



# AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



ISSN : 2667 -7326  
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: **13**  
Aralık 2019

*Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal*

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 13

30 (Aralık / December 2019)

**Previous Title**

Founded in 2013 as “Review of the Faculty of Divinity of Amasya University”

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

**Dergi Eski Adı**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

<b>Kapsam:</b>	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	<b>Scope:</b>	Religious Studies Islamic Studies
<b>Periyot:</b>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	<b>Period:</b>	Biannually (30 June & 30 December)
<b>Basım Yeri:</b>	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	<b>Place of Publication:</b>	Rectorate Printing House, Amasya, Turkey
<b>Basım Tarihi:</b>	30 Aralık 2019	<b>Publication Date:</b>	December 30, 2019
<b>Yayın Dili:</b>	Türkçe & İngilizce	<b>L. Publication:</b>	Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amailed>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye  
Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

**SAHİBİ / OWNER**

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology  
**Prof. Dr. Şuayip Özdemir**, sozdemir@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Doç. Dr. Recep Orhan Özel**, orhan.ozel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Ayşegül Gün**, aymet\_y@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT**

**Arş. Gör. Elif Nur Dönmezgüç**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

**Doç. Dr. Hasan Yerkazan**, hasanyerkazan@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. M. Akif Altunışık**, mehmetakif72@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Abdulhamit Budak**, abdulhamit.budak@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Ümüt Toru**, umittoru@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. İlyas Uçar**, ilyasucar@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Ahmet Yasin Tomakin**, a.y.tomakin@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

**Arş. Gör. Elif Nur Dönmezgüç**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. Merve Susuz**, merve.susuz@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. Şuayip Özdemir**, sozdemir@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Prof. Dr. Abdullah Çolak**, abduallahcolak@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey

**Prof. Dr. Mevlüt Kaya**, mkaya@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey

**Prof. Dr. Vecdi Bilgin**, vbilgin@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Halil Apaydın**, halil.apaydin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Nevzat Aydın**, naydin55@hotmail.com

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt**, aykit@yahoo.com

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Doç. Dr. Şükran Fazlıoğlu**, shukrankaya@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Recep Orhan Özel**, orhan.ozel@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. İbrahim Işıtan**, ibrahimisitan@hotmail.com

Selçuk Univeristy, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Dr. Ahmet Pirinç**, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Davut Ağbal**, davutagbal@hotmail.com

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Hatice Çubukçu**, haticecubukcu@odu.edu.tr

Ordu Univeristy, Faculty of Theology, Ordu, Turkey

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Ali Akpınar**, lakpınar1@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan Univ., Faculty of Theology, Konya, Turkey



**Prof. Dr. Emin Aşıkutlu**, easikkutlu@hotmail.com  
Trabzon Univeristy, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey

**Prof. Dr. Recai Doğan**, rdogan@divinity.ankara.edu.tr  
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Hüseyin Aydın**, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr  
Selçuk Univeristy, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut**, hibulut@gmail.com  
İstanbul Univeristy, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Metin Bozkuş**, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr  
Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Kadir Özköse**, kadirozkose60@hotmail.com  
Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Ögke**, ahmetogke@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Univeristy, Faculty of Theology, Antalya, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan**, akcihan@erciyes.edu.tr  
Erciyes Univeristy, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Kayacık**, suhayra38@gmail.com  
Erciyes Univeristy, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Abdulkerim Bahadır**, akabahadir@gmail.com  
Konya Necmettin Erbakan Univ., Faculty of Theology, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Fuat Aydın**, faydin@sakarya.edu.tr  
Sakarya Univeristy, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber**, msrecher@hotmail.com  
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Celal Türer**, cturer@ankara.edu.tr  
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu**, tufekcioglua@gmail.com  
Marmara Univeristy, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Bilal Kemikli**, bkemikli@gmail.com  
Uludağ Univeristy, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi**, ahturabi@yahoo.com  
Marmara Univeristy, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Faruk Çiftçi**, fciftci@ksu.edu.tr  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Univeristy, Faculty of Theology,  
Kahramanmaraş, Turkey

## HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

## DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER



GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, DOAJ ve ACAR Index veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



*Amasya İlahiyat Dergisi*  
Sayı: 13 (30 Aralık 2019)

*Amasya Theology Journal*  
Issue: 13 (December 30, 2019)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

#### **Ahmet İnanır**

Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffu' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler 9-49

*Some Determinations About Tesheffu' and Its Banning in the Context of the Transfer Between the Sects in the Ottoman Period*

---

#### **Recep Orhan Özel**

Tefsirde Erkek Egemen Bir Yorum ve Değerlendirmesi: ez-Zuhruf 43/18 Âyet-i Kerîmesi Bağlamında Bir İnceleme 51-77

*A Male-Dominant Interpretation and Evaluation in Tafsis: Review in the Context of az-Zukhruf 43/18 of the Quran*

---

#### **İskender Şahin**

Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi 79-113

*Meaning and Conceptual Framework of Kasb in the Quran*

---

#### **Ali Arslan**

Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özelinde) 115-141

*The Relationship of Hadith Methodology and Logic*

*(Within the Framework of Nuzhat al-Nazar)*

---

---

<b>Adem Yıldırım</b>	
Halal Certification and Its Application in Malaysia <i>Malezya'da Helâl Gıda Sertifikasyonu ve Uygulaması</i>	143-165
<hr/>	
<b>Murat Polat</b>	
Osmanlı Şehzade Sancağı Amasya'da Fıkıh Kültürü <i>The Culture of Fiqh in Amasya the District of Ottoman Princes</i>	167-203
<hr/>	
<b>Feyza Ceyhan Çoştu</b>	
Ahlak Kuramları Açısından Kobay İnsan <i>Human Guinea Pigs from the Point of Moral Theories</i>	205-222
<hr/>	
<b>Abdulvehhab Gözün</b>	
Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi <i>Determination and Evaluation of Praying Places and Forms in Prayer with Hadîths</i>	223-257
<hr/>	
<b>Resul Ersöz</b>	
Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumlarına Etkisi: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği <i>The Influence of Classical Islamic Modernism on the Qur'an Comments: The Example of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır</i>	259-295
<hr/>	
<b>Sümeyra Bilecik</b>	
Ziyaüddin Sardar'ın Postnormal Zamanlar Teorisi Çerçevesinde Toplumsal Değişim Sürecinde Din Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on Religious Education in Social Change Process in the Context of Postnormal Times Theory of Ziauddin Sardar</i>	297-322
<hr/>	
<b>Turgay Gündüz &amp; Merve Kılınç</b>	
Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi <i>Religious Education in Public Schools of Alsace-Moselle in France</i>	323-355
<hr/>	

---

**Süleyman Gür**

Osmanlı Döneminde Yetişen “Kırımî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi 357-395

*Crimean Interpreters Who Grew up in Ottoman Period and Their Works: A Literature Review*

---

**Davut Ağbal**

Molla Câmî Tefsiri’nde İşârî Yorumlar 397-421

*Ishârî Interpretations in the Tafsîr of Mulla Jâmî*

---

**İlyas Erpay**

Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri 423-473

*The Views of the Students Towards the Faculty of Theology*

---

**Ahmet Muhammet Peşe**

Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu:

Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi 475-494

*The Validity Problem of Classical Hanafî Riba Theory: Riba’l-Fadl in Exchange of Banknotes and Industrial Products with its Own Kinds*

---

**Ali Gül**

Henry Steel Olcott’ un Budizm Üzerine Çalışmaları ve Budist Kateşizm’i 495-534

*Works of Henry Steel Olcott on Buddhism and His Buddhist Catechism*

---

**Selim Tekin**

Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin Usûlu’n-Nahv İlmindeki Yeri 535-555

*The Place of Abu Hayyân al-Andalusî in the Methodology of Syntax (Usûlu’n-Nahw) Science*

---

**Muhammed Salih Sürücü**

Vaz’ İlmi ve “El-’Ucâletü’r-Rahmiyye” (İnceleme ve Değerlendirme) 557-590

*The Science of Wad’ and “el-’Ucâletü’r-Rahmiyye” (Study and Review)*

---

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 9-49

## **Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffu' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler**

### **Some Determinations About Tesheffu' and Its Banning in the Context of the Transfer Between the Sects in the Ottoman Period**

**Ahmet İnanır**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University,

Faculty of Theology, Department of Islamic Law

Tokat, Turkey

ahmet.inanir52@gop.edu.tr

0000-0001-8300-2682

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Eylül / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 9-49

**Atıf / Cite as:** İnanır, Ahmet. "Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffu' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler [Some Determinations About Tesheffu' and Its Banning in the Context of the Transfer Between the Sects in the Ottoman Period]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 9-49.

<https://doi.org/10.18498/amailad.590763>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Some Determinations About Tesheffu' and Its Banning in the Context of the Transfer Between Sects in the Ottoman Period**

### **Abstract**

The Islamic sects that emerged as a result of the needs of the Islamic states and their societies and institutionalized to over time have found application area for a period of more than a century in Islamic world. The Ottoman Empire have maintained the same tradition and based on the Hanafi sect in the shar'i law. It is of great importance in terms of history of law to understand to what extent this law based on one sect responds to the needs and development of society, how it provides adaptation between theory and life, how this law plays a role in ensuring stability and justice in legal life. There is also need to this law interpret the development and change of time correctly.

The Ottoman scribes have tried to apply the most authentic views of the Hanafi sect, but as a result of the change of conditions, they have sought various searches when the related opinion was not realized on affair. However, in some issues related to individuals in which the judgment in the sect was not sufficient or damages the public conscience, they had recommended to be shafii until 944/1537. While it was continuing in practice this direction with an edict published at that time, the issue of being shafii was completely prohibited in the Greek land.

To be shafii is to be treated with Shafii utterance in an issue of a person who upholds Hanafi sect. In this case, the person will apply either directly to the shafii judge or indirectly to the shafii public defender is assigned by Hanafi judge, in order to solve the problem. It has been researched that reasons for the removal of possibility of being Shafii which is field of application since before now in the study.

### **Summary**

The Islamic sects that emerged as a result of the needs of the Islamic states and their societies and institutionalized to over time have found application areas for a period of more than a century in the Islamic world. The Ottoman Empire has maintained the same tradition and based on the Hanafi sect in the spiritual law field. It is of great importance in terms of history law to understand to what extent this law based on one sect responds to the needs and development of society, how it provides adaptation between theory and pratic, how this law plays a role in ensuring stability and justice in legal life. Besides, there is also a need for this law to interpret the development and change of time correctly.

The Ottoman scribes have tried to apply the most authentic views of the Hanafi sect, but as a result of the change of conditions, they have sought various

searches when the related opinion was not realized on an affair. Within this scope, they have paid attention to remain in the sect by making into it a mandatory law rule with the approval of the padishah, since they have not been able to change the judicial opinion which has become rooted in the sect in time and has been given a fatwa with the denomination due to their understanding of one sect law. However, in some issues related to individuals in which the judgment in the sect was not sufficient or damages the public conscience, they had recommended being shafii until 944/1537. While it was continuing to practice this direction with an edict published at that time, the issue of being shafii was completely prohibited in the Greek land.

To be shafii is to be treated with Shafii utterance in an issue of a person who upholds the Hanafi sect. In this case, the person will apply either directly to the shafii judge or indirectly to the shafii public defender is assigned by Hanafi judge, in order to solve the problem. Because, since before now, Hanafi sect and Shafii sect have been integrated with one another both in the process of formation and in terms of geography and activity in which they spread. Consequently, Ottoman scribes not only know the different views of Shafii sect but also point the way them to Shafii kadi, even in limited areas. As far as it can be determined, some issues that they have been proposed before this date are as follows:

- To benefit from the parent leave requirement of the marriage in Shafii wedding to avoid from the hull, in case of divorce through three divorces in a legitimate marriage,
- To benefit from the possibility of discrimination, because the man in Shafiis' does not fulfill his/her alimony responsibility, in case of the husband's disappearance and need for alimony of the spouse,
- To take advantage of the opportunity to give up in Shafii sect without breaking the oath, after he takes the oath,
- It is to claim that the dance and the fate which is not seen as legitimate by the Ottoman scribes are made on the Shafii sect.

It has been researched that reasons for the removal of the possibility of being Shafii which is the field of application since before now in the study. As a result, it has been concluded that the claim of some of the Sufi circles render the dance and fate by being Shafii with the exception of the proposal of some Ottoman scribes to avoid legal prosecutions have an effect on the prohibition. Scribes have been unable to respond to the claim of Sufis' since it has been a solution method proposed by them. Therefore, this situation has resulted in a lack of legal basis for legal investigations into the environment. It has been determined that the security problem of the state has been trying to overcome by being



forbidden to be Shafii with the edict of the padishah since there is nothing, they can do in the sect.

In the meantime, while there are many practices that show that there is a passing of imitations, even in certain issues, which accept the tecezzis of the imitation, the Ottoman legal system is limited to a single denomination on one hand and a Sharia field is regulated by law. It can be said that the security-priority approach, based on the example of the Teşeffu', has narrowed the flexibility of sharia law towards single sectarian law, and this situation has continued to some extent until the decree of jurisprudence. With the loss of legal flexibility in this field, individuals, unfortunately, hiding, denial, hülle, etc. It is seen that he tries to overcome the ways that sharia law does not approve at all. However, after the ferment, we perceived a threat of security and continued to propose the use of different denominations that would allow statesmen to act in accordance with public authority on issues related to mulhid. This situation reveals that the Ottoman jurists act with the responsibility of being a statesman as well as being a cleric.

**Keywords:** Islamic Law, Ottoman Empire, Hanafi Sect, Shafi'i Sect, Tesheffu'.

### Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffu' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler

#### Öz

Müslüman toplumlarının ihtiyaçları sonucunda ortaya çıkan ve zamanla müesseseseleşen fıkıh mezhepleri İslam dünyasında bin asrı aşan bir süredir uygulama sahası bulmuştur. Osmanlı Devleti de aynı geleneği devam ettirmiş ve şer'î hukuk sahasında Hanefî mezhebini esas almıştır.

Tek mezhebe dayalı bu hukukun toplumun ihtiyaçlarına ve gelişme çizgisine ne ölçüde cevap verdiği, teori ile hayat arasında uyumu nasıl sağladığı, hukuki hayatta istikrar ve adaletin temininde nasıl bir rol oynadığının anlaşılması hukuk tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. Zamanın değişimini ve gelişimini doğru yorumlayabilmek için buna ihtiyaç da vardır.

Osmanlı fakihleri Hanefi mezhebinin en sahih görüşlerini uygulamaya çalışmış ancak şartların değişmesi sonucu, ilgili görüşün maslahatı gerçekleştirmediği durumlarda çeşitli arayışlara girmişlerdir. Mezhepteki hükmün yeterli olmadığı veya kamu vicdanını zedelediği bireylerle ilgili bazı meselelerde ise 944/1537 tarihine kadar teşeffu'yu önermişlerdir. Teşeffu' hususu, o tarihte yayınlanan bir fermanla uygulama bu yönde devam ederken, Diyâr-ı Rûm'da tamamen yasaklanmıştır.

Teşeffu' Hanefi mezhebini iltizâm eden bir kimsenin bir meselede Şâfiû kavliyle amel etmesidir. Bu durumda kişi karşılaştığı meselenin çözümü için ya

doğrudan Şâfiî hâkime ya da dolaylı olarak Hanefî hâkimin tayin ettiği Şâfiî naibe müracaat edecektir. Bu çalışmada öteden beri uygulama alanı bulmuş olan teşeffu' imkânının yasaklanma sebepleri araştırılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Osmanlı Devleti, Hanefi Mezhebi, Şâfiî Mezhebi, Teşeffu'.

## Giriş

İslam hukuku, teşekkülü itibariyle hükümdarların ferman ve kanunları ya da hâkimlerin mahkeme içtihatlarıyla değil, genellikle herhangi resmi bir görevi olmayan müctehidlerin naslardan yaptıkları içtihatlarla doğmuş ve gelişmiştir. Zira sahabe ve tâbiîn başta olmak üzere sonraki dönem İslam hukukçuları, karşılaştıkları hukuki sorunlara şer'î kaynaklardan bizzat içtihat yaparak hüküm vermişlerdir. "İçtihat içtihat ile nakz olunmaz" kuralı gereği bütün içtihatlar aynı düzeyde değerlendirildiğinden, o dönemlerde bu içtihatlar arasında öncelik sıralaması da söz konusu değildir. Bu serbest içtihat faaliyetleri, İslam hukukuna içtihat çeşitliliği ve zenginliği kazandırmakla birlikte, zaman içinde hukuk emniyetini ve istikrarını tehlikeye düşürecek birbirinden çok farklı hukuki yorumların ve kuralların ortaya çıkması sonucunu da doğurmuştur. Bu dönemlerde bazı bölge insanların belirli fıkıh mezheplerini benimsemesi ihtilafları en aza indirmede ve istikrarı sağlamada oldukça yardımcı olmuştur. Her ne kadar mezheplerin teşekkülü kısmen bir çözüm olsa da, bu defa değişik bölgelerde aynı mezhep içinde farklı yorumlar ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>1</sup> Bu sorunlar da uygulamada esas olacak mezhep içi sahih görüşlerin derlenmesi yani muhtasar fıkıh kitapları yoluyla aşılmaya çalışılmıştır.

Tarihi süreç içinde dört sünni fıkıh mezhebi tâbîleriyle öne çıkmış; hükümleri kaydedilmiş ve meşhur olmuştur. Bundan dolayı sonraki dönemlerde fakihler, dört mezhebin dışında farklı bir mezheple amel etmenin caiz olmadığı hususunda icma olduğunu iddia etmiştir.<sup>2</sup> Oluşumlarından itibaren mezheplerin meşrûiyeti ve gerekliliği çerçevesinde doğrudan mezheplere yönelik tenkitler yanında,

<sup>1</sup> Mehmet Akif Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 12: 11-21; Mehmet Akif Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osmanlı Araştırmaları*, 9 (1989): 31-33.

<sup>2</sup> Abdulgâni Nablûsî, "Taklîd ve Telfik Konusunda Bir İnceleme", trc. Ahmet Yaşar, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998): 203.

mezheplerin kendi arasında da Kitap ve sünnete en uygun olma bağlamında çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Neredeyse hukuk tarihinin her döneminde bazı fakihler, ilk dönemlerde sahip olunan serbest içtihat faaliyetlerinden tek mezhebe bağlı mezhep içi içtihadı ve taklidi reddetmiştir. Bazıları da yapılan takyidi hükümsüz olarak değerlendirip mezhebi değil delili esas alan (ittibâ') bir yaklaşım içinde olmuştur. Tabiatıyla bu durum içtihat, itibâ ve taklid etrafında geniş bir literatürün oluşmasına vesile olmuştur.<sup>3</sup> Ancak bu görüşler o dönemlerde devlet ve toplum yararına görülmediği için uygulama sahası bulamamış, hukukî emniyet ve istikrarı sağlama adına mezhebe dayalı hukuk anlayışı bütün boyutlarıyla etkinliğini korumuştur. Zira bir toplumda aynı zaman ve şartlar içerisinde bir meselede mezhep içi veya dışından farklı hükümlerin tatbik edilmesi, beraberinde çeşitli sakıncalar doğuracağı ve kargaşaya sebebiyet vereceği açıktır.

Son asırlarda içtihadı merkeze alan çalışmalar yoğunluk kazanırken, sürekli kötülünen ve olumsuz bir anlam yüklenen istikrar dönemlerine ait bazı meseleler ise ihmal edilmiştir. Bu konulardan biri de mezhepler arası itikal bağlamında teşeffü' meselesidir.

Osmanlı Devleti 944/1537'ye kadar istisnâ de olsa bazı meselelerde teşeffü'den istifade etmiş, fakat bu tarihten itibaren onu Diyâr-ı Rûm'da<sup>4</sup> yasaklamıştır.<sup>5</sup> Bu yasak genel itibariyle 25 Ekim 1917'de yürürlüğe giren

<sup>3</sup> Ebu'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985), 78; İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-İttibâ'*, thk. Muhammed Atâullah Hanif - Ebu Suheyb Abdullah b. 'Âsım el-Karyûtî, 2. Baskı (Lahor: Mektebetü's-Selefiyye, 1985), 76-91; Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin el-Bâbertî, *Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, 204b-211b; Nablûsî, "Taklîd ve Telfîk Konusunda Bir İnceleme", 201-223; Ali Şafak, "İslam Hukukunda Kaynaklar-İctihad-Müctehid-Mezheb-Taklid ve Telfîk Meseleleri Üzerine Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979): 1-36.

<sup>4</sup> "Diyâr-ı Rûm" Osmanlı ülkesini ve Anadolu'yu anlatmak üzere kullanılan bir tabirdir. Bk. Salim Koca, "Diyar-ı Rum'un (Roma Ülkesi=Anadolu) "Türkiye" Haline Gelmesinde Türk Kültürünün Rolü", *Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi* 23 (2008): 1-53.

<sup>5</sup> Zevci nâbedid olan Hind nafakaya aczi zahir olup teşeffü' edip Şâfiî kâdısı tefrik edip zevci-i âhara varsa ba'dehu Zeyd gelse zevcesin geri alabilir mi? *el-Cevâb: Teşeffü' husûsu Diyâr-ı Rûm'da cârî olmaya deyu men-'i sultânî vâki olmuştur. Ebussuûd. el-Cevâb: alamaz. Bk. Ebussuûd, Mecmûatü'l-fetâvâ*, der. Velî b. Yusuf, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 52b; Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Süleymaniye

Hukuk-u Âile Kararnâmesi'ne kadar devam etmiştir. Yani diğer mezheplerden yararlanma, yirminci yüzyılın başlarında ancak kanunlaştırma yoluyla gerçekleşebilmiştir. Bu dönemde dahi bir kısım İslam hukukçusu diğer mezheplerden yararlanılmasını şiddetle tenkit etmiş ve söz konusu kararnâme biraz da bu sebeplerden dolayı fazla uygulama imkânı bulamamıştır.<sup>6</sup> Literatürde 944/1537'deki yasağın gerekçesi ve doğurduğu sonuçları inceleyen herhangi bir çalışmaya henüz rastlanmamış, konunun daha çok intikal başlığı altında genel olarak incelendiği görülmüştür.<sup>7</sup>

Osmanlı devleti, hukuk sistemi bakımından Maverâünnehr Hanefi hukuk geleneğinin bir devamıdır. Osmanlı fakihlerinin icazet silsileleri, medreselerde okuttukları, fetvalarında atıf yaptıkları, kendilerine şerh, hâşiye ve ta'lik olarak yazdıkları eserler incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir.<sup>8</sup> Yine aynı bölgede yetişen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Cemaleddin Muhammed Aksarâyî (ö. 791/1388-89) gibi bazı fakihler yoluyla Osmanlı coğrafyasına aktarılan Şâfiî fıkhu, Osmanlı ilim geleneğinin ayrılmaz bir parçası konumundadır. Hatta ilk dönem bazı Anadolu medreseleri her iki mezhep fikhunun okutulması şart koşularak kurulabilmiştir.<sup>9</sup> Dolayısıyla Osmanlı hukuk sisteminde devlet, İslam'ın Hanefi fıkhu yorumunu esas almış olsa da Şâfiî mezhebi de daha ilk dönemlerden itibaren muhalif bir mezhep olarak bu sistemin bir parçası durumundadır. Kısaca Şâfiî mezhebi öteden beri Osmanlı fakihlerinin

---

Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 241, 59b; Ebussuûd, *Ma'rûzât*, Amasya Sultan Bayezid Kütüphanesi, 937/2, 154b; ayrıca bk. M. Ertuğrul Düzdâğ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 67; Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 117; Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum* (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 92-93; Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), 77.

<sup>6</sup> Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 221-224; Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", 17.

<sup>7</sup> Ahmet Aydın, "Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013/1): 9-40.

<sup>8</sup> Recep Cici, *Osmanlı'da Fıkhu Çalışmaları* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994).

<sup>9</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde ve Aksaray Tarihi* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1974), 1: 1333; İrfan Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995), 4.

görüşlerini bildiği ve bazen de çözümünden yararlandığı bir mezhep olmuştur.

Osmanlı'da teşeffü' hususunun yasaklanmasına dair tetkiklere geçmeden önce burada konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla fıkıh literatüründe mezhepler arası intikal meselesine özetle yer verilecektir.

### 1. Mezhepler Arasında İntikâl

İntikâl, mukallidin bir konuda başka bir mezhebin görüşüne uymasını ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla intikal etrafında yapılan tartışmaların mezheplerin teşekkül etme sürecinde başladığı ve çeşitli boyutlarıyla bilhassa kanunlaştırma hareketleri çerçevesinde günümüze kadar devam ettiği söylenebilir. Konu usûl eserlerinde taklid, fıkhıta ise Kitabü'l-kadâ, Edebu'l-kâdî ve Edebü'l-müftî gibi başlıklar kaza ve ifta başlıkları altında incelenmektedir.

Bir Müslüman içtihat yetkinliğine sahip olmadığı durumlarda dinen itimat ettiği ve kendisine soru sorduğu müftînin fetvasına uymakla yükümlüdür. Bu yüzden "Avâmın mezhebi yoktur, mezhep havâsa lazımdır" denilir.<sup>10</sup> Klasik usul ve fıkıh kitaplarında müsteftînin (fetva soran kimse) bir müçtehide veya tek mezhebe bağlanmakla yükümlü olup olmadığı tartışılmış, neticede iltizâmın mukallidin sadece bir müçtehide değil, bir bütün olarak mezhebi taklidi olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>11</sup>

Eğer bir kimse içtihadı neticesinde mezhebini terk edip başka bir mezhebe geçerse bundan dolayı sevaba nâil olur. Şayet bir kişi bazı konularda müçtehit ise, herhangi bir müçtehide taklid etmesinin gerekip gerekmeyeceği konusunda ihtilafıdır. Bazılarına göre, içtihat tecezzi (bölünme) kabul etmeyeceğinden, mutlak mukallid gibi her konuda bir müçtehide taklid etmesi gerekir. Çoğunluğa göre ise içtihat bölünebildiğinden içtihat edebildiği konularda içtihat eder, içtihat edemediği konularda ise taklid eder.<sup>12</sup>

Taklid konusunda tartışmalı konulardan biri de "efdal varken 'mefdul' ile amel edilebilir mi?" sorusudur. Hanefî, Malikî ve Şâfiîlerin

<sup>10</sup> Murtaza Bedir, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", *Hanefîlerde Mezhep Usûlü* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 30.

<sup>11</sup> Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 463-464.

<sup>12</sup> Nablûsî, "Taklîd ve Telfik Konusunda Bir İnceleme", 203.

çoğu bunu caiz görürken, Ahmed b. Hanbel ve diğer bir kısım hukukçu ise caiz görmemişlerdir. Çünkü mukallide göre müçtehidlerin sözü delil gibidir. Müçtehit, delilin râcih olanını almak zorunda olduğuna göre mukallid de efdal olanı seçmek zorundadır. Üçüncü görüş ise faziletli olduğuna ya da ona denk olduğuna inandığı kimseye uyması caizdir. Mefdul olduğuna inandığı kimseye uyması caiz olmaz. Sözü rüchâniyeti ise, onun faziletli ve âlim bir kimseye ait olmasıyla bilinir. Mukallid de bunu duyarak öğrenir.<sup>13</sup> Mukallid, Şâfiî ve Hanefî mezhebi gibi herhangi bir mezhebe bağlandıktan sonra artık herhangi bir konuda başka bir mezhebe intikal etmemesi lazımdır. Çünkü o, taklid ettiği mezhebin daha doğru olduğuna inanmıştır. Dolayısıyla kişinin inancına uygun hareket etmesi gerekir.<sup>14</sup> Bu görüş; mukallidin kendi mezhebini - hatalı olma ihtimaliyle birlikte- doğru, diğer mezhepleri de -doğru olma ihtimaliyle birlikte- hatalı kabul etmesi gerektiği ilkesiyle açıklanmaktadır. Bu ilke de daha faziletli varken mefdûlün taklidinin câiz olmayacağı ve kişinin iltizâm ettiği mezheplerden ayrılamayacağı" kâidesi üzerine binâ edilmiştir.<sup>15</sup> İbn Kemal'in (ö. 940/1534) bu yaklaşımı aynen benimsediği görülmektedir.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Nablûsî, "Taklîd ve Telfik Konusunda Bir İnceleme", 207-208.

<sup>14</sup> Nablûsî, "Taklîd ve Telfik Konusunda Bir İnceleme", 204.

<sup>15</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 330; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994) 1: 139; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Musaffâ şerhu Manzûmeti'l-hilâfiyyât*, thk. Hasan Özer (Amman: Dâru'n-Nûr, 2019), 3: 1631-1632; Nablûsî, "Taklîd ve Telfik Konusunda Bir İnceleme", 209.

<sup>16</sup> Mesele: Zeyd-i Hanefiyyü'l mezhep "Şâfiî mezhebi hatadır sevaba ihtimali vardır. Hanefi mezhebi haktır" dese, şer'an Zeyd'e ne lazım olur? Cevap: Nesne lazım olmaz, Hanefi'ye hilafî yerlerinde öyledir derse. Mesele: Zeyd-i Hanefiyyü'l mezhep Hanefi mezhebi haktır kalan mezhepler bâtıldır dese, şer'an Zeyd'e ne lazım olur? Cevap: Nesne lazım olmaz." Bk. Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 971, 12b. Ayrıca diğer mezheplerin kadılarına da müracaat edilebileceğine dair fetvalar için bk. İbn Kemal, *Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Darü'l-Mesnevî, 118, 38a; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 971, vr. 7b; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 1224, 130a; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Nuruosmaniye, 1967, 36a.

Mukallidin başka bir mezhebe intikali, zaruret vb. şer'î bir delile dayalı olmayıp hevâ ve hevesine göre dünyevî çeşitli çıkar ve menfaatler sebebiyle olması halinde intikal, dini ve mezhebi hafife almak anlamına geleceğinden zemmedilmiş,<sup>17</sup> dinen günah, hukuken te'dîb ve ta'zîri<sup>18</sup> gerektireceği ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Muhtemelen fermandan sonraki dönemlerde mezhebi hafife alarak başka mezhebe intikal durumu söz konusu olduğundan ta'zir cezası kapsamında Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçen kimsenin şahitliği kabul edilmemiştir.<sup>20</sup> Teşeffu'yu yasaklayan fermandan önce İbn Kemal, teşeffu' edenleri şahitliği kabul edilmeyen kimseler arasında zikretmemiştir.<sup>21</sup> Bu durum

<sup>17</sup> Zeyd-i Hanefiyyü'l mezhep iken haram olanda ibahay-i Şâfiî ile amel ve bunun aksi câiz olur mu? Cevap: Olur, zarûrette. Ve illa hevâyı nefse uyup idicek câiz olmaz Hanefi, Şâfiî kavliyle amel etmek. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Carullah, 971, vr. 12b. Fetva aynı şekilde Ebussuûd'un fetvaları arasında da nakledildiği iddia edilse bile bu dönemde teşeffu' yoluyla intikal yasaklandığından dolayı ona ait olması uzak bir ihtimaldir. Ancak fetva mürettepleri mecmualarında değişik müftülerin fetvalarını derlemelerinden kaynaklanan bir isnad hatası olduğu düşünülebilir.

<sup>18</sup> İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ta'zir cezasıyla ilgili *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de zikredilen bir örneğe atf yapmaktadır: Burada yer alan bilgilere göre Hanefî mezhebine mensup birisi ehl-i hadisten birinin kızını istemiş, o da mezhebini bırakıp kendi mezhebine geçmesini şart koşturmuştur. O kimse de bu şartı kabul etmiş ve evlilik gerçekleşmiştir. Bu mesele Ebû Bekir el-Cûzcânî'ye sorulduğunda "nikâh câizdir, fakat o kimsenin imansız bir şekilde ölmesinden korkarım. Çünkü o kimse kendisine göre hak olan bir mezhebi hafife almış ve kokmuş bir cife için mezhebini terk etmiştir" şeklinde cevap vermiştir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8: 200. el-Cûzcânî, Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi ve *el-Asl* adlı eserinin râvilerinden biri olan Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin (ö. 200/816) öğrencisidir. Bk. Metin Yurdağür, "Cûzcânî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1993) 8: 93.

<sup>19</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 132; Ferîdüddîn Âlim b. Alâ' el-Enderpetî ed-Dihlevî Âlim b. Alâ', *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsımî (Muradâbâd: Mektebetü Zekeriyâ Deyûbend, 2014), 6: 407.

<sup>20</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8: 200.

<sup>21</sup> *Mesele*: Namazı alaca kılanın ve kunût duasını bilmeyenin ve bedelini bilmeyenin ve teşehhüd bilmeyenin ve bedelini bilmeyenin ve âmilin ve âmile hizmet edenin ve asesün (gece bekçisi) ve yol üzerine tebevül edenin ve pazarda taam yiyenin ve müdmin-i hamr olanın ve esircinin ve fâsıkın ve hamamda ve gayrı yerde keşf-i avret edenin ve nâmahrem avratla musâhabet edenin bey'-i şîrâsında kizbedenin ve kizb ile meşhur ve tezvir ile ma'ruf olanın ve kuşbâzın ve kumarbâzın ve madrabâzın ve tavla oynayanın ve zânînin ve lûtînin ve Cuma namazını terk edenin ve bilâ özür cemaati terk edenin ve satmak için evinde şarap gizleyenin ve Çingene'nin ve

cezalandırmanın Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) döneminde hukuk sistemine dâhil edildiğini düşündürmektedir. Zira ona göre herhangi bir ihtiyaç olmaksızın keyfî olarak mezhep değiştiren kişi ta'zir edilir.<sup>22</sup> XVII. asırda Mekke kadısı Muhammed Abdülazim b. el-Molla Ferruh el-Hanefî<sup>23</sup> (ö. 1061/1650) ile Abdülganî en-Nablûsî'nin (ö. 1145/1732) karşılıklı risaleler yazarak konuyu tartıştıkları görülmektedir. Nablûsî'ye göre, gerekli şartlara hâiz kişinin farklı bir mezhebi taklid etmesi câiz, fakat başka birine mezhepteki râcih görüş dışında fetvâ vermesi caiz değildir.<sup>24</sup> XIX. asırda İbn Âbidîn, yukarıdaki gerekçeleri zikrederek meseleyi yeniden ele almakta ve intikal konusunda ihtilaf bulunduğunu, Alâüddîn Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1088/1677) meseleyle ilgili ileri sürdüğü intikalin

---

masharanın ve garâbâtın ve dellâlin ve rummâlin ve müneccimlerin ve Kızılbaşın ve raksa helal diyenin ve sâzendenin ve hokkabaz ve mezhebini bilmeyenin ve mecliste muzhiklik edenin ve fâsık ile oturanın ve şâhid-i zûrlukla meşhur olanın ve muhtesibin ve cima lafzıyla dine ve ağza şetm edenin ve avratını nâmahremlerden men etmiyenin ve "Yâd-ı ferşten şeytan yeğdir." diyenin ve "Çalgılı düğünün taamu haramdır." diyenin ve zulme sâi kethüdâlarının ve meşhûdu aleyh ile adâvet-i dünya velfî olanların ve halka saz çalanların, kan hususunda ve gayr-ı hususta şehadetleri kâfirler ve Müslüman ve beynamaz üzerine mesmû' olur mu? Elcevap: Olmaz". Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ*, Darü'l-Mesnevî, 118, 78b-79a; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Carullah, 971, 14a; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Nuruosmaniye, 1967, 33a-b.

<sup>22</sup> Abdullah Özer, *İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika bi't-Teâzir Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 130; Vejdi Bilgin, "16. Yüzyıl Fetvaları Çerçevesinde Toplumsal Olgulara Yaklaşım Açısından Müftülerin Tipolojik Analizi", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVI. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediye Yayınları, 2017), 262.

<sup>23</sup> Tam adı Muhammed b. Abdilazîm b. Molla Ferrûh el-Hindî el-Mekkî el-Hanefî olan Molla İbn Ferrûh'un hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Abdülganî Nablûsî'nin İbn Ferrûh'a tenkit amacıyla yazmış olduğu *Hülâsatü't-tahkîk fi beyâni-hükmi't-taklîd ve't-telfîk* adlı risalesinden, İbn Ferrûh'un Mekke Müftüsü olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) 4: 249; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 3: 416; Nablûsî, "Taklîd ve Telfîk Konusunda Bir İnceleme", 201; İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2: 280.

<sup>24</sup> Nablûsî, "Taklîd ve Telfîk Konusunda Bir İnceleme", 201.



yapılamayacağı hususunda ittifak iddiasının mesnetsiz olduğunu belirtmektedir. Şürübülâlî'ye de atıf yaparak başka mezhebe intikalin câiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup> Aslında İbn Âbidîn'in sonraki asırlarda zikrettiği ta'zir gerekçesine 944/1537'den önce rastlanmamaktadır. Hatta İbn Kemal aksine fetva vermekte, Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçme konusuna bazı meselelerde müsamaha ile yaklaşıldığı görülmektedir.<sup>26</sup> Fakat intikali yasaklayan fermanla birlikte söz konusu yasağın ihlali halinde devlet başkanına cezalandırma yetkisi (ta'zir) verilmekte ve ta'zir kapsamında da bu kimselerin şahitliğinin kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Sonraki asırlarda ise bu yasağın sürdürülmesi konusunda Osmanlı fakihlerinin ihtilaf ettikleri ve bir kısmının yasak öncesi yaklaşımı benimsediği görülmektedir.

## 2. Osmanlı'da Teşeffu' ve Teşeffu' Yapılan Bazı Meseleler

Teşeffu' Hanefi mezhebini iltizâm eden bir kimsenin bir meselede Şâfiî kavliyle amel etmesidir. Bu da ya kişinin doğrudan Şâfiî hâkime ya da dolaylı olarak yani Hanefî hâkimin tayin ettiği Şâfiî naibe müracaat ederek soruna çözüm bulunması şeklinde olmaktadır.<sup>27</sup>

Osmanlı fakihleri karşılaştıkları meseleleri Kur'an, sünnet, icma ve kıyas gibi şer'î delillerle çözmek yerine -ki buna o dönemde ihtiyaç da yoktur- kendi mezhep hukukçularının daha önce ortaya koymuş oldukları görüşler içerisinden maslahata uygun olan birini tercih ederek çözen bir fıkıh geleneğini devralmışlar ve zayıf da olsa mezhep içi hukuki imkânları sonuna kadar kullanmaya devam etmişlerdir.<sup>28</sup> Fakat diğer mezheplere karşı bütünüyle dışlayıcı bir tavır da söz konusu değildir. Zira ilk dönemlerdeki kadı beratlarında hükümlerin Hanefi

<sup>25</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 177. Ayrıca bk. Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürübülâlî el-Vefâî el-Mısri, "el-'İkdü'l-ferîd li-beyâni'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd", nşr. Hâlid b. Mahmud el-Arûsî, *Mecelletü Câmiati Ümmî'l-Kurâ li 'ulûmi 'ş-şerîa ve 'llüğati 'l-Arabîyye ve âdâbühâ* 7/32 (1425): 720-721.

<sup>26</sup> Hanefi mezhebi olan Zeyd bir mesele (de) Şâfiî kavliyle olsa ne lazım olur? Cevap: Nesne lazım olmaz. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 4662, 148a.

<sup>27</sup> Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 116.

<sup>28</sup> İbn Kemal, *Risale fi ihtilâfi'l-asr ve'z-zeman*, Ayasofya, 4794, 150a-151b; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü, 3. Baskı (Ankara: Diyanet Yayınları, 1999), 465; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2: 91.

mezhebine göre verileceği açıkça belirtilmemiştir.<sup>29</sup> Ancak kadılar çoğunlukla Hanefi mezhebine mensup fakihlerden seçildiğinden bu mezhebin uygulanması noktasında bir sorun yoktur. 944/1537'de Kanunî Döneminde çıkarılan fermana kadar diğer mezheplerden istifade edilmesi konusunda sınırlandırıcı bir ferman da bilinmemektedir. XVI. asra gelinceye kadar Osmanlı mahkemelerinde zaman zaman diğer mezhep görüşlerinin de uygulandığına rastlanılması bunu desteklemektedir. Nitekim XV. asra ait Bursa şer'iyye sicil kayıtlarında Şâfiî içtihadının sosyal ihtiyaca daha iyi cevap verdiği sınırlı bazı durumlarda Bursa'daki Hanefi kadısının Şafiî naipiler tayin ettiklerine rastlanmakta ve onların da kendi mezheplerine göre verdikleri hükmü aynen uyguladıkları görülmektedir.<sup>30</sup> Yine Osmanlıların belli bir bölgesinde bir süre uygulama alanı bulmuş Alaüddeve Bey Kanunu'nda da cebren yapılan nikâhın zorla sona erdirilmesi yerine diğer mezhep görüşleri istikametinde geçersiz olduğu belirtilmekte ve doğacak hukuki ve sosyal problemler bu şekilde halledilmektedir.<sup>31</sup> İbn Kemal'in de

---

<sup>29</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* (İstanbul: OSAV Yayınları, 1992), 4: 38; Fatih dönemine ait 884 h. (1479) tarihli bir kadı heratında sadece imamların içtihadına uymaktan (iktidâ-yı ictihad-ı eimme) bahis vardır. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmîye Teşkilatı* (Ankara: TTK Yayınları, 1965), 114-115; İlber Ortaylı, "Osmanlı Şehirlerinde Mahkeme", Prof. Dr. *Bülent N. Esen'e Armağan*, haz. Ergun Özbudun vdğr. (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977), 249.

<sup>30</sup> Halil Sahillioğlu, "Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak Kitabü'l-Kadı ve Süfteceler", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1973), 13: 123; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 72, 115-117; Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", 14.

<sup>31</sup> "Eğer kız çeküp alıp gittiğinden sonra nikâh itse, nikâhu fasittir; ta'zir ideler." Bk. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943), 121. Aynı hüküm Bozok kanunnamesinde de vardır. Bk. Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar*, 125; Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", 19.

müftü ve kadıları bazı sorunların çözümü için diğer mezhep kadılarına yönlendirdiği görülmektedir.<sup>32</sup>

Bu sorun aşma geleneği “Diyâr-ı Rûm”da 944/1537’de inkıtaya uğramış, “teşeffu” tamamen yasaklanmış ve her hususta Hanefi mezhebine uyulması emredilmiştir. Bunu Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) Mârûzât’ında, “Teşeffu’ (Şâfiî mezhebine göre amel) hususu bu diyarda cârî olmamasına emr u men-i sultânî vâkî olmuştur” ve “bu diyarda Şâfiî kavliyle amel etmek memnûdur” ifadeleriyle açıklamaktadır. Görüldüğü üzere asırlardan beri sınırlı alanlarda uygulanan teşeffu’ hususu 944/1537’den itibaren tamamen yasaklanmıştır.<sup>33</sup> Hâlbuki Osmanlılar ilk dönemlerinden itibaren bu uygulamayı tevârüs etmişlerdir. Teşeffu’yu yasaklayan fermanın sonraki dönemlerde ise Ebussuûd’un da belirttiği üzere Osmanlı kadıları atama beratlarında farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanmakla yetkili değildir. Nitekim kanunda “Kudâtın velâyeti sahib-i hilâfetin izn ü icâzetinden müstefâddır ve hem esahh-ı akvâl ile hükme me’mûrlardır ve hilâfiyyâtta mahcûrlardır” şeklindedir.<sup>34</sup> Hicrî 991 (1583) tarihli bir kadı beratında; davalara Hanefi mezhebi imamlarının ihtilafı olduğu hususları iyice araştırıp en sahih kaville yani muteber kitaplara müracaat ederek hüküm vermesi emredilmiştir. Ebussuud Efendi'nin şu fetvasında kadıların davalının mezhebine aykırı bir mezhebin görüşleri doğrultusunda hüküm vermekten men edildiklerini göstermektedir:

“Zeyd-i Hanefî gâip iken fevt olup Şâfiî dâyinleri (alacaklıları) cümle verese gâip iken deynlerin ispat edüp, Şâfiî kâdısı hükm idüp ba’dehu Hanefî kâdısı tenfiz eylese makbul olur mu? el-Cevâb: Olmaz, kudât memâlik-i mahrûsada müdde’â aleyh mezhebine muhâlif hükümden men olunmuştur. Hükmü ve tenfizi bâtildir.”<sup>35</sup>

Aydın’ın da tespit ettiği üzere XVI. asrın ortalarından itibaren kadı beratlarında ve müftü menşurlarında kaza ve fetvanın Hanefi mezhebine

<sup>32</sup> Diğer mezheplerin kadılarına da müracaat edilebileceğine dair fetvalar için bk. İbn Kemal, *Fetâvâ*, Darü’l-Mesnevî, 118, 38a; Kemal, *Fetâvâ*, Carullah, 971, 7b; Kemal, *Fetâvâ*, Hacı Mahmud, 1224, 130a; Kemal, *Fetâvâ*, Nuruosmaniye, 1967, 36a.

<sup>33</sup> Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 52b; Düzdağ, *Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, 67.

<sup>34</sup> Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 86; Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Hars Yayınları, 2005), 72; Aydın, *Aile Hukuku*, 72.

<sup>35</sup> Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 119a; Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3809, 138b; 3612, 275a-b; 585, 250a; 892, 289b.

göre verileceği tasrih edilmekte, artık beratlarında açıkça izin verilmemişse, Hanefi mezhebi dışında bir görüşü Hanefi fakihlerin tatbikatında dayanağı olmasına ve bu konudaki ihtiyaç devam etmesine rağmen uygulayamadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum bir açıdan Hanefi mezhebine daha kuvvetle bağlanmayı ifade etmekte, diğer açıdan ise içtihat hukukundan kanun hukukuna doğru yönelişin ikinci adımını oluşturmaktadır.<sup>36</sup>

### 2.1. Osmanlı'da Teşeffu' Yapılan Bazı Meseleler

Osmanlı fakihlerinin zaman zaman yaşanan hayat ile tek mezhebe dayalı teorik hukuk birikiminden maslahata uygun hükümler çıkarma ve uygulamada zorlandığı anlaşılmaktadır. Mesela menfaatin gasbının doğurduğu problemler zaman içinde artan istisnaların kabulü yoluyla aşılmaya çalışılmıştır.<sup>37</sup> Yine kötü muamele sebebiyle boşanma diğer mezheplere göre Hanefi mezhebinde kötü muamelenin boşanma sebebi olarak kabul edilmemesi daha zor oluşu hukukçuları yeni çareler aramaya itmiş, kimi kadılar bu tür kocalardan bir daha karısına kötü muamele ederse eşinin boş olması için şartlı talak sözü almış ve tekerrürü halinde kadınların kocalarından boşanmalarına imkân sağlamışlardır. Bazen de hukuki yollar zorlanmış, Divan-ı Hümâyün devreye sokularak kocaya karısını boşaması için fiili zorlama yapılması yoluna gidilmiştir. Yine kız kaçırma ve benzeri durumlarda zorla yapılan

<sup>36</sup> Teşeffu' yasağından sonraki kadı beratlarında "...eimme-i Hanefiyye'den muhtelefun fiha olan mesaili kema yenbeği tettebbu edüp esahh-ı akvali bulup anın la amel eyleye..." ifadelerine rastlanmaktadır. Bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 85-86, 112-113; Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", 16.

<sup>37</sup> Menfaat ve gayri menkûlleri gasp kavramına dâhil etmeyen Hanefi hukukçuları, bunun ortaya çıkardığı mahzurları bertaraf etmek amacıyla daha sonra vakıf, yetim malı veya kendisinden faydalanılmak, yani gelir getirmek üzere hazırlanmış bir mal ise tazminatının ödeneceğini kabul etmişlerdir. Bk. İbn Kemal, *Mühimmâtü'l-Müftî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280, 137a, 150b; İbn Kemal, *Risâle fi Mesâilil-Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 685, 209a; Alaaddin Ebî Bekir b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâyi'* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1982) 7: 145; İbn Kemal, *İzâhü'l-İslâh*, Fatih, 1485, 192b-193a; Burhaneddin Merğînânî, *Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 4: 336; Colin Imber, *Şeriatın Kanununa: Ebussuûd ve Osmanlı'da İslâmî Hukuk*, trc. Murtaza Bedir (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 226; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2, 479; Mehmet Akif Aydın, "İslam Hukukunda Gasp", *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995): 176-183; İnanır, *Osmanlı'da İslam Hukuku*, 385.

nikâhların Hanefi mezhebine göre geçerli olması üzerine ortaya çıkan sosyal ve hukuki problemler fermandan önce diğer mezheplerin görüşlerinden istifade ile bu nikâhı geçersiz sayma yoluyla şer'î hukuk sahasında çözülebilirken ferman sonrası kanun yoluyla kocayı karısını boşamaya zorlamak da diğer bir örnektir.<sup>38</sup>

XVI. asır Osmanlı fetva mecmuaları incelendiğinde teşeffü'yu yasaklayan ferman öncesi teşeffü' yöntemiyle halledilmeye çalışılan başka meselelerde olduğu göze çarpmaktadır. İbn Kemal'in fetvalarında bu sorunları Şafiî mezhebi kadılarına yönlendirdiği görülmektedir.<sup>39</sup> Osmanlı hukuk sisteminde Hanefî mezhebi dışında çözümü aranan ve ferman ile birlikte istifade edilme imkânı ortadan kalkan meseleler dört başlık altında toplanabilir.

### 2.1.1. Nikâhta Veli İzni ve Hülle

Câhiliye döneminde erkekler için evlilik ve boşama konusunda herhangi bir sınırlama söz konusu değildir. Ancak bu durumdan kadınların büyük zarar görmesi nedeniyle nâzil olan âyetlerde birlikte erkeğin boşama hakkı üçle sınırlandırılmış ve üçüncü boşamadan sonra kadının başka bir erkekle yeni gerçek bir evlilik yapıp boşanmadıkça önceki kocasıyla tekrar evlenemeyeceğini hükme bağlanmıştır.<sup>40</sup> XVI. yüzyıla kadar bu konuyla ilgili uygulamalar her yönüyle şekillenmiştir. Sahabe başta olmak üzere sonraki uygulamalar; üç talâkla boşanan bir kadının önceki eşiyle tekrar evlenebilmesi için iddet bekledikten sonra

---

<sup>38</sup> Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 60; Aydın, *Aile Hukuku*, 100; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 88-89; Mehmet Akif Aydın, "Osmanlı Hukukunda Kazâi Boşanma Tefrik", *Osmanlı Araştırmaları* 5 (1986), 7-8; Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", 19. Nitekim 1523 tarihli Kanûnî'nin ceza kanunnâmesinde şöyle denir: "Veya kız veya avret çeküp cebr ile nikâh ittürene cebr ile boşasalar ve dahi siyaset edeler ve dahi nikâh edenin sakalını kesüb muhkem let (şiddetle dövmek) ideler." denilmektedir. Bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4: 297

<sup>39</sup> Diğer mezheplerin kadılarına da müracaat edilebileceğine dair fetvalar için Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ*, Darü'l-Mesnevî, 118, 38a; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Carullah, 971, 7b; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Hacı Mahmud, 1224, 130a; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Nuruosmaniye, 1967, 36a.

<sup>40</sup> Nitekim âyette "İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah'ın kurallarına riayet edeceklerini zannederlerse, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın kurallarıdır, bilmek isteyenler için onları açıklamaktadır." (el-Bakara 2/230)

bir başkasıyla sahih bir evlilik yapması, bu evliliğin de ölüm veya boşama ile sona ermesi ve tekrar iddet beklenmesi şeklindedir. Bunun aile hayatıyla ilgili ortaya çıkardığı bazı ağır sonuçlar sebebiyle dinen doğru bulunmasa bile, teamülde bu şartların sun'î bir şekilde yerine getirilip kadını kocasına helâl kılmak amacıyla Türkçe'de hülle, fıkıh literatüründe tahlil denilen şekli bir evliliğin yapıldığı da bir gerçektir. Bunda boşama hakkının kocaya tahsisi, bu hakkın kullanımının ferdî tercih niteliğinde görülüp yargı denetimine fazla açılmayışı ve boşamanın gerçekleşmesinde şeklî unsurların ön planda tutulması gibi klasik fıkıh doktrinindeki hâkim telakkilerin âdeta kanuna karşı hile niteliğindeki hülleyi beslediği ve yaygınlaşması için uygun bir zemin oluşturduğu da söylenebilir.<sup>41</sup>

944/1537'deki teşeffu'ü öncesi Osmanlı fakihlerinin şekil şartları gerçekleşmemiş hülleyle cevaz vermek yerine o evliliği teşeffu' yoluyla veli izni olmaksızın yapılan nikâhı hukuken geçersiz kabul eden Şâfiî kadısına müracaat ederek çözmeyi önceledikleri görülmektedir.<sup>42</sup>

"Mesele: Zeyd ehl-i ırz olup zevcesini şart üzerine talak-ı selâse ile boşasa hülleden âr eder olacak ıskât-ı hülleyle tarîk var mıdır? Elcevap: Şâfiî kadısı "nikâh velisi izinsiz oldu" diye butlanına hükmederse olur, tecdid-i nikâhta hülleyle hacet olmaz."<sup>43</sup>

Hanefi mezhebinde bülûğa eren kızların velisiz evlenmesi konusu mezhep imamları arasında tartışmalıdır. Ebû Hanife ve son görüşüne göre Ebû Yûsuf'a göre bülûğ çağındaki kız, veli izni olmadan evlenebilir. İmam Muhammed ve ilk görüşüne göre Ebû Yûsuf, bülûğa eren kızların rızaları yanında velilerin iznini de şart koşar. Onlara göre kızların kendi başlarına yaptıkları nikâh ancak velilerin izniyle geçerlidir. Bu konuda İmam Malik ve Şâfiî de aynı görüştedir.<sup>44</sup> XVI. yüzyılın ilk dönemlerinde Osmanlı Devleti'nde tercih edilen ve tatbikatta yer alan görüş, kızın veli izni olmaksızın evlenebileceği şeklindeki Ebû Hanife ve Ebu Yûsuf'un

<sup>41</sup> Saffet Köse, "Hülle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 475-477.

<sup>42</sup> İbn Kemal, *Mühimmâtü'l-Müftî*, 93a.

<sup>43</sup> İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Darulmesnevi, 118, 41a; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Hacı Mahmud, 1224, 132a; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, 39a-b.

<sup>44</sup> İbn Kemal, *Risâle fî Mesâilî'l-Fetâvâ*, 197a; İbn Kemal, *Îzâhu'l-İslâh*, 57a; İbn Kemal, *Mergînânî*, *Hidâye*, 2: 16-17.

görüşüdür. Nitekim Zenbilli Ali Efendi'nin fetvalarından da kızların velisiz evlendikleri anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Ancak 951/1544'te, zorla kız kaçırma ve nikâhlama gibi bazı sorunlar sebebiyle Ebussuûd'un Rumeli kazaskeri olduğu sırada padişah, kızların velilerinin izni olmadan evlenmelerini yasaklayan "kudâtı veli izinsiz nikâh kabul etmemekle memur" kılan bir ferman çıkardığı görülmektedir.<sup>46</sup> Bu konuda mezhepte zayıf görüş de olsa İmam Muhammed'in görüşü esas alınmış, ancak ilk görüşün fıkıh kitaplarında "müftâ bih" bir görüş olarak varlığı ve velisi bulunmayan kızların maduriyeti gibi sorunlar sebebiyle bu fermanın ihtiyaca cevap veremediği anlaşılmaktadır. Zira daha sonraları telif edilen fetva mecmûalarında veli izinsiz nikâhın feshedilmeyeceğine dair fetvalar ve şer'iyeye mahkemelerinde verilmiş kararlar mevcuttur.<sup>47</sup> Bu durumun 25 Ekim 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'ne kadar aynen devam ettiği ancak bu kararnâmede, diğer mezheplerin görüşleri alınarak zorla yapılan nikâh ve boşamanın geçerli olmadığı kanunlaştırılmaktadır.<sup>48</sup>

944/1537'de yayınlanan 'teşeffü' hususunu Diyâr-ı Rûm'da yasaklayan fermanla beraber Şafîî kadısına müracaat etmek sûretiyle üç talak sorununun çözülme imkânı da ortadan kalkmıştır. Fakat erkekler önemli gördükleri bir hususta nikâhları üzerine yemin etme âdetini terk etmemiştir. Fakihler hülle şartıyla yapılan evliliğin önceki kocaya helâl oluş şartını sağlamayacağını ifade etseler de hukukî işlemlerin diyânî hükmü ile kazâî hükmü arasında farkı gözeterek niyet açığa vurulmadığı sürece hukuken geçerli saymışlardır. İkinci evlenen erkeklerle bir defa dahi olsa karı koca hayatı yaşamadan yapılan boşamalar ihtilaf hallerinde gün yüzüne çıkmakta ve fakihler bu sorunların üstesinden gelmeye çalışmaktadır.<sup>49</sup> Taraflar ise ortaya çıkan hukuki sonuca razı

<sup>45</sup> Zenbilli Ali Efendi, *Muhtârât mine'l Fetvâ (Seçme Fetvalar)*, trc. M. Ali Sarı - İbrahim Sarı (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1996), 45-46.

<sup>46</sup> Ebussuûd, *Ma'rûzât*, Amasya Sultan Bayezid Kütüphanesi, 937/2, 153b.

<sup>47</sup> Ziyaeddin Efendi, *Câmi Envâri's-Sukûk ve Lâmiu'd-Ziya li Zevi's-Şükûk* (İstanbul: y.y., 1284), 40; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 97-99.

<sup>48</sup> Komisyon, *Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnamesi*, yay. haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 1999), 36, 51, 91-92, 97; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 95.

<sup>49</sup> "Mesele: Zeyd, Hind'i "talâk-ı selâse ile boşadım." deyip Amr'a hülle eyleseler, ba'dehû Amr, Hind'e talak verip yine Zeyd nikahlanıp beş yıl zindekânî (geçim) eyleseler haliyen Zeyd ile Hind kavga edecek Hind Amr'a "nikahlandığım vakit dühûl vâkî olmadı" diye yemin edecek nice olur?

gelmek istemediklerinden ya bunu gizlemişler<sup>50</sup> ya da şekil şartını sağlayacak çeşitli çözümler aramaya çalışmışlardır. Bazıları oniki yaşındaki çocukları<sup>51</sup> ve kölelerini<sup>52</sup> bu amaçla kullanmışlardır.

---

Elcevap: Nesne lazım gelmez, sonra garazıyla dediğine itibar yoktur." Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, 43a-b.

<sup>50</sup> Mesele: Zeyd zevcesi Hind'i hatâ ile üç talâk boşayıp birbirini isteyip dileyip müsâhabet eyleyip hüllesiz almak dilese şer'an câiz olur mu? *el-Cevab*: Ne'üzübillâhi Te'âlâ mümkün müdür? (Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 122a; 241, vr. 69a-b). Küfür söyleyen Hind'in zevci Zeyd el-iyâz-ü billahâh-i Teâlâ Hind'in küfür söylediğün bilmeyüb Hind'e üç talâk verse ba'dehu Hind'den talâk kable't-talâk küfür sâdır olduğun bilicek mezbûre Hind'e hüllesiz nikâhlanmağa kâdir olur mu? *el-Cevab*: Olmaz... Hülleye hâcet mukarrerdir. Ebussuûd. (Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, vr. 45b-46a.) Zeyd üç talâk boşadığı Hind'i hüllesiz tekrar kendine nikâh sahîh olmadığı bilip hüllesiz kendine nikâh ettirse şerân ne lazım olur? *el-Cevab*: İmâm-ı A'zam katında darb-i şedîd ile ta'zir olunur İmâmeyn katında had ikâmet olunur. Bu sûretde: Zeyd Hind'i hüllesiz nikâhladıktan sonra Hind'den veled zuhur eylese veled-i zinâ olur mu? *el-Cevab*: Gâyet-ül beyan da bazı ashabımız adem-i subut-i nesebi men' ettiler deyû mezkurdur. Bu sûretde: Zeyd Hind'i hüllesiz alıp tasarruf ettiğün bilip sükût eden kimselere şer'an ne lâzım olur? *el-Cevab*: Vûlat-i emre i'lam eylemek lâzımdır. Bk. Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 46b; Düzdağ, *Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, 79.

<sup>51</sup> On iki yaşın tamam edip, buluğuna i'tiraf etmeyen oğlana hülle-i sahîha olur mu? *el-Cevab*: Buluğuna ikrâr etmeyecek talâkı sahîh olmaz. İhtiyât oluna. Ebussuûd Bk. Ebussuûd, *Fetâvâ*, İsmihan Sultan, 216, 121b. *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 45b; Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, 67b; Düzdağ, *Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, 79. Mesele: Zeyd, zevcesi Hind'e üç talak verip hülle etmeli olacak on iki yaşında oğlana hülle olsa ama ol hal vâkî olup inzal olmasa, ba'dehû oğlan Hind'e talak verse şer'an iddet çeker mi? *Elcevap*: Talak veremez, kable'l-bülûğ. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Darulmesnevi, 118, 39b; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Carullah, 971, 7b. Mesele: Zeyd, zevcesi Hind'i talak-ı selâse ile boşasa, ba'dehû hülle etmeli olacak on iki yaşında bir kul alıp avratına nikâhlandırca, halvet-i sahiha olup duhul vâkî olup ama inzal olmasa, ba'dehû Hind kulu, Hind'e temlik edip nikâh fesh olup hülle sahih olur mu? *Elcevap*: Olur. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, 44b-45a. Mesele: Zeyd, avratını üç talak boşayıp ba'dehû bir sağira oğlana hülle edip yine nikâh etse, şer'an câiz midir? *Elcevap*: Değildir. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Darulmesnevi, 118, 38a; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Carullah, 971, 7b; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Hacı Mahmud, 1224, 130a.

<sup>52</sup> Zevci Hind'i üç talâk boşayan Zeyd bir kul iştirâ edüb Hind'e tezvîc edüb ba'dehû kulu Hind'e hibe eylese boş oldukda hülle olur mu? *El-Cevab*: Olur eğer dahi hibe etmeden kul Hind'e idhâl etdi ise. Bk. Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan,



Nihayetinde bu durum hülle evliliklerinin haram olmadığı, hatta dinen onaylanan bir çıkış yolu (hîle-i şer'îyye) olduğu şeklinde bir anlayışın yaygınlaşmasına da zemin hazırlamıştır.<sup>53</sup> Ne var ki Hanefi mezhebi içinde başka çözümlerin bulunamaması, bir çözüm yöntemi olan teşeffü'nün de yasaklanması beraberinde nadiren de hülleciliğin tek çözüm yolu olarak kalması sonucunu doğurmuştur.<sup>54</sup> Bu durum o dönemlerde de çeşitli tenkitlere ma'ruz kalsa da<sup>55</sup> maalesef sonraki dönemlerde İslâm hukukuna karşı ağır eleştirilerin yapılmasına hatta konu etrafında mizahî bir literatürün oluşmasına imkân vermiştir.

### 2.1.2. Gâiplik Sebebiyle Tefrik

Şafiî kadılar aracılığıyla yapılan gâiplik sebebiyle tefrik, 944/1537 tarihli bir fermanla yasaklanmıştır.<sup>56</sup> Teşeffü' hususunu yasaklayan fermanın önce İbn Kemal gibi Osmanlı hukukçuları çözüm bulmakta zorlandıkları ve bu sebeple Şafiî kadısına müracaat etmeyi önerdikleri bir konu da nafaka bırakmadan yaşadığı halde nerede olduğu bilinmeyen ve kendisinden uzun süre haber alınamayan (gâib) kocanın eşinin tefrikiyle ilgilidir.

İslam hukukuna göre engelleyici bir durum olmadığı takdirde, kadın Müslüman olsun veya olmasın, koca veya kadının maddi durumları ne olursa olsun sahih nikâh akdinden itibaren nafakası erkeğe aittir. Hanefilerin dışındaki Maliki, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine göre erkek karısına karşı bu yükümlülüğü yerine getirmekten aciz olduğu takdirde kadın evlilik birliğini sona erdirme amacıyla nikâh akdini

---

216, 121b; 241, 68b. *Mesele*: Zeyd, tasarruf ettiği cariyesini Amr'a bey' eylese, şer'an Amr istibrasına hülleyi şer'î var mıdır? *Elcevap*: Vardır. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Darulmesnevi, 118, 66a; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Carullah, 971, 12b.

<sup>53</sup> Köse, "Hülle", 18: 475-476.

<sup>54</sup> Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 45b-46a; Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, 121b-122.

<sup>55</sup> *Mesele*: Zeyd, avratını üç talak boşayıp hülleyle yine alsın, Bekir "Hülleyle alana ve aldırana lanet vardır." dese, şer'an Bekir'e ne lazım olur? *Elcevap*: Nesne lazım olmaz "لعن الله المحلل" hadisini nakl ise murâdı. Ebussuûd.<sup>55</sup> Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, 45a.

<sup>56</sup> Ebussuûd, *Ma'rûzât*, Amasya Sultan Bayezid Kütüphanesi, 937/2, 154b; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 117; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 92-93.

feshetmek için kazâî tefrik (mahkeme yoluyla) talebinde bulunabilir.<sup>57</sup> Hanefilere göre ise kocanın gücü yetsin veya yetmesin eşinin nafakasını temin etmemesi kazâî tefrik sebeplerinden biri değildir.<sup>58</sup> Bu durumda kadın, nafakasını temin edebilmek için hukukun kendisine tanıdığı kocası adına borçlanma gibi diğer haklardan yararlanır.<sup>59</sup> Bütün bu yöntemlerin mezhep içinde bir çözüm sunmadığı takdirde Osmanlı fakihlerinin nafakasız kalmış kadınların boşanma taleplerine teşeffu' dışında makul bir çözüm öneremedikleri görülmektedir.

Bu dönemde kadının boşanma haklarının sınırlı olduğu dikkate alındığında yaşadığı bilindiği halde nerede yaşadığı bilinmeyen gaib kocaların eşlerinin uzun süre nafakasız kalmasının doğuracağı mahzurlar ortadır. Teşeffu' hususunu yasaklayan fermanın önce Osmanlı fakihlerinin Şafîî mehebine göre kazâî tefrik imkânından yararlandıkları görülmektedir. Zira Şafîî mezhebine göre gaiplik vb. sebeplerle nafaka yükümlülüğünü karşılamayan kocanın görünen bir malı olmazsa kadın, hâkime müracaat ederek tefrik talebinde bulunabilir.<sup>60</sup> Meselâ Şeyhülislâm İbn Kemal, kocanın eşini nafakasız bırakıp kaybolması ve kadının nafakaya ihtiyacı olması hâlinde kadına Şafîî kadısına müracaat etmeyi önermektedir:

“Mes’ele: Zeyd gâib olup üç yıl mikdârı gelmese zevcesi Hind’in nafakaya ‘aczi olıcak teşeffu’ idüb zevc-i âhara varabilür mü? el-Cevâb: Varabilür.”<sup>61</sup>

“Zeyd avretini altı yıl nafakasız ve kisvesiz koyup gidip ba’dehû Hind “teşeffu’” edip zevc-i âhara varmak şer’an câiz midir? Cevap: Câizdir zarûret olacak nafakaya. Hind teşeffû’ edip kadı tefrikine hükmedip âhara varmadan zevci çıka gelse ne lazım olur? Cevap: Zevcesine tecdid-i nikâh lazım olur.”<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Abdülkerim Ünalın, “İslam Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Diyarbakır 2001): 129.

<sup>58</sup> İbrahim Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Çâvecî Albânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1989), 1: 301; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 45.

<sup>59</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 33-34.

<sup>60</sup> Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubi, *Bidâyetü'l-Müctehid* (İstanbul: y.y., 1333), 2: 52; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 117.

<sup>61</sup> İbn Kemal, *Fetevâ-yı Kemalpaşazâde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3369, 35b.

<sup>62</sup> İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Darulmesnevi, 118, 38a; “Üç yıl...”. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, 36a.

“Zevci nâbedid olan (kaybolan) Hind nafakaya aczi olucak teşeffü' edip âhara varmak câiz midir? el-Cevab: Caizdir zarûret olıcak nafakaya.”<sup>63</sup>

“Zevci nâbedid olan Hind nafakaya aczi zahir olub teşeffü' edip Şâfiî kâdisi tefrik edip zevc-i âhara varsa ba'dehu Zeyd gelse zevcesin geri alabilir mi? el-Cevab: “

Teşeffü' husûsu diyâr-ı Rûm'da cârî olmaya deyu men-'i sultânî vâki olmuştur. Ebussuûd.<sup>64</sup> el-Cevab: alamaz. Ahmed.”<sup>65</sup>

İbn Kemal sonrasında Şâfiî kadılar aracılığıyla yapılan bu uygulama teşeffü'nün 944/1537 tarihli bir fermanla yasaklanmasıyla birlikte daha da karmaşık hâle gelmiştir.<sup>66</sup> Nitekim Ebussuûd Efendi, selefi İbn Kemal'in fetvasına atıfta bulunarak teşeffü' hususunun yasaklanmasını gerekçe göstermesi, içinde bulunduğu çaresizliğin bir ifadesidir. Bazı araştırmacılar, Ebussuûd'un bu fetvasıyla İbn Kemal'e muhalefet ettiğini belirtmişlerse<sup>67</sup> de aslında Ebussuûd, bu konuda İbn Kemal'e muhalefet etmemiş, sadece bu fetvanın “Diyâr-ı Rûm”da uygulanmayacağını, yalnızca Hanefi mezhebine bağlı kalınması konusunda padişah emri bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim bu durum kadı beratlarında da açıkça görülmektedir.<sup>68</sup> Bu fermandan dolaydır ki, Ankara'da, gaib olan kocasının hayat ve mematı belli olmadan bir başka adamla evlenen kadının nikâhu mahkeme tarafından iptal edilmiştir.<sup>69</sup> Fakat 948/1541 tarihli Gaziantep şer'iyeye sicilinde, Şafii mezhebine uyularak nikâhın fesh olunduğu görülmektedir.<sup>70</sup> Yasaklama tarihiyle bu hüküm arasında çelişki olduğu intibai vermekte ise de, aslında aralarında bir çelişki bulunmayıp, hükümde geçen Diyâr-ı Rûm

<sup>63</sup> Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, 59b.

<sup>64</sup> Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 52b; Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, 59b; Düzdağ, *Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, 79.

<sup>65</sup> Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, 59b; Düzdağ, *Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, 79; Aydın, *Aile Hukuku*, 117.

<sup>66</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4: 368.

<sup>67</sup> Şükrü Özen, “Kemalpaşâde'nin Fıkhî Görüşleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 241.

<sup>68</sup> Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 73.

<sup>69</sup> Halit Ogan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iyeye Sicili* (Ankara: TTK Yayınları, 1974), 102.

<sup>70</sup> Gaziantep Şer'iyeye Sicilleri, 2. defter, 87, 293. Hüküm. Bk. Heyet, *Şer'iyeye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1998), 1: 290.

ifadesinin Gaziantep bölgesini kapsayıp kapsamadığı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Akkirmânî Ali Efendi'nin (ö. 1030/1620-21) aşağıdaki fetvası Osmanlı uygulamasının mahiyetini tespit etmeye imkân vermektedir:

“Zevci gâib ve nâ-bedîd olan Hind'in nice yıl kendinin ve evladının nafaka ve kisveleri, kendilerinin malları olmayub ve zevci mal terk etmeyüb vâsil olmamağla ziyade zarureti olucak kâdî-i Hanefî, Şâfiyyü'l-mezheb bir nâib nasb idüb tefrike hüküm idüb Hind zevci-âhara varmak caiz olur mu? el-Cevâb: Sadrüşşerîa, “Ashabımız li-zaruret-i istihsân bunu caiz gördüler” deyu müsaade etmiştir. Lakin bu nasbın cevâzı kudât-ı Hanefiyye Şâfiyyü'l-mezhebi istihlâfa me'mûr olacaktır ve kendi yahud me'mûr rüşvet almayacaktır. Kudât-ı Hanefiyye Şâfiyyü'l-mezhebi bu tefrik için istihlâfe me'mûr ve me'zûn değildir. Ve hususen fi mekâninâ Şâfiî hâkim bulunmaz. İrtişâda ise ekser-i kudât-ı zamânın halleri malum değildir. Hind'e kâdî istidâne ile emridir.”<sup>71</sup>

Bu uygulamanın 25 Ekim 1917 tarihli Hukuk-u Aile Kararnâmesi'ne kadar aynen devam ettiği ancak bu kararnâmeyle, Şâfiî ve Malikî mezheplerinin görüşlerinden istifade edilerek gaib kocanın, hayatından ümit kesildiği andan itibaren karısından tefrik edilebileceği kabul edilmiştir.<sup>72</sup> Bu dönemde Şeyhülislamlık başka mezhebinin içtihatlarından yararlanarak eş kaybolan kadının boşanmasına imkân veren bir fetva hazırlanmış ve bu fetva bir irade-i seniyye ile yürürlüğe konarak üç asırdan fazla bir süreden sonra diğer mezheplerden istifade yolu tekrar açılmıştır.<sup>73</sup>

### 2.1.3. Yemin Bozma (İnhilâl-i yemin)

Yemin günlük hayatta herhangi bir ifadeyi kuvvetlendirmek için kullanılan lafızlardır. Boşamayı şarta bağlayan kimse de çoğunlukla bu işlemle bir fiili yapıp yapmama hususundaki iradesini, eşinden boşanmayla ilişkilendirerek kuvvetlendirmek istemektedir. Bazı fakihler boşamanın şarta bağlanmasını her ne kadar yeminin hikmeti ve semeresi olan teşvik veya engelleme bulunmasa da yeminin rüknü olan şart ve sonuç mevcut olduğu gerekçesiyle yemin olarak isimlendirmektedir. Hanefilerin “talâk üzerine yapılan yemin” ya da bir başka ifadeyle

<sup>71</sup> *Fetâvâ-yı Akkirmânî*, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, nr. 1134, 34a; Kaşif Hamdi Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 10.

<sup>72</sup> Komisyon, *Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnamesi*, 57, 99-100; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 95.

<sup>73</sup> Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 146-148.

“boşama yeminini” şarta bağlı boşama kapsamında değerlendirdiği görülmektedir.<sup>74</sup>

Klasik doktrinde evlilik birliğini sona erdirmeye en fazla yararlanan hukuki tasarrufların başında talak gelmektedir. Zira klasik fıkıh kitaplarında ve fetva mecmualarında en çok incelenen konular arasındadır. Tarihte Müslüman toplumlarda insanların bazen en basit meseleler için dahi Allah'ın isimlerine ya da Mushaf'a yemin etmek yerine daha somut sonuçlar doğurması ve kişilerin hayattaki en değerli varlıkları olması sebebiyle boşama yeminine sıkça başvurdukları bilinmektedir.<sup>75</sup> Bu durum beraberinde aile kurumunu dinen ve hukuken olumsuz etkileyecek çeşitli sorunlar doğurmaktadır. Bu sebeple boşama yemini eden kimse ailesini kurtarmak için ya vaziyeti gizlemekte ya da fukahaya müracaat ederek sorunun zarar görmeden üstesinden gelinmesini istemektedir. Fukaha ise sorun ile literatürde yer alan teorik hükümler arasında sıkışıp kalmakta ya boşama konusu olan şartın gerçekleşip gerçekleşmemesi ile ilgili tevellere başvurmakta ya da mevcut nikâhta bir takım eksik unsurlar arayıp, bu nikâhın zaten fasit olduğunu ileri sürülerek üç boşama hakkının kullanılmadığı sonucuna ulaşmaya çalışmaktadır. Bunların yetersiz kaldığı durumlarda ise hüлле vb. meşrûiyeti tartışmalı yöntemlere başvurulmaktadır. Fetvalara yansıdığı kadarıyla kocası üç talak üzere yemin eden kadınların henüz yemin bozulmadan çözüm aradıkları görülmektedir:

“İnhilâl-i yemînde Şâfi'î'ye müracaat caiz olur mu? *el-Cevab*: Bu diyarda Şâfi'î olmaz. Ebussuûd. Bu sûretde yemîn eden Zeyd zevcesi Hind ile Şâfi'î hakim nasb edüb

---

<sup>74</sup> Bazı Hanefi müellifler şarta bağlı boşama ile ilgili konuları “Boşama ile ilgili yeminler” (el-eymân fi't-talâk) başlığı altında ele alırken, kimi müellifler de ilgili konuları “Boşamanın şarta bağlanması” (ta'liku't-talâk) başlığı altında ele almakla beraber, şartlı boşama ile yemin arasındaki ilişkiyi vurgulamışlardır. Bk. el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 273; Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002), 220; Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009): 13.

<sup>75</sup> Bu durum aynen fetvalara yansımıştır. Bk. İnanır, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı Hayatı* (İstanbul: Osav Yayınları, 2011), 66-70.

Amr, fesh-i yemîne hükm eylese hükmü nafiz olur mu? *el-Cevab*: Olmaz. Hükm-i hakim ile ref'i hilaf olmaz). Ebussuûd."<sup>76</sup>

"İnhilâl-i yemînde Şâfi'îye mürâca'at edüb Kâdı-i Şâfiî fesh-i yemînle hükm eylese nâfiz olur mu? *el-Cevab*: Bu diyârda Şâfiî olmaz memnûdur. Kâdı-i Şâfiînin hükmi ref'i hilâf edemez. Ketebehû Ebussuûd."<sup>77</sup>

Dört fıkıh mezhebinin şarta bağlı boşamayı, bu arada boşama yeminlerini geçerli kabul ettiği bu bağlamda birçok tikel mesele incelenmiş olup, bu hususlar her mezhebin kendi furû literatüründe oldukça geniş bir yer tutmaktadır.<sup>78</sup> Bu konuda farklı görüşlere sahip İbn Teymiyye, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde farklı yaklaşımların da bulunduğu haber vermektedir. Ona göre "talâk bana şart olsun ki şöyle yapacağım! ya da yapmayacağım!" veya "Eğer böyle yapmazsam talâk bana şart olsun! ya da gerekir!" tarzında yapılan boşama yeminleri neticesinde talâk vaki olmayacağını görüşündedir. Bu fetvasında da yalnız olmadığını, ilgili ifade formlarıyla talâkın gerçekleşmeyeceği görüşünün Ebu Hanîfe'den (ö. 150/767)<sup>79</sup> Kaffâl (ö. 340/951) ve Ebu Said el-Mütevellî (ö. 478/1086) gibi Şâfiî âlimlerden nakledildiğini ifade etmektedir. Ayrıca kendi döneminde Hanefî, Şâfiî vd. birçok âlim, müftî ve kâdînin ilgili görüşü benimsediğini ileri sürmektedir.<sup>80</sup> Yukarıdaki fetvadan hareketle İbn Teymiyye'nin iddiasının özellikle Şâfiîlerle ilgili kısmının doğru olduğu anlaşılmaktadır. Zira tarafların yeminlerini bozmak üzere Şâfiî kadısına müracaat etmeleri 1537 yılında yayımlanan fermanın önce böyle bir çözüm yönteminin bilindiğini göstermektedir. Ne var ki söz konusu fermanın bu imkânı da ortadan kaldırdığı görülmektedir.

<sup>76</sup> "Kâdı-i Hanefîyeye mürâcaat edüb yemîni hal eylese sahih olur mu? *el-Cevab*: Teşeffu' husûs-i diyâr-ı Rûmda cârî olmaya deydü men'i sultânî vaki olmuştur." Bk. Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, 86a; Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 47b; Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, 86a.

<sup>77</sup> Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, Esad Efendi, 3612, 272b; Esad Efendi, 892, 286a.

<sup>78</sup> Okur, "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 13-14.

<sup>79</sup> Mahmud İbn Ahmed İbn Abdilaziz İbn Ömer İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Numânî*, nşr. Ahmed Azzû İnâye (Beyrut: y.y., 2003), 3: 352; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 207; Okur, "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 16.

<sup>80</sup> Okur, "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 16-17.

#### 2.1.4. Semâ, Raks ve Devrân

Zikir esnasında yapılan ve adına semâ, raks ve devrân gibi farklı isimler verilen bazı hareketlerin bilhassa V./XI. asırdan itibaren sûfiler arasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte dinen meşru olup olmadığı hususu meşâyih-fukahâ arasında şiddetli tartışmalara sebep olmuştur.<sup>81</sup> Ancak her iki grubun sema, raks ve devrân'a yüklediği anlamlar birbirinden farklı olduğundan tam olarak açıklığa kavuşturulamamış ve konu etrafındaki tartışmalar Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan çok önce başlamış ve özellikle de XVI. asrın ilk yarısından itibaren yeniden alevlenmiştir.<sup>82</sup> Zira bu dönemde İran'da Safevî tarikatına dayanılarak kurulan Şîh Safevî Devleti Osmanlı Devleti için yakın tehdit oluşturmaktadır. Ayrıca daha ilk dönemlerden itibaren devlet, kendilerini "sâhib-i zamân ve mehdî-i devrân" olarak gören sûfilerin sebep olduğu çeşitli isyanlarla karşı karşıya kalmıştır. Nitekim 1416 yılında Şeyh Bedreddin isyanı, yine Safevî devletinin Osmanlı içindeki kendi tarikat bağlarını kullanarak çıkardığı 1511'de Şah Kulu, 1512'de Nur Ali Halife, 1520'de Şah Velî ve nihayet 1527'de Şah Kalender isyanları bu tip isyanlar arasındadır.<sup>83</sup> Osmanlı Devlet adamları İran ile mücadele yıllarında bu tehditleri bertaraf etmek amacıyla Ehl-i beyt sevgisi vb. konularda temelde Safevîlerle aynı tarikat geleneğinden gelen Halvetîleri maddi ve manevi olarak desteklemişlerdir.<sup>84</sup> Fakat onların da ileride tehdit olabilecek bir aşamaya ulaşmasını önleyecek bir siyaset

<sup>81</sup> Selman Çelebi (eş-Şehir bi Geleryânî), *Risaletün makbûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 11, 125b-127b; İbn Kemal, *Risale fi beyânî'r-raks ve'd-deverân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 858, 206b-207b; Dilaver Güner, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010): 4.

<sup>82</sup> Semâ, raks ve devrân tartışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsiki ve Semâ* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1976), 179-193; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ-i ulûmi'd-dîn*, nşr. Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1412/1992), 2: 416-476; Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004): 66-70.

<sup>83</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 108-109.

<sup>84</sup> Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 546.

takep etmişlerdir. Meselâ bir tehdit oluşturması ihtimaline karşı payitaht merkezinden uzakta Mısır'da bulunan Halveti tarikatı şeyhi Şeyh İbrahim Gülşenî (ö. 1534)'yi İstanbul'a celb ederek tasavvufa dair yazdığı eserleri İbn Kemal (ö. 1534) gibi dönemin ileri gelen fukahâsına inceletmiş, onların eser hakkındaki mütaalaları doğrultusunda hareket etmişlerdir.<sup>85</sup> Yine bu dönemde zendeka ve ilhad suçlamasıyla Oğlan Şeyh diye ma'rif Bayramî tarikatı şeyhi İsmail-i Ma'sukî (ö. 945/1538),<sup>86</sup> Halvetî tarikatı şeyhi İbrahim Gülşenî'nin müritlerinden olan Usûlî (ö. 945/1538-39) ve Şeyh Muhyiddin-i Karamânî (ö. 957/1550) yargılanarak idam edilmişlerdir.<sup>87</sup> Bu idam ve soruşturmalarla ilgili şer'iyeye sicilleri, fetva ve risalelerinin birçoğu günümüze ulaşmıştır.<sup>88</sup>

Bu çalışmada söz konusu hadiselerin teşeffu' hususunun yasaklandığı 944/1537 yıllarına rastlamasının bir tesadüf olmadığı fikrinden hareket edilmiştir. Dolayısıyla öncelikle raks ve devrân tartışmalarıyla teşeffu'nun bir ilişkisi olup olmadığı araştırılmaya çalışılmıştır. Yapılan incelemede bazı risale ve fetvalarda fakihlerin raks ve devrânın meşru olmadığı iddialarına karşı sûfilerin teşeffu' ederek raks ve devrânı icra ettikleri cevabıyla karşılaşmıştır.<sup>89</sup> Bu sebeple sema,

---

<sup>85</sup> Beşir Efendi, *Semâ ve Devrân Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1352, 46a-b; Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 347-350; Nihat Âzamat, "İbrahim Gülşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 301-303; Rüya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)*, erişim: 24 Nisan 2013, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1272/14648.pdf>, 212-213; İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 72; Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları* (İstanbul: OSAV Yayınları, 2012), 191-193.

<sup>86</sup> Ocak, *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*, 62-63.

<sup>87</sup> Latifi, *Tezkire-i Latifi* (İstanbul: y.y., 1314), 91-92; Abdülbaki Gölpınarlı, *Nesimî-Usulî-Ruhî (Hayali, Sanatı, Şiirleri)* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1953) 14-15; Kılıç, *Gülşenî Tarikatı*, 213;

<sup>88</sup> İlgili çalışmalar için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 296-341, Abdülkadir Tekin, *İslâm'a Göre Ses ve Mûsikî Sanatı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), Ömer Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık: Patburunzâde Örneğinde Bir İnceleme* (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2014).

<sup>89</sup> Beşir Efendi "Ali Çelebi de deverân harâmudur diyü İmâm'dan nakil de yokdur dimiş" ve "müftî 'Ali Çelebi nevverallâhu merkadehû Şâfîi deverânı câiz gördü, teşeffu' iderüz didügi..." şeklindeki görüşleri atfeder. Bu görüşler Zenbillî'ye nisbet edilen risâlede ise, "(...) Deverânın haram olduğuna dâir âyet ve hadisten bir nas/delil yoktur. (Mezhep) imamımız İmam Âzam'ın da onun haramlığıyla ilgili bir sözü



raks ve devrânın meşrûiyetiyle ilgili tartışmalara çok fazla girmeden ilgili risale ve fetvalardan hareketle sûfilerin teşeffü'yla ilgili tezlerine kısaca yer verilecektir.<sup>90</sup>

Fakihlere göre raks ve devrân oyundur, kâfirlerin horon tepmesidir. Dolayısıyla onları helâl kabul eden kimseler zındıktır, katlolunmaları vaciptir. Bunlar yakalandıktan sonra tevbeleri de kabul edilmez. Raks ve devrânın haramlığı Kur'an, sünnet, icma ve kıyasla sabittir. Bu naslara rağmen raks ve devrânın meşruluğu konusunda delil getiren ve kıyas yapan kimseler şeytanın kardeşleri gibidir. Bu kimseler müçtehitlerin icmasıyla tekfir olunmuştur ve konuyla ilgili defalarca müftüler fetva vermişlerdir. Bunlara şiddetli ta'zir ve hapis ile men lâzımdır.<sup>91</sup> Sûfilerin helal olduğuna dair ileri sürdükleri bazı ayetler<sup>92</sup> ve hadisler ise raks ve devranla ilgili değil zikirle ilgilidir. Onlar bu yorumlarıyla Allah'a iftira etmiş, ayetin manasını tahrif edip kendi hevâ-yı nefesine onu tâbi kılmışlardır. Dolayısıyla bu kimselerin derhal tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh yapmaları lâzımdır. Onların fiilleri meleklere benzeme değil kâfirlere benzemez. Hz. Peygamber'e raks isnad etmek de küfürdür. Zira raks ef'âl-i süfehâdır, enbiyâdan birine sehven isnad etmenin küfür olduğu kütüb-ü fetâvâda yazılıdır. Ayrıca İmâm Şâfiî'nin raks ve devrâna cevaz verdiği iddiası sahih değildir, bu isnad kendisine yapılmış bir iftiradır. İmâm Malik, Şâfiî<sup>93</sup> ve Ahmed b. Hanbel raksın haramlığı konusunda icma etmiştir.<sup>94</sup>

---

yoktur. Bunun yanında eş-Şâfiî ona cevaz vermiştir. Bazı ibadetlerde Şâfiyye mezhebine uymak câizdir..." şeklindeki cümlelerle belirtilir. Bk. Beşir Çelebi, *Semâ*, 9b, 17a, 17b 40b; krş. Dilaver Güner, "Semâ ve Devrân Hakkında İki Risâle: Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1525) Risâlesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/1 (2003): 256-258.

<sup>90</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 237-269.

<sup>91</sup> Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 231a; Düzdağ, *Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, 135-136.

<sup>92</sup> Bk. Âl-i İmran 3/191.

<sup>93</sup> İhtiyar ile raks haramdır İmâm Şâfiî ve İmâm Gazali gibi dahi bunların emsali fazıllar helaldir demişlerdir bunları dahi tekfir ederler mi? Cevap: İhtiyar ile raks helaldir diyeni tekfir ederler mesâil-i şer'iyenin kimseye ihtisası olmaz şer'iyeden kimse müstesna olmaz. Şâfiî mezhebinde raks helal olacak Hanefi mezhebi olan Zeyd, raksa helal demesi ile niçin kâfir olur muhassalca (özetle) cevab buyrula? Cevap:

Onların bu icması dört delilden elde edilmiş kesin delil ve nassdır. İctihâdî meselelerde müçtehit olmayan İmâm Gazzâlî<sup>95</sup> vb. kimselerin - ki o da raksı herkese mübah görmemiştir- kavillerine itimat etmek caiz değildir.<sup>96</sup>

Hiçbir mezhepte helal değildir." Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, 28b-29a.

<sup>94</sup> Selman Çelebi, *Risaletün makbûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*, 126a-b, 127b.

<sup>95</sup> Ebussuûd, Gazzâlî ve Şafiî mezhebiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Gazzâlî, uzemâ-i ulemâ-i hakikattır. Lakin makâlâtı kat'ı vüsûk etmeli değildir ve kütüb-i mevâizde terhib ve terğib edüb edna emârât ve mehâyile vücud verir. Bu seseple İmâm İbn Kayyim Cevziyye (ö. 751/1350) Gazzâlî'nin İhya'sında vâki olan müsâhelâtı nakz ve ibram için ciltler dolusu eser tasnif etmiştir. Ondan gayri kâffe-i en'âma icâb-ı amel için te'lif ettiği meşâhir-i kütüb-i fıkhiyyesindeki kelimâtı dahi kat'ı râsih değildir. Şâfiî mezhebi ile-i kâsıra ile ta'lil mutadları olub ve ile-i şer'iyede bizim eimmemiz gibi te'sir şart etmeyüb, heman mücerred ihale ile iktifa etmeğin az mesele vardır ki ekâvil-i mütearıza yazub halkı tahayyur sûretinde tahayyur eylemeye..." (Bk. Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 231a-232b).

<sup>96</sup> "Tâife-i sûfiyyenin muktedalarından Zeyd-i vâiz câmilerde kürsilere çıkub ala meleî'n-nâs çağırub halaka-i zikirde ibadet niyyetine raks ve deveran etmek helaldır ve bunun hilli âyetler hadisle sabitdir فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم âyetinin manası "Allah Teâlâ Hazretini zikredin her hâlükârda" demektir. Raks dahi hal-i kıyamda dâhildir deyüb ve dahi hadisi mucebince haval-i arşda deveran eden melaikele teşebbühdür ve dahi Hazreti Rasûlullâh salellallahu aleyhi ve sellem raks etmiştir hatta mübarek ridası arkasından düşmüştür ve dahi ashab-ı kibardan ve meşayihî izamdan İmâm Şâfiî ve İmâm Gazzali ve anın emsali kimesnelere sadır olub ila yevmina haza deveran oluna gelmiştir. Amr-ı âlim dahi bunun hürmetine müftiler dahi kerratıyla fetvâ vermişlerdir deyicek Zeyd dahi bu bir zevki haletdir من يعرف لم ينق لم يعرف demişler haram diyen desün bir terk etmez dese Zeyd'un bu delâil-i mezkure ile istidlâlî sahîh olub kavline itibar caiz olur mu ve illa sahîh olmadığı takdirce Zeyd-i mezkure ne lâzım olur ihsan-ı tam edüb ale't-tafsil ve't-tatvil beyân buyurulmak dirîğ-i olunmaya taki muhikk ve muhtıl mümtaz olub Hakk gün gibi zuhur ede. Mahall-i ilbasdan halas oluna. el-Cevab: Ol âyet-i kerimede raksın cevazına kat'an işaret yokdur ol ef'âl-i kabihanın hilline anın ile mütemessik oluna tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh lâzımdır zira ana kalamullah manasın tahrif edüb kendi heva-i nefesine tabi etmiş ve ol hadis-i mezkûr sahîhdür lakin beniadem etdüğü file teşbih etmek memur değildir. Amma şimdiki zamana sûfileri etdikleri raks fi'l-hakika kâfirlerin horos depmesidir ve bunların fiileri kefereye teşebbühdür ve Rasul hazretine raks isnad etmek küfürdür. Zira raks ef'âl-i süfehâdur enbiyadan birine sefen isnad etmek küfür idüğü kütüb-i fetavada mesturdur ve ashab-ı kibardan bu fiil-i kabihin suduruna kavli- kezebidir ve iftiradır ve İmâm Şâfiî'den sadır olduğu sahîh değildir hiçbir müçtehit raksa helal dememiştir mesail-i içtihatıyyede müçtehidten gayri İmâm Gazali ve anın emsali kimesnelere kavillerine itimat cayız değildir. Maa

“Mesele: İhtiyar ile raks haramdır İmam Şafî ve İmam Gazâlî gibi dahi bunların emsali fazıllar helaldir demişlerdir bunları dahi tekfir ederler mi? Cevap: İhtiyar ile raks helaldir diyeni tekfir ederler mesâil-i şer'iyenin kimseye ihtisası olmaz şer'iyeden kimse müstesna olmaz.”<sup>97</sup>

Meşâyihâ göre zikir halkasında ibadet niyetine raks ve devrân etmek helaldir. Onun helalliği âyet<sup>98</sup> ve hadislerle<sup>99</sup> sabittir, haram olduğunu bildiren ne âyet ne de hadis vardır. Zikir farz ibadetlerden biri olduğu için de açıkça yapılmasında bir sakınca yoktur hatta insanları töhmetten kurtaracağı için daha doğru ve daha sevimlidir. Mezhep imamı Ebu Hanife'den raks ve devrânın haram olduğunu bildiren bir görüşte nakledilmemiştir. Ashâb-ı kibârdan ve meşâyih-i izâmîdan İmâm Şafî ve İmâm Gazâlî<sup>100</sup> ve onların emsali kimselerden sadır olup bugüne dek yapılagelmiştir: “Nitekim furû-u Şafî'yye'de şöyle buyurulmuştur: الغناء بمجرد الصوت من غير آلة وسماعة مكروهان غير محرمين وضرب القضيب مكروه غير محرم وكذا الرقص لانه مجرد حركات على استقامة وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف لعائشة ليسيروها وهي تنظر الحبشة وهم يدفون اى فهذه مقانس ve İmâm Ali Hümam Gazâlî de buyurmuştur ki: والنصوص تدل على اباحة الغناء والرقص وضرب الدف وللعب بالدرق والحراب والنظر الى لعب<sup>101</sup> والزواج<sup>102</sup> Şimdi bu tecviz edenlerin kavli ile amel ederiz ve bu

---

haza İmâm Gazali her kese mübah görmemiştir ve bu mekûle tesvilat ve tezvîrat ile teşaydun edüb halka va'z eden kimesneler dal ve mudillerdir. Bi icmai'l-müçtehidin tekfir olunmuştur. Eşedd-i Ta'zîr ile ve habisle men lâzımdır. Eğer memnu olmayub ulemâ ehl-i zevkin esrarlarına muttali değildir demek iddası üzerine ol fi'l-i şenia ısrar ederlerse zındıktır elbette katl olunmak vacibdir. Ba'de'l-ahz tevbesi makbul değildir.” (Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 231a; Düздаğ, *Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, 135-136.

<sup>97</sup> İbn Kemal, *Fetevâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, 76b.

<sup>98</sup> Âl-i İmran 3/191; Ahzâb 33/41; Zümer 39/75;

<sup>99</sup> Ebu Davûd, “Libas”, 4.

<sup>100</sup> İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'ddevrân ve'r-raks*, Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 190a; Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 231b; Selman Çelebi, *Risaletün makbûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*, 127b.

<sup>101</sup> Çalgısız, sadece ses ile şarkı söyleme ve onu dinleme haram olmayıp mekruhtur. Yine çubuklu çalgı (davul vb.) haram olmayıp mekruhtur. Raks da öyledir. Çünkü raks bir düzen içerisinde hareketlerden ibarettir. Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye, Habeşliler'i oynarken seyretmesine müsaade etmiştir.

<sup>102</sup> Bunlar ölçülerdir. Nasslar şarkı söyleme, raks, def çalma, kalkan mızrak oyunu oynama, Habeşi ve zencilerin oyununu seyretmenin mübah olduğuna delalet eder.

hususda onların sebiline gideriz. Nitekim Zeynûlarab demiştir ki: اعلم ما ذكرنا من وجوب اتباع المسلمين فهو في الاعتقاد واصول الدين واما في الفروع من مسائل الفقه فلاحاجة الى اجماع جماعة افتى به عالم مجتهد يجوز العمل به كابي حنيفة رحمه والائمة الثلاثة بعده و الفقهاء Dolayısıyla bu konuda icmanın bulunduğunu iddia etmek büyük bir iftiradır. Usûl ilmi kâidesince tekfiri gerektiren icma, sahabeler arasında vukû bulan ve mevcudiyeti tevatür ile kesin olarak sabit olan icmadır. Bu konuda böyle bir icma yoktur. Ayrıca meşhur veya ahad yolla gelen icmaya muhalefet eden kimse de tekfir edilemez. Bu durumda icmaya dayanarak haram diyenlerin müçtehit bir imamı (Şâfiî) da tekfir etmeleri gerekecektir ki bunun fikhî hükmü ise bu kimselerin tövbe etmemesi hâlinde öldürülmesi veya recm edilmesidir.<sup>104</sup> Ayrıca içtihadî bir konuda ehl-i kible tekfir edilemez, şayet edilirse kendileri kâfir olur.<sup>105</sup> Gıyabî cenaze namazında olduğu gibi Hanefî mezhebine göre caiz olmayan raks ve devranda da Şâfiî mezhebiyle amel etmek (teşeffu') caizdir. Nitekim Abdülahad Nuri Efendi, konuyla ilgili İbn Kemal'in şu fetvalarını delil olarak ileri sürmektedir:

“Zeyd-i Hanefiyyü'l mezhep bir meselede teşeffu' edip bu meselede Şafiî hazretleri masdar-ı hata ihtimali de vardır deyû Şafiî kavliyle amel edildiğinde Zeyd'e ne lazım gelir? Cevap: Nesne lazım gelmez. Ayrıca “asıl meseleye ârif olan mezâhibden birinde isabet zannettiği mesele ile amel eylemek ona lazımdır” buyurmuştur.”<sup>106</sup>

Sûfiler tezlerine Hanefî fıkıh literatüründe bir delil bulamadıklarından ya bu meseleye dolaylı bir şekilde temas eden ayet ve hadislerden veya bir başka mezhep imamı olan İmam Şafiî ve onun takipçisi İmam Gazâlî'nin konuyla ilgili fetvalarından yararlanmaya çalışmışlardır. Yapılan tartışmalarda fakihlerin öteden beri Osmanlı hukuk sisteminden yararlandıkları teşeffu' etme iddialarına cevap veremedikleri görülmektedir. Raks ve devran üzerinden meşâyihli denetim altında tutmak isteyen din ve devlet adamlarının hukuk sistemi içinde kökleşmiş ve itiraz görmez hale gelmiş teşeffu' uygulamasını ferdi

<sup>103</sup> Bil ki: itikat ve usûlü'd-din konusunda Müslümanlara tabi olmak farzdır. Fıkıhın fûru'u olan meselelerde ise Müslümanların hepsinin icmasına gerek yoktur. Özellikle Ebu Hanife, ondan sonraki üç imam ve onların öncesindeki yedi fakih gibi müctehid her âlimin fetva verdiğiyle amel caizdir. Bk. Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 231b).

<sup>104</sup> Müfti Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 11, 124a.

<sup>105</sup> Müfti Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*, 124a-b.

<sup>106</sup> Abdülahad Nuri Efendi, *Risale fi deverâni's-sûfiyye* (b.y.: y.y., ts.): 95.

içtihatları ve fetvalarıyla değiştirme imkânı bulamadıklarından padişah fermanıyla yasaklatma yoluna gittikleri görülmektedir. Bu ferman yayımlandıktan sonra yukarıda zikredilen çeşitli idam cezalarının da önünün açıldığı söylenebilir.

## 2.2. Osmanlı'da Ferman Sonrası Şâfiî ve Diğer Mezheplerden Yararlanılan Bazı Meseleler

Osmanlı Devleti hukuk sisteminde 944/1537'deki ferman ile birlikte farklı mezheplerden yararlanma imkânının tamamen ortadan kalktığı söylenemez. Fakihler din ve devlet güvenliğini ilgilendiren özellikle mühlidler ve zındıklarla ilgili hususlarda risale ve fetvalarda diğer mezheplerin görüşlerinden istifade edebileceğini ifade etmeye devam etmişlerdir. Bu sayede devlet adamlarının kamu maslahatına göre hüküm verebileceklerini geniş bir manevra alanı bırakmaya çalıştıkları görülmektedir.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> "Bemahrûse-i Kostantınıyyede emr-i şer'î şerîf üzerine katl olunan Karamanlu Şeyh demekle maruf olunan şeyhin katlin icab eden sebeb-i şer'î ne idügin hîn-i teftîşte hazır olmayan ehl-i İslâm beyân buyrula. el-Cevab: Zaruriyyat-ı dinden olub nusûs-ı kâtî'a ile sabit olan ahkâm-ı şerîati şerîfeye inkar eylemek ile zındık idügi ve Hazret-i Rasûlullâh sallellehu aleyhi ve sellem cenab-ı refi'lerini izdirâ ve tahkîr ile zikr etdügi tarîk-i şer ile sabit olduğı için katl olunmuşdur. Ebussuûd. Zındık olanın ve sebbedenin İslâm'ı ve tevbesi İmâm-ı Azam katında makbul olub katlden (halas) olur. Şahs-ı mezkûr mirâren tecdîd-i iman ve tevbe etmiş iken halas olmadığına bâisi nedir? el-Cevab: Zındık'ın tevbesi kabul olunmak kable'l-ahz vâki olıcağdır. Tutulduktan sonra vâkî olan tevbeye itibar yoktur. Şahs-ı mezbûrdan ne ki vâkî olmuşsa b'ade'l-ahz vâki olmuştur. Sebbedenin eğerçi İmâm-ı Azam katında İslâmı ve tevbesi ile vücûb-i katl sakıt olur amma sair eimme-i din katında hali üzerine bakidir kudât-ı memâlik-i mahmiyye umûr-i dinde mübâlât etmeyenlerin tevbelerine itibar etmeyub sair eimme mezheblerince katillerine hükm etmeğe memur ve mezunlardır. B'ade'l-hükm ol cihetten dahi vücûb-i katl ittifâkî olur. Ebussuûd. Bu hususta hükm eden hakim Hanefiyyü'l-mezheb olub kendi mezhebin âmden terk idüb sair eimme mezhepleri ile hükm edicek nâfiz olub bilittifak katli vacib olur mu? el-Cevab: İmâm-ı Azam katında tevbe ve İslâmı sakıt olan vücûb-i katildir. Cevaz'-ı katl değıldir. Sair eimme reyleri ile amden katl olunmak caiz idüğü ve hükm olunduktan sonra hatmen vacib idügi İmâm-ı Azam katında mukarrer ve müsellemdir. Hükmeden hâkim Hanefi olmak zarar eylemez. Hatta hakim Hanefi müçtehid olub İmâm-ı Azam re'yinin sıhhatına itikat ve kuvvet-i deliline kemal-i itimad üzerine iken dahi sair müçtehidin kavli ile amel idüb kendi mezhebinin hilâfına hükm eylese İmâm Ebu Yusuf katında eğerçi hüküm nâfiz değıldir. Amma İmâm-ı Azam'dan azhar-i rivâyât üzerine nâfizdir. Kibâr-ı meşâyih-i Hanefiyyeden İmâm-ı Celil Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî ve İmâm-ı Mecîd Sadr-ı Şehid bunu ihtiyâr etmişlerdir. Meşâhîr-i

Bu kapsamda Kızılbaş taifesi<sup>108</sup> ile Hz. Muhammed'e hakaret (sebb-i nebî) edenler konusunda neredeyse bütün müçtehidlerin içtihadından istifade edilmeye çalışıldığı görülmektedir.<sup>109</sup>

### Sonuç

Netice itibariyle Osmanlı Devleti kendisinden önceki dönemlerden devraldığı Hanefi mezhebini esas alan hukuk geleneğini kendi şartlarına uyarlayarak aynen devam ettirmiştir. Ancak sosyal akışkanlığı bozacak ve toplumda sıkıntıya yol açacak alanlarda istisna niteliğinde de olsa "teşeffu'" yoluyla çözümler üreten bir hukuk geleneği de uzun süre varlığını devam ettirmiştir. Zira Osmanlı fakihlerinin nikâhta veli izni, üç talakla boşama, gâiblik sebebiyle tefrik ve yemin bozma gibi bazı konularda teorik fikhî çözümler ile hayat arasında sıkıştıkları görülmektedir. Bu durumda onlar mezhepte daha önce müftâ bih hale gelmiş bazı çözümler, birey ve toplum hayatında sorunlara yol açtığı

---

kütüb-i fetâvâda fetvâ bunun üzerinedir." (Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 228b-229a; Ebussuûd, *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, 110a-111a).

<sup>108</sup> İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, 46b-47a. Ebussuûd Efendi'ye de aynı fetva isnad edilmektedir. Bk. Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 223a-b.

<sup>109</sup> "Hadîs-i şerîfin mazmûnu nass-ı kât'î (sarîh) (ve) icmâ' ile müeyyed iken anı istifhâm-ı inkârî (ile) reddettiği ile küfür lâzım (geldüğünden gayrı) 'ırz-ı nübüvve (şeyn-i şenî) vermekle sebb eylemiş olur. (Küfr-i velî) ('an 'itikâdin değil ise tecdîd-i imân ile katlden halâs olur. 'An i'tikâdin ise zındıktır.) (Ba'de'l-ahz) tevbesi (kabul olunmaz) bil-ittifâk (katl olunur. Sebbin mücebi bil-ittifâk katl-i mübâh olmaktadır.) (Amma İslâm'a gelicek) İmâm-ı A'zâm katında katlden halâs olur. [Ve İmâm-ı Şâfi'i ve İmâm Mâlik ve (İmâm Ahmed bin Hanbel)] ve (ulemâ-i izâmdan) cem'i kesîr katlarında (aslâ İslâmı) ve tevbesi kabul olunmayub (hadden) katl olunmak lâzım olur. (Ekâbir-i selef ve halefden (bu re'y üzere) çok (kimesneler ittifâk etmeğin) iki cânibin reyleri ri'âyet(olunmak) için sene [(erba'in ve erba'îne ve tis'i-mi'etin) tarihinde kuzât-ı Memâlik-i Mahmiyye] me'mûr olmuşlardır ki bu makûle kelâm-ı habîs sâdır (olan kimesneden) salâh-ı (hâl) ve hüsn-i İslâm [ve (sıhhat-i tevbe) fehm olunursa(İslâm ve) tevbesin kabûl edüb] ta'zîr ve habs ile iktifâ (İmâm-ı A'zâm kavliyle amel eyleyeler eğerçi fehm olunur kimesne değil ise sâirlerin re'yleriyle amel (edüb) tevbe ve İslâmına i'timâd etmeyüb hadden katl eyleyeler. Bu emre nesh târif olmamışdır deyü sene hamsin ve hamsîne ve tis'i-mi'etin Muharrem'inde tezkire ile (ârâ-yı aliyye-i sultâniyyeye) arz olunub emr-i mâzî müstemirr ve bâkidir deyü (tecdîd-i emr-i şerîf sudûr eylemişdir. Zeyd iki ferîkin hangisinden ise hâkimü'ş-şer'î-ş-şerîf ana göre amel eder." Bk. Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, 218a; Ebussuûd, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, Esad Efendi, 892, 287a-b.

hallerde sorun bireysel ise teşeffu' yoluyla, toplumsal ise zayıf da olsa maslahata uygun görüşü padişah fermanıyla yürürlüğe koymak suretiyle mezhep içinde çözdükleri anlaşılmaktadır. 944/1537 tarihinde teşeffu' yoluyla çözüm yolu maalesef tamamen kapatılmış, fermanın ihlali halinde ise şahitliğin kabul edilmemesi gibi ta'zir cezaları öngörüldüğü görülmüştür.

Teşeffu'nun yasaklanmasında o dönem Osmanlı Devleti'nin bazı tarikatlardan kaynaklanan tehdit algısının ve isyan hareketlerinin etkili olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde bazı Osmanlı fakihlerinin raks ve devran ile zikreden sûfileri tekfir etmeye kadar varan fetvalarına karşılık sûfilerin söz konusu zikirlerini teşeffu' ederek icra ettikleri şeklinde cevap vermesinin söz konusu yasakta önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Çünkü sûfilerin fakihlerin bireylere yönelik önerdiği istisnâî bir çözümü devletin güvenlik endişesi duyduğu toplumsal bir alana taşıyarak teşeffu'yu amacı dışında kullanmaya çalıştıkları görülmektedir. Fakihler ise öteden beri kullandıkları mezhepler arası intikal gibi şer'î bir çözüm yolunu padişah fermanıyla yasaklatarak kamu güvenliğini öncelediği anlaşılmaktadır. Bu esnada taklidin tecezzisini kabul eden fakih hatta muayyen meselelerde intikâl yapıldığını gösteren birçok uygulama varken Osmanlı hukuk sistemi, bir taraftan her konuda tek mezheple sınırlandırılmakta, diğer taraftan ise şer'î bir alan da kanunla düzenlenir hale dönüşmektedir. Teşeffu' örneğinden hareketle güvenlik öncelikli yaklaşımın şer'î hukukun esnekliğini daraltarak tek mezhep hukukuna doğru yönelttiği, bu durumun kısmen Hukuk-ı Âile Karamâmesi'ne kadar da devam ettiği söylenebilir.

Neticede bu alandaki hukuki esnekliğin yitirilmesiyle birlikte bireyler, karşılaştıkları sorunları maalesef gizleme, inkâr, hülle vb. şer'î hukukun hiç tasvip etmediği şekillerde aşmaya çalıştığı görülmektedir. Fakat fermandan sonra da güvenlik tehdidi algılanan zındık ve mülhidlerle ilgili konularda devlet adamlarının kamu maslahatına uygun hareket etmesine imkân verecek farklı mezheplerden yararlanma uygulamasını önermeye aynen devam ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı fakihleri, din adamı olmanın yanında devlet adamı olmanın sorumluluğuyla hareket ettikleri söylenebilir.

### Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri*. 9 Cilt. İstanbul: OSAV Yayınları, 1992.
- Âlim b. Alâ', Ferîdüddîn Âlim b. Alâ' el-Enderpetî ed-Dihlevî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsimî. Muradâbâd: Mektebetü Zekeriyâ Deyûbend, 2014.
- Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 49-80.
- Aydın, Ahmet. "Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013/1): 9-40.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle'nin Hazırlanışı". *Osmanlı Araştırmaları* 9 (1989): 31-33.
- Aydın, Mehmet Akif. "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006): 11-21.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Aydın, Mehmet Akif. "İslam Hukukunda Gasp". *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995): 176-183.
- Aydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Hukukunda Kazâî Boşanma Tefrik". *Osmanlı Araştırmaları* 5 (1986): 1-12.
- Âzamat, Nihat. "İbrahim Gülşeni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 301-303. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin. *"en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe"*. Ayasofya. 1384: 204b-211b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bâbânî el-Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bâbânî el-Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.



- Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943.
- Bedir, Murtaza. "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma". *Hanefilerde Mezhep Usûlü*. 15-52. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Beşir Efendi. *Semâ ve Devrân Risâlesi*. Esad Efendi. 1352: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum*. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Bilgin, Vejdi. "16. Yüzyıl Fetvaları Çerçevesinde Toplumsal Olgulara Yaklaşım Açısından Müftülerin Tipolojik Analizi". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVI. Yüzyıl*. 257-275. İstanbul: Zeytinburnu Belediye Yayınları, 2017.
- Cici, Recep. *Osmanlı'da Fıkıh Çalışmaları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.
- Düzenli, Pehlül. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. İstanbul: OSAV Yayınları, 2012.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanife*. Trc. Osman Keskioglu. 3 Baskı. Ankara: Diyanet Yayınları, 1999.
- Ebu Zehre, Muhammed. *Muhadarât fi'l-Vakf*. Mısır: y.y., 1971.
- Ebussuûd. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Der. Velî b. Yusuf. 187: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi.
- Ebussuûd. *Fetâvâ-yı Ebussuûd*. İsmihan Sultan. 216: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebussuûd. *Fetâvâ-yı Ebussuûd*. Esad Efendi. 3809: Esad Ef., 3612, Esad Ef., 585, Esad Ef., 892: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebussuûd. *Ma'rûzât*. 937/2: Amasya Sultan Bayezid Kütüphanesi.
- Ebussuûd. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İsmihan Sultan. 241: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Haskefi, Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dürü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. Thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâ-i ulûmi'd-dîn*. Nşr. Seyyid İbrahim. 2 Cilt. Kahire:

- Dâru'l-Hadîs, 1412/1992.
- Görkaş, İrfan. *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010): 1-23.
- Gürer, Dilaver. "Semâ ve Devrân Hakkında İki Risâle: Zenbilli Ali Efendi'nin Risâlesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/1 (2003): 255-260.
- Halebî, İbrahim. *Mülteka'l-Ebhur*. Thk. Vehbi Süleyman Ğâvecî Albânî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1989.
- Heyet. *Şer'iyye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1998.
- Imber, Colin. *Şeriattan Kanuna: Ebussuûd ve Osmanlı'da İslâmî Hukuk*. Trc. Murtaza Bedir. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Bahâeddin. *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'ddevrân ve'r-raks*. Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu. Müstensih: Ahmed Karsî. İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana). Arşiv no: 60 Zile 114/3: 188b-191a. Milli Kütüphane.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî. *el-İttibâ'*. Thk. Muhammed Atâullah Hanif - Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî. 2. Baskı. Lahor: Mektebetü's-Selefiyye Yayınları, 1985.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ-yı İbn Kemal*. Carullah, 971: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *İzâhü'l-İslâh*. Fatih. 1485: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ*. Darü'l-Mesnevî. 118: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ*. Hacı Mahmud. 1224: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ*. Nuruosmaniye. 1967: Nuruosmaniye Kütüphanesi.

- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Fetevâ-yı Kemalpaşazâde*. Yazma Bağışlar. No. 3369. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Mühimmâtü'l-Müftî*. Çorlulu Ali Paşa. 280: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Risale fi beyâni'r-raks ve'd-deverân*. Reşid Efendi. nr. 858: 206b-207b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Risale fi İhtilafi'l-Asr ve'z-Zeman*. Aysofya. 4794: 150a-151b. Aysofya Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi Mesâili'l-Fetâvâ*. Yeni Cami. 685: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvây-ı Kemalpasazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, Esad Efendi. 3548: 46b-47a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Mâze el-Buhârî, Mahmud İbn Ahmed İbn Abdilaziz İbn Ömer. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Numânî*. Nşr. Ahmed Azzû İnâye. Beyrut: y.y., 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. 2 Cilt. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. İstanbul: y.y., 1333.
- İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 237-269.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- İnanır, Ahmet. *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Osav Yayınları, 2011.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alaaddin Ebî Bekir b. Mes'ud. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâyi'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitab'il-Arabî, 1982.
- Kaya, Eyyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 463-464. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

- Kılıç, Rüya. *Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)*. Erişim: 24 Nisan 2013. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1272/14648.pdf>, 212-213.
- Koca, Ferhat. "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004): 25-74.
- Koca, Salim. "Diyar-ı Rum'un (Roma Ülkesi=Anadolu) "Türkiye" Haline Gelmesinde Türk Kültürünün Rolü". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 23 (Bahar 2008): 1-53.
- Komisyon, *Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnâmesi*. Yay. Haz. Orhan Çeker. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 1999.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde ve Aksaray Tarihi*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1974.
- Köse, Saffet. "Hülle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 475-477. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Latifi. *Tezkire-i Latifi*. İstanbul: y.y., 1314.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Nesimî-Usulî-Ruhî (Hayali, Sanatı, Şiirleri)*, İstanbul: 1953.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Menekşe, Ömer. *Osmanlı Toplumunda Zındıklık: Patburunzâde Örneğinde Bir İnceleme*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2014.
- Mergînânî, Burhaneddin. *Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990.
- Müfti Ali Çelebi. *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*. Harput. 11: 122b-125a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Nablûsî, Abdulğani. "Taklîd ve Telfik Konusunda Bir İnceleme". Trc. Ahmet Yaşar. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998): 201-223.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Musaffâ Şerhu Manzûmeti'l-hilâfiyyât*. Thk. Hasan Özer. Amman: Dâru'n-Nûr, 2019.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009): 5-30.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 9-31.
- Ongan, Halit. *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iyeye Sicili*. Ankara: TTK Yayınları, 1974.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı Şehirlerinde Mahkeme". *Prof. Dr. Bülent N. Esen'e Armağan*. Haz. Ergun Özbudun - Tunçer Karamustafaoğlu - Oya Araslı - Erdal Onar. 245-264. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. "Kemal pazâde'nin Fikhî Görüşleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 240-242. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özer, Abdullah. *İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika bi't-Teâzir Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Sahillioğlu, Halil. "Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış ödemeler Aracı Olarak Kitabü'l-Kadı ve Süfteceler". *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar*. 13: 103-141. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Selman Çelebi (eş-Şehir bi Geleryânî). *Risaletün makbûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*. Harput. nr. 11: 125b-127b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Şafak, Ali. "İslam Hukukunda Kaynaklar-İctihad-Müctehid-Mezheb-Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979): 1-36.
- Şürünbülâî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî. "el-'İkdü'l-ferîd li-beyâni'r-râcih mine'l-hilâf fî cevâzi't-taklîd". *Mecelletü Câmîati Ümmî'l-kurâ li 'ulûmi 'ş-şerâ ve'llüğati 'l-Arabîyye ve âdâbühâ*. (Nşr. Hâlid b. Mahmud el-Arûsî) 32/7 (1425): 673-768.
- Tekin, Abdülkadir. *İslâm'a Göre Ses ve Mûsikî Sanatı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsiki ve Semâ*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1976.

Uriel Heyd. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK Yayınları, 1965.

Ünalın, Abdülkerim. İslam Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak). *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001): 111-148.

Yurdağür, Metin. "Cûzcânî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 93. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Zenbilli Ali Efendi. *Muhtârât mine'l Fetâvâ (Seçme Fetvalar)*. Trc. ve Sad. M. Ali Sarı - İbrahim Sarı. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1996.

Ziyaeddin Efendi. *Câmi Envâri's-Sukûk ve Lâmiu'd-Ziya li Zevi's-Şükûk*. İstanbul: y.y., 1284.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 51-77

**Tefsirde Erkek Egemen Bir Yorum ve Değerlendirmesi: ez-Zuhruf  
43/18 Âyet-i Kerîmesi Bağlamında Bir İnceleme**

**A Male-Dominant Interpretation and Evaluation in Tafsir: Review in  
the Context of az-Zukhruf 43/18 of the Quran**

**Recep Orhan Özel**

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Amasya, Turkey

orhan.ozel@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8094-2337

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 51-77

**Atıf / Cite as:** Özel, Recep Orhan. "Tefsirde Erkek Egemen Bir Yorum ve Değerlendirmesi: ez-Zuhruf, 43/18 Âyet-i Kerîmesi Bağlamında Bir İnceleme [A Male-Dominant Interpretation and Evaluation in Tafsir: Review in the Context of ez-Zukhruf 43/18 of the Quran]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 51-77.

<https://doi.org/10.18498/amailad.620378>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## **A Male-Dominant Interpretation and Evaluation in Tafsir: Review in the Context of az-Zukhruf 43/18 of the Quran**

### **Abstract**

Interpretation is an effort to reveal the goal and desire of almighty Allah who reunites message with the human. No doubt that the Qur'an's first commentator, Prophet Muhammad (pbuh) performed his duty under the control and observation of divine inspiration. This situation makes his role and position unarguable in the interpretation. Any mufassir who has not such precedence uses his skills like information, ability, experience, and mind. Again, a person, in any case, is affected by historical and cultural conditions of the period he lives in. Interpreter's partly prudent attitudes and efforts to remain loyal to procedure and method attest to this fact. Even so, it is impossible to completely elude from the human factor in interpretation in spite of all precautions and principles. In our opinion, mufassirs' comments on the az-Zukhruf 43/18 of the Quran represent one of the sharpest examples of this situation. Related versicle of the Quran has made jahiliyyah mentality that underestimates women a current issue; again, the same versicle refuses the beliefs which accept that angels are the daughters of Allah through this mentality. However, the eighteenth versicle that vilifies a superstitious belief has been discussed to male-dominant and partially sexist comments. Negative provisions on women give an impression as it was related provisions belong to Allah when relevant comments are analyzed. For us, these comments are the reflection of the male-dominant culture that mufassirs grow in. Related comments of mufassirs were scrutinized and evaluated in this paper; we also have concluded that the versicle figures jahiliyyah mentality in fact.

### **Summary**

The unique goal of each intellectual who interprets Allah's book is to reveal the meaning that is referred to by the wording of the Quran. However, definitions of mufassirs are not at the same level as a prophet who could receive divine inspiration from Allah at any moment and communicate with the angel of divine inspiration. Again, as is being in the prophet, there is no divine mechanism that can correct mufassirs in case of an error and mistaking. Contrarily, there is an understanding process with his knowledge, culture, and mentality in his explanation and comments. This circumstance shows that



mufassir, in any case, is affected by social and cultural conditions around him. Professional trends, sectarian reflexes, and differences in comments of mufassirs who have worked through on verses of the Quran are the epitomes of the human fact in interpretation. In this case, it is understood that it is not possible to completely elude related historical conditions for almost all the intellectuals. For us, one of the epitomes of this fact is seen in the interpretation of the eighteenth verse of az-Zukhruf, 43/18. We can observe when looking at comments for related verse that almost all the comments are under the influence of male-dominant mentality. Related comments have transformed into an interpretation style that can occasionally be characterized as sexist. Concerning the general acceptance in interpretations, Arabs believed that angels are Allah's daughters. This is impossible; it is out of line to associate Allah to a creature who is in insolvency and deprivation for explaining oneself. Owner of sardonic evaluations about women in those comments is accepted as Allah. Accordingly, also the interpretations of mufassirs are parallel to this line. Almost all the mufassirs have made mental efforts about why girls cannot be attributed to Allah. Unfortunately, that they have inclined to comments which play down women. Swearing has reached the peak by both identifying this helpless and worthless creature with the gender of angels and describing them as Allah's daughter. Comments have turned into a point of view that underestimates and humiliates girls by a male-dominant mentality and gained nature that legitimates idioms such as *petticoat*.

Again, the general attitude and opinions of mufassirs have been effective in preference and translation of meaning authors. It is seen when we looked at meanings in the context of related eighteenth verse that the same situation is repeated except some exceptions.

Mufassirs can mistake in their comments for several reasons. It is an obligation to criticize controversial approaches in our resources when we think that the smallest opportunity is exploited by great rumbles in Anti-Islam propagandas today. However, sardonic approaches for a woman against man are a perspective belongs to *jahiliyyah*. It is not pointed to see such approaches as if they belong to Allah.

According to us, mufassirs have drifted with the tide of male-dominant climate in their period. Thus, their comments have continued on this axis as from Qatâda, mufassir of Tâbiîn period. Male-dominant conditions which mufassirs have grown in surround their world of thought like a lamp glass. This framework is an indicator that shows us how the interpretation process intertwines with humanitarian tendencies. While these comments can be seen in interpretation texts, the general run of mufassirs has not talked about the value

of women in both the Quran and the sunna. But there are many examples which show value of women in both Quran and interpretation heritage. For example, it has never been referred that related sardonic comments do not accord with versicles which leave behind each kind of secular degree; "In the sight of Allah, your most valuable is the person with most taqwa" "We have created human in the most perfect way".

For us, az-Zukhruf, 43/18 consists of a definition of jahiliyyah mentality. Related versicle was inspired to vilify jahiliyyah mind that attributes child to Allah by describing angles as Allah's daughters; besides, the same versicle was also inspired to reveal a discrepancy in terms of their mentality. Quran, in many of versicles, hushes up jahiliyyah mind that buries their daughters alive and feels shame for having a daughter. They did not harm in associating female gender to Allah within the dad-daughter tie. Quran reveals the fault of their belief through flinging in their face. It is possible to evaluate this within the scope of a purpose such as giving unenlightened food for thought or breaking their routine. Thereby, it has been provided people who accept angles as Allah's daughter and hates daughters as many as possible. Context of versicle is compatible with versicles of the Quran which attribute value and supremacy to faith and mention that human has been created most perfectly without noticing being female and male. Now then it is impossible to approve related negative interpretations on women. There is also not a hadith that supports related comment of the versicle.

In this paper, evaluation of related interpretations which reflect to Turkish meanings was made besides revealing how associated versicle needs to be understood.

**Keywords:** Tafsir, Chapter Zukhruf, Woman, Gender, Jahiliyyah.

### **Tefsirde Erkek Egemen Bir Yorum ve Değerlendirmesi: ez-Zuhruf, 43/18 Âyet-i Kerîmesi Bağlamında Bir İnceleme**

#### **Öz**

Tefsir faaliyeti, vahyini insanla buluşturan yüce Allah'ın maksat ve murâdını ortaya koyma çabasıdır. Şüphesiz Kur'an'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber (a.s.) bu vazifesini vahyin denetim ve gözetimi altında gerçekleştirmiştir. Bu onun (a.s.) tefsirdeki rol ve konumunu tartışmasız kılmaktadır. Böyle bir ayrıcalığa sahip olmayan herhangi bir müfessir ise bilgi, beceri, tecrübe ve akıl gibi yeteneklerini kullanır. Yine bir insan olarak yaşadığı dönemin tarihi ve kültürel şartlarından da az ya da çok etkilenir. Onların tefsirdeki yer yer ihtiyatlı tutumları, usûl ve yöneme bağlı olma çabaları bu olguya delâlet eder. Yine de tüm tedbir ve ilkelere rağmen tefsirde insan unsurundan tamamıyla sıyrılmak

mümkün olmaz. Kanaatimize göre müfessirlerin ez-Zuhruf, 43/18 âyet-i kerimesine getirdikleri yorumlar, bu durumun en bariz örneklerinden birini temsil etmektedir. İlgili âyet-i kerime öncesi ve sonrasıyla câhiliye anlayışının kadını küçümseyen tavrını gündeme getirmekte ve bu tavır üzerinden de melekleri Allah'ın kızları olarak kabul eden inanışlarını reddetmektedir. Ancak batıl bir itikadı yerden on sekizinci âyet-i kerîme birçok tefsirde kadınla ilgili erkek egemen kısmen de cinsiyetçi yorumlara konu olmuştur. İlgili izahlar okunduğunda kadınla ilgili gündeme getirilen olumsuz hükümler Allah'a aitmiş gibi bir izlenim vermektedir. Bize göre bu yorumlar müfessirlerin içinde yetiştiği erkek egemen kültürün yansımasıdır. Bu makalede müfessirlerin ilgili yorumları incelenip değerlendirilmiş ve âyetin daha isabetli bir zeminde anlaşılması gerektiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Tefsir, Zuhruf sûresi, Kadın, Cinsiyet, Cahiliye.

## Giriş

Hiz. Peygambere (a.s) vahiy yoluyla iletilen Kur'ân metni hem lafzen hem de manen Allah'a aittir. Doğrudan ya da dolaylı âyet-i kerîmeler Kur'ân lafzının Allah'a aidiyetini teyit etmektedir.<sup>1</sup> Bu metnin insanlara tebliğ ve tebyin görevi öncelikle Allah Resulüne tevdi edilmiştir. O (a.s), Allah'ın kendisine verdiği yetki ile Kur'ân'ı okuyarak, açıklayarak ve yaşayarak insanlara talim etmiştir. Durum ve ihtiyaçlara göre vahiy alan, ilahi tashih ve gözetim altında bulunan Allah Resulünün tefsirdeki otoritesi tartışmasızdır. Çünkü son ilâhi kitap onun kalbine indirilmiş ve onun aracılığıyla insanlıkla buluşturulmuştur. Hiz. Peygamberin (a.s) ahirete intikaliyle vahiy sona erse de tefsir ameliyesi son bulmamış, âlimler bu vazifeyi bugüne kadar ifa etmişlerdir.

Allah'ın kitabını tefsir eden her âlimin yegâne hedefi lafızdan kastedilen manayı ortaya koymak veya murâd-ı ilâhiyi açığa çıkarmaktır. Bu cümleden olmak üzere tefsir, "Müşkil olan lafızdan murad edilen manayı ortaya çıkarmaktır."<sup>2</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Ancak şu bir gerçek ki, müfessirlerin izahları, Allah'tan her an vahiy alabilen, vahiy meleği ile iletişim kuran bir peygamberin beyanlarıyla aynı düzeyde değildir. Yine Hiz. Peygamber'de olduğu gibi hata ve yanılma

<sup>1</sup> Yunus, 10/15; Tâhâ, 20/114; el-Kiyâme, 75/ 16-19.

<sup>2</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, "Fsr", *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadr, h. 1414), 5: 55.

durumlarında müfessiri tashih edecek ilahi bir mekanizma da söz konusu değildir. Aksine müfessirin izah ve yorumlarında kendi bilgi, kültür ve anlayışlarının eşlik ettiği bir ictihad süreci söz konusudur. Bu da tefsirin müfessiri kuşatan sosyal ve kültürel şartlardan şu veya bu şekilde etkilenme gerçekliğini beraberinde getirmektedir. Tarih boyunca aynı kitabın âyetleri üzerine kafa yoran müfessirlerin yorumlarındaki farklılıklar, meslekî eğilimler, mezhebî refleksler tefsirdeki insan unsurunun somut örneğidir.<sup>3</sup>

Peygamberin yetki ve otoritesini hâiz olmayan bir insanın vahyi yorumlamadaki meşruiyeti, etkisi ve rolü nasıl olacaktır? Bu bağlamda kaynaklarda yer alan sert söylemlerin ve akıl-nakil tartışmalarının sadece felsefenin ilgi alanında kalmayıp tefsire de taşınması, özünde aynı sorunu aşma çabasının bir sonucudur. Bu da tefsir söz konusu olunca insan unsurunun vahyin anlamlandırılmasında alması gereken konum ve rolün boyutlarıyla ilgilidir. Rivâyet ve dirâyet taraftarlarınca getirilen argümanlar gerçekte bu soruna çözüm aramaktadır. Nitekim tefsirde mutlak anlamda rivâyeti savunanlar aslında reyin vahye beşerî bir müdahale anlamı taşıdığı kanaatinde olmuşlardır. Sonuçta bu tartışmalar makul bir zemin bularak gerekli ilimlerle mücehhez olma kaydının benimsenmesiyle aşılmıştır. Her ne kadar müfessir olmanın şartları bağlamında uzun listeler oluşturulsa da tefsirde rey ve dirayetlin belli şartlar altında meşruiyeti çoğunluk nezdinde kabul görmüştür. Gerçek şu ki, dirâyetin tefsirde rol alması, bir yönüyle önceden var olmayan yeni olgu ve sorunların gündeme gelmesinin zorunlu kıldığı bir sonuçtur. Ancak bu zorunluluk tarihî ve kültürel şartlarla çevrili müfessirin olabildiğince vahyin kapsama alanı içinde kalma sorumluluğunu beraberinde getirmektedir. Tefsir için belirlenen usûl ve esaslar yorum farklılıklarının önüne tamamen geçmese de, mümkün olduğunca murâd-ı ilâhi istikâmetinde kalmaya aynı zamanda da keyfi ve aşırı yorumlara engel olmaya yönelik vazifeler ifa etmiştir.

Esasında tefsir geleneği içinde önemli eserler vermiş bütün ilim adamları vahyin aşkınlığı karşısında kendi tarihî gerçekliklerinin farkındadır. Kimi yorumlarının sonunda, “Allahu e’lemu bimirâdihî”, “Allahu e’lamü bissavâb” gibi kayıtlar düşmeleri müfessirin izahlarında murâd-ı ilâhîye aykırı düşme riskinin bir ifadesidir. Yahut tefsir

<sup>3</sup> Murat Sülün, “Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 23.

ameliyesinde beşerî mülâhazalara dayalı hata ihtimalinin farkında olunduğunun göstergesidir.

Bu nedenle hemen her ilim adamı için söz konusu tarihsel şartların içinden mutlak surette sıyrılmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bize göre bu durumun somut örneklerinden biri ez-Zuhruf 43/18 âyetinin tefsirinde müşahede edilmektedir. Söz konusu âyet-i kerîme esasen müşriklerin batıl inançlarını red ve zem bağlamında gelmiştir. Zira câhiliye Arapları, putları Allah'a ortak koşma yanında melekleri de Allah'ın kızları şeklinde kabul eden bir inanca sahipti. Kur'ân birçok yerde bu batıl inançların yanlışlığını ortaya koyan âyetlerle doludur. Alabildiğine erkek egemen -hatta kadın aleyhine cinsiyetçi- bir tasavvura sahipken melekleri Allah'ın kızları olarak gören cahiliye inancı da değişik yerlerde yerilmiştir.<sup>4</sup> Ancak bu meyandaki âyetlerden biri olan ez-Zuhruf 43/18 âyetine getirilen yorumlara bakıldığında hemen hepsinin erkek egemen telakkilerin etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır. Hatta söz konusu yorumlar zaman zaman cinsiyetçi olarak nitelenebilecek yorum biçimlerine dönüşmüştür. İlgili yorumlar okunduğunda, gerçekte batıl bir inancı reddetme bağlamında gelen âyette Allah'ın, kadını iki laf etmekten ve kendini müdafaadan aciz bir varlık gibi nitelediği zannedilmektedir.

Şunu açık ve net bir şekilde ifade edelim ki bu çalışmanın amacı Kur'ân'ın anlaşılması için büyük mesailer harcamış tefsir mirasını günümüz anlayış ve telakkileri üzerinden mahkûm etmek değildir. Yine erkekle kadın arasındaki fitrî özellikleri görmezden gelen kimi çağdaş söylemleri tasdik etmek de değildir. Bununla beraber müfessirlerin de değişik sebeplerle yorumlarında yanılma ihtimali mümkündür. İslam aleyhine yakalanan en küçük fırsatın büyük gürültülerle istismar edildiği düşünülürse tartışmalı yaklaşımların kritik edilmesinin zorunluluk olduğu da bir gerçektir. Oysa kadını erkek karşısında küçümseyici yahut değersizleştirici yaklaşım, cahiliyenin bakış açısı olup bunun Allah'ın kadın hakkındaki beyanı gibi görülmesi isabetli olmasa gerektir. Bu makalede tefsirler yanında Türkçe meallere de yansıyan söz konusu yorumların değerlendirilmesi yapılacak ve bize göre ilgili âyetin, üstünlüğü takvâ esasına bağlayan, kadını ve erkeği birbirinin örtüsü addeden temel ilkeler mihverinde nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

<sup>4</sup> es-Sâffât, 37/149, 150; ez-Zuhruf, 43/19.

### 1.a. Tefsir ve Meâllerimize Yansıyan Erkek Egemen Yorumlar

ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerîme siyak-sibak irtibatı içerisinde incelendiğinde on beşinci âyet-i kerîmeden itibaren şöyle bir anlatım örgüsü içerisinde gelmektedir: Müşrikler Allah'a, yarattığı kullardan pay (cüz) nispet etmişlerdir. Bu durum yaratıcıya karşı açık bir nankörlük olarak nitelenmiştir. Ardından Mekke müşriklerine hitapla, "Yoksa (Allah) yarattıklarından kendine kızlar edindi size de erkekleri mi ayırdı?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Hemen akabinde ise kız çocuğu müjdesi verildiğinde üzüntü ve öfkesi beden diline yansıyan cahiliye erkeği tasvir edilmiş ve ardından araştırmamızın ana temasını oluşturan ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerîme gelmiştir. Söz konusu âyet-i kerimenin metni şu şekildedir:<sup>5</sup>

“أَوَمَنْ يُنثَىٰ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ”

Literal şekliyle dilimize çevirdiğimizde genel kabul gören görüşe göre bu âyet-i kerimenin meâli öncesi ile irtibat kurmaksızın şu şekilde olmaktadır: "Süs püs içinde büyütüleni ve tartışmada kendini ifade etmekten aciz olanı mı (Allah'ın kızları) sayıyorsunuz?"

Uzun bir geçmişe sahip tefsir mirası günümüze değin incelenirse on sekizinci âyet-i kerimedeki "men" ism-i mevsulünün kime ya da neye delâlet ettiği konusunda üç görüşün beyan edildiği görülmektedir. İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735) ve Süddî'den (ö. 127/745) nakledildiğine göre ilgili ism-i mevsulle kastedilenler kadın ya da kızlardır. Yine Katâde'ye ait ikinci bir yoruma göre câriyelerdir. Üçüncü yoruma göre ise putlardır. Dikkat edilirse birinci ve ikinci yorum kadın cinsini ifade etmesi bakımından aynı düzlemde yer almaktadır. Müfessirler arasında pek itibar edilmeyen üçüncü görüş ise İbn Zeyd'e aittir.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> ez-Zuhruf, 43/18.

<sup>6</sup> Medine tefsir okulunda yetişen Hz. Ömer'in oğlu Abdurrahman'ın âzadlısı Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/753) oğlu Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'dir. Babasından ve İbnül-Münkedir'den (ö. 131/749) ilim aldığı hatta babasının tefsirini naklettiği ifade edilir. Şemseddin Muhammed b. Ali Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 128; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Huzey (Suûd: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997), 11; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.) 1: 290.

Önceki ve sonraki müfessirlerin hemen hepsi, “men” ism-i mevsulünü kızlarla ilişkilendirmiştir. Ancak sorun bunun üzerine binâ edilen yorumlarda kendini göstermektedir. Zira bütün yorumlarda ifade doğrudan doğruya Allah’ın kadına ilişkin bir nitelemesi olarak görülmüştür. Böyle olunca genel kabul gören manaya göre âyet; kız cinsinin “Allah’ın kızları” şeklinde bir nispete konu olamayacağı; zira süs püs içinde büyütülen ve tartışmada meram ifade edemeyecek kadar acz ve yoksunluk içinde olan kifayetsiz bir varlığın Allah’a izafesinin hiç mi hiç yakışık almayacağı şeklinde bir anlama bürünmüş olmaktadır. Bu manaya göre kadınlarla ilgili istihfaf edici bu hitab doğrudan Allah’a ait bir niteleme olarak görülmüş ve müfessirler tarafından yapılan yorumlar da bu düzlemde ilerlemiştir. Binaenaleyh müfessirlerin neredeyse tamamı tüm zihni çabalarını kızların niçin Allah’a izafe edilemeyeceği konusuna harcamışlar ve maalesef kadını küçümseyen ve değersizleştiren türlü yorumlara meyletmişlerdir.

Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu yorumların önünü açan ilk izah, tâbiîn müfessirlerinden Katâde’ye nispet edilmektedir. Bu konuda Taberî (ö. 310/923), Katâde’den iki ayrı nakle yer vermektedir. Birinci yoruma göre, “men” ism-i mevsulünden kasıt câriyelerdir. Allah onları bu şekilde aşağılamaktadır ve acizyetlerinden dolayı da ifade gücüne sahip değildirler.<sup>7</sup> Yine Katâde’den nakledilen ikinci yoruma göre ise kadının tartışmada delile dayalı konuşmadaki yetersizliği net bir şekilde ifade edilmektedir. Birçok müfessirin tefsirine aldığı bu ifadelerle göre, “Kadın pek az konuşur. O, delille konuşmak istediğinde ise ancak kendi aleyhine konuşur.”<sup>8</sup>

Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 373/983) belirttiğine göre, kadınlar tartışmada delil ortaya koyamazlar. Çünkü kadın tartışma ve konuşmada erkeğin seviyesine ulaşamaz.<sup>9</sup>

Sem’ânî’ye (ö. 489/1096) göre, kadın süslenmekle meşguldür. İşlerde kendisine ait bir görüşü söz konusu değildir. Eşyada tasarruf

---

<sup>7</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 2000), 21: 579.

<sup>8</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21: 580.

<sup>9</sup> Ebu’l-Leys Nazr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm* (b.y.: y.y., ts.) 3: 254.

yetkisi kullanamaz. Tartışmada da sözleri zayıftır. Delile dayanarak çok az konuşur. Konuşmak istese de kendi aleyhine delil getirir.<sup>10</sup>

Mutezilî müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) de kadının erkek karşısında tartışma yeteneğinin olmadığını, çünkü kadının erkeğe nispetle akıl yönünden ve fıtraten eksik bir varlık olduğunu söyler.<sup>11</sup> Yine ifade ettiğine göre söz konusu Arap müşrikleri “Allah’ın kızları” itikadıyla aslında üç ayrı küfrü cemetmişlerdir. Buna göre onlar Allah’a çocuk isnad ettiler, Allah’ın en değerli varlıkları olan melekleri kızları olarak Allah’a nispet ettiler ve son olarak ise iki türden (erkek-kız) en değersiz olanını (ehseü’n-nev’ayn) Allah’a nispet ettiler.<sup>12</sup> Zemahşerî bu açıklamalar arasında başka bir âyete referans vermekte ve bizi söz konusu âyetin tefsirine yönlendirmektedir. Kendisi, “O, dilediğine kız, dilediğine de erkek çocuklar bahşeder.”<sup>13</sup> âyetinde şu ilginç soruyu gündeme getirmektedir: “Erkekler kadınlardan daha önde olduğu halde âyette niçin kadınlar (inâs) erkeklerden (zükûr) önce zikredilmiştir?” Verdiği cevaba göre âyet kadınlarla ilgili olduğu için önce onların zikredilmesine gerek duyulmuştur. Neyse ki âyet metninde erkekler, “ez-zükûra” şeklinde marife, kadınlar da “inâsâ” şeklinde nekre getirilmiştir.<sup>14</sup>

Müfessir İbn Atıyye (ö. 541/1147) de ilgili âyetleri tefsir ederken, “Ademoğluna evlatlardan istenileni (erkeği) Allah yaratmıştır. Nasıl olur da o daha aşağı (ednâ) olanı kendisine ayırır?” diyerek aynı çizgiyi devam ettirmektedir. Belirttiğine göre çok az kadın vardır ki konuştuğunda sözü ifsad etmesin ve manaları birbirine karıştırmasın.<sup>15</sup>

Kadını küçümseyici boyutlar kazanan bu erkek egemen yorumlar Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de adeta zirveye ulaşmaktadır. O seleflerinden aldığı birikime aklî istidlalleri de eklemektedir. Belirttiğine göre Allah için diyelim ki çocuk farzedilse bunun kız olması imkânsızdır.

<sup>10</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim - Ganîm b. Abbas b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 5: 95.

<sup>11</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an gavâmizü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, h. 1407), 4: 243.

<sup>12</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 44.

<sup>13</sup> eş-Şûrâ, 42/49.

<sup>14</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 232.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422), 5: 49.



Çünkü oğlan kızdan daha efdaldır. Farz-ı muhal denilse ki, “Allah kendisine kızları ayırdı, erkekleri de kullara bıraktı”, kulun hali Allah’ın halinden daha üstün ve daha kâmil olur. Bu da aklen/bedîhî olarak kabul edilemez.<sup>16</sup> Ona göre Allah ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerimede değişik yönlerden kadınların noksanlığına dikkat çekmektedir. Süs püs içinde büyütülen bizzat nâkıstır. Çünkü zâtı itibarıyla noksan olmasaydı, kendini süsle tezyin etmeye ihtiyaç duymazdı. İkinci olarak dilinin zafiyeti, akılsızlığı ve ahmak tabiatı nedeniyle kadın, tartışmada meramını ifade edemez.<sup>17</sup>

Osmanlı müfessiri Ebu’s-Suûd Efendi (ö. 982/1524) de kadının kendi işini üstlenmekten aciz olduğunu belirtir ve Mekke müşriklerinin, kulların en mükemmel ve en mükerreremi olan meleklerin rey bakımından erkeklerden daha nakıs ve sınıfça daha aşağıdaki kızlar olduğuna hükmettiklerini söylemektedir.<sup>18</sup>

Bunlardan başka Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310), İbn Cüzey (ö. 741/1340), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi belli başlı müfessirler de benzeri görüşleri benimsemişlerdir.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1420), 27: 64.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27: 424.

<sup>18</sup> Ebu's-suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 8: 42.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfiyiş (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-mısriyye, 1964), 16: 72; Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâr'u't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1418), 5: 88; Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 3: 268; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlîdî (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. el-Erkam, h. 1416), 2: 256; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fıkr, h. 1420), 9: 362; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru taybe linneşr ve't-tevzi, 1998), 7: 223.

Bütün bu yorumlar arasında konuyu erkeklerde süslenmenin hükmü ile ilişkilendiren müfessirlerimiz de bulunmaktadır. Buna göre süslenmek püslenmek kadınlara ait vasıflardan olup, erkekler bu tür kusurlu ve yerilecek işlerden uzak durmalıdır.<sup>20</sup> Allah âyet-i kerîmede süslenmeyi kusur ve noksanlığın icaplarından saydığından bu tür şeyler kadınlara mübahken erkeklere haramdır. Erkeğin süse yönelmesi kendisini zillite düşürmesi anlamına gelmektedir. Bu yüzden erkekler takva zîneti ile süslenmelidirler.<sup>21</sup>

Tefsirlerin hemen hepsine hâkim olan bu yaklaşımlara göre ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerîmedeki kadını niteleyen ifadelerin doğrudan Allah'a ait olduğu izlenimi vermektedir. Oysa O (c.c) melekleri Allah'ın kızı olarak kabul eden batıl Arap itikadını yermiştir. Ancak bu itikad yerilirken kadının süsler püsler içinde yetiştiği ve tartışma kabiliyetine sahip olmadığı şeklinde gerekçelendirmeler yapılmıştır. Böylesine aciz ve değersiz bir varlık, Allah'ın kızları olarak görülmele inkâr içinde inkâra düşülmüştür. Böylece âyette sanki bizzat Allah'ın kadını yeren ve kadına karşı erkekten yana olan cinsiyetçi bir üslup kullandığı vehmi uyanmaktadır. Yapılan yorumlar, kızları erkek egemen anlayışla küçümseyen ve aşağılayan bir bakış açısına dönüşmüş ve dilimizdeki kadını istihfaf edici anlamlar yüklenen "saçı uzun aklı kısa" tarzı deyimleri haklı çıkarır bir mahiyet kazanmıştır.

Tefsirlerimizde genel durum bu şekildedir. Şimdi dilimizde yazılan meâllere de göz atmak ve çevirilerde tercih edilen manaların tefsirdeki mezkûr manzaranın neresine tekabül ettiğini tespit etmeye çalışacağız. Şu bir gerçek ki, meâller yazılırken önceki tefsir birikiminden yoğun bir şekilde istifade edilmektedir. Meâl yazarları çoğu kere müfessirler tarafından kaydedilen manaları dikkate almakta ve kaynaklarda yer verilen farklı yorumlardan birini tercih ederek manayı meâllerine yansıtmaktadır. Durum böyle olunca müfessirlerin genel tutum ve kanaatleri meâl yazarlarının söz konusu tercihlerinde büyük ölçüde etkili olmaktadır. ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerîme bağlamında meâllere baktığımızda bazı istisnalar haricinde aynı durumun tekrarlandığını görmekteyiz. Tefsirlerin hemen hepsinde yer bulan, kadını fiziki ve mental yönden değersizleştirici yorumlar bir şekilde ilgili meâllere de

<sup>20</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 243.

<sup>21</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27: 64.

yansımış görünmektedir. Ülkemizde bilinen belli başlı meâllerde söz konusu âyet-i kerîme dilimize şu şekilde aktarılmıştır:

“(Onlar) süs içinde yetiştirilmekte olup da kendisi mücadele (hüccetini) açıklamayan kişiyi mi (Allah’a nisbet ediyorlar?)”<sup>22</sup>

Çantay söz konusu meâle, “Buna göre kadınlık mücadelede erkeklere nispeten daha zayıftır.” şeklinde bir açıklama notu eklemiştir.

“Süs içerisinde (narin bir biçimde) yetiştirilen ve tartışmada (delilini erkekler gibi) açıklayamayanı mı Allah’a isnad ediyorlar?”<sup>23</sup>

“Haklarını savunması gerektiğinde bile delillerini ve gücünü tam olarak ortaya koyamaz durumda olan, süs içinde yetiştirilip büyütülen birini mi O’na evlat olarak isnad ediyorlar?”<sup>24</sup>

“Süs içinde yetiştirilip savaş edemeyecek olanı mı istemiyorlar? (Onları Allah’ın parçası mı sayıyorlar?)”<sup>25</sup>

Meâle şu not eklenmiştir: Âyet, kadınlardaki süslenme özellikleriyle, mücadeledeki zayıflıklarına işaret etmektedir.

“Ya o zînet içinde yetiştirilecek de muhasamaya gelince beceremeyecek olanı öyle mi?”<sup>26</sup>

“Yoksa süs içinde yetiştirilecek olup da o mücâdele halinde delilini izhar edemeyecek olanı mı? (O Rahmân'a isnat ediyorlar).”<sup>27</sup>

“Süs içinde yetiştirilmekte olup da, kendisi mücadele delilini açıklayamayan kişiyi (kızları) mı Allah’a isnad ediyorlar?”<sup>28</sup>

“Süs içinde yetiştirilip büyütülen ve iddiasını ispat edemeyen kimseyi (yaratılışa pek zayıf olan kızları) mı? (Allah’a çocuk isnad ediyorlar).”<sup>29</sup>

---

<sup>22</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Risâle, 1993) 2: 141.

<sup>23</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 489.

<sup>24</sup> Ahmet Tekin, *Lügatli Tefsiri Meal* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2010), 491.

<sup>25</sup> Ali Özek v.dğr., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 489.

<sup>26</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser, ts.) 6: 4270.

<sup>27</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 7: 3268.

<sup>28</sup> Ziya Kazıcı - Necip Taylan, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999), 255.

<sup>29</sup> A. Fikri Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlisi* (İstanbul: Doğan Matbaacılık, 1977), 491.

“Yoksa onlar süs içine yetiştirilip mücadelede açık olmayanı mı (kendisini savunamayan kız çocuklarını mı) Allah’a yakıştırıyorlar?”<sup>30</sup>

Görüldüğü üzere bu meâllerde süs püs içerisinde büyütülme, delil getirmekten yoksun olma, iddiasını ispat edememe ve tartışma (muhâsama) becerisinden yoksunluk gibi yetersizlikler kadının bir özelliği olarak meâllere yansımış durumdadır.<sup>31</sup> Müfessirlerin çoğunun benimsediği erkek egemen ve cinsiyetçi yorumlara dayanan bu meâllerin zihinlerde bazı problem ve tereddütlere yol açması kaçınılmaz olmaktadır. Söz konusu âyet-i kerime meâlleri okunduğunda -kadın ve erkeğin kendine özgü özellikleri olmakla beraber- Allah’ın kadını adeta cinsiyetçi bir bakışla değerlendirdiği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Meâlde oluşan bu algı tıpkı erkekler gibi aynı kitabı okuyup anlamakla görevli kadın için pek anlaşılır gelemeyeceği gibi onların iç dünyalarında incinmesine neden olabilme ihtimali vardır. Özellikle çağımızdaki kutsal karşıtı fikri cereyanların kaynaklarımızdaki bu tür zaafarla malul açıklama ve değerlendirmeleri istismar ettiği ve edebileceği unutulmamalıdır.

Kadını ötekileştiren anlayış ve telakkiler Müslüman coğrafyaya özgü bir durum değildir. En eski çağlardan beri doğudan batıya birçok toplumda şu ya da bu şekilde olumsuz kadın algısına rastlanılmaktadır. Bu nedenle söz konusu yaklaşımların kaynağını Kur’ân ve sünnet gibi temel İslam kaynaklarında değil kültürler arası etkileşimde görmek doğru olur.<sup>32</sup> Bize göre müfessirlerimiz söz konusu yorumlarında kendi dönemlerinde hâkim olan erkek egemen iklimin etkisinde kalmışlardır. Dolayısıyla yorumları da Tâbiîn müfessiri Katâde’den itibaren hep bu istikamette ilerlemiştir. Hemen hemen bütün müfessirlerin içinde

<sup>30</sup> Sadreddin Gümüş v.dğr., *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2004), 491.

<sup>31</sup> İlgili âyet-i kerimede geçen “الخصام” kelimesi, h-s-m fiil kökünden müfâale babında masdar formundadır. Bir kimse cedelci olduğunda onun için “رجل خصم وخصيم” denilmektedir. Yine “ألد الخصام” terkihi aşırı cedelci (شديد الخصام) anlamına gelmektedir. “خاصمه وخصمه” ifadeleri ise ona delil ve hüccetle galebe çaldı anlamına gelmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî, “h-s-m”, *Cemheretü'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987), I: 605; Ebu'l-Fazl Cemâleddin b. Manzûr, “h-s-m”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 12: 180.

<sup>32</sup> Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 221.

yetiştirildiği çevresel şart ve kanaatlerin adeta bir fanus gibi düşünce dünyalarını kuşattığını görmekteyiz. Ortaya çıkan bu tablo bizim için aynı zamanda tefsir ameliyesinin insanî temayüllerle nasıl iç içe girdiğinin de bir göstergesidir. Bu yorumlar tefsirlerimizde yer bulurken çoğu müfessir gerek Kur'ân'da gerekse sünnette kadına verilen değere ilişkin hiçbir veriye temas etmemiştir. Oysaki gerek Kur'ân'da gerekse tefsir mirasımızda kadına verilen değeri ortaya koyan çokca örnek bulunmaktadır. Örneğin kadını tam bir acz ve yetersizlik içerisinde değerlendiren yorumların, "Allah katında sizin en değerliniz en takvâli olanınızdır", "Biz insanı en mükemmel şekilde yarattık" gibi ırkı, cinsiyeti, nesebi, zenginliği ve her türlü dünyevi rütbeyi geride bırakan âyetlerle bağdaşıp bağdaşmadığına hiç mi hiç işaret edilmemiştir. Yine Havle bnt. Sa'lebe'nin kocasını Hz. Peygambere şikâyet ederken kullandığı etkili ve dokunaklı ifadelerini yine aynı tefsirlerimiz nakletmektedir.<sup>33</sup> Firavun'un mümin hanımı ile Hz. Meryem de Kur'ân tarafından örnek hanım şahsiyetler olarak gösterilmektedir.<sup>34</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla bu konudaki istisnai yorumlardan birisi Rûhu'l-Beyân adlı tefsirin sahibi İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) aittir. Bursevî, kadının sözü edilen vasıflarının genel duruma göre olduğunu, yoksa kadınlar arasında erkeklerden daha fasih ve daha üstün kimselerin de olduğunu dile getirmektedir. Ardından kendisi Hz. Aişe'nin fesâhatı, zekâsı ve anlayışı üzerine bazı notlar nakletmektedir.<sup>35</sup> Bununla beraber bahsi geçen noksanlıkların kadınların genel evsafı olduğunu söylemekten de kendisini alamamakta zekâ ve anlayış gibi özellikleri kadın söz konusu olduğunda istisnai durumlar olarak görmektedir.

Şüphesiz Allah'a evlad isnad etmek cinsiyet üzerinden değerlendirilemeyecek büyük bir günahdır. Yani biz Allah'ın kendisine kız çocuk isnad edilmesini daha büyük bir günah olarak gördüğü kanaatinde değiliz. Bu günahın cinsiyete göre bir değerlendirmeye konu olması da mümkün değildir. Nitekim Kur'ân yeri geldiğinde Allah'a oğul isnad eden Hıristiyanları da Yahudileri de ağır bir dil ve üslupla reddetmiştir. Dolayısıyla Allah'a çocuk isnadını erkek ve kız üzerinden değerlendirme yoluna gitmek isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir.

<sup>33</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8: 34.

<sup>34</sup> et-Tahrîm, 66/11.

<sup>35</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 8: 358.

## 2. İbn Zeyd'in "Putlar" Yorumu

ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerîmede ikinci yorum İbn Zeyd'e aittir. Daha önce işaret edildiği üzere, İbn Zeyd, " *أَوْمَنْ يُنْشَأُ فِي الْجَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرٌ* " âyetindeki ism-i mevsulden kastedilenlerin putlar olduğu kanaatindedir. Buna göre müşrik Araplar, tapınmak için yaptıkları timsalleri altın ve gümüş ile tezyin etmişlerdir. Âyetin son kısmındaki " *غَيْرٌ مُّبِينٌ* " ifadesi ise putların konuşmaktan aciz oluşunu ifade etmektedir.<sup>36</sup>

İbn Zeyd'in bu görüşü, müfessirlerin çoğunluğu tarafından pek itibar görmemiştir. Nitekim âyette câriye ve kadınların kastedildiği görüşünü tercihe şayan bulan Taberî, tercihini âyetin siyak-sibakı üzerinden gerekçelendirmektedir. Buna göre söz konusu ifade müşriklerin kendileri için hoş görmedikleri kızları Allah'a izâfe etmeleri haberinden hemen sonra gelmiştir. Dolayısıyla bu konudaki kelamı, - siyak ve sibaka uygun olarak- kendisine benzer olan kelama tâbî kılmak, hiç zikri geçmeyen manaya tâbî kılmaktan daha evladır.<sup>37</sup> Yine Ebû Hayyân da Taberî gibi " *وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرٌ مُّبِينٌ* " ifadesine dayanarak söz konusu yorumu isabetli bulmaz.<sup>38</sup>

Bununla beraber İbn Zeyd'in benimsediği "putlar" yorumu, dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır. Çünkü müşriklerin bazı putları/kadın kız şeklinde tasvir veya tasavvur ettikleri bilinmektedir. Nitekim Câhiliye dönemi bölge Araplarının başlıca tazimde buldukları Lât, Menât ve Uzzâ putlarının kadın olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Her üç putun da lafızda müenneslik alâmeti taşıdığı görülmektedir. Taberî'nin izahına göre Lât, Allah isminden, Uzzâ, aziz isminden müennes yapılmıştır. Ve müşrikler bunların da Allah'ın kızları olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>39</sup> Fahreddin Râzî, Lât kelimesindeki "te"nin

<sup>36</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 580; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2002), 8: 331; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 5: 219; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 72.

<sup>37</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 580-81.

<sup>38</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fıkr, h. 1420), 9: 63.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 522.

aslen müennes olduğunu vakıf halinde lafzatullah ile karışmaması için mushaf hattında açık olarak yazıldığını belirtmektedir.<sup>40</sup>

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, Lât isminin sonundaki “te” harfinin açık yazılması dolayısıyla bunun müenneslik alâmeti olmadığı yönünde görüşler de bulunmaktadır. Ancak durum böyle olsa bile her üçü de Câhiliyye Arapları nezdinde müennes kabul edilmişlerdir. Nitekim Kureyşliler Kâbe’yi tavaf ederken “, فَإِنَّهُنَّ ... مِنَ الْقَائِلَةِ الْآخَرَىٰ .. وَاللَّاتِ وَالْعَزَىٰ وَمَنَاةَ الْفَالِقَةِ الْآخَرَىٰ ... فَإِنَّهُنَّ ” şeklinde takdiste bulunmaktaydılar.<sup>41</sup> İbrahim Usta’nın Philip Wilkinson’dan naklettiğine göre Lât ismi ilk olarak tapınak bekçisine yakıştırılmış ve onun ölümünden sonra gömülü olduğu yeri gösteren taşla verilmiştir. Daha sonra bu taşın üstüne tanrıçanın bir büstü yerleştirilerek el-Lât tanrıçanın kendisi olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>42</sup>

Bu yüzden müfessirlerden bazısı Necm sûresi, “Gördünüz mü Lât’ı ve Uzzâ’yı ve üçüncüleri Menât’ı. Erkekler sizin de kızlar onun öyle mi...?” (en-Necm, 53/19, 20) âyetlerini izah ederken takdirde bulunarak, “Ey Lât, Menât ve Uzzâ’nın Allah’ın kızı olduğunu söyleyenler, erkekler sizin de kızlar onun mu? O zaman bu haksız bir taksim.” şeklinde anlamışlardır.<sup>43</sup> İbn Âşûr’a göre de hem Zemahşerî hem de İbn Atıyye’nin yer verdiği bu yorum âyetlerin siyak-sibakı açısından desteklenmektedir.<sup>44</sup>

Sünen-i Beyhakî muhakkiki adı geçen üç meşhur putun Allah’ın kızları olarak inandıkları meleklerin bir timsâli olarak yapıldığı görüşündedir. O bu görüşüne Necm sûresi âyetlerini delil olarak göstermektedir.<sup>45</sup> Şu bir gerçek ki, siyer kaynaklarında nakledilen bilgiye göre, Kureyş’in önde gelenleri Efendimize gelmişler ve nübüvvet konusunda tartışmışlardı. İçlerinden birisinin kendilerinin meleklerle

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 28: 247.

<sup>41</sup> Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed İbn el-Kelbî, *Kitâbu’l-asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kâhire: Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, 2000), 19.

<sup>42</sup> İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 134.

<sup>43</sup> Sa’lebî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 9: 146.

<sup>44</sup> Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 27: 103.

<sup>45</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî *Delâilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahvâli sâhibi’ş-şerîa*, thk. Abdülmuti Kal’acî (Mukaddime) (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, h. 1405), 75.

taptıkları ve onların Allah'ın kızları olduğunu söylediği nakledilmektedir.<sup>46</sup> Ancak kaynaklarda bu putların meleklerin timsâli olduğuna dair açık ve net bilgilere rastlamış değiliz. Yine de siyak-sibak açısından Necm sûresi âyetlerinde büyük tazim gören üç putun kadın olarak tasvir edildiklerine dair ima ve işaret yok değildir. Nitekim İsmail Cerrahoğlu da "Meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanan Kureyşliler'in, putlarını genç ve güzel kızlara benzetmiş olmaları da mümkündür."<sup>47</sup> demektedir.

Bütün bu izahlardan sonra ez-Zuhruf 43/18 âyetindeki "men" ism-i mevsulünün kız olarak telakki edilen putlarla ilgili olduğu düşünülebilir. "أَوَمَنْ يُنَشَأُ فِي الْجَلِيَّةِ" ifadesi ile cahiliye insanı tarafından hediye ve takdimelerin getirildiği, "وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ" ifadesi ile meram anlatmaktan aciz olan ve müennes olarak tasavvur veya tasvir edilen putlar kastedilmiş olabilir. İlgili ism-i mevsulden kastedilen dişil kabul edilen putlarsa bu yoruma engel teşkil ettiği ifade edilen siyak-sibak problemi de büyük ölçüde ortadan kalkmış olmaktadır. Şu halde ilgili âyet-i kerime öncesi ve sonrası ile bir yandan kız çocuğunu istemezken diğer yandan da "süslenip bezenen ve kendini savunmaktan aciz olanları (tanrıçaları) mı Allah'a isnad ediyorsunuz." şeklinde anlaşılır.

### 3. Tercih Ettiğimiz Yorum

İbn Zeyd'in tercihini yukardaki gibi izah edebilmek de biz burada üçüncü bir yorumun daha mümkün olduğunu ve bunun daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Buna göre, "أَوَمَنْ يُنَشَأُ فِي الْجَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ" ifadesindeki "مَنْ" ism-i mevsulü ile "kadın" a işaret edilmektedir. Dil yönünden âyette geçen "يُنَشَأُ", "هُوَ" gibi ifadelerin müzekker formda kullanılması bu manaya engel değildir. Çünkü hem müzekker hem müennes için kullanılabilen "men" ism-i mevsulünün kadına delalet etmesine rağmen lafzına itibarla şeklen müzekker gibi kabul gördüğü

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sad (b.y.: Şeriketü et-tibâati'l-fenniyyeti'l-müttehude, ts.), 1: 263, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zükâr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1978), 199.

<sup>47</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Garânik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 3: 364.



olabilmektedir. Örneğin “وَمَنْ يَغْنُتْ مِنْكُمْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ”<sup>48</sup> âyetinde böyle bir durum söz konusudur.<sup>49</sup>

Ancak bu manayı cinsiyetçi boyutlara varan yorumlara mesned yapılacak şekilde ilahi bir tespit olarak değil, câhiliye insanının sosyal ve kültürel dünyasındaki “kadın” algısı ile ilişkilendirerek bir açıklama getirmek daha isabetli olacaktır. Bunun için hem tarihî ve hem Kur’ânî açıdan konuya ilişkin veriler bu yaklaşımı yeterince destekler niteliktedir. Zira dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi erkek egemen anlayışın ileri derecede hüküm sürdüğü câhiliye devrinde kadının ötekileştirildiği hatta varoluşsal anlamda oldukça geri plana atıldığı bilinmektedir. Câhiliye akıllı, kız çocuğunu taşınması ağır bir yük olarak görmekteydi. Maddi imkânsızlık ve yoksulluğun kızın ahlakını kötüleştireceği, ar perdesini yırtacağı düşüncesi söz konusuydu.<sup>50</sup> Kabileler arası mücadele ve savaşlar akabinde esarete götürülen kadınlar yakınları için zillet ve utanç vesilesi idi. Buna karşın erkek çocuk cahiliye toplumunun iktisâdî ve ictimâî hayatında önemli bir unsur olmuştur. Babaya, ailesine ve akrabasına harplerde destek oluyordu. Onun esir olması kadınların esareti gibi kötü karşılanmıyordu. Savaşa kadir olamayan kadın ise düşmana av oluyordu.<sup>51</sup>

Bu telakkilere bağlı olarak çocuğu kız olduğu için bir travma hali yaşayan ve evini terk edenlere rastlandığı görülmektedir. Bir Arap kadını kız çocuğu dünyaya getirdiği için eşi tarafından terkedildiğinde duygularını şu şekilde ifade etmektedir:<sup>52</sup>

ما لأبي حمزة لا يأتينا ... يظل في البيت الذي يلينا؟  
غضبان أن لا نلِدَ البينا ... وإنما نأخذ ما يعطينا

Ebû Hamza’ya ne oldu da bize gelmiyor!... Bizim evden sonraki evde  
kalmaya devam ediyor!”

Erkek çocuklar doğurmadım diye bize öfkelenir  
(Rab) Bize ne bahşederse ancak onu alırız

<sup>48</sup> el-Ahzâb, 33/31.

<sup>49</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde el-Mürsî, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi’l-türâsi’l-Arabî, 1996) 7: 180.

<sup>50</sup> Abdullah Afîfî, *el-Mer’etü’l-arabiyyetü fi câhiliyyetihâ ve İslâmihâ* (Medîne: Mektebetü’s-sekâfe, 1933), 1: 44.

<sup>51</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi’l-Arab kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’s-sâkî, 2001), 9: 96.

<sup>52</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4: 243.

Böylece kimi Araplar kız çocuğuna istemeye istemeye bakmak zorunda kalmakla diri diri toprağa gömmek arasında ikilem yaşamaktaydı.<sup>53</sup> Kur'ân-ı Kerîm bu duruma açıkça işaret etmektedir.

Câhiliye toplumunda çokça öne çıkmasa da dini sâiklerle kız çocuklarının hayatlarına son verdikleri de belirtilmiştir. Buna göre meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanan Huzâa ve Kinâne kabileleri, "Kızları kızların yanına katın" (فَكَانُوا يَقُولُونَ أَالْحَبْطُ وَالْبَنَاتُ بِالْبَنَاتِ) demekteydiler.<sup>54</sup>

Fahreddin Râzî, cahiliyedeki sosyal telakkinin marazî psikolojiye dönüşüne değinirken doğan kız çocuklarından farklı şekillerde de kurtulmaya çalıştıklarını, yüksek bir dağ yamacından atma, suda boğma hatta kesme gibi yöntemler kullandıklarını söylemektedir.<sup>55</sup>

Bu durumda neden erkeğin değil de kız çocuğunun ölüme mahkûm edildiği düşünülebilir. Fiziksel güce dayalı işlerin revaçta olması hasebiyle erkeğin aynı zamanda ekonomik güç olarak değerlendirildiği, yine erkek çocuklarının aile ve soy için savunma ve taarruz gücüne sahip olma anlamına geldiği düşünülebilir. Nitekim miras âyetleri ile kadına da mirastan pay veren hükümler nâzil olduğunda bir kısım insanların gösterdiği tepkiler bu zihin dünyasının bir yansıması olarak belirmiştir. Nitekim âyetler kadınlara mirastan pay verince bazıları "Ata binip düşmanla savaşmayan, ganimet alamayan kadınlara mı miras verilecek?"<sup>56</sup> şeklinde konuşmuşlardır. Bu yüzden Arap yarımadası toplumlarında erkeklere çok ihtiyaç olduğu düşüncesi hakimdi.<sup>57</sup>

Kur'ân bu algı ve düşünceye işaret etmekte erkek çocukların çokluğunun toplumda bir güç gösterisine dönüştüğüne değinmektedir. Bu kapsamda ekonomik güç ve paranın erkek çocuklarla yan yana anıldığı ve asıl kalıcı olan şeylerin yani sâlih amellerin vurgulandığı görülmektedir.<sup>58</sup> Yine bir başka âyet-i kerimede "O gün kalb-i selimle gelen hariç kimseye mal ve oğullar fayda vermez"<sup>59</sup> denilmektedir.

<sup>53</sup> Abdullah Affî, *el-Mer'etü'l-arabiyyetü fi câhiliyyetihâ ve İslâmihâ*, 2: 16.

<sup>54</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmil'l-Kur'ân*, 10: 116.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtilhu'l-ğayb*, 20: 226.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 72.

<sup>57</sup> Murat Sarıçık, *Put* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 93.

<sup>58</sup> el-Kehf, 18/46.

<sup>59</sup> eş-Şuarâ, 26/88, 89.

İşte iktisâdî, ictimâî ve belki dini birtakım sebeplere dayalı olarak ortaya çıkan ve kadını istenmedik bir varlık konumuna indiren anlayış Kur'ân tarafından reddedilmiştir. Hayatına son verilen masum çocukların hesabının ahirette sorulacağı bildirilmiştir. ez-Zuhruf 43/18 âyetinde öncelikle bu algıya temas edilmektedir.

Diğer taraftan cahiliye anlayışının kadını aşağılayıcı bir telakkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kadının, süs püs işiyle meşgul olan, iki laf edemeyen ve kendini sözlü olarak savunmaktan aciz kalan bir varlık şekilde kabul edildiğini anlıyoruz. Tam da burada Kur'ân cahiliye Arabının bir çelişkisini yüzlerine vurmakta ve bunun üzerinden batıl itikatlarını reddetmektedir. Kadını kendi dünyalarında son derece değersizleştiren hatta aşağılayan bu insanlar bir yandan da melekleri Allah'ın kızları olarak tasavvur etmişlerdir. Dolayısıyla cinsiyeti yüzünden aşağılanan, istenmeyip dışlanan hatta katledilen bir varlığın Allah'a nispet edilmesi kendi içinde büyük bir tezat oluşturmaktadır. Nitekim "Size erkekleri tahsis etti de kendisi meleklerden kızlar mı edindi?" (el-İsrâ, 17/40), "...Eğer öyleyse bu adil olmayan bir paylaşım"dır" (en-Necm, 53/22), "Sevmediklerini Allah'a nispet ediyorlar ve dilleri yalan söylüyor" (en-Nahl, 16/57) ifadeleri bu çelişkiyi ortaya koymaktadır.

Şu bir gerçek ki, Allah kız olsun erkek olsun çocuk edinmekten münezzehdir. Onlar melekleri Allah'ın kızları olarak görme yerine kendi değer verdikleri erkek cinsini Allah'a isnad etmiş olsalardı yine bozuk bir itikada sahip olacaktı. Dolayısıyla burada sorun mutlak surette kız cinsinin Allah'a isnadı değildir. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere tefsirlerin büyük kısmı ilgili âyeti bu zeminde ele almışlar ve sanki cahiliye insanının kadın telakkisini zımnen tasdik edici açıklamalar yapmışlardır. Oysaki ez-Zuhruf 43/18 âyetini de itikatlarındaki tezatlık üzerinden açıklamak isabetli olacaktır. Zira onlar aşağıladıkları kadın cinsini Allah'a isnad etmekte beis görmemektedirler.

Kur'ân bu bozuk ve kendi içinde çelişkiler taşıyan itikadı reddederken kız çocukları ile ilgili telakkiyi de ayrıca kınamakta ve reddetmektedir.

"Onlardan birine kız müjdelense, gam keder içinde yüzü simsiyah kesilir. Kötü müjdeden dolayı insanlardan saklanır. Onu utanç içinde tutsun mu yoksa toprağa mı gömsün? Ne kötü hüküm veriyorlar." (en-Nahl, 16/58-59)

Şu halde Allah'ın kızlar söz konusu olduğunda onları aşağılayıcı bir dil kullanması söz konusu değildir. Bu durumda ilgili âyet-i kerîmeyi hem bu açıklamalar hem de siyak-sibak doğrultusunda takdirde bulunarak meâllendirmek yerinde olacaktır. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Bir ihtimale göre söz konusu âyet-i kerîme, cahiliyye Arabının kız çocuğu olduğunda verdiği tepki ve sözlerini tahkiye etmektir. Buna göre mana şu şekilde verilebilir:

“Yoksa Allah kendisine kızlar edindi de size de erkekleri mi tahsis etti? Onlardan biri, Rahman'a isnad ettiği kız çocuğu ile müjdelendiğinde gam keder içinde yüzü simsiyah kesilir. Vah, süs püs içinde büyütülen ve çekişmede kendisini açıkça ifade edemeyen mi! (diyerek hayıflanır/isyan eder)” (ez-Zuhruf 43/16-18)

Bir diğer ihtimale göre ise söz konusu ifade cahiliye anlayışını ilzam edici olarak Allah'ın yönelttiği bir sualdir. Bu durumda da mana, “(Anlayışınıza göre) süs püs içinde büyütülen ve kendini savunamayana mı (Allah'a isnad ediyorsunuz?)”

Bu durumda şu meâlleri de isabetli yorumlar kapsamında değerlendirmemiz mümkündür:

“Mücadelede başarısız olarak ömrünü süslenmekle geçirecek olan kız çocuğu mu?” diye öfkeyle sorar.”<sup>60</sup>

“Öyle ya, “(para harcanıp) süs püs içinde yetiştirilecek ve savaşta hiçbir işe yaramayacak biri” söz konusudur.”<sup>61</sup>

“Ardından, “Demek şimdi ben, süs-püs içinde büyüyecek, büyüdüğü zaman da kendini savunmaktan bile aciz olacak bir kız çocuk sahibi oldum!” diye söylenir durur.”<sup>62</sup>

### Sonuç

Tefsir ameliyesi müfessirin bilgi, birikim ve kültürel düzeyi ile sıkı bir ilişkisi olan ictihadi bir eylemdir. Bu yönüyle söz konusu yorumların sürekli vahyin gözetiminde olan Kur'an'ın ilk ve tartışmasız mübelliğ ve müfessiri Hz. Peygamberin açıklamaları ile aynı düzeyde olması beklenemez. Tefsir usûl ve kâideleri tefsiri keyfi bir faaliyet olmaktan

<sup>60</sup> Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 489.

<sup>61</sup> Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 490.

<sup>62</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 667.

çıkarsa da her müfessirin açıklamalarında az ya da çok kendi tarih ve kültürünün etkisinde kalması kaçınılmazdır. Tespitimize göre bu olgunun tipik örneklerinden biri ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerimesine getirilen izahlardır. Bu âyetin tefsirinde başlıca iki görüş söz konusu olmuştur. Bir görüş âyette geçen “men” ism-i mevsulünü kadın olarak yorumlarken diğer görüş putlara hamletmiştir. Bununla beraber birinci görüş üzerine bina edilen yorumlar genel kabul görmüştür. Ancak tefsir tarihinde bilinen hemen hemen bütün temel kaynaklarda ilgili âyet-i kerîme erkek egemen yorumlara sahne olmuş hatta yer yer cinsiyetçi yaklaşımlara dönüşmüştür. Öyle ki bu yorumlar okunduğunda kadın aklının süslenmekten öteye geçmediği, düşüncelerini düzenli bir şekilde ifade etmekten ve bir başkası ile aciz olduğu, cinsiyet bakımından erkeğe göre daha değersiz olduğu gibi hususların öne çıkarıldığı görülmektedir. Buna göre böylesine nâkıs vasıfları hâiz bir varlığın Allah’ın kızı olmasının mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Tefsirlerin bu genel tavrının bazı meâllere de yansıdığı görülmüştür. İşin daha da problemli olan yönü ise Allah’ın kadını bu olumsuz sıfatlarla tavsif ettiği şeklinde bir tablonun ortaya çıkmasıdır. Oysa ki Allah’a oğul isnad etmenin ağırlığı O’na kız isnad etmeninkinden daha hafif değildir. Bu konuda Kur’ân’da Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu olarak niteleyen Hristiyanlar’a yöneltilen ağır tenkitleri okumak yeterlidir. Bize göre ez-Zuhruf 43/18 âyet-i kerimesi câhiliye aklının bir tasvirinden ibarettir. Söz konusu âyet-i kerîme, melekleri Allah’ın kızları olarak niteleyerek Allah’a çocuk isnad eden câhiliye anlayışını yermek ve kendi mantaliteleri açısından bir çelişkiyi ortaya koymak üzere gelmiştir. Başka pek çok âyetin de delâletiyle Kur’ân, kız çocuğu olduğu için dünyası kararan insanın ruh haline bürünen, utancından insanlardan kaçacak yer arayan hatta öz kızını diri diri gömmek gibi bir cinayet işleyen câhiliye aklını ilzâm etmektedir. Kendi dünyalarında bu kadar nefret duydukları kız cinsiyetini Allah’a isnad etmekte beis görmemektedirler. Kur’ân onların çelişkilerini yüzlerine vurmak suretiyle itikadlarının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bunu kör bir taklitle batıl inançları sürdürenleri düşünmeye sevk etmek veya ezberlerini bozmak gibi bir gayeye matuf olarak görmek mümkündür. Bu hitaba kulak verecek bir câhiliye insanın hem kız çocuğundan olabildiğince nefret etme hem de melekleri Allah’ın kızları olarak görme şeklindeki çelişkisini görmesini sağlamaktır. İkinci bir ihtimal olarak da kız çocuğu ile müjdelenen câhiliye Arabının içinden

geçirdiği düşünce ve hayıflanma halinin betimlenmesinden ibarettir. Âyetlerin siyâk sibâkı bu düzlemdeki yorumlarla mutabakat arzettiği gibi değer ve üstünlüğü iman ve takvaya bağlayan, kadın ya da erkek insan türünü en güzel şekilde yarattığını ifade eden, kimi kadın şahsiyetleri numûne-i imtisal olarak gösteren diğer Kur'ân âyetleri ile uyumludur. Kadınlı ilgili söz konusu olumsuz yorumları tasvip etmek mümkün değildir. İlgili yorumu destekleyecek herhangi bir hadis-i şerif de söz konusu değildir. Bize göre müfessirlerin ilgili yaklaşımları gerek batı ve gerekse doğu toplumlarına hâkim olan erkek egemen telakkilerden ileri gelmektedir.

### Kaynakça

- Afîfî, Abdullah. *el-Mer'etü'l-arabiyyetü fî câhiliyyetihâ ve İslâmihâ*. Medîne: Mektebetü's-sekâfe, 1933.
- Altuntaş Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan, 2015.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*. Thk. Abdülmuti Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1405.
- Beyzâvî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâr'u't-tenzîl ve esrâr'u't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, h. 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 361-366. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dâru's-sâkî, 2001.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Risâle, 1993.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî. Suûd: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420.
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-lüğa*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, 1987.
- Gümüş, Sadreddin - Çiçek, Yakup - Demirci, Muhsin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Ravza, 2004.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. Thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. el-Erkam, h. 1416.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Taha Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. b.y.: Şeriketü et-tübâati'l-fenniyyeti'l-müttehîde, ts.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Süheyl Zükâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1978.
- İbn el-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-asnâm*. Thk. Ahmed Zeki Paşa. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru taybe linneşr ve't-tevzi, 1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. "Fsr". *Lisânü'l-Arab*. 5: 55. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. "Hsm". *Lisânü'l-Arab*. 12: 180. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr h. 1414.
- İmâdî, Ebussuûd Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadreddin. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kazıcı, Ziya - Taylan, Necip. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfiyîş. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Mürsî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1996.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998.
- Özdeş, Talip. *Cinsiyet Kimliği*. Sivas: Seyran Yayınları, 2000.
- Özek, Ali - Karaman, Hayrettin - Turgut, Ali - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 667.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sarıck, Murat. *Put*. İstanbul: Nesil, 2014.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrahim - Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebulleys Nazr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt. (b.y.: y.y., ts.)
- Sülün, Murat. "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. Ed. Murat Sülün. 11-37. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.



- Tekin, Ahmet. *Lügatli Tefsiri Meal*. İstanbul: Kelam, 2010.
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Yavuz, A. Fikri. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlîsi*. İstanbul: Doğan Matbaacılık, 1977.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidü't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'arabî, h. 1407.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 79-113

## **Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi**

### **Meaning and Conceptual Framework of *Kasb* in the Quran**

**İskender Şahin**

Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir  
Anabilim Dalı

Associate Professor, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Qur'anic Exegesis (Tafsir)  
Izmir, Turkey

iskender.sahin@ikc.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0535-5762

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 79-113

**Atıf / Cite as:** Şahin, İskender. "Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi [Meaning and Conceptual Framework of *Kasb* in the Quran]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 79-113.

<https://doi.org/10.18498/amailad.610181>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Meaning and Conceptual Framework of *Kasb* in the Quran

### Abstract

The concept of *kasb* constitutes one of the most important and most prevalently disputed concepts. Originally deriving from the Quran, this concept is of a pivotal significance in Kalam, Islamic Law and Sufism. Although in these disciplines the concept is mainly considered within the framework of faith (*imān*), ethics (*akhlāk*) or worship (*ibādah*), a compact and sufficient treatment of its Quranic application remains rather scant. By addressing this issue from the Quranic perspective, it will ensure a better understanding of some views and discussions revolving around this topic today, as well as others contained in the past. Therefore, in this paper the diverse Quranic dimensions of the *kasb* are treated from many aspects and in a systematic fashion. Yet the issue itself is essentially prone to discussion. Especially in the Kalam we can see that discussions revolving around *kasb* were soon transformed into doctrines. Nevertheless, this paper aims chiefly at a Quranic treatment of *kasb*, without delving into any of these discussions.

### Summary

The order of the world has been constructed on acquisition. Supreme Creator has resolved acquisition a reason for creatures to work and earn in order continuity and order of the world. Negligence and abandonment of this reality has been banned to the people because it ruins the order of the world. The reality which was stated by Imam Muhammed as “there is a system of the world in acquisition” has importance since we comprehend the importance of the matter. Islamic disciplines have approached this matter with the aspects about which their fields concern. The difference in the statements of the disciplines of Kalam, Islamic Law and Islamic Mysticism about acquisition is a usual matter because these disciplines have different interests as belief, practice and morals. The discipline of Kalam discusses acquisition in terms of belief, Islamic Law discusses it in terms of practice and Islamic Mysticism deals with it in terms of morality. Accordingly, approaching of the notion of the acquisition as a topic in Quran has become essential, so the matter of this articles have become this topic.

In Quran, the meaning of effort is “sa’y” and the meaning of action is “amel”. In the discipline of economy from aforesaid notions, the meaning of sa’y is effort and the meaning of amel is work. In this case it is named as acquisition or acquirement if it comes up after work and effort or it is remained gain. Acquisition that is a piece of one’s life reserves an important place in Quran. The notion that is mentioned in plenty of verses in Quran because it has close link with material and nonmaterial acquisitions has two sides as material and

nonmaterial in respect of its content. Quran considers those who built the society by way of acquisition big responsibilities. For as much as the thing that is asked from man is obtaining the acquisition by way of lawful and legitimate means and purifying regularly in terms of spiritual aspect after acquiring. If charity which is a way of purifying is not conducted even the acquisition is from lawful ways, it confers more responsibility to its owner. The most beautiful example of this is zakat because the acquisition that is not given zakat on it makes its owner or itself problematical or faulty. To perform responsibility of acquisition it must be good, beautiful, and being from earnings that were gotten by way of lawful means. Quran removes the material acquisition that takes place in people's beliefs and minds from being divine value and instead of this, it considers this as a divine value for attaining faith and good deed by way of it.

The results that Allah consents in terms of validity in general includes all details that take people to happiness of the world and afterlife and withhold them from all prohibition that give harm to them. The word of "beneficence" that we all use in daily life means all suitable acquisitions. We see this notion in some verses by means of it is used with some words like "seyyat", "ism" and "hatie" which means negative things, and this means that it underlines some results or acquisitions that Allah does not consent. The acquisition that comes true in worldly life has some results naturally with respect to its characteristic feature. If the actions and acquisitions are positive, the results become positive. Similarly, if the actions and acquisitions are negative, the results also become negative.

The most important result of the acquisition that generates in positive way is to activate mechanism of punishment and reward and to awake awareness of responsibility in people. The notion also gives meaning to what people have earned in this life by means of emphasizing to fairness of Allah, and it saves him from despair, and preventing him from inclining to error. The acquisition also has led up to stability and liveliness of belief in hereafter, and with gathering people with respect to their occupation, it has directed them to corporate movement.

The acquisitions that have taken place can result in several negative situations in societies and people. These results are stated as "fesad", "istizlal", "irkas", "ibsal" and "ibak". Quran also refers existence of a relation between acquisition and some nature events and emphasizes that some negative acquisitions can lead to some nature events which process to the detriment of people. These situations have been emphasized inherently in several verses, and it has been stated in dialogues of some prophets like Noah and Hud clearly.

**Keywords:** Tafsir, Kasb, Quran, Acquisition, Punishment.

### Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi

#### Öz

Kesb, her devirde daima gündemde olan ve önemini asla yitirmeyen mühim kavramlardan biridir. Hem Kelâm'ın hem İslâm Hukuku'nun hem de Tasavvuf'un en mühim mevzu olan kesb, köken olarak Kur'ân'a ait bir kavramdır. Söz konusu İslâmî disiplinler konuyu her ne kadar imân, ahlâk ve ibâdet çerçevesinde değerlendirmiş olsalar da kesb'in Kur'ân'da hangi boyutlarıyla değerlendirildiği noktasında elimizde henüz derli toplu ve yeterli bir ilmî veri mevcut değildir. Konunun Kur'ân eksenli olarak çalışılması, hem mevzu etrafında dönen birtakım görüş ve tartışmaların çok daha sağlıklı bir zemine oturtulmasına, hem de geçmişte meydana gelen tartışmaların daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu makalede kesb konusunun Kur'ânî boyutları, çeşitli yönleriyle ele alınıp değerlendirilmiş ve sistematik olarak takdim edilmeye çalışılmıştır. Mevzu, özü itibariyle tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Daha çok Kelâm ilminde meydana gelen ilgili tartışmalar, zamanla kesb'in bir doktrine dönüşmesine yol açmıştır. Burada söz konusu tartışmaların hiçbirine değinmemiş ve kesb doğrudan Kur'ân ekseninde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kesb, Kur'ân, Kazanç, Azâb.

#### Giriş

Kesb, hemen her dönemde daima ilim erbabının gündeminde yer almış ve hakkında eserler yazılmış önemli bir konu olmuştur. Özellikle Kelâm âlimleri bu mevzu etrafında çeşitli görüşler ortaya atmışlar ve onu kendi itikadî görüşlerine göre değerlendirmişlerdir. Kesb, Kelâm sahasında daha çok kulların fiillerinde fail olup olmadığı noktasında ele alınmış ve karşıt görüşlü mezhepler arasında bu konu üzerinde çok çetin tartışmalar meydana gelmiştir. Bilhassa Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcıları veya Kelâmcılarla Hadisçiler arasında vuku bulan söz konusu tartışmaların kader konusu üzerinden yürütüldüğü muhakkaktır.<sup>1</sup>

Kulların fiillerinin açığa çıkışında kişinin fail olmadığını ileri süren Cebriye ile söz konusu fiillerin vukuunda Allah'ın irade ve kudretini dışarıda bırakan Mu'tezile'ye karşı geliştirilen kesb, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) tarafından doktrin haline getirilmiş ve sonraki aşamalarda

<sup>1</sup> Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), 145-172.

ise temel kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca Eş'arî ve Mâtürîdî (ö. 333/944) sisteminde merkezi bir görev üstlenen mevzu bahis kavram<sup>2</sup> ile kişinin fiillerinin açığa çıkışındaki rolü tanımlanmıştır.<sup>3</sup>

Kesb, İslam hukukunda da önemli bir mesele olarak görülmüş ve hakkında eserler yazılmıştır. Bu çalışmaların ilki, içerik itibarıyla İslam iktisadının altyapısını oluşturmuş ve daha sonra bu sahada yapılacak olan ilmî faaliyetlere kaynaklık etmiştir. İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) kaleme aldığı ve Serahsî'nin (ö. 483/1091) şerh ettiği "*Kitâbu'l-Kesb*" adlı bu kitabı oldukça mühim bir kaynaktır.<sup>4</sup> Müellif bu eserini, yaşadığı dönemde kendi ifadesiyle tasavvuf ehlinin "kabukta kalmış" olanlarının kazançla meşgul olmayı haram saymaları, bu meşguliyetin Allah'a tevekkülü yok edeceği şeklindeki kabullerine bir reddiye maksadıyla yazmıştır.<sup>5</sup> Ayrıca Ebû Abdillâh Ahmed b. Harb en-Neîsâbü'rî'nin (ö. 234/849) ve Hulvânî'nin (ö. ?) de söz konusu ismi taşıyan benzer içerikli telifleri mevcuttur.<sup>6</sup>

Kesb Tasavvuf ilminin de konusu olmuştur. Bu meyanda Hakîm et-Tirmîzî (ö. 320/932), tasavvuf âdâbı ekseninde temeli güzel ahlâk çerçevesi "*Âdâbu'l-mürîdîn ve beyânu'l-kesb*" başlıklı bir kitap kaleme almıştır.<sup>7</sup> Konu tasavvufî eserlerin âdâb bölümleri altında müstakil başlıklar halinde de işlenmiştir. Örneğin büyük mutasavvıf Serrâc (ö. 378/989), meseleyi "Tasavvufta Âdâb" bölümü altında "Kesb ve Harca ile Meşgul Olma Âdâbı" başlığıyla ele almıştır.<sup>8</sup> Müellif burada sûfinin el emeği ile kimseye yük olmadan geçimini temin etmesinin büyük bir fazilet olduğunu vurgular. Ayrıca Gazzâlî (ö. 505/1111) de

---

<sup>2</sup> Eş'arî ve Mâtürîdî'de kesb konusu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1997), 47-72.

