

# İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

Cilt / Volume: 6 Sayı / Issue: 1  
Haziran / June 2021





# İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

The Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

---

*Kütahya Dumlupınar  
Üniversitesi İslami  
İlimler Fakültesi  
Yayıdır.*

Altı Ayda Bir Yayımlanan  
Uluslararası Hakemli Dergi



# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume: 6 ● Sayı/Issue: 1 ● Yıl/Year: Haziran-June 2021

## Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına  
On behalf of Dumlupınar University  
Prof. Dr. Ali Çelik

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan

## Editör / Editor in Chief

Arş. Gör. Dr. Maruf Çakır

## Editörler Kurulu / Editorial Board

**Alan Editörleri** Temel İslam Bilimleri  
Bölümü

Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaş  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Ateş  
Arş. Gör. Dr. Sümeyye Sevinç  
Arş. Gör. Ayşenur Aydınlı  
Arş. Gör. Emeti Çalışkan

**Alan Editörleri** Felsefe ve Din  
Bilimleri Bölümü  
Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan

Arş. Gör. Dr. Rabia Yıldırım  
**Alan Editörleri** İslam Tarihi ve  
Sanatları Bölümü  
Arş. Gör. Dr. İsa Gökgedik

**Alan Editörleri** Dil Editörleri  
Arş. Gör. Bayram Akbulut  
Arş. Gör. Muhammet Ateş  
Arş. Gör. Ramazan Doğanay  
Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu

## Yayın Kurulu / Advisory Board

**Prof. Dr. Ali ÇELİK**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM**  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
**Prof. Dr. Saffet KÖSE**  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi  
**Doç. Dr. İlhami GÜNAY**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Doç. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU**  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ**  
Afyon Kocatepe Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ergin ÖGCEM**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Kasım KOCAMAN**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK**  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

---

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Islamic Civilization Studies

---

## **Dizgi ve Şekil Sorumlusu**

Arş. Gör. Yusuf Sansarkan

## **İndeks Sorumlusu**

Arş. Gör. Dr. İsa Gökgedik

## **Tasarım / Graphic Design**

Arş. Gör. Dr. Resul Ay

## **Yayın Türü**

On-line Süreli Yayın

## **Yayın Periyodu / Period**

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır.

Published biannually (June and December)

## **Abonelik / Subscription**

İMAD open access politikasını benimsemiş bir dergi olup İMAD'ın tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir. All issues of the İMAD may be read over the official site.

İMAD 6 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.  
İMAD is an international, peer-reviewed and biannual journal.

İmad, EBSCOhost ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.

## **İletişim / Correspondence**

Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs İslami İlimler  
Fakültesi No:1-7 Tavşanlı Yolu 10. km  
Kütahya/Türkiye

Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 ● imad@dpu.edu.tr  
<http://dergipark.gov.tr/imad>



---

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

---

The Journal of Islamic Civilization Studies

---

Cilt/Volume: 6 ● Sayı/Issue: 1 ● Yıl/Year: 2021 Haziran-June

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### • MAKALELER / ARTICLES

- **Korku Sinemasında Yahudi Eksorsizm Geleneği Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme: The Unborn Filmi Örneği**  
A Phenomenological Survey on Jewish Exorcism Tradition in Horror Movies  
(Example of "The Unborn")  
**Halit Ahmet ÇİFTÇİ.....1-21**
- **Osmanlılarda İmamlık Müessesesi ve Vakıflar**  
Imamate Institution and Religious Endowments in the Ottoman Empire  
**Necati DÖĞÜŞ.....22-65**
- **Belâgat İlminde Tıbâk (Tezat) Sanatı: Mâide Sûresi Örneği**  
Art Of Tibak (Contrast) In Eloquence: Example Of Surah Al-Mâ'ida  
**Şerif Ahmet ÇELİK - Hüseyin YAŞAR.....66-97**
- **Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite**  
Healthy Nutrition and Obesity in Quran and Hadiths  
**Mahir Doğan ÇİFTÇİ - Yusuf AÇIKEL.....98-128**
- **Kütahya Kenti Tarihi Pekmez Pazarı Çarşısındaki Tipolojik Farklılaşma**  
Typological Differences In Commercial Buildings On Kütahya Historical  
Pekmez Pazarı Street  
**Ayşe ÇAPKULAÇ - Hicran Hanım HALAÇ..... 129-170**
- **Sa'dî Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ında Etik Yönetim Tavsiyeleri**  
Advice of Sa'di Shirazi Regarding Ethics Management in The Bustan and  
The Gulistan  
**Yaşar UZUN..... 171-204**

- **Büveyhîler Döneminde İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi**  
The Relationship Between Imâmiyya and Mu'tazila in the Buyid Period  
**Ahmet SONAY.....205-231**
- **Molla Bedreddin Sancar ve Sünnetle Tefsir Anlayışı (Bakara Suresi Bağlamında)**  
Molla Bedreddin Sancar and His Understanding of Quranic Exegesis with Sunnah (In the Context of Surah Baqarah)  
**Esat ÖZCAN.....232-255**
- **Seyfuddîn el-Âmidî'nin Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel Adlı Eseri**  
Sayf al-Dîn al-Âmidî's Work Entitled Ghâyat al-Amal fî 'ilm al-Jadal  
**Hasan DEMİR.....256-278**
- **KİTAP TANITIM / BOOK REVIEW**
- **Antik Çağ'da Beslenme ve Damak Tadı, yazar Ali Güveloğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Aralık 2018), 272 sayfa, ISBN: 9786059460750**  
A Review of Antik Çağ'da Beslenme ve Damak Tadı by Ali Güveloğlu (İstanbul: Pinhan Publishing, December 2018), 272 pages, ISBN: 9786059460750  
**Muhammet UÇ.....279-284**
- **İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur'ân Öğretimi, yazar Kasım Kocaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 162 sayfa, ISBN: 978-625-7879-18-7**  
A Review of Teaching The Holy Quran in Islamic Education History by Kasım Kocaman (Ankara: Fecr Publishing, 2020), 162 pages, ISBN: 978-625-7879-18-7  
**Cihan AĞCA.....285-291**
- **DÜZELTME / CORRECTION**
- **Düzeltilme: Anadolu Selçuklu Medreselerinin Cephesel ve Mekânsal Kalite Analizi: Sivas Kenti Örneği (Cilt 2/Sayı 3, Aralık 2017)**  
Analyzing the Spatial and Facade Quality of the Madrasas of Anatolian Seljuks: The Case of Sivas City Madrasas  
**Fatih SEMERCİ.....292**

- **Düzeltilme: Anadolu Selçuklu Medreselerinde Mekân ve Cephe Kalitesinin Analizi: Konya Medreseleri Örneği (Cilt 5/Sayı 1, Haziran 2020)**  
Analysis of Space and Facade Quality in Anatolian Seljuks Madrasas:  
Konya Madrasas Sample  
***Fatih SEMERCİ - Ayşe ÖZKAFA.....293***



## EDİTÖRDEN

Muhterem okurlar,

Haziran 2021 sayımız ile karşınızdayız. Yayın hayatına başlamamızın üzerinden geçen yedi yılda 14. sayımız olan 6. Cilt 1. Sayımızı yayımlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her yayın döneminde bir önceki sayıdan daha kaliteli bir yayın ortaya koymak, her yayında daha ciddi ve sağlam değerlendirme süreçlerinden geçmiş nitelikli çalışmalar sunmak gayretindeyiz.

Yazar ve hakemler ile editöryal ekibin etkili ve hızlı iletişimine verdiğimiz önem neticesinde dergimize olan rağbet artmakta, her geçen sayıda daha fazla yayın başvurusu gerçekleşmektedir. Yayımlanmak üzere dergimize gönderilen çalışmaların ön değerlendirme, hakem değerlendirmesi, son okuma ve mizanpaj aşamaları yazar ile sürekli diyalog halinde gerçekleşmekte ve yazarlarımız düzenli olarak bilgilendirilmektedir. Etik kuralları öncelediğimiz, çift taraflı kör hakemlik sistemini sağlıklı bir şekilde sürdürdüğümüz değerlendirme sürecini bu şekilde daha şeffaf ve izlenebilir kılmayı amaçlamaktayız.