<sup>3</sup> Veysi Ünverdi, "İslam Kelamında Kesb Doktrini", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı* (21-23 Aralık 2018) (Mardin: İksad Yayınevi, 2018), 515.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-kesb*, şrh. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbuatu'l-İslâmî, 1997/1417).

<sup>5</sup> Şeybânî, *Kesb*, 81.

<sup>6</sup> Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 2: 1452.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmîzî, *Âdâbu'l-mürîdîn ve beyânu'l-kesb*, thk. Abdulfettâh Abdullâh Bereke (Mısır: Matbuatu's-Suâd, ts.), 7.

<sup>8</sup> Ebû Nasr Abdullâh b. Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi't-tasavvuf* (Leiden: Matbuatu Beril, 1914), 195-197.

konuyu *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde "Kesb'in âdâbı ve geçim" başlığı altında ele almıştır.<sup>9</sup>

Dünya düzeninin kesb üzerine inşa edilmiş olduğunu görüyoruz. Yüce yaratıcı, âlemin sürekliliği ve düzeni için kulların çalışıp kazanmalarını bir sebep haline getirmiştir. Bu gerçeğin ihmali veya elden bırakılması âlemin düzenini bozmak olur ki bu durum insanlara yasaklanmıştır.<sup>10</sup> İmam Muhammed'in kesb'de âlemin nizamı vardır" şeklinde ifade ettiği söz konusu hakikat, konunun ehemmiyetini idrak etmemiz açısından oldukça önem arz etmektedir.

Özü itibariyle farklı disiplinler mevzuyu kendi alanlarını ilgilendirdikleri yönleriyle ele almışlardır. Kelâm ilminin, İslam Hukuku'nun ve Tasavvuf'un kesb'e dair söylediklerinin birbirlerinden farklı olması gayet normal bir durumdur. Çünkü mevzu bahis ilimler, îman, amel ve ahlâk olmak üzere birbirinden farklı ilgi alanlarına sahiptir. Kelâm, kesb'i îmânî, İslam Hukûku amelî, Tasavvuf ise ahlâkî çerçevede değerlendirmektedir.

Oysa kesb, özü itibariyle Kur'ân'a ait bir kavramdır ve farklı disiplinlerin ilgi alanları çerçevesinde değerlendirilen kavramın, nihayetinde referansları da yine Kur'ân âyetleri olmuştur. Dolayısıyla kesb'in Kur'ân'da konu olarak ele alınıp değerlendirilmesi elzemdir. Bu, az önce zikrettiğimiz ilimlerin mevzu ile ilgili verilerini test etmemiz ve onlara daha sağlam bir zeminden bakmamız açısından oldukça önemlidir. Bilebildiğimiz kadarıyla kesb'i Kur'ân ekseninde ele alıp inceleyen herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Bu itibarla makalemizde konuyu Kur'ân merkezli olarak ele almak istiyoruz.

### 1. Kesb Kökü

Kesb/كسب kökünün mazisi كَسَبَ, muzârîsi يَكْسِبُ ve mastarı da كَسَبًا veya كَسْبًا şeklinde gelmektedir.<sup>11</sup> Kelimeye genellikle rızık talep etmek,<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2: 60.

<sup>10</sup> Şeybânî, *Kesb*, 100.

<sup>11</sup> Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, "Ksb", *el-Kamûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naim Arkusûsî (Beirut: Mevsuatü'r-risâle, 1426), 1: 130.

<sup>12</sup> Ebû Abdîrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "Ksb" *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehmi Mazûmî - İbrahim es-Semîrî (b.y.: Dârû'l-mektebeti'l-hilâl, ts.), 5: 315; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, "Ksb", *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avz Mer'ab (Beirut: Dâru't-türâsî'l-Arabî, 2001), 10: 48; Ebû Nasr İsmâîl

mal kazanmak,<sup>13</sup> cem etmek, yığmak,<sup>14</sup> şeklinde anlamlar verilmiştir. Bir kişi bir işten mal kazandığında veya onu biriktirdiğinde bu durum كسب الرجل المال şeklinde ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca kelimenin aramak, talep etmek ve ulaşmak anlamlarına işaret ettiği de ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Öte yandan kesb fiili, iki meful alıp müteaddî de olabilmektedir. Bu durumda fiilin anlamı, bir başkasına kazandırmak manasını ihtiva etmektedir.<sup>17</sup> Yine fiil sülâsî kalıbında emek ve zahmet söz konusu olmaksızın kazanmak anlamına da matuf olmaktadır. Bu kalıptan geldiğinde kesb'in, muhatabın kazancının hem kendisi hem de başkası için söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara ilaveten hem maddi hem de manevi kazanımları elde etmek için fiil yine sülâsî kalıbıyla kullanılmaktadır. Diğer taraftan kişinin sahip olduğu çocuklar da onun kesb'i olmaktadır. Bu anlamıyla fiil, maddi kazançtan farklı durumları da içerisinde barındırmaktadır. Dikkatimizi çeken bir başka husus, kesb'in, kişinin fayda elde edeceği bir menfaati temin edeceğini düşünürken aksine bununla kendine zarar verecek bir hususa neden olmasıdır.<sup>18</sup>

Ayrıca kesb, zararı veya faydası ile tamamen failine ait olan bir fiil olarak da ifade olunmuştur. Bazı dilciler ise kavramın, kişinin azalarıyla yaptığı fiillere taalluk ettiğini söylemişlerdir. Bu anlamda fiilin Allah'a nispeti caiz görülmemiştir.<sup>19</sup>

Kesb kökü, tefe'ul kalıbına girdiğinde kazancın oldukça külfetli bir şekilde elde edildiğini, ifâl kalıbından geldiğinde failin kendi sa'y ve

b. Hammâd el-Cevherî, "Kesb'", *es-Sihâh fi'l-luga*, thk. Ahmed Abdulğafûr Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407), 1: 212.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, "Ksb", *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987), 1: 339; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, "Ksb", *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399), 5: 179.

<sup>14</sup> Ezherî, "Ksb", 1: 253; Cevherî, "Ksb", 1: 212.

<sup>15</sup> Asım Efendi, "Ksb", *el-Okyanusu'l-basît fi tercimeti'l-kâmûsi'l-muhît* (İstanbul: Asitane Kitabevi, ts.), 1: 250.

<sup>16</sup> İbn Faris, "Ksb", 5: 179.

<sup>17</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, "Ksb", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 709; Asım Efendi, "Ksb", 1: 250.

<sup>18</sup> İsfehânî, "Ksb", 709.

<sup>19</sup> Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luga*, thk. Cemal Abdulğani Muğgameş (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1428), 225-226.



himmetiyle bir başkasına kazanç temin ettiğini ve iftiâl kalıbına girdiğinde ise kişinin kendi gayreti ile kendisi için kazanç elde ettiğini dile getirmektedir. Bu kalıpta fiil, muhatabın kazancının sadece kendisi için mümkün olduğu anlamına şâmil olmaktadır.<sup>20</sup> Dolayısıyla her iktisâb bir kesb olmakta fakat her kesb bir iktisâb olarak değerlendirilememektedir.<sup>21</sup> Bunlara ilaveten kesb'i hayrı elde etmeye, iktisâbı da şerri elde etmeye hamledenler olmuştur.<sup>22</sup>

Kelime isim olarak da kullanılmaktadır. Dişi köpeğe كسبة, erkek köpeğe de كساب denilmektedir.<sup>23</sup> Zina neticesinde dünyaya gelmiş çocuk ابن الكسيب olarak ifade olunmaktadır. Ayrıca zeytin gibi işlenen bitkilerin yağı sıkıldıktan sonra geride kalan posasına كسبة/küsbetü denmiştir.<sup>24</sup> Dişi köpeklerin ve nikâhsız birliktelik sonucu doğan çocuğun kesb kökü ile dile getirilmesi, fiilin çoğalma/kazanma dolayısıyla artma anlamlarıyla doğrudan veya dolaylı yollarla ilişkisinden dolayıdır. Zeytin posası da yağından ayrılıp bir yerde birikip cem olduğu için küsbe olarak isimlendirilmiştir. Müktesib ise ister bizzat ister bir diğeri sebebiyle olsun bir durumu kendi kazancı haline getiren kimseye denilmektedir. Örneğin muktesib taat ile ilişkilendirildiğinde bu o kişinin, itaati meydana getirmek suretiyle kendi kazancına dönüştürdüğünü; mal ile ilişkilendirildiğinde bu o kişinin, malı kendisine mülk olacak şekilde kazanç haline dönüştürdüğünü ifade etmektedir.<sup>25</sup>

## 2. Kesb'in Kur'ân'da Kullanılışı

Kesb, türevleriyle birlikte Kur'ân'da altmış yedi defa geçmektedir.<sup>26</sup> Tüm kullanımlarında fiil olarak yer alan kelime, altmış iki yerde mâzî ve muzârî zamanlı olarak sülâsî mücerred, beş yerde ise iftiâl kalıbında mazi zamanlı olarak yer almaktadır.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Asım Efendi, "Ksb", 1: 250.

<sup>21</sup> İsfehânî, "Ksb", 709; Firûzabâdî, "Ksb", *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li-ş-şuûnî'l-İslamiye-Lecnetü ihyâi türâsi'l-Arabî, 1973-1996), 4: 349; Asım Efendi, "Ksb", 1: 250.

<sup>22</sup> İsfehânî, "Ksb", 710; Firûzabâdî, "Ksb", *Basâir*, 4: 350.

<sup>23</sup> İbn Fâris, "Ksb", 5: 179; Cevherî, "Ksb", 1: 212.

<sup>24</sup> Asım Efendi, "Ksb", 1: 250.

<sup>25</sup> Askerî, *Furûk*, 226.

<sup>26</sup> Kelimenin geçtiği tüm sure ve âyetler için bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, "Ksb", *el-Mu'cemu'l-müfhehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 767-768.

<sup>27</sup> Kesb kökü, şu âyetlerde iftiâl babında geçmektedir: el-Bakara 2/286; en-Nisâ 4/32 (iki defa); en-Nûr 24/11; el-Ahzâb 33/58.

Ayrıca *kesb* fiili, Kur'ân'da yirmi sekiz yerde "mâ/ما", yirmi altı yerde "bimâ/بِمَا" ve yedi yerde "mimmâ/مِمَّا" edatlarıyla birlikte kullanılmaktadır ki bu, umumîlik ifade eden menfi veya müspet anlamlı fiillerle birlikte yer almaktadır.<sup>28</sup>

Vücûh ve nezâir müelliflerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/768), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *kesb* kavramına temas etmemişlerdir. Dâmiğânî (ö. 478/1085) ise *kesb*'in âyetlerde dört farklı anlamda kullanıldığını zikretmektedir ki bunlar sırasıyla para kazanmak,<sup>29</sup> biriktirmek,<sup>30</sup> kişinin sahip olduğu çocukları<sup>31</sup> ve amel<sup>32</sup>dir.<sup>33</sup> Kök anlamı çerçevesinde müellifinin kelimeye verdiği söz konusu anlamlara baktığımızda kazanmak ve biriktirmek veya cem etmek anlamlarının oldukça isabetli olduğunu görmekteyiz. Kişinin çocukları da yine kişinin kazancı olduğundan bu anlamda isabetli gözükmektedir.<sup>34</sup> Fakat Dâmiğânî'nin *kesb*'e verdiği "amel" anlamı pek de isabetli gözükmemektedir. Çünkü *kesb* ve amel farklı iki hususa matuf olup ancak birbirlerini tamamlarlar. Nitekim Bakara suresinde geçen "Onların *kesbettikleri* onlara, sizin *kesbettikleriniz* de sizleredir. Onların amel ettiklerinden sorumlu tutulmazsınız" (el-Bakara 2/134, 141).<sup>35</sup> mealindeki iki âyette amel ve *kesb* ayrımı bariz bir şekilde ortaya konmaktadır. Çünkü *kesb*, şahsın ameliyle elde ettiği kazanımdan başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle *kesb*, amelin sonucu olurken, amel de *kesb*'in sebebi oluvermektedir. Yani *kesb* nev'inden ne varsa hepsi amel ile elde edilmiştir.

Garîbu'l-Kur'ân müelliflerinden İsfehânî (ö. 502/1158), *kesb*'e mutlak surette "kazanç" anlamı vermek suretiyle kelimeye kök anlamı çerçevesinde isabetli bir şekilde manalandırmıştır.<sup>36</sup> Abdulkadir Râzî (ö. 666/1258), *kesb*'in cem, tahsil, çocuk sahibi olmak ve yapmak/فعل

<sup>28</sup> Söz konusu kullanımların geçtiği âyetler için bk. Abdalbâkî, "Ksb", 767-768.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/79.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/267.

<sup>31</sup> Tebbet 111/2.

<sup>32</sup> Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmiğânî, "Ksb", *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kurâni'l-Kerîm*, thk. Abdulaziz Seyyidü'l-ehl (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1983), 404-405.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/134, 141.

<sup>34</sup> Buhârî, "Büyü", 15; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetu'r-risale, 1420/2000), 24: 677.

<sup>35</sup> "بَلِّغْ أُمَّةً قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ"

<sup>36</sup> İsfehânî, "Ksb", 709-710.

anlamlarında kullanıldığını beyan etmektedir.<sup>37</sup> Râzî'nin, Nisâ suresinde geçen "Kim bir ism veya hata kesbeder de bunu bir masuma yüklerse muhakkak o apaçık bir günahı ve bühtânı yüklenmiş olur"(en-Nisâ 4/112)<sup>38</sup> mealindeki âyette geçen kelimeye "yapmak" anlamı vermesi kanaatimizce uygun değildir. Yukarıda da beyan ettiğimiz üzere kesb mutlak surette bir sonuç ifade eden kazançtır. "Yapmak" ise kişiyi kesb'e götüren emek ve uzuvlarla gerçekleştirilen bir sürece işaret etmektedir. Âyette zikredilen "ism'in ve hatî'e'nin kesbedilmesi", amel veya fiil sonucunda bu iki menfi kazancın tahsil edilmiş olmasına vurgu yapmaktadır. Bunun yanında kimi tefsirlerde de kesb kavramı aynı şekilde amel kelimesi ile karıştırılmıştır.<sup>39</sup>

## 2.1. Kesb Türleri

Kişinin hayatının bir parçası olan kesb, Kur'ân'da önemli bir yer tutmaktadır. Maddî ve manevî kazanımlar ile çok yakın ilişkili olması hasebiyle pek çok âyette zikredilen kavram, içeriği itibariyle iki şekilde tasnif edilebilir.

### 2.1.1. Maddî Kazanç Anlamında

İnsanoğlu hayatını ikame ve idame etmek için gayret etmek ve çalışmak zorundadır. Kur'ân'da gayretin karşılığı "sa'y" ve çalışmanın karşılığı da "amel"dir. İktisat ilminde ise söz konusu kavramlardan sa'y'in karşılığı emek, amel'in karşılığı ise iş olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>40</sup> Bu durumda emek ve işin sonucunda ortaya çıkan veya geride kalan kazanç ise kesb veya iktisâb olarak isimlendirilmektedir.

#### 2.1.1.1. Kitabet Karşılığı Kazanç Olarak Kesb

Kur'ân'da Yahudilerin kendilerine gelen vahiy üzerinde oynama yaptıkları haber verilmekte ve bu durumu da tahrif, Allah'ın âyetlerini

<sup>37</sup> Zeynuddîn Ebû Abdillâh Abdulkadir er-Râzî, "Ksb", *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hüseyin Elmalî (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 120-121.

<sup>38</sup> "وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا"

<sup>39</sup> Muhammed b. Muhammed ebû Mansur el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli Sünne*, thk. Mecdî Bâsilûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1426), 9: 218; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 2: 109; Alâeddîn Ali b. Mumammed el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fi maâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1415), 2: 99, 151, 157; Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâleddîn Abdurrahman b. Ebubekir es-Suyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.), 62, 173.

<sup>40</sup> Veli Sırım, "İslam Ekonomisinde İşçi-İşveren İlişkileri", *Asos Journal (Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi)*, 4/35 (Aralık 2016): 368.

satmak, tebdîl, leyy, kitmân, elleriyle kitap yazmak gibi kavramlarla dile getirmektedir.<sup>41</sup> Burada konumuzu ilgilendiren yön, elleriyle kitap yazmak ifadesinin kesb fiili ile birlikte ifade edilmesidir. Bakara suresinde bu durum şöyle geçmektedir: “Veyl olsun kitabı kendi elleriyle yazıp, sonra az bir değer karşılığında satmak için 'Bu Allah katındandır' diyenlere. Veyl olsun elleriyle yazdıklarından dolayı onlara; veyl olsun onların kesbettiklerine.” (el-Bakara 2/79).<sup>42</sup> Bazı Yahudiler, ellerinde bulunan yazılı vahiy metinlerini birtakım dünyalık kazanç uğruna insanların talepleri veya kendi arzuları doğrultusunda değiştirmişlerdir.<sup>43</sup> Hatta bu konuda gelen rivayetlerde insanların Müslüman olmaması için veya kendi saltanatlarının ellerinden gideceği endişesiyle Hz. Peygamberi tasdik eden bölümlerin veya kavramların Tevrat'tan çıkarılması işleminin gerçekleştiği yönünde birtakım bilgilere de rastlamaktayız.<sup>44</sup> Âyette zikredilen “مِمَّا يَكْسِبُونَ” ifadesi de onların söz konusu tahriften dünyalık elde ettiklerini beyan etmekte ve böylece onların bu kazançları yerilmektedir. Müfessir Râzî, âyetteki mevzu bahis yerilen kazancın maddî kazanç olmasının daha evla olduğunu zikretmiştir.<sup>45</sup> Haddizatında buradaki kesb, özü itibariyle insanların değerleri üzerinde tağyir ve tahrif neticesinde elde edildiği için gayri meşru bir kazanca da matuftur. Surenin 81. âyetinde, kendi elleriyle kazandıkları yerilen maddî kesb'in bir de manevî boyutunun olduğunu ve bunun da “seyyie” olarak zikredildiğini görüyoruz. Dolayısıyla kesb her ne kadar maddî bir kazanca tekabül etmiş olsa da manevî yönden de müspet veya menfi olarak bir kazanca daha neden olmaktadır.

<sup>41</sup> el-Bakara 2/42, 75, 79, 146, 159; Âl-i İmrân, 3/77; en-Nisâ, 4/46; el-Mâide, 5/13, 15, 41; el-En'âm, 6/91.

<sup>42</sup> قَوْلُ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلًا لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَقَوْلًا لَهُمْ مِمَّا “يَكْسِبُونَ”

<sup>43</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 1: 328. Bu konuda Yahudilerin kendi kafalarına göre kitap yazıp cahiliye Araplarına, bu Allah'ın katındandır deyip onu sattıkları yönünde rivayetler de söz konusudur. Taberî, *Tefsir*, 2: 271.

<sup>44</sup> Taberî, *Tefsir*, 2: 271-273.

<sup>45</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 3: 565.

### 2.1.1.2. İnfak Edilmesi Gereken Kazanç Olarak Kesb

Kesb'in maddî kazanç olarak ifade edildiği bir başka husus, infakın emredildiği<sup>46</sup> şu âyet içerisinde yer almaktadır: "Ey iman edenler! Kesbettiklerinizin temizlerinden ve sizin için rızık olarak yerden çıkarttıklarımızdan infâk ediniz. Size verildiğinde, gözünüzü yummadan alamayacağınız kötü malı, hayır diye vermeye kalkışmayınız..." (el-Bakara 2/267).<sup>47</sup> Burada kesb'in, eldeki mevcut maddî imkânları Allah yolunda harcamak anlamına gelen infâk<sup>48</sup> kavramıyla birlikte zikredilmiş olması, kesb'in bariz bir şekilde maddî kazançta matuf olduğunu göstermektedir. Fakat burada mutlak surette kesb'in değil de özellikle "tayyib" olanlarından infâk edilmesi gerektiği özellikle vurgulanmaktadır. Tayyib kelimesi mana olarak hem iyi ve güzel hem de helal olan temiz anlamlarına gelmektedir.<sup>49</sup> Dolayısıyla bu ifadeden, ister meşru ister gayri meşru, ister değerli ister değersiz olsun elde edilen maddî kazançların tümünün kesb olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Her iki kazanç kesb olarak değerlendirilmiş olsa dahî nihayetinde gayri meşru kesb Kur'ân'da yerilmektedir.<sup>50</sup> Âyetin Müslümanları infâk etmeye teşviki, onların çalışmalarına, üretime katkı sağlamalarına, böylece ekonomik olarak müreffeh bir seviyeye gelmeleri gerektiğine ve aynı zamanda toplumda ekonomik sıkıntı çeken tabakaları da eritmelerinin bir zaruret olduğu gerçeğine işaret etmektedir.

Ayrıca âyetin kesb vasıtası ile toplumu meydana getiren kişilere büyük bir sorumluluk yüklediğine vurgu yaptığı muhakkaktır. Çünkü kuldan istenilen, kesb'in helâl ve meşru yollarla elde edilmesi ve elde edildikten sonra manevi yönden de usulüne uygun olarak arındırılması gerçeğidir. Kişinin kesb'i helalinden olduğu halde, kendisiyle bir arındırma vasıtası olan infâk gerçekleşmiyorsa, söz konusu helâl, sahibine büyük bir sorumluluk daha yükleyecektir. Mesela zekâtı bu çerçevede değerlendirebiliriz. Çünkü zekâtı verilmeyen kesb, sahibini ve kesb'ini sorunlu veya kusurlu hale getirmektedir. Kesb'in sorumluluğundan kurtulmak için onun hem iyi, hem güzel ve hem de

<sup>46</sup> Söz konusu infakın farz olan zekât mı yoksa nafîle olan sadaka mı olduğu yönündeki görüşler ve değerlendirmelere dair geniş izahlar için bk. Râzî, *Tefsir*, 7: 52-53.

<sup>47</sup> " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا " " أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ "

<sup>48</sup> İsfehânî, "Nfk", 819.

<sup>49</sup> Taberî, *Tefsir*, 5: 555-557; Râzî, *Tefsir*, 7: 53.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/79.

helâl kazanılmış olan şeyden elde edilmesi gerektiği gibi aynı zamandan ondan infâk da edilmesi gerekir.

### 2.1.1.3. Hakikatleri Red Noktasında Kendisine Güvenilen Kazanç Olarak Kesb

Kesb, kimi âyetlerde kâfirlerin kendisine güvendiği önemli bir vasıta olarak tanıtılmaktadır: “Önlerinde cehennem vardır. Kesb’leri ve Allah’tan başka edindikleri dostları, kendilerine hiçbir fayda sağlamayacaktır. Onlar için büyük bir azap vardır.” (el-Câsiye 45/10).<sup>51</sup> şeklinde geçen âyette bu durumu açıkça görmekteyiz. Ahiret bağlamında zikredilen kesb,<sup>52</sup> müphem bırakılmıştır. Buradaki kesb’in ne olduğu hususu Şuarâ suresindeki: “İnsanların diriltileceği gün, Allah'a selîm bir kalple gelenden başka kimseye malın ve oğulların fayda vermeyeceği gün beni rezil etme!” (eş-Şuarâ 26/87-89).<sup>53</sup> mealindeki âyette beyan edilmiş ve bunun, kişinin kazandığı malları ve erkek çocukları olarak tefsir edilmiştir.<sup>54</sup>

Kavramın, dünyalık bir kazanca matuf olması sadedinde inkârcı toplum tarafından güven temin eden bir araç olarak değerlendirildiği muhakkaktır. Nitekim Sebe’ suresindeki bir âyette onlar bu durumu şöyle ifade etmektedirler: “Bizler servet ve çocuk yönünden oldukça zenginiz. Bizlere bir azap/sıkıntı dokunmaz.” (Sebe’ 34/35).<sup>55</sup> Buna karşı Hicr suresinde ise durumun onların sandığı gibi olmadığı beyan edilmektedir: “Kesbettikleri kendilerine hiçbir fayda vermedi.” (Hicr 15/84).<sup>56</sup> Burada zikredilen ve müphem bırakılan kesb’in servet ve mal olduğu hususunda tefsirler adeta ittifak halindedirler.<sup>57</sup> Âyet, dünyada

<sup>51</sup> “مِنْ رِزَائِهِمْ جَهَنَّمَ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ”

<sup>52</sup> ez-Zümer 39/50’de de kesb’in ahirette fayda vermeyeceği zikrolunmaktadır.

<sup>53</sup> “وَلَا تُخْزِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ (87) يَوْمَ لَا يُنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ أتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ”

<sup>54</sup> Âyette zikredilen kesb’in mal ve erkek çocuklar olduğu şeklinde tefsir eden diğer âyetler şunlardır: Âl-i İmrân 3/10, 116; ez-Zümer 39/50; el-Hâkka 69/27-28; el-Leyl 92/11; Hümeze 104/2-4; Tebbet 111/2. Muhammedü’l-Emîn b. Muhammed eş-Şenkitî, *Edvâu’l-beyân fi izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1415), 7: 192.

<sup>55</sup> “وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ”

<sup>56</sup> “فَمَا أُغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ”

<sup>57</sup> Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1407), 2: 587; Râzî, *Tefsîr*, 19: 157; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Camî li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - Ahmed el-İtfıyyîş (Kahire: Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, 1964), 10: 53; Ebu’l-Fidâ İsmail bin Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sami b.

helakin eşiğine gelmiş bir toplumun akibetinin kısra edildiği pasaj içerisinde yer almaktadır. Kendilerine gönderilen elçileri kabullenmeyen ve onları reddeden Hicr toplumunun helâk olmadan önce sahip oldukları müreffeh hayat, zenginlik onlarda kendilerine güven ve istiğna durumu meydana getirmiştir. Fakat ilahi hakikatlere kulak tıkayıp kendilerini bekleyen azabı umursamayan toplum, söz konusu azaba dıçar olunca kesbettikleri dünyalıklar kendilerine fayda sağlamamış ve helak olmaktan kurtulamamışlardır.

Müşrikler için zenginler ve zenginlik daima itibar edilen yüce bir değer olmuştur. Hatta zenginliği Allah'ın katında bir yakınlık sebebi olarak telakki etmiş oldukları aşikârdır. Sebe' suresinde: "Ne mallarınız, ne de erkek çocuklarınız size katımızda bir yakınlık sağlar. Ancak inanıp faydalı iş yapanlar başka. Onlara yaptıklarının kat kat fazlası mükâfat vardır ve onlar saraylarda güven içindedirler." (Sebe' 34/37).<sup>58</sup> mealindeki âyet bu durumu açıkça göstermektedir. Nitekim kâfirlerin peygamberlere mukavemet gösterip risâletlerini reddedişlerinin nedenlerinden biri de kendilerince elçilerin, Allah'a yakınlığın bir nişanesi olan söz konusu mal varlıklarının olmayışındır.<sup>59</sup> Çünkü peygamberlik onlara göre Allah'a yakın olan kimselerin işi olup bu yakınlık ancak mal ve erkek çocuk vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Kur'ân, açık bir şekilde maddenin Allah'ın katında bir değer ifade etmediğini muhataplara beyan etmekte, insanları sâlih amele ve selîm bir kalbe yönlendirmekte ve böylece kendilerini yüceltecek olan ilahî iradenin razı olduğu değerlerle tanıştırmayı buluşturmaktadır. Bir başka deyişle Kur'ân, insanların inançlarında ve akıllarında yer etmiş olan maddî kesb'i ulvî bir değer olmaktan çıkarmakta ve bunun yerine iman ve sâlih ameli elde edilmesi gereken yüce bir değer olarak yerleştirmektedir.

#### 2.1.1.4. Erkeğin ve Kadının Elde Ettikleri Kazançları Anlamında Kesb

Kur'ân, erkek ve kadının maddî kazanımları ile ilgili birtakım hükümler getirmiştir. Bu mevzu ile ilgili âyetlerden birinde kesb kavramı ile söz konusu hükümler ilişkilendirilmiştir. Bu minvalde zikredilen

---

Muhammed Sellâme (b.y.: Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevdî, 1420/1999), 4: 545; Mahallî-Suyûtî, *Celâleyin*, 344; Elmalılı, *Tefsir*, 5: 217.

<sup>58</sup> " وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الصَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي "الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ"

<sup>59</sup> el-Furkân 25/8; ez-Zuhuruf 43/31-32, 53.

kesb, Nisâ suresinde hem erkeğe hem de kadına nispet edilmek suretiyle iktisâb formatında yer almaktadır: “Allah'ın kendisiyle kiminizi kiminize üstün kıldığı şeyi temenni etmeyin. Erkeklere iktisâb ettiklerinden bir pay, kadınlara da iktisâb ettiklerinden pay vardır. Allah'tan onun fazlını isteyin. Muhakkak Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” (en-Nisâ 4/32).<sup>60</sup> Âyetin inişine dair şöyle bir rivayet nakledilmektedir: Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme, “Ey Allah'ın elçisi! Erkekler savaştığı halde biz savaşıyoruz ve miras hususunda da onların aldığı yarısını alıyoruz” diyerek itirazda bulunmuştu. Akabinde Ümmü Seleme'ye başka kadınlar da katılmış ve kadınların hicretlerinin Kur'an'da zikredilmemesi, bir erkek şahide karşı iki kadın şahidin gerekli bulunmasına paralel olarak amellerin karşılığının da böyle olup olmadığı gibi birtakım hususlarda şikâyetler devam etmişti. Bunun üzerine bazı âyetler inmiştir ki bunlardan birisi de üzerinde durduğumuz âyettir.<sup>61</sup> Söz konusu âyetin, erkeğin ve kadının miras konusunda aralarında çıkan sorunlar neticesinde indiği de nakledilmektedir.<sup>62</sup>

Kesb, iftiâl kalıbından geldiğinde kişinin zor ve elde edilmesi çok gayret isteyen bir çalışmanın sonucunda kendisi için elde ettiği kazançta da matuf olabilmektedir.<sup>63</sup> Kelimenin bu kalıptaki anlamını dikkate aldığımızda gerek erkeğin gerek kadının ister miras yoluyla<sup>64</sup> ister ganimet yoluyla isterse kendi çalışmaları neticesinde elde ettikleri kazançları olsun hepsine şâmil olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre erkeğin ve kadının kazancı asla zayı edilmez ve kesinlikle kendilerine payları verilir. Fakat yaratılış itibarıyla erkeğin ve kadının kabiliyet olarak birbirlerinden farklı olmaları neticesinde miras gibi kazançların taksimatının farklı olması, sadece Allah'ın iradesinin eseri olup bunda kimsenin etkisi ve müdahale hakkı yoktur. Dolayısıyla erkeğe ve kadına

---

<sup>60</sup> “ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ”  
“ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ”

<sup>61</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 5; Taberî, *Tefsîr*, 8: 262-264.

<sup>62</sup> Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Mısır: Matbuatu Mustafa Elbânî ve evlâduh, ts.), 85.

<sup>63</sup> Asım Efendi, "Ksb", 1: 250.

<sup>64</sup> Konu ile ilgili görüşleri verdikten sonra bir değerlendirme yapan müfessir Taberî, burada zikredilen iktisâb'ın, kişiye miras yoluyla kalan ve eline geçen mal olamayacağı yönünde görüş beyan etmiştir. Taberî, *Tefsîr*, 8: 266-267.



düşen, başkalarının payını temenni etmek değil, Allah'ın kendilerine verdiği kabiliyete göre çalışmak ve O'ndan talep etmektir.<sup>65</sup>

### 2.1.2. Kişinin Sahip Olduğu Çocukları Anlamında

Kesb'in Kur'ân'da kişinin çocukları anlamında kullanıldığı tefsir otoriteleri tarafından dile getirilmektedir. Nitekim bu noktada Tebbet suresinde geçen ilgili kavram, "çocuklar" olarak değerlendirilmektedir: "Ona ne malı ne de kesb'i fayda verdi." (Tebbet 111/2).<sup>66</sup> Sahabe ve Tabiîn ulemâsından İbn Abbas, Hz. Aişe, Mücahit, Atâ, Hasan-ı Basri, İbn Sirîn ve daha pek çok isim, burada kesb'den kastedilen hususun Ebû Leheb'in çocukları olduğunu söylemişlerdir.<sup>67</sup> İbn Abbas, bu tefsiri yaparken Hz. Peygamberin "Kişinin yediği şeyin en temizini, kendi kazancından olandır, çocukları da o kişinin kesb'indedir."<sup>68</sup> şeklindeki hadisini referans olarak almıştır.<sup>69</sup> Öte yandan surenin iniş sebebi olarak nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, dini tebliğ maksadıyla akrabalarını bir yemek davetinde bir araya toplayıp onlara şayet iman etmezlerse büyük bir azapla karşı karşıya kalacaklarını söylemişti. Ebû Leheb de "Şayet kardeşimin oğlunun söyledikleri doğru ise ben bundan sahip olduğum servetim ve çocuklarım karşılığında kurtulurum" demiş ve bu sebeple üzerinde durduğumuz sûre inmiştir.<sup>70</sup> Bu değerlendirmeye göre Ebû Leheb'in söylediği "servetim" ve "çocuklarım" kelimelerinin karşılığı âyette "mal" ve "kesb'" olarak dile getirilmektedir.

Başka âyetlerde de kesb, kişinin sahip olduğu çocukları anlamında kullanılmıştır. Az önce temas ettiğimiz Hicr, Zümer ve Câsiye surelerinde<sup>71</sup> yer alan ve müphem bırakılan mevzu bahis kavram, başka yerlerde kişinin sahip olduğu serveti ve çocukları olarak beyan edilmektedir. İlgili âyetlere daha önceden temas ettiğimiz için burada tekrar üzerinde durmayacağız.

### 2.2. Manevî Kazanç Anlamında

İnsanın, diğer varlıklar arasında kendi kimliğini ortaya koyan ve kendini gerçekleştirmesini ifade eden kesb, onda bir iradenin varlığına da işaret etmektedir. Dolayısıyla sahip olduğu irade nedeniyle yaşadığı

<sup>65</sup> Elmalılı, *Tefsir*, 2: 555.

<sup>66</sup> "مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ"

<sup>67</sup> Taberî, *Tefsir*, 24: 677; İbn Kesîr, *Tefsir*, 8: 515.

<sup>68</sup> Buhârî, "Büyû", 15.

<sup>69</sup> Râzî, *Tefsir*, 32: 351.

<sup>70</sup> Begavî, *Tefsir*, 5: 327.

<sup>71</sup> Hicr 15/84; el-Câsiye 45/10; ez-Zümer 39/50.

hayattan mesul olan insanın mutlak surette müspet veya menfi yönde kesb'ler elde edeceği muhakkaktır. Bu itibarla kesb, Kur'ân'da maddî kazanımlar için kullanıldığı gibi manevî kazanımlar için de kullanılmaktadır. Öyleyse âyetlerde zikri geçer ve insana ait olan manevî kesb'leri iki başlık altında mütalaa edebiliriz.

### 2.2.1. Allah'ın Razı Olduğu Sonuçların Kesb'i

Allah'ın razı olduğu sonuçlar genel itibariyle sâlihât cinsinden olan, kişiyi dünya ve ahiret saadetine götüren, onu zarar verici her türlü menhiyyâtten alıkoyan hususları ihtiva etmektedir. Günlük hayatta kullandığımız "hayır" kelimesi<sup>72</sup> genel hatlarıyla sâlihât olan kesb'leri ifade etmektedir. Fakat Kur'ân söz konusu türden kesb'leri sarih bir şekilde dillendirmemekte, ya "her kişi kendi kesb'inin karşılığını görür"<sup>73</sup> âyetinde olduğu gibigenel bir ifadeyle veya da kesb kelimesi ile birlikte "U/li" edatını kullanmak suretiyle sunmaktadır.

Âyetlerde herhangi bir kayda tabi tutmaksızın doğrudan şahıslara nispet edilerek arz edilen kesb, hem kötülük hem iyilik kazanımı bağlamında tümüne şamildir. Kesb'in böyle kayıtsız kullanımı, muhataba bir yandan iyilik ve kötülük namına ne varsa elde ettiği her kesb'le mutlak surette değerlendirileceği mesajını verirken, diğer yandan yaptığı her aktivitenin mutlak surette bir kesb'inin olacağı ve bu itibarla sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gerektiğini salık vermektedir. Bu şekilde kesb'in mutlak kullanıldığı âyetlerden biri Bakara suresinde şöyle geçmektedir: "Allah'a döndürüleceğiniz günden sakının. Sonra herkese kesb'i ödenecek ve onlara haksızlık yapılmayacaktır." (el-Bakara 2/281).<sup>74</sup> Nitekim müfessir Elmalılı, âyette zikredilen kesb'i mutlak olarak değerlendirmiş ve kişinin iyi veya kötü cinsinden amellerinin kazancı olarak açıklamıştır.<sup>75</sup> Fahreddin Râzî de söz konusu kavramı mutlak olarak değerlendirmiş ve bu görüşünü de Zilzâl suresinde geçen "Kim zerre ağırlığınca hayır yaparsa karşılığını görür. Kim de zerre kadar

<sup>72</sup> "Hayır" kelimesi En'âm suresinin 158. âyetinde kesb kavramı ile birlikte geçmektedir. Fakat burada kesb'in hayır olarak neticelenmesi gerekirken aksinin gerçekleştiği vurgulanmaktadır.

<sup>73</sup> İbrahim 14/51.

<sup>74</sup> "وَأَنْتُمْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"

<sup>75</sup> Elmalılı, *Tefsir*, 2: 256.

kötülük yaparsa karşılığını görür”<sup>76</sup> âyetleriyle desteklemiştir. Ayrıca müfessir başka âyetleri de mevzuya referans olarak göstermiştir.<sup>77</sup>

Kesb'in mutlak olarak kullanıldığı bir başka âyet Tûr suresinde geçmektedir: “İman edenler ve zürriyetleri kendilerini imanda izleyenler; Biz onların zürriyetlerini de onlara ekledik. Amellerinden hiçbir şeyi de eksiltmedik. Her kişi kendi kesb'ine karşılık bir rehindir.” (et-Tûr 52/21).<sup>78</sup> Zemahşerî, ilgili kavramın herkes hakkında umûmî olduğunu; zira herkesin işlediği amellere karşılık Allah'ın indinde rehin kaldığını, şayet kişinin yaptığı hayırlı ve sâlihât cinsinden ise bağından çözümlüp serbest bırakılacağını, aksine günah cinsinden bir kazanıma sahip olduysa orada bağlı kalacağını ifade etmiştir. Müfessirin bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere kesb, herkesi içerisine alan umumî bir kavramdır.<sup>79</sup> Temas etmiş olduğumuz âyetin üzerinde durduğumuz kısmı, Müddessir suresinde müstakil bir âyet olarak geçmektedir: “Her nefis kendi kesb'ine karşılık bir rehindir.” (el-Müddessir 74/38).<sup>80</sup> Her iki âyette yer alan “كُلُّ امْرِيٍّ-كُلُّ نَفْسٍ” ifadeleri, kesb'inin türü ne olursa olsun herkesin kesbiyle rehin olacağına işaret etmektedir.

Elbette Allah'ın rızasına uygun kazancı da içerisinde barındıran mutlak kesb'in geçtiği âyetler bunlarla sınırlı değildir. Bunlara ilaveten Bakara, Âl-İmrân, En'âm, Ra'd, İbrahim, Lokman ve Mü'min surelerinde yer alan bazı âyetlerde de aynı kullanım söz konusudur.<sup>81</sup>

Kesb'in Allah'ın rızasına uygun kazancı ifade ettiği durumlardan bir diğeri ise “li” ve “alâ” edatları ile birlikte kullanılmasıdır. Kur'ân'da sadece Bakara suresinde geçen âyette bu durum şöyle geçmektedir: “Allah hiçbir kimseyi vüs'atının üzerindekiyle mükellef kılmaz. Herkesin kesb'i kendi lehine ve iktisabı da kendi aleyhinedir...” (el-Bakara 2/286).<sup>82</sup> Burada kişinin lehine olan kesb, fiilin sülasi mücerred haliyle ve “ل/li” edatı ile kişinin aleyhine olan kesb de fiilin iftiâl kalıbına girmiş haliyle ve “على/alâ” edatı ile zikredilmiştir. Kimi zaman sözlüklerde kesb'in hayır olan kazançları, iktisâb'ın da şer olan kazançları ifade ettiği

<sup>76</sup> el-Zilzâl 99/7-8.

<sup>77</sup> el-Enbiyâ 21/47; Lokman 31/17. Râzî, *Tefsir*, 7: 88.

<sup>78</sup> “وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ”

<sup>79</sup> Zemahşerî, *Tefsir*, 4: 411; Râzî, *Tefsir*, 28: 210.

<sup>80</sup> “كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ”

<sup>81</sup> el-Bakara 2/134, 141; Âl-İmrân 3/161; el-En'âm 6/3; er-Ra'd 13/33; İbrahim 14/51; Lokman 31/34; el-Mü'min 40/17.

<sup>82</sup> “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ...”

yönündeki bilgilerin doğruluğu genellikle bu âyete dayandırılmaktadır.<sup>83</sup> Burada konunun daha iyi anlaşılması için şöyle bir izah da akıldan uzak değildir ki o da şudur: Nisâ suresinde iyiliklerin Allah'tan kaynaklandığı ve kötülüklerin nefisten kaynaklandığı zikredilmektedir. (en-Nisâ 4/79).<sup>84</sup> Dolayısıyla insanın iyilik veya hayır namına kesbettikleri bir bakıma Allah'ın o kimseye ikramı gibi olmuş olur. Nitekim kelimenin sözlük anlamında zahmetsiz kazanmak veya emeksiz miras veya hibe yoluyla bir kimsenin vermesiyle kazanmak anlamları da vardır.<sup>85</sup> Diğer taraftan âyette kötülüklerin kişinin bizzat kendisine<sup>86</sup> nispet edilmektedir. Bu minvalde iktisâb, özü itibariyle bizzat kişinin kendisinin sadece kendisi için elde ettiği kazancı ifade etmektedir. Dolayısıyla kişinin günah veya kötülük olarak elde ettikleri, birileri tarafından kendisine verilen veya birilerinden kendine miras kalan değil; söz konusu günah ve kötülükler bizzat kendi kazanımları olmuş olur. Bu durum, kişinin gerçekleştirdiği eylemlerden sorumlu olduğuna açık bir şekilde işaret etmektedir.

### 2.2.2. Allah'ın Rız Olmadığı Sonuçların Kesb'i

Kur'ân'da kesb, mevzu bahis sonuçları ifade etmek üzere çeşitli şekillerde dile getirilmektedir. Bazı âyetlerde kavramın, seyyiât, ism ve hatîe gibi birtakım menfi anlam içeren kelimelerle birlikte kullanılmak suretiyle doğrudan Allah'ın rız olmadığı sonuçlara veya kazançlara vurgu yaptığına şahit olmaktayız. Kimi zaman kavramın mutlak kullanılmasıyla ilgili sonuçlar dile getirilmekteyken bazen de "على/alâ" edatıyla birlikte zikredilmesiyle yine kastedilen menfi kazançlar ifade edilmektedir. Bu tespitler ışığında artık konumuzu daha etraflı bir şekilde değerlendirmeye geçebiliriz.

Birtakım menfi anlam içeren birtakım kelimelerle birlikte kullanılmak suretiyle direkt Allah'ın rız olmadığı sonuçlara veya kazançlara vurgu yapan kesb, pek çok âyette geçmektedir. Elbette kesb' ile birlikte zikredilen söz konusu kelimelerin tümüne değinmek bu makalenin boyutlarını bir hayli aşacaktır. Bu sebeple hedefimiz, kesb'in ism, seyyie ve hatîe kavramlarıyla birlikte geçtiği âyetlere temas edip birkaç örnekle konuyu detaylandırmaktan öteye geçmeyecektir.

<sup>83</sup> İsfehânî, "Ksb", 710; Firûzabâdî, *Basâir*, 4: 350.

<sup>84</sup> "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ..."

<sup>85</sup> Asım Efendi, "Ksb", 1: 250.

<sup>86</sup> Nisâ suresindeki söz konusu âyette geçen "nefs" kelimesi, kötülüğün kişinin bizzat kendisine aidiyetini ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Kesb'in kendisiyle en fazla zikredildiği kavramlardan bir "ism"dir. Mesela En'âm suresindeki şu âyette kesb ve ism birlikte yer almaktadır: "Günahın/ism açığını da gizlisini de bırakın. Günahı/ism'i kesbedenler işlediklerinin karşılığını alacaklardır." (el-En'âm 6/120).<sup>87</sup> Âyette geçen ve hem eksiltme hem de kasten ve bile bile ifa etme anlamı mevcut olan ism,<sup>88</sup> kişiyi hayırdan alıkoyan veya hakikat yolculuğunda onu yavaşlatan menhiyyât için kullanılmaktadır.<sup>89</sup> Türkçemizde günah olarak ifade ettiğimiz ism, bu haliyle olumsuz manevi bir duruma vurgu yapmakta ve kesb kavramıyla birlikte kullanıldığında kesb'den elde edilen nihâî sonucu akla getirmektedir. Bir başka şekilde söyleyecek olursak ism, kesb neticesinde elde edilen ve artık sahibini ceza ile yüz yüze getiren menfi bir sonuçtur. Nitekim ele aldığımız âyette ism kelimesinden hemen sonra veya birlikte<sup>90</sup> "cezalandırılacaklar" anlamındaki "سَيُجْرَوْنَ" ifadesinin gelmiş olması, az önce zikretmiş olduğumuz tespitimize ışık tutmaktadır. Bu durumda ism'in kesbedilmesi, onu kesbeden kimsenin tamamen aleyhine olmakta<sup>91</sup> ve nihayetinde varacağı yer, âyetlerde cehennem olarak haber verilmektedir.<sup>92</sup> Bildiğimiz gibi kesb, az bir emekle veya herhangi bir emek sarf etmeksizin bir başkası vasıtası ile hatta niyetle bile elde edilebilen kazançlara da matuf olduğu için ism, kişinin dışında gelişen birtakım olaylar neticesinde veya niyetle de kazanılmış olabilmektedir. Örneğin toplum içerisinde bir kimsenin Allah'ın yasakladığı bir fiili icra ederken ona rıza gösteren veya destek veren bir başka kişinin durumu böyledir. Bunun en güzel örneği Hz. Lu'un hanımıdır. Kendisi kavmin çirkin fiillerini icra etmediği halde onların yaptıklarına rıza gösterip onlara destek vermiş, böylece söz konusu kavimle birlikte azaba uğratılmıştır.<sup>93</sup>

<sup>87</sup> "وَدَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يُحْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْرَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ"

<sup>88</sup> Askerî, *Furûk*, 409.

<sup>89</sup> İsfehânî, "İsm", 63.

<sup>90</sup> Yunus 10/52.

<sup>91</sup> en-Nisâ 4/111.

<sup>92</sup> Yunus 10/8, 52; en-Nûr 24/11.

<sup>93</sup> İlgili âyetler için bk. el-Ankebût 29/32-33; et-Tahrîm 66/10. Taberî, *Tefsir*, 23: 498; Râzî, *Tefsir*, 25: 53; İbn Kesîr, *Tefsir*, 8: 171. Hz. Peygamberin: "Kim kötü bir çığır açar, adet icat ederse, hem bunun günahı hem de kıyamete kadar bu çığırdan gidenlerin günahı onun üzerine olur" şeklindeki hadisini de amel edilmeden meydana gelen kesb'in sonucunda elde edilen günah çerçevesinde pekâlâ değerlendirebiliriz. Müslim, "İlim", 15; Tirmizî, "İlim", 15.

Diğer taraftan kesb kökü iktisab kalıbında da ism kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Nur suresindeki şu âyette böyle bir kullanım söz konusudur: “O iftirayı atanlar, içinizden bir gruptur. Bu olayın, hakkınızda bir kötülük olduğunu sanmayınız. Tam aksine sizin için daha hayırlı olmuştur. Onlardan her biri işlediği suçun cezasını çekecektir. İçlerinden önderlik yapıp günahın/ism’in büyüğünü yüklenen kişiye ise büyük bir azap vardır.” (en-Nûr 24/11).<sup>94</sup> Bir sefer esnasında birkaç münafık ve fâsık kimseler tarafından Hz. Aişe’ye yapılan iftira neticesinde indiği rivayet edilen âyet,<sup>95</sup> iftirâ ile gerçekleşen iktisâb’ın birden çok kimse tarafından belirli bir gayret ve emek vasıtasıyla gerçekleştirildiğini ve bunun sonucunda da her bir bireyin ism’den kendilerine düşeni elde ettikleri zikrolunmaktadır. Nitekim Hz. Aişe’ye atılan iftira olayında âyette “عُصْبَةٌ” olarak ifade edilen ve İbn Selül, Mıstâh, Hanne binti Cahş ve Hassan bin Sabit gibi kimselerden oluşan bir grup rol oynamıştır. Hz. Peygamber de Abdullah bin Übeyy’e, bu olaya adı karışan söz konusu kimselere had cezası uygulamasını emretmiş ve o da bu cezayı onlara uygulamıştır.<sup>96</sup> Ayrıca iktisâb’ın kimi zaman günah gibi olumsuz sonuçların kazanılmasını ifade etmek üzere kullanıldığı yönündeki görüş de bu âyette teyit edilmektedir.

Kesb’in, kendisiyle birlikte kullanılmak suretiyle doğrudan Allah’ın razı olmadığı sonuçlara veya kazançlara vurgu yaptığı bir diğer kavram “seyyie”dir. Söz konusu kelime âyetlerde kesb ile birlikte bazen tekil, bazen de çoğul olarak “seyyiât” şeklinde geçmektedir.<sup>97</sup> Örneğin Zümer suresinde kesb ve seyiyie kelimeleri şu âyette ikişer defa birlikte kullanılmıştır: “Kesbettikleri seyyiât/kötülükler, sonunda başlarına geldi. Zulmedenlerin de kesbettikleri seyyiât/kötülükler başlarına gelecektir; Allah’ı aciz bırakıcı değillerdir.” (ez-Zümer 39/51).<sup>98</sup> Özü itibariyle gerek dünyevî ve uhrevî, ruhî ve bedenî durumlar, gerek mal, makam yitirmek ve kıymetli bir dost kaybetmek gibi insana üzüntü veren her türlü dâhili ve hârici üzüntü verici durumları ifade etmek üzere kullanılan seyiyie,<sup>99</sup>

<sup>94</sup> “إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ”

<sup>95</sup> Taberî, *Tefsir*, 19: 116.

<sup>96</sup> Taberî, *Tefsir*, 19: 116; Râzî, *Tefsir*, 23: 340.

<sup>97</sup> el-Bakara 2/81; Yunus 10/27; ez-Zümer 39/48, 51.

<sup>98</sup> “فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ”

<sup>99</sup> İsfahânî, “Sye”, 441.

anlam itibariyle Türkçemizde kötülük kelimesiyle karşılanmaktadır.<sup>100</sup> Âyette, putlara ibadetle meşgul olmaları neticesinde<sup>101</sup> azaba düşen ve kimliği müphem bırakılan kavmin kesbettiği sonuç, seyyiât/kötülükler olarak nitelendirilmekte ve bunun da başlarına geldiği vurgulanmaktadır. Dünyada meydana geldiği anlaşılan söz konusu seyyiâtın mahiyeti hakkında kaynaklarımızda herhangi bir malumata rastlamasak da topluma gelen sıkıntının sadece bir tane olmadığını ve pek çok kötülüğün kendilerini sardığını seyyie kelimesinin çoğul olmasından anlamaktayız. Söz konusu toplumun akıbeti, bir inzâr olarak Mekke müşriklerine haber verilmekte ve âyetin ikinci kısmında da şayet onlar böyle devam ederlerse aynı akıbetin kendilerinin de başına geleceği vurgulanmaktadır.<sup>102</sup> Kesb, bir menfaati celbetmek veya bir zararı defetmek şeklinde olumlu bir anlam alanına sahip olmasına rağmen,<sup>103</sup> azabı gerektiren seyyie kavramıyla birlikte kullanılmış olması bizlere dünyada elde ettiğimiz kesb'lerin gayri meşru olması durumunda dönüştüğü değeri göstermektedir.

Kesb'in, kendisiyle birlikte kullanıldığı ve Allah'ın razı olmadığı sonuçlara veya kazançlara vurgu yaptığı bir diğer kavram "hatîe"dir. "Kim bir hata, ya da günah kesbeder de sonra onu bir suçsuzun üstüne atarsa, muhakkak o, büyük bir iftira ve açık bir günah yüklenmiş olur." (en-Nisâ 4/112).<sup>104</sup> Âyette zikrolunan "حَطِيئَةٌ" kelimesi, kişinin yapılması uygun görülmeyen bir durumu yapmasıdır. Burada kişi bir şeyi yapmak isterken, başka bir şey kendisinden sadır olmaktadır. Hatîe aynı zamanda günah anlamını da taşımaktadır.<sup>105</sup> Hatîe ve ism kelimeleri arasındaki fark ise hatîe'de kasıt söz konusu değilken ism'de bilerek ve iradeli bir şekilde meydana getirmek söz konusudur.<sup>106</sup> Öte yandan hatîe'nin küçük günah, ism'in büyük günah; hatîe'nin sadece yaparı ilgilendiren günah, ism'in ise yaparıyla birlikte başkalarını da etkileyen günah olduğu şeklinde açıklamalara da rastlanmaktadır.<sup>107</sup> Hangi mana verilirse verilsin hatîe, netice itibariyle bir kesb olup şayet iftira yoluyla

<sup>100</sup> Heyet, "Seyyie", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2085.

<sup>101</sup> Taberî, *Tefsir*, 21: 304.

<sup>102</sup> Taberî, *Tefsir*, 21: 305.

<sup>103</sup> Râzî, *Tefsir*, 11: 215.

<sup>104</sup> "وَمَنْ يَكْسِبْ حَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا"

<sup>105</sup> İsfahânî, "Hte", 287-288.

<sup>106</sup> Taberî, *Tefsir*, 9: 197.

<sup>107</sup> Râzî, *Tefsir*, 11: 215.

masum bir insana mal edilmeye çalışılırsa elbette büyük bir sorumluluğu gerektirmektedir.

Bunlara ilaveten kimi âyetlerde kesb'in اِبْسَال/ibisâl,<sup>108</sup> فساد/fesâd,<sup>109</sup> مصيبة/musibet,<sup>110</sup> استزلال/istizlâl,<sup>111</sup> اِرْكَاس/irkâs,<sup>112</sup> اخذ/ahz,<sup>113</sup> اِشْوَاك/işvâk,<sup>114</sup> اِيْبَاك/ibâk,<sup>115</sup> عَذَاب/azâb,<sup>116</sup> جَهَنَّمَ/cehennem,<sup>117</sup> نَار/nâr,<sup>118</sup> نِكَال/nekâl,<sup>119</sup> بُكَاة/bükâe,<sup>120</sup> ظَالِم/zâlim<sup>121</sup> ve رِينَ/rîn<sup>122</sup> gibi birtakım menfi anlam içeren kelimelerle birlikte kullanılmak suretiyle de doğrudan Allah'ın razı olmadığı sonuçlara veya kazançlara atıfta bulunduğunu görmekteyiz.

Kur'ân'da kesb, bazen "على/alâ" edatıyla birlikte zikredilmesiyle yine kastedilen menfi kazançlar ifade edilmektedir. Bu tür kullanımlarda "alâ" genellikle "bizzat kendisi" anlamındaki "nefs" kelimesiyle birlikte zikredilmektedir. Mesela Nisâ suresinde yer alan ve kâfir veya mücrim kimseleri bağışlanma dilemeye kanalize eden şu âyette böyle bir durum söz konusudur: "Kim bir ism kesb'ederse onun kesb'i bizzat kendi aleyhinedir. Allah Âlimdir Hakîmdir." (en-Nisâ 4/111).<sup>123</sup> Benzer şekilde Bakara ve En'âm surelerinde de "alâ" nefis kelimesiyle birlikte zikredilmekte ve menfi hususların kesb'i kastedilmektedir.<sup>124</sup>

### 3. Sonuçları İtibariyle Kesb

Kur'ân, kesb'i kimi zaman menfi kimi zaman müspet kazanımların elde edilmesini ifade etmek üzere kullanmaktadır. Dünya hayatında gerçekleşen söz konusu kesb'in karakterine göre elbette birtakım sonuçları da olmaktadır. Ameller ve kesb'ler olumlu ise sonuçlar müspet,

<sup>108</sup> el-En'âm 6/70.

<sup>109</sup> er-Rûm 30/41.

<sup>110</sup> eş-Şûrâ 42/30.

<sup>111</sup> Âl-i İmrân 3/155.

<sup>112</sup> en-Nisâ 4/88.

<sup>113</sup> el-A'râf 7/96; el-Kehf 18/58; el-Fâtır 35/45.

<sup>114</sup> eş-Şûrâ 42/22.

<sup>115</sup> eş-Şûrâ 42/34.

<sup>116</sup> el-A'râf 7/39; Yûnus 10/52; ez-Zümer 39/24.

<sup>117</sup> et-Tevbe 9/95.

<sup>118</sup> Yûnus 10/8.

<sup>119</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>120</sup> et-Tevbe 9/82.

<sup>121</sup> el-En'âm 6/129; ez-Zümer 39/24.

<sup>122</sup> el-Mutaffifîn 83/14.

<sup>123</sup> "وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا"

<sup>124</sup> el-Bakara 2/286; el-En'âm 6/164.



aksine ameller ve kesb'ler olumsuz ise o vakit haliyle sonuçlar da menfi olmak durumundadır.

### 3.1. Olumlu Yönüyle

Kesb'in müspet yönde meydana getirdiği en önemli sonuç, hem dünyada hem ahirette ceza ve mükâfat mekanizmasını fonksiyonel hale getirmesi ve bireylerde sorumluluk bilincini uyandırmasıdır. Bu noktada özellikle geçmiş toplumların başlarına gelen kötü akıbetler sıklıkla hatırlatılır ve muhatapın imanı tercih etme yolu kolaylaştırılırken küfre sapma eğilimi önlenmeye çalışılır. Örneğin A'râf suresinde yer alan şu âyette durum gözler önüne serilir: “Şayet şehir halkı îman edip takvalı olsalardı elbette onlara gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de kesbettikleri yüzünden onları yakalayiverdik.” (el-A'râf 7/96).<sup>125</sup> Muhatap menfi yönde bir kesb elde etmiş olsa dahi hemen cezaya çarptırılmamakta ona belirli bir süre verilmekte ve böylece tevbe ve imana daha da yaklaştırılmaktadır: “İşte zulmetmeleri nedeniyle helâk ettiğimiz şehirler, onların helâk olmaları için belirli bir mühlet vermiştik.” (el-Kehf 18/59).<sup>126</sup> Dolayısıyla kesb'in sonucu hemen verilmemekte ve gerek sürenin gerek kesb'in belirli bir seviyeye gelmesi beklenmekte ve ondan sonra ceza vuku bulmaktadır. Fâtır suresindeki şu âyette de bu hususa şöyle dikkat çekilmektedir: “Bununla beraber Allah insanları kesbettikleriyle hemen cezalandıracak olsa yeryüzünde bir deprenen bırakmazdı, lâkin belirli bir vakte kadar onları geciktirir. Nihayet ecelleri geldiğinde işte o vakit, Allah kullarını görmektedir.” (el-Fâtır 35/45).<sup>127</sup>

Kesb aynı zamanda Allah'ın adaletine vurgu yapmak suretiyle kişinin bu dünyada kazandıklarına bir anlam kazandırmakta ve onu ümitsizlikten kurtarmakta ve yanlışa yönelmesine engel olmaktadır. Nitekim mümin suresinde her nefsin dünyada kesbettiğinin karşılığının verileceği, asla kimseye haksızlık yapılmayacağı ve Allah'ın hesabı çok süratli gerçekleştirdiği dile getirilmektedir.<sup>128</sup> Öte yandan kesb Allah'ın ilmiyle de ilişkilendirilmekte ve muhatap aynı şekilde ümitsizlikten kurtarılıp iman ipiyle selamete çıkarılmakta ve ahlakî olana

<sup>125</sup> “وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ”

<sup>126</sup> “وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا”

<sup>127</sup> “وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا”

<sup>128</sup> el-Mümin 40/17. Bu noktaya Kur'ân şu âyetlerde dikkat çekmektedir: Âl-i İmran 3/25; el-En'âm 6/158; el-Câsiye 45/22.

yönlendirilmektedir ki bu, En'âm suresinde açık bir şekilde şöyle dile getirilmektedir: “O, semâda da arzda da Allah'tır. Gizlinizi de açığınızı da bilir. Kesbettiklerinizi de bilmektedir.” (el-En'âm 6/3).<sup>129</sup> Allah'ın adaleti ve ilmi, özü itibariyle ahiretle irtibatlı oldukları için âyetlerde vurgu yapılan kesb de aynı şekilde âhiretle ilişkilendirilmektedir. Buna göre Allah, ilmi sayesinde dünyada insanın her kesb'ini bilmektedir. İnsanın kesbettiği her hususun mutlaka bir karşılığı vardır. Allah, mutlak ilmi sayesinde kulunun dünyada kesbettiklerinin karşılıklarını mutlak adaleti sayesinde ahirette kullarına verecektir.

Bu çerçeveden baktığımızda kesb'in bir olumlu sonucu daha ortaya çıkmaktadır ki o da kişilerde ahiret inancının sürekli ve canlı kalmasının zeminini hazırlamış olmasıdır. Kesb'in geçtiği âyetlerin ekserisinde sürekli ahirete vurgu yapılmış ve böylelikle dirilişi kabullenmeyen müşriklerin ahiret inancıyla bağları oluşturulmaya ve kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır.<sup>130</sup> Diğer taraftan kesb, azab, cehennem ve nâr kelimeleriyle birlikte kullanılmak suretiyle de yine dirilişi reddeden müşriklerle ahiret inancı arasında bir bağ kurulup söz konusu inancın onlara benimsetilmesi hedeflenmiştir.<sup>131</sup>

Bireylerin hayatlarını idame ettirmeleri için dünya hayatını ihmal etmemeleri ve orayı imar etmeleri gerekir. Bu noktaya Kasâs suresinde yer alan “dünyadan nasibini unutma!”<sup>132</sup> Şeklindeki âyetle dikkat çekilmektedir. Bu minvalde Kur'ân'da oldukça mühim bir yere sahip olan kesb vasıtasıyla Allah, insana büyük bir sorumluluk yüklemekte ve dünyayı ihmal etmesine izin vermemektedir.

Öte yandan insanın bireysel olarak dünyada hayatını devam ettirebilmesi için yeme, içme, giyinme ve barınma ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. Kur'ân'da bunların temin edilmesi gerektiğini vurgulayan birçok âyet mevcuttur.<sup>133</sup> Söz konusu ihtiyaçların hem helâl yoldan hem israf etmeden hem de başkalarına yük olmaksızın kesbedilmesi gerekir. Mesela Tâhâ suresinde: “Size verdiğimiz rızkın temiz olanlarından yiyin fakat taşkınlık etmeyin...” (Tâhâ 20/81).<sup>134</sup>

<sup>129</sup> “وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ” er-Ra'd 13/42'de de kesb ile Allah'ın ilmi arasında ilişki kurulmuştur.

<sup>130</sup> el-Câsiye 45/14.

<sup>131</sup> İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/39; et-Tevbe 9/95; Yûnus 10/8, 52; ez-Zümer 39/24.

<sup>132</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>133</sup> el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/26, 31; Tâhâ 20/81; el-Enbiyâ 21/8, 30.

<sup>134</sup> “كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ...”

buyrularak söz konusu duruma dikkatler celb edilmiştir. Bu noktada insanlığa iman, amel ve ahlak boyutuyla usve-i hasene olan peygamberlerin de tamamı dünyalıklarını kendi kesb'leriyle elde etmişler ve kesb mekanizmalarına veya ekmek kapısı dediğimiz çeşitli mesleklere sahip olmuşlardır.<sup>135</sup>

Kur'ân'a göre kesb sadece kişinin kendi sa'y ve amelinin karşılığı değildir. Kimi zaman Allah, dilediği kuluna veya kullarına karşılıksız kesb'ler de ihsan etmektedir. Nitekim Hz. Zekeriyya, mabede her girdiğinde Hz. Meryem'in yanında kendisine ihsan edilmiş pek çok rızık görmüş olması<sup>136</sup> ve Hz. İsa'nın havârîlerine semadan sofraya indirilmiş olması<sup>137</sup> bunun en bariz göstergesidir.

Kesb'in bir diğer sonucu, insanların uğraşlarına göre onları bir araya getirmesidir. Çoğu defa kesb'ler bireysel çabaların sınırlarını aşmakta ve kollektif kazanımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylesi kesb'lerin bir araya getirdiği insan topluluklarında güçlü bir "biz" ruhu açığa çıkarmaktadır. Bu şekilde teşekkül eden grupların üyeleri birbirlerine çok sıkı bağlarla bağlanmaktadır. Söz konusu birlikteliklerin özelliklerini kesb'in müspet veya menfi oluş mahiyeti belirlemektedir. Mesela Allah yolunda savaş ve toplumun maslahatına yönelik gerçekleştirilen aktiviteler neticesindeki kazançlar bu türden kesb'lerden olup insanları bir araya getirmekte ve onları güçlü bir şekilde birbirlerine bağlamaktadır. Dile getirdiğimiz bu durum Saff suresinde "Muhakkak Allah, kendi yolunda saf bağlayarak savaşanları sever. Onlar sanki birbirine birleştirilerek kuvvetlendirilmiş binalar gibidir" (es-Saff 61/4).<sup>138</sup> şeklinde beyan edilmektedir. Nitekim âyette Müslümanların düşmanlarla savaşırken tam bir birlik içerisinde, uyumlu ve birbirlerine destek olacak şekilde onları mağlup etmek için hep beraber hareket ettiklerine ve bu birlikte mücadelenin Allah'ın sevgisini celbettiğine vurgu yapılmaktadır.

### 3.2. Olumsuz Yönüyle

Menfi karakterli kesb'ler de kimi zaman insanların bir araya gelmesini sağlamakta ve yeni oluşumlara zemin hazırlamaktadır. Bu hususu Kur'ân şöyle haber vermektedir: "İşte böylece kesbettikleri

<sup>135</sup> Şeybanî, *Kesb*, 74-75.

<sup>136</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>137</sup> el-Mâide 5/112-115.

<sup>138</sup> "إِنَّ اللَّهَ يُجِبُّ الدِّينَ لِقَائِهِمْ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بِنِيَانٍ مَرصُومٌ"

yüzünden zalimlerin bazılarını birbirleriyle dost yaparız.” (el-En’âm 6/129).<sup>139</sup> Bu minvalde Yûsuf’u kıskanan kardeşlerinin onu babalarından uzaklaştırmak için verdikleri mücadele oldukça dikkat çekicidir. Kur’ân’ın “keyd” olarak ifade ettiği bu uğraşının neticesinde Hz. Yûsuf kuyuya atılmış, köle olarak Mısır’a götürülmüş ve orada hizmetçi olarak satılmıştır.<sup>140</sup> Burada Hz. Yûsuf’un uzaklaştırılması menfi bir kesb olarak kardeşlerini bir araya getirmiş ve böylece onlara büyük bir günah/hatîe kazandırmıştır.<sup>141</sup> Buna ilaveten Âd kavmi içerisinde tuzaklar kurmak suretiyle fesat çıkarıp Hz. Salih’in tebliğini engellemek ve Allah’ın devesini katletmek üzere bir araya gelmiş olan ve “reht”<sup>142</sup> olarak ifade edilen grup<sup>143</sup> da aynı şekilde menfi kesb’in bir araya getirdiği yıkıcı hedefleri olan topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Niyetlerin ve amellerin müspet olmasına bağlı olarak aynı doğrultuda yeryüzünde ıslaha yönelik kesb’lerin ortaya çıkacağı da muhakkaktır. Aksi takdirde kesb’ler, insanları “fesad” olarak nitelendirilen ve ıslahı pek de kolay olmayan sonuçlarla karşı karşıya getirmektedir. Kur’ân’da bu konuya dikkat çekilmektedir: “İnsanların kendi ellerinin kazandığı neticesinde karada ve denizde fesâd ortaya çıktı...” (er-Rûm 30/41).<sup>144</sup> Sözlüklerde ölçüsü kaçırılan, dengesi değişen bir şeyin durumunu ifade eden fesâd, bozulma durumuna vurgu yapmakta ve “ıslâh” olayının zıddı olarak kullanılmaktadır.<sup>145</sup> Başlı başına bir sonuç olan kesb, âyette “insanların elleri”nin ürünü olarak beyan edilmektedir. “İnsanların elleri” ibaresi, kesb’in, önceden gerçekleşmiş bir fiil neticesinde meydana geldiğine işaret etmektedir. Müfessir Râzî’nin beyanına göre fesâda yol açan bu fiil, özü itibariyle şirkidir. Çünkü Allah, Mekke müşrikleri şirk fiilini aleniyetten icra ettikleri için söz konusu fesadın açığa çıkışının sebebinin onlara göstermiştir.<sup>146</sup> Fesad, daha başka sebeplere dayalı olarak da ortaya çıkabilir. Mesela günümüzde sanayileşmenin yol açtığı çevre kirliliği ve

<sup>139</sup> “وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ”

<sup>140</sup> Yusuf 12/5-20.

<sup>141</sup> Yusuf 12/91.

<sup>142</sup> “Reht” Arapça’da genellikle sayıları 3-10 veya 7-10 kişi arasında olan insan topluluğunu ifade etmektedir. Ferâhidî, “Rht”, 4: 19; İbn Dureyd, “Rht”, 2: 761.

<sup>143</sup> en-Neml 27/48-51.

<sup>144</sup> “ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...”

<sup>145</sup> İsfehânî, “Fsd”, 636.

<sup>146</sup> Râzî, *Tefsir*, 25: 105.

ülkelerin, savunmalarını güçlendirmek maksadıyla girdikleri silahlanma yarışı neticesinde üretilen kimyasal silahların kullanılması birer fesâd olarak pekâlâ değerlendirilebilir.

Meydana gelen kesb'ler, toplumun yanı sıra bireylerde de birtakım olumsuz durumların açığa çıkmasına neden olabilmektedir. Mevzu bahis durumlardan bir tanesi "istizlâl" olup âyette şöyle zikrolunmaktadır: "İki topluluğun karşı karşıya geldikleri gün, sizden geri dönenleri, kesbettikleri şeylerden dolayı şeytan ayaklarını kaydırmak istemişti. Kesinlikle Allah onları affetti..." (Âl-i İmrân 3/155).<sup>147</sup> Mana olarak "istizlâl", dışarıdan bir müdahale karşılığında kişinin ayaklarının kaydırılması veya sarsılması anlamına gelmektedir.<sup>148</sup> Uhud savaşında okçular başta olmak üzere Hz. Peygamberin mücahitlere verdiği "görevlerinizi harfiyen yerine getiriniz ve görev mahallerini ne surette olursa olsun asla terk etmeyiniz" emrinin çiğnenmesi neticesinde büyük bir hezimet yaşanmış ve Müslümanların içerisinde buldukları bu durumu haber vermek üzere söz konusu âyet inzal olmuştur.<sup>149</sup> Netice itibarıyla savaş gibi kollektif bir faaliyetin icrasında bazı grupların kendilerine tevdi edilen görevlerini kasıtlı veya kasıtsız ifa etmemeleri, diğer grupları da etkilemekte ve böylece büyük yıkımlara sebebiyet verebilmektedir. Dolayısıyla âyette zikrolunan menfi kesb nedeniyle açığa çıkan ayakların kayması anlamındaki "istizlâl" bu duruma işaret etmektedir.

"İrkâs" da menfi Kesb'in meydana getirdiği olumsuz durumlardan olup şöyle ifade edilmektedir: "O halde siz niçin münafıklar hakkında iki fırka oluyorsunuz? Allah onları kesbettikleri yüzünden terslerine döndürdüğü halde Allah'ın saptırdığını yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah kimi saptırırsa artık sen ona yol bulamazsın" (en-Nisâ 4/88).<sup>150</sup> "İrkâs", sözlüklerde bir şeyin başının sonuna gelmesi veya baş aşağı olmak, dışkı anlamlarına gelmektedir.<sup>151</sup> Bu anlamda tırnaklı hayvanların dışkısına irkâs denilmektedir.<sup>152</sup> Böyle denilmesinin nedeni ise temiz yiyeceklerin hayvanın vücudunda necasete dönüşüvermesidir. "İrkâs"ın geçtiği âyet şu olay üzerine inzal olunmuştur: Bir grup insan Hz.

<sup>147</sup> "إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ"

<sup>148</sup> İsfehânî, "Zil", 381-382.

<sup>149</sup> Taberî, *Tefsir*, 7: 326; Râzî, *Tefsir*, 9: 399.

<sup>150</sup> "فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسُهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضَلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا"

<sup>151</sup> Ferâhidî, "Rks", 5: 310; Ezherî, "Rks", 10: 36; İsfehânî, "Rks", 364.

<sup>152</sup> Râzî, *Tefsir*, 10: 169.

Peygambere gelip Müslüman olduklarını beyan etmişler ve belirli bir süreliğine Medine'ye yerleşmişlerdi. Daha sonra çöle geri dönmüşler ve orada müşriklerle bir olmaya başlamışlardı. Onların Müslüman olup olmadıkları yönünde Müslümanlar arasında birtakım tartışmalar meydana gelmişti. Bu durumu vuzuha kavuşturmak üzere söz konusu âyet inmiştir.<sup>153</sup> Âyette vafedilen münafık zümre, kesb'leri neticesinde irkâs olunmuşlardır ki bunun nedeni, çölde müşriklerle beraber olmaları, münafıklık yapmaları, Hz. Peygamberin emrine başkaldırmaları ve yanlış olana meyletmeleridir. Bu durumda âyet, onların kesbettikleri günahlar sebebiyle zillet, esaret ve öldürülmek gibi hükümlere döndürülmüş olmasını ifade etmektedir.<sup>154</sup>

“İbsâl” de olumsuz kesb'ler neticesinde bireylerde meydana gelen durumlardan bir diğeridir. Bu duruma şu âyetle işaret edilmektedir: “Bırak o dinlerini oyun ve eğlence edinen ve dünya hayatı kendilerini aldatmış bulunan kimseleri de bu vesile ile şunu ihtar et ki bir nefis kendi kesbiyle besalet kabzasına düşmeye görsün. O vakit Allah'ın huzurunda ona başka ne bir dostluk eden bulunur ne bir şefaât, her türlü fidyeyi denkleştirse dahi kabul edilmez, onlar azâbın kabza-i besâletine teslim olunmuş kimselerdir, nankörlük ettiklerinden dolayı onlara sâde hamîmden bir şerab ve elîm bir azâb vardır” (el-En'âm 6/70).<sup>155</sup> Müfessir Zemahşerî'nin beyanına göre müşrikler, oyun eğlence cinsinden birtakım ciddiyetsiz saçmalıkları dinleri haline getirmişler de sorumlu tutuldukları İslam'ı küçümsemiş ve onun değerleriyle alay etmişlerdir.<sup>156</sup> Onların hakikatler karşısındaki menfi tutumları elbette olumsuz kesb'lerin elde edilmesine neden olmuştur. Bu kesb'ler, onların kurtuluşları için lazım gelen bütün vesileleri ortadan kaldırmakta ve onları azapla baş başa bırakmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kesb'ler, ibsâl olarak zikredilen olumsuz durumun açığa çıkmasına sebep teşkil etmektedir. Sözlüklerde ibsâl, men etmek, kınamak, haram olmak, veyl, helak olmak, eli kolu bağlı halde hareketsiz hale gelmek, rehin almak, yüzü ekşitmek, hapsetmek, kendini rehin haline getirmek ve mahrum

<sup>153</sup> Âyetle ilgili nakledilen diğer nüzul sebepleri için bk. Taberî, *Tefsir*, 8: 8-10; Râzî, *Tefsir*, 10: 168; Suyûtî, *Lübâb*, 70-71.

<sup>154</sup> Râzî, *Tefsir*, 10: 169.

<sup>155</sup> “ وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَلَ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ”

<sup>156</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 35.

olmak manalarına gelmektedir.<sup>157</sup> Bu manalara göre menfi kesb'in ortaya çıkardığı ibsâl, dünyada kişinin kendisini yaptıklarının tutsağı haline getirmesi, kesbettikleriyle kendi elini ayağını bağlamak suretiyle hakikate yol bulamaması, helâk olması ve ahirette de hakkın emrine teslim olup çaresiz bir şekilde yaptıklarının karşılığında rehin tutulup elim bir azaba düşer olması durumuna işaret etmektedir.

Olumsuz kesb'in ortaya çıkardığı durumlardan bir diğeri ise "îbâk"tır. Söz konusu durum Şûrâ suresinde ifade edilmektedir: "Dilerse o rüzgârı durdurur ve denizin sırtı üzerinde kalıverirler. Muhakkak bunda çok sabırlı çok şükredici her kimse için nice âyetler vardır. Yahut da onları geminin içindekilerin kesb'leriyle îbâk eder, birçoğundan da affeder." (Şûrâ 42/33-34).<sup>158</sup> "Îbâk", yavaş hareket ederek helâk olmak, engel olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>159</sup> Kelime, çamur bataklığına batıp oradan çıkamayan ve dolayısıyla kurtulamayan devenin durumunu anlatmak için kullanılmaktadır.<sup>160</sup> Kelimenin bu anlamları çerçevesinde âyetin manası, Allah dilerse, denizde seyahate çıkanlara iki bela musallat ettirebilir. Ya rüzgârları dindirir, böylece gemiler suyun üzerinde hareketsiz kalır da yolcular orada zamanla helâk olurlar. Yahut da rüzgârları fırtına veya kasırgaya dönüştürür, böylece gemiler, taşıdıkları insanlarla birlikte batıp suyun dibini boylar da yolcular boğulur.<sup>161</sup> Nihayetinde her hâlükârda insanların menfi kesb'leri, onları kendisinden kurtulamayacakları helâk olma durumuyla karşı karşıya getirmektedir ki işte buna îbâk denilmektedir.

Üzerinde durduğumuz âyet aynı zamanda kesb'le tabiat olayları arasında mevcut olan bir ilişkinin var olduğunun ve menfi kesb'lerin, tabiat olaylarının insanların aleyhlerine olacak şekilde gelişmesine yol açtığına altını çizmektedir. Bu durum, özü itibarıyla başka âyetlerde de vurgulanan bir husus olup Hz. Nûh ve Hz. Hûd peygamberlerin kavimleriyle olan diyaloglarında açıkça dile getirilmektedir.<sup>162</sup> Susuzluk nedeniyle maddi sıkıntılara düşer olan Nûh ve Âd toplulukları, bu durumdan oldukça muzdarip olmuş ve bundan kurtulmak için birtakım

<sup>157</sup> Ferâhidî, "Bsl", 7: 263-264; Ezherî, "Bsl", 12: 304-305; Asım Efendi, "Bsl", 3: 142.

<sup>158</sup> " أَنْ يَشَأْ يُسْكِنَ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (33) أَوْ يُوقِفَهُنَّ بِمَا كَسَبْنَ وَأَيْعَفُ عَنْ كَيْبَرٍ"

<sup>159</sup> Ezherî, "Ebk", 9: 265; İsfehânî, "Ebk", 852.

<sup>160</sup> Ezherî, "Ebk", 9: 265.

<sup>161</sup> Râzî, *Tefsir*, 22: 602.

<sup>162</sup> Hûd 11/52; Nûh 71/10-12.

çareler aramaya başlamışlardır. Bundan haberdar olan Hz. Nûh ve Hz. Hûd bu sıkıntının sebebinin, küfür ve günah fiillerinde ısrar etmeleri olduğunu, su kıtlığından kurtulmanın yegâne çaresinin, bir an önce bu masiyetten vazgeçmek olduğunu bildirerek kâfirlerin istiğfarı ve tevbeyle, ilahi rahmet kapılarını açan bir anahtar olarak algılamaları gerektiğini âyette geçtiğine göre şöyle dile getirmişlerdir: "Onlara: Rabbinizden bağışlanma dileyin, zira o çokça bağışlayandır. Böylece sizlere yağmuru bol miktarda gönderir de mallarınızı ve çocuklarınızı çoğaltır, sizler için bahçeler ve ırmaklar meydana getirir dedim." (Nûh 71/10-12).<sup>163</sup> Yine şu âyetler de menfi kesb'lerin, tabiat olaylarının insanların aleyhine olacak şekilde değiştirebileceğini açıkça göstermektedir: "Eğer onlar yolu dosdoğru gitselerdi muhakkak onları bol bir su ile sulardık" (el-Cinn 72/16).<sup>164</sup> "Eğer şehirlerin halkı îmân edip takvalı olsalardı gökten ve yerden onların üzerlerine bereketleri açırırdık." (el-A'râf 7/96).<sup>165</sup> Dahası, Kur'ân'da zikri geçen kavimlerin tabiat olaylarıyla helâk oluşları yine onların menfi kesb'leri neticesinde meydana gelmiştir.<sup>166</sup> Hz. Peygamberin: "Kişi sürekli istiğfâr üzere olursa, Allah ona her darlıktan bir çıkış, her üzüntüden bir kurtuluş yolu gösterir ve onu ummadığı bir yerden rızıklandırır"<sup>167</sup> şeklindeki hadisi de bu durumu destekler mahiyettedir.<sup>168</sup>

Menfi kesb'ler, sonuçları itibariyle bireyin sadece dünya hayatı ile sınırlı kalmamakta, aynı zamanda onun ahiretinde de çok derin etkiler meydana getirmektedir. Kur'ân'da bu durumu açık bir şekilde dile getiren birçok âyet yer almaktadır.<sup>169</sup> Bunlardan Yûnus suresinde geçen "onlar, kesb'leri nedeniyle varacakları yerin ateş olduğu kimselerdir" (Yûnus 10/8).<sup>170</sup> mealindeki âyette gördüğümüz üzere dünyalık menfi kesb'ler, âhiret boyutunda karşılıksız kalmayacak ve karşılıkları ateş ve

<sup>163</sup> " فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (10) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (11) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ " وَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا " Hz. Hûd'un buna benzer ifadeleri için bk. Hûd 11/52.

<sup>164</sup> " وَالْوَالِدَاتُ اللَّائِي عَلَى الطَّرِيقَةِ لِأَسْقِيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا "

<sup>165</sup> " وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "

<sup>166</sup> Kur'ân'da yer alan bu türden vakaların tamamı için bk. İskender Şahin, "Dünya Hayatı Çerçevesinde Kur'ân'da Yer Alan Fiilî Cezalar", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2013): 61-110.

<sup>167</sup> Ebû Dâvûd, "Vitr" 26.

<sup>168</sup> Şahin, *Kur'ân'da Suyun Varlığı* (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 110.

<sup>169</sup> el-Bakara 2/281; el-A'râf 7/39; et-Tevbe 9/45; Yunus 10/8, 27, 52; ez-Zümer 39/24; eş-Şûrâ 42/22; el-Câsiye 45/10.

<sup>170</sup> "أُولَئِكَ مَاوَاهُم النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "



dolayısıyla azap olarak sahiplerini bulacaktır. Aynı sûrenin şu âyeti durumu daha ayrıntılı bir şekilde haber vermektedir: “Zâlim olanlara: tadın bakalım kalıcı azabı, sizler asla kesbettikleriniz dışında bir sebeple cezalandırılmazsınız denilecektir.” (Yûnus 10/52).<sup>171</sup>

### Sonuç

Kur'ân'ın tesadüfen kullanmadığı kesb'in, içerdiği anlam itibariyle insanın dünyevî ve uhrevî sorumluluğuna vurgu yapan en önemli kavram olduğunu görüyoruz. Kesb'in sorumluluğa işaret etmesi, aynı zamanda insanda tercihler yapabileceği bir iradenin varlığına da kapı aralamaktadır. Dolayısıyla iradenin varlığı neticesinde açığa çıkan sorumluluk kesb'le çok yakın ilişkilidir. İrade, kişileri madde planında kesb'ler elde etmek üzere harekete geçirdiği gibi mana planında da aynı işlevi yerine getirmektedir. Kesb, şayet birtakım aktiviteler neticesinde ancak elde edilebilen durumlara işaret ederse yani dünyaya yönelik olursa o vakit iktisadi ilerlemelerin temelini oluşturmaktadır. Fakat bu noktada kesb'in temel değerlere uygun bir şekilde meydana gelmiş olması gerekir. Aksi olduğu takdirde böyle bir kesb'in neticesi olarak gelişen iktisadın topluma huzur yerine zulüm getireceği kaçınılmazı imkânsız bir sonuçtur.

Bu minvalde manevî değerlerin tahrifi yönü ile elde edilen ve bu sebeple kınanmış olan kesb, sahip olduğu değerleri aşındırmak suretiyle elde edilen tüm kesb'lere de şamildir ve tümünden gayri meşrudur. Dolayısıyla insanları küfre sevk edecek faaliyetler neticesinde meydana gelen kesb'lerin de bu durumdan istisna edilmemesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Kur'ân, ne türden olursa olsun tüm kesb'lerin mutlak surette bir sorumluluğunun olduğunu ve kesinlikle değerlendirileceğine vurgu yapmaktadır. Çünkü kesb'ler, gerek dünyada gerek ahirette Allah'ın ilminden ve adaletinden asla kaçınılamayacak bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân adalete ve ilme dair kavramları bazen kesb' ile birlikte zikretmektedir.

Kesb, gayret ve amel değildir. Aksine gayret ve amel neticesinde meydana gelen bir sonuçtur. Bu itibarla sıklıkla amellerle karıştırılan kesb'in insanlarda müspet yönde faydalara dönüşebilmesi için mutlaka niyetlerin ve amellerin sâlih olması elzemdir. Niyetin ve amellerin sâlih olmaması ise kesb'lerin değerini ve etkisini olumsuz yönde etkilemekte

<sup>171</sup> “ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا تَطَّأُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ”

İ. ŞAHİN / Meaning and Conceptual Framework of *Kasb* in the Quran | 111  
ve nihayetinde bela veya azap olarak ifade edilen durumların açığa çıkmasına neden olmaktadır.

### Kaynakça

- Asım Efendi. "Ksb". *el-Okyanusu'l-basît fi tercimeti'l-kâmûsi'l-muhît*. 1: 250. 3 Cilt. İstanbul: Asitane Kitabevi, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furûk fi'l-luga*. Thk. Cemal Abdulğânî Mudğameş. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1428.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimu't-tenzîl*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahîh*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1257.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. "Ksb". *es-Sihâh fi'l-luga*. 1: 212. Thk. Ahmed Abdulğafûr Atâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1407.
- Dâmiğânî, Hüseyin b. Muhammed. *İslâhu'l-vüücûh ve'n-nezâir fi'l-Kurâni'l-Kerim*. Thk. Abdulaziz Seyyidü'l-ehl. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1983.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. "Ksb". *Tehzîbü'l-luga*. 10: 48. Thk. Muhammed Avz Mer'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "Ksb". *Kitâbu'l-ayn*. 5: 315. Thk. Mehmi Mazûmî-İbrahim es-Semirrâî. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-mektebeti'l-hilâl, ts.
- Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. "Ksb". *el-Kamûsü'l-muhît*. 1: 130. Thk. Muhammed Naim Arkusûsî. Beyrut: Mevsuatü'r-risâle, 1426.
- Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li-ş-şuûnî'l-İslamiye-Lecnetü'ihyâi türâsi'l-Arabî, 1973-1996.
- Fuad Abdulbâkî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420/2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. 4 Cilt. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hakîm et-Tirmîzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Âdâbu'l-mürîdîn ve beyânu'l-kesb'*. Thk. Abdulfettâh Abdullah Bereke. Mısır: Matbuatu's-Suâd, ts.

- Hâzin, Alâeddîn Ali b. Mumammed. *Lübâbu't-te'vîl fî maâni't-tenzîl*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1415.
- Heyet. "Seyyie". *Türkçe Sözlük*. 1085. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. "Ksb". *Cemheretü'l-luga*. 1: 339. Thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. "Ksb". *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. 5: 179. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevdî', 1420/1999.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. "Ksb". "Nfk". "İsm". "Sye". "Fsd". *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. 709-710. 819. 63. 441. 636. Thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.
- Kâtîp Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zünûn*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Camî li ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - Ahmed el-İtfiyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmet-es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebubekir. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. *Te'vîlâtü Ehli Sünne*. Thk. Mecdî Bâsilûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1426.
- Râzî, Zeynuddîn ebû Abdillâh Abdulkadir. "Ksb". *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*. 120-121. Thk. Hüseyin Elmalî. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Razî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah bin Ali. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*. Leiden: Matbuatu Beril, 1914.

- Sırım, Veli. "İslam Ekonomisinde İşçi-İşveren İlişkileri". *Asos Journal (Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi)* 4/35 (2016): 368.
- Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Mısır: Matbuatu Mustafa Elbânî ve evlâduh, ts.
- Şahin, İskender. *Kur'ân'da Suyun Varlığı*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Şahin, İskender. "Dünya Hayatı Çerçevesinde Kur'an'da Yer Alan Fiilî Cezalar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2013): 61-110.
- Şenkâtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed. *Edvâu'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Kitâbu'l-kesb'*. Şrh. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbuatu'l-İslâmî, 1997/1417.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-risale, 1420/2000.
- Ünverdi, Veysi. "İslam Kelamında Kesb' Doktrini". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*. (21-23 Aralık 2018). 505-517. Mardin: İksad Yayınevi, 2018.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1997.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 115-141

**Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi  
(Nüzhetü'n-Nazar Özelinde)**

**The Relationship of Hadith Methodology and Logic  
(Within the Framework of *Nuzhat al-Nazar*)**

**Ali Arslan**

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith  
Zonguldak, Turkey  
arslanalimarabuk@gmail.com  
orcid.org/ 0000-0003-1085-9604

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Nisan / April 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Haziran / June 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 115-141

**Atıf / Cite as:** Arslan, Ali. "Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özelinde) [The Relationship of Hadith Methodology and Logic (Within the framework of *Nuzhat al-nazar*)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 115-141.

<https://doi.org/10.18498/amailad.554221>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Relationship of Hadith Methodology and Logic (Within the Framework of *Nuzhat al-Nazar*)**

### **Abstract**

Logic has been accepted as a tool science in the tradition of Islamic thought. Logic started to gain importance in the Islamic world by means of translated works. Although there were some reactions against logic in the early days, especially after the Ghazali, it was accepted as an introduction to all educations. Especially the scholars of the methodology of Jurisprudence have benefited greatly from Logic in their works. In this study, the relationship between logic and the hadith methodology will be dealt with in three headings, within the framework of *Nuzhat al-nazar* which is famous hadith methodology work of Ibn Hajar. There is not enough work on the subject of hadith methodology and logic relation, has been an important factor in the selection of this subject. It is emphasized how the science of logic affects the Hadith Methodology as a way of expression. In addition, Ibn Hajar's work on the hadith methodology, while putting forward a new order, the extent to which this science has been discussed. Ibn Hajar's pointing to the relations between the concepts and the definition of the five coherences while putting forward the definitions are among the subjects of the study.

### **Summary**

The connection of the Islamic world with Logic as a branch of science started with the first translation activities and an original Logic system was established with al-Fârâbî (d. 339/950) and Ibn Sînâ (d. 428/1037). In the end, Logic is seen as a science that teaches the rules of right thinking. Initially, thoughts against Logic were expressed by Ghazzâlî (d. 505/1111), and Logic, for all the sciences, began to be considered as an "introduction".

The science of Logic was summarized by Ghazzâlî in the introduction to the work of Principles of Jurisprudence, previously the influence of Logic on the science of the Kalam began to be seen at different levels in time as well as in other religious sciences. In this context, it is possible to see references to the terms and rules referred to in the science of Logic in the works of Hadith Methodology. In this research, as an example of this subject, Ibn Hajar al-Asqalani (d. 852/1449), who is dominant in both branches of science, was selected as *Nüzhetü'n-nazar* and the interaction of Hadith and Logic was examined under some headings.

Ibn Hajar wrote this book on the basis of Ibn al-Şalaḥ's book "*Ulumu'l-hadith*". He put forward the subjects of the Method of Hadith in a new order, separate from Ibn al-Şalaḥ's. It is clear that during this arrangement, Logic is utilized. As the philosophers who set up the system, the most general concept is important for

establishing a new system. Among the concepts used in the Hadith Method, Ibn Hajar has chosen the concept of 'habar' as the most meaningful. In his work, he placed the concept of "habar" at the top of the list. As a matter of fact, in Logic, five predicables are listed as genus, species, discrimination, holistic separation and correlation. He has taken over the concept of the widest covering in his new assembly and has made its classification according to him.

He took advantage of logic not only in terms of order, but also when referring to relations between concepts. In Logic, there are four types of relationships between the two concepts: equality, separation, full entrepreneurship and incomplete entrepreneurship in terms of accuracy and totality. For example, where it refers to the relationship between the concept of "habar" and the concept of "hadith", it says that this relationship is not a relationship of equality, but a relationship of full enterprise. In this respect, it is clear that Ibn Hajar refers to the types of the relationship used in Logic among the terms in his work. Thus, by drawing attention to the different aspects and distinctive characteristics of these terms, they are instrumental in easier understanding of the related terms.

He also benefited from the science of Logic in terms of definition. Since the subject of "definition" is one of the most important issues in Logic, the interaction on this subject is more. Making the definition according to five predicables has been accepted as fundamental in Logic. It was also desired that the definition be complete. Ibn Hajar made clear his attention to these issues in some of his definitions. For example, it is possible to see this when explaining the concept of "Musnad". He states that the word "marfu", which he uses in the definition, is a genus, while the word "sahabi" is a species.

As seen in these examples, Ibn Hajar tries to define the terms used in the hadith science in the manner mentioned in Logic. He tried to make a definition in accordance with the principle of complete definition. Indeed, Ibn Hajar clearly refers to some of these, and in some definitions, he points out which word is genus, and which is species.

Ibn Hajar benefited from the knowledge of Logic, which the Islamic world had met through translations, as well as from the religious sciences of his own time. This aspect of his works should not be kept away from attention. In the dynamism of Hadith Science in the ninth century of Hijri, the effect of this issue should not be ignored.

It is seen that the science of Logic is effective in the hadith method in other subjects, especially the issues mentioned above. Detailed analysis of this effect is the subject of wider research. The science of Logic also had an effect on the expressions used especially in exposing the subjects in the method. It is possible to see this effect in Ibn Hajar's systematization of the hadith method. It should

also be noted that this effect has not changed the essential definitions of the terms. Rather, it was effective in terms of how and on what basis the definitions should be made and resulted in the definitions being made in a certain order.

**Keywords:** Hadith, Nuzhat al-nazar, Logic, Methodology, Ibn Hacer.

### Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özelinde)

#### Öz

İslam düşünce geleneğinde daha ziyade bir alet ilmi olarak kabul edilen Mantık ilmi, tercüme eserler vasıtasıyla İslam dünyasında önem kazanmaya başlamıştır. İlk zamanlar bu ilme karşı bazı tepkiler olsa da özellikle Gazzâlî sonrası, bütün ilimler için bir giriş mahiyetinde kabul edilmiştir. Özellikle Usûl-i fıkıh âlimleri eserlerinde Mantık ilminden büyük oranda istifade etmişlerdir. Bu çalışmada Mantık ilmi ile Hadis Usûlü arasındaki ilişki İbn Hacer'in meşhur hadis usûlü eseri *Nüzhetü'n-nazar* özelinde üç başlık halinde ele alınmıştır. İlgili eserde Mantık ilminin etkisi bu çerçevede gösterilip, iki ilim dalı arasındaki ilişkinin örnekleri gösterilmiştir. Hadis Usûlü-Mantık ilişkisi konusu üzerinde çok fazla çalışma olmaması bu konunun seçiminde önemli bir etken olmuştur. Mantık ilminin Hadis Usûlü'nü ifade tarzı olarak nasıl etkilediğine ve İbn Hacer'in Hadis Usûlü'ne dair eserinde yeni bir tertip ortaya koyarken bu ilimden ne ölçüde istifade ettiğine işaret edilmiştir. İbn Hacer'in kavramlar arası ilişkilere değinmesi ve tanımları ortaya koyarken beş tûmeli esas alması gibi hususlar da çalışmanın konuları arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, *Nüzhetü'n-nazar*, Mantık, Usûl, İbn Hacer.

#### Giriş

İslam dünyasının bir ilim dalı olarak Mantık'la irtibatı, ilk tercüme faaliyetleri ile başlamaktadır. Özellikle Abbâsîler devrindeki tercüme eserler daha ziyade Felsefe, Mantık, Tıp, Fizik ve Matematik gibi ilimlerdeki eserler üzerine olmuştur. Aristo'nun Mantık alanındaki eserlerinin tercüme eserleri de hicrî II. yüzyıl sonu ile III. yüzyıl başlarında yaşamış kişiler tarafından yapılmıştır. IV. asırda Fârâbî (ö. 339/950) ve V. asırda da İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile Mantık bir bütün halinde ele alınmış ve özgün bir Mantık sistemi kurulmuştur.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942), 81-83; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 1: 37-60.



Filozofların dışındaki çevreden ise İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) Mantık'la ilgilenmiş ve bu konuda eserler telif etmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde de İbn Rüşd (ö. 595/1198), Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265), Ali b. Ömer el-Kâtîbî el-Kazvînî (ö. 675/1277), Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365), Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283), Kutbüddîn Şîrâzî (ö. 710/1311), Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürcânî (ö. 816/1413) ve Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi âlimler Mantık alanındaki çalışmaları devam ettirmişlerdir.<sup>2</sup>

İslam mantıkçılarından İbn Sînâ, Fârâbî çizgisinde devam etmiş ve daha sonraki asırlara hâkim olmuş bir felsefe sistemi kurmuştur.<sup>3</sup> Bu sistemin en bâriz yönü ise dinin ilâhî bir müessese olduğu ve insanlık için vazgeçilmezliğidir. İbn Sînâ Mantık incelemesine öncelikle dille başlamış ve Mantık'ı, doğru düşünmenin kaidelerini öğreten bir bilim olarak görmüştür. Ona göre düşünme, kavram veya hüküm elde etme gayreti olup, buna tanımlama veya ispat etme yoluyla ulaşılır. Bunu öğreten ise Mantık ilmidir. Bu ilim aynı zamanda diğer ilimler için de giriş mahiyetindedir. Allah tarafından desteklenen Peygamberlerin dışında hiç kimse bu ilimden müstağni kalamaz.<sup>4</sup> O, bu düşünceleriyle Mantık ilmine karşı var olan menfî düşünceleri de bir anlamda eleştirmekte,<sup>5</sup> Mantık'ın her ilim için bir giriş olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu vurguyu sonraki mantıkçılarda da görmektedir ki İbn Hazm bunlardan biridir.

Mantık ilminin ehemmiyetine işaret etmek, bu ilim hakkındaki yanlış düşünceleri gidermek amacıyla İbn Hazm'ın yazdığı *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* isimli eser, asıl itibariyle Aristo'nun Mantık'la ilgili eserlerinin izahı mahiyetindedir. İbn Hazm Mantık ve Felsefe gibi ilimler sayesinde, diğer ilimlerdeki anlaşılması zor olan konuların anlaşılabilceğini ifade etmektedir. Bundan dolayı bu ilimlerle uğraşanlara her türlü kolaylığın sağlanmasını istemektedir. Ona göre Mantık kitaplarının faydası sadece bir ilimle sınırlı olmayıp, diğer bütün

<sup>2</sup> Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 1: 60-68.

<sup>3</sup> Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 322.

<sup>4</sup> Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantiğa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 10-14.

<sup>5</sup> Eleştiriler için bk. Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları: 1, 2014), 132-149.

ilimlere de şâildir. Ayrıca o, Mantık ilminden bir miktar olsun öğrenmeyen kimselerin, Allah'ı ve Resûlüllah'ı (s.a.v.) anlamaktan uzak olacağını belirtmektedir.<sup>6</sup> Daha sonraki dönemde benzer görüşleri Gazzâlî de dile getirmiştir.

Fıkıh usûlüne ait önemli eserine Gazzâlî, ilk önce Mantık kurallarını özetlediği bir bölümle başlamaktadır. Burada verilen bilgilerin usûl için öneminden bahsederken, bunların sadece usûl ilminde değil, bütün ilimler için önce bilinmesi gereken hususlar olduğuna işaret etmektedir. Bu bilgileri ihata etmeyen birinin ilmine asla güvenilemeyeceğini vurgulamaktadır. Usûl-i fıkıh ilminin bu bilgilere ihtiyacı olduğu kadar, diğer bütün nazârî ilimlerin de ihtiyacı olduğunu özellikle belirtmektedir.<sup>7</sup>

Gazzâlî sonrası Mantık kitaplarında da bu hususa değinilmektedir. Örnek verilecek olursa, Esîrüddin el-Ebherî Mantık alanındaki meşhur eseri *Îsâğûcî*'nin hemen girişinde bu konuya, Besmele, hamdele ve salveleden sonra, "Bu Mantık ilmi konusunda yazılmış bir risâledir. Biz bu risâlede herhangi bir ilmi öğrenmeye başlayan kişinin mutlaka bilmesi gereken hususlara yer verdik."<sup>8</sup> ifadeleriyle işaret etmektedir. Bu ifadeler, özellikle Gazzâlî öncesinde Mantık ilminin Felsefe'ye giriş olarak görülmesi ve eleştirilmesi gibi durumların açıklığa kavuşturulduğunu ve artık bütün ilimler için bir giriş olarak kabul edildiğini de göstermektedir. Nitekim Mantık Gazzâlî ile birlikte bütün ilmî müesseselerde benimsenmiş ve bir ölçü kabul edilmiştir. Hadis Usûlü eserlerinde de Mantık ilminde değinilen ıstıhlara ve kurallara atıflar yapıldığını görmek mümkündür. Bu çalışmada İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Nüzhetü'n-nazar* isimli eseri çerçevesinde, Hadis Usûlü ile Mantık etkileşimi üç başlık halinde incelenecektir.

Tarihi süreç içerisinde her ilmin ilgilendiği mevzularda kısmî değişimin olması kaçınılmazdır. Hadis ilminde de ilk zamanlar tedvin ve tasnif aşaması yaşanmış, sonrasında ise hadislerin anlaşılması üzerine çalışmalar ağırlık kazanmaya başlamış ve dirâyetü'l-hadis ön plana

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *et-Taqrîb li-ḥaddi'l-mantık*, trc. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 52.

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (el-Medînetü'l-Münevver: y.y., 1413/1993), 1: 30.

<sup>8</sup> Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî, *Îsâğûcî*, trc. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 31-34; Ferruh Özpilavcı, "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâğûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 2009-2068.

çıkmiştir.<sup>9</sup> Dirâyetü'l-hadis çalışmaları ise başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere Usûl-i fıkıh, Kelam ve Mantık gibi ilimlerden de istifade ile geliştirilen bir faaliyet olmuştur. Hicrî VI. ve VII. asırlar Kelam, Tefsir, Usûl-i fıkıh ve Hadis gibi islâmî ilimler için bir dönüşümün yaşandığı zaman dilimleridir. Bu asırlarda bu ilimler hem birbirinden etkilenmiş hem de Arap Dili ve Edebiyatı, Mantık ve Felsefe ile kaynaşmaya başlamıştır. Daha önceki asırlarda kısmen başlayan etkilenme bu asırlarda daha belirgin hale gelmiştir.<sup>10</sup>

Bu çalışmada VIII. asır sonrası dönemde Hadis Usûlü'nde Mantık ilminin etkileri üzerinde durulacaktır.<sup>11</sup> İbn Hacer'in hadisçiliği ve usulcülüğü ile ilgili olarak da bazı çalışmalar bulunmakla birlikte, bu çalışmalarda özel olarak Mantık ilmi ile Hadis Usûlü'nün irtibatı üzerinde durulmamış, kısmen işaret edilmiştir. Örnek verilecek olursa: Betül Şimşek Öztürk tarafından yapılan, *İbn Hacer El-Askalânî'nin (ö. 852/1449) Hadis Usûlcülüğü* isimli yüksek lisans tezinde bu konuya değinilmemiştir. Haber kelimesi ile başlanılmasına ve tertibe işaret edilmiş, konu ve alt başlıklar arasındaki irtibatın sağlam bir kurgu ile düzenlendiğine vurgu yapılmıştır. Bu konuda Mantık ilminin etkisi gibi bir hususa

---

<sup>9</sup> Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İfav, 2013), 108-125.

<sup>10</sup> Bk. Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", *İslâmiyât* 4 (2003): 106, 109.

<sup>11</sup> Bu başlık altında daha önce yapılan çalışmalardan ulaşabildiğimiz Ahmet Demirci'nin "Hadis Usulünde Mantıkî Unsurlar" isimli makalesidir. Demirci çalışmasında ilk önce cerh ve ta'dili ele almakta ve bunun, müslümanların kendi kendilerini eleştirme yani içtimaî planda bir tenkitçilik (auto critique) olduğunu ifade etmektedir. Râvilerde bulunması gereken özelliklerin Hadis Usûlü eserlerinde nasıl ele alındığını incelemektedir. Bu çerçevede râvînin hadis tahammül ve edası esnasındaki yaşı, adaleti ve adalet kapsamına giren konuları sıralamaktadır. Çalışma, hadislerin ezberlenmesi ile Kur'ân-ı Kerim'in ezberlenmesi arasındaki fark, zabt konusu, fık, bid'at, küfür ehlinin rivâyetleri meselesi, cerhte sebebin zikredilmesi gibi konularla devam etmektedir. Yazar ayrıca aynı delilleri kullanmalarına rağmen, bazı konularda âlimlerin farklı neticelere vardıklarına da işaret etmektedir.

Yazara göre ta'dil işlemi sebepleri açıklanarak yapılmalıdır. O, ayrıca ilk zamanlarda özellikle fetva verme amacıyla mürsel haber nakledildiğini belirtmektedir. İsnadın ilk devirlerdeki kullanımı konusunda ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca rivâyet-şehâdet benzerliği ve farklılığı konusunu işlemektedir.

Demirci bu çalışmasında, Hadis Usûlü ve Mantık ilmini karşılaştırma veya birinin diğerini etkisi üzerinde durmaktan ziyade, "tutarlılık" anlamında mantık kelimesini kullandığı anlaşılmaktadır. Bk. Ahmet Demirci, "Hadis Usulünde Mantıkî Unsurlar", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 99-138.

değnilmemiştir.<sup>12</sup> Ahmet Yücel ise, *Hadis Tarihi* isimli eserinde hadis kavramlarının tanımlanması bölümünde bu konuya işaret etmektedir: Nakil döneminde, hadis terimlerinin tanımı Mantık'taki tanım tarifine uygun bir şekilde yapılmıştır. Bazı hadisçiler Mantık ilmine karşı çıkmalarına rağmen özellikle tanım konusunda ondan etkilenmişlerdir.<sup>13</sup>

Başka bir örnek verecek olursak, Tahsin Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler* isimli eserinde, İbn Hacer'in yöntem açısından özgünlüğü konusu üzerinde durmaktadır: İbn Hacer'in haber konusunu ele alarak konuya girmesi ona özgüdür. O, İbn Salâh'ın eserindeki konuları yeniden tertip etmiş, tanım yaparken de mantıkçıların tanım anlayışını benimsemiş ve usûlünün nev'ilerini açıklarken istikrâ ve âklî taksimden yararlanmışır. Ayrıca İbn Hacer usûl konularına on üç başlık ilave etmiştir.<sup>14</sup>

### 1. Mantıktaki Beş Tümel ve İbn Hacer'in Hadis Usûlü İçin Yaptığı Tertip

İbn Hacer, eserinin daha önce hadis usûlü alanında yazılmış ve şöret bulmuş olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmu'l-hadis*<sup>15</sup> isimli kitabının özeti olduğunu ifade etmektedir. O, bu kitabı önce özetlemiş ve bu özete *Nuḥbeti'l-fiker* ismini vermiştir. Daha sonra kendisi bu özeti şerh etmiş, bazı önemli ve faydalı bilgiler ilave etmiştir.<sup>16</sup>

İbnü's-Salâh eserini Eşrefiye Dâru'l-Hadisî'nde hadis hocası olarak görevlendirildiğinde telif etmiştir. İbn Hacer, bu kitabın hadis usûlüne ait konuları çok güzel bir şekilde anlattığını ve İbnü's-Salâh'ın bunu öğrencilerine ders esnasında yazdırdığını belirtmektedir. Fakat ders esnasında anlatılan konuların imlâ edilip bir araya getirilmesi sebebiyle, bu kitabın tertibinin münasip bir şekilde olmadığı görüşündedir. İbnü's-Salâh'ın kitabının insanlar arasında çok meşhur olmasının sebebini de önceki kitapları güzel bir şekilde özetlemesine bağlamaktadır. Ona göre

---

<sup>12</sup> Bk. Betül Şimşek Öztürk, *İbn Hacer El-Askalânî'nin* (ö. 852/1449) *Hadis Usûlcülüğü* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 63-65, 93.

<sup>13</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 165-167.

<sup>14</sup> Tahsin Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2018), 157-162.

<sup>15</sup> Bk. Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 2459-2474.

<sup>16</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*, thk. Abdullah b. Dayfullah (Riyâd: Matbaatü sefir, 1429/2008), 36.

İbnü's-Salâh eserini telif ederken, özellikle Hatîbu'l-Bağdâdî'nin eserlerini dikkate almış ve ona faydalı ilavelerde bulunmuştur.<sup>17</sup>

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın eserini özetlerken, bu kitabın ders esnasında yazdırılmış olması nedeniyle tertibinin düzgün olmadığına işaret etmekle yetinmemiş, kendisinin telif ettiği bu eserde yeni bir tertiple hadis usûlü konularını ele almıştır. Aşağıda üzerinde durulacağı üzere bu tertipte özellikle daha şümüllü olması bakımından "haber" kavramını tercih etmiştir. Bu tertip, hadis usûlünde yazılmış daha önceki meşhur kitaplar arasında ilk defa görülen ve günümüz ilim anlayışına uygunluğu bugün de kabul edilen<sup>18</sup> ve tarîhî süreç içinde en fazla rağbet gören bir tertiptir. İbn Hacer bu tertip esnasında hangi esaslara dikkat ettiğini ayrıca belirtmemektedir. İbn Hacer'in hocaları ve öğrendiği ilimler göz önünde bulundurulduğunda çok fazla ilim dalında yeterince bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle onun Fıkıh Usûlü ve Arap diline vukûfiyeti dikkate alındığında Mantık ilmi ile de meşgul olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bir örnek verilecek olursa İbn Hacer'in okuduğu eserler arasında İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Fıkıh Usûlü'ne dair eseri *el-Muhtaşar*'ı<sup>19</sup> da bulunmaktadır. Bilindiği üzere Seyfüddîn el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ*'sı bu eserin önemli kaynakları

---

<sup>17</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 35, 36.

<sup>18</sup> Bk. Talât Koçyiğit, *Hadis Istılahları Hakkında Nuḥbetü'l-fiker Şerhi* (Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuḥbetü'l-fiker) (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 15. Bu tertiple ilgili olarak Talat Koçyiğit tarafından ileri sürülen bu iddia hakkında ayrıca şu hususlara da işaret edilmelidir: İbn Hacer öncesinde İbnü'n-Nefis el-Kareşî ed-Dımaşkî (ö. 687/1288) tarafından kaleme alınan *el-Muhtaşar fi 'ilmi uşûli'l-ḥadîsi'n-nebevî* isimli eser de hadislerin taksimi açısından göz önünde bulundurulmalıdır. İbnü's-Nefis eserine ilk defa olarak ilimlerin taksimi ile başlamış, daha sonra da haberin çeşitleri hakkındaki bölüme geçmiştir. Hadis Usûlü eserlerinde zikredilen hadis çeşitlerini ise İbnü'n-Nefis, haber-i vâhid başlığı altında sıralamıştır. İbnü'n-Nefis'in fazla bilinmemesi belki meslekten hadisçi olmayıp, daha çok Tıp ilminde meşhûr olması ile izah edilebilir. Ayrıca eserine ilimlerin tasnifi ile başladığı dikkate alındığında, yine İbn Hacer bu konuda ilk kişi olarak düşünülebilir. Bk. Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebî'l-Hazm İbnü'n-Nefis, *el-Muhtaşar fi 'ilmi uşûli'l-ḥadîs*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Katar: y.y., 1418/1997), 575, 590; Elif Şenol, *İbnü'n-Nefis'in el-Muhtasar fi İlm-i Usûli'l-Hadisî'n-Nebevî Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019), 38-48.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî (Kahire: y.y., 1406/1986), 1: 64.

arasındadır ki bu durum Gazzâlî'nin, onun üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Kitabın ilk bölümü, Fıkıh Usûlü'ne giriş mahiyetinde olup, mebâdî ile ilgilidir. Bu bölümde Fıkıh Usûlü ile ilgili bilgilerin yanında, usûl konularının anlaşılmasında ihtiyaç duyulan Mantık ve dil bilimleriyle ilgili meselelere yer verilmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca eser mantıkî kıyas ve türlerini de ele almıştır ki, Mantık merkezli usûl anlayışını *el-Muhtasar* ile başlatmak mümkündür.<sup>21</sup>

Hadis usûlü konularının yeni bir tertibe sokulmasında İbn Hacer'in bu geniş ilgi alanını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Makalemizde bunlardan özellikle Mantık ilmini ne derece dikkate aldığı üzerinde durulacaktır.<sup>22</sup>

### 1.1. Klasik Mantık'ta Ana Konular

Bilindiği üzere Klasik Mantık'ta asıl konu "doğru düşünme yollarının" ortaya çıkarılmasıdır. Aristo'dan itibaren Mantık'ta doğru düşünme yollarını ortaya çıkarabilmek için akıl yürütme çeşitlerinden özellikle "dedüksiyon" (tümünden gelim) yöntemi ön plana çıkmış ve dedüksiyonun bir şekli olan "kıyas" üzerinde fazlaca durulmuştur. Kıyas konusunun kavranabilmesi ise en başta terimlerin ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Terim konusu da kavramların ve kazıyyelerin (önergelerin) açıklanmasını gerektirmiştir. Kısaca değinilecek olursa Mantık'ta "kavram", bir şeyin zihindeki tasavvurudur ki, bu aşamada tasdik veya

---

<sup>20</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Ref'ul-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1999), 1: 284-350.

<sup>21</sup> Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 67-70.

<sup>22</sup> Burada şu hususa da dikkat çekmemiz gerekmektedir ki, İbn Hacer kendisi hakkında feylesûf tabiri kullanılan bir muhaddistir. Nitekim Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 971/1563) hadis usulü ile ilgili *Qafvü'l-eser fi şafvi 'ulûmi'l-eser* isimli kitabında İbn Hacer'den övgüyle bahsedilmekte ve "feylesûfu ileli'l-ahbâr ve tabîbuhâ" ifadesi kullanılmaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Radıyyüddin (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Hanbelî, *Qafvü'l-eser fi şafvi 'ulûmi'l-eser*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1408), 42. Buradaki feylesûf kelimesinin hangi anlamlarda kullanılmış olabileceği ve diğer filozof muhaddisler hakkında bk. Mustafa Ertürk, "Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İliminde Yeni Bir Kavram Denemesi)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2017): 60-82.

inkâr yoktur. "Terim" ise kavramın dille ifade edilmesi şeklinde tarif edilmiştir ve Mantık'ta önemli olan da bu tariftir.<sup>23</sup>

Kavram ve tanım gibi konular Klasik Mantık'ta "tasavvurât" başlığı altında işlenmiştir. Aslında Klasik Mantık, tasavvurât ve tasdîkât olmak üzere iki bölüm halinde konuları incelemektedir. Tasavvurât kısmında ilk önce külliyyâtı hamse (beş tümel) açıklanmakta, sonra da "el-kavlü's-şârih" (açıklayıcı söz) başlığı altında tanım ve kısımlarına değinilmektedir. Tasdîkât kısmında ise önce kazıyyeler ve kısımları açıklanmakta, peşinden de kazıyyelerin hükümlerine yer verilmektedir. Bunlar anlatıldıktan sonra da beş sanat hakkında kısaca açıklama yapılmaktadır.<sup>24</sup>

Mantık'ın mahiyeti ve Mantık ilmine duyulan ihtiyaç açıklanırken de öncelikle ilim, tasavvur, hüküm ve tasdik kavramları üzerinde durulmaktadır. Tasavvur ve tasdik ise bir kısmı bedîhî bir kısmı da nazarîdir. Sonra "fikir" konusuna geçilmekte ve fikir kavramı, "Bilinen şeylerin, bilinmeyenlere ulaştırması amacıyla bir tertibe sokulması", şeklinde tarif edilmektedir.<sup>25</sup> Fakat burada önemli olan nokta şudur ki, bu şekilde yapılan tertip her zaman isabetli netice vermemektedir. Bazen insanlar birbirleriyle, bazen de aynı kişi değişik zamanlarda kendisiyle de çelişebilmektedir. Bu itibarla nazarî bilginin, zarûrî/bedîhî bilgiden çıkarılma yollarının ve bu aşamada meydana gelebilecek düşünmenin doğrusunu ve yanlışını ayırt edebilme bilgisini veren temel bir kanuna ihtiyaç duyulmaktadır. Esas itibarıyla Mantık'ın yaptığı da budur.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 16; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (Bursa: Asa Kitabevi, 1999), 65.

<sup>24</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 34-60; Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî el-Kazvinî, *er-Risâletü's-Şemsîyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye*, trc. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 49-108. (Çalışmamızda yeni tarihli bir çalışma olmasından dolayı Ferruh Özpilavcı tarafından yapılan *Tahkîk, Çeviri ve Şerh* çalışması esas alınmıştır); Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2016), 72-167.

<sup>25</sup> İbn Hacer eserine ilk önce *Nuḥbetü'l-fiker* ismini vermekle daha önceki fikirleri yeni bir tertibe koyduğunu ima etmektedir de denebilir. Fikir konusunda Mantık'ta dikkat çeken tarif ise yukarıda da ifade edildiği üzere bilinenlerin tertip edilmesi ön plandadır. Bu konuya değişik eserlerinde İbn Sînâ işaret etmiştir: Bilinen şeyler, zihinde zorunlu bir tertibe girdiğinde zihin onlardan, bilmeyi istediği bilinmeyene geçerek o şeyi bilebilir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, 10.

<sup>26</sup> Kazvinî, *er-Risâletü's-Şemsîyye*, 57, 58.

Kavramlar ve kavramların farklı yönlerden incelenmesi ve kavramların delâletleri konuları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulan Mantık ilminde bunların düzenli bir hale getirilmesi temel amaçlardan biridir. Bu itibarla sistem kurma konusunda Mantık ilmi öncelikli olarak kavramlar arasında cins-tür (fasıl) ve tazammün-şumül (içlem-kaplam) ilişkisini belirleme üzerinde durmaktadır.<sup>27</sup>

## 1.2. Mantık İlminde Kaplam ve İçlem

Mantık'ta kavramların ifade edilmesinde ve terimlerin tanımının yapılmasında içlem ve kaplam çok önemli bir konumdadır. Gerek terimlerin tarifinin yapılmasında gerekse cins ve türlerine göre bir tertip içinde görmede, onların içlem ve kaplamını dikkate almak gerekmektedir. Her kavram bir taraftan içine aldığı konu ve nesnelere işaret etmekte yani onları kapsamakta, diğer taraftan da bu konuların ve nesnelere ortak özelliklerine işaret etmektedir. Birincisine kaplam, ikincisine ise içlem denilmektedir. Bir kavramın kaplamının geniş olması, o kavramın daha fazla konuya ve nesneye uygun olması ve bunların hepsine işaret edebilmesi anlamına gelmektedir. Yine aynı şekilde bir kavramın içleminin geniş olması ise, o kavramın anlamının zengin olduğuna ve içerdiği özelliklerin fazlalığına işaret eder. Bir kavramın kaplamı ne kadar genişse, o kavram bu derecede üstte yer alan bir cinstir. Kaplam ile içlem arasında bu itibarla ters orantı bulunmaktadır. Yani bir kavramın içlemi artınca kaplamı, kaplamı artınca da içlemi azalmaktadır.

"Ağaç" kavramını göz önüne alırsak, bu kavramın içine "çam", "sedir", "meşe" farklı türler girerler ve bunlar "ağaç" kavramının kaplamını ifade ederler. Yine bir kavramın içine aldığı nesnelere hepsinde bulunan ortak vasıflar da içlemini meydana getirmektedir. Başka bir örnek verecek olursak "varlık", "canlı", "hayvan", "insan", "Türk", "Ahmet" kavramları içinde en zengin kavram "varlık"tır ve diğer hepsini kapsar. Burada sayılan şeylerin hepsi "varlık" kavramının kaplamını oluşturmaktadır. Varlık kavramının içine giren nesnelere hepsinde bulunan ortak özellikler azdır. Daha aşağıdaki bir kavram olan "insan"ı ele aldığımızda ise bu kavramın içine giren nesnelere ortak özelliği "varlık"a göre daha fazladır. Mantık ilminde tanımını yapılacak kavramın kaplam ve içlemi tespit etmek önemli bir yere sahiptir.<sup>28</sup> Özellikle sistemci filozoflar

---

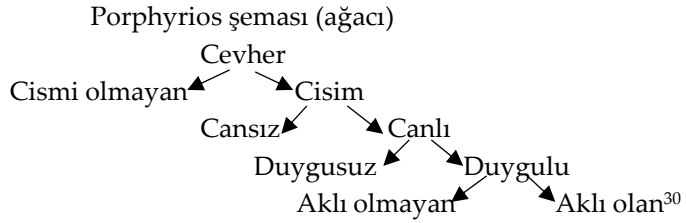
<sup>27</sup> Özlem, *Mantık*, 104.

<sup>28</sup> Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 76; Özlem, *Mantık*, 97-100.



açısından felsefe, tüm varlığı aslında bir kavramlar düzeni içinde açıklama girişimidir.<sup>29</sup>

Aristo'dan itibaren mantıkçılar, varlıkla ilgili farklı ve sınırsız sayıdaki bilgilerin sınıflandırılması üzerinde durmuşlardır. Aristo'ya göre nesnelere bilmek için, o nesnelere hepsinde bulunan ortak özellikleri ile ilgili genel kavramlar bilinmelidir. Yani tekil olanın bilinebilmesi, tümelin bilinmesiyle mümkündür. Daha sonra bu görüşler Porphyrios tarafından sistemleştirilmiş, bu sistemde yukarıdan aşağıya doğru gelindiğinde kavramın kapsamı ve türü; aşağıdan yukarıya çıktığında da kavramın işlemi ve cinsi bulunmaktadır.



Kavramlar Mantık'ta farklı açılardan ele alınarak, somut-soyut, tümel-tikel (külli-cüz'î), müsbet-menfî, genel-tekil (umumî-ferdî) gibi çeşitlere ayrılarak incelenmektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu ayrımlardan özellikle genel-tekil kavram ilişkisi sistem kurma açısından son derece önemlidir. Özellikle Aristo'ya göre, tekil nesnelere bilinebilmesi için, tekil nesnelere ortak özelliklerine işaret eden genel kavramlara sahip olmak gerekmektedir.<sup>31</sup>

Düşünmenin ilk hamlesi tek olanları kavramaktır. İkinci hamle ise tek olanlar arasında ilişki kurma aşamasıdır. Tek olan şeylerin ortak özelliklerinden hareketle, genel kavramlara ulaşılır. Bu itibarla genel kavram, aynı zamanda bir cins kavramıdır. Tekiller ile geneller arasındaki bağlantı kurması ile düşünce büyük bir gelişme gösterir. Bu sayede nesnelere cinslere ve türlere ayırmak bakımından büyük bir imkân da ortaya çıkar. Burada şuna da işaret edilmesi gerekir ki, uygulamada hiçbir genel kavram, tümel (külli) değildir.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Özlem, *Mantık*, 100.

<sup>30</sup> Özlem, *Mantık*, 102-103; İbrahim Çapak, "Kavram Mantığı", *Mantık*, ed. İsmail Köz - Ali Çetin (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 82.

<sup>31</sup> Özlem, *Mantık*, 100.

<sup>32</sup> Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 73.

### 1.3. Beş Tümel (Külliyât-ı Hamse)

Zihin tekillerle geneller arasında kurduğu bağlantı ile sınırlı değildir, aynı zamanda genel kavramlarla diğer genel kavramlar arasında da bağlantı kurar. Düşünceyi asıl genişleten yön de bu aşamada kendisini gösterir.<sup>33</sup> Mantık'ta neticede kavramların en geneli cins, nevi, fasıl, hâssa ve araz-ı âmm (cins, tür, ayırım, tümsel ayırım ve ilinti) şeklinde sıralanan beş tümeldir.<sup>34</sup> Lafızların bu açıdan delâlet ettiği manalar Mantık'çılar tarafından ayrıntılı olarak işlenmiş ve anlamlı lafızlar, küllî ve cüz'î olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Küllîyi de zâtî ve ârızî diye ikiye ayırmışlardır. "İnsan" ve "at" için kullanılan "canlı" kavramında olduğu gibi fertlerinin mahiyetine ilişkin olan manalar, zâtî küllîdir. Fertlerinin mahiyetine nispet edilemeyenler de ârızî küllîdir. Mesela "insan" için kullanılabilen "gülme" gibi. Gülme lafzının manası, insanın zatna bir ilintidir.

Beş tümelden üçü olan cins, nevi ve fasıl, zâtî küllîlerdendir. Cins, "Onun hakikati nedir?" sorusunun cevabında söylenen, hakikatları farklı farklı olan fertler için kullanılan küllîdir. Mesela "insan" ve "at"ı kastederek, "o ikisi canlıdır" demek gibi.

Nevi (tür), hakikatleri bir, kişilikleri farklı olan fertler için "O nedir?" diye sorulduğunda alınan cevaptır. Ahmet ve Mehmet için, "Bu ikisi nedir?" sorusu için, "O ikisi insandır." demek gibi.

Fasıl (ayırım) ise, bir nesneyi başkasından ayıran şeydir. Mesela insanın akıllı olması, onu diğer canlılardan ayıran zâtî bir özelliği olması bakımından onun faslıdır.

Beş tümelden diğer ikisi olan hassa ve araz-ı âm ârızî küllîlerdendir.

Hassa, bir nevin mahiyetine dahil olmayan sadece o neviye has olan vasıftır. İnsan için "gülen" denmesi gibi. Gülmek insana ait bir özelliktir, fakat diğer taraftan insan devamlı gülmez.

Araz-ı âm ise, çeşitli neveleri kapsayan, fakat her durumda onları nitelemeyen manalardır. İnsan ve diğer canlılar için kullanılan "nefes alıcı" özelliği gibi.<sup>35</sup>

İbn Hacer'in kendisinden önceki eserlerdeki ıstılahlar içerisinde "haber"i özellikle seçip, onu temel bir kavram olarak kabul etmesi, yeni tertibini nasıl yapacağını göstermektedir. İbnü's-Salâh eserine "sahîh" hadisin tarifiyle başlamış, "hasen", "zayıf", "müsned", "muttasıl", "merfû",

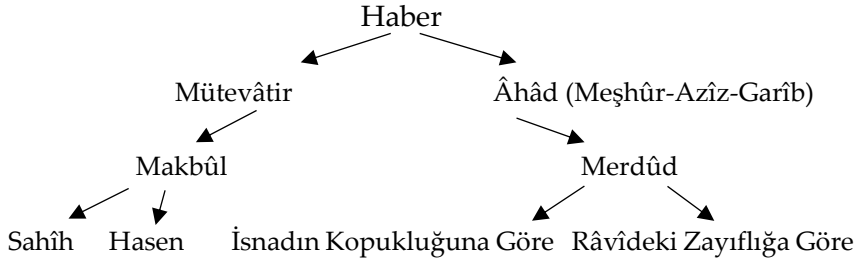
<sup>33</sup> Özlem, Mantık, 92, 93.

<sup>34</sup> Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 79; Özlem, *Mantık*, 94.

<sup>35</sup> Bk. M. Naci Bolay, "Beş Küllî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 545, 546.

"mevkûf", "maktû" hadisin tanımlarıyla devam etmiştir. İbn Hacer ise en başa "haber" kavramını yerleştirmiştir. Bu kavramı seçmesine sebep olarak da daha şümullü olmasını ileri sürmektedir.<sup>36</sup> O, bu ilimle meşgul olan âlimlerin "haber" ve "hadis" kavramlarını birbirine mürâdif olarak kabul ettiklerini bildirmektedir. Fakat bazılarının buna itiraz edip, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilenlere "hadis", başkalarından nakledilenlere "haber" ismini verdiklerini de aktarmaktadır. Hatta bu sebeple tarih ilmi ile uğraşanlara ihbâri, sünnet-i nebeviyye ile iştiğal edenlere de muhaddis denildiği belirterek, "hadis" ile "haber" kavramlarının mürâdif olmadığı görüşünü tercih ettiğini göstermektedir. Bu görüşünü desteklemek için yine bazı hadis âlimlerinin "haber" ile "hadis" arasında umûm-husûs mutlak bulunduğunu söylediklerine değinmektedir. Yani her hadis haberdir; fakat her haber hadis değildir, demektedir.

Bir sonraki başlıkta ayrıca üzerinde durulacağı üzere Mantık ilmindeki kavramlar arasındaki ilişkiye de bu şekilde işaret etmiş bulunmaktadır. Hadis ilimlerinin hepsini içine aldığı<sup>37</sup> iddia ettiği bu kitapta İbn Hacer, sistemini "haber" kavramı üzerine kurmuş bulunmaktadır. Haber çeşitlerini de gerek isnadlarının çokluğuna göre gerekse de makbûl olup olmaması bakımından hep bu kavram üzerinden açıklamıştır. Onun tertibini şu şekilde göstermek mümkündür:



İbn Hacer daha umumîlik ifade eden durumları bu taksimatın çeşitli aşamalarında da göz önünde bulundurmuş ve onları baş tarafa almıştır. Sözelimi merdûd haberleri açıkladığı yerde, haberlerin merdûd sayılma sebeplerini iki başlık halinde incelemek gerektiğini bildirmiştir. Şemada da görüldüğü üzere bu sebeplerden birisi senedden râvî düşmesi, diğeri ise seneddeki râvîlerin ta'n edilmiş olmasıdır. Bu konuda o ilk önce

<sup>36</sup> وَعَبَّرْتُ هُنَا بِالْخَبَرِ لِيَكُونَ أَشْمَلَ. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 37.

<sup>37</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 136.

isnadında kopukluk bulunan merdûd hadis çeşitlerini açıklamaktadır. Çünkü senedin kopuk olması durumu, râvînin diyânet ve zabtını ilgilendiren bir duruma göre daha umûmî bir özelliğe sahiptir.<sup>38</sup>

Râvîsinin ta'n edilmesi sebebiyle merdûd sayılan haber çeşitlerini anlattığı bölümde ta'nın, kadh bakımından bir kısmı diğerinden daha şiddetli olan on şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu on tenkit noktasının beşi râvînin adâleti, beşi de zabtı ile ilgili olmasına rağmen, İbn Hacer bunları böyle iki kısma ayırarak açıklamamıştır. Hadis usulünde ilk defa bu ta'n noktaları en şiddetlisi başa alınarak kendisi tarafından tertîb edilmiştir. Çünkü böyle yapmanın maslahata daha uygun olduğunu, en şiddetli ta'n sebebinin başa alınmasının reddi îcâb ettirmesi bakımından daha faydalı olduğunu söylemektedir. Resûlüllah (s.a.v.) adına yalan söylemeyi en şiddetli yalan olarak başa alıp, diğerlerini bu maddeden sonra sıralamaktadır.<sup>39</sup> Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, bu bölümde anlattığı her bir ta'n sebebinden sonra, o kısma giren hadis çeşidini de aynı yerde anlatmaktadır. Bu şekildeki bir anlatımın, ta'n sebepleri ile hadis çeşitleri arasındaki irtibatı göstermesi bakımından da çok büyük bir kolaylık sağladığı ise ortadadır. Meselâ Resûlüllah (s.a.v.) adına yalan söylemekle ilgili ta'n sebebinin açıkladıktan sonra mevzû hadis çeşidini anlatmaktadır.<sup>40</sup>

Bu gibi örnekler İbn Hacer'in Mantık'taki kuralları da dikkate aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Kaplamı en geniş olan kavramı başa almış, sınıflandırmasını ona göre yapmıştır. O sadece tertip bakımından değil aynı zamanda kavramlar arası ilişkilere de değinirken de Mantık'taki açıklamalardan istifade etmektedir. Bunlara çoğu zaman açıkça da ifade etmektedir ki aşağıda bunlarla ilgili örnekler üzerinde durulacaktır.

## 2. İbn Hacer'in Kavramlar Arası İlişkiye İşaret Etmesi

İbn Hacer yukarıda da ifade edildiği üzere haber kavramını daha şümüllü bir terim olarak kabul ettiğinden onu en üstteki "cins" olarak almış ve hadis kavramını onun bir türü olarak düşünmüştür. Mantık'ta iki kavram arasında, doğruluk ve şümul bakımından, dört ilişki türünden bahsedilmektedir. 1- Eşitlik (müsâvât): İki kavramdan her birinin diğerinin bütün fertlerini karşılması durumudur. 2- Ayırıklık

<sup>38</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 96.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 103, 104.

<sup>40</sup> Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 103-126.

(mübâyet): İki kavramdan her birinin diğerinin hiçbir ferdini içine almaması durumudur. 3- Tam girişimlilik (umum ve husus mutlak): İki kavramdan sadece birinin, diğerinin bütün fertlerini içine almasıdır. 4- Eksik girişimlilik (umum ve husus min vecih): İki kavramdan her birinin, diğerinin bazı fertlerini içine alması.<sup>41</sup>

İbn Hacer haber terimini seçerken, az önce de işaret edildiği üzere kavramlar arası ilişkilere de işaret etmektedir. Bu ilişkinin müsâvât ilişkisi değil de umûm ve husûs mutlak ilişkisi olduğunu söylemektedir.<sup>42</sup>



Yandaki şekilde de görüldüğü üzere hadis kavramı içine giren bütün fertler haber kavramı içine girmekte, fakat haber kavramı içine giren bütün fertler hadis kavramı içine girmemektedir.

İbn Hacer benzerî ilişkiyi başka kavramlarla ilgili olarak da sık sık kurmaktadır. Mütevâtir haberi tarif edip, tevâtürün şartlarını sıraladıktan sonra, bu şartlardan biri eksik olursa o haberin meşhur olacağını belirtmektedir. Bu bilgiden sonra mütevâtir ile meşhur haber arasındaki ilişkiyi yine umum ve husus mutlak ilişkisi olarak, "her mütevâtir meşhurdur, fakat aksi böyle değildir."<sup>43</sup> şeklinde ifade etmektedir.

"Şazz" ve "münker" hadisin tarifinde de benzeri şekilde umum husus ilişkisine işaret ederek aralarındaki durumu izah etmektedir. Hadiste ziyadenin kabul edilip edilmeyeceğinin tartışıldığı bölümün akabinde konu ile ilgili olarak "şâzz" ve "münker" konularına yer vermektedir. Farklı âlimlerin de açıklamalarını göz önünde bulundurarak şâzz hadisi, makbûl olan râvînin, kendisinden daha makbûl olan râvîlere muhâlif olarak rivâyet ettiği hadis olarak tarif etmektedir. Eğer bu muhalefet zayıf râvî tarafından olursa bu çeşit hadise de munker denileceğini söylemektedir. Bu tarifleri yapıp her ikisine de örnekler verdikten sonra konunun daha iyi anlaşıldığını ve bu iki kavram arasında umum ve husus min vecih ilişkisinin bulunduğuna işaret etmektedir. Bunun sebebini ise her iki çeşit hadisin tarifinde muhalefet şartının aranması bakımından birliktelik bulunduğunu, fakat râvîlerin güvenilirliği bakımından farklılık olduğu şeklinde açıklamaktadır. Çünkü şâzz hadisin râvisi sika veya sadûk, munker hadisin râvisi zayıf biridir. O

<sup>41</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 22, 23; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 77-79.

<sup>42</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 37.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 40.

ayrıca bu iki kavram arasında eşitlik (müsâvât) bulunduğunu iddia edenlerin hataya düştüğünü de ifade etmektedir.<sup>44</sup> Burada şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki İbn Hacer, bu örnekte umum ve husus min vech ilişkisinde, iki kavramın mefhumuna dikkat çekerek böyle bir açıklama yapmıştır. Kendisinin de ifade ettiği üzere iki kavramın ortak noktası muhalefettir.<sup>45</sup>

Umum ve husus min vech ilişkisine "muallak" hadisin tarifini yaptıktan sonra, onun "mu'dal" hadisle olan benzerliğine işaret ettiği yerde de değinmektedir. Merdûd haberleri sınıflandırmaya ilk önce senedinde râvî düşmesi neticesinde merdûd sayılan haberlerle başladığı yukarıda ifade edilmişti. Senedden râvînin düşmesi de musannıfın bir tasarrufu olarak, senedin ya baş tarafında veya son tarafında olur. Senedden râvî düşmesi, senedin baş tarafında olduğunda, düşen râvî adedinin bir veya daha fazla olması halinde durumun fark etmeyeceğini de ayrıca belirtilmiştir. Bunu söyledikten sonra henüz "mu'dal" hadisin tarifini yapmamış olmasına rağmen aralarındaki umûm ve husûs min vech ilişkisi bulunduğuna işaret etmiştir. "Senedden iki veya daha fazla râvînin düşmesi bakımından muallak hadisin bazı şekilleri ile birleşmekte, senedin baş tarafından musannıfın kendi tasarrufu olarak râvînin düşürülmesi yönü ise ikisi arasındaki farktır, muallak mu'daldan daha âmm'dır." diyerek bu ilişkiyi ayrıca açıklamaktadır.<sup>46</sup> Daha sonraki bölümde, "seneddeki râvî düşmesi iki veya daha fazla râvînin peşpeşe düşmesi şeklinde olursa bu çeşit haberlere mu'dal haber denir", diye tarifini yaptığı yerde buna ayrıca değinmemiştir.<sup>47</sup>

İbn Hacer bazen bu umum ve husus ilişkisine sadece "umum" ifadesini kullanarak işaret etmektedir. Mutlak veya min vecihten hangisine işaret ettiğini sonraki cümlelerde açıklamaktadır. Mesela râvîsinin ta'n edilmesi sebebiyle merdûd olan haberleri açıklamadan önce ta'n sebeplerini en şiddetlisinden itibaren açıkladığı yerde bunu görmek mümkündür. Yukarıda ifade edildiği üzere o ta'n sebeplerine en şiddetlisinden başlayıp Resûlüllah (s.a.v.) adına yalan söylemek, yalancılıkla itham edilmek ve fısık diye başlayarak on madde halinde sıralamaktadır. Fıskı anlatırken, bu ta'n sebebi ile kizb arasında umum

<sup>44</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 83-86.

<sup>45</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi Nuḥbeti'l-fiker*, thk. Muhammed Nizâr Temîm (Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkâm, 1415/1994), 340, 341.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 96.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 100.

vardır, demektedir. Burada fıskın ayrıca zikredilmesini, kizbin bu maddelerin içinde en şiddetli olduğundan dolayı başta zikredildiğini tekrar bildirmektedir.<sup>48</sup> Bu gibi açıklamalarından da anlaşıldığı üzere burada umum ve husus mutlak ilişkisine işaret etmektedir. Yani her kizb fısktır, fakat her fısk kizb değildir, şeklinde anlaşılmaktadır.

"Rivâyetü'l-akrân" ve "müdebbec" konusunu anlatırken İbn Hacer, müdebbecin daha hususî bir manaya sahip olduğunu belirtmekte ve devamında her müdebbecin akrân, fakat her akrânın müdebbec olmadığı açıklamasını ilave etmektedir. Burada her ne kadar iki kavram arasındaki ilişkinin ismini açıkça söylemese de açıklamasından umum ve husus min vecih ilişkisine işaret ettiği anlaşılmaktadır. O rivâyetü'l-akrânı, yaş, mülâkât ve aynı şeyhden hadis alma gibi hadis rivâyeti ile ilgili hususlarda ortak olan râvîlerin birbirinden rivâyeti diye tarif etmektedir. Müdebbeci ise, akrân olan râvi ile şeyhin karşılıklı olarak birinin diğerinden rivâyette bulunması şeklinde izah etmektedir.<sup>49</sup>

İbn Hacer, örneklerde de görüldü üzere kavramlar arası ilişkilerden özellikle umûm husûs min vecih ilişkisine daha fazla işaret etmektedir. Bazen bunu açıkça söylemekte, bazen de daha kısa ifadelerle belirtmektedir. Yine aralarında eşitlik bulunmayanları da göstermektedir.<sup>50</sup> Bu itibarla İbn Hacer'in, eserinde terimler arasında Mantık ilişkisi kurduğu rahatlıkla söylenebilir. Böylelikle bu terimlerin farklı yönlerine ve ayırt edici vasıflarına işaret ederek, ilgili ıstılahların daha kolay anlaşılmasına vesile olmaktadır. Tertip ve kavramlar arası ilişkiler konusu kadar ve daha fazla oranda ise tanım konusunda Mantık ilminden yararlanmıştır. Bilindiği üzere hadis usulünün aslında bir ismi de mustalahu'l-hadistir. "Tanım" konusu Mantık ilminin girişinde üzerinde önemle durulan en önemli konu olması hasebiyle, bu konudaki etkileşim daha fazladır.

### 3. Hadis Usulünde İstılahların Tarifinde Mantık'tan Yararlanma

Tanım konusu Mantık'ta en fazla üzerinde durulan konu olup, Klasik Mantık'ta tanım için had kelimesi kullanılmaktadır.<sup>51</sup> Tanımın beş tümele göre yapılması Mantık'ta temel olarak kabul edilmiştir. Meselâ Ebherî, "had bir şeyin mahiyetine işaret eden sözdür", demektedir. Hadd-

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 104.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 145.

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 37, 40, 96.

<sup>51</sup> Ebherî, *İsâğüci*, 38-39.

i tâmm'ı ise "Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından yapılan tanım" diye açıklamaktadır.<sup>52</sup>

İbn Hacer girişte de ifade edildiği üzere, bu kitabı İbnü's-Salâh'ın eserini esas alarak yazmıştır. Hadis ilminde kullanılan ıstılah ve tanımlarda da büyük oranda İbnü's-Salâh'tan istifade etmiştir. Hadis ıstılahları konusunda gerek eski gerekse yeni imamlara ait çok fazla sayıda eser yazıldığına ise özellikle vurgu yapmaktadır. Kitapların çok olması bir taraftan da bunların özetlenmesini gündeme getirmiştir. Nitekim bu eserleri sayarken İbnü's-Salâh'ın eserini anlattığı bölümde, bu eserin önceki eserlerdeki bilgileri güzel bir şekilde bir araya getirdiğini, onlardaki dağınık bilgileri hulâsa ettiğini özellikle belirtmektedir.<sup>53</sup> Yukarıda da değinildiği üzere onun, hem usûlle ilgili ıstılahların tertibinde yeni bir metot ortaya koyduğu, hem de ıstılahlarda birlik sağlama konusunda önceki kitaplardan bir özetleme yaptığı ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zaten "*Nuhbetü'l-fiker*"ın çok kısa olması ve kitaba verilen ismin "seçim/tercih" anlamına gelmesi de bir bakıma buna işaret etmektedir. Bu özeti yazdıktan sonra ise tercih edilen yöntemin ve ıstılahların ayrıca izah edilmesi ihtiyacı hâsıl olmuştur ki, bizzat kendisi tarafından şerh edilmesinin de temel sebebi budur. Nitekim bu durumu açıklarken, ev sahibi olan kişinin evin içinde bulunan şeyleri başkasından daha iyi bildiği benzetmesiyle örneklendirmektedir.<sup>54</sup>

İbn Hacer'in ıstılahlar konusunda daha ziyade dikkat ettiği husus ise ilgili ıstılahların hadisçiler arasında yaygın olarak hangi manada kullanıldığıdır. Mesela rivâyet sîğâlarını anlatırken, "semi'tü" ve "haddesenî" kelimelerinin ilk sırada geldiğini belirtmektedir. Daha sonra da tahdîsin, şeyhin sözlerini bizzat kendisinden işiten kişilere tahsis edilmesinin hadisçiler arasında şüyu' bulmuş bir ıstılah olduğunu söylemekte ve şöyle devam etmektedir:

"Asıl itibariyle tahdîs ve ihbâr arasında lügat yönünden herhangi bir fark yoktur. Aralarında fark bulunduğunu iddia etmek ciddi bir zorlamadır. Fakat ıstılah manasında kullanımı tamamen yerleşince bu kelime, örf bakımından hakikî bir anlam kazandı ve lügatteki hakikî anlamının önüne geçti."<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Ebherî, *İsâğüci*, 38.

<sup>53</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 31-36.

<sup>54</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 36.

<sup>55</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 101, 102.



İbn Hacer tanıma çok dikkat etmekte ve Mantık'ta belirtilen hususlara dikkat ettiğini göstermektedir. Sahih hadisin tanımını verdiği bölüm buna güzel bir örnektir: Sahih hadisin öncelikli olarak âhâd haberle ilgili bir durum olduğuna vurgu yapmaktadır. Sonra onu, âdil ve tam zabt sahibi râvînin muttasıl bir senedle rivâyet ettiği, şâzz ve illet kusurlarından uzak olan bir nakildir, diye tarif etmektedir. Ayrıca sahih li-zâtihi diye isimlendirdiği bu tarifi, daha önce yaptığı taksimde makbûl hadislerin içinde birinci sırayı aldığını ifade ederek, tertipteki yerine de işaret etmektedir.<sup>56</sup> Sahih hadisin genel olarak kabul edilen tarifi bu şekildedir. Bu tarifte üzerinde durulan hususlara bakıldığında sahih hadisin içine girmemesi gerekenlerin titizlikle dışarıda bırakıldığı da görülecektir. Nitekim Mantık ilminde tanım konusunda üzerinde durulan en önemli husus tanımın tam, yani efrâdını câmî ağyârını mâni olmasıdır. Bu tanıma bu açıdan bakıldığında, "şâzz ve muallel olmaması" ifadesiyle şâzz hadis ve muallel hadisler tarif dışına çıkarılmıştır. Yine "senedi muttasıl" tabiriyle de mürsel, munkatı', mu'dal, muallak ve mudelles gibi hadisler ve "âdil ve zabtı tam" ifadesiyle de zayıflığı bilinenler, kendisi veya hâli meçhul olan râvîler ile hata eden, gaflet sahibi gibi râvîlerin rivâyetleri hâriç tutulmuştur.<sup>57</sup>

Müsned hadisin tarifinde de İbn Hacer, tanım yaparken beş tümele dikkat ettiğini daha açık bir şekilde bizzat kendisi belirtmektedir. Ehl-i hadisin kullandığı "hâzâ hadîsun müsnedün" cümlesindeki müsned ifadesini, zâhiren muttasıl bir isnadla rivâyet edilen sahâbe merfûsudur, diye açıklamaktadır. Daha sonra da tarifte kullandığı terimlerin beş tümele göre durumlarını ayrı ayrı söylemektedir. Burada kullandığı merfû kelimesinin cins, sahâbî kelimesinin ise fasl gibi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca sahâbî sözünün fasl makamında olduğunu biraz daha teferruâtli bir şekilde anlatmaktadır. Bu kelimeyi ilave etmekle, tâbiûndan birinin Resûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu diyerek rivâyet ettiği mürsel hadisler tarif dışı kalmaktadır. Ayrıca tâbiûn neslinden sonrakilerin benzer şekilde rivâyet ettikleri mu'dal ve muallak hadisler de bu tarif kapsamından çıkmaktadır. Peşinden tarifte kullandığı diğer bir ifade olan "zâhiruhû el-ittisal" ibaresiyle de görünürde senedinde inkıtâ'

---

<sup>56</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 66.

<sup>57</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu şerhu Nuḥbeti'l-fiker*, 243, 244; Koçyiğit, *Hadis İstılahları Hakkında Nuḥbeti'l-fiker Şerhi*, 33.

bulunan rivâyetleri hâriç tuttuğuna işaret etmektedir.<sup>58</sup> Bu açıklamalardan sonra da tarifte isnad teriminin kullanımının önemine vurgu yapmaktadır. Nitekim isnada vurgu yapmaksızın müsned terimini açıklayan ve müsned hadis ile merfû hadisin aynı olduğunu söyleyen İbn Abdilberr'in yaptığı tarifi beğenmemekte ve onun uzak bir tarif olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle hem tarifi efrâdını câmi ağyârını mâni olması gerektiğine dikkat çekmekte, hem de tarif yaparken cins, fasıl ilişkisini göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

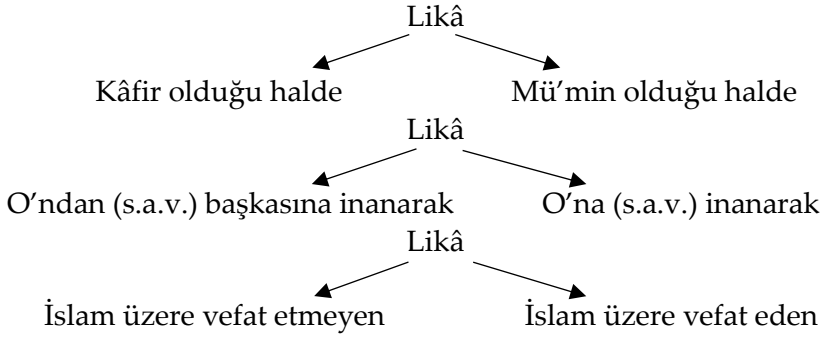
İbn Hacer'in tanımda dikkat ettiği hususları göstermesi bakımından sahâbî tanımı ve daha sonrasında yaptığı açıklamalar da yeterli bilgi vermektedir ki şu şekildedir: Sahâbî, Nebî (s.a.v.) ile O'na iman etmiş (mü'min) olarak karşılaşan ve (sahih görüşe göre) arada irtidat etmiş olsa bile islam üzere vefat eden kimsedir. Bu tarifi yaptıktan sonra kullandığı kelimeleri ayrıca açıklamaktadır. Bu tarifteki "likâ" kelimesi mücâleset (bir arada oturmak) ve mûmâşât (birlikte yürümek) ve kendi aralarında konuşmalar bile, bir kişinin diğerine ulaşması gibi ifadelerden daha umumî bir anlama sahiptir. Ayrıca bu kelimenin manasının içine ister bizzat kendisi isterse başkasıyla beraber olsun, bir kimsenin diğerini görmesi de dâhildir. Bu sebepten dolayı sahâbî tanımını "Nebî'ye (s.a.v.) mülâkî olan" diye yapmak, "Nebî'yi (s.a.v.) gören" diye yapmaktan daha evlâdır. Aksi takdirde Ümmü Mektûm gibi sahâbîliğinde hiç şüphe olmayan âmâlâlar tarif dışında kalmış olur.<sup>59</sup>

İbn Hacer ayrıca tarifte geçen kelimeler arasındaki cins, fasıl durumunu da teferruâtlı bir şekilde açıklamaktadır: Tarifte geçen "likâ" kelimesi cins, "mü'min olarak" ifadesi ise fasıl gibidir. Bu ifadenin kullanılması ile Resûlüllah'a kâfir olarak mülâkî olanlar tarif dışında kalır. Yine "O'na (s.a.v.)" ifadesi de ikinci bir fasıldır. Bu ifadenin kullanılmasıyla da Hz. Muhammed'den (s.a.v.) başka bir peygambere inanıp da Resûlüllah'a mülâkî olanlar tarif dışında kalır. Fakat O'nunla (s.a.v.) peygamber olarak gönderileceğine iman edip de karşılaşan, ama risâlet devrine yetişemeyenlerin (Varaka gibi) sahâbî tarifinden çıkarılıp çıkarılmayacağı konusu tartışmalıdır. Yine tarifteki "İslam üzere vefat eden" ifadesi de üçüncü fasıldır. Bunun kullanılmasıyla da mü'min olarak Resûlüllah'a mülâkî olup, sonra irtidât eden ve bu haliyle ölen Ubeydullah İbn Cahş ve İbn Hatal gibiler tarif dışında kalır. Ayrıca o

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 141.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 136.

tarifte kullandığı “araya irtidat devri girmiş olsa bile” ve “sahih olan görüşe göre” ifadeleriyle de nelere işaret ettiğini ayrıca açıklamıştır.<sup>60</sup> Hem tarifinde kullandığı kelimeleri seçmedeki amacını hem de beş tümele göre durumlarını belirtmiştir. Böylelikle tarifi içine giren hususları tam ifade etmesini ve diğerlerini ise hariçte bırakmasını sağlamaya çalışmıştır.



İstilahların tanımında dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da yapılan tanımlarda tutarlı olunmasıdır. İbn Hacer daha önceki âlimlerin tanımına bu açılarından da zaman zaman itiraz etmektedir. Sika râvîlerin rivâyetlerindeki ziyâdelerin durumunu anlattığı bölüm bu açıdan güzel bir örnek teşkil etmektedir. Böyle bir ziyâdenin ayrıntıya gitmeksizin, mutlak olarak kabul edileceği ile ilgili görüşün, ehl-i hadis ve fıkıhçıların çoğunluğu arasında meşhur olduğuna işaret ettikten sonra bunun tenkidine geçmektedir:

“Çünkü hadisçiler sahih hadisi tarif ederken, şâzz olmamasını da şart koşmaktadırlar. Şâzz hadisi de güvenilir bir râvînin kendinden daha güvenilir bir râvîye muhâlefeti olarak tarif etmektedirler. Bu itibarla konunun ayrıntısına girmeksizin mutlak surette ziyâdeyi makbul saymak doğru olmamalıdır. Yoksa sahih bir hadisi red etmek veya şâzz olan bir hadisi kabul etmek gibi durumlar ortaya çıkabilir. Sahîh ve hasen hadisin tarifinde bu şartı ileri sürüp de ziyâdenin kabulünde bu şarttan gafil olmak gerçekten acâib bir durumdur.”<sup>61</sup>

İbn Hacer, örneklerde de görüldüğü üzere, hadis ilminde kullanılan istihlaları Mantık'ta zikredilen şekilde tanımlamaya çalışmaktadır. Kendinden önceki yapılmış tanımları değerlendirirken de bu hususa dikkat çekmektedir. Nitekim bazı istihlaların tanımını yaparken hangi kelimenin cins, hangisinin fasıl olduğuna ayrıca dikkat çekmesi bunun

<sup>60</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 137.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 81.

önemli göstergelerindendir. Kısaca Mantık ilminde ifade edilen tanımın tam olması ilkesine, mümkün merteye uygun olacak şekilde tanım yapmaya çalışmıştır.

### **Sonuç**

Tercüme faaliyetleri neticesinde İslam Dünyasının tanıdığı Mantık ilmi, Fârâbî ve İbn-i Sînâ'dan sonra, İslâmî ilimler üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Özellikle Gazzâlî ile birlikte başta Usûl-u fıkıh olmak üzere diğer usûl ilimlerinde de kullanılmaya başlanmıştır. Dînî ilimlerin çoğunda doğrudan veya dolaylı bir şekilde bu etkiyi görmek mümkündür. Özellikle usûl ilimlerinin müstakil birer bilim dalı haline gelmelerinde ve usullerin belli bir düzen içinde ortaya konulmasında -ilk zamanlar daha az ve kısıtlı olmakla beraber- katkısı olmuştur.

Mantık ilminin bütün ilimler için bir giriş kabul edilmesiyle bu etki daha da ortaya çıkmıştır. Özellikle her iki ilim dalına da hâkim olanların eserlerinde bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir. Hadis usulü alanındaki meşhur eserlerden biri olarak kabul edilen İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar*'ına bu açıdan bakıldığında Mantık'ın etkilerini görmek mümkündür. Birçok İslami ilim dalında eser vermiş bulunan İbn Hacer, özellikle Fıkıh Usûlü ve Arap Dili eserleri vasıtasıyla Mantık'la iştiğal etmiştir. Bu durumun tesirlerini Hadis Usûlü ile ilgili bu eserinde de görmek mümkündür.

İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadis*ini temel alarak eserini telif eden İbn Hacer, Hadis Usûlü konularını ilk defa olarak kendisinin ortaya koyduğu yeni bir tertiple sıralamıştır. Günümüz araştırmacılarının da özellikle belirttiği üzere bu tertip, günümüz ilim anlayışına son derece uygundur. Bu tertibin yapılmasında Mantık'tan istifade edildiği ise açıktır. Sistem kuran filozofların da ifade ettiği üzere, en genel kavram yeni bir sistem kurmak için önem arz etmektedir. İbn Hacer, hadis usûlünde kullanılan kavramların içerisinde en şümüllü olması bakımından, konuların sıralanışında "haber" kavramını ilk sıraya yerleştirmiştir.

Mantık eserlerinin girişlerinde üzerinde durulan önemli diğer bir konu da kavramlar arası ilişkilere dir. İbn Hacer'in eseri bu açıdan incelendiğinde de birçok örnek bulmak mümkündür. Bunlardan bazılarında İbn Hacer açıkça işaret etmiş, bazı konuları bu ilişkiler üzerinden açıklamıştır. Haber-hadis, mütevâtir-meşhur haber arasındaki ilişki gibi.

Mantık'ın en önemli konularından biri de tanımdır. Hadis ilmi aynı zamanda ıstılahlar ilmi olması bakımından çok fazla terime sahiptir.

Özellikle tanımın tam olması özelliğine ve beş tümele göre yapılmasına dikkat edildiği görülmektedir. Nitekim bunlardan bazılarını İbn Hacer açıkça da ifade etmekte, bazı tanımlarda hangi kelimenin cins, hangisinin fasıl olduğuna işaret etmektedir.

İbn Hacer kendi dönemindeki diğer dini ilimler başta olmak üzere hepsinden istifade ettiği gibi, tercüme vasıtasıyla İslam âleminin tanıştığı özellikle Mantık ilminden de yararlanmıştı. Onun eserlerinde bu yönünü de dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir. Hadis ilminin hicrî IX. asırdaki dinamizminde bu hususun da etkisi göz ardı edilmemelidir.

Mantık ilminin, hadis usulüne kısaca yukarıda ifade edilen hususlar başta olmak üzere başka konularda da etkili olduğu görülmektedir. Bu etkinin teferruatlı olarak incelenmesi ise daha geniş araştırmaların konusudur. Mantık ilminin, özellikle usûldeki konuların ortaya konulmasında kullanılan ifade tarzlarına da etkisi olmuştur. İbn Hacer'in hadis usulünü sistemleştirmesinde bu etkiyi görmek mümkündür. Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, bu etki terimlerin esastan tanımlarını değiştirmemiştir. Daha ziyade tanımların nasıl ve hangi esaslara göre yapılması gerektiği hususunda daha çok etkili olmuş ve tanımların belli bir düzen içinde yapılması neticesini doğurmuştur.

### Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *Şerhu şerhu Nuḥbeti'l-fiker*. Thk. Muhammed Nizâr Temîm. Beyrût: Şirketi Dâru'l-Erkâm, 1415/1994.
- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 2459-2474.
- Bolay, M. Naci. "Beş Küllî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 545-546. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Çapak, İbrahim. "Kavram Mantığı". *Mantık*. Ed. İsmail Köz - Ali Çetin. 73-114. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Demirci, Ahmet. "Hadis Usulünde Mantıkî Unsurlar", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 99-138.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 322-331. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. *İsâğüçî*. Trc. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Ertürk, Mustafa. "Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İliminde Yeni Bir Kavram Denemesi)". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2017): 59-84.
- Gazzâlî, Ebu'l-Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. el-Medînetü'l-Münevvere: y.y., 1413/1993.
- Hasırcı, Nazım. "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala. 132-149. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları: 1, 2014.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*. Thk. Abdullah b. Dayfullah. Riyâd: Matbaat-ü sefir, 1429/2008.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm. *Kafoü'l-eser fî şafvi 'ulûmi'l-eser*. Nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1408.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *et-Takrîb li-ḥaddi'l-mantık*. Trc. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- İbnü'n-Nefîs, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm. *el-Muḥtasar fî 'ilmi uşûli'l-ḥadîs*. Thk. Ammâr et-Tâlibî. Katar: y.y., 1418/1997.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah. *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kazan, Tahsin. *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2018.
- Kazvinî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye*. Trc. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 67-70. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Istılahları Hakkında Nuḥbeti'l-fiker Şerhi (Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

- Özafşar, Mehmet Emin. "Hadis İlminde Alan Evrilmesi". *İslâmiyât* 4 (2003): 105-120.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2016.
- Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 2009-2068.
- Öztürk, Betül Şimşek. *İbn Hacer El-Askalânî'nin (ö. 852/1449) Hadis Usûlcülüğü*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahman. *el-Cevâhîr ve'd-dürer fî tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. Nşr. Hâmid Abdülmeçîd - Tâhâ ez-Zeynî. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1406/1986.
- Şenol, Elif. *İbnü'n-Nefîs'in el-Muhtasar fî İlm-i Usûli'l-Hadisi'n-Nebevî Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Tâceddin es-Sübki, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Ref'û'l-hâcib 'an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*. Nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1999.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Mantık Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfav, 2013.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 143-165

## **Halal Certification and Its Application in Malaysia**

### **Malezya’da Helâl Gıda Sertifikasyonu ve Uygulaması**

#### **Adem Yıldırım**

Dr. Öğr. Üyesi, Kirikkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Fıkıh Anabilim Dalı

Assistant Professor, Kirikkale University, Faculty of Islamic Science,

Department of Fiqh

Kirikkale, Turkey

ademyildirim@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-7020-8099

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 143-165

**Atıf / Cite as:** Yıldırım, Adem. “Malezya’da Helâl Gıda Sertifikasyonu ve Uygulaması [Halal Certification and Its Application in Malaysia]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 143-165.

<https://doi.org/10.18498/amailad.615810>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## **Halal Certification and Its Application in Malaysia**

### **Abstract**

A very challenging task is facing the multinational and multi-religious countries, in implementing halal certificate services. Malaysia can be considered as an ideal example in the halal industry standardization. It is considered as multinational and multi-religious country due to the differences in ethnicity, language, socio-cultural and religious aspects. At the same time, Malaysia is targeting countries where Muslim live extensively in the implementation of halal certificate and standards and this is because Muslims represent almost 20% of the world's population. Moreover, by 2025, this figure is expected to reach to 30%. Halal is considered one of the most important concepts among Muslims. Halal means "permissible in Islam" and it covers a huge aspect of animal species, storage, cleanliness, display, preparation and hygiene. It covers food as well as non-food category of products. With globalization, manufacturing process change and development of science and technology, it is essential that the halal concept should be understood by all societies and/or countries. Today so many countries implement the Malaysian halal standards for better understanding of halal concept where Malaysia has set itself to become a pioneer in providing halal products and services. This paper discusses standard and control of the Malaysian halal certification, it is discusses the laws that impose criminal accountability as well as the Malaysian Halal Standard to complete and look the reason of why Malaysia position itself as the model country for taking charge of halal matters. This research conducted with so many conferences, exhibitions, symposiums fair and previous work about halal platform. Malaysia taking responsibility of being role model country itself. Malaysia putting big effort for halal industry in international platform and halal certification in Malaysia.

### **Summary**

The world starts to realize about need for Muslims dietary requirement and eating known as halal. It is seen that the countries of which have high Muslim population such as Saudi Arabia, Indonesia, Turkey, Brunei and Malaysia on the other hand, non-Muslim countries for example Thailand, Singapore and the United Kingdom, have different approaches on the practices of Halal.

Today from east to west, halal industry has big part for food manufacturing and getting global stage in business world. Thailand, Singapore, Indonesia, Turkey, Malaysia, Brunei just some of the examples that having full concerned about halal food by government. Malaysia, among these counties has increasing its economy and it opens new opportunities to have market in halal industry as well and today Malaysia volunteer to improve the halal industry for others and

become halal hub for the world. Since halal logo and certification has big market capacity there is so many works about halal food and certification.

The recent Malaysian Standard, MS 1500 mentions about halal food management, the practical strategies for the food industry, its preparation, the business of halal food and the obligations for halal standards and food trades. For halal certification Malaysia practice with the association of MS – standards 1480, food safety according to hazard analysis and critical control point system and MS 1514 which is about good manufacturing practice these two important standards' content safeties the good and clean product for believers.

The 3th section of 1975 trade Description in Malaysia is defining of halal based on the Islamic rules and law.

- It does not contain anything or small part of any animal that is prohibited by Muslim law or it is prohibited in accordance with the law specified in Islam, it is forbidden by Islamic law to eat or that has not been slaughtered in agreement with Islamic law.
- Does not contain anything which is considered to be not clean according to Islamic law.
- Is not prepared, processed or manufactured using any instrument that is not free from anything not clean base on the Islamic law.
- Has not in the course of preparation, processing or storage been in contact or close to any food that fails to satisfy Islamic rules or anything that is considered to be unclean according to Islamic law.

On the other hand, despite of some rules and regulation on halal food, Malaysian consumers still struggling to understand and apply act and it is clear that it still does not affect their choice while they are consuming or buying products. There are several technologies that have been found and recognised in previous studies; those studies aim to find ways to detect non halal materials in products that are to be certified halal. For that research chemists check for porcine DNA or an unacceptable level of alcohol, for example. Also try to find alternatives to forbidden ingredients such as gelatine made from fish skin instead of from pigs and researches are very important for hall industry. There is some research working on making sure to processes used to make drugs are halal. To make vaccines and other proteins, you need to culture cells in a bioreactor.

It can be said that the understanding of the halal concept is not enough clear. Muslims are giving high priority and care to halal food industry and they are more sensitive as it is regarded as an important and obligatory in their religion. Malaysia is one of the leading countries for the halal standardization, but still there are many issues and complexity about halal standards, certification, logo

etc. Most of those problems are related with sensitivity of halal amongst Muslim community.

Malaysia is doing its best to establish and promote the halal industries to Muslim and non-Muslim countries. It is one of the good examples for multi-race and multi-religion countries and pioneer with practicing halal standards when we look at the halal management HDC that takes authority from JAKIM. Laws and standards on halal food, halal certification process and application will be smoother and will protect the consumers. It will decrease the violation and misuse of halal concept, Malaysian halal laws and principles on this matter are considered as the strictest as per now regardless the shortcomings in implementing these standards.

Issues such as the functioning of halal food certification studies in Malaysia, a success story on halal to other countries, financial and formal procedure processes of halal food studies are very important and will be an example of studies in Turkey.

**Keywords:** Islamic Law, Halal, Halal Standards, Halal Certification, Malaysia.

### Malezya'da Helâl Gıda Sertifikasyonu ve Uygulaması

#### Öz

Müslüman ülkelerdeki helâl sertifika hizmetleri, siyasi, ekonomik, sosya-kültürel ve toplumsal uyum açısından farklılıklar göstermektedir. Bu durum Malezya gibi çok uluslu ülkelere (MNC) bu alanda çok zorlu bir görev yüklemektedir. Genellikle Müslüman ülkelere yönelik bir uygulama olan helâl sertifika işlemleri söz konusu ülkelerin büyüme oranına göre de şekillenmektedir. Müslümanlar dünya nüfusunun neredeyse %20'sini temsil etmektedir. Dahası, bu rakamın 2025 yılına kadar %30'a çıkması beklenmektedir. İslam'da en önemli kavramlardan biri helâl kavramıdır. Helâl, kesim, depolama, sergileme, hazırlama, hijyen, temizlik ve yiyeceklerin yanı sıra gıda dışı ürünler kategorisini de kapsamaktadır. Ticaretin küreselleşmesinin hızı, bilim ve teknolojiadaki gelişme ve üretim süreçlerini basitleştirmek için devam eden girişimler göz önüne alındığında, helâl kavramının diğer ülkeler tarafından da tam olarak anlaşılması önem arz etmektedir. Bugün birçok ülke Malezya'nın helâl sertifika politikasını ve prosedürünü kendine örnek almakta ve bu prosedürü uygulamaktadır. Malezya helâl sertifikasyon politikası ve prosedüründe, helâl ürün ve hizmetler sağlamada ana oyuncu olma işlevini devam ettirmektedir. Bu araştırma bir çok konferans, sempozyum, fuar ve diğer akademik çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır. Çalışmada neden Malezya'nın model ülke olarak kendini ilan ettiği ve helâl gıda problemlerinin Malezya'daki hukuki süreçleri ele alınmakta, ayrıca dünyadaki helâl ürün ve

hizmetlerde kendini örnek ve sorumlu ülke olarak konumlandıran Malezya'nın helâl sertifika standardı ve prosedürü dini, ekonomik, sağlık ve lojistik açılardan incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Helâl, Helâl Standartları, Helâl Sertifika, Malezya.

## Introduction

The quality of life the human beings having can be significantly enhanced by the availability of food needed. First, we have to understand the Islamic food and eating system which is unlike and unique from the other religions. This has to do with ethnic and religious food system. In Muslim community, food consumed must be Halal and free from contaminate elements. This is very important part in Islam practices.<sup>1</sup>

The world starts to realize about need for Muslims dietary requirement and eating known as halal.<sup>2</sup> The countries of which have high Muslim population such as Saudi Arabia, Indonesia, Turkey, Brunei and Malaysia on the other hand, when we make research about non-Muslim countries for example Thailand, Singapore and the United Kingdom, the practices of Halal approaches in every aspect among those countries differ. Recently, Malaysia become well recognised country in halal certification platform. Malaysia's latest claim to be one of the halal centres and become the role model for other countries in the world.<sup>3</sup>

In the other hand non-Muslim communities prefer to consume halal food for health and quality reasons as well. They believe that halal food is healthier and cleaner compared to non-halal food. Malaysia one

---

<sup>1</sup> See for further information about Food Labeling; Food Ingredients; Food Additives; Halal and Haram; Dietary Prohibitions; Alternatives for Better Health; Recommendations; Terminologies Defined; Classification of Ingredients; Glossary of Ingredients; Partial List of Nutrients; Inquiries about Food, Ahmad Hussein Sakr, *A Muslim Guide to Food Ingredients*. Illinois: Foundation for The Islamic Knowledge, 1993.

<sup>2</sup> Zalina Zakaria, "Tapping into the World Halal Market: Some Discussions on Malaysian Laws and Standards", *Shariah Journal* 16 (Speacial Edition 2008): 604.

<sup>3</sup> See for further information about Halal Certification Bodies, "List of Foreign Halal Certification Bodies (Europa-USA) Approved by Mui", *Halal Products and Services with Interdisciplinary Approach-2*, ed. Naim Deniz Ayaz et. al. (Ankara: Grafiker Publishing, 2018) 213-228.

of the main and key country that practice halal certification. Before looking to the reasons behind that, we have to know some general knowledge about Malaysia such as geographic location, social-culture of Malaysia, religion and economy.

The location of Malaysia between Thailand, Indonesia and Singapore in Southeast Asia, the main island of Borneo has big part in Malaysia geographic location. This island collectives with north of Philippines, Indonesia and Brunei Darussalam.

The Population of Malaysia divided based on different ethnicities, languages, socio-cultural and religious aspects. Out of the population 67.4 are Malays and most of the Malaysian, practice Islam and follow the Malay tradition, culture and Chinese can be considered as second highest population in Malaysia with 24.6 percent, followed by Indian with 7.3. These three ethnicities descents give significant shape to the Malaysian population and economy.

Base on the 'Population and Housing Census 2010',<sup>4</sup> checking at the distribution of religion in Malaysia, it can be seen that the majority of the population practice Islam with 61.3%. Buddhism religious believers are the second majority with 19.8% in Malaysia, the Chinese population follow other beliefs such as Christianity (9.2%). 6.3% follow Hinduism and only 1.3% practice Confucianism. Shafi<sup>5</sup> is the dominating Sunni Madhhab amongst the Malaysian Muslims.

Considering this diversity, the government of Malaysia created "National Cultural Policy 1997". This policy is giving clear definition of Malaysian culture, tradition and customs. It states the harmony of other ethnics within the Malaysian society. Based on this policy, the Malaysian culture should be based on the custom of native 'indigenous people'. As it can be seen, Malaysia one of the good examples about being multinational and diverse country. Those records shaping the halal certification on these days in Malaysia.

However, when we look at the economical perspective, Malaysia has so many international companies, that are managed with Muslim and non-Muslim investors. It is one of the fastest growing economies in

---

<sup>4</sup> It is conducted by Department of Statistics Malaysia (DOSM) from 6 July to 22 August 2010.

<sup>5</sup> Shafi: The Shafi madhhab is one of the four schools of Islamic Law in Sunni Islam. Malaysian Muslim majority following Shafi madhhab.

South East Asia. With this growth, Malaysia open the economy to Muslims and non-Muslims investors and this brings to country new worldwide marketing capacity. Malaysia has increasing its economy and it opens new opportunities to have market in halal industry as well and today Malaysia volunteer to improve the halal industry for others and become halal hub for the world. Since halal logo and certification has big market capacity there is so many works about halal food and certification. Today from east to west halal has big part for food manufacturing and getting global stage in business world. Thailand, Singapore, Indonesia, Turkey, Malaysia, Brunei just some of the examples that having full concerned about halal food by government.

Issues such as the functioning of halal food certification studies in Malaysia, the reasons of the country's exemplary success story in halal food to other countries, financial and formal procedure processes of halal food studies are very important and will be an example of studies in Turkey.

Since the halal food certification process is examined in Malaysia, efforts have been made to reach the work done in and out of Malaysia on the subject and simple and precise information has been taken into consideration. The study is unique in that it demonstrates Malaysia's achievements in the halal food certification field and reveals the underlying infrastructure for this achievement.

### **1. Halal Certification Standards in Malaysia**

Halal means that Muslims are not allowed to consume anything forbidden as per Islamic teachings. In this century, technology grows fast therefore; halal concept cannot be limited with only pork free products. In these period halal products covers a big list of ingredients and procedures in place of emulsifiers besides additional food ingredients such as aspic, gelatine, glycerine, lecithin, and enzymes. In addition, it can contain some additives products such as flavouring, stabilizers and colouring.<sup>6</sup> In food technology progresses, besides that, the most important current issue is genetically modified (GM) food or transgenic food.<sup>7</sup> This topic opens new insight to halal food industry. As it can be

---

<sup>6</sup> Zakaria, "Tapping into the World Halal Market: Some Discussions on Malaysian Laws and Standards", 604.

<sup>7</sup> Institute of Islamic Understanding Malaysia, "Understanding Genetically Modified Food", Access: 16 April 2019, <http://www.ikim.gov.my/new-wp/index.php/2002/03/09/understanding-genetically-modified-food/>.

seen, today, the development of Halal industry covers the worldwide source chain system and this system start from farm to fork journey. The main Islamic rules of halal concept come from Qur'an. In this case, Muslims should follow the below verse of Qur'an to understand about hukm:<sup>8</sup>

*"O ye people! Eat of what is on earth, lawful (halal) and good (tayyib)..."* (Al-Baqarah 2/168).

As it is stated, the Qur'an verse stresses on two important rules about food consuming. First, food has to be halal (allowable by the Islamic rules) then tayyib (of good quality).

*"O ye who believe! Eat of the good things wherewith We have provided you and render thanks to Allah if it is (indeed) He Whom ye worship. He hath forbidden you only carrion and blood, and swine flesh, and that which hath been immolated to (the name of) any other than Allah But he who is driven by necessity, neither craving nor transgressing, it is no sin for him. Lo! Allah is Forgiving, Merciful."* (Al-Baqarah 2/172-173).

Above verse of Qur'an, it is strongly clear that things which are forbidden (*haram*) in Islam. This is an obligation to every Muslim to cope with it. Every Muslim believer should understand that each and every Islamic verse in the Qur'an has its own explanation and reasons. Those rules settled for all Muslims, they must follow those Islamic *hukms* for practising Islam. Malaysia halal documentation arrangement is divided into Food Supplement, Food Products, Beverages, Hotels, Food Premise, Cosmetic, Consumer Goods, Personal Care, Slaughterhouse, Pharmaceutical, Logistic, incurrence and Islamic banking.<sup>9</sup>

Malaysian government gives a big support to promote Halal Certification services, products and process. Also, and we can say that

---

<sup>8</sup> Hukm: "In the *Qur'an* hukm denotes arbitration, judgment, authority, God's will. With no central legal power in the post-Medina Muslim society, the noun acquired new meanings over time, with hukm coming to refer to temporal executive rule/power or to a court decision and the plural, akham, referring to specific Quranic rules, positive fiqh laws derived from Islamic legal methodology, and rules or edicts. Early in Muslim history, the Kharijis' declaration to accept only hukm of God gave the word a political connotation". Oxford Islamic Studies Online, Access: 14 April 2019, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e890>.

<sup>9</sup> The establishing of Malaysia Islamic Banking Act in April 1983 first Islamic Bank of Malaysia is Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB). Beng Soon Chong - Minghua Liu, "Islamic Banking Interest-Free or Interest-Based?", *Pacific-Basin Finance Journal* 17 (January 2009): 130.

Malaysia is the only country that gets full support from government in this matter. In Malaysia, with this support, it becomes one of the good examples for other Muslim countries to have full support for halal certification. Halal standards development in Malaysia is one of the government considerations, and with this care Malaysian government is willing to position themselves as the main centre for halal industry. When we look at the other countries, one of the differences is that the developing of Halal certification standards is mostly done in individual basis and/or non-governmental organizations (NGO), or got sponsored by other organisations. After all, with the government support, Malaysia is one step close to be the best international well-known country<sup>10</sup> in this industry. Malaysia is one of the good models in multiracial environment and it is multi-religion country, looking to their halal industry standards and implementation can be a good motivation for other countries. With this, Malaysia takes the first step to establish halal certification all over the world. The sign about the government care on halal industry is their high budget allocated for halal certification, logo and trade.<sup>11</sup> All those information shows that how important to government is the halal industry which can provide encouragements for other countries to follow the same.

Malaysia as a multi-ethnic country gratefully presents halal products and food. However, in this industry, non-Muslims has big role. They are providing, selling, organising and manufacturing so many products for Muslims. In this case, the authorities monitoring the halal standards have to provide guarantee and halal control via the logo for Muslim consumers. In other hand, Muslim consumers have their own decision at this stage to prevent the consumption of haram product referring to Muslim scholars who encourages consumers to protect themselves from Shubhah.

The practices of Prophet (peace be upon him) follow the below practice and these practices creates this principle:

*“What is Halal and what is Haram is enough clear. Midway between them there are things which many people do not know whether they are Halal or*

---

<sup>10</sup> Fatima Zeynep Belen et. al., “A Common Disciplinary Approach to Halal Products in Sample of Malaysia”, *The Journal of Kirikkale Islamic Sciences Faculty* 3/5 (2018): 155-158.

<sup>11</sup> Nurulhuda Noordinet. al., “Value Chain of Halal Certification System: A Case of the Malaysia Industry”, *European and Mediterranean Conference on Information Systems 2009* (2009): 2, 3.



*Haram. He who stays away from them will protect his religion and will be saved. He who approaches them will be very near to Haram, like a herdsman wandering near Hima (the place set by the king to be used by his cattle only), who could soon fall into this protected area. Surely for every king there is such a protected area and God's is what He declared forbidden.*"<sup>12</sup> Here, it in this hadith, it is clearly mention that staying away from something not sure and clear better for Muslim believers to stay away from it. This is for their own benefit and with this choice they will get better but in the same time it is kind of warning for them if they go for it, this is more close to permissible and this is the main reason God want them to stay away from unclear things and this is one of the main concern for Malaysian products.

The Prophet (peace be upon him) has mentioned one of the important steps concerning *haram* and *halal* where believers have to stay away from trickeries area which is suspected area. This must be avoiding and if it is not fully clear it should be under permissible category. Muslim believers should consider these announcements and pay attention. Base on those announcements we should know what the Malaysian halal standards all about and understand the halal products conception.

The recent Malaysian Standard, MS 1500<sup>13</sup> mentions about halal food management, the practical strategies for the food industry, its preparation, the business of halal food and the obligations for halal standards and food trades. For halal certification Malaysia practice with the association of MS - standards 1480,<sup>14</sup> food safety according to hazard analysis and critical control point system and MS 1514 which is about good manufacturing practice these two important standards' content safeties the good and clean product for believers.

Today in the western counties, it is well known that halal certified food and products are a new target for quality, safety and health. Earlier, for west kosher (the food that required Jewish law) was the only option

---

<sup>12</sup> Muslim, "Musāqāt", 107.

<sup>13</sup> Department of Standards Malaysia, *Malaysian Standard MS 1500:2009. Halal Food-Production, Preparation, Handling and Storage- General Guidelines* (Malaysia: Department of Standards Malaysia, 2009), 1, 4, 11.

<sup>14</sup> See. Malaysia Jabatan Standard, *Malaysian Standard M S1480:2007. Food Safety According to Hazard Analysis and Critical Control Point (HACCP) System*" (Malaysia: Putrajaya Jabatan Standard, 2007), 1-25.

about food products. With globalisation today, west catering needs to understand the necessity of halal standards more than before as the Shariah obligation covers sanitation, safety, health and hygiene and it is more about lifestyle choice. Halal has its own role in trade and business; its symbol becoming to be a worldwide guarantee for the high quality.

Most of the companies and in the majority Muslim countries like Algeria and such have misperception about the products produced by them because of that perception they think their products are automatically halal and they do not consider them to put under non-halal products' category. Because of this reason they do not apply any certification or halal standards processes.<sup>15</sup> This view adds more challenges to Malaysian halal standards and products. For this, HDC took over the control from pervious organisation JAKIM Jabatan Kemajuan Islam Malaysia and Department of Islamic Development Malaysia to be present as authority for giving the halal certification and logo in Malaysia.<sup>16</sup> It was also trusted with the concern for imposing the halal standards for foreign companies and handling the distribution and export of their halal products to Malaysia and other countries. Therefore, JAKIM was responsible for official site check in place with investigations and following the standards of halal industry by retaining and observing.<sup>17</sup>

Standards for halal certification first development starts in 1974 and it grows by the National Industrial Standardization Committee (ISCI). The strategies of this committee are to process new standards, protecting consumers, manufacturers, and traders related to Halal

---

<sup>15</sup> This particular scenario is portrayed in the JAKIM's halal guidebook and also in a publication by Kaseh Dia, a local communication arts company, on halal food and beverage outlets. It is concluded that more than 90 per cent of the companies listed in the publications are either multi-nationals or non-Muslim owned. Zakaria, "Tapping into the World Halal Market: Some Discussions on Malaysian Laws and Standards", 613.

<sup>16</sup> It is, however, not known whether the *halal* certification is fully handled by JAKIM as some states are still issuing *halal* logos and certificates even though the directive was issued to the effect that JAKIM is the sole issuer. This has created confusion to potential *halal* applicants as to whom they can apply for *halal* certification. Zakaria, "Tapping into the World Halal Market: Some Discussions on Malaysian Laws and Standards", 609.

<sup>17</sup> Nurulhuda Noordin et. al., "Value Chain of Halal Certification System: A Case of the Malaysia Industry", 3.

matters represented by many associations. This includes Chairman for the Technical Committee in Malaysia and JAKIM.

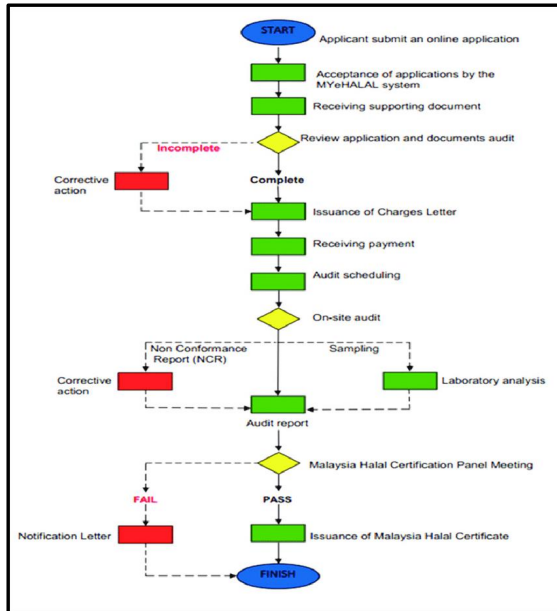


Figure 1: JAKIM Halal Certification monitoring process.

Halal certification standards (JAKIM) covers applied procedures.<sup>18</sup> Their goal is to establish the ground rules for food businesses or food products in Malaysia. This Manual Procedure for Malaysia Halal (MPPHM 2014) covers guidelines for States Department of Religious Affairs (JAIN) / Islamic Religious Affairs Councils (MAIS) Inspection Officers and the Department of Islamic Development Malaysia (JAKIM) with the determination to explain requests to be contented with, in supervising the Malaysia Halal Certification. It will be used by JAKIM as the groundwork for certification while other necessities will also be considered to complete the certification process. They all work together to present better standards for halal certification development

JAKIM has their own hand book for halal food industry and it clearly states about halal food certification steps that should be followed.

<sup>18</sup> See. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia JAKIM, *Manual Procedure for Malaysia Halal Certification*, Third Revision (Malaysia: Firdaus Press, 2015).

In the other hand, JAKIM has manual with procedures simplified to be practiced by international standardization agencies such as the International Standardization Organization ISO (The international Organisation for Standardization) where the international standardization development system is based on the contract of all energetic parties, plus governments, private sectors, NGO's, researchers and professional bodies, public and private universities such as Halal Product Research Institute of University Putra Malaysia (HPRI), Halal Research Centre Of IIUM ,University of Malaya Halal Research Centre UMHRC and other universities also have halal development research in their agenda. ISO uses the same strategy as Malaysia (DSM) so all certificates for halal will come from same sources and will follow same requirements needed. This makes Malaysian halal certification more trustful and makes the consumers less confuses about halal logo and certification. Also having the same procedures will decree the chance of having issues in following halal certification processes.

HDC (Halal Development Corporation Establish by Malaysian Government 17 April 2008) present by Malaysian government linked corporation take over the charge from JAKIM.<sup>19</sup> This is one of the biggest progresses for authority to have full responsibility and manage the halal certification not only from Islamic perspective but aiming that Malaysia will become major player in the world halal industry. Nevertheless, this progress new for other countries to discover. Muslim companies should know how to use this opportunity and take benefit, credibility from Malaysian halal standards and certification.

Malaysian halal logo reputation and credibility has extended worldwide with HDC Malaysian government, where the Malaysian government is willing to promote Malaysia as best model country and would like to take charge of halal matters globally and position their halal logo globally.

In the below image we can see two examples of Halal logo certificate used in Malaysia those certificate prepared by JAKIM and HDC.

---

<sup>19</sup> Interview with Puan Norhaizam Mohd Sani, Manager of International Training of Halal Integrity and Encik Saiful Bahli, Manager, Training of Halal Integrity dated 9 July 2008, 3.00 p.m. at the Halal Development Corporation Office, Petaling Jaya.



Figure 2: Example of halal certification in Malaysia

## 2. The Issues that Muslims Facing in Malaysia Relating to Halal Certification

(1) By scholars the definition of halal aspect of slaughtering shows changeability.

(2) Halal certification and logo having separate companies<sup>20</sup>

(3) Using Islamic-signalled brand names and other Arabic sounded letters.

(4) Putting consumers to doubt with Arabic characters and using Qur'an verses.

(5) The authority's absence in the misapplication of halal certification where still JAKIM<sup>21</sup> known for handling halal certification and logo, some states continue to use JAKIM certification even though its expired.

<sup>20</sup> Rozailin Abdul Rahman et. al., "Exploring the OIC Food Manufacturer Intention Towards Adopting Malaysian Halal Certification", *American Journal of Food Technology* 9/5 (2014): 266-267.

<sup>21</sup> Mohd Aliff Abdul Majid et. al., "Issues of Halal Food Implementation in Malaysia", *Journal of Applied Environmental and Biological Science* 5/6 (2015): 52.

(6) Using complicated terms of component make consumers not to understand the product from the shelf they are taking and not knowing its components clearly which cause confusion.<sup>22</sup>

(7) Having over trust to halal logo carrying another issue between consumers. Halal certification and logo should not only serve to industry, instead it should create a “win-win” position to the public, government, manufacturers basically all over the world should benefit from halal industry. Making money and take halal logo under unethical category will create bigger issues and challenges for the halal concept amongst Muslims. Using this logo by industry should take full responsibility for consumer’s safety and trust.

(8) Consumers believe if product has halal logo it is sign that this product prepared bases on the Islamic rules and guidelines.<sup>23</sup> This concept opens the new way for dishonest and illegal use of halal certification and logo where some Muslim consumer may hesitate about halal logo and certification.