Ocak 2021'de başlayan Haziran sayısı makale başvuruları 30 Nisan'da sonlanmıştır. Bu süreçte dergimize gönderilen 25 makaleden 9 tanesi değerlendirme süreci sonunda en az iki hakem tarafından yayımlanmaya uygun görülmüştür. Yine bu süreçte dergimize 4 kitap tanıtım başvurusu olmuş, bunlardan ikisi dergimiz kriterlerine uygun görülerek yayımlanmasına karar verilmiştir.

Bu sayımızda; Halit Ahmet Çiftçi "Korku Sinemasında Yahudi Eksorsizm Geleneği Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme: The Unborn Filmi Örneği", Necati Dögüş "Osmanlılar'da İmamlık Müessesesi ve Vakıflar", Şerif Ahmet Çelik ve Hüseyin Yaşar "Belâgat İlminde Tıbâk (Tezat) Sanatı: Mâide Sûresi Örneği", Yusuf Açıkel ve Mahir Doğan Çiftçi "Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite", Ayşe Çapkulaç ve Hicran Hanım Halaç "Kütahya Kenti Tarihi Pekmez Pazarı Çarşısındaki Tipolojik Farklılaşma", Yaşar Uzun "Sa'dî Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ında Etik Yönetim Tavsiyeleri", Ahmet Sonay "Büveyhîler Döneminde İmâmiyye-Mutezile

İlişkisi", Esat Özcan "Molla Bedreddin Sancar ve Sünnetle Tefsir Anlayışı (Bakara Sûresi Bağlamında)", Hasan Demir "Seyfuddîn el-Âmidî'nin Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel Adlı Eseri" adlı makaleleri ile; Muhammed Uç "Antik Çağ'da Beslenme ve Damak Tadı, yazar Ali Güveloğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Aralık 2018)" ve Cihan Ağca "İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur'ân Öğretimi, yazar Kasım Kocaman. (Ankara: Fecr Yayınları, 2020)" başlıklı kitap değerlendirmeleriyle katkıda bulunmuşlardır.

Küresel pandemi nedeniyle sıkıntılı günler yaşadığımız bu günlerde, bu sayının yayımlanması pek çok kıymetli meslektaşımızın özverili çalışması ve fedakarlığı ile mümkün olmuştur. Kimi hocalarımız kendi hastalığını kimisi yakınlarının hastalığını kimisi de matemini bir yana bırakarak bu çalışmaların yazılması, değerlendirilmesi ve yayımlanması için gayret sarfetmişlerdir.. Başta eser sahibi yazarlarımız olmak üzere yayın, danışma ve hakem kurullarında görev alan saygıdeğer bilim insanlarının herbirine ayrı ayrı şükranlarımızı sunarız. Yayınların değerlendirme sürecinde yadsınamaz emekleri olan editör ekibimizin değerli üyeleri Yusuf Sansarkan, İsa Gökgedik, Bayram Akbulut, Emeti Çalışkan, Rabia Yıldırım, Tuğberk Uğurlu, Ayşenur Aydın, Sümeyye Sevinç, Ramazan Doğanay, Abdullah Taha Yıldız ve Resul Ay'a teşekkür ederiz.

Editör

**Maruf ÇAKIR**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

marufca@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-1220-4847

# Korku Sinemasında Yahudi Eksorsizm Geleneği Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme: The Unborn Filmi Örneği\*

A Phenomenological Survey on Jewish Exorcism Tradition in Horror Movies  
(Example of “The Unborn”)