(9) Slaughtering base on the Islamic laws one of the issues that becomes nightmare for many Muslims. Slaughtering chicken one of the list category for Malaysians due to consumption of chicken is high in Malaysia and it makes the consumers more careless and it is proved that some do not even worry<sup>24</sup> and bother themselves about consuming it.<sup>25</sup>

(10) Halal certification is official written paper using term of *halal*, certified food for Muslims Makanan Orang Islam (Halal Food for Muslim People) etc. but some interest oriented businesses or restaurants use the sense of religion and displaying with Quranic verses, Arabic characters,

---

<sup>22</sup> Azmi A. Aida et. al., “Detection of Pig Derivatives in Food Products for Halal Authentication by Polymerase Chain Reaction-Restriction Fragment Length Polymorphism”, *Journal of the Science of Food and Agriculture* 87/4 (2007): 569.

<sup>23</sup> Siti Soleha Abdul Salam - Mohhidin Othman, “Consumer Disconfirmation of Expectation and Satisfaction with SME’s Halal Food Products in Klang Valley, Malaysia: A Theoretical Framework”. In *the Proceedings of the 2014 International Postgraduate Research Colloquium* (2014): 27.

<sup>24</sup> Zakaria, “Tapping into the World Halal Market: Some Discussions on Malaysian Laws and Standards”, 608.

<sup>25</sup> See for more information on Halal Slaughtering: Naim Deniz Ayaz - Gizem Çufaoğlu, “The Reflections of Modern Practices in Animal Slaughtering to Halal Food Approach”, ed. Adem Yıldırım, *Halal Products and Services with Interdisciplinary Approach-2* (Ankara, Grafiker Publishing, 2018), 41-60.

use the name of Allah and Mohamed<sup>26</sup> instead of getting the official certificate. The reason they are able to do that because Muslim clients always assume that the food and goods are halal if they saw those letters and names. Especially if seller has sonkok (Malaysian traditional custom). This headdress and Malaysian traditional custom giving wrong image to consumer and they assume that the food they sell is halal.

(11) There is one of important fact in the Malaysian food industry is that non-Muslims controlling halal food and products in Malaysia. Consequently, they lean towards to place a halal marker or logo on products the reason is getting more Muslim consumers from the Muslim community.

(12) Giving only logo and not providing extra information for consumers is determining the halal product status. It makes many Muslim consumers to rely on the halal logo only.

All those issues cause break of trust to halal certification, logo and its enforcement where most of the Muslim clients think they are cheated by such cases and this feeling of being threatened by organisation that has important position in halal standards and certification. As a result, Muslim consumers should be more aware, careful about investigating on Halal certification and logo.

### **3. The Challenges in Malaysia for Halal Certification**

For the government-based applications of halal certification, JAKIM is trying to control the halal certification and the logo by questioning rationality some products or services demanding to be halal by Department of Islamic Developments. It is showing that JAKIM had lack of implementation of halal safety and trust. Some of the ministers put forward that there seem to be a lack of assistance given to JAKIM by the Ministry of Domestic Trade and Consumer Affairs.<sup>27</sup>

In addition, with so many issues and challenges, world's halal-certification association and the authorities has formed "doubts" between the Muslim consumers and clients about safety of the halal certification development. Another challenge that halal facing is JAKIM does not have enough labs for testing and analysis, research and

---

<sup>26</sup> Ahmad Hidayat Buang - Zulzaidi Mahmud, "Isu Dan Cabaran Badan Pensijilan Halal di Malaysia", *Shariah Journal* 20/3 (2012): 273.

<sup>27</sup> Mohani Abdul et. al., "Consumer decision making process in shopping for halal food in Malaysia", *China-USA Business Review* 8/9 (2009): 43.

development or technical process for halal research and application. In Malaysia we have to know that each state has their own Department of Religious Affairs and each of them need assistance from JAKIM.

Another challenge is ISO, for consumer and industries, halal logo become more important than having ISO. Even chemists, food technologists or professionals from public universities in this category. In the other hand, each second technology growing and with globalization it is becoming more difficult to control for halal and non-halal products.

During preparing and wrapping products they prefer cheap labour and they are not able to read, understand the scientific components. Besides, having limited profession in halal concept will make the consumers more suspicion. Nevertheless, if the products were to carry halal logo, they would not have hesitation over the items. Halal must build a "win-win" position to the public, government, manufacturers basically all over the world should benefit from halal industry. Making money and take halal logo under unethical category will create bigger issues and challenges in halal concept. Using this logo by industry should take full responsibility for consumer's safety and trust. All those challenges about halal certifications obviously showing that how important to have the right logo on the right product. In the same time, it will strengthen the Malaysian halal certification.<sup>28</sup>

#### **4. Laws Related to Halal Certification**

Those laws summarized from JAKIM "Manual Procedure for Malaysia Halal Certification (Third Revision) 2014".<sup>29</sup>

Malaysia has laws regarding the halal industry, and logo. Generating those laws and standards was by considering the Islamic law and the Muslim consumer. Having those laws in Malaysia is to make sure to protect the consumers and make the consumers comfortable with what they are consuming.

Refereeing to the 3th section of 1975 trade Description, the use of halal expression is giving clear definition of halal based on the Islamic rules and law.

---

<sup>28</sup> Nik Muheran Nik Muhammad et. al., "Positioning Malaysia as Halal-Hub: Integration Role of Supply Chain Strategy and Halal Assurance System", *Asian Social Science* 5/7 (2009): 45-46.

<sup>29</sup> Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, "Manual Procedure for Malaysia Halal Certification", 48.



(1) It does not contain anything or small part of any animal that is prohibited by Muslim law or it is prohibited in accordance with the law specified in Islam, it is forbidden by Islamic law to eat or that has not been slaughtered in agreement with Islamic law.

(2) Does not contain anything which is considered to be not clean according to Islamic law.

(3) Is not prepared, processed or manufactured using any instrument that is not free from anything not clean base on the Islamic law.

(4) Has not in the course of preparation, processing or storage been in contact or close to any food that fails to satisfy Islamic rules or anything that is considered to be unclean according to Islamic law.

As we can see above Trade Description Act giving clear definition of halal and it is clearly mentions about the meaning of halal and it's not limited to the matter of an animal prohibited such as pork according to Islamic law by Shariah whole process of preparing food from the beginning until the end have to follow specific standards and principles that strictly rules given.

Referring to 1975 trade Description, it deliberates the exercise of power marking of the food and it mentions about poultry and uncooked raw meet in the section of 11

(5) It is considered Halal, the item that it is marked, tagged and/or any other method of marking showing that the meat (item) had not been chilled or frozen. This endorsed the halal marking/tagging compulsory on the food and/or any similar item specified.

(6) 1983 the food act (Act 281) specifies that it is strictly prohibited to label, prepare, pack, and/or sell any food/similar item in a confusing way other than its character, nature, value, substance, quality, arrangement, merit or safety strength, cleanliness, heaviness origin, age and amount.

(7) Food Regulations Act 1985, 29 September 2005 this act obligatory for food containing beef/pork or it makes it obligatory for food covering beef/pork or its by-products, or fat to be obviously considered of such components.

(8) Animal Rules 1962 (The subsidiary laws under Animal Ordinance 1953) Another important law that taking care of the animal slaughtering in right way This rule allowing Department of Veterinary to issue slaughtering certificate / licence for personal or slaughterhouses

and it gives the guaranty about animal health that is free from any diseases.

This will help "Muslim consumers to select food or other products for their consumption without any fear that the food/goods might come from prohibited sources. This is important as when consumers become more religious or '*halal-conscious*' they will look for products that are not only to satisfy their needs but also gives them peace of mind".<sup>30</sup>

After all those rules and regulation, Malaysian consumers still struggling to understand and apply act and it is clear that it still does not affect their choice while they are consuming or buying products. There are several technologies that have been found and recognised in previous studies; those studies aim to find ways to detect non halal materials in products that are to be certified halal. For that research chemists check for porcine DNA or an unacceptable level of alcohol, for example. Also try to find alternatives to forbidden ingredients such as gelatine made from fish skin instead of from pigs and researches are very important for hall industry. There is some research working on making sure to processes used to make drugs are halal. To make vaccines and other proteins, you need to culture cells in a bioreactor. To increase the density of the cells you can use micro-carriers – insoluble particles that the cells congregate around – usually made of porcine gelatine. And there is developing a micro-carrier that works in the same way but is made of halal materials. For all those research as we can see there is need of technology and laboratory tools. In the other hand there are for are several technologies that have been found and recognised in previous studies traceability reason such as use of Radio Frequency Identification Date (RFID) (electronic data interchange).

### **Conclusion**

For most of the Muslims, we can say that the understanding of the halal concept is not enough clear. Muslims are giving high priority and care to halal food industry and they are more sensitive as it is regarded as an important and obligatory in their religion. However, after all those

---

<sup>30</sup> Shafie Shaidan - Mohamed Osman, "Halal, The Case of Malaysia Muslim Consumer Quest for Peace of Mind", Access: 14 April 2019, <https://search.proquest.com/openview/022213c63e324806790066cbdf7d36dc/1?pq-origsite=gscholar&cbl=35292>.

facts, Muslims are controlling very small percentage of halal manufacturing and industry.

Although Malaysia is one of the leading countries for the halal standardization, still there are many issues and complexity about halal standards, certification, logo etc. Most of those problems are related with sensitivity of halal amongst Muslim community.

Today because of the science development, globalization and technology, for food or non-food products we have to understand the importance of the halal products.<sup>31</sup> Today halal products are more far from organic components and formulation and it keeps changing and our food is containing more complicated chemical components.<sup>32</sup>

From the above discussion, it is enough clear that the reason of why Malaysia positions itself as the model country for taking charges of halal matters. Malaysia is doing its best to establish and promote the halal industries to Muslim and non-Muslim countries. It is one of the good examples for multi-race and multi-religion countries and pioneer with practicing halal standards when we look at the halal management HDC that takes authority from JAKIM. With this positive change, halal certification are going to become under the one central organisation and linking to the government, this step will give Malaysia a better position in worldwide halal industry.

Regarding laws and standards, halal certification process and application will be smoother and will protect the consumers. It will decrease the violation and misuse of halal concept, Malaysian halal laws and principles on this matter are considered as the strictest as per now regardless the shortcomings in implementing these standards.

On other hand changing management, has positive impact of development of Malaysia halal certification for Malaysia role having power and status in operation the laws about halal giving more responsibility on the halal. Many developing non-Muslim countries such as Japan, South Korea<sup>33</sup> are following Malaysian halal standards and

---

<sup>31</sup> Shafie Shaidan - Md Noor Othman, "Halal Certification: An International Marketing Issues and Challenges", *University Malaya Kuala Lumpur Malaysia* (2006): 2, 6.

<sup>32</sup> Abdul Raufu Ambali - Ahmed Naqiyuddin Bakar, "People's Awareness on Halal Foods and Products: Potential Issues for Policy-Maker", *Social and Behavioural Sciences Procedia* 121 (2014): 6.

<sup>33</sup> Glnaz Rezai et. al., "Non-Muslim Consumers' Understanding of Halal Principles in Malaysia", *Journal of Islamic Marketing* 3/1 (2012): 35-46.

application and they see Malaysia as a role model and in halal certification hub.

### References

- A. Aida, Azmi - B. Che Man, Yaakob - Raha, Abdul R. - Son, Radu. "Detection of Pig Derivatives in Food Products for Halal Authentication by Polymerase Chain Reaction-Restriction Fragment Length Polymorphism". *Journal of the Science of Food and Agriculture* 87/4 (2007): 569-572.
- Ambali, Abdul Raufu - Bakar, Ahmed Naqiyuddin. "People's Awareness on Halal Foods and Products: Potential Issues for Policy-Maker". *Social and Behavioural Sciences Procedia* 121 (2014): 3-25.
- Abdul Majid, Mohd Aliff - Zainal Abidin, Izhar Hafifi - Abd Majid, Hayati Adilin Mohd - Tamby Chik, Chemah. "Issues of Halal Food Implementation in Malaysia". *Journal of Applied Environmental and Biological Science* 5/6 (2015): 50-56.
- Abdul Rahman, Rozailin - Mohamed, Zainal Abidin - Rezai, Golnaz - Shamsudin, Mad Nasir - Sharifuddin, Juwaidah. "Exploring the OIC Food Manufacturer Intention Towards Adopting Malaysian Halal Certification". *American Journal of Food Technology* 9/5 (2014): 266-274.
- Abdul Salam, Siti Soleha - Othman, Mohhidin. "Consumer Disconfirmation of Expectation and Satisfaction with SME's Halal Food Products in Klang Valley, Malaysia: A Theoretical Framework". *In the Proceedings of the 2014 International Postgraduate Research Colloquium* (2014): 13-19.
- Abdul, Mohani - Ismail, Hashanah - Hashim, Haslina - Johari, Juliana. "Consumer decision making process in shopping for halal food in Malaysia". *China-USA Business Review* 8/9 (2009): 40-44.
- Ayaz, Naim Deniz - Çufaoğlu, Gizem. "The Reflections of Modern Practices in Animal Slaughtering to Halal Food Approach". Ed. Adem Yıldırım. *Halal Products and Services with Interdisciplinary Approach-1*. 41-60. Ankara: Grafiker Publishing, 2018.

- Buang, Ahmad Hidayat - Mahmud, Zulzaidi. "Isu Dan Cabaran Badan Pensijilan Halal di Malaysia" *Shariah Journal* 20/3(2012): 271-288.
- Belen, Fatima Zeynep - Gündüzöz, Güldane - Erol, Ayten. "A Common Disciplinary Approach to Halal Products in Sample of Malaysia". *The Journal of Kirikkale Islamic Sciences Faculty* 3/5 (2018): 141-168.
- Department of Standard Malaysia. "Malaysian Standard MS 1500:2009. Halal Food-Production, Preparation, Handling and Storage- General Guidelines". 1-26. Malaysia: Department of Standards Malaysia, 2009.
- Institute of Islamic Understanding Malaysia. "Understanding Genetically Modified Food". Access: 16 April 2019. <http://www.ikim.gov.my/new-wp/index.php/2002/03/09/understanding-genetically-modified-food/>.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia JAKIM. *Manual Procedure for Malaysia Halal Certification*. Third Revision. Malaysia: Firdausi Press, 2015.
- Malaysia Jabatan Standard. "Malaysian Standard M S1480: 2007. Food Safety According to Hazard Analysis and Critical Control Point (HACCP) System". 1-25. Malaysia: Putrajaya Jabatan Standard, 2007.
- Nik Muhammad, Nik Muheran - Md Isa, Filzah - Kifli, Bidin Chee. "Positioning Malaysia as Halal-Hub: Integration Role of Supply Chain Strategy and Halal Assurance System". *Asian Social Science* 5/7 (2009): 44-52.
- Noordin, Nurulhuda - Hashim, Mardziah - Hashim, Azlina. "Value Chain of Halal Certification System: A Case of the Malaysia Industry". *European and Mediterranean Conference on Information Systems 2009* (2009): 2.
- Rezai, Golnaz - Zainalabidin Mohamed - Shamsudin, Mad Nasir. "Non-Muslim Consumers' Understanding of Halal Principles in Malaysia". *Journal of Islamic Marketing* 3/1 (2012): 35-46.
- Sakr, Ahmad Hussein. *A Muslim Guide to Food Ingredients*. Illinois: Foundation for The Islamic Knowledge, 1993.

- Shahidan, Shafie - Othman, Md Noor. "Halal Certification: An International Marketing Issues and Challenges". *University Malaya Kuala Lumpur Malaysia* (2006): 1-11.
- Shahidan, Shafie - Mohamed, Osman. "Halal, The Case of Malaysia Muslim Consumer Quest for Peace of Mind".  
Access: 14 April 2019.  
<https://search.proquest.com/openview/022213c63e324806790066cbdf7d36dc/1?pq-origsite=gscholar&cbl=35292>.
- Soon, Chong Beng - Liu, Minghua. "Islamic Banking Interest-Free or Interest -Based?". *Pacific -Basin Finance Journal* 17 (January 2009): 125-144.
- Şimşek, Vahdeddin. "List of Foreign Halal Certification Bodies (Europa- USA) Approved By Mui". *Halal Products and Services with Interdisciplinary Approach-2*. Ed. Naim Deniz Ayaz - Adem Yıldırım - Ayten Erol - Fatıma Zeynep Belen. 213-228. Ankara: Grafiker Publishing, 2018.
- Zakaria, Zalina. "Tapping into the World Halal Market: Some Discussions on Malaysian Laws and Standards". *Shariah Journal* 16 (Special Edition 2008): 603-616.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 167-203

## **Osmanlı Şehzade Sancağı Amasya’da Fıkıh Kültürü**

### **The Culture of Fiqh in Amasya the District of Ottoman Princes**

#### **Murat Polat**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Amasya, Turkey  
murat.polat@amasya.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-1983-5588

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 167-203

**Atıf / Cite as:** Polat, Murat. “Osmanlı Şehzade Sancağı Amasya’da Fıkıh Kültürü [The Culture of Fiqh in Amasya the District of Ottoman Princes]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 167-203.

<https://doi.org/10.18498/amailad.595640>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## The Culture of Fiqh in Amasya the District of Ottoman Princes

### Abstract

Culture is reading, understanding, seeing, seeing the provision of the provision, reason and intelligence to nurture and treatment means in another sense. Culture is divided into two parts: the general culture of the general culture of all nations as the scope of culture and private culture, where only the culture of a nation a state or a country is addressed. Every nation has its own culture. It is an indisputable fact that the city of Amasya has been home to countless cultures since the day it was founded. In this cultural climate, many scientists, inventors, doctors, historians, geographers and poets have been trained in the field of which the name is heard or not heard, famous or not. After the acceptance of Islam under the umbrella of the Islamic civilization it is understood that there is a certain culture of jurisprudence besides the other cultures many scholars, scribe, preacher and their valuable works who grew up in Amasya. Our research focuses on the current fiqh culture in Amasya in the context of the works written about the city of Amasya, the flag of princes, especially fetwas and sermonic and thus aims to reveal this wealth.

### Summary

Culture is reading, understanding, seeing, seeing the provision of the provision, reason and intelligence to nurture and treatment means in another sense. Culture is divided into two parts: the general culture of the general culture of all nations as the scope of culture and private culture, where only the culture of a nation a state or a country is addressed. Every nation has its own culture. It is an indisputable fact that the city of Amasya has been home to countless cultures since the day it was founded. In this cultural climate, many scientists, inventors, doctors, historians, geographers and poets have been trained in the field of which the name is heard or not heard, famous or not. After the acceptance of Islam under the umbrella of the Islamic civilization it is understood that there is a certain culture of jurisprudence besides the other cultures many scholars, scribe, preacher and their valuable works who grew up in Amasya.

Many works have been written about Amasya and made incredible contributions to its history and culture. Our research does not include all of these works, but the religious life and culture. The independent works that deal with this aspect of Amasya already started to be written in the 18th and 19th centuries. The two most important works among these are Mustafa Vâzih Efendi's "*Belâbil er-râsiye*" and Abdurrahman Kâmil Efendi's "*Fatâvâ*" which also touches on the subjects that are not mentioned in the book. These two works



reflect all the fiqh life in Amasya in detail. For this reason, these two works are the main source in our research.

In addition to these, some historical memories and memories written by the authors of the period were also mentioned in order to mention the old religious beliefs and rituals seen before the Islam in Amasya. Because some beliefs and rituals before Islam continued after Islam and applied to the public opinion.

Scholars of that period accepted fatwa of those beliefs and rituals that were in accordance with Islam and rejected those that were not.

When we look at the systematic of the study, our study firstly gives brief information about the religious life of Amasya before Islam. Then, the research examines the works written about the fiqh life of Amasya.

Lastly, fiqh culture has been subjected to examination under the titles of Worship, Legal Proceedings and Punishment by adopting the method widely used in fiqh literature.

In the title of vigils cleaning, prayer, fasting, pilgrimage and zakat issues; within the scope of the Law of Obligations in the Law of Immigration, the sale of the party, contract, negotiation and execution contracts, easement and recourse rights and silkworm trade; marriage, talaq and childcare issues under family law; under the title of grims, disguise, the right to the eye, food and beverages, games, acceptance of the invitation and the gift, the deeds of verbs and hunting; customs and traditions under the title of customs and traditions, oath betting, inheritance division fee and foundation issues; under the title of Punishment, the issues of promissory, tazir, financial tazir, compensation and diet penalties were discussed.

As a result, in this research, the fact that Islam had a constructive, directing and productive character from the beginning made it a fundamental, decisive and permanent factor before any culture and civilization. Amasya society is one of the societies in which the fiqh culture established, directed and produced by Islam, fully intervenes in the culture of human substitution and reveals its own model of life. The most subtle problems from worship to legal proceedings and punishment were solved by fatwa authority, and it was observed that as a result of the sensitivity of the mufti and the supervisor on religious matters, the commanding movements were not included.

It has been observed that many fiqh events in Amasya and the resolution of them by the fatwa authority make it feel that the people of Amasya attach importance to Islamic jurisprudence and that they organize their lives accordingly.

Amasya fiqh culture "*Make it easy, do not make difficult. Good news, do not intimidate*" hadith public faith that the general principle of the operation has

been overtly observed. Because, when the fatwas given are reviewed, not only the views of Abu Hanifa, but also the opinions of other jurists within the sect are included in order to operate this principle.

As mentioned in the sources used, it was observed that some of the fatwas were asked about the hypothetical events and the reflections of the Iraqi school prevailed in the town of Amasya.

**Keywords:** Fiqh, The Culture of Fiqh, Scribe, Ottoman, Amasya.

## Osmanlı Şehzade Sancağı Amasya'da Fıkıh Kültürü

### Öz

Kültür; başka bir anlamıyla okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden hüküm çıkarmak, akli ve zekâyı terbiye ve tedip etmek demektir. Kültür, kapsamı itibarıyla bütün milletlerin umumi olarak kültürünün ele alındığı genel kültür; sadece bir milletin, bir devletin veya bir memleketin kültürünün ele alındığı özel kültür olmak üzere iki kısma ayrılır. Her milletin kendine özgü birtakım kültürü vardır. Amasya şehrinin de kurulduğu günden bugüne sayısız kültüre ev sahipliği yapmış olduğu gerçeğinden hareketle kendine has bir kültürünün oluştuğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu kültür ikliminde ismi duyulan veya duyulmayan, meşhur olan veya olmayan dalında mütehasıs pek çok bilim adamı, mucit, tabip, tarihçi, coğrafyacı ve şair yetişmiştir. İslamiyet'in kabulünden sonra ise İslam medeniyetinin şemsiyesi altında diğer kültürlerinin yanında belli bir fıkıh kültürünün de oluştuğu, Amasya'da yetişen pek çok âlim, fakih, din adamı ve onların bıraktığı kıymetli teliflerden anlaşılmaktadır. Araştırmamız başta fetvalar ve mevzeler olmak üzere şehzadeler sancağı Amasya şehri hakkında yazılan eserler bağlamında Amasya'da mevcut fıkıh kültürünü ele almakta, böylelikle bu zenginliği gün yüzüne çıkarma amacı gütmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh Kültürü, Fakih, Osmanlı, Amasya.

### Giriş

Kur'an'ın hayata tatbiki olan sünnetin, Müslüman hayatında vazgeçilmez bir kültür oluşturduğu tartışılmaz bir realitedir. Bu kültür, Müslümanı beşikten mezara kadar takip eden, hayatının her aşamasında onu yalnız bırakmayan bir özelliğe sahiptir. Hz. Peygamber'in hayata dair her bir uygulaması, Müslüman için önemli bir örnek teşkil ettiği için yaşadığı ortamdan hukukî ve iktisadî hayata, sanattan mimariye, ulusal ilişkilerden uluslararası muamelelere kadar onu çepeçevre sarar. Sünnetin oluşturduğu bu kültür yumağını şekillendiren ve yaşama

tatbikini sağlayan ilim ise, fıkhın kendisidir. Zira kültür yumağı, sınırları kesin olarak belirlenmiş coğrafi bir bölgede kendine mahsus kültür öğeleriyle uyum içerisinde bir arada bulunması demektir.<sup>1</sup> Bir beldede sünnete uygun bir şekilde yapılar inşa edilmiş, ona uygun hayat tarzı vazedilmiş ve bu minvalde yaşam standardı oluşturulmuşsa o beldenin kendine ait bir fıkıh kültürünün var olduğu ileri sürülebilir. Amasya şehrinde zikredilen bu hususları birebir görmek, müşahede etmek hiç de zor değildir. Sayısız camilerin, hamamların, türbelerin, imaretlerin, zaviyelerin ve medreselerin bulunması dikkat çekilen durumun âdeta zeti mahiyetindedir.

Bu göstergelerin yanında Amasya'nın Osmanlı medeniyeti içerisinde "şehzade sancağı" olarak anılması, bu şehirdeki fıkıh kültürünün çeşitliliğini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü bir şehrin şehzade sancağı olabilmesi u bölgesi olmasına, eski Anadolu beyliklerinin başşehri konumunda bulunmasına ve en önemlisi de tarih, kültür, medeniyet ve ticaret gibi aktivitelerin merkezi olarak benimsenmesine bağlıdır.<sup>2</sup> Amasya şehrinin de bu gibi şartları kendisinde barındırdığı gerek 182 yıl boyunca 12 Osmanlı şehzadesinin yetiştirilmesine katkı sağlamasından<sup>3</sup> gerekse zikri geçen zengin kültür mirasından ortaya çıkmaktadır.

Amasya'da doğmuş veya görev yapmış veyahut Amasya'ya gönül vermiş kimselerin Amasya ile ilgili yazılı eserler imla etmeleri, yaşanan fıkıh sorunlara cevap aramaları da bu kapsamda düşünülebilir. Bir müftünün yaşadığı toplumun sorunlarına cevap verebilmesi, ilk önce içinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarını, örf ve adetlerini tanyacak kadar fıkıh kültürel birikime sahip olmasına bağlıdır.<sup>4</sup> evre beldelerde zlemeyen ve çaresi bulunamayan fıkıh sorunların Amasyalı âlim ve fakihler tarafından çözüme kavuşturulması, Amasya âlimlerinin bu hususta yetkin olduğunu ispatladığı gibi Amasya'nın fıkıh sorunları çözme konusunda âdeta danışma merkezi olduğunu da gözler önüne sermektedir. Nitekim Amasya'ya daha önce hiç gelmeyen ve istila

<sup>1</sup> Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 62.

<sup>2</sup> Haldun Eroğlu, "şehzade", *Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 481.

<sup>3</sup> Strabon, *Antik Anadolu Coğrafiyası (Geographia)*, trc. Adnan Pekman (İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 1983), 60.

<sup>4</sup> Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilatının Ortaya ıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985): 31.

etmeyi tasarlayan Timurlenk'in (ö. 807/1405), Anadolu'nun diğer beldelerinde çözüme kavuşturulamayan bir dizi dinî ve ilmî problemlerin Amasyalı âlim Pir Şücuaddin İlyas Çelebi (ö. 885/1481) tarafından beklenilenden daha iyi cevaplandırılması üzerine Amasya'yı istila etmekten vazgeçmesi,<sup>5</sup> Amasyalı âlimlerin değerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Öte yandan pek çok âlim ve seyyahın Amasya'yı "*Anadolu'nun Oxford'u*", "*Anadolu Şehirlerinin İncisi*", "*Bağdadü'r-Rûm*", "*Medinetü'l-Hukemâ*", "*Medreseler Şehri*" gibi isimlerle anması<sup>6</sup> Amasya'da eğitim ve öğretime verilen değeri gösterdiği gibi fıkıh kültürünün şehre ne kadar nüfuz ettiğini de ispatlamaktadır.

Araştırma inşa edilen yapıtlardan ziyade fetvalar ve tarih içerikli risaleler olmak üzere Amasya şehri hakkında yazılan eserler bağlamında Amasya'nın mevcut fıkıh kültürünü ele almaktadır. Zira bu tür eserler İslam toplumlarının günlük hayatlarını, ekonomik faaliyetlerini, sosyal-dinî aktivitelerini ve karşılaştıkları problemlerini canlı örneklerle ortaya koymaktadır. Böylelikle yıllarca şehzade sancağı olarak tanınan Amasya'nın devlet-millet düzleminde fıkıh kültürünün gün ışığına çıkması amaçlanmıştır. Araştırmamızda, ilk önce Amasya'nın din kültürünün tarihî sürecine ve fıkıh kültürüyle ilgili yazılan eserlerin tanıtımına yer verilmiş; akabinde klasik fıkıh kitaplarının konu sıralamasında asırlardır izlediği metot takip edilerek konular genel olarak ibâdât, muâmelât ve ukubât başlığı altında irdelenmiş, sonuç kısmıyla hitama erdirilmiştir.

### 1. Amasya'nın Fıkıh Kültüründen Önceki Dinî Yaşantısı

Anadolu'nun en kadim yerleşim yerlerinden birisi olan Amasya'nın tarihi, milattan önce beş binli yıllara kadar dayanmaktadır. Amazon sülalesinden Amamis adında bir Mısır hükümdarı ile başlayan Amasya tarihi, İslamiyet'i kabul edinceye kadar sırasıyla Harşenûn, Hun, Pontus, İran, Roma, Hazar, Rum, tekrar İran ve tekrar Rum medeniyetlerine ev sahipliği yapmıştır. Daha sonra VII. yüzyılda Müslüman Emeviler tarafından fethedilmesiyle Şam devletinin bir beldesi olmuştur. Amasya'da halen günümüzde ismini muhafaza eden

<sup>5</sup> Ali Rıza Ayar - Recep Orhan Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013): 165; Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri* (Amasya: Kültür Yayınları 2010), 123.

<sup>6</sup> İlhan Şahin - Feridun Emecan, "*Amasya*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 2.

Şamlar Mahallesi bu fethin bir yadigârı konumundadır. Son olarak XI. yüzyılda Danişmentlerin eline geçen belde bu tarihten itibaren bir iki defa el değiştirse de genelde Müslüman Türklerin elinde kalmıştır.<sup>7</sup> Hal böyle olunca Amasya'nın, kurulduğundan İslamiyet'i kabul edinceye kadar ki sürecinde totemizm, Gök tanrıçılık, Hıristiyanlık ve Şîîlik gibi pek çok din ve dinî akıma şahit olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Sözü edilen dinlerin canlı şahitlerini hala günümüz Amasya'sında görmek mümkündür. Sözgelimi; devasa boyuttaki Kral Kaya Mezarları, müzede sergilenen lahitler, küçük tanrı heykelleri ve kitâbeler canlı şahitler; şu anda mevcut olmasa da Süheyl Ünver'in (ö. 1898/1986) "*Amasya Günlükleri*" adlı eserinde zikredildiği üzere Yörgüç Paşa Camii'nin giriş kapısı üzerinde Hıristiyanlara ait bir kitâbe ve vaftiz taşının bulunması,<sup>8</sup> keza M. Vâzıh Efendi'nin (ö. 1247/1831) eserinde geçtiği üzere Amasya Ok Meydanında Venk Manastırına ait bir vaftiz kuyusunun bulunması<sup>9</sup> görsel şahitler olarak addedilebilir.

## 2. Amasya'nın Fikhî Problemlerinin Çözümüyle İlgili Bazı Eserler

Amasya hakkında kuşkusuz pek çok eser kaleme alınmıştır. Araştırmada bu eserlerin tamamının irdelenmesinden ziyade fıkıh kültürüyle ilgili olanlarını değerlendirmeye tâbi tutmak hem konunun sınırlandırılmasına hem de daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu nedenle, asıl konuya başlamadan önce Amasya'nın fıkıh kültürü hakkında direkt veya dolaylı olarak telif edilen bazı eserlerin tanıtılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz.

### 2.1. Belâbilü'r-râsiye fî riyâzi mesâli'l-Amâsiyye

Mustafa Vâzıh Efendi tarafından kaleme alınan bu eser, Arapça bir isme sahip olup dili Osmanlı Türkçesi ve Arapçadır. Amasya ve ahalisi hakkında sorulan sorular ve verilen kısa cevaplar genellikle Osmanlı Türkçesi, cevapların gerekçesi ve yararlanılan kaynaklar Arapça ile izah edilmiştir. Bu eser, Amasya'nın fıkıh kültürü bağlamında yazılan ilk eserdir. Eserin telif tarihi, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi 813 nolu nüshasında ifade edildiği üzere 1239/1823'tür.<sup>10</sup> Mustafa Vâzıh Efendi

<sup>7</sup> Olcay, *Amasya Şehri*, 25-28; Şahin - Emecen, "*Amasya*", 3: 1.

<sup>8</sup> Ayar - Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", 154.

<sup>9</sup> Mustafa Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 3267, 8a.

<sup>10</sup> Mustafa Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, nr. 813, 4.

bu eserini aralıklı olarak üç defa Amasya müftülüğü görevini<sup>11</sup> ifa ederken kaleme almış olabilir. Araştırmada Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 3267 nolu nüsha esas alınmıştır. 72 varaktan müteşekkil olan bu nüsha, üzerine sadeleştirme çalışması yapılması,<sup>12</sup> eksiksiz ve okunaklı oluşu diğer nüshalara nazaran tercih sebebidir. Nüshada yazılış tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eser, iki bölümden müteşekkil olup birinci bölümde o dönemin Amasya'sına dair çoğunlukla soru-cevap şeklinde Arapça kaynaklara müracaat edilerek çözüme kavuşturulmuş fikhî problemler; ikinci bölümde ise Amasya'nın tarihî geçmişi ele alınmıştır.<sup>13</sup>

## 2.2. Fetâvâ-yi Abdurrahman Kâmil

Mecdizâde Abdurrahman Kâmil Yetkin Efendi'ye (ö. 1359/1941) ait olan bu eser, Amasya Belediyesi Kütüphanesi 272 nolu demirbaş listesinde bulunmaktadır. Eser, fihrist ve fikhî konuların işlendiği 70 yapraktan müteşekkil olup yazım tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir.<sup>14</sup> Eserin ilk 45 yaprağında varak numaraları mevcut olup geriye kalan yapraklarında varak numaraları mevcut değildir. Abdurrahman Kâmil Efendi bu eserinde ilk olarak yukarıda bahsi geçen Mustafa Vâzih Efendi'nin Amasya ile alakalı fetvalarını bazı konuları dışında istinsah etmiş, yer yer açıklayıcı birtakım ta'likatlar<sup>15</sup> yapmış,<sup>16</sup> sonrasında genel olarak kitap ve bab başlıkları altında cuma namazı, hidâne, münâkehât ve müfârakât'la, yani evlenme ve boşanma hukukuyla ilgili birtakım zeyiller (tekmileler)<sup>17</sup> yapmıştır. Müellifin, son

<sup>11</sup> Mesut Aydın - Recep Dünder, "Amasya Şehir Tarihleri", *The Journal of Academic Social Science Studies Jasss International Journal of Social Science* 6/3 (2013): 974.

<sup>12</sup> Mustafa Vâzih Efendi, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, haz. Ali Rıza Ayar - Recep Orhan Özel (Amasya: Kültür Yayınları, 2014).

<sup>13</sup> Bk. Mustafa Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 1b-72a.

<sup>14</sup> Söz konusu eser üzerine yapılan çalışma için bk. Songül Keçeci Kurt, "Fetvalar Işığında 19. Yüzyılda Amasya", *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Fatih Köksal v.dğr. (Amasya: Kibatek Yayınları, 2017), 1: 297-98.

<sup>15</sup> Ta'likat: Bir telifteki ifade ve görüşlere yönelik tenkit, açıklama, daha ayrıntılı bilgi verme, ilave, çıkarma ve tashih mahiyetinde sayfaların kenarlarına ya da alt kısımlarına eklenen notlar demektir. Sedat Şensoy, "Ta'likat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 508.

<sup>16</sup> Bk. Abdurrahman Kâmil, *Fetâvâ-yi Abdurrahman Kâmil*, Amasya Belediyesi Kütüphanesi, nr. 272, 9, 18.

<sup>17</sup> Zeyil (Tekmile): Genellikle yarım kalmış bir fıkıh kitabının eksik bölümlerini tamamlama ya da müellifi tarafından tamamlanmış bir kitabı yeni bölümler ekleme

kısımda değindiği bu meseleleri Amasya'da müftülük vazifesi ifa ederken kaleme aldığı söylenebilir. Çünkü 1900 yılında Amasya müftülüğü görevine atanınca,<sup>18</sup> Osmanlı devletinin 13 Zilkade 1334/12 Eylül 1916 tarihinde bütün müftülere verilen fetvaları “Sicill-i İftâ” adlı bir deftere kaydetmeleri emrine<sup>19</sup> binaen Amasya’da karşılaştığı fikhî problemleri ve cevaplarını “Sicill-i İftâ” adlı bu defterde kayda geçirmiştir.<sup>20</sup> Sonuç olarak, eserin ta’likat ve zeyil türü bir telif olduğu ve Amasya'nın fıkıh kültürünü gözler önüne sermesi bakımından önem arz ettiği belirtilebilir.

### 2.3. Fetâvâ-yı Mesâ'il-i Belde-i Amasya

Osmanlı Türkçesiyle telif edilen bu eser, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi 1559/1 nolu demirbaş listesinde bulunmaktadır. İstinsah tarihi 1315/1896 olup 246 yapraktır. İlgili kütüphanede eserin yazarı Kâdî Hân Fahreddîn Hasan b. Mansur Özcendî (ö. 592/1196), müstensihi ise Şair Hüsnü Bey olarak tescil edilmiştir. Ancak yaptığımız araştırmada eserin özel bir defter olduğu ve muhtevasında Mustafa Vâzih Efendiye ait *Belâbilü'r-râsiye* adlı eserin istinsahı, devamında İbn Âbidin'e (ö. 1252/1836) ait *Tenkîhu'l-Hâmidî*, Menteşzâde Abdurrahim Efendiye (ö. 1128/1716) ait *Fetâvâ-i Abdurrahim* ve Çatalcalı Ali Efendiye (ö. 1103/1692) ait *Fetâvâ-i Ali Efendi* gibi fakihlerin görüşlerine/eserlerine dayanılarak cevaplanmış çeşitli fikhî sorular ve nihayetinde ise Zaptiye Müşiri Hüsnü Efendi'nin hayatından bazı kesitler ve onunla ilgili şiirler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu eserde istinsah edilen Mustafa Vâzih Efendiye ait *Belâbilü'r-râsiye* adlı eserin dışında Amasya'nın fıkıh kültürüyle ilgili herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.<sup>21</sup>

---

şeklinde ortaya çıkan literatürdür. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Zeyil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 348.

<sup>18</sup> Kâmil Şahin, “Yetkin, Abdurrahman Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 504.

<sup>19</sup> Ferhat Koca, "Fetvahâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 499.

<sup>20</sup> Eserin ilk giriş sayfasında zikredilen “Amasyalı Naci Bendelerinin Müsellesât-ı şer’iyye defteridir” kaydı böyle bir düşüncenin doğmasına sebep olmaktadır.

<sup>21</sup> Zira eserde geçen fikhî problem ve çözümleri temsili olarak Zeyd ile Amr arasında geçmekte ve İslam'ın genel fikhî hükümlerini barındırmaktadır. Bk. Hasan b. Mansur Fahreddîn Kâdî Hân Özcendî, *Fetâvâ-yı Mesâ'il-i Belde-i Amasya*, müst. Şair Hüsnü Bey, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 1559/1.

## 2.4. Amasya ile İlgili Bazı Fetvalar

Osmanlı Türkçesiyle yazılan bu kitabın müstensihisi Deresekili Mehmet Efendidir. İskilip İlçe Halk Kütüphanesi 1038 nolu demirbaş listesinde bulunan eser, totalde 34 varaktan müteşekkildir. Müstensih söz konusu eseri 1249/1833 yılında yazdığını ferağ kaydında belirtmiştir.<sup>22</sup> Kitap, birebir Mustafa Vâzih Efendiye ait *Belâbilü'r-râsiye* adlı eserin istinsah edilmiş halidir. Eserin 1b-25a varakları arasında Amasya ile ilgili fetvalar, 25a-34a varakları arasında şehir tarihi ele alınmıştır. Bab başlıkları, gerekçeler, yer isimleri ve yararlanılan kaynaklar renkli mürekkeple belirtilmiştir.

Bu eserlerin dışında Amasya ile ilgili olarak Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 1684/2 nolu demirbaş listesine kayıtlı yazarı ve müstensihisi belli olmayan "*Fetâvâ fi hakkı'l-Amasya*" isimli bir eser daha mevcuttur. Eser, bir mühürlü fihrist varağı ve konuların işlendiği 24 varak olmak üzere 25 varaktan oluşmaktadır.<sup>23</sup> Bu eserin yaptığımız araştırmada gerek içerik gerekse konuların dizaynı bakımından Mustafa Vâzih Efendiye ait olduğu tespit edilmiştir. Eserde yukarıda bahsi geçen *Belâbilü'r-râsiye*'deki konuların tamamı değil, sadece birinci bölümü ele alınmış, bab ve fasıl başlıkları ile yararlanılan kaynaklar renkli mürekkeple belirtilmiştir. Mustafa Vâzih Efendiye ait *Belâbilü'r-râsiye* adlı eserin üzerine çokça istinsahın yapılması hem eserin çalışılmaya değer olduğunu hem de Amasya fıkıh kültürünü yansıtmaya açısından başvurulabilecek bir kaynak mesabesinde bulunduğunu ispatlar niteliktedir.

## 3. İbadetlerle İlgili Fıkıh Kültürü

### 3.1. Temizlik

Bilindiği gibi bir beldenin fıkıh kültürünün şekillenmesinde coğrafi konum ve şekillerin etkileri yadsınamaz bir gerçektir. İşte Amasya'nın tam ortasından geçen Yeşilırmak da bu etkinin sonucu olarak kendisiyle ilgili bir dizi fıkıh kültürünün doğmasına yol açmıştır. Birtakım tecrübelerle sabittir ki, Yeşilırmak'ın suları kış ve ilkbahar mevsiminde gürleşirken, yaz ve sonbahar mevsiminde neredeyse dibi görülecek kadar azalır. Suyun debisinin yüksek olduğu zamanlarda bu suyun abdest ve gusül için kullanılmasında İslam âlimlerince bir sakınca

<sup>22</sup> M. Vâzih Efendi, *Amasya ile İlgili Bazı Fetvalar*, müst. Deresekili Mehmet Efendi, İskilip İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 1038.

<sup>23</sup> Bk. *Fetâvâ fi hakkı'l-Amasya*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1684/2.



görülmür.<sup>24</sup> Buna karşılık azaldığı durumlarda Tokat ve Turhal'dan atılan hayvan artıklarının ve diğer artıkların suda belirginleşmesi nedeniyle abdest ve gusle mâni olup-olmayacağı dönemin fakihî M. Vazih Efendi'ye sorulmuş, o da suyun rengi, kokusu ve tadı değişmediği müddetçe kendisiyle abdest veya gusül alınmasında bir sakınca olmadığını belirtmiştir.<sup>25</sup> Fakihî söz konusu fetvayı verirken Hanefî mezhebinin en muteber kaynaklarından sayılan *Hidâye* ve *Mültekâ* adlı eserlere atıfta bulunması, hem Amasya halkının Hanefî mezhebine bağlı olduğunu, hem de fetva verme işinde istidlal (delillendirme) metodunun ne kadar ciddiye alındığını ortaya çıkarmaktadır.<sup>26</sup>

Amasya'nın tam ortasından geçen Yeşilirmak nehri üzerine abdest ve gusülde kullanılmak üzere hamam ve cami dolaplarının inşa edilmesi, nehrin sadece sulama amaçlı kullanılmadığını, günümüzde olduğu gibi o zamanlarda da hamam kültürünün revaçta olduğunu ve küçük ve büyük hadesi giderme yolları olan temizliğin sağlanması için imkânlardan azami derecede istifade edildiğini gözler önüne sermektedir. Bu dolaplarla taşınan suların temiz sayılma şartının, depolanması için yapılan havuzların genişlik ve derinliğinden ziyade suyun bir taraftan girip diğer taraftan devamlı akmasına bağlanması yer ve kullanımda kolaylık prensibinin benimsendiğine işaret etmektedir.

### 3.2. Namaz

İslam'ın vazgeçilmez temel şartlarından birisi de namaz ibadetidir. Namaz ibadetinin farziyeti vaktin girmesine bağlıdır. Vaktin girdiği ise ezanın okunmasıyla ilan edilir. Bunun dışında farklı yollarla da namaz vaktinin girdiği idrak edilebilir. Mesela; Amasya'da İsmail Şîrvânî

<sup>24</sup> Ebû'l-Hasan Burhanüddin Merğînânî, *Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), 1: 20; Mecdüddin Ebû'l-Fazl Mevsîlî, *İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1355/1937), 1: 13-14.

<sup>25</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 3b; A. Kâmil, *Fetâvâ*, 1.

<sup>26</sup> Söz konusu metot, sadece fûruu fıkıh sahasında değil, usulü fıkıh sahasında kendini hissettirmektedir. Şöyle ki, Amasyalı bir fakih olan Hızır b. Muhammed el-Amâsî'nin (ö. 1673/1084) kaleme almış olduğu "*Ğusûnu'l-usûl*" isimli yazma usûl-ü fıkıh eseri de Ebu'l-Bereket Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Hanefiyye (fukaha) metodu ile yazılan fıkıh usûlüne dair "*Menâru'l-envâr*" adlı eserinin muhtasarıdır. (Abdülkadir Tekin, "Hızır b. Muhammed el-Amâsî (1084/1673) ve "*Ğusûnu'l-usûl*" İsimli Eseri", *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu, Bildiriler Kitabı-1*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (2017), 1: 380). Zikri geçen eser, Amasya halkının Hanefî mezhebine bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Türbesindeki “*Rub’u daireti’l-mizâvele*”<sup>27</sup> adlı aracın bu amaca hizmet için kullanıldığı söylenebilir. Zira böyle bir aracın tatbiki, günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı bir heyetin yaptığı gibi yetkili bir âlimin veya kurumun icazetine bağlıdır. Bu, Amasya halkının namaza karşı verdiği değeri gösterdiği gibi, fıkıh usulündeki vaz’î hükümlerden namazın farzietini ifade eden sebebe de verilen değeri göstermektedir. Zira sebep, namazın vücubiyetinin oluşmasında vazgeçilmez bir hükümdür. Sebep meydana gelmezse namazın vücubu da gerçekleşmez.<sup>28</sup> Dolayısıyla namazın vaktinin belirlenmesi hususunda Amasya’da belli bir fıkıh kültürünün yadsınamaz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kibleye yönelmek namazın şartlarından bir tanesidir. Amasya’nın, coğrafi şekillerin etkisiyle kavisli bir yapıya sahip olması, bazı mahallelerinde kiblede birtakım sapmalar varmış izlenimi vermektedir. Bu durum haliyle halkın kafasında kible ile ilgili birtakım soruların oluşmasına ve fetva makamına bu soruları iletme ihtiyacı hissetmesine vesile olmuştur. Bazı fakihler de kiblenin doğru olmasının kibledeki yön birliğinin bozulmamasına, vücudun cephesinin tamamen kibleden ayrılmamasına veya yüz çehresinin kibleyi görüyor olması şartlarına bağlamışlardır.<sup>29</sup>

Öte yandan Hanefî mezhebine göre, ifa edilen bir namazın eda olarak gerçekleşebilmesinin yolu, en az bir iftitah tekbirinin vakit içerisinde alınmasına bağlıdır. İlgili namazın vakti çıkıp sonraki namazın vakti girse bile kişi, iftitah tekbirini o namazın vaktinde yerine getirirse namazı eda etmiş sayılır. Ancak mezhepte genel bir görüşe göre, sabah namazı kerahet vaktinde eda edileceğinden bu kuraldan istisna edilmiş, o andaki namaz da batıl olmuş olur. Buna karşılık; mezhepteki diğer bir kısım görüşe göre ise vakit çıksa da sabah namazı eda edilmiş olur.<sup>30</sup> Böyle bir sorunun Amasyalıları tarafından dile getirilmesi ve M. Vazih Efendi’nin de ikinci görüşe dayanarak sorunu

<sup>27</sup> *Rub’u daireti’l-mizâvele*: Eskiden sekstant (GPS/Navigasyon) makamında yıldızların açılmal yüksekliklerini ölçmeye yarayan alettir. Mehmet Zeki Pakalın, “*Rubu’u, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*” (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 3: 53.

<sup>28</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli’l-fıkh* (Mısır: Matbaatü’l-medenî, ts.), 111.

<sup>29</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü’r-râsiye*, 8b.

<sup>30</sup> Vehbe Zuhaylî, *Fıkhü’l-islâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dâru’l-fıkr, 1985), 2: 143-145.

çözmesi,<sup>31</sup> Amasya'da sabah namazının edası-kazası konusunda belli bir fıkıh kültürünün oluştuğunu gösterdiği gibi, mezhep içi görüşlerin en kolayının ön planda tutulduğunu da göstermektedir. Aksi bir fetva verilmesi durumunda insanların kolaya kaçarak "*tıpkı namaz konusunda gevşek davranan Buharalıların yaptığı gibi namazı kazaya bırakabilmeleri*"<sup>32</sup> söz konusu olurdu.

### 3.3. Oruç

Oruç, İslam'ın beş temel şartından birisidir. Orucun başlama vaktine imsak, bitiş vaktine ise iftar adı verilir. Anadolu'nun birçok kentinde insanları sahura kaldırmak ve onlara iftarı bildirmek için havai fişek, ses bombası, sala okunması, davul çalınması gibi pek çok etkinliğin yapıldığı bilinmektedir. Amasya'da ise meşhur Harşene Kalesinde betonarme bir bina içerisinde sabit bulunan top arabasına konulan biraz barut ve birkaç parça bezin belirlenen vakitte belediye bandosu eşliğinde ateşlenmesiyle oruç tutanlar sahur vaktinde sahura kaldırılmış, iftar vaktinde ise iftar vaktinin girdiği ilan edilmiştir. Süheyl Ünver 1962 yılında kaleme aldığı "*Amasya Günlükleri*" adlı eserinde bu geleneğin elli-atmış senelik bir mazisinin olduğunu bizzat belirtmiştir.<sup>33</sup> Konuyla ilgili M. Vâzih Efendi'nin iftar vakti öncesinde Amasya'ya uzak bağlarda bulunan kimselerin Amasya'dan yanlılıkla gelen iftar topu ve fişek sesleriyle oruçlarını açmaları durumunda vakit öncesinde bozulan orucun sadece kazasının gerekeceği yönündeki fetvası<sup>34</sup> da böyle bir âdetin mevcudiyetini ispatlamaktadır. Durum böyle olunca Amasya halkının İslam'ın payandalarından birisi olan oruç ibadetine ne kadar değer verdiği, imsak ve iftar vaktini çeşitli etkinliklerle nasıl renkli hale getirdiği görülmektedir.

Ramazan ayının girdiğini bilmek ve oruca başlamak için hilalin görülmesi (rüyet-i hilal), orucun farzıyeti için temel bir sebep teşkil

<sup>31</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 5b-6a.

<sup>32</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 6a. Buharalıların tembellik sebebiyle sabah namazlarını güneşin doğuşuna kadar tehir ettikleri bazı kaynaklarda rivayet edilmiştir. Dönemin fakihî Üstat Hamîdüddin'in hocasına bu olayın fetvası sorulunca o da: "*Namaz konusunda gevşek davranan Buharalıları, güneşin doğuşu anında namaz kılmaktan alıkonulamazlar.*" şeklinde cevap vermiştir. Hâfuzuddîn Ebu'l-Berakât Nesefî, *Musaffa*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr. 268, 249a-303b.

<sup>33</sup> Ayar - Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", 149-150.

<sup>34</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 9a-9b; A. Kâmil, *Fetâvâ*, 8.

etmektedir. Tarih boyunca hilalin görülmesi dışında başka usullere de başvurulmuş bu sebep bulunmaya çalışılmıştır. Bu usullerden bir tanesi de namaz bahsinde geçtiği üzere Rub'u daireti'l-mizâvele usulüdür. Bu usul namaz vakitlerini tayin etmekte istimal edildiği gibi ayların giriş-çıkışı için de kullanılmıştır. Amasya'da İsmail Şirvânî Türbesinde söz konusu aletin bulunması, Amasya'da bir zamanlar bununla ilgili fıkıh kültürünün oluştuğu hissi doğurmaktadır. Böyle bir usule başvurma sebebi ise, Amasya'nın coğrafi yapısı nedeniyle sabahların geç, akşamların ise erken olmasındandır. Hal böyle olunca hem namaz vakitleri hem de ayların giriş-çıkışının belirlenmesi zor hale gelebilmektedir. Zaruri ihtiyaçlar da bazı şeylerin icat edilmesine vesile olduğuna göre bu aletin belki de Amasya'da icat edildiği veya başka bir yerde icat edilip Amasya'ya gönderildiği kayd-ı ihtiyatla söylenebilir.

### 3.4. Zekât ve Hac

Zekât ve hac ibadeti İslam'ın temel değerlerindedir. Bir beldenin zekât ve hac ibadetleri konusunda kusursuz hareket etmesi, anılan ibadetlere hassasiyetini gösterdiği gibi onunla ilgili bir fıkıh kültürünün de oluştuğunu gösterir. Amasya halkının da zekât ve hac ibadetini yerine getirmede dini yönden herhangi bir noksanlık veya uygunsuz bir tavır sergilememesi ve dönemin müftüsü tarafından da bu durumun övülmesi,<sup>35</sup> Amasya halkının İslam'a verdiği değeri ifade eder.

### 4. Muâmelâtla İlgili Fıkıh Kültürü

Muâmelât, muâmele kelimesinin çoğulu olup daha çok insanın günlük yaşamda işlerini, hal ve hareketlerini ifadede kullanılan bir terimdir. İslam'da ise fiili ibadet hükümleri dışında kalan, ferdin fertle, ferdin toplumla yahut da toplumların birbiriyle olan hukukî, idarî, iktisadî ve beşerî münasebetlerini düzenleyen hükümlerdir. Bu hükümlerin yelpazesi oldukça geniş olup borçlar hukukundan aile hukukuna, devletler hukukundan uluslararası hukuka, kerâhiyattan örf ve adete varana kadar bütün beşerî ilişkileri ihtiva eder.

#### 4.1. Borçlar Hukuku

##### a. Ma'dûm'un Satışı

İslam borçlar hukukunun temeli olan satım sözleşmesinde sözleşme mahallinin akit esnasında mevcut olması önem arz etmektedir. Sözleşme mahallinin mevcut olması fıkıh kaynaklarında genelde ma'dumun satışı başlığı altında incelemeye tabi tutulmuştur. Ma'dûm,

<sup>35</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 9b.

hukukun hakikaten veya hükmen yok saydığı, alıcı ve satıcıyı niza ve anlaşmazlığa sevk edecek kadar kapalı olan, teslimi mümkün olmayıp zarar ve ziyan içeren, mevcudiyeti ihtimal barındıran şeylerdir. Bu kapsamda akit esnasında mevcut olmayan meyve ve sebzenin, buğday başağındaki unun, üzümdeki şıranın, hayvanın memesindeki sütün, sütteki yağın vb. şeylerin satışı cumhur ulemaya göre ma'dum kapsamında değerlendirildiğinden geçersizdir.<sup>36</sup> Benzer problem Amasya'da da görülmüş, ilgili fakih, "*Ma'dûm'un satışı batıldır*"<sup>37</sup> küllî kaidesi çerçevesinde bir ağacın dalında belirmemiş meyvesinin satışının batıl olduğu yönünde hüküm vermiştir.<sup>38</sup> Böylelikle Amasya fıkıh kültüründe ma'dûmun satışı ile ilgili bir fikhî hükmün olduğu görülmektedir.

### b. Müsâkât Akdi

Müsâkât, mahsulün belli bir kısmı karşılığında bakımını üstlenecek kişilere ağaçların verilmesidir. Bu akitte akdi yapanların ehliyet sahibi olması şart koşulmakla beraber müslim- gayrimüslim olma şartı aranmaz.<sup>39</sup> Amasya ahalisinin gayrimüslim bir kimseye ait arazide bir işçinin namaz kılmasının sıhhati hakkında dönemin fakihlerine fetva sorması üzerine bazı fakihler: "*Akdi yapanlar arasında bu mekânın ne amaçla kullanılacağı özellikle belirtilmemiş olursa bu mekân üzerinde yapılan tasarruflarda kısıtlama olmayacağı gibi, kılınan namazın sıhhatinde de sıkıntı olmaz*"<sup>40</sup> şeklinde cevap vermişlerdir. Hal böyle olunca, Amasya beldesinde Müslümanlarla beraber gayrimüslimlerin de müsâkât akdi yaptığı ortaya çıkmakta, Amasya'nın fıkıh kültüründe müsâkât akdinin de olduğu tezahür etmektedir.

### c. Müzâraa Akdi

Müzâraa akdi, tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibiyle emek sahibi arasında yapılan ziraî ortaklık sözleşmesidir. Kısa ifadeyle ziraat ortaklığıdır. Bu sözleşmede tarafeyn, arazi sahibiyle emek sahibidir. Dolayısıyla tarafların karşılıklı

<sup>36</sup> İsmail Bilgili, "İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006): 236-37.

<sup>37</sup> Mecelle, md. 205.

<sup>38</sup> A. Kâmil, *Fetâvâ*, 19.

<sup>39</sup> Zuhaylî, *Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh*, 5: 630 vd; İbrahim b. Muhammed Halebî, *Mecmeu'l-enhar fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîye, 1998), 1: 149.

<sup>40</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 7b-8a; A. Kâmil, *Fetâvâ*, 3.

irade beyanıyla müzâraa akdi kurulabilir.<sup>41</sup> Akdin geçerliliği ise birtakım şartları içermesine bağlıdır. Tarafların temyiz gücüne sahip olması, tohumun cinsinin ve onu verenin belirlenmesi, toprağın ziraata elverişli olması ve çıkan mahsulün taraflar arasında paylaşım oranının tahdidi<sup>42</sup> bu akdin şartlarından addedilebilir.

Arz edilen konunun Amasya'nın fıkıh kültüründe yer ettiği verilen fetvalar muvacehesince görülmektedir. Nitekim müzâraa akdinin Amasya yöresindeki tabiri "yarıya vermek" deyiimiyle ifade edilmiştir. Bu minval üzere pek çok problem ortaya çıkmış, o dönemin fakihleri tarafından bu problemler vuzuha kavuşturulmuştur. Mesela; tarlanın, bağ ve bahçenin yarıya verildiğinde zamanının mutlaka belirtilmesi; mahsulün olağandan fazla çıkması durumunda akdin feshedilememesi; dut yaprağı yetiştirme ve koza yapmada mal sahibiyile müstecirin akdin önü ve ardı belirlenmek şartıyla ortaklık kurulabilmesi; yarıya verme akdinde yapılacak şeyler hususunda halk nezdinde belli âdetlerin oluşması; Yarıcı'nın hastalandığında işleri yapabilecek bir başka kişiyi bulduğunda mal sahibinin akdi feshetme yetkisinin olmayışı; mülkiyet ve üretim ortaklığında ortaya çıkan ekstra masrafların taraflar arasında paylaşılması; afet durumunda Yarıcı'nın, mal sahibinden herhangi bir ücret talep edememesi; Yarıcı vefat ettiğinde mirasçılarının: "Biz bu işi tamamlarız" demeleri üzerine mal sahibinin istihsanen başka birine malını yarıya verememesi; Yarıcı'nın güveni zedelemesi durumunda mal sahibinin akdi feshedebilmesi; mal sahibinin özel işlerinde Yarıcı'yı çalıştırırsa Yarıcı'nın akdi feshedebilmesi; birbirlerinin izni olmaksızın kendi dostlarına çıkan ürünlerden hediye verememesi gibi fetvalar<sup>43</sup> bu hususu alenen sergilemektedir.

#### d. İrtifak Hakkı

İrtifak hakkı, bir gayrimenkul üzerinde hâkim olan akar lehine kurulan aynî haktır. Bunlar mürur, mecra, mesîl, şürib, şefeh, inşaat, civar gibi haklardan müteşekkildir. Bu haklardan bazıları yapısı itibariyle menfi veya müspet külfetler içermektedir.<sup>44</sup> İpek böceği

<sup>41</sup> Hüseyin Kayapınar, "Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 234-35.

<sup>42</sup> Alâüddin Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîye, 1986), 6: 176 vd.

<sup>43</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 25a-29a.

<sup>44</sup> Mehmet Erdoğan, "İrtifak", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 257.

yetiştiriciliği için komşunun arazisine nâzır bir böcekthane inşa edilebilmesi, arz edilen bu haklardan hem civar (komşuluk) hem de inşaat hakkı kapsamında değerlendirilebilir.

Az önce de ifade edildiği gibi bu tür haklar birtakım külfetleri de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, bir komşu, komşusunun kendi arazisi üzerinde bina yapmasını çok büyük sorunlar doğurmadıkça engelleyemez. Soba veya ocak dumanı beni rahatsız ediyor diye soba ve ocak yapımına karşı çıkmadığı gibi böcekthane yapımını da karşı çıkamaz. Zira komşu, komşusunun birtakım külfetlerine katlanmak zorundadır. Benzer durumun Amasya'da da kendini göstermesi,<sup>45</sup> birtakım külfetler içeren irtifak haklarının Amasya kültüründe yer edindiğini kanıtlamaktadır.

Keza Yeşilirmak gibi mülkiyeti olmayan bir nehir üzerine kanal, dolap ve benzeri aletler kurarak sulama yapmak isteyen birisinin kanalından onun izni olmaksızın abdest veya gusülde istifade etmek caizdir.<sup>46</sup> Buna karşılık özel olarak taş ve kireç malzemesiyle dağdan gelen suyu depolamak niyetiyle yapılan havuzlardan ise izinsiz olarak suyun kullanılamaması<sup>47</sup> gerekir. Bunların İslam fıkhdaki karşılığı hakk-ı şirb ve hakk-ı şefeh kavramlarıdır. Bilindiği gibi hakk-ı şirb, hem içme hem de sulama; hakk-ı şefeh ise insan ve hayvanların sudan içme hakkını ifade eder. Umumun istifadesini ilgilendiren bu tür haklarda şahsiyet hukuku geçersiz olmasına karşın; masraf yapılarak özel havuzların istifadesinde şahsiyet hakları geçerlidir.<sup>48</sup> Hakk-ı şirb'ten faydalanma hususunda bir anlaşmazlık vuku bulursa ilgili taraflar sudaki hisseleri sebebiyle sırayla (münavebe) akarlarını sulamaları gerekir.<sup>49</sup> O halde anılan tüm bu durumlar hakk-ı şirb ve hakk-ı şefeh'in Amasya fıkıh kültüründe mevcudiyeti alenen ortaya çıkmaktadır.

#### e. Rücû Hakkı

Amasya'nun içerisinden geçen Yeşilirmak'ın üzerine sulama veya farklı amaçlarla kurulan dolaplar, beraberinde birtakım fikhî hükümlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu hükümlerden birisi de rücu hakkıdır. Rücu hakkı, genel olarak başkası adına bir borcu ödeme veya ona ait bir işin yapılması neticesinde ortaya çıkan harcamaları

<sup>45</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 31b-32a.

<sup>46</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 5a.

<sup>47</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 21b-22a.

<sup>48</sup> Zuhaylî, *Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh*, 5: 497.

<sup>49</sup> Mevslî, *İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, 3: 69; M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 33a.

ilgililerden istemeyi ifade eder.<sup>50</sup> Söz konusu hakkın Yeşilirmak üzerine kurulan dolaplara uyarlanması, ortaklardan birinin diğerleri adına ortaya çıkan zararı karşılaması veya onlar adına dolabın tamir edilmesini öngörür. Bu durumda külfeti çeken tarafın diğerlerinden yaptığı hizmetin karşılığını istemesi gayet doğal bir durumdur. Şayet istediği meblağ diğerleri tarafından uygun görülmez ve kendisine ödeme yapılmazsa bu durumda kişi dolabın suyunu diğerlerinin kullanımına açmama hakkına sahiptir. Dolabın ömrünü uzatmak ve kullanımını daha iyi hale getirmek için ortaklarından biri bu söylenenleri diğerlerine danışmadan yapsa dahi dolabı kullandırıp-kullandırmama mevzuunda aynı salahiyyete sahiptir.<sup>51</sup> Hal böyle vuku bulunca Amasya'nın fıkıh kültüründe ihtiyaçların ne gibi fikhî hükümleri doğurduğu açıkça görülmektedir.

#### f. Muhayyerlikler

Hanefî mezhebine göre yaklaşık on yedi çeşit muhayyerlik vardır. Bu muhayyerlik çeşitlerinden birisi de Hıyar-ı ayb'dır (ayıp muhayyerliği). Ayıp muhayyerliği malın kusurunun anlaşılmasından dolayı meydana gelen tercih hakkıdır. Satılan malda bir kusur meydana gelirse alıcı dilerse malı iade eder, dilerse kabul eder.<sup>52</sup> Amasya beldesinde ipek böceği yetiştiriciliğinin revaçta olması hasebiyle bazen alıcı ile satıcı arasında istenmedik olaylar temayüz etmekte, problemin çözümü ise çoğu zaman fakihler tarafından fetvayla halledilmekteydi. İşte bu sorunlardan birisi de ayıp muhayyerliğidir. Alıcı almış olduğu ipek böceğinin beklenen zamandan daha evvel çıkması sonucunda böceğin telef olması sebebiyle büyük bir mal kaybına uğruyordu. Durum o dönemin fakihlerine aksettirilince, onlar da yukarıdaki kural çerçevesinde hareket ederek alıcının maldaki kusur sebebiyle malı geri iade edebileceğini ileri sürmüştür.<sup>53</sup> Mamafih Amasya'da bu minvalde pek çok problemin ortaya çıkması ve fetva marifetiyle çözüme kavuşturulması, kendine has fıkıh kültüründe hıyar-ı ayb'ın da bulunduğunu izhar etmektedir.

<sup>50</sup> Reinhart Peter Dozy, "Rucû", *Tekmiletü'l-Meâcimi'l-Arabî* (Irak: Vizeratü's-Sekâfe, 2000), 5: 98; Bilal Aybakan, "Rücû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 284.

<sup>51</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 36b-37a.

<sup>52</sup> Zuhaylî, *Fikhü'l-islâmî ve edilletüh*, 4: 250 vd.

<sup>53</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 15a.



Muhayyerlik çeşitlerinden birisi de Gabn (aldanma) muhayyerliğidir. Gabn muhayyerliği; biri satar veya satın alır da aldatılmış olduğunun farkına varırsa alanın veya satanın bu akitten dönme hakkına sahip olmasıdır. Bu durum sözlü olabileceği gibi fiili de olabilir. Sözlü tağrîr, fiyatta; fiilî tağrîr ise nitelikte olur.<sup>54</sup> Az önce de ifade edildiği gibi ipek böceği yetiştiriciliğinin Amasya'da meşhur olması hasebiyle bazen alıcı ile satıcı arasında akla hayale gelmeyen kandırmalar olmaktadır. Bunlardan birisi de kaliteli ipek tohumu diye satın alınan tohumun Gügül denilen ikinci kalitede çıkmasıydı. Bu durumda bilirkişinin belirlediği fiyat çerçevesinde bu iki tohum arasındaki fark satıcıdan tahsil edilirdi. Binaenaleyh fetva makamının da böyle bir âdete ses çıkarmaması,<sup>55</sup> Amasya'nın fıkıh kültüründe Gabn muhayyerliğinin de yer tuttuğunu gün yüzüne çıkarmaktadır.

### g. İcâre Akdi

İcâre akdi, malın aynının mal sahibine ait olmakla birlikte menfaatinin bir başka kişiye kiralanmasıdır. Meşruiyeti: "Eğer o hanımlar çocuklarınızı sizin için emzirirlerse onlara ücretlerini verin." (et-Talâk 65/6) ayeti ve "Ücretli çalıştırdığınız kimselerin ücretini teri kurumadan ödeyiniz"<sup>56</sup> hadisi ile sabittir. İcâre akdi menfaat üzere ve iş üzere olması yönüyle iki türdür. Amasya'da işveren üzüm bağına bellemek için belli kişilerle anlaşsa, o kişiler de yanlılıkla başkasına ait bir bağı belleseler işçilerin bu işten ücret talep edip-etmemeleri problemleri dönemin fakihine sorulmuş, o da talep edemeyecekleri yönünde fetva vermiştir.<sup>57</sup> O halde böyle bir sorunun dile getirilmesi icâre akdinin iş üzere olan çeşidinin Amasya fıkıh literatüründeki mevcudiyetini ispatlamaktadır.

Bir bağ veya bahçenin mahsulünün korunması için bekçi tutulması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bekçi tutulduğundan haberi olsun-olmasın bekçinin ücreti o civarda bağ ve bahçesi bulunan herkesten tahsil edilir. Bu konuda herhangi bir istisna geçerli değildir.<sup>58</sup> Aynı durumun Amasya ahalisi arasında da görülmesi,<sup>59</sup> Amasya'da bekçi tutma ve buna bağlı olarak icare akdiyle ilgili fıkıh kültürünün mevcudiyetini kanıtlar. Aynı konu imam tayin etme meselesinde de

<sup>54</sup> Zuhaylî, *Fikhü'l-islâmî ve edilletüh*, 4: 528.

<sup>55</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 19a.

<sup>56</sup> İbn Mâce, "Rehin", 4.

<sup>57</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 17a-17b.

<sup>58</sup> Kemâlüddin Muhammed İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadir* (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 3: 148.

<sup>59</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 17b-18a.

görülmür. İslam'da mezheplerin çoğuna göre Kur'an öğreticiliği veya imamlık için ücret talep etmek haramdır. Ancak gelişen ve değişen şartlar ve ihtiyaçlar, bu fetvanın tekrar gözden geçirilmesine sebep olmuş, müteahhirün Hanefî ulemasınca zarurete binaen bunun cevaziyetine hükmedilmiştir.<sup>60</sup> Bu konuya yakın bir husus da Amasya beldesinde görülmüştür. Muhtar veya ihtiyar heyeti kendi beldesindeki bazı kimselerden habersiz, bir kimseyi belli bir ücret karşılığında (1 ölçek buğday) bir yıllığına imam tutmuş, süre dolunca malum ücreti belde halkından istediklerinde haberi olmayanlar: “*İmam tutulduğundan haberimiz yoktu*” diyerek ücreti vermemekte ısrar etmişlerdi. Olayın fikhî hükmü Abdurrahman Kâmil Efendi'ye sorulmuş, o da bazı belde ahalişi duymasa ya da uygun görmese bile söz konusu ücretin herkesten alınması gerektiği yönünde fetva vermiştir.<sup>61</sup> Amasya'da belli bir ücret karşılığında imam tayin edilme meselesinin cevaziyeti açıkça ortaya çıkmaktadır.

Konu zayi edilen emanet eşyalar hususuna gelince, bu işçilerin elinde bulunan başkasına ait mallar emanet hükmü taşıdığından zayi olması durumunda tazmin yükümlülüğü vardır.<sup>62</sup> Bu işçilere Yeşilirmak üzerine dolap inşa eden dolapçılar örnek olarak verilebilir. Zira Amasya beldesindeki Yeşilirmak üzerine inşa edilen bütün dolapların zamanı gelince kurulması ve zamanı bitince kaldırılması bu dolapçıların maharetiyle olmaktadır. Hal böyle olunca söz konusu kimseler hakkında ister istemez birtakım problemler gündeme gelmiş, çeşitli fetvaların yetkili mercilere sorulması kaçınılmaz olmuştur. Yeşilirmak üzerine kurulmuş olan dolapların vakti gelince ilgili kişiler tarafından tembellik ve ihmalkârlık yapılarak sökülüp güvenli bir yere konulmaması sonucunda başkasının bağına dolap vasıtasıyla suyun taşması ve bağına zarar vermesi veya kabaran sular neticesinde dolabın Yeşilirmak'ta sürüklenip kaybolması, kusurlu davranması nedeniyle bu işçilerin zarara katlanma mecburiyetini doğurmuştur.<sup>63</sup> Bu örnekler göstermektedir ki, Amasya fıkıh kültüründe icâre akdi çerçevesinde işçilere verilen malların kasıt veya ihmâl neticesinde zayi olması durumunda tazmine tabi tutulması çoğu zaman gündemi meşgul etmiş, gereği de fakihler tarafından çözüme kavuşturulmuştur.

<sup>60</sup> Merğınânî, *Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi*, 3: 238.

<sup>61</sup> A. Kâmil, *Fetâvâ*, 18.

<sup>62</sup> Zuhaylî, *Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh*, 4: 767-68.

<sup>63</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 36a-36b.

## **h. İpek Böceği Ticareti**

İpekten imal edilen elbiselerin kullanılması hadiste ifade edildiği üzere<sup>64</sup> bu ümmetin erkeklerine haram, bayanlarına helal kılınmıştır. Ancak ipeğin ham maddesi olan ipek böceği ticareti yapmak herkese helal kılınmıştır. Çünkü eskiden beri sürekli yapılan bir adet haline gelmiştir. Buna göre ipek kozası, tohumu, yetiştiriciliği, çekme işi ve ticareti caizdir. Ancak koza halinde bulunan böceği ipeğe zarar vermesi veçhiyle içeriden çıkarmak için kaynar suya atmak doğru bir uygulama değildir. Buna karşılık koza içerisinde ölmesi için güneşte kurutmakta zarurete binaen hiçbir mahzur yoktur.<sup>65</sup> Anlatılan bu bahislerin tamamının Amasya beldesinde bilfiil uygulanması,<sup>66</sup> Amasya'da ipek ticaretinin yapıldığına ve onunla ilgili bir fıkıh kültürünün revaçta olduğuna dikkat çekmektedir. Keza Amasya'da ipek böceği ticareti yaparken onu besleyecek kadar dut yaprağına sahip olmayan bir tacirin, ipek böceklerini tavuklara yem olarak yedirmesinde bir mahsurun olmadığına fakihler tarafından açığa kavuşturulması<sup>67</sup> da bu tezi destekler mahiyettedir.

### **4.2. Aile Hukuku**

#### **a. Nikah**

İslam'da bir ailenin kurulması öncelikle evlilik akdinin sağlam temeller üzerine kurulmasına bağlıdır. Tarafeynin icap ve kabulü ifa ettikten sonra akdin mahalli (konusu) üzerinde anlaşmaya varmaları neticesinde kurulan (inikat) evlilik, birtakım sıhhat şartlarını da içermesi gerekir. Evliliğin sıhhat şartlarından bazıları da mehir ve şahitlerin bulunmasıdır. Hanefî mezhebine göre mehrin en az miktarı 10 dirhem gümüş veya ona tekabül eden 7 miskal altındır.<sup>68</sup> Akit esnasında şahitlerin bulunması ise evlenmeye ilişkin icap ve kabulü işitmek ve anlamaktan ibarettir. Bunun için şahitlerin aynı yerde ve birlikte bulunmaları gerekir. Aynı ayrı yerlerde veya aynı yerde olmakla birlikte, birbiri ardından evlenme iradelerine şahit olan kimselerin şahitlikleri geçerli sayılmaz. Şahitlerin Müslüman, akil-baliğ, hür, iki erkek veya bir

<sup>64</sup> Buhârî, "Libâs", 30.

<sup>65</sup> Muhammed b. Hasan Şeybânî, *Asl* (Kerâti: İdaretü'l-Kurân ve'l-ulûm, ts.), 3: 325; Şemseddin Muhammed Kûhistânî, *Câmiu'r-rumûz* (Kalkûta: Mazharu'l-acâib, 1858), 529.

<sup>66</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 18a vd.

<sup>67</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 17a-17b.

<sup>68</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2: 275-76.

erkek ve iki kadın olması, en azından işitme ve anlama yeteneğinin bulunması ve adil olması şarttır.<sup>69</sup> Abdurrahman Kâmil Efendi, "Kitabü'n-Nikâh" bölümünde bir erkeğin bir kadına evlilik vaadinde bulunup sözünde durmadığında; yani icap ve kabul tam anlamıyla gerçekleşmediğinde evlilik akdinin kurulamayacağına, tarafların rızasının ehemmiyetine, mehir belirlenmeden kurulan evlilik akdinin muteber olduğuna, belli bir mal değil de ona tekabül eden menfaat üzerine mehrin belirlenebileceğine, işler yolunda gitmez de akit kurulmazsa gayret sarf edilen bu menfaatin ilgili tarafa ücret şeklinde ödenebileceğine, akitte yalnızca bir erkek veya bir kadının şahadetinin yeterli olmayacağına hükmetmiştir.<sup>70</sup>

### b. Talak

İslam, evliliğin çekişmez ve katlanılmaz hal aldığı durumlarda nahoş bir durum arz etse de<sup>71</sup> taraflara boşama/boşanma salahiyeti tanımıştır. Bu salahiyet belli şartlar çerçevesinde erkeğe tanındığı gibi, bayana da tanınmıştır. Boşanma vakaları her toplumda görülebildiği gibi Amasya'da da görülmüştür. Abdurrahman Kâmil Efendi'nin kocanın, eşini üç talak ile boşayabileceğine, boşanma sonucunda kadının iddet beklemesinin zaruretine, kocanın hür olduğunda üç, köle olduğunda iki talak hakkının bulunduğuna hükmetmesi,<sup>72</sup> talakla ilgili fetvalarına birkaç örnektir.

### c. Hidâne

İslam hukukunda çocukların bakımı ve yetiştirilmesi önem arz etmektedir. İslam hukukunda küçük bir çocuğun beden ve ruhen sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesi ve gözetilip eğitilmesini esas alan velayete hidâne adı verilir. Evlilik devam ettiği müddetçe kocaya ait olan velayet hakkı ve anneye ait olan hidâne hakkı ortaklaşa ifa edilir. Boşanma durumunda bu haklar esas sahiplerine tevdi edilir.<sup>73</sup> Detaya yönelik ihtilaflar dikkate alınmadığında, mezhepler genel olarak annenin dışında hidâne görevinin tevdi edildiği kişilerde akıllı ve baliğ olmanın yanı sıra bakımda titizlik, çocuğun bedenî, ruhî ve ahlakî

<sup>69</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2: 252-53.

<sup>70</sup> A. Kâmil, *Fetâvâ*, 47.

<sup>71</sup> Konuyla ilgili bir hadisin meali şöyledir: "*Allah nezdinde helalin en sevimsiz olanı boşamadır.*" Ebû Dâvûd, "Talâk", 4.

<sup>72</sup> A. Kâmil, *Fetâvâ*, 48.

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4: 40; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed b. Mahmûd İbn Kudâme, *Muğni* (Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 1417/1997), 8: 238-239.

yönden gelişiminin sağlanacağı uygun bir ortam, dinî istikamet bağlamında namazları terk etmeyen, haramı işlemeyen, yani facir ve fasık kimselerden olmama şartı ararlar.<sup>74</sup> Hidânenin süresine gelince, Hanefî mezhebinde normal şartlarda erkek çocuğunda yedi, kız çocuğunda buluğ çağına erme vakti esas alınır. Ancak annenin dışında başka birisinin hidâneyi üstlenmesi durumunda kız çocuğunun buluğa ermesi beklenmeden dokuz yaşına girmesi esas alınır.<sup>75</sup> Abdurrahman Kâmil Efendi, anılan hususlara “Bab-ı Hidâne” başlığı altında yer yer değinmiş, hatta konuyu derinlemesine incelemiş ve hidânenin önemine vurgular yapmıştır. O, eşinden boşanan kadının yedi yaşından küçük çocuğunun hidânesinde öncelik hakkına sahip olduğuna, amca gibi yabancı olmayan birisiyle evlendiğinde yine hakkının devam ettiğine, ancak yabancı birisiyle evlendiğinde mevcut hakkın kocaya geçtiğine, annenin bulunmaması veya annenin hidâne şartlarını taşımaması durumunda hidâne hakkının annenin annesine intikal ettiğine, erkek çocuğun yedi yaşından sonra, kız çocuğunun ise dokuz yaşına veya buluğa erdikten sonra hidâne hakkının kocaya geçtiğine, annenin ehli kitap veya Mecusi olması durumunda bile hidâne hakkının saklı kaldığına hükmetmiştir.<sup>76</sup> Tüm bunlar Amasya ahalisinin yetkili organlardan çözülmesini istediği fikhî problemleri teşkil etmektedir. Abdurrahman Kâmil Efendi de iftâ defterinde bu hususların tamamını Hanefî mezhebi çizgisinde çözüme kavuşturmuştur.

### 4.3. Kerâhiyyât (Helaller ve Haramlar)

#### a. Kılık-Kıyafet

Allah, Kur’an’daki bazı ayetlerde elbise giymeyi ve güzel giyinmeyi teşvik etmiştir.<sup>77</sup> Elbisenin temiz, giyene yakışan, vücut hatlarını belli edecek derecede dar ve şeffaf olmaması ve helal yoldan kazanılmış olması gerekir. Bu durum hem erkek hem de kadın için geçerli olduğu gibi özel ve genel günler için de geçerlidir. Özel gün veya gecelere binaen elbise hakkında sayılan kriterlerden taviz vermek İslam’da uygun görülmemiştir. Nitekim hacı karşılama, hafızlık törenleri gibi birtakım dinî etkinlikler bahanesiyle Amasyalı kadınların günlük hayatta giydikleri elbiseden taviz vermeleri ve uygun olmayan

<sup>74</sup> Ali Bardakoğlu, "Hidâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 468-469.

<sup>75</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4: 42-43.

<sup>76</sup> A. Kâmil, *Fetâvâ*, 49.

<sup>77</sup> Bk. el-A'raf 7/26-31.

şekilde giyinmeleri bazı çevrelerin dikkatini çekmiş, konu müftülük makamına yükseltilerek fetva istenmiştir. Dönemin müftülük makamı da: *"Cahiliye kadınları gibi açılıp saçılmayınız."* (el-Ahzâb 33/33) ayeti gereği olumsuz bir görüş beyan etmiş, caiz olmadığına hükmetmiştir.<sup>78</sup> Hal böyle olunca Amasya'da şimdikinden farklı olarak İslam'a çok daha uygun elbiselerin giyildiği, riya ve gösterişin kınandığı tezahür etmekte, kılık-kıyafetle ilgili fıkıh kültürünün oluştuğu müşahede edilmektedir.

### b. Göz Hakkı

Göz hakkı, yetiştirilen bir üründen sahibinin haberi olmadan kişinin ihtiyacı kadar yiyebilmesini öngörmektedir. Bu konu Hz. Peygamber'in hadisleriyle sabittir. Bu hadislerden birisinde Hz. Peygamber'e ağacın dalındaki meyvenin çalınması hakkında sorulmuş, o da şöyle buyurmuştur: *"Her kim meyveyi ihtiyacı kadar alıp eteğine doldurmadan yerse ona bir şey lazım gelmez. Kopararak aşırırsa iki mislini ödemesi gerekir ve cezaya çarptırılır. Kim onu meyve kurutulan yere konduktan sonra çalar da değeri bir kalkan (değeri 10 dirhem) değerine ulaşırsa, ona el kesme cezası lazım gelir. Her kim de bundan aşağısını çalarsa iki mislini ödemekle cezalandırılır"*.<sup>79</sup> Binaenaleyh göz hakkı kültürü Amasya'nın fıkıh literatüründe de yer almaktadır. Şöyle ki, Amasya'da medrese öğrencilerinin tatil günlerinde ırmak kıyısında bulunan bağların meyvelerinden yanlarında götürmeksizin biraz yemeleri ve bunun da fetva makamı tarafından hoş görülmesi,<sup>80</sup> konuyla ilgili bir fıkıh kültürünün varlığını kanıtlamaktadır.

Göz hakkı kabilinden dalından koparılan meyveler hakkındaki fetva bu iken; dalından kopararak mal sahibine zarar verecek şekilde toplanan meyveler hakkındaki fetva ise bunun aksi istikametindedir. Şöyle ki, aynı fetva makamı Amasya beldesinde daldan sarkan meyveleri yemekten ziyade zarar vermek amacıyla toplayan kişiye zararı tazmin etme cezasına hükmetmiştir.<sup>81</sup> Bu ise göz hakkını aşıldığı ve tamamen mal sahibinin zararının istendiği bir durum olarak telaki edildiğinden tazmin cezası kapsamında değerlendirilebilir.

<sup>78</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 12b-13a; A. Kâmil, *Fetâvâ*, 11.

<sup>79</sup> Nesâî, "Katu's-sârik", 12; Tirmizî, "Büyû", 54.

<sup>80</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 14b.

<sup>81</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 31b.

### c. Yiyecek ve İçecekler

İslam hukukunda içerisinde az veya çok miktarda alkol bulunan veya murdar olan yiyecek ve içecekler haram kılınmıştır.<sup>82</sup> Söz konusu hüküm Amasya'nın fıkıh kültürü içerisinde de mütalaa edilmektedir. Nitekim Amasya'nın yiyecek kültüründe Elmasiye ve güllaç tatlısı yer etmiştir. Bu yiyecekler içerisinde daha iyi kıvam tutsun diye balıktan veya sığırın kafa derisinden imal edilen bir tutkal katılmaktadır. Bu tutkalın, sözü geçen hayvanların murdar etinden üretildiği hakkında bir söylenti çıkınca dönemin müftüsü, bu maddenin murdar hayvan etinden üretilse bile kimyevi bir başkalaşım geçirmesi sebebiyle caiz olduğunu ilan etmiştir.<sup>83</sup> Dolayısıyla iftâ makamı tarafından böyle bir fetvanın gündeme gelmesi, Amasya beldesinde yiyecek ve içecekler konusunda belli bir fıkıh kültürünün yerleştiğini göstermektedir. Yine meşhur ve iyi kalitedeki bir kirazın kurtlu olmasına rağmen yenilmesi yönünde görüş beyan edilmesi<sup>84</sup> de bu düşünceye dâhil edilebilir.

Konu, eti yenmeyen hayvanlar açısından ele alındığında ise, Yeşilirmak'ın içerisinde bazı zamanlarda su samuru veya su domuzu düştüğünde etinin yenilip-yenilmemesi hususunda ihtilafa düşülmüş, o zamanın fakihî karada eti yenmeyen hayvanın suda da yenemeyeceği yönünde fetva vermiştir.<sup>85</sup> Keza Canik ormanlarından avlanarak getirilen etliklerin kasap tarafından besmelesiz boğazlanması hayvanın murdar olmasına sebep olduğundan yenmesinin haram olduğu<sup>86</sup> bahsi de bu kapsamda düşünülebilir.

### d. Oyunlar

İslam'da kumar ve iddia barındıran her türlü şans oyunları, şeytan işi birer pislik sayılması hasebiyle haram kılınmış ve bunlarla iştigal kesinlikle yasaklanmıştır.<sup>87</sup> Amasya'da yetişkinlerden ziyade çocukların kendi aralarında iddia olmaksızın ceviz ve yumurta oyunu oynamaları ve kazandıkları ceviz ve yumurtaları ailelerine götürüp yedirmeleri bayram günlerinde yapılagelen bir adet olmuştur. Bunun hükmünün fetva makamına sorulması üzerine fetva makamının, bu oyunun

---

<sup>82</sup> Bk. el-Mâide 5/90.

<sup>83</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 13a.

<sup>84</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 14b.

<sup>85</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 37a.

<sup>86</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 37b-38a.

<sup>87</sup> Bk. el-Mâide 5/90-91.

kumarla ilgisinin olmaması hasebiyle caiz olduğunu beyan etmesi,<sup>88</sup> Amasya'nın fıkıh kültüründe bu tür oyunların ve onun getirisinin bulunduğunu ispat etmektedir.

#### e. Davete İcabet Etmek

İslam'da davete icabet etmek sünnet olduğu için iyi görülen davranışlardan birisidir. Yine davet edilen yerde usturuplu olmayan basit ve argo latifeler yapılırsa bir âlimin, eğer insanların kendisini örnek aldığı bir kimse değilse o ortamı terk etmemesi ve söylenenlere sabretmesi iyi görülmüş; hatta yeğlenmiştir.<sup>89</sup> Aynı durumun Amasya beldesinde de görülmesi,<sup>90</sup> davete icabet etme ve bazı şartlar çerçevesinde ortamdaki bazı uygunsuz hal ve hareketleri görmezlikten gelme ile ilgili fıkıh literatürünün Amasya'da da bulunduğunu göstermektedir.

#### f. Mubah Olan Fiiller

İslam hukukunda umumun hakkı olan şeylerde “Eşyada aslolan *ibahadır*” küllî kaidesine mubah olma söz konusudur. Buradan hareketle nehir üzerinde selin getirdiği ağaç ve buna benzer kalıntıların kancacılar tarafından toplanmasının ve kullanım için hapsedilmesinin cevaziyeti ortaya çıkmaktadır.<sup>91</sup> Aynı durumun Amasya'nın içinden akan Yeşilirmak için de söz konusu olduğuna göre Amasya'da kancacıların bulunduğu, bunların lehine ve aleyhine birtakım fetvaların verildiği<sup>92</sup> ve dolayısıyla bu minval üzere gerçekleşen bir fıkıh kültürünün oluştuğu söylenebilir.

Keza tarla sahibinin ürün hasadı yapmasından sonra tarlada arda kalan ürün artıklarının fakirler tarafından devşirilmesine fetva makamınca izin verilmesi<sup>93</sup> ile şehrin umumi mekânlarından biri olan Sığır Pazarında pazar sonrası orada kalan artıkların ilk gelenin hakkı olduğunun belirtilmesi<sup>94</sup> de bu kapsamda değerlendirilebilir. Yine hayvanına ot yedirmek için tarla sahibinin haberi olmaksızın tarlasından bir değere sahip olmayan otları koparması durumunda koparanın tarla sahibine hakk-ı ra'y (bir kimsenin hayvanlarını otlatma hakkı)

<sup>88</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 13b-14a; A. Kâmil, *Fetâvâ*, 12.

<sup>89</sup> Merğınânî, *Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi*, 4: 381.

<sup>90</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 14b.

<sup>91</sup> Kûhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 540.

<sup>92</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 15b-16a; A. Kâmil, *Fetâvâ*, 13-14.

<sup>93</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 13b.

<sup>94</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 16a.



çerçevesinde herhangi bir tazminat ödemek zorunda olmaması<sup>95</sup> da bu mubah fiillerden sayılabilir.

#### **g. Avlanma**

Avlanma, İslam hukukunda bazı şartlar dâhilinde mubah kılınmıştır. “İhramdan çıktığınız zaman avlanınız.” (el-Mâide 5/2) ayeti bu hususa işaret etmektedir. Hayvanın yabanî olması; yani bir kimsenin onu aslî yaratılış hali üzere yakalamaktan aciz olması, avlanan hayvanda bulunması gereken şartlardan birisidir.<sup>96</sup> Deve, inek, keçi, koyun gibi yabanî hayvanlar halk dilinde etlik olarak ifade edilmektedir. Bu hayvanlar genelde etinden yararlanmak için avlanılır. Burada ehemmiyeti haiz olan şey, yakalayıp onu evcilleştiren ve pazara getiren satıcının, eğer hayvan uysal değilse hayvanı sattıktan sonra alıcının kesim yerine kadar götürmesidir. Şayet hayvan alıcının elinden kaçarsa sorumlu satıcı olur. Benzer hükmün Amasya’da da bulunması,<sup>97</sup> hatta Mecellenin 36. maddesine atfen bu konuda “Adet muhakkemdir” küllî kaidesinin cari olması,<sup>98</sup> Amasya’nın avlanma konusundaki fıkıh literatürünü göstermektedir.

Keza Amasya ahalisi arasında etlik hayvan satın alma hususunda bazı tartışmaların yaşanması ve bu tartışmaların çoğu zaman fetva marifetiyle çözüme kavuşturulması, bu argümanı desteklemektedir. Mesela; etliğin derisi satıcıya, eti alıcıya ait olmak üzere yapılan anlaşmanın caiz olmaması; ortaklardan birinin satın alınan etliğin etini beğenmemesi durumunda istediği zaman bu ortaklıktan çıkamaması; alışverişte bir aldanma sezildiğinde akdin bozulmaması; ücreti daha sonra ödenmek üzere yapılan alışverişte belirlenen zaman dışında satıcının alıcıdan ücreti talep edememesi; ortak alınan hayvanın ücretini satıcının sadece bir ortaktan tahsil edememesi; ortakların hayvanın taksiminden sonra yapılan kuraya razı olmamak gibi lüksünün bulunmaması<sup>99</sup> bu ekseninde cereyan eden durumlardan addedilebilir.

#### **4.4. Gelenek ve Görenekler**

##### **a. Örf ve Adet**

Örf, insanların üzerinde anlaştığı ve o minval üzere yürüdüğü söz, fiil veya terk etmelerdir. Örf, sahih ve fasit örf olmak üzere iki kısma

<sup>95</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü’r-râsiye*, 31a-31b.

<sup>96</sup> Zuhaylî, *Fıkhü’l-islâmî ve edilletüh*, 3: 714.

<sup>97</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü’r-râsiye*, 30b.

<sup>98</sup> A. Kâmil, *Fetâvâ*, 26.

<sup>99</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü’r-râsiye*, 24b-25a.

taksim edilir. Sahih örf insanlar tarafından bilinen, şer'î delillere aykırılık teşkil etmeyen, haramı helal, helalı da haram saymayan; fasit örf ise, sayılan şartların bir veya birkaçına muhalif olan kavramdır.<sup>100</sup> Ayrıca bir örfün hüküm ifade edebilmesi için ilgili muamelelerin toplum nazarının tümünde veya çoğunluğunda uygulanıyor olması, akit esnasında cari olması, açık bir irade beyanı ve İslam hukukunun genel ilkeleriyle çatışmaması gerekir. Aksi durumda mevcut örf geçerlilik şartlarını kaybeder.<sup>101</sup> Konuyla ilgili Amasya fıkıh kültüründe şöyle bir örnek zikredilebilir: Kahvecinin fincanı, şerbetçinin bardağı veya hamamcının taşı kasıt olmaksızın müşterinin elinde telef olması durumunda Amasya'da mevcut adet ve gelenek, zararı müşterinin ödemesini öngörüyorsa da bazı Amasyalı fakihlerin fetvasına göre müşteri zararı tazmin etmekle mükellef değildir.<sup>102</sup> Zira söz konusu âdetin sadece Amasya yöresinde yürürlükte olup diğer yörelerde yürürlükte olmaması, yukarıda geçen örfün toplumun tümünde veya çoğunluğunda uygulanıyor olması prensibiyle çelişmesine sebep olmaktadır. Bu ise böyle bir örf ve geleneğin fasit olduğunu ve uygulanmasının imkânsızlığını ortaya çıkarmaktadır.

### **b. Yemin Kültürü**

Amasya'nın tarihi incelendiğinde fıkıh kültür yelpazesinde sözü kuvvetlendirmek için dini yönden değerli bir varlık üzerine yemin etmenin de bulunduğu görülmektedir. Önceki asırlarda Amasya halkı bir türbede metfun bulunan Hicâbi Baba yatırını her gün ziyaret eder, ondan medet umar ve meşhur kılıcına kutsallık atfederek çarptığına inanırlardı. Hatta "*ekmek çarpsın*" kelimesinin yerine "*Hicâbi çarpsın*" derlerdi.<sup>103</sup> Amasyalıların bir dönemde böyle bir inanca sahip olması, yeminin toplum hayatındaki derinliğini tezahür ettirmektedir. Ancak şu hususun da belirtilmesi gerekir ki, İslam hukukunda yemin ancak Allah adı veya sıfatları üzerine yapılır. Bir kimse Allah'tan başkası adına mesela; Kâbe, melekler, peygamberler, ekmek gibi şeylere yemin ederse veya senin hakkın için, ömrün hakkın için diyerek yemin ederse veyahut evliya, veli gibi keramet sahipleri adına yemin ederse fakihlerin icmâıyla

<sup>100</sup> Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 85.

<sup>101</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 198-99.

<sup>102</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 30b-31a.

<sup>103</sup> Ayar - Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", 162.

bunlar yemin sayılmamakla beraber mekruh olur.<sup>104</sup> Buradan hareketle Amasya'nın fıkıh literatüründe hükmü mekruh olan bir yemin kültürünün bulunduğu ileri sürülebilir.

### c. Miras Taksim Ücreti

Kısmet, terekenin (mirasın) belli oranlarda ilgili taraflara hisselerinin tayin edilmesidir. Bu işi yapana kâsim (paylaştırıcı); aldığı ücrete ise taksim ücreti adı verilir. Taraflar aralarında yaşça küçük kimse yoksa genellikle taksimatı kendileri yapar. Ancak varisler içerisinde yaş küçük olan bulunduğu zaman kâsimin emrine ihtiyaç duyulur. Bu durumda kâsim ilgili taraflardan ücret talep edebilir.<sup>105</sup> Hal böyle iken Amasya'da bu gibi durumlarda kâsimin ücretinin yalnızca küçük varisten alınması, büyük varisten alınmaması yönünde fetva makamına bir problem tevdi edilmiş, fetva makamı da taksime giren herkesten kâsimin ücretinin alınması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>106</sup> Durum böyle olunca Amasya'nın fıkıh kültüründe hem miras taksiminin hem de kâsimin ücretinin birebir mevcut olduğu zuhur etmektedir.

### d. Vakfiye ve Yapı Kültürü

Bimarhane'de, II. Bayezid ve Yörgüç Paşa Camii'nde vakfiyelerin bulunması,<sup>107</sup> Ziyere (Diyere) mevkiinde kirlenen çamaşırların yıkanması için umumi çamaşırhanelerin inşa edilmesi, kaplarının, kazanlarının ve havanlarının vakfiye olarak nitelendirilmesi,<sup>108</sup> bir zamanlar Amasya'da vakfiye kültürünün bulunduğu işaret etmektedir.

Amasya'nın tarihî ve coğrafi dokusuna uygun olarak bina ve yapıların inşa edilmesinde fıkıh kültürünün tesirinin olduğu inkâr edilemez. Amasya'nın tarihiyle içi içe olan yalı boyu evlerinin en fazla iki kattan müteşekkil olması bunu ispatlamaktadır. Hatta bunun böyle olması gerektiğini anlayan Ali Saim Ülgen (ö. 1382/1963): "*Amasya'da iki*

<sup>104</sup> Mevslî, *İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, 4: 50 vd.; Zuhaylî, *Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh*, 3: 375 vd.

<sup>105</sup> Merğınânî, *Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, 4: 325; Zuhaylî, *Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh*, 5: 679.

<sup>106</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 17b-18a.

<sup>107</sup> Ayar - Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", 154, 156.

<sup>108</sup> Ayar - Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", 166.

*kattan fazla bina yapılmaz diye kanun çıkarılmalı*"<sup>109</sup> ifadesini kullanarak bu konuya atıf yapmıştır. Keza Amasya'da bulunan Çakallar ve Soğuk Pınar mevkiinin hazine arazisi sayılmasına rağmen bazı kimseler tarafından ekilip biçilmesi için tarlaya dönüştürülmesi sonucunda doğal güzelliği bozması ve yağmur yağdığıında heyelana sebep olması veçhiyle anılan yerlerin tekrar eski haline dönüştürülmesi ve umuma açık gezi alanı yapılması; yine XIX. yüzyılda Ok Meydanı, Göklis ve Karaağaç Meydanının umuma açık mesire ve piknik alanı olarak tahsis edilmesi<sup>110</sup> de fıkıh kültürünün doğa üzerindeki etkisi olarak addedilebilir. Keza Yeşilirmak'ın kıyısındaki boş arazilerin oraya yakın bağ sahiplerinin inisiyatifine bırakılmaması (temessük) ve başkalarının bu arazileri kullanamaması<sup>111</sup> da bu konuya dâhil edilebilir.

### 5. Ukubâtla İlgili Fıkıh Kültürü

Ukubât, İslam hukukunda miktarı Şâri' tarafından önceden belirlenen veya belirleme yetkisi değişen ve gelişen şartlar muvacehesince yetkililerin takdirine bırakılan bütün cezaları ifade eden kullanılan, ibâdât ve muâmelâtla birlikte furûu fıkıhın üç ana bölümünden birisini oluşturan fıkıh terimidir. Kapsamına had, kısas ve ta'zîr cezalarının yanı sıra malî cezalar da dahildir.

#### 5.1. İltizam Vergisi

Osmanlı devlet hazinesi vergilerinin bir bölümünün devlet tarafından belli bir bedel karşılığında özel kişilere devredilerek toplanması yöntemine iltizam usulü; bu işi üstlenen yetkililere de mültezim adı verilir.<sup>112</sup> Bu usul, XVI. yüzyılda devletin ekonomisinin zayıflaması hasebiyle ekonomik durumu düzeltmek ve hazineye ekstra gelir sağlamak amacıyla yetiştirilen ürünler üzerinden onda bir vergi alma esasına dayanmaktadır. Fakat çoğu zaman yetkisini aşan mültezimler bu durumu suiistimal etmek suretiyle dönemin müftülerinden birtakım fetvalar alarak halktan alınması gerekenden daha fazla vergi almışlar, sonuçta halkı devlete karşı galeyana

---

<sup>109</sup> Ayar - Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", 164.

<sup>110</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 16b.

<sup>111</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 17a.

<sup>112</sup> Mehmet Genç, "İltizam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 154.

getirmişlerdir.<sup>113</sup> Nitekim buna benzer bir olay Amasya mültezimi olan Canikli-zade Tayyar Mahmud Paşa (ö. 1222/1808) zamanında gerçekleşmiştir. Tayyar Mahmud Paşa diğer müftü ve fakihlerin karşı çıkmasına; hatta lanetlemesine rağmen kendi dahliyle göreve getirdiği Mustafa Vâzih Efendi'nin fetvasıyla halktan üçte bir oranında vergi toplamıştır. Bu durum ise Mustafa Vâzih Efendiye pek çok kesim tarafından eleştiri oklarının yöneltmesine sebep olmuştur.<sup>114</sup> Bu örnek, Amasya şehrinde iltizam usulünün amacından sapması, halk tarafından benimsenmemesi gibi olayın olumsuz yönlerine işaret etse de mültezimlerin haksız bir vergi olsa bile halkı ikna için fetva makamının oluru olmadan hareket etmemesi, olayın olumlu yönüne işaret etmektedir. Bu durum ise ilgili taraflarda fıkıh kültürünün ne derece derin ve etkin olduğunu göstermektedir.

## 5.2. Ta'zîr Cezası

İslam ceza hukukunda bedenî cezalar genel olarak had, kısas ve ta'zîr cezaları gerektiren suçlardan müteşekkildir. Had ve kısas suçları ve ona öngörülen cezalar, mukadder; ta'zîr suçları ve ona öngörülen cezalar ise gayri mukadder bir özelliğe sahiptir.<sup>115</sup> Amasya'da kendini sofi olarak tanıtan kimselere halk arasında olur-olmaz fetvalar vermesi, beddualarına halkı zorla âmin dedirtmesi, dinde yeri olmayan fetvalar vermesi ve en önemlisi de fitne ve fesat çıkarması suçlarından ta'zîr cezasının uygulanabilmesi,<sup>116</sup> Amasya'nın fıkıh kültüründe ta'zîr türü cezaların bulunduğunu izhar etmektedir. Zira zikri geçen her bir suç mukadder olmayan suçlar kapsamına girdiği için ancak ta'zîr türü bir cezayı gerektirir.

Cahilce fetva veren, insanları kandıran, onlara kaçamak yolları gösteren, sosyal karışıklıklara sebep olan ve en önemlisi de devlete vergi vermemek için âlim geçinen derviş ve sofu görünümlü mâcin müftüler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira arz edilen suçlamalar ta'zîr nev'inden müeyyideleri öngörür.<sup>117</sup> Böyle kimselerin Amasya beldesinde de bulunması ve halk marifetiyle müftülük makamından

<sup>113</sup> Mehmet Zeki Pakalın, "İltizam", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 2: 58.

<sup>114</sup> Aydın - Dündar, "Amasya Şehir Tarihleri", 974-975.

<sup>115</sup> Murat Polat, *İslam Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi* (Ankara: Astana Yayınları, 2019), 35-36.

<sup>116</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 10a-10b; A. Kâmil, *Fetâvâ*, 9.

<sup>117</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 169

hakkında fetva istenmesi,<sup>118</sup> müfti-i mâcinin ve ona öngörülen müeyyidelerin Amasya fıkıh kültüründeki yerini belli eder.

### 5.3. Malî Ta'zîr Cezası

İslam ceza hukukunda malî cezalar ise genel olarak mukadder malî cezalar (diyet, erş, keffâret, miras ve vasiyetten mahrumiyet cezaları) ve mukadder olmayan malî cezalar (malî ta'zîr cezaları) olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>119</sup> Malî ta'zîr cezalarına örnek olarak şu olay zikredilebilir: Amasya'da bulunan Sultan Beyazıt Camii'nin bahçe müştemilatından olmadığı halde güya hayır amacıyla inşa edilen birtakım yapılarda derviş görünümlü kimseler, insanlar arasında fitne ve fesat yayma amaçlı sohbetler yapmaktaydı. Dönemin bazı fakihlerinden bu yapılar hakkında fetva istenince onlar da anılan yapıların yıkılması (hedm) yönünde fetva vermişlerdir.<sup>120</sup> Böyle bir kararın İslam ceza hukukundaki karşılığı, malî ta'zîr cezalarından itlaf (imha) etmedir. İtlâf, kötü şeyler olarak kabul edilen eşyanın veya malın yakma, yıkma, kırma, kesme, parçalama ve telef etme gibi usullerle kısmen veya tamamen kullanılmaz hale getirilmesi şeklinde uygulanan bir malî ceza türüdür.<sup>121</sup> Yine Hıristiyanların Paskalya Bayramı için gıda stoklaması yapanlara ve yalnızca onlara satanlara (ihtikâr) dönemin müftüsü tarafından kamu adına mallarına ta'zîren el koyma (müsadere) cezası verilmesi<sup>122</sup> aynı dönemin Amasya'sında mevcuttu. Amasya'da ilgili tarihte böyle uygulamaların vaki olması, malî ta'zîr türü cezaların Amasya'nın fıkıh literatüründe yer aldığını kanıtlar mahiyettedir.

### 5.4. Tazminat Cezası

Amasya yöresinde müzâraa akdi, "Yarıya verme" olarak nitelendirildiği daha önce belirtilmişti. Amasya'da bahçeyi yarıya verme usulüyle tutan bahçıvanın bahçeye ait böcekhanede ikamet ederek hem mal sahibinin bahçesine sahip çıkması hem de ipek böceği yetiştirmede ona yardımcı olması adet haline gelmiş bir uygulamadır. Diğer taraftan bahçıvanın, kirazları ve ipeği erken devşirmesinden sonra bağı terk ederek gitmesi sonucunda bağdaki ağaçların bakımsızlıktan kuruması ve sonuçta maddi zarara sebep olması da olumsuz bir ahlak halini

<sup>118</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 10b.

<sup>119</sup> Polat, *İslam Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi*, 36.

<sup>120</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 10b-11a.

<sup>121</sup> Abdülkadir Udeh, *Teşrîu'l-cinâi'l-islâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 1: 704-705; Polat, *İslam Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi*, 229.

<sup>122</sup> Kühistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 540; M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 12a.

almıştır. Söz konusu olayın fetva makamına aksettirilmesi sonucunda fetva makamının da bahçivandan, bahçenin telefine sebep olması veçhiyle onu maddi tazminatla cezalandırılması,<sup>123</sup> Amasya'da tazminatla ilgili bir fıkıh kültürünün zaman içerisinde oluştuğu izlenimi vermektedir. Keza yolsuzluk yaparak ipek çekicisinin normal durumda bir batman böcekten iki nidire (125 dirhem çekilmiş saf ipek) çıkarmaması durumunda da çıkaramadığı yekûnu mal sahibine ödemek zorunda olması<sup>124</sup> da bu kapsamda değerlendirilebilir.

### 5.5. Diyet

Diyet; bir şahsın haksız olarak öldürülmesi, sakat bırakılması veya yaralanması halinde ceza ve kan bedeli olarak mağdura ya da mirasçılara ödenen mal veya parayı ifade etmektedir.<sup>125</sup> Yani diyet, bir nevi zayi olan hakkın telafi ve tazmin edilmesidir. Bu malî ceza, kasten adam öldürme suçunda hak sahibinin kısıstan vazgeçmesi veya herhangi bir sebeple kisasın uygulanmaması durumunda bedeli ceza olarak; kasit benzeri öldürme, hatâen öldürme ve tessebbüben işlenen cinayetlerde ise aslî ceza olarak uygulanır.<sup>126</sup> Hal böyle olunca, Yeşilirmak'ta şakalaşarak birbirlerinin ölümüne sebep olan kişilerin diyetlerinin takas yoluyla birbirlerine karşılık olarak sayılması,<sup>127</sup> Amasya'nın fıkıh kültüründe diyet cezasının varlığını izhar etmektedir. Yine ırmakta boğulmak üzere olan bir kişiyi kurtarmak için suya giren, bu esnada can havliyle kendisini kurtarmak isteyene sarılarak ölümüne sebebiyet verenin mirasçılarında ölen kişinin diyetinin tahsil edilmesinin istenmesi<sup>128</sup> de bu kapsamda düşünülebilir.

Diyetin ödenme şekli ve zamanına gelince, İslam hukukçularının çoğunluğu kasten adam öldürme veya yaralamalarda ödenecek diyette, diyetin kisas yerine geçmesi sebebiyle suçluya vade ile ödeme hakkı tanımayıp, tek başına zararın bedelini ödettirirler. Diğer suçlarda ise diyetin üç eşit taksitte, üç yılda ödenmesine imkân tanurlar.<sup>129</sup> Amasya'da zorlukla avlanan etlik hayvanlarının bazı çocuklar

<sup>123</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 29a-29b.

<sup>124</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 29b.

<sup>125</sup> Necmüddin Ebû Hafs Neseî, "Diyet", *Tilbetü't-talebe fi'l-istilahâtü'l-fikhiyye* (b.y.: Matbaatü'l-âmire, 1311/1893), 163.

<sup>126</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 241, 255; Polat, *İslam Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi*, 203.

<sup>127</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 30a.

<sup>128</sup> M. Vâzih Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 30a-30b.

<sup>129</sup> Şeybânî, *Asl*, 6: 466.

tarafından ürkütülerek telef edilmesi durumunda velilerinin borcu yüklenmesi (âkile) ve ödeyememesi durumunda ise belli bir mühletin kendilerine sunulması,<sup>130</sup> hem âkile sisteminin hem de diyetin ödeme şekli ve zamanındaki kolaylık prensibinin Amasya'da benimsendiğini hissettirmektedir.

### **Sonuç**

İslam'ın baştan kurucu, yönlendirici ve üretici bir niteliğe sahip oluşu onu her türlü kültür ve medeniyetin önüne geçirmiş, aslı, belirleyici ve kalıcı bir faktör haline getirmiştir. İşte İslam'ın kurduğu, yönlendirdiği ve ürettiği fıkıh kültürünün, insanın ikame ettiği ve ortaya çıkardığı kültüre tam anlamıyla müdahale ettiği ve kendi yaşam modelini benimsettiği toplumlardan birisi de Amasya toplumdur. Bu görüşün en açık tezahürleri, yapılan bu çalışmada alenen görülmüştür. İbadetten muâmelât ve ukûbâtta kadar en ince problemler fetva makamıyla çözülmüş, müftî ve müsteftînin dinî konularda hassasiyeti neticesinde başına buyruk hareketlere yer verilmemiştir.

İnsanın ihtiyaçları sınırsız olduğu için ortaya çıkan sorunlar da bir o kadar sınırsız bir durum arz etmektedir. Hele hele bu sorunlar hem dünya hem de ahireti ilgilendirse, yani kişinin dinî yaşantısıyla yakından alakalı olursa olayın önemi daha da artmaktadır. Amasya'da pek çok fikhî olayların yaşanması ve fetva makamı marifetiyle çözüme kavuşturulması, Amasya halkının İslam fıkına ne kadar önem verdiğini ve yaşantısını ona göre tanzim ettiğini hissettirir mahiyettedir.

İslam fıkında "*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz*"<sup>131</sup> hadisi ekseninde daima insanlara zorluk yerine kolaylık, nefret ettirmek yerine sevdirmek prensibi ön planda tutulmuştur. Amasya fıkıh kültüründe de bu prensibin fazlaca işletildiği alenen müşahede edilmiştir. Zira verilen fetvalar gözden geçirildiğinde bu prensibin işletilmesi için sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle yetinilmemiş, mezhep içi diğer fakihlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Yararlanılan kaynaklarda geçtiği üzere dönemin fakihlerinden olmuş olayların yanında olmamış ve farazi olaylar hakkında da birtakım fetvaların istenmesi, Irak ekolünün yansımalarının Amasya beldesinde de hâkim olduğu bilfiil gözlenmiştir. Dolayısıyla Amasya gibi bir beldede böylesine farklı hükümlerin cereyan etmesi, tıpkı Kûfe

<sup>130</sup> M. Vâzıh Efendi, *Belâbilü'r-râsiye*, 30b-31a.

<sup>131</sup> Buhârî, "İlim", 11.



beldesinde olduğu gibi Amasya'nın da kozmopolit bir yapıya sahip olduğu izlenimi vermektedir. 12 Şehzadenin bu şehirde tecrübe kazandığı da hesaba katılırsa devlet-millet ekseninde Amasya'nın fıkıh kültürünün diğer beldeler için ideal bir örnek olduğu ifade edilebilir.

### Kaynakça

- Abdurrahman Kâmil. *Fetâvâ-yi Abdurrahman Kâmil*. 272: 70. Amasya Belediyesi Kütüphanesi.
- Atar, Fahrettin. "İfta Teşkilatının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985): 19-48.
- Ayar, Ali Rıza - Özel, Recep Orhan. "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlüklerinin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013): 147-167.
- Aybakan, Bilal. "Rücû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 284. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Aydın, Mesut - Dündar, Recep. "Amasya Şehir Tarihleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013): 971-990.
- Bardakoğlu, Ali. "Hidâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 467-471. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bilgili, İsmail. İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006): 211-238.
- Bilgin, Vejdî. *Fakih ve Toplum*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Zeyil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Dozy, Reinhart Peter. "Rucû". *Tekmiletü'l-meâcimi'l-arabî*. 5: 98. 10 Cilt. Irak: Vizâratü's-sekâfe, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistanî Ezdî. *Kitâbu's-sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Erdoğan, Mehmet. "İrtifak". *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 257. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Eroğlu, Haldun. "Şehzade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 480-483. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Fetâvâ fi hakkî'l-Amasya*. 1684/2: 16b-44a. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi.
- Genç, Mehmet. "İltizam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 154-158. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mecmeu'l-enhar fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1998.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Mısır: Matbaatü'l-medenî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed b. Mahmûd. *Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvini. *Sünen*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-ihya, ts.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddin Muhammed. *Fethu'l-kadir*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- Kâdî Hân, Hasan b. Mansur Fahrüddîn Özcendî. *Fetvâ-yı mesâ'il-i belde-i Amasya*. Müst. Şair Hüsnü Bey. 1559/1: 3a-247a. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi.
- Kâsânî, Alâüddin *Bedâiu's-sanâi*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1986.
- Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 234-236. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Fetvahâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 496-500. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kurt, Songül Keçeci. "Fetvalar Işığında 19. Yüzyılda Amasya". *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. M. Fatih Köksal - Cavit Güzel - Gürkan Cevger - Aykut Özbayraktar - Mevlüt İlhan. 1: 295-309. Amasya: Kibatek Yayınları, 2017.
- Kühistânî, Şemseddin Muhammed. *Câmiu'r-rumûz*. Kalküta: Mazharu'l-acâib, 1858.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhanüddin. *Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Mevsîlî, Mecdüddin Ebû'l-Fazl. *İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-halebî, 1355/1937.
- Mustafa Vâzıh Efendi. *Belâbilü'r-râsiye fî riyâzi mesâili'l-Amasiyye*. 3267: 1b-72a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Mustafa Vâzıh Efendi. *Belâbilü'r-râsiye fî riyâzi mesâili'l-Amasiyye*. 813: 1-179. Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi.
- Mustafa Vâzıh Efendi. *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*. Haz. Ali Rıza Ayar - Recep Orhan Özel. Amasya: Kültür Yayınları, 2014.
- Mustafa Vâzıh Efendi. *Amasya ile İlgili Bazı Fetvalar*. Müst. Deresekili Mehmet Efendi. 1038: 1b-34a. İskilip İlçe Halk Kütüphanesi.
- Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccac Kuşeyrî. *Sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.

- Nesâî, Ebû Abdullah Ahmed. *Sünen*. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-matbûâtî'l-islamiyye, 1986.
- Nesefî, Necmüddin Ebû Hafs. "Diyet". *Tilbetü't-talebe fi'l-ıstılahâtî'l-fıkhiyye*. 163. b.y.: Matbaatü'l-âmire, 1311/1893.
- Nesefî, Hâfuzuddîn Ebu'l-Berakât. *Musaffâ*. Müst. Mehmet b. İbrahim. 268: 249a-303b. Amasya İl Halk Kütüphanesi.
- Olçay, Osman Fevzi. *Amasya Şehri*. Amasya: Kültür Yayınları, 2010.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "İltizam". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2: 58. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Rubu". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3: 53. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Polat, Murat. *İslam Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi*. Ankara: Astana Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Bekir b. Abdilkadir. *Muhtârü's-sihâh*. 5. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1420/1999.
- Strabon. *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographia)*. Trc. Adnan Pekman. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 1983.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Şahin, İlhan - Emecan, Feridun. "Amasya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 1-4. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Şahin, Kâmil. "Yetkin, Abdurrahman Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 504-505. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Şensoy, Sedat. "Ta'lîkat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 508-510. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Asl*. 5 Cilt. Keratşi: İdaretü'l-Kurân ve'l-ulûm, ts.
- Tekin, Abdülkadir. "Hızır b. Muhammed el-Amâsî (1084/1673) ve "Ğusûnü'l-usûl" İsimli Eseri". *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu, Bildiriler Kitabı-1*. Ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 1: 373-388. Amasya: Kibatek Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizi*. 5 Cilt. Mısır: Matbaa-ı Mustafa Halebî, 1975.
- Udeh, Abdülkadir. *Teşrîu'l-cinâî'l-islâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *Fıkhu'l-islâmî ve edilletüh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1985.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 205-222

## **Ahlak Kuramları Açısından Kobay İnsan**

### **Human Guinea Pigs from the Point of Moral Theories**

**Feyza Ceyhan Çoştu**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Theology,

Department of History of Philosophy

Çorum, Turkey

feyzaceyhancostu@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8643-4704

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 3 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 205-222

**Atıf / Cite as:** Ceyhan Çoştu, Feyza. “Ahlak Kuramları Açısından Kobay İnsan [Human Guinea Pigs from the point of Moral Theories]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 205-222

<https://doi.org/10.18498/amailad.586135>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Human Guinea Pigs from the Point of Moral Theories

### Abstract

Medical experiments are the most commonly used method in providing valid and reliable information in the medical field. The most important part of these methods, which aim is to protect human health and to cure diseases, is to create experiments on animals and humans. With these experiments carried out for centuries, it can be said that the scientific world has reached satisfactory results. However, the uncontrolled conduct of these experiments, which is known to have been applied from the past to the present, has caused certain ethical and legal problems.

The use of a man as a human guinea pig in the experiment has certain criteria in the legal and moral framework. These criteria aim to protect the rights of the person within the framework of a number of ethical and legal principles. Thus, this type of work is prevented from uncontrolled use. Ethical principles, which are based on the fact that human life is single and private and do not suffer any harm, are also guaranteed by law.

In this study, the morality of a problem -the use of human guinea pigs in the experiments - within the framework of medical ethics, which is a subfield of applied ethics, will be discussed in terms of basic moral theorists. In this context, we will try to find possible answers that Deontological, Moral Sense and Consequentialist/Utilitarian moral theorists can provide to a problem encountered in real life and determined by principles within the framework of medical ethics.

### Summary

Some of the most significant criteria of science are experiments and observations. This applies to medicine science as well. The most suitable treatment for an illness among all possibilities can be determined through experiments on first animals and then humans itself. The prevailing result surely comes out of the experiments conducted on humans. The condition of whether a drug can be used in the treatment of a disease is whether people who have the disease can be cured through that drug. And this can be determined by a series of trials. In other words, it is the experiments conducted on humans that will determine the answer to the question of whether the drug has a healing effect on humans.

The use of a human as a test subject in an experiment has certain criteria in legal and moral frameworks. With these criteria, it is aimed to protect the rights of the person within the legal and moral frameworks and to prevent unregulated experiments as well. Ethical principles, which are based on the fact that human

life is single and precious and has to be protected against sufferings, are also guaranteed by law. While some of the principles determined in medical ethics are based on the relationship between physician and patient, the other part is based on the quality of the research that the physician will do to solve the problems of the patient. Thus, medical ethics includes the physician and patient relationship as well as the principles of the experiments conducted by the physician.

Today's medical ethics generally refers to four principles: respect for autonomy, beneficence, non-maleficence, justice. These principles provide a framework as universal principles in the process of establishing medical ethics. The main reason for needing these principles is to determine the relationship between physician and patient and to set a standard for the human experiment conducted throughout the history. Especially in the 20th century, the experiments on humans are tried to be regulated by these principles.

In this study, the morality of a problem - the use of human guinea pigs in the experiments- within the framework of medical ethics, which is a subfield of applied ethics, will be discussed in terms of basic moral theorists. In this context, we will try to find possible answers that Deontological, Moral Sense and Consequentialist/Utilitarian moral theorists can provide to a problem encountered in real life and determined by principles within the framework of medical ethics. The case study is an experiment applied to twins. The study is about whether genetic or environmental factors are more effective in human life. How will moral theorists look at this experiment applied to twins?

First and foremost, it should be noted that no moral theory can approve the sacrifice of human life, which is a fundamental human right. Every life is one and only, and precious. Therefore, it is the same for Kant, who represents the deontological view. Deontological morals or obligations morality binds human actions to certain obligations. It sets rules and presents the keys on how to act. Looking at this case study, in no situation or condition, Kant morality sees lying and disrupting family integrity as legitimate. Kant argues that in cases of crisis, the maxims will continue to operate unchanged. Therefore, Kant will never affirm such a scientific experiment. While deontological perspective evaluates an action through principles and obligations, consequentialist moral theorists discuss that the value of an action is determined according to its result. In other words, from the consequentialist perspective, such an action that will result in the trauma of two people may not be considered morally negative. If the results of an experiment will be of the great benefit to humanity, there will be no objections to the experiment. Thus, experiments conducted for the general health

of society can be considered moral. In terms of Moral Sense Theory, the first premise in such an experiment is the happiness and well-being of individuals. The unhappiness of the experiment subjects can be grasped with our inner feelings. When we put ourselves in the place of those experimental subjects, we may not want to go through the same processes with them and can understand them. Likewise, the society called “neutral observers” which the individual is also a part of, might approve some experiments while rejecting others. Every society has the ability to determine whether such experiments should be approved or not within itself.

This study aims to make an ethical analysis by discussing a problem of applied ethics through the perspective of basic moral theories.

**Keywords:** Medical Ethics, Applied Ethics, Moral Theories, Human Guinea Pigs, Experimentation on Man.

### Ahlak Kuramları Açısından Kobay İnsan

#### Öz

Tıbbî deneyler, tıp alanında geçerli ve güvenilir bilgileri sağlamada en çok kullanılan yöntemlerdendir. Amacı insan sağlığını korumak ve hastalıklara çare bulmak olan bu yöntemlerin en önemli parçasını hayvanlar ve insanlar üzerinde gerçekleşen deneyler oluşturur. Yüzyıllardır gerçekleştirilen bu deneyler ile bilim dünyasının doyurucu sonuçlara ulaştığı söylenebilir. Fakat geçmişten günümüze uygulandığını bildiğimiz bu deneylerin kontrolsüz yapılması ise belli etik ve hukuki problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bir deneyde, bir insanın kobay olarak kullanılmasının hukuki ve ahlaki çerçevede belli kısıtları vardır. Bu kısıtlarla kişinin bir takım etik ve yasal ilkeler çerçevesinde haklarının korunması amaçlanmakta ve bu tip çalışmaların kontrolsüz yapılması engellenmektedir. İnsan hayatının tek ve özel olması ve herhangi bir zarara uğramaması üzerine kurulu etik ilkeler, hukuk ile de güvence altına alınmaktadır.

Bu çalışmada, uygulamalı etiğin bir alt alanı olan meslek etiklerinden tıp etiği çerçevesinde bir problemin- deneylerde kobay insan kullanımının- temel ahlak kuramcıları açısından ahlakiliği tartışılmıştır. Bu bağlamda deontolojik, ahlaki duyu ve sonuççu ahlak kuramlarının, pratikte karşılaştığımız ve tıp etiği çerçevesinde ilkelere belirlenmiş bir probleme verebileceği muhtemel cevaplar tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tıp Etiği, Uygulamalı Etik, Ahlak Kuramları, Kobay İnsan, İnsan Üzerine Deney.

## Giriş

Tıbbî deneyler, tıp alanında geçerli ve güvenilir bilgileri sağlamada en çok kullanılan yöntemlerdendir. Amacı insan sağlığını korumak ve hastalıklara çare bulmak olan bu yöntemlerin en önemli parçasını hayvanlar ve insanlar üzerinde gerçekleşen deneyler oluşturur.

Bir deneyde, bir insanın kobay olarak kullanılmasının hukuki ve ahlaki çerçevede belli kıstasları vardır. Bu kıstaslar, temel hakların korunmasına yöneliktir. İnsan üzerinde deney konusu, Türk Ceza Kanunu'nun "Kişilere Karşı Suçlar"a dair ikinci kısmının "Vücut Dokunulmazlığına Karşı Suçlar" başlıklı ikinci bölümü içerisinde Madde 90'da yer almaktadır (2004). Bu bölümde insan üzerinde uygulanan bilimsel deneyler ile hasta olanlara tedavi amaçlı uygulanan denemelerin farklılığı üzerinden haklar maddeleştirilmiştir. İkisinde de ilk şart kişinin rızasının alınması ilkesi üzerine kuruludur. Yani bilgilendirme yapılmadan ve yazılı rızası alınmadan yapılan bilimsel deney ve denemelerin cezai yaptırımları kanunda açıkça belirtilmiştir Bunun devamında ise rızası alınan kişiye uygulanan işlemlerin, yine kişinin temel hak ve özgürlüklerini zedeleyici bir hal almaması esaslar çerçevesinde belirlenmiştir. Bu bağlamda ister deney isterse deneme amaçlı çalışmalarda kobay olarak kullanılacak kişinin bir takım etik ve yasal ilkeler çerçevesinde haklarının korunması amaçlanmakta ve bu tip çalışmaların kontrolsüz yapılması engellenmektedir.

Bu çalışmanın amacı ise, uygulamalı etiğin bir alt alanı olan meslek etiklerinden tıp etiği çerçevesinde bir problemin -deneylerde kobay insan kullanımının- temel ahlak kuramcıları açısından ahlakiliğini tartışmaktır. Bu bağlamda deontolojik, ahlakî duyu ve sonuççu ahlak kuramlarının, pratikte karşılaşılan ve tıp etiği çerçevesinde ilkelere belirlenmiş bir probleme verebileceği muhtemel cevaplar ele alınacaktır.

### 1. Uygulanan Deney Örnekleri

İnsan deneyleri, insanlar üzerinde uygulanan tıbbî deneyleri içerir. Bilimin ilerleyişine paralel olarak her dönemde insan üzerinde uygulanan deneylerin varlığı bilinmektedir. Tarihsel olarak bakıldığında özellikle klinik işlemlerde uyulması geleneksel sayılan en eski etik kuralların bütününe "Hipokrat Yemini" ile karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu etik ilkelerden biri olan "zarar vermeme ilkesi" de bu bağlamda ilk Hipokrat tarafından dile getirilmiştir (Demirhan Erdemir, 2011: 325).

Bu ilkelerin temelleri her ne kadar Antik dönemde atılmış ve zaman içerisinde de çeşitli geliştirme çabaları gerçekleşmiş olsa da süreç



içerisinde ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmeler karşısında bu ilkelerin yeterli ve işlevsel olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla içerisinde yaşadığımız bu dönemde tıp etiğinin yeniden tartışılmaya açılması kaçınılmazdır. Ayrıca insanlar üzerinde uygulanan tıbbî deneylerin giderek kontrol edilemez bir hal alışı, kuralların yeterli bir şekilde belirlenmemesi ve insan onuruna aykırı uygulamaların artışı, etik tartışmaları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla tıpta etiğin yerleşmesi, kavramların konuşulur olması ve etik kurullar oluşturulması ancak 20. yüzyılda gerçekleşebilmiştir (Demirhan Erdemir, 2011: 325-327).

Tıp biliminin etik bağlamda ele alınmasının nedeni, doğrudan doğruya insan hayatıyla ilgili bir alan olmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda hekim ve hasta ilişkisine dayalı gelişen tıp mesleğinde, hekimin bir karar mekanizması olması nedeniyle, yol göstericiliğinin birtakım ilkelerle belirlenmesi durumu açığa çıkmaktadır (Cevizci, 2013: 72-79). Günümüz tıp etiğinde çeşitli ilkelerden söz edilse de genel eğilim olarak dört ayrı ilkenin varlığından söz edilebilir. Bunlar “yararlılık”, “zarar vermeme”, “özerkliğe saygı” ve “adalet” ilkeleridir (Aydın, 2003: 133). Amerikalı iki tıbbî etikçi, Tom L. Beauchamp ve James F. Childress’in çabalarıyla belirlenen etik ilkeler, dört temel ilkeyle sınırlandırılarak herhangi bir etik ilkenin bir ötekine karşı üstünlüğü olmadığı; durum ve olayların koşullarına göre bu ilkelerden herhangi birinin seçilebileceği ya da feda edilebileceği ileri sürülmüştür (Örnek Büken - Büken, 2002: 19).

Hekim hiç kuşkusuz işini yaparken, tüm diğer meslek alanlarında olduğu gibi, belli ilkeler çerçevesinde davranmak zorundadır. Bu, yapılan mesleğin onur ve haysiyetine zarar vermemek ve de ortaya çıkacak sorunların en aza indirilmesi için gereklidir (Tepe, 2016: 56-57). Bu yüzden evrensel olan bu ilkeler ile bir tıp etiğinin oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. 20. yy’da hem bilimin ilerleyişi hem de savaşlarla geçen bu dönemdeki denetimsizlikler, insanlar üzerindeki deneylerin kabul edilemez bir noktaya gelmesi bu ilkelerin tıp etiği çerçevesinde ortaya konulmasına neden olmuştur (Ertin - Temel, 2016: 224).

Geçmişten günümüze birçok tıbbî deneyde insanların denek olarak kullanıldığı bilinmektedir. İnsan denekler açısından klinik araştırmalar şu üç kategoride değerlendirilmiştir:

1- Araştırmacının kendi üzerinde yürüttüğü, sürdürdüğü denemeler. Buna verilecek en iyi örnek Horace Wells’in anestezinin bulunmasındaki çalışmalarıdır. Diş hekimi olan Wells 1844 yılında azot

protoksit gazıyla, bir hekim arkadaşına kendi azı dişini çektirterek, bu gazın anestesiz etkisini, ilk önce kendi üzerinde denemiştir.

2- Araştırmaların kendilerine yardım edeceğine inanan hasta insanlar veya sağlıklı ancak deneyin koruyuculuğuna inanan insanlar üzerinde yürütülmesi. Pasteur'ün kuduz deneyi buna örnek verilebilir. Pasteur, kuduz bir kopek tarafından ısırılan çocuğa, çocuğun annesinin ısrarı üzerine aşıyı yapmış ve çocuğun yaşamını kurtarmıştır.

3- Araştırmaların doğrudan yardım amacı olmadan, hasta veya sağlıklı denekler üzerinde yürütülmesi. Burada amaç bilimin ilerlemesidir. Bir Alman fizikçisi olan Wilhelm Conrad Röntgen kendi bulduğu "X ışınlarını" ilk önce eşi üzerinde denemiştir. Eşini denek olarak kullanarak, onun elinin filmi çekmiştir.<sup>1</sup>

1900'lü yıllarda ilaç sanayindeki ilerlemelerin gerçekleşmesi, deneklerle yapılan araştırmaların da hızlanması ve değişmesine neden olmuştur. Bu da, insan hakları ile ilgili etik değerlendirmelerin ağırlık kazanmasına yol açmıştır. Tıbbî deneyler konusunun etik bağlamda değerlendirilmesinin en önemli nedeni, insanların izni olmadan, gizlice ve bazen de baskı yoluyla yapılmaya başlanmasıdır. Özellikle Nazi bilim adamlarının esirler üzerinde uyguladığı deneyler ve onların daha sonra yargılanmaları esnasında, uluslararası yasal bir düzenlemenin olmadığına yönelik savunmaları, etik ilkelerin yasalaşmaya başlamasına neden olmuştur. Bu alandaki boşluğu doldurmak, insanlar üzerindeki deneyleri düzenlemek, insan onuruna ve insanlığa aykırı benzer uygulamaları engellemek amacıyla, Nürnberg Tıp Etiği İlkeleri 1947'de uluslararası bir bildirge olarak ilan edilmiş, aynı konudaki müteakip bildirgeler için de bir temel oluşturmuştur. Ne yazık ki bu ilkelerin varlığı insanlar üzerinde insanlık dışı deneylerin yapılmasını yine de tam manasıyla önlememiştir. Özellikle ABD'de 1932-1972 yılları arasında sifilisin doğal seyrini izlemek amacıyla onam alınmaksızın Siyahiler üzerinde gerçekleştirilen Tuskegee sifilis deneyi, çok çarpıcı örneklerden biridir (Ertin - Temel, 2016: 224). İnsan deneklerinin tıbbî araştırmalarda daha geniş kapsamlı kullanılması II. Dünya Savaşı sırasında olmuştur. Bu dönemde araştırmaların odak noktası savaştı ve amaç, cephede savaşan

---

<sup>1</sup> Nüket Örnek Büken, *İnsanlar Üzerinde Yapılan Araştırmaların Tarihçesi*, erişim tarihi 25.03.2019,  
[www.deontoloji.hacettepe.edu.tr/programlar/SBE601\\_2017/Insanlar%20Uzerinde%20Yapilan%20Arastirmalarin%20Tarihcesi.pdf](http://www.deontoloji.hacettepe.edu.tr/programlar/SBE601_2017/Insanlar%20Uzerinde%20Yapilan%20Arastirmalarin%20Tarihcesi.pdf)

askerlere daha iyi tıbbî imkânlar sağlamaktı. Birleşik Devletler’de, savaşın ihtiyaçları göz önüne alınarak mahkûmlar üzerinde denemeler yapılmıştır. Yine 1930-1945 yılları arasında Japonlar antraks, kolera, tifo, tifüs, brusellosis, dizanteri, veba, çiçek, sifilis, kene ansefaliti, tularemi gibi hastalıkların etkenlerini kullanarak biyolojik savaş tecrübelerini insan denekler üzerinde yürütmüşlerdir. Bu tecrübeler, hem savaş tutsakları hem de Kıta Çini’nde yapılmıştır. Araştırma merkezlerinde 3000’den fazla insan ölmüştür. Bu insanlar kobay olarak ya deney sırasında veya artık deneye uygun olmadıkları için ölmekteydiler. Yine II. Dünya Savaşı’nın son dönemlerinde Avustralya’da kimyasal silah denemeleri yapılmıştır. Tropikal yağmur ortamı şartlarında kullanılan iperit gazının zarar verme etkisi test edilmiştir. Savaş sonrasında her ne kadar savaş suçları konuşulmuş olsa da insanlar üzerinde yapılan deneyler devam etmiştir. Birleşik Devletlerde 1940 ortalarından 1970’e kadar olan dönemde insan denekler üzerinde radyasyonun etkileri araştırılmıştır. Denekler yaşlı hastalar, mahkûmlar ve ölüm haline yakın hastalardı. Bu deneklerin çoğu aydınlatılmış rıza (onam) vermede yetersizdirler. Denemeler çeşitli şekillerde yapılmıştır. Kişilerde radyoaktif alımın izlenmesi veya insan üreme sistemine radyasyonun etkisinin araştırılması için yapılan bu deneylerde, mahkûmlara, yaşlılara veya az ömrü kalmış insanlara çeşitli maddeler yüklenerek onların denek olarak kullanılması sağlanmış ve hastaların takibi de yapılmamıştır (Özaydın, 1999: 8-10).

Bütün bunlardan yola çıkarak, geçmişten günümüze, deneylerde kobay olarak kullanılan insanları şu dört grupta ifade edebiliriz:

1- Gönüllü denekler; çoğu zaman deneyi yapan kişinin kendisi, aile üyeleri ve de hasta kişiler.

2- Gönüllü ve bedelli denekler; karın tokluğuna veya çok az bir bedelle deneye katılan gruptur.

3- Gönülsüz denekler; mahkûmlar, köleler, akıl hastaları, askerler, hastalar.

4- Habersiz denekler; kendisine deney yapıldığının farkında olmayan kişiler.

## **2. Ahlak Kuramları Açısından Kobay İnsan**

Bilim yapmanın en önemli ölçütlerinden biri deney ve gözlem yapmaktır. Bu durum tıp bilimi için de geçerlidir. Bir hastalığın muhtemel tedavi yöntemlerinden hangisinin en geçerli tedavi şekli olduğu, önce hayvanlar üzerinde daha sonra ise insanlar üzerinde yapılan deneylerle

belirlenebilmektedir. En geçerli sonucu verecek olan ise tabii ki insanlar üzerinde yapılan deneylerdir. Bu durumda bir ilacın bir hastalık için kullanılıp kullanılmamasının koŐulu, o hastalığa yakalanmıŐ kişilerin o ilaç sayesinde sağlık bulup bulmamasıdır. Bu da bir dizi deneme sonucunda belirlenebilecek bir durumdur. Yani ilaç, insanlar üzerinde iyileŐtirici etki yapıyor mu sorusunun cevabını belirleyecek olan, insanlar üzerinde yapılacak deneylerdir. Bu durumda tabii ki etik ilkeler ortaya konulmaktadır ki herhangi bir istismara yol açılması. Dolayısıyla sürecin ahlaki ilkelere bağlı kalınarak yürütülmesi temel haklar bakımından zorunludur.

Tıp mesleğinde hekimin hastayla olan ilişkileri bağlamında, hekimin hastaya karşı geev ve sorumlulukları üzerinde bir tıp etiği alanı oluşmaktadır. Uygulamalı etiğin en önemli alanlarından biri olan tıp etiği, deontolojik bir etik anlayışı ile birtakım ilkelerden meydana gelmektedir (Cevizci, 2013: 71). 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar hep teorik bir yapı ya da karakter sergilemiŐ olan ve etiğe eklenilen yeni etik türüne karşılık gelen uygulamalı etiğin, ayrı bir etik türü veya müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkıŐına yola açan çok sayıda olĐu ve problem vardır. Örneğin savaş, terör, ırkçılık, insan hakları, kürtaj, tenazi ve klonlama gibi. Bu problemler bu alanın içerisinde genel baŐlıklarla bir siyaset etiğini, medya etiğini, evre etiğini veya tıp etiğini meydana getirmiştir (Cevizci, 2013: 17-19). İlkelerin oluşması ve çizdikleri ereve neticesinde bugün olaylar üzerinden etiksel bir değerlendirme yapmaya çalışan tıp etiğinde, hekimin hastaya zarar vermeden ya da hastanın iradesine karşı bir davranıŐa girmeden, onun sağlığını koruması veya yeniden sağlığına kavuŐması için gerekli yollara başvurması düzenlenmeye çalışılmaktadır (Pieper, 2012: 85). İnsan hayatı ve zarara uğramaması zerine Şekillenen ilkeler etrafında bir deneyde kobay olarak kullanılan insanın durumu üzerinden karşımıza çıkacak birkaç soru etrafında bir değerlendirme yaptığımızda etik açıdan Şu sorularla karŐılaŐabiliriz:

1. Uygulanan deneylerde gönüllülük olup olmaması etik açıdan fark eder mi?
2. İnsan sağlığı tehlikeye maruz kalmasa da (ya da sonuç iyi olsa bile), uygulanan iÇlem ahlaki midir?
3. Tüm insanlığın kurtuluşu için birkaç kişinin feda edilmesi ahlaki midir?

Hiçbir ahlak teorisi, temel hak olan insan yaşamının feda edilmesini onaylamaz. Her yaşam tek ve özeldir. Ahlak teorilerinin çıkmaza girdikleri nokta ise kriz zamanlarıdır. Yani tüm insanlığın yok olma tehlikesi altında olduğu bir durumda, en geçerli yollar tekrar tartışılabilir. Bu çalışmanın amacı ise kriz zamanlarda ortaya çıkan durumlara cevap aramaktan ziyade, normal koşullarda verilen cevapların peşine düşmektir.

Bu kaidelerle düşündüğümüzde en genel çerçevede şu soruyu sorabiliriz:

“Bir bilimsel deneyde, insanlar kobay olarak kullanılabilir mi?”

Bir Örnek;

Genetik faktörlerin mi yoksa çevresel faktörlerin mi insan yaşamında daha belirgin olduğuna dair bir araştırma yapılmaktadır. Bunun için yeni doğmuş tek yumurta ikizi bebekler alınır ve farklı ailelerin yanına verilir. İleriki yaşlara geldiklerinde davranışlarının, genetik faktörlerle mi yoksa çevresel faktörlerle mi şekillendiği tespit edilmeye çalışılmıştır. İkizlere bu durum deney bittiğinde açıklanır ve gerçek ailelerinin kim olduğu söylenir. İkizler psikolojik bir deney için kobay olarak seçilmiştir ve gönüllülük yoktur ama bilimsel açıdan oldukça doyurucu sonuçlar alınmıştır.<sup>2</sup>

Bu örnek üzerinden yukarıdaki sorular sorgulanabilir: Uygulanan bu deneyde gönüllü bir katılım söz konusu değildir. İnsan sağlığını fiziksel olarak kötü etkileyebilecek bir durum açığa çıkmamıştır. Fakat ikizlerin deneye konu olduklarını öğrenmelerinden sonra, bu durumun onların hayatlarında bir travmaya neden olması muhtemeldir. Bilimsel açıdan doyurucu bir sonuç alınmıştır fakat ikizlerin hakları bağlamında düşünüldüğünde etik ilkelerle uyuşmadığı söylenebilir.

Peki bu durum farklı ahlak teorileri açısından nasıl tartışılır? Deontologlar, faydacılar ve ahlaki duyu teorisini savunanlar meseleyi nasıl ele alabilir?

Ahlaka deontolojik bakışı temsil eden en önemli düşünür Kant'tır. Kant, ahlak alanında ideal bir dünyayı yaratma niyetindedir. Öyle kurallar belirler ki bu kurallar nasıl davranacağımızın anahtarlarını verir. Bu kurallar evreninin yeri ise akıldır. Akıl, ahlak kurallarını belirleyen bir

---

<sup>2</sup> Büşra Nur Aksu, “Kişiliğin Oluşumunda Kalıtım mı Çevre mi Daha Etkili”, erişim tarihi 25.03.2019 <https://www.guncelpsikoloji.net/kisilik-kuramlari/kisiligini-olusumunda-kalitim-mi-cevre-mi-daha-etkili-h3641.html>

yetiye sahiptir. Kant, yarattığı dünyada ahlaki buyruklardan güç alan, her koşulda aynı buyruklara göre davranan bireylerden bahseder. Onun bize anlattığı, bireyin davranışının, tek tek eylemler üzerinde değerlendirilmesi esasına bağlı değildir. Birey öyle davranacaktır ki, bu her yerde ve herkes için doğru davranış olacaktır (Kant, 2013: 43-59).

Kant için niyetler çok önemlidir. Bir davranışın kazandırdığı sonuçlar, ahlakiliği belirleyemez. Ahlakiliği belirleyen şey davranışın arkasında yatan niyettir. Niyet iyi ise, eylem ahlakidir. Sonuçlar kötü olsa bile. Her birey en yüksek iyiyi istemelidir. İyiyi isteme, kendi başına bir değer olarak iyidir ve iyi istencinin anlaşılabilmesi için ödev kavramının ne olduğuna bakmak gerekir. Kant'a göre bir eylem kendi başına iyi olmalıdır. Bir eylemi kendi başına iyi yapan da o eylemin herhangi bir eğiliminden değil, ödevden gelmesidir. Ödev, kendinde iyi istencin bir koşuludur. Bir kişi bir durum karşısında iki tavır takınabilir. Sırf çıkarları için ahlaki olana uyabilir ya da ahlaki olana uymak ödev gereği olduğundan uyabilir. Bu durumda ödevden dolayı bir eylemi gerçekleştirmek ile ödevde uyan davranışı yerine getirmek arasında fark vardır. Ödev dediğimiz ise kaynağını koşulsuz buyruklardan alır. Kategorik İmperatif dediği bu buyruklar, herhangi bir koşula bağlı olmadan, yasa gereği uyulan davranışları kapsar ve nesnedir. Yani hiçbir şart ve koşul durumu oluşmadan birisine yardım ediyorsam, o eylem ahlaki bir eylemdir ve ödevden doğan bir davranışı ifade eder, ahlak yasasına da uyulmuş olur (Akarsu, 1999: 87-107). Kant'a bu durumda şunu sormak gerekebilir: Niyet ettiğimiz bir davranışın yönlendiricisinin güdülerimiz olup olmadığını nasıl ayırt ederiz. Yani bencil bir arzu bir görevin kılığına girebilir mi? "Çocukların sağlığı için onları erkenden yatırırız" cümlesinin asıl anlamı "akşamları kendime vakit ayırmak istiyorum" olabilir mi? Burada Kant'ın yanıtı, yapmaya niyet ettiğimiz şeyi evrenselleştirmemiz gerektiği yolundadır. Bu durumda şu soruyu sormalıyız: "Bu koşullarda herkesin şimdi benim niyet ettiğim gibi davranmasını istiyor muyum? Kant burada, evrensel bir yasa olmasını da isteyebileceğin bir düstura göre davranmak gerektiğini anlatır (Billington, 2011: 161). Çünkü Kant'a göre kişinin kendi mutluluğu eğer davranışın belirleme nedeni yapılırsa burada ahlaklılık ilkesine karşıt davranmış oluruz. Mutluluk bize birtakım maksimler sağlayabilir ama bu davranışı yasa haline getirebilen maksimler olmayacaktır. Kant, insan zihnindeki maksimlerin genel bir yasa olmasını ister ve böylece de

evrensel ahlak yasası ile şekillenen bir dünyayı belirler (Kant, 2013: 64-65).

Kant için insan yaşamı oldukça değerlidir. Doğa yasası gereği insan, hayatta kalmalıdır. İnsanın temel hakları vardır. Bunlar canına kast edilemez, özel mallarına kimse el koyamaz, kandırılmaz gibi... İkizlerin kobay olarak kullanıldığı yukarıdaki örnekte en temel ahlaki ilkeler ikinci plana atılmıştır. Yalan söylemek yani kandırılmak ve ikincisi de aile bütünlüğünün bozulması. Hiçbir durum ve şartta, yalan söyleme ve aile bütünlüğünü bozma, Kant'ın ahlakında meşru görülemez.

Kant, sistemindeki var olan maksimleri işlettiğinde, her maksimin kendinde değeri olduğu görülür. Yani "yalan söylemeyeceksin" maksimine uyacağız, "aile bütünlüğü bozulamaz" maksimine uyacağız ve "bilime hizmet edeceksin" maksimine uyacağız. Bu maksimlerin birbiri yerine öne geçmesi mümkün değildir. Fakat "bilime hizmet ederken yalan söylemeyecek ve aile bütünlüğünü koruyacaksın" şeklinde bir düsturla bu deneyin yapılamayacağı gereği açıklanabilir. Kant, kriz durumlarda da maksimlerin değişmeden işleyeceğini söyleyen bir düşünürdür. Dolayısıyla Kant, böyle bir bilimsel deneyin olumlayıcısı hiçbir zaman olmayacaktır.

Yine bu örnek açısından düşündüğümüzde sonuççu teoriler yani faydacılar ve ahlaki duyu teorisi nasıl bir bakış açısı getirir?

Faydacılık dediğimizde sonuççu bir yaklaşımla pratik yaşamda ahlak ilkelerini oluşturan bir öğretiyle karşılaşırız. Zihnimizde bu kelimenin ilk çağrışımı her ne kadar olumsuz olsa da bu öğretinin temeli, sonucunda alınan haz ve mutlulukla doğrudan ilişkilidir. İnsanın peşinden koşması gereken amaç, acıdan kaçınmak ve en yüksek faydayı gözetmektir. Eylemlerin sonuçlarına göre değerlendirme yapılır (Horner - Westacott, 2011: 161). Dolayısıyla faydayı ya da en yüksek mutluluk ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden bu öğreti, eylemlerimizi mutluluğun gelişimine yol açtığı oranda doğru, mutluluğun tersini ürettiği oranda da yanlış bulur. Mutluluk acının yokluğu ve haz anlamına gelir, mutsuzluk ise hazzın yokluğu ve acıdır (Mill, 2017: 61).

Faydacılara göre Kant'ın dediği gibi niyet, eylemi kurtarmaz. O eylemin sonucu önemlidir. Kahramanlık güdüsüyle yapılan bir yardımın Kant için ahlaki sayılamayacağı açıkken, faydacılar için sonucunda bir kişinin bile fayda sağlaması, ne niyetle yapılmış olursa olsun, ahlakiliği getirir.

Faydacı bakış açısında her olayın ayrı değerlendirilmesi ve her tekil olaydan alınan faydanın hesaplanması esastır. Bugün bir olaya yüklediğimiz olumlu bir değer, başka bir zamanda aynı olay için olumsuz bir değere dönüşebilmektedir. Bu yüzden “şu koşulda şöyle davranmalısın ki en büyük faydayı sağlayabilesin” gibi kesin buyruklar faydacılıkta yoktur. Faydacılara göre hedeflememiz gereken şey olabilecek en büyük mutluluğu kazanmak olmalıdır. Bu sadece biri için değil, herkes için olmalıdır. Herkes kendisi için hesaplar yapar. Sen de kendini düşünürsün. Eğer senin mutluluğun bir eylemi yaptığında +10 değerinde artacaksa, başka bir eylemi yaptığında ise başkasının mutluluğu +100 artacaksa sen ikincisini seçmelisin. Her durumda makul olarak hedeflenen maksimum mutluluk elde edilir. Tabi burada mümkün en iyiyi elde etmeye çalışmak çok zordur. Hangi eylemin beni başarıya götüreceğine her zaman aynı netlikte karar veremem. Bu yüzden muhtemel en iyiyi üreten eylem üzerinde karar vererek yolumuzu bulmaya çalıőırız (Hospers, 2017: 312).

Örneğin çiçek açısının bulunması oldukça önemlidir. Aőının birkaç kişi üzerine denemesi sonucu faydasının ortaya çıkması, insanlık için dönüm noktası olmuştur. Dolayısıyla böylesi bir yarar durumunda birkaç kişi üzerine deney yapılmasında ahlaki olmayan bir taraf yoktur. Nitekim ikizlerin örneği bağlamında ele alırsak, iki kişinin travması ile sonuçlanacak böyle bir deneyin yapılması ahlakilik açısından olumsuz ele alınmayabilir. Yani faydacılar açısından bakıldığında sonuçları itibariyle böyle bir deney insanlık için oldukça fayda getirebilir. Faydacılar için bu birinci yöndür. İkinci bir yön ise; bu bakış açısının tersi, şöyle bir değerlendirmeye sahip olabilir. Kişi en doğal durumuyla önce kendi mutluluğunu düşünecektir. Bu yüzden ikizlerin mutsuzluğu tercih edilemez. Onların mutsuz olması demek kendi çevrelerinin mutsuz olması demektir. Bu da nihayetinde toplumda da mutsuzluğa yol açacaktır. Nitekim Mill bunu, her kişinin mutluluğu o kişi için iyidir ve genel mutluluk bütün insanların toplamı için iyidir diye ifade etmektedir (Billington, 2011: 191). Ayrıca deneklerin mutsuzluğu bilime duyulan güveni azaltacak ve toplum bilimsel olandan uzaklaőmaya başlayacaktır. Bu da istenmeyen bir sonuçtur. Her iki yönden bu olayı düşündüğümüzde yapılacak deneyin yarar ve zararları iyi hesaplanmalı ve insanlar böyle bir kar-zarar hesabından sonra deney için kullanılmalıdır. Örneğin şu anda kanser hastaları için kullanılan kemoterapi ilaçlarının kanser hastaları üzerinde denendiği bilinmektedir.



Bu deneyler sonucu eğer bir ilacın hastalığı yok ettiği tespit edilirse, bu insanlık için büyük bir dönüşüme neden olacaktır. O yüzden Bentham ve Mill böylesi bir fayda durumunda, toplumun genel sağlığını oluşturmaya yönelik deneylere ahlaki bakabilir.

Ahlaki duyu teorisinde ise ahlak kurallarının kaynağı insanın duygularıdır. Ahlak, eylemler ve duygular üzerinde etkilidir. Dolayısıyla ahlak akıldan türetilmez. Ahlak tutkuları uyarır, eylemleri üretir ya da önler. Akıl ise bu noktada bütünüyle acizdir (Hume, 2015: 308). Hume, bu kuramın temsilcilerinden biri olarak aklın tek başına ahlaki kuralları oluşturamayacağını söyler. Kişi doğası gereği belli duygulara sahiptir ve amaçsız, çikarsız eylemde bulunabilir. Bu durumda duygularımız tarafından yönlendirildiğimizi söyleyebiliriz. Örneğin sadece yardım etme güdüsüyle kişinin bir başkasına yardım etmesi gibi. İşte ahlak kuralları da bu gibi duygular neticesinde oluşmaktadır.

Bu kuramı bize anlatan diğer bir isim ise Adam Smith'tir. Smith'e göre ahlaki eylemlerimiz doğamızın birer ürünüdür. Ahlak bir duygu paylaşımıdır. Bizler büyük bir toplum içinde insanlarla beraber yaşıyoruz. Ve bu beraberlikte insan ne kadar bencil olursa olsun diğerlerinin duygularını anlama bilinci yeşerir. Diğer bireylerin sefaletine karşı geliştirdiğimiz bir şefkat veya merhamet hissi ve akabinde gelişen bir duygudaşlık yaşanır. Empatinin yaşanmasıyla beraber empati kuran kişi, diğerlerinin yaşadıkları kederin aynısını hissetmez. Empati kurulan taraf ise duygusunun bir parçasını diğerine aktarmış gibi hislerin üzerindeki yükünü azaltır. Bu duygudaşlık ile yaşlı bir kimseye neden yardım etmemiz gerektiğini anlayabiliriz. Burada ayrıca bir haz da açığa çıkmaktadır (Smith, 2017: 19-29). Smith ayrıca tarafsız gözlemcilerden bahseder. Kişi ait olduğu toplumun bir parçasıdır ve topluluğun getirdiği gelenekler, kurallar bilinçsiz bir şekilde kendisi tarafından da taşınmaktadır. Dolayısıyla iyi ve kötünün anlamı, yaşadığı toplumun öğrettikleriyle bağlantılıdır. O toplum içinde oluşan bir durum tüm tarafsız gözlemcilerle bilinçsiz bir şekilde ya kabul görür ya da reddedilir. Süreç burada önemlidir. Çünkü belli kuralların konulması zaman ister. İyi ve kötüyü anlamamızın yolu ahlaki duyu sayesinde ortaya çıkacaktır. Tüm bu süreçler ahlak kurallarının oluşumunu getirmiştir (Başdemir, 2005: 32-35).

Ahlaki duyucular açısından bu tip bir deneyde değerlendireceğimiz ilk öncülümüz, insanın iyi ve mutlu olması gerektiği üzerinden olmaktadır. Bu deneyde de kişiler hiç de mutlu değildirler.

Deneklerin mutsuzluğunu içsel duygumuzla kavrayabiliriz. Kendimizi o deneklerin yerine koyduğumuzda onların yaşadığı süreçleri yaşamak istemeyiz ve onları anlayabiliriz. Burada bilimsel bir başarı, bazı kişilerin mutsuzluğuna bazı kişilerinse mutluluğuna yol açar. Böylesi bir durumda toplumdaki diğer kişilerin bu konudaki kararları önemlidir. Yani toplumdaki diğer bireyler bu konuyu nasıl aşabilir. Kişinin kendisinin de bir parçası olduğu tarafsız gözlemciler diye ifade edilen topluluk, bazı deneylere izin verirken bazı deneylere de izin vermeyecektir. Nitekim bu tip deneylerin devlet kontrolünde ve kimsenin temel haklarına müdahale edilmeden yapılabilmesini sağlayan da tarafsız gözlemcilerin süreç içerinde aldıkları kararla olmuştur. Bu karar her ne kadar sözel ilişkiler yoluyla ve müdahalesiz alınsa da zamanla hukuk çerçevesinde de sınırlamalara tabi olmuştur. Her toplum, kendi içinde, bu tip deneylere onay verilip verilmeyeceğini tespit etme yetisine sahiptir.

### **Sonuç**

Felsefenin bir alt disiplini olan etik, insan eylemlerinin ahlaki boyutunu tartışarak, eylemin iyi / kötü, doğru / yanlış, benimsenen / reddedilen bir eylem olup olmadığını sorgular. Etiğin evrensel ilkeleri ortaya koyması onun düşünsel ve teorik yönüne karşılık gelmektedir. Fakat ahlak alanı aynı zamanda pratik bir alandır. İnsanların nasıl davranması gerektiğine dair evrensel ölçtüler bulmanın temel gayesi, insanların üzerinde birleştiği ortak ilkeleri bulmak içindir. Bu yüzden normatif etik, eylemlerin ahlakiliğinin hangi kıstaslara göre belirleneceği üzerine şekillenir. Kimi ahlak teorisyenleri eylemlerin ahlakiliğini sonuca göre değerlendirirken kimi ahlak teorisyenleri ise sonuçlardan farklı ilke ve ltlerle hareket eder. Pratik etik veya uygulamalı etik alanı ise teorik tartışmalardan ziyade pratik hayat içerisinde karşılaşılan problemlerin etik olup olmadığının spesifik düzeyde tartışıldığı alandır. Bu bağlamda günümüz etik değerlendirmelerin uygulamalı sahada daha çok tartışıldığını ve bu yönüyle etiğin pratik boyutunun ne çıktığını görmekteyiz.

Felsefe tarihi boyunca filozoflar farklı ltleri benimseyerek etik değerlendirmeler yapmış ve davranışın niteliğini, değerini anlamaya çalışmışlardır. Kimi filozofların davranışın değerini, sonuçla ve sonuçtan alınan mutluluk, haz, fayda gibi ltlerle belirlediğini, kimi filozofların ise (Deontologlar) sonuçtan yola çıkararak değil, temel ilke ve kurallarla ahlakı temellendirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda ahlak

kuramlarının eylemin değerine dair yaptığı çözümleme kendi ilkeleriyle sınırlı kalabilmektedir.

Bu sınırlılık ve sonuca odaklı veya önceden belirlenen yasa ve kurallarla bir problemi değerlendirmek, problemin çözümünde bizi çıkmaza sokabilmektedir. Çünkü her bir olay kendi içerisinde özerk bir süreci yaşamaktadır. Sonuççu ahlak teorilerine bakıldığında, bir insanın deneyde kobay olarak kullanılması olayının değerini, sonucundaki haz, mutluluk veya fayda belirleyecektir. Kant'ın evrensel ahlak kuramına göre ise, iyi istenç ve ahlak yasasına uygun olup olmadığının belirlenmesi, eylemin değerini ortaya koyacaktır. Ahlaka kuramsal bakış, değişen dünya problemlerinin çeşitliliğine baktığımızda problemleri çözmekte yetersiz kalabilmektedir. Tek bir sonuçla eylemin değerini ölçmek veya tek bir ilkeyle eylemi değerlendirmek, pratik hayat içerisinde çözüm üretememektedir.

Uygulamalı etiğin ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkması ile başlayan süreçte ise, spesifik bir olay ekseninde etik tartışmaların yapıldığı, eylemlerin kendisinin ahlakiliğinin konuşulduğu görülür. 20.yy'da artık değişen sorunlarla ve teknolojinin yaygınlaşması nedeniyle etik tartışmaları da pratikte sorun çözücü bir konuma gelmiştir. Her bir olay kendi içerisinde bir sürü değer barındırabilir. Tek bir ilkenin veya yasanın buna cevap verebilmesi zordur. Bu durumda olayların kendi şartlarında ve özel durumları içerisinde etik bir değerlendirmeye tabi olması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Ahlak kuramlarının "savaş kötüdür" veya "bir insanın yaşam hakkını elinden almamalısn" şeklinde çerçevelediği veya yasalaştırdığı bir kurallar alanından, "ötenazi"nin veya "savaş suçları"nın konuşulduğu etik tartışmaları modern dünyada deneyimlemekteyiz. Bunun en önemli nedeni mutlak "iyi" ve "kötü" kavramlarının her bir olay için üst bir belirleme olma durumunun gerçekliği yansıtmaması nedeniyledir. İyi ve kötü tek değildir. Bazen bir durum için iyi sayılabilecek bir eylem başka bir durum için kötü olarak nitelenebilir. Bu durumda iyi ve kötünün veya ahlaki değer alanının her bir hadise için yeni baştan değerlendirilmesi esası günümüz problemlerini çözüme kavuşturmada daha gerçekçi olabilmektedir.

Bu çalışmada, uygulamalı etiğin alt alanı olan meslek etiklerinden tıp etiğinin bir problemi, bir örnek olay üzerinden, ahlaki kuramların vereceği muhtemel cevaplar üzerinden tartışılmıştır. Etik ilkelerin belirlenmesinde ilk koşul, öncelikli olarak birey ve bireyin en temel hakkı olan yaşama hakkı, tüm kuramlar için en belirleyici ilkedir. İnsan kobaylı

deneylere yüklenen anlamda da, hiçbir ahlak kuramının en temel hak olan birey yaşamını ikinci plana atmadığı görülmektedir. Kant'ın ilkelerle belirlediği ödev ahlakında da, sonuçcu ahlak teorilerinde de Ahlaki Duyu Teorisinde de en temel görev bireyin veya bireylerin iyi'yi yakalaması üzerine kurgulanmıştır. Temel farklılık tek bir bireyin mi yoksa bireylerin mi mutluluğu, hazzı, faydası noktasında ortaya çıkmaktadır. Eylemin değerini belirleyen şey, eğer bireyin iyi'liğini yakalamaksa veya ne kadar çok insanın mutluluğu o kadar iyiliği getirir düşüncesi ise burada yapılan deneylerde neyin önceleneceği konusu değişebilmektedir. Yine eğer empati duygusu ile eylemin değerine yaklaşılabilecekse, bu durumda da, deney konusu olan biri ile empatide tam bir duygudaşlığın ne oranda yaşanacağı hususu gündeme gelecektir. Bu kuramların belirlediği genel ilkeler veya sonuçta alınan maximum fayda ile hareket edildiğinde, problemlerimin çözümünün zorlaştığı da görülmektedir.

İnsan kobaylı deneylerde ortaya çıkan/çıkabilecek problemlerin en az düzeyde yaşanması için, Uygulamalı Etiğin bir alt alanı olan Tıp Etiğiyle birlikte genel etik ilkeler belirlenmiş ve yasal yollarla da çerçevesi çizilmiştir. Bu ilkelere uyulması halinde deneylerin yapılmasında bir sakınca görülmemiştir. Amaç elbette ki birey yaşamını en kaliteli hale getirmektir. Bunun için yine birey sağlığı ve yaşamı feda edilmeden, her bir deneyin getireceği fayda ve zararlar hesaplanarak ve aydınlatılmış onam ile haberli ve gönüllü deneyler yapılmasının Tıp bilimi açısından zorunlu olduğu bilgisiyle, etik açıdan ise bir probleme yol açmayacak şekilde düzenlenmesi gerekliliği karşımıza çıkmaktadır.

### Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *I. Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.
- Aksu, Büşra Nur. "Kişiliğin Oluşumunda Kalıtım mı Çevre mi Daha Etkili". Erişim tarihi: 25.03.2019  
<https://www.guncelpsikoloji.net/kisilik-kuramlari/kisiligin-olusumunda-kalitim-mi-cevre-mi-daha-etkili-h3641.html>.
- Aydın, Erdem. "Tıp Etiğinde Temel İlkeler". *I. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı*. 133-137. Erişim tarihi: 25.03.2019,  
<http://www.phil.metu.edu.tr/etik-1kongre-kitap.pdf>. Ankara, 2003.
- Başdemir, H. Yücel. "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith". *Liberal Düşünce* 10/37 (2005): 27-44.
- Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak - Ahlak Düşüncesine Giriş*. Trc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

- Cevizci, Ahmet. *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. *Tıpta Etik ve Deontoloji- Yirmibirinci Yüzyılda*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2011.
- Ertin, Hakan - Temel, M. Kemal. "İnsan Üzerindeki Deneyler ve İlgili Etik-Yasal Metinler". *Anadolu Kliniği* 21/3 (2016): 223-234.
- Horner, Chris - Westacott, Emrys. *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Phoenix Yayınları, 2011.
- Hospers, John. *Analitik Felsefeye Giriş*. Trc. Şahin Filiz. Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Trc. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015.
- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. Trc. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. Trc. Selin Aktuyun. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.
- Örnek Büken, Nüket - Büken, Erhan. "Nedir Şu "Tıp Etiği" Dedikleri?". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 11/1 (2002): 17-20.
- Örnek Büken, Nüket. *İnsanlar Üzerinde Yapılan Araştırmaların Tarihçesi*. Erişim tarihi 25.03.2019. [www.deontoloji.hacettepe.edu.tr/programlar/SBE601\\_2017/Insanlar%20Uzerinde%20Yapilan%20Arastirmaların%20Tarihçesi.pdf](http://www.deontoloji.hacettepe.edu.tr/programlar/SBE601_2017/Insanlar%20Uzerinde%20Yapilan%20Arastirmaların%20Tarihçesi.pdf).
- Özaydın, Zuhale. "İnsan Üzerinde Etiğe Aykırı Deneyler ve Etik Kodlar". *Medikal Etik: Kuram ve Uygulama Sorunları*. Ed. Hüsrev Hatemi. 4-12. İstanbul: Yüce Yayıncılık, 1999.
- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. Trc. Veysel Atayman - Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Resmî Gazete*. Sayı: 25611. "Türk Ceza Kanunu". Kanun Numarası 5237. 12.10.2004.
- Smith, Adam. *Ahlaki Duygular Kuramı*. Trc. Berkay Tartıcı. İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2017.
- Tepe, Harun. *Pratik Etik*. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 223-257

## **Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi**

### **Determination and Evaluation of Praying Places and Forms in Prayer with Hadîths**

**Abdulvehhab Gözün**

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadîs Anabilim Dalı

Assistant Professor, Gümüşhane University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

Gümüşhane/Turkey

abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0333-4463

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 5 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 223-257

**Atıf / Cite as:** Gözün, Abdulvehhab. "Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi [Determination and Evaluation of Praying Places and Forms in Prayer with Hadîths]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 223-257.

<https://doi.org/10.18498/amailad.601500>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Determination and Evaluation of Praying Places and Forms in Prayer with Hadîths**

### **Abstract**

The prayer is one of the foundations that Islam was built on, which is also among the most important worships that symbolizes the physical and spiritual closeness of human being to Allah (swt). Therefore, such a worship gives an opportunity to human beings to make supplication to seek refuge from Allah (swt) as well asking for other needs.

However, many of the Muslims in our country follows Hanafi fiqh, therefore, in the fardh prayer before giving salaam people make certain supplications beside the supplication that surah al Fatiha has. The other supplications are being left after the prayer. However, these people are aware that firstly the moment of prostrating and the state of prayer are the closest moment to Allah (swt). In fact, praying in our country is being expressed as standing in front of Allah (swt) in metaphorical sense.

Only, considering these facts, it shows us the importance of the supplication during the prayer as well as the chance of acceptance by Allah (swt). Therefore, in this study, the subject of supplication was examined during the prayer to explain how and where to make the supplication in the light of the hadith of Prophet Muhammad (pbuh).

Therefore, it is aimed to reveal where and how to make dua during the prayer according to Sunneh. It is concluded that the supplication can be made during the prayer not only ka'de-i ahîret which widely known among the people but also qıyam, ruku, sajdah as well. The supplication of qunut which is made before going to the ruku in the vitr prayer and after getting up from the ruku in the morning prayer thought to be a subject to study therefore, it is taken into research.

### **Summary**

It is inevitable that the content of salaah which is the second of the five pillars of Islam, includes supplication that symbolizes the need for the creator and seeking refuge from him. However, the way of performing salaah, where and how to make supplication in the salaah can be learned from the practices of the Prophet (pbuh), who was also held accountable for these worships, like the other pillars of the Islam such as fasting, hajj and zakat.

As a result of the researches that conducted on the subject of valid stories, it was determined that supplication was performed in seven places during the salaah. The first of the supplication comes after the iftitâh takbir. As a matter of fact, it was stated that the Prophet (pbuh) made supplication before reciting

quran when he began to salaah. Therefore, the first supplication is made in salaah after the iftitâh takbir. This supplication is called the "supplication of Istiftah".

From some hadiths, it is understood that the second place of supplication in salaah is after The Fâtiha which is the second half of the qiyam. As a matter of fact, in some stories, it was stated that Rasûlullah (pbuh) when he was performing nafile salaah at night, he also made supplication while reading zamm-ı sûre in salaah. Only some of the Hanbalis and Shafiis have pointed out that this supplication is good deed when it is performed in night prayers. In the compulsory prayers, we have not found any evidence that the Prophet (pbuh) has done similarly. Therefore, according to research, the fiqh scholars did not touch on this issue.

As far as it is concerned, the third of the supplication place in salaah is the rukû. As a matter of fact, in some stories, while Prophet performing salaah, he also made supplication beside making usual supplication in rukuh. Some scholars, such as Shafiî and Bukhârî, have said that it is permissible to make supplication in the rukuh. Others, such as Malikis have argued that this is mekrûh. In general, according to the Hanafis and the Hanbalis, it is enough to do rukuh supplication do praising Allah in the rukuh. It is not appropriate to make other supplication.

From the conducted researches, it has been determined that the fourth place of supplication in salaah is the state of standing (when the person straighten up after the rukuh). Because in some stories, it was stated that when the Prophet (pbuh) raised his head from the rukuh, he also made a number of supplications. Some Hanbali and Shafi'i scholars have shown some of the relevant stories as evidence to indicate that it is good deed when such supplication is made. The Hanafis and The Malikis, on the other hand, have generally referred such supplication to the tahaccud salaahs and the nafila salaahs. Therefore, according to them, when the compulsory salaahs performed with congregation, it is enough to do rukuh supplication do praising Allah in the rukuh.

The fifth supplication place in salaah is the state of prostration. It is possible to divide the relevant stories of the Prophet (pbuh) into two parts. The first one is the stories to encourage prayers to make supplication in the state of prostration. And the second part is the prophet's (pbuh) supplication that he made it in the state of prostration himself. In this regard, the fiqh scholars have different opinions. However, there are many hadith relevant to this subject and it would be more accurate to say that this is sunnah on all salaahs.

According to some stories, the sixth of the places where supplication can be made is between two prostration. The malikis have said that this supplication is



226 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi  
permissible it is not makruh. The Shafiis have stated that they are not only permissible, but also good deeds when it is made. As for the Hanafis, they said there was no sunnah invocation here. The situation is different compared to the Hanbali. According to them, making this supplication once between the two state of prostration is wacib; It is good deeds to say it three times, such as supplication that made in the state of prostration and rukuh.

According to the researches, the place where making supplication in all salaahs are after the second sitting. After the first sitting there is no supplication. However, according to the Hanafis and Hanbalis, the supplication should not be similar to supplication's word that people use to make supplication. According to Maliki and Shafiî, me'sur supplication are better but there is no such limitation.

**Keywords:** Hadith, Prayer, Supplication, Prostration, Sîga.

## Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi

### Öz

İslâm'ın üzerine bina edildiği temellerden biri olan namaz, insanın fiziksel ve ruhsal anlamda Allah'a (c.c.) kulluğunu sembolize eden en önemli ibadetlerdendir. Dolayısıyla böyle bir ibadetin, ubûdiyetin olmazsa olmazlarından acziyet, yalvarış, yakarış, ihtiyaç ve iltica gibi hususları ifade eden duayı içinde barındırması tabîi olan bir durumdur.

Bununla birlikte ülkemizdeki Müslümanların çoğu namaz içerisinde, özellikle Hanefî fıkıh ve ilmihal kitaplarındaki farz namazların kılınış şekliyle ilgili bilgilere paralel bir biçimde ve zamanla oluşan teamüle uygun olarak, Fâtîha'nın içerdiği dua dışında selam vermeden önce düzenli olarak okudukları belli başlı dualarla yetinmektedirler. Yapmak istedikleri farklı duaları ise namaz sonrasına bırakmaktadırlar. Hâlbuki bu insanlar, başta secde konumu olmak üzere kişinin Allah'a (c.c.) manevî anlamda en yakın olduğu durumun namaz hali olduğunun farkındadırlar. Hatta ülkemizde namaz kılmak, mecâzî anlamda "Allah'ın (c.c.) huzuruna çıkmak" ifadesiyle betimlenir.

Sadece bu gerçekten hareket edilse bile namaz içerisinde duanın ne kadar önemli olduğu ve kabule daha şâyân olacağı anlaşılmaktadır. Binaenaleyh bu çalışmada namaz esnasında nerelerde ve nasıl dua edileceği konusu, diğer tüm ibadetler gibi namaz ibadetinin de ancak kendisinden öğrenilebileceği Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadîsleri ışığında ele alınıp incelenmiştir.

Böylece araştırmada sünnete göre namaz içerisinde nerelerde ve nasıl dua yapılabileceğinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Neticede yaygın olarak halk tarafından bilinenin ve uygulananın aksine sadece ka'de-i ahîrede değil

kıyam, rükû, itidâl ve secde gibi diğer bazı hallerde de farklı sîgalarla namazda dua yapılabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Vitir namazında rükûya gitmeden önce; sabah namazında da rükûdan kalkılınca yapılan kunût duası ise, müstakil bir çalışmanın konusu olduğu düşünüldüğünden araştırmanın kapsamına alınmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadîs, Namaz, Dua, Secde, Sîga.

## Giriş

Sözlükteki anlamlarından biri de *dua* olan *salât*<sup>1</sup> kelimesinin dindeki ilk akla gelen ıstılâhî manası bilindiği üzere namaz ibadetidir. Nitekim âyetlerde ve hadîslerde bu sözcük daha çok bu anlamıyla kullanılmaktadır. Bununla birlikte hem “*Dua ibadetin kendisidir*<sup>2</sup>/*özüdür*.”<sup>3</sup> buyuran Hz. Peygamber’in (s.a.v) sözüne uygun olarak hem de vech-i tesmiye kabîlinden bu sözcüğün lugavî manasıyla irtibatlandırılarak İslâm’ın beş rüknünden ikincisi olan namaz ibadetinin muhtevasında duanın yer alması kaçınılmaz bir gerçekliktir.

Ancak namazın kılınış şekli Resûlullah’ın (s.a.v.) “*Benim nasıl namaz kıldığımı görüyorsanız siz de öyle kılın*.”<sup>4</sup> sözünden de anlaşıldığı gibi tevkîfî olduğundan namazın neresinde ve nasıl dua edileceği şüphesiz sadece Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinden öğrenilebilir.

<sup>1</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, “Slv”, *Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1407/1987), 6: 2402; Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Ruveyfî el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, “Slv”, *Lisânü’l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 14: 465; Ebû’l-Feyz Mürtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, “Slv”, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (b.y.: Dâru’l-hidâye, ts.), 38: 437.

<sup>2</sup> Ebû Dâvûd, “Vitir”, 23; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 1; İbn Mâce, “Dua”, 1; Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd el-Basrî et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999), 2: 147. Tirmizî hadîsin “hasen-sahîh” olduğunu ifade etmiştir.

<sup>3</sup> Tirmizî, “Deavât”, 1; Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *ed-Duâ*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1413), 1, 24. Tirmizî hadîsin bu vecihten “ğarîb” olduğunu söylemiştir.

<sup>4</sup> Ebû Abdillah Muhammed b. İdris el-Kuraşî eş-Şâfiî, *Müsned* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1400), 1: 55; Buhârî, “Ezân”, 18; Dârimî, “Salât”, 42; Ebû Bekir Muhammed b. İshak İbn Huzeyme en-Neysâbüri, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Beyrut: el-Mektebû’l-islâmî, ts.), 1: 206; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân ed-Dârimî el-Büstî, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1414/1993), 4: 541.

228 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi  
Böyle olmakla birlikte fakîhler arasında diğer birçok konuda olduğu gibi bu hususta da ihtihadda ihtilafa sebep olan değişik nedenlerle görüş farklılığı bulunmaktadır.

Bu çalışmada ise ilgili rivâyetler esas alınarak hadîsler ışığında namazdaki dua yerleri ve şekilleri incelenmeye çalışılacaktır. Bu amaçla kütüb-i tis'a başta olmak üzere temel hadîs kaynaklarına ve birtakım hadîs şerhlerine müracaat edilecektir. İşin mezhepler arasında ihtilaf içeren fikhî boyutuna ise sadece mezhep tercihleri zikredilerek kısaca işaret edilecektir. Mezkûr tercihlerin detaylı delillerine ise değinilmeyecektir. Bunun için de bazı fıkıh kaynaklarından istifade edilecektir. Ayrıca görüldüğü kadarıyla özel olarak bu mesele hakkında müstakil ve güncel bir çalışma yapılmamıştır. Öncelikle konuyla ilgili vârid olan rivâyetler üzerinden yapılan araştırmalar sonucunda namaz içerisinde yedi yerde<sup>5</sup> dua yapıldığı tespit edilmiştir.

### 1. İftitâh Tekbirinden Sonra Yapılan Dua (İstiftâh Duası)

İlgili rivâyetlerde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tekbirle namaza başladığında kıraattan önce dua ettiği sabit olmuştur. Dolayısıyla namaz içerisinde ilk dua iftitâh tekbirinden sonra yapılır. Burada okunan duaya fakîhler "İstiftâh Duası" adını vermişlerdir. Âlimlerin ekseriyeti, bu duanın mezkûr yerde yapılmasının sünnet olduğunda ittifak halindedir.<sup>6</sup> Ancak Mâlikîlerin çoğunluğu, bu duanın namaza

---

<sup>5</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449), kunûtle beraber kıyamda yapılan duayı istisnâ ederek namazda altı yerde dua edilebileceğini ifade etmiştir. (Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 11: 132.) Ancak çalışmada kıyamın da namazın rükunlarından olduğu gerçeğinden yola çıkılarak dua yerlerinin yedi olması tercih edilmiştir. Kunût ise ya kıyamda ya da rükûdan kalkıldığında yapılan dua olduğu için ayrı bir yer olarak değerlendirilmemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise çalışmada olduğu gibi namazdaki dua yerlerini yedi yer olarak taksim etse de o, vitirde kıraattan sonra yahut sabah namazında rükûdan kalkıldığında okunan kunût duasını ayrı bir yer olarak değerlendirmiştir. (Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 1: 249.) Hâlbuki araştırmada kıraat esnasında kıyamda yapılabilen dua kast edilerek "Fâtîha'dan Sonra" başlığı ilave edilmiş ve namazdaki dua yerleri buna göre yedi yer olarak taksim edilmiştir.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Bâbertî, *el-İnâyetü şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 309; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefî el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000), 2: 184; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali

başlamadan önce yapılacağını, iftîh tekbirinden sonra ise bu duayı yapmanın mekruh olduğunu ve direkt kıraatle başlanması gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>7</sup>

Nitekim İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İmam Mâlik'in (ö. 179/795) şöyle dediğini kaydetmektedir:

“Vâcib olan, önce tekbîr sonra kıraattir. Zira tekbir ile kıraatin arasında Hz. Peygamber (s.a.v.) sükût etmeye devam etseydi bu bize gizli kalmazdı ve Medine ahâlisi bunu bize ayan beyan ve amel olarak naklederdi. Dolayısıyla Resûlullah'ın (s.a.v.) bu duayı bir ara yapıp daha sonra ümmetine tahfîf için terk etmiş olma ihtimali söz konusudur.”<sup>8</sup>

Bununla birlikte Mâlik'ten kıraatten önce bu duayı yapmanın mendûb olduğu görüşü de nakledilmiştir.<sup>9</sup> Ayrıca Mâlikîlerden Lahmî de (ö. 478/1086) mezhebinin genel görüşünü zikrettikten sonra cevazın daha güzel olduğunu ifade etmiştir.<sup>10</sup>

İlgili rivâyetler incelendiğinde bu duanın altı farklı sîgası tespit edilmiştir. Genel olarak fakîhler bu sîgalardan herbirinin istiftâh duası olarak okunabileceğini söylemekle beraber evlâ olanı hakkında ihtilaf etmişlerdir.<sup>11</sup> Mezkûr sîgalar şunlardır:

1. Sîga: Bu sîga istiftâh duası olarak en meşhur olan sîgadır.<sup>12</sup> Bununla ilgili rivâyetler merfû ve mevkûf olmak üzere iki kısımdır.

---

b. Ömer et-Temîmî el-Mâlikî el-Mâzerî, *Şerhu't-telkîn*, thk. Muhammed Muhtar es-Selâmî (Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 2008), 1: 573.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî el-Mâlikî es-Sa'lebî, *el-Me'ûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*, thk. Humeş Abdulhakk (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, ts.), 1: 216; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Uleyş el-Mâlikî, *Menhu'l-celîl şerhu muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1989), 1: 266; Ebü't-Tâhir İbrahim b. Abdissamed b. Beşîr et-Tenûhî el-Mehdivî, *et-Tenbîh alâ mebdâii't-tevcîh*, thk. Muhammed Belhasân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007), 1: 406.

<sup>8</sup> Ebû Bekir Kâdî Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâ' Mâlik* (b.y.: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1428/2007), 2: 364.

<sup>9</sup> Sa'lebî, *el-Me'ûne* 1: 216.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rib'î el-Lahmî, *et-Tebşira*, thk. Ahmed Abdulkerîm Necîb (Katar: Vizâratü'l-evkâf ve'-ş-şuûni'l-islâmiyye, 1432/2011), 1: 253.

<sup>11</sup> Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3: 321; Sadruddîn Ali b. Ali b. Ebî'l-İzz el-Hanefî, *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Salih Ebü Zeyd (Suûdiyye: Mektebetü'r-rüşd, 1424/2003), 2: 533. '

<sup>12</sup> Bundan dolayı aşağıda bu sîgayla ilgili rivâyetlerin tahricine detaylı olarak yer verilecektir.

230 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi  
Sahâbeden Hz. Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik'ten merfû olarak rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladığında şunu söylerdi:

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ

“Allah'ım! Sana hamd etmekle birlikte seni tesbih ederim. Senin adın mübarek oldu. Şanın yüce oldu ve senden başka ilah yoktur.”<sup>13</sup>

Mevkûf olarak rivâyet edilmesine gelince başta Hz. Ömer olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerden iftitâh

<sup>13</sup> Hz. Âişe rivâyeti için bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 120; Tirmizî, “Salât”, 65; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 239. Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti için bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 120; Tirmizî, “Salât”, 65; Nesâî, “İftitâh”, 18; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 69. Hz. Ömer rivâyeti için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut vdğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004), 2: 60. İbn Ömer rivâyeti için bk. Taberânî, *ed-Duâ*, 1: 171. Abdillâh b. Mes'ûd rivâyeti için bk. Ebü'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tânk b. İvâdillâh b. Muhammed (Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.), 1: 305. Hz. Enes rivâyeti için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3: 242; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 62. Câbir b. Abdillâh rivâyeti için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 2: 52. Oğlunun zikrettiğine göre Ebû Hâtim (ö. 277/890), Dârekutnî'nin isnadında yer alan Hüseyin b. Ali b. Esved el-İclî'nin yalancı olduğunu ima ederek mezkûr rivâyet hakkında “Bu hadîs yalandır. Aslı yoktur.” demiştir. (Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris el-Hanzalî er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd - Hâlid b. Abdirrahmân el-Cerîsî (Riyad: Matâbiu'l-Humeyzî, 1427/2006), 2: 283.) Ancak Elbânî, Ebû Hâtim'in bu sözünü eleştirerek şunu dile getirmiştir: “Oğlunun ifadesiyle Ebû Hâtim'in bizzat kendisi bu râviden rivâyette bulunmuş, nasıl bir râvi olduğu kendisine sorulduğunda da onu “sadûk” olarak nitelendirmiştir. (Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris el-Hanzalî er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dîl* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1271/1952), 3: 56.) Buna rağmen Ebû Hâtim'in mezkûr rivâyet hakkında, “Bu hadîs yalandır. Aslı yoktur.” demesinin nasıl mümkün olduğunu vallahi bilmiyorum, bir gün bileceğimi de sanmıyorum. Üstelik rivâyetin metninde münker bir şey bulunmamaktadır. Ayrıca rivâyetin, sapaşğlam bir sahih hadîs olduğunu gösteren başka tarikleri ve şahitleri mevcut olup sıhatini teyid eden selefin ameli de ortadadır.” (Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha ve şey'un min fikihihâ ve fevâidihâ* (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1415-1422/1995-2002), 6: 1256.)

tekbirinden sonra bu duayı okudukları rivâyet edilmiştir.<sup>14</sup> Hatta Hz. Ömer'in, kendisine namaza nasıl başlanılacağını soran insanlara uygulamalı olarak öğretmek için tekbirden sonra bu duayı sesli yaptığı da rivâyet edilmiştir.<sup>15</sup>

Âlimlerin çoğunluğu bu sîgayı tercih etmişlerdir. Nitekim Aynî'nin (ö. 855/1451) kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Mes'ûd, Nehâî (ö. 96/714), İmâm Muhammed (ö. 189/805), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshak da (ö. 238/853) bu görüştedir. Ancak Ebû Yusuf (ö. 182/798), namaz kılanın mezkûr duaya (tesbih) aşağıdaki *وَجَّهْتُ وَجْهِيَ* diye başlayan duayı da (tevcîh) (من المسلمین'e kadar) ekleyebileceğini ifade etmiştir.<sup>16</sup> Bazı Hanefîler ise tevcîh duasının sadece teheccüd namazında eklenebileceğini dile getirerek bu duayla ilgili rivâyetleri gece namazına hamletmişlerdir.<sup>17</sup>

Kâsânî (ö. 587/1191) gibi bazı Hanefî fakîhler de zikredilen duanın dışında bazı rivâyetlerde vârid olan sîgaların nafîle namazlar için geçerli olduğunu, farz namazlarda ise sadece meşhur olan yukarıdaki duanın yapılması gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>18</sup> Hanbelîlerin görüşü ise, istiftâh duası olarak evlâ olanın mezkûr sîganın okunması olsa bile farz yahut nafîle namaz ayırımı olmaksızın diğer sîgaların da okunmasının

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990), 1: 361; Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1403), 2: 75; Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe el-Absî, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 1: 208-209; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9: 262; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 61; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 52.

<sup>15</sup> Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 122.

<sup>16</sup> Ebû Bekir Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed b. Hanbel es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994), 1: 127; Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâyi'u's-sanâyi' fi tertîbi's-şerâyi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986), 1: 202; Aynî, *el-Binâye*, 2: 184.

<sup>17</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkî'l-felâh*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997), 1: 281.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâyi'*, 1: 202. Ayrıca bk. Halîl Ahmed b. Hanbel es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-meçhûd fi halli Süneni Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebî'l-Hasan en-Nedvî li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islâmîyye, 1427/2006), 4: 117.

232 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi  
caiz ve güzel olduğudur.<sup>19</sup> Şunu da ifade etmek gerekir ki; bu sîga, her ne kadar Allah'tan (c.c.) bir istek içermeyip tesbih, hamd, tâzim ve tehlîlden ibaret olsa da âlimlerin ekseriyeti tarafından tercih edildiği ve *istiiftâh duası* diye isimlendirildiği için çalışmada dua sîgaları kategorisinde değerlendirilmiştir.

Ayrıca Hz. Âişe'nin rivâyetinde dua bu kadar olmakla beraber Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen diğer rivâyette ise gece namazında Resûlullah'ın (s.a.v.) daha sonra üçer defa *الله أكبر كبيراً لا إله إلا الله* dedikten sonra şu istiâzeyi yaptığı da yer almaktadır:

أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمَزِهِ، وَنَفْخِهِ، وَنَقْتِهِ

“Taşlanmış (kovulmuş) şeytandan; dürtmesinden (vesvesesinden), üfürmesinden ve tükürmesinden (her şeyi) bilen ve işiten Allah'a (c.c.) sığınırım.”<sup>20</sup> Tirmizî'nin naklettiği varyantta ise sadece “Bir defa *الله أكبر كبيراً* dedikten sonra mezkûr sîgayla istiâze yapardı.” diye geçmektedir.<sup>21</sup> Ancak bu ilavelerin gece namazında olduğu rivâyetlerde açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla tüm namazlarda okunması sözkonusu değildir.

2. Sîga: Ali b. Ebî Tâlib'ten rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz için kıyama durduğunda (tekbirden sonra) şu duayı yapardı:

وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي، وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ، وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَا عَبْدُكَ، ظَلَمْتُ نَفْسِي، وَاعْتَرَفْتُ بِذُنُوبِي، فَأَعْفُرْ لِي ذُنُوبِي جَمِيعًا، إِنَّهُ لَا يَغْفُرُ

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fihri'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1414/1994), 1: 244; a.mlf., *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 1: 342; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm el-Harrânî ed-Dimaşkî İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde*, thk. Abdulazîz b. Ahmed el-Müşeykih (Riyad: Dâru'l-âsime, 1429/2008), 1: 79.

<sup>20</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 119; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 50; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 238. Ancak İbn Huzeyme rivâyetteki duayla ilgili şunu dile getirmiştir: “Ne eski zamanlarda ne de yeni dönemlerde âlimlerden namazın başında böyle bir dua yaptıkları işitilmiştir.”

<sup>21</sup> Tirmizî, “Salât”, 65. İbn Receb'in (ö. 795/1393) ifade ettiğine göre bu hadîsi ilk râvîsi olan Ali b. Ali er-Râfî, Hasan el-Basrî'den mürsel olarak da rivâyet ettiği için Ahmed b. Hanbel bunun sahîh bir hadîs olmadığını söylemiştir. Ancak zayıf da olsa merfû olarak da rivâyet edilmiştir. (Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmud b. Şaban b. Abdilmaksûd vdğr. (Medine: Mektebetü'l-ğurabâi'l-eseriyye, 1417/1996), 6: 429.)

الدُّنُوبِ إِلَّا أَنْتَ، وَاهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ، وَاصْرِفْ عَنِّي سَيِّئَهَا لَا يَصْرِفُ عَنِّي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ، لَتَبُكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتِكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ، أَنَا بِكَ وَإِلَيْكَ، تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ

“Yüzümü (zatımı) hanîf olarak gökleri ve yeryüzünü yoktan var edene yönlendirdim ve ben müşriklerden değilim. Şüphesiz benim namazım, ibadetim, yaşamım ve ölümüm âlemlerin rabbi olan Allah (c.c.) içindir. Onun hiçbir ortağı yoktur. Ben bununla emrolundum ve ben teslim olanlardanım. Allah’ım! Sadece sen meliksin. Senden başka hiçbir ilah yoktur. Sen rabbimsin. Ben de senin kulunum. Kendime zulmettim ve günahımı itiraf ettim. Benim bütün günahlarımı bağışla! Zira günahları ancak sen bağışlıyorsun. Beni en güzel ahlâka ulaştır! Zira ahlâkın en güzeline ancak sen ulaştırırsın. Ahlâkın kötüsünü benden uzak kıl! Zira ahlâkın kötüsünü benden ancak sen uzak kılarırsın. Emrine âmâdeyim. Hayrın hepsi senin ellerindedir. Şer ise sana değildir (nispet edilmez. Ben seninleyim (yardımınla muvaffak olurum) ve sanayım (sana iltica ederim). Sen mübarek ve yüce oldun. Senden mağfiret ister ve sana tevbe ederim.”<sup>22</sup>

Şâfiîler farz veya nafil ayırımı yapmaksızın daha çok bu sîgayı tercih etmişlerdir.<sup>23</sup> Hatta İmam Şâfiî (ö. 204/820) mezkûr rivâyeti naklettikten sonra şunu ifade etmiştir: “Artırma veya eksiltme yapmaksızın bu duanın hepsinin yapılmasını seviyor, emrediyor ve söylüyorum. Sadece *وأنا من المسلمين* و*أنا أول المسلمين* yerine *denilmelidir.*”<sup>24</sup> Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) “Mahfûz olan, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu duayı gece namazlarında yapmış olduğudur.” demektedir.<sup>25</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi Hanefîler de bu görüştedir.

3. Sîga: Ebû Hüreyre’den rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladığında iftitâh tekbiriyle kıraat arasında bir müddet sükût ederdi. Ebû Hüreyre ona “Anam babam sana feda olsun Yâ Resûlallah! Tekbir ile kıraat arasında susunca ne söylüyorsun?” diye sorduğunda ise şu duayı yaptığını ona bildirmiştir:

<sup>22</sup> Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve Kasruhâ”, 201; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Tirmizî, “Deavât”, 32; Abdurrezâk, *Musannef*, 2: 79.

<sup>23</sup> Ebû Yahya Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya el-Ensârî es-Süneykî, *Fethu’l-vehhâb bi şerhi Menhaci’t-tullâb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1414/1994), 1: 48; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü’lü’ b. Abdillâh ibnû’n-Nakîb er-Rûmî, *Umdetü’s-sâlik ve uddetü’n-nâsik* (Katar: eş-Şuûnü’d-dîniyye, 1982), 1: 47.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris el-Kuraşî eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1410/1990), 1: 128.

<sup>25</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-meâd*, 1: 195.



اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ، كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقِّي الثَّوْبَ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالتَّلْجِ وَالنَّوْدِ

“Allah’ım! Benimle hatalarımın arasına doğu ile batının arasına koyduğun uzaklık gibi uzaklık koy! Allah’ım! Beyaz elbisenin kirden arındırılması gibi beni de hatalardan arındır! Allah’ım! Hatalarımı su, kar ve doluyla yıka!”<sup>26</sup> Nevevî (ö. 676/1277) konuyla ilgili farklı hadîsleri naklederken ilk önce mezkûr rivâyeti zikretmiştir.<sup>27</sup> Bu rivâyette mutlak bir ifade vardır. Dolayısıyla zahirinden mezkûr duanın farz ve nafil olmak üzere bütün namazlarda yapılabileceği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim’in (ö. 261/875) ittifak ettiği bir rivâyet olmasına rağmen fakîhlerin güzel görmekle yetinip mezkûr duayı tercih etmemiş olmaları dikkate şayandır. Nitekim Şevkânî (ö. 1250/1834)) konuyla ilgili bazı rivâyetleri zikrettikten sonra şunu ifade etmiştir: “Şüphesiz Hz. Peygamber’den (s.a.v.) daha sahih olarak rivâyet edilen sîgalar tercihi evlâ olanlardır. İstiftâh duasında rivâyet edilen en sahîh sîga ise Ebû Hureyre rivâyetindeki duadır. Daha sonra ise Hz. Ali’nin rivâyet ettiği dua sîgasıdır.”<sup>28</sup>

Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen bazı istiftâh duaları ise gece (teheccüd) namazına mahsustur. Bu durum ilgili rivâyet metinlerinde açıkça ifade edilmektedir. Bunlardan meşhur olan üç tanesi örnek olarak aşağıda zikredilecektir.

4. Sîga: Abdurrahman b. Avf’ın oğlu Ebû Seleme (ö. 94/712-13) şöyle anlatmaktadır: Müminlerin annesi Hz. Aişe’ye Resûlullah’ın (s.a.v.) gece kalkınca namazına neyle başladığını sorduğumda şu duayla başladığını söylemiştir:

اللَّهُمَّ رَبَّ جِبْرَائِيلَ، وَمِيكَائِيلَ، وَإِسْرَافِيلَ، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ، إِنَّكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Cebrâîl, Mikâîl ve İsrâfil’in rabbi, gökleri ve yeryüzünü yoktan var eden, gaybı ve şehâdeti bilen Allah’ım! Sen ihtilaf ediyor oldukları konularda

<sup>26</sup> Buhârî, “Ezân”, 89; Müslim, “el-Mesâcid ve mevâziu’s-salât”, 147; Ebû Dâvûd, “Salât”, 120; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 1; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 26.

<sup>27</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 319.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, thk. İsmâüddîn es-Sabâbatî (Mısır: Dâru’l-hadîs, 1413/1993), 2: 228.

kullarının arasında hüküm vereceksin. Beni izninle kendisinde ihtilaf edilen hakka ulaştır! Zira şüphesiz sen dilediğini dosdoğru yola ulaştırırsın.”<sup>29</sup>

5. Sîga: İbn Abbâs’tan rivâyet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) gece namaza kalktığında (durduğunda) şu duayı yapardı:

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَلَكَ الْحَمْدُ لَكَ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَمَنْ فِيهِنَّ، وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَمَنْ فِيهِنَّ، وَأَنْتَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ، وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ، وَقَوْلُكَ حَقٌّ، وَالْحِجَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ، وَمُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ، وَالسَّاعَةُ حَقٌّ، اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ، وَبِكَ آمَنْتُ، وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ، وَإِلَيْكَ أَنْبَيْتُ، وَبِكَ خَاصَمْتُ، وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ، فَاعْفُورٌ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ، وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ، أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ - أَوْ: لَا إِلَهَ غَيْرُكَ - وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

“Allah’ım! Hamd sana mahsustur. Sen gökleri, yeryüzünü ve içindekileri idare edensin. Hamd sana mahsustur. Göklerin, yerin ve içindekilerin mülkü sana aittir. Hamd sana mahsustur. Sen göklerin, yerin ve içindekilerin nurusun. Hamd sana mahsustur. Sen göklerin ve yerin sahibisin. Hamd sana mahsustur. Sen haksın. Vaad ettiğin şey, seninle karşılaşma, sözün, cennet, ateş, peygamberler, Muhammed (s.a.v.), ve kıyamet de haktır. Allah’ım! Sana teslim oldum. Sana inandım. Sana tevekkül ettim. Sana yöneldim. Senin yardımınla hasımlaşım. Senin hükmüne razı oldum. Önce ve sonra, gizli ve açık işlediklerimi bağışla! Sen takdîm ve tehîr edensin. Senden başka ilah yoktur ve ancak senin yardımınla günahlardan uzak kalınp itaata güç yetirilir.”<sup>30</sup>

6. Sîga: Hz. Âişe kendisine Resûlullah’ın (s.a.v.) gece namazına nasıl başladığını soran kişiye şöyle cevap vermiştir: “Daha önce kimsenin sormadığı şeyi bana sordun. Resûlullah (s.a.v.) kıyama durduğunda on defa tekbir, on defa hamd, on defa tesbih, on kere tehlîl ve on kere istiğfardan sonra اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي وَعَافِنِي “Allah’ım! Beni bağışla, bana hidayet et, beni rızıklandır ve bana afiyet ver!” diye dua ederdi ve kıyamet günü yer darlığından Allah’a (c.c.) sığınırdu.”<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve Kasruhâ”, 200; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Tirmizî, “Deavât”, 32; Nesâî, “Kıyamu’l-leyl ve Tatavvu’u’n-nehâr”, 12; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 180.

<sup>30</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 1; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve Kasruhâ”, 199; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Tirmizî, “Deavât”, 29; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 180; Muvattâ, “Kur’ân”, 38; Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa el-Kuraşî el-Esedî el-Humeydî, *Müsned*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dârussikâ, 1996), 1: 440.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Nesâî, “İstîâze”, 63; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 180; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 43. Tespit edilen istiğfâr duasının sîgalarının dışında bazı rivâyetlerde iftitâh tekbiri için de farklı sîgalar vârid olmuştur. Örnek olarak İbn Ömer şöyle anlatmaktadır: Bir ara Resûlullah’la (s.a.v.) beraber namaz kılıyorduk. Cemaatten biri (tekbir alırken) اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا، وَسُبْحَانَ اللَّهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا dedi.

Görüldüğü gibi son üç rivâyette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu duaları gece namazlarında yaptığı açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla sünnete uygun olan bu duaları gece namazlarına tahsis etmektir. İlk üç rivâyette zikredilen istiftâh duaları ise gece namazıyla takyîd edilmediğinden daha çok mutlak olduğu anlaşılmaktadır.

Hattâbî (ö. 388/998) bu husustaki farklı görüşleri aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Bu mubâh olan ihtilaftandır. Dolayısıyla kişi bu sîgalardan hangisiyle istiftâh ederse caiz olur. Şayet biri Mâlik'in görüşünü alarak bunlardan hiçbirini okumazsa kerahetle namazı geçerli olur."<sup>32</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye de istiftâh duasıyla ilgili mezkûr rivâyetleri aktardıktan sonra bunların içerisinde birinci sîganın daha faziletli olduğunu birtakım delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. Diğer sîgaların ise daha çok nafîle olan gece namazlarında yapılabileceğini dile getirmektedir.<sup>33</sup>

## 2. Fâtiha'dan Sonra Yapılan Dua

Bazı hadîslerden namaz içerisinde ikinci dua yerinin, kıyamın ikinci yarısı olan Fâtiha sonrası olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birtakım rivâyetlerde Resûlullah'ın (s.a.v.) (gece) nafîle namazlarda zamm-ı sûre okurken aynı zamanda dua ettiği vârid olmuştur. O rivâyetlerden birinde Avf b. Mâlik şöyle anlatmaktadır: "Resûlullah'la (s.a.v.) beraber (gece) namaza durdum. Önce misvak kullanıp abdest aldı. Sonra kıyama durup namaza başladı. (Fâtiha'dan sonra birinci rekâta) Bakara sûresiyle başladı. Her rahmet âyetine geldiğinde durup (Allah'tan (c.c.) rahmetini) istiyor, her azap âyetine uğradığında da durup (azabından Allah'a (c.c.)) sığınıyordu. Sonra rükûya gitti. Kıyamda durduğu kadar rükûda durup، وَالْكَبُوتِ، وَالْكَافِرِيَّاءِ، وَالْعَظْمَةِ diyerek Allah'ı (c.c.) tesbih etti. Sonra da secdeye kapandı ve rükûda kaldığı kadar da secdede kalarak aynı tesbihi yaptı. Daha sonra

---

Resûlullah (s.a.v.) (namazdan sonra) 'O sözleri söyleyen kim idi?' diye sordu. Adam cevaben 'Ben yâ Resûlellah!' deyince Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'O sözlere şaşırđım. Zira onlar için gök kapıları açıldı.' Resûlullah'ın (s.a.v.) bu sözünü işittimden beri ben o cümleleri hiç bırakmadım." (Müslim, "el-Mesâcid ve mevâziu's-salât", 150; Tirmizî, "Deavât", 126; Nesâî, "İftitâh", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 14). Ancak çalışmada sadece tekbîrden sonra yapılan dualar ele alındığı için mezkûr iftitâh sîgalarına değinilmeyecektir.

<sup>32</sup> Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Büsî el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (b.y.: el-Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932), 1: 197.

<sup>33</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, 1: 196.

(ikinci rekâta) Âl-i İmrân sûresini ve (diğer rekâtlarda) başka sûreleri okuyarak (birinci rekâta yaptığının) aynısını yaptı.”<sup>34</sup>

Benzer bir rivâyette Hz. Huzeyfe bir seferinde Resûlullah’la (s.a.v.) beraber kıldığı (nafile) namazı şöyle tarif etmektedir: “Rükûda سبحان ربي العظيم; secdede ise سبحان ربي الأعلى diyordu ve her rahmet âyetine geldiğinde durup (Allah’tan (c.c.) rahmetini) istiyordu, her azap âyetine uğradığında da durup (azabından Allah’a (c.c.)) sığınmıyordu.”<sup>35</sup>

Hanbelîlerden İbn Kudâme (ö. 682/1283) mezkûr rivâyetleri delil göstererek şunu söylemektedir: Nafile namaz kılan kimsenin rahmet ayetine geldiğinde (Allah’tan (c.c.)) rahmet istemesi, azap ayetine uğradığında ise azaptan (Allah’a (c.c.)) sığınması müstehab olur.”<sup>36</sup> Şâfiîlerden Nevevî ise müstehab hükmünü açıkça ifade etmese de mezkûr rivâyetleri zikretmekle bunun müstehab olduğuna işaret etmiştir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak bu rivâyetlerden Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gece namazında/nafile namazlarda Fâtiha’dan sonra zamm-ı sûre okurken zikredilen şekilde dua ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nafile namaz kılan kimsenin zamm-ı sûre okurken Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yaptığına benzer bir şekilde dua etmesi caiz ve müstehab olsa gerektir.

Farz namazlarda ise bunun benzerini yaptığına dair herhangi bir rivâyete tarafımızca rastlanılmamıştır. Ancak tâbiünden bazı âlimlerin cemaatle kılınan farz namazlarda zamm-ı sûreye başlamadan Fâtiha’dan sonra dua ettiklerine/dua etmeyi tavsiye ettiklerine dair bazı rivâyetler vârid olmuştur. Bazıları şunlardır:

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 146; Nesâî, “Tatbîk”, 12, 73; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 24; Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 18: 61. Şevkânî hadîsin isnâdındaki ricâlin sika olduğunu söylemiştir. (Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 2: 381.) Nesâî şârihlerinden Esyûbî de hadîsin râvîlerini tek tek inceleyip herbirinin sika yahut sadûk olduğunu dile getirmiştir. (Muahmmmed b. Ali b. Âdem b. Musa el-Vellevî el-Esyûbî, *Zahîratü’l-ukbâ fi şerhi’l-Müctebâ* (b.y.: Dâru’l-mirâc, 1416-1424/1996-2003), 13: 159.) Elbânî de rivâyetin isnâdının sahih olduğunu ifade etmiştir. (Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-Elbânî, *Sahîhu Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü Şîrâs, 1423/2002), 4: 27.)

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 145; Tirmizî, “Salât”, 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 394.

<sup>36</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 394.

<sup>37</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 413.

1. Yunus'tan (ö. 139/756) Mücâhid'in (ö. 103/721) şöyle dediği rivâyet edilmektedir: "İmam Fâtiha'yı bitirdiğinde **اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ النَّارِ** 'Allah'ım! Senden cenneti istiyorum ve cehennemden sana sığınıyorum.' de!"<sup>38</sup>

2. Ebû Ya'lâ'dan (ö. 307/919) rivâyet edildiğine göre Rebî' b. Huseym (ö. 65/685?), imam Fatiha'yı bitirdiğinde **اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، آمِينَ** 'Allah'ım! Beni bağışla! Amin.' derdi."<sup>39</sup>

3. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849 rivâyet ettiğine göre yine Rabî' b. Haysem şöyle demiştir: "İmam Fatiha'yı bitirdiğinde Allah'tan (c.c.) dilediğin şeyde yardım iste!"<sup>40</sup>

4. Ebû Hamza (ö. 148/765), İbrahim en-Nehaî'nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "İmam Fatiha'yı bitirdiğinde **اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، آمِينَ** demek müstehab olur."<sup>41</sup>

Bu rivâyetlerden zamm-ı sûreye başlamadan Fâtiha'dan sonra dua etmenin bazı âlimlere göre müstehab olduğu anlaşılmaktadır. Ancak fakîhler tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuya pek değinmemişlerdir. Bunun sebebinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) buna dair bir rivâyetin vârid olmaması olduğu söylenebilir. Vitir namazında zamm-ı sûreden sonra okunan kunûtu duası ise daha önce de ifade edildiği gibi çalışmanın kapsamına dahil edilmemiştir.

### 3. Rükûda Yapılan Dua

Tespit edildiği kadarıyla namazdaki dua yerlerinden üçüncüsü rükû halidir. Nitekim bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kılarken rükûda bilinen tesbihin dışında dua ettiği vârid olmuştur. O rivâyetlerden bazıları aşağıda zikredilecektir.

Hz. Aişe'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) rükûsunda ve secdesinde Kur'ân'ı (Nasr sûresini) yorumlayarak şu duayı çokça yapardı: **سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي** "Allahım, Rabbim! Sana hamd eder ve seni tesbih ederim. Allah'ım! Beni bağışla!"<sup>42</sup> Bu rivâyette mutlak bir ifade olduğundan, farz yahut nafîle ayrımı olmaksızın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rükûda mezkûr duayı yaptığı anlaşılmaktadır.

<sup>38</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 188.

<sup>39</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187.

<sup>40</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187.

<sup>41</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187.

<sup>42</sup> Buhârî, "Ezân", 123, 139; Müslim, "Salât", 217; Ebû Dâvûd, "Salât", 147; Nesâî, "Tatbîk", 65; Abdurrezâk, *Musannef*, 2: 155.

Muhammed b. Mesleme'den rivâyet edildiğine göre ise Resûlullah (s.a.v.) nafîle namaz kıldığında rükû edince şu duayı yapardı:

اللَّهُمَّ لَكَ رَكَعْتُ، وَبِكَ أَمَنْتُ، وَلَكَ أَسْلَمْتُ، وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ أَنْتَ رَبِّي، خَشَعَ سَمْعِي وَبَصَرِي،  
وَلَحْمِي وَدَمِي، وَمُخِّي وَعَصْبِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“Allah’ım! Sana rükû ettim. Sana inandım. Sana teslim oldum. Sana tevekkül ettim. Sen rabbimsin. Kulağım, gözüm, etim, kanım, beynim ve sinirlerim âlemlerin rabbi olan Allah’a (c.c.) boyun eğmiştir.”<sup>43</sup> Geride Hz. Ali’den nakledilen rivâyette bu dua daha kısa olarak şu şekilde zikredilmiştir:<sup>44</sup> اللَّهُمَّ لَكَ رَكَعْتُ، وَبِكَ أَمَنْتُ، وَلَكَ أَسْلَمْتُ، خَشَعَ لَكَ سَمْعِي، وَبَصَرِي، وَمُخِّي، وَعَصْبِي. Ayrıca bu rivâyette nafîle kaydı geçmemektedir.

Buna binâen Şâfiî, “Rükûda Söylenecekler” başlığı altında Hz. Ali’den nakledilen rivâyeti zikrederek mezkûr duanın müstahab olduğuna işaret etmiştir. <sup>45</sup> İbn Rüşd’ün (ö. 520/1126) ifade ettiğine göre Buhârî gibi bazı âlimler de zikredilen rivâyetleri delil göstererek rükûda dua etmenin caiz olduğunu söylemişlerdir. Mâlik gibi bazıları ise başka rivâyetlerden<sup>46</sup> yola çıkarak bunun mekrûh olduğunu savunmuşlardır.<sup>47</sup> Karâfî (ö. 684/1285) de birinci rivâyete istinaden Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/778) görüşüne itiraz sadedinde rükû ve secdenin tesbihle ve belli bir sayıyla sınırlanamayacağını söylemiştir.<sup>48</sup>

Yine Mâlikîlerden Lahmî, Mâlik’in müstahab olarak görmediğini naklettikten sonra bu rivâyeti delil göstererek rükûda dua etmenin menedilen bir durum olmadığını ifade etmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca Şâfiîlerden Nevevî “Rükû ve Secdenin Zikirleri Hakkında Vârid Olan Hadîsler”

<sup>43</sup> Nesâî, “Tatbîk”, 14. İbnü’l-Mülakkın rivâyetin başka rivâyetlerle desteklendiği için sahih olduğuna işaret etmiştir. (Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısri İbnü’l-Mülakkın eş-Şâfiî, *el-Bedru’l-münîr fi tahrîci’l-ehâdîsi ve’l-âsâri’l-vâki’ati fi’ş-şerhil-kebîr*, thk. Mustafa Ebü’l-ğayt vdğr. (Riyad: Dâru’l-hicret, 1425/2004), 3: 615).

<sup>44</sup> Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve Kasruhâ”, 201; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Tirmizî, “Deavât”, 32; Abdurrezzâk, *Musannef*, 2: 79.

<sup>45</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 128.

<sup>46</sup> Rükûda Allah’ın (c.c.) tâzim edilmesinin emredildiğini ifade eden ilgili rivâyet, ileride “Secdede Yapılan Dua” başlığı altında zikredilecektir.

<sup>47</sup> Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 1425/2004), 1: 137.

<sup>48</sup> Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mâlikî el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacı vdğr. (Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-islâmî, 1994), 2: 225.

<sup>49</sup> Lahmî, *et-Tebîra*, 1: 418.

240 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi başlığı altında birinci rivâyeti zikrederek bunun müstehab olduğuna işaret etmiştir.<sup>50</sup>

Genel olarak Hanefîlere ve Hanbelîlere göre ise rükûda tesbihle yetinilmesi gerekir. Dua yapılması uygun değildir. Hanefîlerden Cessâs (ö. 370/981), Hz. Âlî'den bu konuda vârid olan rivâyetlerin ve benzerlerinin tesbih rivâyetleriyle mensuh olduğunu dile getirmektedir.<sup>51</sup> Ancak Aynî bunun farz namazlarda geçerli olduğunu, nafîle namazlarda ise genişlik olduğundan mezkûr duaların nafîlelerde yapılabileceğini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Sonuç olarak bazı âlimlere göre tüm namazların, bazılarına göre de sadece nafîle namazların rükûsunda me'sûr duaların yapılması müstehab yahut caiz olur. Ancak İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) kaydettiğine göre diğer bazı âlimler ilgili rivâyetlerden yola çıkarak kişinin sadece rivâyetlerde geçen şekilde değil istediği herhangi bir şekilde dua edilebileceği görüşüne sahip olmuşlardır.<sup>53</sup> Ayrıca mezkûr duaların dışında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) farklı tesbih sîgalarıyla rükûda rabbini tesbih ettiği birtakım rivâyetlerde vârid olsa da bunlar dua içermeyip sadece tesbih oldukları için burada ele alınmamışlardır.<sup>54</sup>

#### 4. Rükûdan Kalkıldığında (İtidâl) Yapılan Dua

Yapılan araştırmalardan namaz içerisinde dördüncü dua yerinin (rükûdan kalkılınca) itidâl hali olduğu tespit edilmiştir. Nitekim bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başını rükûdan kaldırdığında da birtakım dualar yaptığı vârid olmuştur. Bu tür rivâyetlerden bazıları aşağıda ele alınacaktır.

Abdullah b. Ebî Evfâ'dan rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) başını rükûdan kaldırdığında şu duayı yapardı:

<sup>50</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 3: 413.

<sup>51</sup> Ebü'l-Hasan Alâuddîn Ali b. Süleyman ed-Dımaşkî el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* (b.y.: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), 2: 60; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vdğr. (Dâru's-sirâc, 1431/2010), 1: 582.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), 6: 68.

<sup>53</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 2: 412.

<sup>54</sup> Örnek olarak Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) rükûsunda ve secdesinde رَبِّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ tesbihini yapardı. (Müslim, "Salât", 223; Ebû Dâvûd, "Salât", 146; Nesâî, "Tatbîk", 75).

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ مِلءُ السَّمَاءِ، وَمِلءُ الْأَرْضِ، وَمِلءُ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ اللَّهُمَّ طَهَّرْنِي بِالتَّلَجِ وَالْبَرْدِ، وَالْمَاءِ الْبَارِدِ اللَّهُمَّ طَهَّرْنِي مِنَ الذُّنُوبِ وَالْخَطِيَا، كَمَا يُنْقَى الثُّوبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْوَسَخِ

“Allah’ım! Göküyüzü, yeryüzü ve bunların dışında dilediğin şeyler dolusunca hamd sana mahsustur. Allah’ım! Beni karla, doluyla ve soğuk suyla yıka! Allah’ım! Beyaz elbisenin kirden arındırıldığı gibi beni günahlardan ve hatalardan temizle!”<sup>55</sup> Hz. Ali’den gelen rivâyette bu dua, hamd kısmının bulunduğu şu sîgadan ibarettir:<sup>56</sup>

اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ مِلءُ السَّمَاوَاتِ، وَمِلءُ الْأَرْضِ، وَمِلءُ مَا بَيْنَهُمَا، وَمِلءُ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ

بَعْدُ

Ebû Saîd el-Hudrî’den gelen rivâyete göre ise Resûlullah (s.a.v.) başını rükûdan kaldırdığında şunu söylerdi:

رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ مِلءُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَمِلءُ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ، أَهْلُ النَّوَاءِ وَالْمَجْدِ، أَحَقُّ مَا قَالِ الْعَبْدُ، وَكُنَّا لَكَ عَبْدٌ: اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ

“Ey rabbimiz! Ey övgü ve şeref sahibi! Gökler, yeryüzü ve bunların dışında dilediğin şeyler dolusunca hamd sana mahsustur. Hepimiz senin kulunuz. Kulun söylediği en hak söz şudur: ‘Allah’ım! Senin verdiğini menedecek hiç kimse yoktur. Senin menettiğini de verecek hiç kimse yoktur ve sana karşı zenginlik sahibine zenginliği hiçbir fayda vermez.’”<sup>57</sup>

İbn Hacer birinci rivâyetteki duayı delil göstererek namazdaki dua yerlerinden ikincisinin itidâl (rükûdan kalkış) olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup> Hanbelîlerden Lahmî de bu rivâyeti zikrederek mezkûr duanın sünnet olduğuna işaret etmiştir.<sup>59</sup> Merdâvî (ö. 885/1480) ise bu duanın müstehab olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>60</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise namazdaki dua yerleriyle alakalı genel olarak şunu ifade etmiştir: “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) farz olsun nafîle olsun rükûda, rükûdan başını kaldırdığında ve secdede dua ettiği rivâyetlerle sabit olmuştur. Namazın sonunda yaptığı dualar ise tevatürle sabittir.”<sup>61</sup> Dolayısıyla ona göre bu

<sup>55</sup> Müslim, “Salât”, 204.

<sup>56</sup> Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn ve Kasruhâ”, 201; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Tirmizî, “Deavât”, 32; Abdurrezzâk, *Musannef*, 2: 79.

<sup>57</sup> Müslim, “Salât”, 205.

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 11: 132.

<sup>59</sup> Lahmî, *et-Tebîra*, 1: 419.

<sup>60</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 64.

<sup>61</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995), 22: 497.



242 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi  
dualar sünnettir. Öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye de birinci rivâyeti zikrederek aynı görüşte olduğuna işaret etmiştir.<sup>62</sup>

Hanefîler ise genel olarak bu tür duaların vârid olduğu rivâyetleri teheccüd namazına yahut nafilâ namazlara hamletmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre farz namazlarda özellikle cemaatle eda edildiğinde ikinci teşehhüd sonrası hâriç rükû, secde ve diğer yerlerde sadece meşhur zikir ve tesbihlerle yetinilmelidir.<sup>63</sup>

Zikredilen duaların dışında sadece hamd veya tesbih ifade eden bazı sîgalar da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olmuş ise de dua içermediği için bu tür rivâyetlere burada temas edilmemiştir.<sup>64</sup> Ayrıca daha öncede ifade edildiği gibi bazı mezheblere göre sabah namazında rükûdan kalkılınca okunması sünnet olan kunût duasına da çalışmada değinilmeyecektir.

### 5. Secdede Yapılan Dua

Namazdaki dua yerlerinden beşincisi secde halidir. Bu konuyla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olan rivâyetleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi; genel anlamda secdede dua etmeye teşvik eden rivâyetler. İkincisi ise; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat kendisinin secdede yaptığı dualara dair rivâyetler. Aşağıda öncelikle genel olarak secdede dua edilmesini emreden rivâyetler ele alınacaktır.

İbn Abbas, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) son hastalığındaki bir hadîseyi şöyle anlatmaktadır: "Resûlullah (s.a.v.) evinin perdesini açtı. İnsanlar Hz. Ebû Bekir'in arkasında saf tutmuşlardı. Onlara şöyle buyurdu: 'Ey insanlar! Şüphesiz nübüvvetin müjdeleyicilerinden sadece Müslümanın göreceği salih rüya kalmıştır. Dikkat edin! Muhakkak ben rükû

<sup>62</sup> Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüb b. Sa'd İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl fi mesâilî'l-kazâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1398/1978), 1: 118.

<sup>63</sup> Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâyik şerhu Kenzi'd-dekâyik* (Bulak: el-Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313), 1: 115; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 1: 22.

<sup>64</sup> Örnek olarak sahâbeden Rifâ'a b. Râfî' ez-Zirakî şöyle anlatmaktadır: "Bir gün Resûlullah'ın (s.a.v.) arkasında namaz kılıyorduk. Başını rükûdan kaldırıp سمع الله لمن dedî. Namaz bittikten sonra 'O sözü söyleyem kimdi?' diye sordu. Adam 'Ben idim.' dedi. Bunun üzerine 'Otuz küsur melek gördüm. O sözü (sevabını) ilk yazan olmak için yarışıyorlardı.' buyurdu." (Buhârî, "Ezân", 125; Ebû Dâvûd, "Salât", 118; Nesâî, "Tatbîk", 22; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5: 235.)

veya secde ederken Kur'an okumaktan nehy olundum. Rükûda Rabb'i tazîm edin. Secdede ise duaya gayret edin. Zira (secdede yapılan dua) kabul olunmaya ziyadesiyle elverişlidir."<sup>65</sup>

Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kulun Allah'a (c.c.) en yakın olduğu durum secde halidir. O halde duayı çok yapın."<sup>66</sup> Her iki rivâyette de Hz. Peygamber'in sarâhaten secdede dua etmeyi emrettiği görülmektedir. Ayrıca başka rivâyetlerden sadece ümmetine emretmekle kalmayıp bizzat kendisinin de farklı sîgalarla secdede dua ettiği anlaşılmaktadır. O rivâyetlerden bazıları şunlardır:

1. Hz. Âişe şöyle anlatmaktadır: Bir gece Resûlullah'ın (s.a.v.) yatakta olmadığını fark ettim. Aramaya başlayınca mescitte secdede olduğu için elim dikili olan ayaklarının tabanına değdi. Secdede şöyle diyordu:

اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمَعَاذِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ، كَمَا أَنْتُنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ

"Allah'ım! Gazabından rızana, azabından afiyetine ve senden sana sığınırım. Sana (yaraşır) övgüleri saymakla bitiremem. Sen kendini övdüğün gibisin."<sup>67</sup>

2. Hz. Âişe'den nakledilen benzer bir rivâyette ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gece namazının secdesinde واللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ "Allah'ım! Gizli ve aleni yaptığım günahlarımı bağışla!" diye dua ettiği vârid olmuştur.<sup>68</sup>

3. İbn Abbas şöyle anlatıyor: "Bir seferinde teyzem Meymûne'nin yanında geceledim. Resûlullah (s.a.v.) geceleyin uyandı. Namaz kılmaya başladı. Secdeye varınca şu duayı yaptı:

اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَفِي سَمْعِي نُورًا، وَفِي بَصَرِي نُورًا، وَعَنْ يَمِينِي نُورًا، وَعَنْ شِمَالِي نُورًا، وَأَمَامِي نُورًا، وَخَلْفِي نُورًا، وَفَوْقِي نُورًا، وَتَحْتِي نُورًا، وَاجْعَلْ لِي نُورًا (أَوْ قَالَ): وَاجْعَلْنِي نُورًا

"Allah'ım! Kalbime, kulağıma, gözüme, sağıma, soluma, önüme, arkama, üstüme, altıma nur yerleştir ve benim için nur kıl! (beni nur kıl!)"<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Müslim, "Salât", 207; Nesâî, "Tatbîk", 8; Dârimî, "Salât", 77; Şâfiî, *Müsned*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400, 1: 39.

<sup>66</sup> Müslim, "Salât", 215; Ebû Dâvûd, "Salât", 147; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 158.

<sup>67</sup> Müslim, "Salât", 222; Ebû Dâvûd, "Salât", 147; Tirmizî, "Deavât", 75; Nesâî, "Tatbîk", 47; İbn Mâce, "Dua", 3; Dârekutnî, *Sünen*, 1: 261.

<sup>68</sup> Nesâî, "Tatbîk", 66; Tayâlisî, *Müsned*, 3: 32; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 30.

<sup>69</sup> Buhârî, "Deavât", 10; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn ve Kasruhâ", 187; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 26; Nesâî, "Tatbîk", 63.

4. Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) secdede şu duayı yapardı:

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي كُلَّهُ، دِقَّةً، وَجِلَّةً، وَأَوْلَهُ، وَأَخْرَهُ، وَعَلَانِيَتَهُ، وَسِرَّهُ

"Allah'ım! Günahlarımın hepsini; azını, çoğunu, başını, sonunu, açığımı ve gizlisini bağışla!"<sup>70</sup>

Zikredilen rivâyetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazların secdelerinde tesbihin dışında birtakım dualar yaptığı açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca me'sûr duaların dışında istenilen duaların çokça yapılmasına ümmetini teşvik etmiş olduğu görünmektedir. Bununla birlikte fakîhler arasında farklı nedenlerle bu konuda da ihtilaf sözkonusudur.

Tahâvî'nin (ö. 321/933) ifade ettiğine göre Hanefiler, Ukbe b. Âmir'den rivâyet edilen; "فسبح باسم ربك العظيم 'Büyük olan rabbinin adıyla tesbih et!.' (el-Vâkı'a 56/74) âyeti indiğinde Resûlullah (s.a.v.) 'Bunu rükûnuza koyun.' سبح اسم ربك الأعلى 'En yüce olan rabbinin adını tesbih et!.' (el-Âlâ 87/1) âyeti nâzil olduğunda ise 'Bunu da secdenize koyun.' buyurdu."<sup>71</sup> rivâyeti ile Huzeyfe'den nakledilen "Resûlullah (s.a.v.) rükûsunda üç defa سبحان ربّي العظيم secdesinde ise üç kere سبحان ربّي الأعلى derdi."<sup>72</sup> rivâyetinin vb. tesbihi emreden diğer rivâyetlerin daha önceki hadîsleri ve uygulamaları nesh ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>73</sup> Dolayısıyla geride de ifade edildiği gibi onlara göre rükû ve secdede mezkûr tesbihlerden başka dualar yapılamaz.

<sup>70</sup> Müslim, "Salât", 216; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 335; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5: 257.

<sup>71</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 146; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 20; Dârimî, "Salât", 69; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 303; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5: 225; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 519. Bu rivâyetle ilgili Elbânînin iki farklı değerlendirmesi sözkonusudur. Bir yerde rivâyetin hasen olduğunu dile getirmiştir. (Ebû Abdillâh Veliyyüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-Ömerî et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-mesâbil*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1985), 1: 277.) Diğer bir yerde ise râvîlerinden İyâs b. Âmir el-Ğâfikî ma'rûf bir râvî olmadığı için bu rivâyetin zayıf olduğunu söylemiştir. (Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-Elbânî, *Zaifu Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü ğirâs, 1423), 1: 337.)

<sup>72</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 334; Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Atekî, *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh - Âdil b. Sa'd - Sabrî Abdilhâlik eş-Şâfî (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009), 7: 324;

<sup>73</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-hakk (Âlemü'l-kütüb, 1414/1994), 1: 253.

Mâlikîler ise rükûda dua yapılmasının mekruh olduğunu söylemekle beraber secde de dua yapmakta bir sakınca olmadığı görüşündedir.<sup>74</sup> İbn Abdilber de (ö. 463/1071) secdenin dua yeri olduğunu, dolayısıyla namaz kılan kişinin dilerse tesbih dilerse de dua yapabileceğini ifade etmektedir.<sup>75</sup> Şâfiîler ise yukarıda zikredilen rivâyetlerden dolayı ister me'sûr olsun ister olmasın mutlak olarak secde de dua etmenin sünnet olduğunu söylemişlerdir. Ancak me'sûr olanlar daha efdaldır.<sup>76</sup>

Hanbelîlerden İbn Kudâme, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) "Farz namazın secdesinde tesbihten başka bir şey ziyade edilmesi müstehab olmaz. Çünkü farzda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tesbih emrinden başka bir şey nakledilmemiştir. Nafile namazlarda ise iki rivâyet vardır." dediğini zikrettikten sonra buna itiraz sadedinde şunu ifade etmiştir: "Bu konuda vârid olan sahih haberleri yukarıda zikrettik. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ittibâ edilmeye daha layıktır. Namazda teşehhüdü emretmesi nasıl duanın meşrûiyetini nefyetmezse secde de tesbihi emretmesi de başka bir şeyi (duayı) emretmesini nefyetmez. Bir şeyi emretmesi başka bir şeyin nefyi anlamına gelseydi duayı emretmesi de tesbihi nefyederdi. Zira secde de dua ettiği ve bunu emrettiğine dair rivâyetler sahihtir."<sup>77</sup> Dolayısıyla fakîhler muhtelif ictehadlarda bulunarak bu hususta farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Ancak konuyla ilgili vârid olan hadîslerin çokluğu ve sıhhatinden ötürü tüm namazlarda bunun sünnet olduğunu söylemek daha doğru olsa gerektir.

## 6. İki Secde Arasında Yapılan Dua

Rivâyetlere göre namazda dua edilebilecek olan yerlerden altıncısı iki secde arasındır. Çalışmada bu konuyla ilgili de öncelikle vârid olan bazı rivâyetler ele alınacaktır. Daha sonra fakîhlerin bu husutaki

<sup>74</sup> Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî el-Medenî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1451/1994), 1: 168.

<sup>75</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdilber, *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Ehyed (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-hadîse, 1400/1980), 1: 207.

<sup>76</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 1: 391; Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 1: 549.

<sup>77</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 374.

246 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi  
görüşleri incelenip değerlendirilecektir. İlgili rivâyetlerin bazıları şunlardır:

1. Saîd b. Cübeyr kanalıyla gelen İbn Abbâs rivâyetinin Ebû Dâvûd varyantında Hz. Peygamber'in iki secde arasında şu duayı yaptığı geçmektedir: *اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، وَارْحَمْنِي، وَعَافِنِي، وَاهْدِنِي، وَارْزُقْنِي*

*"Allah'ım! Beni bağışla, bana rahmet eyle, bana afiyet ver, beni hidayet et ve beni rızıklandır!"*<sup>78</sup>

2. Tirmizî'de dua metni şu şekildedir: *اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، وَارْحَمْنِي، وَاجْبُرْنِي، وَاهْدِنِي، وَارْزُقْنِي* Tirmizî Hz. Ali'den de bu duanın rivâyet edildiğini söylemiş, ayrıca Şâfiî, Ahmed ve İshak'ın hem farz namazlarda hem de nafil namazlarda bu duayı caiz gördüklerini ifade etmiştir.<sup>79</sup>

3. Hz. Huzeyfe'den nakledilen rivâyette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) iki secde arasında secde miktarı oturup *رب اغفر لي رب اغفر لي* dediği zikredilmektedir.<sup>80</sup>

4. İbn Abbas şöyle anlatıyor: "Bir seferinde teyzem Meymûne'nin yanında geceledim. Resûlullah (s.a.v.) geceleyin uyandı. Namaz kılmaya başladı. Rükûda *سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ* secdede ise *سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى* dedi. Sonra iki secde arasında şu duayı yaptı:

*رَبِّ اغْفِرْ لِي، وَارْحَمْنِي، وَاجْبُرْنِي، وَارْفَعْنِي، وَارْزُقْنِي، وَاهْدِنِي*

*"Rabbim! Beni bağışla, bana rahmet eyle, benim isteğimi yerine getir, beni yükselt, beni rızıklandır ve beni hidayet et."*<sup>81</sup>Yukarıda zikredilen rivâyetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) iki secde arasında birbirine benzer sîgalarla dua etmiştir. Dolayısıyla namazdaki dua yerlerinden biri de iki secde arasındadır.

Mâlikîler mezkûr rivâyetlerden dolayı bu duanın caiz olup mekruh olmadığını söylemişlerdir.<sup>82</sup> Şâfiîler sadece caiz olmayıp ayrıca

<sup>78</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 140.

<sup>79</sup> Tirmizî, "Salât", 95.

<sup>80</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 146; Nesâî, "Tatbîk", 86; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 23; İbnü'l-Ca'd, *Müsned*, 1: 29. Moğoltay hadîsin sahîh olduğunu ifade etmiştir. (Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğoltay b. Kılıç b. Abdillâh Moğoltay el-Bekcerî el-Mısri, *Şerhu Süneni İbn Mâce: el-İ'lâm bi sünnetihi aleyhi's-selâm*, thk. Kâmil Uveyda (Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 1: 1510.

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 371; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 12: 20; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 175.

<sup>82</sup> Ebû Abdillâh el-Mevvâk Muhammed b. Yusuf b. Ebî Kâsım b. Yusuf el-Abderî el-Gırnâfî, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhatasari Halil* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416/1994), 2: 253.

müstehab olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>83</sup> Hanefîlere gelince Şâfiî olan İmrânî (ö. 558/1163) Ebû Hanîfe'nin burada sünnet olan bir zikir olmadığını söylediğini kaydetmiştir.<sup>84</sup> Ancak Sadreddîn el-Hanefî (ö. 792/1390) açıkça bunun müstehab olduğunu ifade etmese de konuyla ilgili İbn Abbâs'tan vârid olan rivâyeti zikrederek müstehab oluşuna işaret etmektedir.<sup>85</sup> Hanefîlerden Malatî de (ö. 803/1401) bunun sünnet olduğunu sarâheten ifade etmiştir.<sup>86</sup>

Aynî ise konuyla ilgili daha geniş bir değerlendirme yaparak şunu söylemiştir: “Bize göre iki secde arasında sünnet olan bir zikir/dua yoktur. Çünkü buradaki itidal maksûd değil secdeye tâbidir. Bu hususta vârid olan rivâyetler teheccüde hamledilir. Dâvûd ez-Zâhirî ve Zâhirîlere göre ise bu dua farzdır. Kasten terkedildiğinde namaz batıl olur.”<sup>87</sup>

Hanbelîlere göre durum daha farklıdır. Şöyle ki; onlara göre iki secde arasında bir kere *رب اغفر لي* demek vâcib; secde ve rükûdaki tesbih gibi üç defa söylenmesi ise müstehaptır. Bazı rivâyetlerde gelen diğer uzun dualara gelince bunlar daha çok gece namazlarında müstehab olur.<sup>88</sup> Ancak Aynî'nin ifade ettiği gibi bu duanın teheccüd namazında geçerli olduğunu söylemek daha isabetli olsa gerekir. Zira Ebû Dâvûd'un Hz. Huzeyfe'den naklettiği hadîsin diğer varyantında açıkça Resûlullah'ın (s.a.v.) *gece namazında* kıyam süresine yakın bir şekilde uzunca secde ettiği ve iki secde arasında secde süresine yakın miktarda oturup *رب اغفر لي رب اغفر لي* diye dua ettiği geçmektedir.<sup>89</sup> Bununla birlikte mutlak olan birinci rivâyete bakarak tüm namazlarda müstehab olabileceğini söylemek de mümkündür.

<sup>83</sup> Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Zühreyy eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1412/1991), 1: 260.

<sup>84</sup> Ebû'l-Hüseyyin Yahya b. Ebî'l-hayr b. Sâlim el-Yemenî el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1421/2000), 2: 225.

<sup>85</sup> Sadruddîn Hanefî, *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*, 2: 580.

<sup>86</sup> Ebû'l-mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Musa b. Muhammed el-Malatî, *el-Mu'tasar mine'l-muhtasar min müşkili'l-âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 1: 45.

<sup>87</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 97.

<sup>88</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 377; Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Mısırî el-Hanbelî ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhatasari'l-Hırakî* (b.y.: Dâru'l-Ubeykân, 1413/1993), 1: 571; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh İbn Müflih, *el-Mubdî' fî şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997), 1: 406.

<sup>89</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 146.

## 7. İkinci Teşehhüdden Sonra (Ka'de-i Ahîrede) Yapılan Dua

Yapılan araştırmalara göre tüm namazlarda dua etmenin bütün fakîhlerin ittifakıyla sünnet olduğu yer ikinci teşehhüd sonrasıdır. Birinci teşehhüdden sonra ise yine ittifakla dua yapılmaz. Ancak Hanefilere ve Hanbelîlere göre insanların sözlerine benzer dualarla dua edilmemesi gerekir. Mâlikî ve Şâfiîlere göre ise me'sûr dualar efdal olmakla beraber böyle bir sınırlama söz konusu değildir.<sup>90</sup>

Secdede dua etmekle ilgili vârid olan rivâyetlerde olduğu gibi bu konuda vârid olan rivâyetleri de iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi; namazın sonunda selam vermeden önce istenilen duanın yapılabileceğine dair genel rivâyetler. İkincisi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) burada yaptığı duaların sîgalarını içeren birtakım rivâyetler.

Örnek olarak birinci grup rivâyetlerin birinde Abdullah b. Mes'ûd şöyle anlatmaktadır: "Resûlullah'la (s.a.v.) beraber namaz kıldığımızda (teşehhüdde) *وَالسَّلَامُ عَلَى فُلَانٍ وَفُلَانٍ* 'Kullarından Allah'a (c.c.) selam olsun. Falana ve filana selam olsun.' derdik. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) bizi uyararak; *'Allah'a (c.c.) selam olsun.' demeyin. Zira Allah'ın (c.c.) kendisi selamdır. Bilakis önce şöyle deyin:*

*التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ*

*Bütün tazimler, pak ve temiz olan ibadeler Allah'a (c.c.) aittir. Ey peygamber! Selam, Allah'ın (c.c.) rahmeti ve bereketleri senin üzerine olsun. Bize ve Allah'ın (c.c.) tüm salih kullarına selam olsun.' Böyle dediginizde*

<sup>90</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl:el-Mebsût*, thk. Ebü'l-vefâ el-Afgânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-islâmîyye, ts.), 1: 9; Kâsânî, *Bedâyi'*, 1: 213; Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekir b. Yunus İbnü'l-Hâcib el-Kürdî el-Mâlikî, *Câmiu'l-ümmehât*, thk. Ebû Abdirrahmân el-Ahdar el-Ahdarî (b.y.: el-Yemâme, 1421/2000), 99; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 138; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 1: 543; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî er-Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz: eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ivaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997), 1: 537; Ebü'l-mehâsin Abdülvâhid b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, thk. Târik Fethî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 2: 68; Ebu'n-Necâ Şerefüddîn Musa b. Ahmed b. Musa el-Makdisî el-Haccâvî, *el-İknâ' fî fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullatîf Muhammed Musa es-Sübki (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1: 124; Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Ba'li el-Halvetî, *Keşfü'l-muhadderât ve'r-Riyâzu'l-müzhirât li şerhi ahsari'l-muhtesarât*, thk. Muhammed b. Nâsir el-Acemî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 1423/2002), 1: 138.

göklerde ve yerde bulunan tüm salih kullara selamınız gider. Sonra şehadet getirerek *أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ* deyin. Daha sonra kişi duada serbesttir. İsteddiği duayı yapabilir.’ buyurdu.”<sup>91</sup>

Son teşehhüde selam vermeden önce istenilen duaların yapılabileceğini ifade eden rivâyetlerin dışında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) burada yaptığı birtakım dua sîgalarını içeren rivâyetler de vârid olmuştur. Onlardan bazıları şunlardır:

1. Hz. Âişe’den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) namazda (teşehhüden sonra) şu duayı yaptı:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا، وَفِتْنَةِ الْمَمَاتِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَأْتَمِ وَالْمَعْرَمِ

“Allah’ım! Muhakkak kabir azabından, Mesîh Deccâl’in fitnesinden, hayatın ve ölümün fitnesinden sana sığınırım. “Allah’ım! Muhakkak günah işlemekten ve borçlanmaktan sana sığınırım.” Adamın biri “Borçlanmaktan ne kadar da çok (Allah’a (c.c.)) sığınıyorsun!” deyince “Zira adam borçlandığında konuşur, yalan söyler; söz verir, sözünden cayar.” buyurdu.<sup>92</sup>

2. Hz. Ebû Bekir, Resûlullah’a (s.a.v.) “Bana namazda yapacağım bir dua öğret!” deyince şu duayı yapmasını ona emretti:

اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا، وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، فَاعْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ، وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“Allah’ım! Şüphesiz ben kendime çok zulmettim. Günahları ise ancak sen bağışlarsın. Katından bir bağışlamayla beni bağışla ve bana rahmet eyle! Zira muhakkak sen çok bağışlayıcı ve merhamet edicisin.”<sup>93</sup>

3. Hz. Ali’den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) teşehhüd ile selam arasında şu duayı yaptı:

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ، وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ، وَمَا أَسْرَفْتُ، وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، أَنْتَ الْمَقْدَمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخَّرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ

“Allah’ım! Takdim ettiğim, tehir ettiğim, gizli yaptığım, alenî işlediğim ve aşırıya kaçtığım günahlarımı benim için bağışla! Zira sen takdim ve tehir edensin ve senden başka ilah yoktur.”<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Buhârî, “Ezân”, 150; Müslim, “Salât”, 16; Ebû Dâvûd, “Salât”, 177; Nesâî, “Sehv”, 56; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 348.

<sup>92</sup> Buhârî, “Ezân”, 149; Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâzîu’s-salât”, 129; Ebû Dâvûd, “Salât”, 148; Nesâî, “Sehv”, 64; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, 8: 330.

<sup>93</sup> Buhârî, “Ezân”, 149; Tirmizî, “Deavât”, 96; Nesâî, “Sehv”, 59; İbn Mâce, “Dua”, 2.

<sup>94</sup> Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve Kasruhâ”, 201; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Tirmizî, “Deavât”, 32; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 358.



Zikredilen vb. rivâyetlerden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kade-i ahîrede farklı şekillerde dualar yaptığı ve ümmetini aynı yerde istedikleri herhangi bir duayı<sup>95</sup> yapmaya teşvik ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Âlimlerin de ittifakıyla mezkûr yerde dua etmek sünnettendir.

### **Sonuç**

İlgili kaynaklar üzerinden yapılan araştırmalar sonucunda namaz içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yedi yerde dua ettiği görülmektedir. Bu yerler kısaca şunlardır; kıyamın başı (istiftâh duası), kıyamın ortası (zamm-ı sûre okurken-vitirde kıyamın sonu), rükû, itidal (rükûdan kalkınca), secde, iki secde arası ve kade-i ahîrede selam öncesi.

Bununla birlikte fakîhler başta olmak üzere âlimler, tüm namazlarda mı yoksa bütün namazlarda mı mezkûr yerlerde dua edilebileceği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Farz olsun nafîle olsun bütün namazların kade-i ahîresinde selam vermeden önce dua etmenin sünnet olduğunda ittifak etmişlerdir. Diğer yerlerde ise farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Bazı âlimler nafîle yahut gece namazı kaydı koymaksızın bütün namazlarda geri kalan altı yerde de dua etmenin caiz ve müstehab olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir kısmı hem rükûda hem de secdede dua etmeyi, bazıları da sadece secdede dua etmeyi de bütün namazlarda müstehab görmüşlerdir. Özellikle Hanefîler başta olmak üzere bazı fakîhler ise mezkûr altı yerde dua etmeyi özellikle teheccüd namazı olmak üzere nafîle namazlarla kayıtlamışlardır.

Ayrıca mezkûr yerlerde yapılacak dua sîgalarında ve şekillerinde de ihtilaf söz konusudur. Şöyle ki; ittifakla duanın sünnet olduğu kade-i ahîrede özellikle Hanefîlere ve Hanbelîlerin çoğunluğuna göre insanların sözlerine benzer dualarla dua edilmemesi gerekir. Ancak diğer âlimlere göre zikredilen yerde ve secdede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dua edilmesine dair emri serbestlik içerdiği için her türlü dua yapılabilir. Bu iki yerin dışında ise ancak me'sûr dualarla dua yapılabilir.

Sonuç olarak özellikle ülkemizde yaşayan Müslümanların çoğunun algıladığı ve teamül olarak uygulayageldiği gibi namaz

---

<sup>95</sup> Bu dualardan önce okunan ve halk içinde kısaca "salli-bârik duaları" diye bilinen dualar ise çalışmanın kapsamına alınmamıştır. Çünkü bunlar teşehhüd duası gibi sabittir.

içerisinde sünnet olan sadece selam vermeden önce birkaç dua yapmak değildir. Bilakis bazı mezheblere göre birtakım kayıtları bulunsa da çalışmada tespit edilen yedi yerin hepsinde dua etmek müstehabtır. Şu kadar var ki; bazı yerlerde me'sûr dualarla yetinilmesi gerekir. Zira bu yerlerde mutlaklık yoktur. Secde ve kade-i ahîre gibi diğer bazı yerlerde ise dua şekillerinde esneklik yahut serbestlik söz konusudur.

### Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1403.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Ayıntâbî. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-tirâsi'l-arabî, ts.
- Bâbertî, Ebû Abdillâh Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî. *el-Înâyetü şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Atekî. *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*. Thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh - Âdil b. Sa'd - Sabrî Abdilhâlık eş-Şâfiî. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları., 1413/1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetüllâh İnâyetüllâh Muhammed - Sâid Bekdâş - Muhammed Ubeydullah Hân - Zeynep Muhammed Hasan Fellâte. 8 Cilt. b.y.: Dâru's-sirâc, 1431/2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnâvut - Hasan Abdilmün'im Şelebî - Abdullatîf

- 252 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi  
Hirzullah - Ahmed Berhûm. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Abdillâh el-Mâlikî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Uleyş. *Menhu'l-Celîl şerhu Muhtasari Halîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1989.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî. *el-Âsâr*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nuh b. Necâtî b. Âdem. *Sahîhu Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Kuveyt: Müessesetü ğirâs, 1423/2002.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nuh b. Necâtî b. Âdem. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fıkhihâ ve fevâidihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1415-1422/1995-2002.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nuh b. Necâtî b. Âdem. *Zaîfu Ebî Dâvûd*. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü ğirâs, 1423.
- Esyûbî, Muahmmmed b. Ali b. Âdem b. Musa el-Vellevî. *Zahîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ*. 42 Cilt. b.y.: Dâru'l-mirâc, 1416-1424/1996-2003.
- Ğırnâtî, Ebû Abdillâh el-Mevvâk Muhammed b. Yusuf b. Ebî Kâsım b. Yusuf el-Abderî. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhatasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1994.
- Haccâvî, Ebu'n-Necâ Şerefüddîn Musa b. Ahmed b. Musa el-Makdisî. *el-İknâ' fi fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdullatîf Muhammed Musa es-Sübkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek*. Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Halvetî, Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Ba'lî. *Keşfü'l-muhadderât ve'r-riyâzu'l-müzhirât li şerhi ahsari'l-muhtesarât*. Thk. Muhammed b. Nâsir el-Acemî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 1423/2002.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Büstî. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932.

- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa el-Kuraşî el-Esedî. *Müsned*. Thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dımaşk: Dârussikâ, 1996.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîne*. Thk. Muhammed Muhammed Ehyed. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-hadîse, 1400/1980.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris el-Hanzalî er-Râzî. *el-Cerh ve'ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-arabî, 1271/1952.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris el-Hanzalî er-Râzî. *el-İlel*. Thk. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd - Hâlid b. Abdirrahmân el-Cerîsî. 7 Cilt. Riyad: Matâbiu'l-Humeyzî, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî. *el-Musannef*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî. *Sahîh*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Neysâbûrî. *Sahîh*. Thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb b. Sa'd. *Şifâu'l-alîl fî mesâilî'l-kazâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1398/1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüb. *Zâdu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâilî el-Makdisî. *el-Kâfi fî fikhi'l-İmam Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- 254 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Ruveyyî el-İfrîkî el-Mısırî. "Slv". *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Mubdi' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Mahmud b. Şaban b. Abdilmaksûd - Mecdî b. Abdilhâlık eş-Şâfiî - İbrahim b. İsmail el-Kâdî. 8 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ğurabâi'l-eseriyye, 1417/1996.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm el-Harrânî ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-Umde*. Thk. Abdulazîz b. Ahmed el-Müşeykih. Riyad: Dâru'l-âsime, 1429/2008.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Kâdî Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî el-İşbîlî. *el-Mesâlik fî şerhi Muvattâ Mâlik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekir b. Yunus el-Kürdî el-Mâlikî. *Câmiu'l-ümmehât*. Thk. Ebû Abdirrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. b.y.: el-Yemâme, 1421/2000.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî eş-Şâfiî. *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdîsi ve'l-âsârî'l-vâkı'ati fî ş-şerhil-kebîr*. Thk. Mustafa Ebü'l-ğayt - Abdullâh b. Süleyman - Yâsir b. Kemal. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-hicret, 1425/2004.
- İbnü'n-Nakîb, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü'lü' b. Abdillâh er-Rûmî. *Umdetü's-sâlik ve uddetü'n-nâsik*. Katar: eş-Şuûnü'd-dîniyye, 1982.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-hayr b. Sâlim el-Yemenî. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. Thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1421/2000, 2: 225.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mâlikî. *ez-Zehîra*. Thk. Muhammed Hacı - Saîd Ârâb - Muhammed Ebû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1994.

- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiyu's-sanâyi' fî tertîbi's-şerâyi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rib'î *et-Tebsıra*. Thk. Ahmed Abdulkerî Necîb. 14 Cilt. Katar: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-islâmîyye, 1432/2011.
- Malatî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Musa b. Muhammed. *el-Mu'tasar mine'l-muhtasar min müşkili'l-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî el-Medenî. *el-Müdevene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1451/1994.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâlikî. *Şerhu't-telkîn*. Thk. Muhammed Muhtar es-Selâmî. 5 Cilt. Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 2008.
- Mehdivî, Ebü't-Tâhir İbrahim b. Abdissamed b. Beşîr et-Tenûhî. *et-Tenbîh alâ mebâdii't-tevcîh*. Thk. Muhammed Belhasân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alâuddîn Ali b. Süleyman ed-Dimaşkî. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. 12 Cilt. b.y.: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, ts.
- Moğoltay, Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğoltay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Mısrî. *Şerhu Süneni İbn Mâce: el-İ'lâm bi sünnetihi aleyhi's-selâm*. Thk. Kâmil Uveyda. 5 Cilt. Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz. 1419/1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1412/1991.
- Râfiû, Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz: eş-Şerhu'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ivaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.

- 256 | A. GÖZÜN / Namazdaki Dua Yerleriyle Şekillerinin Hadîslerle Tespiti ve Değerlendirilmesi
- Ramlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdolvâhid b. İsmail. *Bahru'l-mezheb*. Thk. Târik Fethî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009.
- Sadrüddîn, Ali b. Ali b. Ebî'l-İzz el-Hanefî. *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*. Thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Salih Ebû Zeyd. 5 Cilt. Suûdiyye: Mektebetü'r-rüşd, 1424/2003.
- Sa'lebî, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî el-Mâlikî. *el-Me'ûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*. Thk. Humeys Abdülhakk. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, ts.
- Sehârenpûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebî'l-Hasan en-Nedvî li'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-islâmiyye, 1427/2006.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Süneykî, Ebû Yahya Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya el-Ensârî. *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Menheci't-tullâb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris el-Kuraşî. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1400.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris el-Kuraşî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr*. Thk. İsâmüddîn es-Sabâbatî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1413/1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları., 1413/1992.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan. *el-Âsâr*. Thk. Ebü'l-vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *el-Asl:el-Mebsût*. Thk. Ebü'l-vefâ el-Afgânî. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-islâmiyye, ts.

- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *ed-Duâ*. Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Thk. Târik b. Ivazillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdilme'cîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısırî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-hakk. 5 Cilt. Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkî'l-felâh*. Thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd el-Basrî. *Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Tebrîzî, Ebû Abdillâh Velîyyüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-Ömerî. *Mişkâtü'l-mesâbih*. Thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1985.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları., 1413/1992.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Mürtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî. "Slv". *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-hidâye, ts.
- Zerkeşî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Mısırî el-Hanbelî. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhatasari'l-Hırakî*. 7 Cilt. Dâru'l-Ubeykân, 1413/1993.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârî. *Tebiyînü'l-hakâyik şerhu Kenzi'd-dekâyik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 259-295

**Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumlarına Etkisi:  
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği**

**The Influence of Classical Islamic Modernism on the Qur'an  
Comments: The Example of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır**

**Resul Ersöz**

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Eloquence  
Manisa/Turkey  
resulersoz45@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-2808-2581

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 4 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 259-295

**Atıf / Cite as:** Ersöz, Resul. "Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumlarına Etkisi: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği [The Influence of Classical Islamic Modernism on the Qur'an Comments: The Example of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 259-295.

<https://doi.org/10.18498/amailad.601373>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## **The Influence of Classical Islamic Modernism on the Qur'an Comments: The Example of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır**

### **Abstract**

Classical Islamic Modernism is a movement that corresponds to efforts to reinterpret the religion/Qur'an and its associated acquis in order to ensure that Muslims are regenerate and shake and restage in the race of civilization. There are some similarities and parallels between this movement which was initiated by Cemaleddin Afgânî and Muhammed Abduh in the modern era and Ottoman Islamism in terms of timing and methods and solutions. Said interaction continued in the Turkish Republic too, in this time, The Qur'an has been the subject of exegesis on the axis of guidance and sociological utility.

Elmalılı Hamdi Yazır is one of the scholars and thinkers who were influenced by the comments of the Qur'an by Classical Islamic Modernism in the pre-constitutional period, constitutional period and the Republican period. He has prepared his book "Hak Dini Kur'an Dili" at the request of the Republic of Turkey Government. This situation was an effective factor in choosing the topic "Elmalılı" as a subject to our study. However, before and after the Constitutional Monarchy with the last period of the Ottoman State and he witnessed the Republican period too. Moreover, it is possible to say that many commentators and researches of the Qur'an in the Turkish Republic has affected from Classical Islamic Modernism. In this situation the subject because will exceed the size of an article, in our study, we found it appropriate to confine with "Elmalılı Hamdi Yazır", who was the symbolic name of the Republican era in terms of exegesis.

The most positive aspect of Classical Islamic Modernism is that they connect between Muslims' problems and the verses of the Qur'an and update the meanings of the verses. Thus, they began to seek Quran-based solutions to social problems. The other positive aspect is that these verses are not limited to these issues and are not frozen.

### **Summary**

Classical Islamic Modernism is a movement that seeks solutions to problems of religious, political, scientific, economic, social, cultural, etc. It does this by activating the internal dynamics. In other words, it is a new model of interpretation of the Qur'an that aims to ensure that Muslims in particular and

the entire humanity in general benefit from the Qur'an to the maximum extent. This movement corresponds to the first modernization efforts in the Islamic world.

Based on the opinion, The Classical Islamic Modernism can be defined as follows: It is a civilization project that in order to ensure the correction and renewal of Muslims aims to return to essential resources (Qur'an and Sunnah) and to purify the Islamic faith from bid'at and superstition and to give the role to mind in the interpretation of holy texts and to be careful of tradition and to put distance to isrâiliyât and Islamizing the knowledge produced by the West and to restore the Ummah consciousness which has been damaged and to combat imperialism all together.

Classical Islam Modernism, in addition to the reformist character who it take over from the pre-modernism reform movements with its features such as respect for reason and science and not being content with rumour and to make an consult to te'vil, to activite ictihâd has influenced many educateds and thinkers and intellectuals in the Islamic world. One of these intellectuals is Elmalılı Hamdi Yazır too.

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), firstly, with his identity of constitutionalist he was one of the theological scholarly class of Ottoman Islamists, both as an active political figure, a thinker, a writer/translator, a hodja/teacher. However, after the opening of the second parliament on August 11, 1923, and the proclamation of the Republic is a historical character that was tried in the courts of Independence ostracized and forced into seclusion yet commissioned by parliament to write commentary (tafseer). Elmalılı Hamdi is not against the caliphate (hilâfet) institution. Even so, -in Abdulhamid II period- he advocated constitutionalism which was a modern style of administration as an alternative to the Caliphate system, and even tried to put it on an Islamic ground by overlapping with the principle of shura (Şûrâ) of Islam. On the other side, after the proclamation of the Republic, He has experienced a number of intellectual transformations with the abolition of the caliphate and with the revolutions.

According to us, in order to understand that he is a modern commentator of Islam, with his exegesis (tafseer) book Hak Dini Kur'ân Dili it is necessary to evaluate his lectures, translations, articles and other works together. His tendency to question past scientific accumulation and the cultural acquis and, at times, to ignore them; it is only one of the things that bring it in parallel with Classical Islamic Modernism. But his attitude, -perhaps consciously- was not reflected in his exegesis book (Hak Dini Kur'ân Dili) enough. In some subjects, he criticized some of the Qur'anic interpretations of Classical Islamic Modernism. Muhammad Abduh's (1849-1905) commentary on Surah Al-Fil is

one of them. Elmalılı's efforts to explain some events from the scientific understanding of modern age with the principle of causality, and cause-effect relationship are another aspect that puts him at the same level with Classical Islamic Modernism. For example, He made an explanation about the scepter of Moses (pbuh) that turned into a snake/dragon: "The real transformation is not admissible." In other words, it is not admissible to transform literally one thing into another. Furthermore, this (the scepter's turned into a snake/dragon), according to the "Law of Contradictions" which means "it is not possible to literally to drive anything away itself" is not a genuine transformation. On the other hand, it may be possible for the scepter to turn into snake or dragon in the mind, physically or spiritually. Another example is a matter of the creation of Jesus (pbuh) or the coming of fatherless to the world. Elmalılı has taken a modernist approach in this matter too. According to Elmalılı, a creature's creation from a mother and a father is a general law, not an absolute law. This is so. Because according to imperative there are exceptions in this law. Consequently, the creation of Jesus (İsa) is an exception and this is "atavizm (Jeddâniyet)= to resemble to the original ancestor" that is to say, it's something like to resemble an uppermost ancestor. On the other hand, life owners are divided into two as monomer or diyamer (just to be his mother or to be his mother and his father). Therefore, Hz. Jesus is an example of life with a mother only. The third aspect of the subject can be male and female as well as two sexes from human beings. In time, one of them may prevail over another. Therefore, it is also possible to have two kinds of seeds in a body. What is the obstacle to explaining the situation of Mary in this way?

It is possible to summarize some of Elmalılı's other views which coincide with Classical Islamic Modernism as follows: The ictihâd, which means that Fakih's use all his power to remove the sharia's practical provisions from the detailed evidences, in Elmalılı, it corresponds to understanding and exploring the divine law. According to him, the theologians (ulemâ) is the obliged with ictihâd for the discovery of the divine provisions.

According to Elmalılı, should be used the science of the West, not the values of the West. We should not be afraid to read Western philosophy. Because that, means arming against them. In this context, he said: While the Western world translated our most important books until they reached our religion and Quranic sciences and added them to their own treasury of information and even studied the "*Mizân-i Kubra*" of Şa'rânî, trying to draw conclusions that could falsify Islam, why should we be deprived of their scientific accumulation and why should we tend to be like them rather than being ourselves to avoid such deprivation? If the Christians who translate and read the Qur'an and

armed with it against Islam do not become Muslims, a Muslim who would read and understand their philosophy and be armed with it against them, why get Christian?

According to Elmalılı, Islam doesn't obstruct progression. Contrarily, it's the guarantee of progression. According to him, the progress is a general name given to the increasing and continuing movement of humanity towards an absolute purpose. According to Elmalılı, all sciences are respected. However, it is convenient for to use for goodness and for evil. On the other hand, it is possible to see the traces of the "scholarly exegesis" which is popular in the modern era in the book of exegesis of Elmalılı Hamdi. He is cautious towards "İsrâiliyyât". According to Elmalılı, "nesh" (to abrogate of) is a necessity of the universality of the Qur'an together with the change and development in social life. According to him, "nash" is both a truth and a law. He thinks parallel with Classical Islamic Modernism in the opposite of bid'at and superstition. According to Elmalılı the Prophet (pbuh) has many miracles. But his greatest miracle is the Quran.

**Keywords:** Tafseer (Exegesis), Islamic Modernism, Qur'an commentary, Reform-Innovation, Guidance.

### **Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumlarına Etkisi: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği**

#### **Öz**

Klasik İslâm Modernizmi, Müslümanların ıslahını, silkinmesini ve medeniyet yarışında tekrar sahne almasını sağlamak amacıyla, dini/Kur'ân'ı ve buna bağlı müktesebâtı yeniden yorumlama çabalarına tekabül eden bir akımdır. Modern çağda Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh tarafından başlatılan bu hareket ile Osmanlı İslâmcılığı arasında zamanlama, metot ve çözüm önerileri bakımından bir takım benzerlik ve paralellikler bulunmaktadır. Söz konusu etkileşim Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürmüştür, Kur'ân, bu dönemde hidâyet ve sosyolojik fayda ekseninde tefsire konu olmuştur.

Elmalılı Hamdi Yazır, Meşrutiyet öncesi, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân yorumlarından etkilenen âlim ve mütefekkirlerden biridir. O, müellifi olduğu "Hak Dini Kur'ân Dili" adlı tefsir kitabını, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin talebi üzerine hazırlamıştır. Bu durum, Elmalılı'nın çalışmamıza konu olmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte o, Meşrutiyet öncesi ve sonrasıyla Osmanlı'nın son dönemine ve Cumhuriyet dönemine de şahit olmuştur. Diğer taraftan, Cumhuriyet Türkiye'sinde birçok müfessir ve Kur'ân araştırmacısının Klasik İslâm Modernizmi'nden etkilemiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu haliyle konu

bir makale boyutunu aşacağından dolayı, çalışmamızda tefsir konusunda Cumhuriyet döneminin sembol ismi olan Elmalılı Hamdi Yazır ile yetinmeyi uygun gördük.

Klasik İslâm Modernizmi'nin en olumlu yönü, Müslümanların problemleriyle Kur'ân ayetleri arasında bağlantı kurmaları ve âyetlerin manalarını güncelleyerek toplumsal sorunlara Kur'ân eksenli çözüm arayışına girmeleridir. İşin diğer olumlu yönü, söz konusu âyetlerin, bu konularla sınırlandırılıp dondurulmamasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İslâm Modernizmi, Kur'ân Yorumları, Islah-Tecdîd, Hidâyet.

## Giriş

Klasik İslâm Modernizmi bir terim olarak; klasik, İslâm ve Modernizm kavramlarından, gelinen süreçte -belki de şartlar gereği oluşturulmuş bir teriptir. Bunun, bir anlayışı, bir zihniyeti ve bir metodolojiyi tesmiye etmek için sonrakiler tarafından kullanıldığında kuşku yoktur.<sup>1</sup> Klasik İslâm Modernizmi'ni, "Modern çağda Müslümanların topyekûn muhatab ve düçâr olduğu dinî, siyasî, ilmî, ekonomik, sosyal, kültürel vb. problemlere -iç dinamikleri harekete geçirmek suretiyle- çözüm arayan bir anlayış ve bir harekettir" şeklinde tarif etmek mümkündür. İç dinamikleri harekete geçirmekten kasıt, özellikle dinî ve sosyal meselelerde dinin temel kaynağı olan Kur'ân'a ve onun Hz. Peygamber (sav) tarafından hayata aktarımı olan sahih sünnete dayanılması, dinî mirasın yeniden gözden geçirilip yorumlanması ve Kur'ân'ın hidayet yönünün ön plana çıkarılmasıdır.

Modern çağda İslâm dünyası Batı'dan iki açıdan etkilenmiştir. Bunlardan ilki; Batı'nın fikren, ilim ve teknoloji bakımından İslâm âlemini geride bırakmasıdır. Diğeri de -belki de birincisinin bir sonucu olarak- Batı'nın Müslümanların inancını, zihin yapısını, manevî değerlerini, heybetini, imkân ve kabiliyetlerini sorgulayıp eleştirmesidir. Kanaatimizce en tehlikeli olanı; Batı tarafından "İslâm âleminin fikren, ilmen ve fennen geri kalmasının sebebinin" dine/İslâm'a fatura edilmesidir ki bu Klasik İslâm Modernizmi'ne göre asla doğru ve kabul edilebilir değildir. Yani, Klasik İslâm Modernizmi, Batı'nın İslâm âlemi

---

<sup>1</sup> Resul Ersöz, *Yol Ayrımındaki Selefilik Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Algısı* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2019), 37.

hakkında yaptığı teşhisi ve buna yönelik çözüm önerilerini kabul etmemiştir. İslâm dünyasının bazı alanlarda Batı'nın gerisine düştüğü doğrudur. Ancak bu sorunların üstesinden gelmenin yolu, Batı'nın önerdiği gibi dinden/İslâm'dan sıyrılmak değildir. Aksine İslâm'ı doğru yorumlamak ve uygulamaktır. İslâm dünyası sorunlarını kendi iç dinamiklerini harekete geçirerek çözebilir.

Fazlur Rahman'a (1919-1988) göre Klasik İslâm Modernizmi ıslahatçı bir karaktere sahiptir ve batıl inançların ve cehaletin yok edilmesini, sūfliğin ıslahını ve ahlak standartlarının yükseltilmesini hedeflemiştir. Söz konusu dinî ve ictimâî ıslahatların tahakkuku için cihadı ve siyasî faaliyetleri de bir araç/metot olarak görmüştür. Bütün bunlar kendisine Modernizm öncesi ıslahat hareketlerinden tevarüs etmiştir. Şu kadar farkla ki Modernist Müslümanın faaliyetlerinde müspetçilik ağır basmaktadır. Ona göre çağdaş düşünce ve kurumlarla İslâm esaslarının kaynaşmasını isteyen ilk İslâm Modernizmi, Batı fikirlerinin ve eğitiminin İslâm toplumuna akmasını kısmen teşvik etmiş, kısmen de zaten orada bulunan Batı'nın fikrî tesirlerini meşrulaştırmıştır.<sup>2</sup>

Klasik İslâm Modernizmi'nin; ülkemizdeki etkileri, âlim, mütefekkir ve aydınların ardından, 1970'li yıllardan sonra, Şehit Seyyid Kutub'un (1906-1966) "*Fî Zılâli'l-Kur'ân*" adlı ictimâî/sosyolojik tefsirinin Türkçe'ye çevrilmesiyle halk arasında da devam etmiştir. Özellikle bu tarihten sonra yazılan tefsirlerin -tümüyle olmasa bile- birçoğu sosyolojik/ictimâî tefsîr karakteri taşımaktadır.<sup>3</sup> Türkiye'de İslâmcıların etkilendiği diğer bir tefsîr, Pakistanlı âlim Mevdûdî'nin (1903-1979) yine İctimâî/Sosyolojik tefsîr karakteri taşıyan "*Tefhîmü'l-Kur'ân*"ı olmuştur.

---

<sup>2</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 312, 316, 327.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu'nun ifadesiyle; "Günümüzdeki tefsirlerin birçoğu ictimâî tefsire temâyül etmiştir". İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 2: 467; İctimâî tefsir: Klasik İslâm Modernizmi'nin fikir önderlerinden biri olan Muhammed Abduh tarafından geliştirilen, toplumun hidayetini merkeze alarak Kur'ân'a toplumsal fayda nazarıyla bakmayı, tefsiri kurulum, donukluk ve taklitten kurtararak toplumsal sorunları nassların yardımıyla çözmeyi amaçlayan bir tefsir yöntemidir. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* 2: 467, Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 311; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 247; Ersöz, *Yol Ayırımındaki Seleflik Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Algısı*, 62.

Bunu, Sait Havva'nın (1935-1989) "*el-Esas fi't-Tefsîr*"i, Ahmed Mustafa Merâğî'nin (1883-1952) "*Tefsîru'l-Merâğî*"si ve Muhammed Esed'in (1900-1992) "*Kur'ân Mesajı*" ve benzeri tefsirler takip etmiştir.

Bu makalemizde Klasik İslâm Modernizmi'nin Elmalılı Hamdi Yazır örneğinde Cumhuriyet Türkiye'si Kur'ân yorumlarına olan etkilerini ele alacağız.

### 1. Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Klasik İslâm Modernizmi

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), öncelikle -hem aktif bir siyasi figür, hem bir mütefekkir, hem bir yazar/mütercim ve hem de bir müderris olarak Meşrutiyetçi kimliğiyle- Osmanlı İslamcılarının ilmiye sınıfının önemli temsilcilerinden biridir. Bununla birlikte o, Cumhuriyet Türkiye'sinde Meşrutiyetten Cumhuriyete ve Demokrasiye doğru evrilen; ikinci meclisin açılmasından (11 Ağustos 1923) sonra Cumhuriyetin ilanıyla birlikte İstiklâl mahkemelerinde yargılanan, dışlanan, inzivaya zorlanan bununla birlikte meclis tarafından tefsir yazmakla görevlendirilip ilmi yönü tekrar belirginleşmeye başlayan tarihi bir karakterdir. Elmalılı'nın önce, -hilâfete karşı olmamakla birlikte- hilâfet/saltanat sistemine alternatif olarak modern bir yönetim tarzı olan meşrutiyeti savunması ve hatta onu İslâmî bir zemine oturtması/oturtmaya çalışması, buradan Cumhuriyete intikâli; Cumhuriyetin ilanından sonra Hilafetin kaldırılması ve yapılan inkılaplarla birlikte yaşadığı fikirsel dönüşüm, üzerinde müstakil çalışmaların yapılmasını gerektirecek niteliktedir. Biz bu çalışmada onun bir mütefekkir ve müfessir olarak, daha çok Modernist yönüne temas etmeye çalışacağız.

Elmalılı, II. Meşrutiyet dönemi esas alındığında, modern (hatta yer yer modernist) İslâm yorumcularından biri olarak<sup>4</sup> karşımıza çıkar. En basitinden Meşrutiyeti, İslâm'ın meşveret/şûra prensibi ile açıklayarak ve bir nevi onunla örtüştürerek<sup>5</sup> İslâmî bir kimliğe büründürme çabaları buna tekabül eder. Bununla birlikte sadece, telif etmiş olduğu *Hak Dini Kur'ân Dili* isimli tefsirini merkeze alarak onun bu (modernist) yönünün yeteri kadar görülmeceği; zira bu tefsirin başka şartlarda (cumhuriyet

<sup>4</sup> İsmail Kara, "Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi", *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke - Rifat Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 24.

<sup>5</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3. Baskı (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1968), 5: 3676.



kurulduktan sonra) yazıldığı<sup>6</sup> savunulmuştur ki bu bizce de isabetli bir değerlendirmedir. Onun modern bir İslâm yorumcusu olduğunu anlamak için kanaatimizce, tefsirinin yanında verdiği derslere, çevirilerine, makalelerine ve diğer eserlerine birlikte bakmak gerekmektedir. Onun daha çok, II. Meşrutiyet döneminde; geçmiş ilmî birikimi ve kültürel müktesebatı sorgulama ve zaman zaman bunları göz ardı etme eğilimi, onu Klasik İslam Modernizmi ile aynı paralele getiren hususlardan sadece biridir. Ancak onun bu tutumu tefsirine belki de bilinçli olarak (II. Meşrutiyet öncesi ve sonrası ile cumhuriyet döneminde kazandığı tecrübeler binaen) yeterince yansımamıştır. Hatta yer yer Klasik İslam Modernizmi'nin bazı Kur'ân yorumlarına eleştiriler yönelmiştir. Örneğin Muhammed Abduh'u (1849-1905), onun Fîl Sûresi'ni tefsîr edişiyile ilgili, olarak şöyle eleştirmiştir:

“Tettebbü'yle (araştırma) tanınmış Avrupa müverrihlerinden Avusturyalı Hammer (1774-1856), meşhur Osmanlı Tarihi'nin otuz beşinci babında, II. Sultan Selim zamanında Yemen'in fethi münasebetiyle İslâmiyet'in evvelki Arap tarihine ilişkin Fîl vak'asına da şöyle bir fıkra ile temas etmiş; “İş bu Fîl senesinde Habeş hükümdarı Kâbe üzerine yürürken kuşların askeri üzerine attığı taşlarla, ihtimal ki bir çiçek illeti sâriyesiyle tevakkufa mecbur olmuştur”<sup>7</sup> demiştir. İhtimal ki demesi, zikrolunan rivâyete işaret eder gibi olmakla beraber, bunu haricen taş atmaksızın zuhur etmiş sâfî bir çiçek illeti ihtimali gibi ifade etmesi, sonra da “kırılıp helak olmuştur” demeyip “tevakkufa mecbur olmuştur” deyip geçmesi, vakianın ehemmiyetini nazardan iskat yolunda kurnaz bir kalem oyunu olmuştur. Maamafih Hammer için bu kadar tetebbü' taşların atılışını tasrih ile beraber çiçek illetini sade bir ihtimalden ileri götürmeyerek hakka oldukça tekarrub etmesi şayanı takdir görülmeğe iktiza eder. Fakat Hammer'in bile bir ihtimalden ileri götürmediği bu çiçek illeti sözünü, teessüf olunur ki Abduh, fahiş bir tedlis-ü teşviş ile tevatür miyanına karıştırıp rivâyetlerin ittifak ettiği sahih bir habermiş gibi ileri sürmeye çalışmış ve güzel bir başlangıçla başlayan kelâmını güya bir incelik göstermek üzere mikroplara bulamıştır. Onun için burada onun sözlerini gözden geçirerek doğrusunu eğrisini ayıklamak bir vazife olmuştur.”<sup>8</sup>

Burada mütefekkirimizin demek istediği şudur: Bir müsteşrik bile Fil ashabına musallat olan şeyin çiçek hastalığı olabileceğini bir ihtimal olarak görüp doğruya yakın bir yaklaşım sergilerken, Abduh'un bunu, -

<sup>6</sup> Kara, “Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi”, 24.

<sup>7</sup> Joseph von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Üçdal Hikmet Neşriyat, 1992), 6: 244.

<sup>8</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9: 6125-6126.

işi sulandırıp hile yaparak- mütevâtir sahih bir habermiş gibi ileri sürmüş olması üzüntü veren bir husustur. Bize düşen de işin aslını tespit etmektir.<sup>9</sup>

Bununla birlikte, Modernist Hareket'in -çok belirgin/keskin ve birebir olmamakla birlikte- Elmalılı üzerinde birtakım etkilerinin bulunduğunu söylemek de mümkündür. Örneğin o da ictihâd kapısının açılması düşüncesindedir. Ona göre İslâm, terakkiye (gelişmeye) mani olmak şöyle dursun insanlığın mutluluk ve terakkisinin en büyük garantisidir.<sup>10</sup> Yani, terakkiye mani olan İslâm değil, olsa olsa Müslümanların zayıf din telakkileridir. Elmalılı'nın kimi olayları, Modern çağın ilim anlayışından mülhem, illiyet (nedensellik) prensibi ve sebep-sonuç ilişkisi ile açıklama çabaları onu Klasik İslâm Modernizmi ile aynı safa oturtan diğer bir yöndür. Örneğin, Hz. Musa'nın yılan/ejderhaya dönüşen asâsı hakkında, "kalb-i hakâik caiz olmaz/gerçek manada bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi caiz değildir" ve açılımı, "hiçbir şeyi gerçek manada kendisinden uzaklaştırmak (selbetmek) mümkün değildir" olan "tenâkuz kanunu" çerçevesinde, "bunun hakiki bir dönüşüm olmadığı; bununla birlikte asânın fiziken ya da manevî olarak zihinde yılan dönüşmesinin mümkün olabileceği" şeklinde açıklamada bulunmuştur.<sup>11</sup>

Bu hususta diğer bir örnek onun, " *اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* /Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı." [el-Kamer, 54/1] âyetinde söz konusu edilen şakk-ı kamer/ayın yarılması olayını, "gerek dâhilinden bir infilak ve gerek hariçten bir etki, bir dalgalanma ve bir çarpma neticesinde parçalanması tasavvur edilebileceği gibi bir çeşit elastikiyet veya tazyik neticesinde açılıp kapanmasını tasavvur etmek de mümkündür"<sup>12</sup> şeklinde açıklamasıdır. Mütefekkirimizin bu yaklaşımı onun, mucizeleri sebep-sonuç ilişkisi, illiyet prensibi ve tabiat kanunlarıyla açıklama

<sup>9</sup> Bu hususta bk. Mehmet Azimli, "Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Hikmet Yurdu Dergisi* 1/2 (2008): 45-55; Hayrettin Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsir Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009): 123-146.

<sup>10</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 262.

<sup>11</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 2229-2230.

<sup>12</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4631.

gayretlerine tekâbül eder ki bu Klasik İslâm Modernizmi'nin bariz özelliklerinden biridir.

Elmalılı'nın geleneksel tefsir çizgisinden ayrılıp modern bir açıklama getirdiği konulardan biri de Hz. İsa'nın (as) yaratılması/babasız doğması meselesidir. Elmalılı bu konuyu modern dönemde revaçta olan ilmî tefsir kapsamında ele almıştır. Elmalılı'ya göre bir varlığın bir anne ve bir babadan meydana gelmiş olması küllî bir kaide değil, ekserî bir kaidedir. Zira bu kaidenin zarurete binaen istisnası vardır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın yaratılışı bir istisnadır ve bu, Atavizim=Ceddâniyet yani, "en baştaki ataya/dedeye çekmek/çekebilmek" kabilinden bir şeydir. İşin diğer yönü hayat sahipleri *monomer* yahut *diyamer* yani sadece analı yahut analı-babalı olmak üzere ikiye taksim edilir. Demek ki Hz. İsa da tek analı bir hayat örneği'dir. İşin üçüncü yönü insanlardan erkek ve dişi olabildiği gibi, ikicinsli (hünsa) olanlar da vardır. Zamanla bunların biri diğerine galebe çalabilir. Dolayısıyla bir bedenin iki nevi tohuma sahip olması da pekâlâ mümkündür. Hz. Meryem'in durumunu bu şekilde açıklamamıza mani nedir?<sup>13</sup>

Elmalılı Hamdi hakkında, "Kendi döneminin sosyo-ekonomik, felsefî, ahlâkî, dinî, hukukî, fikrî konuları ve problemleriyle yakından ilgilendiği; geleneksel çizginin ötesine geçmeye çalışsa da, somut olarak geleneksel tefsir çizgisinde yapısal bir değişikliğe gidemediği; bununla beraber, içinde bulunduğu siyasî şartlar ve yakından tanıdığı Batı felsefesinin şiddetli baskıları karşısında Klasizm ile Modernizm arasında sıkışıp kaldığı"<sup>14</sup> şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır. Ancak kanaatimizce onun zamanın fikri akımlarından müstakil olduğunu ya da işi tamamen gelenek ile açıklama gayretinde olduğunu söylemek isabetli değildir.

Kısaca Elmalılı, toplumun ıslah ve hidayetinde Kur'an'ı merkeze alan; dönemin gündemini oluşturan sosyal, ekonomik, felsefi, ahlâkî,

<sup>13</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1125-1127.

<sup>14</sup> Mustafa Güven, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015): 147.

dinî, hukukî vb. konu ve meselelere kafa yorup çözüm önerilerinde bulunan önemli bir mütefekkir ve ilim adamıdır.<sup>15</sup>

## 2. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Çağdaş Görüşleri

### 2.1. İctihâd Anlayışı

Fıkıh usulünün temel kavramlarından olan ictihâd, fakihin/müçtehidin hakkında nass bulunmayan şer'î bir meseleyi, fer'î (ikinci derecede) bir delil ile kesin veya zannî olarak çözümlenmek için bütün bilgi ve kudretini ortaya koyması<sup>16</sup> anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle Fakihin şer'î amelî hükümleri mufassal delillerinden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyması<sup>17</sup> demektir. İctihâd Elmalılı'da, ilâhî kanunu anlamaya ve keşfetmeye tekabül eder. Ona göre ulemâ, ilâhî hükümleri keşf için ictihâda memurdur. Ancak bu, kanun vaz' etmek değildir. Çünkü ulemâ kanun vaz' edemez.<sup>18</sup>

Elmalılı Hamdi, "*Ezmânın tagayyürüyle ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz (Zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişeceği inkâr edilemez)*" [Mecelle, md: 39] külli kaidesi ekseninde ictihâdın gerekliliğini savunur. Ona göre, "Allah size (hükümlerini) açıklamak, size, sizden öncekilerin yollarını göstermek ve tövbelerinizi kabul etmek istiyor..." [en-Nisâ, 4/26] âyeti, özellikle devr-i nübüvvetten sonrası için hükümlerin illetlerini (sebeplerini) çıkarmada tecrübenin (Allah ve Rasûlü'nün onayladığı öncekilerin şeriatini) büyük bir öneminin bulunduğu işaret etmektedir. Kanun koyma (teşri) ictihâdlarında, mutlaka sadece kelimelerin delâlet ettikleri mana ile yetinmeyip, tecrübe ile hayatın dış ve hikmetli akışının göz önünde bulundurulması gerekir. Bu husus, "Ey

---

<sup>15</sup> Elmalılı Hamdi, TBMM tarafından kendisine tevdi edilen tefsir ve meal yazma görevini, bizzat Kur'ân'ın kendisine tevdi ettiği bir görev olarak kabul eder. Ona göre Kur'ân'ın açıklanması görevi, tebliğ ve tefsir vazifesini içerir. Elmalılı Hamdi'nin telif edeceği tefsirde dikkate alınması istenen hususlardan biri de kıraatler konusunda on kıraati aşmamasıdır. Elmalılı bu çerçevede kıraat farklılıklarına temas etmiş ve bu bağlamda açıklamalarda bulunmuştur. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 16, 19. Kıraat farklılıklarının tefsire etkisi konusunda Elmalılı'nın açıklamaları için bk. Ali Öge, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kıraatlerin Kullanımı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2012): 53 vd.

<sup>16</sup> Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde, *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, trc. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), 1: 43-44.

<sup>17</sup> Mehmet Erdoğan, "İctihâd", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 226.

<sup>18</sup> Yazır, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", 269.

akıl sahipleri ibret alınız." [el-Haşr, 59/2] emrinde çok önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak bunun şartı, her meselede olduğu gibi bu konuda da şehvetten ve hırstan/ısrarla istemekten kesinlikle kaçınmaktır.<sup>19</sup>

Elmalılı, fıkıh ilminin mevcut medeniyetin değişik muamelelerini kuşatıp çözüme kavuşturabilecek kabiliyette olduğuna kanidir. Ona göre İslâm şeriatının iki tür hükmü vardır. Bunlar; nassa dayalı hükümler ve ictihâd ile elde edilen hükümlerdir. Müfessirimiz, nassa dayalı olup değişmeyen/değişmeye müsait olmayan hükümlere hürriyet ve eşitlik ile erkek ve kadının birbirine olan cazibesini örnek göstermiş, ictihâda ise "*Zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişeceği inkâr edilemez*" külli kaidesi gereği büyük bir alan bırakmıştır. Onun bu yaklaşımından, modern çağın meselelerinin hallinde nassların yeterli olmayacağı; aklî istidlallerin ve tecrübenin ön plana çıkarılması gerektiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

"Malumdur ki Şeriat-ı İslimiye'de iki nevi hüküm vardır. (Bunlardan) birisi ahkâm-ı mansûsa (nasslara dayalı hükümler), diğeri de ahkâm-ı müctehedün fihâdır (ictihâd ile elde edilen hükümler). Ahkâm-ı mansûsa, insanların fîmâ ba'd teğayyür-nâpezîr olan (sonradan değişmeyen) ahvali hakkındadır ki: "Sizi yeryüzünde halife kılan O'dur." [Fâtr, 35/39], "Allah katında en üstünüz, Allah'tan en çok sakınmanızdır." [el-Hucurât, 49/13] nusûs-ı celilesinin (âyetinin) tayin ettiği hürriyet ve müsavât (eşitlik) bu kabildendir. Mesela erkeklerin kadınlara, kadınların erkeklere olan cazibe-i beşeriyeleri (insani cazibesi) bin sene evvel ne ise kıyamete kadar yine odur. Bunlara ait ahkâmın la-yetegayyer (değişmez) olması tabiidir. İkinci kısma gelince: Nesh-i şerâyî'deki (Şeriatlerin kendilerinden önceki şeriatlerin hükümlerini ortadan kaldırmalarındaki) hikmet icabınca zaman, mekân, ahvâl ve eşhasın (durum ve şahısların) tefavütüyle mütefâvît (farklılaşmasıyla farklılaşan) ve bunların teğayyürüyle mütegayyir (değişmesiyle değişen) bulunan ahkâm-ı muallele ve ictihâdiye (illetli ve ictihâda dayalı hükümler), örf, adet ve hacatın (ihtiyaçların) ehemmiyeti itibariyle "*ezmânın tağayyürüyle ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz*" küllî kaidesinin medâr-ı tedvini olan (tedvinine yol açan) sır-ı şer'î (şeriatin sırrı) üzere hikmet-i hukuk-ı İslâmiye (İslâm hukuk felsefesi) olan ilm-i usul-i fıkıhta (fıkıh usûlü ilminde) muayyen tarz-ı amik ve amimde (genişliğine ve derinliğine muayyen bir tarzda) bir felsefe-i ciddiye-i hakikiyeye raptolunmuştur (ciddi ve hakiki bir felsefeye bağlanmıştır)."<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1335.

<sup>20</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, "Makale-i Mühimme", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 78-79.

Mütefekkirimiz, “**وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**” [eş-Şûrâ, 42/38] hükmünden hareketle, ictihâd sahibi (ictihâda ehil) olan “hall-u akd erbâbı”nın geçmişte istişareye, dolayısıyla ictihâda konu edindikleri hususlara temas etmiş, hakkında vahiy bulunmayıp görüş ve ictihâda bağlı bulunan konularda ictihâd sahiplerinin istişare ve ictihâd etmelerinin lüzumuna vurgu yapmıştır.

“(Müslümanların) işleri istibdât ile değil, aralarında danışma ve (birbirlerinin) görüşlerine müracaat iledir. Kendi işlerine kendileri sahiptirler. Başkalarının elinde esir değildirlir, kendi aralarında dayanışmasız, cemiyetsiz ve dağınık da değildirlir, toplanıp sözü bir etmesini de bilirler. Müracaatın (istişarenin) şekli de, görüş kabiliyeti olan ve toplumun görüşlerini temsil edebilecek (durumda olan) ictihâd sahibi hall-u akd erbâbının toplanıp müzâkere etmesiyledir. (Nitekim) Hz. Peygamber (sav.), “**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**” [Âli İmrân, 3/159] emri gereğince savaşa ilgili konularda, ashâbıyla istişare ederdi. Hz. Peygamber'den sonra da Ashâb gerek savaş işlerinde ve gerekse dinin (diğer) hükümlerini açıklama konusunda istişare ettiler. Hz. Peygamber'in vefatı üzerine “halife seçimi”, “dinden dönenlere karşı savaş”, “dedenin mirası”, “alkollü içki içenlere vurulacak sopa sayısı”, “Irak'ta fethedilen arazilerin ahkâmı (ne yapılacağı)” ve benzeri konular hep bu kabildendir. Şüphe yok ki hükümlerle ilgili istişare, hakkında bilinen kesin bir dinî hüküm (nass) bulunmayıp, az çok ictihâda konu olan veya uygulanması ictihâda bağlı olan hususlarda söz konusudur.”<sup>21</sup>

Elmalılı Hamdî'ye göre her ilmin bir nakil, bir de akıl yönü vardır. Ne nakli ilimler akıl yetisinden azade, ne de aklı ilimler nakil önceliğinden vârestedir. Gelişme (terakkî), geçmişteki değerleri göz ardı etmek değil, onları birtakım değişiklikler yaparak yeni keşiflerle birlikte daha mükemmel değerler haline getirmek demektir. Başka bir ifadeyle öncekilerin servetine sonraki neslin servetini ilave etmektir. Amr b. As (43/664) hazretlerinin dediği gibi: “**العقل الإصابة بالظن ومعرفة ما يكون بما قد كان**”/Akıl, zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek” diye tarif edilebilir. Gerçekten olayların geçmişteki seyrini bilmeden meydana gelen yeni fikirler şairane bile olsa ıskallıktan kurtulamaz. Ustasız bir sanatkâr ve hocasız bir âlim ne kadar kabiliyetli olursa olsun doğrudan doğruya icazet almadıkça yetenekli bir çırak ve talebe olmaktan ileri geçemez. Hâlbuki mucize devri geçmiş, ictihâd devri açılmıştır. İlimlerin aklîliğini ve günümüzdeki etkinliğini ihmal edip sadece naklini tespit ile meşgul olmak skolastik denilen taklit

<sup>21</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 4248.

seviyesinde sayıp durmak demektir. Bu da, hakikatin hayatîyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet eylemektir. Aynı şekilde ilimlerin naklî yönünü ihmal edip yalnızca aklî yönüyle vakit geçirmek, ayarsız ve ölçüsüz ilkel bir çocuksu harekettir. Bununla beraber skolastik, olgun bir ilmî mahiyeti haizdir. Eş'arî'yi bilmeyen Râzîlikten dem vuramaz, Newton'u tanımayan Einstein'den bir şey anlayamaz. Değişim hızlı olabilir, fakat gelişme son derece ağırdır/muhafazakârdır.<sup>22</sup>

İctihâd, İslâm âleminin muhtaç olduğu yenilenmenin (tecdîd/teceddüd) en önemli oyun kurucusudur. Elmalılı Hamdi İslam toplumunun üzerindeki ataleti atması ve donukluktan kurtulması ile yabancı hukuk sistemlerinin hâkimiyetine girerek öz kültüründen uzaklaşmasının önüne geçmek için ictihâd faaliyetinin yanı sıra dinde teceddüdün sağlanmasını önerir. Elmalılı'ya göre; Hz. Peygamberin teceddüdle ilgili, "Cenab-ı Allah, şüphesiz her yüz sene başında bu ümmete dinini yenileyecek kişiler gönderecektir."<sup>23</sup> sözü, Müslümanlara hem her asırda bir müceddid bekleme hakkını, hem de bunun için çalışmaları gerektiğini söylemektedir.<sup>24</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse ona göre tecdîd (yenilenme), ancak ictihâd müessesesinin işler hale getirilmesiyle mümkün olabilecektir.

## 2.2. İslâm Âleminin Kurtuluş Öngörüsü

Elmalılı Hamdi, toplumsal saadetin ancak faziletle kâim olabileceğini; faziletin de toplumun çıkarları uğrunda fedakârlık etmek olduğunu; faziletin tek garantörünün vazife yani mesuliyet ve mükâfat duygusu olduğunu; bu duyguyu temin eden etkenin ise sadece din/İslâm olabileceğini vurgulamıştır.<sup>25</sup> Elmalılı ayrıca, İslâm ümmetinin içtimaî vicdanını kaybetmesinin büyük felâketlere sebep olacağını, Müslümanları Avrupalılaştırmanın bir hata olduğunu ve kurtuluşun, Avrupa'yı içimizde eritip kendi değerlerimizi korumakla mümkün olabileceğini yazılarında ısrarla belirtmiştir. Ona göre Batı'nın değerlerinden değil, ilminden faydalanmak gerekir. Çünkü insanlar,

<sup>22</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibacesi", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 382.

<sup>23</sup> Ebû Davud, "Melâhim", 1.

<sup>24</sup> Menderes Gürkan, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 224.

<sup>25</sup> Yazır, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", 262.

ancak İslâmî esaslara bağlı kalmakla mutlu olabilirler. Esasen insanlık kendi türünü devam ettirebilmek için bir gün mutlaka İslâmiyet'i benimsemeye mecbur kalacak ve gelecekte İslâm dini daha iyi anlaşılıp uygulanacaktır.<sup>26</sup>

Elmalılı, "Batı'nın değerlerinden değil, ilminden faydalanmak gerekir" ve "Batı felsefesini okumaktan korkmayalım. Bu, onlara karşı fikren silahlanmak demektir" şeklinde özetlenebilecek olan anlayışını şöyle gerekçelendirmiştir. "Batı âlemi, bizim din ve Kur'ân ilimlerimize varıncaya kadar en mühim kitaplarımızı tercüme ederek bunları kendi bilgi hazinelerine eklerken ve hatta Şa'rânî'nin *Mizân-ı Kübrâ*'sını bile ele alıp bundan İslâm'ı tahrif ede(bile)cek sonuçlar çıkarmaya çalışırken, biz niçin onların ilmî birikimlerinden mahrum kalalım ve niçin böyle bir mahrumiyetten kurtulmak için sürekli kendimiz olmaktan çıkıp onlara benzemeye/dönüşmeye meyledelim/yönelelim? Kur'ân'ı tercüme edip okuyan ve İslâm'a karşı onunla silahlanan Frenkler müslüman olmuyorlarsa, onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla silahlanacak olan Müslüman niye Frenk oluversin?<sup>27</sup> Elmalılı bu ifadeleriyle Müslümanları ictimâî vicdanlarını kaybetmeksizin tekrar öz güvenlerini kazanmaya davet etmektedir. Onun "Müslümanların Avrupa'da eritilip asimile edilmeye çalışılması (bunu yapma gayretinde olan bir kısım Müslümanlar adına) bir sapkınlık ve fakat tam aksine Avrupa'nın bizde eritilip asimile edilmesi (her bir müslüman için) bir vecibedir"<sup>28</sup> sözü bu bağlamda altı çizilmesi gereken en önemli ilkelerinden birini oluşturmaktadır. Yani Elmalılı, işi dinî bir yükümlülük alanına çekerek -ki kanaatimizce de öyledir- Müslümanlara, Avrupa ile dişe diş bir medeniyet mücadelesi vermeyi önermektedir.

Diğer taraftan Elmalılı'ya göre insanlığın bekası ya da hayatın devamı için bir yenilenme (teceddüd) hareketine ihtiyaç vardır. Bu bağlamda "teceddüd bize nefret değil, muhabbet zerk edecek, korku (hirâs) değil emniyet getirecektir" der Elmalılı.<sup>29</sup> Onun teceddüd anlayışında da Klasik İslâm Modernizmi'nin izlerine rastlamak

<sup>26</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 58.

<sup>27</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibacesi", 379.

<sup>28</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibacesi", 379.

<sup>29</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibacesi", 398.



mümkündür. Ona göre insanda yenilenme meyil ve isteği bir taraftan ruhun bitmez tükenmez isteklerinden, bir taraftan da hayatın yenilenmeye bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bekâ (istikrar) içinde yenilenme, yenilenme içinde bekâ. İşte nefsin aradığı budur. İnsan vicdanı bundan zevk alır. Dolayısıyla bu, bekâya yönelik olan akıl ile yenilenmeye yönelik olan hissin birlikteliğine bağlıdır. Yoksa ilkesiz bir yenilenme sevdasının bir manası yoktur.<sup>30</sup>

Elmalılı, Müslümanların kurtuluşu için ilim ve marifet vurgusu yapar. Yani İslâm, ilim ve marifet üzerine inşa edilmiştir. Ona göre İslâm'ın beş şartından sonra dinî vazifelerin en önemlisi, ilim elde etmek ve marifet sa'y etmektir. İslâm hissiyattan ziyade akıl ve fikre önem vermiş, hak ve kakîkati sevmeyi gerçek hidayet olarak kabul ettiğinden ilme pek ziyade teşvik eylemiştir. Her müslüman yöneleceği mesleğe göre ilim öğrenmeye çalışmalıdır. Çünkü işler muhtelifdir ve her mesleğin dinî ve dünyevî gerekliliği başka başkadır. Dolayısıyla her mesleğin ve her meslek erbabının kendine özgü dinî ve ilmî bir görevi vardır. Bundan başka bütün ilimleri öğrenmek ümmetin tümü için bir farz-ı kifâyedir. Binaenaleyh, bugünkü ilim ve sanatların tümünü öğrenmeye çalışmak Müslümanların vazifesidir. Bu vazifede kusur etmek ümmetin çözümlü dağılmasına (inhitat) sebep olur.<sup>31</sup>

### 2.3. Terakki Anlayışı

Terakki, Klasik İslâm Modernistleri ile Osmanlı ve Cumhuriyet İslâmcılarının temel ve ortak kavramlarından biridir. Pratikte terakki, İslâm toplumlarının son birkaç asırdan beri kaybettiği izzet ve şerefi tekrar kazanmaları için, var olan iç dinamikleri harekete geçirip silkinmesine ve kendine gelmesine tekabül eder. Terakki fikri, Batı'da tamamıyla Rasyonalizm ekseninde doğmuş bir anlayış olmasına rağmen Müslüman münevverler tarafından, bire bir olmasa da İslâm'da bunun zaten mevcut olduğu -ki bu doğru bir değerlendirmedir- gerekçesiyle kabul görmüştür. Amaç, dinî, sosyal, kültürel, ekonomik, teknolojik, askerî vb. alanlarda Batı ile yarışmak ve hatta onu geçmektir.

Elmalılı'nın terakki anlayışını onun, "Müslümanlık mani-i terakki değil, zâmin-i terakkidir" başlıklı makalesi ve bu başlığa yansıyan

<sup>30</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibacesi", 395.

<sup>31</sup> Yazır, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", 273; Yazır, "İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 91.

terakki düşüncesi çerçevesinde ele almak gerekir. Elmalılı bu husustaki düşüncelerini, daha çok, akıl-din ve ilim-din ilişkisi, tevekkül-ittikâl, taassup, ilim ve marifet, adalet, tevhid akidesi (kula kulluk etmeme) ve özgür düşünce, zulme ve azgınlığa itiraz (cihad), dünya nimetlerinin hakça paylaşılması, Zekât ve sadaka gibi güncel konular etrafında açıklamıştır. Ona göre terakki, insanlığın mutlak bir gayeye doğru gerçekleştirdiği ve artarak devam eden hareketine verilen genel bir isimdir.<sup>32</sup>

Elmalılı'ya göre "İslâm terakkiye manidir" tezi ekseninde "İslâm terakkiye mani midir, değil midir?" mevzusu, İslâm dininin kendini muhafaza etme gücünü kırmak ve terakkiyi kendine özel kılmak maksadıyla Avrupa tarafından ortaya atılmış bir konudur. Elmalılı bunu şöyle izah etmektedir: Avrupa, ilmi ve fenniyle barışamayan dini (Hristiyanlık) karşısında İslâmiyetin (bunlarla) çok iyi barışacağını anlamış; Müslümanların, günün birinde ilim ve fen ile bir ahenk kurup, insan haklarının kutsiyetini yüceltip, bütün insanlığa numune olacağından korkmuş ve bizi doğruluk vadisinde büyük yanlışlıklara sevk etmek istemiştir. Avrupa bizi ilminin büyümesine meftun ederken ahlaken onu örnek almamıza çalışmış, buna mukabil, dinimizdeki yenilenme esaslarını söz konusu ederken "İslâm terakkiye mani midir, değil midir?" diye bir mevzu ortaya koymuştur. Maksudı, İslâm dininin, kendini muhafaza etme gücünü kırmak ve terakkiyi kendine (Avrupa'ya) özel kılmaktır. Avrupa bizim son yenilenme çalışmalarımızı ya Protestanlığa veya diğer bir Avrupa mezhebinin tesirine bağlamakta, dolayısıyla İslâm âlemindeki gelişmeleri kendine mâl etmektedir. Fakat Avrupa korkmasaydı, bir ilim ve felsefesine bakar, bir de dine bakardı da o ilim ve felsefe ile taban tabana zıt olan dinini, ahlak ve adetlerini bize ihraç etmeye çalışmaktan vazgeçer, o ilim(ler) ile kucaklaşacak olan İslamiyet'i ön plana çıkarmaya çalışır, Müslümanlara ıstırap vermekten zevk almazdı.<sup>33</sup>

Elmalılı terakki için şeriata bağlılığı önermekte, diğer dinlerin ise, batıl olmaları sebebiyle terakkiye mani olduklarını ifade etmektedir. Dahası ona göre İslâm, çağımızda Avrupa tarafından bir yaşam biçimi olarak kabul edildiği halde, bir din olarak kabul edilmemektedir. Onun bu değerlendirmesinden, "şimdiki medeniyet farkında olmadan kısmen

<sup>32</sup> Yazır, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", 261.

<sup>33</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibacesi", 399.

İslâmî bir karakter taşıyor” demek istediğini anlamamız mümkündür. Ona göre İslâm'ın diğer dinlere olan üstünlüğü onda bulunan kardeşlik duygusu ve çağımız insanının idrak edemeyeceği seviyedeki bir demokrasi anlayışıdır. Terakkinin olmazsa olmaz şartı, işte İslâm'ın öngördüğü bu ruhtur. İslâm'ın bu özelliğine bağlı kalan yönetimler daima terakki etmiştir. Müslümanların terakkisi, şeriatlarına olan bağlılıklarıyla doğrudan orantılıdır. Diğer din mensuplarıysa, dinlerine bağlı kaldıkça gerilemişlerdir. Çünkü dinleri avâmın hissiyatına dayalıdır. Avâmın hissiyatına dayalı bir anlayış/dünya görüşü, taassuba dönüşür. Bu da terakkiye mani olur.<sup>34</sup>

Elmalılı terakki konusunda İslâm'ın diğer dinlere/din mensuplarına olan avantajını: “Yönetimin tek merkezden gerçekleştirmesi, ruhbanlığı kabul etmemesi ve meşguliyet bağlamında dünya-ahiret dengesini sağlaması” şeklinde açıklamıştır. Ona göre İslâm, dini, (sosyal hayatta) bulunması gereken (gerçek) yerine (hal-i tabî'îye) döndürmüştür (irca'). İslâm'ın Hristiyanlığa galebe çalmasının sırrı işte burada yatmaktadır.<sup>35</sup> Avrupa ruhbanlığına esir olduğu dönemlerde inhitat etmiş, Hristiyanlıktan uzaklaşıp (uygulama açısından) İslâmî hükümlere yaklaştıkça yani din-i fitrîye meylettikçe terakki etmiştir. Dolayısıyla Müslümanların terakkisi, dinlerinden uzaklaşmalarıyla değil, dinlerine daha da yaklaşmalarıyla gerçekleşecektir.<sup>36</sup> Müslümanların dinlerinden uzaklaşmaları demek çözümlenip yok olmaları demektir. Son zamanlarda Müslümanların inhitatı, hep İslâm medeniyetinin ruhundan uzaklaşmaları sebebiyle vâki' olmuştur. Hâlbuki İslâm'ın ve Müslümanlığın en yüce gayesinin (gaye-i kemâli), bugün insanlığın ulaştığı terakkinin çok daha ilerisinde yüksek bir medeniyet olduğunda şüphe yoktur.<sup>37</sup>

Ona göre bu hususta ve her hususta İslâm'ın avantajı onun fitrî/insan yaratılışına uygun bir din olmasıdır. Bu sebeple onun temel hükümleri, bir medenî dünyada! İslâm adı verilmeksizin zorunlu bir şekilde/ihtiyaca binaen (zarûretü't-tatbîk) uygulanmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 277.

<sup>35</sup> Yazır, “İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?”, 87-88.

<sup>36</sup> Yazır, “İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?”, 88.

<sup>37</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 281.

<sup>38</sup> Yazır, “İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşîhat-ı İslâmiye”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 98.

Elmalılı'ya göre kadercî anlayıştan kaynaklanan teslimiyet telakkisi ve bunu besleyen yanlış tevekkül algısı, terakkinin önündeki en önemli engellerdendir. Dolayısıyla “insanların görevlerini bir tarafa bırakıp kendilerini salıvermeleri ve işi Allah'a havale etmeleri” anlamındaki “ittikâl” haram olup terakkiye manidir. Zira Kur'ân; vazifelerde laubalilik ve Allah'a mağduriyet anlamına gelen *ittikâli* Lokman sûresi 31/33. ve benzeri âyetler bağlamında “Şeytan ve dünya hayatı sizi Allah'la aldatmasın” uyarısıyla yasaklamıştır. İnsanın, Allah korkusuyla vazifelerini yaptıktan sonra başarıyı Allah'tan beklemesi anlamındaki tevekkül ise helal olup terakkinin garantisidir.<sup>39</sup> Zira tevekkül, acizlik ve miskinlik değil, izzet ve faaliyettir.<sup>40</sup>

Mütefekkirimize göre İslâm nazarında güzel amellerin en önemlisi, insanlar arasında adaleti egemen kılmaktır. Rasûlullah'ın “Bir saat adalet yetmiş yıl ibadetten hayırlıdır”<sup>41</sup> sözü buna tekabül eder. İnsanların haklarının teminine yönelik bir adalet sistemi kurmayı öngören bir dinin terakkiye mani olmasından değil, terakkiyi garanti etmesinden söz edilebilir.<sup>42</sup> Elmalılı'nın bu yaklaşımını, adalet, hürriyet, müsavât/eşitlik gibi zamanın öne çıkan kavramlarından biri olan adalet kapsamında da değerlendirmek mümkündür.

Elmalılı'ya göre, İslâm'da zühd ve takvanın dinî anlamı, diğer dinlerdeki “nefse eziyet etmek, dünya lezzetlerinden büsbütün uzaklaşmak” anlamında fitrata (insanın yaratılışına) tamamen aykırı bir ahlak ortaya koymak değildir. Aksine insanî temayüllerde meşru sınırlara itaat etmek ve hakkı her şeyin üstünde tutmak suretiyle Allah'ın ve kulların haklarına riayet ederek hareket etmek demektir. Beşeri lezzetlerin her birinden faydalanmanın meşru bir yolu vardır. Dolayısıyla meşru olmak kaydıyla dünyevî lezzetlerden istifade etmek insanlık için mubahtır. “Cenâb-ı Allah'ın insanlar için yarattığı zînetleri ve temiz rızıkları kim haram kılmıştır? (haram kılmak kimin haddinedir?)De ki onlar bu dünya hayatında inananlar içindir. Hassaten kıyamet gününde de onlara mahsustur...” [el-A'râf, 7/32] âyeti buna

<sup>39</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 270-271.

<sup>40</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 270.

<sup>41</sup> Rivayet, Sahih hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Zayıftır. Rivayeti, lafzıyla bire bir manalandırmamak, adalete teşvik amacına yönelik varit olmuş bir rivayet olarak görmek gerekir.

<sup>42</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 275-276.

deleat eder.<sup>43</sup> Elmalılı bu zühd ve takvâ telakkisiyle, böyle dinamik ve bir o kadar da meşru çerçevede insanları dünya nimetlerinden istifadeye çağıran bir dinin terakkiye mani olmasının mümkün olamayacağını, tam tersine terakkinin garantörü olabileceğini vurgulamaya çalışmıştır. Hem konuyu daha fazla uzatmamak ve hem de yeterli olduğu düşüncesiyle, Elmalılı'nın terakki konusunda ortaya koyduğu örnekleri burada sonlandırmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz.

#### 2.4. Tabiat İlimlerine Bakışı

“Bir ilim, insan hayatının maksatlarına zarar vermek amacıyla takip edildiği zaman haram olduğu halde, yine aynı ilim insanlığın gerçek çıkarlarını sağlama açısından farz olmak derecesine kadar varabilir” der Elmalılı. Ona göre dinin aslî kaideleri değişmez olduğu halde fûru-i diniye (dinin teferruatı) âlimlerin ictihâdları nisbetinde gelişmeye müsaittir. Binaenaleyh din, akıl ve nakilden istifadeyi emreder. Hiçbir ilim ve fen ile meşgul olmayı yasaklamaz, aksine teşvik eder.<sup>44</sup>

Elmalılı'ya göre ilimlerin tümü muhteremdir. Bununla birlikte hem hayır yolunda ve hem de şer yolunda kullanılmaya müsaittir. İlimler iyi amaçlarla kullanılırsa insanların dertlerine deva olur, aksi takdirde (su-i isti'mâl edildiği takdirde) onlardan zehir elde edilir.<sup>45</sup> Ona göre din âlimlerinin birçoğu gerek “... Hâlbuki o ikisi (Harut ve Marut) “Biz ancak bir imtihan için gönderildik, sakın sihir yapmayı tecviz edip de kâfir olma!” demedikçe bir kimseye (sihir) öğretmezlerdi.” [el-Bakara, 2/102] âyeti ve gerekse mutlak ilim hakkındaki diğer âyetlerden şu hükmü çıkarmışlardır ki, zatında şeran haramlık bulunan hiçbir ilim yoktur. Hatta şerrinden korunmak için sihri bilmek bile haram değildir. Ancak sihir yapmak haramdır, hatta küfürdür. Sihir öğretimi de bu amaçla sınırlıdır.<sup>46</sup>

İlim ve fen vurgusu ile “İslâm'da, ilim ve fennin iptal edebileceği hiçbir itikadın bulunmadığı” anlayışı Elmalılı'nın öne çıkan düşüncelerinden biridir. Ona göre İslâm, ilim ile rekabet ve zıtlığı (muâraza), kabul etmez. İlim ile dinin (İslâm) karşıt/zıt oldukları fikri (nazariye), İslâm tarafından reddedilmiştir. Din bir yüce hakikattir. İlim

<sup>43</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 279.

<sup>44</sup> Yazır, “İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?”, 91.

<sup>45</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 447.

<sup>46</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 447.

ve fen de bu yüce hakikat üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunup hâkimiyet kuramasa da daima ona hizmet edebilir. Tabiatıyla ilim ve fennin hâkimiyet alanındaki batılığı/yanlışlığı sabit/kesin olan hususlara dini bir inanç süsü vermek doğru değildir. Dinî hakikatler, ilmin yetişemeyeceği ve kapsam alanına alamayacağı zirvelerde olsa bile, ilim ile büsbütün zıt ve aykırı bir istikamette bulunmaz.<sup>47</sup> Onun; “ilim ve fennin hâkimiyet alanındaki batılığı/yanlışlığı sabit/kesin olan hususlara dini bir inanç süsü vermek doğru değildir” sözünün altının çizilmesi gerekir. Onun bu yaklaşımını, Klasik İslâm Modernizmi'nin bid'at ve hurafe anlayışıyla örtüştürmek mümkündür.

Elmalılı sözlerine şöyle devam eder: Hâsılı, biz dinimizde ilim ve fennin iptal edebileceği bir akîde tanımıyoruz ve bundan dolayı ilim ile dinin çatıştığına kâil olamıyoruz. Aksine ilmin dini, dinin de ilmi karşılıklı olarak takviye edip destekleyeceğini söylüyoruz. Gerçek şu ki, dünyada en büyük fazilet, ilim ile dinin birlikteliğidir. İslâm dininin bu özelliği, insanlığın terakkisinde büyük bir rol oynamıştır.<sup>48</sup> İslâm'ın, tevhid akidesine istinaden akıl ile aykırı düşecek bir yönü bulunmamaktadır. Dolayısıyla felsefe ile barışabilen din yalnızca İslâm'dır. Ne var ki gençlerimizin birçoğu bunu bilmekten uzaktır. Hülâsa, akıl ve felsefe imanla çatışmaz.<sup>49</sup>

Elmalılı'nın din ile kastettiği Yahudilik, Hristiyanlık vs. değil, sadece İslâm'dır. Söz konusu açıklamalarından onun, “aynı amaca hizmet etseler bile ilim ve dinin alanları birbirinden farklıdır. Her ikisi de aynı hedefe yani insanlığın saadetine kilitlenen müstakil birer araçtır.” anlayışını benimseyen modernist hareket ile aynı paralelde olduğunu söylemek mümkündür.

Elmalılı Muhammed Hamdi, İslâmî ilimlerdeki derin vukufunun yanı sıra felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahipti. Nitekim dinî endişelerle pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunmuştur.<sup>50</sup> Şöyle ki: “İlimlerin ve tabiat ilimlerinin, bizim Allah'ın kudreti hakkındaki kesin imanımızı ve

<sup>47</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 274.

<sup>48</sup> Yazır, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, 274.

<sup>49</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, “Hz. Muhammed Aleyhisselâm'ın Dini İslâm”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 258.

<sup>50</sup> Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 11: 57-62.

olabilirlik (imkân-ı zatî) hususundaki kapsamlı imanımızı yıkacak değil, bilakis kuvvetlendirip genişletecek deliller olarak kabul edilmesi gerekir. Fenleri kendi sınırları içerisinde takip etmeli ve geliştirmeliyiz. Fakat onlara inanırken hiçbir zaman Allah'ın kudretini tükettik, dünya ve ahireti bitirdik zannetmemeliyiz. Normal yakınlara, zarurî/kesin yakınlara feda etmemeliyiz. Biz ve bizim ilmimiz var ise, Allah Teâlâ, O'nun ilmi ve kudreti bizden daha önce vardır. Bugün olmayanlar yarın olur (olabilir). Bugün inanmadıklarımıza yarın inanmak zorunda kalırız (kalabiliriz). Hiç yanılmamak, hiç şaşmamak ve sonsuz ümitsizliğe düşmemek istiyorsak, hiçbir hadisenin yıkamayacağı, hiçbir şüphenin izale edemeyeceği en hak ve en temelli esaslara iman etmeliyiz ki, kati iman dairemiz daralmasın, ilim ve fenni boğmayalım; imkân sahasını daraltmayalım; mümkününe imkânsız demeyelim; hayır yerine, şerre koşmayalım. Yoksa imkânsız zannettiklerimizin imkânsız olmadığını hatta vukuunu gördüğümüz zaman perişan oluruz.”<sup>51</sup>

## 2.5. İlmî Tefsirciliği

İlmi tefsir, modern çağda önceki zamanlara göre daha fazla ilgi gören bir tefsir türüdür ve birçok ilim adamı tarafından bazen birbirine yakın ve bazen de birbirini tamamlar mahiyette farklı şekillerde tarif edilmiştir. Kur'an'daki kevnî âyetleri çağdaş ilmi veriler ışığında tefsir etmeye tekabül eder. Örneğin Zehebî'ye göre ilmi tefsir: “Kur'an ibarelerinde ilmî istilahları hâkim kılmak ve muhtelif ilim ve felsefî görüşlerin ortaya çıkarılmasında Kur'an ibarelerinden istifade etmek demektir.”<sup>52</sup> Muhammed Lütî es-Sabbağ'a göre de, Kur'an'ın anlaşılmasında ilmi istilahları hâkim kılmak ve Kur'an âyetleri ile ilmi inkişafı irtibatlandırmak demektir.<sup>53</sup> Bu tarifleri de göz önünde tutarak ilmî tefsir kısaca şöyle tarif edilebiliriz: *Kur'an'ın kevnî âyetlerini çağdaş ilmi veriler ışığında açıklamayı ve böylece onların işaret ettiği bilimsel gerçekler ile Kur'an'ın i'caz yönlerini ortaya koymayı amaçlayan tefsir türüdür.*

<sup>51</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 201-203.

<sup>52</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2: 349; Emin el-Hûlî, *et-Tefsîr: Meâlimu Hayatîhi ve Menhecîhi'l-Yevm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1992), 19.

<sup>53</sup> Muhammed Lütî es-Sabbağ, *Lemahât fî Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1990), 293.

Elmalılı Hamdi'nin tefsîrinde "ilmî tefsîr" in izlerine rastlamak mümkündür. Elmalılı Hamdi, Diyânet İşleri Başkanlığı ile yapmış olduğu mukavele gereği tefsirinde takip edeceği yöntemi tefsirinin mukaddimesinde şöyle ifade etmiştir: "Dikkat edilirse âyetlerin, sûrelerin münasebât ve irtibatlarını anlatmak hususunda birçok yerlerde bariz bir hizmeti vardır. Esbâb-ı nüzule, nâsih ve mensuha, bazen mevâıza (öğütler) ve ahlâka, akâid ve a'mâle, hakâik-u ahkâma dair izahat bulunur. Zamanımızı alakadar eden ulûm-u fûnûna, hikemiyyâta müteallik hayli bahislere tesadûf edilir. Bilhassa bu cihetten başka tefsirlerde bulunmayacak veya pek güç anlaşılabilir konularda bir hususiyeti olsa gerektir."<sup>54</sup> Elmalılı, bu son cümlesi ile hazırlayacağı tefsirin geçmiş tefsirlere kıyasla ve bir alamet-i farikası olarak ilmî tefsir özelliği taşıyacağına işaret etmektedir. Buna mukabil gerek mukaddimesindeki tefsirle ilgili genel, kendi tefsiriyle ilgili özel metodik yaklaşımlarından ve gerekse bizatihi tefsirinden anlaşıldığına göre Elmalılı Hamdi geleneksel tefsir çizgisinde yapısal bir değişiklik yapmayı düşünmemiştir.<sup>55</sup>

Müfessirimize göre " *فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* /Şüphesiz bunlarda akıllı olan bir ümmet için (Allah'ın varlığına ve birliğine) deliller vardır." [el-Bakara, 2/164] âyeti delâletiyle "âyet" kelimesi, açık alametler ve katî deliller karşısında ciddi olarak hiçbir söz söyleme ihtimali bulunmayan apaçık mucize (mucize-i bâhire) demektir. Kur'ân âyetlerine "âyet" denmesinin sebebi de budur. Allah Teâlâ'nın iki tür âyeti vardır. Bunlardan biri kâinat ve yaratılış kitabındaki fiili âyetler, diğeri de Kitab-ı Münzel'deki (Kur'ân) sözlü âyetlerdir. Her ikisi de Allah'ın zatına, sıfatlarına, hüküm ve iradesine delâlet ettiğinden dolayı âyet diye isimlendirilmiştir ve her ikisi de birbirini tefsir eder.<sup>56</sup> Müfessirimizin âyet tarifi ve taksimatı, doğru bir din ve dünya tarifi olması bakımından takdire şayandır.

<sup>54</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 19.

<sup>55</sup> Halis Albayrak, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 157; Elmalılı Hamdi, telif ettiği tefsir ile ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı ile yaptığı mukaveleyi zaman zaman özellikle kıraatler konusunda aşmıştır. Buna dair kıraat örnekleri için bk. Öge, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kıraatlerin Kullanımı, 51-82.

<sup>56</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 569.



Elmalılı, Bakara Sûresi 2/28-29. âyetlerin tefsiri bağlamında "Bu iki âyette bütün dünya ve ahiret ilimleri münderiştir"<sup>57</sup> demektedir. O, bu anlayışını; Bakara Sûresi 2/151, Âl-i İmrân Sûresi 3/191, Kehf Sûresi 18/109, Enbiyâ Sûresi 21/33, Rahmân Sûresi 55/2 gibi âyetler ile Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in Abdullah b. Mes'ûd'a (ra) atfettikleri "Bu Kur'ân'da her şeye dair ilim indirilmiş ve her şey beyan edilmiş ise de bizim ilmimiz onun hepsine yetişemez"<sup>58</sup> ve İbn Abbas'a atfedilen "Devemin bir ipi kaybolursa her halde onu Allah'ın Kitabında bulurdum"<sup>59</sup> gibi rivayetlere dayandırmıştır.

Elmalılı'ya göre, 'Filozof, hakîm vb. ulema ile havas ve avamıyla bütün insanların zihnine ve ruhuna temas eden durumlar, fikirler ve konular hakkında Kur'ân'da ret ya da ispat kabilinden bir ima yoktur' demek ve Râzî gibi tefsirde ilmî konulara yer verenleri suçlamak doğru değildir.<sup>60</sup> Buna mukabil Kur'ân'da bildiğimiz fen ilimlerine aykırı görünen noktalara tesadüf edildiği zaman Kur'ân'ı fenne uydurmaya çalışılmamalı, fen, Kur'ân ile bağdaştırılmaya çalışılmalıdır.<sup>61</sup> Ayrıca bir müfessirin ilmî tefsirde dikkat emesi gereken husus, ilme işaret eden âyetleri günün birinde değişme ihtimali bulunan ve henüz fennen kesinleşmeyen nazariyelerle değil, ispat edilmiş ilmi verilere istinaden tefsir etmesidir. Ona göre işin güzel tarafı, ilmi inkişaf ve gelişmeler Kur'ân'ın mazmunlarına (ihtiva ettiği ilmi hakikatlere) aykırı gitmemiş, aksine birçok âyetin daha iyi vuzuh ile anlaşılmasına hizmet etmiştir.<sup>62</sup> Elmalılı'nın tefsirde yer yer bilimsel konular üzerinde yoğunlaşmasının amacının, tahkik (Kur'ân-bilim uyumunu gösterme) ve bir savunma olduğu açıktır. "Bu durumun sebebi, İslâm aleyhtarlarının Müslümanların durağanlığını ve nisbi geri kalmışlığını koz olarak kullandıkları meselelerde Müslümanları uyarmak ve bilgilendirmek; Kur'ân'ın ve dinin Müslümanların gerilemesine neden olduğu

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 284.

<sup>58</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 14: 334.

<sup>59</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4662.

<sup>60</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8: 5612. "Gerek Felâsife ve Hükema ve gerek eshâb-ı nücûm ve hey'et ve sair ulemâ, ukalâ, büleğâ, üdebâ, havass ve avammıyla bütün beşerin zihnine ve ruhuna temas eden ve edebilecek olan ahvâl, efkâr ve mevzular hakkında Kur'ân'da reddetme veya isbaten iyma yoktur demek ve Râzî gibi o yolda tenvir-i efkâr hizmet edenlere ta'n etmek doğru değildir."

<sup>61</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 3355.

<sup>62</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 5193,5195.

iddialarını geçersiz kılmak; İslâm'ın ilme verdiği değeri ve Kur'ân'ın ilmî gelişmelere aykırı tarafının olmadığını göstermek; İslâm'ın aksiyonel tarafını, öğrenmeye ve araştırmaya teşvik edici ruhunu ortaya koymak; İslâm dünyasındaki mevcut sosyo-kültürel yapıyı ıslaha ve bilimsel atılımı sağlamaya teşvik etmektir. Elmalılı, bu yaklaşım tarzında Muhammed Abduh ile birebir örtüşmese de benzer bir zihniyete sahip olduğu söylenebilir.”<sup>63</sup>

Elmalılı ilmî tefsire taraftar olmakla ve hatta bizzat kendisi ilmî tefsir yapmakla birlikte tefsiri tamamen ilmî tefsire indirgemez. Zira Kur'ân'ın gayesi bilimin gayesinden farklıdır ve ona bir bilim ve sanat kitabı olarak bakılmamalıdır. Ona bu nazarla bakanlar sonunda hayal kırıklığına uğurlarlar. Bu hususta Elmalılı'nın dediği tam olarak şudur: “Din ne fen, ne sanattır. Fen ve sanatın evvel ve ahiri olan bir mebde-i fitrîdir. Kur'ân ne bir kitab-ı fen ne de bir divan şiiridir. Fen ve şiirin fevkinde bir nazm-ı ledünnîdir ve bunun için mucizedir. Ona sırf bir fen nazarıyla bakarsanız sanatı karşısında bu nazarınızdan me'yûs olursunuz. Bir şiir nazarıyla bakarsanız, ilmiyeti ve hakikati karşısında münkesiru'l-hayal kalırsınız.”<sup>64</sup>

Elmalılı örneğin, daha önce manası, “Rüzgârlar bulutları aşılıp yağmur meydana getirmektedir” şeklinde tefsir edilen Hicr Sûresi 15/22. âyeti, “Biz rüzgârları aşılıpıcı olarak gönderdik ve gökten bir su indirip sizi onunla suladık...” şeklinde tefsir ederek bunun, ‘rüzgârlar ağaçları aşılıp meyve meydana getirmektedir’ anlamına geldiğini savunmuştur ki bu bize göre de isabetli bir tefsirdir. Ona göre Fahreddin Râzî, âyetin tefsiri bağlamında İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'dan (ra) rivayette bulunarak söz konusu âyeti ‘rüzgârların, bulutların erkekleri mesabesinde olduğu ve onları aşıladığı’ yönünde tefsir etmiş, İbn Abbas'tan ‘rüzgârların ağaçları aşıladıklarına’ dair bir rivâyeti nakletmesine rağmen, rüzgârların ağaçları aşıladıklarından söz etmemiştir. Ayrıca ona göre söz konusu âyetin bu mazmunu (anlamı) başlı başına ilmî bir mucizedir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> İsmail Çalışkan, “Elmalılı Hamdi Yazır M. Abduh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-” *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke - Rifat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 111-112.

<sup>64</sup> Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 392.

<sup>65</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 3053.

Elmalılı Hamdi, “âyet el-kürsî’ye adını veren “kürsî” kavramına da Fahreddin Râzî’nin “kürsî”ye mekân, “arşa” zaman manası vermesi delaletiyle asrı hazırdaki ilim verilerine göre “mutlak mekân” manası vermiştir. Yani, “kürsî”den kastedilen, Allah’ın yücelik ve büyüklüğünün (azamet-ü kibriyasının) sadece bir tasvirinden ibarettir. Yoksa âyette hakikat manasıyla bir kürsî, bir taht kastedilmiş değildir. Ona göre nasıl Kâbe için Beytullah (Allah’ın evi) demekle Allah’a yönelik bir tecsim ve teşbih kastedilmiş değilse, arş ve kürsî ile de Allah’ın azamet ve yüceliği kastedilmekte, teşbih ve tecsim kastedilmemektedir. Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâşî (429/1037-507/1113) ve Zemahşerî dahi bu görüşü tercih etmiştir.<sup>66</sup>

Elmalılı’nın ilmî tefsirine onlarca örnek bulunmakla birlikte bir örnek daha vererek bu bahsi kapatmak istiyoruz. Müfessirimize göre “O ki size yeşil ağaçtan bir ateş yaptı da şimdi siz ondan tutuşturup duruyorsunuz.” [Yasin, 36/80] âyetinden kasıt, ağaçlardaki odun ve kömürü göstermek değildir. Aksine sürtünme ve temas ile yeşil ağaçtan zuhur eden sıcaklık ve alevlenmeyi anlatmaktır. Dolayısıyla âyet elektriğe işaret etmektedir. Mücerred (soyut) akıl ile bilinemeyecek hakikatler, tecrübe (duyu organları) ile münkeşif olur.<sup>67</sup>

Özetle Elmalılı ilmî tefsir yöntemini benimsemekte ve Kur’ân’da ilmin (ilme temas eden âyetlerin) bulunmasının onun icaz yönlerinden biri olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah, bütün insanları akıl yoluna ve akıllarını kullanmaya sevk etmiş, akıl olmadığı takdirde sadece hislere dokunacak mucizelerin bir faydasının olmayacağını vaz’ etmiştir. Kur’ân “Şüphesiz bunlarda akıllı olan bir ümmet için (Allah’ın varlığına ve birliğine) deliller vardır” [el-Bakara, 2/164] gibi âyetlerle, insanları idrak edip istidlal (delil aramak) için mucizelerden çok tamamıyla akılla anlaşılabilir hususlara sevk etmiştir. Bu yönüyle Kur’ân en büyük mucizedir. Ancak bundan Rasûlullah ve diğer peygamberlerin maddi mucizeleri yoktur gibi bir anlam çıkmaz.<sup>68</sup>

## 2.6. Ruhbanlık ve Hilâfet Anlayışı, Hükümet Öngörüsü

Ruhbanlık, liderlere, önderlere ve din büyüklerine, mukaddeslik, yanılmazlık ve insanüstü güçlere sahip olmak gibi birtakım payeler verilmesi anlamında, hülûl (Allah’ın insana hülûlü) felsefesinden

<sup>66</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 856-858.

<sup>67</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6: 4042.

<sup>68</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1: 568.

kaynaklanan İslâm'ın asla kabul etmediği batıl bir anlayıştır. Bu, İslam nazarında, insana yönelik, saygı sınırlarını aşan, onu bir nevi yarı tanrı haline getiren Hristiyanlığa ait bir sapkınlıktır.

Elmalılı'ya göre İslâm, ruhbanlık esasına dayanan ruhanî reisliği/önderliği hiçbir şekilde kabul etmez. Çünkü şeriate ruhaniyete dair bir bahis yoktur. Şayet İslâm'da ruhanî bir şey var ise o da ilim ve marifettir. İslâm, âlimlere "bilgi sahibi" sıfatından başka bir vasıf vermez. İslâm nazarında Hristiyanlıktaki ruhbanlık -ki bu Kur'ân'da "Bid'at olarak ihdas ettikleri ruhbanlık"<sup>69</sup> [Hadîd 57/27] şeklinde geçer- son bid'atlerden olmasının yanında maksadına da hizmet edememiştir. Dolayısıyla bu müessesenin siyasetten uzaklaştırılması gerekmiştir. Bu yüzden Avrupa'daki hukuk kitaplarının bir bahsini de ruhban sınıfının dünya işlerinden (cismaniyetten) ayrılması/uzaklaştırılması meselesi işgal etmiştir. Hâlbuki İslâm, ruhaniyet/ruhbanlık felsefesini kökünden yıkarak "لا رهبانية في الإسلام/İslâm'da ruhbanlık yoktur." ilkesiyle daha başlangıçta, dinin siyasete/siyasi işlere müdahale edebileceği hususlara sınır getirerek ruhbanlığı def etmiş, sosyal konuları her yönüyle sağlamlaştırarak insanî mükellefiyetleri herkese eşit şekilde tanzim etmiştir.<sup>70</sup>

Bir kavram olarak hilâfet, Rasûlullah'a vekâleten kendisinden sonra din ve dünya işlerinin tanzimiyle görevli olan kurum demektir. Bu kurumun başındaki kişiye de halife denir.<sup>71</sup> Maverdî'ye göre hilâfet, dinin korunması ve dünya siyasetinde (dünyevî işlerin sevk ve idaresi) nübüvvet makamına tekabül eden bir kurumdur.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> نُمَّ قَفَيْنَا عَلَىٰ أُنَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ/Sonra bunların izinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik, ona İncil'i verdik; ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet vermiştik. Bizim yazmadığımız (emretmediğimiz) ancak kendilerinin güya Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için bir ruhbanlık uydurdular. Buna gereği gibi riayet etmediler. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmışlardır.

<sup>70</sup> Yazır, "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat-ı İslâmiye", 97-98.

<sup>71</sup> Ersöz, *Yol Ayrımındaki Selefilik*, 37.

<sup>72</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1989), 3.

Elmalılı'ya göre halife, onu seçenlere vekâlet etmesinin yanında tıpkı onu seçenler gibi kendisinin de uymakla yükümlü olduğu kanunların çıkartılması ve uygulanması bakımından kanun koyucunun (meclis) naipliği yani vekilliği yetkisine sahiptir. Hiçbir zaman kendi kararıyla kanunlara karşı gelemmez. Gelirse milletin hâkimiyeti bunun gereğini yapar. Dolayısıyla hilâfet, şeriatin/hukukun icra edilmesini sağlayan bir başkanlık/yöneticilikten başka bir şey değildir ve ruhanî liderlikle hiçbir alâkası yoktur. Hilâfet/halife, İslâmî meşrutiyet hükümetinin başkanı demektir. Bunun için yabancı memleketlerdeki Müslümanlara velâyeti söz konusu değildir. Bununla birlikte Müslümanlar ona manevi bir duygu ile bağlıdırlar.<sup>73</sup>

Galibiyet ve tasallut (baskı altında tutma) manasına gelen saltanat, kavram olarak istibdadı içerdiği için, hürriyet devrinde bazı zihinlerin lafzını meşrutiyete uygun/münasip görmediği "hilâfet" manasını meşrutiyetin icaplarından saymak gerekir. İslâm'ın adalet ve eşitlik anlayışı gereği halkın farklı din ve milletlere mensup olması bu esasa aykırılık arz etmez. Padişah, imparator ve kral isimlerinin herhangi bir millet tarafından kullanılması nasıl mahzurlu değilse, aynı şekilde ve manada hilâfet kelimesinin de İslâm'dan gelmesinin mahzuru yoktur. Ayrıca Şeyhülislam ile Halifeliğin de bir alakası yoktur. Halife vekili Şeyhülislam da olabilir, başkası da. Şeyhülislamlığın ruhaniyeti/ruhbanlığı yoktur. Sıfatları sadece bir kabine erkânı ve bir icra gücü olmaktır. Onlar "Vatikan/Papa" gibi ruhanî birer önder değildir. Saygınlıklarını sadece sahip oldukları makamdan ve ilimden alırlar.<sup>74</sup>

Müslümanların reisi/başkanı/halifesi İslâm hükümeti reisinden başka bir şey değildir. Aksi, iki başlılık olur. Şeyhülislam meclise karşı sorumludur. İslâm'da en büyük mesuliyet âlimlere düşer. Meclise gelmeleri İslâm'ın icabatına aykırı değildir. Onun "Papalık" gibi günahsızlık ve mukaddeslik gibi muameleler görmesi İslâm'a aykırıdır. Kısaca Şeyhülislam bir hükümet memurudur. İslâm, halifeyi kanun önünde sıradan bir tebaasıyla aynı seviyede tutar. Hüküm budur, gerisi hurafedir.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Yazır, "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat-ı İslâmiye", 99.

<sup>74</sup> Yazır, "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat-ı İslâmiye", 99.

<sup>75</sup> Yazır, "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat-ı İslâmiye", 99.

Halife, müslim ve gayri müslim unsurlardan (ehliyet ve liyakat esasına göre) bakanlar atayıp hükümet kurar, tefviz ve tenfiz sistemi kendi elinde kalmak şartıyla bütün imamet ve hükümet işlerini bir başbakana havale eder. Ayrıca bir bakanlık seviyesinde Müslümanlardan oluşturulması şartıyla üs kadılık (Kâdî'l-Kuzât) ve Müftülük (Müftî'l-Enâm) kurulur. Hülafâ-i Râşidîn, Emeviler, Abbasiler ve Selçuklular devrindeki Şeyhü'l-İslâmlık makamı üs kadılık makamına tekabül etmektedir. Hiçbir dönemde Müslümanlar bir reisi/halifeyi, şeyhülislamı, müftüyü, âlimi vs. ruhanî tanımamışlardır. Osmanlıda da böyle olmuş, Şeyhülislamı adliye ve eğitim işlerine nezaret etmişlerdir. Sadrazamın emrinde Hâs meclisin erkânı arasında bulunmaktaydılar.<sup>76</sup>

Elmalılı'nın hilâfet ve halife konusundaki bu görüşleri ile söz konusu mevzuyu İbn Haldun'un "Tabîî Siyasî Nizam" fikriyle temellendirmeye çalışan Muhammed Abduh'un görüşleri arasında net bir paralellik bulunduğu görülmektedir. Muhammed Abduh bu bağlamda şunları söyler:

"Şeriatin öngördüğü hadlerin/cezaların infazı ile hâkimin hükmünü hakkıyla uygulaması ve toplum düzeninin korunması için bir güce (devlet erkine) ihtiyaç vardır. Şer'î hükümlerin hikmeti ancak bu güç sayesinde idrak edilip ikmal edilebilir. Bu iktidar gücünün birçok kişi ve kurum tarafından paylaşılmaması, "Sultan" yahut "Halife" gibi bir tek kişinin elinde bulunması gerekir. Halife Müslümanlar indinde masum değildir. Vahiy alan, Kitap ve Sünnet'in tefsirini tekelinde bulduran biri de değildir. Ancak onun Kitap ve Sünnet'i anlaması, hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayırabilmesi için müctehid olması gerekir. Ancak bu şekilde dinin ve ümmetin kendisinden beklediği adaleti tecelli ettirebilir."<sup>77</sup>

Buna göre hilâfet, toplumun nizamı için hukuku ayakta tutan bir güçtür. Halife'yi ayakta tutan sadece bu sivil yetkidir. Bunun için halife ne masumdur ve ne de göklerle bir teması vardır. Onun sadece adaleti temin etmek, hakkı batıldan ayırmak için ilmi bir yetkisinin olması gerekmektedir. Bundan başka onun dinî otoritesi veya dinî yetkisi değil, dinî görevleri vardır.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Yazır, "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat-ı İslâmiye", 99.

<sup>77</sup> Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 1988), 77-78.

<sup>78</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 321.

Anlaşıldığı kadarıyla gerek Klasik İslâm Modernizmi ve gerekse Elmalılı Hamdi, diğer bazı dinî kurumlar gibi hilâfet kurumunun da halkın ona bakışının da ıslaha muhtaç olduğu kanaatindedir. Zira son zamanlarda hilâfet kurumuna yüklenen mana, halk nezdinde, bid'at ve hurafelerle ve İslâm dışı unsurların tesiriyle genişlemiş, metafizik referansları olan veya kutsal bir temele dayandığına inanılan ve dolayısıyla tanrısal bir imtiyaz kazanmış, ilâhî bir sultanlık haline dönüşmüştür. Hilâfet kurumu, -ilâhî bir vasıf (ruhânilik ve ruhbanlık) taşımamakla birlikte- bir gerekliliktir ve hilâfet, sembolik bir kurum olarak kalmamalıdır. Çünkü o, Müslümanların evrensel menfaat, maslahat, kardeşlik ve itihadının garantisidir.<sup>79</sup> Kanaatimizce Elmalılı'nın Klasik İslâm Modernizmi ile örtüşen bu değerlendirmeleri yerindedir.

### 2.7. İsrâiliyât ve Kıssa Anlayışı

İsrailiyât, isrâiliyye kelimesinin çoğuludur ve terim olarak 'tefsir ve hadise karışan aslı Yahudi, Hristiyan veya bir başka kaynağa dayanan efsaneler' demektir.<sup>80</sup>

Elmalılı katı bir İsrâiliyyât karşıtı değildir. Buna karşın bu hususta ihtiyatlıdır. Özellikle ilk dönem müfessirleri olmak üzere bazı müfessirlerin Kur'ân kıssalarını İsrâiliyyât ile açıklama çabalarına; -kıssalar etrafındaki tahriflerle ilgili farkındalık oluşturmak, insanlara mukayese yapmak ve dolayısıyla onları hayalden hakikate götürmek amacına binaen- olumlu bakar. Buna mukabil o, bu amacı fark etmeden, bu nakilleri kıssaların tefsiri gibi telakki edip, Kur'ân'dan daha çok bu rivayetlerin arkasında koşan ve dini, sünnetten ziyade soyut garipliklerde arayanları yermiştir. Şöyle ki: Bazı müfessirler, özellikle ilk dönem müfessirleri bu kıssalar etrafında Kur'ân'ın inmesinden önce aktarılagelen çeşitli rivayet ve hikâyeleri nakletmişler, bununla Kur'ân'ın bunlardaki tahrifleri nasıl bertaraf ettiğine ve insanları hayalden hakikate nasıl götürdüğüne dair bir mukayese dersi vermişlerdir. Ancak tefsir mütalaasına ehil olmayan birçokları bunları kıssaların tefsiri gibi telakki etmiş ve Kur'ân naslarından ziyade bu rivâyetlerin arkasında koşarak Kur'ân'ın açtığı hakikat yolunun aksine

<sup>79</sup> Ersöz, *Yol Ayrımındaki Selefilik*, 152.

<sup>80</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsirde ve Hadiste İsrâiliyyât*, 2. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 27-28.

faydalanmaya kalkışmışlar, dini sünnetten ziyade mücerred garipliklerde arama sevdasına düşmüşlerdir.<sup>81</sup>

Elmalılı, Sâd Sûresi 38/24 ve 25. âyetlerde söz konusu edilen Hz. Davud'u hakem edinen iki davacı kıssası hakkında: "Bu kıssa münasebetiyle birçok laflar edilmiş, masallar söylenmiştir. Bundan dolayı Hz. Ali'nin: "Her kim Davud hadisini kıssaların rivayetüne göre tahsis edip açıklarsa ona yüz altmış değnek vururum" dediği naklediliyor" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Bu, onun, bu tür rivayetlerde (isrâiliyyâtta) sıhhat; akla, mantığa ve hayatın gerçeklerine uygunluk ile bid'at ve hurafe içermemek şeklinde özetlenebilecek şartlar aradığını gösterir. Elmalılı'nın bu anlayışını, Modern dönemde oryantalistlerin isrâiliyyât üzerinden İslâm'a yönelttikleri eleştirilere karşı bir savunma hattı oluşturma çabası olarak değerlendirmek de mümkündür.

Görüldüğü kadarıyla Elmalılı'nın isrâiliyyât ve bu bağlamda kıssa anlayışı, sübût problemine ek olarak akla, mantığa ve hayatın gerçeklerine aykırı olup, bid'at ve hurafe içermesi gibi problemleri sebebiyle<sup>82</sup> isrâiliyyâta olumsuz bakan Klasik İslâm Modernizmi'nin anlayışıyla benzerlik arz etmektedir.

### 2.8. Diğer Bazı Görüşleri

Elmalılı'nın Klasik İslâm Modernizmi ile örtüştüğü izlenimini veren bazı düşüncelerini özetleyerek çalışmamıza son vermek istiyoruz. Bunlardan ilki onun *Nesh* anlayışıdır. Elmalılı, sosyal hayatın değişim ve gelişimi bağlamında ve ayrıca Kur'ân'ın evrenselliğinin de bir gereği olarak neshi elzem/gerekli görür. Ona göre "nesh" hem bir hakikat ve hem de bir kanundur. Neshi inkâr etmek, yaratılıştaki değişimi inkâr etmek veya âlemdeki değişimin kanunsuzluğunu iddia etmek gibi bir cahilliktir. Şayet Allah bir nesh kanunu koymasaydı, yeryüzünde herhangi bir tahavvül (değişim/gelişim), insanlar arası sözlü anlaşmalarda ve konulmuş kanunlarda fesih ve ilga (öncekini kaldırıp yenisini vaz' etmek) gibi muamelelere imkân bulunmazdı.<sup>83</sup> Ona göre Allah için nesh, bir nakısa değildir.<sup>84</sup> Bakara Sûresi 2/106. âyette söz

<sup>81</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 2211.

<sup>82</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî* (Beyrut: Müessesetü İzzî'd-Din, 1406h), 105.

<sup>83</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 1745.

<sup>84</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 3004.



konusu edilen nesih, evvela önceki kitapların/şeriatların neshi anlamındadır. Söz konusu âyetten, nesh olayının Kur'ân içerisinde de vaki olduğunu çıkarmak mümkündür.<sup>85</sup> Kanaatimizce Elmalılı'nın nesih anlayışı, onun Modern çağda Müslümanların yaşadığı sorunlara çözüm getirmeye yönelik dinamik bir karaktere sahiptir.

Elmalılı *bid'at ve hurafe* karşılığında da Klasik İslâm Modernizmi ile paralel düşünür. Ona göre Din-i Mübîn/İslâm, *bid'at* fikrine karşı saldırgandır.<sup>86</sup>

Elmalılı'ya göre Hz. Peygamberin birçok mucizesi vardır. Ancak en büyük mucizesi, bütün zamanlara hitap eden evrensel karakteriyle Kur'ân'dır. Elmalılı, hissî mucizeleri inkâr etmez. Buna mukabil ona göre maddî ve bir zamana bağlı olan hissi mucizelerin kuvvet ve faydası genel değildir. Yani bu tür mucizelerin kuvvet ve faydası onları müşahede edenlerle sınırlıdır. İnsanların dinden faydalanması, harikalara/mucizelere sarılmasıyla değil, sünnetullahı, süregelen ve makul kanunlara sarılmasıyla mümkündür.<sup>87</sup> Elmalılı'nın bu anlayışı, Klasik İslâm Modernizmi'nin "mucizeler devri sona ermiştir, hissi mucizelerin reel olarak günümüzde karşılığı yoktur. Hz. Peygamberin en büyük mucizesi Kur'ân'dır"<sup>88</sup> şeklinde özetlenebilecek mucize telakkisiyle örtüşmektedir.

### Sonuç

Modern çağda Müslümanların yaşadığı dinî, siyasî, ilmî, ekonomik, hukukî, sosyal, kültürel ve benzeri problemlere iç dinamikleri harekete geçirerek çözüm arayışında olan Klasik İslâm Modernizmi, islahatçı karakteriyle İslâm âleminde olduğu kadar ülkemiz âlim, aydın ve mütefekkirleri üzerinde de etkili olmuştur. Elmalılı Hamdi Yazır bunlardan biri belki de Cumhuriyetle birlikte en önemlisidir. İç dinamikleri harekete geçirmekten maksat, kısaca: Kur'ân ve sahih sünnete dönüş, Kur'ân'ın hidayet yönünün öncelenmesi, dinî mirasın yeniden yorumlanması ile *bid'at* ve hurafelerin terkine tekabül eder.

Elmalılı Hamdi, siyasi ve yazar kimliğiyle, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si İslâmcılarının ilmiye sınıfından bir âlimdir.

<sup>85</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 459.

<sup>86</sup> Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi" 397.

<sup>87</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 267.

<sup>88</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1: 314-315.

Osmanlı'nın son dönemlerine damgasını vuran sistem tartışmaları içerisinde modern bir yönetim tarzı olan Meşrutiyetten yana bir tavır sergilemiştir. Onun bu tavrını, Meşrutiyeti, İslâm'ın meşveret/şûrâ prensibi ile bir nevi örtüştürerek İslâmî bir kimliğe büründürme çabalarından anlamak mümkündür.

Elmalılı, belirgin bir şekilde II. Meşrutiyet dönemi itibariyle Meşrutiyeti savunmasının dışında güncel birçok konuda modern bir İslâm yorumcusu olarak karşımıza çıkar. Onun, söz konusu dönemde, geçmiş dinî müktesebatı sorgulama; yeni çözüm önerileri getirerek zaman zaman bunları göz ardı etme eğilimi, onu, Klasik İslâm Modernizmi ile aynı çizgiye getiren hususlardan biridir. Günlük sosyal, hukukî, kültürel, ahlâkî, ekonomik vb. meselelerin hallinde Kur'ân'ın rehberliğine başvurma yöntem ve gayreti, işin diğer bir yönüdür.

Elmalılı, Cumhuriyet döneminde, siyaseten dışlanmış hatta istiklal mahkemesinde idamla yargılanmış olmasına rağmen, ilmî yönüne itimat edilen bir müfessir olarak karşımıza çıkar. Çünkü o, yeni devlet tarafından Türkçe bir tefsir yazmakla görevlendirilmiştir. Mütefekkirimiz, "Hak Dini Kur'ân Dili" isimli bu tefsirini, başta saltanat ve hilâfetin kaldırılması olmak üzere yapılan birçok inkılabın akabinde yazmıştır. Haliyle şartların değişmesine bağlı olarak Elmalılı'nın fikir ve düşüncelerinde de birtakım değişiklikler meydana gelmesi tabiidir.

Elmalılı, söz konusu tefsiri temel alındığında -"somut olarak geleneksel tefsir çizgisinde yapısal bir değişikliğe gidemediği, buna mukabil içinde bulunduğu siyasi şartlar ve Batı felsefesinin baskısı karşısında klasizm ile modernizm arasında sıkışıp kaldığı" şeklindeki değerlendirmede olduğu gibi- bazen klasik, bazen de modern yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Onun Modern bir İslâm yorumcusu olduğunu anlamak için, kanaatimizce tefsiriyle birlikte verdiği derslere, yaptığı çevirilere, yazdığı makale ve kitaplara bir bütün halinde bakmak gerekir.

Elmalılı, ilmi mevzuları; Hz. Musa'nın asası örneğinde olduğu gibi bazı kıssa ve hadiseleri sebep sonuç ilişkisi içerisinde illiyet prensibiyle açıklamıştır. Buna rağmen o, işin aslını tahrif ederek fütursuzca yapılan değerlendirmeleri eleştirmiştir. Elmalılı'ya göre nasslar sınırlıdır. Ümmetin açmazlarını halletme yolu ictihâddan geçmektedir. Fıkıhın önünü açacak en önemli müessese ictihâddır. İslâm terakkiye mani olmak şöyle dursun, insanlığın mutluluk ve terakkisininin

garantisidir. Terakkiye mani olan Müslümanların zayıf din telakkileridir. Batı'nın değerlerinden değil, ilminden faydalanmak gerekir. Batı felsefesini okuyup anlamak, onlara karşı fikren silahlanmak demektir. İslâm'ın diğer dinlere karşı üstünlüğü, vaz' ettiği kardeşlik duygusu; çağımız insanının akıl erdiremeyeceği seviyedeki demokrasi anlayışı; -diğer dinlerde olduğunun aksine- avâmın hissiyatına dayalı bir din olmaması ve düşünce özgürlüğünü garanti etmesi gibi artıları sebebiyledir. İslâm'da tevekkül helâl, ittikâl haramdır. Müslümanlarda ilim ve fenni devre dışı bırakacak hiçbir itikat yoktur. İlim ve İslâm asla çatışmaz. Buna mukabil bilimler insanlığın yararına da zararına da kullanılabilir. Burada sorumluluk ilimde değil, onu amacından saptıran insandadır.

Elmalılı'da -modern çağda daha belirgin hale gelen bir tefsir yöntemi olarak- ilmî tefsir önemli bir yer tutar. Buna mukabil o, tefsirini tamamen ilmî tefsire indirgemez. Tefsirinin mukaddimesinde: "Zamanımızı alakadar eden ulûm-u fûnûna, hikemiyyâta müteallik hayli bahislere tesadüf edilir" derken tefsirinin, geçmiş tefsirlere kıyasla ve onlardan bir alamet-i farikası olarak ilmî tefsir özelliğine işaret etmektedir. Elmalılı'ya göre Kur'ân'da ilme temas eden âyetlerin bulunması onun i'câz yönlerinden biridir.

Son yüzyılda Cumhuriyet Türkiye'sinde telif edilen tefsirlerde daha çok "İctimâî Tefsîr" formatı egemendir. Bu dönemde birçok müfessir ve Kur'ân araştırmacısı, kıssalar, Hz. Âdem'in yaratılışı; iskân ettiği cennet; Allah'ın meleklerle diyalogu; tevessül; şefaât; nesh; teaddüd-ü zevcât; İisâ'nın (as) nüzulü; isrâ ve mirâc; kadının şahitliğı ve benzeri konularda, -geleneksel sünnî tefsîr geleneğinden kısmen ayrılarak- Klasik İslâm Modernizmi'nin tefsir geleneğı ve Kur'ân yorumlarıyla örtüşen bir yaklaşım ortaya koymuştur.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 1988.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde. *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Trc. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. 4 Cilt. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.
- Albayrak, Halis. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 152-168. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Azimli, Mehmet. "Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Hikmet Yurdu Dergisi* 1/2 (2008): 45-55.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Çalışkan, İsmail. "Elmalılı Hamdi Yazır M. Abduh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-". *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Nşr. Muhammed Fuat Abdülbaki. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992.
- Erdoğan, Mehmet. "İctihâd". *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 226. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Ersöz, Resul. *Yol Ayrımındaki Selefilik Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Algısı*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2019.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. Trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Gürkan, Menderes, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 6 (2005): 211-232.
- Güven, Mustafa, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-". *EKEV Akademi Dergisi*. 19/61 (2015): 141-170.

- Hammer, Joseph Freiherr von. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Trc. Mehmet Ata - Vecdi Bürün - Refik Özdek. 10 Cilt. İstanbul: Üçdal Hikmet Neşriyat, 1992.
- Hûlî, Emin. *et-Tefsîr: Meâlimu Hayatihi ve Menhecihi'l-Yevm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lübnânî, 1992.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dînî ve Siyâsî Görüşleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Kara, İsmail. "Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke - Rifat Atay. 21-35. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*. Thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1989.
- Öge, Ali. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kıraatlerin Kullanımı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 34/34 (2012): 51-82.
- Öztürk, Hayrettin. "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsir Metodu ve Fil Sûresi Yorumu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009): 123-146.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Beyrut: Müessesetü İzzî'din-Din, 1406h.
- Sabbağ, Muhammed Lütfi. *Lemahât fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1990.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 57-62. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 3. Baskı. 9 Cilt. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1968.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 297-322

## **Ziyaüddin Sardar'ın Postnormal Zamanlar Teorisi Çerçevesinde Toplumsal Değişim Sürecinde Din Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme**

### **An Evaluation on Religious Education in Social Change Process in the Context of Postnormal Times Theory of Ziauddin Sardar**

**Sümevra Bilecik**

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Science of Religion

Konya, Turkey

sumeyrabilecik@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8351-6923

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 18 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Ekim / Oktober 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 297-322

**Atıf / Cite as:** Bilecik, Sümevra. “Ziyaüddin Sardar'ın Postnormal Zamanlar Teorisi Çerçevesinde Toplumsal Değişim Sürecinde Din Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on Religious Education in Social Change Process in the Context of Postnormal Times Theory of Ziauddin Sardar]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 297-322.

<https://doi.org/10.18498/amailad.593697>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **An Evaluation on Religious Education in Social Change Process in the Context of Postnormal Times Theory of Ziauddin Sardar**

### **Abstract**

Social change phenomenon has been present in every period throughout history, although its speed, effects and scope changed at a great deal. Many factors were affected by social change process including religion and education. For this reason, differences are seen in religious education with social changes. Postnormal times is characterised by uncertainty, realignment of power, complex and chaotic behaviour. Ziyaüddin Sardar explains the characteristics of postnormal times with three 'C'. These are complexity, chaos, contradictions. The second characteristic of postnormal time is chaos. The main reason is the changed nature, scope and functioning of networks. Sardar mentions of our age in relation to the rapid change and the change in access to information, the use and interpretation of information. In this article, the purpose was to determine the status of religious education according to the periodical characteristics of the postnormal time theory of Ziyaüddin Sardar by considering it in this context. It is considered that this study, which was conducted with the theoretical, will contribute to the field in terms of evaluating religious education according to the needs emerging in social change process.

### **Summary**

Social change is an inevitable phenomenon that has existed in the natural process as of the human history began. There are factors that accelerate social change by affecting it. Social change also affects many phenomena in turn. In this respect, a close relation emerged between social change and politics, international relations, and the changes in information and technology.

In social change process, religion plays a role in two aspects as the one that affect change; and the one that is affected by change. Similarly, in all structures and units of education, which aims to educate individuals in line with the qualifications required by time taking all elements that occur in society into consideration, the education systems, philosophy, roles of teachers and students, tools, materials and methods that are employed in education are influenced by change. When the fact that the two elements, i.e. the religion and education, which constitute religious education, do not remain indifferent to social change and that changes in educational institutions and structure affect all sub-disciplines of education are considered, it is possible to argue that religious education will also inevitably be influenced by social change.

It is considered that social changes are not limited with the scope that is in the interest of one single society any more, and that globalization and a strong

interaction brought with the increase in communication and capacity with innovations in the field of science and technology has caused that a global change has been experienced everywhere. Based on this, in the present study, it was aimed to examine religious education by considering the postnormal times theory that was developed by Ziyaüddin Sardar to define the period in which we live. It is considered that this study, which is conducted with the Literature Review Method, will contribute to the field in terms of evaluating the relation between social change and religious education under the conditions that are also present in our present day by considering the qualities of the society in which we live.

Ziyaüddin Sardar developed the postnormal times theory based on global changes. Postnormal times, which is defined as the transition period that does not provide trust in any way in reaching a desirable, achievable and sustainable future that does not bring confidence in terms of returning to the past, is characterized with uncertainty, fast change, power rearrangement and chaotic behavior (Sardar, 2009, 435).

The elements that constitute postnormal times were explained with three “C”s; Complexity, Chaos and Contrast. According to Sardar, everything that we have relations with is complex/complicated. Nothing, not even a topic, event, phenomenon or a problem, is simple and stable in terms of being in relation with many other subjects, phenomena, events and problems. The underlying factors of this complexity are globalization and rapid and simultaneous change. Postnormal times can also be defined with chaos. The whole world has become interdependent, and communication has become continuous with the Internet, social media networks, and 24-hour news broadcasts. This connection is valid for the functioning elements of the public works like transport and economy, and a failure that may occur at any point in this network may affect the whole system. Sardar related Contrast with change and knowledge by dealing with it in two contexts. The first one is that humanity is still at a point that is considered ignorant in some fields despite some unchanging phenomena in the face of change, and despite the increasing number of things that are known in many subjects (Sardar, 2009, 436-440); and the second is the inability of humans in producing solutions to the problems that were caused by science and technology produced by humans themselves, and the presence of contrasts stemming from ignorance when humans have the desired knowledge about “the Other” (Sardar, 2009, 436-440).

With the globalization effect, which Sardar considers to occur on the basis of Chaos, it is seen that ideas on some applications that are reflected in religious life have changed, and new religious movements have emerged (Aydın and Osmanoğlu, 2016, 27-30). The reflection of the globalization on religious education is the multicultural and pluralistic religious education understanding.



Learners acquire an inclusive and pluralistic perspective through multicultural religious education. In this way, it also contributes to the ability to live together with differences in globalizing societies. When faced with the fast change, which is another origin of chaos, it is expected that religion produces answers to new problems. In this case, in postnormal times, the duty of religious education will be training individuals who have reasoning skills to find answers for newly-emerging religious problems. In the face of chaos that emerges from communication network and from the interconnective status of each phenomenon, target audience must be provided with the ability to produce and evaluate information correctly. Instead of transferring religious knowledge with didactic and classical methods to the able generation in terms of using communication technology, the target must be teaching subjects by using active learning methods and by associating important issues with each other instead of loading superficial knowledge on many fields. Sardar reported that contrasts may be negotiated through dialogue. In this case, it is also necessary to make learners acquire religious literacy skills as well as religious education in the pluralistic and inter-religious model to create a culture of living together and to avoid conflicts that emerge from differences, to obtain information from correct sources, and to create an accurate dialogue and negotiation setting.

Understanding the Other's viewpoint in an accurate manner is the first condition of negotiation and dialogue that were recommended by Sardar for contrasts. The religious literacy skill is the skill that may open the road for having the accurate information on the "other" and understanding it. In this case, religious literacy may be considered among the skills that must be acquired in religious education in postnormal times.

Based on this viewpoint, it is possible to conclude that there is a need for an education form that will be used in the developing 21<sup>st</sup> century thinking skills by using active learning methods with a pluralistic and multicultural approach in postnormal religious education.

**Keywords:** Religious Education, Ziauddin Sardar, Postnormal Times, Change, Social Change.

### **Ziyaüddin Sardar'ın Postnormal Zamanlar Teorisi Çerçevesinde Toplumsal Değişim Sürecinde Din Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme**

#### **Öz**

Toplumsal değişim, hızı, etkisi ve kapsadığı alan değişmekle birlikte her dönemde gerçekleşmiş bir olgudur. Toplumsal değişim sürecinden etkilenen pek çok faktör arasında din ve eğitim de vardır. Dolayısıyla din eğitiminde de toplumsal değişimle birlikte farklılaşmalar görülmektedir. Postnormal zamanlar;

belirsizlik, hızlı değişim, gücün yeniden düzenlenmesi, karışık ve kaotik davranışlarla karakterize edilir. Ziyaüddin Sardar, postnormal zamanların özelliklerini üç 'K' ile açıklamaktadır. Bunlar, karmaşa, kaos ve karşıtlıktır. Sardar'a göre ilişkide bulunduğumuz her şey karmaşık/komplikedir. Postnormal zamanların ikinci özelliği kaostur. Kaosun asıl sebebi ise iletişim ağının doğasının, kapsamının ve işlevinin değişmesidir. Sardar, karşıtlığı hızlı değişim ve bilgiye ulaşma, bilgiyi kullanma ve yorumlamada meydana gelen değişimle ilişkilendirerek bu üç husus çerçevesinde yaşadığımız çağın özelliklerinden bahsetmektedir. Bu makalede Ziyaüddin Sardar'ın toplumsal değişimin geldiği noktayı betimlerken kullandığı postnormal zamanlar teorisi çerçevesinde Türkiye'de örgün ve yaygın din eğitimi incelenerek bu teorinin ortaya koyduğu dönemsel özelliklere göre yorumlamak amaçlanmıştır. Teorik olan bu çalışmanın, toplumsal değişim sürecinde ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında, örgün ve yaygın din eğitiminin mahiyetini değerlendirmesi bakımından alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ziyaüddin Sardar, Postnormal Zamanlar, Değişim, Toplumsal Değişim.

## Giriş

İnsanın toplumdan ayrı yaşayamayacağı herkesçe bilinen bir durumdur. Bu yargı kadar gerçeklik arz eden diğer bir husus ise değişimin toplumlar için de geçerli olduğudur. Toplumsal değişim, çok yönlü olarak incelemelere konu edilmiş bir kavramdır. İlerleme ya da gerileme biçiminde gerçekleşen toplumsal değişim; toplumsal süreçleri oluşturan ilişkiler ağında, farklı hız, yön ve boyutlarda, toplumsal yapının öğeleri olan kültür, din, dil, ekonomi, teknoloji, insanlar arası ilişkiler, değerler ve ideolojilerde müşahede edilmektedir. Toplumsal değişimin zaman, mekân ve insan olmak üzere üç temel ögesi bulunmakta ve kavram, toplumun bir önceki durumundan farklılaşmasını ifade eden sosyokültürel çeşitlenme şeklinde tanımlanmaktadır (Yazıcı, 2013: 1492; Sağ, 2003: 12; Apalı, 2016: 396-397).

Toplumsal değişim süreci içerisinde din ve eğitim hem değişimi etkileyen hem de değişimden etkilenen unsurlar olarak değerlendirilebilir. Toplumsal değişim içerisinde, değişimden etkilenen bir olgu olarak din, olumlu yönde, olumsuz yönde ve toplumsal değişimle birlikte dinin değişimi olmak üzere üç biçimde gözlemlenebilir. Dinin etkilediği toplumsal değişim ise toplumsal değişimi yavaşlatıcı ve

engelleyici, değişimi takviye edici ve toplumsal değişimin temel faktörü olarak üç şekilde tezahür etmektedir (Okumuş, 2014: 104-176). Görüldüğü üzere toplumsal değişim ve din ilişkisinde birbirinden etkilenme ve etkileme bağlamında farklı ilişkiler gözlemlenebilmekte ve bu etkileşimlerin nerede, hangi koşullarda, ne şekilde gerçekleşeceği topluma, zamana ve dinin özelliklerine göre farklılık gösterebilmektedir. Sırma (2005: 29) ise toplumsal değişim ve din ilişkisini, ilahi kanunlarla değişim ve beşerî sistemlerle değişim biçiminde ikiye ayırarak incelemiştir. İlahi kanunlarla gerçekleşen değişim, Allah'ın dilediği ve insana fitri bakımdan en uygun olacak şekilde gönderilmiş olan dinlerle (onların emir ve yasaklarına uymakla) gerçekleşen değişim iken beşerî sistemlerle değişim ise kişilerin arzularına göre gerçekleştiğinde çoğunlukla olumsuz sonuçlar doğuran bir değişimdir. Benzer bir düşünce ve sınıflama sistemi Said tarafından da yapılmıştır. Buna göre toplumda gerçekleşen değişim Allah'ın değiştirmesi ve toplumun değişmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu iki değişim birbirinden ayrı olarak değerlendirilemez. Nitekim Said'e göre (2016: 53-60); bir toplumda Allah'ın yarattığı bir değişim meydana gelmişse, bu durum o toplumda zaten bundan önce bir değişim meydana gelmiş olduğuna işaret eder. Zira Said bu gerçekliğe delil olarak Ra'd Suresi 11. âyeti göstermektedir.<sup>1</sup> Toplumsal değişim ve din ilişkisine dair görüşlere bakıldığında, bu etkileşimin hangi boyutta, ne ölçüde gerçekleşebileceği pek çok değişkene bağlı olduğundan net bir söyleme varılamamaktadır. Ancak toplumsal değişim ve dinin birbirinden bağımsız olgular olmadığı ve karşılıklı olarak birbirini etkilediği söylenebilir.

Toplumsal değişim ile eğitim de doğrudan ilişkilidir. Toplumda meydana gelen değişimlere göre insanları yetiştirmek eğitimin hedefleri içerisinde yer almaktadır. Örneğin, toplumda bilgiye ulaşmanın kolaylaşması ve bilgi teknolojisindeki yeniliklerden doğan değişimle birlikte, 21. yüzyıl eğitim anlayışında, eleştirel düşünme, araştırma, sorgulama, yapılandırma gibi daha çok bireye yönelik ve yaratıcı metotların ön plana çıktığı görülmektedir. Bunun dışında, toplumda gerçekleştirilen yeniliklerin (inkılaplar gibi) insanlara benimsetilmesinde de eğitim önemli bir rol üstlenmektedir (Şişman, 2016: 76). Sosyal değişim sürecinde eğitimde meydana gelen veya gelmesi beklenen değişimleri eğitimin bütün yapı ve

---

<sup>1</sup> "Onlar nefislerinde olanları değiştirmedikçe Allah bir toplumun durumunu değiştirmez".

birimlerinde görmek mümkündür. Sosyal değişimle birlikte eğitim sistemleri, öğretmen ve öğrencinin rolleri, eğitimde kullanılan yöntem ve araç-gereçler değişebilmekte, bu değişim ise birbirini etkileyen bir bütünlük içerisinde gerçekleşmektedir. Söz konusu durumun daha net anlaşılması için Türkiye’de eğitim alanında meydana gelen değişiklikler göz önünde bulundurulabilir. Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze kadar eğitim sistemlerinde, eğitim felsefesinde, kullanılan yaklaşım, yöntem ve tekniklerde pek çok değişim meydana gelmiştir ve sosyal değişim ve gelişim sürdükçe eğitimde de bu yenilikler gerçekleşmeye devam edecektir.

Eğitim kurumlarında, yapıda veya felsefedeki değişim din eğitimi de etkilemektedir. Din eğitimi oluşturan olgulardan hem dinin hem de eğitimin toplumsal değişimle ilişkisi düşünüldüğünde hem örgün hem de yaygın eğitimde bu alanın değişimden bağımsız olması düşünülemez. Sona ermeyecek bireysel ve toplumsal değişim karşısında değişmeyecek bir dinin öğretilerinin aktarılması arasındaki dengenin sağlanabilmesi için toplumsal ve bireysel ihtiyaçların, içinde bulunulan çağın özelliklerine göre analiz edilmesi ve buna uygun yöntem ve tekniklerle din eğitiminin verilmesi gerekmektedir. Din eğitiminin toplumsal temelleri hususunda klasik görüşler, bireyin toplumdan ayrı yaşayamayacağı toplum içerisinde ise dinin bir gerçeklik oluşu çerçevesinde şekillenmekte, bireyin din eğitimi almasıyla farklı din mensuplarının ya da farklı dindarlık düzeyine sahip insanların toplumda anlayış ve hoşgörü içerisinde yaşamasına katkı sağlayacağı ifade edilmektedir (Aydın, 2017: 333-338; Cebeci, 2005: 43-44; Kızılabdullah - Yürük, 2014: 86-88). Ancak bu yaklaşımlarda ihmal edilen nokta toplumsal değişimlerin artık tek bir toplumu ilgilendirecek kapsamla sınırlı kalmadığıdır.

Toplumsal değişimin hızı, yönü, etkileri toplumun özelliklerine göre farklılık gösterir. Bazı toplumlar tutucu yapıyla değişime direnirken, açık toplumlarda değişim daha hızlı gerçekleşebilir. Ancak günümüzde globalleşme etkisi ve aynı zamanda teknolojideki yeniliklerle iletişim hızı ve kapasitesinin artmasının getirdiği etkileşim sayesinde bir toplumu etkileyen olay başka toplumları da etkileyebilmektedir. Bu yüzden günümüzde pek çok alanda gerçekleşen büyük değişimlerin etkisinin, tek bir toplumu aşarak dünya üzerindeki bütün insanları kapsayacak kadar genişlediği düşünülmektedir. Din eğitimi de global düzeyde gerçekleşen bu değişimin gözetilmesi ve din eğitimi-toplum

ilişkinin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira, toplumsal ihtiyaçlara ve zamanın ruhuna uygun olmayan bir din eğitimi hedefe ulaşmaktan uzaktır. Dönemin getirmiş olduğu teknolojik gelişmeler ve buna bağlı olarak iletişim biçimlerinden yaşam tarzlarına kadar bireyin yaşam biçiminden başlayarak toplumu etkileyen akımlar karşısında dinin konumunu tartışmaktan ziyade din eğitiminin bu değişim içerisindeki durumunu değerlendirmenin pratikte daha faydalı çözümler üretilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu düşünceden yola çıkılarak, bu araştırmada Ziyaüddin Sardar'ın içinde bulunduğumuz çağı tanımlamak için geliştirdiği postnormal zamanlar teorisi çerçevesinde din eğitimi yaklaşım, model, yöntem ve teknikler bakımından incelenmiştir. Sardar'ın post normal zamanlar teorisinin ele alınma nedeni, değişimi tek bir toplum bağlamında ele almayı bütün ulusları etkileyen bir unsur olarak görmesidir ve global düzeyde gerçekleşen bu değişimi karmaşa, kaos ve karşıtlık olmak üzere üç temel gösterge ile karakterize etmektedir. Toplumlarda hâkim olan bu üç faktör, yaşamın pek çok alanına nüfuz etmiş, hakikat ve anlamın algılanış biçimine, mahiyetine de yansımıştır. Bu bağlamda, post modern dönemin kapanıp yeni bir dönemin açıldığı iddiasını içeren postnormal zamanlar teorisi çerçevesinde din eğitime bakmak amaçlanmıştır. Bu araştırma postnormal zamanlar görüşü ile sınırlandırılmış, diğer teori ve sınıflamalar çalışma kapsamına alınmamıştır. Çalışmanın, içinde yaşadığımız toplumun niteliklerine farklı bir açıdan bakarak, toplumsal değişimin geldiği nokta olarak postnormal zamanlar ve din eğitimi ilişkisini değerlendirmesi yönüyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **1. Toplumsal Değişimin Ulaştığı Nokta: Postnormal Zamanlar**

Değişim ve dönüşüm, bir çağın sonunu getirirken aynı zamanda bir yenisine kapı aralamaktadır. Ancak bu dönüşüm, insanların eylemlerini, düşüncelerini, arzularını, anlam ve hakikate bakış açılarını etkilediğinden pek çok kişi, bir çağın sona erdiğinin farkına varmakla birlikte bunu bilinçli olarak tespit ve ifade edememektedir (Lukacs, 2018). Sardar ise postnormal zamanlar teorisi ile çağın sonunu getiren değişim ve dönüşümün özelliklerini ve etki alanını tespit ederek açıklamaktadır ve gelinen noktayı; *“eski tutuculuğun ölmekte olduğu, yenilerinin henüz doğmadığı ve çok az şeyin anlamlı olduğu bir dönem”* olarak betimlemektedir. Postnormal zamanlar olarak nitelendirdiği günümüz dünyasını;

belirsizlik, hızlı değişim, gücün yeniden düzenlenmesi, karışık ve kaotik davranışlarla karakterize etmektedir. Ona göre bu çağ; *“geçmişe dönmek konusunda kendimize güvenmediğimiz, arzulanabilir, ulaşılabilir ve sürdürülebilir bir geleceğe ulaşmada ise hiçbir yola itimat etmediğimiz bir geçiş dönemidir”* (Sardar, 2009: 435).

Sardar (2009: 436) postnormal zamanları oluşturan hususları; karmaşa, kaos ve karışıklık olmak üzere üç ‘K’ ile izah etmektedir. İlişkide bulunduğumuz neredeyse her şey karmaşıktır/komplikedir. Ekonomi, güvenlik, enerji kaynakları dahil hiçbir şey basit ve sabit değildir. Sardar’ın karmaşık bir yapıdan kastettiği; bir konu, olgu, olay ya da problemin başka pek çok konu, olgu, olay ve problemle ilişkili olmasıdır. Bunun nedenlerinden biri, küreselleşen dünyada bütün toplumların küçük bir yere sahip olmasıdır. Karmaşık olan şeyleri çözebilmek için diğer ülkelerde de olduğu gibi global düzeyde diğer toplumlar dikkate alınmalıdır. Örneğin, enerji kaynakları ile ilgili düşünürken hem yerel hem de uluslararası; politik, ekonomik ve coğrafi konular dikkate alınmalıdır. Küreselleşme, insanları ve toplumları birbirine bağımlı hale getirip bu bağımlılığı arttırarak karmaşayı büyütür. Hiçbir şey izole değildir ve her şey birbiriyle bağlantılıdır.

Günümüzde karmaşayı yaratan diğer bir faktör hızlı ve eş zamanlı değişimdir. Bu değişim nedeniyle, bir ülkede banka ve finansal kurumlar arasında yaşanan çözümsüzlük küresel düzeyde bir ekonomik krize neden olabilmektedir. 2008 yılında yaşanan ekonomik kriz bunun bir örneğidir. Fizik, biyoloji, ekoloji, ekonomi, güvenlik, uluslararası ilişkiler gibi pek çok alanda kendini gösteren karmaşa insanlara; kontrol ve kesinlik kavramlarının geçersiz olmaya başladığını öğretmiştir. Dünya her zaman için birbirine bağlı ve karmaşık bir yer olmuştur. Ancak içinde yaşadığımız küreselleşme dönemi, bağlantıların derinliği, sonuçların ve tepkilerin anında olması bakımından farklılık gösterir (Sardar, 2009: 437).

Postnormal zamanların ikinci niteliği ise kaostur. Bu dönemde, hız bir normdur, öngörülebilirlik nadirdir ve küçük değişiklikler büyük sonuçlara neden olur. Kaosun asıl sebebi, iletişim ağının doğasının, kapsamının ve işlevinin değişmesidir. Günümüzde, insanlar birbirine tarihteki diğer zamanlardan daha bağlı ve bağımlıdır. Bütün dünya, bireylerin, grupların, toplumların; e-mailler, mesajlar, video konferanslar, bloglar, sosyal medya ağları, interaktif TV ve 24 saat haber yayınlarıyla birbiriyle bağlantılı olduğu bir yer haline gelmiştir. İletişimin sürekliliği

öyle bir durumdadır ki insanlar adeta 'yaşamak için iletişim kurmak yerine iletişim kurmak için yaşamaktadır'. Bu bağlantı yalnızca bireyler için değil, toplumlar için de geçerlidir. Örneğin, anında tepki verecek şekilde tasarlanan bilgisayar programları ile ticaret gerçekleşmektedir. Kamu hizmetleri, ulaştırma ve yönetim gibi toplumun en önemli unsurlarının ağ üzerinden birbirine bağlı olması ulusal güvenlik kavramının yeniden düşünülmesi gerektiğine işaret eder. Zira ağın herhangi bir yerindeki bozulma bütün ağı çökerten bir etki yaratabilir. Sosyal ve kültürel alanda da kaotik davranış gözlemlenebilir. Ukrayna, Lübnan ve İran'da gerçekleşen devrimlerde göstericiler cep telefonlarını kullanarak örgütlenmiş ve sayılarını hızla arttırmışlardır. Daha fazla iletişim teknolojisi; hızlı, anında ve yansıtıcı iletişimi doğurarak kendi kendini organize eden protesto ve devrimlere sebebiyet vermektedir (Sardar, 2009: 438).

Postnormal zamanların üçüncü unsuru ise karşıtlıktır ve postnormal zamanlarda karşıtlık; değişim ve bilgi ile ilişkilendirilebilir. Sardar'a göre de değişim her zaman mevcuttur ama hiçbir zaman günümüzdeki kadar hızlı bir değişimle karşılaşılmamıştır. Nano teknoloji, bilgi ve iletişim teknolojisi gibi alanlarda çok hızlı değişimler yaşanırken gelir dağılımındaki adaletsizlik, anlaşmazlıkların savaş ve şiddet boyutuna ulaşmasının değişmemesi yönüyle bir karşıtlık hakimdir. Karşıtlığın ikinci temelinde ise bilgi vardır. Dünya üzerinde bilgi sahibi olunan konular büyük bir hızla genişlerken, öte yandan birçok konuda insanlar halen cahil sayılabilecek konumdadır. Bu cehaletin hızlı değişimle de ilgili olduğu söylenebilir. Zira Sardar bu duruma; nano materyal içeren kremlerin sağlığa etkisi, domuz gribi vb. virüslerin tedavisi gibi konuların halen çözümsüzlük içerdiğini örnek olarak vermektedir. Yoğun bilgiye anında ulaşma imkânı bulunmasına rağmen sosyal alanda da cehalet kendini göstermektedir. Günümüzde daha fazla duyulan İslamofobi, zenofobi gibi korku ve karşıtlıklar bunun örneği kabul edilebilir.

Karşıtlıkların çözümsüzlüğünde etkili olan faktörlerden biri problemlerin tek boyutlu olmaması, karmaşık olmasıdır. Günümüzde herhangi bir konu tek bir doğru ya da yanlış cevabı içermemektedir. Bu yüzden problemlerin daha iyi anlaşılması için muhtemel cevapların hem iyi hem kötü ya da ne iyi ne de kötü olabileceğinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bir sorunun anlaşılabilmesi için

uzmanlar, meslekten kişiler, farklı sosyokültürel geçmişe sahip insanların bakış açısını dikkate alan diyaloga ihtiyaç duyulmaktadır. Karşıtlıklar tartışma yoluyla çözülmeyebilecektir ancak diyalog ile müzakere edilip yönetilebilecektir (Sardar, 2009: 439-440).

Sardar'ın karşıtlığı iki bağlamda ele aldığı düşünülebilir. Birincisi değişime karşı değişmeyen birtakım olguların ve birçok konuda bilinen şeylerin artmasına karşın bazı konularda insanlığın halen cahil sayılabilecek konumda olması, ikincisi ise insanların kendi ürettiği bilim ve teknolojinin yaratacağı problemlere çözüm üretmemesi ve 'öteki' hakkında istenilen bilgiye ulaşılabilecek konumdayken cehaletten kaynaklı karşıtlıkların oluşmasıdır.

Karmaşa, kaos ve karşıtlık, bir belirsizlik ve öngörülemezliği beraberinde getirmektedir. Geleceğe yönelik planlama ve güncel sorunları çözmekte kullanılan yöntemlerin tutarlılığı belirsizlik barındırmaktadır. Bu belirsizlik içerisinde ise Sardar tarafından 'asırlık erdemler' olarak tanımlanan alçakgönüllük, tevazu ve sorumluluk hayati bir gereksinim olarak görülmektedir (Sardar, 2009: 442-443). Bu çağda insanlar bildiğini düşündüğü her şey hakkında cahil olduğunu kabul ederek bir bilgi hakkındaki iddialarında tevazu sahibi olmalıdır. Belirsizlikleri asla gideremeyeceği ve herhangi bir duruma tam kontrol sağlayamayacağı için iddialar basit olmalıdır. Postnormal zamanlarda insanlara rehberlik edebilecek etik ilkeler bunlardır.

Sardar'ın postnormal zamanlar teorisine göre; günümüzde her şeyin birbiri ile bağlantılı olması, son zamanlardaki değişim hızının daha önce görülmemiş bir dereceye ulaşması, bilgiye ulaşma ve iletişimin kolaylığı kaos, karmaşa ve karşıtlığı doğururken tüm bunlar modernleşme ve ilerlemenin sonunu beraberinde getirmektedir. Postnormal zamanlarda yeni bir normallığe ulaşmanın yolunu alçakgönüllük, tevazu ve sorumluluk değerlerine bağlı kalarak hayal gücü ve yaratıcılıkta bulmaktadır (Sardar, 2009: 443-444).

Sardar, klasik, modern, post modern ve post normal çağları birbirinden ayrılan özelliklerini tespit edebilmek için onları; anlam, hakikat, kimlik, sistemler ve anahtar kelimeler olmak üzere kategorize



ederek tanımlamıştır. Sardar'ın çağlara yönelik tanımları şöyle ifade edilebilir:<sup>2</sup>

	Klasik Dönem	Modern Dönem	Postmodern dönem	Postnormal dönem
Anlam	Düşünüyorum öyleyse varım.	İlerliyorum öyleyse varım.	Alışveriş yapıyorum öyleyse varım.	Paylaşıyorum öyleyse varım.
Hakikat	Tanımlanmış, belirli	Monolitik	Göreceli	Karşıt
Kimlik	Ben gelenek ve kültürüm.	Ben bilim ve teknolojiyim.	Ben satın aldığım şeyim.	Ben çevrimiçiyim.
Sistemler	Basit, kapalı	Muğlak, kapalı	Karmaşık, açık	Açık, bağlantılı, kaotik
Anahtar Kelimeler	Üstünlük, egemenlik, ilerleme	İlerleme, verimlilik, modernizasyon	Görecelilik, çoğulculuk, bireysellik	Karmaşa, kaos, karşıtlık

Sardar'ın yukarıda yaptığı sınıflama dönemler arası farklılıkları ve değişimi somut bir şekilde göstermektedir. Sardar toplumsal değişimin sosyal alana ve bireylerin birtakım konular hakkındaki düşüncelerine de etki ettiğini ve bu alanda radikal değişimler gerçekleştirdiğini düşünmektedir (Sardar, 2015: 19). Sardar bu konuda aile ve evliliğe bakış açısı üzerinden, eşcinsel evliliklerdeki artışı örnek gösterir. Bir anne ve bir babadan oluşan klasik ebeveynlik anlayışının yanı sıra iki anne ya da iki babadan oluşan ebeveynlik stilinein oluştuğu gözlemlenmektedir. Ayrıca yeni neslin teknoloji kullanımı yaşının ortalama altı olduğu, özellikle 'teenage' denilen erken ergenlik dönemiyle başlamak üzere yeni nesil gençlerin iletişim biçimlerinin değiştiği de verilen örneklerdendir (Sardar, 2015: 19-20). Bu örnekler, toplumsal değişimin bireysel yaşam biçim ve standartlarını etkilememesinin mümkün olmadığını göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu değişim karşısında eğitimin bütün

<sup>2</sup> Tablo, postnormal zamanlar teorisine ait internet sitesinden üretilmiştir. Zaman çizelgesi için bkz. <https://postnormaltim.es/>.

alanlarıyla birlikte din eğitiminin de hangi temel felsefe ve yaklaşımlar üzerine bina edileceği, yöntem ve tekniklerin neler olacağı ve bireyin yaşamına ne şekilde etki etmesinin beklendiği noktasında amaç ve hedefleriyle yeniden düşünülmesinin gerekliliği açıktır.