Halit Ahmet ÇİFTÇİ\*\*

## Öz

Efsaneler ve masallar kutsal ve kutsalın tarihini ifade etmeye yönelik doğaçlama bir biçimde gelişen anlatım biçimleridir. Onlar aynı zamanda antik insanın çevresine ve kendine dair fenomenleri açıklama yoludur. Antik insan, döneminin bilimiyle veya algısıyla anlamlandıramadığı olguları mitlerle açıklar. Bu olgular arasında bazen kötü ruh inancı şeklinde de tezahür eden cin, şeytan ve ölü ruh inanışları ve onların maddi dünya ile ilişkileriyle ilgili olan mitler vardır. Cinlerin veya şeytanların ve ölü ruhlarının, insanların bedenlerini ele geçirerek onları rahatsız ettiği hatta zaman zaman ölümlerine sebebiyet verdiği inancı dünyanın dört bir tarafındaki dinsel toplulukların ve kültürlerin çoğunda yaygındır. İnsanlar cinlerin veya kötü ruhların ele geçirdiğini veya rahatsız ettiğini düşündüğü kişiler için bazı tılsımlar, koruyucu dua (muska) ve nesnelere ihdas etmişler; eksorsizm adı verilen cin çıkarma ayinleri düzenlemişlerdir. Bu ayinlerin yapıldığı dinlere ve kültürlerle göre değişiklik göstermektedir. Yahudi geleneğindeki eksorsizmin de kendine has törensel uygulamaları vardır. Bu çalışmada bu uygulamalar fenomenolojik bir yaklaşımla, Yahudi eksorsizmini konu alan The Unborn adlı sinema filmi bağlamında incelenecektir. Çalışmanın amacı, bahsi geçen filmde Yahudi folklorundaki eksorsizm prensiplerinin ne derece uygulandığını ve hangi fenomenolojik unsurların filme zenginlik kattığını tespit etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, Eksorsizm, Şeytan/Cin, Dybbuk, Korku Sineması.

## Abstract

Myths and fairy tales are extemporary ways of narrating the sacred and the history of it. Those are also archaic man's way of explaining the phenomena relating to him and his environment. With the aid of myths, he explains the phenomena which he cannot explain with the science and perception of his time. There are lots of myths about the jinn, demon and dead spirit which are sometimes believed as the evil spirits and their relations with the physical world. Beliefs relating to the possession of human souls by demons or evil spirits are very popular among religious cultures all around the world. Various kinds of talismans, amulets and protective objects are set up and exorcism rites are applied for possessed people. Methods of these rites vary among different religions and cultures. Jewish exorcism has its own methods and in this study these methods will be investigated with a phenomenological approach in the context of the movie “The Unborn” which is about Jewish exorcism. The aim of the study is to determine which principles of exorcism in Jewish folklore are seen in the movie and which phenomenological factors enrich the movie.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, Exorcism, Demon/Jinn, Dybbuk, Horror Movies.

## Giriş

Eksorsizm, Hollywood korku sinemasında gayet yaygın bir şekilde işlenen bir temadır. William Peter Blatty'nin aynı isimli romanından uyarlanmış olan 1973 yapımı The Exorcist<sup>1</sup> ve şeytanî tahakküm altında olduğu düşünülüp Katolik Kilisesi'nin piskoposluk düzeyinde verdiği izinle üzerinde yaklaşık bir sene boyunca uygulanan

\* Geliş Tarihi: 11.02.2021, Kabul Tarihi: 08.05.2021.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, halitciftci@sdu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-2037-6737.

<sup>1</sup> [https://www.imdb.com/title/tt0070047/?ref\\_=nv\\_sr\\_srsrg\\_0](https://www.imdb.com/title/tt0070047/?ref_=nv_sr_srsrg_0)



eksorsizm ayinleri sonucunda yetersiz beslenmeden dolayı hayatını kaybeden Anneliese Michel'in (1952-1976) hayatını konu alan 2005 yapımı *The Exorcism of Emily Rose*<sup>2</sup> adlı sinema filmleri bunların başında gelmektedir. Bahsi geçen filmler Hıristiyan eksorsizmi ile ilgili olup bildiğimiz kadarıyla Yahudi eksorsizm geleneği ile ilgili makalemizin konusunu oluşturan filmde başka bir film bulunmamaktadır. Ayrıca ülkemizde eksorsizmle ve cin/şeytan tahakkümüyle alakalı akademik çalışmaların yok denecek kadar az olması bu çalışmanın büyük ölçüde örnek teşkil edecek bir çalışma olma potansiyelini beraberinde getirmektedir. Çalışmamıza başlamadan önce cin, şeytan, kötü ruh, şeytan çıkarma gibi terimlerle ilgili genel bilgiler vermek yerinde olacaktır.