## **2. Postnormal Zamanlar ve Din Eğitimi**

İçinde bulunduğumuz çağ postnormal çağ adlandırılmasıyla yeni bir döneme geçiş süreci olarak kabul edildiğinde bu çağda din eğitiminin nitelikleri tartışılmadan önce modern ve postmodern dönemlerde Türkiye’de toplumsal değişimin din eğitimine nasıl yansıtıldığından kısaca bahsetmek uygun bulunmaktadır.

### **2.1. Modern ve Postmodern Dönemde Türkiye’de Din Eğitimi**

Toplumsal değişim sürecinde toplumun ve bireyin ihtiyaçları gözetilerek gerek örgün din eğitiminde gerekse yaygın din eğitiminde felsefe, program, uygulanış yöntemleri vb. pek çok açıdan değişimlerin gerçekleştiği gözlenmiştir.

Türkiye’de eğitimdeki köklü dönüşümler zaman içerisinde farklı felsefi temellerden güç alarak gerçekleşmiştir. Örneğin; Cumhuriyet’in ilk yıllarında eğitimde, eğitimin amacını akli geliştirmek ve bilgi-beceri kazandırmak olarak gören, idealist ve realist felsefenin eğitime yansması olan daimicilik ve esasicilik eğitim felsefesinin izleri görülmektedir. Ancak süreç içerisinde bu felsefenin yerini, eğitimin amacını doğal gelişmeyi sağlamak ve seçenek sunmak olarak gören ve pragmatik ve varoluşçu felsefeden doğan ilerlemecilik ve yeniden kurmacılık eğitim felsefesi almıştır (Şişman, 2016: 175). Genel eğitimde değişen felsefi temeller din eğitimine de yansımıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan çok partili hayata geçiş sürecine kadar din eğitimi, konu ve öğretmen merkezli bir yaklaşım ile doktriner ve ilmihal merkezli bir yapıdadır ve daimici ve esasici felsefenin izlerini taşımaktadır. İçerikte ise yeni bir toplum inşa etme çalışmalarının etkilerini gösteren, dini ve dünyevi olanın ayrılması, dünyevi işlerde aklın önde tutulması gibi esaslara yer verilerek yeni devletin ilkelerinin benimsetilmeye çalışıldığı görülmektedir (Altaş, 2002: 221, Zengin, 2017: 122-123). Böylelikle modernleşmenin gerçekleşmesine din dersleri ile katkı sağlamanın amaçlandığı düşünülebilir.

1930’lu yıllardan çok partili hayata geçişin sağlandığı 1946 yılına kadar örgün eğitimde din eğitimine yer verilmemesinde (Öcal, 2011: 147, 453) katı bir laiklik yorumunun etkili olduğu söylenebilir. Çok partili hayata geçiş olarak adlandırılan 1946-1980 yılları arasında ise temel

yaklaşım ve felsefe aynı kalmakla birlikte diğer dinlere yer verildiği ve milliyetçiliğe dair konuların eklendiği görülmektedir (Yürük, 2010: 78). Milli duygulara bu yıllarda yer verilmesinde II. Dünya Savaşı sonrasında doğan çeşitli fikir akımlarının etkisi olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar diğer dinler İslam dini perspektifinden aktarılsa da bu gelişmenin dinler arası bir yaklaşıma geçiş süreci olduğu söylenebilir. 1980 yılından sonra ise öğretim programlarında pek çok değişiklik yapılmakla beraber 2000 yılı ve sonrasında hazırlanan programlarda temel felsefenin ilerlemeci ve yapılandırmacılığa, yaklaşımların ise öğrenci merkezli ve mezhepler üstü, dinler arası açılımlı bir yapıya doğru değiştiği görülmektedir. 2010 yılında öğretim programlarında vatandaşların talepleri doğrultusunda Aleviliğe ilişkin konulara daha fazla yer verilmesi, diğer dinlerin öğretiminde İslam dininin bakış açısının değil, tarafsız bir yaklaşımın esas alınmasının, çoğulcu bir anlayışın toplumda hâkim olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Örgün eğitim bağlamında DKAB derslerinde yapılan değişikliklere özetle bakıldığında, toplumsal değişimin etkileri ve yansımalarını görmek mümkündür. Cumhuriyet'in ilk yıllarında devletin ideolojisini ve siyasi/sosyal değişiklikleri kabul edilmesine yönelik bir çaba varken, çok partili hayata geçiş sürecinde demokratik değerlerle birlikte milli değerlere ağırlık verildiği görülmektedir. 2000 yılından sonra ise Türk toplumunun açık toplum yapısına doğru değişimi din derslerine mezhepler üstü ve dinler arası yaklaşım olarak yansımıştır. Buradan yola çıkılarak örgün din eğitiminde toplumsal değişime ayak uydurularak dönemi yakalama çabasının olduğu söylenebilir.

Yaygın din eğitiminde de benzer yansımaları görmek mümkündür. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra on yerde açılan Kur'an kursları uzunca bir müddet sayıca artmamıştır. 1930 yılında yayınlanan tamim ile Kur'an kurslarının işlevi yalnızca Kur'an'ı yüzünden okumak ve namaz surelerinin öğretimi ile sınırlandırılmıştır ki bu süreçte sıkı denetim ve kontroller nedeniyle kurslar, bu işlevi de yerine getirememiştir. Çok partili hayata geçiş süreciyle birlikte bu baskı hafiflemiş ve Kur'an kurslarının sayısı artmaya başlamıştır (Öcal, 2011: 513-521). Kur'an kursları amaçları bakımından Cumhuriyet'ten bu yana değişmese de kurslarda kullanılan yöntem ve teknikler zaman içerisinde değişmiştir. Aynı şekilde insanların yaygın eğitiminden faydalanma metotlarının da değişime uğradığı görülmektedir. Günümüzde yaygın din eğitimi, cami

ve Kur'an kursu gibi mekân ve zaman sınırlarını aşmış ve internet üzerinden zaman ve mekân olmaksızın izlenebilen dini yayınlara, dini soruların anında cevaplanabildiği portallara ve sosyal medya kanallarına ve Kur'an okumayı öğreten yazılımlara ulaşmıştır. Yaygın din öğretiminde yıllardan beri kullanılagelen vaaz, hutbe gibi etkinliklerin ve söylem tarzlarının günümüz gençliğine hitap edip etmediği tartışma konusu iken söz konusu gelişmeler ve teknolojik imkanlarla erişilebilen öğretim kanallarının oldukça popüler olduğu söylenebilir. Yaygın din eğitimi tekniklerinde görülen bu değişimin, Sardar'ın postnormal zamanlar teorisinin bir özelliği olarak nitelediği hızlı gelişim olduğu söylenebilir. Yaygın din eğitimi tekniklerinde meydana gelen bu değişimi olumlu ya da olumsuz olarak nitelenmekten ziyade yeni bir çağ ile birlikte olağan süreç içerisindeki bir olgu olarak görülmesinin ve eğitimin buna göre şekillendirilmesinin daha uygun olduğu düşünülmektedir.

Örgün ve yaygın din eğitimindeki değişime bakıldığında, politik ve toplumsal yöndeki değişime ayak uydurabilmek adına din eğitiminin temel felsefesi, yaklaşımlar, yöntem ve tekniklerin zaman içerisinde farklılaştığı görülmektedir. Ancak bu farklılaşmanın, din eğitiminin günlük hayata yansımada ve din eğitiminin nihai hedeflerinden biri olan bireyin dini davranışlarında değişiklik meydana getirilmesinde ne kadar etkili olduğu sorusu üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Böylelikle din eğitiminin günümüz bireylerinin ihtiyaçlarını ne ölçüde karşıladığı konusu gündeme gelebilir. Zira Ertit'in (2015) Türkiye'nin sekülerleştiği iddiasını üzerine kurguladığı on bir göstergeye bakıldığında dini davranışların gündelik hayata yansımalarının geçmiş dönemlere nazaran azaldığı söylenebilir. Söz konusu on bir gösterge; yeni kuşakların eskiye göre daha dindar bir yaşam şeklini benimseyip benimsemediği, eşcinselliğinin görünürlüğünde azalma-artış, evlilik öncesi flört sayısındaki azalma-artış, evlilik öncesi veya dışı cinsel ilişki sayısında azalma-artış, doğaüstü güçlere olan inanç, farklı inanç mensupları arasındaki evlilik, vücut hatlarını göstermesi bakımından tesettür, dinin toplumsal alandaki gücü, medya dilinin muhafazakarlığı, tartışma dilinin muhafazakarlığı ve kutsal kabul edilen şeylerin günlük hayata olan etkisi bakımından artma veya azalma görülüp görülmediğine yöneliktir (Ertit, 2015: 59). Bu göstergeler temel parametre kabul edildiğinde toplumda sekülerleşme etkisinin görüldüğü yani dinin bireyin hayatına ve topluma etki etme gücünün azaldığı söylenebilir.

Ülkemizde din derslerinin yanı sıra ilk defa örgün eğitimde seçmeli din derslerinin yer almasına ve 2018 yılı itibarı ile 3595 İmam Hatip Ortaokulu ve Lisesi'nin bulunmasına (Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019) rağmen -Ertit'in (2015: 59) ortaya koyduğu ölçütler çerçevesinde-dinin etkisinin günlük hayatta daha az görülmesi din eğitiminin beklenen sonucu vermediğini düşündürmektedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında, toplumdaki değişimin gerektirdiği yaklaşımların ve toplumsal değişimin doğurduğu ihtiyaçların din eğitimi alanına taşınamamasının etkili bir faktör olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle Sardar'ın postnormal zamanlar teorisinde ortaya koyduğu günümüz toplumlarında etkili olan karmaşa, kaos ve karışıklık ve bunların beraberinde getirdiği toplumsal ve bireysel değişime dayalı ihtiyaçlar göz önünde bulundurulurken din eğitimi ile ilişkisi kurulmalıdır.

## **2.2. Postnormal Zamanlarda Türkiye'de Din Eğitimi**

Postnormal zamanların etkisi makro düzeyde topluma mikro düzeyde bireyin yaşamına nüfuz eden yapısı dikkate alındığında dinin yaşanma ve öğretilme biçiminde de birtakım ihtiyaçları doğurduğu düşünülmektedir. Bu yenilik veya ihtiyaçların tespiti yapılmadan önce postnormal zamanlar teorisinin temel unsurları olan karmaşa, kaos ve karışıklık karşısında din eğitiminin temel yaklaşım biçimleri incelenmelidir.

Sardar, günümüzün bir özelliği olarak karmaşayı ele alırken bunu birçok parçadan oluşan, tek boyutlu olmayan kompleks olaylar bütünü olarak düşünmekte ve betimlemektedir. Ona göre globalleşen dünyada her şey birbiriyle bağlantılıdır ve dolayısıyla küreselleşme karmaşayı arttıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme sosyal alandaki pek çok olguyu etkilediği gibi dini ve dini hayatı da etkilemektedir. Geleneksel dini yaşantının değişmesi (kadının çalışması, çocuk sahibi olma, ailedeki rol dağılımları, yeni ürün ve akımları benimseme gibi) din ile ilgili mesleklerin itibarını kaybetmesi, sekülerleşme, yeni dini hareket ve düşünce akımlarının doğması gibi etkilerden söz edilebilir (Aydın - Osmanoğlu, 2016: 27-30). Küreselleşme neticesinde din eğitiminde ise çok kültürlü eğitim anlayışı doğmuştur (Altaş, 2005: 81). Çok kültürlü din eğitimiyle kapsayıcı ve çoğulcu bir bakış açısı kazandırılmaktadır. Böylelikle küreselleşen toplumlarda farklılıklarla bir arada yaşama becerisine de katkı sağlanmaktadır.

Bu bağlamda çok kültürlü din eğitimi yaklaşımının, Sardar'ın 'karmaşa'nın bir unsuru olarak nitelediği küreselleşme akımına karşılık dinin daha kolay yer bulmasını sağlayacağı düşünülebilir. Ancak 'karmaşa'nın yalnızca küresel düzeydeki ilişki ve iletişim ağına indirgenmesi sınırlayıcı bir yaklaşım olacaktır. Zira Sardar, bütün olay ve olguların birbiriyle ilişkili olduğunu söylemektedir (Sardar, 2009: 437). Bu ilişki özel bir alan olarak din eğitimi taşıyorsa disiplinler arası bir yaklaşım tercih edilebilir. Böylelikle dinin yalnızca bir inanç unsuru değil, bireyin yaşamındaki bütün alanlarla ilişkili dinamik bir olgu olduğu hissettirilebilir. Bu husus 2018 yılında gerçekleştirilen "Din ve İnanç Çalıştayı"nda ulaşılan sonuçlar ve yayınlanan sonuç bildirgesinden sonra gündeme gelen, özellikle liseli gençler arasında deizmin yaygın biçimde benimsendiğine dair tartışmalar bağlamında örneklenebilir. Söz konusu çalıştay neticesinde, gençlerin 'Allah'ın hayata müdahalesini reddeden' bir inanç biçimini benimsediği, popüler kültürün ve haz merkezli bir yaşam tarzının dinin esaslarının yaşama geçirilmesine engel olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Ayrıca din ve bilimi çelişki içerisinde betimleyen dini söylemlerin de bireylerin, dini gerçekliklerle hayatın getirdiği hususlar arasında ilişki kuramayıp hayata aktaramamasına sebep olmaktadır ("Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirgesi", 2018). Bu bağlamda, Sardar'ın postnormal zamanlarında, zengin ilişkiler ağının sebep olduğu karmaşanın, gençlerin ve bireylerin dini yaşamlarında da etkili olduğu söylenebilir. Popüler kültür, farklı inanç ve yaşam biçimlerine şahit olma ve onlarla iç içe yaşama, İslam dünyasındaki din algılarındaki çeşitlilik ve gençlerin bunlara dair her türlü bilgiye ulaşabilmekle kalmayıp medya ve sosyokültürel ortamlar aracılığıyla farklı düşünce biçimlerinden insanlarla bir araya gelmeleri dinin günümüzdeki yaşamla ilişkisini kurmada problem yaşamalarına sebep olmaktadır. Söz konusu problemin çözümünde, İslam dininin, tüm zamanlarda ortaya çıkabilecek her türlü probleme çözüm getirebilen ve bütün zamanlarda bireyin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek evrensel bir din olduğu kavratılmalıdır. İlmihallerde rastlanabilecek bilgiler aktarılmadan önce, inanç-amel ilişkisinin kurulması gençler arasında yayıldığı iddia edilen deizmin ve dini, inançla sınırlandırma yanılığının önüne geçmekte etkili olacağı düşünülmektedir.

Karmaşayı oluşturan diğer bir unsur ise hızlı değişimdir. Ekonomi, teknoloji ve bilimdeki hızlı değişim karşısında dinin normatif ve dogmatik

olması uzlaştırılmaz bir görüntü arz etse de din eğitiminde değişimden, metot ve yöntemsel bakımdan bahsedilebilir. Bunun dışında dini hakikatlerin ortaya çıkan yeni koşullara cevap verebilir nitelik kazanması onun yorumuyla ilgili bir husustur. Bu bağlamda ortaya çıkan yeni problemlere dinin temel ilkeleri doğrultusunda cevap bulabilecek; eleştirel düşünme, sorgulama, muhakeme etme, doğru bilgiye ulaşma gibi yetenekleri bireylere kazandırmak, postnormal zamanlarda din eğitiminin görevi olmalıdır.

Sardar'ın üç "K" ile tanımladığı temel özelliklerden ikincisi kaostur. Sardar'a göre kaosun asıl sebebi, iletişim ağının değişen doğası, kapsamı ve işleyişidir. Günümüzde tarihteki diğer zamanlara göre insanlar, iletişim kanallarının çeşitliliği ve sürekli ulaşılabilir olması yönüyle birbirine daha bağlı ve bağımlıdır. Bireysel bağlamın üstünde ekonomi ve bürokratik işlemlerin de dijital ortamdan sağlanıyor olması ulusal güvenliğin yeni bir boyut kazanmasına sebebiyet verirken, herhangi bir kanaldaki bir aksama tüm sistemi çökertebilecek bir etkiye sahiptir. Sosyal ve kültürel alanda da kaotik davranışın etkileri oldukça somut olarak gözlemlenmektedir. Ukrayna'daki turuncu devrim, İran'daki yeşil devrim Sardar'ın kaotik davranış dalgası olarak nitelediği örneklerdendir (Sardar, 2009: 438). Böyle tanımlamasının nedeni, göstericilerin interneti, cep telefonlarını ve sosyal ağları kullanarak sayılarını arttırmaları ve sıradan bir gösteri olabilecek bir durumu kaotik olaylara dönüştürmeleridir. Ülkemizde gezi parkı olayları olarak bilinen ve birkaç gün süren gösterilerin de sosyal medya kanalıyla daha geniş bir boyut kazandığı bilinmektedir. Sardar, daha fazla iletişimde olmanın daha hızlı ve refleksif tepkiler doğurduğunu, bunun ise kendi kendini organize eden geniş çaplı eylemler ve halk devrimlerini arttırdığını belirtmektedir. Bu noktada kaosun hakim olduğu bir toplumda ayakta kalmanın şartlarının; bireysel ve sosyal sorumluluk ve hesap verilebilirlik olduğunu söylemektedir. Sardar'ın kaosun tetikleyicisi olarak gördüğü sanal iletişim 2000 yılından sonra doğanlar için vazgeçilmez bir unsur olarak görülebilir. Twenge, 2000'den sonra doğan bu nesli İ-Nesli olarak tanımlamakta ve onların telefon bağımlılığının farkında olduklarını belirtmektedir (Twenge, 2018: 371). Bu bağımlılığın sonucunda, bugünün gençleri, kendini ifade etmekte ve karşılıklı (sanal olmayan) iletişimde zorluk çekmektedir. İletişim gücünün yanı sıra bilgiye erişim yöntemleri de değişmiştir. İnternet sayesinde bilgiye kendi başına ulaşmaya alışan yeni nesle birtakım

bilgilerin didaktik bir biçimde aktarılmasının yeterli faydayı sağlamayacağı söylenebilir. Bunun yerine görsel içeriklerden, videolardan faydalanmak, tartışma yöntemini kullanmak gibi öğrencilerin daha aktif olabileceği yöntemlerin tercih edilmesi daha faydalı görülmektedir. İnternetin bilgi kaynağı olarak görülmesinin önüne geçmenin mümkün olmadığı düşünülürse bilgiyi ve içeriği değerlendirebilmeleri için eleştirel düşünme, analiz ve muhakeme gibi becerilerin kazandırılmasına yönelik çalışmaların daha faydalı olacağı söylenebilir (Twenge, 2018: 391-394). Meseleye din eğitimi açısından bakıldığında hedef kitlenin öğrenme stillerini, bilgiye ulaşma yollarını ve güncel söylemleri takip ederek dini bilginin öğretiminde klasik yöntem ve yaklaşımlar yerine aktif öğrenme metotlarının kullanılması ve ihtiyaca göre yenilerinin geliştirilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Aktif öğrenme metotlarını destekleyen teknolojilerin kullanımının DKAB öğretmenleri tarafından faydalı görüldüğü tespit edilmiştir (Turan, 2012; 38). DKAB öğretmen adaylarının ise bilgisayar ve teknoloji kullanımı konusunda kendilerini yeterli gördükleri belirtilmektedir (Keskin, 2011; 229). Ancak öğretmenlerin hem bilgisayar ve teknoloji kullanımı hem de diğer aktif öğrenme metotlarını kullanmada yaşadıkları birtakım problemler mevcuttur. Öğretmenler, aktif öğrenme metotları ve çeşitli etkinlikleri uygulamada; zaman yetersizliği, sınıf mevcutlarının sayıca fazla olması, okulun fiziki ve teknik imkanlarındaki eksiklikler ve öğrencilerin derse karşı ilgilerinin zayıf olması yönüyle problemlerle karşılaştıklarını belirtmişlerdir (Zengin, 2010; 46). Buradan hareketle karmaşa ve kaosun getirmiş olduğu hızlı gelişim ve iletişimin doğası, kapsamı ve işleyişinde gerçekleşen değişimin sınıf ortamına yeterli düzeyde taşınmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Sardar, postnormal zamanların üçüncü temel özelliğini karşıtlık şeklinde ifade eder. Karşıtlık değişim ve bilgi alanında kendini göstermektedir. Değişim bütün zamanlarda olsa da günümüzdeki kadar hızlı bir değişimin hiçbir zaman görülmediğini söyleyen Sardar bu alandaki zıtlığı; adaletsiz gelir dağılımının, savaş ve şiddet içeren çatışmaların hiçbir zaman değişmediğini belirterek açıklar. Zıtlık içeren ikinci olgu ise bilgidir. Bilgiye ulaşım bu kadar kolayken ve her alanda insanların bildikleri genişlerken, insanlar hiçbir dönemde bu kadar cahil olmamıştır. Bunun sebebi insanların neyin önemli neyin önemsiz olduğunu ayırt edememesidir. Bir başka boyut ise bilginin zıtlaşmayı beraberinde getirmesidir. İslamofobi, zenofobi gibi toplumsal ölçekteki



korkuların artması bunun örneği olarak gösterilebilir. Bilginin doğru biçimde aktarılmamasının sonucunda ayrımcılık içeren bu tür fobiler ortaya çıkmıştır. Bilginin artması yeni problemleri doğuran temel etkenlerden biri olmuştur. Sardar, değişim ve bilgi ile birlikte gelen bu karşıtlıklar karşısında farklı bakış açılarını, birbiriyle çarpışan zıt trendleri, hipotezleri ve teorileri dikkate alarak tek boyutlu bir çözüme ulaşamayacağını kabul edilmesini gerektiğini düşünmektedir (2009: 439-440). Ayrıca ona göre; herhangi bir konuda tek bir doğru, tek bir yanlış yoktur ve hiçbir şey ne tam anlamıyla doğrudur ne de tam anlamıyla yanlıştır. Bu ön kabulden hareketle diyalog ve müzakereye açık olmak karşıtlıkların uzlaştırılmasına katkı sağlayacaktır (Sardar, 2009: 440).

Sardar'ın zaman çizelgesinde de gösterdiği üzere günümüz toplumlarının pek çoğunun açık toplum yapısında olduğu düşünülürse çok kültürlülük her toplumda farklı ölçütlerde de olsa geçerli bir olgu olarak karşımıza çıkacaktır. Bu durumda, bir arada yaşam kültürünün oluşması ve farklılıklardan doğan çatışmaların önüne geçilmesi, bilginin doğru kaynaklardan edinilmesi ve sağlıklı bir diyalog ve müzakere ortamının doğması için çoğulcu ve dinler arası modelde din eğitiminin yanı sıra din okuryazarlığı becerisinin de kazandırılması gerekmektedir. Din okuryazarlığı, belirli bir din ya da toplumda yaygın olarak kabul edilen dinlerin günlük hayatta kullandıkları kelimeleri, sembolleri, öğretileri, ibadet ya da ritüellerini ve kıssalarını genel hatlarıyla tanıyıp kullanabilme becerisini ifade eder (Prothero, 2008: 11-12). Din okuryazarlığı becerisinin kazanılması bireyin dindar olacağı anlamına gelmemektedir. Ancak gerek kendi mensup olduğu dinin ya da inanç biçiminin gerekse diğer dinlere mensup insanların dinlerine dair temel bilgileri edinmesi sayesinde karşılıklı anlayış ve diyalog geliştirmek mümkün olabilmektedir. Din okuryazarlığı sadece bilişsel düzeyde kazanım sağlamamakta, sosyal olayların yorumunda dinin etkisini görebilmeyi de sağlamaktadır. Bu bağlamda hızla artan bilgi ve değişimin beraberinde getirdiği ve küresel çapta tartışılmakta olan insan ve kadın hakları, genetik biliminin getirdiği yenilikler ve bunların meşruluğu, eşcinsel ilişki ve evlilikler, göçmen politikaları gibi problemlerin çözüm önerilerinde din etkili bir husustur ve bu konular hakkında düşünen insanları inançlarının ne şekilde etkilediği görmek de din okuryazarlık becerisiyle kazandırılabilir (Bilecik, 2018: 45-49). 'Öteki'nin bakış açısını doğru anlayabilmek Sardar'ın karşıtlıklar için önerdiği müzakere

ve diyalogun ilk şartıdır. Din okuryazarlığı becerisi ise 'öteki' hakkında doğru bilgi sahibi olup onu anlamının yolunu açabilecek bir beceridir. Bu durumda din okuryazarlığı, postnormal zamanların din eğitiminde kazandırılması gereken beceriler arasında düşünülebilir. Ayrıca karşıtlıkların düşmanca duygu ve düşüncelere sebebiyet vermemesi için de dinler ve hoşgörü anlayışları ile dinlerin öteki dinlere bakışı hakkında bilgi verilmesi gerekmektedir. Bunun için ise dinler arası bir yaklaşım uygun görünmektedir. Dinler arası din eğitimi modeli her ne kadar çok dinli toplumlarda daha çok tercih edilir bir model olarak görülse de postnormal zamanlarda iletişim kolaylığı ve ilişkilerin karşılıklı ve karmaşık olması dikkate alındığında dinsel çeşitliliğin daha az görüldüğü toplumlarda da ihtiyaç olarak beliren bir model olduğu düşünülebilir.

Sardar'ın post normal zamanlar teorisi çerçevesinde din eğitimine bakıldığında, toplumsal değişimin yakalanabilmesi ve toplumsal ve bireysel ihtiyaçların karşılanabilmesi için din eğitiminde uygulanacak model, yöntem ve tekniklerin zamanın ruhuna uygun olarak seçilmesi bu bağlamda, din eğitiminde toplumsal ihtiyaçların yanı sıra bireysel ihtiyaçları da kapsayan detaylı ihtiyaç analizleri yapılarak öğretim programlarının, programlarda tercih edilen modellerin ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan yöntem ve tekniklerin revize edilmesi gerektiği söylenebilir.

### **Sonuç**

Ülkemizde din eğitimin tarihsel dönüşümü ve bugünkü durumuna -temel felsefe, yaklaşımlar ve yöntemler açısından- bakıldığında toplumsal değişime kayıtsız kalınmadığı görülmektedir. Ancak Sardar'ın da belirttiği gibi değişim hızının daha önce hiç ulaşmadığı boyutlara ulaşmış olması toplumu ilgilendiren bütün sosyokültürel alanlar gibi din eğitimini de etkilemekte ve sürekli güncel tutulmasını ve toplumsal yapıya uygun dönüşümler geçirmesini gerekli kılmaktadır. Toplumsal dönüşümün yönü ve buna göre bireylerin davranış ve yaşam biçimlerinde meydana gelen değişim öngörülmezsizin programlanan din eğitiminin bireyin hayatına temas etmekten uzak kalacağı düşünülmektedir.

Sardar'ın postnormal zamanları betimlerken kullandığı karmaşa, kaos ve karşıtlığın hâkim olduğu, bilginin sürekli yön değiştirdiği ve bilimsel, teknolojik, ekonomik ve politik değişimin hiç olmadığı kadar hızlı olduğu karmaşık toplumlarda yaşayan bireylere dogmatik ve normatif nitelikler gösteren bir dinin öğretiminde ve bireylerin dinin

gerekliliklerini hayata aktarmasında güçlüklerle karşılaşacakları düşünülebilir. Ancak bütün dinlerin evrensel olma iddiasına sahip olduğu göz önünde bulundurulursa bunun ancak toplumsal değişime uyum sağlamakla mümkün olduğu söylenebilir. Burada kastedilen dinlerin içerik ve kurallarının değişmesi değil, toplumsal şartlar göz önünde bulundurularak dinlerin gereklerinin öğretimi ve hayata aktarılmasının kolaylaştırılmasında kullanılacak yaklaşım, yöntem ve tekniklerin değişimidir.

Sardar'ın betimlediği toplumsal özelliklerden yola çıkılarak yapılan incelemede postnormal zamanların din eğitiminde çoğulcu modellerin tercih edilmesinin çağın yapısına uygun olduğu düşünülmektedir. Zira, Sardar'ın betimlediği biçimde küreselleşmenin getirdiği her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu karmaşık/kompleks yapıda din anlayışlarında da değişim meydana gelmiştir. Bireysel dindarlık biçimlerinin ve yeni dini hareket ve akımların doğması din eğitiminin de bu akımlara kayıtsız kalmaması gerekliliğini doğurmaktadır. Çok kültürlü yapıya uygun olarak dinler arası bir yaklaşımla yalnızca toplumda baskın olan dinin değil, diğer dinlerin öğretimi de din eğitiminin konuları arasında yer almalıdır. Bu yaklaşımlar sayesinde, Sardar'ın bilgi konusunda ortaya koyduğu karşıtlığın da çözümüne katkı sağlanabileceği düşünülmektedir. İnsanların bilgi sahibi olduğu konular artarken cehaletin de artması birbirine karşıt iki durum olarak görülse de burada bilginin kaynağı ve doğruluğunun sorgulanması ile kaosun hâkim olması arasındaki ilişki düşünülmelidir. Söz konusu ilişki göz önünde bulundurulduğunda iletişim teknolojisinin ve iletişim biçimlerinin getirmiş olduğu sürekli bağlantıda olma hali yanlış kaynaklardan edinilen bilgilerle birleşince internet ve sosyal medya gibi kanallar aracılığıyla refleksif, ani ve hızla büyüyerek geniş kitlelere ulaşan tepkilere sebebiyet vermektedir. 11 Eylül 2001'de gerçekleşen saldırının ardından İslamofobinin büyümesi, kontrolsüz göç hareketlerinin sonucu zenofobinin doğması bu durumun sonucu olarak düşünülebilir. Bunlar karşısında diğer din, kültür ve inanç grupları hakkında doğru bilginin aktarımı yine çoğulcu modelde sunulacak bir din eğitimiyle mümkün görünmektedir. Çoğulcu model ile verilen din eğitimi sayesinde, postnormal zamanların diğer bir açmazı olan karşıtlık karşısında Sardar'ın da çözüme katkı sağlayabilecek bir yol olarak önerdiği diyalogun sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesine kapı aralanabilecektir.

Postnormal zamanlarda din eğitiminde dikkate alınması gereken tek şeyin din eğitiminde tercih edilecek modellerle sınırlı kalamayacağı açıktır. Din eğitimiyle birlikte kazandırılması ve temele alınması gereken becerilerin üzerinde de yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Doğru bilgiye ulaşma ve bilgiyi üreterek günlük hayatta kullanabilme, eleştirel düşünme, iletişim becerilerini ve sanal iletişim kanallarını doğru kullanabilme gibi genel becerilerin yanı sıra din eğitimi ilgilendiren bir beceri olarak din okuryazarlığı becerisi din eğitimiyle birlikte kazandırılması gereken beceriler olarak ortaya çıkmaktadır. Hızlı değişim ve onun ürettiği güncel problemlere dinin bakış açısını tespit edebilmek ve dini perspektiften çözümler üretebilmenin bu becerileri kazandırmakla mümkün olduğu düşünülmektedir.

Din eğitiminde uygulanan model ve kazandırılacak bilgi, beceriler kadar yöntem de önem arz etmektedir. Din eğitiminin, genel eğitimde kullanılan yöntem ve teknikleri alana aktarmakla sürdürülmesi yeterli görülmemektedir. Elbette ki eğitim bilimlerinde geliştirilen yöntem ve tekniklerden bağımsız bir din eğitimi düşünülemez. Ancak dinin/dinlerin kendine özgü yapıları ve temel kaynaklarında kullandıkları yöntem ve teknikler de göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda her dinin kendine has pedagojisi din eğitiminde gözetilmesi gereken bir husus olarak öne çıkmaktadır. Yöntem ve tekniklerin kullanımında dinin yapısına uygunlukla eş değer önem arz ettiği düşünülen bir diğer husus da kullanılacak yöntem ve tekniklerin, toplumsal değişimle birlikte farklılaşan öğrenme stillerine ve bireysel özelliklere uygunluğudur. Nesil araştırmalarında ortaya konulan bilgiler dikkate alındığında, karşımızda klasik anlatım ve didaktik metotlardan ve konuları derinlemesine detaylı biçimde aktaran kaynaklardan faydalanmakta yetersiz olan bir nesil bulunmaktadır. Bu durumda hedef kitlenin öğrenme stillerinin dikkate alınması gerekli görünmektedir. Twenge, yeni neslin dikkat süresi kısa olduğundan kısa süreli dikkat aralığına hitap edecek biçimde ders anlatımı, tartışma, video gösterimleri arasında gidip gelen -İ Nesli'nin bir-üç dakika aralığındaki videoları dikkatle izledikleri ve uygulamalar arasında saniyelik geçişler yaptıkları göz önünde bulundurularak- bir ders modeli önermektedir. Bunun yanı sıra daha fazla konuyu aktarmak yerine en önemli görülen noktaları daha ayrıntılı olarak ve konuyu farklı yönlerle ilişkilendirerek ele almanın bu neslin anlama biçimine daha uygun olduğunu belirtmektedir. Ders kitapları ve materyallerinin de bu

doğrultuda, etkileşimli ve aktif olarak kullanılabilen biçimde tasarlanması önerilmiştir (Twenge, 2018: 391-395). Bunun yanı sıra bilgiye ulaşmanın kolaylığı düşünüldüğünde, din eğitiminde bilginin kendisinin ezberlenmesinden ziyade doğru bilgiye ulaşma yolları ve bilgiyi üretme sürecinin öğretimi ve dini bilgi ile diğer bilgi türleri arasındaki ilişkiyi kurmalarını sağlayacak ilişkilendirmelere yer verilmesinin gerekli olduğu söylenebilir ki burada da kendi kendine öğrenme ve aktif öğrenme stilleri ön plana çıkacaktır.

Söz konusu sonuçlardan yola çıkılarak din eğitiminde çoğulcu, çağın gerektirdiği becerileri içeren, yöntem bakımından sürekli güncellenen bir yaklaşımın benimsenmesi önerilebilir. Her ne kadar toplumsal değişimin günümüzde ulaştığı nokta olarak postnormal zamanların özellikleri dikkate alınarak yukarıdaki sonuçlara ulaşılmış olsa da toplumsal değişimin sürekli ve son derece hızlı olduğu göz önünde bulundurularak din eğitiminin konumu ve içeriği, üzerinde sürekli olarak düşünülmesi gereken bir konu olarak görülmelidir. Ayrıca din eğitiminin toplumsal temellerinden bahsedilirken klasik yaklaşımların yanı sıra toplumsal değişimin, din eğitime ait bu temelin başat faktörü olduğu düşünülmelidir.

Postnormal zamanlar teorisi çerçevesinde din eğitime bakıldığında, toplumsal değişimle birlikte doğan problemlere din eğitimi açısından kapsayıcı bir çözüm üretilmediği görülmektedir. Konu, yalnızca bu teorinin bakış açısıyla sınırlandırıldığında din eğitiminde model, yöntem ve teknikler ile toplumsal değişim sürecinin ilişkili olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Konunun toplumsal bağlamda geliştirilen diğer teorilerle birlikte de değerlendirilmesinin, din eğitiminin toplumsal temellerini daha sağlam bir zemin üzerine inşa edilmesi bakımından gerekli olduğu düşünülmektedir.

### **Kaynakça**

- Altaş, Nurullah. "Küreselleşmenin Dini Anlama Biçimlerine ve Din Öğretimindeki Yeni Yönelişlere Etkisi". *Kültürel Çeşitlilik ve Din*. Ed. Remziye Yılmaz. 62-98. Ankara: Sinemis Yayınları, 2005.
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Örgün Öğretimde Dinin Yeri (1924-1980 Arası Din Öğretimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme)". *Marife* 2/1 (2002): 219-229.

- Apalı, Yasemin. "Toplumsal Değişme Bağlamında Bilginin Değişimi ve Dönüşümü". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/17 (2016): 395-405.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Aydın, Muhammet Şevki - Osmanoğlu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Bilecik, Sümeyra. *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi*. Konya: Yediveren Yayınları, 2018.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "İmam Hatip Okulları Haritası". Erişim: 2.7.2019.  
<http://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/harita/>.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakarlar Çağı- Dinden Uzaklaşan Türkiye*. 2. Baskı. Ankara: Orient Yayınları, 2015.
- "Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirgesi". *İktibas Dergisi* (Nisan 2018). Erişim 16 Eylül 2019. <http://iktibasdergisi.com/2018/04/03/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirgesi/>.
- Keskin, Yakup. "DKAB Bölümleri Öğrencilerinin Bilgisayar ve İnternet Kullanma Durumları ve Yeterlilikleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011): 211-233.
- Kızılabdullah, Yıldız - Yürük, Tuğrul. "Din Eğitimi ve Öğretiminin Temelleri". *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 81-108. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Lukacs, John. *Modern Çağın Sonu*. Trc. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Prothero, Stephen. *Religious Literacy; What Every American Needs to Know and Doesn't*. New York: Harper Collins Publishers, 2008.
- Sağ, Vahap. "Toplumsal Değişim ve Eğitim Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (Mayıs 2003): 11-25.
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. Trc. İlhan Kutluer. 9. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Sardar, Ziyaüddin. "Postnormal Times Revisited". *Futures* 67 (2015): 26-39.

- Sardar, Ziyaüddin. "Welcome to Postnormal Times". *Futures* 42 (2010): 435-444.
- Sırma, İhsan Süreyya. "Sosyal Değişme ve Dini Hayat (Tarihi Bir Değerlendirme)". *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*. Ed. Sami Şener. 25-40. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. 16. Baskı. Ankara: Pegem Akademik, 2016.
- Turan, Emine Zehra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri". *Neveşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2012): 23-41.
- Twenge, Jean. *İ- Nesli*. Trc. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Yazıcı, Mehmet. "Toplumsal Değişim ve Sosyal Değerler". *Turkish Studies* 8/8 (2013): 1489-1501.
- Yürük, Tuğrul. "Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları". *Dini Araştırmalar* 13/34 (2010): 69-86.
- Zengin, Mahmut. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017): 113-137.
- Zengin, Mahmut. "Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010): 121-160.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 323-355

## **Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi\***

### **Religious Education in Public Schools of Alsace-Moselle in France**

**Turgay Gündüz**

(Sorumlu Yazar / Corresponding Author)

Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,

Department of Religious Education

Bursa, Turkey

tgunduz@uludag.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8019-4009

**Merve Kılınç**

(Bağımsız Araştırmacı / Independent Researcher)

Metz, Moselle - France

kilinc.merve0357@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5909-5185

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Ekim / Oktober 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 323-355

---

\* Bu makale, ikinci yazar tarafından hazırlanan ve Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında yürütülen bir yüksek lisans teziyle ilgili bir kısım verilere dayalı olarak yazılmıştır / This article was developed from a Master's thesis study written by the second author conducted at the Department of Philosophy and Religious Studies, Institute of Social Sciences, at Bursa Uludağ University, Bursa-Turkey.



**Atıf / Cite as:** Gündüz, Turgay - Kılınç, Merve. "Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi [Religious Education in Public Schools of Alsace-Moselle in France]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 323-355.

<https://doi.org/10.18498/amailad.593403>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

### Religious Education in Public Schools of Alsace-Moselle in France

#### Abstract

In France, where religion and state are strictly separated from each other with its own sense of secularism, the education system is structured in line with this understanding, and accordingly religion and beliefs are not included in the public education system. Alsace-Moselle in France, however, is an exception. Although located within the borders of France today, Alsace-Moselle differs, because of its own specific political and religious history, from other regions of France in terms of religious educational approaches and practices. In this study which data were collected through a literature review, we have investigated the reasons for the privilege in favor of religious education in the public schools of Alsace-Moselle, the legal basis of religious education and teaching, the approaches or models of religious education, and the status of members of various religion and beliefs, particularly of Muslims, in terms of rights and freedoms in the context of religious education. The article concludes that religious education in public schools is confessional and compulsory in a way that includes the right to an exemption under certain circumstances. General organization and financing of religious education are being provided by the state. The privileges in religious education are limited to the statutory cults (cultes statutaire), not included Islam and the other religions and beliefs, due to the historical legacy of the region and the existing legal rights and limitations.

#### Summary

In France, where religion and state are separated from each other with a unique understanding of secularism, the education system is structured in line with this understanding, and religion and beliefs are not included as a core subject in the formal education system. The Alsace-Moselle region of France, however, is an

exception. This region, where religious education is compulsory in public schools, differs from other regions of France in terms of religious education approaches and practices. This study aims to study religious education in public schools in Alsace-Moselle, and seeks answers to the following questions: what is the historical background of the privilege of this region in favor of religious education? What is the legal basis of religious education in public schools in this region? Which models or approaches do religious education take? What is the main structure of the religious education program regarding its purpose and content? What is the status of various religious groups, especially Muslims, regarding opportunities for religious education in public schools? The data obtained in this study, which was carried out through survey and literature review in qualitative research design, was analyzed through historical and descriptive analysis. The data on the content of religious education programs in public schools were obtained by examining documents prepared by official bodies or institutions authorized to represent the state. The article first examines the historical background that laid the groundwork for the unique status of Alsace-Moselle in terms of religious education in public schools. Subsequently, it reveals the legal basis for religious education. The paper explores which approaches to and aims of religious education adopted in schools and for what purposes and in which context religious education is structured in programs. Through historical analysis, the authors also explore the reasons for the unique situation of religious education in public schools in the region. Finally, the article investigates the status of various religious groups regarding the possibility of benefiting from religious education services in schools.

The results of the research indicate that the legal basis of religious education in public schools in Alsace-Moselle went back to the agreement of July 15, 1801, called Concordat. The Falloux law of March 15, 1850, which includes regulations on religious education, also provides exceptional opportunities for recognized religions/sects. Although a law adopted in 1905 separated the church and state affairs in France, the Alsace-Moselle region was not exposed to the possible adverse effects of the said regulation on religious education, because it was under German rule the then. Therefore, in this period, the same privilege continued in favor of religious education. The effects of this historical past of the region in favor of religious education continue in the present day.

Today, religious education in the primary (*élémentaire*), secondary (*collège*), and high schools (*lycée*) in Alsace-Moselle are compulsory. It is carried out in a confessional approach, which aims to educate the members of the religion that is taught and to strengthen the beliefs of children towards the religion they belong to. This approach allows each student to learn his/her religion and belief from a

teacher who is a holder of that belief. In this approach, students are taught other religions as well as their own religions, but other religions or denominations are presented from the perspective of their own religions/sects. Religious education in public schools is organized and funded, in general, by the state. The state pays salaries of religious education teachers of the recognized cults. However, the content of religious education is determined by the relevant religious parties and put into practice after the approval of the state officials. Representatives of each religion/sect are responsible for conducting their own religious instruction. The state has the right to oversee the prepared religious education program. With the education law enacted on March 14, 2008, weekly teaching time in primary schools was determined as 24 hours, one hour of which was devoted to compulsory religious education. It has been decided that, in the last three years of elementary school, one-hour time can be added to the religious education course if certain conditions are met.

Today, although a confessional approach has been adopted in the primary, secondary, and high schools of Alsace-Moselle, for reasons such as secularization, religious pluralism, decline in religious instruction, and the risk of children becoming involved in radical religious movements, local laws are gradually being adapted to new conditions, and in this context, inter-confessional (interconfessionnel) religious education courses are now available in some school programs. However, the processing of religious education in accordance with the inter-confessional approach is subject to the approval of the religious authorities. In the Alsace-Moselle region, there are only four cults (religions/denominations) that have the privilege of state-funded religious education in schools: Catholicism, Calvinism, Lutheranism, and Judaism. Since the opportunities offered by the state are limited to these cults, students belonging to religious groups other than these four cult members cannot benefit from the opportunity to receive religious education at school. Finally, although a relatively positive attitude was adopted in the Alsace-Moselle region concerning religion-state relations, likely due to the strict French interpretation of secularism, it is also seen that, from time to time, new legal regulations have been made which restrict the religious rights and freedoms of religious groups in the minority, and consequently, prohibit the wearing of clothes or signs that show the religious belonging of the students in public schools.

**Keywords:** Religious education, France, Alsace-Moselle, Religion and secularism, Religious instruction.

## Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi

### Öz

Kendine özgü laiklik anlayışıyla din ve devletin kesin hatlarla birbirinden ayrıldığı Fransa'da, eğitim sistemi de bu anlayış doğrultusunda yapılmış, din ve inançlara resmi eğitim sistemi içerisinde yer verilmemiştir. Ancak, Fransa'nın Alsace-Moselle bölgesi bunun istisnası sayılabilir. Günümüzde Fransa'nın sınırları içerisinde yer almasına rağmen, kendine özel tarihi geçmişi dolayısıyla bu bölge, din eğitimi yaklaşım ve uygulamaları bakımından Fransa'nın diğer bölgelerinden ayrılmaktadır. Literatür incelemesi yoluyla verilerin toplandığı bu çalışmada; Alsace-Moselle bölgesinin, devlet okullarında din eğitimi lehine sahip olduğu ayrıcalığın hangi nedenlere dayandığı, bu bölgede din eğitiminin yasal dayanaklarının neler olduğu, hangi din eğitimi yaklaşım veya modellerinin benimsendiği, din eğitimi bağlamında hak ve özgürlükler açısından farklı din veya inanç mensuplarının, hususen Müslümanların, durumlarının ne olduğu sorularına yanıtlar aranmıştır. Bu araştırma neticesinde, Alsace-Moselle bölgesindeki devlet okullarında din eğitiminin, muafiyet hakkını da içerecek tarzda, zorunlu ve mezhebe/dine dayalı olduğu, genel organizasyonu ve finansmanının devlet tarafından yapıldığı, din eğitimi alanında tanınan ayrıcalıkların devlet tarafından kabul edilen (culte statutaire) dört kült ile sınırlı olduğu, bölgenin kendine has tarihi geçmişi ve günümüzde cari olan yasal hak ve sınırlılıklar dolayısıyla İslam ve diğer din ve inançları kapsamadığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Din eğitimi, Fransa, Alsace-Moselle, Din ve laiklik, Din öğretimi.

### Giriş

Din, insanlık tarihi kadar eski ve tüm çağlarda toplumsal gerçekliği aşikâr olan bir olgudur. Çoğu zaman din, toplumların ve ülkelerin yönetiminde etkin bir ol oynamış, devlet, siyaset, eğitim gibi pek çok alanla adeta bir koalisyon oluşturmuştur. Fransa'da bu koalisyon 1905 yılına kadar devletin yönetim biçiminde dahi etkilerini devam ettirmiştir. Bu tarihten sonra Fransa laik bir yönetim tarzını benimseyerek din ve devlet işlerini birbirinden ayırmıştır. Fransa'ya ait bütün bölgelerde geçerli olan bu uygulama ile birlikte laiklik, yalnızca devlet yönetimi ve siyaset alanlarında etkisini göstermekle kalmayıp, eğitim alanını da kuşatır hale gelmiştir. Ancak, 1871 yılından önce Fransa'ya ait olan Alsace ve Moselle bölgeleri, 1871-1918 yılları arasında Almanların hâkimiyeti altında buldukları için söz konusu laiklik uygulamasının etkilerine aynı

düzeyde maruz kalmamıştır. Dolayısıyla din ve devlet ayrımı bu bölgelerde Fransa'da olduğu gibi katı ve birbirini dışlayıcı tarzda yaşanmamıştır. Almanya ile Fransa arasında geçen uzun ve yorucu bir savaşın ardından 1918 yılında bu bölgeler yeniden Fransa topraklarına dâhil edilirken Almanya'nın kontrolünde olduğu dönemde sahip olduğu yönetim sistemi ile ilgili bazı haklar korunmuş ve özel bir statü ile Fransa'nın hâkimiyetine girmiştir. Bu özel statü, genel olarak eğitim, özelde ise din eğitimi alanında Alsace-Moselle bölgesinde farklı anlayış ve uygulamaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Fransa katı laiklik uygulamasının olduğu ve devlet okullarında din öğretimine izin verilmediği bir ülke olarak tanınmaktadır. Hem yabancı literatürde<sup>1</sup> hem de Türkiye'de Fransa'da din eğitimi konusunda çok sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır.<sup>2</sup> Ancak aynı topraklar içinde yer almasına rağmen, din eğitimi yaklaşım ve uygulamaları bakımından Fransa'nın diğer bölgelerinden fark edilir bir şekilde ayrılan Alsace-Moselle hakkında hiçbir çalışma yapılmış değildir. Özel statüsüne rağmen, laiklik ilkesinin uygulanmasına ilişkin ara ara yinelenen talepler dolayısıyla din eğitimi bu bölgede halen sıcak bir gündem konusu olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla Alsace-Moselle bölgesinin, devlet okullarında din eğitimi lehine sahip olduğu ayrıcalığın nasıl bir tarihsel seyir içinde geliştiği ve ne tür yasal dayanaklara sahip olduğu, bu bölgede hangi din eğitimi yaklaşım veya modellerinin benimsendiği, amaç ve içerik bakımından din öğretimi programlarının nasıl bir yapıya sahip olduğu, din eğitimi hizmetlerinden yararlanma imkân ve fırsatları bakımından farklı din veya inanç mensuplarının, hususen Müslümanların, durumlarının ne olduğu halen cevap bekleyen sorular olmaya devam etmektedir. Nitel araştırma deseninde tarama ve literatür

---

<sup>1</sup> Claude Demissy, "Religious Education in Public Schools in 'Lorraine and Alsace' (France)", *Researching RE teachers: RE teachers as researchers*, ed. Cok Bakker - Hans-Günter Heimbrock (Münster: Waxmann, 2007), 139.

<sup>2</sup> Ahmet Kavas, "Fransa'da Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi", *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2006), 111-128; Mustafa Köylü, "Batı Ülkelerinde Din Eğitimi: Genel Bir Bakış", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017): 223-245; Zahit Aksu, "Laik Fransa'da Din Eğitiminin Genel Statüsü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 1975): 219-222; Mehmet Bahçekapılı, "Fransa'da Laiklik, İslam, Müslümanlar ve Din Eğitimi Politikaları", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2018): 11-50; Muhammed Esat Altıntaş, "Batı Avrupa'da Özel Müslüman Okullarının Karşılaştıkları Sorunlar: İngiltere, Hollanda ve Fransa Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/30 (2015): 69-103.

incelemesi yoluyla gerçekleştirilen bu çalışmada elde edilen veriler tarihsel ve betimsel analize tabi tutularak yukarıdaki sorulara cevaplar aranmıştır.

Makalede öncelikle Alsace-Moselle'in din eğitimi ve öğretimi açısından farklı statüsüne zemin hazırlayan tarihsel arka plana dikkat çekilerek, din eğitim ve öğretimin hukuki dayanakları tespit edilmiş; daha sonra okullarda din eğitiminin hangi model ve yaklaşımların benimsendiği ve programlarda din eğitiminin hangi amaçlara dayalı olarak ve nasıl bir içerikle yapılandırıldığı incelenmiştir. Devlet okullarında din eğitimi konusuyla ilgili bilgiler, resmi organlar veya devlet nezdinde temsil yetkisine sahip kurumlar tarafından hazırlanan dokümanlar incelenmek suretiyle elde edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili hem akademik çalışmalar hem de yerel basın yayın organlarında yer alan tartışmalar incelenerek farklı bakış açıları tespit edilmiştir. Bölgedeki devlet okullarında din eğitimi konusunda günümüzde yaşanan özel durumun nedenleri ise konuyla ilgili tarihsel incelemeler yoluyla açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak, okullarda din eğitimi hizmetlerinden yararlanma imkân ve fırsatları bakımından farklı din veya inanç mensuplarının durumu sorgulanmıştır.

### 1. Tarihsel Arka Plan

Alsace-Moselle; Bas-Rhin, Haut-Rhin ve Moselle adlı Fransız yerleşim bölgelerini temsil etmek için kullanılan bir unvandır.<sup>3</sup> Bu bölgede din-devlet ilişkisi ve din eğitiminin tarihsel arka planı incelendiğinde üç safhanın önemli olduğu görülür: 1918 yılına kadarki dönem, 1918 ile 1945 yıllar arası ve 1945 sonrası dönem.

1789 Fransız ihtilalinin ardından kilisenin devlet üzerindeki hâkimiyeti sona ermiş, ancak ilan edilen İnsan ve Vatandaş Hakları bildirgesi ile dinî özgürlük teminat altına alınmış, 15 Mart 1850 tarihli eğitim yasası ile de din ve ahlak eğitimi ilköğretim (primaire) programına dâhil edilmişti.<sup>4</sup> 1870'deki Fransız-Prusya Savaşının ardından, daha sonraları Alsace-Moselle adıyla anılacak olan bölgeler Alman hâkimiyetine geçince 18 Nisan 1871 tarihinde kabul edilen bir kararname

---

<sup>3</sup> François Roth, *Alsace-Lorraine: Histoire d'un Pays Perdu, de 1870 à Nos Jours* (Paris: Tallandier, 2016), 11.

<sup>4</sup> Fransa Milli Eğitim Bakanlığı, "Loi Relative A L'enseignement du 15 Mars 1850" (1850), Article 23, <https://www.education.gouv.fr/cid101199/loi-relative-a-l-enseignement-du-15-mars-1850.html&xtmc=bourse&xtnp=1&xtcr=8>.

ile okullarda din dersleri bütün öğrenciler için zorunlu hale getirilmiş,<sup>5</sup> din öğretmenleri artık devlet memurları olarak kabul edilmeye başlanmıştı. Bu süreçte; Alman vatandaşlığına geçmek isteyenlere kolaylık gösterilmesi, resmi eğitim dilinin Almanca'ya dönüştürülmesi ve dolayısıyla, *kateşizm*\* derslerinin Almanca yapılması vb. çeşitli uygulamalarla Alman devleti bölge insanı üzerindeki nüfuzunu artırmıştır.<sup>6</sup> Alsace-Moselle bölgesinin 1871-1918 yılları Almanların yönetiminde geçirdiği yaklaşık yarım asra yakın bir süre, din-devlet ilişkileri, din eğitiminin genel eğitim sistemindeki yeri, devlet okullarında din eğitimi, vs. gibi hususlarda bölge insanının daha ılımlı bir anlayış geliştirmesine ve bu doğrultuda bir yaşayışı benimsemesine zemin hazırlamıştır.

1918'de I. Dünya savaşının sona ermesinin ardından Fransa'nın tekrar Almanya ile giriştiği savaş, Alsace-Moselle bölgesinin yeniden Fransız topraklarına katılmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak, bölge halkının Alman yönetiminde din eğitimi alanında uzun yıllardır sahip olduğu vatandaşlık hakları ile Fransa'daki cari haklar arasında bir uyumsuzluk söz konusuydu. Bu bölgede uygulanan eğitim-öğretimin dilinden, okulların mezhep odaklı yapılanmalarına; okullarda görevli personelin dinî aidiyetlerinin aleniyetinden, öğretmenlerin formasyonuna kadar pek çok konuda Fransız yasaları ve uygulamalarından farklılaşan yönleri bulunmaktaydı.<sup>7</sup> Eğitim-öğretim dili gibi bir kısım problemler yasal düzenlemelerle kısa sürede çözülürken, diğer bir kısmında ise yerel halkın talepleri doğrultusunda, bölgeye özel bazı yasal ayrıcalıklar tanınması yoluna gidilmişti. Genel eğitim sistemi içerisinde dinin yeri, devlet okullarında din eğitiminin mahiyeti, benimsenen din eğitimi model ve

<sup>5</sup> Jean-Luc Hiebel, "Le Statut Scolaire Local de 1870 À nos jours," *Revue des Sciences Religieuses* 85/85/4 (October 1, 2011): 497.

\* *Kateşizm (catechism)*, İngilizce ve Almanca'daki kullanımlarında "Hıristiyan doktrininin mücmel ve muhtasar özeti" anlamına gelmektedir. Latince kökeni itibarıyla çocuklara veya Hıristiyan olmayan kimselere Hıristiyanlığın temel esaslarının öğretimini ifade eden bir anlama sahiptir. XVI. Yüzyılda matbaanın icadıyla birlikte Hıristiyan inancının temel esaslarını soru-cevap şeklinde içeren metinlere verilen isim olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. M.C. Bryce, "Catechism", *Harper's Encyclopedia of Religious Education*, ed. Iris V. Cully - Kendig Brubaker Cully (Harper & Row, 1990), 101-103.

<sup>6</sup> Yves Bisch, *Ecoles d'Alsace: Les Leçons de l'Histoire* (Mulhouse: Ed. du Rhin, 1996), 131.

<sup>7</sup> Bisch, *Ecoles d'Alsace: Les Leçons de l'Histoire*, 135.

yaklaşımları bu ayrıcalıklı konular arasında yer almaktaydı.<sup>8</sup> 1940 yılında II. Dünya savaşının meydana gelmesiyle birlikte, Alsace-Moselle bölgesi Hitler tarafından kuşatılmış ve neticede bu bölge Almanların yeniden hâkimiyeti altına girmiştir. Ancak Almanların bölge üzerindeki hâkimiyeti ancak 5 yıl kadar devam edebilmiş ve Fransa'nın bölgeyi tekrar ele geçirmesiyle 1945 yılında sona ermiştir.<sup>9</sup>

1945'teki II. Dünya savaşının ardından Alsace eyaletini tekrar kendi topraklarına dâhil eden Fransa, yerel eğitim mevzuatını 1940 yılından önceki haline çevirdi. Bu tarihten itibaren Konkordato<sup>10</sup> tekrar yürürlüğe girince devlet dinleri finanse edebilme imkânına sahip olmuştur.<sup>11</sup> Fransa ile Almanya arasında gel-gitlerin ardından halen Fransa'ya ait bir bölge olmasına rağmen Alsace-Moselle'in, genelde din-devlet ilişkileri özelde ise örgün eğitimde din öğretimi bakımından hususi bir statüye sahip olmasında, tarihsel şartların yanı sıra bölge insanının ısrarlı demokratik taleplerinin yadsınamaz bir etkisinin olduğunu belirtmek gerekir.

## 2. Alsace-Moselle Bölgesinde Devlet Okullarında Din Eğitimi

Fransa'nın diğer eyaletlerinde din eğitimi kapsamında okul programlarında ayrı bir ders yer almamaktadır. 15 Mart 1850 tarihinde çıkarılan eğitim yasası ile *ahlak ve din öğretimi (l'instruction morale et religieuse)* ilköğretim (l'enseignement primaire) programına dâhil edilmişken, 1880'lerin başında eğitimi laikleştirmek amacıyla Jules Ferry tarafından hayata geçirilen reformlar çerçevesinde çıkarılan 28 Mart 1882 tarihli ilköğretim yasası ile bu içerik *ahlak ve vatandaşlık öğretimi (l'instruction morale et civique)* şekline dönüştürülmüştü. 6-13 yaş arası çocuklar için ilköğretimin zorunlu hale getirildiği bu yasa ile din eğitimi okul programından çıkarıldığından devlet okullarında hafta içi bir günün,

---

<sup>8</sup> Jules Senger - Paul Barret, *Bismarck chez Jules Ferry: Le Problème Scolaire en Alsace et en Lorraine, Le Régime Confessionnel, Le Bilinguisme*, [Réed.]. (Paris: EDIMAF, 2001), 78.

<sup>9</sup> Bisch, *Ecoles d'Alsace: Les Leçons de l'Histoire*, 180.

<sup>10</sup> Konkordato (Concordat): Papalık ile egemen bir devlet arasında imzalanan, Katolik Kilisesi ile devletin her ikisini de ilgilendiren konulardaki ilişkileri belirleyen kanuni bir düzenleme, antlaşma. 1789 Fransız ihtilalinin ardından ilk konkordato 1801'de Papalığı temsilen VII. Pius [VII. Pie] ile Fransız Devleti'ni temsilen Napolyon Bonapart arasında imzalanmış ve 1905'e kadar yüzyılı aşkın süre boyunca Kilise ile Fransız Devleti arasındaki ilişkileri belirleyen yasal düzenleme olmuştur. Daha ayrıntılı bilgi için bk. J. Leflon, "Concordato of 1801 (France)", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Washington, D. C.: Thomson Gale, 2003).

<sup>11</sup> Bisch, *Ecoles d'Alsace: Les Leçons de l'Histoire*, 197.



isteyen velilerin çocuklarını okul dışında bir din eğitimi kurumuna gönderebilmeleri için tatil günü olarak belirlenmesi hükme bağlanmıştı.<sup>12</sup> Eğitimin laikleştirilmesi kapsamında birbiri ardına yasal düzenlemelerin yapıldığı bu yıllarda Alsace ve Moselle bölgesi Almanya'nın yönetimi altında olduğundan söz konusu reformların negatif etkilerine maruz kalmamış ve din eğitimi, ayrı bir ders olarak bu bölgedeki devlet okullarının eğitim programlarında yer almaya, Fransa'nın diğer eyaletlerinden farklı olarak, bu bölgedeki kamu okullarında zorunlu bir ders olarak okutulmaya devam etmiştir. Devlet okullarında din eğitimi zorunluluğunun, sadece devlet tarafından tanınan kültürlere uygulanıp diğerlerine uygulanmamasının eşitlik ilkesine ve insan haklarına aykırı olduğu vb. itirazlarına rağmen bu uygulamaya halen devam edilmesi, bölgenin yukarıda sözü edilen tarihsel arka planından kaynaklanan<sup>13</sup> bir kısım yasal düzenlemelere ve bu doğrultuda benimsenen din eğitimi model ve yaklaşımlarına dayanmaktadır.

### 2.1. Din Eğitiminin Yasal Dayanakları

Alsace-Moselle bölgesi ilköğretim okullarında din eğitimi mezhebe/dine dayalı bir yaklaşımla yapılmaktadır.<sup>14</sup> Mezhebe/dine dayalı din eğitimi yaklaşımının yasal zemini 15 Temmuz 1801 tarihinde Fransa ile Katolik Kilisesi arasındaki ilişkileri düzenleyen ve 1905 yılına kadar yürürlükte kalan Konkordato adlı anlaşmaya kadar geri gider.

Doğrudan din eğitimi ile ilgili düzenlemeleri ihtiva eden başka bir yasa 15 Mart 1850 tarihli Falloux yasasıdır. Bu yasa ile kamu okullarında din eğitimine imkân tanınması yanında, yerel yönetim tarafından tanınan dinlere/mezheplere (Katoliklik, Kalvinizm, Luteryanizm ve Yahudilik) mensup öğrencilerin kendi din veya mezheplerine göre eğitim alabilmeleri için özel okul açılması izni verilmişti. Bununla birlikte bu tür

<sup>12</sup> Fransa Milli Eğitim Bakanlığı, "Loi sur L'enseignement Primaire Obligatoire du 28 Mars 1882" (1882), <https://www.education.gouv.fr/cid101184/loi-sur-l-enseignement-primaire-obligatoire-du-28-mars-1882.html>; Fransa Milli Eğitim Bakanlığı, Loi Relative A L'enseignement du 15 Mars 1850.

<sup>13</sup> Ahmet T. Kuru, meselenin sadece tarihi gerçeklerle açıklanamayacağını, bölge ile ilgili bu istisnanın korunmasının Muhafazakâr Katoliklik ile dışlayıcı laikler arasındaki anlaşmazlıkların bu durumun devamını sağladığını ifade etmektedir. Bk. Ahmet T Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik - ABD, Fransa ve Türkiye* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2011), 115.

<sup>14</sup> Jean-paul Willaime, "L'Enseignement Religieux à l'école publique dans l'Est de la France: une Tradition entre Délivrescence et Recomposition", *Social Compass* 47/3 (September 19, 2000): 383.

T. GÜNDÜZ & M. KILINÇ / Religious Education in Public Schools of Alsace-Moselle in France | 333  
okullarda verilecek din eğitiminin devletin denetim ve kontrolü altında olmaları da hükme bağlanmıştı.<sup>15</sup>

1905'te kabul edilen bir kanun ile Fransa'da kilise ile devlet işleri birbirinden ayrılmış, ancak 1871-1918 yılları arasında Almanya'nın hâkimiyeti altında olduğu için Alsace-Moselle bölgesi söz konusu yasal düzenlemenin etkilerine maruz kalmamıştır.<sup>16</sup>

Günümüzde Alsace-Moselle bölgesinde uygulanan yerel eğitimle ilgili yakın dönemdeki başka bir yasal düzenleme 14 Mart 2008'de yürürlüğe giren eğitim yasasıyla yapılmıştır. Bu yasada bazı maddeler<sup>17</sup> özel olarak bu bölgedeki okullarda yapılan eğitim öğretimi düzenleyici hükümleri ihtiva etmektedir. Buna göre, ilköğretim okullarında haftalık öğretim süresi 24 saat olarak belirlenmiş, bu sürenin bir saati zorunlu din eğitimine ayrılmıştır. Öğrenci velilerinin talebine bağlı olarak, öğretmen ve personel temini gibi gerekli koşulların sağlanması durumunda Akademi Rektörü'nün<sup>18</sup> kararı ile ilkokulun (élémentaire) son üç yılında din dersine bir saat daha ilave edilebileceği belirtilmiştir.<sup>19</sup>

Halen, Alsace-Moselle bölgesinde devlet tarafından verilen din dersi imtiyazına sahip olan yalnızca dört kült (din/mezhep) bulunmaktadır. Bunlar 15 Mart 1850 Falloux yasası ile bu imtiyazı elde eden Katoliklik, Kalvinizm, Luteryanizm ve Yahudiliktir. Bunlara "culte statutaire" yani yasal kültürler de denilmektedir.<sup>20</sup> Devlet okullarında öğrenim görmekte olan öğrencilerin inanç özgürlükleri ve din eğitimi ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli bütün önlemlerin alınması yasal

---

<sup>15</sup> Bk. Michel Lustig, *Statut Local d'Alsace-Moselle et Valeurs Républicaines* (Paris: EDIMAF, 2000), 123–126; Ahmet T. Kuru, *Secularism and state policies toward religion: The United States, France, and Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 142.

<sup>16</sup> Kuru, *Secularism and state policies toward religion: The United States, France and Turkey*, 111.

<sup>17</sup> Bk. Fransız Cumhuriyeti, "Code de l'Éducation (Dernière Modification le 31 Mars 2019)", 2019, D. 481-2, D.481-3, D.481-4, D.481-5 ve D.481-6, [https://www.legifrance.gouv.fr/telecharger\\_pdf.do?cidTexte=LEGITEXT000006071191](https://www.legifrance.gouv.fr/telecharger_pdf.do?cidTexte=LEGITEXT000006071191).

<sup>18</sup> Akademi rektörü, aynen üniversite rektörleri gibi, bilimsel, kültürel ve mesleki mahiyet arz eden kamu kurumlarında, ilgili yasada belirlenen koşullar çerçevesinde yükseköğretimden sorumlu olan Bakanı temsil ederler. Bk. "Code de l'Éducation (Dernière Modification le 31 Mars 2019)", Article L222-2.

<sup>19</sup> Fransız Cumhuriyeti, "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)", Article D.481-2.

<sup>20</sup> Franck Fregosi, "L'Islam en Terre Concordataire", *Revue Hommes et Migrations*, 1209 (1997): 41.

334 | T. GÜNDÜZ & M. KILINÇ / Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi güvence altına alınmıştır.<sup>21</sup> Ancak bu imtiyaz, sadece devlet tarafından tanınma statüsüne sahip din ve mezheplerle sınırlıdır.

Öğretim kademeleri itibariyle bakıldığında anaokullarında din dersi gönüllü öğretmenler tarafından verilmekte iken, ilkokullarda din dersleri ya tanınan kültürün kültür bakanı ya gönüllü bir öğretmen, ya söz konusu din veya mezhebin temsilcisi ya da kültürün yetkin olarak tanımladığı bir din görevlisi tarafından verilmektedir.<sup>22</sup> Din eğitimi verebilecek olan öğretmenlerin belirlenmesi ise, hem öğretmenlerin, hem de ilgili dinî otoritelerin isteğine bırakılmış, ancak belirlenen kişilerin Akademi Rektörü tarafından da onaylanması şartı getirilmiştir.<sup>23</sup> Din eğitimi öğretmenlerinin maaşları veya ders ücretlerinin de devlet tarafından ödenmesi hükme bağlanmıştır.<sup>24</sup>

İlköğretimde din dersleri zorunlu olsa da bu dersleri almak istemeyenlere belli şartlar altında muafiyet hakkı tanınmıştır.<sup>25</sup> Yasal temsilcilerinin taleplerini sözlü veya yazılı olarak okul idaresine iletmeleri halinde, din dersinin muadili konumundaki Ahlak Eğitimi (Enseignement Moral) dersini almaları şartıyla, 10 Ekim 1936 tarihli kararnamenin 6.

---

<sup>21</sup> Bk. "Code de l'Éducation", Article: L.141-3.

<sup>22</sup> Francis Messner et al., *L'enseignement Religieux à l'École Publique* (Strasbourg: Oberlin, 1998), 15.

<sup>23</sup> Fransız Cumhuriyeti, "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)", Article D.481-3.

<sup>24</sup> "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)", Article D.481-4.

<sup>25</sup> "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)", Article D.481-5. İlkokul (élémentaire) ve ortaokul (collège) da zorunlu din eğitimi olsa da, muafiyet hakkı tanındığı için özellikle Alsace bölgesinde din derslerine katılımın her geçen yıl düştüğü ilgili çevreler tarafından sürekli dile getirilen bir husustur. Élise Descamps'a göre 2018 yılında Alsace'da ilkokul öğrencilerinin %50'si, ortaokul öğrencilerinin %28'i ve lise öğrencilerinin ise sadece %10'u bu dersleri almakta ve her on yılda bir bu oranda 2 puanlık bir düşüş yaşanmaktadır. Bk. Élise Descamps, "Un Cours d'Éducation Interreligieuse à l'École Divise Metz et Strasbourg", *La Croix*, April 2018, <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/cours-deduction-interreligieuse-lecole-divise-Metz-Strasbourg-2018-04-12-1200931210>. Bernard Gorce ise, 2010 yılında bu oranların ilkokul öğrencileri için %63, ortaokul öğrencileri için %30, liseliler için ise %14 olduğunu aktarmaktadır. Bk. Bernard Gorce, "Appel Contre l'Enseignement Religieux Obligatoire en Alsace-Moselle", *La Croix*, April 2016, <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/France/Appel-contre-enseignement-religieux-obligatoire-Alsace-Moselle-2016-04-06-1200751561>. Ayrıca bk. Jean-Marie Gillig, *Bilinguisme et Religion à l'École la Question Scolaire en Alsace de 1918 à Nos Jours* (Strasbourg: La Nuée bleue, 2012), 319.

maddesi ve 3 Eylül 1974 tarihli kararnamenin 12. maddesiyle tanınan bir hakla ilkokul öğrencileri din eğitiminden muaf olabilmektedirler.<sup>26</sup> Yani ilkokullarda din eğitiminin, bir nevi zorunlu-seçmeli dersler arasında yer aldığı söylenebilir.<sup>27</sup>

Ortaokul (collège) ve lise düzeyinde de din dersleri zorunlu olmakla birlikte öğrenci velilerinin veya reşit yaştaki lise öğrencilerinin müracaatları halinde bu derslerden muaf olmaları sağlanmıştır. Din derslerini almak istemeyen ortaokul ve lise öğrencilerinin Ahlak Eğitimi (Enseignement Moral) dersini alma zorunluluğu bulunmaktadır. İlkokullarda çocuklarını din derslerinden muaf tutmak isteyen ebeveynlerin izledikleri prosedür bu okullarda da geçerlidir. Ebeveynlerin veya reşit durumdaki öğrencilerin form doldurarak veya dilekçe ile okul müdürlüğüne müracaat etmeleri gerekmektedir.<sup>28</sup>

## 2.2. Benimsenen Din Eğitimi Model ve Yaklaşımları

Demissy'ye göre<sup>29</sup> Avrupa'da din öğretimi; A, B, C ve D olarak isimlendirilebilecek dört model ile yapılmaktadır. *A Modelinde*; baskın olan inanç okula müdahale eder ve din daha çok *catechesis* halini alarak öğrencinin inancını beslemeyi hedefler. Demokratik prensibe göre çoğunluğun inancına mensup olmayan öğrenciler bu dersten muaf olma hakkına sahiptirler. Bu öğrencilere devlet okulunda kendi inançlarına uygun bir din eğitimi alma hakkı tanınmamaktadır. *B Modelinde*; toplumda var olan farklı dinî gruplar kamu okullarında yer alan din eğitiminin sorumluluğunun tamamını üstlenirler. Öğrenciler bu okullardaki din derslerinden muaf olabilirler. Bazen din dersinden muaf olan öğrenciler Hümanist Etik dersi alırlar. *C Modeli*; din, Danimarka vb. ülkelerde olduğu gibi, mezheplerüstü/fenomenolojik bir yaklaşımla

---

<sup>26</sup> "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)", Article D.481-3, 6; Fregosi, "L'Islam En Terre Concordataire."

<sup>27</sup> İlköğretim okullarında din eğitiminin zorunlu-seçmeli bir ders olması, bu dersten muafiyet için yazılı talepte bulunma gerekliliği ve din dersinden muafiyet durumunda Ahlak Eğitimi dersinin alınması zorunluluğunun olması aleyhine tartışmalar halen devam etmektedir. Katı laiklik taraftarı bazı sendikalar ve gruplar zaman zaman resmi kurumlara yaptıkları başvurularla talebe dayalı bir din eğitimi muafiyeti uygulamasına son verilmesini istemektedirler. Bk. Gorce, "Appel Contre l'Enseignement Religieux Obligatoire En Alsace-Moselle".

<sup>28</sup> Messner et al., *L'Enseignement Religieux à l'École Publique*, 106.

<sup>29</sup> Claude Demissy, *La Religion à l'École Publique: une Problématique à Partir de Considérations Européennes et Pédagogiques* (Lyon: Olivétan, 2007), 383.

336 | T. GÜNDÜZ & M. KILINÇ / Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi devlet okullarında diğer dersler gibi öğretim konusu yapılmaktadır. Son olarak *D Modelinde* ise din, ilgili diğer derslerin bir alt başlığı içerisinde demokratik ve bilimsel bir yaklaşımla bir olgu (fait religieux) olarak öğretim konusu yapılmaktadır.<sup>30</sup> Fransa, bunlar arasında D Modeli kategorisinde yer alırken, Alsace-Moselle bölgesi B Modeli kapsamına daha uygun düşmektedir.

Bu iki model arasındaki temel fark, B Modelinin benimsendiği ülke ya da bölgelerde din öğretiminin dinî gruplar tarafından organize edilmesi ve dinî temsilci veya otoritelerin kamu okullarında görev üstlenmeleridir. Oysa D modeli kategorisinde, din öğretimi okullarda ayrı bir ders olarak işlenmez, yalnızca Tarih, Coğrafya, Edebiyat, Felsefe gibi bazı derslerde dinî bir olgu olarak ders konusu yapılır.

Alsace-Moselle bölgesinde kamu okullarında din eğitimi bizzat tanınan kültürlere sorumluluğu altında verilmiştir. İlk ve orta öğretim düzeyi devlet okullarında, öğretilen dinin mensuplarını yetiştirmeyi, çocukların mensup oldukları dine yönelik inançlarını güçlendirmeyi amaçlayan, her öğrencinin kendi din ve inancını kendi dinine mensup bir öğretmenden öğrenmesi sağlanan mezhebe dayalı (*confessionnel*) eğitim modeli benimsenmiştir.<sup>31</sup>

Din dersleri mezhebe dayalı olarak tasarlandığı için sınıflar öğrencilerin dinî inançlarına göre ayrılmaktadır. Bu modelde, diğer dinler hakkında da bilgiler verilmekte, ancak diğer din veya mezheplerin öğretimi, inanılan dinin/mezhebin bakış açısıyla öğretim konusu yapılmaktadır. Ancak okulda din eğitiminin amacının özgür ve sorumlu bir bireyin yetişmesine katkı sağlamak olduğuna, dolayısıyla bu dersin kilisedekinden farklı olarak, bilgi ve değerleri kültürel, dinî ve inanç

---

<sup>30</sup> Demissy, *La Religion à L'école Publique: Une Problématique À Partir de Considérations Européennes et Pédagogiques*, 383-384.

<sup>31</sup> Strasbourg Akademisi Büyük Doğu Akademi Bölgesi'nce yayımlanan Sophie Bejean imzalı 20 Haziran 2017 tarihli "2017-2018 öğretim yılı ilkokullarda din eğitiminin organizasyonu" konulu bir genelgede aynen şu ifadeler yer almaktadır: "L'enseignement religieux est par nature confessionnel." Yani, din eğitimi tabiatı icabı mezhebe dayalıdır. Bk. Strasbourg Académie, "20 Haziran 2017 tarihli genelge" (2017), 1.

bakımından çoğulcu demokratik bir toplumla uyumlu bir şekilde aktarmayı amaçladığına vurgu yapılmaktadır.<sup>32</sup>

Günümüzde Alsace-Moselle bölgesinin okul statüsüne bakıldığında ilkokul, ortaokul ve lise düzeyinde devlet okullarında (ilkokul, ortaokul ve liselerde) mezhebe dayalı olan bir yaklaşım benimsenmiş olsa da sekülerleşme, dinî çoğulculuk, din derslerine katılımdaki düşüş ve çocukların radikal dinî akımlara kapılma riski gibi nedenlerle yerel yasalar tedricen yeni şartlara uyarlanmakta ve bu çerçevede bazı okullarda artık mezhepler arası (interconfessionnel) din dersleri de yapılabilmektedir.<sup>33</sup> Ancak din eğitiminin mezhepler arası modele uygun bir şekilde işlenmesi dinî otoritelerin onayına bağlanmıştır.<sup>34</sup>

Ana okullarda ise bir nevi mezhepler/dinler arası (interreligious) din eğitimi denilebilecek bir model uygulanmaktadır.<sup>35</sup> Öğrenciler küçük yaşta olmaları nedeniyle mezhepler ve dinler hakkında ayrıntıya girilmemekte, yalnızca bütün din ve kültürlerin birleştiği inanış ve davranış kuralları derslerde öğretmenler tarafından ele alınmaktadır.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Diocèse de Metz, "Le Cours de Religion en Ecole Élémentaire", erişim: 06 Nisan 2019, <http://metz.mt.ecclesial.fr/wp-content/uploads/sites/19/2016/04/Finalites-de-Enseignement-religieux-a-lecole-primaire-1.pdf>.

<sup>33</sup> Messner Francis, "Quelles Evolutions Religieuses en Droit Local?", [http://www.conseil-etat.fr/tacaac\\_str/content/download/54990/487027/versi](http://www.conseil-etat.fr/tacaac_str/content/download/54990/487027/versi), 3-4. (02.01.2018).

<sup>34</sup> Strasbourg Académie, 20 Haziran 2017 tarihli genelge, 1.

<sup>35</sup> Messner et al., *L'enseignement Religieux à l'école Publique*, 15.

<sup>36</sup> Messner ve Wanda Alberts gibi bazı araştırmacılar "mezhepler/dinler arası (interreligious/ interconfessional) din eğitimi" kavramını "herkes için din eğitimi (RE for all)" ya da ayrıştırıcı olmayan (non-separative) din eğitimi anlamında kullanmaktadırlar. Bk. Messner v.dğr., *L'enseignement religieux à l'école publique*, 15; Wanda Alberts, *Integrative Religious Education in Europe* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2007), 1.

Eğitim Kademesi	Din Eğitimi Yaklaşımı	Zorunlu/ Muaf	Alternatif Ders	Müfredatı Hazırlama Zorunluluğu
Anaokul	Mezhepler Arası ( <i>Interconfessionnel</i> )		Yok	---
İlkokul	Mezhebe dayalı ( <i>Confessionnel</i> )	Zorunlu	Var, katılım zorunludur, dersin adı "Ahlak Eğitimi" dir	Kült-devlet işbirliği
Ortaokul	Mezhebe dayalı	Zorunlu	Var, katılım zorunludur, dersin adı "Ahlak Eğitimi" dir	Kült-devlet işbirliği
Lise	Mezhebe dayalı	Zorunlu	Var, katılım zorunludur, dersin adı "Ahlak Eğitimi" dir	Kült-devlet işbirliği

Tablo 1: Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi

### 2.3. Amaç ve İçerik İtibariyle Devlet Okullarında Din Öğretimi

Alsace-Moselle Bölgesi devlet okullarında mezhebe dayalı bir din eğitimi yaklaşımı benimsendiğine göre, din eğitiminin içeriğinin de genel anlamda nasıl olacağı tahmin edilebilir. Bununla birlikte, çok kültürlü, çok dinli, çok mezhepli bir toplum yapısı içerisinde bu modelin nasıl uygulandığı, hangi toplumsal hassasiyetlere riayet edildiği ve hangilerinin göz ardı edildiği, dinî hak ve özgürlükler ile dinî farklılıklarla birlikte ortaya çıkan birbiriyle çatışan taleplerin nasıl karşılandığı, vb. hususlar ayrıca merakı celp eden ve cevaplandırılması gereken türden sorulardır.

Her şeyden önce ifade etmek gerekir ki devlet okullarında din eğitiminin amaçları genel eğitimin amaçlarıyla uyumluluk arz edecek bir niteliğe sahiptir. Din eğitiminin genel olarak organizasyonu ve finansmanı devlet tarafından yapılmaktadır.<sup>37</sup> Ancak din eğitiminin içeriği, ilgili dinî

<sup>37</sup> Christian Starck, "Éducation Religieuse et Constitution", *Revue française de droit constitutionnel* 53/1 (2008): 21.

tarafarla belirlenmekte ve devletin ilgili birimlerinin onayından sonra uygulamaya konmaktadır. Din dersinin amacını, özlü bir şekilde bir cümle ile ifade etmek gerekirse, öğrencilere kendi dinleri hakkında bilgi vermektir. Dolayısıyla öğrencilerin okulda dinî uygulamaları yerine getirmelerini sağlamak okulda din dersinin asıl amacı değildir. Ayrıca din dersi, genel bir din kültürü dersi de değildir. Bununla birlikte bazı derslerde diğer dinler ve inançların tanıtımları da yapılmaktadır.<sup>38</sup>

Tarafsızlık, devletin okullarda benimsediği temel bir ilkedir. Dolayısıyla devletin öğretimi yapılan dinler ve mezhepler arasında olabildiğince tarafsız davranması, yani birinden veya diğerinden yana bir tavır almaması esastır. Mezhebe dayalı din eğitimi yaklaşımı bu esaslar çerçevesinde uygulanmaktadır. Gerek din eğitiminin organizasyonu ve gerekse içeriğinin belirlenmesinde, “devletlerin asıl görevi vasi olmaktır: bu sayede din eğitimi kamu düzenini etkilemez ve en önemlisi insanların barış ve hoşgörü içinde yaşamalarını sağlar.”<sup>39</sup> ilkesi esas alınmaktadır.

Din eğitiminin içeriği “dinî otoritelerle karşılıklı uzlaşya dayalı olarak idari talimatlar” ile belirlenmektedir. Din eğitimi programı devletin belirlediği genel esaslar, yani Fransız Milli Eğitiminin genel amaçları çerçevesinde, ilgili dinî çevrelerce belirlenmektedir. Dinî otoriteler din derslerini organize edip kamu otoritelerine sunmakla yükümlüdürler. Ayrıca her dinin temsilcileri kendi din dersinin yürütülmesinden sorumludur. Devlet ise hazırlanan din eğitimi programını inceleme hakkına sahiptir. Eğer kamu otoritesi bazı içeriklere itiraz ederse, yalnızca iki tarafın anlaşmaları içerikler programa dâhil edilmektedir. Sonunda uzlaşya varılan programın uygulanması sırasında denetimi devlet tarafından görevlendirilen müfettişler tarafından yapılır.<sup>40</sup>

İlkokullarda uygulanan Katolik din dersi müfredatı, öğrencinin kendi dininin önemli özelliklerini ve temel metinlerini bilmesi, sembollerini tanınması, dinî gün ve bayramlarını bilmesi ve geleneklerini öğrenmesi, dinî sanatların başlıca alanlarını keşfetmesi, yaşamın büyük sorularına ve dinler tarafından verilen cevaplara ilgi duyması, diğer

---

<sup>38</sup> Conseil de la Communauté Marocaine à l'Étranger, *Islam en Europe: Formation des Cadres, Éducation Religieuse et Enseignement du Fait Religieux: Actes du Colloque International, Strasbourg, 29 et 30 mars 2010* (Rabat: Editions Marsam, 2011), 36.

<sup>39</sup> Starck, “Éducation Religieuse et Constitution”, 28.

<sup>40</sup> Conseil de la Communauté Marocaine à l'Étranger, *Islam En Europe: Formation Des Cadres, Éducation Religieuse et Enseignement du Fait Religieux: Actes du Colloque International, Strasbourg, 29 et 30 Mars 2010*, 37.



340 | T. GÜNDÜZ & M. KILINÇ / Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi  
dinlere açık ve başkalarının inançlarını ana hatlarıyla tanınması, birlikte bir yaşam için gerekli olan insanî ve dinî (Hıristiyan) değerlerini kazanması gibi belli başlı temalar içermektedir.<sup>41</sup>

Bu ana temalar ekseninde, ilkökul 1. ve 2. sınıf (CP ve CE1) ders kitaplarındaki resim, hikâye, gelenek-görenekler ve bayramlar aracılığıyla öğrencilerin, insanların hayatında Tanrı'nın yerini keşfetmeleri; 3. ve 4. sınıflarında ise kendi yöntemleriyle Tanrı'yı arayan karakterleri keşfetmeleri amaçlanmaktadır. Bu çerçevede Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya kadar, peygamberleri tanımaları hedeflenmektedir.<sup>42</sup>

Ortaokul (collège) düzeyinde Katolik din öğretimi programları incelendiğinde; 1. sınıfta kendini tanıma ve başkalarına saygı duyma, kutsal kitapların yol göstericiliği, kutsal sayılan günlerin anlamı, mitler ve gerçekler dünyası; 2. sınıfta bir toplum içinde yaşamının gerekleri, büyüme ile birlikte gelen özgürlük ve sorumluluk, daha adil ve herkesi kucaklayan bir dünya yaratmak; yaratılış, bilim ve iman; değerleri, sembolleri ve ritüelleriyle diğer dinler ve Hıristiyanlık konuları yer almaktadır. Hayat ve anlam araştırmacısı ve kâşifi olmak, inananların önderi olarak Hz. İbrahim, İsa'nın hayatı, İncil ve ilk dönem Kilise tarihi, dinler tarihinde önemli araştırmacı şahsiyetler başlıkları da 3. sınıf konuları arasında yer almaktadır. 4. Sınıfta ise birbirini ve başkalarını anlamak, yaşam, farklı kültür, din ve inanca sahip insanlar birlikte yaşamak, her zaman ve her yerde dayanışma içinde hareket etmek vb. konuların önemli başlıklar olduğu görülmektedir.<sup>43</sup>

Lisedeki din öğretimi programı ise, genel olarak, öğrencilerin kendi kimliklerini ve başkalarınınkini daha iyi tanıyabilmeleri için gerekli bilgileri edinmelerini, kendisinin ve başkalarının dinî inançlarını keşfetmek suretiyle onlara karşı saygıyı geliştirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca cehalete ve dinlerin yanlış anlaşılmasına karşı eleştirel bakış açısı geliştirmek, nefret söylemine ve hoşgörüsüzlüğe karşı diyalog ve tartışma alanları oluşturmak, bilme ile inanma arasındaki ilişkinin ve varoluşun anlamını fark ettirmek de yine bu programın kazandırmayı hedeflediği beceriler arasında yer almaktadır.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Diocèse de Metz, Le Cours de Religion en Ecole Élémentaire, 2.

<sup>42</sup> Diocèse de Metz, Le Cours de Religion en Ecole Élémentaire, 2.

<sup>43</sup> Rectorat de Strasbourg, "Le Cours de Religion en Collège", 2011, 2, [http://acteurs.uepal.fr/public\\_files/file/circdos33\\_college.pdf](http://acteurs.uepal.fr/public_files/file/circdos33_college.pdf).

<sup>44</sup> Rectorat de Strasbourg, "Le Cours de Religion en Lycée", 2011, 1, [http://acteurs.uepal.fr/public\\_files/file/circdos33\\_lycee.pdf](http://acteurs.uepal.fr/public_files/file/circdos33_lycee.pdf).

Lisede uygulanan Katolik din eğitimi programında lise 1. sınıfta gencin insanı, başka bir ifadeyle, geleceğin sorumlu bir bireyi olarak kendini ve başkalarını tanıması; 2. sınıfta, tanımları, kutsal metinleri, önemli şahsiyetleri, değerleri, ritüelleri, kutsal günleriyle Yahudilik, İslam, Budizm ve diğer Doğu dinlerini tanıması; agnostisizm, ateizm, dinî aşırılık (extremism) vb. gibi dinî soruların yakından ilişkili olduğu düşünce sistemleri hakkında malumat sahibi olması; 3. sınıfta ise özgürlük, dayanışma, sorumluluk, bağışlayıcılık, ümit vs. temel değerleri kavraması; dünyaya geliş, engelli olarak yaşama, yaşlanma ve ölüm gibi varoluşsal ve etik sorular üzerinde düşünerek cevaplar vermesi temel konular arasında yer almaktadır.<sup>45</sup>

Protestanların ilkokul hazırlık ve 1. sınıf (CP, CE1) programlarında dinî ve kültürel varlığın görünen yönü, *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*'teki hikâyeler, dinler arası ilişkiler, varoluşsal ve etik konular gibi ana başlıklar bulunmaktadır. Bu aşamada öğrencinin çocuğun içinde yaşadığı dünyayı keşfederek hikâyeler, şarkılar, resimler aracılığıyla Tanrı ve İsa hakkında konuşabildiğimizi fark etmesi; arkadaşları arasında, ailesinde Katolik, Protestan, Müslüman, Yahudi ve herhangi bir dine inanmayan insanların olduğunun farkına varması amaçlanmaktadır. Bu arada, ailesinin de az çok bir dinî bir gelenek içinde yer aldığını öğrenmesi ve bunun dışındaki diğer inanç veya inançsızlık formlarına saygı duymayı öğrenmesi hedeflenmektedir. Ayrıca öğrencinin bu dönemde hayatın çeşitli safhalarında karşılaşılan doğum, ayrılık, davranış değişikliği gibi bazı varoluşsal meseleleri, mutlu veya mutsuz olma, kendini güvende veya endişeli hissetme, kabul edilme ya da reddedilme gibi belli başlı insani deneyimlerden söz edebilir hale gelmesi beklenmektedir. İlkokul 2., 3. ve 4. sınıf (CE2, CM1, CM2) programında ise öğrencinin; Yahudi-Hristiyan kültürünün belli başlı dönüm noktalarını tanımlayabilmesi, *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*'teki hikâyeleri ve belli başlı karakterleri keşfetmek suretiyle Kutsal Kitap bilgisini sürekli geliştirmesi, tek tanrılı üç dini tanıması ve belli yönleriyle karşılaştırması; kendi deneyimlerinden, okudukları kitaplardan, hikâyelerden ve karşılaştıkları durumlardan hareketle ortaya çıkan anlam sorunlarını kutsal kitaba ve hümanist açıklamalara dayalı olarak, görüş çeşitliliğine saygı çerçevesinde cevaplandırması istenmektedir. Bunun yanı sıra, öğrencilerin kendi durumları ve tercihleri hakkında görüşlerini belirtmelerine izin verilerek eleştirel düşünme

---

<sup>45</sup> Rectorat de Strasbourg, Le Cours de Religion en Lycée, 2.

becerilerinin geliştirilmesi hedeflenmektedir. Genel olarak ifade etmek gerekirse; ilkökul programı ile öğrencinin içinde yaşadığı toplumdaki hâkim kültür, çoğunluğun dinî inançlarına referans teşkil eden kutsal kitap, mevcut mezhepler / dinler arası ilişkiler ve günlük hayat içinde sıklıkla karşılaşılan varoluşsal ve etik konular hakkında farkındalık oluşturması amaçlanmaktadır.<sup>46</sup>

Ortaokulda (collège) Protestan din dersi programında da, dinin görünen yönünü ifade eden hâkim kültür; kutsal kitaptaki hikâyelerin kendi bağlamları içerisinde ders konusu yapılmasını ifade eden hâkim kutsal metin; tek Tanrılı diğer dinleri konu edinme anlamında hâkim dinler arası konular; sanat ve din konusuna yer veren hâkim sanat; öğrencinin hayatı ve dayanışma, biyoetik ve ölüm gibi konu ve sorunların tartışıldığı hâkim varoluşsal konular ve etik gibi ana temalar yer almaktadır.<sup>47</sup> Ortaokullardaki Protestan din dersi programında ilkesel olarak, din kültürünün sadece geçmişten ibaret olmadığını vurgulandığı görülür. Hristiyanlıkla ilgili dinî metinlere tarihsel yaklaşım, Hristiyanlık tarihi ve dinler tarihi bu programın bütünleyici bir parçası olmasına rağmen, bunların biraz daha ötesine geçilerek, daha büyük farklılıkların görülmesi hedeflenmektedir. Kaynak metinlere kadar gitme, etik ve varoluşsal sorulara yer verme de Protestan din kültürünün bir parçası addedilir. Bu programın diğer önemli bir özelliği disiplinler arası, yani interdisipliner oluşudur. Bu ise din eğitiminin, ortaokul programı içerisinde kendisine ayrılan bir yerle sınırlı olmadığı, Tarih, Coğrafya, Fransızca vb. gibi derslerde her öğretmenin uygun bağlamlarda yeri geldiğinde önemle vurgulamaları gereken bir konu olarak görüldüğü anlamına gelmektedir.<sup>48</sup>

Ortaokul 1. sınıf (Sixième) Protestan din dersi programı, genel olarak, dinin zaman ve uzamdaki izleri ve işaretleri, Kutsal Kitab'ın kaynağı, dinî bir değer olarak kardeşlik sevgisi, insanı birey olarak olduğu gibi kabul etmek gibi konuları içermektedir. 2. sınıf (cinquième) programı, mit nedir ve mistik hikâyelerin keşfi, İncillerdeki farklı hikâyelerden

<sup>46</sup> UEPAL, "Enseignement Religieux Protestant en Alsace-Moselle: Programmes de Culture Religieuse (école élémentaire, ollège collège, lycée)" (2010), 5-6, [https://www.uepal.fr/wp-content/uploads/2018/12/programme\\_culture\\_religieuse\\_UEPAL.pdf](https://www.uepal.fr/wp-content/uploads/2018/12/programme_culture_religieuse_UEPAL.pdf).

<sup>47</sup> Rectorat de Strasbourg, "Le Cours de Religion en Collège", 2.

<sup>48</sup> UEPAL, "Enseignement Religieux Protestant En Alsace-Moselle: Programmes de Culture Religieuse (École Élémentaire, Ollège Collège, Lycée)", 7.

hareketle tarihsel bir kişilik olarak Hz. İsa, küllere ait dinî musiki, mimari ve mekânlar, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ortaya çıkışı, bireyler arasında eşitlik ve ayrımcılığa karşı mücadele gibi konu başlıklarından oluşmaktadır. 3. sınıf (quatrième) programı, nedenleri ve sonuçlarıyla Protestan Reformasyonu, Hıristiyanlığın temel metinleri, Reformasyondan günümüze resimler ve karikatürler, modern dünya ile yüzleşen Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam, insan haklarının menşei ve zamanlaması; 4. sınıf (troisième) programı ise, dinî azınlık ve hareketler, Kutsal Kitap ile ilgili çoklu okumalar, günümüzde görünen ile dinî doktrin arasındaki bağlantılar; coğrafi bölgeler, gelişme ve fundamentalizm; ırkçılık, anti semitizm gibi konu başlıklarından oluşmaktadır.<sup>49</sup>

Lise dönemine ait Protestan din dersi programı incelendiğinde, 1. sınıfta (seconde), dinler ve şahsi kimlik ana teması altında; öteki ile karşılaşma, dinleme ve saygı duyma; Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı konuşan bir varlık olarak kendini tanıma; anlam arayışı, mutluluk sorunu, acı çekme ve ölüm, hayatta başarı, geliştirilmesi gereken değerler konularına yer verildiği görülmektedir. 2. sınıfta (première) dinler ve toplumlar ana teması altında, dinî olgunun ne olduğu; bir dinî kültüre, geleneğe bağlanma, çağdaş dünyanın ifade biçimleri içerisinde dinî referansların çokluğunu tanıma, Fransa'daki dinler ve dinler arası ilişkiler, sekülerizm, sekülerleşme ve Fransız toplumunda dinlerin yeri, Avrupa'da sekülerizm ve vatandaşlık, dinler ve bilim konuları yer almaktadır. Yaşamın sınırları, insan bedeninin durumu, dünyamızın geleceği, kiliselerin rolü, Kuzey-Güney arasındaki ilişkiler, dünyada az gelişmişlik ve açlık, belli başlı ekolojik sorunlar, yurt dışında yaşama ve misafirperverlik etiği, insan haklarına saygı, Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu, çalışmanın anlamı, sosyal hayat, vatandaşlık ve seçimlere iştirak gibi konular ise Lise son sınıfta (terminale) çağımızın meydan okumaları ana teması altında yer almaktadır.<sup>50</sup>

Katolik ve Protestan din eğitimi programlarının genel bir karşılaştırması yapılmak istenirse iki program arasında şu hususlar dikkat çekmektedir:

---

<sup>49</sup> Rectorat de Strasbourg, "Le Cours de Religion en Collège", 2; UEPAL, "Enseignement Religieux Protestant En Alsace-Moselle: Programmes de Culture Religieuse (École Élémentaire, Ollège Collège, Lycée)", 7-9.

<sup>50</sup> Rectorat de Strasbourg, "Le Cours de Religion en Lycée", 2.

•Katolik din eğitimi programı ile öğrencinin dinin önemli özelliklerini ve temel metinlerini öğrenmesi ve dinî (Katolik) değerleri kazanması hedeflendiği; Protestan din eğitimi programında ise dinî veya kültürel varlığın daha çok görünen yönü ders konusu yapıldığı, öğrencilerin diğer dinleri ve din mensuplarını anlamalarına yönelik bir din eğitimi hedeflendiği,

•Katolik din eğitiminin, Kutsal metin ve dinî gelenek merkezli bir eğitimi öncelediği, buna karşın, Protestan din eğitiminin birey/insan/toplumu merkeze alan bir anlayışa daha yakın olduğu,

•Katolik din eğitimi, kendi din ve inançları hakkında eleştirel düşünmeye daha kapalı iken, Protestan din eğitiminin dinler ve inançlar hakkında eleştirel düşünmeye görece daha açık olduğu,

•Son olarak, Katolik din eğitiminin bir amaç (dinî bir gereklilik) olarak görüldüğü, Protestan din eğitiminin ise, bir amaç olmaktan ziyade, günümüz insanının (dünyevi) mutluluk ve refahı için araç olarak telakki edildiği söylenebilir.

Yahudi din dersi programına bakıldığında ortaokulda Yahudi tarihi, Kutsal Kitap tarihi, Yahudi toplumunun tarihini dönemler halinde öğretimini esas almakta, bu öğretim programının öğrencilerin kendilerini geçmiş günümüzle ilişkili olarak konumlandırmalarına öncülük etmesi beklenmektedir. Ayrıca programda, Yahudiliğin neliği, Tanrı düşüncesi, inanç ilkeleri gibi temel tanımlar yanında Yahudi literatüre giriş, Talmud sonrası literatüre giriş, zaman ve mekân içerisinde Yahudilik gibi konular yer almaktadır.<sup>51</sup> Lise programında ise, Yahudilerin özgürlüklerine kavuşmaları, Haskalah, anti semitizm, diğer büyük dinlerle karşılaşma, modern Yahudi düşüncesi ve Yahudi felsefesine giriş konuları 1. sınıf (seconde) programında yer almaktadır. Lise 2. sınıf (première) programı, Siyonizm, Fransa'da Yahudiler, ulusal sosyalizmin doğuşu, İkinci Dünya Savaşı sırasında Yahudilere yönelik soykırım ve Yahudilerin kaderi, savaş sonrasında Yahudi toplumunun yeniden doğuşu ve bağımsız İsrail devletinin kuruluşu, Yahudi mistisizmine giriş konularını içermektedir. Lise son sınıfta ise Yahudilikte Mesih beklentisine dair dogmalar ve düşünceler, Yahudi ahlakı, bilim ve siyaset gibi konu başlıkları bulunmaktadır.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Rectorat de Strasbourg, "Le Cours de Religion en Collège", 2.

<sup>52</sup> Rectorat de Strasbourg, "Le Cours de Religion en Lycée", 2.

Alsace-Moselle bölgesinin bazı liselerinde din dersi işlenmemektedir. Devlet bu liseler ile diğerleri arasında negatif bir ayrımcılık oluşmaması için din derslerinin yerine geçici olarak “Les Heures d’Accueil et d’Animation (Karşılama ve Etkinlik Saatleri)” derslerini sunmaktadır. Bu dersler eğitim programlarında haftalık bir ya da iki saat olarak yer almaktadır. Böyle bir uygulamanın amacı dileyen öğrencilerin din eğitimini keşfetmelerini sağlamaktır.<sup>53</sup>

Bunların dışında, 2015 yılı itibariyle ortaokul ve liselerde, “Kültürel ve Dinî Uyanış (L’Éveil Culturel et Religieux)” isimli yeni bir ders uygulamaya konmuştur. Bu dersler, tamamen bir veya birkaç öğretmenin inisiyatifıyla oluşturulabilmekte, başöğretmen ve ilgili dinî otorite tarafından onaylandıktan sonra açılabilir. Kimi zaman bu dersler teknik okullarda, diğer din dersleri seçilmediği için açılmadığından, öğrencilerin aldıkları tek dinî niteliği haiz bir ders olmaktadır. “Kültürel ve Dinî Uyanış” derslerinde öğrenciler dinî aidiyetlerine göre ayrılmayıp aynı sınıfta ders yapmaktadırlar.<sup>54</sup> Programlarında bu derse yer veren bazı okullar din ve vicdan özgürlüğüne aykırı hareket etmiş olmamak için, iki ay sonra isteyene dersten muafiyet hakkı tanımaktadırlar. Diğer bir kısmı ise okul müfredatıyla bütünleşik bir şekilde bu dersin bütün öğrenciler tarafından alınmasını şart koşmaktadırlar. Bu dersin programı incelendiğinde, konuların iki ana eksen üzerinde geliştiği görülmektedir. Bunlardan birincisi, büyük bir kısmı tek Tanrılı dinler üzere farklı dinler hakkında bilgi verilmesi, diğeri ise, etik ve varoluşsal soruların ders ve tartışma konusu yapılmasıdır.<sup>55</sup>

Son olarak, devlet okullarında İslam ve resmi olarak tanınmayan diğer dinlerle ilgili müstakil dersler olmasa da, Edebiyat, Felsefe ve özellikle Tarih gibi bazı derslerin müfredatlarında monoteizm konu başlığı altında bilgiler verildiğini ilave etmekte yarar vardır. Bu derslerde din; toplumun bir unsuru, bir olgu olarak öğretim konusu yapılmaktadır. Bu tarz bir din öğretiminin kültürel, entelektüel ve vatandaşlıkla ilgili üç

---

<sup>53</sup> Michel Seelig, *Vous Avez Dit Concordat? Sortir Progressivement du Régime Dérogatoire des Cultes* (L’Harmattan, 2015), 85.

<sup>54</sup> Francis Messner, “Quelles Évolutions pour l’Enseignement Religieux en Droit Local ?,” accessed: January 2, 2019, [http://www.conseil-etat.fr/tacaa\\_str/content/download/54990/487027/versi](http://www.conseil-etat.fr/tacaa_str/content/download/54990/487027/versi).

<sup>55</sup> Jean-Marc Meyer, “Un cours de Culture Religieuse à l’école. Démarche de l’Union des Eglises Protestantes d’Alsace et de Lorraine”, *Educatio: La Revue Scientifique de l’Éducation Chrétienne* 1 (2013): 6.

346 | T. GÜNDÜZ & M. KILINÇ / Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi amacı bulunmaktadır. Kültürel olarak, çocukların doğuya ait mirasın dinî boyutuna aşına olmaları; entelektüel olarak çağdaş dünyayı anlamaları; vatandaşlıkla ilgili olarak ise toplumu oluşturan farklı din ve kültürlerden bireylerin birbirlerini tanımaları hedeflenmektedir.<sup>56</sup>

#### **2.4. Din Eğitimi Hak ve Özgürlüğü Açısından Farklı Din / Mezhep Mensuplarının Durumu**

Dinî aidiyetler açısından Alsace-Moselle bölgesi, Fransa'nın diğer bölgelerinden önemli ölçüde ayrışır. Bazı araştırma sonuçları halen bu bölgenin Fransa'nın en dindar yerleşim alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Nüfusunun yaklaşık %70-75 gibi büyük bir çoğunluğunu Katoliklerin oluşturduğu ve %15'i aşkın bir oranda Protestan nüfusun yaşadığı bu bölge görece daha küçük oranlarda da olsa, Müslüman ve Yahudilerin de yoğun oldukları bir yerdir. Ayrıca %4-6 arasında bir Müslüman nüfusun varlığı tahmin edilmekte ve Müslümanlar arasında da Türkler önemli bir çoğunluğu oluşturmaktadır. Yahudilerin ise önemli oranda Strazburg şehrinde yaşadıkları bilinmektedir. Alsace-Moselle bölgelerinde daha çok Aşkenaz Yahudileri yaşamakta, Budistler, Ortodokslar, Yehova şahitleri gibi azınlık durumundaki diğer din ve mezheplere mensup olan insanlar ve hiçbir dinî inanca sahip olmayan topluluklara da yine bu bölge ev sahipliği yapmaktadır.<sup>57</sup>

Alsace-Moselle bölgesi vatandaşlarına tanınan haklar, devlet okullarında öğrenim görmekte olan farklı dine mensup çocukların kendi dinlerine göre din eğitimi alma imkânı sunması yanında din adamlarının maaşlarının devlet tarafından ödenmesini de içermektedir. Bunların yanı sıra devlet, dinî topluluklara birtakım sosyal ve finansal destekler de sağlamaktadır. Fakat bütün bu haklardan yararlanabilmek için mensup olunan din veya mezhebin devlet tarafından bir kült olarak tanınıyor

---

<sup>56</sup> Mireille Estivalèzes, "Teaching about Islam in the History Curriculum and in Textbooks in France", *Journal of Educational Media, Memory, and Society* 3/1 (01 Mart 2011): 45. Tarih ders kitaplarında öğretilen İslam hakkında ayrıntılı bilgi için bk. aynı çalışma, 49-57.

<sup>57</sup> Bk. Anne-Laure Zwilling, "Eurel Religious Geography: France", accessed: April 23, 2019.

[https://eurel.sciencesconf.org/conference/eurel/pages/EUREL\\_religious\\_geography\\_1.pdf](https://eurel.sciencesconf.org/conference/eurel/pages/EUREL_religious_geography_1.pdf); Fransız Kamuoyu Enstitüsü (IFOP), "Éléments d'Analyse Géographique de l'Implantation des Religions en France", 2006, 4, [https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/religions\\_geo.pdf](https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/religions_geo.pdf); Ayrıca bk. Fregosi, "L'İslam En Terre Concordataire", 29.

olmasının gerekliliği, ilk bakışta oldukça demokratik ve adilane görünen bu yaklaşımın tüm vatandaşları içerecek ölçüde bir uygulamaya dönüşmesine izin vermemektedir. Dolayısıyla bu bölgede devlet tarafından tanınan Katoliklik, Kalvinizm, Luteryanizm ve Yahudilik dışındaki din ve mezhepler bu imkânlardan yararlanma hakkında sahip olamamaktadırlar. Hâlbuki bölgede bunların dışında din, cemaat, fırka ve kiliseler de bulunmaktadır.<sup>58</sup> Nüfus yoğunluğu bakımından bölgede Müslümanlar üçüncü sırada yer almalarına rağmen İslam dini devlet tarafından tanınan kültürler arasına girmiş değildir. Dolayısıyla Müslüman çocukları devlet okullarında kendi dinlerini öğrenme imkânı bulamamakta, tanınan kültürlere sağlanan imtiyazlardan gereği gibi istifade edememektedirler.

Devlet tarafından yürütülen yükseköğretim hizmetlerinin seküler ve herhangi bir siyasi, ekonomik, dini ya da ideolojik etkiden bağımsız, bilginin nesnelliliğini esas alan, farklı düşüncelere saygı gösteren bir yapıda olması yasal bir gereklilik olarak sunulmaktadır.<sup>59</sup> Ancak, yasaların yorumu ve uygulanmasında Alsace-Moselle bölgesinde dahi Fransa'ya özgü katı laiklik yorumunun etkisiyle özellikle azınlık durumundaki din mensuplarının dinî hak ve özgürlüklerini kısıtlayan yeni yasal düzenlemeler yapıldığı gözlenmektedir. Nitekim bu kapsamda devlet okullarında öğrencilerin dinî aidiyetlerini gösteren kıyafetler giymeleri veya birtakım işaretler takmaları yasaklanmıştır.<sup>60</sup> Dolayısıyla Müslüman kız çocuklarının okullarda başörtüsü takmalarına da izin verilmemektedir.

Müslümanlar sayı bakımından Yahudilerden daha fazla olmalarına rağmen tanınan kültür statüsüne hâlâ geçememiş olmaları üzerinde dikkatle durulması gereken bir husustur. Devlet tarafından tanınmamanın nedeni olarak Müslümanların devletin ilgili makamları ile bu hususta müzakere edebilecek temsil niteliğini haiz ulusal bir teşkilatlarının olmaması

---

<sup>58</sup> Hélène Halter, *Statut Public des Cultes en Alsace-Moselle et Principes Constitutionnels: La Compatibilité entre le Droit Culturel Hérité du Concordat et ses Articles Organiques en Alsace Moselle et les Principes Constitutionnels de Neutralité, de Laïcité et d'Égalité* (Université Lyon, 2007), 16.

<sup>59</sup> Bk. Fransız Cumhuriyeti, "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)", Article, L141-6.

<sup>60</sup> Bk. Fransız Cumhuriyeti, "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)", Article, L141-5-1.



348 | T. GÜNDÜZ & M. KILINÇ / Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi gösterilmektedir. Aynı nedenden dolayı Müslüman din görevlilerinin yetiştirilmesine yönelik faaliyetler de sorguya açık hale gelmektedir.<sup>61</sup>

İslam'ın tanınan bir kült olmamasının ortaya çıkardığı bu engel karşısında aileler kendi çocuklarının din eğitimi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için aile, cami ve diğer kuruluşlara başvurmak zorunda kalmaktadırlar. Devlet okullarında çocuklarının din eğitimi ihtiyaçları karşılanmayan Müslümanlar çareyi özel okullar açmakta aramaktadırlar. Fakat özel okul açmak çok da kolay olmayan bürokratik bir prosedüre tabi olduğundan bu yolla istenilen düzeyde din eğitimi ihtiyacının karşılanması da mümkün olamamaktadır. Hâlbuki Müslümanlar tanınan kült statüsüne kabul edilmiş olsalar, çeşitli finansal destek alabilme imkânına kavuşacaklar, din hizmetleri ve din eğitimi ile meşgul olacak personelin maaşları devlet tarafından karşılanabilecek ve bu öğretmenlerin devlet okullarında din dersi verebilmeleri resmen mümkün olabilecektir.<sup>62</sup>

Müslümanların tanınan kült statüsüne geçememelerinin iki temel nedene dayalı olarak açıklanabileceği dile getirilmektedir. İlk ve en önemli olan neden, yerel hukuk metinlerinde tanınan kültürlerin "Katolik, Protestan ve Yahudi" dinleri olduğunun açık bir şekilde belirtilmiş olmasıdır. Hukuki metinlere bakıldığında, günümüzde Alsace-Moselle bölgesinde geçerli olan ve Katolik kültürünü tanınmış kült kategorisine taşıyan Konkordato ve organik maddelerin\* bulunduğu görülür. Konkordato Papalık ile Fransız hükümeti arasında yapılan bir

---

<sup>61</sup> Bérengère Massignon, "Laïcité et Gestion de la Diversité Religieuse à l'École Publique en France", *Social Compass* 47/3 (2000): 360.

<sup>62</sup> Conseil de la Communauté Marocaine à l'Étranger, *Islam En Europe: Formation Des Cadres, Éducation Religieuse et Enseignement du Fait Religieux: Actes du Colloque International, Strasbourg, 29 et 30 Mars 2010*, 41-42. Genel olarak Batı Avrupa'da, özelde Fransa'da Müslümanlar tarafından açılan okullarda karşılaşılan sorunlar hakkında araştırmaya dayalı ayrıntılı bilgiler için bk. Altıntaş, "Batı Avrupa'da Özel Müslüman Okullarının Karşılaştıkları Sorunlar: İngiltere, Hollanda ve Fransa Örneği", 69-92.

\* *Organik maddeler (les articles organiques)*; 8 Nisan 1802'de Napoléon Bonapart tarafından çıkarılan bir yasada mevcut 77'si Katoliklik, 44'ü Protestanlıkla ilgili olan maddeleri ifade etmektedir. Aynı zamanda Fransız Konkordatosu (French *Concordat*) olarak anılan *organik maddeler*, 1801'de imzalanan Konkordato sözleşmesi (*Concordat*) ile birlikte yayımlanmıştır. Bk. Georges Goyau, "The Organic Articles", *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church.*, ed. Charles Herbermann (New-York: Robert Appleton Appleton, 1914), 1567-1568.

sözleşmedir.<sup>63</sup> Katoliklerin yanı sıra Protestan kültüne ilişkin de hukuki metinlerde organik maddeler bulunmaktadır. Bu maddelerin içeriğine bakıldığında reform kiliselerinin (Kalvinistler) ve Augsburg kilisesinin (Lutheryanlar) hukuki açıdan tanındığı belirtilir.<sup>64</sup> Yahudi dinine tanınan imtiyazların kaynağı ise I. Napolyon sayesinde gerçekleşmişti. Yahudi dininin organizasyonu 10 Aralık 1806 ve 17 Mart 1808 tarihli İmparatorluk dönemi kararnamelelerinin yürürlüğe girmeleriyle olmuştu.<sup>65</sup> Sonuç itibarıyla bu dinlerin tanınan kült haline gelmelerinin geçmişte ihdas edilen hukuki metinler sayesinde olduğu görülmektedir. Müslümanların ve diğer azınlık durumundaki inanç mensuplarının bölgedeki varlıkları ise çok daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığından yeni bir yasal düzenlemenin yapılması gerekmektedir. Ancak, eskiden beri genel olarak Fransız devletinin böyle bir düzenlemeye sıcak bakmaması yanında özellikle 11 Eylül sonrası dönemde hızlı bir şekilde gelişen yabancı karşıtlığı, İslamofobi ve aşırı milliyetçilikle birlikte ortaya çıkan yeni konjonktürel şartlar bunu daha da zorlaştırmış görünmektedir.

İslam'ın tanınan bir kült statüsüne geçmemesinin ikinci nedeni ise, bölgedeki Müslümanları temsil etmeleri beklenen sivil kuruluşların iyi bir temsil gücüne sahip olamamalarıdır. Başka bir ifadeyle, genel olarak Fransa'da, özelde ise Alsace-Moselle bölgesindeki Müslümanlar, kendilerini devlet nezdinde temsil edecek güçlü bir sivil organizasyondan mahrum bulunmaktadır. Bu da Müslümanların din hizmetleri ve din eğitimi ile ilgili taleplerini devletin ilgili makamlarına etkili ve güçlü bir şekilde iletmelerine ve ısrarlı takiplerine izin ve imkân vermemektedir.<sup>66</sup> Fransa'da da Müslümanların, genel olarak diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, genellikle geçim derdiyle uğraşan işçi sınıfına mensup, eğitim düzeyi görece düşük bireylerden oluşması ve örgütlenmelerde Müslümanlar arasında etnik temelli bir ayrışma yaşanması, muhatap alınabilecek bir güç haline dönüşmelerine mani olan unsurlar arasında yer almaktadır. Bu da Müslümanların yerel eğitimin bir avantajı olan din

---

<sup>63</sup> Lustig, *Statut Local d'Alsace-Moselle et Valeurs Républicaines*, 13.

<sup>64</sup> Seelig, *Vous Avez Dit Concordat? Sortir Progressivement du Régime Dérogatoire des Cultes*, 26-27.

<sup>65</sup> Seelig, *Vous Avez Dit Concordat? Sortir Progressivement du Régime Dérogatoire des Cultes*, 28.

<sup>66</sup> Lustig, *Statut Local d'Alsace-Moselle et Valeurs Républicaines*, 31.

350 | T. GÜNDÜZ & M. KILINÇ / Fransa'nın Alsace-Moselle Bölgesi Devlet Okullarında Din Eğitimi eğitimi imkânlarından yararlanamamaları gibi olumsuz bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.<sup>67</sup>

Devlet tarafından resmi olarak tanınan din ve mezheplerin din adamlarının devlet memuru statüsünde görevliler olarak kabul edilip atanmaları bizzat Cumhurbaşkanı veya vali tarafından yapılırken, Müslümanların da içinde bulunduğu diğer din ve mezhep mensupları, dinleri resmen tanınmadığı için diğerlerinin sahip oldukları bu haklardan mahrum olmaktadır.

Ayrıca, kendi cemaatlerinden uzak ve kenar mahallelerde dağınık halde yaşayan ve çocukları kamu okullarında okuyanlar için belli koşullar yerine gelmedikçe devlet herhangi bir din eğitimi programı uygulamakla yükümlü olmamaktadır. Resmi olarak tanınan kültür kategorisinde olsa dahi bir din eğitimi programının uygulanabilmesi için en az 5-7 öğrencinin bulunması ve bu öğrenciler arasında üç yıldan fazla yaş aralığı bulunmaması gerekmektedir. Bunlar bir din dersinin açılabilmesi için asgari olarak bulunması gereken koşullardır. Bir öğretim kurumundaki sayıları itibariyle azınlıkta kalan bu öğrencilere diğer din mensuplarına ait din derslerine katılmama hakkı tanınarak dinî özgürlüklerinin korunması yoluna gidilmektedir. Bu durumdaki öğrencilerin okul dışındaki dinî eğitimleri kendi ailelerinin ve dinî cemaatlerinin sorumluluğuna bırakılmaktadır.<sup>68</sup>

### **Sonuç**

Alsace-Moselle bölgesinin, 1789 tarihli Fransız ihtilaline kadar geri uzanan ve daha sonraları Fransa ile Almanya arasında yaşanan savaşların etkisiyle diğer bölgelerle ayrılan özel bir geçmişi bulunmaktadır. Önceden Fransa'ya ait bir bölge iken 1871'den itibaren Almanların hâkimiyeti altına girmesi ve yaklaşık elli yıla yakın bir süre bu hâkimiyetin hüküm sürmüş olması, Alsace-Moselle bölgesinin, Fransa'nın diğer bölgelerindeki katı laiklik uygulamasının dinî hayat ve din eğitimi üzerindeki olumsuz tesirlerinden kısmen de olsa uzak kalmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla din ve devlet ayrımı bu bölgelerde Fransa'da olduğu gibi katı ve birbirini dışlayıcı tarzda yaşanmamıştır. 1918 yılında bu bölge yeniden Fransa topraklarına dâhil edilirken, Almanya'nın hâkimiyetinde olduğu dönemde sahip olduğu bazı haklar korunmuş ve özel bir statüye sahip

---

<sup>67</sup> Antoine Sfeir - Julie Coste, "Le Conseil Français du Culte Musulman à l'Épreuve du Temps", *Hommes et Migrations* 1259/1 (2006): 30-31, 49.

<sup>68</sup> Starck, "Éducation Religieuse et Constitution", 29.

olmuştur. Tarihsel arka planın mümkün kıldığı bu özel statü, Alsace-Moselle bölgesinde genel olarak eğitim, özelde ise din eğitimi alanında Fransa'nın diğer bölgelerinden farklı anlayış ve uygulamaları mümkün kılmıştır. Bu çerçevede ilkokul, ortaokul ve lisede din öğretimi mezhebe/dine dayalı (*confessionnel*) bir yaklaşımla yapılmakta, din dersini almak istemeyenlere muafiyet hakkı tanınmaktadır.

Bölgedeki mezhebe/dine dayalı din öğretimi yaklaşımının yasal dayanakları 15 Temmuz 1801 tarihli Konkordato anlaşmasına kadar geri gitse de doğrudan din eğitimi ile ilgili düzenlemeleri ihtiva eden yasal düzenleme 15 Mart 1850 tarihli Falloux yasasıdır. Bu yasa ile yerel yönetim tarafından tanınan dinlere/mezheplere mensup öğrencilerin kamu okullarında din eğitimi almalarına imkân tanınmış, dinî öğretim yapan özel okulların açılmasına izin verilmiştir. 14 Mart 2008 tarihli eğitim yasasıyla da öğrenci velilerinin talebine bağlı olarak, belli koşullar altında çocuklara daha fazla din eğitimi alma hakkı tanınmıştır. Ancak bu haklar, yasal kültürler olarak bilinen Katoliklik, Kalvinizm, Luteryanizm ve Yahudilik'e mensup olanlarla sınırlıdır.

Din eğitiminin genel olarak organizasyonu ve finansmanı devlet tarafından yapılmakta, tanınan kültürler mensup din adamlarının maaşları devlet tarafından ödenmektedir. Ancak din eğitiminin içeriği, ilgili dinî taraflarca belirlenmekte ve devletin ilgili birimlerinin onayından sonra uygulamaya konmaktadır. Her dinin temsilcileri kendi din dersinin yürütülmesinden sorumludur. Devlet ise hazırlanan din eğitimi programını inceleme hakkına sahiptir.

Devletin özellikle okulda din öğretimine yönelik sunduğu imkânlar sadece devlet tarafından tanınan kültürlerle sınırlı olduğu için, İslam'ın da içinde bulunduğu bunlar dışındaki din ve mezhepler bu imkânlardan yararlanma hakkına sahip olamamaktadırlar.

Alsace-Moselle bölgesinde din-devlet ilişkileri bakımından görece pozitif bir tutum benimsenmiş olsa da, Fransa'ya özgü katı laiklik yorumunun etkisiyle olsa gerek, zaman zaman özellikle azınlık durumundaki din mensuplarının dinî hak ve özgürlüklerini kısıtlayan, devlet okullarındaki öğrencilerin dinî aidiyetlerini gösteren kıyafetler giymeleri veya bir takım işaretler takmalarının yasaklanması gibi, yeni yasal düzenlemelerin yapıldığı da görülmektedir.

### Kaynakça

- Aksu, Zahit. "Laik Fransa'da Din Eğitiminin Genel Statüsü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (June 30, 1975): 219-222. <http://dergipark.gov.tr/atauniilah/issue/2747/36642>.
- Alberts, Wanda. *Integrative Religious Education in Europe* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2007).
- Altıntaş, Muhammed Esat. "Batı Avrupa'da Özel Müslüman Okullarının Karşılaştıkları Sorunlar: İngiltere, Hollanda ve Fransa Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/30 (2015): 69-103.
- Bahçekapılı, Mehmet. "Fransa'da Laiklik, İslam, Müslümanlar ve Din Eğitimi Politikaları". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2018): 11-50. <https://doi.org/10.9761/IASSS1537>.
- Bisch, Yves. *Ecoles d'Alsace: Les Leçons de l'Histoire*. Mulhouse: Ed. du Rhin, 1996.
- Bryce, M. C. "Catechism". *Harper's Encyclopedia of Religious Education*. Ed. Iris V. Cully - Kendig Brubaker Cully. 101-103. Harper & Row, 1990.
- Conseil de la Communauté Marocaine à l'Étranger. *Islam En Europe: Formation des Cadres, Éducation Religieuse et Enseignement du Fait Religieux: Actes du Colloque International, Strasbourg, 29 et 30 Mars 2010*. Rabat: Editions Marsam, 2011.
- Demissy, Claude. *La Religion à l'École Publique: Une Problématique à Partir de Considérations Européennes et Pédagogiques*. Lyon: Olivétan, 2007.
- Demissy, Claude. "Religious Education in Public Schools in 'Lorraine and Alsace' (France)". In *Researching RE Teachers: RE Teachers as Researchers*. Eds. Cok Bakker - Hans-Günter Heimbrock. 139-154. Münster: Waxmann, 2007.
- Diocèse de Metz. Le Cours de Religion en Ecole Élémentaire. Accessed: April 6, 2019. <http://metz.mt.ecclesial.fr/wp-content/uploads/sites/19/2016/04/Finalites-de-lEnseignement-religieux-a-lecole-primaire-1.pdf>.
- Élise Descamps. "Un Cours d'Éducation Interreligieuse à l'École Divise Metz et Strasbourg". *La Croix*. April 2018. <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/cours-deducation-interreligieuse-lecole-divise-Metz-Strasbourg-2018-04-12-1200931210>.
- Estivalèzes, Mireille. "Teaching about Islam in the History Curriculum and in Textbooks in France". *Journal of Educational Media, Memory, and Society* 3/1 (March 1, 2011): 45-60.

<https://doi.org/10.3167/jemms.2011.030104>.

Fransa Milli Eğitim Bakanlığı. Loi Relative A L'enseignement du 15 Mars 1850 (1850). <https://www.education.gouv.fr/cid101199/loi-relative-a-l-enseignement-du-15-mars-1850.html&xtmc=bourse&xtnp=1&xtr=8>.

Fransa Milli Eğitim Bakanlığı. Loi sur L'enseignement Primaire Obligatoire du 28 Mars 1882 (1882). <https://www.education.gouv.fr/cid101184/loi-sur-l-enseignement-primaire-obligatoire-du-28-mars-1882.html>.

Fransız Cumhuriyeti. "Code de l'Éducation (Dernière Modification Le 31 Mars 2019)." 2019. [https://www.legifrance.gouv.fr/telecharger\\_pdf.do?cidTexte=LEGI-TEXT000006071191](https://www.legifrance.gouv.fr/telecharger_pdf.do?cidTexte=LEGI-TEXT000006071191).

Fransız Kamuoyu Enstitüsü (IFOP). "Éléments d'Analyse Géographique de l'Implantation Des Religions En France". 2006. [https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/religions\\_geo.pdf](https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/religions_geo.pdf).

Fregosi, Franck. "L'Islam En Terre Concordataire." *Revue Hommes et Migrations*. 1209 (1997). <http://www.hommes-et-migrations.fr/index.php?/numeros/D-Alsace-et-d-ailleurs/2521-L-Islam-en-terre-concordataire>.

Gillig, Jean-Marie. *Bilinguisme et Religion à l'École la Question Scolaire en Alsace de 1918 à Nos Jours*. Strasbourg: La Nuée bleue, 2012.

Gorce, Bernard. "Appel Contre l'Enseignement Religieux Obligatoire en Alsace-Moselle." *La Croix*. April 2016. <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/France/Appel-contre-enseignement-religieux-obligatoire-Alsace-Moselle-2016-04-06-1200751561>.

Goyau, Georges. "The Organic Articles". *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church*. Ed. Charles Herbermann. 1597-1568. New-York: Robert Appleton Appleton, 1914.

Halter, Hélène. *Statut Public des Cultes en Alsace-Moselle et Principes Constitutionnels: La Compatibilité Entre le Droit Cultuel Hérité du Concordat et Ses Articles Organiques en Alsace Moselle et Les Principes Constitutionnels de Neutralité, de Laïcité et d'Égalité*. Université Lyon, 2007.

Hiebel, Jean-Luc. "Le Statut Scolaire Local de 1870 à Nos Jours". *Revue des*

*Sciences Religieuses* 85/85/4 (October 1, 2011): 491-509.  
<https://doi.org/10.4000/rsr.1797>.

Kavas, Ahmet. "Fransa'da Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi". *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*. 111-128. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2006.

Köylü, Mustafa. "Batı Ülkelerinde Din Eğitimi: Genel Bir Bakış". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017): 223-245.  
[http://journals.manas.edu.kg/mjsr/archives/Y2017\\_V06\\_I04/3b77469d01b547cf097b7ce4fb9beb21.pdf](http://journals.manas.edu.kg/mjsr/archives/Y2017_V06_I04/3b77469d01b547cf097b7ce4fb9beb21.pdf).

Kuru, Ahmet T. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Kuru, Ahmet T. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik - ABD, Fransa ve Türkiye*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011.

Leflon, Jean. "Concordato of 1801 (France)." *New Catholic Encyclopedia*. Ed. Berard L. Marthaler. 4: 61-63. Washington, D. C.: Thomson Gale, 2003.

Lustig, Michel. *Statut Local d'Alsace-Moselle et Valeurs Républicaines*. Paris: EDIMAF, 2000.

Massignon, Bérengère. "Laïcité et Gestion de La Diversité Religieuse à l'École Publique En France." *Social Compass* 47/3 (2000): 353-366.

Messner, Francis. "Quelles Évolutions Pour l'enseignement Religieux En Droit Local?" Accessed: January 2, 2019. [http://www.conseil-etat.fr/tacaa\\_str/content/download/54990/487027/versi](http://www.conseil-etat.fr/tacaa_str/content/download/54990/487027/versi).

Messner, Francis - Vierling, André - Moldo, Robert - Reichert, Jean Claude - Willaime, Jean Paul - Richez, Jean Claude - Hiebel, Jean Luc et al. *L'Enseignement Religieux à l'École Publique*. Strasbourg: Oberlin, 1998.

Meyer, Jean-Marc. "Un Cours de Culture Religieuse à l'École. Démarche de l'Union Des Eglises Protestantes d'Alsace et de Lorraine." *Educatio: La Revue Scientifique de l'éducation Chrétienne*. 1 (2013): 1-7.  
<http://revue-educatio.eu/wp/2013/03/01/un-cours-de-culture-religieuse-a-lecole-demarche-de-lunion-des-eglises-protestantes-dalsace-et-de-lorraine/>.

Rectorat de Strasbourg. "Le Cours de Religion En Collège". 2011.  
[http://acteurs.uepal.fr/public\\_files/file/circdos33\\_college.pdf](http://acteurs.uepal.fr/public_files/file/circdos33_college.pdf).

Rectorat de Strasbourg. Le Cours de Religion en Lycée (2011).  
[http://acteurs.uepal.fr/public\\_files/file/circdos33\\_lycee.pdf](http://acteurs.uepal.fr/public_files/file/circdos33_lycee.pdf).

Roth, François. *Alsace-Lorraine : Histoire d'un Pays Perdu, de 1870 à Nos Jours*.

Paris: Tallandier, 2016.

Seelig, Michel. *Vous Avez Dit Concordat? Sortir Progressivement Du Régime Dérogatoire Des Cultes*. L'Harmattan, 2015.

Senger, Jules - Barret, Paul. *Bismarck Chez Jules Ferry: Le Problème Scolaire En Alsace et En Lorraine, Le Régime Confessionnel, Le Bilinguisme*. [Rééd.]. Paris: EDIMAF, 2001.

Sfeir, Antoine - Coste, Julie. "Le Conseil Français Du Culte Musulman à l'épreuve Du Temps". *Hommes et Migrations* 1259/1 (2006): 44-54. <https://doi.org/10.3406/homig.2006.4417>.

Starck, Christian. "Éducation Religieuse et Constitution". *Revue Française de Droit Constitutionnel* 53/1 (2008): 17. <https://doi.org/10.3917/rfdc.053.0017>.

Strasbourg Académie. 20 Haziran 2017 tarihli genelge (2017).

UEPAL. "Enseignement Religieux Protestant en Alsace-Moselle: Programmes de Culture Religieuse (École Élémentaire, Ollège Collège, Lycée)." 2010. [https://www.uepal.fr/wp-content/uploads/2018/12/programme\\_culture\\_religieuse\\_UEPAL.pdf](https://www.uepal.fr/wp-content/uploads/2018/12/programme_culture_religieuse_UEPAL.pdf).

Willaime, Jean-paul. "L'Enseignement Religieux à l'école Publique dans l'Est de La France: Une Tradition Entre Déliquescence et Recomposition." *Social Compass* 47/3 (September 19, 2000): 383-395. <https://doi.org/10.1177/003776800047003007>.

Zwilling, Anne-Laure. "Eurel Religious Geography: France". Accessed: April 23, 2019. [https://eurel.sciencesconf.org/conference/eurel/pages/EUREL\\_religious\\_geography\\_1.pdf](https://eurel.sciencesconf.org/conference/eurel/pages/EUREL_religious_geography_1.pdf).



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 357-395

**Osmanlı Döneminde Yetişen “Kırımî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri:  
Bir Literatür İncelemesi**

**Crimean Interpreters Who Grew up in Ottoman Period and Their  
Works: A Literature Review**

**Süleyman Gür**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Trabzon, Turkey  
suleymangur@trabzon.edu.tr.  
orcid.org/0000-0002-7515-136X

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 357-395

**Atıf / Cite as:** Gür, Süleyman. “Osmanlı Döneminde Yetişen “Kırımî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi [Crimean Interpreters Who Grew up in Ottoman Period and Their Works: A Literature Review]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 357-395.

<https://doi.org/10.18498/amailad.590980>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Crimean Interpreters Who Grew up in Ottoman Period and Their Works: A Literature Review**

### **Abstract**

Many treatises had been written about tafsir in Ottoman period. Most of them are in libraries as manuscript. But a little of these treatises had been dedicated to the researchers. Others have waited to be brought to the light in libraries or personal bookcases. One part of this heritage of tafsir corpus belong to Crimean Turks. Many madrasah had been founded in Crimea which felt under the hegemony of Ottoman Empire in the period of Fatih Sultan Mohammed. The students who had training in these madrasahs had gone to the important centers of Ottoman territory, particularly to Istanbul, for their higher education and they had tried to compile works in both the cities they went and in their own cities. Some person and work-based studies had been done about the works they had compiled. But a distinct work about tafsir had not been done till now. According to us, it is a lack. To fulfill this lack, we wanted to introduce the Crimean authors and their works which have been in libraries as manuscripts and thus we wanted to make contribution to the science environment.

### **Summary**

To date, several academic studies have been conducted on Crimean authors and their works. However, an independent study on interpretation works has not been done yet. In some sources, the names of a few works on the interpretation of the Crimean interpreters are mentioned. In our country, Ziya Demir briefly presented two interpretation works of Crimean interpreters in his work named '*Ottoman Interpreters and Interpretation Studies*'. With the aim to fill the gap in this field, we deemed it appropriate to introduce the Crimean interpreters and their works, which we consider to be an important link of the Ottoman interpretation heritage. With this study, it will be possible to see the collection of the interpretation works of the Crimean Ulema of the Ottoman period and to obtain brief information about their qualities and contents. Besides, a number of interpreters and their works, about whom and which sources give no information, will be presented to the attention of the scholars. As well as tabaqat books and main sources, catalogue records of libraries affiliated to the Manuscript Institution of Turkey were particularly used in the identification of the authors and works. In addition, some of the biographies of the authors were taken from waivers and exordia of the works. On the other hand, we do not claim that information was given about all Crimean interpreters and their works in this article. For this reason, it should not be underestimated that there may be interpreters and works that couldn't be reached or that might have gone

unnoticed. In addition, this study does not intend to discuss the interpreters in question and their works with all their aspects; it only aims to provide some organized information in this area. For this reason, short biographies of the authors about whom we could find information will be provided. Some brief information will be provided regarding the contents of the relevant work while presenting the works identified and if available, any copies of such works will be mentioned.

In this study, biographies and works of 9 Crimean interpreters who spent a significant part of their lives in services related with science, consultancy and various state affairs in different locations of the Ottoman land were briefly discussed. Important and new information about their lives and works was obtained. However, their works on interpretation were mainly discussed. In the research carried out, it was determined that these interpreters had a total of seventeen works on interpretation and twelve of them were accessed. As for the remaining five, only their names could be discovered. Three of these were the interpretations of verse, one was the interpretation of Surah and the other one was a collection of works written for the footnote written by Hafaci for the interpretation of Beydavi. Those twelve works that could be reached were studied. Four of these works are the interpretations of verse. Four of them are in form of annotations, three of which were written on various Surahs in *Envâru't-tenzîl and esrâru't-te'vîlof* Beydavi. One of them is the annotation placed in front of Curcani's annotation of *Kessaf*. All these annotations are voluminous. However, none of them has the feature of an annotation, indeed. Three of the remaining works are in the form of interpretations of Surah. The last work is the interpretation called as 'Mevakib', which is Ferruh Efendi's Ottoman translation of the interpretation named as '*al-Mevahibu'l-Aliyye fi Tefsiri'l-Kelami'r Rabbaniyye*', written by Huseyin b. Ali al-Vaiz al-Herevi al-Kasifi in Persian language. Yet, this work is not a mere translation. It was expanded with the explanations made by the interpreter where necessary. In addition, it is the only complete interpretation and the one printed work identified in this study. All other works apart from that were in the form of manuscript and no other complete form of interpretation was encountered. *The interpretation of Mevakib* was accepted by different segments of society in a short time and it marked the last period of the Ottoman State with several successive publications. Other works written by the Crimean Ulema on the interpretation did not show a similar effect. Only five of the works regarding the interpretation introduced in the article are in Turkish and the rest are in Arabic. This is undoubtedly influenced by the fact that the language of science in the Ottoman Empire was Arabic. Another reason is the target group. While the target group was the

public in those written in Turkish, those in Arabic were mostly written for the scholars. Therefore, whereas Turkish works had a simpler form of narration, the language and style used in Arabic works were more elaborated. Although the reasoning method was mainly adopted in the works discussed, the reporting method was also used in almost every work. Linguistic analyses and eloquent explanations were extensively included, and Sufi commentaries were occasionally used, as well. Interpretations of Beydavi and Zemahseri and their annotations constitute the main sources of the relevant works. On the other hand, linguistic trends such as Basra and Kufa and masters of language like Sibeveyh, Ferra and Firuzabadi were frequently referred to. Many sources in different branches of science were referred to, as well. Finally, we would like to point out that not all the works compiled by the Crimean authors have been brought to light, yet. Therefore, it would be possible to find new works as the researches continue. For this reason, it should not be considered that the works of the Ottoman Crimean Ulema regarding interpretation are limited to those mentioned here.

**Keywords:** Tafsir, Ottoman, Crimea, Interpreter, Manuscript.

### **Osmanlı Döneminde Yetişen “Kırımî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi**

#### **Öz**

Osmanlı döneminde tefsir ilmine dair çok sayıda eser yazılmış olup bunların önemli bir bölümü kütüphanelerde yazma halindedir. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalar sayesinde bu eserlerin bir kısmı araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Bir kısmı ise hâlâ kütüphanelerde ya da şahıs kitaplıklarında gün yüzüne çıkartılmayı beklemektedir. Bu tefsir mirasının bir halkası da Kırım Türklerine aittir. Fatih Sultan Mehmed döneminde Osmanlı hakimiyetine giren Kırım’da, tarih boyunca çok sayıda medrese kurulmuş, bu medreselerde öğrenim gören talebeler, başta İstanbul olmak üzere, Osmanlı coğrafyasının önemli merkezlerine yüksek tahsil için gitmişler ve gerek gittikleri yerlerde gerekse kendi memleketlerinde eser telifi ile de uğraşmışlardır. Onların çeşitli ilim dallarında telif ettikleri eserlerle ilgili günümüzde şahıs ve eser merkezli bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak tefsir ilmine dair müstakil bir çalışma bugüne kadar yapılmamıştır. Bu çalışmada tefsir alanında eser veren Kırımli müellifler ve onların ekseriyeti kütüphanelerde yazma halinde olan eserlerini tespit edip tanıtmak ve böylece ilim camiasına bir katkıda bulunmak hedeflenmiştir. Bu maksatla önce kütüphane katalogları ve kaynaklar taranarak Kırım ulemasının tefsire dair eserleri tespit edilmiş ardından bu eserler ve müellifleri kısaca tanıtılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Osmanlı, Kırım, Müfessir, Yazma eser.

## Giriş

Kırım, önceleri Altın Orda Devleti'nin bir vilayeti konumunda iken, 1441'de I. Hacı Giray idaresinde hanlığa dönüştürüldü. 1475 yılında I. Mengli Giray'ın, Fatih Sultan Mehmed'e başvurması üzerine Osmanlı Devleti'ne bağlandı. 1783 Rus işgaline kadar 307 yıl Osmanlı hakimiyetinde kaldı.<sup>1</sup> Kırım hanları, Osmanlı sultanları gibi, hemen hepsi de ilim ve edebiyata meraklı idiler. Bunun da etkisiyle bölgede erken dönemden itibaren ilmî bir ortam oluştu. Hatta, Kırım'ın Osmanlı'ya bağlanmasından daha önce yörede İslâmî ilimler ve bu ilimlerle ilgili telif çalışmaları başladı. Osmanlı Dönemi'nde ise çok sayıda eser yazıldı. Kırım, Osmanlı hakimiyetinden çıktıktan sonra da bu faaliyetler devam etti.<sup>2</sup> Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri* ve *İdâre-i Osmâniye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* adlı eserlerinde yer verdiği bilgiler bu hususu desteklemektedir. Zira o, bu iki eserde, alim, şair, tarihçi, tabip ve riyâziyeci Kırım asıllı toplam kırk iki Türk müellif ve onların telif ettiği onlarca eser hakkında kısa bilgiler vermektedir. Bu müelliflerin biyografilerine bakıldığında onların çoğunun İstanbul'da yetiştiği ve eserlerini bu coğrafyada telif ettikleri görülmektedir.<sup>3</sup>

Eğitimlerine Kırım'daki medreselerde başlayan Kırım ulemasının birçoğu başta İstanbul medreseleri olmak üzere İslam coğrafyasının değişik beldelerindeki ilim merkezlerinde yüksek tahsil yapmakta ve ardından üst düzey dinî ve idârî görevlerde vazife almaktaydılar. Bu kıymetli zevâtın hayat hikayeleri incelendiğinde onların İstanbul, İzmir, Mekke, Medine, Kudüs, Şam, Bağdad, Mısır gibi önemli merkezlerde müderrislik, müftülük, kadılık, kazaskerlik, şeyhülislamlık gibi çok önemli görevlerde buldukları, hatta önemli bir kısmının buralarda vefat ettiği ve bu durumun Osmanlı'nın son dönemine kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Arşiv belgelerinde yer alan kayıtlar işgalden sonra zaman zaman zor durumda kalan ulemanın göç etmek durumunda kaldığını da göstermektedir. Zira Maliye Nezareti'ne gönderilen bir

---

<sup>1</sup> Halil İnalçık, "Kırım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 450-458.

<sup>2</sup> Cemal Kurnaz - Halil Çeltik, *Osmanlı Dönemi Kırım Edebiyatı* (Ankara: Kurgan Yayınevi, 2012), 11-12.

<sup>3</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333); *İdare-i Osmâniye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1335).

yazıda 1858 senesinde otuz sekiz âlim ve müderrisin Kırım’dan Osmanlı topraklarına göç ettiği yazılıdır.<sup>4</sup>

Osmanlı uleması, çeşitli ilim dallarında olduğu gibi tefsir alanında da çok sayıda eser yazmış olup, bu eserlerin önemli bir bölümü kütüphanelerimizde ve aile kitaplıklarında yazmalar halindedir. Son yıllarda ülkemizde Osmanlı dönemi ile ilgili yapılan akademik çalışmalar ve yazma eser kütüphanelerindeki kataloglama faaliyetleri bu eserlerin büyük bir kısmının gün yüzüne çıkartılmasına vesile olmuştur. Ancak hemen belirtmek isteriz ki bu çalışmalar henüz yeterli düzeyde değildir. Yapmış olduğumuz bu çalışmayla kaynaklarda adına hiç yer verilmeyen çok sayıda eserin tespit edilmiş olması da bunu göstermektedir. Gerçi Kırımlı müellifler ve eserleri ile ilgili bugüne kadar şahıs ve eser merkezli birkaç akademik çalışma yapılmıştır.<sup>5</sup> Ancak tefsir eserleri ile ilgili müstakil bir çalışma henüz yapılmış değildir. Bazı kaynaklarda Kırımlı müfessirlere ilişkin tefsirle ilgili birkaç eserin adı zikredilmektedir. Ülkemizde ise Ziya Demir *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* adlı eserinde Kırımlı müfessirlere ait iki tefsir eserini kısaca tanıtmıştır.<sup>6</sup> Bundan dolayı biz de bu alandaki boşluğu doldurmak üzere, Osmanlı tefsir mirasının önemli bir halkası olduğunu düşündüğümüz Kırımlı müfessirler ve eserlerini tanıtmayı uygun gördük. Yapılan bu çalışma ile Osmanlı dönemi Kırım ulemasının tefsir ile ilgili eserlerini bir arada görme, evsaf ve muhtevalarına dair özet bilgi edinme imkânı doğacak, hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan bazı müfessirler ve eserleri de ilim ehlinin dikkatine sunulacaktır. Müellif ve eserlerin tespitinde tabakat kitapları ile temel kaynakların yanısıra özellikle Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı’na bağlı kütüphanelerin katalog kayıtlarından istifade edilmiştir. Ayrıca

---

<sup>4</sup> Ahmet Yüksel - Zafer Karademir, “Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbinden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012): 184.

<sup>5</sup> Bazıları için bk. Erdoğan Sarıtepe, “Kırımlı Abdüsettar Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Medhal-i Fıkıh Adlı Risâlesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011): 113-131; İsmail Avcı, “Fatih’in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri”, *OTAM* 40 (2016): 111-127; İsa Çelik, *Kırımlı Selim Baba ve Burhânu'l-Ârifin'i* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997).

<sup>6</sup> Bk. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 375-376.

müelliflerin biyografilerinin bir kısmı eserlerinin mukaddimeleri ile ferağ kayıtlarından alınmıştır.

Bu arada, bu makalede, Kırmılı müfessirler ve eserlerinin tamamı hakkında bilgi verildiği iddiasında bulunmadığımızı da belirtmek isteriz. Bu sebeple adına ulaşılamayan, eserleri henüz tespit edilemeyen ya da gözden kaçan müfessirlerin ve eserlerin olabileceği gözardı edilmemelidir. Ayrıca bu çalışma, söz konusu müfessirleri ve eserleri bütün yönleri ile ele almak gibi bir iddiayı taşımamakta, sadece bu alanda derli toplu bir bilgi sunmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden hayatları hakkında bilgi bulunabilen müelliflerin kısa biyografileri verilecek, tespit edilen eserler tanıtılırken ulaşılan nüsha üzerinden eserin muhtevasına dair özet bilgiler sunulacak ve varsa bu eserlerin diğer nüshalarına da işaret edilecektir.

### **Kırmî Nisbeli Müfessirler ve Eserleri**

Kaynaklarda Kırm'da doğup orada vefat edenler ile Kırm'da doğduğu halde başka bölgelere yerleşenler ve bir de aslen Kırmılı olup zorunlu göçler dolayısıyla Kırm'ın dışında yaşayanlar "Kırmî" ve "Kefevî" nisbesiyle anılmaktadırlar. Zira Kırm yarımadasında ilim, kültür, sanat, edebiyat ve ticaret yönünden iki önemli merkez vardı. Bunlardan birincisi, Kırm Hanlığı'nın da idâre merkezi olan Hansarayı/Bahçesaray, diğeri ise Hanlığa bağlı olmayıp bir Osmanlı eyaleti hükmünde olan Kefe idi.<sup>7</sup> Bundan dolayı Kırm yarımadasının Kefe bölgesinde yetişenler kaynaklarda "Kefevî" nisbesiyle anılırken yarımada'nın diğeri şehirlerinde yetişenler "Kırmî" nisbesiyle anılmaktadır. Biz de müellifleri tanıtırken kaynaklardaki nisbelerini dikkate aldık ve bu çalışmada sadece "Kırmî" nisbeli olanlara yer verdik. "Kefevî" nisbeli olanları ise ayrı bir çalışmada ele aldık. Müfessirler ve eserleri, müfessir adlarının alfabetik sıralamasına göre ele alınacaktır.

---

<sup>7</sup> Kefe ile İstanbul arasındaki münasebet o kadar güçlü idi ki yerli ve yabancı birçok kaynak ondan İstanbul'a nispetle "Küçük İstanbul", "Yarım İstanbul", "Kırm İstanbul'u", "Kırm Konstantinopol'ü" ve "Yarım Konstantinopol" ifadeleriyle söz etmiştir. Hatta şöreti o kadar artmıştır ki Kefe adı çoğu zaman bütün bir yarımada'yı karşılayacak şekilde kullanılır olmuştur. Bk. Ömer Özkan, "Osmanlı Döneminde Bir Edebî Muhît Olarak Kefe (Feodosia)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (Haziran 2015): 297-298.

### 1. Abdullah Efendi (ö. 1211/1797)

Abdullah Efendi, Fetva Emîni Kırmî Osman Efendi'nin oğlu olup Tatarcıkzâde namıyla tanınmıştır. Mehmed Süreyyâ'ya (ö. 1909) göre 1143/1731,<sup>8</sup> Bağdâdî'ye göre 1145/1733 yılında doğmuştur.<sup>9</sup> Bursalı'nın kaydettiğine göre “Ayaklı Kütüphane” olarak bilinen Muhammed Emin Efendi'nin (ö. 1223/1808) seçkin talebelerinden<sup>10</sup> olup medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderris olmuştur. Daha sonra önce Haremeyn müfettişliğine, sonra sırasıyla Kudüs, Mısır ve Medine kadılıklarına atanmıştır. Ardından Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerine getirilmiştir. 9 Zilkade 1211 (5 Mayıs 1797) yılında vefat etmiş ve Edirnekapı mezarlığına defnedilmiştir.<sup>11</sup> Abdullah Efendi, ilmiye görevlerinin dışında devlet teşkilatının ıslahı ile de yakından ilgilenmiş, askerî, ilmî, mâlî ve idârî konulardaki tesbit ve tekliflerini ihtiva eden bir *Lâyiha* yazmıştır.<sup>12</sup> Tefsirle ilgili de bir eseri tespit edilmiştir.

*Ta'lika 'alâ tefsîri âyeti -yevme ye'tî ba'zu âyâti rabbike- min Envâri't-tenzîl*

Eserin, *Ta'lika 'alâ tefsîri sûreti'l-En'âm min Envâri't-tenzîl* başlıklı bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1408/3, vr. 19b-22b'dedir. Müellif adı mukaddimede “Abdullah b. Merhum Eminü'l-Fetva Osman” şeklinde geçmektedir. Telif ve istinsah tarihi belirtilmemiştir. Ancak mecmuadaki bazı risâlelerin istinsah tarihinin 1203/1708 olarak kaydedildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu tarihlerde istinsah edilmiş olma ihtimali vardır. Eser adı muhtevadan hareketle verilmiş olmalıdır. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki bu ta'lika sadece En'âm sûresinin 158. âyetinin bir bölümü için yazılmış olup eserin *Ta'lika 'alâ tefsîri sûreti'l-En'âm min Envâri't-tenzîl* şeklinde isimlendirilmesi hatalıdır. Risâlenin, *Ta'lika 'ale'l-Beydâvî yevme ye'tî ba'zu âyâti rabbik*

<sup>8</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, haz. Ali Aktan vdğr. (İstanbul: Sebil Yayınvevi, 1995), 3: 448.

<sup>9</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, tsh. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1: 488.

<sup>10</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 215.

<sup>11</sup> Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 3: 448.

<sup>12</sup> Mehmet İpşirli, “Abdullah Efendi, Tatarcık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 99-100.



başlıklı ikinci bir nüshası<sup>13</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli Bölümü, nr. 4, vr. 118a-122a'da olup, 1203/1708 yılında istinsah edilmiştir. Müstensih adı belirtilmemiştir. Müellif adı mukaddimede aynı şekilde "Abdullah b. Merhum Eminü'l-Fetva Osman" diye geçmektedir. Bu eserin adı muhtevadan hareketle *Ta'lîka 'ale'l-Beydâvî yevme ye'ti ba'zu âyâti rabbik* şeklinde verilmiş olmalıdır. Eserin başka bir nüshasına ulaşamadığından eserin tanıtımı bu nüsha üzerinden yapılacaktır. Eserin başka bir nüshasına şimdilik ulaşamamıştır.<sup>14</sup> Bu çalışmada muhteva dikkate alınarak eserin *Ta'lîka 'alâ tefsîri âyeti yevme ye'ti ba'zu âyâti rabbike min Envâri't-tenzîl* şeklinde isimlendirilmesi uygun görülmüştür.

Risâle besmele, hamdele ve salveleden sonra kısa bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimede müellif eseri yazmadaki amacını, "Beydâvî'nin, En'am sûresinin sonunda *يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ* (En'âm, 6/158) âyetinin tefsiri müşkil olup, bu konu, Kahire kadılığım sırasında bana arz edilince, işlerimin çokluğuna ve zihnimin dağınıklığına rağmen, hâşiyelere ve tefsirlere müracaat etmeden Allah'tan yardım dileyerek bu risâleyi yazdım." şeklinde ifade etmiştir. Risâlede, âyetin Ehl-i sünnet ve Mu'tezile alimleri arasında tartışmaya neden olan *يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا* "Rabbinin bazı 'alâmetleri geldiği gün, önceden inanmamış ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye artık îmânı bir fayda sağlamaz." kısmı îmân-amel ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Tatarcıkzâde, öncelikle Mu'tezile'nin "amelsiz imanın fayda vermeyeceği" şeklindeki görüşünü tenkit eder. Buna mukabile ehl-i sünnetin "Amelsiz îmânın da kişiye fayda sağlayabileceği" şeklindeki görüşünü ispatlamaya çalışır. Bu meyanda Mu'tezile'nin görüşünü zikrettikten sonra Beydâvî'nin onlara cevap olarak dile getirdiği hususları, özellikle gramer tahlilleri üzerinden örneklendirerek tafsilatlı

<sup>13</sup> Şükrü Maden katalog kayıtlarından hareketle bu iki nüshayı *Envâru't-tenzîl'e* yazılan iki farklı ta'lîka ve müelliflerini de iki ayrı kişiymiş gibi göstermiştir. Bk. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 370-371.

<sup>14</sup> Araştırma esnasında En'am sûresi 158. ayeti ele alan iki risaleye daha rastladık. Müellif adı bulunmayan bu risalelerde, katalog kayıtlarındaki açıklama notlarından anlaşıldığına göre Beydâvî'nin En'am sûresi 158. ayetine ta'lîkadır. *Yevme ye'ti ba'zi âyâti rabbike Âyetinin Tefsîri* başlıklı her iki nüsha da Giresun İl Halk Kütüphanesi'nde bir mecmuanın içerisinde art arda gelmektedir (28 Hk 3582/12 vr. 37b-40b; 28 Hk 3582/13, vr. 41a-44b).

bir şekilde açıklama yoluna gider. Klasik kelâm eserlerinden de faydalanarak aklî istidlallerde bulunur ve Ehl-i sünnetin haklılığını ortaya koymaya çalışır. Ağırlıklı olarak dirâyet metodunu kullandığı görülür.

Bağdâdi, müellifin bu eserine ilaveten, *Tefsîru sûreti İsrâ Türkî* adlı bir eserinin daha olduğunu zikretmekte, ancak bu eserin nerede bulunduğu dair bilgi vermemektedir.<sup>15</sup> Bu kayıttan hareketle yapılan taramalara rağmen müellifin böyle bir eseri şimdilik tespit edilememiştir.

## 2. Abdülhalim Efendi (ö. 1110/1699)

Müderrislik, mollalık, müfettişlik gibi önemli görevlerde bulunan Abdülhalim Efendi,<sup>16</sup> Kırım’ın Haneli köyünde doğmuş olup babasının adı Ahmed, dedesinin adı Mustafa’dır. Tatar Abdülhalim Efendi namıyla tanınmıştır. Memleketindeki ulemeden ilim tahsil ettikten sonra İstanbul’a giderek Sultan Bayezid Medresesi’nden mezun olmuştur. Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde müderrislik yaptıktan sonra önce Haremeyn müfettişliği sonra da Mısır mollalığı yapmıştır. 1110 yılında hacca giderken Yenbu’da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.<sup>17</sup> Tespit edilebilen tek eseri tefsirle ilgilidir.

*Hâşiye ‘alâ tefsîri âyeti -lâbisîne fhâ ahkâbâ- mine’l-Beydâvî*

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 2834’te, 49b-54a varakları arasında bulunan ve müellifin Nebe’ sûresi 23. âyeti konu edinen bu risâlesinin Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2812, vr. 1b-2b ile Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 769, vr. 232b-

<sup>15</sup> Bağdâdi, *Hediyetü’l-ârifin*, 1: 488.

<sup>16</sup> Kaynaklarda bir başka Abdülhalim Efendi (1210/1795-6) adına daha rastlanmakta olup onunla ilgili şu bilgiler verilmektedir: Kırmıli dersiamlardandır. Vassafzâde Esad Efendi meşihatinde kassâm-ı askerî ve ders vekili, sonra Enderûn-i Hümâyun’a baş hoca, 1199/1787 yılında da Haremeyn müfettişi oldu. Daha sonraları fetva emniği görevi yaptı. 1208 Muharreminde Edirne kadısı, 1210/1795 yılında Mekke mollası oldu ve orada vefat etti. Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 3: 343; Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne’si*, haz. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 2-1: 1285. Eserin müellifinin, metinde tanıttığımız ve vefat tarihi 1110/1699 olan Abdülhalim Efendi olma ihtimali daha yüksek olmakla birlikte kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Zira risâlelerde telif ve istinsah tarihleri bulunmadığı gibi kaynaklarda bu iki zâta herhangi bir eser de nispet edilmemiştir.

<sup>17</sup> Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâiyü’l-Fudalâ (Şekaik-ı Nu’maniye ve Zeyilleri içinde)*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/4: 156-157; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 3: 343.

235a'da kayıtlı aynı adı taşıyan iki nüshası daha tespit edilmiştir. Bu üç nüshanın hiçbirinde telif tarihi ve istinsah kaydı yoktur. Her üç nüshada da müellif adı mukaddimede "Abdülhalim el-Kırımî" şeklinde geçmektedir. Her bir nüsha, çeşitli risâlelerin yer aldığı bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Eser adının muhtevadan hareketle görevliler tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Bütün nüshalar okunaklıdır ve "temme" kaydı ile son bulmaktadır. Ancak "Halet Efendi" nüshasının metni daha kısa tutulmuştur. Diğer iki nüshanın metinleri aynı olup "Halet Efendi" nüshasının son bulunduğu yerden itibaren de epeyce bilgi içermektedir. Bu farklılıktan müellifin daha sonra eserinin hacmini genişlettiği anlaşılmaktadır.

Risâleye besmele, hamdele ve salvele ile başlanmış, ardından kısa bir mukaddimeye yer verilmiştir. Bu mukaddimede risâleyi yazmadaki gaye şu şekilde ifade edilmiştir: İsmüddin<sup>18</sup> ve Muhaşşî Sâdî'nin<sup>19</sup> Beydâvî'nin -lâbisîne fihâ- âyeti hakkındaki açıklamaları bazı kimseler tarafından farklı değerlendirilmiştir. Kimileri Sâdî'nin izahlarını doğru, İsmüddin'in izahlarını yanlış bulurken, kimileri de tersini savunmuşlardır. Bunun üzerine müellif, her iki muhaşşînin, zahirde çelişiyormuş gibi görünen açıklamalarını uzlaştırmak için eseri kaleme almıştır.<sup>20</sup>

Risâle dirâyet metodu ile yazılmış olup ağırlığı nahvî tahliller teşkil etmektedir. Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sihâh*'ı, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ından yapılan alıntılarla cehennem azabının süresiyle ilgili olan "ahkâb"

<sup>18</sup> İsmüddîn el-İsferâyînî İbrahim b. Muhammed b. Arabşah (ö. 945/1538) *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl* adlı bir eseri olup bu eserin çok sayıda kütüphanede yazma nüshası mevcuttur (Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 372). Bazıları için bk. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nr. 341, 505, 624; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 324, 334.

<sup>19</sup> Sâdî Çelebi Sadullah b. İsa (ö. 945/1539). *El-Fevâidü'l-behiyye: Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* adlı bir eseri vardır (Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 372). Bazı nüshaları için bk. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nr. 646,648; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 309, 1122.

<sup>20</sup> İsmüddîn ve Sâdî Çelebi arasındaki bu tartışma ile ilgili başka risâleler de yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2834, vr. 55-59'da, Osman b. Hasan b. Muhyiddin et-Trabzonî (ö. ?) tarafından yazılan *Ta'lika 'alâ Tefsîri'l-Kâzî fi kaolihî Teâlâ -lâbisîne fihâ ahkâbâ-* adlı eser bunlardan biridir. Bk. Süleyman Gür, "Osmanlı Döneminde Yetişen Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Bir Literatür Denemesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2018): 207.

kelimesinin muhtemel anlamları irdelenmiştir. Cehennemin ve cehennem azabının, uzun asırlar ifade eden bir sürenin ardından sona erip ermeyeceği tarzındaki kelâmî tartışmalar kısaca ele alınmıştır. Neticede cehennem ve cehennem azabının sonsuzluğunu savunan görüş isabetli bulunup tercih edilmiş, belli bir süre ile kayıtlandırılanın hususi azab türleri olduğu ifade edilmiştir. İsmüddin ve Sâdî Efendi'nin de aslında farklı ifadelerle aynı şeyi söylemeye çalıştıkları izah edilmeye çalışılmıştır.

### 3. Hamid b. Ahmed (ö. 1185/1771)

Asıl adı Mahmud olup daha çok Hamid Bî-Nevâ ve Kırmîli Şeyh Hamid isimleriyle tanınmaktadır. Halvetiyye tarikatının Rûşeniyye şubesinin Gülşeniyye kolundan Tekirdağ merkezli Gürci Ali Efendi'nin halifesidir. Ârif, âlim ve erbâb-ı kalem bir zât olarak tanınmıştır.<sup>21</sup> İrşat görevini sürdürdüğü Tekirdağ'da 1185/1771 yılında vefat etmiş ve tadilatını yaptırdığı dergâhın haziresine defnedilmiştir.<sup>22</sup>

Eserleri: Kaynaklarda müellifin şu üç eseri telif ettiği belirtilmiştir. *Risâle-i Tevhid*: Vahdet-i vücuttan bahseden Türkçe bir eser olup matbudur.<sup>23</sup> *Etvâr-ı seb'a*: Hüseyin Vassaf bu eserin 1178 tarihinde yazıldığını kaydeder ve usûl-i Halvetiyye'ye göre etvâr-ı seb'anın anlatıldığını kaydeder.<sup>24</sup> *er-Rahmânu 'ale'l-'Arşi'stevâ Âyet-i Kerîmesinin Tefsîri*.<sup>25</sup> Ancak yapılan katalog taramalarında kaynaklarda adına rastlanmayan şu eserlerin de müellife nispet edildiği tespit edilmiştir. *Mirkâtü'l-ma'rife*: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. OE\_Yz\_0296/02, vr. 19b-101b'de Muhammed Said tarafından 1226 yılında istinsah edilen bir nüshası bulunmaktadır. Eserde başlık mahiyetinde ve müellifi tanıtmak üzere şu ibare mevcuttur. “Hâzâ Kitâbu Mirkâti'l-ma'rife li Fakri Hamid Efendi ibn es-Seyyid Ahmed Efendi”. Ağırlıklı olarak akaid ve tasavvufla ilgili konuların ele alındığı Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserin mukaddimesinde müellif kendisini “Hamid ibn es-Seyyid Ahmed” diye tanıtmakta ve bu risâleyi ahir ömründe 70 yaşında yazdığını

<sup>21</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 3: 256-257.

<sup>22</sup> Bursalı Kırmî Müellifleri, 6.

<sup>23</sup> Bursalı, *Kırmî Müellifleri*, 6.

<sup>24</sup> Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 348.

<sup>25</sup> Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 257.

belirtmektedir.<sup>26</sup> *Mektûbât*: Hadis ilmine dair bu eseri Yazıcızâde Muhammed ile müştereken neşretmiştir. Eser 1288'de, İstanbul Yahya Efendi Matbaası'nda 23 sahife olarak basılmıştır. *Vâridât-ı İlâhiyye*: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, nr. 765, vr. 1a-8a'da bir nüshası mevcuttur. *Mürşide Rabt-ı Kalb Etmek*: Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi, nr. 56/4, vr. 96-97'de bir nüshası bulunmaktadır. Tefsirle ilgili sadece bir eseri bulunmaktadır.

*er-Rahmânu 'ale'l-'Arşî's-tevâ Âyet-i Kerîmesinin Tefsîri*

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 0296/03'te, 101b-105b varakları arasında olan risâle bir mecmuanın içerisinde, yine Hamid b. Ahmed'in *Mirkâtü'l-ma'rife* adlı eserinin hemen devamında yer almaktadır. Başlıkta, müellifi ve eseri tanıtmak üzere şu ibare kayıtlıdır: "Hazreti eş-Şeyh es-Seyyid Hamid Kırımî Efendi hazretlerinin *er-Rahmânu 'ale'l-'Arşî's-tevâ Âyet-i Kerimesinin Tefsiri* hakikileridir." Müellif, risâlenin sonunda kendisini "Hâdimü'l-fukarâ eş-Şeyh Hamid Bî Nevâ" diye vasfetmektedir. Risâle 1226 yılında Muhammed Said Sermimar tarafından istinsah edilmiştir. Risâlenin, Merkez Efendi Türbedarı Ahmed adlı bir zât tarafından 1226/1810 yılında istinsah edilen *Tefsîru âyeti -er-Rahmânu 'ale'l-'Arşî's-tevâ-* isimli bir nüshası Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 2196/1, vr. 1b-7a'da, yine aynı kütüphanede aynı adı taşıyan bir nüshası, nr. 345, vr. 36b-45b'dedir. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 9223/2, vr. 159a-165a'da, 1187/1772 yılında istinsah edilen bir nüshası daha mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 56/3'te bir nüshasının daha olduğu ifade edilmişse de<sup>27</sup> biz bu nüshaya ulaşamadık.

Mukaddime yazılmayan risâleye besmele ve hamdeleden sonra doğrudan "istiva" âyetinin (Taha, 20/5) tefsiri ile başlanmıştır. Dili Türkçe olan risâlede, tasavvufî tefsir metodu benimsendiği için eserin genelinde işarî yorumlar hakimdir. Bu cümleden olmak üzere çeşitli münasebetlerle sûflilik hakkında bilgiler verilmiş, kulun şeytanî tuzaklar karşısında kendini korumasının, kalbini lekelememesinin önemi üzerinde durulmuştur. İleri sürülen görüşler sık sık âyetlerle teyid

<sup>26</sup> Hamid b. Ahmed el-Kırımî, *Mirkâtü'l-marife*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 296/2, 20a-20b.

<sup>27</sup> Mehmet Akif Alpaydın, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016/2): 148.

edilmeye çalışılmıştır. Nâdiren de olsa hadislere ve haberlere yer verilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) dışında hiçbir isme ve kaynağa işaret edilmemiştir. Diğer tefsirlerde olduğu gibi lügavî izahlara, nahvî çözümlemelere hiç girilmemiş, istiva ve arş kavramları hakkındaki kelâmî ve mezhebî tartışmalara yer verilmemiştir. Ruhun ve nefsin mertebeleri hakkında çeşitli izahlar yapılmış, arşa istiva ile insan-ı kâmil arasında irtibat kurulmuştur. Genellikle insan vücudunun bir bölgesinde bulunan arş-ı manevi üzere rahmanın halifesi olan rûh-i sultaniyenin istiva keyfiyetinden söz edilebileceği, ancak, Rahmanın arşa istivasının hakikatinin bilinemeyeceği ima edilmeye çalışılmıştır.

#### 4. Hüseyin b. Derviş Ali el-Kırımî (XVIII. Yüzyıl)

Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunamamıştır. Ancak aşağıda tanıtacağımız eserdeki değişik kayıtlardan hareketle kendi adının Hüseyin, babasının adının Derviş Ali, memleketinin Kırım olduğu, müftülük yaptığı ve 1139'lü yıllarda hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda tanıtımını yapacağımızın dışında başka bir eseri tespit edilememiştir.

*Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*

Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, nr. 16, vr. 1a-319b arasında kayıtlı olan eserin zahriyesinde “*Hâşiye 'ale'l-Beydâvî* telif Hüseyin el-Müftî el-Kırımî mektûb bi hattıhi” şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Bu ibare müellifin memleketi, mesleği ve bu nüshanın müellif hattı olduğu konusunda bilgi vermektedir. Ferağ kaydında müellif adı “Hüseyin b. Derviş Ali” şeklinde geçmektedir. Bu iki kayıt birleşince müellifin Kırımlı Derviş Ali'nin oğlu müftü Hüseyin olduğu öğrenilmektedir. Yine ferağ kaydından anlaşıldığına göre eser 19 Muharrem 1139 Pazartesi günü telif edilmiştir.

Besmele, hamdele, salvele ve mukaddime yazılmayan esere doğrudan Mücâdele sûresinin tefsiri ile başlanmıştır. Böylesine hacimli bir esere bu şekilde başlanması geleneğe uygun değildir. Baş tarafı eksik olmadığı gibi ciltleri dahil bütün sayfaları tam ve okunaklıdır. Hiçbir yerinde aşınma ve yıpranma da yoktur. Bu durum eserin öncesinin olabileceğine işaret etmektedir. Muhafaza sayfasına müellifin kendi hatıyla yazdığı fihrist de bu düşüncüyü desteklemektedir. Zira bu fihristte Mücâdele sûresinden Nâs sûresine kadar sırasıyla bütün sûrelere hâşiye yazıldığı, hangi sûrenin hangi sayfa aralıklarında olduğu

gösterilmektedir. Bütün bunlar bu eserin müellif tarafından Beydâvî tefsirine yazılan hâşiyenin son cildi olabileceğini düşündürmektedir. Ancak sadece bu verilere dayanarak kesin bir şey söylemek güçtür. Fakat en azından bu eserdeki sûrelerin öncesinde yer alan bir kısım sûrelere daha hâşiye yazılmış olabileceği de akla gelmektedir. Eserin başka bir nüshasına ulaşamadığı ve müellif ile eserleri hakkında başka bir bilgi de elde edilemediği için şimdilik bu kadar bilgi vermekle yetinmek durumundayız.

Müfessir eserinde, sûrelere giriş mahiyetinde sûrelerin nüzül yerleri, isimleri, âyet sayıları hakkında bilgiler vermiş, bu konularda ittifak ve ihtilaf edilen haberlerle selef alimlerinin görüşlerini nakletmiş ve zaman zaman kendi kanaatini de açıkça beyan ederek meseleleri açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bu konularda Beydâvî'den daha farklı ve daha detaylı bilgiler sunmuş ve yer yer onun bu hususlarda aktardığı malumatı isabetsiz bulduğunu beyan etmiştir. Âyetlerin tefsirinde önce "kavlulu" kelimesiyle Beydâvî'nin ibaresini aynen aktarmış, ardından bu ibareyi açıklama yolunu seçmiştir. Bunu yaparken de tıpkı Beydâvî gibi rivâyet metodundan istifade etmekle birlikte ağırlıklı olarak dirâyet metodunu kullanmıştır. Kendi ilmî kudretini ortaya koyarak tefsirde eksik gördüğü yerleri tamamlamış, hatalı olduğunu düşündüğü yerleri düzeltilmiş, izaha muhtaç olan hususları açıklamıştır. Bu gibi durumlarda sözünü desteklemek için âyetlere, hadislere ve ulemanın görüşlerine başvurmuştur. Sarf, nahiv, iştikak, belâgat gibi lügat ilimlerine ziyadesiyle müracaat etmiş, bu noktalarda kayda değer tahliller yapmıştır. Zaman zaman usûl, fıkıh ve kelâm konularına da yer vermiştir. Ancak bu ilimlere ilişkin açıklamaları dilsel tahlillerine oranla oldukça azdır. İstifade ettiği kaynaklardan, bazen isim vererek, bazen de isim zikretmeksizin alıntılar yapmıştır. Bu meyanda özellikle dil, belâgat, tefsir, hadis ve kelâm alanında çok sayıda alimin ismini zikretmiştir. Eser, müellifin başta kendisi olmak üzere bütün Müslümanlara yönelik olarak yaptığı bir duanın yer aldığı hâtîme ile son bulmuştur. Hâtîmeden sonra ferağ kaydına yer verilmiştir. Eserin mukaddimesi olmadığı için müellifin eseri yazmadaki amacını ve eserde takip ettiği metodu, kendi kaleminden sunma imkânı olmamış, muhtevadan hareketle eser tanıtılmaya çalışılmıştır. Mücâdele sûresinden sonrası için yazılmasına rağmen 319 varaklık hacme ulaşması, oldukça mufassal bir hâşiye olduğunu göstermektedir.

### 5. İbrahim b. Abdullah el-Kırımî (ö. 1001/1593)

Kırımî Abdullah Efendi'nin oğludur.<sup>28</sup> İsmi kaynaklarda İbrahim b. Abdillah el-Kırımî, İbrahim b. Hak Muhammed el-Kırımî, İbrahim b. Hak Muhammed Efendi ed-Deşti el-Kırımî, İbrâhîm Aka Muhammed b. Hakk Muhammed Kırımî şeklinde geçmektedir.<sup>29</sup> İstanbul'da “Tatar Şeyh” namıyla tanınmıştır. İlme istidadı ve parlak zekasıyla doğum yeri olan Kırım'daki alimlerin ilgisini çekmiş ve ilim tahsilinde onlardan büyük destek görmüştür. Medrese tahsilini bitirdikten sonra İstanbul'a gelmiş ve burada Sofyalı Bâli Efendi'nin (ö. 960/1553) müritlerinden Halvetî şeyhi Filibeli Nureddinzâde'nin (ö. 981/1574) hizmetine girmiştir. Uzunca bir süre onun yanında tasavvuf terbiyesi alarak hâl ilmini de kemâliyle elde ederek şeyhinden hilafet almıştır. Bir süreliğine Kırım'a gitmiş, ancak ülkedeki karışıklıklar nedeniyle tekrar İstanbul'a dönerek Küçük Ayasofya Zaviyesi'nde Halvetî şeyhi olmuştur. Çeşitli camilerde vaaz ve sohbetler vermiş ayrıca birçok talebeye de tefsir ve hadis okutmuştur. 1001/1593<sup>30</sup> yılında Küçük Ayasofya'daki tekkesinde vefat etmiş ve Edirnekapı yakınlarındaki Siret Tekkesi civarına defnedilmiştir.<sup>31</sup> Zâhir ve bâtın ilimlerine vakıf ve geniş bir müktesebatı olan İbrahim Efendi âlim, âbid, zâhid ve kâmil bir kimse olarak tanınmıştır. İlme ve insanlara hizmetinin büyük bir kısmını III. Murad devrinde (982/1004-1574/1595) gerçekleştirmiştir.<sup>32</sup> Hüseyin Vassaf (ö. 1929), kendisinden “Kutup İbrahim Efendi” diye bahseder ve ondan devam eden uzun bir silsile zikreder.<sup>33</sup>

Eserleri: Kaynaklarda İbrahim Efendi'nin sadece beş eserinin adı zikredilmektedir.<sup>34</sup> Ancak bu çalışma esnasında çeşitli alanlara dair

<sup>28</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 28.

<sup>29</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 308.

<sup>30</sup> Bursalı'nın *Osmanlı Müellifleri* 1: 23'te ve kütüphane kayıt fişlerinin bir kısmında bu zatın vefat tarihi 1042/1632 şeklinde gösterilmiştir. 981/1573 yılında vefat eden Nureddinzâde'nin talebesi olması nedeniyle 1042/1632 tarihi hatalı olmalıdır (Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 309).

<sup>31</sup> Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1: 92; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 23; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 3.

<sup>32</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 309.

<sup>33</sup> Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 347.

<sup>34</sup> *Hâşiye 'ale'l-câmî, Şerhu hadisi -innallâhe teâla e'tânî seb'a'l-mesânî, Mevâhibü'r-rahmân fi beyâni merâtibi'l-ekoân, Medâricü'l-meliki'l-mennân fi beyâni me'ârici'l-insan, er-Risâletü'n-nûriyye fi keşfi esrâri'n-nâriyye*. Bu eserler için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 23;



bulunan çok sayıda eser onun telifatının bir hayli fazla olduğunu göstermektedir. Burada söz konusu eserlere kısaca temas edildikten sonra tefsirle ilgili olanları tanıtılacaktır.

*Şerhu hadisi -innallâhe teâla e 'tânî seb 'a'l-mesânî*: Bu eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 763'te 100b-103a varakları arasındadır. Kelam ilmine ilişkin olan *Risâle fi'l-küfri'l-hakîki ve'l-İslâmi'l-mecâzî*: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, nr. 815/4, vr. 21-25. *Risâle fi't-tasavvuf*: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, nr. 815/5, vr. 25-30; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 1512, vr. 38-46. *er-Risâletü'ş-şerife tevili şeyhi'l-İslam ve'l-Müslimin*: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0321/19, 94b-97a. *Beyan-ı Kelime-i Basiret*: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları OE\_Yz\_0321/20, vr. 97b-100b. "İstebşara'l-basire 'alâ basar el-kalb fe huve hakk fe-eyne'l-halk" sözünün şerhidir. III. Murad zamanında yazılmıştır. Osman Ergin Yazmaları'ndaki her iki eserin müellifi olarak da "İbrahim el-Kırımî" künyesi verilir. Ancak yapılan incelemede birinci risâlede müellif adına rastlanmamıştır. İkinci risâlenin mukaddimesinde bu eserin Şeyhu'ş-şuyûh İbrahim Efendi'ye ait olduğu kaydedilmiştir. Dolayısıyla Kırımî nisbesi görevliler tarafından ilave edilmiş olmalıdır. İkisi de tasavvufa dair olan eserlerde çok sayıda âyet de işari açıdan ele alınmıştır. *Sultan Murad Hana Dair Bir Risâle*: Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 763, vr. 103b-111b'dedir. *Fethu merâtibi'l-kulûb*: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 763, vr. 43b-49a. *Risâle fi beyâni Esrâri'n-noktati'n-nûniyye*: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 763, vr. 81b-86a. *Etvâr Manzûmesi*: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, nr. 334, vr. 85-87. Müellifin Osmanlı Türkçesi ile yazdığı tasavvuf eserlerindedir. *Kitâbü'l-Kudve ve risâletü'l-üsve*: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 2079, vr. 131-139. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 763'te 32a-36b varakları arasında eser adı aynı fakat müellif adı belirtilmeyen bir risâle vardır. Bu eserin diğer bir nüshası olmalıdır. Zira İbrahim Kırımî'ye ait olan bir risâlenin hemen devamında yer almaktadır. *Risâle fi ta'biri'r-ru'ya*: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 2079, vr. 52-55. *Tefsîru sûreti'l-Kadr*: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 1512, vr. 34-38. Risâle Kadr sûresi

---

Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 4; Vassaf, *Sefîne-i Eoliyâ*, 3: 347; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 309.

ile doğrudan ilgili olmayıp Kadir Gecesi’ne dairdir. *Risâle fî Beyânî Esrârî Âsâ-i Mûsâ ve’l-Yedi’l-Beyzâ*: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 1512, vr.46-51. *Risâletü’l-ehâdîs* (4 risâleli): İskilip Halk Kütüphanesi, nr. 1247. *Mevâhibü’r-rahmân fî beyânî merâtibi’l-ekvân*: Mustafa b. Abid Şekerzâde tarafından 1000/1591 yılında istinsah edilen bir nüshası Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 3649’da kayıtlıdır.

*Medâricü’l-meliki’l-mennân fî beyânî me’ârici’l-insan*: Muhammed Abay bu eseri, Haşr sûresinin sonundaki âyetlerin tasavvufî tefsiri mahiyetinde olmasından hareketle tefsirle ilgili eserler arasında sayar.<sup>35</sup> Ziya Demir ise tasavvufla ilgili eserlerin arasında zikreder.<sup>36</sup> Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümü, nr. 699, Mualla Medresesi Bölümü, nr. 2004, Reisülküttab Bölümü, nr. 1135 ile Bursa Bölge Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi Bölümü, nr. 531’de birer nüshası vardır. Bu çalışmada 1088 yılında İsmail b. Ömer tarafından istinsah edilen 280 varaklık Reisülküttab nüshası incelenmiştir. Hâtimedan anlaşıldığına göre eser İstanbul’da Küçük Ayasofya Zaviyesi’nde 998 yılında tamamlanmıştır. Müellif mukaddimede adını İbrahim b. Hak Muhammed el-Kırmî diye kaydetmiş ve bu eseri iki kitaptan oluşacak şekilde tertip ettiğini belirtmiştir. Birinci kitaba *Medâricü’l-meliki’l-mennân fî beyânî me’ârici’l-insan*, ikinci kitaba ise *Mevâhibü’r-rahmân fî beyânî merâtibi’l-ekvân* adını vermiştir. Muhtemelen bu iki kitabın müstakil nüshaları da bulunduğu için bazı kaynaklarda bunlar ayrı eserler olarak gösterilmiştir. Ancak ele aldığımız bu nüshada ikisi bir aradadır. Müellif birinci kitabı 7, ikinci kitabı 5, toplamda yılın aylarına tekabül etmek üzere eseri 12 daireden oluşacak şekilde inşa etmiştir. Birinci kitapta ‘urûc mertebelerini, ikinci kitapta nüzül menzillerini Haşr sûresi 18-24 arasındaki âyetlerden istifade ederek ve her daireye âyetlerin bir bölümünü denk getirerek açıklamıştır. Birinci kitabın birinci dairesinin zevâhiri, Muharrem ayna tekabül edecek şekilde “nefs-i emmâre” ile başlamış ve yedinci aya tekabül eden Receb ayı ile “fenâ” makamında son bulmuştur. İkinci kitabın birinci dairesinin mezâhiri, Şaban ayna tekabül etmek üzere “el- bekâ ba’de’l- fenâ” ile başlamış, Zilhicce ayı ile “el- ‘aklü’l-evvel”de son bulmuştur. Eserde meseleler izah

<sup>35</sup> Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Hâşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeleler”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 4/6 (1999): 296.

<sup>36</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 309

edilirken âyetlerin işarî yorumlarına sık sık başvurulmakla birlikte kanaatimize göre bu eseri doğrudan bir tefsir eseri gibi görmek isabetli değildir. Bundan dolayı onu tefsir eserleri arasında değerlendirmedik. Ancak tasavvufu ilgili alanında yazılmış çok önemli bir eser olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Müellif, ilmî müktesebatını ve tasavvuftaki bütün maharetini esere yansıtmış, hacimli, faydalı, muhtevası yoğun ve son derece sistematik bir eser ortaya koymuştur.

Tefsirle ilgili eserleri: Ziya Demir müellifin tefsir ve teville çok meşgul olmasına rağmen bu konuda bilinen tek çalışmasının Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsiri olduğunu belirtmiştir.<sup>37</sup> Ancak bu bilgi eksiktir. Zira araştırmamız esnasında müellifin tefsirle ilgili aşağıdaki diğer risâleleri de tespit edilmiştir.

*er-Risâletü'n-nûriyye fi keşfi esrâri'n-nâriyye fi tefsîri âyeti'n-nûr.*<sup>38</sup>

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 5381/14,<sup>39</sup> vr. 165a-169a'da kayıtlı olan risâle bir mecmuanın içerisinde. Müellif adı mecmuanın başındaki fihristte ve risâlenin zahriyesinde “eş-Şeyh İbrahim b. Muhammed el-Kırımî” şeklinde geçmektedir. Aynı yerde “eş-Şeyh Muslihuddîn eş-şehîr bi ibni Nûreddin'in talebesi” olduğu da kayıtlıdır. Keza risâlenin hâtimesinde de müellif adı aynı şekilde zikredilmektedir. Risâlenin elif tarihi belirtilmemiş olup ferağ kaydı da yoktur.

“Nûr âyeti” diye bilinen, Nûr sûresi 35. âyetin tamamının tefsir edildiği risâlede mukaddimeye yer verilmemiş, besmele, hamdele ve salveleden sonra doğrudan âyetin tefsirine geçilmiştir. Allah'ın varlığı, birliği, kudreti ve her şeyin kaynağı olduğu, göklerin ve yerin nurunun O'nun zatının nuruna bağlı olduğu, hakikatte Allah'tan başka hiçbir mevcudun bulunmadığı şeklindeki konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Alemlerin tabakaları, mertebeleri ve birbiri arasındaki irtibatları ile âyet arasında münasebet kurulmuştur. Bu ve benzeri hususlar izah edilirken

<sup>37</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 310.

<sup>38</sup> Bu risâle, Nûr sûresinin sadece 35. âyetinin tefsiri olduğu halde *Osmanlı Müellifleri*'nde muhtemelen hataen *Tefsîr-i Sûre-i Nûr* adıyla verilmiştir. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 23.

<sup>39</sup> Bu yer numarasındaki eser *Risâle fi tefsîri kaolihî te'âla -Allahu nûrussemâvâtî ve'l-arz-başlığı ile el-Fihris* adlı kaynakta hataen Kırımî Muhammed'e nispet edilmiştir. Hatta müellifinin Kırımî Mehmed Rıza b. Ahmed olabileceği de ifade edilmiştir. Bk. Komisyon, *el-Fihrisü's-şâmîl li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahdûd mahdûdâtü't-tefsîr ve 'ulûmuh* (Ammân: Müessesetü âli'l-beyt, 1987), 2: 879.

rivâyet ve dirâyet metodunun her ikisinden de istifade edilmekle birlikte ağırlıklı olarak işari-tasavvufî nakillerle tevillere yer verilmiştir. Bu konudaki rivâyetler müellifin fikirlerini teyid etmek gayesiyle hiçbir tenkide tabi tutulmaksızın kullanılmıştır. İlgili âyeti tefsir sadedinde sık sık başka âyet ve hadislerle istişhad yoluna gidilmiştir.

*Tefsîru sûreti'l-Kureyş*

Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr. 1512'de, 32b-34a varakları arasında bulunan risâle bir mecmuanın içerisinde. Bu mecmuanın 32-51 varakları arasında müellife ait dört risâle peşpeşe sıralanmıştır.<sup>40</sup> Katalogda müellifin künyesi, her bir risâle için “İbrahim b. Hak Muhammed el-Kırmî” diye verilmiştir. Her bir risâleyi tanıtmak için yazılan kısa mukaddimelerde de benzer bir ibare ile müellif “eş-Şeyh İbrahim b. Muhammed el-Kırmî” şeklinde geçmekte ve tasavvufla olan irtibatına işaret edilmektedir. Varak 38b'de *Etvâr risâlesi*'nin tanıtım mukaddimesinde “eş-Şeyh bi Zaviye-i Küçük Ayasofya el-mücâz mineş'-şeyhi'-ş-şehîr bi Nüreddinzâde” ibaresiyle görev yeri ve tasavvufta icazet aldığı şeyhi hakkında bilgi verilmektedir. Risâlelerin tamamı 999 yılında müellif hayatta iken istinsah edilmişlerdir. Katalog kaydında 34b-37a varaklar arasındaki risâlenin adı *Tefsîru sûreti'l-Kadr* şeklinde verilmiştir. Ancak bu isimlendirme hatalıdır. Zira müellif burada Kadr suresinin ayetlerini ele almadığı gibi tefsir kaynaklarından da istifade etmemiş, Kadir Gecesi'ndeki ilahi tecelliler, rabbânî vâridâtlar ile sâlikin dereceleri arasındaki münasebet ve benzeri konuları irfanî bir yaklaşımla ele almıştır. Dolayısıyla ilgili varaklar arasındaki bu risâle bir tefsir eseri olarak değerlendirilmemiştir.

32b-34a varakları arasındaki risâleye “Fî tefsîri ve te'vîli sûreti li ilâfi Kureyş” ibaresinden sonra doğrudan âyetin tefsiri ile başlanmış, başka bir girizgah yapılmamıştır. Müellif, önce âyetin zâhiri tefsirini yaparak, Kureyş'e verilen nimetlerden, sağlanan imkânlardan, Mescid-i Haram'ın öneminden bahsetmiş, Nahl, 16/112 ile Kasas 28/57 âyetlerini de bu manaları desteklemek üzere şahid olarak kullanmıştır. Beytullah'ın mescidlerin esası, yeryüzündeki diğer mescidlerin de onun bir şubesi olarak hepsinin Allah'ın evleri olduğunu beyan etmiş, ardından “Burada saf kalpler için büyük bir işaret ve latîf bir nükte

<sup>40</sup> 32-34 varaklar arasında Kureyş sûresi, 34-38 varaklar arasında Kadir Gecesi, 38-46 varaklar arasında nefsin tavr ve mertebeleri, 46-51 varaklar arasında Hz. Mûsâ'nın mucizelerinin sırları ele alınmakta olup risâlelerin tamamı tasavvufî içeriklidir.

vardır, zira onlar Allah'ın evlerinin en şereflieleridir" diyerek işarî yorumlarla âyeti te'vil etmeye geçmiş, sabah-akşam Allah'ı tesbih ederek kalbi tasfiye etmenin önemi üzerinde durmuştur. Âyetin zahiri tefsirinde Beğâvî'nin *Meâlimü't-tenzîli* ile selef alimlerinin bazı nakillerinden istifade etmiş, işarî yorumlarla ilgili kısımda ise herhangi bir kaynağa yer vermemiştir.

*Risâle fi tefsîri ba'zî'l-âyet*

Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, nr. 763'te bulunan eser, içerisinde tasavvufla ilgili çeşitli risâlelerin de bulunduğu bir *Mecmuâtü'r-resâil*'dir. Bu mecmuada İbrhahim el-Kırımî'ye ait 1050 yılında istinsah edilmiş çok sayıda risâle de yer almaktadır. Katalog kaydında bunların bir kısmı *Fethu Merâtibi'l-kulûb* (vr. 43b-49a), *Risâle fi'n-neş'ât* (vr. 70a-76b), *Risâle fi beyâni esrâri'n-noktâti'n-nûniyye* (81b-86a), *Tasavvufa Dair Bir Risâle* (100b-103a), *Sultan Murad Hana Dair Bir Risâle* (103b-111b) isimleriyle zikredilmektedir. Ancak mecmuada bunların dışında müellife ait başka risâleler de vardır. Mecmuadaki risâlelerin tamamı tasavvufî içerikli olup bir kısmı bazı ayetlerin işarî tefsiri mahiyetindedir. Biz burada her bir risâleyi ayrı ayrı değerlendirmek yerine bu nitelikteki risâlelere kısaca temas etmekle yetineceğiz.

Mecmuanın 29b-32b varakları arasında müellife ait bir risâlede Âl-i İmrân sûresi 259. ve 260. ayetlerin tasavvufî tefsiri yapılmıştır. Risâlenin Şeyh İbrahim Kırımî'ye ait olduğunu bildiren ibareden sonra bu iki âyetin metni yazılarak doğrudan tefsire başlanmıştır. Bu âyetlerin yeniden diriltirme olayının büyüklüğüne, sırlarına işaret ettiği ifade edilmiş, kulların haşri tasdik ve âhirete imanlarının önemi üzerinde durulmuştur. Haşır olayının mahiyetinin anlaşılması için "şühûdü'l-his" ve "şühûdü'l-keşf" kavramları ele alınmış, "şühûdü'l-his"sin zâhir olduğu, ilave bir beyana ihtiyaç duyulmadığı, ancak "şühûdü'l-keşf" konusunun izaha muhtaç olduğu, bunun için de "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn" ve "hakka'l-yakîn"den müteşekkil olan üç ilim mertebesinin iyi anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Peygamberlerin bu hususlara vakıf oldukları, sâliklerin de bu mertebelere aşına olabilmek için gayret sarfetmeleri gerektiği yönünde bilgiler aktarılmış ve bu minval üzere risâlede çeşitli konular ele alınmıştır.

Mecmuanın 70a-76b varakları arasında *Risâle fi'n-neş'ât* başlığı ile yer alan risâlesinde müellif, عَلَىٰ أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالُكُمْ وَتُسَيِّفَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden

yaratmak üzere (ölümü takdir ettik) (Vâkıa, 56/61) âyetini merkeze alarak insanın her neş’etinin çeşitli mertebeleri, tavr ve tabakaları olduğu, her türlü oluşumun ve rahmetin sırlarının bilinmesi için bunların mutlaka izah edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle işarî bazı yorumlarla bu neşetleri, mertebeleri, tavırları ve tabakaları açıklamaya çalışmaktadır. Başta En’âm, 6/158; A’râf, 7/40; Kehf, 18/86; Meryem, 19/98; Furkân, 25/1, 21, 35, 47 âyetleri olmak üzere bunların dışında daha pek çok âyeti bu hususların izahında referans olarak kullanmıştır.

Mecmuanın 79a-81b varakları arasında, “Hâzihî risâletün fî âhiri sûreti’l-En’âm ve fî evâili sûreti’s-secde li’ş-Şeyh İbrahim Kırımî” ibaresiyle eser ve müellifi hakkında bilgi verilen bir risâle bulunmaktadır. En’âm sûresi, 6/158 ve Secde sûresi, 32/ 4-5 ayetlerinin işarî tefsirlerinin yapıldığı bu risâlede müellif özet olarak şu yorumları yapmaktadır: Varlıklar, Melikü’l-Mennân’ın mazharı olan insan-ı kâmilde bulunan vasıflara göre zuhur eder. İnsanın kâmil olabilmesi için şühûd ve ayân yönünden Rahman’da câmi ve şâmil olan şeylere sahip olması gerekir. Bunun içinde esfel-i sâfilîn olan tabiat aleminden a’le’l-’illiyyîn olan hakikat alemine seyr-i sülûk etmesi gerekir. Bu iki alem arasında, “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan, sonra arşa istivâ eden Allah’tır. O’ndan başka ne bir dost ne de bir şefaatiniz vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız? Allah, gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir. Sonra (bütün bu işler) sizin sayageldiklerinize göre bin yıl tutan bir günde O’nun nezdine çıkar.” (Secde, 32/4-5) âyetlerinin delâlet ettiği çeşitli mertebeler vardır. Tevbe eden, dünyayı terk eden, nefs-i emareye boyun eğmeyen, takvaya yönelen ve buna benzer vasıflara sahip olanlar bu mertebeleri aşip hakikat alemine ulaşabilirler.

Mecmuanın 100b-103b varakları arasında *Tasavvufa Dair Bir Risâle* başlığı ile -İnnallâhe Teâlâ e’tânî seba’l-mesânî- hadisinin tasavvufî açıdan şerh edildiği Osmanlıca bir risâle ile 103b-111b varakları arasında *Sultan Murad Hana Dair Bir Risâle* başlığı ile başka bir Osmanlıca risâle yer almaktadır. Müellif birçok eserinde yaptığı gibi bu eserlerde de meseleleri izah etme sadedince çeşitli âyetleri işarî-tasavvufî açıdan te’vil etme yoluna gitmiştir. Müellifin hayatı boyunca tasavvufla ve tefsirle iştigal etmesi, doğal olarak eserlerini bu minval üzere telif etmesine imkân tanımıştır. Görebildiğimiz kadarıyla onun çalışmalarının tamamı

tasavvufî içeriklidir ve tasavvuf ilmi ve işarî tefsir açısından incelenmeye değer niteliktedir.

Hüseyin Vassaf, İbrahim b. Abdullah el-Kırımî'nin *Tefsîr-i Sûre-i Zümer* adlı bir eseri olduğunu zikretmiş, ancak nerede olduğuna dair bir kayıt düşmemiştir. Böyle bir bilgiye başka hiçbir kaynaktan rastlamadığımız gibi yaptığımız katalog taramalarında da bu eserin izine rastlayamadık.<sup>41</sup>

#### 6. İsmail Ferruh el-Kırımî (ö. 1256/1840)

Zamanının önde gelen sîmâlarından olan İsmail Ferruh Efendi aslen Kırmırlı olup Sultan Üçüncü Selim ile İkinci Mahmud devrinin önemli devlet ve ilim adamlarındandır. Çeşitli kademelerde görev yapmıştır. İleri yaşına rağmen dinî konularda hassas olmadığı gerekçesiyle 1242 yılında Bursa'ya sürülmüştür.<sup>42</sup> Ancak daha sonra sürdürdüğü tefsir çalışmasını tamamlayabilmesi için Kadıköy'de mecburi ikametene izin verilmiştir. Hayatının son yıllarını yalnızca ilim ve edebiyat çalışmalarıyla geçirmiştir. 1256/1840 yılında İstanbul'da vefât etmiştir. Ortaköy sarayları arkasında, Yahyâ Efendi dergâhına bitişik kabristana defnedildiği Emîn Efendi isminde bir zâtın, "Menâkıb-ı Kethudâzâde" ismindeki menâkıbnâmesinde kayıtlıdır. Sultan İkinci Abdülhamîd Hân'ın emriyle bu kabristan, Yıldız Sarayı bahçesine dâhil edilmiştir. Kaynaklarda kendisinden âlim, âmil, fâzıl, edîb, şâir ve mütefekkir bir zât olarak bahsedilir.<sup>43</sup>

Eserleri: Kaynaklarda *Mevâkıb* adlı tefsir tercümesi ile *Manzûm Mesnevi-i Şerîf Tercümesi* adında iki eserine yer verilir. Müellif bu ikinci çalışmada *Mesnevî*'nin yedinci cildini, manzum Mesnevî tercümesiyle tanınan Nahîfî'ye (ö. 1151/1738) bir zeyl olarak nazmen tercüme etmiştir.<sup>44</sup> Yapılan araştırmada Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, nr. 160, vr. 12-40'da *Risâle fi'l-mantık* adında bir eserin de ona nispet

<sup>41</sup> Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 347.

<sup>42</sup> Konuyla ilgili belgeler Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hariciye Evrakı'nda olup bu bilgiler Abdülhamit Birışık ve Recep Arpa tarafından temin edilmiştir. Bk. Abdülhamit Birışık - Recep Arpa, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* TALİD 9/18 (2011): 205.

<sup>43</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 394; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 14-15; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2: 740.

<sup>44</sup> Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 16; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 223.

edildiği görülmüştür. Kütüphane kayıt fişinde müellifin bu eseri 1226 yılında Osmanlı Türkçesi ile yazdığı belirtilmektedir.

*Mevâkıb*

1282/1865 yılında İstanbul’da Matbaa-i Âmire’de Osmanlıca yayımlanan ve özlü bir tefsir mahiyetindeki bu eser, Kemâleddîn Hüseyin b. Ali el-Vâiz el-Herevî el-Kâşifî’nin (ö. 910/1504-1505) Farsça yazdığı *el-Mevâhibü’l-Âliyye fi Tefsiri’l-Kelâmi’r-Rabbâniyye* adlı tefsirin tercümesidir. *el-Mevâhibü’l-Âliyye* daha önce 1575’te, Ebû’l-Fadl Muhammed el-İdrîsî el-Bitlisî tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. Bu ilk terceme basılmamıştır. Yazma nüshaları nâdirdir. Yalnız İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde birinci cildi mevcuttur. Kur’ân’ın başından Kehf sûresinin yarısına kadardır. Başında sûrelerin fihristi bulunmaktadır. Daha sonra bir münâcât ve mütercimim mukaddimesi vardır. Mukaddimedede mütercim eseri Farsça’dan terceme ettiğini açıklamaktadır.<sup>45</sup>

Ahmet Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) Farsça hocası olan İsmail Ferruh Efendi, XIX. asrın başlarında bu eseri ikinci kez Türkçe’ye kazandırmış ve ona *Mevâkıb* adını vermiştir. Ancak o, sadece eseri çevirmekle kalmamış, gerekli gördüğü yerlerde Ayıntabî’nin (ö. 1111/1699) *et-Tibyân*, Beydâvî’nin *Envârüt’t-tenzîl* ve Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* adlı tefsirlerinden faydalanarak bazı şerh ve açıklamalarla onu genişletmiştir. Eserin ilk nüshaları yazmadır.<sup>46</sup> Eser ilk olarak Tersâne Anbar Amirliği tarafından İstanbul’da iki cilt halinde 1865 yılında neşredilmiştir. Dili, üslûbu ve muhtevası yönüyle büyük bir ilgi uyandırmış ve daha sonra muhtelif yayınevleri tarafından çeşitli tarihlerde birçok baskısı yapılmıştır (1870, 1879, 1899, 1902-1903, 1905...). Süleyman Fahir tarafından 1959 yılında Latin harflerine çevrilen *Mevâkıb*,<sup>47</sup> 1987 yılında

<sup>45</sup> Murat Kaya, *Tanzimât’tan II. Meşrûtiyet’e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur’ân-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 70.

<sup>46</sup> Eserin müellif hattı nüshası için bk. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 8944.

<sup>47</sup> Süleyman Fahir, sadeleştirmede bazı tasarruflarda bulunmuş, ekleme ve çıkarmalar yapmıştır. Mesela Âl-i İmrân sûresinin başında hurûf-i mukatta ile ilgili yapılan açıklama bu neşirden çıkartılmıştır. Bakara sûresinin son iki âyetlerinin fazileti ile ilgili iki rivâyetten sadece biri alınmıştır. (Abdülhamit Birişik, “Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’ân Tefsirine Hizmetleri İlmî Toplantısı Bildirileri* (İstanbul, 21-22 Ekim 2011), haz. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 216.



Ahmet Ağırakça ve Beşir Eryarsoy tarafından yeniden düzenlenerek, *Nüzul Sebebli Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali* adıyla basılmıştır. Son olarak Cihangir Yayınları tarafından 3 cilt olarak neşredilmiştir.

İsmail Ferruh Efendi, tefsirinin önsözünde, küçüklüğünden beri Arapça, Farsça ve Türkçe tefsirlerle ilgilendiğini, bu tefsirlerin halk tarafından okunup anlaşılmasının güç olduğunu, dolayısıyla Arapça ve Farsça bilmeyen kimselerin Kur'ân'ı rahat bir şekilde anlamalarına yardımcı olmak gayesiyle böyle bir tefsiri kaleme aldığını ifade eder. Eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak için de âyetlerin nüzul sebepleri ve bazı müfessirlerin beyanlarını âyet meallerinin altına yazar. Halkın anlayabileceği bir dil kullanır. Tercüme Abdülhamid Hân'ın emriyle Kur'ân'ın kenarında basılmıştır. Her âyetin tercümesinden önce baş kısmından iki üç kelime yazılmış, bu sûretle karşılaştırma kolay hale getirilmiştir. Bu eserde, *Celâleyn Tefsîri*'nde olduğu gibi gayet kısa ve öz olarak rivayetler, ihtilaflar ve tevcihler verilmiş, böylece tefsir bir mushafın boyutlarını geçmeyecek şekilde düzenlenmiştir. Ferruh Efendi gerçek bir ilim adamına yakışır tevazu ile önsözünün sonunda kendisinin ilim bakımından kifâetsiz olduğunu ve eserini yaşlılık zamanında yazdığını belirtir ve insanın hatadan sâlim olamayacağını dolayısıyla eserde tespit edilecek hataların ilgili sayfanın kenarına not düşülmesini talep eder.<sup>48</sup>

### 7. Molla Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırımî (ö. 879/1474)

Kaynaklarda kendisinden Kırımî, Molla Kırımî ya da Mevlânâ Kırımî, Seyyid Şihâbüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebi'l-Mevâhib Atâullah-ı Kırımî, Molla Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırımî şeklinde söz edilir.<sup>49</sup> Fatih devrinin önemli müderris, alim ve şairlerinden biridir. Kırım'da doğmuş olup II. Murad devrinde hocası Mevlânâ Şerefüddîn b. Kemal el-Kırımî ile birlikte Kırım'dan Osmanlı mülküne göç ederek önce Merzifon'da müderris,<sup>50</sup> kadı ve müftü olarak görev yapmış, fethi

<sup>48</sup> Hüseyin b. Ali el-Vaiz el-Kâşifi, *Tefsîr-i Mevâkıb*, trc. İsmail Ferruh Efendi (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1282/1865), 1: 2-3; ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, "Tanzimât'tan II. Meşrûtiyet'e Kadar Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri", 73-80.

<sup>49</sup> Avcı, "Molla Kırımî", 114.

<sup>50</sup> Molla Kırımî, Merzifon'da XV. yüzyılın ilk çeyreği içinde inşa edilen Mehmed I Medresesi'nde görev yapan müderrislerden biridir. Bu medresede ondan başka Feridüddîn-i Divânî, Amasyalı Rükneddîn Abdülkerîm, Nizâmeddîn Abdurrahman-ı Âftâbî gibi ileri gelen alimler müderrislik yapmışlardır. M. Baha Tanman, "Mehmed I

müteakip İstanbul'a gelmiş ve burada Fatih'le tanıştırılmıştır. Fatih'in ihsanına mazhar olup onun musahipleri arasına girmiştir.<sup>51</sup> Taşköprülüzâde'ye (ö. 968/1561) göre Molla Kırımî'nin İstanbul'a gelişi 1451'de vefat eden Fatih'in babası II. Murad zamanındadır ve Kırımî burada padişahın bağladığı 50 dirhem yevmiyeyle ders okutmuştur.<sup>52</sup> Ancak İstanbul'un fethi 1453'te olduğuna göre bu bilgi doğru olamaz. Molla Kırımî'nin İstanbul'daki yaşamının ayrıntıları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Hayatını daha ziyade müderrislik yaparak geçiren Molla Kırımî, İstanbul'da vefat etmiş ve oğlu Mevlânâ Muhyiddin tarafından Molla Kestel Camii civarında yapılan mescidin yanına defnedilmiştir. Oğlu da burada medfundur.<sup>53</sup> Ali Emîrî, Molla Kırımî'nin ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda geçen 850/1446-7, 856/1452-3 ve 862/1457-8 yıllarını zikrettikten sonra bunların doğru olmadığını, Kırımî'nin bu tarihlerden çok sonra vefat ettiğini söyler.<sup>54</sup> Bursalı ve Kehhâle ise 879/1474 yılında vefat ettiğini kaydeder.<sup>55</sup> Fatih'e takdim ettiği *Şerhu Miftâhi'l-Gayb* adlı eserini 879/1474'te yazdığı dikkate alındığında bu tarihten önce vefat etmiş olamaz.<sup>56</sup>

Eserleri: Molla Kırımî'nin kaynaklarda zikri geçen eserleri şunlardır: *Hâşiye-i Telvîh*, *Hâşiye-i Mutavvel*, *Hâşiye-i 'alâ Şerhü'l-Akâid en-Nesefiyye*, *Hâşiye-i Şerh-i Lübbü'l-Elbâb*, *Şerh-i Miftâhü'l-Gayb*, *Gülzâr-ı Demsâz der-Şerh-i Gülşen-i Râz*, *Mecmmâtü'r-Resâ'il Vesîle*, *Müddâm-ı Cân-Fezâ der-Şerh-i Câm-ı Cihân-nümâ*, *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'alâ'l-Fevâidü'z-Ziyâiyye*.<sup>57</sup> Şu iki eser de kataloglarda ona nispet edilmiştir: *er-Resâilü'l-*

---

Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 394-395

<sup>51</sup> Muhammed Murad el-Kazânî er-Remzî, *Telfiku'l-ahbâr ve telkîhu'l-âsâr fî vekâi'i Kazân ve Bulgar ve mülûki't-Tatâr*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1: 706.

<sup>52</sup> Taşköprülüzâde İsâmeddîn Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Bilginleri)*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 92.

<sup>53</sup> Avcı, "Molla Kırımî", 115.

<sup>54</sup> Ali Emîrî, "Kırım", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 1/3 (31 Mayıs 1334): 43-44.

<sup>55</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 397-398; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 8; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 1: 185.

<sup>56</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 374.

<sup>57</sup> Eserlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 398; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 8-10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 131; Avcı, "Molla Kırımî", 111-127.

*müte'allika bi mebhâsi'l-hüsn ve'l-kubh*: Tespit edilebilen tek nüshası Akşehir Kütüphanesi, nr. 181'de olup 963/1555 yılında Seyyid Mahmud Ankaravî tarafından istinsah edilmiştir. *Terceme-i Istilâhât-ı Kâşânî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 444'te bulunan bu eser 871 yılında yazılmış olup Ahmed b. Ataullah el-Hanefî el-Kırımî künyesi ile müellife nispet edilmiştir.

Tefsirle ilgili eserleri: Yaptığımız kaynak ve kütüphane taramalarında Molla Kırımî'nin tefsire dair dört eserini tespit ettik. Bunlardan birincisi Beydâvî'nin tefsirine yazdığı *Misbâhu't-ta'dîl fi keşfi Envâri't-tenzîl* adlı hâşiyedir. İkincisi Seyyid Şerif'in *Keşşâf* hâşiyesine yazdığı hâşiyedir. Üçüncüsü *Yâsin Sûresinin Türkçe Tefsîri*'dir. Dördüncüsü *Yâsin* dahil Necm sûresinden itibaren 62 *Sûrenin Türkçe Tefsîri*'dir. Son iki eseri kaynaklarda zikredilmemektedir. Burada sırasıyla dört çalışma da tanıtılacaktır.

*Misbâhu't-ta'dîl fi keşfi Envâri't-tenzîl*

Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, nr. 147, 1a-292a varakları arasında tek cilt halindeki eserin ismi ve müellifi zahriyede "*Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî li'l-Mevlâ el-merhûm es-Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırımî*" şeklinde kayıtlıdır. Ancak müellif mukaddimede eserin adını, *Misbâhu't-ta'dîl fi keşfi Envâri't-tenzîl* olarak koymuş ve hâtimede bu eseri 860 yılı Rabîulevvel ayının sonlarında tamamladığını ifade etmiştir. Eserin varakları sağlam, metni tam ve hattı okunaklıdır. Bazı sayfa kenarlarında tashihler vardır. Hacı Selim Ağa, Nurbanu, nr. 32'de 302 varaklık bir nüshası mevcuttur.<sup>58</sup> Abay, Atif Efendi nr. 359'da,<sup>59</sup> Bursalı Mehmed Tâhir Üsküdar'da Atik Valide Kütüphanesi'nde birer nüshasının olduğunu belirtmektedir.

Eser, Âl-i İmrân sûresinin sonuna kadar Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsirine yazılmış bir hâşiyedir. Ziya Demir, Mecdi Efendi'nin Kırımî'nin ahfadından bu hâşiyenin, tefsirin tamamına yakınına kapsadığını duyduğunu nakleder. Ancak Nurbanu 32'deki

<sup>58</sup> Ziya Demir'in kaydettiğine göre bu nüsha yer yer güve tahribatına uğramıştır. Yazı genellikle noktasızdır ve zor okunmaktadır. Aşırı oksitlenme nedeniyle bu nüshadan istifade, bilhassa ibareye iyi bir şekilde vakıf olmayanlar için oldukça zor ve sınırlıdır. Eserin ismi ve müellifi zahriyede "*Hâşiye-i Tefsîr-i Kâzî li Mevlana Kırımî*" cümlesiyle belirtilmiştir. Eser 875 yılında İbrahim b. Ahmed tarafından istinsah edilmiştir. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 375-376.

<sup>59</sup> Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 281.

nüşhanın *Envâru't-tenzîl*'in mukaddimesiyle Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin tefsirini kapsadığını, bu durumda adı geçen Kırımı'nın başka bir şahıs olma ihtimalinin akla gelebileceğini fakat bunun da mümkün görünmediğini belirtir.<sup>60</sup> O halde hâşiyenin tam olduğuna dair bilgi yanlış olmalıdır. Zira Feyzullah Efendi 147'deki nüsha da Âl-i İmrân sûresinin sonuna kadardır ve hâtimedeki yer alan “Hâzâ âhiru mâ evradnâhu fî takrîri letâifi tefsîri'ş-Şeyh el-Allâme el-Beydâvî” şeklindeki ibare eserin burada son bulduğuna işaret etmektedir.

Eserde besmele, hamdele ve salveleden sonra kısa bir mukaddime yer almaktadır. Bu mukaddimede müellif, seçkin alimlerin zihinlerinden süzülen faydalı malumatlardan hareketle Beydâvî tefsirine talika yazdığını belirtmekte ve Beydâvî ile tefsirine övgüler dizdikten sonra hâşiyesine başlamaktadır. Hâşiyeye, Beydâvî tefsirinin mukaddimesi ile Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin tefsirini kapsamaktadır. Müellif, izaha muhtaç olduğunu düşündüğü ibareleri açıklarken önceki alimlerin görüşlerini nakletmekle birlikte yeri geldikçe kendi düşüncelerini de rahatlıkla ifade etmiştir. İlk bakışta gramer konularına yoğunlaştığı ve cümleleri tafsilatlı bir şekilde tefsir ettiği, buna ilaveten kıraat, fıkıh ve kelâm konularında da faydalı bilgiler verdiği görülmektedir. Yer yer tasavvufî izahlarda da bulunmuştur. Mesela vr. 281a'da Âl-i İmrân sûresinin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* şeklindeki son âyetini Kuşeyrî'den de bazı nakillerde bulunarak tasavvuf ilmî açısından detaylı bir şekilde açıklamıştır.

#### *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf li's-Seyyid Şerif*

Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi nr. 359, 1a-168b varakları arasında bulunan bu eser, Cürçânî'nin (ö. 740/1413) *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*'ına yazılan hâşiyelerden biridir. Tespit edilebilen tek nüshası Atıf Efendi nr. 359'da kayıtlıdır. Muhtelif yerlerinde vakıf ve temellük mührü bulunan eserin varakları sağlamdır. Büyük oranda noktasız olduğu için okunması ve anlaşılması zordur. Zahriyede geçen “حواشي الكشاف من مؤلفات مولانا قريبي بخطه الشريف ” من أوله إلى تفسير قوله جل وعلا كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا hakkında bilgi vermekte<sup>61</sup> ve ayrıca bu nüshanın müellif nüshası

<sup>60</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 376.

<sup>61</sup> Müellif adının sadece zahriyede yer alması, eserin Kırımı'ye aidiyeti konusunda yeterli delil teşkil etmese de, hamdele bahsi ve mukaddime, üslûp ve kullanılan ifadeler açısından bir önceki eser ile karşılaştırıldığında birebir örtüşükleri görülmektedir. Bu durumda eserin ona aidiyeti kuvvetle muhtemeldir.

olduğuna işaret etmektedir. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki zahriyede geçen eserin müellif hattı olduğu şeklindeki bilgi tek başına kesinlik ifade etmemektedir. Ferağ kaydındaki “ و فرغ من استخراجہ من المسودۃ فی شہر جمادی الآخر سنة سبع وتسعين؟ وثمان مئة ونسئل اللہ أن یمتّع به بفضلہ كما متّع بالشرح وأصلہ ” ibaresi de eserin telif zamanına işaret etmektedir. Bu hâşiyenin adına ilk yer veren Ziya Demir bu tarihi 897 olarak okumuştur.<sup>62</sup> Gerçekten de bu tarih 897 olarak okunmaya müsaittir. Zorlama ile belki 857 olarak da okunabilir. Ayrıca ferağ kaydındaki ibareden bu tarihin eserin müsveddesinden istihrac edildiği tarih olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda eser, ilgili tarihten bir süre önce telif edilmiş olabilir. Ferağ kaydındaki tarihin 857 ve eserin müellif nüshası olduğu düşünüldüğünde bir sorun kalmamaktadır. Ancak tarihin 897 ve eserin müellif nüshası olması durumunda müellifin vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda yer alan bütün kayıtlar geçerliliğini yitirecektir. Düşük de olsa bir ihtimal de eserin müellif hattı olmayıp ferağ kaydının müstensih tarafından yazıldığı kabul edilmesidir. Ancak ferağ kaydının sonundaki “Allah’tan bu eseri, lütfu ile, tıpkı bu eserin şerhini (Seyyid Şerif hâşiyesi) ve aslını (*Keşşâf*) istifadeli kıldığı gibi istifadeli yapmasını isterim” cümlesi bu ifadelerin müellife ait olabileceğini güçlendirmektedir.

Müellif, besmele, hamdele ve salveleden sonra kısa bir mukaddimeye yer vermiştir. Bu mukaddime eseri yazmadaki gayesini, Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin *Keşşâf* a yazdığı şerhteki müşkilleri gidermek şeklinde özetlemiş ve ayrıca hem *Keşşâf* tefsirinden hem de Cürçânî’nin hâşiyesinden övgü dolu sözlerle bahsettikten sonra Allah Teâlâ’dan kendi hâşiyesini de bu iki eser gibi faydalı kılmasını talep etmiştir. Devamında Cürçânî’nin hâşiyesini başından itibaren ele almış ve Bakara sûresinin 25. âyetine kadar izaha muhtaç olduğunu düşündüğü yerleri detaylı bir şekilde açıklamıştır. İnceleyebildiğimiz kadarıyla müellif, genellikle sarf, nahiv, lügat, iştikak, i’câz gibi dilbilime yönelik konulara yoğunlaşmıştır. Özellikle belâğî nüktelerin tespiti hususunda ayrı bir çaba sarfettiği anlaşılmaktadır. Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâh*’ı, Hatîb el-Kazvînî’nin (ö. 739/1338) *Telhîsu’l-Miftâh*’ı ile Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) *Mutavvel*’i ve bu eserlerin hâşiyelerine sıkça atıfta bulunması da buna işaret etmektedir. Ayrıca mukaddime de vurguladığı üzere ehl-i sünnete muhalif olan i’tizâlî görüşleri ele alarak

<sup>62</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 377.

tenkit etmiş ve onları çeşitli kaynaklardan istifade ederek ehl-i sünnet akidesi doğrultusunda tashih etmeye çalışmıştır.

*Tefsîru Sûre-i Yâsîn*

Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez, nr. 87, 1a-29b varaklarında bulunan ve kaynaklarda adına rastlanmayan bu eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’deki kütüphanelerde yedi nüshası bulunmaktadır.<sup>63</sup> Bu çalışmada Süleymaniye nüshası esas alınmıştır. Eser, bir mecmuanın baş tarafındadır. Eser ve müellif adı başlıkta “*Kitâbu Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn fi’t-Türkî min tasnîfi Mevlânâ Kırımî*” şeklinde verilmiştir.<sup>64</sup> Telif tarihi belirtilmeyen eserde istinsah kaydı da yoktur. Yaprakları sağlam ve hattı okunaklı olan eser Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmıştır.

Müellif, besmele, hamdele ve salvele ile esere başlamış, mukaddimeye yer vermeden doğrudan sûrenin tefsirine geçmiştir. Tek tek ele aldığı âyetlerde hem dirâyet hem de rivâyet metodundan yararlanmıştır. Âyetleri tefsir ederken yer yer kendilerini açıklayan başka ayetlerle ve konu ile ilgili hadislerle yorumlarını teyit etmiştir. Sûre ile ilgili çok sayıda fazilet rivâyetine yer vermiş, fakat bu rivâyetlerin sıhhati konusunda herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Eserin muhtelif yerlerinde “beyt” ve “rubai” başlıkları altında çeşitli şiirlere, “hikâye” başlığı altında birtakım ibretlik öykülere ve temsîlî anlatımlara yer vermiştir. İlmî tartışmalara fazla girmemiş, son derece sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Metot ve muhteva dikkate alındığında müellifin bu eseri halk için kaleme aldığı izlenimi oluşmaktadır.

*Altmış İki Sûrenin Tefsîri*

Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye Bölümü, nr. 1234, 1a-252a varakları arasında bulunan eserde altmış iki sûrenin Türkçe tefsiri yer almaktadır. Katalog kaydında müellif adı sadece “Kırımî” şeklinde verilmiştir. Ancak eserin girişinde başlık olarak yer alan “*Tefsîru Sûre-i Yâsîn fi’t-Türkî min Tasnîfi Mevlânâ Kırımî*” ibaresi eserin Mevlânâ

<sup>63</sup> Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 1226/4, vr. 204a-251b; İstanbul Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları S.H.M.H.K. Yaz. 67, vr. 42; İstanbul Millet Kütüphanesi, Şeriyeye, nr. 41 ve 1234/1; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, TY 7298, 7299; Millet Kütüphanesi, Şeriyeye, nr. 1234, vr. 1a-31a.

<sup>64</sup> 1139 yılında Halil b. Ahmed tarafından istinsah edilen Kastamonu nüshasında da eser ve müellif adı “*Hâzihi Kitâbu Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn et-Türki ez-tercüme-i Mevlânâ Molla Kırımî*” şeklinde benzer bir ibare ile yer almaktadır.

Kırımî'ye ait olduğuna işaret etmektedir. Zaten 1b-31b varakları arasında yukarıda tanıttığımız *Yâsîn Sûresi Tefsîri* yer almaktadır. Bu sûrenin son kısmı sayfa ortasında yarım bırakılmıştır. Onun haricinde ise tamdır. 31b-252a varakları arasında sırasıyla Necm sûresinden başlayarak Nâs sûresine kadar bütün sûrelerin Türkçe tefsiri yapılmıştır. Yâsîn sûresinin sonunda herhangi bir kayıt yoktur. Devamında yer alan diğer sûrelerin hiç birisinin de ne başında ne de sonunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece 252a'da ferağ kaydı yer almaktadır. Bu kayıttan anlaşıldığına göre eser Hüseyin b. Muhammed adlı bir zât tarafından 1047 yılında istinsah edilmiştir. Dolayısıyla ne burada ne de başka bir yerde eserin müellifi hakkında bilgi verilmemiştir. Katalog kaydında da eserin tamamı Kırımî'ye nispet edilmiştir. Metot açısından Yâsîn sûresi tefsiri ile diğer sûre tefsirleri karşılaştırıldığında aralarında büyük bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mevcut bilgilerden hareketle kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte bu şartlarda ilgili sûre tefsirlerinin Kırımî'ye ait olduğu düşünülebilir. Kaynaklarda Kırımî'nin böyle bir eseri olduğundan bahsedilmemektedir. Başka bir nüshasına da rastlanmamıştır. Eserin zahriyesinde çeşitli tarihlere ait mülkiyet kayıtları vardır. Bu kayıtlardan biri Erzurum eski mebusu Muhammed Salih Yeşilzâde'ye aittir. Yeşilzâde bu kitabı, 1359/1940 yılında yüz elli kuruşa aldığını ve Fatih'teki Millet Kütüphanesi'ne hediye ettiğini ifade etmektedir. Eserin kaynaklarda yer almaması biraz da resmi bir kütüphaneye intikalinin yakın bir döneme denk gelmesi ile alakalı olabilir.

Sûre başlangıçlarında metot olarak sûre adı, âyet sayısı, sûrenin Mekkî ya da Medenî oluşu zikredildikten sonra direk sûrenin tefsirine geçilmiştir. Âyetlerin tefsirinde başka âyetlerden, hadislerden, sahabe ve tabiîn sözleri ile selef alimlerinin görüşlerinden istifade edilmiş, verilmek istenen mesaj sade bir dille ve tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır. Çeşitli âyetlerin tefsiri vesilesiyle Allah'ı zikir, tesbih ve kullukta ihlas gibi konular üzerinde sık sık durulmuş, gaflet ve dalâletten uzak durulması öğütlenmiştir. Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687-88), İbn Ömer (ö. 73/692) Ebû Seleme (ö. 94/712-13), Hasan Basri (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi zâtların sözleri ve hayatlarından sunulan kesitlerle insanların irşâdı hedeflenmiştir. Kelâmî ve fikhî tartışmalara, belâğî ve dilsel tahlillere, kıraat vecihlerine fazlaca yer verilmemiş, meseleler halkın anlayabileceği bir tarzda ve

üslûpta izah edilmiştir. Bütün bunlar hedef kitlenin ilim ehlinde ziyade halk olduğuna delâlet etmektedir.

### 8. Muhammed b. Kadreşî el-Kırmî (XVII. Yüzyıl)

Kadreşî ile ilgili Ömer Nasuhi Bilmen şu bilgileri vermektedir. “Kırmî Muhammed b. Kadreşî'nin *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl* adlı bir eseri vardır. Kendi el yazısı ile muharrer bir nüshası Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi'ndedir. 1079/1669 yılında vefat etmiştir.”<sup>65</sup> Kaynaklarda müellifle ilgili bunun dışında bir bilgiye ulaşamamıştır. Bilmen, muhtemelen eserin hâtimesindeki telif tarihine itibarla vefat tarihini 1079/1669 olarak vermiştir. Kanaatimize göre ilgili kayıttan müellifin bu tarihlerde yaşamış olduğu anlaşılrsa da sadece bu veri müfessirin bu tarihte vefat ettiğini söylemek konusunda yeterli değildir. Kadreşî'nin tespit edilebilen tek eseri Beydâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine yazdığı hâşiyedir.

*Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*

Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Bölümü, nr. 148'de yer alan eser müstakil bir halde olup 382 varaktır. Herhangi bir yerinde aşınma ya da yıpranma yoktur. Zahriyede farklı hatlarla yazılan değişik kayıtlar mevcuttur. Bu kayıtlar önemlidir. Zira zahriyede geçen “Kadreşîzâde Hâşiye-i Kâzî Beyzâvî” ibaresi eser ismi ve müellifi hakkında bilgi vermekte olup müellif adına eserin başka bir yerinde tesadüf edilememiştir. Yine zahriyeye “el-Vânî” diye anılan Muhammed adlı bir zatın düştüğü “Bu hâşiyeler inci ve gerdanlıklar gibidirler. Allah'ın izniyle günler ve zamanlar geçse de bazı talebeler onlardan istifade edeceklerdir” şeklindeki kayıt da hâşiyenin kıymetini göstermesi bakımından mühimdir. Zahriyede sonradan oluşturulan basit bir fihrist de yer almaktadır. Bu fihristte Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide ve En'âm sûrelerine yer verilmektedir. Fihristteki liste içerik ile de uyuşmakta olup eser *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'i merkeze alarak sadece bu sûrelerin tefsirine yazılmış bir hâşiyedir. Sayfa kenarlarına farklı hatlarla düşülen açıklama notları, eserin fazlaca mütalaa edildiğini ve el değiştirdiğini göstermekte, ayrıca esere yazılan müstakil birer hâşiye gibi değer taşımaktadırlar.

Eserin Kılıç Ali Paşa nüshası dışında başka bir nüshasına da ulaşamamıştır. Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) “Kırmî Muhammed b. Kadreşî'nin *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl* adlı bir eseri vardır. Kendi el

<sup>65</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 532.



yazısı ile muharrer bir nüshası Kılıç Ali-Paşa Kütüphanesindedir”<sup>66</sup> ifadeleri bu nüshanın müellif nüshası olduğuna işaret etmekte olup müellifin tam künyesini vermesi bakımından da önemlidir. Zira zahriyede geçen “Kadreşîzâde” ifadesi hariç eserin herhangi bir yerinde müellife ait tanıtıcı bir bilgi bulunamamıştır. Bu durumda eserin Kadreşî’ye aidiyeti konusunda bu kayıtla yetinmek durumundayız.

Müellif esere “Bismillâhirrahmânirrahîm ve bihi neste’în rabbi temmim bi’l-hayr” ibaresi ile başlamış, mukaddimeye yer vermemiştir. Bu yüzden onun eseri yazmadaki gayesini kendi ifadelerinden öğrenme imkânı yoktur. Ancak eserin metot ve muhtevasına bakınca, onu, ilim ehline kolaylık olsun diye yazmış olabileceği akla gelmektedir.

Kadreşî’nin bu hâşiyesi Beydâvî tefsirinin mukaddimesi ile Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide ve En’âm sûrelerinin tefsirini kapsamaktadır. Yazar, eserin 1a- 17a varakları arasını Beydâvî’nin mukaddimesine ve Fâtîha tefsirine, 18a- 167b varakları arasını Bakara sûresine, 168b-235a varakları arasını Âl-i İmrân sûresine, 235a-297b varakları arasını Nisâ sûresine, 297b-335b varakları arasını Mâide sûresine, 335b-382b varakları arasını En’âm sûresine tahsis etmiştir. Her sûrenin sonunda o sûreyi tamamlamayı kendisine nasip ettiği için Allah’a hamd, Rasûlullah’a salat ve müminlere dua ile temme kaydını düşmüş, ancak sadece iki yerde tarih vermiştir. Bu tarihlerden anlaşıldığına göre Bakara sûresinin hâşiyesini 1074 yılında (vr. 167b), En’âm sûresinin hâşiyesini 1079 yılında (vr. 382b) tamamlamıştır. Müellif, eseri yazmaya başladığı tarihle ilgili ise herhangi bir kayıt düşmemiştir.

Müellif yorumlarına “kavluhû” lafzı ile başlayarak önce Beydâvî’nin ibarelerine yer vermiş, ardından bu ibareleri çeşitli yönlerden ele alarak tavzih etmiştir. Genellikle lügavî, nahvî ve belâğî tahlillerde bulunmuş, yeri geldikçe kıraat vecihlerine, kelâmî tartışmalara ve fikhî konulara da temas etmiştir. Dilsel açıklamalarda Sîbeveyh, Müberred ve Cevherî’den çokça istifade etmiş ve tefsirdeki kapalı gördüğü noktaları anlaşılır hale getirebilmek için Şeyhzâde, İsmâüddîn gibi muhaşşiler ile Zemahşerî, İbn Atıyye gibi meşhur müfessirlerden de yararlanmış. Kaynaklara bazen müellif/eser ismi zikrederek atıfta bulunmuş, bazen de “kâle ba’zuhum”, “kâle ba’zul muhakkikîn” gibi lafızlarla nakillerde bulunmuştur. Kelime ve

<sup>66</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 532.

cümlelerin tefsiri konusunda zengin malumat verilen eserde âyetleri izah ederken başka âyet ve hadislerle delil getirilmeye ayrı bir önem vermiştir. Yer yer *Envâru't-tenzîl*'in nüsha farklarına da temas edilmiştir.

Kadreşî, Beydâvî'nin tefsirinin mukaddimesinde kendisinden istifade ettiğini söylediği sahabe, tabiîn, selef ve müteahhirîn alimlerinin kimler olabileceği konusunda fikir yürütmüş ve çok sayıda ismi zikretmiştir. Fâtiha sûresi hâşiyesinin sonunda, sûrelerin faziletine dair rivâyetlerin sıhhati ile ilgili alimlerin görüşlerini aktarmış ve bazı genel değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca incelediği sûrelerle ilgili fazilet rivâyetlerini de ele almıştır. Müfessirlerin teşvik amacıyla genellikle fazilet hadislerini sûreye başlarken zikrettiğini, ancak Zemahşerî'nin onlardan farklı olarak bu rivâyetlere sûre sonlarında yer verdiğini, Beydâvî'nin de onun metodunu izlediğini beyan etmiştir. Devamında, “Fâide” adı altında bir başlık açarak Beydâvî'ye gelinceye kadar tefsir ilminin ve yazımının tarihi süreci hakkında malumat vermiştir (vr. 17a-18a).

### 9. Muhammed Fakri Efendi (XVIII. Yüzyıl)

Bursalı Mehmed Tahir'in kaydettiğine göre Şeyh Muhammed Fakri Efendi, Kırım'da yetişen tanınmış şeyhlerden olup Halvetiyye tarikatının Gülşen'i şubesinin büyüklerinden olan Edirne'de medfun Sezâyi hazretlerinin halifesidir. Fakri Efendi, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089), sâlikin seyr ü sülûk sırasında kat etmesi gereken makamları anlattığı sûfîlerin ana kaynaklarından olan *Menâzilü's-sâirin* adlı eserini başarılı bir şekilde tercüme etmiştir.<sup>67</sup>

Müellifin bu tercümesinin 131 varaklık bir nüshası İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0511 numarada mevcuttur. Bu nüshanın zahriyesinde yer alan, “Üçüncü batın şeyhimiz Kırımî Karasu Şeyhi Mehmed Fakri Efendi'nin –Hazreti Sezai Efendi'nin hulefasındandır- tasnifatları içinden *Menâzilü's-Sâirin'in Türkçe Tercümesi*'dir ve *Âb-ı Hayat* diye isimlendirilmiştir” şeklindeki kayıt, müellif ve eser hakkında tanıtıcı bilgi vermekte ve birden fazla eserinin bulunduğuna işaret etmektedir. Müellif, hâtimede künyesini “Fakri es-Seyyid Muhammed ibn es-Seyyid eş-Şeyh Hamid ibn es-Seyyid Ahmed ibn es-Seyyid Yahya” şeklinde vermektedir. Bu ifadeden onun 1185/1771

<sup>67</sup> Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 4; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 227.

yılında vefat eden Hamid Bî-Nevâ diye maruf Kırımlı Şeyh Hamid'in oğlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Said Giray, XVIII. yüzyılda yaşayan Kırımlı Şeyh Muhammed Efendi adlı bir zât hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Bu bilgiler incelenince söz konusu zâtın Muhammed Fakri olduğu anlaşılmaktadır. Said Giray'ın verdiği bilgiler özetle şöyledir: Muhammed Efendi, Halvetiye tarikatı mürşitlerinden Karasu şeyhi Hamid Efendi'nin oğlu olup ilk tahsilini Kırım ulemasından yaptıktan sonra Halvetiye tarikatında sülûkunu tamamlamıştır. O sıralar kafasına bir soru takılmış ancak bu soruya cevap bulamamıştır. Bunun üzerine İstanbul'a giderek, zamanın önde gelen şeyhlerinden Koca Mustafa Paşa ve Eyüb şeyhlerine her gece müracaat etmiş fakat müşkilini halledememiştir. Son olarak şanını işittiği Gülşenî Şeyh Sezâyi Efendi'ye giderek sorununu çözmüştür. Bunun üzerine Sezâyi Efendi'ye intisap etmiştir. 1170/1756 yılında bir miktar zahire almak için Bucak'a geldiğinde Bucak seraskeri olan Said Giray'a uğramış ve evinde beş gün kalmıştır. Oldukça verimli sohbetler ve feyizli ilim meclisleri kurmuşlardır. Tefsirlerden, keşif ehlerinden ve eserlerden konuşmuşlardır. Said Giray, Muhammed Efendi'nin dinî ilimlerin yanında astronomi, edebiyat ve matematikle de meşgul olduğunu ifade ederek tefsirle ilgili *Mecmu'âtü't-tahrîrât* adlı bir eserinden bahsetmiştir.<sup>68</sup>

#### *Mecmu'âtü't-tahrîrât*

Muhammed Efendi, Beydâvî'nin *Envârüt-tenzîl*'ine hâşiye yazan Mevlâna Şihâbüddîn Mısırî'nin (ö. 1069/1659) hâşiyesine bazı sorular ilave ederek cevaplarıyla birlikte *Mecmu'âtü't-tahrîrât* adında yeni bir hâşiye yazmıştır. Daha çok kadılar tarafından Şihâb'a sorulan soruların cevaplarına önem vermiştir. Hatta Muhammed Efendi, Said Giray'a, Şihâb'a ait şerhdeki sorulara yazdığı cevaplardan bir bölümünü yerinde izah etmiştir.<sup>69</sup> *عَلَّ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمَلِكِ نُؤُوقِ الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعِ الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ* (Âl-i İmrân, 3/26) âyetinin tefsirini Beydâvî'den aktarmış, Şihâb'ın izahlarını verdikten sonra kendi açıklamalarını zikretmiştir. Said Giray, yarım sayfayı onun izahlarına ayırdıktan sonra "yazan Muhammed el-Fakri el-Kırımlı"

<sup>68</sup> Said Giray, *Tarih-i Said Giray*, Staatbibliothec zu Berlin, Hs.or. 923, 87r-135r, 100b-101b; Derya Derin Paşaoğlu, "Kırım Yerli Kaynaklarına Göre XVIII. Yüzyılda Kırım Hanlığı'nda Meşâyih Makamı", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 20 (2016): 103.

<sup>69</sup> Giray, *Tarih-i Said Giray*, 100b-101a; Paşaoğlu, "Kırım Hanlığı'nda Meşâyih Makamı", 103.

diyerek ondan alıntıladığını belirtmiştir.<sup>70</sup> Söz konusu tefsirin varlığından bu kaynak sayesinde haberdar olunmuş olup şu ana kadar herhangi bir nüshasına ulaşılammıştır.

### Sonuç

Bu çalışmada, Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde, hayatlarının önemli bir bölümünü ilim, irşad ve değişik devlet hizmetlerinde geçiren Kırımî 9 müfessirin biyografisi ve eserleri kısaca ele alınmıştır. Hayatları ve eserleri hakkında önemli ve yeni bilgilere ulaşılmıştır. Ancak konumuz gereği daha ziyade tefsirle ilgili çalışmalarını üzerinde durulmuştur. Yapılan araştırmada söz konusu müfessirlerin tefsirle ilgili toplam on yedi eseri olduğu tespit edilmiş olup bu eserlerin on iki tanesine ulaşılmıştır. Beş tanesinin ise sadece adına rastlanmıştır. Bunların üçü âyet tefsiri, biri sûre tefsiri, diğeri de Hafâcî'nin Beydâvî tefsirine yazdığı hâşiye'ye yazılmış bir ta'likadır. Ulaşılabilen on iki eser incelenmiştir. Bu eserlerin dört tanesi âyet tefsiridir. Dört tanesi ise hâşiye niteliğinde çalışmalar olup bunların üç tanesi Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*'indeki çeşitli sûreler üzerine yazılmışlardır. Bir tanesi ise Cürcânî'nin *Keşşâf* hâşiyesinin baş tarafına yapılmış bir hâşiyedir. Bu hâşiyelerin tamamı hacimli sayılabilecek eserlerdir. Ancak hiçbirisi tam hâşiye niteliğine sahip değildir. Geri kalan eserlerden üçü sûre tefsiri mahiyetindedir. Son eser Kemâleddîn Hüseyin b. Ali el-Vâiz el-Herevî el-Kâşîfî'nin Farsça yazdığı *el-Mevâhibü'l-Âliyye fi Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbâniyye* adlı tefsirinin İsmail Ferruh Efendi tarafından Osmanlıca'ya çevirdiği *Mevâkıb* adlı tefsirdir. Ancak bu eser sadece bir çeviri olmayıp müfessirin gerekli gördüğü yerlerde yaptığı izahlarla genişletilmiştir. Ayrıca bu çalışmada tespit edilen tek tam tefsir ve tek matbu eserdir. Bunun dışındaki eserlerin tamamı yazma halinde olup başka tam bir tefsire de rastlanmamıştır. *Mevâkıb* tefsiri toplumun farklı kesimleri tarafından kısa sürede kabul görmüş ve art arda birkaç baskı yaparak Osmanlı'nın son dönemine damga vurmuştur. Kırım ulemasının tefsire dair yazdıkları diğer eserler ise benzer etkiyi gösterememiştir.

Makalede tanıtılan tefsirle ilgili eserlerin sadece beşinin dili Türkçe olup geri kalanların tamamı Arapça'dır. Bunda şüphesiz Osmanlı'da ilim dilinin Arapça olmasının etkisi büyüktür. Bir diğer neden ise muhatap kitledir. Dili Türkçe olanlarda muhatap kitle halk iken Arapça olanlar

<sup>70</sup> Giray, *Tarih-i Said Giray*, 101a.

daha ziyade ilim ehli için yazılmışlardır. Bu yüzden Türkçe eserler daha sade bir anlatıma sahip iken Arapça eserlerde kullanılan dil ve üslup daha ağırdır.

Ele alınan eserlerde ağırlıklı olarak dirâyet metodu benimsenmiş olmakla birlikte hemen her eserde aynı zamanda rivâyet metoduna da başvurulmuştur. Dilsel tahlillere, belâğî izahlara genişçe yer verilmiş, zaman zaman işârî yorumlar da yapılmıştır. İlgili eserlerin temel kaynaklarını Beydâvî ve Zemahşerî'nin tefsirleri ile bunların hâşiyeleri oluşturmaktadır. Öte yandan Basra ve Kûfe dil ekolleri ile Sîbeveyh, Ferrâ, Fîrûzâbâdî gibi dil üstatlarına çokça atıfta bulunulmuştur. Ayrıca farklı ilim dallarındaki çok sayıda kaynak esere de yer yer müracaat edilmiştir.

Son olarak şunu da belirtmek isteriz ki, Kıırlı müelliflerin telif ettikleri eserlerin tamamı henüz gün yüzüne çıkartılmış değildir. Dolayısıyla araştırmalar devam ettikçe yeni eserlere ulaşma olasılığı bulunmaktadır. Bu yüzden Osmanlı dönemi Kıırlı ulemasının tefsirle ilgili eserlerini sadece burada zikredilenlerden ibaret saymamak gerekir.

### Kaynakça

- Abay, Muhammed. *Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeleler*. Dîvân: İlmî Araştırmalar 4/6 (1999): 249-303.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016/2): 131-140.
- Avcı, İsmail. "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kıırlı ve Bir Şiiri". *OTAM* 40 (Güz 2016): 111-127.
- Bâdî Efendi, Ahmed. *Riyâz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*. Haz. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu. 5 Cilt. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Tsh. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik Abdülhamit. "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri İlmî Toplantısı*

- Bildirileri* (İstanbul, 21-22 Ekim 2011). Haz. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 199-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Birişik, Abdülhamit - Arpa, Recep. “Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi TALİD* 9/18 (2011): 191-232.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *İdâre-i Osmâniye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1335.
- Çelik, İsa. *Kırmılı Selim Baba ve Burhânu'l-Ârifin'i*. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi, 1997.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Emîrî, Ali. “Kırım”. *Osmanlı Tarih ve Edebîyat Mecmuası* 1/3 (31 Mayıs 1334): 43-44.
- Giray, Said. *Tarih-i Said Giray*. Staatbibliothec zu Berlin. Hs.or. 923. 87r-135r.
- Gür, Süleyman. “Osmanlı Döneminde Yetişen Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Bir Literatür Denemesi”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2018): 155-239.
- İnalçık, Halil. “Kırım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 450-458. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İpşirli, Mehmet. “Abdullah Efendi, Tatarcık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 99-100. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Kâşifî, Hüseyin b. Ali el-Vaiz. *Tefsir-i Mevâkıb*. Trc. İsmail Ferruh Efendi. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1282/1865.
- Kaya, Murat. *Tanzimât'tan II. Meşrûtiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Kazânî, Muhammed Murad Remzî. *Telfiku'l-ahbâr ve telkîhu'l-âsâr fî vekâi 'i Kazân ve Bulgar ve mülûki't-Tatâr*. Thk. İbrahim Şemsüddin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kılıç, Hulusi. “Ebü'l-Beka el-Kefevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 298. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kırımî, Hamid b. Ahmed. *Mirkâtü'l-marife*. Osman Ergin Yazmaları, 296/2: 19b-101b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.

- Komision. *El-fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahdûd mahdûdâtü't-tefsîr ve 'ulûmuhu*. 9 Cilt. Ammân: Müessesetü âli'l-beyt, 1987.
- Kurnaz, Cemal - Çeltik, Halil. *Osmanlı Dönemi Kırım Edebiyatı*. Ankara: Kurgan Yayınevi, 2012.
- Kütükoğlu, Bekir. "Murad III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 172-176. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Öz, Mustafa. "Kazâbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özkan, Ömer. "Osmanlı Döneminde Bir Edebî Muhît Olarak Kefe (Feodosia)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2015): 295-301.
- Paşaoğlu, Derya Derin. "Kırım Yerli Kaynaklarına Göre XVIII. Yüzyılda Kırım Hanlığı'nda Meşâyih Makamı". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 20 (2016): 89-116.
- Saritepe, Erdoğan. "Kırımlı Abdüssettar Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Medhal-i Fıkıh Adlı Risâlesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011): 113-131.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. Haz. Ali Aktan - Abdülkadir Yuvalı - Mustafa Keskin. 5 Cilt (I-IV/II). İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Şeyhi, Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-fudalâ (Şekaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri içinde)*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Tanman, M. Baha. "Mehmed I Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 394-395. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Taşköprülüzâde, İsmâmeddîn Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Bilginleri)*. Trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. Haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yüksel, Ahmet - Karademir, Zafer. "Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbinden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012): 169-190.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 397-421

## **Molla Câmî Tefsiri'nde İşârî Yorumlar**

### **Ishārî Interpretations in the Tafsîr of Mulla Jâmî**

#### **Davut Ağbal**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir

Amasya/Turkey

davut.agbal@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0955-5155

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 28 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 397-421

**Atıf / Cite as:** Ağbal, Davut. "Molla Câmî Tefsiri'nde İşârî Yorumlar [Ishārî Interpretations in the Tafsîr of Mulla Jâmî]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 397-421.

<https://doi.org/10.18498/amailad.612402>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## Ishârî Interpretations in the Tafsîr of Mulla Jâmî

### Abstract

'Abd al-Rahman Jâmî (d. 898/1492), is one of the versatile scholars of the 15<sup>th</sup>. century. He is an author of commentary, in addition to being one of the important characters of theorists of Sufism and one of the litterateurs. This article focuses on the ishârî interpretations in this partial tafsîr of Jâmî. In this tafsîr written up to the 40<sup>th</sup> verse of the al-Baqarah, it is seen that in addition to language analyzes, sūfî issues occupy an important place. In this study, it is aimed to determine the subjects are focused on which the ishârî interpretations in the *Tafsîr of Mulla Jâmî*. In additions to this, it is aimed also to determine the method followed in the presentation of these interpretations. According to the results of the study; In terms of the explanations about the language in his work and the subjects related to it, Jâmî touch on the views of Zamakhsharî (d. 538/1144) as well as the opinions of many different linguist and commentators. In sūfî issues and his ishârî interpretations he brought to the verses, two sūfis determine his point of view; Muhyi al-dîn Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) and Sadr al-dîn Qunawî (d. 673/1274). At the beginning of his work, while presenting mystical interpretations between other explanations, he gathered such interpretations at the end of the verse commentary with the first five verses of sūrat al-Baqara. It is possible to see the basic concepts of the idea of *wahdat al-wujūd* in these interpretations that he made in the form of short explanations he placed between the verse text. In addition to this, explanations about the practical dimension of Sufism can be found too.

### Summary

This article deals with the ishârî interpretations in the unfinished tafsîr of 'Abd al-Rahman Jâmî (d. 898/1492) is one of the versatile scholars of the 15<sup>th</sup>. century. This tafsîr, written by 'Abd al-Rahman Jâmî towards the end of his life, includes the commentary of the part from sūrat al-Fâtihah to the 40<sup>th</sup>. verse of sūrat al-Baqarah. The tafsîr, that is there are many manuscript copies in Turkey's libraries have been subject to different academic studies at home and abroad. In Turkey, Isam Islamoglu wrote master thesis, named *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi* in 1995 at the University of Marmara. This study deals with the critical edition and analysing of the part where is sūrat al-Fâtihah was commented from the *Tafsîr of Mulla Jâmî*. Furthermore there is doctoral thesis has been completed by Walid Abdullah Fethullah in the Faculty of Islamic Sciences of Baghdad University in 2013, under the name of *Tafsîr al-Mulla Jâmî min sūrat al-Fâtihah ilâ al-'âshira min sūrat al-Baqarah*. Although we do not have access to this doctoral thesis of Walid Abdullah, it can be stated that he did not deal with the whole tafsîr as its name

suggests of the thesis. Another academic study related to the *Tafsīr of Mulla Jāmī* was made by us within the scope of the project supported by SEB-BAP 18-0168 by Amasya University and it contains a complete critical edition and translation of the work. This study is currently under publication. Another work on the tafsīr is an article by Sajjad H. Rizvi, entitled *The Existential Breath of al-Rahmān and the Munificent Grace of al-Rahīm: The Tafsīr al-Fātiha of Jāmī and the School of Ibn ‘Arabī*. The citations to be made in this article will be based on the manuscript copy of the Corum Provincial Public Library, 19 Hk 1252, which is a full and emended copy of the *Tafsīr of Mulla Jāmī*.

‘Abd al-Rahman Jāmī wrote a foreword to his tafsīr. However, he did not mention a name for it’s in this foreword. Since the author does not explicitly specify a name, it is seen that the appreciation and saving of the persons who duplicated these manuscripts and made statements about the tafsīr, both at the beginning and at the end of the manuscripts, are prominent in naming. When the manuscript copies are examined, 11 different names are found for this tafsīr. In this study, the name *Tafsīr of Mulla Jāmī* will be preferred for the work.

Although information about many different areas can be found in the work of Jāmī, the information contained in the tafsīr is mostly related to language, rhetoric and mysticism in accordance with the purpose of the foreword of the author. In this study, it is aimed to determine the subjects in which the ishārī interpretations in the *Tafsīr of Mulla Jāmī* what focus on and the method followed in the presentation of these interpretations. In terms of the explanations about the language in his work and the subjects related to it, Jāmī also touches on the views of Zamakhsharī (d. 538/1144) as well as the opinions of many different linguists and commentators. In sūfī issues and his ishārī interpretations he brought to the verses, traces of the tradition of Muhyi al-dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) and Sadr al-dīn Qunawī (d. 673/1274) can be found.

It is witnessed that Mulla Jāmī give a big role to an expression of verses in the interpretation of verses. This does not mean that he goes into detailed analysis of grammar and rhetoric in almost every verse. On the contrary, he thinks that all the meanings that the verse can carry as expression may be the will of Allah. According to him, all the inferences from the expression, unless they are contrary to the sharia, reason and kashf, are the meant of Allah. According to this idea, which the author deeds from Ibn ‘Arabī and Qunawī, these meanings that are in the expression cannot neglect. With the argument that the expression should be appropriate to its speaker. Jāmī by transferring comprehensive knowledge of Allah to the expression, accepts all the meanings of the verse correctly under certain conditions. Relation to this feature which draws attention to the

miraculous aspect of the Qur'an, he also refuses to limit a verse via one of its possible meanings.

Jâmî, which deal with mystical interpretations in almost all verses, at the beginning of his tafsîr, presents these interpretations by intertwined with other explanations. Along with the first five verses of sūrat al-Baqarah, such interpretations are condensed at the end of the verses' commentary and are used to distinguish between the external explanations of the verse and the interior signs. These interpretations are located at the end of the verse, the author performs these comments in the form of short explanations between the text of the verse. He does not use the concept of *tafsîr* for these interior interpretations anywhere in his work, but he uses the concept of *tafsîr* to explain the linguistic-external dimension of the verse; He uses the concept of *ta'wîl* continuously - exception of a few places- related to the ishârî meanings that he sees as the interior meaning of the verse. There are also places where he directly refers to these interpretations with the concept of *ishârah*. Thus, it can be stated that Jâmî meticulously applied in his work the difference has taken care between these concepts in the science of tafsir.

It is seen that the ishârî interpretations throughout the work are written from the point of view of *wahdat al-wujūd*. In this frame, there are many basic issues related to the idea of *wahdat al-wujūd*. These include the following topics: *al-a'yân al-sâbite*, *al-insân al-kâmil*, *al-ta'ayyn al-awwal*, *al-taayyun al-sânî*, *al-rabb al-hâss*, *al-vach al-hâss*, *manifestations of divine names*, *al-fayz al-akdes*, *zâhir-bâtın separation*, *sayr ilallâh*, *sayr fillâh*, *fanâ*, *bakâ martaba al-fark*, *martaba al-cem'*.

When these features and contents are considered, it is seen that the *Tafsîr of Mulla Jâmî* occupies an important place in academic studies in both the fields of tafsir and the Sufism.

**Keywords:** Exegesis, Jâmî, Tafsîr Mulla Jâmî, Ishârî Interpretation, Wahdat al-Wujūd.

### Molla Câmî Tefsiri'nde İşârî Yorumlar

#### Öz

Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492), XV. yüzyılın çok yönlü âlimlerindedir. O hem tasavvufun önemli nazariyyatçılarından hem de önde gelen edebî şahsiyetlerden biri olmasının yanı sıra bir tefsir müellifidir. Bu makale, Câmî'nin tefsir eserindeki işârî yorumları konu edinmektedir. Bakara 40. âyete kadar kaleme alınan bu tefsirinde dil tahlillerinin yanı sıra tasavvufî bahislerin de önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Bu çalışmada, *Molla Câmî Tefsiri'*ndeki işârî yorumların yoğunlaştığı konular ve bu yorumların sunumunda izlenen yöntemin tespit

edilmesi amaçlanmaktadır. Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlara göre; Câmî, eserinde yer verdiği dil ile ilgili açıklamalar ve temas ettiği konular bakımından Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ını esas almakla birlikte birçok dil ve tefsir âliminin görüşlerine yer vermiştir. Tasavvufî konularda ve âyetlere getirdiği işârî yorumlarda ise onun bakış açısını belirleyen iki sûfî; Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddîn Konevî'dir (ö. 673/1274). Câmî, eserinin baş tarafında tasavvufî yorumları, diğer açıklamalarla iç içe sunarken, Bakara Sûresi'nin ilk beş âyetiyle birlikte bu tür yorumları âyet tefsirinin sonunda toplamıştır. Âyet metninin arasına yerleştirdiği kısa açıklamalar şeklinde yaptığı bu yorumlarda vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavramlarını görmek mümkündür. Bunun yanı sıra onun, tasavvufun âmelî boyutuna dair açıklamalarına da rastlanılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Câmî, Molla Câmî Tefsiri, İşârî Yorum, Vahdet-i vücûd.

## Giriş

*Molla Câmî Tefsiri*, Fâtihâ'dan Bakara Sûresi'nin 40. âyetine kadarki kısmın tefsirini kapsayan, tamamlanmamış bir tefsirdir. Eserde dilbilgisel ve tasavvufî yorumlar iç içe sunulmakta, âyetlere getirilen işârî yorumlarda vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisi yakînen müşahede edilmektedir. Türkiye kütüphanelerinde birçok el yazma nüshası bulunan tefsir, yurt içi ve dışında akademik çalışmalara konu olmuştur. Türkiye'de İsam İslamoğlu 1995 yılında Marmara Üniversitesi'nde *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi* ismiyle bir yüksek lisans çalışması yapmıştır. Câmî'nin eserinden Fâtihâ Sûresi'nin tefsir edildiği kısmın tahkîki ve incelemesini konu edinen bu çalışmanın yanı sıra Velid Abdullah Fethullah'ın 2013 yılında Bağdat Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde *Tefsîru'l-Molla Câmî min sûrati'l-Fâtihâ ile'l-'âşira min sûrati'l-Bakara* adıyla tamamladığı bir doktora tezi de bulunmaktadır. Her ne kadar Velid Abdullah'ın doktora tezine ulaşma imkânı olmasa da tezin isminden yola çıkarak onun tefsirin tamamını ele almadığı ifade edilebilir. *Molla Câmî Tefsiri* ile alakalı bir diğer akademik çalışma, Amasya Üniversitesi'nin Seb-Bap 18-0168 numarayla desteklediği proje kapsamında tarafımızdan yapılmış olup eserin tam bir tahkîki ve tercümesini muhtevîdir. Bu çalışma henüz yayınlanma aşamasındadır. Eser üzerinde yapılan bir diğer çalışma Sajjad H. Rizvi tarafından kaleme alınan ve Journal of Qur'anic Studies dergisinin 8. cilt 1. sayısında (2006) yayınlanan, "The Existential

Breath of al-rahmân and the Munificent Grace of al-rahîm: The Tafsir al-Fâtiha of Jâmî and the School of Ibn 'Arabî" isimli makaledir.

Bu makâle *Molla Câmî Tefsiri'*nde yer alan işârî yorumları konu edinmektedir. Daha önce eser üzerinde yapılan çalışmalarda bütüncül bir şekilde sunulmayan bu konunun takdimiyle birlikte, Câmî'nin genel anlamda işârî yorumlara yaklaşımını, bu yorumlarda takip ettiği usûlü ve yoğunlaştığı konuları tespit etmek amaçlanmaktadır. Ayrıca makale içerisinde, esere yapılacak atıflarda *Molla Câmî Tefsiri'*nin tam ve musahhah bir nüshası olan Çorum İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1252 numarayla kayıtlı yazma nüsha temel alınacaktır.

### 1. Abdurrahmân Câmî ve Eserleri

Molla Câmî unvanıyla tanınan müellifin tam adı, Nûreddîn Abdurrahmân b. Nizameddîn Ahmed b. Muhammed Câmî'dir. 23 Şâ'ban 817 (7 Kasım 1414) tarihinde Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğmuştur. Câm şehrine nispetle Câmî mahlasını almıştır.<sup>1</sup> İlk tahsiline babasının yanında başlayan Câmî, babasının Herat'taki Nizâmiye Medresesi'ne müderris olmasıyla birlikte (823/1420) öğrenimini Herat'ta sürdürmüştür. Molla Câmî burada Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den *Telhîs* ve *Mutavvel*'i okumuştur.<sup>2</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) öğrencisi Ali es-Semerkandî (ö. 860/1456) ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) öğrencisi Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî gibi bilginlerin derslerine kısa süreliğine de olsa devam etmiştir.<sup>3</sup> Daha sonra devrin önemli ilim merkezlerinden Semerkant'a giderek orada dokuz yıl kalmıştır.<sup>4</sup>

Semerkant'ta bulunduğu yıllarda rüyasında Nakşibendî şeyhi Sa'deddîn-i Kaşgarî'yi (ö. 860/1456) görmüş ve bu rüyanın tesiriyle Herat'ta bulunan Kaşgarî'ye varıp intisap etmiştir. Onun vefatını müteakib, Merv'e giderek Kaşgarî'nin halifesi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a

<sup>1</sup> Ali Asgar Hikmet, *Câmî Hayatı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman, 2. Baskı (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 61-62; Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 94.

<sup>2</sup> Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 18; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94.

<sup>3</sup> Abdurrahman Acer, "Abdurrahman Câmî'nin Hayâtının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış", *Molla Câmî'de Varlık*, ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 15.

<sup>4</sup> Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 65-66; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 18; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94.

(ö. 895/1490) bağlanmıştır.<sup>5</sup> Ubeydullah Ahrâr ile birkaç kez görüşmesine rağmen kendisiyle mektuplaşmak suretiyle devamlı temasta bulunmuştur.<sup>6</sup> Bunun yanı sıra Abdurrahmân Câmî'nin, hayatı boyunca başka birçok sûfîyle de irtibatlı olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında Hâce Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) ve oğlu Burhâneddîn Ebû Nasr Pârsâ (ö. 865/1461) ve Mevlânâ Fahreddîn Loristânî'nin (ö. 820/1418) isimleri zikredilebilir.<sup>7</sup> Ne var ki Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın onun üzerinde diğerlerine kıyasla daha büyük bir tesiri bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır.<sup>8</sup>

Câmî 877'de (1472) hac yolculuğu için Herat'tan ayrılmıştır. Hac dönüşünde Fâtih Sultan Mehmed, Atâullah Kirmânî'yi beş bin altın hediye ile Câmî'yi İstanbul'a davet etmek üzere göndermiş fakat Kirmânî, Şam'a ulaştığında Abdurrahmân Câmî, Şam'dan birkaç gün önce ayrılmıştır.<sup>9</sup> Geri dönüş yolunda Tebriz'de görüştüğü Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın, orada kalmasına yönelik ricasına rağmen Herat'a dönmüştür (18 Şâ'ban 878/8 Ocak 1474). Burada Sultan Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırdığı medresede Arap dili ve edebiyatı, hadîs ve tefsir dersleri okutmuştur. 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492) cuma günü Herat'ta vefat etmiştir.<sup>10</sup>

Câmî sadece hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Mâverâünnehir ve Horasan'da tanınmakla kalmamış, daha hayattayken Müslüman coğrafyanın bir ucundan diğerine uzanan geniş bir alanda farklı Müslüman devletlerin sultanları, âlimleri ve şairleri nezdinde saygı görmüştür. Bu meyanda, Osmanlı sultanları Fâtih Sultan Mehmed ve oğlu II. Bâyezid, Karakoyunlu Cihan Şah, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ve Yâkub Bey, Timurlular Devleti'nin sultanı Mirza Ebû'l-Kâsım Bâbü, Sultan Ebû Said ve Hüseyin Baykara gibi devlet ricâli ile mektuplaşmaları,

<sup>5</sup> Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 71, 90; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 20.

<sup>6</sup> Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 21; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 95.

<sup>7</sup> Molla Câmî'nin görüştüğü sûfîlerle ilgili geniş bilgi için bk. Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 74-83.

<sup>8</sup> Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 94. Ayrıca bk. Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 77-83.

<sup>9</sup> Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 50; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 22; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 95.

<sup>10</sup> Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 62; Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 23; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 95.

bu devlet adamlarından davetler alması sözü edilen saygının bir tezahürü niteliğindedir. Abdurrahmân Câmî'nin benzerine az rastlanır kişiliğine karşı duyulan bu saygının yanı sıra onun eserlerinin, kendisi daha hayattayken dört bir yanda tanındığına ve hüsn-i kabûl ile karşılandığına şahit olunmaktadır.

Molla Câmî'nin biyografisi incelendiğinde onun birtakım vasıflarla tebâruz ettiği görülür. Bu vasıflar arasında zekâsı, keskin hafızası ve engin idrak kapasitesiyle, ilme olan düşkünlüğü öncelikle dile getirilmelidir. İkinci olarak onun tasavvufî eğilimi bir diğer önemli husustur. Bu ikinci konuya yönelik daha hususi bir tanımlama yapılacak olursa; yetiştiği çevre itibariyle Tarîk-i Hâcegân, Câmî'nin tasavvufî kişiliğinde baskın bir motif oluşturmuş ancak belki de entelektüel ve mânevî ilgisinin bir yansıması olarak İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) geleneğini de yakinen takip etmiştir.<sup>11</sup> Eserlerinde ise edebî ve tasavvufî muhtevânın daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir.

Câmî arkasında birçok eser bırakmıştır. Kaynaklarda bu eserlerin sayısı konusunda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Ancak onun en yakın öğrencisi olan Abdulgafûr Lârî (ö. 912/1506), Câmî'nin kırk sekiz kitap ve risâle yazdığını ifade etmiştir.<sup>12</sup> Abdurrahmân Câmî düşüncesinin Türk edebiyatına etkisi üzerinde yapmış olduğu çalışmada, Kadir Turgut'un farklı kaynak eserler üzerindeki incelemeleri neticesinde ulaşılmış olduğu net sayı ise elli ikidir.<sup>13</sup> Onun bir kısmı günümüze ulaşmayan bu eserlerinin genellikle tasavvuf, dil, edebiyat gibi farklı alanlarda olduğu görülmektedir. Müellifin eserlerinden bir kısmı şunlardır: *Divanlar*, *Heft Evreng*, *Nakdû'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, *ed-Dürretü'l-fâhire*, *Nefehâtü'l-üns*, *Levâih*, *Risâle der Menâsikü'l-hac*, *Şevâhidü'n-nübüvve*, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye fî şerhi'l-Kâfiye*, *Tefsîru'l-Kur'ân*.

## 2. Molla Câmî Tefsiri

Abdurrahmân Câmî, hayatının sonuna doğru kaleme aldığı bu tefsire kısa bir mukaddime yazmıştır. Ne var ki o, bu mukaddimedede eseri için özel bir isim zikretmemiştir. Müellif açıkça bir isim belirtmediği için de müstensihlerin veya nüshaların gerek başına gerekse sonuna eserle ilgili açıklama koyan kişilerin tasarrufunun, isimlendirmede ön plana

<sup>11</sup> Krş. Hikmet, *Câmî Hayatı ve Eserleri*, 168, 173.

<sup>12</sup> Hikmet, *Câmî Hayatı ve Eserleri*, 189.

<sup>13</sup> Molla Câmî'nin kitapların tam listesi için bk. Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 24-53.

çıktığı görülmektedir. Yazma nüshalar incelendiğinde bu tefsir için 11 ayrı isme rastlanılmaktadır.<sup>14</sup> Bu çalışmada, eser için *Molla Câmî Tefsiri* [*Tefsîru Molla Câmî*] ismi tercih edilmiştir.

Eserin mukaddimesinden Câmî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i tamamen tefsir etmeyi düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak o, tefsirini Bakara Sûresi kırkıncı âyete kadar tamamlayabilmiştir. Tefsirin birçok nüshasının sonunda yer alan ve Abdulgafûr Lârî'ye ait nota göre, Câmî tefsirini önce müsvedde şeklinde yazmış daha sonra bu müsveddeyi Bakara Sûresi'nin yirmi üçüncü âyetinin tefsirine kadar temize çekmiş, geriye kalan kısmın ise Lârî tarafından temize çekilmesini istemiştir.<sup>15</sup> Türkiye kütüphanelerinde erken tarihli nüshalar bulunmasına rağmen söz konusu müellif hattı nüshasına ulaşılammıştır.<sup>16</sup>

Abdurrahmân Câmî mukaddimede eserin kaleme alınışını iki gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlardan ilki; onun hem dil ve belâgat hem de tasavvufî incelikleri bir araya getiren bir tefsir yazma isteği, ikincisi ise kendisine yakın bazı sûfilerin gerek sözlü gerekse yazılı olarak ondan bir tefsir yazmasını ricâ etmeleridir.<sup>17</sup>

Mukaddimede işâret edilen bu duruma uygun olarak, tefsirin muhtevası ve içerisinde takip edilen usûlde dil ve tasavvuf ağır basmaktadır. Her ne kadar tefsirde farklı birçok alana yönelik bilgiye rastlanıyor olsa da dilbilimsel ve tasavvufî bahislerin yoğun bir şekilde işlendiği müşâhede edilmektedir.

Câmî'nin dil açıklamalarında belâgat ve nahiv konuları yoğunluk arz etmektedir. Bunun yanı sıra eserde etimolojik tahlillere ve sarfla alakalı meselelere de sıklıkla rastlanılmaktadır. Tefsirde dil ile ilgili

<sup>14</sup> Tefsirin el yazma nüshalarının üzerinde bulunan isimleri şöyledir: *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm ve'l-furkâni'l-kerîm*, *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru Câmî* veya *Tefsîru'l-Câmî*, *Tefsîru Molla Câmî*, *Tefsîr-i Şerîf*, *Tefsîru'l-Fâtîha ve te'vîlu'l-âyât*, *Tefsîru Kelâmillâh ve te'vîlu'l-âyât*, *Tefsîr-i Fâtihâ*, *Tefsîru Sûrati Fâtihati'l-Kitâb*, *Tefsîru Sûrati Fâtihati'l-Kitâb ve evvelu sûrati'l-Bakara ilâ kavlihî teâla "ve mine'n-nâs"*.

<sup>15</sup> Abdurrahman Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 1252, vr. 127a.

<sup>16</sup> Bazı kaynaklarda eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 405 numaralı nüshasının müellif hattı olduğuna yönelik birtakım iddialar bulunmasına karşın (Bk. İsam İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 29-30.) kanaatimize göre, bu nüsha müellif hayattayken yazılmıştır. Ancak yazısı müellife ait değildir.

<sup>17</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 2a.



açıklamalar öyle baskın bir hal arz eder ki kimi âyetlerin tefsirinde neredeyse başka hiçbir açıklamaya gidilmeden dil tahlilleriyle yetinilmektedir.<sup>18</sup>

Eserde işlenen tasavvufî konuların ise çoğunlukla tasavvufun nazârî boyutuyla, hususen de vahdet-i vücûd düşüncesiyle irtibatlı olduğu görülmektedir. Örnek olarak; *el-a'yânu's-sâbite*, *el-insânu'l-kâmil*, *et-tecellî'l-akdes*, *et-taayyünü'l-evvel*, *et-taayyünü's-sânî*, *er-rabbu'l-hâss*, *el-vechu'l-hâss* gibi kavramlar burada zikredilebilir. Ancak eserde ele alınan tasavvufî konuların tamamıyla nazârî konular olmadığını bilakis zikir, ihlas, tevbe gibi tasavvufun amelî boyutuyla alakalı meselelerin de ele alındığı söylemek mümkündür.

Tefsirde takip edilen metod ile ilgili olarak şu hususlar dile getirilebilir: Câmî, tefsire genellikle âyetlerde yer alan ve açıklama gereği hissettiği kelimelerin tahlilini yaparak başlamaktadır.<sup>19</sup> Kelimenin dildeki anlamı ve türevlerinden yola çıkarak yaptığı tespitlere, yer yer ilgili kelimenin ıstilahî anlamlarını vererek de devam etmektedir.<sup>20</sup> Kelime düzeyindeki bu açıklamalara ek olarak cümle kuruluşuna yönelik analizlerde bulunmakta ve bu nahiv analizlerine çoğunlukla belâgat ile ilgili değerlendirmelerle devam etmektedir.<sup>21</sup> Müellif, kıraat farklılıklarından da istifade ederek zenginleştirdiği lügavî tahlillerinde, farklı nahiv ve belâgat vecihlerinin âyetlerin anlamına yansımaları da zaman zaman tetkik etmektedir.<sup>22</sup> Ancak Abdurrahmân Câmî'nin yapmış olduğu bu açıklamalar her âyette aynı düzeyde tafsilât içermemektedir. Dil ile ilgili gerçekleştirilen bu faaliyetin hemen akabinde Câmî, âyetin tasavvufî yorumuna geçiş yapmaktadır.<sup>23</sup>

Tefsirde dil ve tasavvufî konuların birbiri ardınca sunulmasında kullanılan usûl, Fâtihâ Sûresi'nde belli belirsiz bir yapı arz ederken, bu durum Bakara Sûresi'nde daha belirgin bir hal almaktadır. Örneğin Fâtihâ Sûresi'nde işârî te'viller, dil tahlilleriyle iç içe verilmektedir.<sup>24</sup> Bakara

<sup>18</sup> Câmî'nin Bakara Sûresi 12. âyet için yaptığı tefsir bir örnek olarak verilebilir. Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 55b-56b.

<sup>19</sup> Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 12b, 14a, 47b, 51b.

<sup>20</sup> Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 41b, 103b.

<sup>21</sup> Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 17b, 42b-43a, 65a-66a, 74a.

<sup>22</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 13a, 14a, 21b, 50a, 83b-84b; Ayrıca bk. İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fâtihâ Sûresi*, 24.

<sup>23</sup> İslamoğlu, *Molla Câmî ve Tefsirinden Fâtihâ Sûresi*, 25.

<sup>24</sup> Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 12b, 13a, 14a, 14b, 15a, 18a-18b, 19a, 19b, 20a.

Sûresi'nde de özellikle ilk beş âyetin tefsirinde aynı durum devam etmektedir. Ancak Câmî, ilk beş âyetin tefsirinin bitiminde bu âyetlerin işârî te'vilini metin için şerh üslûbuyla topluca arz ettikten sonra diğer âyetin tefsirine geçmektedir. Tefsirin bundan sonraki kısmında ise kimi zaman birkaç âyetin kimi zaman da her âyetin sonunda işârî te'viller yukarıda ifade edilen üslupla sunulmaktadır. Böylece müellif, âyetlere getirmiş olduğu tasavvufî yorumları imkân ölçüsünde diğer açıklamalardan ayırıştırma yoluna gitmiştir.

*Molla Câmî Tefsiri*'nin *Keşşâf* etrafında oluşan geleneğe bağlı bir tefsir olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda, bu tefsirde yapılmak istenen şey *Bezzâvî Tefsiri*'ndeki durumla benzerlik arz etmektedir. Ancak *Molla Câmî Tefsiri*'ni orijinal kılan husus, onun böyle bir tefsiri, son derece latif bir üslûp içerisinde işârî te'villerle bezemiş olmasıdır. Diğer bir önemli özellik de bu işârî te'villerin sunumunda takip edilen usûldür ki Câmî'nin önemli şârih kimliğini gösteren en güzel örneklerden bir kısmının, bu işârî te'villerde verildiği ifade edilebilir. Son olarak, tefsirde yoğunlaştığı konuların sunduğu Molla Câmî portresi için; öncelikle dilci, sonra mutasavvıf ve en son olarak müfessir tanımlamasını yapmak mümkündür.

Abdurrahmân Câmî'nin, konuların üslûp ve içerik bakımından ele alınışında Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ını temel aldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra o tefsir tarihinin bir diğer önemli eseri olan Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'inden de fazlaca istifade etmiştir. Bunun yanı sıra onun dil alanındaki önemli kaynakları arasında Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'u; Zemahşerî'nin *Esâsu'l-belâğa* ve *el-Mufassal fi 'ilmi'l-'Arabiyye* eserleri; Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sihâh*'ı ve Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh* adlı eserleri zikredilebilir.

Tasavvufî konularda ise İbnü'l-'Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Câmî, isim ve eserleriyle birlikte zikrettiği bu mutasavvıflardan yer yer uzun alıntılar yapmaktadır. Nitekim müellifin tasavvuf anlayışındaki belirgin paradigma İbnü'l-'Arabî ve Konevî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışıdır. Bu anlamda sözü edilen düşüncenin birçok kavramının tefsirde işlendiğine tanık olunmaktadır. Yeri gelmişken ifade edilmelidir ki Mollâ Câmî bu ve benzeri mutasavvıflardan fazlaca etkilenmiş olmasına rağmen kendine ait bir düşünce çizgisine de sahiptir. Örneğin Câmî, azab kelimesini ele alırken bu kelimenin uzubet/tatlılık kökünden geldiğini, dolayısıyla da uzun bir müddet Cehennem'de kalanlara Cehennem azabının artık tat vereceğini,

buna göre ilâhî tehdidin aynı zamanda bir müjde içerdiğini ifade eden görüşü de zikreder.<sup>25</sup> Müellif, İbnü'l-'Arabî ile özdeşleştirilen bu görüşü sunduktan sonra bu fikrin âyetin zâhirî anlamı çerçevesinde icmâya aykırı olduğunu zikreder.<sup>26</sup> Bu iki mutasavvıfın yanı sıra Câmî'nin bu eserinde başkaca sûfilerden alıntılar yaptığı da görülmektedir. Bu meyanda o, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Cevâhiru'l-Kur'ân*'ndan bir pasaj aktarmaktadır.<sup>27</sup> Yine Abdullah İlahî'nin (ö. 896/1490) *Keşfü'l-vâridât li tâlibi'l-kemâlât ve gâyeti'd-derecât* adlı eserinde bulabildiğimiz bazı malumatları isim vermeksizin sunmaktadır.<sup>28</sup> Nitekim müellif, tefsirinde Hallâc-ı Mansur'a (ö. 309/922) ait bir beyti de nakletmektedir.<sup>29</sup>

### 3. Molla Câmî Tefsirinde İşârî Yorumlar

Molla Câmî'nin farklı âyetlere getirmiş olduğu işârî yorumlara dair örnekleri sunmadan önce, onun Kur'ân'ı anlama ve yorumlama hususundaki fikirlerini ele almak gerekmektedir. Teorik olarak, bir sözün zaman ve zeminine dair bilgi, o sözle kastedilen anlamın tespitinde kullanılan en önemli verilerdendir. Aynı zamanda bir sözün anlaşılabilmesi için her şeyden önce onun dilsel bir analize tabi tutulması gerekmektedir. Hatta bu ikinci husus, diğerine kıyasla daha öncelikli bir konumda yer aldığı da düşünülebilir. Zira bir söz, her şeyden önce dilsel bir olgudur. Ne var ki bir dilin, o dili kullanan bireylerin elinde şekillenen, evrilen yapısı, onun tarihsel bir varlık olan insanın gerek bireysel gerekse toplumsal tecrübelerini de kendinde yansıtmaya olanak sağlamaktadır. Bir tür anlam kazanma olarak ifade edilebilecek bu durum, sözü edilenden daha özel zaman, zemin ve muhatap kitlesine karşı sürekli bir şekilde devam edecektir. Dolayısıyla hem dili hem de o dil içerisindeki bir söylemi sadece ve öncelikli olarak dilsel verilerle açıklamak, konuşanın aktarımda bulunduğu anlamı tespit etmede yeterli değildir. Dil ve tarih arasındaki bu ilişki, Kur'ân'ın anlaşılmasında onun indirildiği ortamın ve

<sup>25</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 44b.

<sup>26</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 45a.

<sup>27</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 15b-16a.

<sup>28</sup> Şeytan'ın haricî bir varlık değil de insanın yaratılışında bulunan farazî bir güç olduğuna yönelik görüş için krş. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 5b, Abdullah İlahî, *Keşfü'l-vâridât li tâlibi'l-kemâlât ve gâyeti'd-derecât*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 47.; Câfer-i Sâdık'tan yapılan tecellî ile ilgili iki rivâyet için krş. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 18a-18b, Abdullah İlahî, *Keşfü'l-vâridât*, 14, 15.

<sup>29</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 45a.

muhatapların tespitini tefsir ilminin ilk ve en önemli konularından biri yapmaktadır.

Tasavvufî Kur'ân yorumları, burada üzerinde durulandan açık bir şekilde farklı bir teorik çerçeveye sahiptir. Bunun da temelinde yatan fikir, mutasavvıflara göre işârî anlamlarda Kur'ân'ın, indirildiği zamandaki muhataplarına ne anlattığından ziyade tek tek bireylere ne anlattığının merkeze alınmasıdır. Bu kabul, zamanın farklılaşmasıyla anlamın da farklılaşması olgusundan ötede, Kur'ân'ı okuyan her bir sūfînin geçirdiği her bir anda anlamın farklılaşmasına kadar ilerleyebilmektedir.<sup>30</sup> Ancak Kur'ân'dan çıkarılan bu çeşitli anlamların, mâhiyet açısından kendine has özellikler içerdiği bir gerçektir. Öncelikle, mutasavvıflar Kur'ân'ın vahyin inzal olduğu ortamda ne anlatmak istediğiyle ilgilenen "tefsir" ameliyesinden ve o anlamın fikrî istidlâllerle güncel hayata aktarımını ifade eden "te'vil" çabasından farklı olarak bu tür yorumlara "işâret" demektedirler.<sup>31</sup> Bunu yaparken de onlar, işâret adı verilen yorumların öznel ve aynı zamanda kesin olduğunu vurgulamaktadırlar. Ne var ki onlara göre bu durum, İlâhî tecellilere muhatap olmak gibi üstün bir meziyetin eseri olmasına karşın, sūfîler haricindeki âlimler için ciddi bir sınırlandırmaya tabi tutulması gereken bir olgudur. Ancak burada tasavvufî yorumların bu özelliği kadar bu yorumlama şekline nasıl ulaşıldığı da önem arz etmektedir. Tasavvufî yorumların şahsî ve mânevî tecrübe boyutu bir yana bırakılacak olursa mutasavvıfların bu tür yorumlarına olanak sağlayan en önemli metodik unsurlardan birinin Kur'ân metnini tarihsel bağlamından uzaklaştırarak sadece dilsel bir metne çevirmek, diğerinin ise tarihsel kayıtlardan arındırılan bu metne parçacı bir üslûpla yaklaşmak olduğu görülür.<sup>32</sup>

*Molla Câmî Tefsiri*, tasavvufî yorumlarda usûl ve üslûp açısından bahsi geçen bu yaklaşımı yansıtan bir eserdir. Nitekim tefsirde birkaç nüzûl sebebi ve nüzûl ortamına ait rivâyet dışında neredeyse hiçbir tarihî veriye rastlanmamakta, dil ve belâgat tahlilleri âyetlerin yorumunda merkezî bir konum işgal etmektedir. Bunun bir devamı olarak da lafzın imkân verdiği bütün anlamlar, şeriat, akıl ve keşifle zıddına bir delil

<sup>30</sup> Bk. Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 231-232, 248.

<sup>31</sup> Bk. Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 424; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 249-251.

<sup>32</sup> Bk. Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 286-292.

getirilmemesi kaydıyla, Allah kelâmının kastettiği anlamlar olarak görülmektedir. Molla Câmî, mukattaa harfleriyle ilgili İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *er-Risâletü'n-nîrûziyye* adlı eserinden yapmış olduğu uzun alıntidan sonra bu hususu şöyle dile getirmektedir:

“O, bu risâlenin sonunda şöyle bir açıklamada bulundu: “Harflerin bundan başka bir delâletinin bulunması mümkün değildir.” Bu yargı onun dar görüşlülüğünden kaynaklanmaktadır. Aksine Allah'ın kendi kelâmıyla murad ettiği şey tek bir mânâyâ hasredilmez. Bilakis şeriat, akıl ya da keşf aksine şahadet etmediği müddetçe bir kişinin ondan anladığı her şey bir ilintiyle olsa dahi Yüce Allah'ın muradıdır. Ancak Allah'ın muradı bu anlamların hiçbirisiyle sınırlı değildir.”<sup>33</sup>

O, benzeri bir yaklaşımı, İbn Abbas'tan (r.a.) aynı konuda gelen iki farklı rivâyeti yorumlarken de göstermektedir:

“İbn Abbas'tan yapılan rivayetlerin farklılaşması konusunda, onun sözleri arasında bir problem olduğunu düşünmemen gerekir. Çünkü burada Allah'ın muradının bu işaretlerden sadece birine has olmadığını bilakis murad edilebilecek ve kişinin anlayışının ulaştığı bütün anlamların ona göre Yüce Allah'ın muradı olabileceğine yönelik hoş bir işaret bulunmaktadır. İşte bu O'nun kelamının kuşatıcılığına uygun düşmektedir. Zira kelâm, onu konuşana uygunluk arz eder ki O da her şeyi kuşatandır.”<sup>34</sup>

Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasıyla ilgili bu bakış açısını İbnü'l-'Arabî ve Konevî'den tevârüs ettiği görülen<sup>35</sup> Abdurrahmân Câmî, bu şekilde yapılan anlam çıkarımlarını *işâret* olarak gördüğüne dair doğrudan bir açıklama sunmaz. Ancak bu konuyu ele alış şekli, onun genel olarak Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik bir görüş beyan ettiğini hissetmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki alıntılarda lafız için kurgulanan bu otoritenin, tasavvufî yorumların da içerisinde gerçekleştiği umûmî bir paradigmaya işaret ettiği düşünülebilir. Haddi zatında bu paradigma *işâret* olarak kavramsallaşan tasavvufî yorumlarla, *te'vilin* ortak tarafını oluşturmaktadır. Mutasavvıfların daha özel anlamıyla kullandıkları *işâret* ise Kur'ân okurken sûfinin keşf ve ilham yoluyla ulaştığı ve genellikle ahlâk, dinin derûnî boyutu ve amelî tasavvuf ile ilgili anlamları içermektedir. Ancak mutasavvıfları, tasavvufun nazarî boyutuyla ilgili iyi bir fikrî muhakeme ve kuvvetli bir felsefî alt yapıya sahip olan konularda

<sup>33</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 28a.

<sup>34</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 25b.

<sup>35</sup> Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011), 4: 294; Ebu'l-Meâlî Sadreddin Konevî, *İ'câzu'l-beyân fî tefsîri Ümmî'l-Kur'ân*, 1. Baskı (İran: Müessesese-i Bustân Kitâb Kum, 1381), 187-188; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsîri*, 192.

yaptıkları yorumlar ise çoğunlukla “aklî olmak” anlamında *te’vil*dir. Ne var ki bu amelî ve nazarî boyut kimi zaman mutasavvıfların Kur’ân yorumlarında iç içe girebilmekte ve bu durum onların anlaşılmasında güçlükler ortaya çıkarmaktadır. Molla Câmî, tefsirinde yaptığı tasavvufî yorumların hiçbiri için *tefsir* kavramını kullanmaz, o bu yorumlar için belirlediği pasajların hemen hemen tamamında *te’vil*,<sup>36</sup> iki yerde ise *işâret*<sup>37</sup> kavramını kullanmaktadır. Bu noktada Câmî’nin ilgili kavramları kullanırken bir ayrıma gittiğini göstermesi bakımından eserin mukaddimesindeki şu ifadeleri önem arz etmektedir:

“Uzun zamandır Allah kelâmının *tefsiri* ve âyetlerinin *te’vili* hususunda lafız ve mânâ vecihlerini bir araya toplayan, küçük büyük her şeyi ele alan, belâgat sahibi kişilerin nüktelerini içeren, âriflerin *işâret*lerini kuşatan bir kitap yazmak gönlümü meşgul ediyordu.”<sup>38</sup>

*Te’vil* ve *tefsir* ayrımı çerçevesinde *Molla Câmî Tefsiri*’ndeki kullanımlara bakıldığında, özellikle tasavvufî yorumlar için *te’vil* tanımlamasını kullanan Câmî, tespit edildiği kadarıyla eserinde bir yerde *tefsir* kavramına yönelik bir işârette bulunmaktadır. O, Fâtihâ Sûresi’nin üçüncü âyetindeki Rahmân ve Rahîm isimlerini açıklarken şöyle demektedir:

“Bu iki ismin *tefsiri* daha önce geçti. Besmeledeki Rahmân ve Rahîm ile kastedilenin, *a’yân-ı sâbitenin* sûretlerine *feyz-i akdes* ile tecellî eden olması ise uzak bir ihtimal değildir...”<sup>39</sup>

Burada iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi: Câmî, bu iki isim için besmelede yaptığı açıklamayı *tefsir* olarak nitelemektedir. Onun besmeledeki açıklamaları ise sadece dil açısından yapılan bir açıklamadır.<sup>40</sup> Dolayısıyla onun, dilsel açıklamaları *tefsir* olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu alıntıdaki ikinci husus ise, onun geriye dönük *tefsir* vurgusundan sonra “*velâ yeb’ud en yukâl*/Şöyle de ifade edilebilir...” diyerek tasavvufî bir yoruma yer vermesidir. Bu da onun, tasavvufî

<sup>36</sup> “تأويل الآية ببعض بطونها” ve benzeri ifadeler için bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 67a, 74b, 78b, 81b, 90a, 97b, 105b, 108b, 112a, 115b, 118b, 121a, 122b, 123b, 125a.

<sup>37</sup> “وإذ قد وقع الفراغ من حلّ ظاهر عباراته فاستمع بطنًا من بطون إشاراته” “وتأويل الآية بالإشارة إلى بطن من بطونها” ifadeleri için bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 62b, 60a.

<sup>38</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, 2a.

<sup>39</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 15b.

<sup>40</sup> Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 11b-12b.

yorumları, kesinlik ifade etmeyen ve daha öznel bir yorumlama şekli olan *te'vil* ile eşitlediği izlenimi vermektedir.

Câmî'nin bu eseri çerçevesinde gerçekleştirilen Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ile ilgili bu genel değerlendirmelerden sonra tefsirdeki bazı işârî yorumlara temas edilebilir.

Molla Câmî, tefsirinde tasavvuftaki varlık mertebelerine özet bir şekilde de olsa yer vermektedir. Onun varlık mertebelerine değindiği pasajlardan biri şudur:

"Sonra bilesin ki, hidayetın sayılması mümkün olmayan ancak özetle ifade edilebilecek mertebeleri vardır. Onun ilk mertebesi Allah'ın [sübhânehu] bizi *hüviyyet gaybı*ndaki gizlilikten *taayyün-i evvelde* olduğu gibi küllî, icmâlî, ilmî varlığın nur bahçesine ulaştırmasıdır. Daha sonra *taayyün-i sânîde* olduğu üzere tafsilî, ilmî varlığın nur bahçesine, sonrasında mertebeye mertebeye 'aynî/haricî varlığın nur bahçesine *ruhtan, misâle* oradan da *hisse* kadar ve nihayetinde unsurî bedenî yaratılışımıza kadar ulaştırmasıdır. Akabinde hidayetın mertebelerinden, ilk çocukluğa, mükellef ve akıl bâliğ olma çağına ve Peygamber'e [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] ve getirdiklerine imana muvaffak kılmaya kadar (birçok mertebeye) ulaştırmasıdır."<sup>41</sup>

Bu alıntıda varlık mertebeleri bağlamında önemli kavramlar bulunmaktadır. Bunlar: *Gaybu'l-hüviyye* (*hüviyyet gaybı*), *taayyün-i evvel*, *taayyün-i sânî*, *aynî* varlığın *ruh*, *misâl ve hiss mertebeleridir*. Bu kavramlar özet olarak sunulacak olursa:

I- *Gaybu'l-hüviyye*: Lâ taayyün olarak da isimlendirilen bu mertebeye Zât-ı İlâhî'nin bütün kayıtlardan münezzeh olduğu ve herhangi bir şekilde zuhur etmediği varlık alanının adıdır.<sup>42</sup>

II- *Taayyün-i evvel*: Mutlak Vücûd'un lâ taayyün mertebesindeki ahadiyyetini, vâhidiyyete çevirmek suretiyle taayyünâta başlamasını ifade eder. Bununla Mutlak Zât'ın, kendi zâtındaki istiğrak halinden kendindeki özellikleri icmâlî olarak bildiği mertebeye tenezzülü kastedilmektedir.<sup>43</sup>

III- *Taayyün-i sânî*: Cenab-ı Hakk'ın ilk taayyünde toplu olarak bulunan sıfatlarının ve buna bağlı olarak eşyanın hakikatının birbirinden temeyyüz ettiği varlık alanıdır.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 20a.

<sup>42</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 3. Baskı (İstanbul: Sufi Kitap, 2011), 251.

<sup>43</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 299; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 243.

<sup>44</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 309; Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, 243.

IV- *Ruh Mertebesi*: Mertebe-i ervâh veya âlem-i emr diye isimlendirilen bu mertebede *a'yân-ı sâbite*, *cevher-i basît* haline gelmektedir ki bu cevherler cisim olmadığı için, onların şekil, renk zaman ve mekanla alakası bulunmamaktadır.<sup>45</sup>

V- *Misâl Mertebesi*: Bir önceki mertebedeki basit cevherlerin, mürekkep latif cevherler haline geldiği mertebedir.<sup>46</sup>

VI- *Hiss Mertebesi*: *Âlem-i ecsâm* olarak da isimlendirilen bu mertebede ise mürekkep latif cevherler, mürekkep kesif cevherlere dönüşür.<sup>47</sup>

Abdurrahmân Câmî, tasavvuftaki yedi varlık mertebesinden altısını bu şekilde zikrettikten sonra alıntı metnin son cümlesiyle de yedinci varlık mertebesi olan *mertebe-i insâna* atıfta bulunduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere Câmî, hidâyet kavramını işârî olarak her insanın varoluş yolculuğuyla irtibatlandırarak yorumlamaktadır.

Müellif, tasavvufî varlık düşüncesinde, *tecellî*, *feyz-i akdes*, *a'yân-ı sâbite*, *a'yân-ı hârice* gibi önemli kavramlara da eserinde sıklıkla yer vermektedir. Bu kavramları zikrettiği yerlerden birkaçının tercümesi şöyledir:

“Bu iki ismin *tefsiri* daha önce geçti. Besmeledeki Rahmân ve Rahîm ile kastedilenin, *a'yân-ı sâbitenin* sûretlerine *feyz-i akdes* ile tecellî eden olması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü Allah Teâlâ bu feyzin genelliği ve mutlaklığı dikkate alındığında Rahmân'dır. Bu feyzin husûsiliği dikkate alındığında ise O, Rahîm'dir. Besmeleden sonra gelen bu iki isimle kastedilen ise o iki ismin, zikredilen iki durumla birlikte,<sup>48</sup> hâricî varlıkların sûretlerine tecellî eder olmasıdır.”<sup>49</sup>

“İnsanlardan öyleleri vardır ki “ben sizin rabbiniz değil miyim?” antlaşmasında ilk olarak onların *a'yân-ı sâbiteleriyle* kendine *ilmî tecellîde* bulunması ve ikinci olarak da onların *a'yân-ı hâricîlerine vücdî tecellesi* ile rablerinin rubûbiyyetine yönelik yaptıkları itirafı unutmışlardır. Ayrıca O'nun, kendilerini bu unsurî cismânî yaratılışa ulaşıncaya kadar peş peşe gelen tavır ve mertebelerde terbiye ettiğini de unutmışlardır.”<sup>50</sup>

“Dedik ki: Ey Âdem!” (ey) rûh “sen ve eşin” ki o uyumlu ve senin kuvvetlerinin toplamı olan nefis, “cennette” yani: Zât cennetinde “oturun.” Ve senin bütün kuvvetlerinin

<sup>45</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 323.

<sup>46</sup> Bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 323.

<sup>47</sup> Bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 324.

<sup>48</sup> Feyzin mutlaklığı ve husûsiliği.

<sup>49</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 15b.

<sup>50</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 54a.



sürekli bir şekilde müşâhede et. “*ve ondan yiyiniz*” yani: bu cennette, *Zâtî, esmâî ve ef'âlî tecellîler* kabilinden bol rızıklar yiyiniz.”<sup>51</sup>

Alıntılara ve tefsirin farklı yerlerindeki ifadelerine bakıldığında birçok tecellîlerden bahsedilse de Câmî'nin *Füsûsu'l-Hikem Şerhi*'nden yola çıkarak, onun tecellîyi üç ana başlık altında değerlendirdiği ifade edilebilir. Bunlar gaybî, şehâdî ve şuhûdî tecellîdir.

I- *Gaybî tecellî*, adına *feyz-i akdes* de denilen Zât-ı İlâhî'nin varlıkları kendisinde bilkuvve tasavvur etmesini ifade eden yahut kendisiyle a'yân-ı sâbitenin hasıl olduğu tecellîdir.

II- *Şehâdî tecellî* ise *feyz-i mukaddes* olarak isimlendirilen ve kendisiyle haricî varlıkların ortaya çıktığı tecellîdir.

III- *Şuhûdî tecellî* de tecelligâhta bilgi oluşturan ve keşfin bir türü olarak kabul edilebilecek tecellîdir.<sup>52</sup> Tasavvuf düşüncesinde hem varlık hem de bilgi vermesi bakımından ontolojik ve epistemolojik işlevlere sahip olan tecellî kavramı, bu işlevleri sebebiyle aynı zamanda da tasavvufî Kur'ân yorumlarının özelliklerini belirleyen önemli bir kavramdır.<sup>53</sup>

Tasavvuf geleneğinde Allah ve insan arasındaki irtibatı gösteren ve tasavvufun en temel kavramlarından biri olan *insân-ı kâmil* konusunun da *Molla Câmî Tefsiri*'nde yer yer ele alındığı görülmektedir. Câmî'nin ifadeleri şöyledir:

“Marifet ehlinin diliyle söylenecek olursa, bu sûrenin *Fâtihâtu'l-Kitâb* diye isimlendirilmesinin sebebi Yüce Allah'ın iki kitabının bulunmasıdır. Bunlardan biri büyük kitaptır [*kitâb-ı kebîr*] ki bu âlemdir. Diğeri ise küçük kitaptır [*kitâb-ı sagîr*] ki bu da *insân-ı kâmil*dir. Kuşkusuz bu sûrenin -yani Hamd Sûresi'nin- içerdiği hakikat, hamd edilenin kemâlini ortaya çıkarmaktır. Bu izhar ediş, *büyük kitap* ve o kitabın içerisindeki *küçük kitabın* meydana getirilmesinin sebebidir. Diğeri bir ifadeyle bu sûrenin içerdiği hakikatle o iki âlem açılır. Bu sûre ise o ikisini açan şeydir.”<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 121a.

<sup>52</sup> Abdurrahmân Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 283; Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, 1. Baskı (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2005), 197, 608; Suâd Hakîm ilgili yerde (s. 608) Abdurrahman Câmî'nin iki tecelliden bahsettiğini aktarsa da *Fusûsu'l-hikem*'in Şuayb Fassî'nda, Câmî, İbn Arabî'nin iki olarak sunduğu tasnifi üç madde şeklinde tafsilatlandırmaktadır.

<sup>53</sup> Bk. Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 232-237.

<sup>54</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 7b.

“Bilesin ki, ilmî gerçeklikler şayet buldukları durumlar olmaksızın dikkate alınırsa *gaybî harfler*; buldukları durumlarla birlikte dikkate alınırsa *gaybî kelimeler* olarak isimlendirilir. Varlıksal gerçeklikler ise buldukları durumlar olmaksızın dikkate alınırsa *vücûdî harfler*; buldukları durumlarla birlikte göz önünde bulundurulursa *vücûdî kelimeler* olarak isimlendirilir. Bunlar arasında anlamlı bir cümleye delâlet edenlere *âyet*; bu cümlelerin bir kısmını içerenlere *sûre*; makûlâtın veya mevcûdâtın toplamına ise *kitâb* veya *Kur’ân* denilir. Onların *insân-ı kâmil*de toplanması sebebiyle ona da *kitâb* veya *Kur’ân* denilmektedir. *İnsân-ı kâmil*in nefsine gelen ibâreler de aynı şekilde Hakk’tandır. Bu husus anlaşılın!”<sup>55</sup>

“Eğer (*insân-ı kâmil*, bütün âlemde gerçek anlamda halîfe ise (burada) Âdem’i tân eden meleklerle, yeryüzü meleklerinin kastedildiğine yönelik bir imâ bulunmaktadır ki bu meleklerde perdelenmeyi gerekli kılan yaratılış zulmeti baskındır. Çünkü bu tân ediş sadece böyle bir makamda bulunanlardan sâdır olur. Semâvât ehli ise ilk düşünceye göre yüce âlemin; ikinci düşünceye göre ise süflî âlemin yönetimini üstlenir. Aynı şekilde onlara nur galebe çaldığı için ve onlar mertebeleri bildikleri için (semâvât ehli,) her ne kadar *insân-ı kâmil*in kendindeki hakikatini bilmese de onun Allah katındaki şerefini bilir...”<sup>56</sup>

Bu alıntılar Abdurrahmân Câmî’nin, *insân-ı kâmil* düşüncesinde İbnü’l-‘Arabî’yi yakinen takip ettiğini göstermektedir. Buna göre âlem ve âlemin içinde *insân-ı kâmil*, Cenab-ı Hakk’ın kemâlinin izhârı için var edilmiştir. Yine âlemdeki her bir varlık Allah’ın isimlerinden birinin tecellîsi olarak O’nun varlığına ve sıfatlarına işâret eden bir ayna; *insân-ı kâmil* ise kendisi dışındaki varlıklardan farklı olarak İlâhî isimlerin tamamını kuşatan Allah isminin tecellîsi ve varlık aynasının cilâsı gibi tasavvur edilmiştir.<sup>57</sup> Nitekim bu husus Câmî’nin kudsî hadîs olarak zikrettiği “Ey Âdemoğlu! Seni benim için, âlemi de senin için yarattım” rivâyetinde de görülmektedir ki o kendisinden önceki muhakkik sūfîleri takip ederek var edilişteki nihâî gâyenin insan olduğunu söylemektedir.<sup>58</sup> Yine bu alıntılarda *insân-ı kâmil* ile Kur’ân arasında da bir eşitlik kurulduğu görülmektedir ki bu düşüncenin zemininde insanın, İlâhî ve kevnî hakikatleri kendisinde bir araya getirmesi [*câmi’iyyet*] gibi Kur’ân’ın da kuşatıcı bir özelliğe sahip olması fikri bulunmaktadır.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 28b-29a.

<sup>56</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 114b.

<sup>57</sup> Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 118b, 119b-120a.

<sup>58</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 110a.

<sup>59</sup> Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 315; Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 173.

*Molla Câmî Tefsiri'*nde seyr-ü sülûk ile ilgili *seyr ilâllâh*, *seyr fillâh*, *fenâ*, *fenâ fillâh*, *mertebetü'l-fark*, *mertebetü'l-cem'* gibi birçok konu da yer edinmektedir. Bu meyanda tefsirden birkaç alıntı zikredilecek olursa:

“İbadetin *fenâ fillâh*a işaret kılınması da uzak bir ihtimal değildir. Zira itaat etmenin gayesi aslı yokluğa dönüşür. Yardım istemek ise *es-seyru fillâh*ın tahakkuk etmesi için *fenâ*dan sonra *bekâyı* talep etmeye işaret etmektedir. İşte o vakit bu öne alma işinin sebebi açık olur. Nitekim kapalı da değildir. “Yardım istemek” denildi ve kendisinden yardım istenilen hiçbir varlıkla veya birtakım varlıklarla sınırlandırılmadı ki (lafız) hepsine muhtemel olsun ve okuyucu onu, kendi durumuna uygun olan bir anlama hamletsin.”<sup>60</sup>

“Hidayete erdikten sonra hidayeti istemek -ki övgüyü Yüce Allah'a has kılan, bu yüce sıfatlarla O'nu niteleyen, ibadeti ve yardım istemeyi O'na özgü kılan kişi zaten hidayete ermiş biridir- hidayetin artmasını veya hidayet üzere kalmayı istemek olarak anlaşılabilir. Sâlik, *seyr ilallâh* makamında ve istediğine ulaşamamışken, onunla arzu ettiği şey arasında O'na ulaşmak için kat etmesi gereken bir mesafenin bulunduğu şüphe götürmez. Bundan dolayı bu mesafeyi kat etmek için hidayeti istemesi gerekir. Sâlik eğer *seyr fillâh* makamında ise onun arzu ettiği şeyin bir nihyeti yoktur ve yolculuğu sonsuza kadar devam eder. İşte bundan ötürü yine hidayeti istemek gerekir. Özetle; birtakım mertebelere ulaşmış olsa da yine hidayeti istemesi gerekir.”<sup>61</sup>

“Sirât, yol demektir. Bir şeyi yuttuğunda: “سوط الشيء” denilir. Râgib: “Yolun yolcuyu yuttuğu veya yolcunun yolu yuttuğu tahayyül edilerek ona sirât ismi verilmiştir.” demiştir. Nitekim çöl, bir şeyi gizlediğinde veya yok ettiğinde: “Onu çöl yedi.” ve bir kişi çölü geçtiğinde: “O, çölü yedi.” denilir. Aynı şekilde o, “lokma” diye de isimlendirilmiştir. Çünkü yol, onları veya onlar yolu lokma lokma yutar. Yolun sâlik yutması *es-seyr ilallâh* makamına uygun düşer. Zira bu yolculuk, sâlikin *fenâyâ* ulaşmasında son bulur. İşte bu, yolun onu yutmasıdır. Sâlikin yolu yutması ise *es-seyr fillâh* makamına uygundur. Çünkü sâlik o vakit Yüce Allah'ın bekâsı ile bâkî olur, O'nun sıfatlarında seyr eder ve o sıfatlarda tahakkuk eder. Sanki sâlik bu sıfatları yutmakta ve onlarla beslenmektedir.”<sup>62</sup>

“Müstakîm/dosdoğru kelimesiyle kastedilen anlam; I) İster en yakın yol olsun isterse olmasın amaca ulaştırın şey demektir. Dolayısıyla müstakîm olmayan, hiçbir şekilde amaca ulaştırmayan anlamına gelir. II) Yahut amaca ulaştırın en yakın yol demektir. Bu yüzden iki noktayı birleştiren en yakın çizgi, müstakîm olur. Buna göre müstakîm olmayan (yolun), mutlak anlamda sapkın yollardan biri olması gerekmez

<sup>60</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 18b-19a.

<sup>61</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 19b.

<sup>62</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 21a.

bilakis o (müstakīm kelimesi) daha kapsamlıdır. III) Veya en düzgün yol demektir. Bu da sağa ve sola meyletmeyen yol demektir. Buna dayanarak birinciye göre hidayeti istemek, mutlak anlamda saadet (cennet) ehli kişilere uygundur; ikinciye göre *veh-i hâs* ile O'na yönelenlere uygundur. Çünkü o en yakın yoldur; üçüncüye göre ise *cem'* ve *fark* arasındaki *cem'* mertebesini isteyenlere uygundur. Zira onun yolu ne sağa (*cem'* mertebesine) ne de sola (*fark mertebesine*) meyleder."<sup>63</sup>

"Sonra bilesin ki; hamd eden *cem'* makamında olduğunda, lâm harfinin cinse hamledilmesi uygun olur. Eğer *cem'*den önceki *fark makamında* olursa istiğrāk anlamı uygundur; fakat te'vile gidilir. Şayet *cem'den sonraki fark makamında* ise lâm-ı tarifin istiğrāk anlamında olması uygundur; ancak herhangi bir te'vile gidilmez. Şayet *cem'u'l-cem'* makamında olursa, biri diğerini engellemeksizin hem cins hem de istiğrāk anlamının ifade edilmesi uygun olur."<sup>64</sup>

Sûfinin, tasavvuf yolunda kalben gerçekleştirdiği yolculuk için *sülûk* veya *seyr* kavramlarının yanı sıra bu iki kavramın beraber ifade edildiği olan *seyrüsülûk* da kullanılmaktadır. Tasavvuf geleneğinde farklı mânevî seferlerden bahsedilmiştir. Bunlar *es-seyr ilallâh* ve *es-seyr fillâh*tır:

I- *es-Seyr ilallâh*: Sâlikin varlığın tek olduğu ve Allah'tan başka hiçbir varlığın bulunmadığını idrak etmesidir ki bu da sadece *fenâ* ve *fenâu'l-fenâ* ile mümkün olabilir.

II- *es-Seyr fillâh*: Sâlikin rabbini tanımasından sonra başlayan ve nihâyetsiz olarak görülen diğer yolculuktur. Bu yolculukta sâlik, Allah'ın sıfatları, isimleri, ilmi ve hikmetlerinin sınırsız olduğunu idrâk eder.<sup>65</sup>

Mânevî terbiyenin neticesinde ulaşılan *fenâ* ve *bekâ* halleri, sâlikin kendi benliğinden sıyrılıp ilâhî tecellîlere gark olması ve ilâhî tecellileri temâşâ etmekle bâki olmasıdır.<sup>66</sup> Her ne kadar tarihsel süreçteki kullanımda, aralarında birtakım nüanslar bulunsa da *fenâ* ve *bekâyı*, *cem'* ve *fark/tefrika* kavramıyla aynı anlamda gören sûfiler de mevcuttur.<sup>67</sup> Molla Câmî, bu içeriği tefsirinin farklı yerlerinde işlemiş ve âyetlerin işârî yorumları olarak sunmuştur.

Câmî, münâfıkların anlatıldığı Bakara Sûresi 8-20. âyetlerde yaptığı işârî yorumlarını insanların benliklerini ön planda tutarak hakikatten

<sup>63</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 21a-21b.

<sup>64</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 14a.

<sup>65</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti fünûn ve'l-'ulûm*, 1. Baskı (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 996.

<sup>66</sup> Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 333.

<sup>67</sup> Bk. Kara, "Fenâ", 12: 333.

perdelenip şekilsel olarak iman etmesi ve ilâhî tecellîlerin nuruyla Allah'ı tanıyıp hakikî tevhide ulaşmaları gibi konulara yoğunlaştırmaktadır.<sup>68</sup> Hem hakikî tevhid konusunu işlediği yerlerde hem eserin devam eden kısımlarında ayrıca hakikî kulluk ve salih amel,<sup>69</sup> ilâhî isimler ve tecellîleri,<sup>70</sup> mevâcîd,<sup>71</sup> mevt-i irâdî<sup>72</sup> gibi birçok konuyu kendine has üslûbu içerisinde ele almaktadır.

Müellifin, özellikle Bakara Sûresi'ndeki âyetlerin tefsirinde, işârî yorumlara teksif ettiği pasajlardaki üslûbunu gösteren bir kesiti de burada aktarmakta yarar bulunmaktadır:

“Söz bu noktaya gelince, bize de bu âyetlerin bazı bâtnî (manaları)na işâret etmek uygun düşer. Şöyle ifade edebiliriz: Bu, cem' mertebesinin bâtnından fark mertebesinin zâhirine söylenen bir sözdür. İlk olarak en mükemmel bir formda Hz. Pegamber'e [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] son olarak da ona tabi olanlara hitap eder ve: *Elif-lâm-mîm* der. Yani: Emir ve yaratmaya sahip olan İlk'e yemin olsun! demektir. İşte *bu* bilinen ve müşâhede edilen varlık, daha açık bir ifadeyle: âlem, açılmış varlık sayfasındaki yazılmış çizilmiş harfleri ve kelimeleri, Allah'ın en güzel isimlerine ve yüce sıfatlarına işâret etmesi için kuşatan bir *kitaptır*. Âlemde yazma sürekli ve ebedî bir şekilde devam etmektedir ve son bulmayacaktır. *Onda hiçbir şüph*e yoktur, çünkü ister akîl ister keşfî olsun bu delaletler kesindir, orada hiçbir şek ve şüpheyne mahal yoktur. Kesrette vahdeti müşâhede etmekten engelleyen perdelerden korunmaya başlamış kişiler için bir *hidâyettir*. *Onlar* hüviyyet gaybına ve onun ilk olarak bâtnî ilmî sûretlere -ki bunlar â'yân-ı sâbitedir ve ilk olmak onlara aittir- ikinci olarak da zâhirî hâricî suretlere -ki bunlar hâricî varlıklardır ve son olmak onlara aittir- olan nüfuz edişine *iman edenlerdir*. Nitekim O; ilk, son, zâhir ve bâtnîdir. *Onlar*, O'na imandan sonra bu sûretler içerisinde O'nun tekliğini müşâhedeyle ulaşmak için yola koyulur ve hemen O'na yolculuk yapmak ve O'nda fânî olmak için ruhânî ve cismânî uyluklarını harekete geçirerek İlâhî kuşatıcılığı müşâhede etmeye götüren tam ve kuşatıcı bir ibadet olan *namazı kılarlar*. Fenâ hâlimden sonra onlara verdiğimiz marifet nurları ve vahdet sırlarını, onlar kendilerinin dışındakilere onları terbiye etmek ve O'nun feyzine hazırlamak için verirler. *Onlar ki* kabiliyetlerinin temizliği sebebiyle *sana indirileni* ve nebîlere ve resullere indirilen bu nurları ve sırları *tasdik ederler*. O nurları ve sırları senden sâdır olan işâret sâyesinde anlar ve onlara karşı bir şevk duyar ve ulaşmak için yola koyulurlar. *Âhirete de*, yani: bu yolculuklarının [sülûk] sonuna ve bir takım etkilerin görünmesi sebebiyle yolculukları esnasında bu nurların ve

<sup>68</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 57a-57b, 60a, 62b, 67a, 74b.

<sup>69</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 67a, 78b, 81b, 97b-98a.

<sup>70</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 64b, 70b, 112a-112b, 115b-116a, 123b.

<sup>71</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 35a, 81b.

<sup>72</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 108b.

sırların kendilerine verileceğine yakinen **inanırlar**. *İşte bunlar* el-Hâdî ismiyle mazharlarda zuhur eden Rablerinden müşâhede ettikleri *bir hidâyet üzeredirler*, onlar mazharlar aracılığıyla o mazharlarda zuhur edenden gizlenmezler. *İşte bunlar kurtuluşa erenlerdir* ki onlar mazharların perdelerini yırtıp parçalayanlar ve yüz yüze bir müşâhede bulunurlar.<sup>73</sup>

Görüldüğü üzere Câmî, Bakara Sûresi'nin ilk beş âyetini, gerekli görülen yerlerde âyet metinlerini kısa tasavvufî açıklamalarla keserek işârî olarak yorumlamaktadır. O, Bakara Sûresi'nin başında ortaya koyduğu bu üslûbu tefsirin sonuna kadar sürdürmekte ve böylece tasavvufî yorumları dil açıklamalarından ayıştırmaktadır.

### Sonuç

Abdurrahmân Câmî'nin hayatının sonuna doğru kaleme aldığı tefsir, Fâtihâ'dan başlayıp Bakara Sûresi'nin 40. âyetine kadarki kısmın tefsirini içermektedir. Farklı birçok alana dair bilgiye rastlanıyor olsa da bu tefsirde yer alan bilgiler, müellifin mukaddimesinde işâret ettiği gâyeye uygun olarak, yoğunlukla dil, belâgat ve tasavvufî konularla alâkalıdır. Câmî'nin, tefsirin dil bahislerinin bulunduğu kısımlarda Zemahşerî'nin üslûp ve yöntemini takip ettiği belirgin bir şekilde fark edilmektedir. Tasavvufî konularda ve âyetlere getirdiği işârî yorumlarda ise İbnü'l-'Arabî ve Konevî geleneğinin izlerine rastlanmaktadır. Molla Câmî'nin, âyetlerin tefsirinde lafza büyük bir rol verdiğine tanık olunmaktadır. Bu, onun hemen her âyette detaylı nahiv ve belâgat tahlillerine girmesi anlamında değildir. Bilakis o, âyetin lafzî olarak taşıyabildiği bütün anlamların Allah'ın muradı olabileceğini düşünmektedir. Ona göre lafızdan şerîatin, aklın ve keşfin zıddına olmayan bütün anlam çıkarımları Allah'ın muradıdır. Müellifin, İbnü'l-'Arabî ve Konevî'den tevârüs ettiği bu düşünceye göre, lafızda mündemiç olan bu anlamlar ihmal edilemez niteliktedir. Câmî, kelâmın mütekellime uygun olması gerektiği argümanıya, Allah'ın ilminin kuşatıcılığını kelâma aktararak, belirli şartlar çerçevesinde âyetin taşıdığı bütün anlamları doğru kabul etmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın mucizevî yönüne dikkat çektiği bu hususiyetle ilgili o, bir âyeti, taşıdığı muhtemel anlamlardan biriyle sınırlandırmayı da reddetmektedir.

Hemen hemen bütün âyetlerde tasavvufî yorumlara yer veren Câmî, eserinin baş tarafında tasavvufî yorumları, diğer açıklamalarla iç içe sunmaktadır. Bakara Sûresi'nin ilk beş âyetiyle birlikte bu tür yorumları

<sup>73</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 40b-41a.

âyet tefsirinin sonuna teksif etmek suretiyle âyetin zâhirî açıklamalarıyla bâtinî işâretlerini birbirinden ayırma yoluna gitmektedir. Âyet sonlarında yer verdiği bu yorumları âyet metninin arasına yerleştirdiği kısa açıklamalar şeklinde yapan müellif eserinin hiçbir yerinde yapmış olduğu işârî yorumlar için *tefsir* kavramını kullanmamaktadır. O tefsir kavramını âyetin dilsel-zâhirî boyutuyla ilgili yapılan açıklamalar için kullanırken; âyetin bâtinî anlamı olarak gördüğü işârî mânâlar ile ilgili birkaç yer hariç sürekli *te'vil* kavramını kullanmaktadır. Onun bu yorumlara doğrudan *işâret* kavramıyla değindiği yerler de mevcuttur. Böylece Câmî, tefsir ilminde bu kavramlar arasında gözetilen farkı eserinde titizlikle uyguladığı ifade edilebilir.

Eserin genelindeki işârî te'villerin, vahdet-i vücûd düşüncesinin bakış açısıyla kaleme alındığı görülmektedir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd düşüncesiyle ilgili birçok temel konuya yer verilmektedir. Bunlar arasında; *el-a'yânü's-sâbite*, *el-insânü'l-kâmil*, *et-taayyunü'l-evvel*, *et-taayyunü's-sânî*, *er-rabbü'l-hâss*, *el-vechu'l-hâss*, *ilâhî isimlerin tecellîsi*, *feyz-i akdes*, *a'yân-ı hârice*, *zâhir-bâtin ayrımı*, *seyr ilâllâh*, *seyr fillâh*, *fenâ*, *bekâ mertebetü'l-fark*, *mertebetü'l-cem'* gibi konular bulunmaktadır.

Bahsedilen bu özellikleri ve muhtevası dikkate alındığında *Molla Câmî Tefsiri*'nin hem tefsir hem de tasavvuf sahasındaki akademik düzeydeki çalışmalarda önemli bir yer dolduracağı düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Abdullah İlâhî. *Keşfü'l-vâridât li tâlibi'l-kemâlât ve gâyeti'd-derecât*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013.
- Acer, Abdurrahman. "Abdurrahman Câmî'nin Hayâtının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış". *Molla Câmî'de Varlık*. Ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. 1. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Câmî, Abdurrahman. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Câmî, Abdurrahman. *Tefsîru Molla Câmî*. 19 Hk 1252: Çorum İl Halk Kütüphanesi.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabi ve Vahdet-i Vücûd Gelenegi*. 1. Baskı. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- Hakīm, Suād. *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. 1. Baskı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Hikmet, Ali Asgar. *Camî Hayatı ve Eserleri*. Trc. M. Nuri Gencosman. 2. Baskı. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- İbn Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*. 3. Baskı. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiiyye, 2011.
- İslamoğlu, İsam. *Molla Câmî ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabi Düşüncesine Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Konevî, Ebu'l-Meâlî Sadreddin. *İ'câzu'l-beyân fi tefsiri Ümmî'l-Kur'ân*. 1. Baskı. İran: Müessese-i Bustân-i Kitâb-ı Kum, 1381.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti fünûn ve'l-'ulûm*. 1. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 423-473

## Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri

### The Views of the Students Towards the Faculty of Theology

**İlyas Erpay**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assisstant Professor, Siirt University, Faculty of Theology, Department of

Religion Education

Siirt, Turkey

ilyaserpay@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2350-6998

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Ağustos / August 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 423-473

**Atıf / Cite as:** Erpay, İlyas. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri [The Views of the Students Towards the Faculty of Theology]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 423-473.

<https://doi.org/10.18498/amailad.547095>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## The Views of the Students Towards the Faculty of Theology

### Abstract

The beginning from the designing phase of the implementation of the religious education activities, determining the appropriate methods, techniques and materials, preparing the educational environment, creating the social areas and ensuring the participation of the students who are the most important stakeholders of the education, will provide to increase in the success level of the theology in the religious education institutions. In this context, it is very important to take the opinions of the students in the social and cultural fields, especially in education and training, to detect of the issues, to reveal the statistical data in the related fields and to benefit from these data. Thus in the light of emerging ideas and offers that it's a necessity to put into implemented of the ideas which will contribute to the solidarity, socialization, information sharing, intellectual development among the students and to create the suitable higher education ground together with the students for more effective religious education. In this study, it has aimed to reveal the perception status of the students of the Faculty of Theology towards the general elements that may affect the education process in the faculty. For this purpose, a survey was conducted with senior students of the Theology Faculty of Siirt University in 2018-2019.

### Summary

The beginning from the designing phase of the implementation of the religious education activities, determining the appropriate methods, techniques and materials, preparing the educational environment, creating the social areas and ensuring the participation of the students who are the most important stakeholders of the education, will provide to increase in the success level of the theology in the religious education institutions. In this context, it is very important to take the opinions of the students in the social and cultural fields, especially in education and training, to detect of the issues, to reveal the statistical data in the related fields and to benefit from these data. Thus in the light of emerging ideas and offers that it is a necessity to put into implemented of the ideas which will contribute to the solidarity, socialization, information sharing, intellectual development among the students and to create the suitable higher education ground together with the students for more effective religious education.

Theology faculties need to be constantly renewed taking into consideration the interests and needs of the students, develop the awareness of the changing world conditions to give an appropriate training to the aims and conditions of education. Therefore, this situation is made it essential to have adequate studies

done to solve the existing problems. Research shows that many students are coming to theology faculties with great ideals and goals, but they are disappointed.

Today, the instructive-centered understanding of education had changed and instead an understanding of education has been adopted that makes active learning necessary. In other words, a new education system is adopted, which is student-centered, which takes care of using different sources in information acquisition, foresees continuous development. Besides, a new education system has been adopted in which everyone, including instructive, learns throughout life. Religious educational institutions should also benefit from this transformation in education. In general, this understanding of religious education, in which the ongoing instructive is active and the student is passive, must change. Although the roles of the instructive and the learner are different in the theology of higher education institutions during the process of religious education, the parties must be equal in terms of contributing to the educational process as a result of the necessity of being a party. The demands, thoughts and opinions of the students who are one of the parties in religious education on the activities of religious education will contribute significantly to the development of religious education. Furthermore, the development of religious education activities in higher education institutions according to the conditions of the age and the characteristics of the students will play an important role in improving the quality of their output.

In this context, the aim of our study is to determine students' perspectives on curriculum, education system, educational methods and techniques and teaching staffs, administrative structure and faculty in the example of Theological Faculty of Siirt. Another aim of the study is to reveal the purpose of the students' coming to theology and the attitudes of the students who are parties to the religious education process towards theology. The universe of the research is made up the students of Siirt University Theology Faculty. This research was conducted using the screening model which one of the methods of collecting quantitative data. Survey technique was applied to the selected sample group in suitable with the research model. The total number of senior students is 213 which selected as a sample group. However, as a result of examining the questionnaires applied to the sample group, 180 questionnaire forms were found suitable for evaluation.

According to the findings, it is possible to make some evaluations. First of all, when we look at the gender status of the students who prefer the theology faculty undergraduate program, the ratio of female students is higher than male students. When we look at the type of school that students who prefer theology

graduate, it has been observed that the number of arrivals in other high school types increased except for imam hatip high schools in recent years. This means that the faculties of theology, which had previously been forced to be preferred only by imam hatip high school students with the application of the coefficient applied to universities between 1999-2011, it reveals which have started to have a more colorful student profile with the students coming from other high schools. Another finding in research is that a high percentage of the participants (52.7%) preferred this section because of occupational anxiety and preferred against their will (family wish). 43.4% of respondents who prefer our religion to learn and serve religion correctly and comprehensively. This ratio is low than reason of choice from necessity. Finally, there are no participant who prefer faculty of theology to become cleric(imam).

About the teaching staffs; although the students who participated in the study generally considered the instructors to be sufficient in their field, they found them inadequate in the use of appropriate methods and techniques and materials. The participants think that philosophy (85%) and formation (97.2%) lessons which given in the faculty of theology are necessary and useful. Participants think that educational opportunities in the faculty of theology provision to a sufficient degree their expectations. At the same time, studying in the faculty of theology led to a change of opinion in the majority of students (84.4%). Most of the participants have described this change of opinion as personality change and having a critical thinking with knowledge change.

In the light of these results, it is possible to present some suggestions. Students should be given opportunities to improve from every angle, platforms where students can freely express their ideas should be established, faculty should be turned into a place where education and socialization are carried out together. Collaborate should be done with students in these issues, the relationship that between faculty administration and students should be strengthened. If necessary, the faculty student representative should be included in the faculty boards. In addition, lessons should be enriched in content, lesson materials should be updated. Teaching staffs should review telling lecture strategy, methods and techniques, should diversify the lecture tools and materials in accordance with the subjects. In addition, according to the findings of the research, it is seen that students have difficulty in Arabic lessons. Language teaching methods should be applied, new teaching materials with methods and techniques should be determined in Arabic teaching. On the other hand, theology programs should be revised again and organized according to the conditions of the day and the professional differentiation. Curriculums should create according to their service areas in the theology faculties, Students should

take lessons according to the institutions in which they will work, and they should be directed to more practice.

Consequently, in theology faculties which high religious education institutions the role of students is important for the development and transformation of the theology faculties and to be an ideal institution of higher religious education. In this context, it is important to apply more frequently to student opinions, to involve students in the process and to evaluate the appropriate opinions and suggestions of the students.

**Keywords:** Religious Education, Faculty of Theology, Higher Religious Education, Educational Status, Student Perception.

## Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri

### Öz

Yüksek din eğitimi kurumlarında, din öğretimi faaliyetinin yürütülmesinin tasarlama aşamasından başlayarak, uygun yöntem, teknik ve materyallerin belirlenmesi, eğitim ortamının hazırlanması, sosyal alanların oluşturulması konularında eğitimin en önemli paydaşı olan öğrencilerin katılımının aktif olarak sağlanması, ilahiyatlardaki akademik başarıya ve eğitimin niteliğine katkı sağlayacağı muhakkaktır. Bu bağlamda öğrencilerin başta eğitim-öğretim olmak üzere, sosyal ve kültürel alanlardaki düşüncelerinin alınması, sorunların tespit edilmesi, ilgili alanlarda istatistiki verilerin ortaya konması ve bu verilerden yararlanılması oldukça önem arz etmektedir. Nitekim ortaya çıkan fikir ve düşünceler ile öğrencilerden gelebilecek teklifler ışığında öğrenciler arasında dayanışmaya, sosyalleşmeye, bilgi paylaşımına, öğrencilerin entelektüel gelişimine katkı sağlayacak fikirlerin uygulamaya konulması ve din öğretiminin daha etkin yürütülmesi için uygun yükseköğretim zemininin öğrenci ile birlikte oluşturulması gerekliliktir. Bu çalışmada ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin fakülte içerisinde eğitim-öğretim sürecini etkileyebilecek genel unsurlara karşı görüşlerini ortaya koymak amaçlanmış olup, bu amaç doğrultusunda Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2018-2019 eğitim öğretim yılı son sınıf öğrencileri ile anket çalışması yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Din Öğretimi, Eğitim Durumu, Öğrenci Algısı.

### Giriş

İlahiyat, bir düşünce alanıdır ve Tanrı'nın ya da evrenin dinsel açıklamasını, akıl merkezli kalarak gerçekleştiren entelektüel bir etkinliktir. İlahiyat, Tanrı'ya duyulan inancın tutarlı ve anlamlı

yorumlanmasını maksat tutmaktadır.<sup>1</sup> İlahiyat fakülteleri yüksek din eğitim kurumlarında birliği sağlamak, başta İslam dini olmak üzere, çeşitli dinleri bilimsel yöntemlerle incelemek ve öğretmek amacıyla kurulmuş yükseköğretim kurumlarıdır. İlahiyat fakülteleri bilimsel bilgi üretmekle birlikte dini bilgiyi en üst seviyede aktaran kurum olarak din eğitim faaliyeti de yürütmektedir. Bu anlamda ülkemizde cumhuriyet sonrası ihtiyaç duyulan din dersi öğretmenleri ile müftü ve vaizleri yetiştirme, dini alanda bilimsel bilgi üretme yetkisi ilahiyat fakültelerine verilmiştir.<sup>2</sup> Genelde eğitim özelde din eğitimi faaliyetleri sürecinde taraflar (öğreten-öğrenen) günün şartlarına, öğrencilerin ve öğretenlerin ilgilerine ve beklentilerine, gelişen eğitim teknolojileri ile materyallerinin optimal anlamda kullanımına göre yeniden şekillenmekte ve gelişmektedir. Gelişmeler karşısında pozisyonlarını gözden geçirmeyen, yeni şartlar doğrultusunda kendisini geliştirip yenilemeyen kurumlar tarihten çekilmek zorunda kalmışlardır. Eğitim tarihimize baktığımızda bunun açık örneğini görmekteyiz. Osmanlı Medreseleri dini referanslı olsalar da bu sondan kurtulamamışlardır. Bugün faaliyet yürüten yüksek din eğitim kurumları, çağın dini ihtiyaçlarına cevap verme noktasında çağı anlayıp yorumlayan, stratejik ve konjonktürel gelişmeleri çözümlayebilen ve günün problemlerine karşı doğru dini çözümler üretecek ilahiyatçılar yetiştirmek için gerekli yapısal ve akademik dönüşümü gerçekleştirmelidir.<sup>3</sup> Bu anlamda yükseköğretim kurumlarında yapılan din eğitimi faaliyetinin çağın şartlarına, öğrencilerin özelliklerine göre geliştirilmesi, çıktılarının kalitesini arttırmada öncü rolü üstlenecektir.

İlahiyat fakültelerinde yetişen öğretim elemanları öğreticinin genel olarak aktif, öğrencinin pasif olduğu bir eğitim sisteminde yetişmişler, bu eğitim yöntemi ile din eğitim hizmeti yürütmüşler<sup>4</sup> ve bu durum bazılarında hala devam etmektedir. Günümüzde bu anlayış değişmeli, din eğitimi faaliyeti sürecinde yüksek eğitim kurumları olan ilahiyatlarda öğreten ve öğrenen olarak her ne kadar roller farklı olsa da

<sup>1</sup> Necdet Subaşı, "İlahiyat Nedir", *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi* 31-32 (2003): 66.

<sup>2</sup> Suat Cebeci, "Cumhuriyet Dönemi Yüksek Öğretimde Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999): 229.

<sup>3</sup> Ali Rıza Gül, "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gereçekleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016): 9.

<sup>4</sup> Adnan Demircan, *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu* (İstanbul: Beyan, 2015), 39.

taraf, taraf olmanın gerekliliği sonucu eğitim öğretim sürecine katkı anlamında eşit olmalıdırlar. Din öğretiminde taraflardan biri olan öğrencilerin din eğitimi faaliyeti konusundaki talepleri, düşünceleri ve görüşlerinin din eğitimi faaliyetine yansması din eğitiminin gelişimine önemli katkılar sağlayacaktır.

Günümüzde, öğreten merkezli eğitim anlayışı değişerek yerine öğrenmeyi öğrenmeye dayalı, bilgi edinmede farklı kaynaklardan yararlanmanın önemsendiği ve sürekli gelişimi öngören bir sistem olan, aktif öğrenmeyi gerekli kılan öğrenci merkezli eğitim anlayışı benimsenerek, öğretenin de yaşam boyu öğrendiği bir döneme girilmiştir.

İlahiyat fakültelerinin, eğitimin amaçları ve koşullarına uygun bir eğitim verebilmesi için öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alarak sürekli olarak yenilenmeye, değişen dünya şartlarından haberdar olarak gelişmeye ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bu durum mevcut sorunların çözümünü için yeterli çalışmaların yapılmasını zaruri hale getirmektedir. Yapılan araştırmalar, birçok öğrencinin ilahiyat fakültelerine büyük ideallerle ve hedeflerle gelmekte olduklarını, ancak hayal kırıklığına uğradıklarını göstermektedir.<sup>5</sup>

Din eğitimcileri öğretim süreçlerini ve bu süreçte işe koşulacak unsurları tasarlar, uygularken, değerlendirirken öğrencilerin genel özelliklerini, giriş yeterliliklerini, öğrenme stratejileri ve stillerinin yanı sıra sosyo-ekonomik ve kültürel alt yapılarını, aile çevrelerini, ilgi ve beklentilerini vb. özelliklerini analiz etmelidirler.<sup>6</sup> Bizde ve Batı dünyasında din eğitime getirilen en büyük eleştiri öğrencinin görmezden gelinmesi olmaktadır. Günümüzde eğitimin ve din eğitiminin her aşamasında öğrenciye görelilik şart haline gelmiştir.<sup>7</sup>

Yüksek eğitim kurumlarında din eğitimi noktasında yapılan birçok bilimsel çalışma bulunmaktadır. 2000 ile 2011 yılları arasında bahse konu yapılan çalışmalar arasında; Koç'un (2003) "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat

---

<sup>5</sup> Mustafa Köylü, "OMÜ İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001): 133.

<sup>6</sup> Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 32.

<sup>7</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akedemi, 2002), 121.

Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”,<sup>8</sup> Taştan, Kuşat, Çelik’in (2001) “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”,<sup>9</sup> Korkmaz’ın (2010) “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”<sup>10</sup> yer almaktadır.

2011 yılı sonrasında yapılan çalışmalar arasında ise Taştekin’in (2013) “Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları”,<sup>11</sup> Uçar’ın (2017) “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”<sup>12</sup> ve Özenç’in (2017) “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”<sup>13</sup> gibi son çalışmalar yer almaktadır. Çalışmada, daha önce bu alanda yapılan çalışmaların verileriyle, Siirt İlahiyat Fakültesi özelinde yapılan çalışma verileri karşılaştırılarak, Siirt İlahiyat Fakültesi özelinde ortaya çıkan tespitlerin genel tespitler içerisindeki yeri irdelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca 1999 yılı üniversitelere geçişte kat sayı uygulaması sonrası ilahiyat fakültelerinde ortaya çıkan tablo ile kat sayının ortadan kalktığı 2011 yılı sonrası çalışma verilerinin karşılaştırma olanağı bulunmuştur.

Eğitimin unsuru olan öğrenciler eğitim ortamına, öğretim yöntem ve tekniklerine, müfredata vb. eğitim sürecine yanıt verirler, karşı

---

<sup>8</sup> Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı ) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003): 25-64.

<sup>9</sup> Abdulvahap Taştan vdğr., “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (01 Aralık 2001): 169-192.

<sup>10</sup> Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Bilimname* 2010/1 (01 Mart 2010).

<sup>11</sup> Osman Taştekin, “Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları”, *Usûl İslam Araştırmaları* 19 (2013): 139-184.

<sup>12</sup> Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (27 Aralık 2017): 97-170.

<sup>13</sup> Ali Özenç, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, *International Journal of Kurdish Studies* 3/January (2017): 1-30.



koyarlar, uzlaşır ve tepki gösterirler.<sup>14</sup> Bu noktayı nazardan hareketle yükseköğretimde din eğitimi faaliyetinin yürütülmesinin planlanması aşamasından, gerekli yöntem, teknik ve materyallerin belirlenmesi, eğitim ortamının hazırlanması, sosyal alanların oluşturulması vb. konularda aktif öğrenci katılımının sağlanması, öğrencilerin düşüncelerinin alınması, sorunların tespit edilmesi, istatistiki verilerden yararlanılması, gelişime katkı sağlayacak fikirlerin uygulamaya konulması ve din eğitiminin daha etkin yürütülmesi için uygun yükseköğretim zemininin öğrenciyle birlikte oluşturulması bir gerekliliktir. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi ilahiyatta eğitim faaliyetinin daha sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için öğrenci görüşlerinin önemli olduğu bu dönemde Siirt İlahiyat Fakültesi özelinde öğrencilerin, Siirt İlahiyat Fakültesine yönelik tutumlarının belirlenmesidir. İlahiyat fakültesinde uygulanan müfredat ve eğitim ortamı, öğretim elemanları, uygulanan yöntem ve teknikler, yönetim öğrenci ilişkisi, verilen eğitimin yeterlilik durumu, derslere karşı öğrenci tutumu gibi unsurlar alt problemler olarak ele alınmıştır.

### **1. Araştırmanın Amacı**

Çalışmamızın öncelikli amacı Siirt İlahiyat Fakültesi örneğinde öğrencilerinin müfredat, eğitim sistemi, eğitim yöntem ve teknikleri ile öğretim elemanlarına, idari yapıya, fakülteye bakış açılarını tespit etmektir. Diğer bir amacı ise ilahiyata gelen öğrencilerin ilahiyata geliş amaçlarını ve din eğitim sürecinde taraf olan öğrencilerin ilahiyata karşı tutumlarını ortaya koymaktır.

### **2. Araştırmanın Önemi**

İlahiyat Fakültelerinde yetişen din görevlileri aldıkları din eğitiminin sahada birebir uygulayıcısıdır. Nitekim ilahiyattan mezun olanlar ilahiyattaki müfredat, öğretim elemanları, yöntem ve teknikler, sosyal etkinlikler, idare öğrenci ilişkileri vb. etkenlerin çıktısıdır. Ayrıca her mezun olan öğrenci mezun olduğu üniversitenin fakültesiyle özdeşleşmekte, hayat boyu o vasfı taşımaktadır. Dolayısıyla mezun olduğu ilahiyat fakültesiyle özdeşleşen birey hizmet ettiği kurumda mezun olduğu fakültenin bir temsilcisi konumundadır. Netice itibarıyla eğitim aldığı kurumun özelliklerini, hocalardan aldığı eğitim yöntem ve tekniklerini eğitim verdiği kuruma yansıtması kaçınılmazdır. Bu nedenle

---

<sup>14</sup> Necla Kurul Tural, "Öğrenci Başarısında Etkili Okul Değişkenleri ve Eğitimde Verimlilik", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/35 (2002), 40.

ilahiyat mezunlarının eğitimin amaçlarına ve koşullarına uygun bir din eğitimi verebilmelerine en büyük katkıyı sunan ilahiyatlardaki aldıkları din eğitimidir. Bu bağlamda bugünün öğrencileri yarının öğreticileridir. Dolayısıyla öğrenci görüş ve düşüncelerinin alınarak din eğitiminin yükseköğretim düzeyinde yapılan din eğitim faaliyetleri içerisinde değerlendirilmesi açısından öğrenci gözünden sorunların ortaya konulmasının önemi bir kez daha ortaya çıkmıştır.

### **3. Araştırmanın Sınırlılığı**

Araştırmanın sınırlılığını, evrenin sorununa en uygun kesim olduğu düşünülen, toplamda 213 kişi olan Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Ayrıca araştırmada kullanılacak veri toplama araçları anket tekniği ile sınırlandırılmıştır.

### **4. Yöntem**

#### **4.1 Araştırmanın Modeli**

Bu araştırma nicel verileri toplama yöntemlerinden biri olan tarama modeli kullanılarak yapılmıştır. Seçilen örneklem grubundaki kişilere araştırma modeline uygun olarak anket tekniği uygulanmış, elde edilen bulgular betimlenerek mevcut durum ortaya konmaya çalışılmıştır.

#### **4.2. Evren ve Örneklem**

Araştırma evreni, 2018-2019 eğitim-öğretim yılı Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ilahiyat lisans programına devam eden öğrenciler oluşturmaktadır. Müfredatın tamamını görmeleri, fakülte ve hocaların tamamını tanımaları, fakültenin avantaj ve dezavantajına hakim olmaları nedeniyle fakülteyi bütün yönleriyle değerlendirebilmek için yeterli bilgi ve birikim düzeyine sahip oldukları düşünüldüğünden olasılıklı olmayan örnekleme türlerinden olan amaçlı örnekleme tekniği ile ilahiyat bölümü son sınıf öğrencileri, örneklem olarak seçilmiştir. 2018-2019 öğretim yılında Siirt İlahiyat Fakültesine devam eden öğrenci sayısı 950'dir. Örneklem grubu olarak seçilen son sınıf öğrencilerinin sayısı ise toplam 213'dür. Örneklem grubuna uygulanan anketlerin incelenmesi sonucu 180 anket formu değerlendirmeye uygun bulunmuştur.

#### **4.3. Araştırma Verilerin Toplanması ve Analizi**

Araştırmada verileri toplamak amacı ile anket tekniği kullanılmıştır. Ankette toplamda 27 soru sorulmuş olup bu soruların oluşturulmasında daha önce bu alanda yapılmış olan; "Özenç, (2017). *Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada*

*İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)*<sup>15</sup> ve Koç, (2003). *İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri*<sup>16</sup> çalışmalarından yararlanılmıştır. Ankete 213 öğrenci katılmış olup; ancak 213 anketin 180'i değerlendirmeye alınmış, 33 anket ise büyük ölçüde boş bırakıldığı için değerlendirmeye alınmamıştır. Elde edilen ham veriler bilgisayar ortamında "SPSS 20 Programı" ile değerlendirilmiş olup, iki ayrı analiz yapılmıştır. Bunlardan ilki betimsel istatistik olan frekans dağılımı analizidir. Diğeri ise çapraz analiz ve Ki-Kare testleridir. Yüzde analizi ile ankete katılan öğrencilerin müfredat, eğitim sistemi, eğitim yöntem ve teknikleri, ilahiyata geliş amaçları vs. hakkındaki görüşlerine yönelik elde edilen verilerin yüzdelik dağılımına bakılmıştır. Çapraz analiz yöntemi ile de değişkenler arasındaki ilişkiler incelenmiştir.

## 5. Bulgular

### 5.1. Katılımcıların Kişisel Özelliklerine Yönelik Bulgular

Araştırmada öğrencilerin cinsiyet, mezun olduğu okul türü, ailelerinin gelir durumu, ilahiyat fakültesini seçme nedenleri ele alınmış ve konuyla ilgili betimsel analizler aşağıda verilmiştir.

**Tablo 1. Öğrencilerin Cinsiyete Göre Dağılımı**

Cinsiyetiniz	Kişi Sayısı	Yüzde
Kız	103	57,2
Erkek	77	42,8
<b>Toplam</b>	180	100,0

Araştırma kapsamındaki öğrencilerin cinsiyet dağılımı incelendiğinde (Tablo 1) öğrencilerin %57,2'sini kadın kız öğrenciler, %42,8'ini ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Yapılan çalışmalara bakıldığında 2000'li yıllara kadar erkek oranının fazla olduğu gözlenirken<sup>17</sup> son yıllarda ilahiyatı tercih kadın oranlarının erkekten daha fazla olduğu görülmektedir. Korkmaz'ın yapmış olduğu araştırmada Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi cinsiyet dağılımını

<sup>15</sup> Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)".

<sup>16</sup> Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri".

<sup>17</sup> Murat Yıldız, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikososyal Özellikleri* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2003), 19.

%72' si kadın, %28'i de erkek olarak tespit etmiştir.<sup>18</sup> Taştekin'in çalışmasında yer alan katılımcıların %58,3'ü kadın, %41,7'si erkektir.<sup>19</sup>

2002-2003 öğretim yılı Yüksek Öğretim Kurumu istatistiğine göre 4.505 kadın, 4.556 erkek eğitim görmekteyken, aynı öğretim yılında yeni kayıt yaptıran öğrencilerin 726'sı kadın, 666'sı erkektir.<sup>20</sup> Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) 2018 istatistiklerine göre ilahiyat fakültelerinin normal öğretiminde 17625 erkek, 26621 kız öğrenci okurken, ikinci öğretimlerinde 11275 erkek öğrenci, 14275 kız öğrenci okumaktadır.<sup>21</sup> Görüldüğü üzere 2000'li yıllarda ilahiyatlarda okuyan kız ve erkek öğrenci oranı eşitken, sonrası ilahiyatları tercih eden kız öğrenci oranında büyük artış gözlenmiş ve bu gün ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin yaklaşık 3/2'sini kadınlar oluşturmaktadır.

**Tablo 2. Öğrencilerin Mezun Olduğu Okul Türü**

Mezun olduğunuz okul türü	Kişi Sayısı	Yüzde
Düz Lise	47	26,1
İmam Hatip Lisesi	108	60,0
Meslek Lisesi	15	8,3
Açık Öğretim Lisesi	10	5,6
<b>Toplam</b>	180	100,0

İlahiyat fakültesinde okuyan son sınıf öğrencilerin %26,1'i düz lise, %60'ı imam hatip lisesi, %8,3'ü meslek lisesi ve %5,6'sı ise açık öğretim lisesi mezunudur. Çalışmada dikkatimizi çeken düz liseden mezun olup ilahiyatı tercih edenlerin oranındaki artış olmuştur. Osman Taştekin'in çalışmasında<sup>22</sup> düz lise ve Anadolu lisesi beraber %15,5 oranındayken, bu çalışmada oran %26,1'e çıkmıştır. 1999-2011 yılları arasında uygulanan katsayı uygulamasının üniversiteye yerleştirmede<sup>23</sup> önemli etkenlerinden birisi imam hatip liselerinde okuyanların ilahiyat harici fakültele-

<sup>18</sup> Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 170.

<sup>19</sup> Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları", 149.

<sup>20</sup> Koç, "İlâhiyat Fakültesi (İlâhiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 31.

<sup>21</sup> "Yükseköğretim Kurulu, Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi", erişim: 16 Mart 2019, <https://istatistik.yok.gov.tr/>.

<sup>22</sup> Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları", 150.

<sup>23</sup> Bk. M. Kadir Doğan - Tolga Yuret, "Üniversitelere Yerleşmede Farklı Katsayı Uygulamasının Etkileri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 70/1 (2015): 195-220.

gidememeleri iken, düz lise ve meslek lisesi mezunlarının da ilahiyat fakültelerine girememeleri olmuştur. Yukarıda verilere göre 2011 sonrası ise düz lise ve diğer meslek liselerinden ilahiyat fakültelerine girişte ciddi oranda artış görülmektedir. Bu durum ilahiyat fakültelerindeki öğrenci profili açısından çeşitliliğe yol açmakta ve fakülteleri her kesime hitap eder duruma getirmektedir.

**Tablo 3. Öğrenci Ailelerinin Gelir Durumu**

Ailenizin gelir durumu	Kişi Sayısı	Yüzde
0-2020	85	47,2
2021-3200	49	27,2
3201-5000	36	20,0
5001- Üzeri	10	5,6
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Öğrenci ailelerinin gelir durumu incelendiğinde ise %47,2 oranında ailenin gelir durumu asgari ücret ve altı iken, %27,2'si "2021-3200"TL, %20'si "3201-5000"TL arasında bir gelire sahiptir. %5,6 oranındaki ailenin geliri ise 5001TL ve üzeridir. 2021 TL ile 5000 TL arası gelire sahip ailelerin durumunu orta gelirli olarak düşünebiliriz ki bu duruma göre ilahiyat okuyan öğrencilerin ailevi gelirlerinde orta düzeyin altında gelir sahibi olanların oranı (%47,2) ile orta düzey gelir sahibi olanların oranı toplamı (%47,2) birbirine eşittir. 5001 TL üzeri gelire sahip olan aileleri orta düzeyin üstünde gelir sahibi olarak değerlendirebiliriz ki bu oran diğer oranlara göre çok az görünmektedir.

**Tablo 4. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Seçme Nedeni**

İlahiyatı seçme nedeniniz	Kişi Sayısı	Yüzde
Ailem İsteddiği İçin	34	18,9
Dinimizi Doğru ve Kapsamlı Öğrenmek İçin	59	32,8
Daha Kolay Meslek Sahibi Olmak İçin	17	9,4
Dine Hizmet İçin	19	10,6
Öğretmen Olmak İçin	29	16,1
İmam Olmak için	0	,0
Sınav Sisteminden Dolayı	15	8,3
Diğer	7	3,9
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Öğrencilerin ilahiyat fakültelerini tercih etme nedenleri incelendiğinde "ailelerin istemesi ve dinin doğru ve kapsamlı bir şekilde öğrenmek" ilk sırada yer almaktadır. Buna göre öğrencilerin %32,8'i dini daha doğru ve kapsamlı şekilde öğrenmek için, %18,9'u aileleri istediği

için, %16,1'i öğretmen olmak için, %10,6'sı dine hizmet etmek için ve %8,3'ü ise sınav sisteminden dolayı tercih etmişlerdir. %3,9'u ise tercih nedenlerinin diğer sebeplerden ötürü olduğunu belirtmiştir. Diğer sebepleri belirtenler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünün kaldırılması ve ilahiyatı sevdiği, istediği için seçtiğini ifade edenler oluşturmuştur. Ancak ilahiyatı imam olmak için tercih eden kimse olmamıştır. Koç'un çalışmasında<sup>24</sup> ilahiyatı, dini doğru öğrenmek için seçenler %28,5, bu çalışmada dinimizi doğru ve kapsamlı öğrenmek için seçen öğrencilerin oranı %32,8 olmuştur. Koç'un çalışmasına<sup>25</sup> göre öğrencilerin 1/4'ü İlahiyat Lisans Programı'nı seçmelerinde en önemli faktörün mevcut Öğrenci Seçme Sınavı Sistemi olduğunu belirtirken, bu çalışmada oran %8,3'te kalarak önemli derecede azalmış gözükmektedir. İlahiyatı aile isteği ile seçenlerin oranı Turan ve Naziroğlu'nun yaptığı ortak çalışmada<sup>26</sup> %7,9 oranında, Okumuş'un yaptığı çalışmada<sup>27</sup> %6,3 oranında iken bu çalışmada oran %18,9'a kadar yükselmiştir. Bunun nedenleri arasında ailelerin gelir durumunun orta düzey altı ve orta düzey olması, son dönemlerde ilahiyat mezunlarının kısa sürede atanmaları, aileler tarafından çocuklarının hem dinini öğrenmeleri ve yaşamaları istenirken, diğer taraftan dünyevi ihtiyaçlarını karşılayacak bir meslek sahibi olma arzuları olarak düşünülebilir. Bu durumda ailelerin çocuklarını ilahiyata sevk etmelerinde atanmanın önemli bir yerinin olduğu söylenebilir.

Diğer bir konu, imamlığın ilahiyat bitirenler tarafından pek tercih edilmediği sonucudur. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde istihdam edilen din görevlilerinin eğitim düzeyi açısından dağılımına bakıldığında, ilahiyat fakültesi mezunlarının oranının düşük olması da bu görüşü desteklemektedir. 2010 yılı itibariyle kurumdaki toplam personel sayısının % 29,1'i İmam Hatip Lisesi (İHL) mezunu iken, İlahiyat Ön Lisans mezunlarının oranı % 37,5 ve ilahiyat fakültesi

<sup>24</sup> Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 34.

<sup>25</sup> Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 59.

<sup>26</sup> İbrahim Turan - Bayramalı Naziroğlu, "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", *Journal of International Social Research* 2015, 469.

<sup>27</sup> Ejder Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 72.

mezunlarının oranı ise % 10,9'dur.<sup>28</sup> Toplam personel sayısının 2017 yılı itibariyle oranı ise %17,4'ü imam hatip lisesi mezunu iken, ilahiyat ön lisans mezunlarının oranı %52,7 ve ilahiyat fakültesi mezunlarının oranı ise %27,4'tür.<sup>29</sup> Ancak çalışmada hiç kimsenin imam olmak için ilahiyatı tercih etmemesinin nedeni arasında ilahiyat ön lisans ve imam hatip lisesi mezunlarının imam olarak atanabilmeleri olabileceği gibi, imamların çalışma koşulları, sosyal-kültürel sorunlar, imamlık yaptıkları yerleşim biriminin fiziki yapısındaki eksikliklerden kaynaklanan sorunlar<sup>30</sup> da etken olabilir.

**Tablo 5. Öğrencilerin Cinsiyetine Göre İlahiyat Fakültesini Seçme Nedeni**

Cinsiyet	İlahiyatı Seçme Nedeniniz							Toplam
	Ailemin İsteği	Dinimizi Doğru ve Kapsamlı Öğrenmek	Daha Kolay Meslek Sahibi Olmak	Dine Hizmet	Öğretmen Olmak	Sınav Sisteminden Dolayı	Diğer	
Kadın	22	32	8	13	16	8	4	103
	21,4%	31,1%	7,8%	12,6%	15,5%	7,8%	3,9%	100,0%
Erkek	12	27	9	6	13	7	3	77
	15,6%	35,1%	11,7%	7,8%	16,9%	9,1%	3,9%	100,0%
Toplam	34	59	17	19	29	15	7	180
	18,9%	32,8%	9,4%	10,6%	16,1%	8,3%	3,9%	100,0%

Kadın öğrencilerin %21,4'ü aile isteğini, %31,1'i dini doğru ve kapsamlı öğrenmeyi, %7,8'i daha kolay meslek sahibi olabilmeyi, %12,6'sı dine hizmet etmeyi, %15,5'i öğretmen olmayı, %7,8'i ise mevcut sınav sistemini ilahiyat fakültesini seçme nedeni olarak göstermiş; erkek öğrencilerin ise %15,6'sı aile isteğini, %35,1'i dini doğru ve kapsamlı öğrenmeyi, %11,7'si daha kolay meslek sahibi olabilmeyi, %7,8'i dine hizmet etmeyi, %16,9'u öğretmen olmayı ve %9,1'i mevcut sınav

<sup>28</sup> İbrahim Turan, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013): 49.

<sup>29</sup> "Diyanet İşleri Başkanlığı 2017 Yılı İstatistikleri", erişim: 21 Mart 2019, <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>.

<sup>30</sup> Emrah Yavuz, "Köy İmamlarının Görev Yaptıkları Yerleşim Biriminin Fiziki ve Sosyokültürel Yapısından Kaynaklanan Problemleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme - Kayseri Pınarbaşı Örneği -", *Dini Araştırmalar* 18/47 (2016), 175.

sistemini gerekçe olarak göstermiştir. Katılımcıların cinsiyetleri ve ilahiyat fakültesinde eğitim görme nedenleri ilişkilendirildiğinde önemli farklar olmamakla birlikte ailenin istemesi nedeni ile bu bölümde okuyan kadınların oranının erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu; erkek öğrencilerde ise daha kolay meslek sahibi olma nedeninin kadın öğrencilere göre yüksek olduğu gözlenmektedir. Bu da kadınların ilahiyatı seçmesinde ailelerin daha çok rol aldığını göstermekte, erkeklerin ise daha kolay meslek sahibi olma ilahiyatı seçmede etkin olduğu görülmektedir. Dini daha doğru ve kapsamlı öğrenmek için ilahiyatı tercih eden kadınlara göre erkeklerin oranı daha yüksek iken, dine hizmet konusunda kadınların oranı erkeklere göre önemli derecede yüksek çıkmıştır. Bu durumda erkekler daha çok doğru ve kapsamlı bir dini bilgi edinmek için ilahiyatı tercih ederken, kadınlar için ise doğru ve kapsamlı bir dini bilgi edinmenin yanı sıra (bu oran erkeklerden az olsa da yine de %31,1 gibi önemli oranda) dine hizmet de önem kazanmaktadır.

## 5.2 Katılımcıların görüşleri

**Tablo 6. Öğrencilere Göre Derslerde Kişisel Yetenekleri Ortaya Çıkarabilme Durumu**

Derslerde kişisel yeteneklerinizi ortaya çıkaracak çalışmalara fırsat verilmekte midir?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, Bütün Derslerde Fırsat Verilmektedir	4	2,2
Çoğu Derste Fırsat Verilmektedir	28	15,6
Çok Az Derste Fırsat Verilmektedir	117	65,0
Fırsat Verilmemektedir	31	17,2
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrencilere “Derslerde kişisel yeteneklerinizi ortaya çıkaracak çalışmalara fırsat verilmekte midir?” sorusu sorulduğunda öğrencilerin çoğunluğu (%65) kendilerine derslerde çok az fırsat verildiğini, %17,2’sinin ise hiç fırsat verilmediğini belirtmişlerdir. Öğrencilerin sadece %2,2’si “Evet, tüm derslerde fırsat verilmektedir.” cevabını vermiştir. Öğrencilerin büyük bir kısmı derslerde kendilerine fırsat tanınmadığını, bu nedenle de kişisel kabiliyetlerinin pek de artmadığını düşünmektedirler.



**Tablo 7. Öğrencilere Göre Fakültede Dersler Yürütülürken Dersin İçeriğine Uygun Yöntemler, Teknikler ve Materyallerin Kullanılma Durumu**

Fakültede dersler yürütülürken dersin içeriğine uygun yöntemler, teknikler ve materyaller kullanılmaktadır mıdır?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, Bütün Derslerde Kullanılmaktadır	2	1,1
Çoğu Derste Kullanılmaktadır	27	15,0
Çok Az Derste Kullanılmaktadır	113	62,8
Hayır Kullanılmamaktadır	38	21,1
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrencilerin %1,1'i dersler yürütülürken dersin içeriğine uygun yöntemler, teknikler ve materyaller kullanıldığını, %62,8'i çok az derste kullanıldığını, %21,1'i ise "hayır" kullanılmadığını belirtmiştir.

Adem Güneş'in öğretim elemanları üzerinde yapmış olduğu çalışmada, öğretim elemanlarının her ders kullandığı yöntemler anlatım/takrir ve soru-cevap olmuştur. Öğretim elemanlarının bazen kullanmayı tercih ettiği yöntemler; buldurma (Sokrates yöntemi), örnek olay ve beyin fırtınası olurken, nadiren kullandıkları öğretim yöntemleri; görüş geliştirme, fotoğraf ve resim yorumlama, grup çalışma etkinlikleri, bireysel ve grup tartışma teknikleri, münazara ve eğitsel oyun yöntemidir. Öğretim elemanlarının hiçbir zaman kullanmadığı yöntemler ise; görüşme yöntemi, gösteri/demonstrasyon, panel-forum, siz olsaydınız ne yapardınız?, çalıştay/workshop, gezi-gözlem, akvaryumdur.

Öğretim elemanlarının materyal kullanımı konusunda her ders kullanılan materyaller; ders kitabı, ders planı ve yazı tahtası olmuştur. Sık sık kullanılan ve tercih edilen ise power point sunulardır. Bazen kullanılan materyalleri ise örnek metinler ve kavram haritaları oluşturmaktadır. Nadiren kullanılan öğretim materyalleri ise fotoğraf/resim/karikatür, video/kısa film, anlam çözümleme tablosu ve çalışma yaprakları olmuştur. Hiçbir zaman kullanılmayan materyaller ise Zaman ve kronoloji materyalleri, tablo materyalleri, dijital/ basılı haritalar, kavram ağları, zihin haritaları, bilgi/kavram kartları, afiş/poster, kavram karikatürleri, broşür/bülten, 3D görseller/ modeller/maketler/ kuklalar, bulmacalar oluşturmaktadır.

İlgili çalışmada derslerdeki farklı yöntemin katkısı araştırılmış; "Bir dersin daha iyi anlaşılmasında o derste aktif öğretim yöntemlerinin

kullanılması önemli bir faktördür” değerlendirmesine %96,8 “katılıyorum” cevabı vermiştir. Diğer taraftan ve materyal kullanımı için; “Derste materyal kullanımı dersin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar” şeklindeki değerlendirmeye %90,4, “katılıyorum cevabını vermiştir.<sup>31</sup> Görüldüğü üzere yöntem ve materyal kullanımı öğretim elemanları nazarında büyük öneme sahipken, bu çalışmada öğrenciler öğretim elemanlarını derslerde uygun yöntem ve materyal kullanımı konusunda yetersiz bulmuşlardır. Bunun nedenleri arasında öğretim elemanlarının ders yüklerinin fazlalığı, yeni yöntem ve teknik ihtiyacı hissetmeme, klasik yöntemlerin yeterli olacağı düşüncesi, dersin içeriğinin yeni yöntem ve içeriğe uygun olmama düşüncesi ve fakültenin yeni olması hasebiyle yeterli fiziki ve teknolojik donanıma sahip olmaması gibi etkenler etkili olabilir.

**Tablo 8. Öğrencilere Göre Dersleri Yürüten Öğretim Üyesi/Görevlisinin Alanlarında Yeterli Bilgi Birikimine ve Deneyime Sahip Olma Durumu**

Dersleri yürüten öğretim üyesi/görevlisi alanlarında yeterli bilgi birikimine ve deneyime sahip midir?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, Bütün Öğretim Elemanları Alanında Yeterlidir	31	17,2
Çoğu Öğretim Elemanı Alanında Yeterlidir	89	49,4
Çok Az Öğretim Elemanı Alanında Yeterlidir	55	30,6
Hayır, Öğretim Elemanları Alanında Yeterli Değildir	5	2,8
<b>Toplam</b>	180	100,0

%49,4 oranındaki öğrenciye göre dersleri yürüten çoğu öğretim üyesi/görevlisi alanında yeterli iken, %30,6 oranındaki öğrenciye göre ise çok az öğretim üyesi/görevlisi alanında yeterlidir. %2,8 oranındaki öğrenciye göre ise öğretim üyesi/görevlisi alanında yeterli değildir. Bu anlamda öğretim elemanları büyük oranda alanında yeterli görülürken, çok az öğretim elemanı alanında yeterli bulunmamaktadır.

<sup>31</sup> Adem Güneş, “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (15 Haziran 2018): 80-83.

**Tablo 9. Öğrencilere Göre Sınavların Uygun Yöntem ve Tekniklere Göre Hazırlanma Durumu**

Sınav soruları uygun yöntem ve tekniklere göre hazırlanmakta mıdır?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	53	29,4
Hayır	23	12,8
Kısmen	104	57,8
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrencilerin %29,4'üne göre fakültede sınavlar uygun yöntem ve tekniklerle hazırlanmakta iken, %57,8'ine göre ise kısmen hazırlanmaktadır. %12,8'ine göre ise fakültede sınavlar uygun yöntem ve tekniklerle hazırlanmamaktadır. Öğrencilerin büyük bir bölümü sınav sorularının kısmen de olsa uygun yöntem ve tekniklere göre hazırlandığını belirtmişlerdir.

**Tablo 10. Öğrencilere Göre Öğrenci Başarılarının Objektif Bir Biçimde Değerlendirilme Durumu**

Başarılarınız objektif bir biçimde değerlendirilmekte midir?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	52	28,9
Hayır	33	18,3
Kısmen	95	52,8
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrencilerin %28,9'u "Başarılarınız objektif bir biçimde değerlendirilmekte midir? Sorusuna evet, %18,3'ü hayır, %52,8'i ise kısmen cevabını vermiştir. Öğrenciler, başarılarının değerlendirilmesinin objektifliği konusunda genel kanaat olarak olumlu görmekle beraber, objektif olmadığını söyleyenlerin oranının biraz yüksek olması dikkate alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Tablo 11. Öğrencilerin İlahiyattaki Öğretim Ortamına İlişkin Algı Durumu**

İlahiyattaki öğretim ortamı sizce nasıldır?	Kişi sayısı	Yüzde
Baskıcı ve Zorlayıcı Bir Ortam	40	22,2
Sıkıcı Bir Ortam	71	39,4
Öğrenme Etkinliklerinin Gerçekleştirildiği Sağlıklı Bir Ortam	31	17,2
Rahat ve Keyifli Bir Ortam	16	8,9
Demokratik ve Özgür Bir Ortam	22	12,2
<b>Toplam</b>	180	100,0

%39,4 oranındaki öğrenciye göre ilahiyat fakültesindeki öğretim ortamı sıkıcı bir ortam iken, %8,9 oranındaki öğrenciye göre ise rahat ve keyifli ortamdır. Ayrıca %22,2 oranındaki öğrenciye göre baskıcı ve zorlayıcı bir ortam iken, %12,2 oranındaki öğrenciye göre ise demokratik ve özgür bir ortamdır. Buna göre öğrenciler tarafından ilahiyat öğretim ortamını olumlu bulan; “Öğrenme Etkinliklerinin Gerçekleştirildiği Sağlıklı Bir Ortam”, “Rahat ve Keyifli Bir Ortam” ve “Demokratik ve Özgür Bir Ortam” diyenlerin oranı %38,3’tür. Bunun yanı sıra sıkıcı, baskıcı ve zorlayıcı bir ortam olarak değerlendirenlerin oranı da bir hayli yüksektir. Mezun olduğu okul türü ile ilahiyat öğretim ortamı karşılaştırıldığında (Tablo 12) düz lise ve meslek lisesi ilahiyatı daha baskıcı ve zorlayıcı bulurken, imam hatip lisesi ve açık öğretim daha az baskıcı ve zorlayıcı bulmuştur. Bu durumun nedenleri arasında Öğretim elemanları-öğrenci ve yönetim-öğrenci ilişkisine (Tablo 13) bakıldığında öğrencilerin öğretim elemanları ve yönetime yaklaşımlarında yüksek oranda olumsuzluğa rastlanmadığı görülmektedir. Bunun dışında öğrenciler tarafından ilahiyatın baskıcı ve zorlayıcı olarak algılanmasındaki etkenler dışlanma, söylenti yayma, ideolojik zorbalık vb. doğrudan veya dolaylı akran zorbalığı<sup>32</sup> olabileceği gibi ilahiyatın sıkıcı olarak algılanmasında sosyal yaşam alanı yetersizliği, kültürel, sosyal, sanatsal faaliyet eksikliği etkili olmuş olabilir.

---

<sup>32</sup> Akran Zorbalığı hakkında bk. Uğur Ümmiye Özkal, *Üniversite Öğrencileri Arasında Zorbalık ve Zorbalığın Psikolojik Sorunlarla İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011).

**Tablo 12. Mezun Olduğu Okul Türü ile İlahiyat Öğretim Ortamı Algı Durumu Arasındaki İlişki**

		İlahiyat Öğretim Ortamı Sizce Nasıldır?					Toplam
		Baskıcı ve Zorlayıcı Bir Ortam	Sıkıcı Bir Ortam	Öğrenme Etkinliklerinin Gerçekleştirildiği Sağlıklı Bir Ortam	Rahat ve Keyifli Bir Ortam	Demokratik ve Özgür Bir Ortam	
Mezun Olduğunu Okul Türü?	Düz Lise	15	20	5	4	3	47
		31,9%	42,6%	10,6%	8,5%	6,4%	100,0%
		8,3%	11,1%	2,8%	2,2%	1,7%	26,1%
	İmam Hatip Lisesi	19	41	23	9	16	108
		17,6%	38,0%	21,3%	8,3%	14,8%	100,0%
		10,6%	22,8%	12,8%	5,0%	8,9%	60,0%
	Meslek Lisesi	5	7	1	0	2	15
		33,3%	46,7%	6,7%	,0%	13,3%	100,0%
		2,8%	3,9%	,6%	,0%	1,1%	8,3%
	Açık Öğretim Lisesi	1	3	2	3	1	10
		10,0%	30,0%	20,0%	30,0%	10,0%	100,0%
		,6%	1,7%	1,1%	1,7%	,6%	5,6%
Toplam	40	71	31	16	22	180	
	22,2%	39,4%	17,2%	8,9%	12,2%	100,0%	
	22,2%	39,4%	17,2%	8,9%	12,2%	100,0%	

İlahiyat öğretim ortamını baskıcı ve zorlayıcı bir ortam olarak gören öğrencilerin %31,9 'u düz lise, %17,6'sı imam hatip lisesi, %33,3'ü meslek lisesi, %10'u ise açık öğretim lisesi mezunudur.

Öğretim ortamını sıkıcı bir ortam olarak gören öğrencilerin %42,6'sı düz lise, %38'i imam hatip lisesi, %46,7'si meslek lisesi, %30'u ise açık öğretim lisesi mezunudur.

Öğrenme etkinliklerinin gerçekleştirildiği sağlıklı bir ortam olarak gören öğrencilerin %10'6'sı düz lise, %21,3'ü imam hatip lisesi, %6,7'si meslek lisesi, %20'si açık öğretim lisesi mezunudur. Rahat ve keyifli bir ortam olarak gören öğrencilerin %8,5'i düz lise, %8,3'ü imam hatip lisesi,

%30'u açık öğretisi lisesi mezunu olup; bu oran meslek lisesi öğrencileri içerisinde %0'dır.

İlahiyat öğretim ortamını demokratik ve özgür bir ortam olarak gören öğrencilerin ise %6,4'ü düz lise, %14,8'i imam hatip lisesi, %13,3'ü meslek lisesi, %10'u açık öğretim lisesi mezunudur. Değişkenler arasındaki dağılım incelendiğinde; düz lise ile meslek lisesi mezunları ilahiyat ortamını baskıcı ve zorlayıcı bulurken, imam hatip lisesi ile açık öğretim lisesi mezunları çok da baskıcı ve zorlayıcı bulmamaktadır. Ancak düz lise ve meslek lisesi mezunları ilahiyat öğretim ortamını daha sıkıcı bulurken, imam hatip lisesi ve açık öğretim lisesi mezunlarının sıkıcı bulma oranları azalmakla beraber sıkıcı bulmaktadırlar. Açık öğretim lisesi mezunlarından ilahiyatı "Öğrenme Etkinliklerinin Gerçekleştirildiği Sağlıklı Bir Ortam", "Rahat ve Keyifli Bir Ortam" ve "Demokratik ve Özgür Bir Ortam" olarak bulanların oranı %60 iken, imam hatip lisesi mezunlarının oranı %44,4, düz lise mezunlarının oranı %25,5, meslek lisesi mezunlarının oranı ise %20'de kalmıştır. Bu da açık öğretim lisesinden gelenlerin ilahiyat öğretim ortamına karşı daha olumlu olduklarını göstermektedir. Bunun nedeni, çoğunluğu Güney Anadolu Bölgesi çevresinden olan öğrenci profili içerisinde açık öğretim lisesinden mezun olanların genelde bölgedeki medreselerde okumuş veya okuyor olmaları, ilahiyat ortamına daha kolay adapte olmalarında etkili olduğu düşünülmektedir.

**Tablo 13. Öğrencilerin Öğretim Üyesi/Görevlisi ve Yönetimle Görüşmelerinde Yaşadıkları Duygu Durumu**

Öğretim elemanları ve yönetimle görüşmelerinizde kendinizi nasıl hissediyorsunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Rahat Hissederim	136	75,6
Stres ve Baskı Hissederim	14	7,8
Çekingen Hissederim	30	16,7
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrenciler öğretim üyesi/görevlisi ve yönetimle olan birebir görüşmelerinde genel olarak kendilerini (%75,6) rahat hissetmektedirler. Ancak %16,7 oranındaki öğrenci görüşmelerde çekingen hissetmekte ve yine %7,8 oranındaki öğrenci stres ve baskı hissetmektedir. Genel olarak öğrencilerin öğretim elemanları ve yönetim ile ilişkilerinde olumlu bir algı mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

**Tablo 14. İlahiyat Alan Derslerinin Güncel Sorunları Çözme Durumu**

İlahiyattaki dersler güncel sorunları çözmeye dönük müdür?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	16	8,9
Kısmen	117	65,0
Hayır	47	26,1
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

%8,9 oranındaki öğrenciye göre ilahiyat dersleri dinle ilgili güncel sorunları çözmeye dönük iken, %65 oranındaki öğrenciye göre kısmen çözmeye yönelik olup, %26,1 oranındaki öğrenciye göre ise böyle bir durum söz konusu olmayıp ilahiyat alan dersleri, dinle ilgili güncel sorunları çözmeye yönelik değildir. Eğitimde kalitenin artması için konular hayatın gerçeklerine uygun olarak güncelleştirilmelidir.<sup>33</sup> Bu bakımdan ele alındığında öğrencilerin çok azı ilahiyat derslerinin güncel sorunlara dönük olduğunu söylerken, büyük bir kısmı derslerin güncel sorunları kısmen ele aldığını belirtmiştir. Bu soruya hayır diyenlerin oranı da azımsanmayacak derecededir.

**Tablo 15. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesinde Aldığı Eğitimi Yeterli Görme Durumu**

İlahiyat Fakültesinde aldığınız eğitimi yeterli görüyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	9	5,0
Kısmen	93	51,7
Hayır	78	43,3
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Öğrencilerin %5'i (9 kişi) ilahiyat fakültesinde aldıkları eğitimleri yeterli görmekte iken, %51,7'si (93 kişi) kısmen yeterli görmekte ve %43,3'ü (78 kişi) oranına sahip öğrenciler ise aldıkları eğitimleri yeterli görmemektedir. Dicle üniversitesi örneğinde öğrencilerin %1,3'ü verilen eğitimin tamamen yeterli olduğunu, %72,2'si eğitimin yetersizliğini, %26,5'i verilen eğitimin kısmen yeterli olduğunu dile getirmiştir.<sup>34</sup> Bu veriler ışığında oranlar farklı olsa da öğrenciler genel olarak ilahiyatta verilen dersleri yeterli görmemektedir.

<sup>33</sup> Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 61.

<sup>34</sup> Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)", 11-12.

**Tablo 16. Öğrencilerin İlahiyatı Seçme Nedenleri ile İlahiyatta Aldıkları Eğitimi Yeterli Bulma Durumu Arasındaki İlişki**

		İlahiyat Fakültesinde Aldığınız Eğitimi Yeterli Görüyor musunuz?			Toplam
		Evet	Kısmen	Hayır	
İlahiyatı Seçme Nedeniniz?	Aile İsteddiği İçin	0	19	15	34
		,0%	55,9%	44,1%	100,0%
		,0%	10,6%	8,3%	18,9%
	Dinimizi Doğru ve Kapsamlı Öğrenmek İçin	3	40	16	59
		5,1%	67,8%	27,1%	100,0%
		1,7%	22,2%	8,9%	32,8%
	Daha Kolay Meslek Sahibi Olmak İçin	1	4	12	17
		5,9%	23,5%	70,6%	100,0%
		,6%	2,2%	6,7%	9,4%
	Dine Hizmet İçin	2	4	13	19
		10,5%	21,1%	68,4%	100,0%
		1,1%	2,2%	7,2%	10,6%
	Öğretmen Olmak İçin	3	15	11	29
		10,3%	51,7%	37,9%	100,0%
		1,7%	8,3%	6,1%	16,1%
	Sınav Sisteminden Dolayı	0	9	6	15
		,0%	60,0%	40,0%	100,0%
		,0%	5,0%	3,3%	8,3%
	Diğer (Yazınız)	0	2	5	7
		,0%	28,6%	71,4%	100,0%
,0%		1,1%	2,8%	3,9%	
Toplam	9	93	78	180	
	5,0%	51,7%	43,3%	100,0%	
	5,0%	51,7%	43,3%	100,0%	



İlahiyatı seçme nedeni olarak aile isteğini gösteren öğrenciler ile sınav sisteminden dolayı bu bölümü seçen öğrenciler ayrıca diğer sebeplerle bu bölümde okumayı tercih eden öğrenciler içerisinde %0 oranında öğrenci aldıkları eğitimi yeterli görmüşlerdir. Daha kolay meslek sahibi olmak için gelen öğrencilerin ise %5,9'u öğretmen olmak için gelenlerin %10,3'ü, dine hizmet etmek için gelenlerin %10,5'i ve son olarak dini doğru ve kapsamlı öğrenmek için gelen öğrencilerin %5,9'u aldığı eğitimi yeterli görmüştür.

İlahiyatı seçme nedeni olarak aile isteğini gösteren öğrencilerin %55,9'u, sınav sisteminden dolayı bu bölümü okuyan öğrencilerin %60'ı, öğretmen olmak için gelenlerin %51,7'si, diğer sebeplerle gelen öğrencilerin %28,6'sı, dine hizmet etmek için gelenlerin %21,1'i, daha kolay meslek sahibi olmak için gelenlerin %23,5'i ve dini doğru ve kapsamlı öğrenmek için gelen öğrencilerin %67,8'i aldığı eğitimi kısmen yeterli görmektedir.

Yine aile isteğini sebep olarak gösteren öğrencilerin %44,1'i, dini doğru ve kapsamlı bir şekilde öğrenmeyi gerekçe olarak gösteren öğrencilerin %27,1'i, daha kolay meslek sahibi olmak için tercih eden öğrencilerin %70'i, dine hizmet etmek amacıyla gelen öğrencilerin %68,4'ü, öğretmen olmak için gelenlerin %37,9'u, sınav sistemini gerekçe olarak gösteren öğrencilerin %40'ı ve son olarak diğer sebeplerden dolayı bu bölümde okumayı tercih eden öğrencilerin %71,4'ü ilahiyat fakültesi eğitim sürecinde aldıkları eğitimleri yetersiz görmektedirler. Bu iki değişken arasındaki ilişki incelendiğinde; aile isteği ve sınav sisteminden dolayı ilahiyatı tercih edenler aldıkları eğitimi tamamen yeterli görmezken, dinimizi doğru ve kapsamlı öğrenmek ve öğretmen olmak için tercih edenlerin büyük oranı kısmen yeterli görmektedirler. Daha kolay meslek sahibi olmak isteyenler, dine hizmet için tercih edenler ve diğerlerinin büyük bir çoğunluğu ilahiyatta aldıkları eğitimi yeterli görmemektedirler. Aldıkları eğitimi yeterli görmeyenler arasında en az oranı oluşturanlardan birisi öğretmen olmak isteyenler olmuştur ki, dine hizmet için tercih edenlerin büyük oranda eğitimi yetersiz görmeleri düşünüldüğünde ve son yıllarda ilahiyatlarda başlayan formasyon dersleri ile beraber ilahiyatta yapılan eğitimin daha çok öğretmen olmak isteyenlere hitap ettiği düşünülebilir. Dolayısıyla ilahiyat fakültesinde verilen eğitim öğretmen olacak öğrenciler tarafından kısmen daha yeterli bulunmaktadır.

**Ki Kare Testi**

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
<b>Pearson Chi-Square</b>	22,096 <sup>a</sup>	12	,009

Pearson Ki-Kare ,009<0,05' ten küçük olduğu için "öğrencilerin ilahiyatı seçme nedenleri ile ilahiyatta aldığı eğitimi yeterli bulma" değişkenleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir.

**Tablo 17. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesinde Aldığı Eğitimi Yeterli Görmeme Nedenleri**

İlahiyat Fakültesinde aldığınız eğitimi neden yeterli görmüyorsunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Ders Hocalarının Formasyon Eksikliği	31	17,2
Ders Hocalarının Alan Bilgisi Eksikliği	16	8,9
Fakültenin Fiziki Şartları	7	3,9
Müfredattaki Ders Saat ve Kredilerinin Yetersizliği	20	11,1
Müfredattaki Ders Saat Ve Kredilerinin Fazla Olması	18	10,0
Diğer	15	8,3
<b>Toplam</b>	107	59,4

İlahiyat fakültesinde verilen eğitimleri yeterli görmeyen öğrencilere verilen eğitimleri neden yeterli görmedikleri sorulduğunda öğrencilerin %17,2'si ders hocalarının formasyon eksikliğini, %8,9'u ders hocalarının alan bilgisi eksikliğini, %3,9'u fakültenin fiziki şartlarını, %11,1'i müfredattaki ders saatlerinin ve kredilerinin yetersizliğini, %10'u ise müfredattaki ders saatlerinin ve kredilerinin fazla olmasını neden olarak göstermişlerdir. %8,3 oranındaki öğrenci ise diğer başlık altında; "derslerde belli başlı kitaplara bağlı kalındığı, yöntem, teknik ve uygulamanın eksikliği, teorik bilgilerin fazlalığı, derslerde bilinenlerin tekrarı, öğrencilerin derse olan katılımlarının yetersizliği, sınav odaklı ders işlenmesi, her şeyden biraz öğretilip hiçbir şeyin tam olarak öğretilmediği, derslerin araştırmaya sevk etmediği, bazı hocaların dersleri aktarmada başarılı olamamaları ve dersi yeterince önemsememeleri sonucu öğrencilerin ilgilerinin kaybolması, güncel konular üzerine yeteri kadar fikir ve tartışmaların olmaması, öğrenci olarak kendilerinden kaynaklı, öğrenciler olarak bilgi sahibi olmak için ders dışı fazla bir çaba sarfetmedikleri" gibi birçok neden göstermişlerdir.

Öğrenciler ders hocalarını alan bilgisinde yeterli bulurken, formasyon konusunda yeterli bulmamaktadır. Ders hocalarının formasyon eksikliği diğer çalışmalarla da örtüşmektedir. Dolayısıyla

ilahiyatlarda ders hocalarının formasyon eksikliği problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Tablo 18. Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Alınan Eğitimin Kendilerinin ve Toplumun Dinî İhtiyaçlarına Cevap Verme Durumu**

İlahiyat Fakültesinde aldığınız eğitimin sizin ve toplumun dinî ihtiyaçlarına cevap vereceğini düşünüyor musunuz?	Kişi sayısı	Yüzde
Evet	36	20,0
Hayır	21	11,7
Kısmen	123	68,3
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

İlahiyat fakültesinde alınan eğitimlerin öğrencilerin kendilerine ve toplumun dini ihtiyaçlarına cevap vereceği beklentisi incelendiğinde öğrencilerin %20'sine göre evet vereceği, %68,3'üne göre kısmen vereceği ve %11,7'sine göre ise vermeyeceği doğrultusundadır. Buna göre verilen eğitimler büyük oranda toplumun ve bireyin ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeyde diyebiliriz.

**Tablo 19. İlahiyat Fakültesinde Alınan Eğitimin Okullarda Din Dersini Vermede Yeterlilik Durumu**

İlahiyat Fakültesinde aldığınız eğitimin okullardaki din derslerini vermede yeterli olacağını düşünüyor musunuz?	Kişi sayısı	Yüzde
Evet	42	23,3
Hayır	25	13,9
Kısmen	113	62,8
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Araştırma kapsamındaki öğrencilerin %23,3'üne göre fakültede alınan derslerin, okullarda din dersi vermede yeterli olduğu yönünde iken; %13,9 oranındaki öğrenciye göre ise yeterli görülmemektedir. %62,8 oranındaki öğrenciye göre de fakültede alınan dersler okullarda din eğitimi vermek için kısmen yeterlidir. Oranlara bakıldığında ilahiyatta verilen eğitimin öğretmenlik için yeterli olduğu söylenebilir.