Cin/şeytan çıkarma uygulamasının karşılığı olarak Batı dillerinde kullanılan eksorsizm, eski Yunanca'da "kötü bir ruhu kovmak, bir yeminle/lânetle bağlamak" mânâlarına gelen "eksorkizo" kelimesinden gelmektedir.<sup>3</sup> Etimolojisi düşünüldüğünde eksorsizm kelimesine "kötü bir ruhu bir lânetle/bedduayla bağlayıp etkisiz hale getirerek içine girdiği bedenden dışarı çıkarmak" gibi bir mânâ da verilebilir. Ancak Batı literatüründe eksorsizm kelimesi sadece kötü ruhun değil aynı zamanda şeytan veya cinin kovulması mânâsında da kullanılır. Eski Yunanca'da "iftira atmak, karalamak" mânâsındaki "diabol, diabole" kökünden gelen "Diabolos",<sup>4</sup> İngilizce'de aynı kökenden "Devil",<sup>5</sup> Fransızca'da "Diable", İtalyanca'da "Diavolo" ve İspanyolca'da "Diablo" olarak bilinen Şeytan veya "Diabolos"un bozulmuş hali olması muhtemel olan diğer adıyla İblis ise Batı kültüründe bütün kötülüklerin kaynağı ve sembolü olarak görülür. Günaha sevk eden, insanları ayartan, kötülüğe dair her şeyi kendisinde barındıran, Tanrı'ya ve Tanrı'ya dair ne varsa hepsinin düşmanıdır. Tanrı'ya başkaldıran ve bu yüzden Cennet'ten kovulan, düşürülen, mağrur ve asi bir melektir.<sup>6</sup> Cennet'ten kovulma bağlamında kullanılan kavramlardan biri de demon veya

<sup>2</sup> [https://www.imdb.com/title/tt0404032/?ref\\_=nv\\_sr\\_srsrg\\_0](https://www.imdb.com/title/tt0404032/?ref_=nv_sr_srsrg_0)

<sup>3</sup> Henry George Liddell – Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones (Oxford: Clarendon Press, 1996), "eksork-izo", 598.

<sup>4</sup> Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, "diabol-i, e", 390.

<sup>5</sup> Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, (Hollanda: Elsevier Publishing Company, 1966), "devil", 1/437.

<sup>6</sup> Giovanni Scognamiglio – Arif Arslan, *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Şeytan*, (İstanbul: Karizma Yayınları, 1999), 24.

daimon'dur. Bu kavram Kitab-ı Mukaddes'te şeytan gibi kovulmuş melekler için kullanılan bir terim olup insanlarla melekler arasında bulunan bir varlık türü olarak da tanımlanır. Bazı tabiat dinlerinde insanüstü iyi veya kötü nitelikli metafizik ruhlar olarak düşünülmüştür.<sup>7</sup>

Cinlerin ve kötü ruhların insanlarla ilişkilerinden daha önce bahsetmiştik. Bu konu ile ilgili Ernst Zbinden Kuzey Fas'taki cin çıkarma ritüelleri bağlamında ilginç bir iddia ortaya atmıştır. Zbinden, cin çıkarmanın temel düşüncesini insan gücünün cinlere karşı duramayacağı ve bu yüzden çözüm olarak kötü cinin karşısına iyi yani mü'min cini koymak gerektiği şeklinde açıklamıştır. Bunun takdim şeklinin ise büyücünün işi ve sanatı olduğunu kaydetmiştir.<sup>8</sup> Elbette bu iddia bütün cin çıkarmalar için geçerli değildir. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman gelenekleri başta olmak üzere birçok farklı coğrafyada ve kültürde birbirinden farklı prensiplere sahip birçok farklı eksorsizm ritüeli uygulanmaktadır. Ancak konuyu fazla dağıtıp okuyucuyu sıkmamak adına sadece birbirleriyle en fazla etkileşim içinde olan dinler olması hasebiyle Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman geleneklerindeki eksorsizm ritüellerinden ve cin, şeytan ve kötü ruh inanışlarından kısaca bahsetmek uygun olacaktır. Bu bahiste kronolojiyi gözetmek yerine asıl konumuzun devamlılığını sağlamak adına Yahudilik en sona bırakılacak ve hemen sonrasında filmin fenomenolojik değerlendirmesine geçilecektir.