**Tablo 20. Öğrencilerin İlahiyatı Seçme Nedenleri ile Aldıkları Eğitimin Din Dersini Vermede Yeterli Olma Durumu Arasındaki İlişki**

		İlahiyat Fakültesinde Aldığınız Derslerin Din Dersini Vermede Yeterli Olacağını Düşünüyor musunuz?			Toplam
		Evet	Hayır	Kısmen	
İlahiyatı Seçme Nedeniniz?	Ailem İsteddiği İçin	8	6	20	34
		23,5%	17,6%	58,8%	100,0%
		4,4%	3,3%	11,1%	18,9%
	Dinimizi Doğru ve Kapsamlı Öğrenmek İçin	16	3	40	59
		27,1%	5,1%	67,8%	100,0%
		8,9%	1,7%	22,2%	32,8%
	Daha Kolay Meslek Sahibi Olmak İçin	4	9	4	17
		23,5%	52,9%	23,5%	100,0%
		2,2%	5,0%	2,2%	9,4%
	Dine Hizmet İçin	3	3	13	19
		15,8%	15,8%	68,4%	100,0%
		1,7%	1,7%	7,2%	10,6%
	Öğretmen Olmak İçin	9	1	19	29
		31,0%	3,4%	65,5%	100,0%
		5,0%	,6%	10,6%	16,1%
	Sınav Sisteminden Dolayı	1	2	12	15
		6,7%	13,3%	80,0%	100,0%
		,6%	1,1%	6,7%	8,3%
Diğer	1	1	5	7	
	14,3%	14,3%	71,4%	100,0%	
	,6%	,6%	2,8%	3,9%	
Toplam		42	25	113	180
		23,3%	13,9%	62,8%	100,0%
		23,3%	13,9%	62,8%	100,0%

İlahiyat fakültesini tercih etme nedeni olarak aile isteğini gerekçe gösteren öğrencilerin %23,5'i ilahiyat fakültesinde aldığı derslerin din dersi vermede yeterli olduğunu, %58,8'i kısmen yeterli olduğunu, %17,6'sı ise yeterli olmadığını düşünmektedir. Dini doğru ve kapsamlı öğrenmek için gelen öğrencilerin %27,1'i ilahiyat fakültesinde aldığı derslerin din dersi vermede yeterli olduğunu, %67,8'i kısmen yeterli olduğunu, %5,1'i ise yeterli olmadığını düşünmektedir. Daha kolay meslek sahibi olmak için gelenlerin %23,5'i ilahiyat fakültesinde aldığı derslerin din dersi verme de yeterli olduğunu, %52,9'u'si yetersiz olduğunu, %23,5'i ise kısmen yeterli olduğunu düşünmektedir. Dine hizmet amacı ile ilahiyat fakültesinde okumayı tercih eden öğrencilerin %15,8'i aldığı eğitimin din dersi vermede yeterli olduğunu düşünüyorken; %15,8'i yeterli olmadığını düşünmektedir. Ayrıca %68,4'ü ise kısmen yeterli olduğunu düşünmektedir. Öğretmen olmak için tercih eden öğrencilerin %31'i ilahiyat fakültesinde aldığı derslerin din dersi vermede yeterli olduğunu, %3,4'ü yetersiz olduğunu, %65,5'i kısmen yeterli olduğunu düşünmektedir. Sınav sisteminden dolayı İlahiyat fakültesinde okumayı tercih eden öğrencilerin %6,7'si yeterli, %80'i kısmen yeterli, %13,3'ü yetersiz gördüğünü belirtmişlerdir. Diğer sebeplerle gelen öğrencilerin ise %71,4'ü ilahiyat fakültesinde aldıkları eğitimin din dersi vermede kısmen yeterli, %14,3'ü yetersiz olduğunu düşünmektedir.

Değişkenler arasındaki anlamlılık ilişkisi incelendiğinde; dini doğru ve kapsamlı öğrenmek, dine hizmet ve öğretmen olmak için ilahiyatı tercih edenlerin büyük bir kısmı ilahiyatta verilen eğitimin din dersi vermeye yeterli veya kısmen yeterli olduğunu belirtirken, daha kolay meslek sahibi olmak için ilahiyatı tercih edenlerin ilahiyatta verilen eğitimin din dersi vermeye yeterli olmadığını belirtenlerin oranı yüksektir. Bu da öğrencilerin ilahiyatı tercih amaçları ile ilahiyattan beklentileri arasındaki ilişkinin doğru orantılı olduğunu göstermektedir.

#### Ki Kare Testi

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
<b>Pearson Chi-Square</b>	33,599 <sup>a</sup>	12	,001

Pearson Ki-Kare ,001<0,05' ten küçük olduğu için "öğrencilerin ilahiyatı seçme nedenleri ile aldıkları eğitimin din dersi vermeye yeterli olacağına ilişkin düşünceleri" değişkenleri arasında anlamlı bir farklılık ilişkisi söz konusudur. Yani öğrencilerin ilahiyat fakültesinde okumayı

tercih etme nedenleri ile aldıkları derslerle din eğitimi vermede yetkinlik düşünceleri farklılık göstermektedir.

**Tablo 21. İlahiyat Fakültesinde Felsefe Derslerinin Gerekli ve Yararlı Olma Durumu**

İlahiyatta felsefe derslerini gerekli ve yararlı buluyor musunuz?	Kişi sayısı	Yüzde
Evet	106	58,9
Hayır	27	15,0
Kısmen	47	26,1
<b>Toplam</b>	180	100,0

Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre ilahiyat fakültesinde felsefe dersinin verilmesi; %58,9 oranındaki öğrenci tarafından yararlı ve gerekli görülmekte olup, %26,1 oranındaki öğrenci tarafından ise gerekli ve yararlı görülmemektedir. %26,1 oranındaki öğrenciye göre ise kısmen gerekli ve yararlı görülmektedir. Yapılan çalışmalarda Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki derslerin dine bakış, dinî anlayış ve yorumlamalar üzerinde etkili olduğu öğrenciler tarafından kabul edilmektedir.<sup>35</sup> Felsefe gurubu dersler söz konusu olduğunda öğrencilerin çoğunluğunun felsefeyi, dini daha iyi anlamaya katkı sağlayan bir etkinlik olarak görmekte ve kazandıkları felsefî bakış açısının, dini bilgilerini tutarlı kılma ve sistematik bir hale getirme hususunda yararlı olduğunu düşünmektedir.<sup>36</sup> Çalışmada (%85) büyük oranında öğrenci felsefe derslerini gerekli ve yararlı bulurken kısmi orandaki (%15) öğrenci ise gerekli ve yararlı görmemektedir.

<sup>35</sup> Ayşe Taşkıran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (02 Aralık 2013): 253.

<sup>36</sup> Fatih Toktaş - H. Yusuf Acuner, “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004): 166-167.

**Tablo 22. İlahiyat Fakültesinde Formasyon Derslerinin Gerekli ve Yararlı Bulunma Durumu**

İlahiyatta formasyon derslerini gerekli ve yararlı buluyor musunuz?	Kişi sayısı	Yüzde
Evet	145	80,6
Hayır	5	2,8
Kısmen	30	16,7
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrencilerin %80,6'sına göre ilahiyat fakültesinde formasyon dersleri gerekli ve yararlı, %16,7'sine göre kısmen gerekli ve yararlı iken; %2,8'ine göre ise formasyon dersleri gerekli ve yararlı değildir. 1998 yılında ilahiyatların iki ayrı programa ayrılması ve din eğitimi dışında ilahiyat lisans programlarından eğitim derslerinin kaldırılması ilahiyat mezunların istihdam alanlarını daraltmıştır. 2010-2011 öğretim yılından itibaren 1 ve 2. sınıf derslerinin not ortalaması 2,5 ve üzeri olan öğrenciler ile mezun durumda olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinden diploma notu 2,5 ve üzeri olan öğrenciler Pedagojik Formasyon Sertifikası almaya başlamışlardır.<sup>37</sup> Ancak ilahiyat lisans eğitiminden ayrı ve kısa süreli programla verilmeye çalışılan pedagojik formasyon programının öğretmenlik mesleğini tanıma ve öğretmenlik becerisi kazanma açısından yetersiz bulunduğu tespit edilmiştir.<sup>38</sup> YÖK'ün kararıyla 25 kredilik pedagojik formasyon dersleri ilahiyat lisans programı içine dahil edilmiştir.<sup>39</sup> YÖK'ün bu kararının öğrenciler tarafından desteklendiği, çalışmada öğrencilerin formasyon derslerini ilahiyat içerisinde gerekli görme ve yararlı bulma oranı (%97,2) ile ortaya koymuştur.

<sup>37</sup> Bayraramalı Naziroğlu - Mevlüt Kaya, "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi", *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay)*, 2010, 137.

<sup>38</sup> Ayşegül Gün, "Öğrencilerin Mesleki Yeterlilik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (30 Haziran 2017): 163.

<sup>39</sup> "YÖK Başkanlığı, İlahiyat Formasyon Programları, 23.06.2017 tarihli 75850160-104.01.07.01-434446 sayılı yazısı", 2017.

**Tablo 23. İlahiyat Fakültesi Eğitim Sürecinde En Çok Zorlanılan Dersler**

İlahiyat Fakültesi Eğitim Sürecinde En Çok Zorlandığınız Dersler Hangileridir?	Kişi sayısı	Yüzde
Temel İslam Bilimleri (Arapça, Kuran, İslam Hukuku, Hadis, Kelam, İslam Mezhepleri tarihi)	95	52,8
İslam Tarihi ve Sanatları	8	4,4
Felsefe ve Din Bilimleri (Felsefe, Mantık, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi)	37	20,6
Pedagojik Formasyon Dersleri	25	13,9
Diğer (İngilizce, Türk Dili, İnkılap Tarihi) Dersler	13	7,2
Hiçbiri	2	1,1
<b>Toplam</b>	180	100,0

Araştırma kapsamındaki öğrencilerin çoğunluğu (%52,8) ilahiyat fakültesi eğitim sürecinde en fazla Temel İslami Bilim derslerinde zorlanmakta olup, bunu ise %20,6 oranıyla Felsefe ve Din Bilimleri dersi takip etmektedir. Ayrıca %13,9 oranındaki öğrenci Pedagojik Formasyon, %4,4 oranındaki öğrenci İslam Tarihi ve Sanatları derslerinde zorlandıklarını belirtmişlerdir. %1,1 oranına sahip öğrencilerin ise zorlandıkları herhangi bir ders bulunmamaktadır.



**Tablo 24. Öğrencilerin Mezun Olduğu Okul Türü ile Zorlandığı Derler Arasındaki İlişki**

		İlahiyat Fakültesinde Aldığınız Dersler İçerisinde En Çok Zorlandığınız Dersler Nelerdir?							Toplam
		Temel İslam Bilimleri	İslam Tarihi ve Sanatları	Felsefe ve Din Bilimleri	Pedagojik Formasyon Dersleri	Diğer Dersler	Hiçbiri		
Mezun Olduğunuz Okul Türü	Düz Lise	32	2	5	6	2	0	47	
		68,1%	4,3%	10,6%	12,8%	4,3%	,0%	100,0%	
		17,8%	1,1%	2,8%	3,3%	1,1%	,0%	26,1%	
	İmam Hatip Lisesi	51	5	26	16	8	2	108	
		47,2%	4,6%	24,1%	14,8%	7,4%	1,9%	100,0%	
		28,3%	2,8%	14,4%	8,9%	4,4%	1,1%	60,0%	
	Meslek Lisesi	9	0	3	2	1	0	15	
		60,0%	,0%	20,0%	13,3%	6,7%	,0%	100,0%	
		5,0%	,0%	1,7%	1,1%	,6%	,0%	8,3%	
	Açık Öğretim Lisesi	3	1	3	1	2	0	10	
		30,0%	10,0%	30,0%	10,0%	20,0%	,0%	100,0%	
		1,7%	,6%	1,7%	,6%	1,1%	,0%	5,6%	
Toplam		95	8	37	25	13	2	180	
		52,8%	4,4%	20,6%	13,9%	7,2%	1,1%	100,0%	
		52,8%	4,4%	20,6%	13,9%	7,2%	1,1%	100,0%	

Düz lise mezunu öğrencilerin %68,1'i, imam hatip lisesi mezunu öğrencilerin %47,2'si, meslek lisesi mezunu öğrencilerin %60'ı, açık öğretim mezunu öğrencilerin ise %30'u ilahiyat fakültesinde eğitim sürecinde en çok zorlandıkları dersin "Temel İslam Bilimleri Dersi" olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşın en az zorlanılan ders olarak da düz lise mezunu öğrencilerin %4,3'ü "İslam Tarihi ve Sanatları Dersini ve diğer", imam hatip lisesi mezunu öğrencilerin %4,6'sı da "İslam Tarihi ve Sanatları Dersini", aynı şekilde açık öğretim lisesi mezunu öğrencilerin ise %10'u "İslam Tarihi ve Sanatları Dersini ve Pedagojik Formasyon Dersini" göstermişlerdir. Meslek lisesi mezunu öğrencilerin ise hiçbirinin "İslam

*Tarihi ve Sanatları Dersinde*” zorlanmadığı görülmektedir. Bu değişkenler arasındaki ilişki durumu incelendiğinde ise; düz lise mezunları ve meslek lisesi mezunları Temel İslam Bilimleri derslerinden daha çok zorlanırken, imam hatip lisesi ve açık öğretim lisesi mezunları daha az zorlanmaktadır. Buna karşın Felsefe ve Din Bilimleri derslerinde düz lise mezunları ve meslek lisesi mezunları daha az zorlanırken, imam hatip lisesi ve açık öğretim lisesi mezunları daha çok zorlanmaktadır. Ayrıca açık öğretim lisesi mezunlarının İngilizce, Türk Dili ve İnkılap Tarihi derslerinden de diğer lise mezunlarına göre daha çok zorlandıkları görülmektedir. Açık öğretim lisesinden mezun olanların Felsefe ve Din Bilimleri ile diğer (İngilizce vb.) derslerden daha çok zorlanma nedenleri ile Temel İslam Bilimleri derslerinde zorlanmama nedenleri düşünüldüğünde, açık öğretim lisesinden mezun olanların yaşamakta olduğu bölgenin daha çok Güneydoğu Anadolu Bölgesi olması ve buralarda bulunan yaygın din eğitimi kurumları gösterilebilir. Açık öğretim mezunu öğrencilerin büyük bir kısmı bölgede bulunan muhtemel medreselerde din eğitimi almakta veya almış bulunmaktadır. Dolayısıyla açık öğretimden ilahiyat fakültesine gelen öğrenciler için Temel İslam Bilimleri dersleri zor gelmezken, hiç görmedikleri Felsefe ve Din Bilimleri dersleri ile diğer (İngilizce vb.) derslerin zor geldiği görülmektedir.

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine yapılmış olan bir anket çalışmasında öğrencilere “En çok hangi dersten zorlandınız ve ilgi duymadınız? Üç tanesinin ismini yazar mısınız?” sorusuna öğrenciler, ilk sırada Temel İslam Bilimleri dersi içinde yer alan Arapça dersini (%52) göstermişlerdir.<sup>40</sup>

**Tablo 25. Öğrencilerin Arapça Öğretim Metodunu Doğru ve Yeterli Bulma Durumu**

Arapça öğretim metodunu doğru ve yeterli buluyor musunuz?	Kişi sayısı	Yüzde
Evet	17	9,4
Hayır	91	50,6
Kısmen	72	40,0
<b>Toplam</b>	180	100,0

<sup>40</sup> Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-”, 77.

Öğrencilerin %50,6'sına göre Arapça dersi öğretim metodu doğru ve yeterli değilken; %40'ına göre ise kısmen yeterlidir. Arapça dersi öğretim metodunu tamamen doğru ve yeterli bulanların oranı ise %9,4'te kalmıştır. Dicle İlahiyat Fakültesi örneğinde ise öğrencilerin %77'si Arapça öğretim metodunun doğru ve yeterli olmadığını, %20,8'i kısmen, %2,2'si tamamen yeterli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>41</sup> Yapılan çalışmalarda Arapçadan öğrencilerin soğutulduğu, Arapça öğretimi ile ilgili sorunların olduğu, Arapça öğretim yönteminin öğrenciler tarafından pek beğenilmediği<sup>42</sup> yönünde öğrenci görüşleri mevcuttur. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılmış olan çalışmada Arapça dersinden zorlandıklarını belirtenlerin oranı %74,3 olmuştur.<sup>43</sup>

**Tablo 26. Arapça Öğretim Metodunu Yeterli Bulmayanlar ile Kısmen Yeterli Bulanların Nedenleri**

Cevabınız kısmen veya hayır ise bunun nedeni nedir?	Kişi Sayısı	Yüzde
Ders anlatım yöntem ve teknikleri	88	48,9
Hoca öğrenci arasındaki mesafeli ilişki	14	7,8
Hocanın alan yetersizliği	7	3,9
Hocanın formasyon yetersizliği	11	6,1
Diğer	27	15,0
<b>Toplam</b>	<b>147</b>	<b>81,7</b>

Arapça dersi öğretim metodunu yetersiz ve doğru bulmayan ya da kısmen yeterli ve doğru bulan öğrencilere bunun nedeni sorulmuş ve %48,9 oranındaki öğrenciye göre ders anlatım yöntem ve tekniklerindeki yetersizlik, %7,8 oranındaki öğrenciye göre hoca ve öğrenci arasındaki mesafeli ilişki, %6,1 oranındaki öğrenciye göre hocanın formasyon eğitiminin yetersizliği, %3,9 oranındaki öğrenciye göre ise hocanın alan yetersizliği sebep olarak gösterilmiştir. Öğrencilerin %15'ine göre ise diğer neden olarak: *"Arapça dersinin hazırlıkta ve 1. sınıf ile 2. sınıfta*

<sup>41</sup> Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)", 17.

<sup>42</sup> Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği-", 75.

<sup>43</sup> Taştan v.dğr., "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 185.

öğretilmesi, Arapça dersi veren hocaların Türkçe bilmemesi sonucu iletişim eksikliği, öğrencilerin seviyesine göre Arapça dersinin ağır olması, Teori olarak anlatılıp pratiğe dökülmemesi, ders materyallerinin yetersizliği, ders kredisinin yetersizliği, derslerin işlenmesindeki yetersizlik, öğrencilerin ilgisiz olması ve yeterli düzeyde çalışma performansı göstermemeleri” göstermiştir.

Arapça öğretim metodunun doğru ve yeterli olmadığını belirten öğrencilerin büyük bir bölümü en önemli sorun olarak, ders anlatım yöntem ve teknikleri olarak belirtmektedir.

**Tablo 27. İlahiyat Fakültesinin Eğitim İmkânlarının Öğrencilerin Beklentilerini Karşılama Durumu**

İlahiyat Fakültesinin eğitim imkânları beklentilerinizi karşılamada yeterli midir?	Kişi sayısı	Yüzde
Beklentilerimi karşıladı	14	7,8
Kısmen karşıladı	131	72,8
Karşılamadı	35	19,4
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Öğrencilere, “Siirt İlahiyat Fakültesinin eğitim imkânları beklentilerinizi karşıladı mı?” sorusu yöneltilmiş; öğrencilerin %7,8’i beklentilerini karşıladığı, %72,8’i kısmen karşıladığını ve %19,4 oranındaki öğrenci ise karşılamadığı cevabını vermiştir.

**Tablo 28. İlahiyat Fakültesinin Öğrencilerin Görüş Değişikliğindeki Etki Durumu**

İlahiyat Fakültesine başlarken ki düşünceleriniz ile mezun olurken ki düşünceleriniz arasında bir değişiklik meydana geldi mi?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	100	55,6
Hayır	28	15,6
Kısmen	52	28,9
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Öğrencilerin %55,6’sının ilahiyat fakültesine başlarken ki ile mezun olurken ki düşünceleri arasında bir değişim yaşanmış, %15,6 oranındaki öğrencinin düşüncesinde herhangi bir değişim yaşanmamış ve %28,9 oranındaki öğrencinin düşüncesinde ise kısmen bir değişim yaşanmıştır.

**Tablo 29. İlahiyat Fakültesinin Öğrencilerin Görüş Değişikliğinde Etki Durumunun Dağılımı**

Cevap evet veya kısmen ise ne yönde bir değişiklik olmuştur?	Kişi sayısı	Yüzde
Kişilik, bilgi, görüş ve düşüncemde değişiklik oldu	61	33,9
Daha çok okumaya ve kendimi geliştirmeye başladım	21	11,7
Eleştirel bir düşünce yapısına sahip oldum	51	28,3
Dine karşı ilgimde azalma oldu	11	6,1
Diğer	5	2,8
<b>Toplam</b>	149	82,8

İlahiyat fakültesine karşı, ilk yıllar ile mezun olurken ki düşünceleri arasında değişim meydana gelen öğrencilere ne yönde bir değişim yaşandığı sorusu sorulduğunda; öğrencilerin %33,9'u kişilik, bilgi, görüş ve düşünce değişikliği, %28,3'ü eleştirel bir düşünce yapısına sahip olma, %11,7'si daha çok okuma ve kendini geliştirmeye başlama, %6,1'i dine karşı ilgide azalma yönünde olduğu cevabını vermişlerdir.

**Tablo 30. Öğrencilere Göre Aldıkları Eğitimin İlahiyat Öğrencisinin Sahip Olması Gereken Vasıflar Üzerindeki Etki Durumu**

Fakülteden mezun olurken ilahiyat öğrencisinin sahip olması gereken vasıflara sahip olduğunuzu düşünüyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	36	20,0
Kısmen	111	61,7
Hayır	33	18,3
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrencilerin %20'si mezun olurken ilahiyat öğrencisinin sahip olması gereken vasıflara sahip olduğunu, %61,7'si kısmen sahip olduğunu, %18,3'ü ise sahip olmadığını belirtmiştir. Buna göre öğrenciler, büyük (%81,7) oranda mezun olurken ilahiyat öğrencisinin sahip olması gereken vasıflara sahip olduklarını düşünmektedirler.

**Tablo 31. Öğrencilerin Mezuniyet Sonrası İlahiyat Fakültesi ile İlgili Düşünce Durumu**

Mezuniyet Sonrası İlahiyat Fakültesi ile İlgili Düşünceleri?	Kişi sayısı	Yüzde
Memnum, çünkü..	89	49,4
Memnun değilim, çünkü...	56	31,1
Pişmanım, çünkü...	9	5,0
Diğer	20	11,1
<b>Cevaplamayan</b>	6	3,3
<b>Toplam</b>	180	100,0

Öğrencilerin mezuniyet sonrası ilahiyat fakültesi ile ilgili düşüncelerinin sorulduğu soruya %49,4'ü ilahiyattan memnun olduğunu, %31,1'i memnun olmadığını, %5'i ilahiyata geldiğinden pişman olduğunu, %11,1'i diğer seçeneği işaretlemişlerdir. Bu soruya cevap vermeyenlerin oranı ise %3,3'tür. Açık uçlu olarak sorulmuş bu soruya "Memnunum, çünkü" diyenlerin bir kısmı memnuniyetlerinin nedenlerini belirtirken: "Dine dair bilmediği şeyleri öğrenme veya yanlış bildiği şeyleri düzeltme fırsatı bulduğunu, yanlış din eğitiminin nelere sebebiyet verdiğinin farkına vardığını, hocaların ders anlatma konusunda çok iyi olduklarını, farklı bakış açısı kazandığını, eğitim ortamının güzel olduğunu, eleştirel bir bakış açısı kazandığını, dini konularda farklı bir yaklaşım edindiğini, Arapça öğrendiğini, ilahiyatın fikir ve düşüncelerine katkısının çok büyük olduğunu, her açıdan daha donanımlı hale geldiğini, ilahiyatın okumayı sevdiğini, yeni arkadaş çevresi edindiğini, hayatına çok fazla etki ettiğini, ilahiyatın hedefleri için bir basamak olduğunu, ufkunun genişlediğini, ilahiyatta verilen eğitimden memnun kaldığını, hocaların öğrencilere karşı tutumlarının arkadaşça olduğunu, hocaların huzurlu, hocaların donanımlı olduğunu, hocaların ilgi ve becerilerinin öğrenciye çok şey kattığını, hocaların samimi olduklarını, dini ana kaynaklarından öğrendiğini, dini temsil eden ve öğrencileri ile arkadaş olabilen bir öğretmen olacağını" ifadelerini kullanmışlardır.

İlahiyattan ayrılırken "Memnun değilim, çünkü" diyen öğrencilerden bazıları, memnun olmama nedenlerini: "Kendimi gerçekleştirmek için yeterli donanıma sahip olamadım", "öğrencilerin gelişimi için yeterli derecede fırsat tanınmadı", "eğitim yeterince oturmamış", "yeterli bilgi birikimine sahip olmadan ayrılıyorum", "yeterli olmayan bir eğitim

*aldım”, “dersler yüzeyseldi”, “bazı hocalar sürekli kendi görüşlerini aktardı”, “öğretim elamanı hocalarımızın formasyon eksikliği sebebiyle dersler istenen seviyede geçmedi”, “ezberci bir sistem vardı ve gereksiz bilgiler verildi”, “öğrenci seviyesi düşüktü”, “dersler günlük hayattan kopuktu”, “istemediğim bir ortamdı, sınav sistemi ezbere dayalıydı”, “çoğu hocalar zihinlere ket vurma çabasında ve kişiye göre davranış sergilemektedir”, “alan derslerine yeterince ağırlık verilmedi ve bazı hocalar derslerden soğuttular”, “teorik bir eğitim sistemi vardı”, “öğrencinin aktif katılımı sağlayacak sosyal faaliyet eksikti”, “toplumda karşılaştığım sorunlar karşısında yeterince donanımlı hale gelmedim”, “ait olduğum yer burası değil, az bir bilgi için çok emek vermek zorunda kaldım”, “biz öğrenciler olarak derslere karşı ilgisizdik”, “hocalar ise hep sınavı yönelik çalıştırdılar”, “karma eğitim yoktu ve toplumu sınıflara ayırma sorunu ile karşı karşıya kaldım”, “yeteri kadar sorunları tartışma ve konuşma ortamı bulamadım” ifadeleriyle dile getirmişlerdir.*

İlahiyattan ayrılırken “Pişmanım, çünkü” diyenler: *“Düşüncelerimi ifade etme becerim gelişmesi gerekirken köreldi”, “münazara etme yetimi kaybettim”, “bir an önce buradan kurtulmak istiyorum”, “sürekli ezber ve bir şeylere mecbur bırakılmak çok sıkı”, “istediğim bölüm değildi, zorla okudum, keşke bu bölüme gelmeseydim, “beklediğim bir ortam olmadı”, “öğrenciler önyargılı”, “herkes diğerini kendilerine benzetmeye çalışıyorlar”, “farklı düşünenler dışlanıyor bu da bizi olumsuz düşünmeye sevk etti” gibi fikirleri beyan etmişlerdir.*

Mezuniyet sonrası ilahiyat fakültesi ile ilgili düşünceleri konusunda “Diğer” cevabını verenler ise: *“Beni şaşırtacak pek bir şey öğrenmedim”, “DGS ile geldiğimden derslerim sürekli çakışıyordu ve bazı derslerden tam verim alamadım”, “program felsefe dersleri ile zenginleştirilip, hocaların ders anlatma teknikleri geliştirilebilir”, “sorgulayıcı ve eleştirel bir ortam sağlanabilir”, “tek cins eğitimin tek düze düşünceye sevk etmektedir”, “kısmen memnun kaldım ama eğitimin yeterliliği konusunda beklediğimi alamadım”, “ezber yöntemi kullanıldığı için kendimi geliştirmede çok gayret etmemi gerektirdi”, “bana bazı şeyler katarken benden bazı şeyler de aldı”, “hocalar alanlarında yetkin olmalarına rağmen öğrenciye aktarmada sıkıntı yaşamaktalar çok zorlayıcı bir ortam, keyifliydi” gibi olumsuz veya olumlu ifadeler yer almıştır.*

Bu veriler genel olarak incelendiğinde öğrencilerin büyük bir kısmının (%49,4) ilahiyat fakültesinden memnun olduğu görülmektedir. Öğrencileri, din adına doğru bildikleri yanlışları düzeltme şansı

bulmaları, farklı ve eleştirel bir bakış açısı kazanmaları ve hocaların öğrenciye karşı olumlu yaklaşımları memnun etmektedir.

Yapılan çalışmalara baktığımızda son sınıf öğrencilerinin mezuniyet sonrası belirsizlik ve endişenin etkisiyle genel memnuniyet düzeyinde bir azalma söz konusudur.<sup>44</sup> Bu bağlamda dördüncü sınıflar içerisinde memnun olmayanları dikkate aldığımızda (%31,1) kendilerini yeterli derecede yetişmiş olarak görmemeleri memnun olmama nedeni olarak ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte yeni kurulan bir fakülte olması hasebiyle eğitimin yeterince oturtulamadığı, gelen öğrencilerin seviyesinin düşük olması, teorik derslerin daha fazla olması, ders içeriklerinin günlük hayattan kopuk olması gibi nedenler memnuniyet düzeyini azaltmış görünmektedir.

İlahiyat fakültesine gelenlerden pişman olduğunu belirtenler azınlıkta olmakla beraber (%11,1), genel olarak ilahiyat öncesi kendilerini daha yeterli bulanlar ile derslerin ezber şeklinde geçtiğini düşünenler, zorla ilahiyat okumak zorunda kalanlar ve sürekli bir şeylerin dikte edildiğini öne sürenler olmuştur. Gerek memnun olmayanlar gerekse de pişman olanlar göz önünde bulundurularak eğitim sisteminin oturtulması, ezberci yaklaşımdan olabildiğince uzak durulması, konuların günlük hayat ile daha fazla irtibatlandırılması, pedagojik formasyon eksikliği gibi sorunlar önemle üzerinde durulması gereken konular olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

<sup>44</sup> Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 38.



**Tablo 32. Öğrencilerin Mezun Olduğu Okul Türü ile Mezuniyet Sonrası İlahiyat Fakültesinden Memnun Olma Değişkenleri Arasındaki İlişki**

		Mezuniyet Sonrası İlahiyat Fakültesi ile ilgili Düşünceniz Nedir?				Toplam
		Memnunum, Çünkü..	Memnun Değilim, Çünkü...	Pişmanım, Çünkü...	Diğer	
Mezun Olduğunuz Okul Türü	Düz Lise	19	20	3	4	46
		41,3%	43,5%	6,5%	8,7%	100,0%
		10,9%	11,5%	1,7%	2,3%	26,4%
	İmam Hatip Lisesi	62	28	3	12	105
		59,0%	26,7%	2,9%	11,4%	100,0%
		35,6%	16,1%	1,7%	6,9%	60,3%
	Meslek Lisesi	4	5	2	3	14
		28,6%	35,7%	14,3%	21,4%	100,0%
		2,3%	2,9%	1,1%	1,7%	8,0%
	Açık Öğretim Lisesi	4	3	1	1	9
		44,4%	33,3%	11,1%	11,1%	100,0%
		2,3%	1,7%	,6%	,6%	5,2%
Toplam	89	56	9	20	174	
	51,1%	32,2%	5,2%	11,5%	100,0%	
	51,1%	32,2%	5,2%	11,5%	100,0%	

Öğrencilerin mezun olduğu ortaöğretim okul türü ile ilahiyat fakültesinden mezuniyetleri sonrası düşünce değişkenleri incelendiğinde düz liseden mezun olan öğrencilerin %41,3'ünün memnun, %6,5'inin pişman olduğu ve %43,5'inin ise memnun olmadığı; imam hatip lisesi mezunu öğrencilerin %59'unun memnun, %2,9'unun pişman ve %26,7'sinin memnun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca meslek lisesi mezunu öğrencilerin %28,6'sının memnun, %14,3'ünün pişman olduğu; açık öğretim lisesi mezunu öğrencilerin ise %44,4'ünün memnun, %11,1'inin pişman olduğu ve %33,3'ünün ise memnun olmadığı görülmektedir. Buna göre mezun olunan orta öğretim türü ile ilahiyat fakültesinden mezuniyet sonrası düşüncelerinin çok fazla

değişkenlik göstermediği; ancak imam hatip lisesi ile açık öğretim lisesi mezunu öğrencilerin ilahiyat fakültesinden mezun olmanın memnuniyetinin daha yüksek olduğunu, düz lise ve meslek lisesi mezunu öğrencilerde ise memnuniyetsizlik düzeyinin yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Pişman olanların oranına baktığımızda meslek lisesi mezunları ile açık öğretim lisesi mezunlarının oranları yüksek ve birbirine yakın olduğunu görmekteyiz.

**Tablo 33. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Seçme Nedenlerine Göre Mezuniyet Sonrası İlahiyat Fakültesine İlişkin Düşünceleri**

		Mezuniyet Sonrası İlahiyat Fakültesi ile İlgili Düşünceniz Nedir?				Toplam	
		Memnunum, Çünkü..	Memnun Değilim, Çünkü...	Pişmanım, Çünkü...	Diğer (Belirtiniz)		
İlahiyatı Seçme Nedeni	Ailem İsteddiği İçin	16	11	2	4	33	
		48,5%	33,3%	6,1%	12,1%	100,0%	
		9,2%	6,3%	1,1%	2,3%	19,0%	
	Dinimizi Doğru ve Kapsamlı Öğrenmek İçin	36	13	0	6	55	
		65,5%	23,6%	,0%	10,9%	100,0%	
		20,7%	7,5%	,0%	3,4%	31,6%	
	Daha Kolay Meslek Sahibi Olmak İçin	6	7	2	2	17	
		35,3%	41,2%	11,8%	11,8%	100,0%	
		3,4%	4,0%	1,1%	1,1%	9,8%	
	Dine Hizmet İçin	12	6	0	1	19	
		63,2%	31,6%	,0%	5,3%	100,0%	
		6,9%	3,4%	,0%	,6%	10,9%	
	Öğretmen Olmak İçin	13	8	2	5	28	
		46,4%	28,6%	7,1%	17,9%	100,0%	
		7,5%	4,6%	1,1%	2,9%	16,1%	
	Sınav Sisteminden Dolayı	4	7	3	1	15	
		26,7%	46,7%	20,0%	6,7%	100,0%	
		2,3%	4,0%	1,7%	,6%	8,6%	
	Diğer	2	4	0	1	7	
		28,6%	57,1%	,0%	14,3%	100,0%	
		1,1%	2,3%	,0%	,6%	4,0%	
	Toplam		89	56	9	20	174
			51,1%	32,2%	5,2%	11,5%	100,0%
			51,1%	32,2%	5,2%	11,5%	100,0%

İlahiyat fakültesi eğitimi sürecinde öğrencilerin memnuniyet durumu ilahiyatı seçme nedeni değişkeni ile ilişkilendirildiğinde; aile isteği ile gelen öğrencilerin %48,5'inin memnun olduğu, %33,3'ünün memnun olmadığı, %6,1'inin pişman olduğu ve %12,1'inin ise diğer görüşte olduğu görülmektedir. Dini daha doğru ve kapsamlı öğrenmek amacı ile gelen öğrencilerin %65,5'inin memnun olduğu, %23,6'sının memnun olmadığı, %10,9'unun diğer görüşte olduğu; daha kolay meslek sahibi olmak için tercih eden öğrencilerin ise %35,3'ünün memnun olduğu, %41,2'sinin memnun olmadığı, %11,8'inin pişman olduğu; dine hizmet etmek amacı ile İlahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin %63,2'sinin memnun olduğu, %31,6'sının memnun olmadığı; öğretmen olmak amacı ile ilahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin %46,4'ünün memnun olduğu, %28,6'sının memnun olmadığı, %7,1'inin pişman ve %1,9'nun diğer görüşte olduğu; sınav sisteminden dolayı bu fakülteyi tercih eden öğrencilerin %26,7'sinin memnun olduğu, %46,7'sinin memnun olmadığı, %20'sinin pişman olduğu belirlenmiştir. Diğer gerekçelerle tercih eden öğrencilerin %28,6'sının memnun olduğu, %57,2'inin memnun olmadığı, %14,3'ünün diğer görüşte olduğu görülmektedir. Ayrıca dini doğru ve kapsamlı öğrenmek ve dine hizmet etmek amacı ile ilahiyat fakültesini tercih eden öğrenciler ile diğer sebeplerden dolayı tercih eden öğrenciler içerisinde pişman olan öğrencinin olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Tabloda aile isteği, daha kolay meslek sahibi olmak ve sınav sisteminden dolayı ilahiyatı tercih edenlerin ilahiyat sonrası düşüncelerine bakıldığında büyük oranda ilahiyattan memnun olmadıkları görülmektedir. Bu da ilahiyatı kendi iradeleri ile tercih etmeyen veya farklı amaç ile ilahiyata gelenlerin daha çok memnuniyetsiz olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra dini doğru ve kapsamlı öğrenmek, dine hizmet ve öğretmen olmak amacıyla ilahiyatı tercih edenlerde mezuniyet sonrası ilahiyattan memnun olma durumları yüksektir.

**Tablo 34. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi Eğitim Sürecinde Herhangi Bir Dersten Uzaklaşma veya Derse Karşı İlgilerinin Azalma Durumu**

İlahiyat Fakültesin eğitim sürecinde herhangi bir dersten uzaklaştığınız veya derse karşı ilginizin azaldığı oldu mu?	Kişi sayısı	Yüzde
Evet	109	60,6
Hayır	71	39,4
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Araştırma kapsamındaki öğrencilerin eğitim sürecinde herhangi bir dersten uzaklaşma ya da ilgilerinin azalma durumu incelendiğinde öğrencilerin %60,6'sının evet, %39,4'nün hayır cevabı verdiği görülmektedir.

**Tablo 35. Öğrencilerin Eğitim Sürecinde Uzaklaştığı ya da İlgilerinin Azaldığı Dersler**

Dersler	Evet %	Hayır
Din Sosyolojisi	1,1	98,9
Tasavvuf	2,2	97,8
İnkılap Tarihi	1,1	98,9
İslam Tarihi	3,3	96,7
Mantık	1,1	98,9
Felsefe	3,9	96,1
Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim	1,7	98,3
Özel Öğretim Yöntemleri	1,7	98,3
Din Eğitimi	3,3	96,7
<b>Tefsir</b>	<b>8,9</b>	<b>91,1</b>
Kelam	3,3	96,7
<b>Arapça</b>	<b>13,9</b>	<b>86,1</b>
Formasyon	3,3	96,7
<b>Fıkıh</b>	<b>7,8</b>	<b>92,2</b>
<b>Hadis</b>	<b>29,4</b>	<b>70,6</b>
Osmanlıca	1,1	98,9
<b>Kuran</b>	<b>10,0</b>	<b>90,0</b>

"İlahiyat fakültesin eğitim sürecinde herhangi bir dersten uzaklaştığınız veya derse karşı ilginizin azaldığı oldu mu?" sorusuna evet cevabını veren öğrencilerin %29,4'ü Hadis, %13,9'u Arapça, %10'u Kuran, %7,8'i Fıkıh, %8,9'u ise Tefsir derslerine karşı ilgilerinin azaldığını ya da bu derslerden uzaklaştıklarını belirtmişlerdir.

## **Sonuç, Tartışma ve Öneriler**

2018-2019 öğretim yılı Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri üzerinde uygulanan bu anket çalışmasında öğrencilerin müfredata, öğretim durumuna, öğretim ortamına karşı tutumları ile öğretim sürecinde etkin olan idare ve öğretim elemanlarına karşı algı durumları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir:

İlahiyat fakültesi lisans programını tercih eden öğrencilerin cinsiyet durumlarına baktığımızda kadın oranının, erkek öğrencilere göre daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Bu sonuç son yıllarda kız öğrencilerin ilahiyat fakültelerini erkeklerden daha fazla tercih ettiklerine ilişkin YÖK'ün istatistiki verileriyle de örtüşmektedir.

İlahiyatı tercih eden öğrencilerin mezun oldukları okul türüne baktığımızda son yıllarda imam hatip liseleri haricinde, düz lise ve meslek lisesinden gelenlerin sayısında artış olduğu gözlenmektedir. İlahiyat fakültesinde okuyan son sınıf öğrencilerinin %40'ını düz lise, meslek lisesi ve açık öğretim lisesi mezunları oluşturmaktadır. Bu da önceden sadece imam hatip lisesi mezunlarınca tercih edilmek zorunda bırakılan ilahiyatların son zamanlarda diğer liselerden gelenlerle daha renkli bir öğrenci profiline sahip olmaya başladığını ortaya koymaktadır.

Öğrencilerin ilahiyatı tercih etme nedenlerine baktığımızda kendi iradeleri dışında ve mesleki kaygı kategorisinde değerlendirebileceğimiz ailelerin isteği, daha kolay meslek sahibi olmak, öğretmen olmak ve sınav sisteminden dolayı ilahiyatı tercih edenlerin oranı %52,7'yi oluşturmaktadır. İlahiyatı tercih nedenleri arasında dini kaygı ve dini amaç kategorisinde değerlendirebileceğimiz, dinimizi doğru ve kapsamlı öğrenmek ve dine hizmet için tercih edenlerin oranı %43,4'tür. Ancak ilahiyatı imam olmak için tercih eden son sınıf öğrencisi bulunmamaktadır. Son yıllarda ailelerin (özellikle kız) çocuklarını ilahiyata yönlendirme oranlarında artış gözlenirken sınav sisteminden dolayı ilahiyatı tercih edenlerin oranında azalma gözlenmektedir.

Öğrencilere göre fakültede yürütülen derslerde uygun yöntem ve teknikler ile materyallerin kullanım durumlarına verilen cevaplar iki kategoride değerlendirildiğinde; birinci kategoriyi oluşturan her derste veya çoğu derste uygun yöntem ve teknikler ile materyallerin kullanılmakta olduğunu söyleyenlerin oranı 16,1'de kalırken, ikinci kategorideki çok az derste kullanılmakta diyenler ile hayır, kullanılmamakta diyenlerin oranı %83'9'dur. Bunun yanı sıra öğretim

elemanlarının yeterliliği ve deneyimi konusunda bütün öğretim elemanları alanında yeterlidir diyenler ile çoğu öğretim elemanları alanında yeterli diyenlerin oranı %66,6'ya ulaşırken, çok az öğretim elemanı alanında yeterlidir diyenler ile hayır, öğretim elemanları alanında yeterli değil diyenlerin oranı %33,4'de kalmıştır. Çalışmaya katılan öğrenciler tarafından genel olarak öğretim elemanları alanında yeterli görülürken, derslerde uygun yöntem ve teknikler ile materyallerin kullanımı konusunda yetersiz bulunmaktadır. Diğer taraftan öğrencilerin, öğretim elemanı ve idare ile ilişkilerine baktığımızda rahat hissedendenlerin (%75,6) oranı oldukça yüksektir.

İlahiyatta almış olduğu eğitimi yeterli görenlerin oranı (%56,7), almış olduğu eğitimi yetersiz görenlerin oranına (%43,3) göre daha yüksektir. İlahiyatta aldığı eğitimi yeterli görmeyenlerin nedenlerine bakıldığında birinci sırada ders hocalarının formasyon eksikliği ile ikinci sırada müfredattaki derslerin saat ve kredilerinin yetersizliği yer almaktadır. Bazıları da ders sayısının fazlalığından yakınmaktadır.

Öğrencilerin ilahiyattaki öğretim ortamına ilişkin görüşleri değerlendirildiğinde öğretim ortamını sağlıklı, rahat, keyifli, demokratik ve özgür bulanların oranı (%38,3) düşük iken, baskıcı, sıkıcı, zorlayıcı bulanların oranı (%61,6) yüksektir. Açık öğretim lisesi mezunlarının çoğunluğu ilahiyat ortamını rahat, özgür ve sağlıklı bulurken, düz lise ve mesleki lise mezunlarının çok azı ilahiyat ortamını rahat, özgür ve sağlıklı görmektedir. İmam hatip lisesi mezunlarının %55,6'sı sıkıcı, baskıcı, zorlayıcı bulurken, %44,4'ü rahat, sağlıklı, demokratik ve özgür bir ortam olarak değerlendirmektedir.

Katılımcılar verilmekte olan felsefe (%85) ve formasyon (%97,2) derslerini ilahiyat içerisinde gerekli görmekte ve yararlı olduğunu düşünmektedir. Ancak imam hatip lisesi mezunları ile açık öğretim lisesi mezunları içerisinde felsefe dersinden zorlananların oranı, düz lise mezunlarının oranları ile karşılaştırıldığında daha fazla iken, Temel İslam Bilimlerinden zorlanan düz lise ve meslek liselilerin oranı, imam hatip lisesi ve açık öğretim lisesi oranına göre daha yüksektir. Öğrencilerin Arapça öğretimini yeterli bulma durumlarına bakıldığında yeterli ve kısmen yeterli bulanlar (%49,4) ile yeterli bulmayanların (%50,6) oranı birbirine çok yakındır. Arapça öğretimini yeterli bulmayanların çoğunluğu (%48,9) ders anlatım yöntem ve tekniklerinin yetersizliğini öne sürmekte iken çok azı (%3,9) ders hocalarının Arapça alan yetersizliğinden kaynaklandığını düşünmektedir.

İlahiyat son sınıf öğrencileri eğitim gördükleri sırada bazı derslerden uzaklaştıkları veya bazı derslere karşı ilgilerinin azaldığını belirtmişlerdir.

Son sınıf öğrencilerimiz ilahiyattaki eğitim imkanlarının beklentilerini büyük oranda karşıladığını düşünmektedir. Aynı zamanda ilahiyatta okumak, öğrencilerde büyük oranda (%84,4) görüş değişikliğine neden olmuştur. Bu görüş değişikliğini en çok kişilik ve bilgi değişikliği ile eleştirel bir düşünce yapısına sahip olma olarak nitelendirmişlerdir. Öğrencilerin ilahiyattan memnuniyet durumlarına bakıldığında memnun olanların oranı (%49,4), memnun olmayan oranından (%31,1) daha yüksektir. Bu arada çok az oran da olsa (%5) ilahiyat okumaktan pişman olduğunu belirtenler olmuştur. İlahiyat okumaktan pişman olanların mezun olduğu lise türüne baktığımızda meslek lisesi başta olmak üzere sırasıyla açık öğretim lisesi ve düz lise mezunları görülmektedir.

Araştırma sonuçlarına göre elde edilen veriler ışığında öğrenci beklentilerini ve önerilerini dikkate alarak şu önerilerde bulunabiliriz:

Öğrencilerin ailelerinin büyük bir çoğunluğunun gelir durumları düşük ve orta kesime sahip olmaları onların ekonomik anlamda desteklenmeleri gerektiğini ortaya koymaktadır. Ailelerin ekonomik olarak yetersiz durumda olması öğrencileri sanat, sosyal, kültürel ve sportif aktivitelerde bulunmada sınırlayacağı için bu alanlarda öncülük edilmeli, ortamlar sunulmalıdır. Öğrencilerin her açıdan gelişmeleri için fırsatlar tanınmalı, öğrencilere fikirlerini özgürce söyleyebilecekleri platformlar oluşturulmalı, öğrenciler için fakülte sıkıcı bir eğitim kurumu olmaktan çıkartılmalı, eğitim ile beraber sosyalleşmenin birlikte yürütüldüğü yer haline getirilmelidir. Bu konularda öğrenci ile işbirliği halinde olunmalı, idare ve öğrenci arasındaki bağ güçlendirilmeli, gerekirse fakülte öğrenci temsilcisi fakülte yönetim kurulları içerisinde yer almalıdır.

Derslerin güncel konularla ilişkilendirilmesi, öğrencilerin derse ilgisini çekme konusunda önemlidir. Bunun yanı sıra dersler içerik olarak zenginleştirilmeli, ders materyalleri güncellenmeli, ders anlatım araç ve gereçleri açısından konulara uygun olarak çeşitlendirilmelidir. Öğrencilerin dersi anlamadaki farklılıkları dikkate alınarak derslerde olabildiğince farklı yöntem ve teknikler uygulanmalıdır. Öğrenciler için mekanik öğrenme yerine hayatta gerekli olacak ve uygulayacak anlamlı öğrenmeye ihtiyaç vardır. Sınavlarda ezberi teşvik edici, bilgi ölçücü

sorulardan ziyade zihin açıcı, düşünmeye sevk eden sorular sorulmalıdır. Öğrencilerin derslere aktif katılımı sağlanmalı, sadece sunuş stratejisi değil gerektiğinde sorgulayıcı bir yaklaşımla araştırma ve inceleme stratejisi gibi çeşitli stratejiler uygulanmalıdır.

Öğrencilerin Arapça dersinden zorlandıkları görülmektedir. Arapça öğretiminde dil öğretim yöntemleri uygulanmalı, yeni ders materyalleri ile yöntem ve teknikler belirlenmelidir. Arapça dersinde teori ile beraber uygulamaya da önem verilmeli, hazırlık sonrasında yeterli kredide Arapça dersleri ile desteklenmelidir.

Öğrencilerin bir kısmı ders saati ve kredilerinin yetersizliğinden ve müfredatın derinlemesine ders işlenmesine mani bir durum olduğundan bahsetmektedir. Mevcut ilâhiyat lisans programı bir taraftan Diyanet İşleri Başkanlığına din hizmetlileri yetiştirirken, bir taraftan da Milli Eğitime öğretmen yetiştirmektedir. Ancak mevcut durumda Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş arası çocuklara din eğitimi faaliyetine başlamıştır. Ancak ilahiyat mezunları çocukların gelişim özelliklerine göre bir eğitime sahip olmadıkları için buralarda doğrudan çalışmamakta, çeşitli sertifika programları ile bu eğitim kurumlarına uygun hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bu durum ilahiyat programlarının yeniden gözden geçirilmesini, günün şartlarına göre düzenlenmesini gerektirmektedir. İlahiyatlarda hizmet alanlarına göre müfredatlar oluşturulmalı, öğrenciler çalışacakları kurumlara göre dersler almalı ve daha çok uygulamaya yönelmelidir.

Sonuç olarak bu çalışmada Siirt İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin görüşleri, sorunları ve ilahiyat algıları doğrultusunda değerlendirmelerde bulunulmuş, ilahiyatta yapılmakta olan eğitim-öğretim, sosyal ve kültürel faaliyetler, öğretim durumu, müfredat ve eğitim ortamları ile öğretim yöntem ve teknikleri öğrenci gözünden aktarılmaya çalışılmıştır. Eğitimin tarafı olan öğrencinin yüksek din eğitimi ortamları olan ilahiyatların şekillenmesinde rol oynaması gelişim, dönüşüm ve ideal bir yüksek din eğitim kurumu haline gelmesi için önem arz etmektedir.



### Kaynakça

- Cebeci, Suat. "Cumhuriyet Dönemi Yüksek Öğretimde Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999).
- Demircan, Adnan. *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu*. İstanbul: Beyan, 2015.
- "Diyadin İşleri Başkanlığı 2017 Yılı İstatistikleri". Erişim: 21 Mart 2019. <https://stratejigelistirme.diyadin.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>.
- Doğan, M. Kadir - Yuret, Tolga. "Üniversitelere Yerleşmede Farklı Katsayı Uygulamasının Etkileri". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 70/1 (2015).
- Gül, Ali Rıza. "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016): 7-38.
- Gün, Ayşegül. "Öğrencilerin Mesleki Yeterlilik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (30 Haziran 2017): 125-171.
- Güneş, Adem. "İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (15 Haziran 2018): 71-93.
- Kaya, Mevlüt - Nazıroğlu, Bayraramalı. "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi". *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay)*. 2010.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003): 25-64.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname* 2010/1 (01 Mart 2010).
- Köylü, Mustafa. "OMÜ İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001): 131-153.
- Okumuş, Ejder. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 59-94.

- Özenç, Ali. "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)". *International Journal of Kurdish Studies* 3/January (2017): 1-30.
- Özkal, Uğur Ümmiye. *Üniversite Öğrencileri Arasında Zorbalık ve Zorbalığın Psikolojik Sorunlarla İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011).
- Subaşı, Necdet. "İlahiyat Nedir". *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi* 31-32 (2003): 65-74.
- Taşkıran, Ayşe. "İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22 (02 Aralık 2013): 238-266.
- Taştan, Abdulvahap - Kuşat, Ali - Çelik, Celaeddin. "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (01 Aralık 2001): 169-192.
- Taştekin, Osman. "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Alguları". *Usûl İslam Araştırmaları* 19 (2013): 139-184.
- Toktaş, Fatih - Acuner, H. Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (01 Eylül 2004): 159-176.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akedemi, 2002.
- Tural, Necla Kurul. "Öğrenci Başarısında Etkili Okul Değişkenleri ve Eğitimde Verimlilik". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/35 (2002): 001-016.
- Turan, İbrahim. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013): 47-73.
- Turan, İbrahim - Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". *Journal of International Social Research*. 2015.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Alguları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (27 Aralık 2017): 97-170.

- Yavuz, Emrah. "Köy İmamlarının Görev Yaptıkları Yerleşim Biriminin Fiziki ve Sosyokültürel Yapısından Kaynaklanan Problemleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme -Kayseri Pınarbaşı Örneği-". *Dini Araştırmalar* 18/47 (2016): 172-197.
- Yıldız, Murat. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikososyal Özellikleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003.
- "YÖK Başkanlığı, İlahiyat Formasyon Programları, 23.06.2017 tarihli 75850160-104.01.07.01-434446 sayılı yazısı". 2017.
- "Yükseköğretim Kurulu, Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi". Erişim: 16 Mart 2019. <https://istatistik.yok.gov.tr/>.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 475-494

**Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu:  
Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle  
Mübadelesinde Fazlalık Faizi**

**The Validity Problem of Classical Hanafi Riba Theory:  
Riba'l-Fadl in Exchange of Banknotes and Industrial Products with its  
Own Kinds**

**Ahmet Muhammet Peşe**

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Suleyman Demirel University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law

Isparta, Turkey

ahmetpese@sdu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9108-4398

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 475-494

**Atıf / Cite as:** Peşe, Ahmet Muhammet. "Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi [The Validity Problem of Classical Hanafi Riba Theory: Riba'l-Fadl in Exchange of Banknotes and Industrial Products with its Own Kinds]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 475-494.

<https://doi.org/10.18498/amailad.613476>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

### **The Validity Problem of Classical Hanafi Riba Theory: Riba'l-Fadl in Exchange of Banknotes and Industrial Products with its Own Kinds**

#### **Abstract**

When the common riba theories in the classical period are applied exactly today, it is revealed that the excess in exchange of banknotes or many industrial products with their own kinds is not forbidden. For example, according to the riba'l-fadl theory based on genus and qadr (kayl/vazn) unity among goods, paper money and many industrial products that are not measured with kayl or vazn are not subject to the riba'l-fadl. A similar result is seen when we consider the other common riba'l-fadl theory that requires goods to be food, gold or silver. On the other hand, contemporary Islamic jurists, generally, with the idea that equality must be stipulated in the exchange of paper money and industrial products which are produced equally with each other, tend to extend the scope of the riba prohibition by introducing a new riba theory. Therefore, in the contemporary period, instead of the theories that were dominant in the classical period, a new theory began to become widespread, requiring that all kinds of money and all kinds of property should be exchanged equally with their own kinds. This situation also raises the question of whether classical theories remain valid today. This study aims to show that there is no validity problem in terms of the Hanafi theory, since it actually covers paper money and all industrial products.

#### **Summary**

In the classical period, it is seen that two different theories about riba'l-fadl (surplus interest) have become widespread. According to the first theory that belongs to Hanafi and Hanbali scholars, genus and qadr (kayl/vazn) unity among goods is stipulated. For example, the fact that the surplus of gold is forbidden in exchange of gold stems from its being weighable, not from that gold is money. And the fact that the surplus of wheat is forbidden in exchange of wheats stems from its being measurable. Therefore, riba'l-fadl does not accrue in the exchange of unmeasurable or unweighable goods with their own type. Equality is not required in the exchange of `adadî goods (which their quantities

are known by number) such as apples and eggs or zar'i goods (which their quantities are known by length measure) such as hand-woven fabrics, rugs and so on with their own kinds. According to the second theory that belongs to Shafi'i and Maliki scholars, both of goods in an exchange must be foodstuff, gold or silver. Therefore, equality does not need to be observed in the exchange of non-gold or non-silver coins or non-food commodities such as cotton, wood, iron and brick with their own species.

When the common riba theories in the classical period are applied exactly today, it is revealed that the excess in exchange of banknotes or many industrial products with their own kinds is not forbidden. For example, according to the riba'l-fadl theory based on genus and qadr (kayl/vazn) unity among goods, paper money and many industrial products that are not measured with kayl or vazn are not subject to the riba'l-fadl. A similar result is seen when we consider the other common riba'l-fadl theory that requires goods to be food or gold or silver.

Contemporary Islamic jurists, generally, with the idea that equality must be stipulated in the exchange of paper money and industrial products which are produced equally with each other, tend to extend the scope of the riba prohibition by introducing a new riba theory. Therefore, in the contemporary period, instead of the theories that were dominant in the classical period, a new theory began to become widespread, requiring that all kinds of money and all kinds of property should be exchanged equally with their own kinds. These scholars argue that 'illa must be al-samaniyya al-mutlaka in gold and silver, and al-misliyya al-mutlaka in other products. The acceptance of these two qualities as an 'illa requires the consideration of equality in the exchange of all kinds of money and all kinds of property with its own. However, the following should be taken into consideration: The claim that 'illa is al-samaniyya al-mutlaka in gold and silver, and al-misliyya al-mutlaka in other products, it also raises the claim that either none of the theories prevailing in the classical period represented truth or that classical theories representing truth in the past are no longer valid. Therefore, the question of whether classical interest theories are still valid today is a serious problem. This problem is discussed in detail in this study in terms of the Hanafi riba theory.

When classical Hanafi interest theory is examined, it is understood that the reason of the consideration of genus and qadr (kayl/vazn) unity among goods in Hanafi Theory is the fact that the only way to establish an exact equivalence between goods is with kayl or vazn in that periods. It was not possible to fully determine whether 'adadi or zar'i goods are equivalent to each other. They were never seen as exactly equal to each other in that period. In the classical period, it

is generally mentioned from inequality or similarity not exact equality among 'adadi or zar'i goods. However today, the situation is quite different. Since the industrial revolution, the 'adadi or zar'i goods with full equality has emerged and has become increasingly widespread. Therefore, since the industrial revolution, according to the Hanafi interest theory which adopts the principle of establishing equality between goods in an exchange, it is necessary to take 'adadi or zar'i goods which are exactly equal into interest goods. In other words, it is necessary to accept qualifications of being countable or measurable by length as an 'illa when they are exactly equal to each other. Indeed, as far as Abdulaziz al-Buhari quotes, Imam al-Burgari clearly states that exact equal countability in the Hanafi theory is considered as an 'illa about coins in circulation. Consequently, there is no validity problem in terms of the Hanafi theory, since it actually covers paper money and all industrial products.

**Keywords:** Fiqh, Hanafi Riba Theory, Riba in Industrial Products, Riba in Banknotes, al-Adadiyyat al-Mutesaviya.

### **Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi**

#### **Öz**

Klasik dönemde hakim olan faiz teorileri günümüzde aynen tatbik edildiklerinde, kağıt paraların ya da bir çok sanayi ürününün kendi cinsleriyle mübadelesinde eşitliğe riayet edilmesi gerekmediği sonucu açığa çıkmaktadır. Sözelimi, fazlalık faizinde bedeller arasında cins birliği yanında keylîlik ya da veznîlik birliği aranan teoriye göre, keylî ya da veznî olmayan kağıt paralar ve bir çok sanayi ürünü fazlalık faizinin konusu değildirler. Bedellerin yiyecek maddesi, altın ya da gümüş olmasını şart koşan diğer hakim faiz teorisi esas alındığında da aynı sonuçla karşılaşmaktadır. Buna karşılık, günümüzde kağıt paraların ve birbirine eşit olarak üretilen sanayi ürünlerinin kendi cinsleriyle mübadelelerinde eşitliğin mutlaka şart koşulması gerektiği düşüncesiyle çağdaş İslam Hukukçuları, çoğunlukla, faiz yasağının kapsamını yeni bir faiz teorisi ortaya koyarak genişletme eğilimi içerisindeyler. Bu nedenle çağdaş dönemde, klasik dönemde hakim olduğu belirtilen teoriler yerine, her türlü paranın ve her türlü mislî malın kendi cinsleriyle mübadelelerinde eşitliğe riayet edilmesini gerektiren yeni bir teori yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Sözü edilen durum, aynı zamanda klasik teorilerin günümüzde geçerliliğini sürdürüp sürdürmediği sorununu açığa çıkarmaktadır. Bu araştırmada, gerçekte kağıt paraları ve tüm sanayi ürünlerini kapsayan bir genişlikte olduğu gerekçesiyle, Hanefî faiz teorisi

bakımından günümüzde herhangi bir geçerlilik sorununun bulunmadığı gösterilmek istenilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefi Faiz Teorisi, Kağıt Paralarda Fazlalık Faizi, Sanayi Ürünlerinde Fazlalık Faizi, Eşit Adedî Mallar.

## Giriş

Kimi şer'î hükümlerin geçerliliğini sürdürüp sürdürmediğine ilişkin tartışmalarla günümüzde oldukça sık karşılaşılmaktadır. Klasik dönemde ortaya konulan faiz teorilerinin günümüzde geçerliliğini sürdürüp sürdürmediğine ilişkin tartışmalar, bunlardan bir tanesidir. Klasik faiz teorilerinin geçerliliği sorunuyla, faizin haram olduğu yönündeki hükmün geçerliliği sorunu değil, faiz yasağının kapsamına ilişkin ortaya konulan klasik görüşlerin günümüzde geçerliliğini koruyup korumadığı sorunu kastedilmektedir. Zira tarihselci yorumlar göz ardı edildiğinde, nas ve icmâ yoluyla sabit olan faiz yasağı hakkında günümüzde herhangi bir geçerlilik sorunundan söz edilmemektedir. Ancak hangi tür mallarda faizin tahakkuk edeceği hususu ictihâd yoluyla sabit olduğundan, günümüzde bazı İslâm hukukçuları, yeni bir faiz teorisi ortaya koyarak, faiz yasağının kapsamının genişletilmesi gerektiği görüşündedirler. Bu nedenle, klasik dönemde ictihâd yoluyla ortaya konulan faiz teorilerinin, günümüzde geçerliliklerini koruyup korumadıkları, önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Elinizdeki çalışmada, belirtilen sorunun, klasik Hanefi faiz teorisi özelinde ele alınması hedeflenmektedir.

### 1. Genel Olarak Faizin İletiyile İlgili Klasik Görüşler

Naslarda, altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun kendi cinsleriyle mübadelelerinde eşitliğin gözetilmesi gerektiği belirtilirken,<sup>1</sup> İslam hukukçularının büyük çoğunluğu tarafından, faiz yasağının naslarda geçen söz konusu altı maddeyle sınırlı olmadığı, yasağın kıyas yoluyla genişletilmesi gerektiği kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak faizin illeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî ve Hanbelî bilginlere göre, faizin illeti cins ve ölçü (vezn/keyl) birliğidir. Her iki illetin birlikte bulunduğu mübadelelerde hem fazlalık hem de vade haram görülürken, tek illetin bulunduğu mübadelelerde fazlalık değil, vade haram görülmektedir. İletlerden herhangi birinin bulunmaması

<sup>1</sup> Buhârî, "Buyû", 74-81; Müslim, "Müsâkât", 14-18.



durumunda ise ne fazlalık ne de vade haram görülmektedir. Söz gelimi, altının altınla mübadelesinde, her iki illet birlikte bulunduğu için hem fazlalık hem de vade haram görülürken; altının gümüşle mübadelesinde tek illet (ölçü birlikteliği) bulunduğu için fazlalık caiz, vade haram görülmektedir. Altınla hayvan mübadelesinde ise ne cins ne de ölçü birlikteliği bulunduğundan faizden söz etme imkanı bulunmamaktadır. Dikkat edilirse Hanefî ve Hanbelî bilginler, altın ve gümüşün para olma özelliklerini faizin illeti olarak görmemektedirler. Bir diğer ifadeyle Hanefî ve Hanbelî bilginlere göre, altının altınla mübadelesinde fazlalığın haram oluşu, altının para oluşundan değil, tartılabilir (veznî) oluşundan kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup>

Naslarda geçen altı madde arasında ayırım yapan Mâlikî ve Şâfiî bilginlere göre altın ve gümüşte faizin illeti, onların yaratılıştan gelen para olma (cevheriyyetu's-semen/galibiyetu's-semen) özellikleridir. Buğday, arpa, hurma ve tuzda faizin illeti ise Şâfiîlere göre gıda maddesi olmaları (tu'm), Mâlikîlere göre depolanabilir temel gıda maddesi olmalarıdır (el-ikhtiyât ve'l-iddihâr). Altın ve gümüşte, para olma vasfının yaratılıştan gelmekle kayıtlanması, faiz yasağının altın ve gümüş dışındaki paraları içine alacak biçimde genişletilemeyeceğine, dolayısıyla itibari paralarda faizin söz konusu olmadığına işaret etmektedir.<sup>3</sup> Zira itibari paralar, para olma özelliklerini yaratılıştan almamaktadırlar. Öte yandan altın ve gümüşte, para olma vasfının yaratılıştan gelmekle kayıtlanması, para olarak kullanılmayan altın ve gümüşlerin faiz yasağından istisna edilmediğine işaret etmektedir. Buna göre altın ve gümüş ziynet eşyalarının kendi cinsleriyle mübadelesinde faiz tahakkuk edebilmektedir.<sup>4</sup>

Hanefî ve Hanbelî bilginlerin faiz teorisine göre keylî ya da veznî olmayan malların kendi cinsleriyle mübadelesinde fazlalık faizi tahakkuk etmemektedir. Yani miktarları sayı ile bilinen elma ve yumurta

<sup>2</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 7: 113; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhîre: Mektebetü'l-Kâhîre, 1388/1968), 4: 5.

<sup>3</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû` şerhu'l-mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 9: 395; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 5. Ayrıca bk. Ömer b. Abdülazîz Metrûk, *er-Ribâ ve'l-muâmelât el-masrifüyye fi nazari's-Şerâti'l-İslâmiyye* (Riyâd: Dâru'l-âsime, 1414), 96-98.

<sup>4</sup> Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hâtîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994), 2: 364; Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükrim el-Adevî, *Hâşiyetu'l-Adevî alâ kifâyeti't-tâlîbi'r-rabbânî* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 2: 142.

gibi adedî malların ya da uzunluklarının ölçülmesiyle bilinen el dokuması kumaş, kilim vb. zer'î (mezrû') malların, kendi cinsleriyle mübadelesinde, eşitliğin gözetilmesi gerekmektedir.<sup>5</sup> Mâlikî ve Şâfiî bilginlerin faiz teorisine göre ise gıda niteliğinde olmayan malların kendi cinsleriyle mübadelesinde fazlalık faizi tahakkuk etmemektedir. Söz gelimi, pamuk, odun, demir, tuğla vb. maddelerin, kendi cinsleriyle mübadelesinde, eşitliğin gözetilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde altın ve gümüş dışındaki paralarda, belirtildiği üzere, para olma özelliklerinin yaratılıştan gelmemesi nedeniyle, kendi cinsleriyle eşit olarak değiştirilmeleri şart koşulmamaktadır. İmâm Mâlik'ten nakledilen bir görüşte, felsler de dahil olmak üzere her türlü paranın faize konu olduğu ifade edilmiş, yani illetin mutlak para olma (mutlak semeniyet) vasfı olduğuna işaret edilmiş olsa da, mezhepte bu nakil, altın ve gümüş dışındaki paraların altın ya da gümüşle mübadelesindeki vadenin mekruh olduğu biçiminde anlaşılmıştır.<sup>6</sup>

Klasik dönemde hakim olan faiz teorileri, günümüzde aynen tatbik edildiğinde, önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi, günümüzdeki itibarî paralar, yaratılıştan para olma özelliği taşımadıkları gibi, miktarları sayı ile belirlendiğinden veznî ya da keylî değil, adedî niteliktedirler. Öte yandan, aynı standartlarda üretilen sanayi ürünleri, veznî ya da keylî olabildikleri gibi, adedî ya da zer'î de olabilmektedirler. Şu halde itibari paraların ve birçok sanayi ürününün kendi cinsleriyle mübadelesinde eşitliğe riayet etmenin gerekip gerekmediği sorununun çözüme kavuşturulması gerekmektedir.

## 2. Genel Olarak Faizin İletiyile İlgili Çağdaş Görüşler

Klasik dönemde hakim olan faiz teorileri aynen tatbik edildiğinde, günümüzdeki itibari paraların ve sanayi ürünlerinin kendi cinsleriyle mübadelesindeki fazlalığın haram olmaması gerekmektedir. Bu nedenle, günümüzde birçok araştırmacı, klasik dönemde hakim olan faiz

<sup>5</sup> Hanefî faiz teorisinde keylî ya da veznî olmayan malların kendi cinsleriyle mübadelesinde eşitliğin şart koşulmadığı açıkça belirtilmektedir. Ancak İmam Muhammed'den nakledilen bir rivayette bir hurmanın iki hurmayla değiştirilmesi mekruh kabul edilmektedir. Nitekim bu nedenle İbnü'l-Hümâm, Hanefî mezhebinde bir elmanın iki elmayla ya da bir yumurtanın iki yumurtayla değiştirilmesinin caiz olduğu şeklindeki yaygın kanaati eleştirmekte, kendisinden önceki Hanefî fakihlerin sözlerinden şaşkınlık duyduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 7: 10.

<sup>6</sup> Bk. Sahnûn b. Sa'îd et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994), 3: 5; Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 2: 142.

teorilerini tekrar gözden geçirip, yeni bir teori kurgulama eğilimi içerisindeyler. <sup>7</sup> Söz gelimi Hayrettin Karaman, kağıt ve madenî paralarla, adedî nitelikteki sanayi ürünlerini faiz yasağına dahil edebilmek için şu öneriyi getirmektedir:

Faizlik malları tespit ederken cins birliği yanında yalnızca yenir olma, semen olma, ölçülme veya tartılma vasıflarına bağlı kalınmamalı, insanların ihtiyaç duyduğu, bu sebeple değer verdiği ve herhangi bir suretle mübadele ettiği mallar, cinsi cinsine mübadele edildiği zaman fazlalık bulunursa, faiz gerçekleşir denilmelidir... Semen olma vasfının yalnızca altın ve gümüşe inhisar ettirilmesi ve bu iki maddenin ebediyen nakid olduğunun, bunun için yaratılmış bulunduğunun ileri sürülmesi -bildiğimize göre- bir nassa dayanmadığı gibi vakıa mutabık da değildir.<sup>8</sup>

Yukarıdaki cümlelerden anlaşıldığı kadarıyla Hayrettin Karaman, mevcut illetlerle yetinildiğinde faiz yasağı yeterince genişletilemediğinden, yeni bir illet tespiti yaparak, her türlü malın kendi cinsiyile mübadelesinde eşitliğin gözetilmesi gerektiği önerisini getirmektedir. Öte yandan, altın ve gümüşün para olma vasıflarını yaratılıştan aldıkları gerekçesiyle itibari paralardan ayrı tutulmalarını eleştirmekte, öyle anlaşılmaktadır ki altın ve gümüşte illetin mutlak semeniyet olması gerektiğine işaret etmektedir. Diyanet İslam Ansiklopedisi Faiz maddesi yazarı İsmail Özsoy, aynı düşüncüyü, daha ayrıntılı olarak şu cümlelerle tekrarlamaktadır:

Çağdaş İslâm hukukçuları arasında altın ve gümüşte faiz illeti olarak mutlak semeniyet görüşü kuvvet kazanmış bulunmaktadır. Zira bu illet, altın ve gümüşle birlikte ister kâğıt para olsun ister bakır, alüminyum ve nikelden yapılmış madenî para şeklinde veya başka şekillerde olsun, eşyaya fiyat ve değer ölçüsü olma özelliği taşıyan ve paranın bütün fonksiyonlarını gören her çeşit mübadele vasıtasının hukukî olarak para kapsamına alınmasını sağlamak ve faiz yasağı konusunda Şâri'in maksadına daha uygun görünmektedir. Aksi takdirde kıymetli maden olma vasfı giderek ağırlık kazanan altın ve gümüşte veya bütün para fonksiyonlarını görmekle birlikte ölçülüp tartılmayan kâğıt para faizin cereyan ettiğini söylemek pek mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise kâğıt para, bütün faiz işlemlerinin üzerinde cereyan ettiği ve insanların faizden kaçmak için sıkça başvurdukları bir vasıta durumuna gelecektir. Esasen fakihlerin altın ve gümüşte faiz illetiyle ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde onların

<sup>7</sup> Faizin illetinin yeniden ele alınması gerektiği görüşü hakkında bk. Hamûd Sâmî Hasan Ahmed, *Tatvîru'l-'a'mâli'l-masrifiyye bimâ yettefikü ve's-şeriatü'l-İslâmiyye*, 2. Baskı (Kâhire: Matbaatu's-şark, 1402/1982), 169, 178; Refik Yunus Mısıri, *el-Câmi' fi usûli'r-ribâ* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1412/1991), 134.

<sup>8</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 2: 214-215.

bu iki madendeki temel özelliğın mutlak semeniyyet olduğunu kabul ettikleri anlaşılır... Hz. Peygamber'in faizle ilgili hadislerinin bütününe göz önünde bulundurup illet konusunda serdedilen görüşleri de dikkate alarak bir hükme varmak gerekirse hadiste geçen "altın ve gümüş" ile, hangi devirde olursa olsun umumi iradenin kabul edip eşyaya fiyat ve değer ölçüsü olarak kullandığı her çeşit mübadele vasıtasının kastedildiğini, diğer dört mal ile de insanların faydalandığı, aralarında geliştirdikleri çeşitli ölçü aletleriyle miktarlarını belirleyip mübadelede buldukları, alım satım konusu olabilen bütün malların kastedildiğini söylemek mümkün olur. Günümüz hukukçularının benimsediğı, faiz mallarının sahasını genişletme şeklindeki bu yaklaşım, en azından bütün misli malların faiz kapsamına girmesi sonucunu doğurmaktadır.<sup>9</sup>

Yukarıdaki cümlelerden anlaşıldığı üzere İsmail Özsoy, altın ve gümüşte illetin mutlak semeniyyet olduğu yaklaşımını benimsemekte ve faiz yasağının tüm misli malları içine alacak biçimde genişletilmesi önerisinde bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî'ye bağı Fıkıh Konseyi'nin 1982/1402'de yapılan 5. dönem toplantısında aldığı kararda, "Altın ve gümüşteki faizin illeti, mutlak para olma vasfıdır. Bu vasıf, kağıt paraların tamamında bulunmaktadır. Dolayısıyla kağıt paralar altın ve gümüş hükmündedirler." denilmektedir.<sup>11</sup> Bunun dışında, faizle ilgili çalışmalar yapan daha birçok araştırmacı, günümüzdeki itibari paraların tıpkı altın ve gümüş gibi değerlendirilmesi görüşünü tercih etmektedirler.<sup>12</sup> Konuyla ilgili çalışma yapanların çoğunluğunu teşkil eden bu araştırmacılara göre, altın ve gümüşteki faizin illeti, mutlak semeniyettir. Nitekim bu sayede, kağıt ve madeni paralar, keyli ya da veznî olmadıkları halde faiz yasağı kapsamına dahil olmaktadırlar.

<sup>9</sup> İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 115.

<sup>10</sup> Ayrıca bk. Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fikhî Açından Finans ve Altın İşlemleri Tebliğ ve Müzakereler Tartışmalı İlimi Toplantı* (Konya: y.y., 2012), 103, 109-113.

<sup>11</sup> Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, Karârât ed-devreti'l-hâmise el-mün'akide Rabî'u'l-evvel senete 1402, el-Karâr es-sâdis havle'l-'umleti'l-verakiyye.

<sup>12</sup> Bk. Hamûd, *Tatvîru'l-'a'mâli'l-masriyye*, 177; Hasenî Ahmed Hasan Ahmed, *Tetavvüru'n-nükûd fi dav'i's-şer'ati'l-İslâmî* (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1409/1988), 178; Metrûk, *er-Ribâ ve'l-muâmelât el-masriyye*, 96-98; Ali Bakka, "İslam Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995): 64; Mehmet Erkal, "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz", *Para, Faiz ve İslam, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı* (1992): 176; Abdulaziz Bayındır, "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslâm Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 2 (2000): 36; Abdullah Durmuş, *Fikhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 2. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 29.

Birçok çağdaş İslam hukukçusunun, klasik dönemde hakim olan teoriler yerine yeni bir faiz teorisi ortaya koyma isteği, belirtildiği gibi özellikle günümüzdeki itibari paraların ve sanayi ürünlerinin kendi cinsleriyle mübadelesinde eşitliğin mutlaka gözetilmesi gerektiğine olan inançlarından kaynaklanmaktadır. Bu bilginler, günümüzdeki itibari paraların ve sanayi ürünlerinin kendi cinsleriyle mübadelesinde eşitliğin gözetilmesi gerektiği inancıyla, altın ve gümüşte illetin *mutlak semeniyet*, diğer ürünlerde ise *mutlak mislîlik* diye tabir edebileceğimiz genel bir vasıf olması gerektiğini ileri sürmektedirler.<sup>13</sup> Mutlak semeniyet ve mutlak mislîlik vasıflarının illet olarak kabul edilmesi, her türlü paranın ve her türlü misli malın kendi cinsiyle mübadelesinde eşitliğin gözetilmesini gerektirmektedir. Ancak şu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir ki, illetin, altın ve gümüşte mutlak semeniyet, diğer ürünlerde mutlak mislîlik olduğu iddiası, aynı zamanda, ya klasik dönemde hakim olan teorilerden hiç birinin hakikati temsil etmediği ya da geçmişte hakikati temsil eden klasik teorilerin artık günümüzde geçerliliğini yitirdiği iddiasını beraberinde getirmektedir. Şu halde klasik faiz teorilerinin günümüzde geçerliliğini koruyup korumadığı sorunu, ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

### 3. Klasik Hanefî Faiz Teorisi

Hanefîler, faiz konusunda belirledikleri illetlerin meşruiyetini, genel olarak faizin mübadelelerdeki karşılıksız fazlalıkların önüne geçme amacıyla yasaklandığı ilkesinden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bir diğer ifadeyle onlara göre, faizin illeti olarak cins birliği yanında keyfîlik ve veznîlik özelliklerinin esas alınması, faiz yasağının en önemli sebebinin, bir mübadeledeki karşılıksız fazlalıklar olmasından kaynaklanmaktadır. Şu halde bir mübadelede karşılıksız fazlalığın bulunup bulunmadığını tespit edebilmek gerekmektedir. Bunu yapabilmek için ise, bedeller arasında denklik kurabilmek gerekmektedir. Çünkü, ancak bedeller arasında denklik kurulabildiğinde, karşılıksız bir fazlalığın bulunup bulunmadığı anlaşılabilir. Bedellerin birbirine denk olup olmadığını tespit etmenin tek yolu, bedellerin mana (öz) ve şekil bakımından birbirlerine denk olup olmadıklarına bakmaktır. Bunun için bedellerin aynı cinsten

<sup>13</sup> Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", 103, 109-113. Tüm mislî malların faiz yasağı kapsamında değerlendirilmesi gerektiği görüşü hakkında ayrıca bk. Hamûd, *Tatvîru'l-a'mâlî'l-masrifîyye*, 178; Mısrî, *el-Câmi' fi usûli'r-ribâ*, 125.

olup olmadığına ve miktarlarının eşit olup olmadığına bakılır. Zira bedellerin aynı cinsten olması durumunda manevi denklik, miktarlarının eşit olması durumunda ise biçimsel denklik sağlanmış olmaktadır.<sup>14</sup> Keylî ya da veznî olmayan malların birbirlerine denk olup olmadıklarını tam olarak anlama imkânı yoktur. Nitekim bir elmanın başka bir elmaya tam olarak denk olması söz konusu olamaz. Mutlaka aralarında az da olsa miktar bakımından bir farklılık olur. Dolayısıyla yalnızca keylî ve veznî malların aralarında bir denklik kurma imkânı bulunmaktadır. Miktarları sayılarına göre belirlenen adedî malların ya da uzunluklarına göre belirlenen zer'î (mezrû') malların mübadelelerinde fazlalık, yasaklanmış değildir.<sup>15</sup>

Klasik dönemde adedî mallar genellikle, birbirine yakın (mütেকârib) ve birbirinden farklı (mütefâvit) adedî mallar olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmekte, birbirine yakın adedî mallar mislî, birbirinden farklı adedî mallar ise kıyemî kabul edilmektedir. Aynı durum zer'î mallar için de geçerlidir. Zer'î mallar, klasik dönemde cüzleri birbirinden farklı ve cüzleri birbirine yakın zer'î mallar olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmekte, cüzleri birbirine yakın zer'î mallar mislî, cüzleri birbirinden farklı zer'î mallar kıyemî kabul edilmektedir.<sup>16</sup> Kıyemî mallar, aralarında tam bir denklik kurulamadığından, pek tabii olarak faize konu edilmemektedirler. Mislî adedî ve mislî zer'î mallar ise her ne kadar tazminat hukuku bakımından birbirlerine denk sayılsalar da aralarındaki küçük miktar farklılıkları ya da el işçiliğinden kaynaklanan zorunlu farklılıklar nedeniyle, çoğunlukla aralarında tam bir denklik kurma imkânı bulunmadığından faize konu edilmemektedirler. Bu nedenle, Hanefî teoride faizin illeti, bedellerin birbirine tam eşitlenebilir olması biçiminde değil, bedellerin veznî ya da keylî olması biçiminde yerleşmiştir. Çünkü bedeller arasında tam bir

<sup>14</sup> Esasen Hanefiler, bedellerin manevi bakımdan birbirlerine denk olabilmesi için, yalnızca cins birliğinin değil aynı zamanda kalite birliğinin de aranması gerektiğinin farkında oldukları halde, ilgili naslar sebebiyle kaliteye itibar etmemektedirler. Bk. Serahsî, *Mebûsût*, 12: 118.

<sup>15</sup> Bk. Serahsî, *Mebûsût*, 12: 116-120; Alâ'üddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986), 5: 184.

<sup>16</sup> İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 6: 185; Ali Haydar Efendi Hocaeminendizâde, *Düreri'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 3: 2054, md: 1119; İbn Âbidîn'in kirbâs denilen kumaşla ilgili değerlendirmeleri için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 540.

denklik kurabilmek için onların keylî ya da veznî olması gerekmektedir.<sup>17</sup>

Anlaşılacağı üzere, hanefî faiz teorisinde adedî ve zer'î malların fazlalık faizine konu edilmemesi, adedî ve zer'î mallar arasında tam bir denklik sağlanamayacağı yönündeki genel ilkeye dayandırılmaktadır. O dönemde, belirli bir kalıba dökülerek üretilen ve birbirine eşit sayılabilecek sabun, kerpiç, mum, süs eşyaları vb. ürünler bulunmasına rağmen, genel kanaat, adedi mallar arasında tam bir denkliğin sağlanamayacağı yönündedir. Bu nedenle, aynı kalıptan çıkan ürünler bile, belirtildiği üzere, miktarlarındaki küçük farklılıklar ya da el işçiliğinden kaynaklanan zorunlu farklılıklar nedeniyle, fertleri birbirine yakın adedî mallardan kabul edilmektedirler. Netice olarak, klasik Hanefî teoride fazlalık faiziyle ilgili genel kural, *fazlalık faizinin yalnızca veznî ya da keylî mallarda söz konusu olduğu; miktarları sayılarına göre belirlenen adedî malların ya da uzunluklarına göre belirlenen zer'î malların kendi cinsleriyle mübadelelerinde söz konusu olmadığı* biçiminde özetlenebilir.

#### 4. Günümüzde Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Geçerliliği: Eşit Adedî ve Eşit Zer'î Mallarda Fazlalık Faizi

Klasik Hanefî faiz teorisinde miktarları sayılarına göre belirlenen adedî malların ya da uzunluklarına göre belirlenen zer'î malların mübadelelerinde fazlalık faizinin söz konusu edilmemesi, o dönemde hiçbir adedî ya da zer'î malın hakiki olarak birbirine tam eşit görülmemesi sebebiyledir. Ancak belirtildiği gibi günümüzde durum oldukça farklıdır. Sanayi devriminden itibaren, aralarında tam eşitlik bulunan adedî ve zer'î mallar ortaya çıkmış ve gittikçe yaygınlaşmıştır. Nitekim, klasik dönemde, cüzleri birbirine tam eşit kabul edilen zer'î malların örneği bulunmadığı için, fıkıh literatüründe *eşit zer'î mal* (*ez-zer'ıyyâtü'l-mutesâviye*) terimine rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla eşit zer'î mal teriminin sanayi devriminden itibaren fıkıha girdiğini ya da girmesi gerektiğini belirtmek gerekmektedir. Ancak *eşit adedî mal* (*el-adedıyyâtü'l-mütesâviye*) terimi, klasik dönemden itibaren kullanılmakta,

<sup>17</sup> Ebû'l-Meâlî Burhânuddîn Mahmud b. Ahmed el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmıyye, 2004), 6: 357; Hanefî faiz teorisinin bir başka açıdan değerlendirmesi için bk. Ünal Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi Sebep ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 63-64.

ne var ki, birbirine hakikaten değil hükmen eşit sayılan tedavüldeki felsler dışında örneği bulunmamaktadır.<sup>18</sup>

Günümüzde yaygın olarak kullanılan kağıt paraların ya da sanayi ürünlerinin kendi cinsleriyle mübadelesinde fazlalığın caiz olup olmadığını tespit edebilmek için, eşit adedî malların geçmişteki tek örneği olan felslerle ilgili tartışmalar büyük önem taşımaktadır. Bilindiği gibi, geçmişte altın ya da gümüş paralar yanında, başka madenlerle karıştırılan ya da tamamen başka madenlerden üretilen paralar da kullanılmaktaydı. Başka madenlerle karışık halde bulunan altın ve gümüşte, kural olarak, çoğunluğa itibar edilmektedir. Dolayısıyla altın ya da gümüşün çoğunlukta olduğu paraların tamamı altın ya da gümüş hükmünde olup veznîdir. Altın ve gümüş oranı yarıdan daha az olan paralar mağşûş paralardır. Mağşûş paraların mübadelesinde içlerindeki saf altın ya da saf gümüş oranının dikkate alınması gerekli görülmektedir.<sup>19</sup> İçerisinde altın ya da gümüş bulunmayan itibari paralara ise fels (ç. fulûs) denilmektedir. Çoğunlukla bakırdan üretilen ve maddi değerleri çok düşük olan felslerin itibari değerleri de oldukça düşüktür. Felsler, para olarak tedavüle girmeden önce, birbirine yakın (mütekârib) adedî mal hükmünde iken, tedavüle girdikten sonra birbirine tam eşit (mütesâvî) adedî mal hükmünde görülmektedirler.<sup>20</sup>

Kabul edilmelidir ki, fazlalık faizinin illetini, *veznî ya da keylî malların kendi cinsleriyle değiştirilmeleri* biçiminde belirleyen Hanefî faiz teorisine göre, tedavülde olsun ya da olmasın miktarları sayı ile hesaplanan felslerin, keylî ya da veznî olmamaları sebebiyle fazlalık faizine konu edilmemesi gerekmektedir. Hâlbuki Hanefîler tedavülde olmayan felslerin bire iki değiştirilmelerinde herhangi bir sakınca görmezlerken, felsler tedavülde olup hükmen birbirine tam eşit (mütesâvî) adedî mal hükmünde iken bire iki değiştirilmesine cevaz vermemektedirler.<sup>21</sup> Bu durum, Hanefîler'in felslerle ilgili farklı bir değerlendirme yaptıklarını, yani eşit adedîlik vasfını dikkate aldıklarını açıkça göstermektedir. Esasen, söz konusu görüşün Hanefîler'e nispet edilmesinin yanlış olduğu, zira yalnızca İmâm Muhammed'in tedavüldeki felslerin bire iki değiştirilmesine karşı çıktığı, İmâm Ebû

<sup>18</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 12: 118.

<sup>19</sup> Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 5: 265-267.

<sup>20</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 12: 118, 136.

<sup>21</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 12: 183; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 5: 175.



Hanîfe ile İmâm Ebû Yûsuf'un buna cevâz verdiği ileri sürülebilir. Bu nedenle kastımızın ne olduğunu daha net gösterebilmek için Hanefîler'in konuyla ilgili görüşleri tahlil edilecektir:

Hanefî mezhebinde muayyen olmayan felslerin birbirleriyle mübadelesinde fazlalığın caiz olmadığı hususunda görüş birliği bulunurken, muayyen felslerin birbirleriyle mübadelesinde fazlalığın caiz olup olmadığı hususu ihtilaflıdır. Muayyen felslerin birbirleriyle mübadelesindeki fazlalığı İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf caiz görmektedirler. Yani onlara göre, taraflarca belirlenmiş bir felsin, taraflarca belirlenmiş iki ya da daha fazla fels karşılığında mübadele edilmesi caizdir. Çünkü muayyen hale gelen felslerin tedavülde olma niteliklerinin taraflarca sanki dikkate alınmamış olduğu düşünülebilir. İmâm Muhammed ise bunu caiz görmemektedir. Çünkü ona göre semenlerin tayinle teayyün etmeyeceği yönündeki genel ilke gereği, tedavüldeki felslerin muayyen hale gelmesi dikkate alınmaz.<sup>22</sup>

İmâm Muhammed'in görüşü tahlil edildiğinde, tıpkı keylîlik ve veznîlik gibi eşit adedîlik vasfının da ona göre fazlalık faizinde illet olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki, tedavüldeki felsler, eşit adedî mal hükmünde olduklarından İmam Muhammed'e göre hiçbir şekilde bire iki değiştirilmeleri caiz olmamaktadır. Zira ona göre tedavüldeki felsler arasında tam bir denklik kurulabildiğinden, felslerin bire iki mübadelesinde fazlalık faizinin illeti gerçekleşmektedir. Bir diğer ifadeyle felsler, keylî ya da veznî değil adedî oldukları halde, fazlalık faizine konu olmaktadır. Bu durum, İmâm Muhammed tarafından, keylîlik ve veznîlik dışında, tam eşitlik sağlanabilen adedîlik özelliğinin de faizin illeti olarak görüldüğünü göstermektedir. Şuna dikkat edilmelidir ki, İmâm Muhammed'in felslerin mübadelesindeki fazlalığa onların para oldukları gerekçesiyle karşı çıkması, felslerin para olmaları durumunda eşit adedîlik niteliği kazanmaları nedeniyledir. Yoksa birçok çağdaş araştırmacının iddia ettiği gibi, İmâm Muhammed'in para olma vasfını illet olarak gördüğü anlamına gelmemektedir.<sup>23</sup> Zira bilindiği üzere, böyle bir iddia, Hanefî faiz teorisiyle tamamen çelişmektedir.

<sup>22</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5: 175.

<sup>23</sup> Bk. Hasenî, *Tetavvuru'n-nükûd*, 127, 167; Erkal, "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz", 176-177; Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", 106; Alpaslan Alkış, "İslam Hukukunda Faizin İletisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2018): 134.

İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf'un görüşü tahlil edildiğinde ise ilk bakışta, sözü edilen iki imamın, eşit adedî malların mübadelesinde fazlalığı caiz gördükleri sonucu çıkarılabilir. Bir diğer ifadeyle onlara göre, birbirlerine ne kadar eşit olurlarsa olsunlar, keylî ya da veznî olmayan malların kendi cinleriyle mübadelesinde fazlalık faizinin gerçekleşmeyeceği ileri sürülebilir. Ancak hükmün gerekçesi incelendiğinde, imamların kastının tam olarak böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Zira belirtildiği üzere İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Ebû Yûsuf, muayyen hale gelen felslerin tedavülde olma niteliklerinin taraflarca dikkate alınmamış olma ihtimalinin varlığı sebebiyle fazlalığa cevaz vermektedirler. Yani onlar, eşit adedîlik vasfını göz ardı etmemekte, en azından taraflarca eşit adedîliğin dikkate alınmama ihtimalinin varlığını gerekçe göstermektedirler. Bir diğer ifadeyle tedavüldeki felslerin aralarında tam eşitlik kurulabilir olmasını haramlığın sebebi olarak gördüklerinden, muayyen felslerin kendi cinsleriyle mübadelesinde bu sebebin bulunmadığını ispat etmeye çalışmaktadırlar. Kanaatimizce bu durum, tıpkı İmâm Muhammed gibi, İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Ebû Yûsuf'un da eşit adedîlik vasfını fazlalık faizinin illeti olarak gördükleri hususunda yeterince açıktır. Dolayısıyla eşit adedîlik vasfının dikkate alınması hususunda Hanefî imamlar arasında görüş birliğinin bulunduğunu öne sürmek mümkün gözükmemektedir.

Hanefî teoride, fazlalık faizinin illetleri arasında, eşit adedîlik vasfının sayılmayıp, yalnızca keylîlik ve veznîlik vasıflarının sayılması, kanaatimizce o dönemde aralarında tam eşitlik kurulabilen adedî malların, tedavüldeki felsler dışında örneğinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle eşit adedîlik vasfı, yalnızca tedavüldeki felslerde bulunması nedeniyle, fazlalık faizinin illetleri arasında sayılmamış, felslerin mübadelesindeki hüküm, müstakil olarak tartışma konusu edilmiştir. Öte yandan o dönemde hem maddî hem de itibarî değeri düşük olan ve aynı değere sahip oldukları halde tek tip olmayan felslerin,<sup>24</sup> kimi zaman para olarak değil, bir ticaret malı (urûz) olarak görüldüğü ve tarafların onları tedavülde olmalarını göz ardı ederek mübadele edebildikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmâm Ebû

---

<sup>24</sup> Birbirinden farklı felslerin aynı anda kullanılmış olduğuna ilişkin tespitler için bk. Hamdi Döndüren, "İslam'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon", *Para, Faiz ve İslam*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (1992): 190.

Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf'un görüşü esas alındığında, klasik dönemde hakiki olarak aralarında tam eşitlik kurulabilen adedî malların hiçbir örneğinin bulunmadığı söylenebilir.

Netice olarak, sanayi devriminden önce örnekleri bulunmadığından fazlalık faizinin illetleri arasında zikredilmeyen eşit zer'îlik ve eşit adedîlik vasfının, sanayi devriminden itibaren fazlalık faizinin illetleri arasında açıkça zikredilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde günümüzde Hanefîlere göre haram olması gereken birçok mübadelenin helal olduğu sonucu çıkarılacak, dolayısıyla Hanefî faiz teorisi günümüzde doğru tatbik edilmemiş olacaktır. Söz gelimi, bir liranın iki lirayla ya da fabrikada yeni üretilmiş bir kurşun kalemin, aynı cinsten iki kurşun kalemle değiştirilmesi gibi günümüzde faiz olduğunda şüphe edilmeyen birçok mübadelenin Hanefî teoriye göre faiz olmadığı ileri sürülecek, hatta bu durum, Hanefî faiz teorisinin geçerliliğini kaybettiği iddiasının ortaya çıkmasına neden olacaktır. Halbuki, Hanefî teorisinin bedeller arasında tam denklik kurma imkânı üzerine kurulu oluşu, onun günümüzde geçerliliği sorununu ortadan kaldırmaktadır.

Hanefî teorisinin geçerliliğini koruduğu iddia edildiğinde, pek tabii olarak, İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Ebû Yûsuf'un tedavüldeki felslerin birbirleriyle mübadelesinde fazlalığı caiz gören görüşünün, neden günümüzdeki kağıt ya da madeni paralar bakımından geçerli olmadığı sorusu akıllara gelebilir. Kanaatimizce, bu soru günümüzdeki paraların, geçmişteki felslere kıyas edilebileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki, belirtildiği üzere felslerin hem maddî hem de itibari değerlerinin düşük olması, kağıt paraların ise maddî değerlerinin düşük olmasına rağmen itibari değerlerinin maddi değerlerine göre oldukça fazla olması sebebiyle birbirine kıyas edilmesi doğru değildir. Günümüzdeki madenî paraların birbirleriyle mübadelesindeki fazlalığın haram oluşu ise kullanılmış olmalarına rağmen eşit adedîlik niteliklerini kaybetmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle, geçmişteki felslerden farklı olarak, günümüzde aynı değerdeki madeni paraların tek tip olmaları nedeniyle, kimi zaman ticaret malı olarak görülüp mübadele edildiklerini söyleme imkânı yoktur.

Esasen eşit adedîlik vasfının fazlalık faizinin illetleri arasında zikredilmesi gerektiği iddiası, klasik dönem Hanefî fıkıh eserlerinde

öngörülmemiş bir iddia değildir. Klasik dönemde kimi Hanefî bilginler tarafından, gerektiğinde fazlalık faizinin illetleri arasında eşit adedilik vasfının zikredilebileceği açıkça ifade edilmektedir. Abdulazîz el-Buhârî, Hanefî imamların faizin illetiyle ilgili görüşlerini Hanefî illet teorisine göre açıklarken, önemli Hanefî bilginlerden olduğu anlaşılan Burğarî'nin<sup>25</sup> kitabından şu cümleleri aktarmaktadır:

“İtiraz: Hanefîlerin, fazlalık faizinin illetiyle ilgili görüşlerinde tutarsızlık bulunmaktadır. Şöyle ki, (Hanefî teoride bir ölçek buğdayın iki ölçek buğday karşılığında satılması caiz görülmezken) bir cevizin iki ceviz karşılığında ya da bir yumurtanın iki yumurta karşılığında satılması caiz görülmektedir. Halbuki ceviz ve yumurta gibi adedî mallar, tıpkı keylî ve veznî mallar gibi maliyet bakımından birbirine tam eşit sayılan mallardandır. Söz gelimi, yumurta ile ceviz, itlaf edilmeleri durumunda adedî olarak misilleriyle tazmin edilmekte ya da adedî olarak selem akdine konu olabilmektedirler.

Cevap: Adedî mallar arasında tam eşitlik kurulabileceğini kabul etmiyoruz. Keylî mallarda ise durum farklıdır. Keylî mallar arasında miktar bakımından hiçbir farklılık kalmadan tam bir eşitlik kurulabilir ve ancak tam eşitlik kurulabilen mallar arasında fazlalıktan söz edilebilir. **Öyle ki, tıpkı tedavüldeki felsler örneğinde olduğu gibi, şayet adedî mallar arasında tam bir eşitlik kurma imkanı varsa, bu durum, bedeller arasında eşitlik sağlamayı gerektiren bir illet olarak kabul edilir.** Tedavüldeki felsler, tartışmaya yol açmayacak biçimde aralarında tam eşitlik kurulabilen mislî mallardan oldukları için, bir felsin iki felsle değiştirilmesi caiz değildir. et-Tarîkatu'l-Burğariyye'de bu şekilde geçmektedir.”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr adlı eserinde, elliye yakın yerde adı geçen Burğarî'nin adının Fahreddin olduğu ve et-Tarîkatü'l-Burğariyye adı verilen bir fıkıh eseri yazdığı anlaşılmaktadır. Kimi internet sitelerinde Burğarî'nin, Pezdevî ile aynı kişi olduğu ileri sürülse de, bu tespit, Abdulazîz el-Buhârî'nin aynı anda her ikisine de atıf yaptığı meselelerin varlığı sebebiyle isabetli gözükmemektedir. Öte yandan Burğarî'nin görüşleri incelendiğinde Hanefî mezhebinde önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Abdulazîz el-Buhârî'nin kimi zaman onun adını Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi önemli Hanefî bilginlerle birlikte zikretmesi bu iddiamızı destekler niteliktedir. Tabakat eserlerinde hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bk. Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.) 1: 98, 205, 212, 289; 2: 81.

<sup>26</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 290. Koyu renkle tercüme edilen metin şu şekildedir:

حَتَّى لَوْ أُوجِبَ الْعَدَدُ التَّسْوِيَةَ قَطْعًا أُعْتَبِرَ عِلَّةً مُوجِبَةً لِلتَّسْوِيَةِ أَيْضًا كَمَا فِي الْفُلُوسِ الرَّاجِعَةِ

Görüleceği üzere Abdulazîz el-Buhârî'nin aktardığı yukarıdaki cümlelerde, gerektiğinde fazlalık faizinin illetleri arasında eşit adedîlik vasfının zikredilebileceği açıkça ifade edilmektedir.<sup>27</sup>

### Sonuç

Klasik dönemde hakim olan faiz teorileri, günümüzde aynen dikkate alındıklarında, kağıt paraların ve birçok sanayi ürününün kendi cinsleriyle mübadelesinde fazlalığın haram olmadığı sonucu açığa çıkmaktadır. Bu nedenle, günümüzde bazı İslâm hukukçuları, yeni bir faiz teorisi kurgulayarak, para olsun olmasın, her türlü malın kendi cinsiyle mübadelesinde faizin tahakkuk edeceğini ileri sürmektedirler. Bu durum, sözü edilen bilginlere göre klasik dönemde hakim olan faiz teorilerinin günümüzde geçerliliğini yitirdiği anlamı taşımaktadır. Halbuki, dikkatle incelendiğinde, günümüzde kağıt paraların ve sanayi ürünlerinin kendi cinsleriyle mübadelesindeki fazlalığın Hanefî faiz teorisine dahil olduğu görülmektedir. Çünkü, Hanefîler'in açıklamalarına bakılırsa fazlalık faizi, yalnızca keylî ya da veznî mallar arasında değil, aralarında tam eşitlik kurulabilen diğer mallar arasında da tahakkuk etmektedir. Geçmişte Hanefîler'in ölçü birliğinde yalnızca keylîlik ve veznîliği esas almaları ise o dönemde yalnızca miktarları tartı ya da ölçekle belirlenen mallar arasında tam eşitlik kurulabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle sanayi devriminden itibaren ortaya çıkan, miktarları sayı ya da uzunluk ölçülerine göre belirlenip aralarında tam eşitlik kurulabilen mallardaki adedîlik ve zer'îlik niteliklerinin de Hanefî teorinin bir gereği olarak, faizin illetleri arasında sayılması gerekmektedir. Nitekim ancak bu sayede, Hanefî faiz teorisinin günümüzde geçerliliğini koruduğu ileri sürülebilmektedir.

### Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.  
Adevî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mukrim. Hâşiyetu'l-Adevî alâ kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

<sup>27</sup> Şevkânî'nin farklı gerekçelerle adedîliğin faizin illeti olması gerektiği yönündeki iddiası için bk. Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hâdîs, 1993), 5: 231.

- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukukunda Faizin İletti". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 (Haziran 2018): 113-160.
- Bakkal, Ali. "İslam Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1995): 45-80.
- Bayındır, Abdulaziz. "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Dârülfünûn İlahiyat) 2 (2000): 15-36.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. Sahîhu'l-Buhârî. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsîru'n-Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Döndüren, Hamdi. "İslam'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon". Para, Faiz ve İslam, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (1992): 183-216.
- Durmuş, Abdullah. Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri. 2. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Erkal, Mehmet. "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz". Para, Faiz ve İslam, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (1992): 161-182.
- Hamûd, Sâmi Hasan Ahmed. Tatvîru'l-'a'mâlî'l-masrifiyye bimâ yettefikü ve's-şerîatü'l-İslâmiyye. 2. Baskı. Kâhire: Matbaatu's-şark, 1402/1982.
- Hasenî, Ahmed Hasan Ahmed. Tetavvüru'n-nükûd fî dav'i's-şerîati'l-İslâmî. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1409/1988.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. el-Muğnî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

- İbn Mâze, Ebû'l-Meâlî Burhânuddîn Mahmud b. Ahmed el-Buhârî. el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî. Thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. Fethu'l-Kadîr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Karaman, Hayrettin. Mukayeseli İslam Hukuku. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed. Bedâi'us-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Metruk, Ömer b. Abdülazîz. er-Ribâ ve'l-muâmelât el-masrifîyye fî nazari's-Şerîati'l-İslâmîyye. Riyâd: Dâru'l-âsime, 1414.
- Mısrî, Refîk Yûnus. el-Câmî' fî usûli'r-ribâ. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1412/1991.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. Sahîhu Müslim. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî. Karârât ed-devreti'l-hâmise el-mün'akide Rabîu'l-evvel senete 1402.
- Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî. el-Müdevvenetü'l-kübrâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. el-Mebsût. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şirbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hâfîb. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12: 110-126. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Özsoy, İsmail. "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz". Fikhî Açıdan Finans ve Altın İşlemleri Tebliğ ve Müzakereler Tartışmalı İlmi Toplantı.: Konya: y.y., 2012.
- Yerlikaya, Ünal. Hanefî İlet Teorisi Sebep ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 495-534

## **Henry Steel Olcott'un Budizm Üzerine Çalışmaları ve Budist Kateşizm'i**

### **Works of Henry Steel Olcott on Buddhism and His Buddhist Catechism**

**Ali Gül**

Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü

Ph.D., İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Basic Islamic Sciences

İstanbul, Turkey

aligul10@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2271-8390

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 8 Nisan / April 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 8 Haziran / June 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 495-534

**Atıf / Cite as:** Gül, Ali. "Henry Steel Olcott'un Budizm Üzerine Çalışmaları ve Budist Kateşizm'i [Works of Henry Steel Olcott on Buddhism and His Buddhist Catechism]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 495-534.

<https://doi.org/10.18498/amailad.551093>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## **Works of Henry Steel Olcott on Buddhism and His Buddhist Catechism**

### **Abstract**

Henry Steel Olcott; although he was influenced by the modern spiritualist movement, along with the Theosophical Society and Helena Petrovna Blavatsky, started a new career. Olcott was one of the founders of the society; and was the official president throughout his life. The Theosophical Society has an important place among modern occultist movements. The society which established in America moved to India after a while; from this moment on, the Indian beliefs and thoughts have gained importance in the teachings of the society. The society carried out social, cultural and political activities in the territory of India. It has been an important tool in the transfer of Indian beliefs and thoughts to the West. After Blavatsky left India, Olcott's name became prominent in the activities of the Theosophical Society in India. Olcott's activities towards Buddhism are remarkable. Olcott worked for the Budists in Burma and Japan, mainly in Ceylon. He is considered to have a great influence, especially in the Budist revival of Ceylon. The Buddhist Catechism that he wrote had an important place among his works. In his book, Olcott endeavors to unite the traditional Budist teachings and the theosophical doctrines. On the one hand this article aims to evaluate Olcott's work on Buddhism and his Buddhist Catechism and on the other hand to contribute to the Turkish literature on Buddhist studies.

### **Summary**

Henry Steel Olcott (1832-1907) is a name who is remembered with Theosophical Society, which has an important place in the history of modern occultism and esotericism. His encounter with Russian-born Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) was a turning point in Olcott's career. The duo soon set in motion a modern occultist structure under the name of Theosophical Society (1875). The society which is nourished by many doctrines in terms of its syncretic structure was born out of modern spiritualism and then turned to the Western esoteric tradition. Main objective of the society is to reveal the occult forces that claimed to be exist in the nature of human beings and to explain these abilities with modern science and to establish a theoretical structure.

Blavatsky and Olcott, who had been operating in the USA for a few years, went to India in 1879, and moved the international center of the society to Madras (today Chennai) in 1882. Following this development, Indian beliefs and thoughts gained weight in the teachings of the society. The Society carried out social, cultural and political activities in India. After Blavatsky returned to Europe, Olcott took the lead in the Indian-based work of the Theosophical Society. Olcott spent the last twenty-eight years of his seventy-five-years life in

India, carrying out significant activities especially in India and Ceylon (now Sri Lanka). Olcott toured India almost every inch, opened branches of Theosophical Society and shared the targeted works with the Indian people. Accordingly, the community will work to revive Indian religion and culture, strive to translate Indian scriptures into Western languages, and endeavor to compile books and catechisms containing Indian religions, philosophies and traditions. The society carried out successful works on these issues and has been an important tool in transferring Indian beliefs and ideas to the West. One of Olcott's important fields of study is education. Many schools were opened in India and Ceylon under the leadership of Olcott; some of these schools continue their activities today. The Adyar Library and Research Center, founded by Olcott in 1886, has made great progress in the process and nowadays it is become an important center for Oriental studies.

Olcott, also had a significant impact on the Parsi community in India. In 1882, Olcott gave a conference to Parsies, entitled "The Spirit of the Zoroastrian Religion". The conference, which called on the Parsies to revive their religion and traditions, resonated within the Parsi community and the text of the speech was reproduced and distributed by the community. As a result of the work of both Olcott and his successor Annie Besant, a group has emerged within the Bombay Theosophical Society which describes themselves as "Parsi theosophists".

Olcott's activities, especially towards Buddhism, are remarkable. Olcott conducted studies for Buddhists in Ceylon, Burma and Japan. In particular, he had a major impact on the revival of Buddhism in Ceylon. Olcott, who visited the lands of Ceylon with Blavatsky firstly in 1880 and declared that he was a Buddhist during this visit, was honored by the island's Buddhists on several occasions as a result of his work in the following years. Known as "White Buddhist" in Ceylon, Olcott was told "Bodhisattva of 19th century". Even today, in Sri Lanka, Buddhists view Olcott as a saint and a hero. Every year on February 17, they commemorate his memory under the name of "Olcott Day". On the other hand, on the 60th anniversary of his death, Olcott was commemorated in Sri Lanka with special stamps. By the time Ceylon was a British colony. Missionary activities on the island were extensive and Buddhist culture was weakened. At the end of the 19th century, in Ceylon, under the above-mentioned conditions, it is seen that Buddhism began to regain vitality. It is stated that Olcott's influence in this revival is remarkable. One of Olcott's important contributions to the Buddhist world was the design of the Buddhist flag, which is still in use today and accepted as an universal symbol. Olcott also worked on the unification of Buddhist sects. He helped Vesak to be recognized

by the British and to be declared as a holiday. Olcott also traveled to Japan, one of the important centers of the Buddhist world. Visited Japan three times, where he was revered as a result of his work in Ceylon and he gave speeches to Buddhist communities.

The Buddhist Catechism, which he wrote in 1881, has an important place among his works. In the form of question and answer model based on Christian catechism, Olcott gave short answers to 383 short questions and presented information about the Buddha, Buddhist beliefs and Buddhist history. In this work, Olcott tried to reconcile traditional Buddhist teachings with theosophical teachings. In the text; spiritualistic, esoteric and occultist approaches of theosophical movement are clearly revealed. In addition, the evolutionist understanding that dominates the scientific world of the time is perceived. Moreover, it is seen that the claims of Buddhist doctrines are combined side by side with the controversial claims that are sometimes considered to be false science. Some information that contrasts with historical and statistical information is also prominent in the text.

This article, on the one hand aims to evaluate Olcott's work on Buddhism and his Buddhist Catechism and on the other hand to contribute to the Turkish literature on Buddhist studies.

**Keywords:** History of Religions, Henry Steel Olcott, Buddhism, Buddhist Catechism, Occultism.

### Henry Steel Olcott'un Budizm Üzerine Çalışmaları ve Budist Kateşizm'i

#### Öz

Henry Steel Olcott modern spiritüalist (ruhçu) akımdan etkilenmekle beraber Teosofi Cemiyeti ve Helena Petrovna Blavatsky ile birlikte yeni bir kariyere yelken açmıştır. Cemiyetin kurucularından olan Olcott hayatı boyunca resmi başkanlık görevini yürütmüştür. Teosofi Cemiyeti modern okültist hareketler içinde önemli bir yere sahiptir. Amerika'da kurulan cemiyet bir süre sonra Hindistan'a taşınmıştır; bu andan itibaren cemiyetin öğretilerinde Hint inanç ve düşünceleri ağırlık kazanmıştır. Cemiyet Hindistan topraklarında sosyal, kültürel ve siyasi çalışmalar yürütmüştür. Hint inanç ve düşüncelerinin Batı'ya aktarılmasında cemiyet önemli bir araç olmuştur. Blavatsky'nin Hindistan'ı terk etmesinden sonra Teosofi Cemiyeti'nin Hindistan'daki faaliyetlerinde Olcott'un ismi tam anlamıyla öne çıkmıştır. Olcott'un özellikle Budizm'e yönelik faaliyetleri dikkat çekicidir. Olcott, Seylan başta olmak üzere Burma ve Japonya'da Budistlere yönelik çalışmalar yapmıştır. Onun hususen Seylan'da Budizm'in canlanmasında büyük etkisi olmuştur. Kaleme aldığı Budist Kateşizm'in (Budist İlmihal) ise çalışmaları arasında önemli bir yeri vardır.

Olcott bu eserinde geleneksel Budist öğretiler ile teosofik öğretileri bağdaştırma gayreti gütmüştür. Bu makale bir yandan Olcott'un Budizm üzerine çalışmalarını ve Budist Kateşizm'ini değerlendirmeyi diğer yandan Budist çalışmalar hakkında Türkçe literatüre katkı sunmayı amaç edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Henry Steel Olcott, Budizm, Budist Kateşizm, Okültizm.

## Giriş

Henry Steel Olcott (1832-1907), modern okültizm ve ezoterizm alanında adını duyuran Teosofi Cemiyeti<sup>1</sup> ile anılan bir isimdir. Çocukluğuna ve gençliğine dair fazla bilgi yoktur. Amerikan vatandaşı olan Olcott; New Jersey, Orange'da doğmuş; Presbiteryen olarak yetişmiştir. Kaynaklarda onun New York Üniversitesi'ndeki eğitimini yarım bırakıp Ohio, Amherst'e gittiği ve burada çiftçilikle uğraştığı bilgisi yer alır.<sup>2</sup> Olcott, yirmili yaşlarında Andrew Jackson Davis'ten<sup>3</sup> (1826-1910) etkilenerak spiritüalizme (ruhçuluk) yönelmiş, yine bu dönemde Mesmerik tedavi yöntemleri ile ilgilenmiştir. Kısa süre sonra New York'a dönmüş, tarım üzerine birtakım yayınlar yapmıştır.<sup>4</sup> Olcott'un bu dönemde Freemasonluğa (Farmasonluk) katıldığı bilinmektedir.<sup>5</sup> Olcott, Amerikan Sivil Savaşı'nın (1861-1865) patlak vermesiyle birlikte Birleşik Ordu'ya katılmış ve kimi çatışmalarda yer almıştır. Orduda bazı teftiş görevlerini de yürüten Olcott, 1865'te Albay (Colonel) rütbesiyle ordudaki görevinden ayrılmıştır.<sup>6</sup> Olcott'un, Albay rütbesini/sıfatını geri kalan hayatı boyunca kullandığı bilinmektedir. Olcott sivil hayata atıldığında New York'ta bir hukuk bürosu açmıştır.

---

<sup>1</sup> Teosofi Cemiyeti hakkında geniş bilgi için bk. Ali Gül, *Helena Petrovna Blavatsky ve Modern Teosofi: Tarih & Öğreti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

<sup>2</sup> Jennifer Proch, *Henry Steel Olcott: From Civil War Veteran to Sinhalese Buddhist Nationalist: A Case Study in International Religious Activism* (Honors Thesis In History, University of Richmond, 2009), 10; Sarah Belle Dougherty, "Remembering H. S. Olcott", erişim: 16 Aralık 2018, <https://www.theosociety.org/pasadena/sunrise/46-96-7/th-sbdo.htm>.

<sup>3</sup> ABD'de spiritüalizmin doğuşunda önemli etkisi olan bir isim.

<sup>4</sup> Proch, *Henry Steel Olcott*, 10-12; Dougherty, "Remembering H. S. Olcott".

<sup>5</sup> Proch, *Henry Steel Olcott*, 13, 15; ayrıca bk. Rene Guenon, *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, trans. by Alvin Moore v.dğr. (Hillsdale NY: Sophia Perennis, 2004), 12, 238.

<sup>6</sup> Proch, *Henry Steel Olcott*, 14.

Olcott'un bu süreçte özellikle sigorta reformu konusunda kayda değer çalışmalar yürüttüğü ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

Olcott'un spiritüalizme ilgisinin 1870'li yılların başında devam ettiği açıktır. Ruh çağırma celselerindeki gözlemlerini yansıttığı *People from the Other World*<sup>8</sup> (Öte Dünyadan İnsanlar) isimli eseri bu döneme rastlar. O, bu tür celselerin düzenlendiği bir çevrede dönemin önemli okültistlerinden Rus kökenli Helena Petrovna Blavatsky ile tanışmıştır (1874). İkili bir müddet sonra New York'ta Teosofi Cemiyeti olarak bilinen kuruluşu hayata geçirmiştir (1875).<sup>9</sup> Doktrinel önderliğini Blavatsky'nin (1831-1891) yaptığı cemiyetin resmi olarak kurucusu ve ilk başkanı Olcott olmuştur. Olcott cemiyetin başkanlığını hayatı boyunca sürdürmüştür. Onun çalışmalarını Teosofi Cemiyeti'yle ilişkili olarak ele almak gerekmektedir. Zira XIX. yüzyılın ortalarında Batı dünyası ve Amerika'da yaygınlık kazanan spiritüalizm (ruhçuluk) anlayışından neşet eden daha sonra adeta kabuk değiştiren Teosofi hareketi Olcott'un düşünce dünyasının temellerini oluşturmaktadır. Cemiyetin teosofi anlayışını, Batı geleneğinde kendisine yer bulan, mistik ve gnostik bir yapı sergileyen, daha çok "Hıristiyan teosofisi"<sup>10</sup> olarak tebarüz eden geleneksel teosofi anlayışından kesin olarak ayırmak gerekir. Zira Teosofi Cemiyeti "modern Teosofi hareketi" olarak tanımlanır. Senkretik yapısı itibarıyla birçok öğretilerden beslenen Teosofi Cemiyeti, modern spiritüalizm içinden doğmuş, sonrasında Batı ezoterik geleneğine yönelmiştir. Tüm bunların yanında cemiyetin asıl hedefi ve uğraşı insanoğlunun doğasında var olduğunu iddia ettiği okült/gizli güçleri (kehanet, büyü, ruhsal şifacılık, parapsikolojik yetenekler, astral seyahat vb.) ortaya çıkarmak ve bu yetenekleri modern bilim ile izah ederek kuramsal bir yapıya kavuşturmak olmuştur.

---

<sup>7</sup> Proch, *Henry Steel Olcott*, 14; Guenon, *Theosophy*, 12; Jeffrey D. Lavoie, *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement* (Florida: Brown Walker Press, 2012), 57-58.

<sup>8</sup> H. Steel Olcott, *People from the Other World* (Hardford, Connecticut: American Publishing Company, 1875).

<sup>9</sup> Shirley J. Nicholson, "Theosophical Society", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: The Macmillan Co., 1987), 14: 464.

<sup>10</sup> Zirve isminin Jacob Boehme (1575-1624) olduğu kabul edilen, Hıristiyan geleneğine dayanan, mistik ve gnostik bir yapı sergileyen teosofik sistem. Bk. Gül, *Modern Teosofi*, 48-52.

Cemiyet merkezinin 1879’da Hindistan’a taşınması sonrasında ise Teosofi literatürüne büyük ölçüde Hint kültürüne özgü dinî kavramlar ile felsefi düşünceler hâkim olmuştur. Cemiyet bu tarihten itibaren Hint inanç ve öğretilerinin Batı dünyasına taşınmasında en önemli araçlardan biri haline gelmiştir. Cemiyetin Hindistan topraklarında yaptığı çalışmalar ve bu anlamda modern kültüre etkisi dikkate değer niteliktedir.<sup>11</sup> Blavatsky’nin adını düzenbaza çıkaran birtakım skandalların<sup>12</sup> neticesinde Avrupa’ya dönmesinin ardından, Teosofi Cemiyeti’nin Hindistan merkezli çalışmalarının liderliğini tümüyle Olcott üstlenmiştir. Yetmiş beş yıllık hayatının son yirmi sekiz yılını Hindistan’da geçiren ve son nefesini burada veren (1907) Olcott, Hindistan merkez olmak üzere Seylan (bugünkü adıyla Sri Lanka), Burma ve Japonya’da kayda değer faaliyetler yürütmüştür. Olcott, Hint topraklarında Hindu ve Parsi toplumuna yönelik dikkate değer çalışmalar ifa etmiştir. Onun Seylan merkezli olarak gerçekleştirdiği Budizm üzerine çalışmaları ise daha büyük yankı uyandırmıştır. Bu çalışmalar içinde kaleme aldığı *The Buddhist Catechism* (*Budist Kateşizm* [*Budist İlmihal*])<sup>13</sup> isimli eserin ayrı bir yeri vardır.

### 1. Olcott’un Hindu Toplumunu İçin Çalışmaları

Olcott, 1879’dan vefatına kadar (1907) Hindistan topraklarında yaşadı. Bu süre zarfında Hindistan’ı neredeyse karış karış gezdi, sayısız konuşma yaptı.<sup>14</sup> Seylan ve Japonya’ya uzandı. Hindu, Parsi ve Budist

---

<sup>11</sup> Teosofi Cemiyeti’nin Hindistan topraklarında yaptığı çalışmalar ve bu bağlamda Hint kültürüne, Doğu öğretilerinin Batı’ya transferine, ezoterizm ve okültizmin canlanmasına ve XX. yüzyıl siyaset, bilim, sanat ve tarih anlayışlarına etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Gül, *Modern Teosofi*, 283-528.

<sup>12</sup> Teosofistler tarafından birtakım olağanüstü ve okült güçlere sahip olduğu iddia edilen Blavatsky, Hindistan’da da bu güçlerini sergileme yoluna gitmiştir. Mahatmalar (yüce ruhlar) olarak isimlendirdiği ruhani varlıklardan astral yolla aldığı ileri sürdüğü mektuplar bu fenomenlerin en dikkat çekeniydi. Netice itibarıyla Blavatsky, Londra merkezli Psişik Araştırmalar Cemiyeti (Society for Psychical Research) tarafından soruşturuldu ve bir “düzenbaz” olarak ilan edildi. Bk. James Santucci, “The Theosophical Society”, *Controversial New Religions*, ed. James R. Levis - Jesper Aagaard Petersen (New York: Oxford University Press, 2005), 271; Guenon, *Theosophy*, 51-60; Gül, *Modern Teosofi*, 109-117.

<sup>13</sup> Makalede bundan sonra “Budist Kateşizm” kullanılacaktır.

<sup>14</sup> Olcott’un Hindistan’da verdiği konferansların bir kısmı *Theosophy: Religion and Occult Science* ismiyle basılmıştır. Adı geçen eserin önsözünde Olcott, Hindistan’da geçirdiği altı yıl içerisinde birkaç yüz konferans verdiğini ifade etmektedir (xi). Bu eser,

toplumlarına yönelik çalışmalar yürüttü. Olcott'un Hindistan'a büyük bir duyguyla bağlandığını söylemek yanlış olmasa gerekir. Zira o, kendi vatanını ve yaşam standartlarını terk ederek bambaşka bir toprakta kendisini bir ideale adanmıştır. Hindistan'a yönelik duygu ve düşüncelerini ürettiği metinlerde ortaya koyan Olcott, kendisini Hint milletinden birisi olarak kabul ettiğini ve gerçek hayatının bundan sonra başladığını ifade eder.<sup>15</sup>

Olcott'a göre teosofistler Hindistan'a Asya dinlerini yeniden güçlendirmek için gelmiştir. Olcott, amaçlarının Hint kültürünü canlandırmak, Hinduları sahip oldukları miras konusunda uyandırmak ve onları Hıristiyan misyonerlere karşı uyarmak olduğunu söyler. Bir yandan kadim Hint medeniyetinin ve milletin değerine vurgu yaparken bir yandan da Hintlilere içinde buldukları ekonomik, sosyal ve siyasi krizden çıkış için çağrıda bulunur. O, Hindistan'ın eski ihtişamına yeniden kavuşacağına emindir.<sup>16</sup>

Kendi ifadelerine göre Olcott, görüştüğü Hindu üstaplara "Hint inançlarının ve geleneklerinin yeniden canlandırılması ve genç kuşaklara öğretilmesi için yalvarmıştır". Bu amaçla Olcott'un önerdiği şeylerden biri Hint dini, felsefesi ve geleneği içerikli kitaplar ve kateşizmler<sup>17</sup> telif edilmesi olmuştur.<sup>18</sup>

Olcott, Teosofi Cemiyeti'nin iki önemli hedefinden söz etmiştir. Bunlardan ilki önde gelen Hintli bilim adamlarını, Sanskrit ve Hintçe yazılmış olan dinî ve ilmî metinleri Batı dillerine tercüme etmeye ikna

---

Olcott'un düşünce dünyasına ışık tuttuğu gibi Teosofi Cemiyeti'nin Hindistan çalışmaları açısından da önemli bir belge niteliğindedir. Bk. H. S. Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science* (London: George Redway, 1885). Ayrıca Olcott'un 1874-1898 yılları arasındaki yaşam serüvenini ihtiva eden hatıratı Hindistan'daki çalışmaları açısından teferruatlı bilgiler sunmaktadır. Bk. H. S. Olcott, *Old Diary Leaves, First Series* (1874-1878), *Second Series* (1878-83), *Third Series* (1883-87), *Fourth Series* (1887-92), *Fifth Series* (1893-96), *Sixth Series* (1896-98), erişim: 1 Şubat 2019, <http://www.theosophy.ph/onlinebooks.html>.

<sup>15</sup> Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, 125-126.

<sup>16</sup> Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, 80, 110-113, 126-127.

<sup>17</sup> Kateşizm türü eserler, Hıristiyan geleneğinde daha çok çocuklara, gençlere ve dini yeni benimseyenlere eğitim verme amaçlı kullanılan el kitaplarıdır. Kateşizmlerde kısa soru ve cevaplarla inancın özü verilmeye çalışılır. Kilise babalarına uzanan kimi örnekleri varsa da kateşizmler XVI. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştır. Bk. "Catechism", erişim: 3 Mart 2019, <https://www.britannica.com/topic/catechism>.

<sup>18</sup> Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, 127-128.

etmektedir. Olcott, bunu sağlayabildikleri takdirde bu eserlerin Batı dünyasında yayılması vazifesini cemiyetin üzerine alacağını ifade etmiştir.<sup>19</sup> İkinci olarak ise Olcott, cemiyetin özellikle kadınların ve genç kızların eğitimi noktasında yardım etmeyi amaçladığını dile getirmiştir. Ona göre bu eğitim Hindistan'ın büyümesi için köşe taşı niteliğindedir. Bununla beraber ucuz ve basit el aletleriyle üretimi halka ulaştırarak halkın refahını artırmaya yardım etmek de cemiyetin Hindistan'da gerçekleştirmeye çalıştığı hedeflerden biridir.<sup>20</sup>

Olcott, kast sistemini Hint medeniyetini çökerten bir yapı olarak değerlendirmiş, kast anlayışının kaldırılması için mücadele vermiştir.<sup>21</sup> Hinduların yeniden canlanması için ortak bir Hint milleti algısı oluşturmayı teklif eden Olcott, kast sistemini bu noktada engelleyici bir faktör olarak görür. Hintlilere yaptığı bir konuşmasında, "Önce Hintli olun, sonra isterseniz kastınıza bakarsınız."<sup>22</sup> şeklinde seslenir.

Olcott'un önem verdiği çalışma alanlarından biri hiç şüphesiz eğitimidir. Teosofistler eğitim faaliyetlerini Hint kültürünü canlandırmanın önemli bir ayağı olarak görmekteydi. Londra'da verdiği bir konferansta Olcott, Teosofi Cemiyeti'nin kendilerine katılan Hindu ve Budistleri yüreklendirdiğini; Hint ve Seylan halkının desteğiyle birçok okul açtıklarını, yayınlar yaptıklarını, dinî eğitim vermek üzere sınıflar ve pazar okulları ihdas ettiklerini, bu vesileyle gençleri dinî ve milli değerlerine yönlendirdiklerini ifade etmiştir.<sup>23</sup> Olcott, Hindistan'da Madras ve çevresindeki kast dışı insanlar (panchama/harijanlar) için

---

<sup>19</sup> Olcott, Blavatsky'nin okült ve spiritüel ağırlıklı çalışmalarından ziyade Teosofi Cemiyeti'nin asıl çalışma alanının eğitim ve sosyal alanlar olması gerektiğini düşünmüştür. Olcott bununla birlikte Doğu metinlerini Batı dünyasının gündemine getirmeyi de Teosofi hareketi için önemli bir görev olarak görmüştür. Bk. David Barrett, *A Brief Guide to Secret Religions: A Complete Guide to Hermetic, Pagan and Esoteric Beliefs* (b.y.: Robinson, 2011), 30.

<sup>20</sup> Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, 70-71.

<sup>21</sup> B. P. Kirthisinghe - M. P. Amarasuriya, *Colonel Olcott: His Service To Buddhism* (Kandy, Sri Lanka: Budist Publication Society, 1981), 6.

<sup>22</sup> Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, 74-75.

<sup>23</sup> Olcott, 1884 yılında Londra'da verdiği bu konferansta cemiyetin o tarih itibarıyla Hindistan ve Seylanda 27 okul açtığını bildirmektedir. Bk. Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, 42.



Panchama/Harijan Free Schools ismiyle ücretsiz okullar açmıştır.<sup>24</sup> Bu okullardan ilki Olcott Free School (Olcott Ücretsiz Okulu) ismiyle faaliyete geçmiştir (1894). Olcott'un ölümünün ardından (1907) hatırasını yaşatmak üzere Olcott Memorial School (Olcott Hatıra Okulu) ismini alan kurum günümüzde varlığını sürdürmektedir.<sup>25</sup> Diğer yandan bazı kaynaklara göre Olcott ilerleyen yıllarda Helena Petrovna Blavatsky (1898), Damodar (1899), Tiruvalluvar (1901) ve Annie Besant (1906) isimlerine okullar ihdas etmiştir.<sup>26</sup> Olcott bir yandan da Hindu ve Budistleri misyoner okulları hususunda uyarmış bu okulların asıl amaçlarının halkı Hıristiyanlaştırmak olduğunu ifade etmiştir. O, teosofistlerin misyonerlerden tamamen farklı biçimde Hint kültürüne hizmet etmeyi amaç edindiğini söylemiştir. Örneğin, Bombay'da yaptığı bir konuşmada Olcott, Seylan'da açtıkları beş okuldan söz etmiş, bu okullarda eğitimin Budist öğretmenler tarafından verildiğini dile getirmiştir.<sup>27</sup>

Olcott, Adyar Teosofi merkezinde Adyar Library and Research Centre (Adyar Kütüphanesi ve Araştırma Merkezi) ismiyle bir kütüphane kurmuştur (1886). En başta mütevazı bir yapı arz eden bu kütüphane Olcott'un ardından cemiyetin başkanı olan Annie Besant'la birlikte büyük gelişme kaydetmiş, çok değerli yazma eserleri ihtiva eden bir konuma gelmiştir. Elde edilen nadir eserler bir yandan da burada çoğaltılmıştır.<sup>28</sup> Günümüzde Doğu çalışmaları için önemli bir merkez durumundaki Adyar kütüphanesinde Hindistan, Sri Lanka, Çin ve farklı

<sup>24</sup> Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 6; ayrıca bk. "Henry Steel Olcott", erişim: 1 Şubat 2019, <https://www.theosophical.org/membership/local-groups/65-about-us-sp-709/olcott/1817-henry-steel-olcott>.

<sup>25</sup> Olcott Memorial School hakkında geniş bilgi için bk. "Olcott Memorial Higher Secondary School", erişim: 21 Nisan 2015, <http://www.olcott-school-chennai.org/index.htm>.

<sup>26</sup> Bk. "Education and Theosophy", erişim: 21 Ocak 2019, [http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Education\\_and\\_Theosophy](http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Education_and_Theosophy); Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 6; ayrıca bk. "Henry Steel Olcott", erişim: 1 Şubat 2019, <https://www.theosophical.org/membership/local-groups/65-about-us-sp-709/olcott/1817-henry-steel-olcott>.

<sup>27</sup> Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, 181-182.

<sup>28</sup> Osho, *Dikkat: Hakikat Çağı Geliyor*, ed. Pantha Nirvano, trc. Işıl Sönmez (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2012), 295-298; ayrıca bk. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 3. Baskı (New York: State University of New York Press, 2007), 422.

yerlerden 250 binin üzerinde matbu, 20 bin civarında da yazma eser bulunmaktadır.<sup>29</sup>

Olcott, Hinduları ithal mallara karşı kendi ürettikleri malları kullanma noktasında yöreklendirmiştir. Kimi kaynaklarda, ilk olarak Bombay’da düzenlenen Hindistan ürünleri sergisinin (1879) Olcott tarafından organize edildiği ileri sürülmekle kalmaz, bu organizasyonun daha sonra Indian National Congress (Hindistan Milli Kongre Partisi) tarafından benimsenen yerli üretimi kullanma ve kendi kendine yeterli olma anlayışını vurgulayan svadeşi (“ana vatan”) hareketine ilham sağladığı iddia edilir.<sup>30</sup>

## 2. Olcott’un Parsi Toplumu İçin Çalışmaları

Teosofi hareketi Olcott liderliğinde Hindistan’da Parsi cemaati üzerinde de önemli etkilerde bulunmuştur.<sup>31</sup> Öncelikle ifade edilmelidir ki cemiyet Bombay’a yerleşmesinden itibaren Parsiler ile yakın ilişkiler kurmuştur.<sup>32</sup> Bu ilişkiler neticesinde birçok Parsi cemiyete üye olmuştur. Teosofi Cemiyeti içinde Parsiler, gerek cemiyet bürolarında gerekse cemiyetin yayın faaliyetlerinde önemli görevler icra etmiştir.<sup>33</sup> J. Hinnells, Teosofi’nin Parsi geleneğine tanıdığı meşruiyet ve bu geleneği yeniden canlandırmaya teşvikinin, geleneksel Avesta dilini koruma

---

<sup>29</sup> Geniş bilgi için bk. “Adyar Library and Research Centre”, erişim: 19 Ocak 2019, <http://www.ts-adyar.org/content/adyar-library-and-research-centre>. Tibet Budizmi lideri Dalai Lama’nın 1956 yılında Adyar’ı ziyaret ettiğinde bu kütüphaneye üç Tibet yazması hediye ettiği bilinmektedir. Bk. “The Relationship Between His Holiness the Dalai Lama and The Theosophical Society”, erişim: 12 Ocak 2019, <https://www.theosophical.org/history-of-this-event-sp-265634254>. Diğer yandan Chicago Üniversitesi, Güney Asya’daki değerli materyalleri koruma ve ulaşılır kılma projesi kapsamında Adyar kütüphanesindeki yazma eserleri mikrofilme çekme çalışmalarını sürdürmektedir. Bk. “Library Projects on South Asia”, erişim: 21 Ocak 2019, <http://www.lib.uchicago.edu/e/su/southasia/soa3.html>.

<sup>30</sup> Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 8-9. Ayrıca bk. “Henry Steel Olcott”, erişim: 1 Şubat 2019, <https://www.theosophical.org/membership/local-groups/65-about-us-sp-709/olcott/1817-henry-steel-olcott>.

<sup>31</sup> Teosofi Cemiyeti’nin Hindistan’da Parsiler ile ilişkisine dair geniş bir değerlendirme için bk. Gül, *Modern Teosofi*, 484-491.

<sup>32</sup> Almut Hintze, “Parsee Theosophy”, *New Religions A Guide: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, ed. Christopher Partridge (New York: Oxford University Press, 2004), 151.

<sup>33</sup> J. Hinnells, “Parsi Attitudes to Religious Pluralism”, *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, ed. Harold G. Coward (Albany, New York: State University of New York Press, 1987), 208.

çağrısının ve Doğu mistisizmini Batı'nın akılcılığına üstün tutmasının Parsiler arasında Teosofi Cemiyeti'nin yaygınlaşmasında etkisi olduğunu ileri sürer.<sup>34</sup>

Olcott, dönemin önemli Parsi liderlerinden birisi olan K. R. Cama ile mektuplaşmıştır. Mektuplarında Parsileri, yalnızca modern kültürle yetinmeleri ve geçmişlerindeki kıymetli öğretilerin ve büyük hazinelerin değerini bilmemeleri nedeniyle eleştirmiştir.<sup>35</sup>

Olcott, 14 Şubat 1882 tarihinde 700'den fazla Parsiye daha sonra aynı başlıkla kitaplaşacak "The Spirit of the Zoroastrian Religion" (Zerdüşti Dinin Ruhu) ismiyle bir konferans vermiştir.<sup>36</sup> Konuşmasında Zerdüşti öğretilerin değerini vurgulamış, Parsileri dinlerini ve geleneklerini yeniden canlandırmaya çağırmıştır. Konuşmasında ilgi uyandıran bazı iddiaları dile getiren Olcott, o gün Rus Kafkasyasında, Etchmiadzine (Eçmiyazin) şehrinde, Ermenilerin elinde bulunan ve "Mesrobian yazmaları" olarak bilinen kadim Zerdüşti metinlerinden bahsetmiştir. Bu metinlere ulaşmaları için Parsileri bir araştırma ekibi kurmaya teşvik eden Olcott, Blavatsky'nin de Rusya'da sahip olduğu siyasi bağlantılarla kendilerine yardım edebileceğini ileri sürmüştür.<sup>37</sup> Olcott ayrıca Parsilere cemaat mensuplarına yardımcı olmak, eleştirilere ve saldırılara karşılık vermek üzere bir vaizler sınıfı oluşturmalarını önermiştir.<sup>38</sup> Olcott, Zerdüştilik üzerine verdiği söz konusu konferansın çok etkili olduğunu, konferans metninin Bombay Parsi cemaati tarafından İngilizce ve Gucerat diline çevrilip yirmi bin adet basılarak cemaat üyelerine dağıtıldığını haber vermektedir.<sup>39</sup>

Gerek Olcott'un gerekse A. Besant'ın çalışmaları sonucunda özellikle Bombay Teosofi Cemiyeti içinde kendilerini "Parsi teosofistler" olarak niteleyen bir grup ortaya çıkmıştır.<sup>40</sup> Olcott'un ölümünden sonra Teosofi düşüncesinden etkilendiği açık olan bir ezoterik Parsi hareket

---

<sup>34</sup> Hinnells, "Parsi Attitudes to Religious Pluralism", 208.

<sup>35</sup> Bk. "Henry Steel Olcott", erişim: 6 Mayıs 2011. <http://www.theosophical.org/about-us/henry-s-olcott>.

<sup>36</sup> Bk. H. S. Olcott, *The Spirit of Zoroastrianism* (Adyar, Madras, India: Theosophical Publication House, 1913). Söz konusu konferans metni Olcott'un *Theosophy: Religion and Occult Science* kitabı içinde bir bölüm olarak da yayımlanmıştır.

<sup>37</sup> Olcott, *The Spirit of Zoroastrianism*, 10-11, 42.

<sup>38</sup> Olcott, *The Spirit of Zoroastrianism*, 49.

<sup>39</sup> Olcott, *Theosophy: Religion and Occult Science*, ix-x.

<sup>40</sup> Gül, *Modern Teosofi*, 487-488.

olan İlm-i Khshnoom (Vecd İlmi) hareketi Parsi teosofistleri büyük ölçüde kendi bünyesine katmayı başarmıştır.<sup>41</sup> Buna karşın Parsi teosofizmini hâlâ devam ettirenler vardır.<sup>42</sup>

### 3. Olcott ve Budizm

#### 3.1. Olcott'un Seylan Merkezli Budist Çalışmaları

Modern Budizm açısından Olcott'un önemli bir yeri vardır. O; Seylan, Burma ve Japonya'da yürüttüğü çalışmalarla Budist dünyada haklı bir yer edinmiştir. Bununla birlikte geçmişten beri Budizm'in önemli bir merkezi olan Seylan'ın onun Budizm'e yönelik faaliyetlerinin odağı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Dönem itibarıyla Seylan bir İngiliz sömürgesiydi. İngiliz koloni hükümeti tarafından yönetilen adada misyoner faaliyetler had safhadaydı ve Budist kültür zayıflamıştı. Sözü edilen şartlar altındaki Seylan'da Budizm'in XIX. yüzyılın sonlarında tekrar canlılık kazanmaya başladığı görülür.<sup>43</sup> Bu canlanmada Olcott'un etkisinin kayda değer olduğu ifade edilir. J. Borup'a göre Olcott, Budistlerin dinî ve kültürel geleneklerini yeniden keşfetmelerinde ve birçok kurumun yapılanmasında ön ayak olmuştur. Seylan topraklarını ilk defa 1880'de Blavatsky ile ziyaret eden ve bu ziyaretinde Budist olduğunu ilan eden<sup>44</sup> Olcott, ilerleyen yıllarda gerçekleştirdiği çalışmalar neticesinde ada Budistleri tarafından çeşitli vesilelerle taltif edilmiştir. Seylan'da "Beyaz Budist" olarak tanınan Olcott'a "XIX. yüzyılın Bodhisatvası"<sup>45</sup> payesi verilmiştir.<sup>46</sup>

Kimi uzmanlar Olcott'un çalışmalarını modern olarak nitelenen bir Budizm anlayışıyla ilişkili görmektedir. Örneğin P. Harvey'e göre XIX. yüzyılın sonunda Seylan'da daha çok Budizm'in Batılı yorumu sonucunda "Modern Budizm" veya "Protestan Budizm" olarak nitelenen

---

<sup>41</sup> İlm-i Khshnoom ve Teosofi Cemiyeti ilişkisi hakkında bk. Jenny Rose, *Zoroastrianism: An Introduction* (London: I. B. Tauris, 2011), 211-214; Richard Foltz, *Religions of Iran: From Prehistory to the Present* (London: Oneworld Publications, 2013), 211-213.

<sup>42</sup> Hintze, "Parsee Theosophy", 152.

<sup>43</sup> Şevket Yavuz, "Günümüzdeki Budist Mezhepleri", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 343-344.

<sup>44</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, Second Series (1878-1883), 167-168.

<sup>45</sup> Mahayana Budizmi'nde önemli bir yere sahip olan Bodhisatva kavramı, Nirvana mertebesine ulaşması mümkünken canlılara yardım ve rehberlik etmek amacıyla bekleyen, başkalarının kurtuluşu için çalışan aydınlanmış kişi anlamında kullanılır.

<sup>46</sup> Jorn Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks", *New Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Antes v.dğr. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2004), 1: 457-458.

bir anlayış doğmuştur. Bu anlayış, ruhani sınıf dışında cemiyetleri (Young Men's Buddhist Association gibi) ve Budist etkilenimli modern okulları destekleyen, yayıncılığı ve gazeteleri kullanan bir Budist anlayıştı. "Protestan Budizm", Hıristiyan misyonerliğine karşı durduğu gibi Protestanlık mezhebi gibi geleneksel ritüalistik anlayışlara da bir tepkiyi ifade etmekte, ruhbanlık dışı bir anlayışı ve kurtuluş için bireysel sorumluluğu vurgulamaktaydı. Bu anlayış Buda'yı insani bir varlık olarak düşünürken Budizm'i bir dinden ziyade rasyonel, bilimsel bir felsefe olarak sunmaya eğilimliydi.<sup>47</sup> İşte bu noktada Olcott'un Budizm üzerine faaliyetleri bir kısım uzmanlar tarafından "Modern Budizm" veya "Protestan Budizm" anlayışı içinde değerlendirilmiştir.<sup>48</sup>

Madras merkezde ikamet eden Olcott vefatına kadar (1907) hemen hemen her sene Seylan'ı ziyaret etti. Blavatsky'yle beraber Seylan'ı ilk ziyaretlerinde (1880) Olcott, "Teosofi ve Budizm" ismiyle bir konferans verdi. Amacı Seylan'da bir Teosofi şubesi açmaktı; amacında başarılı olan Olcott, biri teosofik temelli olan ancak uzun yaşama fırsatı bulamayan diğeri ise daha çok Budist düşüncelere yönelen Budist Teosofi Cemiyeti ismiyle iki Teosofi şubesi açtı.<sup>49</sup>

1881 yılında Olcott, *The Buddhist Catechism (Budist Kateşizm)* ismiyle İngilizce bir kateşizm (ilmihal) yayımladı.<sup>50</sup> Söz konusu kateşizm sadece Budistler arasında değil Budist olmayanlar arasında da büyük yankı uyandırmıştır. Bu eserle ilgili değerlendirmelere aşağıda ayrıca yer verilecektir.

Olcott, Budist mezhepleri birleştirme hususunda da birtakım çalışmalar yaptı. O; Burma, Siam (Tayland) ve Seylan (Sri Lanka) Budistlerini Güney Budistler Kongresi'ne davet etti. Kuzey ve Güney Budistlerinin üzerinde mutabık kaldıkları "Budizm'in On Dört Önerisi"

---

<sup>47</sup> Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 378.

<sup>48</sup> Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 378; Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (New York: Routledge, 1988), 173, 183-185; Stephen Prothero, "The White Buddhist: Henry Steel Olcott and the Sinhalese Buddhist Revival", *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, 13-19, erişim: 1 Şubat 2018, <http://aryasangha.org/olcott-prothero.htm>.

<sup>49</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, 184; ayrıca bk. Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 457-458.

<sup>50</sup> Bk. Henry S. Olcott, *The Buddhist Catechism* (Colombo, Sri Lanka: Ministry of Cultural Affairs, ts.).

(Fourteen Propositions of Buddhism) ismini taşıyan bir belgeyi düzenledi.<sup>51</sup> Borup, mezheplerin temsilcilerinden imza alan Olcott'un Budistleri kâğıt üzerinde de olsa ortak bir ideal etrafında toplama hedefine ulaştığını (1891) söyler.<sup>52</sup> Borup'un ifadelerine göre Olcott'un Budistleri birleştirme hedefi aynı zamanda bir teosofist olan Londra Budist Cemiyeti'nin kurucusu Christmas Humphreys tarafından da denenmiştir. Ancak ne Japonya'da ne de başka bir ülkede bu hedef uzun vadeli pratik bir sonuç doğurmamıştır.<sup>53</sup>

Olcott'un Budist dünya için önemli katkılarından biri de Budistlerin bugün dahi kullanmakta oldukları ve evrensel bir sembol olarak kabul ettikleri Budist bayrağı tasarlaması oldu. Bu bayrak Dünya Budistler Derneği (World Fellowship of Buddhists) tarafından kabul edilmiştir (1952).<sup>54</sup> Olcott altı renkten müteşekkil bayrağı Buda'nın başı etrafında parıldayan auradan ilham alarak tasarladığını iddia etmiştir. Bayrak günümüzde dünya çapında yaygınlık kazanmış, yaklaşık altmış ülkede kabul edilmiştir. Başta Vesak (Buda'nın doğumu, aydınlanması ve ölümünün anıldığı kutsal gün) olmak üzere festivallerde yaygın olarak kullanılmaktadır.<sup>55</sup> Blavatsky, Olcott'un tasarladığı bayrak vesilesiyle Budist dünyanın o güne kadar sahip olmadığı ortak bir sembole kavuştuğunu ifade eder.<sup>56</sup>

Olcott, Vesak'ın İngilizler tarafından tanınmasında ve tatil ilan edilmesinde aracı olmuştur.<sup>57</sup> Vesak ilahileri söylemek üzere bir kurum

---

<sup>51</sup> Fourteen Propositions of Buddhism veya Fundamental Buddhistic Beliefs olarak da bilinen bu on dört maddelik belge ve belgeyi onaylayan mezhep temsilcileri için bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 88-94.

<sup>52</sup> Bk. "Henry Steel Olcott", erişim: 1 Şubat 2019, <https://www.theosophical.org/membership/local-groups/65-about-us-sp-709/olcott/1817-henry-steel-olcott>; Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 466-468.

<sup>53</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 467 (43 numaralı dip not).

<sup>54</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 457-458; Gombrich, *Theravada Buddhism*, 184.

<sup>55</sup> Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 8-9. Budist bayrağın bir resmi ve bayrakla ilgili bilgiler için bk. "The Universal Buddhist Flag", erişim: 14 Ocak 2019, <http://www.prayerflags.com/display.asp?catid=11&pid=204>.

<sup>56</sup> H. P. Blavatsky, "Our Three Objects", *Collected Writings*, comp. by. Boris Zirkoff, (Wheaton, IL.: Theosophical Publishing House), 11: 395-396, erişim: 15 Ocak 2019, <http://www.katinkahesselink.net/blavatsky/>.

<sup>57</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 457-458; Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 8.

oluşturmuştur. R. F. Gombrich, Budistler için bayrak tasarlamasını Olcott'un Amerikan geçmişiyle ilişkilendirirken Vesak ilahilerini de Noel ilahilerine bir nazire olarak niteler. Gombrich bu ilahilerin İngilizce olanlarının yürürlükten kalksa da "Protestan" Budistlerin Vesak'ta Sinhal dilinde ilahiler söylemeye devam ettiğini belirtir.<sup>58</sup>

Hiç şüphesiz Olcott'un en önemli faaliyet alanı eğitim olmuştur. Bu noktada Olcott'un 1881 yılından itibaren birçok Budist eğitim kurumu açtığını görmekteyiz. Bu konuda kaynaklarda farklı rakamlara ulaşmaktayız.<sup>59</sup> Gombrich, 1889 yılına gelindiğinde 63 Budist Teosofi Cemiyeti okulu yanında 40 Budist okulunun Olcott tarafından açılmış bulunduğunu ifade eder.<sup>60</sup> Cemiyetin ABD merkezinin web adresinde ise Olcott'un 3 kolejle birlikte 205 okul kurduğu; bunların 177'sinin hükümetin hibesini kabul ettiği ve toplamda 25 bin öğrencinin bu okullara devam ettiği ifade edilmektedir.<sup>61</sup> Bir başka kaynakta ise Olcott'un beraberinde Budist yenilenme hareketinin öncülerinden ve aynı zamanda o dönemde bir teosofist olan Anagarika Dharmapala ile Seylan'da köy köy dolaşarak insanları Budist ilkelere göre yaşamaya ve eğitime destek için maddi yardıma çağırdığı ifade edilir. Bu çalışmalarını sonucunda Olcott'un bütün adada 12 büyük kolej ve 400'den fazla Budist okulun açılmasına destek sağladığı bilgisi verilir.<sup>62</sup> Gombrich, Budist Teosofi Cemiyeti okullarının kriket oyununa varıncaya kadar misyoner okullarını model aldıklarını; okullarda eğitim dilinin İngilizce olduğunu ve Budizm'in Hıristiyanlık'ın yerini aldığını bildirir. Bu okulların bir kısmı çok önemli okullar haline gelmiştir. Hükümetin bağımsız okulları millileştirmesi neticesinde ancak 1961 yılında söz konusu okulların finansörleri değişmiştir.<sup>63</sup> Bugün dahi Asya'nın en büyük Budist okullarından biri olan Ananda Koleji, Olcott'un çabalarıyla açılan okullar

---

<sup>58</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, 184.

<sup>59</sup> Olcott, 1896 yılında Seylan adasında yaptığı gezide Teosofi Cemiyeti tarafından kurulan veya desteklenen okulları ziyaret etmiş, gözlemlerini hatıratında aktarmıştır. Geniş bilgi için bk. Olcott, *Old Diary Leaves*, Sixth Series, 1-18.

<sup>60</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, 185.

<sup>61</sup> Bk. "Henry Steel Olcott", erişim: 1 Şubat 2019, <https://www.theosophical.org/membership/local-groups/65-about-us-sp-709/olcott/1817-henry-steel-olcott>.

<sup>62</sup> Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 8.

<sup>63</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, 185.

arasındadır.<sup>64</sup> Bunun yanında Mahinda Koleji gibi önemli eğitim kurumları da günümüzde varlığını devam ettirmektedir.<sup>65</sup>

Olcott Seylan'da yayın faaliyetlerine de yönelmiştir. Sinhal dilinde *Sarasavi Sandaresa* ve bir süre sonra buna ilave olarak İngilizce basılan *The Buddhist* isimli gazeteleri yayımlamıştır.<sup>66</sup>

Olcott'un Seylan'da öne çıktığı konulardan biri de şifacılıktır. O, gezilerinde rastladığı hastalara Mesmerik şifa yöntemlerini uygulamıştır. Olcott'un gençlik yıllarından itibaren Mesmerizm'e ilgi duyduğu bilinmektedir. Konuyla ilgili anlatımlarda Olcott'un çok sayıda insanı bu yöntemle sağlığına kavuşturduğu ve bu cihetle büyük bir saygınlık kazandığı aktarılmaktadır.<sup>67</sup>

Dikkat çekici bir husus da kendisine büyük güven duyulan Olcott'a Budistler tarafından önemli yetkiler verilmesidir. Öyle ki Olcott, Kolonyal Büro'da (Colonial Office) Budistleri temsil etme yetkisini ve Budizm'i kabul edebileceklerine dine giriş töreni uygulama yetkisini aldı gibi Budizm propagandası yapmak üzere birtakım oluşumlar kurmaya da hak sahibi olmuştur. Olcott, Burmalı Budistler tarafından Avrupa'da misyonerlik yapmaya davet edilmiştir.<sup>68</sup> S. Prothero, böylelikle Olcott'un Batı kökenli Budizm misyoneri payesini aldığını ifade eder.<sup>69</sup>

Burada, Olcott liderliğinde Teosofi Cemiyeti'nin 1993'te Chicago'da düzenlenen Dünya Dinler Parlamentosu'na Güney Budizmi (Theravada) adına bir temsilci gönderdiğini de ifade etmek gerekir.<sup>70</sup> Söz

---

<sup>64</sup> Nicholson, "Theosophical Society", 464. Ananda Koleji'nin tarihi ve Olcott'un katkısı için bk. "Historical Sketches of Ananda", erişim: 15 Ocak 2019, <http://www.ananda.sch.lk/anandahistory.php>.

<sup>65</sup> Bk. "History of Mahinda", erişim: 3 Mart 2019, <http://www.mahindacollege.lk/about-mahinda/history-of-mahinda.html>. Olcott'un Seylan'da gerçekleştirdiği eğitim faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. "Education and Theosophy", erişim: 21 Ocak 2019, [http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Education\\_and\\_Theosophy](http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Education_and_Theosophy).

<sup>66</sup> Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 16.

<sup>67</sup> Prothero, "The White Buddhist"; ayrıca bk. "Henry Steel Olcott", erişim: 1 Şubat 2019, <https://www.theosophical.org/membership/local-groups/65-about-us-sp-709/olcott/1817-henry-steel-olcott>.

<sup>68</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, 184-185; Nicholson, "Theosophical Society", 464.

<sup>69</sup> Prothero, "The White Buddhist".

<sup>70</sup> Aşağıda bilgi verileceği üzere Dünya Dinler Parlamentosu'nda Zen Budizmi adına bulunan Kogaku Soen (1859-1919) de bir Teosofi mensubudur.



konusu organizasyona Seylanlı bir Budist ve teosofist olarak katılan isim uzun yıllar Olcott'un yanında bulunan Dharmapala'dır (1864-1933).<sup>71</sup>

Bugün dahi Sri Lanka'da (eski ismiyle Seylan) Budistler, Olcott'a bir aziz ve kahraman gözüyle bakmaktadır.<sup>72</sup> Her yıl 17 Şubat tarihinde "Olcott Günü" adı altında onun hatırasını yâd etmektedirler.<sup>73</sup> Öte yandan 60. ölüm yıl dönümünde Olcott, Sri Lanka'da anısına özel pullar basılarak anılmıştır.<sup>74</sup> Bununla birlikte Sri Lanka'nın ABD elçiliği web sitesinde Sri Lanka ile ABD ilişkilerinin tarihi süreci verilmekte, burada Olcott'a ve çalışmalarına önemli bir yer ayrılmaktadır. Bugün Sri Lanka'nın Colombo ve Galle şehirlerinde Olcott'un iki heykeli bulunmaktadır.<sup>75</sup>

### 3.2. Olcott ve Japon Budistleri

Teosofi Cemiyeti lideri olarak Olcott, Budist dünyanın önemli merkezlerinden biri olan Japonya'ya da açılmıştır. Esasında henüz Olcott Japonya'ya gitmeden Japonya'daki bir kısım Budistler ile teosofistler arasında ilişki kurulmuştu. K. Kasai, Meiji devrinde (1868-1912) Japon Budistlere yönelik kimi baskıların ve aynı dönem içerisinde Hıristiyan misyonerlere karşı verilen mücadelenin Japon Budistleri ülke dışında müttefik aramaya ittiğini söyler. Bu anlamda Japon Budistler bir "Batı Budizmi" biçimi olarak algıladıkları Teosofi hareketiyle ilişki kurmuşlardır. Yurt dışına seyahat etmek ve orada eğitim almak isteyen

<sup>71</sup> Reformcu ve milliyetçi bir Budist fikir adamı olan Dharmapala (asıl ismi Don David Hewavitane), 1880'lerin başında henüz çok gençken Teosofi'ye mensup olmuş, Seylan'da Budist modernizm hareketinde önemli görevler icra etmiştir. Dünya çapında birçok geziler düzenlemiş, özellikle Olcott'un Japon Budistlere yönelik çalışmalarında yanında bulunmuştur. Dharmapala, 1891 yılında Seylan'da kurulan, Seylan, Hindistan ve dışarıda Budist çalışmaları destekleyen Maha Bodhi Cemiyeti'nin (Maha Bodhi Society) de kurucusudur. Ancak Dharmapala, ilerleyen yıllarda Teosofi ile Budizm'in uzlaşamayacağı kanısına varmış ve 1905'te Teosofi Cemiyeti'nden ayrılmıştır. Bk. Gombrich, *Theravada Buddhism*, 186-188; Harry Oldmeadow, *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions* (Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 2004), 65; *Encyclopedia of American Religious History*, ed. Edward L. Queen - Stephen R. Prothero (b.y.: Facts On File, 2009), 3: 335.

<sup>72</sup> Nicholson, "Theosophical Society", 464.

<sup>73</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 457-458.

<sup>74</sup> Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 2004), 43-44.

<sup>75</sup> Bk. "Sri Lanka ABD Elçiliği", erişim: 7 Ocak 2019, <http://slembassyusa.org/sri-lanka-us-relations/historical-context/>.

Budistler tarafından Teosofi hareketi Budizm'i benimsemiş müttefik olarak algılanmıştır.<sup>76</sup>

Öncelikle Japon Budist rahip Mizutani Jinkai ile Olcott arasında mektuplaşmalar başlamış (1882), ardından Imadate Tosui (1855-1931) Olcott'un yazdığı *Budist Kateşizm'i* Japoncaya çevirmiştir (1886). Bunun yanında Japon Budistler tarafından uluslararası "beyaz Budistler"le ilişkiler kurulmuş, bu vesileyle Amerika Teosofi önderi W. Q. Judge ile de yazışmalar yapılmıştır. Jodo Shinshu Budizmi rahibi Shimaji Mokurai (1838-1911) Teosofi'yi bir tür Güney Asya Budizmi olarak kabul etmiştir. Bu dönemde teosofistler ve Japon Budist rahipler arasında mektuplaşmalar artmış, Teosofi üzerine makaleler Budist yayın organlarında yayımlanmıştır.<sup>77</sup>

Bu süreç içerisinde bir öğretmen ve felsefeci olan Hirai Kinza ve Budist rahip Noguchi Fukuda tarafından Olcott'un Japonya'ya davet edilmesi önemli bir gelişme olmuştur. Olcott, Japon Budistler tarafından Seylan'da Budizm'i canlandıran bir figür olarak saygı görmekteydi. Bu anlamda Y. Shin'ichi'ye göre Olcott'un Japonya'ya davet edilmesinin iki esas nedeni vardı: Japon Budizmi'ni dışarıda tanıtmak, Japonya'da Budizm'i canlandırmak.<sup>78</sup> Tüm bunların neticesinde Olcott Japonya'ya ilk gezisini düzenlemiş ve burada yaklaşık dört hafta çalışmalarını sürdürmüştür (1889).<sup>79</sup> Japonya'ya daha sonra iki defa daha gidecek olan Olcott'un yanında ilk gezisinde Seylan'lı Budist reformcu Dharmapala bulunmuştur. Bu gezisinde Olcott, çok sayıda konferans vermiş, Budist mabetlerde vaazlar yapmış, merasimlere katılmış, binlerce Budist tarafından ilgiyle karşılanmıştır.<sup>80</sup> Tasarladığı Budist bayrağı Japonlara tanıtmıştır. Budist gençleri, Genç Adamlar Budist Derneği'ni (Young Men's Buddhist Association) kurma noktasında yüreklendirmiştir.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Kenta Kasai, "Theosophy and Related Movements in Japan", *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, ed. Inken Prohl - John K. Nelson (Leiden, Netherlands: Koninklijke, Brill NV, 2012), 441.

<sup>77</sup> Geniş bilgi için bk. Kasai, "Theosophy and Related Movements in Japan", 441-422.

<sup>78</sup> Yoshinaga Shin'ichi, "Theosophy and Buddhist Reformers in the Middle of the Meiji Period", *Japanese Religions*, 34 (2): 125, erişim: 16 Aralık 2018, [http://japanese-religions.jp/publications/assets/JR34%20\\_Yoshinaga.pdf](http://japanese-religions.jp/publications/assets/JR34%20_Yoshinaga.pdf).

<sup>79</sup> Olcott'un gezi notları için bk. *Old Diary Leaves*, Fourth Series (1887-92), 92-108.

<sup>80</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 466-468; Kasai, 442; Shin'ichi, "Theosophy and Buddhist Reformers", 125.

<sup>81</sup> Kasai, "Theosophy and Related Movements in Japan", 442.

Tokyo Kulübüne onur üyesi olarak kabul edilen Olcott, önemli devlet adamlarıyla tanışma fırsatı bulmuştur. Japon Teosofi Cemiyeti'nin kuruluşu da bu gezinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Olcott'dan sonra Dharmapala Japonya'yı tekrar ziyaret etmiş ve Teosofi Cemiyeti adına Budizm'e yönelik birtakım çalışmaları sürdürmüştür. Teosofi Cemiyeti, o dönemde Olcott ve Dharmapala ile Japonya'da önemli etkiler göstermiş ise de bu etkiler uzun süreli olmamıştır. Bugün Japonya'da bu iki kişinin sadece isimlerinin kaldığı söylenebilir.<sup>82</sup>

Olcott'un Japonya gezilerini farklı şekilde değerlendiren uzmanlar vardır. Örneğin Borup, Olcott'un Japonya'da uzun süreli etkili olmasa da ortaya koyduğu tutku ve çabasıyla Budizm'in canlanması hususunda bir zemin oluşturduğunu düşünür. Ona göre 1893'te gerçekleştirdiği Japonya ziyaretinde, Olcott'un Japon Budist mezheplerini bir araya getirmesi kayda değer bir başarıdır.<sup>83</sup> Öte yandan Y. Shin'ichi, Olcott'un ilk ziyaretindeki (1889) başarıyı kabul ederken sonraki iki ziyaretinde Japon Budistlerden yeteri kadar teveccüh görmediğini ifade eder. Ona göre bunun iki temel sebebi vardır: Birincisi, Olcott'un Güney ve Kuzey Budistlerinin üzerinde birleşecekleri on dört öneri ile gelmesidir. Shin'ichi'nin ifadesiyle kendisini "Güney Budizmi'nin (Theravada) abisi" olarak gören Mahayana Budizmi'nin (Kuzey Budizmi) Olcott'un söz konusu önerilerine ve ilkelerine sıcak bakması mümkün değildi. İkincisi ise Meiji Restorasyonu döneminde bir süre Japonya'da yaşayan Condor Pfoundes isimli İngiliz kökenli bir diğer "beyaz Budist" in tembihleridir. İlerleyen süreçte Londra'da Kaigai Senkyō-kai'nin (Budist Yayılma Cemiyeti) bir şubesini açan Pfoundes, Japon Budistlere yazdığı mektuplarda Teosofi hakkında ciddi uyarılarda bulunmuştur. Pfoundes'a göre Teosofi bir "sahte-Budizm"dir ve oryantalist bilim adamları tarafından küçük görülmektedir.<sup>84</sup>

Burada, Rinzai Zen rahibi Kogaku Soen (1859-1919) isminden Olcott ve Teosofi Cemiyeti'nden etkilenmiş önemli bir Japon Budist olarak bahsetmek yerinde olacaktır. Daha çok Shaku Soen olarak tanınan sözü edilen rahip Japonya'da Budizm'i modernleştirme çalışmalarıyla tanınmıştır.<sup>85</sup> 1887-1890 yılları arasında Seylan'da bulunan Soen burada

<sup>82</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 466-468.

<sup>83</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 466-468.

<sup>84</sup> Shin'ichi, "Theosophy and Buddhist Reformers", 126.

<sup>85</sup> Jorn Borup, *Japanese Rinzai Zen Buddhism: Myōshinji, a living religion* (Leiden: Brill, 2008), 24.

aynı zamanda teosofist olan Budist üstadlardan eğitim almıştır. Soen, Olcott'un düşüncelerinden ve yazdığı *Budist Kateşizm*'den etkilenmiştir. Japonya'ya döndükten sonra (1890) muhtemelen Teosofi ve Seylan'lı Budistlerin etkisiyle Mezhepler Üstü Budist Birliği (Bukkyo Kakusho Kyokai [Buddhist Transsecterian Cooperation]) hareketine katılmış ve ileriki yıllarda Dharmapala ile birlikte Japonya'da faaliyetler yürütmüştür.<sup>86</sup> Ayrıca Shaku Soen, 1893 yılında düzenlenen Dünya Dinler Parlamentosu'na Zen Budizmi adına katıldığında aynı zamanda bir Teosofi mensubudur.<sup>87</sup>

### 3.3. Olcott'un Budist Kateşizm'i

Olcott, Güney Asya ve Uzak Doğu coğrafyasında bir dinî ve kültürel canlanmayı gerçekleştirmek/desteklemek adına bir dizi çalışma yürütmüştür. Olcott bu anlamda bu coğrafyada yaşayan Hindu, Budist ve Parsileri yozlaştığını düşündüğü inançlarının esaslarına dönme ve yeniden canlanma noktasında yöreklendirmiştir. Hedefine yürüdüğü yolda onun kullanmak istediği araçlardan biri birçok yerde dile getirdiği gibi kateşizm türü eserler husule getirmektir. Olcott hatıralarında aslında tüm Doğu dinleri için kateşizmler kaleme almayı planladığını söyler. Onu bu düşünceye sevk eden saiklerden biri yazdığı *Budist Kateşizm*'in gördüğü teveccühtür. Aklında Zerdüştilik ve İslam'ı da kapsamak üzere Hinduizm'in üç ana felsefi sistemine (Advaita [İkisizlik/Monizm], Dvaita [Düalist], Vişîştadvaita [Nitelikli İkisizlik]) yönelik kateşizmler düzenlemek vardır.<sup>88</sup> Bunlardan Dvaita ve Vişîştadvaita kateşizmleri Teosofi Cemiyeti tarafından yayımlanmıştır.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 464-466.

<sup>87</sup> Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 464-466, 469; ayrıca bk. Kay Alexander, "Roots of The New Age", *Perspectives on the New Age*, ed. James R. Lewis - J. Gordon Melton (Albany, New York: State University of New York Press, 1992), 32.

<sup>88</sup> Olcott, *Old Diary Leaves*, Fifth Series (1893-96), 117-118.

<sup>89</sup> Bu eserlerden Vişîştadvaita kateşizmi aynı zamanda Teosofi mensubu olduğu anlaşılan bir Hindu brahmin N. Bhashyacharya tarafından kaleme alınmıştır. Bhashyacharya eserinin önsözünde Olcott'un Doğu dinlerine yönelik kateşizmler projesi çerçevesinde bu metni yazdığını ifade eder. Bk. *A Catechism Of The Vişîştâdvaita Philosophy Of Śrî Rāmānuja Āchārya*, Compiled from the Original Shastras By N. Bhashyacharya, F.T.S., Pandit of the Adyar Library (Madras: The Theosophical Society, 1887). Teosofik kaynaklarda Olcott tarafından 1886'da Madras'ta yayımlandığı söylenen ve *The Hindu Dvaita Catechism* ismini taşıyan esere ulaşamadığımızı belirtmeliyiz. Öte yandan Olcott'un hatıralarından anladığımız

Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi Olcott'un ilk kateşizm çalışması Budizm üzerinedir. 1881 yılında Olcott, *The Buddhist Catechism* (*Budist Kateşizm*) ismiyle İngilizce bir kateşizm yayımlamıştır.<sup>90</sup> Bu kateşizmle Olcott bütün Budistlerin kabul edebileceği temel Budist ilkeleri ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>91</sup> Olcott'un hazırlamış olduğu kateşizm "Buda'nın Hayatı", "Dharma veya Doktrin", "Sangha", "Budizm'in Doğuşu ve Yayılışı", "Budizm ve Bilim" başlıkları altında beş bölümden oluşmaktadır. Hıristiyan kateşizm üslubunu örnek alarak soru-cevap şeklinde teşekkül eden eserde Olcott, sözü edilen başlıklar altında 383 kısa soruya kısa cevaplar vererek Buda, Budist inançları ve Budist tarihi hakkında öz bilgiler sunmuştur.

Olcott kateşizm metninin sonuna (1891 sonrası baskılarda) "Temel Budist İnançları" başlığı altında on dört maddeden müteşekkil bir ek ilave etmiştir. Sözü edilen maddeler, Teosofi Cemiyeti'nin girişimiyle 1891'de Adyar, Madras'ta (Hindistan) düzenlenen Budist Konferansı'na katılan Kuzey ve Güney Budistlerinin temsilcileri tarafından onaylanmıştır. Konferansa Seylan, Burma, Japonya ve Chittagong'dan (bugün Bangladeş'in bir şehri) Budist din adamları katılmıştır.<sup>92</sup>

Olcott kateşizmini Seylan'daki şahsi çalışmaları yanında birtakım eserlere istinaden telif ettiğini söyler. Kaynakçada yirmi iki eserin ismini verir. *Encyclopædia Britannica* dışındaki yirmi bir eser oryantalist uzmanlar tarafından İngilizce olarak kaleme alınmış tercüme ve telif eserlerdir.<sup>93</sup>

---

kadarıyla gerek Parsi gerekse İslam dinine yönelik bu minvaldeki niyet ve çalışmalar tamamen ermemiştir. Bk. Olcott, *Old Diary Leaves*, Fifth Series (1893-96), 117-118.

<sup>90</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*.

<sup>91</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, 184; ayrıca bk. Borup, "Zen and the Art of Inverting Orientalism", 457-458; Nicholson, "Theosophical Society", 464.

<sup>92</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 92-94.

<sup>93</sup> Olcott kaynakçada eser isimlerini kimi zaman tam, kimi zaman kısaltarak, kimi zaman ufak değişikliklerle vermiş; yazarların veya mütercimlerin çoğu zaman yalnızca soyadlarını vermiştir. Eserlerin diğer yayın bilgilerini ise vermemiştir. Burada söz konusu 22 eserin ismi sunulacak; gerekli açıklamalar parantez içinde, Olcott'un eser isimlerindeki eksiklikleri köşeli parantez içinde, yazar isimleri ise tam olarak verilecektir. Buna göre Olcott'un kaynakçada verdiği liste şu şekildedir: 1) *Vinaya Texts*, T. W. Rhys Davids, Hermann Oldenberg; 2) *Buddhist Literature in China*, Samuel Beal; 3) [A] *Catena of Buddhist Scriptures [from the Chinese]*, Samuel Beal; 4) *Buddhaghosa's Parables*, T. Rogers; 5) *Buddhist Birth Stories [or Jataka Tales]*, V. Fausboll, T. W. Rhys Davids; 6) [*The Life or*] *Legend of Gaudama*, P. Bigandet; 7) *Chinese Buddhism*,

Olcott'un *Budist Kateşizm'i*, Budizm üzerine türünün ilk örneği olarak öne çıkmaktadır. Kırtan fazla baskı yapan metin yirmi dile çevrilmiştir.<sup>94</sup> S. Prothero bu eserin son derece etkili olduğunu ve günümüzde hâlâ Sri Lanka'da okullarda kullanıldığını belirtir.<sup>95</sup> En başta Seylanlı çocukların eğitiminde kullanılmak üzere tasarlanan bu metin hem Budistler arasında hem de dönemin Avrupasında kayda değer bir ilgi gömüştür.<sup>96</sup> Budizm'e geçen bir Alman, Subhadra Bikkshu'unun (Friedrich Zimmerman) 1888'de Olcott'un kateşizmini temel alarak<sup>97</sup> *Buddhistischen Katechismus*<sup>98</sup> ismiyle bir Almanca kateşizm yayımlaması bunun bir işareti olarak görülebilir. Yine bu anlamda Y. Shin'ichi'nin bu

---

Joseph Edkins; 8) [The] *Kalpa Sutra and Nava Patva*, John Stevenson; 9) *Buddha and Buddhism* (Olcott bu eseri *Buddha and Early Buddhism* olarak vermiştir), Arthur Lillie; 10) *Sutta Nipata [or Dialogues and discourses of Gotama Buddha]*, M. Coomaraswamy; 11) *Nagananda*, Palmer Boyd; 12) *Kusa Jataka*, Thomas Steele; 13) *Buddhism [Its History and Literature]*, T. W. Rhys Davids; 14) *Dhammapada*, V. Fausboll, Max Müller (esasında Sacred Books serisinin X. cildi olarak 1881'de basılan bu eser iki bölümden oluşmaktadır; birinci bölüm *The Dhammapa*'nın mütercimi Max Müller; ikinci bölüm *The Sutta Nipâta*'nın mütercimi ise V. Fausboll'dur); 15) *The Romantic Legend of Sakya Buddha*, Samuel Beal (Olcott eserin ismini *Romantic History of Buddha* olarak vermiştir); 16) *Udanavarga*, W. Woodville Rockhill; 17) [A Short History of the] *Twelve Japanese Buddhist Sects*, Bunyiu Nanjio; 18) *The Gospel of Buddha*, Paul Carus; 19) *The Dharma, [or The Religion of Enlightenment; An Exposition of Buddhism]*, Paul Carus; 20) [A History of Civilization in] *Ancient India*, Romesh Chunder Dutt; 21) *The Sacred Books of the East*, ed. Max Müller; 22) *Encyclopædia Britannica*. Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 95.

<sup>94</sup> Bk. "Henry Steel Olcott", erişim: 6 Mayıs 2011. <http://www.theosophical.org/about-us/henry-s-olcott>. Kateşizm ilk olarak Sinhal dilinde daha sonra İngiliz dilinde basılır. Çocuklar için ileri bir düzeyde olduğu için C. W. Leadbeater tarafından kateşizmin sadeleştirilmiş bir formatı da yapılmıştır. Kateşizm İngiliz dilinde 44 baskı Sinhal dilinde ise daha fazla baskıya sahiptir. Bk. Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*.

<sup>95</sup> Prothero, "The White Buddhist"; ayrıca bk. Patrick Grant, *Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka* (Albany, New York: State University of New York Press, 2009), 69.

<sup>96</sup> Subhadra Bhikshu, *A Buddhist Catechism* (New York: Cosimo Classics, 2005), 5.

<sup>97</sup> Carl Olson, *Historical Dictionary of Buddhism* (Maryland: Scarecrow Press, Inc., 2009), 39.

<sup>98</sup> Subhadra Bhikshu (Friedrich Zimmermann), *A Buddhist Catechism: An Introduction to the Teaching of the Buddha Gotama*, trans. C. T. Strauss (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1980) (ilk orijinal Almanca baskı 1888). Sonraki bir başka tercümesi için bk. Subhadra Bhikshu, *A Buddhist Catechism* (New York: Cosimo Classics, 2005).

eserin uluslararası bir best-seller (çoksatar) olduğunu ileri süren cümleleri hatırlanmalıdır.<sup>99</sup>

Olcott'un kateşizmi hakkında farklı değerlendirmeler söz konusudur. Örneğin Olcott'un bir "Protestan Budist" anlayış yaratma peşinde koştuğunu sıklıkla söyleyen R. F. Gombrich bu metnin asıl Budizm yerine teosofik bir Budist anlayışı ortaya koyduğunu ifade eder. Ancak yine de Gombrich, *Budist Kateşizm*'in modern Budist hareketin başlangıcının bir sembolü olduğunu söyler.<sup>100</sup> M. Bauman, Olcott'un *Budist Kateşizm*'inin teosofik görünümlü bir Buda, dharma ve sangha anlayışı ortaya koyarken Budizm ve bilim arasında bir ilişki kurma çabası güttüğünü ileri sürer.<sup>101</sup> S. Prothero ise Olcott'un kateşizmini ve Budist anlayışını Protestan temele sahip bir Budist ideal olarak değerlendirir ve Olcott'un yaptığı işi "melez bir dil üretme" (creolization) olarak nitelendirir. Prothero'nun şu ifadesi dikkat çekicidir: "Olcott'un inancının sözcükleri neredeyse tümüyle Budist olmakla beraber grameri Protestan'dır."<sup>102</sup>

*Budist Kateşizm* incelendiğinde yukarıdaki değerlendirmelerin haklı olduğu anlaşılacaktır. Zira metnin ortaya koyduğu malumatın temelde Budist inanç, öğreti ve ilkelere dayanmakla beraber Teosofi Cemiyeti'nin hamisi olduğu anlayışı yansıttığı görülecektir. Bu anlamda metinde Teosofi hareketinin düşünce planında barındırdığı ruhçu, ezoterik ve okültist yaklaşımlar açıkça ortaya koyulur. Bunun yanında dönemin bilim dünyasına hâkim evrimci anlayış sezilir. Daha ötesinde bilimselliği bugün dahi tartışmalı kimi zaman sahte bilim çerçevesinde değerlendirilen iddialarla Budist öğretilerin yan yana getirildiği görülür. Tarihi ve istatistiksel bilgilerle tezat teşkil eden kimi bilgiler de metinde göze çarpar. İnanç, düşünce, dinî uygulamalar, tarih ve kurumsal yapılanma açısından geleneksel Budizm'i yansıttığı görülen kısımları bir kenarda tutmak kaydıyla aşağıda ele alacağımız birtakım somut örnekler söz konusu iddiaları vuzuha kavuşturacaktır.

<sup>99</sup> Shin'ichi, "Theosophy and Budist Reformers", 125.

<sup>100</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, 184.

<sup>101</sup> Martin Bauman, "Modernist Interpretations of Buddhism in Europe", *Buddhism in the Modern World*, ed. David McMahan (New York: Routledge, 2012), 117.

<sup>102</sup> Kathleen Ann McMahan, "Creolization" in *American Religious History: The Metaphysical Nature of Henry Steel Olcott's Buddhism* (2008 yılında Colorado Üniversitesi'ne sunulmuş bir tez metni). 2, 10-11.

Örneğin metinde “Dört Asil Gerçek’i sayar mısınız?” sorusuna verilen cevap XIX. yüzyılın sonu itibarıyla bilim dünyasında hâkim olan ve Teosofi Cemiyeti’nin de öğretilerinde geniş yer verdiği evrimci düşüncüyü açıkça yansıtmaktadır. Bilindiği üzere Budist öğretilerde Dört Asil Gerçek (veya Dört Temel Hakikat); 1- hayat acı ve ıstırapla doludur, 2- acı ve sıkıntıların nedeni arzulardır, 3- acı ve sıkıntıyı sona erdirmek arzu ve isteklerden vazgeçmeye bağlıdır ve 4- arzu ve isteklerin üstesinden gelmek Sekiz Dilimli Yol’u izlemekle mümkündür, şeklindedir.<sup>103</sup> Olcott, eserinde söz konusu soruya cevap sadedinde dört madde ortaya koyar. Ve ilk maddede “Doğumlar ve ölümler, ardı ardına gelen hayatlar sonucunda meydana gelen evrimsel varlığın ıstırapları.” cümlesini sarf eder.<sup>104</sup> Görüldüğü üzere burada kullanılan ve insanı niteleyen “evrimsel varlık” tanımı tamamıyla teosofik bakış açısının bir yansımasıdır. Zira Hinduizm ve Caynizm’de olduğu gibi Budizm’de de ölümden sonra yeniden bedenlenme kabul edilmekle beraber bu olgu bir evrim süreci olarak nitelenmez. Oysaki teosofik öğretilere bakıldığında insanın da dâhil olduğu tüm varlık süreci bir evrimsel süreç çerçevesinde anlatılır.<sup>105</sup>

Kateşizmde bhikkhuların yani Budist keşişlerin girişmesi yasak olan fiillere dair<sup>106</sup> bir soru yer almaktadır. Bu soruya verilen cevapta öldürmek, çalmak, cinsel ilişkiye girmek, aldatmak, dans etmek vb. fiiller yanında “insanları aldatmak üzere ‘gizli’ güçlerin düzmece biçimde sergilenmesi” şeklinde bir fiil de zikredilmektedir.<sup>107</sup> Burada “gizli” anlamına gelen kelime orijinal İngilizce metinde “occult” sözcüğüyle

---

<sup>103</sup> Jeffrey Brodd, *World Religions: A Voyage of Discovery*, 2. Baskı (Winona, Minnesota: Saint Mary’s Press, 2003), 78; Ali İhsan Yitik, “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 321; Hammet Arslan, “Budizm”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ali Osman Kurt, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 1: 727-728; Salih İnci, “Budizm”, *Dinler Tarihi I-II*, ed. Mustafa Alıcı - Süleyman Turan (İstanbul: Lisans Yayınları, 2018), 234-235.

<sup>104</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, soru 121 ve cevabı.

<sup>105</sup> Teosofi düşüncesinde yer alan evrim anlayışının bir değerlendirmesi için bk. Gül, *Modern Teosofi*, 212-244.

<sup>106</sup> Budizm’de manastır teşkilatının tarihi ve manastır kuralları hakkında geniş bilgi için bk. Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm’de Manastır Hayatı* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015); Emine Zehra Turan, *Budizm’de Manastır Hayatı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

<sup>107</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, soru 260 ve cevabı.



ifade edilmektedir. Bu noktada yine Teosofi düşüncesinin Budist öğretilere yansıtıldığını açıkça görmekteyiz. Zira bilindiği üzere Teosofi hareketinin kuruluş amaçlarından biri okült güçler üzerine araştırma yapmaktır. Cemiyetin teşekkül ettiği XIX. yüzyılın son döneminde Avrupa ve ABD'de spiritüalizm (ruhçuluk) revaçta bir hareketti. Bu anlayış çerçevesinde gerçekleştirilen ruh çağırma celselerinde birçok olağanüstü fenomenin vuku bulduğu iddia edilmekteydi. Ancak tüm bunların karşısında bu tür fenomenlerin düzmece ve icraclarının da düzenbaz olduğunu ileri süren birçok sav söz konusuydu.<sup>108</sup> Olcott'un bizzat kendisi ruhçu celseleri takip etmiş ve müşahedelerini *People from the Other World* isimli eserine taşımıştır. Öte yandan Teosofi hareketinin doktrinel lideri Blavatsky'nin de hayatı boyunca okült güçler sergileme iddiası güttüğü bilinmekte daha ötesinde o modern okültizm açısından bir "köşe taşı" olarak kabul edilmektedir. Tüm bunların sonucunda Olcott'un *Budist Kateşizm'*ine yukarıdaki ifadenin girmesinin gerekçeleri ortaya çıkmaktadır.

Olcott kateşizmde samadhi<sup>109</sup> denilen yüksek bilinç halini okült güçleri içeren bir fakülte şeklinde yorumlamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ona göre samadhiye ulaşan kişi durugörü (clairvoyant) ve telepati gibi parapsikolojik güçleri elde etmektedir. Olcott, samadhiye ulaşmış bir üstad olarak Buda'nın bu tür güçleri kullandığını ileri sürmektedir.

<sup>108</sup> Ruhçu celselerle ilişkili tartışmalar için bk. Rene Guenon, *Ruhçu Yanılgı*, trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

<sup>109</sup> Samadhi, yoga uygulamasının en yüksek bilinç ve konsantrasyon/yoğunlaşma düzeyidir. Patanjali tarafından ortaya koyulan sekiz aşamalı yoga sisteminde sekizinci ve son mertebedir. Bilgiden ziyade bir hal olan samadhide bilinç varlığı doğrudan ve bütünsel olarak kavrar. Samadhiye ulaşan yogi, kendi özünün içine dalar, kaivalya (mutlak tecrit/izolasyon) denilen bir boyuta erer. Samadhi ruhun (puruşa) maddenin (prakriti) boyunduruğundan kurtulmasını sağlar dolayısıyla samadhiye eren yoginin hayattayken kurtuluşa erdiği (jivanmukti) kabul edilir. Budist düşüncede ise samadhi, Budizm'in en önemli pratiği olan meditasyonun son ve en mühim adımı olarak görülür. Bu anlamda yoga felsefesinden pek farkı olmayan samadhi bir yandan Budizm'in sekiz dilimli yolunun son basamağını teşkil ederken diğer yandan Budizm açısından nihai hedef olan Nirvana'nın ön koşulunu oluşturur. Bk. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, trc. Ali Berktaş, 2. Baskı (İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2009), 73-80; W. J. Johnson, "Samadhi", *A Dictionary of Hinduism* (New York: Oxford University Press, 2010), 281. Budist düşüncede samadhi hakkında geniş bilgi için bk. Arslan, "Budizm", 732-739.

Metinde ortaya koyulduğu üzere Buda her sabah durugörü yeteneği ile hakikati almaya hazır kişilerin bulunduğu yerleri görmekte, kendisini ziyarete gelen insanların zihinlerini okuyabilmektedir.<sup>110</sup> Yine Olcott, Buda'nın Chullapanthaka isimli bir öğrencisinin elde ettiği doğaüstü güç sayesinde karşısındaki kişinin zihnini ve bilincini etkileyebildiğini iddia eder. Olcott'a göre Budist metinlerde sözü edilen bu fenomen modern dönemde "hipnotik telkin" olarak adlandırılır.<sup>111</sup> Budist literatür irdelendiğinde Buda'nın, meditasyon aracılığıyla keşişlerin çoğalabilme, görünmez olabilme, uçabilme, düşünceleri okuyabilme, daha önceki varoluşlarını hatırlayabilme gibi psişik güçlere erişebileceğini kabul etmekle beraber; bu tür mucizevi güçlerin keşişi asıl hedefinden yani Nirvana'dan saptırabileceği tehlikesine karşı uyarılarda bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>112</sup> Diğer yandan "gizli (okült) güçler sergileme" ibaresi "kerâmet izharı" çerçevesinde anlaşıldığı takdirde Budist sangha (manastır) kurallarının bu tür bir amaca veya dünyevî getiriye hedefleyen ameliyeye kati surette izin vermediği; daha ötesinde, beşerüstü nitelikleri haiz olduğunu iddia eden ve bunları sergilemeyi arzu eden keşişi sanghadan ihraç etmeyi hükme bağladığı ortadadır.<sup>113</sup> Olcott'un kateşizminde öne çıkardığı esas nokta ise Teosofi Cemiyeti'nin düşünce yapısı ve faaliyetlerinin odak noktası olan okült öğretiyeye Budist öğretilerde temel oluşturmaktır. Dolayısıyla burada Olcott'un Teosofi düşüncesinin öğretilerini, iddialarını ve kavram dünyasını Buda üzerinden aktarma gayreti açıkça sezilmektedir.

Kateşizm metninde, birtakım geleneksel anlatılara okültist veya bilimsel görünümlü (kimilerine göre sahte bilimsel) yorumlar getirildiği ya da bu anlatıların modern bilimle artık ispat edilebildiği yönünde ifadelere de rastlanmaktadır. Örneğin Olcott, geleneksel anlatılarda

---

<sup>110</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 274-278. sorular ve cevaplar; ayrıca bk. soru 250 ve cevabı.

<sup>111</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 349-357. sorular ve cevaplar.

<sup>112</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, 117. Söz konusu psişik güçlere karşı Buda'nın yaklaşımı için bk. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*, trc. Maurice Walshe (Massachusetts: Wisdom Publications, 1995), 175-180.

<sup>113</sup> Keşişlerin kerâmet izharını yasaklayan sangha kuralının bir değerlendirmesi için bk. Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, 190-192.

Buda'nın ve Arhatların<sup>114</sup> bedenlerinden ışınlar/ışıklar yaydığına dair kayıtlar bulunduğunu ifade ettikten sonra modern bilimin bugün insan bedeninden sadır olan bu ışınları "aura" olarak adlandırdığını söyler; daha ötesinde bilim adamlarının aurayı ispatladığını ve fotoğrafladığını iddia eder.<sup>115</sup> Hıristiyan sanatçıların kutsal şahsiyetlerin başları etrafında çizdikleri hale (nur halkası) figürünü ise auranın diğer dinî geleneklerde kabul edildiğinin nişanesi olarak sunar.<sup>116</sup> Olcott'un söz konusu yorumlarının teosofik söylemlere<sup>117</sup> Budist metinlerde dayanak bulmaya çalışması bir yana Hellenistik ve Roma kültürlerinin çok tanrılı mitolojik betimlemelerinde, Budist tasvirlerde, Hıristiyan ikonografisinde, Türk ve İslam sanatında kendine yer bulan dinî ve dünyevi ulu şahısların önemini belirtmek için kullanılan bir sanat unsuru olan hale figürünü ne derece spekülasyona açık biçimde ele aldığı ortadadır.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Sanskrit dilinde "değerli, saygıdeğer" anlamı taşıyan Arhat kavramı Theravada Budizmi'nde öne çıkan prototip şahsiyeti işaret eder. Arhat; aydınlanmış, mükemmelleşmiş, varlığın hakikatine ermiş kişidir. Ölümünden sonra artık tekrar doğmayacak ve Nirvana'ya erişecektir. Mahayana Budizmi'nde ise prototip şahıs Bodhisatva'dır ("aydınlık/aydınlanmış varlık/öz"). Bodhisatva, Nirvana'ya erme mertebesini elde etmesine karşın merhametinden dolayı insanlara ve diğer sevgili varlıklara rehberlik etmek amacıyla dünyada kalmayı ve yeniden doğmayı seçmiştir. Mahayana Budistleri, Arhat tipolojisini bencilce görür ve Bodhisatva'yı, Arhat'a göre daha ideal bir örnek olarak kabul eder. Threvadacıların Bodhisatva kavramını Buda'nın önceki yaşamlarını anlatmak için kullandığı da belirtilmelidir. Bu çerçevede Olcott'un, Budist Katesizm'de, Theravada Budizmi'nin düşüncelerini öne çıkardığı akıld tutulmalıdır. Arhat ve Bodhisatva kavramları hakkında geniş bilgi için bk. Brodd, *World Religions: A Voyage of Discovery*, 83-87; Korhan Kaya, "Arhat", "Bodhisattva", *Buddhizm Sözlüğü* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 27-28, 42-43; Christoph Kleine, "Holy Men/Holy Women: Buddhist Perspectives", *Encyclopedia of Monasticism I-II*, ed. William M. Johnston - Christopher Kleinhenz (London: Routledge, 2015), 599-602.