## 1. Eksorsizm Uygulamaları ve Cin/Şeytan ve Kötü Ruh İnanışları

Müslüman geleneğinde çeşitli eksorsizm ritüellerine rastlanmaktadır. İşbirliği içerisinde çalıştığını düşündükleri cinler aracılığıyla kötü niyetli cinler tarafından tahakküm altına alındığı düşünülen insanlara karşı uzaktan eksorsizm uyguladığını iddia edenler olduğu gibi çeşitli Kur'an ayetleri ve dualarla, okunmuş sularla, bizzat yüzyüze eksorsizm uygulayanlar da vardır. Zbinden'in de değindiği gibi burada önemli olan kötü cinin karşısına iyi yani mü'min cini koymaktır. "Cin" kelimesi Kur'an-ı Kerim'de

<sup>7</sup> Şinasi, Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, ed. Bekir Cantemir (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), "Demon", 119.

<sup>8</sup> Ernst, Zbinden, *İslam'da ve Eski Ortadoğu'da Cin ve Ruh İnançları*, Çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1994), 33.

sadece Mekkî surelerde geçer. Bazen “cânn” olarak geçtiği de görülür.<sup>9</sup> Cânn’ın cinlerin atası olduğu tefsir edilmiştir. İblis olduğunu iddia edenler de olmuştur.<sup>10</sup> Cinlerin Hz. Süleyman’a yüksek ve görkemli binalar, heykeller, havuz gibi lengerler, yerinden kalkmaz kazanlar yaptığı anlatılır.<sup>11</sup> Cinlerden bir ifrit Hz. Süleyman’a Sebe Melikesi’nin tahtını Hz. Süleyman yerinden kalkmadan getirebileceğini söyleyerek tahtı getirmek için izin ister.<sup>12</sup> Bu bağlamda da cinlerin büyük mesafeleri kısa zamanda kat edebilen varlıklar olduğunu anlıyoruz. Bütün bunlara rağmen Hz. Süleyman’ın ölümünü اساسını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlayabildikleri buyurularak<sup>13</sup> cinlerden gaybla ilgili haberler almaya çalışanlara onların gaybı asla bilemeyecekleri bildirilmiştir.

Cin Suresi’nde cinlerin içinde inkarcılar olduğu gibi Hz. Muhammed’in sohbetini dinleyip iman edenlerin olduğu da belirtilir. Halk arasında genellikle canavar şeklinde çirkin ve korkunç görünümlü olarak tasvir edilen cinlerin Kur’an’da dumansız ateşten yaratıldıkları ifade edilmiştir.<sup>14</sup> Kur’an’da İblis’in de cinlerden olduğu belirtilmiştir.<sup>15</sup> Her ne kadar İslami bir dayanağı olmasa da cinlerin bazı insanlarla ilişki kurabilecekleri, insanlarla evlenip onlardan çocuk sahibi olabilecekleri, insanlarla çift taraflı etkileşime girebilecekleri yani onları kontrol altına alıp yine onlar tarafından kontrol altına alınabileceklerine inanılmaktadır.<sup>16</sup>

Tarihin her döneminde insanların yaşadığı bütün coğrafyalarda var olan cin, şeytan, kötü ruh gibi inanışlar Hıristiyan inancını da etkilemiştir. İncil yazarları derledikleri İncillerde Hz. İsa’ya atfettikleri birçok cin çıkarma hadisesine yer vermişlerdir.<sup>17</sup> Katolik Kilisesi de 1545-1563 yılları arasında gerçekleştirilen ekümenik nitelikli Trent Konsili’nde Papalık’ın danışmanlığında hazırlanması istenen ibadet kitaplarından biri olan ve içeriğinde Vaftiz, Konfirmasyon, Günah Çıkarma, Son

<sup>9</sup> Rahman, 55/15.