<sup>115</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 334-345. sorular ve cevaplar. Aura üzerindeki tartışmalar ve Olcott'un aurayı ispatladığını ileri sürdüğü Baron Von Reichenbach'ın çalışmaları ve hakkındaki eleştiriler için bk. William F. Williams, "Aura", "Od", *Encyclopedia of Pseudoscience: From Alien Abductions to Zone* (London: Routledge, 2013), 21, 244.

<sup>116</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, soru 348 ve cevabı.

<sup>117</sup> Bk. Gül, *Modern Teosofi*, 370-371, 441-442.

<sup>118</sup> Hale biçiminin kaynağı ve ikonografide kullanılması hakkında karşılaştırma için bk. Yüksel Göğebakan, "Hale Biçiminin Kaynağı ve Erken Dönem Hıristiyan Resim Sanatında Kullanımı", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 38 (2017):

Olcott'un bir diğeri itiraza açık söylemi ise "Buda'nın doktrininin insan ırkının birçok atası olduğunu öğrettiği" iddiasıdır.<sup>119</sup> Bu ifadelerin Teosofi literatüründe kendisine geniş yer bulan insanlığın kök ırkları teorisine atıfta bulunduğu kuşkusuzdur.<sup>120</sup> Her ne kadar XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında birtakım ırkçı anlayışlarda bu tür teorilerin itibar gördüğü bilinse de<sup>121</sup> günümüz bilim dünyası açısından bu söylemlerin dikkate alınır tarafı yoktur.

Metinde, Olcott'un büyü/sihir uygulamalarına Budist gelenekte bir yer araması da gözden kaçmaz. O, tılsım ve büyü'nün Budizm'in temel ilkeleriyle uyuşmadığını, bu uygulamaların birtakım sakıncaları olduğunu söyler ancak hemen ardından büyüsel pratiklerin bilimsel olarak açıklanabilen bir hakikat olduğunu ifade etmekten de geri durmaz. Akabinde Olcott, Buda'nın iyi amaçlar için kullanılmak şartıyla büyüye izin verdiğini ileri sürer.<sup>122</sup> Bu söylemlerin Olcott'un Teosofi arka planı ile Budist öğretileri bağdaştırma çabasını yansıttığı fark edilir; zira Teosofi Cemiyeti'nin büyü fenomeni üzerine teorik ve pratik çalışmalar yaptığı ve bunu modern bilim diliyle ortaya koyma amacı güttüğü bilinmektedir.<sup>123</sup>

---

21-36; Serkan Sunay, "Erken Hristiyan ve Bizans Sanatında Hâle", *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012 Kış): 197-213.

<sup>119</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, soru 329'un cevabı.

<sup>120</sup> Bk. Gül, *Modern Teosofi*, 231-242. Teosofi literatüründe yer bulan kök ırklar teorisi hakkında geniş bilgi için bk. H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine: The Synthesis Of Science, Religion And Philosophy* (London: The Theosophical Publishing Company, 1888), A. P. Sinnett, *Esoteric Buddhism* (Cambridge: The Riverside Press, 1889), 94-120.

<sup>121</sup> Bk. Gül, *Modern Teosofi*, 492-500.

<sup>122</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, soru 186'nın cevabına düşülen dipnot. Budizm'de büyü ve doğaüstü fenomenler anlayışı kadim bir nosyon olarak en başından beri kendine yer bulurken uzmanlar büyü'nün pratik bir araç olarak Budist geleneğe yerleşmesinin çok sonra gerçekleştiğini ifade eder. Bunda Tantrik öğretilerin Budizm'e girmesinin önemli etkisi olduğu bir gerçektir. Milattan sonra IV. yüzyılla birlikte dharmanın spiritüel gücünün zayıflamasıyla büyü mantraları düzensiz biçimde kutsal metinlere girmeye başlamış VI. yüzyılla birlikte ise büyü'nün bütün geleneksel prosedürleri ritüellere dâhil olmuştur. Buda'ya atfedilen büyüye ilişkin söylemlerin de bu süreç içerisinde Budist kutsal metinlere eklendiği değerlendirilmektedir. Bk. Edward Conze, *Buddhism: A Short History* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 61-69; Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 180-182.

<sup>123</sup> Gül, *Modern Teosofi*, 186-200.

Olcott, Budizm'in görünmeyen varlıklara inandığını ifade eder. Bu varlıkları isimlendirirken bir yandan Sanskrit "deva" kavramını kullanırken öte yandan Batı okült geleneğinde ve Teosofi düşüncesinde söz konusu varlıklar için kullanılan "elemental"<sup>124</sup> kavramını istihdam etmekten kaçınmaz. Bu anlamda o Teosofi'nin senkretist anlayışını yansıtır. Bir Arhat'ın bu tür varlıkları (devalar/elementaller) kontrol edebileceğini de ekler.<sup>125</sup> Benzer bir yaklaşım okültist anlayışta oldukça önemli bir yer tutan "akaşik okuma" yetkinliği hakkında da görülür. Evrende vuku bulan her şeyin Sanskrit dilinde "esîr" anlamına gelen "akaşa"ya kaydedildiğini savunan okült düşünce (ve Teosofi anlayışı), bu kayıtların psişik yetenekleri gelişmiş kişilerce okunabileceğini iddia eder.<sup>126</sup> Bu noktada Olcott katesizmine bu iddiaları taşır ve Budizm'in akaşik kayıtları ve bu kayıtların okunabileceği anlayışını kabul ettiğini ileri sürer.<sup>127</sup>

Olcott'un metinde bazı yerlerde muhtemelen tarafgirlik veya propaganda amacıyla kimi bilgilerde mübalağaya gittiği gözlenmektedir. Örneğin o, Budizm'in yaklaşık beş yüz milyon takipçisiyle dünya nüfusunun yarısından fazlasını barındırdığını ve bu konumuyla mensup itibarıyla dünyanın en büyük dini olduğunu ileri sürmektedir.<sup>128</sup> Metnin 1881'de kaleme alındığı hesaba katıldığında söz konusu rakamın ve oranın doğru olmasının imkânsız olduğu ortadadır. Budizm beş yüz milyon nüfusa günümüzde ancak ulaşabilmiştir; buna karşın dünyanın en çok nüfusa sahip dini statüsünü hiçbir dönemde elde edememiştir.<sup>129</sup> ABD'den Hindistan'a gelen ve Batı dünyasını oldukça iyi tanıyan Olcott'un dinlerin dünya genelindeki nüfuslarını ve oranlarını bilmemesi mümkün değildir. Bu durumda Olcott'un söz konusu ifadelerini bilimsellikten uzak bir yaklaşımla sarf edilmiş tarafgirlik ve propaganda amacı güden ifadeler şeklinde anlamaktan başka yol kalmamaktadır.

<sup>124</sup> Okült gelenek ve Teosofi anlayışında "elementaller" düşüncesi için bk. Gül, *Modern Teosofi*, 89-90, 202-205.

<sup>125</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 381. soru ve cevabı.

<sup>126</sup> Gül, *Modern Teosofi*, 359, 386-387.

<sup>127</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 233. sorunun cevabına ait dipnot.

<sup>128</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 279 ve 280. sorular ve cevaplar.

<sup>129</sup> Günümüzde beş yüz milyondan fazla taraftarı olduğu tahmin edilen Budizm dünyanın en büyük dördüncü dini kabul edilmektedir. Bk. *Dinler Kitabı*, ed. Gareth Jones - Georgina Palffy, trc. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 129.

Olcott'un, Budist öğretilerin Mısırlı Therapeutae ve Filistinli Esseni cemaatleri vasıtasıyla Batı düşüncesine karıştığı iddiası ise<sup>130</sup> tarihi verilerle izah edilebilir gözükmemektedir. Zira miladi çağın ilk dönemlerine ait bir takım kaynaklarda kendilerinden bahsedilen Therapeutaeler ve Esseniler sırasıyla biri İskenderiye diğeri Kudüs yakınlarında toplumdaki kendilerini tecrit etmek suretiyle yaşayan münzevi karakterli Yahudi cemaatleridir.<sup>131</sup> Söz konusu iddiaların, Teosofi Cemiyeti'nin senkretik ve eklektik anlayışıyla ortaya koyduğu, dinî ve mistik geleneklerin aynı kaynağa dayanan (ve bugün Hindu ve Budist öğretilerde daha yoğun temsil edilen) kadim ve evrensel bir ezoterik öğretilerden kök bulduğu teziyle örtüştüğü fark edilmektedir.<sup>132</sup>

Olcott'un kateşizm metninde ileri sürdüğü Budizm ve İslam ilişkisine dair birtakım görüşlerinin de eleştiriye açık olduğu ifade edilmelidir. Örneğin o, Budizm'in M.S. IX veya X. yüzyılda yaşadığı düşüşün sebepleri arasında Hindistan topraklarına yönelik İslam fetihlerini de sayar. Olcott'un söylemlerine göre Müslümanlar, Budizm'in kökünü kazımak için ellerinden geleni yapmış, viharaları yerle bir etmiş, bhikkhuları (Budist keşişler) kılıçtan geçirmiş, Budistlerin dinî metinlerini yakmışlardır.<sup>133</sup> Bu iddialar tarihsel gerçeklerle örtüşmekten uzak gözükmektedir. İslam fetihlerinin Hint topraklarında hoş karşılanmadığı, tabii olarak Hintlilerce bunun bir fetihten ziyade istila olarak kabul edildiği ortadadır. Dönemin en yakın şahidi Biruni'nin (973-1061) tanıklığıyla İslam fetihlerinin bu topraklarda kimi yıkımlara neden olduğu da kabul edilmelidir.<sup>134</sup> Ancak Budizm'in Hindistan'da

---

<sup>130</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, soru 305 ve cevabı.

<sup>131</sup> Bk. Joan E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 46-48; Gabriele Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 26-27. Her ne kadar Olcott'un bu yönde bir ifadesi olmasa da kimi kaynaklarda kendine yer bulan "Therapeutae" kavramını "Theravada" sözcüğüyle benzeştirme ve izah etme çabaları ise zorlama gözükmektedir. Söz konusu iddialar için bk. Marian Hillar, *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 40.

<sup>132</sup> Teosofi Cemiyeti'nin teosofi anlayışı içinde yer verdiği kadim ve ezoterik bilgelik ile Doğu öğretilerinin bu bilgelikle ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Gül, *Modern Teosofi*, 167-180, 344-350.

<sup>133</sup> Bk. Olcott, *The Buddhist Catechism*, 314-315. sorular ve cevaplar.

<sup>134</sup> Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Tahkîku Mâ li'l-Hind: Birûnî'nin Gözüyle Hindistan*, trc. Kıvameddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 3-4.

gerilemesini İslam fetihlerinden asırlar önce başlayan Hinduizm-Budizm çekişmesinde ve Budizm'in iç dinamiklerinde aramak daha doğru olsa gerekir.<sup>135</sup> Zira bilinmektedir ki özellikle VII. yüzyıldan itibaren Vişnucu ve Şivacı gelenekler ve bununla birlikte birçok düşünür Hindu ortodoksisi adına Budizm ve Caynizm'le mücadele etmiştir. Miladi VII. yüzyıldan itibaren Alvarlar adı verilen Vişnucu ve Nayanalar olarak isimlendirilen Şivacı mistik-şairler ile gelişen bhakti geleneği Kuzey Hindistan'a uzanmak suretiyle etkisini genişletmiştir. Alvarlar ve Nayanaların gayretleri ile Budizm ve Caynizm'e karşı bir mücadele başlamıştır. Hinduizm adına büyük bir canlanmanın yaşandığı bu dönemde VII. yüzyıldan itibaren giderek zayıflayan Budizm, nihayetinde XIII. yüzyılda Kuzey Hindistan'da, XV. yüzyılda ise Güney Hindistan'da tamamen silinmiştir.<sup>136</sup> Hindu kültüründe İslam'a bakışı ele aldığı çalışmasında Budizm'in Hinduizm karşısında vetiresini de değerlendiren C. Kutlutürk'ün bu bağlamdaki bulguları dikkate değerdir. Kutlutürk'e göre ilk ortaya çıktıklarında çok fazla önemsenmeyen Budizm ve Caynizm, kendilerine destek veren yöneticilerin arka çıkmasıyla güçlenince (Budizm özelinde Kral Aşoka'nın desteği gibi) Hindu din adamları tarafından potansiyel tehdit olarak görülmüşlerdir. Özellikle Budistler miladi ilk yıllardan itibaren Hinduların yoğun baskısıyla karşı karşıya kalmıştır. Öte yandan zamanla kendilerine sahip çıkan siyasi otoritelerin çökmesi Budistleri iyiden iyiye zayıflatmıştır. Örneğin miladi beşinci asrın sonunda Gupta İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra hüküm süren Hinduizm'i esas alan yönetimler Budistler başta olmak üzere diğer dinî geleneklere baskılar uygulamışlardır. Bu süreçte Hindistan'ın farklı bölgelerinde birçok Budist mabet tahrip edilmiştir. Nihayetinde Budistler çevre ülkelere göç etmek zorunda kalmış, Hindistan'da kalanlar ise toplum tarafında dışlanmışlardır. Neticede Orta Çağ döneminde Budist varlığı

<sup>135</sup> E. Conze, Hindistan'da XIII. yüzyıl başlarında Budizm'in sona geldiğini ifade ederken Müslüman akıncıların "putperestlik" olarak gördükleri Budizm'e büyük zarar verdiğini ileri sürer. Bununla birlikte o, Budizm'in gerilemesinin tümünden İslam fetihleriyle açıklanamayacağını zira Hint topraklarında İslam fetihlerinin ulaşmadığı bölgelerde de Budizm'in söndüğünü dolayısıyla söz konusu olgunun dışsal olduğu kadar Budizm'in iç dinamikleriyle de ilgili olduğunu ortaya koyar. Bk. Conze, *Buddhism: A Short History*, 90-93.

<sup>136</sup> Bk. Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 28-29.

doğduğu topraklarda yok denecek kadar azalmıştır.<sup>137</sup> Öte yandan Müslümanların Hint topraklarında Budizm'in kökünü kazıdığı iddiası karşısında, aynı coğrafyada –Müslümanlar tarafından benzer biçimde putperest olarak nitelenebilecek- Hinduizm ve Caynizm'in neden yok olmadığı sorusu cevap beklemektedir. Tüm bunlara dayanarak Olcott'un bu husustaki değerlendirmelerinin sathi ve temelsiz olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

### Sonuç

Olcott'un henüz genç yaşlarında, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ABD'de yaygın bir hareket olan spiritüalizme (ruhçuluk) intisap ettiği ve hayatı boyunca spiritüalist düşüncenin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Spiritüalist ortamlarda tanıdığı ve geri kalan hayatında yol arkadaşlığı yaptığı Blavatsky'nin Olcott üzerindeki tesiri ise şüphesizdir. İnkilâp önceri oldukları Teosofi Cemiyeti çatısı altında her ne kadar spiritüalizmi geride bırakarak evrensel ezoterik geleneğe yöneldiklerini iddia etse de ileriki kariyerlerinde spiritüalist düşünceden ve fenomenlerden uzak kalamamışlardır. Özellikle Blavatsky kendisine rehberlik yaptıklarını ileri sürdüğü mahatmalar olarak isimlendirdiği ruhanilerin ve onların sağladığı okült yeteneklerin varlığını hayatı boyunca iddia etmiştir. Onun bu iddiaları Olcott'u ve tüm Teosofi mensuplarını etkilemiştir.

Olcott'un resmi başkanlığındaki Teosofi Cemiyeti Hindistan'a taşınmasından itibaren öğretilerinde Hindu ve Budist öğretilere yönelmiştir. Cemiyet ürettiği yayınlarda Hinduizm ve Budizm'i adeta evrensel ezoterik geleneğin yaşayan temsilcileri olarak görmüştür. Blavatsky'nin Hindistan'ı terk etmesinin ardından tüm yetkiyi eline alan Olcott'un Hindu, Budist ve Parsi kültürün yeniden canlanması konusunda çalışmaları önemlidir. Onun özellikle Seylan'da yoğunlaşan bununla birlikte Burma ve Japonya'ya uzanan çalışmaları Budist dünya tarafından hâlâ takdirle karşılanmaktadır. B. P. Kirthisinghe ve M. P. Amarasuriya'ya göre "Olcott'un ismi Hindistan'dan Japonya'ya kadar

---

<sup>137</sup> Cemil Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslâm Algısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 22-23, 82-84. Kabaca V. yüzyıldan itibaren Budizm'in Hint topraklarında gerilemesi üzerine geniş değerlendirmeler için bk. A. L. Basham, "Tantricism and The Decline of Buddhism in India", *The Buddhist Tradition: In India, China and Japan*, ed. William Theodore de Bary (New York: Vintage Books, 1972), 110-124; Lal Mani Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India During the Seventh and Eighth Centuries A.D.* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), 298-327.



Hindu-Budist Asya topraklarında Asya'da yaşamış diğer Amerikalılardan çok daha fazla saygınlığa sahiptir".<sup>138</sup>

Olcott'un Budizm'e yönelik çalışmalarının en dikkat çekici olanlarından biri, hiç kuşkusuz, *Budist Kateşizm* ismiyle kaleme aldığı eseri olmuştur. Alanında ilk metin olan bu kateşizm Budist dünyada son derece etkili olduğu gibi birçok dile tercüme edilmek suretiyle küresel ölçekte tanınmıştır. Olcott'un, bu çalışmasında geleneksel Budist öğretileri teosofik öğretilerle bağdaştırmak suretiyle ortaya koyduğu, konuyla ilgili araştırmacılar tarafından genel olarak kabul edilmektedir.

Gerek Teosofi Cemiyeti ve cemiyetin doktrinel önderi Blavatsky gerekse cemiyetin resmi başkanı Olcott'un çalışmaları hakkında birçok farklı değerlendirme söz konusudur. Örneğin Vivekananda, Max Müller ve Rene Guenon gibi isimlerin genel olarak Teosofi Cemiyeti'ni ama özelden Blavatsky'yi eleştirdikleri bilinmektedir. Bu isimler Blavatsky'nin spiritüalist, okültist, ezoterik anlayışını, "ezoterik Budizm" olarak nitelediği düşüncesini ve Doğu öğretilerini kendi okültist anlayışı çerçevesinde sunuşunu reddetmişlerdir.<sup>139</sup> Buna karşın Müller, Olcott'un otantik Brahmanik ve Budist metinlerin tercüme edilmesine yönelik gayretini değerli görmüştür. Müller'e göre Olcott'un Brahmanları ve Budistleri kadim dinlerine saygı duymaya, kutsal kitaplarındaki hakikatleri bulmaya yöneltmesi takdire şayandır.<sup>140</sup> Guenon ise cemiyetin Olcott liderliğinde Budizm'e yönelik yaptığı çalışmaları sitayişle anar. Ona göre özellikle Olcott'un liderliğini yaptığı çalışmalar hatırı sayılır türdendir. Guenon, Olcott'un hazırladığı *Budist Kateşizm'i*, Olcott'un önderliğinde gerçekleştirilen Kuzey ve Güney Budistlerinin uzlaşmasını ve açılan onlarca Budist okulu Teosofi hareketinin yapmış olduğu başarılı çalışmalardan sayar.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> Kirthisinghe - Amarasuriya, *Colonel Olcott*, 12.

<sup>139</sup> Bk. Herman de Tollenaere, "The Theosophical Society in the Dutch East Indies, 1880-1942", *Hinduism in Modern Indonesia*, ed. Martin Ramstedt (USA and Canada: Taylor and Francis e- Library, 2005), 40; F. Max Müller, "Esoteric Buddhism", [ilk yayım yeri, *The Nineteenth Century*, (London), May 1893, 767-788], erişim: 18 Ocak 2019, <http://www.blavatskyarchives.com/muller1.htm>; Guenon, *Theosophy*.

<sup>140</sup> Bk. Müller, "Esoteric Buddhism".

<sup>141</sup> Guenon, *Theosophy*, 94-96. Teosofi Cemiyeti'ni İngiltere hesabına Hindistan'da çalışan bir yapı olarak değerlendiren Guenon'un, sitayişle bahsettiği Olcott'un sözü edilen çalışmalarını netice itibarıyla Teosofi hareketinin siyasi rolü ile ilişkilendirdiğini belirtmek gerekir.

Son olarak şu ifade edilmelidir ki hakkındaki olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin yanında, bugün Budist dünyada Olcott, saygı gören bir isim olarak anılmaya devam etmektedir.

### **Kaynakça**

- A Catechism Of The Viśiṣṭhādvaita Philosophy Of Śrī Rāmānuja Āchārya.* Compiled from the Original Shastras By N. Bhashyacharya. F.T.S. Pandit of the Adyar Library. Madras: The Theosophical Society, 1887.
- Alexander, Kay. "Roots of The New Age". *Perspectives on the New Age.* Ed. James R. Lewis - J. Gordon Melton. 30-47. Albany, New York: State University of New York Press, 1992.
- Arslan, Hammet. *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı.* İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015.
- Arslan, Hammet. "Budizm". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni.* Ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ali Osman Kurt. 2. Baskı. 1: 713-760. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Barrett, David. *A Brief Guide to Secret Religions: A Complete Guide to Hermetic, Pagan and Esoteric Beliefs.* b.y.: Robinson, 2011.
- Basham, A. L. "Tantricism and The Decline of Buddhism in India". *The Buddhist Tradition: In India, China and Japan.* Ed. William Theodore de Bary. 110-124. New York: Vintage Books, 1972.
- Bauman, Martin. "Modernist Interpretations of Buddhism in Europe". *Buddhism in the Modern World.* Ed. David McMahan. New York: Routledge, 2012.
- Bhikshu, Subhadra. *A Buddhist Catechism.* New York: Cosimo Classics, 2005.
- Bhikshu, Subhadra. *A Buddhist Catechism: An Introduction to the Teaching of the Buddha Gotama.* Trans. C. T. Strauss. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1980.
- Bîrûnî, Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku Mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan.* Trc. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Blavatsky, H. P. "Our Three Objects". *Collected Writings.* Comp. by. Boris Zirkoff. 11: 391-400. Wheaton, IL.: Theosophical Publishing House. Erişim: 15 Ocak 2019. <http://www.katinkahesselink.net/blavatsky/>.

- Blavatsky, H. P. *The Secret Doctrine: The Synthesis Of Science, Religion And Philosophy*. 2. Cilt. London: The Theosophical Publishing Company, 1888.
- Boccaccini, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- Borup, Jorn. "Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks". *New Approaches to the Study of Religion*. Ed. Peter Antes - Armin W. Geertz - Randi Ruth Warne. 1: 451-488. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2004.
- Borup, Jorn. *Japanese Rinzaï Zen Buddhism: Myōshinji, a living religion*. Leiden: Brill, 2008.
- Brodd, Jeffrey. *World Religions: A Voyage of Discovery*. 2. Baskı. Winona, Minnesota: Saint Mary's Press, 2003.
- Conze, Edward. *Buddhism: A Short History*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Dinler Kitabı*. Ed. Gareth Jones - Georgina Palffy. Trc. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Dougherty, Sarah Belle. "Remembering H. S. Olcott". Erişim: 16 Aralık 2018. <https://www.theosociety.org/pasadena/sunrise/46-96-7/th-sbdo.htm>.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. Trc. Ali Berktaş. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Encyclopedia of American Religious History*. Ed. Edward L. Queen - Stephen R. Prothero. 3: 335. b.y.: Facts On File, 2009.
- Foltz, Richard. *Religions of Iran: From Prehistory to the Present*. London: Oneworld Publications, 2013.
- Gombrich, Richard F. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. New York: Routledge, 1988.
- Gögebakan, Yüksel. "Hale Biçiminin Kaynağı ve Erken Dönem Hıristiyan Resim Sanatında Kullanımı". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 38 (2017): 21-36.
- Grant, Patrick. *Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka*. Albany, New York: State University of New York Press, 2009.
- Guenon, Rene. *Ruhçu Yanılgı*. Trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

- Guenon, Rene. *Theosophy: History of a Pseudo Religion*. Trans. by Alvin Moore - Jr. Cecil Bethell - Hubert and Rohini Schiff. Hillsdale NY: Sophia Perennis, 2004.
- Gül, Ali. *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Gül, Ali. *Helena Petrovna Blavatsky ve Modern Teosofi: Tarih & Öğreti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Hillar, Marian. *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hinnells, J. "Parsi Attitudes to Religious Pluralism". *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*. Ed. Harold G. Coward. 195-233. Albany, New York: State University of New York Press, 1987.
- Hintze, Almut. "Parsee Theosophy". *New Religions A Guide: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. Ed. Christopher Partridge. 151-152. New York: Oxford University Press, 2004.
- İnci, Salih. "Budizm". *Dinler Tarihi I-II*. Ed. Mustafa Alıcı - Süleyman Turan. 217-251. İstanbul: Lisans Yayınları, 2018.
- Johnson, W. J. "Samadhi". *A Dictionary of Hinduism*. 281. New York: Oxford University Press, 2010.
- Joshi, Lal Mani. *Studies in the Buddhistic Culture of India During the Seventh and Eighth Centuries A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Kasai, Kenta. "Theosophy and Related Movements in Japan". *Handbook of Contemporary Japanese Religions*. Ed. Inken Prohl - John K. Nelson. 433-457. Leiden, Netherlands: Koninklijke, Brill NV, 2012.
- Kaya, Korhan. "Arhat". *Buddhizm Sözlüğü*. 27-28. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Kaya, Korhan. "Bodhisattva". *Buddhizm Sözlüğü*. 42-43. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Kirthisinghe, B. P. - Amarasuriya, M. P. *Colonel Olcott: His Service To Buddhism*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1981.
- Kleine, Christoph. "Holy Men/Holy Women: Buddhist Perspectives". *Encyclopedia of Monasticism I-II*. Ed. William M. Johnston - Christopher Kleinhenz. 599-602. London: Routledge, 2015.
- Klostermaier, Klaus K. *A Survey of Hinduism*. 3. Baskı. New York: State University of New York Press, 2007.

- Kutlutürk, Cemil. *Hint Düşüncesinde İslâm Algısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Lavoie, Jeffrey D. *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement*. Florida: Brown Walker Press, 2012.
- McMahon, Kathleen Ann. "Creolization" in *American Religious History: The Metaphysical Nature of Henry Steel Olcott's Buddhism*. (2008 yılında Colorado Üniversitesi'ne sunulmuş bir tez metni).
- Müller, F. Max. "Esoteric Buddhism". [ilk yayım yeri, *The Nineteenth Century*, (May 1893): 767-788. London]. Erişim: 18 Ocak 2019. <http://www.blavatskyarchives.com/muller1.htm>.
- Nicholson, Shirley J. "Theosophical Society". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. 14: 464-465. New York: The Macmillan Co., 1987.
- Olcott, H. S. *Old Diary Leaves*. First Series (1874-1878). Second Series (1878-83). Third Series (1883-87). Fourth Series (1887-92). Fifth Series (1893-96). Sixth Series (1896-98). Erişim: 1 Şubat 2019. <http://www.theosophy.ph/onlinebooks.html>.
- Olcott, H. S. *The Buddhist Catechism*. Colombo, Sri Lanka: Ministry of Cultural Affairs, ts.
- Olcott, H. S. *The Buddhist Catechism*. London and Benares: Theosophical Publishing Society, 1915.
- Olcott, H. S. *The Spirit of Zoroastrianism*. Adyar, Madras, India: Theosophical Publication House, 1913.
- Olcott, H. S. *Tehosophy: Religion and Occult Science*. London: George Redway, 1885.
- Olcott, H. S. *People from the Other World*. Hartford, Connecticut: American Publishing Company, 1875.
- Oldmeadow, Harry. *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 2004.
- Olson, Carl. *Historical Dictionary of Buddhism*. Maryland: Scarecrow Press, Inc., 2009.
- Osho. *Dikkat: Hakikat Çağı Geliyor*. Ed. Pantha Nirvano. Trc. Işıl Sönmez. İstanbul: Butik Yayıncılık, 2012.
- Proch, Jennifer. *Henry Steel Olcott: From Civil War Veteran to Sinhalese Buddhist Nationalist: A Case Study in International Religious Activism*. Honors Thesis In History, University of Richmond, 2009.
- Prothero, Stephen. "The White Buddhist: Henry Steel Olcott and the Sinhalese Buddhist Revival". *The White Buddhist: The Asian Odyssey*

- of Henry Steel Olcott. Erişim: 1 Şubat 2018. <http://aryasangha.org/olcott-prothero.htm>.
- Rose, Jenny. *Zoroastrianism: An Introduction*. London: I. B. Tauris, 2011.
- Santucci, James. "The Theosophical Society". *Controversial New Religions*. Ed. James R. Levis - Jesper Aagaard Petersen. 259-294. New York: Oxford University Press, 2005.
- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Shin'ichi, Yoshinaga. "Theosophy and Buddhist Reformers in the Middle of the Meiji Period". *Japanese Religions*. Erişim: 16 Aralık 2018. [http://japanesereligions.jp/publications/assets/JR34%20\\_Yoshinaga.pdf](http://japanesereligions.jp/publications/assets/JR34%20_Yoshinaga.pdf).
- Sinnett, A. P. *Esoteric Buddhism*. Cambridge: The Riverside Press, 1889.
- Sunay, Serkan. "Erken Hristiyan ve Bizans Sanatında Hâle". *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012 Kış): 197-213.
- Taylor, Joan E. *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*. Trc. Maurice Walshe. Massachusetts: Wisdom Publications, 1995.
- Tollenaere, Herman de. "The Theosophical Society in the Dutch East Indies, 1880-1942". *Hinduism in Modern Indonesia*. Ed. Martin Ramstedt. 35-44. USA and Canada: Taylor and Francis e- Library, 2005.
- Turan, Emine Zehra. *Budizm'de Manastır Hayatı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Williams, William F. "Aura". "Od". *Encyclopedia of Pseudoscience: From Alien Abductions to Zone*. 21, 244. London: Routledge, 2013.
- Yavuz, Şevket. "Günümüzdeki Budist Mezhepleri". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 341-355. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yitik, Ali İhsan. "Budizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 307-341. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- "Adyar Library and Research Centre". Erişim: 19 Ocak 2019. <http://www.ts-adyar.org/content/adyar-library-and-researchcentre>.
- "Catechism". Erişim: 3 Mart 2019. <https://www.britannica.com/topic/catechism>.

- "Education and Theosophy". Erişim: 21 Ocak 2019.  
[http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Education\\_and\\_Theosophy](http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Education_and_Theosophy).
- "Henry Steel Olcott". Erişim: 6 Mayıs 2011. <http://www.theosophical.org/about-us/henry-s-olcott>.
- "Henry Steel Olcott". Erişim: 1 Şubat 2019.  
<https://www.theosophical.org/membership/local-groups/65-about-us-sp-709/olcott/1817-henry-steel-olcott>.
- "Historical Sketches of Ananda". Erişim: 15 Ocak 2019.  
<http://www.ananda.sch.lk/anandahistory.php>.
- "History of Mahinda". Erişim: 3 Mart 2019.  
<http://www.mahindacollege.lk/about-mahinda/history-of-mahinda.html>.
- "Library Projects on South Asia". Erişim: 21 Ocak 2019.  
<http://www.lib.uchicago.edu/e/su/southasia/soa3.html>.
- "Olcott Memorial Higher Secondary School". Erişim: 21 Nisan 2015.  
<http://www.olcott-school-chennai.org/index.htm>.
- "Sri Lanka ABD Elçiliği". Erişim: 7 Ocak 2019.  
<http://slembassyusa.org/sri-lanka-us-relations/historical-context/>.
- "The Relationship Between His Holiness the Dalai Lama and The Theosophical Society". Erişim: 12 Ocak 2019.  
<https://www.theosophical.org/history-of-this-event-sp-265634254>.
- "The Universal Buddhist Flag". Erişim: 14 Ocak 2019.  
<http://www.prayerflags.com/display.asp?catid=11&pid=204>.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 535-555

## **Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Usûlu'n-Nahv İlmindeki Yeri\***

### **The Place of Abu Hayyân al-Andalusî in the Methodology of Syntax (Usûlu'n-Nahw) Science**

**Selim Tekin**

Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Ph.D., Uludağ University, Faculty of Theology,  
Arabic language and rhetoric  
Bursa, Turkey  
selimtekin65@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-4033-8255

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

##### **Makale Türü / Article Types:**

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Ocak / January 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 535-555

**Atıf / Cite as:** Tekin, Selim. "Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Usûlu'n-Nahv İlmindeki Yeri [The place of Abu Hayyân al-Andalusî in the Methodology of

---

\* Bu metin Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Arap Gramerindeki Yeri [Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Devam Eden Doktora Tezi)] adlı doktora tezimizin "Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Usûlu'n-Nahv İlmindeki Yeri" başlıklı kısmından kısmen iktibaslar yapılarak makale formatında yeniden düzenlenip yeni bilgilerle genişletilerek hazırlanmıştır.

This text was extensively written with new knowledges, by being edited again in the form of article with some citations from the title "Abu Hayyân al-Andalusî's role in the methodology of Arabic Grammar" in the continuing thesis "Abu Hayyân al-Andalusî and his role in Arabic Grammar" (Uludağ University Social Sciences Institute).



syntax (*Usûlu'n-Nahw*) science]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 535-555.

<https://doi.org/10.18498/amailad.585220>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

### The Place of Abu Hayyân al-Andalusî in the Methodology of Syntax (*Usûlu'n-Nahw*) Science

#### Abstract

Many Arabic linguists, in grammatical studies, have had different opinions and interpretations from past to present. The basic and most important factor in the differentiation of these views is the language method which they used. Every linguist as distinct from other linguists may introduce an opinion by grounding a one of the evidences of syntax in the syntax's issue. As a result of this, different comments which are related to grammar emerged. One of these linguists is Abu Hayyân al-Andalusî. He gave more importance to some of the evidence of syntax than others and put his view in this direction. He was sometimes different from nahw imams and schools, as well as he sometimes preferred to choose one of these imams and schools thought. Abu Hayyan, unlike the first language scholars, used all the Qur'anic readings as evidence for his own views and rejected the method of show evidence with Hadith which had been outspread by İbn Malik (d. 672/1275). In this article, Abu Hayyân's role in the syntax discipline, his linguistic method which he used and syntax evidence in the syntax discipline will be tried to be shown.

#### Summary

The Methodology of Syntax (*Usûlu'n-Nahw*) Science means the evidence that is used in determining the rules of a language. This evidence, which is also called Nahw evidence, consist of four elements which are; *Semâ* (i.e. Sensation) *Icma*, *Comparison* and *Istishâbü'l-hal*. The language scholars used these to determine the rules of language. The source of the first and the most important one of these is the Qur'an, the Hadiths and poetry. The Quran is recited not only with one single recitation method, but with many different methods. Some linguists relied on the ones that were *Mutevatir* (Reliable) of these *Qara'ats* (recitation method),

while others determined linguistic rules by relying on other *Qara'ats* other than the Mutevatir. One of these linguists was Abu Hayyân al-Andalusî (d. 745/1344), who is the subject of our article.

Abu Hayyân, who was an important linguist of the eighth century A.H., was influenced by the viewpoints of the predecessor linguists, and acquired different viewpoints on Arabic language studies with his own knowledge making important contributions with his works. Whether Mutevatir or not, Abu Hayyân used all *Qara'ats* as an evidence for his viewpoints and applied a method that was different from early language scholars. He rejected the method of placing the rules on the non-fluent Arabic dialects and Hadiths which were proposed by Ibn Malik (d. 672/1275) and tried to protect the Nahw method of the early-period language scholars, especially those who were from Basra. When he established his viewpoints on Nahw, he relied on all the reciting methods and the fluent (i.e. *fasih*) Arabic poetry, and in this way, introduced a unique Nahw methodology.

Abu Hayyân used all Nahw evidences, which consisted of *Sema*, *Comparison*, *Icma* and *Istishâbu'l-hâl*; and paid more importance to *Sema* than any other. According to him, firstly the Quran recitation methods are referred to, and whether there is any use that is heard from the Arabs is checked in any Nahw issue. If there is a usage, then the other evidences are considered. If not, these Nahw evidences do not make sense, and cannot be respected. Also, a Nahw rule cannot be produced. Even if a rule is proposed, such a rule will be weak and invalid.

Sometimes there may be conflicts between Nahw evidences. According to Abu Hayyân, when *Sema* and *Comparison* evidence are in conflict, *Sema* is preferred; if there is no *Sema*, no *Comparison* can be made. In case there is a conflict between different dialects on any subject, Abu Hayyân argued that there was a use for each dialect, and one of them could not be compared to the other. Again, in case there is a conflict between the original and the common one, he argued that the original use must be preferred.

Among the language scholars, the most influential linguist was Sîbeveyhi (d. 180/796) on Abu Hayyân. He accepted the viewpoints and method of Nahw of Sîbeveyhi as a basis and criticized the scholars who opposed him in some Nahw issues. It was Ibn Malik, the linguist, who was criticized mostly by Abu Hayyân due to his viewpoints. He wrote commentaries on the works of Ibn Malik and abbreviated some of them. The focus of his criticism on Ibn Malik was that he used Hadiths for *Istishad* (using the Hadiths as evidence), he trusted some weak

Arabic dialects, and preferred the viewpoints of Kufa school in some Nahw issues. In this sense, Abu Hayyân enabled the following generations recognize Ibn Malik and make evaluations on his viewpoints.

Abu Hayyân did not use the Hadiths as evidence for Nahw issues like the early language scholars in Istishad with the Hadiths. on this subject, he criticized Ibn Malik because he made Istishad with the Hadiths and stated that most of the Hadiths were narrated spiritually, that a Nahw rule could not be established based on them, and that the Hadith could not be used as evidence for a v rule. In this sense, Abu Hayyân became the pioneer of the scholars who defended the idea that Istishad could not be made with hadiths together with his teacher Ibn Dâi (d. 680/1283). About the issue of making Istishad with the Hadiths, some linguists agreed to Abu Hayyân, while others criticized him and others followed a middle course. According to Abu Hayyân, there is no harm in using the Hadiths as an example of a Nahw issue in terms of representation or explaining the meaning of a word. When his works are examined, it is possible to see that he also included many hadiths; however, he did not use hadiths in this sense.

In making Istishad with poetry, Abu Hayyân made Istishad with the poems of the first three poets who were adopted by people; and did not make Istishad with the poems of other poets. Again, he preferred using fluent Arabic dialects, which were used to collect the language materials, and criticized the Kufa school, and sometimes Ibn Malik, who agreed to them because of making Istishad with non-fluent dialects.

Abu Hayyân also had preferential viewpoints and comments in addition to his original viewpoints on Nahw. He made original interpretations by using his unique Nahw method, and sometimes preferred the viewpoints of any Nahw imam or school. When the Nahw viewpoints of Abu Hayyân are examined, it is seen that he sometimes preferred the Basra language school, and sometimes Kufa or other Nahw schools. Although it is seen that he is closer to the Basra language school among other Nahw schools, he determined a Nahw method that was unique to him and evaluated Nahw issues in the light of this method.

**Keywords:** Arabic language, Grammar, Abu Hayyân al-Andalusî, Methodology, Evidence.

### Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Usûlu'n-Nahv İlmindeki Yeri

#### Öz

Gramer çalışmalarında doğuşundan günümüze kadar birçok Arap dilci birbirinden farklı görüş ve yorumlarda bulunmuşlardır. Bu görüşlerin farklı olmasındaki temel ve en önemli etken kullanılan dil metodudur. Bir nahiv

meselesinde bir dilci nahiv delillerinden birine dayanarak bir görüş ortaya koyarken başka bir dilci diğer bir nahiv deliline dayanarak farklı bir görüşte bulunmuştur. Bunun sonucunda ise gramerle alakalı farklı yorumlar meydana gelmiştir. Bu dilcilerden biri de Ebû Hayyân el-Endelüsî'dir. (ö. 745/1344) O, kimi zaman nahiv imamlarından ve ekollerinden farklı olarak özgün, kimi zaman da bu imam ve ekollerden birinin görüşünü tercih şeklinde görüşlerde bulunmuştur. Nahiv delillerinden bazılarını diğerlerine göre daha önemsemiş ve görüşlerini bu doğrultuda ortaya koymuştur. Ebû Hayyân ilk dil bilginlerinden farklı olarak Kuran'ın bütün kıraatlerini, kendi görüşleri için delil olarak kullanmış, İbn Mâlik'in (ö. 672/1275) yaygınlaştırdığı hadisle istişhad yöntemini reddetmiştir. Bu makalede Ebû Hayyân'ın usûlu'n-nahv ilmine olan katkısı, görüşlerini ortaya koyarken benimsediği dil metodu ve usûlu'n-nahv ilminde kullandığı nahiv delilleri gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Gramer, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Usûl, Delil.

## Giriş

Kur'an-ı Kerim'in okunuşu esnasında meydana gelen dil hatalarını (lahn) önlemek için ortaya çıkan nahiv ilminin kurallarının tespitinde birbirinden farklı metotlar kullanılmıştır. İlk nahiv ekolü olan Basralılar, bu kuralların tespitinde mütevâtir kıraatlere; Kays, Temûm, Esed ve Hüzeyl gibi fasih Arap lehçelerine ve şiirlerine ve genel kullanımlara dayanıyorlardı. Basralılar'a muhalif olarak doğan Kûfe dil ekolü ise tam tersine şâz kıraatlere, Lehm, Cüzâm, Kudâa, Ğassân ve İyâd gibi fasih olmayan Arap lehçelerine ve şiirlerine ve nadir kullanımlara dayanarak nahiv kuralları ortaya koyuyorlardı. Her iki ekolün ortak sayılabilecek özelliği ise bir delil olarak sonraki dönemlerde yaygınlaşan hadis-i şeriflere çok az yer vermeleriydi.<sup>1</sup> Bu ekollerden sonra ortaya çıkan Bağdat ekolü ise mütevâtir kıraatlerin yanında başka rivayet ve delillerle desteklenen şâz kıraatleri de delil olarak kullanıyor, desteklenmeyenleri reddediyordu.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Celâleddin Abdurrahman bin Ebû Bekr es-Süyûtî, *Kitabu'l-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, thk. Dr. Selahaddin el-Hevvarî, 1. Baskı (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1432/2011), 46; Saîd el-Efgânî, *Fî usûli'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407/1987), 31-32.

<sup>2</sup> Mahmud Hüsnî Mahmud, *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fi tarihi'n-nahvi'l-Arabî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 140.

Endülüs'te doğup gelişen Endülüs dil ekolü ise bu yöntemlerden farklı bir metotla nahiv kurallarına yaklaşıyordu. Bu ekolün önemli iki temsilcisi olan İbn Mâlik ve Ebû Hayyân ister mütevâtir ister şâz olsun bütün kıraatlerin nahiv kurallarını belirlemede aynı seviyede olduğunu, bunlardan birinin diğerine tercih edilemeyeceğini savunuyorlardı.<sup>3</sup> Bu ekolün diğer temsilcileri olan Suheyli (ö. 581/1185), İbn Harûf (ö. 609/1212) ile başlayan hadis-i şeriflerin delil olarak kullanımına İbn Mâlik eserlerinde sıklıkla yer veriyor, hatta ilk dönem dil ulemasının bazı görüşlerini hadisleri temel alarak eleştiriyordu. Yine İbn Mâlik Kûfelilerin az kullanımlar ve fasih olmayan lehçeler üzerine inşa ettiği görüşlerini tercih ediyor, bunları hadisler ve başka sözlerle desteklemeye çalışıyordu.<sup>4</sup>

Ebû Hayyân bütün kıraatlerin delil olarak kullanılması gerektiğini belirterek ilk dönem dil ulemasından farklı bir metot uyguluyordu. Yine fasih Arap lehçelerine ve genel kullanımlara itibar edilmesini dile getirerek Basra dil ekolünü destekliyor, hadislerin nahiv kurallarının tespitinde delil olarak kullanılamayacağını ifade ederek İbn Mâlik'i eleştiriyordu. Bütün bu görüşleriyle o, bir anlamda kendine özgü bir nahiv metodu ortaya koyuyordu.

Ebû Hayyân'ın nahiv görüşlerini ortaya koyarken kullandığı delillere geçmeden önce kısaca usûlu'n-nahv ilminin tanımını ve nahiv delillerini açıklamakta fayda görüyoruz. Bundan sonra Ebû Hayyân'ın bu delillerden hangilerini, nasıl kullandığını; bu delillerin çatışması durumunda hangi delile önem verdiğini görüşlerinden örnekler vererek göstermeye çalışacağız. Böylece onun usulü nahiv ilmindeki yerini ortaya koyacağız.

### 1. Usûlu'n-nahv İlminin Tanımı ve Nahiv Delilleri

Süyûtî, (ö. 911/1505) usûlu'n-nahv ilmini şöyle tanımlar: Usûlu'n-nahv ilmi; mücmel olan (Kur'an-ı Kerim'in delil olması gibi) nahiv delillerini, bunlarla delil gösterme biçimini ve delil gösteren kişinin durumunu araştıran bir bilimdir. İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ise bu konuda şöyle der: Fıkıh usûlünün bütün ve ayrıntılarının fıkıh delillerinden meydana gelmesi gibi, usûlu'n-nahv; bölümlerinin ve türlerinin kendisinden meydana geldiği nahiv delilleridir. Usûlu'n-nahv

<sup>3</sup> Muhammed Hayr el-Hulvânî, *Usûli'n-nahvi'l-Arabî* (Ribat: en-Nâşiru'l-Atlasî, 1983), 36.

<sup>4</sup> Hulvânî, *Usûli'n-nahvi'l-Arabî*, 53, 54, 55.

ilminin faydası ise şudur; bir hüküm verirken delile ve sebebe dayanmak, düşük seviyede olan taklitten yüksek seviyede olan delile yükselmek ve ona muttali olmaktır. Çünkü taklitçi olan bir kişi doğru ve yanlışın nedenini bilemez ve çoğunlukla şüphe ve vehimlere maruz kalır.<sup>5</sup>

Süyûtî ve İbnü'l-Enbârî'nin bu tanımlarını karşılaştırdığımız zaman Süyûtî'nin usûlu'n-nahv ilmini delilleri araştıran bir bilim, İbnü'l-Enbârî'nin ise delillerin kendisi olarak tanımladıklarını görmekteyiz. Sonuç olarak her iki tanımda aynı doğrultudadır ki İbnü'l-Enbârî'nin yukarıdaki ifadesinde kastettiği nahiv delillerinin bu bilim dalında araştırılmasıdır.<sup>6</sup>

İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre nahiv delilleri semâ', icma ve kıyas olmak; İbnü'l-Enbârî'ye göre ise nakil, kıyas ve istishâbü'l-hâl olmak üzere üçtür. Bu ayrımları birbirleriyle karşılaştıran Süyûtî sonuç olarak nahiv delillerinin dört olduğunu belirtir: Semâ', icma, kıyas ve istishâbü'l-hâl.<sup>7</sup> Süyûtî'nin yapmış olduğu bu taksimden hareketle bu delillerin tanımlarını, makalemizin konusu olan Ebû Hayyân'ın nahvi delilleri nasıl kullandığını, bu delillerden hangilerine daha çok önem verdiğini açıklamaya çalışacağız.

### 1.1. Semâ'

Semâ'dan kasıt fesahatine güvenilen kişiden hâsıl olan sözlerdir. Bu durumda semâ' başta en fasih kelimeler olan Allah'ın (cc) sözlerini kapsamaktadır ki bu Kur'an-ı Kerim'dir. İkinci olarak Peygamberimizin (sav) hadis-i şerifleridir. Üçüncü olarak da Peygamberimizin peygamberliğinden önce başlayıp, peygamberlik dönemi ve sonrasını kapsayan ve Müslüman kâfir olsun nazım ve nesirde müvelledûnun (şiirle istishâd konusunda İslamiyet'in ilk dönemlerinden sonra günümüze kadar olan kişiler) çoğalmasıyla dillerin bozulmaya başladığı dönem içine alan Arap kelimeleridir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 25-26.

<sup>6</sup> Ebû Abdullah Muhammed bin et-Tayyib el-Fâsi, *Feydu neşri'l-inşirâh min revdi tayyi'l-İktirâh*, thk. Dr. Mahmut Yusuf Feccâl, 2. Baskı (el-İmârâtü'l Arabiyye el-Muttahide-Abu Dabi: Dâru'l-Buhûs lid-Dirâsâti'l-İslamiyye ve İhyâi't-Turâs, 2002), 225.

<sup>7</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 25.

<sup>8</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 39.

Ebû Hayyân'ın istişhâd metoduna bakıldığı zaman nahiv delilleri içinde semaa daha çok önem verdiği görülmektedir. Özellikle bir nahiv kuralı kıyasa uygun olsa bile o kuralla alakalı herhangi bir nakil varit olmamışsa o kural Ebû Hayyân'a göre geçersizdir. O, bir nahiv meselesinde İbn Mâlik'i semâ' deliline itibar etmemesi nedeniyle eleştirir, şöyle ki:

İsmi fail ve meful gibi müştak isimlerin zahir isimde amel edebilmeleri için nefiy veya istifham edatlarından birine dayanmaları gerekir. İbn Mâlik nefiy edatlarını *ليس، إن، ما، لا،* gibi tüm nefiy edatlarını kapsayacak kadar genişletmiş, bu harfleri esas almayı ise kıyas yaparak caiz görmüştür; *إِنْ قَائِمِ الرَّئِدَانِ، لَأَقَائِمِ الرَّئِدَانِ،* gibi. Yine istifham edatlarını da *مَنْ رَاجِعَ الْعَمْرَانَ، أَيْنَ قَائِمِ صَاحِبَاكَ* gibi tüm soru edatlarını kapsayacak kadar genişletmiştir. Ebû Hayyân'a göre nefiy edatlarından meşhur olan *ما*, istifham edatlarından ise hemzedir. Bu konuda semâ' bu iki harfin kullanımıyla varit olmuştur. Diğer harflerle ilgili herhangi bir semâ' yoktur. Dolayısıyla doğru olan ancak semâ' olduktan sonra bu tür cümlelerin caiz olmasıdır.<sup>9</sup>

Dil kurallarının tespitinde semânın kaynağı Kur'an-ı Kerim, hadis-i şerifler ve şiiirdir. Genelde nahivcilerin ve özeldede Ebû Hayyân'ın nahiv görüşlerini ortaya koyarken bu kaynakları nasıl kullandıklarını göstermeye çalışacağız.

### 1.1.1. Kur'an-ı Kerim

Dil ulemasının nahiv kurallarının tespitinde ilk ve temel kaynakları Kur'an-ı Kerim olmuştur. Sözlerin en fasihi olan Kur'an-ı Kerim tek bir okunuş üzerine okunmamış, farklı kıraatlerle okunmuştur. Peygamber efendimizin (sav) "Kur'an-ı Kerim yedi harf üzerine inmiştir" hadis-i şerifi gereğince kıraat imamları bu farklı okunuşları sünnet olarak telakki etmişler ve bir kıraatin sahih olması için asgari üç şart koşmuşlardır. Bunlar; senedin Resulullah'a ulaşmasında sıhhatli olması, Hz. Osman'ın mushafına uygun olması ve Arap dil kurallarıyla herhangi bir yönden uyuşması. Kurrâ bir kıraatin kabulünde bu üç şarttan senedin sıhhatine önem vermiş diğer iki şartı tamamlayıcı unsur kılmıştır. Dolayısıyla kurrâya göre bir kıraatin sıhhatinde mütevâtir veya âhâd olma veya dil

<sup>9</sup> Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed, 1. Baskı (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1418/1998), 3: 1082.

kurallarıyla örtüşme gibi unsurlar önemli değildir, önemli olan senedin sıhhatidir.<sup>10</sup>

Kurrânın belirlemiş olduğu bu şartlara nahivciler farklı yaklaşıyorlardı. Onlar bunlardan ikincisine yani kıraatin Arap dil kurallarından biriyle örtüşmesine önem veriyor, senedi sahih olsun olmasın bu kurallarla örtüşen kıraatleri kabul ediyor, örtüşmeyenleri ise reddediyorlardı. Bu yüzden mütevâtir olan bazı kıraatleri reddediyor, şâz olan bazı kıraatler üzerine nahiv kuralları koyuyorlardı. Yine herhangi bir kıraat nahiv kuralıyla uyuşmadığı zaman bu kuralı kıraatle düzeltme yerine kıraati kurala göre tevîl ediyorlardı.<sup>11</sup>

İlk dönem nahivciler arasında kıraatler konusunda kurrâ gibi bir birliktelik söz konusu değildi. Basralılar genellikle bu ekolün kurucularından olan Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın (ö. 154/770) kıraatiyle istişhadda bulunuyor, Kûfeliler ise yine bu ekolün kurucularından olan Kisâî'nin (ö. 189/805) kıraatiyle istişhadda bulunuyorlardı. Yine kendi kurallarıyla uyuşmadığı için fasih kıraat imamlarından bazılarını eleştiriyorlardı. Sonuç olarak nahivciler Kur'an-ı Kerim kıraatlerini delil olarak kullanmada doğru bir yöntem ortaya koymuyorlardı.<sup>12</sup>

Müteahhirîn nahivcilerden olan İbn Mâlik, Ebû Hayyân, İbn Hişâm (ö. 761/1360), Süyûtî ve İbn 'Akîl (ö. 769/1367) gibi nahivciler ister mütevâtir ister şâz olsun bütün kıraatleri kabul edip, bunlara göre nahiv kuralları ortaya koymaya çalıştılar. Nahivci olmasının yanında müfessir olan ve bütün kıraatlere vakıf olan Ebû Hayyân nahivcilerin çoğunun kıraatlere zan ile yaklaştığını fakat bunun caiz olmadığını belirtiyor; bir kıraatin diğerine tercih edilemeyeceğini, bunların her birinde güzel bir dil yönü bulunduğunu savunuyordu.<sup>13</sup>

Ebû Hayyân'a göre şâz kıraatler dâhil bütün kıraatler dil kurallarının tespitinde hüccettir. Örneğin; Mâzenî (ö. 249/863), Zeccâc (ö. 311/923) gibi bazı nahivciler

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ

“Andolsun, size yeryüzünde imkân ve iktidar verdik. Sizin için orada birçok geçim imkânları da yarattık. Ama siz ne kadar az

<sup>10</sup> Temmâm Hassân, *el-Uşûl* (el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1411/1991), 104; Efgânî, *Fî usûli'n-nahw*, 29-30.

<sup>11</sup> Efgânî, *Fî usûli'n-nahw*, 31-32; Hassân, *el-Uşûl*, 104.

<sup>12</sup> Hulvânî, *Usûli'n-nahvi'l-Arabî*, 33-34.

<sup>13</sup> Hulvânî, *Usûli'n-nahvi'l-Arabî*, 36.



şükrediyorsunuz!" (el-A'râf, 7/10) ayetindeki 'مَعَايِشَ' kelimesinin 'مَعَايِشَ' şeklinde okunuşunu reddetmişlerdir. Ebû Hayyân bu kelimeyi hemzeli okuyan Nâfi'in kıraatini delil göstererek bu okuyuşu caiz görmüştür.<sup>14</sup> Yine O,

إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَأَدْعُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

"Allah'ı bırakıp tapındıklarınızın hepsi sizin gibi kullardır. Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi hemen onları çağırın da size cevap versinler." (el-A'râf, 7/194) ayetini İbn Cübeyr'in إِنْ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا şeklinde okuyuşunu delil göstererek nefiy harflerinden olan اِنْ harfinin haberde amel edebileceğini ifade etmiştir. Ferrâ (ö. 207/822) ve Basralıların çoğuna göre ise bu harf لَيْسَ gibi amel edemez.<sup>15</sup>

Bütün kıraatleri görüşlerine delil olarak kullanan Ebû Hayyân bu kıraatlere uymayan ve bunları eleştiren nahivcileri eleştirmiştir. Örneğin İbn 'Âmir;

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ  
وَمَا يَنْفَعُونَ

"Yine bunun gibi, Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştıkları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki; onları helâke sürüklesinler ve dinlerini karıştırıp onları yanıltsınlar. Eğer Rabbin dileyseydi, bunu yapamazlardı. Artık sen onları uydurdukları ile baş başa bırak." (el-En'âm, 6/137) ayetindeki أَوْلَادَهُمْ kelimesini شُرَكَاءَهُمْ şeklinde mansub, شُرَكَاءَهُمْ kelimesini ise شُرَكَائِهِمْ şeklinde mecrur okumuştur. Yani muzâf olan قَتَلَ kelimesi ile muzâfun ileyh olan شُرَكَائِهِمْ kelimesini mefulle ayırmıştır. Cumhuriyetin okunuşuna ters olan ve Basralıların kabul etmediği bu durumu İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) eleştirmiş, böyle bir kullanımın Arap dilinde olmadığını savunmuşlardır. Ebû Hayyân Arap olmayan birinin (Zemahşerî) halis ve fasih olan bir Arap'ı eleştirmesine ve mütevâtir olan bu kıraatin reddine hayret ederek bu kullanımların Arap şiirinde sayısızca bulunduğunu, bu şiirleri

<sup>14</sup> Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut - Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l- kutubi'l-ilmîyye, 2010), 4: 271.

<sup>15</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 4: 439-440. Ebû Hayyan'ın Ferrâ'ya yaptığı itirazlar için bk. Ziyâd Halef 'Avde Ebû Halîb, "I'tirâzâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fî kitabihî İrtişâfu'd-darab ale'l-Ferrâ: Dirâsetun vasfiyye" (Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Üniversitesi, 2011).

'*Menhecu's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbni Mâlik*' adlı eserinde zikrettiğini belirtir.<sup>16</sup> Yine O, Basralıları bazı kıraatleri kabul etmemeleri nedeniyle şöyle eleştirir: "Kıraatler Basralıların koydukları dil kurallarına göre gelmez. Biz Basra nahivcilerinin görüşlerine tabi değiliz."<sup>17</sup>

### 1.1.2. Hadis-i Şerif

Peygamber efendimizin (sav) hadisleriyle istişhâd konusu âlimler arasında ihtilaf edilen konulardan biridir. Ulemadan bazısı Ebû Hayyân ve hocası Ebû 'l-Hasen bin Dâi' (ö. 680/1283) gibi hadisle istişhâdı caiz görmezken, bazısı İbn Mâlik gibi bunu caiz, bazısı ise Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi bazı durumlarda caiz bazı durumlarda ise caiz görmeyerek orta bir yol izlemiştir.<sup>18</sup>

Ebû Hayyân'a göre bir nahiv kuralı ortaya koymak veya bir nahiv kuralını ispatlamak için hadis-i şerifler delil olarak kullanılamaz. Nahiv ilminin kurucuları olan Ebû 'Amr bin el-'Alâ, İsa bin Ömer (ö. 149/766), Halil bin Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyhi (ö. 180/796) gibi Basra dil uleması ve Kisâî, Ferrâ, Ali bin Mübarek el-Ahmer (ö. 194/809) ve Hişam ed-Darîr (ö. 209/824) gibi Kûfe dil uleması böyle bir yöntem kullanmamışlardır. Müteahhirînden olan Bağdat ve Endülüslüler ise onlara uymuşlardır. Hadislerle istişhâdda bulunulmamasının nedeni hadis lafızlarının Resulullah'a aidiyetinden kuşku duyulmasıdır. Bu kuşku ise iki nedenden kaynaklanmaktadır:<sup>19</sup>

Birincisi; raviler manayla rivayeti caiz görmüşlerdir. Bu yüzden Peygamberimizin (sav) sözleri veya o zamanda meydana gelen bir olay tüm lafızlarıyla beraber nakledilmemiştir. Yakinen biliyoruz ki Resulullah (sav) hadis lafızlarının hepsini söylememiştir, hatta bazılarını söylediğine dair kesin bir delilimiz de yoktur. Çünkü bunların eş anlamlılarını da söylemiş olabilir. Zira önemli olan anlamdır, özellikle semâ'nın önde olduğu, yazının olmadığı ve hafıza gücüne itimat edildiği

<sup>16</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4: 231-232. Ebû Hayyan'ın farklı kıraatleri delil olarak kullanma örnekleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Lazhar Kerchou, "Ebû Hayyan'ın el-Bahru'l-muhît Tefsiri Bağlamında Nahve Dair Metodik Esasları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015): 313-336.

<sup>17</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4: 271; Hulvânî, *Usûli'n-nahvi'l-Arabî*, 37.

<sup>18</sup> Şeyh Abdulkadir bir Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1: 4.

<sup>19</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 42.

durumlarda bu önem daha da artmaktadır. Hadislerin çoğunda özellikle de uzun hadislerde önemli olan lafzı değil, anlamı zapt etmektir.<sup>20</sup>

İkincisi; hadis rivayetlerine azımsanmayacak kadar dil hataları (lahn) karışmıştır. Çünkü hadis ravilerinin çoğu Arap değillerdi ve Arap dilini nahiv bilgisiyle bilmiyorlardı. Dolayısıyla nahvi bilmedikleri için konuşmalarında lahneler meydana gelmiş, bunun sonucunda da rivayetlerine fasih olmayan kullanımlar girmiştir.<sup>21</sup>

Hadisle istişhâd konusunda Ebû Hayyân'la aynı görüşü paylaşanların yanında ona karşı gerekçeli bir şekilde itiraz edip İbn Mâlik'i savunanlar olmuştur. Çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu gerekçelere yer vermeyip sadece bu kişilerin isimlerini vereceğiz. Bu gerekçelere aşağıda verilen kaynaklardan ulaşılabilir. Hadisle istişhâd konusunda hocası Ebû'l-Hasen İbnü'd-Dâi'e (ö. 680/1283)<sup>22</sup> katılan Ebû Hayyân'ı Süyûtî destekler.<sup>23</sup> Ebû Hayyân'ı eleştirenler arasında öğrencisi Nâzıru'l-Ceyş (ö.778/1372)<sup>24</sup> ve Bedrüddîn ed-Demâmînî (ö. 827/1424)<sup>25</sup> zikredilebilir. Şâtıbî ise bu tartışmada orta bir yol izleyerek hadisle istişhâdı bazı durumlarda caiz görürken, bazılarında ise reddeder.<sup>26</sup> Modern dönemde de tartışılan bu konuda Temmâm Hassân ve Saîd el-Efgânî gibi dilciler hadislerin delil olarak kullanılmasını daha doğru bir yöntem olarak görürler.<sup>27</sup>

Ebû Hayyân her ne kadar hadisle istişhâdı kabul etmeyen biri olarak görülse de eserleri incelendiği zaman birçok hadis-i şerifi örnek mahiyetinde kullandığı görülmektedir. Örneğin şu hadisleri Ebû Hayyân şu şekilde kullanır:

<sup>20</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 43.

<sup>21</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 44.

<sup>22</sup> Ebû'l-Hasen bin ed-Dâi'in görüşü için bk. Süyûtî, *el-İktirâh*, 45; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 5.

<sup>23</sup> Süyûtî'nin görüşü için bk. Süyûtî, *el-İktirâh*, 45-46.

<sup>24</sup> Nâzıru'l-Ceyş'in görüşü için bk. Muhibbuddin Muhammed bin Yusuf bin Ahmed Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi-şerhi Teshîli'l-fevâid*, thk. Ali Muhammed Fahir, 1. Baskı (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 9: 4410-4411.

<sup>25</sup> Demâmînî'nin görüşü için bk. Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 7.

<sup>26</sup> Şâtıbî'nin görüşü için bk. Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 6.

<sup>27</sup> Temmâm Hassân'ın görüşü için bk. *el-Uşûl*, 105-106-107; Saîd el-Efgânî'nin ve diğer çağdaş dilcilerin görüşü için bk. Efgânî, *Fî usûli'n-nahv*, 53-58.

كَانَ fiilinin benzerlerinden olan دَامَ fiili sakin oldu, sukut etti anlamında tam bir fiil olarak ta kullanılır. “Sizden biriniz durgun olan bir suya beoletmesin.” hadis-i şerifinde olduğu gibi.<sup>28</sup>

بَيْنَدَ kelimesi bir istisna edatı olup عَبَّرَ anlamındadır, şu hadis-i şerifte olduğu gibi: أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّمِّ بَيْنَدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ وَأَشْرَضَعْتُ فِي بَنِي صَعْدٍ *“Kureyşli olduğum ve Beni Sa’d yurdunda yetiştiğim için Dad dilini (Arapça) en iyi konuşanınız benim.”*<sup>29</sup>

Hadisle istişhâd konusunda sonuç olarak şöyle diyebiliriz: Ebû Hayyân’a göre bir nahiv kuralı koymak veya nahiv kuralını ispat etmek için hadisle istişhâdda bulunulamaz. Hadis-i şerifler ancak bir nahiv kuralını örneklendirmek veya bir kelimenin lügat anlamını açıklamak için kullanılabilir.

### 1.1.3. Şiir

Nahiv, sarf ve lügat ilimlerinin önemli delillerinden biri de Arap şiiridir. Arap şiirinin Arap diliyle ilgili önemli yapılar, kalıplar içermesi dil bilginlerini şiire yöneltmiş ve şiir Arapçanın grameri, yapısı ve lügat bilgisiyle önemli bir kaynak ve dil kurallarının ispatında başlıca dayanak olmuştur. Dil bilginleri şiirleriyle istişhâdda bulunulan şairleri genel olarak dört tabakaya ayırmışlardır:

1- İmruu'l-Kays, A’şâ gibi cahiliye dönemi şairleridir.

2- Lebîd ve Hassân bin Sâbit gibi cahiliye ve İslami dönemleri beraber yaşayan ve muhadramûn diye isimlendirilen şairlerdir.

3- Cerîr ve Ferazdak gibi İslamiyet’in ilk dönemlerini içine alan ve İslamiyyûn veya mutakaddimûn diye isimlendirilen şairlerdir.

4- Beşşâr bin Bürd ve Ebû Nuvâs gibi İslamiyyûn şairlerinden günümüze kadar olan şairleri kapsayan ve müvelledûn veya muhdesûn diye isimlendirilen şairlerdir.<sup>30</sup>

Bu tabakalardan ilk iki tabakanın şiiriyle istişhâdın geçerliliği konusunda âlimler arasında ittifak vardır. Üçüncü tabaka her ne kadar ihtilafli olsa da doğru olan bu tabakanın şiiriyle de istişhâdda bulunulabileceğidir. Dördüncü tabakanın şiiriyle istişhâdda bulunulamayacağı konusunda ise yine âlimler arasında ittifak vardır.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 3: 1158.

<sup>29</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 3: 1545.

<sup>30</sup> Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 3.

<sup>31</sup> Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 3.

Ebû Hayyân yukarıda bahsi geçen şair tabakalarıyla ilgili cumhurun metoduna uymuş, istişhâdı caiz görülen tabakaların şiirleriyle istişhâdda bulunmuş, caiz görülmeyenlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmamıştır. Örneğin meful-ü ma'ahunun كَانَ 'den sonra gelip gelmeyeceği ihtilafıdır. Ebû Ali el-Farisî'ye (ö. 377/987) göre gelemez, cumhura göre ise bu caizdir. Ebû Hayyân cumhurun görüşünü doğru bulur ve ikinci tabakadan olan Ka'b bin Cuayl'in şu beytini delil olarak gösterir:

فَكَانَ وَ إِنَّاهَا كَحَرَّانِ أَمْ يُنْفِقُ  
عَنِ الْمَاءِ إِذَا لِقَاهُ حَتَّى تَقْدَدَا

“O kişiyle devesi birbirlerinden ayrılmayan bir bağ gibiydiler. Suyu görünce ondan içip onu kurutuncaya dek ayılmadı.”<sup>32</sup>

İstişhâdı kabul edilmeyen tabakanın şiirlerini Ebû Hayyân delil olarak kullanmamıştır. Örneğin müvelledûn tabakasından biri olan Buhturî'nin şiirini Ebû Hayyân şöyle değerlendirir: İsmi mevsul مَنْ ve مَا gibi اَلَّذِي ve çeşitlerinin dışında olursa sıla cümlesindeki zamirin ğaib olması vaciptir, أَنَا مَنْ قُتِمْتُ، أَنْتَ مَنْ أَنَا cümleleri gibi. Bu zamirin مَنْ أَنَا قُتِمْتُ gibi mütekellim ve muhatap zamir olmasını caiz görenlerin görüşleri doğru değildir. Buhturî bin Ebi Safra'nın

تُعِيرُ أُمُورًا لَسْتُ مِمَّنْ أَشَاؤُهَا  
وَلَوْ جُعِلْتُ فِي سَاعِدَيْ أَلْمَجَامِعِ

“Tüm topluluklar yardımına gelse dahi üstesinden gelemeyeceğim işleri bana veriyorsun.” beytinde مِمَّنْ أَشَاؤُهَا ifadesi doğru değildir. Görünen o ki Buhturî'nin şiiriyle istişhâdda bulunulamaz.<sup>33</sup>

## 1.2. İcma

İcmadan kasıt Basra ve Kûfe ekollerinin ittifak ettiği görüşlerdir.<sup>34</sup> Ebû Hayyân'ın görüşlerine ve tespitlerine baktığımız zaman bazen Basra ve Kûfe ekollerinin ittifak ettiği görüşlere muhalefet ettiğini, bazen de etmediğini söyleyebiliriz. Ebû Hayyân icma deliline önem vermiş hatta bazı meselelerde icmayı delil olarak kullanmış, icmaya muhalefet edenleri eleştirmiştir. Örneğin;

إِنَّ مِنْ أَفْضَلِهِمْ كَانَ زَيْدًا  
cümlesini Araplardan nakleder. Müberrid (ö. 286/900) ve Rummânî (ö. 384/994), buradaki كَانَ nin zait olmadığını, isminin içinde müstetir olduğunu مِنْ أَفْضَلِهِمْ ifadesinin haberi olduğunu tüm cümlenin innerinin mukaddem haberi olduğunu iddia ederler. Ebû Hayyân'a göre bu apaçık

<sup>32</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 3: 1484.

<sup>33</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 2: 1022.

<sup>34</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 69.

bir hatadır. Zira şibhi cümle hariç innenin haberinin isminden önce gelmesi icmaen caiz değildir.<sup>35</sup>

### 1.3. Kıyas

İbnü'l-Enbârî 'Cedel' adlı kitabında kıyası şöyle tanımlar: Kıyas, aynı anlamda olması şartıyla nakledilmeyenin nakledilen üzerine hamledilmesidir. Kıyas nahiv delillerinin çoğunu teşkil etmekte olup nahiv meselelerinde çoğunlukla kendisine dayanılan nahiv delilidir ki şöyle denilmiştir:

إِنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعُ وَبِهِ فِي كُلِّ عِلْمٍ يُتَّبَعُ

"Nahiv ancak kendisine uyulan ve bütün ilimlerce faydalanılan kıyastır."

Bu yüzden nahvin tanımında şöyle denir: Nahiv, Arap kelamının araştırılmasından doğan, kıyaslar aracılığıyla oluşan bir ilimdir.<sup>36</sup>

Ebû Hayyân diğer nahiv delilleri gibi kıyas deliline de önem vermiş, çeşitli nahiv meselelerinde bu delili kullanmıştır. Ona göre bu delil ancak semâ' olduktan sonra kullanılabilir, semâ' olmadan herhangi bir şekilde kıyas yapılamaz. O, bu düşüncesini şöyle dile getirir: Bir nahiv meselesinde mezheplerin farklı görüşlerine muttali olduktan sonra Araplardan semâ'a bakmalıyız. Onlardan nakledilen bir şey varsa onu almalıyız. Herhangi bir nakil yoksa onu atmamızdır. Nahiv kurallarının tespitinde bizim yöntemimiz budur. Biz bu konuda ancak semâa itimat ederiz. Bir nahiv kuralını ancak semâ' olduktan sonra tespit ederiz, kıyasla tespit etmeyiz. Çünkü her terkinin kendine özel bir yapısı vardır. Bir şeyi bir şey üzerine kıyas edersek birçok terkip elde ederiz ki Araplar bunların hiçbirini konuşmamıştır. Bizim nahivdeki kıyastan kastımız ancak semâ' olduktan sonra vaki olur. Bu durumda kıyaslarla semâ' arasında bir uyumluk meydana gelir. Salt kıyasla hükümleri tespit etmeyiz. Sibeveyhi'nin sözlerini düşünen bir kişi, bu sözlerin çoğunun bizim seçtiğimiz bu yöntem üzerine olduğunu anlayacaktır.<sup>37</sup>

Ebû Hayyân şu nahiv meselesinde semâ' olmaksızın kıyas yapılmasını şöyle eleştirir: Müzekkerler için كَ müennesler için كُنَّ tekit lafızlarındandır, قَامَ الرَّبْدَانِ كِلَاهُمَا cümlesinde olduğu gibi. Cumhura ve Müberrid'e göre tekit edilen isimden ikisi kastedilmediği zaman bu

<sup>35</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 3: 1185.

<sup>36</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 73.

<sup>37</sup> Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-teknîl fi şerhi kitabi't-Teshîl*, thk. Hasan Handavi, 1. Baskı (Dimeşk: Dâru'l Kalem, 1417/1997), 10: 65.

lafızlarla tekit yapılması yine caizdir, رَأَيْتَ أَحَدَ الرَّجُلَيْنِ كَلِمَتَيْهِمَا gibi. Ferrâ, Hişam ve Ebû Ali'ye göre caiz değildir, Ebû Hayyân'a göre ise doğru olan da budur. Çünkü herhangi bir Arap'tan böyle bir kullanım işitilmemiştir.<sup>38</sup>

#### 1.4. İstishâbü'l-hâl

Nahiv delillerinden birisi de istishâbü'l-hâldir. İbnü'l-Enbârî istishâbü'l-hâli şöyle tanımlar: "İstishâbü'l-hâl, bir lafzın onu aslından çıkarmayacak bir delil olmadığı zaman aslı üzerine kalmasıdır. Örneğin; isimlerde asıl olan onları iraptan çıkarmayacak delil olmadığı sürece murab olarak kalmaları, yine fiillerde asıl olan onları binadan çıkarmayacak delil olmadığı sürece mebni olarak kalmalarıdır."<sup>39</sup>

Ebû Hayyân önemli bir nahiv delili olan istishâbü'l-hâli çeşitli görüşlerini açıklarken delil olarak kullanmakta, bu delile riayet etmeyen bazı nahivcileri ve görüşlerini eleştirmektedir. Örneğin; türemeye dair bir delil olmadığı müddetçe harflerde asıl olan fazlalığın olmamasıdır. Kûfeliler ve nahivcilerin çoğuna göre لَمَّ harfinin birinci lamı asli harftir, bazılarınca ise bu lam çoğaltmak anlamını katmak için fazlalaşmıştır, bir görüşe göre ise ibtidâ lamıdır. Ebû Hayyân'a göre ise لَمَّ harfi mürekkebe değil basit bir harftir yani başka harflerden müteşekkil değildir. Zira harflerde asıl olan adem iştikaktır, yani başka harflerden türememesidir.<sup>40</sup>

#### 2. Delillerin Çatışması ve Tercih

Bazı durumlarda nahiv delillerinin çatıştığı (muârada) görülmektedir. Örneğin; bir konuda semâ' yoksa fakat kıyas bunu istiyorsa hangi delil tercih edilmelidir? şeklinde bazen nahiv delilleri çatışır. Çoğu dil meselelerindeki tartışmaların ve farklı görüşlerin bu farklı delillerin tercih edilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Örneğin bir dil bilgini bir meselede semâi delil olarak kullanırken başka

<sup>38</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 4: 1948.

<sup>39</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 115.

<sup>40</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 3: 1281. Ebû Hayyan'ın nahiv delillerini kullanma örnekleri için ayrıca bk. Fetih el-Yahyavî, "Ba'du mezâhiri't-tefkiri'l-luğaviyyi inde Ebî Hayyan el-Endelusî min hilâli İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab: Dirâsetun sarfiyye terkîbiyye" (Doktora Tezi, Seyyidî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi, 2015); İsmail Miftah Muhammed Şûrân, "Usûlu'n-Nahv beyne Ebî Hayyan ve Nâzıru'l-Ceyş: Dirâsetun mukârene" (Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 2013).

biri kıyası, icmayı veya istishâbü'l-hâli delil olarak kullanmaktadır. Bunun neticesinde ise farklı görüşler ortaya çıkmaktadır.

Ebû Hayyân'ın görüşlerine ve tespitlerine baktığımız zaman onun da farklı nahiv delillerini kullandığını görmekteyiz. Nahiv delillerinin çatışması durumunu ve diğer tercihle alakalı durumları açıkladıktan sonra Ebû Hayyân'ın bunlara yaklaşımını göstermeye çalışacağız.

### 2.1. Bir Lehçenin Diğer Bir Lehçeye Tercihi

İbn Cinnî 'el-Hasâis' adlı eserinde şöyle der: “Şiveler farklı olmalarına rağmen hepsi delildir. Bu durum Hicazlıların ۛ harfine amel vermesi, Temîmlilerin ise vermemesinde görülmektedir. Her iki durumu da kıyas kabul etmektedir. Burada bir şiveyi diğerine çevirmemelisin. Çünkü bu şivelerden biri diğerine göre daha haklı değildir. Fakat bir şiveyi kıyas ve delillerle güçlendirip diğerine tercih edebilirsin. Peygamber efendimiz (sav) şöyle buyurur: “Kur'an-ı Kerim her biri şifa veren ve yeterli olan yedi şive üzerine indirilmiştir.” Bu durum, iki şive kıyasta birbirine eşit veya yakın olduğu zaman geçerlidir. Eğer bir şive diğerinden daha çok kullanılıyorsa ve kıyasa daha yakınsa bu şive tercih edilir.”<sup>41</sup>

Ebû Hayyân ise bu konuda şöyle der: Her kabilenin şivesi üzerine kıyas yapılabilir.” Bu duruma şu örneği verebiliriz: Ahfeş'in (ö. 215/830) bir lügatten (şive) nakline göre haberiyye için olan ڪم 'in cümle başında gelmemesi caizdir. Zira haberiyye için olan ڪم çok anlamındadır. ۛڪڪٲ ڪم (Birçok esir bağışladım) ve ۛڪڪٲ ڪم ۛلام (Birçok köle mülk edindim) denildiği gibi ۛڪڪٲ ڪم ۛلۛمان ve ۛڪڪٲ ڪم ۛلۛمان denir. Bu lügat üzerine kıyas yapılması konusunda ihtilaf vardır. Bazılarına göre bu az olduğu için kıyas yapılması caiz değildir. Doğru olan bu bir lügat olduğu için kıyas yapılabileceğidir.<sup>42</sup>

### 2.2. Semâ' ve Kıyasın Çatışması

İbn Cinnî 'el-Hasâis'de şöyle der: “Semâ' ve kıyas çatıştığı zaman işitilen üzerine konuşursun, başkalarını bunun üzerine kıyas etmezsin. Örneğin; ۛسٲخوذ ۛلۛهم الشٲطان (el-Mücâdele, 58/19) ayetindeki ۛسٲخوذ kelimesi vavın harekesinin önceki harfe verilip elife kalb olması şeklindeki sarf kuralına uysun diye ۛسٲخاد şeklinde söylenemez. Bu kullanımın kabul edilmesi gerekir. Çünkü sen bu şive üzerine konuşuyorsun ve tüm

<sup>41</sup> Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. eş-Şirbini Şeride (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007), 2: 10-11.

<sup>42</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 2: 784.



konuşmalarında bu şiveye uyuyorsun. Dolayısıyla bu şiveyi ، اِسْتَقَامَ – اِسْتَقْوَمَ ، اِسْتَقَامَ – اِسْتَقْبَعَ şeklinde kıyas yapmamalısın.<sup>43</sup>

Ebû Hayyân semâ' ve kıyasın çatışma durumunda semâ' delilini tercih etmiş ve semaa muhalefet eden bazı dilcileri eleştirmiştir. Ebû Hayyân'ın bu tercihlerine şu nahiv konuları örnek olarak gösterilebilir:

Cumhura göre taaccup fiilleri te'kid edilemez. Cermî'ye (ö. 225/840) göre ise edilebilir، أَحْسَنُ بَرْدًا إِحْسَانًا ، أَحْسَنُ بَرْدًا إِحْسَانًا، 225/840) göre ise edilebilir، أَحْسَنُ بَرْدًا إِحْسَانًا ، أَحْسَنُ بَرْدًا إِحْسَانًا، 225/840) gibi. Ebû Hayyân'a göre kıyas bu durumu istiyor fakat Allah (c.c) doğrusunu daha iyi bilir Araplardan böyle bir şey işitilmemiştir. Dolayısıyla Cermî'nin görüşü doğru değildir.<sup>44</sup>

Taaccup fiilleri kalıp ifadeler olduğu için mazi, müzari ve emir şeklinde çekimleri yapılamaz. Hişam'a göre böyle bir durum caizdir. Örneğin مَا أَفْعَلُ زَيْدًا ifadesi مَا يُحْسِنُ زَيْدًا şeklinde müzari fiille söylenebilir. Ebû Hayyân'a göre Hişam'ın bu görüşü kıyasa dayanmaktadır fakat Araplardan böyle bir şey işitilmemiştir, dolayısıyla bunun atılması vaciptir.<sup>45</sup>

### 2.3. Asıl ile Ğalibin Çatışması

Bir meselede asıl ile ğalib (çoğunluk) çatıştığı zaman doğru olan fıkıhtaki gibi asıl ile amel etmektir. Bu duruma şu örneği verebiliriz: Arapçada فُعْلٌ vezninde âlem bir isim bulunduğu zaman bu ismin munsarîf veya gayrı munsarîf mı olduğu bilinmiyorsa ve buna dair bir delil yoksa iki görüş vardır. Birinci görüşe göre ki Sibeveyhi'nin görüşüdür, isimlerde asıl olan munsarîflıktır ve dolayısıyla bu kelime munsarîf olmalıdır. İkinci görüşe göre ise bu vezindeki isim Arap kelimelerinde çoğunlukla gayrı munsarîf olarak vaki olduğu için bu isim gayrı munsarîf olmalıdır.<sup>46</sup>

Ebû Hayyân asıl ile ğalibin çatışması durumunda Sibeveyhi'nin görüşü olan aslı tercih etmiştir. Örneğin رَمَانٌ ve رَمِيَانٌ kelimeleri munsarîf mıdır, gayrı munsarîf mıdır? sorusuna bunların munsarîf olmalarının daha doğru olduğunu söyler. Çünkü biz bu konuda Araplardan herhangi bir nakle vakıf değiliz. İsimlerde de asıl olan munsarîflıktır, öyleyse bununla amel etmek gerekir. Diğer bir görüşe göre ise فُعْلَانٌ vezninde olan sıfatlar genellikle gayrı munsarîf olurlar, nadir

<sup>43</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 170.

<sup>44</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 4: 2070.

<sup>45</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 4: 2070.

<sup>46</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 124, İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 170.

durumlarda munsarif olurlar. Bu yüzden ekseriyetin üzerine haml daha doğrudur.<sup>47</sup>

### Sonuç

Ebû Hayyân ister mütevâtir ister şâz olsun bütün kıraatleri görüşlerine delil olarak kullanmış, ilk dönem dil ulemasından farklı bir yöntem uygulamıştır. İbn Mâlik'in ortaya koyduğu fasih olmayan Arap lehçeleri ve hadis-i şerifler üzerine kural koyma yöntemini reddederek ilk dönem dil ulemasının özellikle Basralıların bu anlamdaki nahiv yöntemini korumaya çalışmıştır. O, nahiv görüşlerini ortaya koyarken bütün kıraatlere ve fasih Arap şiirine itimat etmiş, böylece kendine has bir nahiv metodu ortaya koymuştur.

Ebû Hayyân semâ', kıyas, icma ve istishâbü'l-hâlden ibaret olan bütün nahiv delillerini kullanmış, bunlar içinde semaa diğerlerinden daha fazla önem vermiştir. Ona göre herhangi bir nahiv meselesinde öncelikle Kur'an-ı Kerim kıraatlerine ve Araplardan işitilen bir kullanımın olup olmadığına bakılır. Eğer bir kullanım varsa o zaman diğer nahiv delilleri de göz önünde bulundurulur. Yoksa o zaman bu nahiv delilleri bir anlam ifade etmez ve bunlara itibar edilip de bir nahiv kuralı ortaya konulamaz. Konulsa dahi böyle bir kural zayıf ve geçersiz olur. Bazen semâ' ile kıyas veya diğer nahiv delilleri çatışabilir veya bir konuda semâ' yok iken kıyas yapma olasılığı olabilir. Bu veya buna benzer durumlarda da yine semaa itibar edilir. Semâ' yoksa kıyas yapılamaz.

Ebû Hayyân hadisle istishâd konusunda ilk dönem dil uleması gibi hadis-i şerifleri nahiv konularında delil olarak kullanmamıştır. Bu konuda hadislerle çok istishâdda bulunmasından dolayı İbn Mâlik'i eleştirmiş, hadislerin çoğunun manen rivayet edildiğini, bunlara itibar edilerek bir nahiv kuralı ortaya konamayacağını ve hadislerin bir nahiv kuralına delil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir. Bu anlamda Ebû Hayyân hocası İbnü'd-Dâi' ile beraber hadisle istishâdde bulunulamaz tezini savunanların öncüsü olmuştur. Ebû Hayyân'a göre hadis-i şeriflerin temsil mahiyetinde bir nahiv meselesine örnek olarak veya bir kelimenin anlamının açıklanması için kullanılmasında bir beis yoktur. Ebû Hayyân'ın eserleri incelendiğinde onun da birçok hadise şerife yer verdiğini fakat hadisleri bu anlamda kullandığını görmek mümkündür.

---

<sup>47</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 124.

Şiir ile istişhâd konusunda da Ebû Hayyân cumhurun benimsediği ilk üç şair tabakasının şiiirleriyle istişhâdda bulunmuş, bunun haricindeki tabakaların şiiirleriyle istişhâdda bulunmamıştır.

### Kaynakça

- Bağdâdî, Şeyh Abdulkadir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*. 1. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Ebû Halîb, Ziyâd Halef 'Avde. "*İ'tirâzâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi kitabihi İrtişâfu'd-darab ale'l-Ferrâ: Dirâsetun vasfiyye*". Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Üniversitesi, 2011.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. Thk. Recep Osman Muhammed. 1. Baskı. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1418/1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut - Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf. *et-Tezyûl ve't-tekmîl fi şerhi kitabi't-Teshîl*. Thk. Hasan Handavi. 1. Baskı. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l Kalem, 1417/1997.
- Efgânî, Saîd. *Fî usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebu 'l-İslâmî, 1407/1987.
- Fâsi, Ebû Abdullah Muhammed bin et-Tayyib. *Feydu neşri'l-inşirâh min revdi tayyi'l-İktirâh*. Thk. Dr. Mahmut Yusuf Feccâl. 2. Baskı. el-İmârâtu'l Arabiyye el-Muttahide-Abu Dabi: Dâru'l-Buhûs lid-Dirâsâti'l-İslamiyye ve İhyâi't-Turâs, 2002.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl*. el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe. 1411/1991.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *Usûli'n-nahvi'l-Arabî*. Ribat: en-Nâşiru'l-Atlasî, 1983.
- İbn Cinnî, Ebû 'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Thk. eş-Şirbini Şeride. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007.
- Kerchou, Lazhar. "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-muhît Tefsiri Bağlamında Nahve Dair Metodik Esasları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015): 313-336.
- Mahmud, Hüsnî Mahmud. *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fi tarihi'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- Nâzîru'l-Ceyş, Muhibbuddin Muhammed bin Yusuf bin Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi-şerhi Teshîli'l-fevâid*. Thk. Ali Muhammed Fahir. 1. Baskı. 10 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman bin Ebû Bekr. *Kitabu'l-İktirâh fi ilmi usûl'in-nahw*. Thk. Dr. Selahaddin el-Hevvarî. 1. Baskı. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1432/2011.
- Şûrân, İsmail Miftah Muhammed. "*Usûlu'n-Nahw beyne Ebî Hayyan ve Nâzıru'l-Ceyş: Dirâsetun mukârene*". Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 2013.
- Yahyavî, Fetiha. "*Ba'du mezâhiri't-tefkîri'l-luğaviyyi inde Ebî Hayyan el-Endelusî min hilâli İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab: Dirâsetun sarfiyye terkîbiyye*". Doktora Tezi, Seyyidî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi, 2015.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2019, 13: 557-590

**Vaz' İlmi ve "El-'Ucâletü'r-Rahmiyye"  
(İnceleme ve Değerlendirme)\***

**The Science of Wad' and "el-'Ucâletü'r-Rahmiyye"  
(Study and Review)**

**Muhammed Salih Sürücü**

Arş. Gör., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı  
Anabilim Dalı

Research Assistant, Amasya University, Faculty of Theology, Department of  
Arabic Language and al-Balagha  
Amasya, Turkey

muhammed.surucu@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7193-1951

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Mayıs / May 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 14 Ağustos / August 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 557-590

**Atıf / Cite as:** Sürücü, Muhammed Salih. "Vaz' İlmi ve "El-'Ucâletü'r-Rahmiyye"  
(İnceleme ve Değerlendirme) [The Science of Wad' and "el-'Ucâletü'r-Rahmiyye"  
(Study and Review)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 557-  
590.

<https://doi.org/10.18498/amailad.585259>.

---

\* Bu makale, "Eğimli Mehmed Rahmi Efendi'nin el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. This article is prepared by benefiting from master's thesis titled "The work of Mohammad Rahmi al-Akîni Called 'al-Ujâlah al-Rahmiyah fî Sharh al-Risâlah al-Wad'iyah' (Text and Study)"

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Science of Wad' and "el-'Ucâletü'r-Rahmiyye" (Study and Review)**

### **Abstract**

The science of wad' study in which way and how to be made a relation between meanings which are forms of creatures or subjects in human mind and expressions which transfers this meanings out of mind by means of sign. The science of wad' was started to be an independent study area in eighth century A.H. by the treatise of 'Adudüddîn al-Îjî's *al-Risalah al-wad'iyah* who is a theologian, an Islamic methodist, and a linguist. This science has been continuing to improve by books of successive authors like Ebu'l-Qasim al-Samarqandî, Abd al-Rahman al-Jâmî, Kamâl al-Dîn al-Shirvânî, İsmâ al-Dîn al-Esferâyînî, Al-Sharif al-Jurjânî, Al-Sayyid Mohammad al-Kafawî and Al-Sayyid Hâfiz al-Sirozî. A lot of books have been written on this field in last period. Among these works, the treatise of İbrahim b. Khalil al-Akînî called *Matn fi al-wad'* attracts attention. Because his work has efforted on treating whole issues which are discussed from of old in theoretical and practical plane and establishing knowledge of wad' as a science. *Al-'Ujâlah al-Rahmiyyah* which is the subject of this article is commentary of that treatise. Firstly I will make a review of the book which make significant contributions to the science of wad' in terms of having improved content and detected discussions about issues of wad'.

### **Summary**

As known, language is the most important means that provides people to communicate with other. The language which has a vital role for human life consists of the expression that makes possible the verbal communication and the meaning which is the forms of the creatures or the subjects in human mind. In general, the language phenomenon has been started to be study for understanding and interpreting the Koran according to the divine will since the early periods. Especially the expression and the meaning which are the building blocks of the language have been studying mainly by linguistic sciences like lexicology, morphology, syntax and rhetoric and the other Islamic sciences with their own approaches and questions. The science of Wad' which is located under

the linguistic sciences, because it accepts the expression and the meaning as a key elements, tries to explain the relationship between this two elements by adopting wad' phenomenon as a principle.

The science of wad' was started to be an independent study area in eighth century A.H. by the treatise of 'Adudüddîn al-Îjî's *al-Risalah al-wad'iyah* who is a theologian, an Islamic methodist, and a linguist. This science has been continuing to improve by books of successive authors like Ebu'l-Qasim al-Samarqandî, Abd al-Rahman al-Jâmî, Kamâl al-Dîn al-Shirvânî, Îsâm al-Dîn al-Esferâyînî, Al-Sharif al-Jurjânî, Al-Sayyid Mohammad al-Kafawî and Al-Sayyid Hâfiz al-Sirozî. A lot of books have been written on this field in last period. Among these works, the treatise of İbrahim b. Khalil al-Akînî called *Matn fi al-wad'* attracts attention. Because his work has efforted on treating whole issues which are discussed from of old in theoretical and practical plane and establishing knowledge of wad' as a science. *Al-'Ujâlah al-Rahmiyah* which is the subject of this article is a commentary of that treatise. 1. General framework and literature review

Wad' (linguistic specification) in terms of lexical meaning means; "put a thing on the definite place." As a term it means; "assign a thing to another thing so much so that whenever first of them be feel or known second be known from first for who aware of this assign." With reference to lexical meaning it can be said that there are two elements in the wad' practice; first one is the expression which is the subject of the wad' and which situated in a place, second one is the place itself. In linguistic platform the first one is named mawdû' (established) and the second one is named mawdû' lah (the object of establishment). Moreover there has to be an author named wâdir' (establisher) who sets the expression to the meaning. In addition, there are some special cases related to these two elements. If the expression points to the meaning by own individual structure, it is named as *al-shakhsî* (isolative) or if it points to it by definite form, it is named as *al-naw'î* (subsumptive). And speaking of the meaning when it exists in outside as a partial object, it is named as *juz'î* (particular), in return when it exists a common meaning between a lot of objects, it is named as *kullî* (universal). These two qualities not only go for the meaning but also for *âlat al-wad'* (instrument of wad') that is named *al-kadr al-mushtarak* (party situation) by 'Adud al-Dîn al-Îjî for resolving indefinite expressions problem. Accordingly when *âlat al-wad'* and the meaning are *kullî*, it is named "*al-wad' al-'âmm li-mawdû' lahu 'âmm*"; when both of them are *juz'î*, it is named "*al-wad' al-khâss li-mawdû' lahu khâss*"; when *âlat al-wad'* id *kullî* and the meaning is *juz'î*, it is named "*al-wad' al-'âmm li-mawdû' lahu khâss*".

Historical development of the science of wad' can be divided into three periods within the framework of Îjî's treatise named *al-Risalah al-Wad'iyah*. In first

period, the wad' knowledge was studied in syntax, rhetoric, logic and islamic law books. This period is named mutekaddîm (ancients) by İjî. In second period the wad' knowledge was studied in independent treatises and codification activity was started for wad' science. In addition to that the wad' knowledge was started to study in independent treatise, there is another feature in this period that İjî included zamir (pronoun), ism-i işaret (demonstrative pronoun), ism-i mevsul (relative pronoun) and harf (particle) in a new category named "*al-wad' al-'âmm li-mawdû' lahu khâss*". The third one is the period in which started writing activity (tadwîn) and which is named as muteahhir (following). Most of the writers of wad' in this period followed İjî's new method. Some of the important wad' writers and their books are Ali al-Qushji *Unqûd al-zawâhir*, Molla Khusraw's *Risalah fî al-wad'iyah*, Molla Lutfi's *al-Malatalib al-ilâhiyah* as a independent writing and writings of Abu al-Qâsım al-Samarqandî, Abd al-Rahmân al-Jâmî, Kamal al-Dîn al-Şirwânî, İsâm al-Dîn al-Esferâyînî, Sayyid Sharif Al-Jurjânî, Sayyid Mohammed al-Kefewî and Sayyid Hafiz al-Sirozî as a sarh and hasiyah (expalantion and footnote.) All this books and other different writings take a part in growing wad' literature.

### 2. İbrahim b. Khalil al-Akîni's wad' treatise named *Matn fî al-Wad'*

This book consists of three chapter; introduction, appendant (teznib) and conclusion. In introduction, firstly wad' is desribed in terms of lexical and terminological meaning, secondly, be tried to distinguish the wad' science from other sciences and be explained its subject and purpose. In turn the appendant section contains three topics; wâdî' (who is put the expression for meaning with the aim of signifying first one to second one), mawdû' (expression) and mawdû' lah (meaning). In first topic, it is studied the parts of wâdî' element; lughawî (lexical), 'urfî (customary), istilâhî (terminological) and shar'î (religious). In second topic, it is studied mawdû' elements and wad' is divided to shakhsî and naw'î in terms of expression. Both of them are divided into four parts in terms of mawdû' lah and âlat al-wad'. But the latest part is not exist in linguistic level. And in latest topic, it is spoken to mawdû' lah element and it is dividen to two part as a *kullî* (universal) and *juz'î* (particular). Finally in conclusion section, it is mentioned six items named favâid (benefits). In these six items, it is evaluated the opinions of wad' scholars about these six items and discussed secondary wad' problems.

### 3. Mohammad Rahmi al-Akîni's book is named *al-Ujâlah al-Rahmiyah fî sarh Matn fî al-Wad'*

Mohammad Rahmi al-Aqîni who is one of the last period Ottoman scholars has writen *al-Ujâlah al-Rahmiyah* to explain İbrahim Hakki al-Aqîni's wad' treatise . This sarh is one of the most important and valuable wad' books. Because this



writing made a big contribute to this area in connection with being considered as an independent science and made signalise its position opposite other sciences by means of improving wad' science in terms of issue and systematic.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, The science of wad', al-Risâlah al-Wad'iyah, Matn fî al-wad', al-'Ujâlah al-Rahmiyah.

### Vaz' İlmî ve "El-'Ucâletü'r-Rahmiyye" (İnceleme ve Değerlendirme)

#### Öz

Vaz' ilmi, dış dünyadaki varlık veya nesnelere insan zihnindeki suretleri olan manalar ile bu manaları simgeler yoluyla zihin dışına aktaran lafızlar arasındaki ilişkinin ne şekilde ve hangi yollarla kurulduğunu incelemektedir. Hicrî VIII. asırda kelim, usul ve dil âlimi Ebü'l-Fazl 'Adudüddîn el-Îcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye* adlı risalesiyle bağımsız bir literatür olarak incelenmeye başlamıştır. Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî, Abdurrahman el- Câmî, Kemâlüddîn eş-Şîrvânî 'İsamüddîn el-İsferâyînî, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Seyyid Muhammed el-Kefevî ve Seyyid Hafız es-Sirozî gibi sonraki müelliflerin metinleriyle gelişimini sürdürmüştür. Son döneme gelindiğinde alana dair birçok eser telif edilmiştir. Bu eserler arasında Eğinli İbrahim b. Halil Efendi'nin *Metnun fi'l-vaz'* adlı risalesi, önceden beri tartışılmalı vaz' meselelerinin tamamını teorik ve pratik düzlemde sistemli olarak ele alma ve vaz' bilgisini bilimin konusu haline getirme noktasında gösterdiği çabayla dikkat çekmektedir. Makalenin konusu olan *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye*, sözü edilen eserin şerhidir. Bu çalışmada özellikle muhtevanın geliştirilmesi ve meseleler hakkında yapılan tartışmaların tespit edilmesi açısından vaz' ilmine büyük katkıları olduğuna inandığımız bir metnin vaz' literatürüyle birlikte değerlendirmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Vaz' İlmî, er-Risâletü'l-Vaz'iyye, Metnun fi'l-vaz', el-'Ucâletü'r-Rahmiyye.

#### Giriş

Bilindiği üzere dil, belirli bir toplum içerisinde yaşayan insanların birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayan en önemli vasıtalarından biridir. İnsanoglu için bu derece öneme sahip olan dil, sözlü iletişimi mümkün kılan lafız ile dış dünyadaki nesne veya varlıkların insan zihnindeki suretleri olan mana unsurlarından oluşmaktadır. Dil İlimleri başlığı altında yer alan vaz' ilmi de dilin temel yapı taşı olan bu iki unsur arasındaki ilişkinin ne şekilde kurulduğunu ortaya koymaya çalışan bir disiplindir. Bu çalışmada Eğinli Mehmed Rahmi Efendi'nin (ö.

1325/1909) *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye* adlı eseri muhteva açısından değerlendirilecektir. Söz konusu eser, vaz' literatürünün son dönemdeki temsilcilerinden Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin (ö. 1311/1894) vaz' ilmine dair kaleme aldığı ve 1286/1869-70 yılında basılan *Metnun fi'l-vaz'* adlı risalenin şerhidir. Ayrıca vaz' tarihi genel hatlarıyla ele alınarak risalenin müellifi ile şarihin literatürdeki konumları ve bu alana katkıları tespit edilmeye çalışılacaktır.

## A. Vaz' İlmi

### 1. Genel Çerçeve

Vaz' ilmi, lafız ile mana arasındaki ilişkinin hangi yollarla kurulduğu, lafzın *şahsîlik* (kendi başına bir şahıs olarak) ve *nev'îliği* (tür olarak), mananın da *umûmîlik* (birçok kişi arasında ortak olan/genel) ve *husûsîliği* (ortaklığı kabul etmeyen/özel) göz önünde bulundurulmak suretiyle dildeki lafızların sınıflandırılmasını konu edinmektedir. Sözlük anlamı itibariyle vaz' (dilsel belirleme); "birşeyi belirli bir mekana yerleştirmektir."<sup>1</sup> (جعل الشيء في حيز معين). Sözlük anlamından hareketle vaz' da iki unsurun bulunduğu söylenebilir: Biri, vaz' eyleminin konusu olup belirli bir mekâna yerleşen şey; diğeri o şeyin yerleştirildiği *mekân'* dir. Dil düzleminde düşünüldüğünde onun iki unsurundan biri olan lafız, söz konusu belirli mekâna yerleşen şeydir. Bu, vaz' ilminde *mevzû'* terimiyle ifade edilmektedir. Dilin bir diğer unsuru olan mana ise o şeyin yerleştirildiği mekânı ifade etmektedir. Mana, karşısında bir şeyin vaz' edildiği anlamına gelen *mevzû' leh* kavramıyla ifade edilir. Ayrıca ortada bir vaz' eylemi varsa onu gerçekleştiren bir öznenin de var olması gerekir ki o da lafızları manalar karşısında vaz' eden *vâzî'* dir. Bunların yanı sıra lafız ve mananın kendilerine özgü durumları vardır. Vaz'a konu olan lafız, manaya bizzat kendi müşahhas yapısıyla (kendi başına bir şahıs olarak) delâlet ederse *şahsî*; kendi şahsîliğiyle değil de belirli bir tür altında ve kalıpla delâlet ederse *nev'î* adını alır. Mana ise dış varlıkta muayyen (belirli) ve müşahhas (tek başına) bir nesne olarak bulunduğu *cüzî* (tikel); birden çok varlık arasında ortak bir anlam olarak bulunduğu *küllî* (tümel) adını alır. Mananın küllî ve cüzîliğinin yanı sıra Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-kadrü'l-*

<sup>1</sup> Ali Kuşçu, *Unkûdü'zevâhir fi's-sarf*, nşr. Ahmed Afîfî, (Kahire: Matbaatu dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, 2001), 170; İbrahim Hakkı Eğinî, *Metnun fi'l-vaz'* (İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311), 73.

*müşterek*<sup>2</sup> olarak adlandırdığı ve müphem lafızların vaz'ı için ortaya koyduğu *âletü'l-vaz'ın*<sup>3</sup> da genel (küllî) ve özelliği (cüzî) söz konusudur. Buna göre vaz' 'âleti küllî, mana ise genel (küllî) olduğunda "*vaz'ı 'âmm li mevzû'in lehu 'âmm*" (genel mevzû' leh için genel vaz' ); vaz' 'âleti cüzî, mana da özel (cüzî) olduğunda "*vaz'ı hâss li mevzû'in lehu hâss*" (özel mevzû' leh için özel vaz'); ve son olarak vaz' 'âleti küllî, mana da özel (cüzî) olduğunda "*vaz'ı 'âmm li mevzû'in lehu hâss*" (özel mevzû' leh için genel vaz') olur. Örneğin insan, ağaç ve masa gibi cins isimler "*vaz'ı 'âmm li mevzû'in lehu 'âmm*"; Ahmet, Veli ve Ayşe gibi özel isimler "*vaz'ı hâss li mevzû'in lehu hâss*"; o, bu, şu gibi zamir ve işaret isimleri "*vaz'ı 'âmm li mevzû'in lehu hâss*" türleriyle tayin edilirler. Bunlara ilaveten lafız ile mana arasındaki doğal ilişki gereği birinin diğerini göstermesini ifade eden delâlet olgusu da vaz' ilmi için son derece önemlidir.

Vaz' ilminin bilimleşme sürecindeki ilk adımı Âdudüddîn el-Îcî atmıştır. Yalnızca vaz'a dair meselelerin yer aldığı *er-Risâletü'l-vaz'iyye* isimli bir sayfalık risale, hacimce küçük olmasına rağmen vaz'ın bağımsız olarak incelenmesi ve bir tedvin faaliyetini başlatması noktasında büyük önem taşımaktadır.<sup>4</sup> Bu anlamda vaz' bilgisini diğer disiplinlerden bağımsız değerlendirmesi, bu ilmin temellerini atması ve vaz' olgusunu lafzın manayı göstermesinde temel ilke kabul etmesi göz önünde tutulduğunda Îcî'yi vaz' ilminin kurucusu olarak nitelemek gayet yerinde bir değerlendirme olacaktır. Bununla birlikte son dönemdeki vaz' metinleri göz önünde bulundurulduğunda risalenin hem kapsam hem sistem açısından eksikleri bulunmaktadır. Ancak alanın ilk müstakil eseri olması, vaz' bilgisinin o dönemde tali bir mesele kabul edilmesi ve meseleleri derinleştirecek tartışmaların henüz yapılmaması gibi sebeplerden dolayı metinler arası bu farklılık gayet doğaldır. Îcî'nin başlatmış olduğu tedvin süreci özellikle Sa'düddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî (ö. 888/1483'ten sonra), Abdurrahman el- Câmî (ö. 898/1492), 'İsamüddîn el-İsferâyînî (ö. 951/1544) gibi isimlerin risale

<sup>2</sup> Adudüddîn el-Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye* (İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311), 79.

<sup>3</sup> 'Âletü'l-vaz'; lafızların manalar karşısında vaz' edilmesini mümkün kılan ve vaz'ın genel-özel şeklinde olmasını sağlayan vaz' aletidir. Bu kavram hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 449-461.

<sup>4</sup> Îcî'yi vaz' bilgisini diğer ilimlerden koparıp müstakil bir risalede incelemeye iten sebepler için bk. Yıldırım, "Vaz' İlmi", 501-502.

üzerine yaptıkları şerh, haşiye, ta'lik ve müstakil vaz' risaleleriyle gelişerek hem tasnif süreci zamanla tamamlanmış hem de vaz' tartışması daha ayrıntılı hale gelmiştir. İleride zikredileceği üzere Osmanlı son dönemlerinde bu çeşitli telif türleri daha artarak sistemli ve geniş eserler verilmeye başlanmıştır.

## 2. Literatür

Vaz' ilminin târihî gelişimi, İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye*<sup>5</sup> risalesi çerçevesinde üç döneme ayrılabilir. İlki, vaz'a dair bilgilerin risalenin yazılmasından önce nahiv, belağat, mantık ve usûl-i fıkıh kitaplarında işlendiği dönemdir. İcî bu dönemi mütekaddimîn olarak adlandırmaktadır. İkincisi; vaz' bilgisinin söz konusu disiplinlerden bağımsız bir risalede işlenerek vaz' için tedvin faaliyetlerini başlatan dönemdir. Üçüncüsü ise; İcî sonrasında tasnif faaliyetlerinin yapıldığı müteahhirîn olarak addedilen dönemdir.

Vaz' ilmi diğer dil ilimlerine nazaran daha geç dönemlerde müstakil ve sistematik olarak ele alınıp işlenmiştir. Öyle ki vaz' ilmine dair ilk defa müstakil bir risale yazan ve bu ilmin kurucusu kabul edilen İcî, hicrî VIII. yüzyılda yaşamıştır. Ancak hali hazırda vaz' ilmi mesaili içerisinde işlenen konu ve kavramların bir kısmına yukarıda belirtildiği üzere İcî öncesi mütekaddim dönemde çeşitli ilimler tarafından değinilmekteydi.<sup>6</sup> Şu noktanın altını özellikle çizmek gerekir ki vaz'ın İcî'nin risalesiyle müstakil olarak incelenmeye başlanmasının yanı sıra diğer bir önemli husus kavram olarak vaz'ın anlamının değişikliğe uğramasıdır. İleride zikredileceği gibi özellikle kelimciler tarafından

<sup>5</sup> Risalenin detaylı analizi için bk. İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 183-193; Yıldırım, "Vaz' İlmi", 449-460; Yıldırım, "Adudüddîn el-İcî ve er-Risâletü'l-Vaz'iyye", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 77-115.

<sup>6</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bû Melhem (Beyrut: Mektebetü'l-hilal, 1993), 19, 23, 423; Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamidullah (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1985), 234, 466; Abdullah b. Abdurrahmân İbn 'Ukayl, *Şerhu İbn 'Ukayl 'alâ Elfiyetin li İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Dâru't-turâs, 1980), 1: 15, 27, 210; İbn 'Ukayl, *Şerhu İbn 'Ukayl 'alâ Elfiyetin li İbn Mâlik*, 2: 88, 182; 'Adudiddîn el-İcî, *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye*, thk. Âşık Hüseyin, 1. Baskı (Kahire, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Mısriyye, Dâru'l-Kitabi'l-Lübnâniyye, 1991), 86, 93, 144-145, 160; Ebû Ya'kup es-Sekkâki, *Miftâhu'l-Ûlûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987), 330, 331, 359; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz* (Kahire: Mektebetü'l-hancı, ts.), 262-283.

lafzın manaya delâletinin ilkesinin ne olduğu ve dili vaz' eden iradenin yaratıcı mı yoksa kullar mı olduğu gibi meseleler İcî öncesi dönemde vaz' tartışmasının merkezinde yer almaktaydı. Ancak bu tartışmalar zamanla Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi Eş'arî kelamcılarının tavırlarıyla eski ilgisini kaybetmiş ve dilin kökeni hakkındaki sorgulamalardan tevakkuf edilmiştir. Bu gelişmeyle birlikte vaz' kavramı başka bir alana kaymış; dildeki lafızların nasıl oluşturulduğu sorgulanmaya başlamıştır. İcî'yle birlikte artık lafız ve anlam üzerinde felsefî tartışmalar başlamış ve vaz' kavramı, lafzın manaya delâletinin bir sebebi ve ilkesi olarak ele alınmıştır.<sup>7</sup>

İcî'nin vaz' risalesinden önce şüphesiz vaz' bilgisine dair konulara en çok yer verilen alan fıkıh usulüdür. Usûl âlimleri telif ettikleri eserlerinin girişinde dil konularını, özellikle de vaz' ilmiyle ilintili olan meseleleri detaylı şekilde işlemişlerdir. Vaz'a dair bilgi bulunabilecek diğer disiplin, mantık ilmidir. Mantık ilmi için lafızların ne denli ehemmiyetli olduğunu gören mantıkçılar kaleme aldıkları eserlerinde dil bahislerine müstakil başlık açarak vaz' bilgisi başlığı altında incelenen birçok konuya temas etmişlerdir.<sup>8</sup>

Sonuç itibarıyla vaz' ilmine dair ilk müstakil çalışma olan İcî'nin vaz' risalesine kadar bu ilme dair bilgiler Arapça lafızlarla bir şekilde ilişkisi bulunan mezkur ilimlerin mesaili içerisinde<sup>9</sup> dağınık halde bulunmaktaydı. Sözü edilen risalenin kaleme alınmasıyla birlikte tam anlamıyla müstakil ve sistematik bir ilim olmasa da artık diğer ilimlerden bağımsız kendi başına incelenen bir alan haline gelmiştir.

Vaz' ilmi için ilk adımı temsil eden İcî'nin bu teşebbüsünden konusu, meseleleri, ilkeleri ve gayesi ile yaygın kabüle göre Eğinli İbrahim Hakkı'nın *Metnun fi'l-vaz'* risalesiyle başlı başına bir ilim haline geldiği<sup>10</sup> zamana kadar geçen yaklaşık altı asırlık süreçte vaz'a dair yapılan çalışmalara bakıldığında Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Unkudu'z-*

<sup>7</sup> Yıldırım, "Vaz' İlmi", 441-460.

<sup>8</sup> Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 146-177

<sup>9</sup> Müttekaddim dönemde vaz', onu müstakil bir risalede inceleyen ve bu ilmin temellerini atan İcî'den önce bağımsız bir ilim olarak dikkate alınmamakla birlikte vaz'ın pratik yönüne tekabül eden meseleler lafız-anlam ilişkisi bağlamında nahv, belağat, fıkıh usulü ve mantık ilimlerinde kendine yer bulmuştur, detaylı bilgi için bk. Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 577; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 135-177.

<sup>10</sup> Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 212; Yıldırım, "Vaz' İlmi", 468-470.

*zevâhir*'i, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Risâle fi'l-vaz'îyye*'si ve Molla Lütü'nin (ö. 900/1494-95) *el-Metâlibü'l-Îlâhiyye*'sinin vaz'la ilgili bölümü gibi müstakil ve sadece vaz' eserlerinin yanı sıra başta Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî, Abdurrahman el-Câmî, Kemâluddîn eş-Şîrvânî (ö. 905/1499) ve 'İsamüddîn el-İsferâyînî'nin şerhleri ile Seyyid Şerif el-Cürçânî, Seyyid Muhammed el-Kefevî (ö. 1168/1754) ve Seyyid Hafız es-Sirozî'nin (ö. 1269/1852) haşiyeleri olmak üzere İcî metni üzerine yapılan çalışmalar vaz' literatürünün gelişmesi ve yaygınlaşmasında büyük rol oynamışlardır.<sup>11</sup> İcî'nin risalesine şerh yazan özellikle Semerkandî, Molla Câmî ve İsferâyînî'nin metinleri geniş hacimleri ve ihtiva ettikleri açıklayıcı bilgilerle diğer şerhlerden temayüz etmektedirler. Öyle ki Semerkandî ve İsferâyînî'nin şerhleri Osmanlı medreselerinde vaz' bilgisine dair ders kitabı olarak okutulmuşlardır.<sup>12</sup> Bu süreçte vaz'a dair kaleme alınan müstakil eserler ile İcî metni üzerine yapılan şerh, haşiye ve ta'lik gibi çalışmalara ek olarak Sa'düddîn et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) belagat alanında yazdığı *Mutavvel*'i ve Cürçânî'nin ona yazdığı *Hâşiye ale'l-Mutavvel* adlı eseri, yine Teftazânî'nin fıkıh usulüne dair telif ettiği *Telvîh*'i, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Fusûlü'l-Bedâyi*'i ve Hasan Fenârî'nin (ö. 891/1486) *Vusûli's-şerâyi*'i gibi fıkıh usulü eserlerindeki vaz'î bilgiler yine bu literatürün gelişmesinde etkin rol oynamışlardır.<sup>13</sup>

Vaz' ilmi için büyük önemi haiz bir diğer âlim XV. yüzyıl Osmanlı ulemasından Ali Kuşçu'dur. Ali Kuşçu'ya kadar vaz' literatürüne yönelik yapılan çalışmalar *er-Risâletü'l-vaz'îyye* üzerine yazılan şerh ve haşiyeler ile ağırlıklı olarak belagat ve fıkıh usulü eserlerindeki vaz'î bilgiler idi. Bu metinler, vaz' risalesinde işlenen konulara ilave bir takım yeni bilgiler içerse de daha çok mevcut bilgilerin açıklanması ve tartışılmasından ibaret idi. Ancak Kuşçu, sarf ve iştikak konularına yer verdiği '*Unkûdu'z-zevâhir* adlı eserinde vaz' bilgisine bir bölüm ayırmış ve onu gelenekten farklı bir yöntem ve özgün katkılarla işleyerek vaz'ın bilimleşme sürecinde son derece önemli adım atmıştır.<sup>14</sup> '*Unkûd* üzerine çalışma yapan Abdullah Yıldırım'ın tedkikine göre Kuşçu'nun vaz'ın

<sup>11</sup> Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 203-215; Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması/el-Metâlibü'l-îlâhiyye fi mevzû'âtî'l-'ulûmi'l-luğaviyye* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 68-70, 75.

<sup>12</sup> Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 203-205.

<sup>13</sup> Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 6, 52.

<sup>14</sup> Fazlıoğlu, "*Vaz*", 42: 578.

bilimleşmesine dair yaptığı en önemli katkı onu sözlük bilimle irtibatlandırarak diğer ilimler karşısındaki konumunu belirlemesi ve İcî'nin yaptığı lafız-anlam ilişkisini bir kenara bırakıp nazarî bir yaklaşımla bizzat vaz' olgusu üzerine yoğunlaşmasıdır.<sup>15</sup> Mevlana Abdurrahîm'in *Unkud'*un vaz'la ilgili bölümü üzerine yazdığı şerhi de metnin içeriğinin zenginleşmesi açısından bu ilim için yadsınamaz bir değere sahiptir.<sup>16</sup>

Ali Kuşçu'dan sonra bir ilim olarak vaz'ın teşekkül sürecinde önemli etkiye sahip olan bir diğer Osmanlı âlimi Molla Lütfi'dir. Molla Lütfi, *el-Metâlibü'l-İlâhiyye* isimli eserinde genel olarak lisânî ve şer'î ilimlerin sınıflandırılmasını yapmakla birlikte vaz' literatürü açısından önemli bir konuma sahiptir. Zira eser üzerine çalışma yapan Şükran Fazlıoğlu'nun tezine göre Molla Lütfi, *el-Metâlib*'in sistemini vaz' olgusunu merkeze almak suretiyle kurmuştur.<sup>17</sup> Ayrıca muhtevastaki vaz' hakkında yer alan bilgiler eserin vaz' literatürü içinde zikredilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim *el-Metâlib*, vaz' risalelerinin bulunduğu mecmualarda yer almaktadır.<sup>18</sup>

Molla Lütfi'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 986/1561) de bu alanda zikredilmesi gereken bir başka Osmanlı âlimidir. Taşköprîzâde'nin bizâtihî vaz' ilmi hakkında verdiği bilgiler *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* adlı ilimler tarihi ve tasnifi eserinde yer almaktadır. Vaz'ı bir ilim olarak tarif eden âlim, vaz' hakkında çok fazla malumat vermemiştir. Bu ilmin tanımını, *şahsî, nev'î, 'âmm* ve *hâss* türlerini, neleri konu edindiğini ve mevzûsu, gayesi ve faidelerinin olduğunu zikrettikten sonra Adudiddîn el-İcî'nin risalesinin bu ilim hakkında verdiği bilgilerin çok cüzî olduğunu ve henüz tedvin edilmediğini, bu sebeple ömrü yeterse bir eser telif ederek bu ilmin hakkını vereceğini ifade etmiş ve vaz' başlığını kapatmıştır.<sup>19</sup> Taşköprîzâde'nin mezkur eserindeki bilgiler ve Teftazânî ile Cürçânî

<sup>15</sup> Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir*, 49-50.

<sup>16</sup> Mevlânâ Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-zevâhir* (b.y.: y.y., ts.).

<sup>17</sup> Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması/el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âtî'l-'ulûmî'l-luğaviyye*, 68; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 195-196.

<sup>18</sup> Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması/el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âtî'l-'ulûmî'l-luğaviyye*, 68.

<sup>19</sup> Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-'ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1968), 1: 130.

arasındaki kastî-zımnî vaz' ayrımı hakkında cereyan eden tartışmanın konu edildiği risalesi dışında bu ilme dair herhangi bir eseri bulunmamaktadır.<sup>20</sup> Âlimin dil alanında yazdığı risalelere bakıldığında vaz' bilgisini sıkça kullandığı ve bu ilme önem verdiği açıkça görülmektedir. Örneğin Taşköprüzâde'ye nispet edilen *Taksîmü'n-nazm bi hasebi'l-vaz'* ve *Mesâlikü'l-halâs fî Mehâliki'l-Havâs* adlı risaleler isim, fiil ve harf gibi lafız türlerinin delâlet açısından tahkiki ve mana karşısında vaz' edilen lafızların tayin edilme biçimleri gibi vaz'a dair aslî ve tâlî birçok konuyu ihtiva etmektedir.<sup>21</sup>

Yukarıda zikredilen âlim ve metinlerin dışında vaz'a dair bilgiler bulunabilecek elbette birçok risâle, şerh, hâşiye, ta'lik ve başka alanda telif edilen eserler mevcuttur. Özellikle İbrahim Hakkı'nın vaz' risalesi ve Rahmi Efendi'nin bu risale üzerine yazdığı şerhin kaleme alındığı dönemde birçok müstakil vaz' risalesi telif edilmiştir.<sup>22</sup> Bu bağlamda Bernard G. Weiss'in "*Sünnî İslam Düşüncesinde: Vaz'ul-luga ve Gelişimine Dair Bir İnceleme*" (*Language In Orthodox Thought: A Study Of "Wad 'Al-Lughah" And Its Develop*) başlıklı doktora tezi vaz'a dair son dönemde yazılan eserler hakkında kayda değer bilgiler vermektedir.<sup>23</sup> Sözü edilen eserler; Abdullah Necîb el-Ayıntâbî'nin (1219/1804) *er-Risâletü'l-Vaz'ıyye'si*, Mustafa b. Muhammed es-Safevî'nin (18. yy) *Risâle fî Aksâmi'l-vaz'ı*, Hacerzâde Recep Efendi'nin (ö. 1311/1893) *Risâle 'ale'l-kavâidi'l-vaz'ıyye'si*, müellifimiz Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin *Metnun fî'l-vaz'ı*, Şemseddin Muhammed el-Enbâbî'nin (ö. 1313/1896) *Risâletün fî ilmi'l-vaz'ı*, Abdülmelik b. Abdülvehhâb el-Fetenî'nin (ö. 1839-1909) *İkdü'l-leâlî'si*, Yusuf Nasr ed-Decvî'nin (ö. 1365/1946) *Hulâsatü ilmi'l-vaz'ı*, Abdurrahman Halaf'ın (20. yy), *Hulâsatü ilmi'l-vaz'ı*, Abdülhâlik eş-Şubrâvî (20. yy), *el-Minhâcu'l-ilâhiyye fî kavâidi'l-vaz'ıyye* ve Muhammed

<sup>20</sup> Yıldırım, "Vaz' İlmi", 467.

<sup>21</sup> Taşköprüzâde, *Risâletün fî taksîmi'n-nazm*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velüyyüddîn Efendi Koleksiyonu, nr. 000441, 195b-205a; Taşköprüzâde, *Mesâlikü'l-halâs min Mahâliki'l-Havâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa Koleksiyonu, nr. 001453, 1-14.

<sup>22</sup> Vaz' ilminin literatürü hakkında daha fazla bilgiye ulaşmak için bk. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 195-215.

<sup>23</sup> Bernard George Weiss, *Language In Orthodox Thought: A Study Of Wad 'Al-Lughah And Its Develop* (Doktora Tezi, Princeton University, 1966), 124.



el-Hüseynî ez-Zevâhirî'nin (ö. 1365/1946) *el-Mulahhas fi ilmi'l-vaz'*ıdır.<sup>24</sup> Weiss'in zikrettiği bu eserlerin yanı sıra son dönemde öne çıkan: Ma'rûf en-Nûdehî el-Kürdî'nin (ö. 1254/1838) *Nazmü'r-risâleti'l-vaz'ıyye'si*, Ahmed b. Zeynî ed-Dehlan'nın (ö. 1304/1886) *Muhtasarün 'ale'r-risâleti'l-vaz'ıyye'si*, Ahmed Şükrî Beyşehrî'nin (?) *Nemûzecü'l-vaz'* ve bunun şerhi *Tasvîrü'l-vaz'* eserleri, Muhammed b. İbrahim İsmetullah'ın (?) *Hâşiye 'alâ İsâmi'l-vaz'ıyye'si*, Abdülhamid Anter'in (?) *İlmü'l-vaz'*ı ve Muhammed Hamdi Arabzâde'nin (ö. 1814-1917) *Mecmeu'l-ulûm'u* gibi kitaplar da vaz'a dair kapsamlı bilgiler vermektedirler.<sup>25</sup>

### 3. Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin *Metnun fi'l-Vaz' Adlı Risalesi*

Beyazıd câmii dersiâmlarından Eğinli İbrahim Hakkı,<sup>26</sup> *Metnun fi'l-vaz* adlı risalesini *el-Ucâle* sahibi Mehmed Rahmi Efendi'nin ifade ettiğine göre öğrencilerle müzâkere esnasında kaleme almıştır.<sup>27</sup> Pedagojik bir amaçla kaleme alındığı anlaşılan risale, daha önceki metinlerde bulunan vaz'a dair tüm bilgileri ihtiva etmekle birlikte onları sistemli olarak sunmakta ve vaz' bilgisini bir bilim olarak ortaya koymaktadır. Risale; giriş, üç matlabın yer aldığı teznib ve sonuç olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Müellif giriş bölümünde, önce vaz' mefhumunu sözlük ve istilâh anlamları açısından tarif etmiş, ardından bu ilmi diğer ilimlerden ayırt eden yönleri işaret etmek amacıyla onu zatî ve arazî yönden inceleyerek tanımını yapmıştır.<sup>28</sup> Buna göre zâtî yönden vaz'; manalar karşısında *umumî-husûsî* ve *şahsî-nev'î* olarak tayin edilmeleri bakımından müfred lafızların cevher ve heyetlerinin hallerini inceleyen ilimdir. Arazî yönden ise; lafızların vaz'ına konu olan manaların

<sup>24</sup> Weiss, *Language In Orthodox Thought: A Study Of Wad 'Al-Lughah And Its Develop*, 123-124.

<sup>25</sup> Özdemir, *İslâm düşüncesinde Dil ve Varlık*, 208-214.

<sup>26</sup> Müellifin hayatı için bk. Muhammed Salih Sürücü, *Eğinli Mehmed Rahmi Efendi'nin el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 9-14.

<sup>27</sup> Mehmed Rahmi Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye* (İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311), 13.

<sup>28</sup> Zâtî ve arazî yön ile kastedilen bir ilim içerisinde sıralanan çok sayıda meselenin ortak yönler dolayısıyla bir araya gelmeleridir. Konular arasındaki birlik yönü zâtî durumların ortak noktası ise buna cihet-i vahdet-i zâtîyye (özel birlik yönü), arazî durumların ortak noktası ise cihet-i vahdet-i arazîyye (tali birlik yönü) denir. Konu hakkında daha açıklayıcı bilgi için bk. Yıldırım, *Vaz' ilmi ve Unkudu'z-zevâhir*, 47-48; Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gâyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 48-49.

anlaşılması ve Arapça lafızların anlamlarına vakıf olma hususunda dili hatadan koruma yollarının bilgisini temin eden bir ilimdir. Bununla birlikte vaz' ilminin konusunu sarf, nahiv ve iştikak gibi diğer ilimlerin konusundan ayırmada, yine hakikat ile mecaz türü lafızları birbirinden ayırt etmede tam bir yetkinlik sağlayan ilimdir.<sup>29</sup>

Eğînî, vaz' bilgisinin teorik yönüyle ilgili bilgiler verdikten sonra asıl meselelerin tartışıldığı ve "teznib" adını verdiği kısma geçmektedir. Teznib; vaz'ın *vâzî'*, *mevzû'* ve *mevzû' leh* unsurlarından her birini müstakil bir başlıkta ele alan üç ayrı bölümü ihtiva etmektedir. Vâzî' (lafızları anlamlar karşısında belirleyen özne) unsurunu ele aldığı birinci bölümde onu *lüğavî*, *örfî* (*örf-i 'âmm*), *ıstılâhî* (*örf-i hâss*) ve *şer'î* kısımlarına ayırır. Ardından sözlük anlamındaki lafızları vaz' eden iradenin kimliği hususunda ileri sürülen görüşleri naklederek ilk bölümü kapatır.<sup>30</sup> Muhteva açısından en hacimli olan ikinci bölümde ise *mevzû'*, yani lafız unsurunu ele alır. Lafız açısından vaz', *şahsî* (özel) ve *nev'î* (türsel) kısımlarına ayrılır. Her iki vaz' türü de *mevzû' leh* ve *'âletü'l-vaz'* açısından dörde taksim edilirler. Vaz' ve *mevzû'* lehten her birinin özel ve genel olması durumunda aklî taksim gereği dört kombinasyon ortaya çıkmaktadır. Yani hem vaz' hem *mevzû' leh* özel, hem vaz' hem *mevzû' leh* genel, vaz' özel *mevzû' leh* genel ve vaz' özel *mevzû' leh* genel olmak üzere aklen dört kısım mümkün olmaktadır. Ancak vaz'ın özel *mevzû' leh*in ise genel olduğu vaz' türü aklen geçersiz olduğundan ve dil düzeyinde bu türden lafızlar bulunmadığından imkansız görülmüştür. Bu durumda vaz'ın lafız açısından türleri olan *şahsî* ve *nev'î* kısımları *'âletü'l-vaz'* ve *mevzû' leh* itibariyle kendi içlerinde ayrıca üç kısma ayrılmaktadır. Ancak bazı âlimler *'âletü'l-vaz'* ve *mevzû' leh* açısından kısımları olan bu üç türün *nev'î* vaz'da değil yalnızca *şahsî* vaz'da tahakkuk ettiğini savunurlar. Bununla birlikte müellif, hem *şahsî* hem de *nev'î* vaz'da geçerli olacaklarını mümkün görmektedir ki risalesinde bu kısımları zikretmiştir.<sup>31</sup> Söz konusu bu üç kısım İcâ öncesi dönemde de bilinen "özel vaz' özel *mevzû' leh*" ve "genel vaz' genel *mevzû' leh*" ile İcâ'nin müphem lafızlar için geliştirdiği "genel vaz' özel *mevzû' leh*"tir. Müellif *şahsî* vaz'ın tanımını verdikten sonra bu üç türden ilki olan "özel vaz' özel *mevzû' leh*"in tahakkuk sürecini ve onun altına giren

<sup>29</sup> Eğînî, *Metnun fi'l-vaz'*, 73.

<sup>30</sup> Eğînî, *Metnun fi'l-vaz'*, 74.

<sup>31</sup> Eğînî, *Metnun fi'l-vaz'*, 75-78.

lafız türlerini zikretmektedir. Buna göre özel isimler, cins alemler (cinsin özel adı)<sup>32</sup> ve sayı adları bu türde tayin edilen lafızlardır. İkinci tür olan "genel vaz' genel mevzû' leh"te ise cins isimler, mastarlar, fiillerin maddeleri, türemiş isimler ve mastar isimleri vaz' edilirler. Ancak müellif daha önceki âlimlerin aksine bu türü müphem lafızların tayin edildiği "genel vaz' özel mevzû' leh"ten sonra zikretmektedir. İkinci sırada zikrettiği ve İcî'nin ihdas ettiği tür olan "genel vaz' özel mevzû' leh" kısmına ise uzunca yer vermiştir. Bu türün tahakkuk sürecini anlattıktan sonra zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul ve harfleri örnek olarak zikretmiş, buna ek olarak isim fiillerin ve harf manası taşıyan bazı zarfların da burada tayin edildiklerini ifade etmiştir. Daha sonra mütekaddim ve müteahhir dönem âlimlerinin sözü edilen lafızlar karşısındaki tutumlarını nakletmiştir. Aklî taksim gereği zikredilen "özel vaz' genel mevzû' leh" in imkansızlığını dile getiren müellif, gerekçesini izah ederek şahsî vaz' başlığını kapatmaktadır.<sup>33</sup> Ardından nev'î vaz'ın tanımı, gerçekleşme süreci ve hangi tür lafızların burada tayin olunduğu ile ilgili konuşmakta ve sırasıyla bu başlık altındaki vaz' türlerini zikretmektedir. Buna göre fiillerin vezinleri ve özel isimlerin ikilleri (tesniye) "özel vaz' özel mevzû' leh" ile; fiillerin tamamı, isim, izafet ve sıfat tamlamalarından oluşan mürekkep lafızlar, lâm-ı ta'rîf bitişen isimler ve başına olumsuzluk edatı gelen nekireler "genel vaz' özel mevzû' leh" ile; ism-i fâ'il, ism-i mef'ûl, zaman adı (ism-i zaman), mekan adı (ism-i mekân), alet adı (ism-i 'âlet), üstünlük adı (ism-i tafdîl), küçültme adı (ism-i tasğîr), nispet adı (ism-i nispet), ikiller, çoğullar, benzeyen adı (ism-i müşebbeh) ve seslenme adı (ism-i münâdâ) ise "genel vaz' genel mevzû' leh" ile tayin edilmektedirler. Ayrıca bu bölümde manaya karîne ile delâlet eden mecaz türü lafızların vaz'ı ve bu lafızlar hakkında ileri sürülen görüşlerle birlikte kinâye lafızlar hakkında da bilgiler vermektedir. Risalenin ana gövdesini teşkil eden bu bölümde müellif, ihtilaf edilen konularda mütekaddim ve müteahhir dönem âlimlerinden nakiller yaparak ileri sürülen görüşleri zikretmiş, ardından kendi tercihini beyan etmiştir. Yukarıda serdedilen her bir lafız türünün tayin edilme sürecini tek tek zikrederek vaz'ın hem teorisini hem pratiğini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Örneğin Usâme (أسامة) lafzı aslan (أسد) cinsinin, Su'âle (ثعلبة) lafzı da tilki (ثعلب) cinsinin özel adı olmaktadır.

<sup>33</sup> Eğîni, *Metnun fi'l-vaz'*, 74-75.

<sup>34</sup> Eğîni, *Metnun fi'l-vaz'*, 75-78.

Üçüncü bölüme gelindiğinde müellif burada mevzû' leh unsurunu ele almaktadır. Onu küllî ve cüzî olarak ikiye ayırdıktan sonra Hanefî ve Şâfi mezhebi arasında ihtilaf konusu olan mananın zihnîliği-hâricîliği meselesini incelemektedir. Herhangi bir fikir beyan etmeksizin ileri sürülen görüşleri vermekle yetinen müellif, hatime kısmında fevâid olarak başlıklandığı altı madde zikretmektedir. Burada daha önceki âlimler tarafından zikredilen meseleleri ve vaz'ın tali konularını işlemektedir. Buna göre kastî-gayr-i kastî vaz' ayrımı, vaz'ın vâzî' unsuru açısından kısımları olan *luğavî*, *örfî*, *istilâhî* ve *şer'î* türlerinde bir lafzın aynı manaya delâlet edip etmeyeceği, lafızların birbirleri yerine kullanılmalrı ve ifrâdî vaz' (mürfed lafızların vaz'ı), vaz'-delâlet ilişkisi, irâde-delâlet ilişkisi ve lafızların medlüllerinin müstakil olup olmaması gibi teorik konular tartışılmıştır.<sup>35</sup> Yaklaşık altı sahifeden oluşan risalede şimdiye kadar bu ilme dair verilen bilgiler vaz' olgusu merkeze alınmak suretiyle işlenmiştir.<sup>36</sup> Ancak bazı son dönem vaz' eserlerinde zikredilen *tahkîkî-te'vîlî* vaz' ayrımı risalede bulunmamaktadır. Lafızların delaleti açısından kısımları olan *tahkîkî* ve *te'vîlî* vaz' lafzın manaya binefsihî veya karîne ile delâletini ifade etmektedirler.<sup>37</sup> Ayrıca vaz' bilgisinin ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili herhangi bir malumata yer vermemiştir.<sup>38</sup>

### B. Eğinli Mehmed Rahmi Efendi'nin *El-'Ucâletü'r-Rahmiyye* Adlı Eseri

Son dönem Osmanlı âlimlerinden biri olan Eğinli Mehmed Rahmi Efendi<sup>39</sup>, yine Eğinli olup kendisiyle aynı dönemde yaşayan Meşihat müştüşarı İbrahim Hakkı Efendi'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye* adlı vaz'

<sup>35</sup> Eğinî, *Metnun fi'l-vaz'*, 78.

<sup>36</sup> Risalenin kısa ve özlü bir değerlendirmesi için bk. Yıldırım, "Vaz' İlmi", 468-469.

<sup>37</sup> Yusuf Nasr ed-Dicvî, *Hulâsatü 'ilmi'l-vaz'* (Kahire: Mektebetü'l-kahire, 1920), 7.

<sup>38</sup> İcî'nin risalesi ile sonraki vaz' metinlerinin karşılaştırması için bk. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 195-203. Ayrıca İcî'den müellif İbrahim Hakkı'ya kadar altı asırlık süreçte vaz' bilgisinin gelişimini ve ortaya çıkan farklılıkları iki metin üzerinden takip etmek için bk. Sürücü, *Eğinli Mehmed Rahmi Efendi'nin el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâletü'l-vaz'iyye Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*, 40-44.

<sup>39</sup> Rahmi Efendi'nin hayatı için bk. Yaşar Acat, *Rahmi Efendi ve el-'İkdü'n-nâmi 'ale'l-Câmi Adlı Eseri* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013), 24-64; Tahsin Özcan, "Rahmi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 423-424.

risalesine *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-risâleti'l-vaz'ıyye*<sup>40</sup> adında kapsamlı bir şerh yazmıştır. Şimdi çalışmanın konusu olan bu şerhin değerlendirilmesi yapılacaktır.

## 1. Mukaddime

### Kavramsal Çerçeve

Müellif bu kısımda vaz' ilminin sözlük ve terim anlamları açısından tanımını yapmaktadır. Bunun yanı sıra vaz'ın konusunu ve gâyesini vererek her iki açıdan ayrıca tanımlamaktadır.

Buna göre lügat anlamı itibariyle vaz': "Bir şeyi belirli (muayyen) bir mekâna yerleştirmektedir."<sup>41</sup> (جعل الشيء في حيز معين). Vaz' işlemi için "bir şeyin başka bir şey karşılığında tayin ve tahsis edilmesidir, bunlardan ilki bilinip öğrenildiğinde ikincisi de ondan öğrenilir" şeklinde terim anlamında görüleceği üzere birbirinden ayrı iki unsurun bulunması gerekir. Sözlük anlamıyla vaz' bir şeyi belirli bir mekâna yerleştirmekse bu iki şeyden biri *mevzû'* (lafız) diğeri ise *mevzû' leh* (mana) olmalıdır.<sup>42</sup>

Terim anlamıyla vaz' ise: "Bir şeyin başka bir şey karşısında tayin ve tahsis edilmesidir, her ne zaman bunların ilki hissedilir yahut bilinirse, bu tayin ve tahsisi bilen kişi için ikincisi de ondan bilinir."<sup>43</sup> (جعل شيء لشيء بحيث متى فهم الأول فهم منه الثاني للعالم به). "الثاني" lafzıyla kastedilen *mevzû'*; "الثاني" ise *mevzû' lehtir*. Yukarıda yapılan tanım, hem lafzî hem de işaret, çizgi ve sayı gibi gayr-i lafzî (lafız dışı) unsurları içine almaktadır. Bu itibarla vaz', lafzî ve gayr-i lafzî olarak ikiye ayrılmaktadır. Manaya delâleti yalnızca lafızlar yoluyla yapılan lafzî vaz', özel ve genel lafzî vaz' şeklinde iki kısma ayrılır. Özel lafzî vaz': "Lafzın, bizzat kendi başına delâlet etmek suretiyle bir mana karşısında tayin edilmesidir."<sup>44</sup> (تعين اللفظ) şeklinde tanımlanır ve manaya binefsihî delalet eden lafızların tayinini konu edinir. Genel lafzî vaz' ise: "Lafzın, bir karîne vasıtasıyla da olsa bir mana karşısında delâlet etmek suretiyle tayin edilmesidir."<sup>45</sup> (تعين اللفظ لإزاء معنى ليدل عليه ولو بمعونة قرينة) şeklinde tanımlanır ve manaya karîne vasıtasıyla delâlet eden lafızları da içine alır. İlk tanıma

<sup>40</sup> Eserin yazılış tarihi, amacı, üslubu, yöntemi vb. özellikleri için bk. Sürücü, *Eğimli Mehmed Rahmi Efendi'nin el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*, 45-50.

<sup>41</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 15.

<sup>42</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 16.

<sup>43</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 16.

<sup>44</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 17-18.

<sup>45</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 18.

göre lafız manaya binefsihî delâlet ettiğinden burada yalnızca hakikat türü lafızların tayini gerçekleşir. Oysa ikincisinde lafzın manaya delâleti karîne yardımıyla gerçekleştiğinden mecaz türü lafızları içine almaktadır.

Sonuç itibariyle vaz' ilmi, terim anlamının lafız dışı unsurları da kapsamayı ve genel anlamdaki lafzî vaz'ın mecaz lafızları içermesinden dolayı özel anlamdaki lafzî vaz' tanımını dikkate almaktadır.

Vaz' ilminin konusu, daha önce tanımı yapılan terim anlamıyla vaz'dır. Yani "bir şeyin başka bir şey karşısında tayin ve tahsis edilmesidir, her ne zaman bunların ilki hissedilir yahut bilinirse ikincisi de ondan bilinir" şeklinde tanımlanan ve hem genel hem de özel manasıyla lafzî vaz'ı içine alan mutlak anlamdaki vaz' tanımı, bu ilmin konusunu teşkil etmektedir. Konusu açısından vaz' ise; *Umûmîluk* (genellik)-*husûsîluk* (özellik) ve *şahsîlik-nev'îlik* açılarından terim anlamındaki vaz'ın hallerini inceleyen ilimdir.<sup>46</sup> Tanımdan ortaya çıktığı üzere vaz' ilminin konu edindiği alan, mutlak olarak vaz'la ilgili bütün maddeler olmayıp, yalnızca umûmîlik-husûsîlik ve *şahsîlik-nev'îlik* itibariyle vaz'ın kapsamına giren konulardır.

Müellif gâyesi açısından vaz' ilmini şöyle tanımlamaktadır: "Vaz'; kendisiyle, vaz' edilmiş müsta'mel lafızları, kullanım dışı olan mühmel lafızlardan ayırt edebilme, kelimelerin lügat, sarf, iştikâk, nahiv gibi ilimlerdeki anlamları arasındaki farklılıkları idrak edebilme ve hakikat türü lafızlarla karîne vasıtasıyla manaya delâlet eden mecaz türü lafızları birbirlerinden ayırabilme yetisine sahip olunan kendine has kanun ve hükümleri olan bir alet ilmidir."<sup>47</sup>

Rahmi Efendi vaz'ın konu ve gâyesinin yanında birtakım hikmetlerinin zikredilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre dilin vaz' edilmesindeki hikmet lafızlar yoluyla insanın bu âlemdeki yaratılma gayesini yerine getirmesidir.<sup>48</sup>

## 2. Teznîb

Bu kısım üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde lafızları manalar karşısında tayin eden vâzî' unsuru, ikinci bölümde dilin iki cihetinden biri olan lafız (mevzû') ve son bölümde lafzın tayinine konu olan mana (mevzû' leh) unsurları ele alınacaktır.

<sup>46</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, 21-22.

<sup>47</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, 23-24.

<sup>48</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, 24.

## 2.1. Birinci Bölüm

### Vâzî' (Lafızları Tayin Eden İrade)

Vaz'ın üç rüknünden biri olan *vâzî'*, lafızların tayinine konu olması açısından çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Bunlar *lugavî*, *örfi*, *ıstılâhî* ve *şer'î* vaz'dır.

*Lugavî vaz'*; "الأسد، الضرب، القتل" lafızlarının "bir hayatı ortadan kaldırmak, acı vermek ve yırtıcı hayvan" anlamlarında kullanılmaları gibi sözlük bilimcilerin, kelimeleri bizzat maddeleri itibariyle dikkate alarak vaz' etmeleri sonucunda ortaya çıkan vaz' türüdür.<sup>49</sup>

*Örfi vaz'*; isminden de anlaşılacağı üzere örf ehlinin yani genel olarak ilgili dili konuşan bir topluluğun *lugavî vaz'*la tayin edilip genel ve aslî anlam taşıyan bir kelimeyi bu aslî anlamı dışındaki daha özel bir manaya nakletmeleri sonucu ortaya çıkan vaz'ı ifade etmektedir. Ortaya çıkan bu vaz' da lafız, daha önce vaz' edildiği anlamdan farklı ve daha özel bir manaya delâlet etmektedir. Örneğin sözlükte; olmayan bir şeyin daha sonra ortaya çıkması anlamına gelen "الحادثة" kelimesi, toplum tarafından "musîbet" anlamına nakledilerek yeni ve daha özel bir anlam kazanmıştır.<sup>50</sup>

*Istılâhî vaz'*; lafzın ilk vaz' edildiği sözlük anlamından toplumdaki bir takım ilim, zanaat ve ticaret gibi ihtisas ve meslek grupları tarafından daha özel bir manaya taşınmasıyla yeni bir anlam karşısında vaz' edilmesidir. Örneğin; *mâzî* ve *muzârî* lafızları sarf; *mübtedâ* ve *haber nahiv*, *hakikat* ve *mecaz belâgat* ilminde belli anlamları ifade etmek için kullanılan kavramlardır. Bu kavramların her birinin sözlük anlamı, ilgili ilim dallarında delâlet ettikleri manalardan farklıdır.<sup>51</sup>

*Şer'î vaz'* ise; sözlük anlamında kullanılan kelimelerin Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve İslam âlimleri tarafından dinî bir kavramı karşılması için nakil yoluyla vaz' etmeleri sonucu ortaya çıkan vaz'dır. *Salât*, *zekât*, *hac*, *savm* gibi kelimeler *şer'î vaz'* yoluyla ilk vaz' oldukları manalardan nakledilmişlerdir. Örneğin *zekât* kelimesi sözlükte "temiz ve pak olmak, arınmak" manalarına gelirken *şer'î vaz'* yoluyla İslamî bir ritüelin adı olmuştur.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 24-25.

<sup>50</sup> Eğinî Efendi, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 25.

<sup>51</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 25.

<sup>52</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 25.

## 2.2. İkinci Bölüm

### Mevzû' (Lafız)

Vaz'ın üç rüknünden biri olan lafız (mevzû'), bir mana karşısında tayin ve tahsis edilmeden önce vaz'ı irade eden fâil tarafından mülahaza edilmektedir. Vaz'a konu olan lafız, bizzat kendi maddesiyle ve her bir lafız için ayrı ayrı mülahaza edilirse *şahsî*; maddesi değil de birçok lafız için ortak bir manayı ihtiva edecek bir kalıpta ve tek seferde mülahaza edilirse *nev'î vaz'* olarak isimlendirilmektedir.<sup>53</sup>

#### a. Şahsî Vaz' (Özel Belirleme)

Müellif ve şarihe göre *şahsî vaz*; kendi husûsî yapılarıyla mülahaza edilen lafızların cins isimler gibi küllî, özel isimler ve zamirler gibi cüzî manalar için tayin edilmesidir.<sup>54</sup> Lafzın husûsî yapısından kasıt, birtakım harflerin bir araya gelerek oluşturduğu kelimenin bizzat bu maddesi itibariyle bir manaya delâlet etmesidir. *Şahsî* olarak isimlendirilmesinin sebebi *nev'î vaz'* türünde görüleceği üzere umûmî bir durum ya da genel bir anlam dikkate alınarak değil, lafzın münferit bir şahıs olarak mülahaza edilmesidir. *Şahsî vaz'*la tasavvur edilen lafızlar Zeyd, Amr ve Bekir gibi özel isimler karşısında vaz' edilmek suretiyle cüzî veya husûsî bir anlam için tayin edilebilecekleri gibi; insan, adam ve ağaç gibi birden çok varlık için ortak anlam ifade eden cins isimler karşısında vaz' edilmek suretiyle de küllî veya umûmî manalar karşısında da tayin edilebilirler.

Müellif *şahsî vaz'*ın tanımından sonra, "lafzın, aklî taksim öncelikli (zorunlu) olarak gerektirdiği üzere *mevzû' leh* ve mülahaza âletinin husûsîliği ve umûmîliği açısından kısımları dördtür" ifadesiyle onun kısımlarını zikretmektedir.<sup>55</sup> Yani *şahsî vaz'*la tasavvur edilen mana, küllî ve cüzî olması açısından birtakım kısımlara ayrılmaktadır. Zihinde dışardaki varlığa dair ya küllî ya da cüzî manalar vardır. Bundan hareketle mana açısından incelenen vaz' işlemi, *genel* (küllî) ve *özel* (cüzî) olarak ikiye ayrılmaktadır. Manayı ifade eden *mevzû' lehin vaz'* açısından genel ve özel olarak ikiye ayrıldığı gibi zihindeki düşünme ameliyesini ifade eden mülahaza âleti de yine genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mülahaza âleti, vaz' esnasında manayı tasavvur ve mülahaza etmeyi mümkün kılan araçtır. *Mevzû' lehin genel ve özel olması itibariyle kısımları aşağıda ele alınacaktır. Buna göre bazı*

<sup>53</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 27-28.

<sup>54</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 28.

<sup>55</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 41.



durumlarda mevzû' leh ile mûlahaza âleti aynı iken bazısında birbirinden farklı olmaktadır. *Mevzû' leh* ve *'âletü'l-vaz'*, hem *vaz'* hem de *mevzû' leh* husûsî ve hem *vaz'* hem de *mevzû' leh* umûmî olduklarında aynı; *vaz'* umûmî *mevzû' leh* ise husûsî olduğunda birbirinden farklıdır. *Vaz'* ya küllî veya cüzî, mana ise ya umûmî ya da husûsî olduğundan buna göre zihinde aklî taksim gereği dört kısım ortaya çıkmaktadır. Husûsî bir mana için husûsî *vaz'*, husûsî bir mana için umûmî *vaz'*, umûmî bir mana için umûmî *vaz'* ve umûmî bir mana için husûsî *vaz'* dir. Aklî taksim gereği zikredilse de dilde bu türde kullanılan lafız olmadığı için *"umûmî bir mana için husûsî vaz'"* âlimlerce imkânsız görülmüştür.

### **I. Özel Bir Mana İçin Özel Vaz' (Vaz'ı Hâss li Mevzû'in lehu Hâss)**

*Vaz'*ın husûsî veya umûmî olması - ister *mevzû' lehin* aynı ister ondan farklı olsun- *'âletü'l-vaz'*ın husûsî ve umûmîliğinden ibarettir. Bu kısımda *vaz'*ın husûsî olması *vaz'* işlemindeki fonksiyonu daha evvel açıklanan *'âletül vaz'*ın husûsî olmasındandır. *Mevzû' lehin* husûsî olması ise zihinde tasavvur edilen mananın cüzîlerden bir araya gelen ortak küllî bir mana değil, küllîleri oluşturan fertlerden sadece bir tanesi olarak kendi müşahhaslı dikkate alınarak tasavvur edilmesidir.

*Şahsî vaz'*ın bu kısımda *vâz'*, önce zihninde muayyen bir manayı hâricî tayin yoluyla husûsî (tek bir unsur olarak) veya dış dünyadaki küllî mefhumun bir ferdi olarak düşünür. Daha sonra, düşündüğü bu mana karşısında maddesi ve heyeti açısından müşahhas olan bir lafız tahsis eder. Özel isimler *şahsî vaz'*ın bu kısmına dahildir. Zeyd, Amr, Bekir gibi lafızlar hâricî ve hakîkî tayin yoluyla zihindeki muayyen manalar karşısında dış dünyadaki müşahhas zatlar için *vaz'* edilmiş şahıs isimleridir.<sup>56</sup>

### **II. Özel Bir Mana İçin Genel Vaz' (Vaz'ı 'Âmm li Mevzû'in lehu Hâss)**

Bu *vaz'* türüne göre *vâz'* öncelikle cüzîlerin her birini kapsayacak küllî bir mefhum yoluyla birçok cüzîyi icmâli olarak tasavvur eder. Ardından bu icmâlî tasavvur yoluyla kendi husûsîlikleriyle birlikte cüzîlerden her biri karşısında bir defada müşahhas bir lafız tayin eder. *Vaz'a* konu olan bu lafızların manaları küllî mefhumun bizzat kendisi karşısında değil, onun kapsamındaki cüzî manalar karşısında tayin

<sup>56</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 29-32.

edilir. Bu şekilde vaz' edilen lafızlar zamir, ilgi zamiri (ism-i mevsûl), işaret adı (ism-i işâret) ve harftir. Şarih bu başlık altında ele alınan dört lafız türüne ek olarak isim fiiller ve harf manası taşıyan bazı zarfları zikretmektedir. Buna göre isim fiiller emir, mâzî ve muzârî fiil manasında olup umûmî ve küllî bir mefhum yoluyla müşahhas ve cüzî manalar karşısında vaz' edilmiş lafızlardır.<sup>57</sup>

### III. Genel Bir Mana İçin Genel Vaz' (Vaz'ı 'Âmm li Mevzû'in lehu 'Âmm)

Bu vaz' türüyle tayin edilen lafızlar genel ve küllî manaya delâlet ederler. Vaz'ın umûmîliği mülâhaza âletine; mevzû' lehin umûmîliği ise manaya itibarla ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde incelenen lafızların manaları vaz' edilmeleri açısından mevzû' leh, zihinde tasavvur edilmeleri açısından ise vaz' âleti olurlar. Yani burada hem vaz'a konu olma hem de zihinde tasavvur edilme açısından yüklem olan şey mananın bizzat kendisidir.

Bu vaz' türüyle tayin olunan lafızların vaz'ı şu şekilde gerçekleşir: Vaz'ı irade eden kişi, zihninde birçok cüzî arasında ortaklığı kabul edecek küllî bir manayı bizzat kendi yapısıyla mülâhaza eder. Ardından bu küllî mana karşısında husûsî bir lafız tayin eder. "الرجل" gibi cins isimler, "الضرب" gibi mastarlar, türemiş isimler (müştaklar) ile fiillerin maddeleri ve "الإعطاء" manasındaki "العطاء" lafzı gibi mastar isimleri bu vaz'la tayin edilmiş lafızlardır. Bu tür lafızların zihindeki sûretleri dış varlıkta mevcut olan aynı cinsten birçok cüzîyi kapsayan umûmî manadır. Birçok cüzîyi kapsayan genel mana karşısından husûsî ve cüzî bir lafız tayin edilir, bu lafız küllî olarak tasavvur edilen cüzîlerden her birine aynı oranda delâlet eder.<sup>58</sup>

### IV. Genel Bir Mana İçin Özel Vaz' (Vaz'ı Hâss li Mevzû'in lehu 'Âmm)

Dilde kullanılan tüm lafızlar -nev'î vaz' 'la tayin edilenler hariç-yukarıda işlendiği üzere üç vaz' türü ile tayin edilmektedirler. "Ancak akli taksim sonucu zorunlu olarak ortaya çıkan "vaz'ı hâss mevzû' lehi 'âmm" vaz' türü mantık olarak mümkün değildir. Doğal olarak dil düzeyinde bu türle vaz' edilen lafız bulunmamaktadır.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 32-37.

<sup>58</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 41-43.

<sup>59</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 43-44.

### b. Nev'î Vaz' (Türsel Belirleme)

*Nev'î vaz'*daki lafızlar kendi şahsîlikleriyle değil, belli tür ve kalıp içerisinde manalar karşısında tayin edilirler. Diğer ifadeyle *şahsî vaz'*daki lafızlar manalara maddeleri ile delâlet ederken *nev'î vaz'*da heyetleri ile delâlet ederler.<sup>60</sup> Dilde kullanılan lafızlar bu iki vaz' türüyle tayin edilmişlerdir. İleride detaylı olarak ele alınacağı üzere *şahsî vaz'*la tayin edilen lafızlar sadece müfretlerden ibaret iken *nev'î vaz'* hem müfret hem de mürekkep lafızları kapsamaktadır.

Müellifin tanımına göre *nev'î vaz'*: "Kendisiyle birlikte başka lafızları da içine alan genel bir durum veya küllî bir kaide aracılığıyla mülâhaza edilen lafızların küllî ya da cüzî bir manayı göstermesi için tayin edildiği vaz' türüdür".<sup>61</sup>

Bu vaz' türündeki lafızların tayiniyle ilgili olarak; vaz'ı irade eden fâil, ister fiiller ve türemiş isimler gibi müfred, isterse inşâî veya haberî cümleler gibi mürekkep olsun sayısız miktarda heyeti icmâlî olarak tasavvur eder. Yine bu lafızların vaz'ına konu olacak küllî veya cüzî manalar mülâhaza eder. Ardından ilk ve zâtî olarak genel durum aracılığıyla tasavvur edilen sayısız heyetin her birine doğru şekilde yüklenen lafızları, ikincil ve ârızî olarak da bu genel durumun kendisini küllî veya cüzî manalar karşısında "كُلُّ لَفْظٍ بِصِفَةٍ كَذَا عَيْنُهُ لِلدَّلَالَةِ بِنَفْسِهِ عَلَى كَذَا" (şu şu nitelikteki her bir lafzı bizzat kendisi itibariyle şu şu manalara delâlet etmesi için tayin ettim) şeklindeki icmâlî bir hüküm yoluyla tayin eder. Daha önce ifade edildiği üzere *şahsî vaz'*dan farklı olarak mübtedâ-haber, sıfat-mevsûf ve muzâf- muzâfun ileyh gibi inşâî ve haberî cümlelerin tayini bu vaz' türünde tahakkuk etmektedir. Örneğin "كل ما كان على هيئة "رجل" عالم" ("على هيئة "رجل" عالم") heyetindeki her bir lafzı niteleme nispetine sahip her bir mana için tayin ettim) şeklindeki genel hüküm yoluyla sayısız sıfat-mevsûf cümlesini tek seferde vaz' eder. Küllî veya cüzî manalar karşısında icmâlî bir hükümle tayin edilecek lafızlar öncelikle genel bir durum kapsamında tasavvur edilen "قاتل", "كاتب" ve "ضارب" gibi "فاعل" kalıbındaki her bir lafzı, daha sonra da vaz'ın âleti olan genel durumu yani "فاعل" vezninin kendisini manalar için tayin eder. Zikredilen lafızların her biri kendisi olarak mülâhaza edilemeyeceğinden

<sup>60</sup> Heyet kelimenin sureti ve kalıbı iken onu oluşturan harfler maddesidir. Bir kelimenin heyeti lafzın telaffuzunda kendi başına yeterli değildir, ancak kelimenin maddesini oluşturan harflere ârız olarak vücut bulur. Zira heyetin kelimededen bir cüz olup olmadığı tartışmalıdır.

<sup>61</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'îyye*, 44.

"bir eylemin kendisiyle kâim olduğu kişi veya kendisinden falanca bir eylem sâdır olan zât" anlamına delâlet eden vezniyle bir defada mülâhaza edilir. Lafız, delâlet edeceği mana için tayin edileceği sırada ise ilk olarak kendi zâtıyla daha sonra da mevzûnu olduğu genel durum aracılığıyla ilgili mana için vaz' edilir.<sup>62</sup>

### I. Özel Bir Mana İçin Özel Vaz' (Vaz'ı Hâss li Mevzû'in lehu Hâss)

İfade edildiği gibi *şahsî* vaz'da lafızlar bu türde olduğunun aksine maddesi itibariyle husûsî ve müşahhas bir varlık olarak mülâhaza edilmekte, karşısında tayin edilecek mana ise yine müşahhas ve cüzî olmaktadır. Ancak müellifin de içinde bulunduğu *nev'î* vaz'da özel vaz' özel *mevzû' lehin* (vaz'ı hâss mevzû' lehi hâss) tahakkukunu savunan âlimlerin kabullerine göre vaz'ın *nev'î* olması 'âletü'l-vaz' ve *mevzû' lehin* husûsî olmasıyla çelişmemektedir. Çünkü *nev'î* vaz'daki umûmîlik lafız açısından, buradaki husûsîlik ise mülâhaza âleti açısından ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *nev'î* vaz'da mana ve mülâhaza âleti açısından husûsî olan lafızların bulunması mümkündür. Bu kabule göre vâz', tayin etmek istediği lafız için sayısız miktarda heyeti küllî bir durum olarak icmâlen tasavvur ederek aynı zamanda müşahhas ve cüzî olan muayyen bir mana düşünmektedir Bunun ardından mülâhaza ettiği sayısız heyetten her birini bu manalar karşısında tayin ve tahsis eder. Mâzî (فعل), muzârî (يفعل), ism-i fâil (فاعل), ism-i mef'ûl (مفعول), emir (افعل), nehy (لا تفعل) gibi sarf disiplininin inceleme alanına giren ve âlimler tarafından "sarf ilmine konu olan sîğaların cins adları" (أعلام أجناس الصيغ الصرفية) şeklinde nitelenen vezinlerin, bu vezinlerle çekimlenen her bir özel fiil veya isim için kalıp olarak tayin edilmesi bu vaz' ile gerçekleşmektedir.<sup>63</sup>

### II. Özel Bir Mana İçin Genel Vaz' (Vaz'ı 'Âmm li Mevzû'in lehu Hâss)

*Nev'î* vaz'da "genel vaz' özel *mevzû' lehin*" (vaz'ı 'âmm mevzû' lehi hâss) ile vaz'a konu olan lafızların tayini şu şekilde gerçekleşmektedir: Vaz'ı irade eden fâil öncelikle sayısız miktarda heyeti genel bir durum olarak icmâlen mülâhaza eder. Aynı zamanda yine sayısız miktarda cüzî manayı bu cüzîlerin her birini içine alan küllî bir mefhum ve genel durum aracılığıyla tasavvur eder. Ardından genel bir durum olarak mülâhaza edilen heyetlerin her birini birebir eşleşme yoluyla (انقسام الآحاد على الآحاد) sayısız miktardaki cüzî manalar karşısında icmâlî bir hükümle tayin

<sup>62</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 44-50.

<sup>63</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 51-54.

ve tahsis eder. Nahiv ilmine konu olan ve mürekkep heyetteki tüm fiiller, haber ve inşâ cümleleri, izafet yoluyla kurulan cümleler, sıfat terkihiyle kurulan cümleler, ahd-i hâricî ile ma'rife olmuş isimler, istiğrâk lâmu almış isimler ve nefy edatı alan nekire isimler bu şekilde vaz' edilen lafızlardır.<sup>64</sup>

### III. Genel Bir Mana İçin Genel Vaz' (Vaz'ı 'Âmm li Mevzû'in lehu 'Âmm)

*Nev'î* vaz'ın son kısmı olan bu türde vaz'ın âleti ('âletü'l-vaz') ve mana (*mevzû' leh*) bir önceki kısımdan farklı olarak bir ve aynı şeylerdir. Burada ele alınacak lafızlar da manaları ve vaz' âletleri açısından yine umûmî iken mevzû'ları (lafız) açısından birçok lafzı kapsadığı için *nev'î* ve türseldir. Buna göre bu kısımda lafızların tayini şu şekilde gerçekleşir: Vaz'ı irade eden fâil sınırsız sayıdaki lafzın heyetini, bu heyetleri içeren genel hüküm aracılığıyla tasavvur eder. Bu lafızları tayin edeceği manaları ise her bir küllî manayı kapsayan başka bir genel hüküm yoluyla mülâhaza eder. Ardından genel hüküm yoluyla tasavvur edilen sınırsız heyeti bu küllî manalar karşısında birebir eşleşme yoluyla icmâlî olarak tayin ve tahsis eder. İsm-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i âlet, ism-i tafdîl, ism-i tasğîr, ism-i mensup ve ism-i münâdâ gibi türemiş kelimelerin formları ile ikil ve çoğul isimler bu şekilde vaz' edilen lafızlardır.<sup>65</sup>

Aklî taksim gereği ortaya çıkan dördüncü kısım, yani *genel bir mana için özel vaz'* (*vaz'ı hâss mevzû' lehi 'âmm*), ne *şahsî* ne de *nev'î* vaz' türlerinde gerçekleşmemektedir. Çünkü *şahsî* vaz'ın ilgili kısmında açıklandığı üzere cüzîlerin küllî manaların tasavvur edilmesinde bir mülâhaza aleti olması mantıken imkansızdır.

### 2.3. Üçüncü Bölüm

#### Mevzû' Leh

Mevzû' leh birçok fert arasında ortaklığı kabul edecek şekilde tasavvur edilen bir mana olduğunda küllî, ortaklığı kabul etmeyen bir mana olarak tasavvur edildiğinde ise cüzî olur.<sup>66</sup> Küllî mana karşısında tayin edilen lafız küllî, cüzî mana karşısında tayin edilen lafız da cüzî olarak isimlendirilir. Böylelikle lafız, *şahsî* ve *nev'î* kısımlarına ayrıldığı gibi *küllî* ve *cüzî* kısımlarına da ayrılmaktadır. Lafızların küllî ve cüzî

<sup>64</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 54-58.

<sup>65</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 58-64.

<sup>66</sup> Eğîni, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 65.

olarak nitelendirilmeleri dâll-medlûl ilişkisine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu taksim delâlet olgusuna dayanmaktadır.

Müellif vaz'ın üç unsurundan biri olan mananın, zihnî ya da hâricî bir varlık olup olmadığına dair âlimlerin yaklaşımlarını zikrederek hâtime kısmına geçmektedir. Buna göre beş farklı tutumun ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlardan ilki Hanefî mezhebine mensup âlimlerin tercih ettiği görüştür. Onlara göre lafızların vaz'ına konu olan manalar, yani mevzû' leh zihnî suretlerden ibarettir. İster müfret yapıda olsun isterse mürekkep tüm lafızların delâlet ettiği manalar zihnî varlık olarak bulunurlar. Zihnî olan bu manalar "insan" mefhumu gibi dış dünyadaki gerçek varlıklar olmakla birlikte, "anka kuşu" gibi gerçekte olmayan hayâlî varlıklar da olabilmektedir. Müfret lafızlar hakkında konuşulduğunda örneğin "Abdullah" özel ismi yeni doğan bir bebeğe verildiğinde doğumunun üzerinde seneler geçip te fiziksel olarak büyük bir değişime uğramasına rağmen yine aynı kişi "Ahmet" adıyla isimlendirilmektedir. O halde "Ahmet" lafzı onun hâricîteki varlığına değil bilakis zihinde oluşan mahiyetine delâlet etmektedir. Aksi takdirde bebeklik döneminde delâlet ettiği mana ile seneler sonrasında tamamen değişmiş haliyle delâlet ettiği mana değişmek zorunda olacaktır. Mürekkep lafızlar için de aynı durum geçerlidir. Fahreddin er-Râzî de bu görüşü tercih eden âlimlerdendir.<sup>67</sup> Şâfi mezhebi müntesipleri âlimler ile Seyyid Şerif ve Ebû İshâk Şîrâzî, mevzû' lehin hâricî mahiyete sahip olduğu görüşündedirler.<sup>68</sup> Yani lafızların delâlet ettiği manalar dış dünyadaki varlıklardır. Şarih Rahmi Efendi bu kabul hakkında şu yorumu getirmektedir: "Buna göre lafızların zihindeki manalara delâletleri ne mutâbikî ne de tazammun yoluyla gerçekleşir; bunun sonucu olarak da ilgili lafızların zihindeki manalar için isti' mâli hakikat değil, mecazî bir kullanım olur."<sup>69</sup> Bazı muhakkik âlimler meseleye daha genel kapsamda yaklaşarak manaların hâricîte veya zihinde tahakkuku açısından değil, mutlak surette kendisi olmak bakımından dikkate alınması gerektiğini savunurlar. Bu yaklaşıma göre ister hâricî olsun isterse zihnî, manalar hakikat anlamlarında kullanırlar. Müellif İbrahim

<sup>67</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 65.

<sup>68</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 65-66.

<sup>69</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 66. Konuya dair detaylı bilgi için bk. Muhammed Emîn b. Sadrüddîn eş-Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye li Ahmed el-Hâniyye*, Nurosmaniye Kütüphanesi, nr. 004132, 43-44.

Hakkı bu görüşü tercih ederek daha isabetli olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup> Şemseddin el-İsfehânî ise varlık açısından manaları iki kısımda ele alır. Müfret lafızların tamamı ile bazı mürekkep lafızlar ne hârici ne de zihnî olmaksızın mutlak anlamda kendileri olmak bakımından bir varlığa sahiptirler. Haber ve inşâ cümlelerinin delâlet ettiği manalar ise zihnidirler. Son olarak Kemaleddin İbni Hümam şahıs isimlerinin hâricî, geri kalan lafızların zihnî olduğunu iddia etmektedir.<sup>71</sup> Bu yaklaşımlardan en fazla kabul göreni Hanefî ve Şâfi âlimlerin görüşleridir. Son iki görüş ise nadiren zikredilmektedir.

### 3. Hatime

Risalenin son kısmı olan hâtîme bölümünde müellif, daha önce işlenen konulara ilâve olarak vaz' bahislerine taalluk eden birkaç meseleyi ele almaktadır. Bu meseleleri altı maddede sıralayarak onlara fevâid adını vermiştir.

**Birinci Fâide:** Bunlardan ilki *kastî* ve *gayr-i kastî* vaz' ayrımıyla ilgilidir. *Kastî vaz'* şahsî, *nev'î*, özel ve *genel vaz'* türlerini içine alan mutlak anlamdaki vaz'ı ifade etmektedir. Buna göre şimdiye kadar ele aldığımız tüm vaz' türleri *kastî vaz'* ile tayin edilmiştir. *Gayr-i kastî vaz'* ise lafzın, tayin işleminin zorunlu neticesi olarak bizâtilî kendisini göstermesi açısından dikkate alınması neticesinde ortaya çıkan vaz' türüdür. Buna, *kastî vaz'*ın zımnında zorunlu olarak bulunduğu için *zımnî vaz'* da denilmektedir.<sup>72</sup> Öyleyse vaz' için lafız açısından *şahsî-nev'î* ve mana açısından *genel-özel* türlerinin yanı sıra vaz' edilme biçimleri açısından *kastî-zımnî* türleri de mevcuttur. *Zımnî vaz'* isim, fiil, harf, müfret ya da mürekkep tüm lafız türlerinin vaz' edildiği manaların yanı sıra bizzat kendileri için vaz' edilmelerini ifade eder. İlkinden farklı olarak bunda vaz' eden iradesi söz konusu değildir. Bu durumda ilgili lafız kendisi için özel isim olmaktadır.<sup>73</sup> Ancak lafzın mana karşısında tayininin yanı sıra kendisi için de özel isim olarak tayin edilmesi fikrine karşı çıkan âlimler de bulunmaktadır. Bu husus Seyyid Şerif ile Teftazânî'nin ihtilaf ettiği konulardan biridir.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 66.

<sup>71</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 66-67.

<sup>72</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 67.

<sup>73</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 67.

<sup>74</sup> Abdullah b. Osman b. Mûsâ el-Mestcizâde, *İhtilafü's-Seyyid ve's-Sa'deddin* (İstanbul: Harbiye Matbaası, 1861), 21-25. Konu hakkındaki açıklamalar için bk. Yıldırım, "Vaz' İlmi", 519-526.

**İkinci Fâide:** Müellifin zikrettiği ikinci mesele Teftazânî ve Cürçânî'nin ihtilaf ettiği konulardan bir diğeridir. Teftazânî'ye göre bir lafzın *luğavî*, *şer'î*, *örfi* ve *ıstilahî* vaz' türlerinin hepsinde hakikat manasıyla kullanımı mümkündür. Yani sözlük anlamı için vaz' edilen herhangi bir lafız zikredilen dört vaz' türünde de bir ve aynı manaya delâlet edebilir ve bu anlam mecaz değil hakikattir. Örneğin "aslan" (الأسد) lafzı, hem lügat hem şeriat hem örf hem de ıstilah ehli nazarında herhangi bir nakil ve anlam taşınması olmaksızın asıl tayin edildiği "yırtıcı hayvan" manasını gösterir. Cürçânî ise bir lafzın dört vaz' türünde de hakikat manasına delâletinin mümkün olmadığını savunmaktadır.<sup>75</sup>

**Üçüncü Fâide:** Müellif burada lafızların vaz'ı ile kullanımları (isti'mal) arasındaki farka dikkat çekmek istemektedir. Buna göre herhangi bir lafız cümle içerisinde başka bir lafzın yerine kullanılabilir; ancak bu kullanım onların aynı mana için vaz' edildikleri anlamına gelmez.<sup>76</sup> Arapça söz konusu olduğunda genel vaz' yoluyla tayin edilen "الذي" ism-i mevsûlî, cümle içinde cüzî manalar için tayin olunan özel isim veya zamirlerin yerine kullanılabilir. Örneğin "جاء أحمد" cümlesinde "Ahmet" özel ismi yerine "جاء الذي..." cümlesindeki gibi ilgi zamiri kullanılabilir ve aynı anlama delâlet eder. Ancak "الذي" lafzı "Ahmet" özel ismi gibi cüzî bir mana için değil birçok lafız için geçerli olan küllî bir mana karşısında tayin edilmiştir. O halde cümle içerisinde birbirleri yerine kullanılabilen lafızların vaz'larının da aynı olduğu anlaşılmamalıdır. Öyleyse lafızların vaz' durumları hakkında hüküm verebilmek için onların cümle içinde kullanıldıkları konumları değil, müfret hallerinde delâlet ettikleri anlamları dikkate alınmalıdır.

**Dördüncü Fâide:** Müellif burada vaz' ile delâlet ilişkisine temas etmektedir. Delâlet *aklî*, *tabî'î* ve *vaz'î* olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Vaz' ilminde söz konusu olan delâlet vaz' yoluyla gerçekleşen delâlettir. Öyleyse delâlete nispetle vaz' daha özeldir. Buna göre vaz'ın varlığı delâleti gerektirirken, bunun tersi zorunlu değildir. Yani bir manaya

<sup>75</sup> Mestcizâde, *İhtilâfu's-Seyyid ve's-Sa'deddîn*, 4-6.

<sup>76</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 69. Malum olduğu üzere bu husus 'Aduddîn el-Îcî'nin, vaz' risalesinin hâtime kısmında temas ettiği konulardan biridir. Bk. El-Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*, 80. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, thk. Muhammed Zennûn Yûnus Fethî (Amman: Dârü'l-feth, 2016), 112.



delâlet, vaz' dışında aklı bir gereklilik veya tabiatın gerektirdiği bir yolla da olabilir.<sup>77</sup>

**Beşinci Fâide:** Müellif, burada lafızların manalara delâletinin iradeye bağlı olup olmadığına dair ortaya atılan görüşleri zikretmektedir. Cumhur ulemaya göre bir lafzın manayı göstermesinde irade söz konusu değildir. Delâlet, lafız ile mana arasındaki tabîi ilişkiden dolayı kendiliğinden gerçekleşmektedir. Ancak İbn Sînâ delâletin kasıt ve iradeye bağlı olduğunu savunmuştur.<sup>78</sup> İsmâuddîn el-İsferâyînî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>79</sup> Muhakkik âlimler ise delâletin tahakkuku için iradenin şart olmadığını, onun vaz'a bağlı olarak ortaya çıktığını iddia ederler. Diğer taraftan iradenin delalet için gerekli olduğunu savunan alimler de bulunmaktadır.<sup>80</sup> Rahmi Efendi bu görüşün isabetli olduğunu ifade etmektedir.<sup>81</sup>

**Altıncı Fâide:** Müellifin dikkat çektiği bir diğer nokta isim, fiil ve harf cinsinden lafızların medlûllerinin tasavvura konu olmaları açısından müstakil olup olmamalarıdır. Bu itibarla müstakil ve gayr-i müstakil olmak üzere ikiye ayrılırlar. Müstakil olarak mülâhaza edilen mana, başka bir manaya tâbi olarak değil, kendi zâtıyla tasavvur edilir. Manalar, biri zihinsel varlık olarak lafızların vaz'ına konu olan mefhumları, diğeri dış dünyada yüklendikleri hâricî varlık olarak zâtları olmak üzere iki cihete taalluk ederler. Ancak bu manalardan bazıları hem mefhum hem de zât olarak bulunurken, bazıları sadece mefhum olarak bulunur, diğeri bazıları da ne zât ne de mefhum olarak var olur. Zeyd, yeryüzü, gökyüzü gibi lafızlar, hem zât hem de mana açısından müstakildirler. Bu lafızların delâlet ettiği manalar bizâtîhî tasavvur edildiklerinden mefhum olarak müstakildirler; bunun yanı sıra ilgili manaların dış dünyada taalluk ettiği nesnelere varlıkları kendilerine bağlı olduğundan müstakildirler. Siyah, beyaz, ilim ve cehalet gibi

<sup>77</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 79-80.

<sup>78</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, thk. İbrahim Medkur vdğr., nşr. Vizeratü'l-ma'ârif el-'umûmiyye (Kahire: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1952), 1: 25-26.

<sup>79</sup> İsmâuddîn el-İsferâyînî, *el-Hâşiye 'alâ Molla Câmî* (İstanbul: Matbaa-i âmire, 1259), 29.

<sup>80</sup> Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan nâşirûn, 1996), 1: 792; Abdülmecîd el-Atvânî, *el-Ma'nâ ve belâğatü't-tevîl fi müellefâtî'l-Gazzâlî* (Tunus: ed-Dârut-Tûnusiyye li'l-kitâb, 2014), 146-148.

<sup>81</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, 70.

lafızlar ise, zihindeki müstakil bir manaya delâlet etmelerine rağmen dış dünyada kendi başlarına kaim değildirler. Bilakis başka varlıklara bitişik olarak mevcut olurlar. Siyahlık ve beyazlık nesnelere renk olarak bulunmak suretiyle var olurken, ilim ve cehalet insanda bir şeyi bilme veya bilmeme yetisi olarak var olurlar. Dolayısıyla bu lafızların manaları mefhum açısından müstakil, dış dünyada kendi başlarına var olmadıklarından zât açısından gayr-i müstakildirler. Hem zât hem de mefhum olarak gayr-ı müstakil lafızlar ise harflerdir.<sup>82</sup>

Şarih Rahmi Efendi müellifin sıraladığı altı başlığa ilaveten dört fâide daha zikrederek şerhini nihayete erdiriyor. Değindiği ilk mesele lafızların kullanımı, yani isti'mâl (kullanım) olgusudur. Tanım olarak isti'mâl; vaz'a konu olan bir lafzın, kendisinden asıl vaz' edildiği mananın yahut bu manaya uygun başka bir mananın anlaşılması amacıyla zikredilmesidir.<sup>83</sup> Tanıma göre isti'mâl, mütekellimin sıfatı olup kendisiyle lafızdan hem hakîkî hem de mecâzî mana kastedebilir. Vaz' ile isti'mâl olgusu karşılaştırıldığında isti'mâl, vaz'ın bir fer'i olup ancak vaz' edilen lafızlarda tahakkuk etmektedir. Yani vaz'a konu olmayan bir lafız için kullanım söz konusu olamaz. Mütekellim, lafızları ancak vaz' edildikten sonra hakikat, mecaz veya kinaye olarak kullanabilir. Öyleyse isti'mâl olgusu konum olarak vaz'dan sonra, hakîkat ve mecaz olarak kullanılmadan öncedir. Özel anlamıyla dikkate alındığında vaz' sadece hakîkat türü lafızları kapsamaktadır. Oysa isti'mâl hakikat türü lafızların yanı sıra mecaz ve kinâye türü lafızlar için de gerçekleşmektedir.

Şarihin zikrettiği bir diğer konu dilde kullanımı olan lafızların sübutuyla ilgilidir. Cumhuriyet ulemaya göre sözlüklerde kayıt altına alınan ve günlük dilde kullandığımız lafızlar dil âlimlerinden bize nakil yoluyla ulaşmak suretiyle sabit olmuştur. Zira lafızlar için fikhî kıyas uygulamak söz konusu olamaz. Nakil ise ya tevatür, ya da âhad yol ile ulaşır. Tevatür yolla ulaşan lafızlar (الأرض), (السماء), (الحزب), (البرد) ve (الماء) gibi ilk vaz' edildiği manada kullanımı kesin olarak bilinen kelimelerdir. Âhad haberle ulaşanlar ise (القرع), (التمر) ve (القرأ) gibi asıl vaz' edildiği manada kullanımı kesin olarak bilinmeyen diğer lafız türleridir. Lafızların bu iki yolla aktarımı dil ilimlerinden biri olan sözlükbilimin alanına

<sup>82</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 70-71; Taşköprizâde, bu konuyu *Mesâlikü'l-halâs min Mahâliki'l-Havâs* adlı risalesinde anlatmaktadır, Taşköprizâde, bk. Süleymaniye Kütüphanesi, *Mesâlikü'l-halâs min Mahâliki'l-Havâs*, 1-14.

<sup>83</sup> Eğînî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 71.

girmektedir. Dil ilimlerinden sarf ve nahiv disiplinleri ise hükümlerinin çoğunda sözlük biliminin aksine nakil yerine kıyas ve akıl yürütmeyi uygulamaktadır.<sup>84</sup>

Rahmi Efendi'nin dile getirdiği bir başka mesele müfret ve mürekkep lafızların manalarına delâletlerinin keyfiyetiyle alakalıdır. Buna göre müfret lafızların vaz'ı; her bir lafzın muayyen bir manaya karşılık gelecek şekilde birebir eşleşme yoluyla (وضع العين للعين) gerçekleşirken, mürekkep lafızların vaz'ı, bir parçanın başka bir parça karşısında (وضع الأجزاء للأجزاء) delâlet edecek şekilde tayin edilmesiyle tahakkuk eder.<sup>85</sup> Bunun neticesinde müfret lafızlar, karşısında tayin edildikleri manalara tafsîlî değil genel olarak delâlet ederler. Yani, belirli bir manayı gösteren bir lafız müfret olduğunda delâlet ettiği mana hakkında tafsîlî ve detaylı bir niteleme vermemektedir. Ancak bunun tersi olarak cüzün diğer bir cüz karşısında tayin edildiği mürekkep lafızlarda manaya delâlet, her bir parça karşısında başka bir parçanın delâleti söz konusu olduğundan ilgili mana hakkında edinilecek bilgi daha tafsilatlı olmaktadır. Örneğin; zihindeki hayvan-ı nâtık mahiyetini müfret bir lafızla göstermek istediğimizde bunu "insan" lafzıyla ifade ederiz. Aynı mahiyeti mürekkep lafızla göstermek istediğimizde ise "düşünen canlı" terkiibini kullanırız.

Şarih son olarak cins isimlere dair ortaya çıkan ihtilaflardan bahsetmektedir. Bir grup âlime göre cins isimler, "ne ise o olmak" (من حيث هي) bakımından mutlak mahiyet için vaz' edilmiştir; diğer bir grup âlime göre ise muayyen olmayan fertleri ifade etmek için tayin edilmiştir. Muayyen olmayan fertler için tayin olunan cins isimler adam, ağaç ve at gibi lafızlardır. İlgili lafızlar dış varlıkta tek bir fert veya nesne karşısında vaz' edilmişlerdir. Bal ve hurma gibi önüne niceleme sıfatları alan ve azlık-çoklukla nitelenen cins isimler ise mutlak mahiyet için tayin edilmişlerdir. Ancak şarihin zikrettiğine göre 'İsâmüddîn el-İsferâyinî zikredilen bu lafızların vaz'ı hakkında âlimlerin tutundukları farklı tavırların lafzî bir ihtilaftan öte gitmediğini ifade etmektedir.<sup>86</sup>

### Sonuç

Adudüddîn el-Îcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'ıyye* isimli küçük ve hacimli risalesiyle müstakil olarak incelenmeye başlayan vaz' ilmi; sözlükbilim,

<sup>84</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 71-72.

<sup>85</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 72.

<sup>86</sup> Eğinî, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'ıyye*, 72.

sarf, nahiv ve belagat ilimleri gibi genel olarak dildeki lafızlarla ilgilenmekle birlikte yaklaşım farklılığı gereği lafız ile mana arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. 'Adudüddîn İcî'nin risalesiyle başlayan tedvin dönemi söz konusu metin üzerine yapılan şerh ve haşiye türü eserlerin yanı sıra müstakil vaz' metinleri ve fıkıh usûlü ile mantık kitaplarındaki vaz'î tartışmalar vesilesiyle gelişimini sürdürmüştür.

İcî'nin başlatıp takipçileri tarafından sürdürülen vaz' tartışmaları, müstakil eserlerde ele alınsa da bir disiplin olarak vaz'dan bahsetmek için Osmanlı son dönemindeki metinleri dikkate almak gerekmektedir. XV. yüzyılda yaşayan ve vaz' ilmi için dönüm noktası kabul edilen Ali Kuşçu'nun sistem değişikliğiyle ciddî bir gelişme gösteren bu ilmin, XIX. yüzyıl âlimlerinden Eğinli İbrahim Hakkı ve çağdaşları tarafından gerçek anlamda bir ilim olarak ortaya konduğu söylenebilir. Osmanlı son döneminde bu alan üzerine yapılan çalışmalar hem yöntem hem de muhteva açısından ciddi gelişmeler göstererek neticede vaz' ilminin tasnif edilmesi ve bir disiplin olarak ortaya koymasında başarılı olmuşlardır. *El-'Ucâletü'r-Rahmiyye*, sözü edilen dönemdeki eserler arasında temsil gücü yüksek ve özellikle vaz'ı bilimin konusu haline getirmede öncü bir metnin şerhi olma özelliğini taşımaktadır.

Rahmi Efendi eserinde, hem risaledeki anlamı kapalı ifadeleri izah etmiş hem de önceki âlimlerin konular hakkındaki görüşlerini zikrederek meseleleri derinlemesine incelemiştir. Ayrıca vaz' tartışmasına dahil olan âlimlerle, içerisinde vaz' bilgisine dair bilgilerin yer aldığı eserleri zikretmek suretiyle literatürün dökümünü yapmıştır. Müellifin risalede yer vermediği ve vaz'la doğrudan veya dolaylı olarak alakalı konuları da zikretmiştir. Vaz' bilgisinin nahiv, belagat, mantık ve fıkıh usûlü ilimlerindeki izdüşümlerine de temas ederek vaz' ile söz konusu ilimler arasındaki irtibat noktalarını ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak vaz' ilmini hem mesele hem de sistematik açıdan geliştirerek onun bağımsız bir ilim olarak dikkate alınma ve diğer ilimler karşısındaki konumunu belirginleştirme noktası ciddi katkılar sağlamıştır.

### Kaynakça

- Abdürrahîm, Müftüzâde Mevlânâ. *Şerhu 'Unkûdu'z-zevâhir*. b.y.: y.y. ts.
- Acat, Yaşar. *Rahmi Efendi ve el-'İkdü'n-nâmî 'ale'l-Câmî Adlı Eser*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Atvânî, Abdülmecîd. *el-Ma'nâ ve belâgatü't-te'vîl fi müellefâti'l-Gazzâlî*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'l-kitâb, 2014.
- Dicvî, Yusuf Nasr. *Hulâsatü ilmi'l-vaz'*. Kahire: Mektebetü'l-kâhire, 1920.
- Eğînî, Mehmed Rahmi. *el-U'câletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-risâleti'l-vaz'ıyye*. İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Eğînî, İbrahim Hakkı. *Metnun fi'l-vaz'*. İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 576-578. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: El-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âti'l-'ulûmi'l-luğaviyye*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Îcî, 'Adudüddîn. *El-Fevâidü'l-gıyâsiyye*. Thk. Âşık Hüseyin. 1. Baskı. Kahire, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-mısıryye, Dâru'l-kitâbi'l-lübnâniyye, 1991.
- Îcî, 'Adudüddîn. *er-Risâletü'l-vaz'ıyye*. İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- İbn 'Ukayl, Abdullah b. Abdurrahmân. *Şerhu İbn 'Ukayl 'alâ Elfiyetin li İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-türâs, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed. *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. Thk. Mâin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamidullah. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ: el-Mantık*. Thk. İbrahim Medkur - Ahmed Fuâd el-Ehvânî - Abdurrahman Bedevî. 4 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1952.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gâyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kuşçu, Ali. *Unkûdü'z-zevâhir fi's-sarf*. Nşr. Ahmed Afîfî. Kahire: Matbaatu dâri'l-kütübi'l-Mısıryye, 2001.
- Mestcizâde, Abdullah b. Osman b. Mûsâ. *İhtilâfu's-Seyyid ve's-Sa'deddîn*. İstanbul: Harbiye Matbaası, 1861.
- Özcan, Tahsin. "Rahmi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 423-424. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Sekkâkî, Ebû Bekir. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.
- Semerkandî, Ebü'l-Kâsım. *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iiyye*. Thk. Muhammed Zennûn. Amman: Dâru'l-feth, 2016.
- Sürücü, Muhammed Salih. *Eğimli Mehmed Rahmi Efendi'nin el-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi şerhi'r-Risâleti'l-vaz'iiyye Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Şirvânî, Muhammed Emîn b. Sadrüddîn. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye li Ahmed el-Hâniyye*. 004132: 43-44. Nurosmaniye Kütüphanesi.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-sıyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. Thk. Kâmil Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hâdise, 1968.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Risâletün fi taksîmü'n-nazm*. Veliyyüddîn Efendi Koleksiyonu. 000441: 195b-205a. Beyazıd Devlet Kütüphanesi.
- Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Weiss, Bernard George. *Language In Orthodox Thought: A Study of "Wad' Al-Lughah" And Its Develop*. Doktora Tezi, Princeton University, 1966.
- Yıldırım, Abdullah. "Adudüddîn el-Îcî ve er-Risâletü'l-Vaz'iiyye". *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî*. Ed. Eşref Altaş. 77-115. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Abdullah. "Vaz İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*. Ed. İsmail Güler. 425-551. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Abdullah. *Vaz' İlmi ve 'Unkûdu'z-zevâhir*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *el-Mufasssal fi san'ati'l-i râb*. Thk. Ali Bû Melhem. Beyrut: Mektebetü'l-hilal, 1993.