<sup>10</sup> Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 6/507.

<sup>11</sup> Sebe, 34/13.

<sup>12</sup> Neml, 27/39.

<sup>13</sup> Sebe, 34/14.

<sup>14</sup> Hicr, 15/27.

<sup>15</sup> Kehf, 18/50.

<sup>16</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 105.

<sup>17</sup> Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011) Mat.17:14-21; Mar.6:5; Luk.4:35.



Yağlama, Cenaze Ayini, Evlilik gibi sakramentlerin yanısıra Şeytan Çıkarma başlığı altında bir bölüm bulunan *Rituale Romanum*<sup>18</sup> adlı kitap aracılığıyla şeytan çıkarma ayinleri uygulanmasına izin vermektedir.<sup>19</sup> Katolik Kilisesi tarafından 1975 yılında piskoposluk düzeyinde verilen izinle, şeytani tahakküm altında olduğu düşünülen Anneliese Michel isimli genç kadına 10 ay boyunca uygulanan şeytan çıkarma ayinleri sonucunda Michel hayatını kaybetmiş ve otopsi sonucunda ölüm nedeni yarı açık halinde kötü beslenme ve susuzluk olarak kayıtlara geçmiştir.<sup>20</sup> Katolik Azizleri de zaman zaman şeytan çıkarma ayinleri uygulamışlardır. Aziz Bernard (1090-1153) ile ilgili anlatılan bir efsaneye göre o, bir şeytanın musallat olduğu bir kadına asasını vermiş ve başucuna koymasını tavsiye etmiştir. Bundan sonra artık kadının odasına girmeye cesaret edemeyen şeytanın kadına sıkıntı vermeye devam etmesinden dolayı Aziz Bernard, halka ellerinde yanan mumlarla gelmelerini emretmiş ve gerçekleştirilen toplu bir ayinle şeytanı kovup kadını kurtarmışlardır.<sup>21</sup>

Kitab-ı Mukaddes'te ve Yahudi geleneğinde cin inancı veya cin çıkarma ile ilgili pek fazla bilgiye rastlanmaz. İsrail'in resmi dini, şeytanlara biçilen ve Kitab-ı Mukaddes'te uygulamada hiç bulunmayan roller hususunda zamanın politeist kültürleriyle tamamen zıt bir görüntü çizer. Büyü, İsrailoğulları arasında çok erken dönemlerden beri yasaklanmıştır. Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nda büyücü kadına müsamaha gösterilmemesi emredilmiş<sup>22</sup> ve Talut'un ruh çağırıcıları ülkeden kovduğundan bahsedilmiştir.<sup>23</sup> Pagan büyüsünün büyük bir kısmı koruyucu yani şeytanları uzakta tutmaya veya onları kovmaya yönelik olduğu için İsrail dini şeytani faaliyetleri engellemeye çalışmıştır. Zira Tevrat'taki "Rabb'in onayı olmadan bir kentin başına felaket gelir mi?" ifadesinden hareketle afet ve hastalıkların Rab tarafından

<sup>18</sup> James, Lecoffre vd. (Ed.) *Rituale Romanum*, (ABD: Firmin Didot Freres, 1855), 474.

<sup>19</sup> J. M. Pierce, "Roman Ritual", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard Lawrence Marthaler, (ABD: Thomson Gale, 2003), 12/258.

<sup>20</sup> Anneliese Michel ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Halit Ahmet Çiftçi, *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Aziz Justin Martyr*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 61-63.

<sup>21</sup> Heinrich Kramer, *The Hammer of Witches: A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, çev. Christopher S. Mackay, (ABD: Cambridge University Press, 2009), 417-418.

<sup>22</sup> Çık.22:18.

<sup>23</sup> 1Sa.28:3.

gönderildiğine inanılırdı. Her ne kadar Tanrı iradesini daima hemen yerine getirmese de melekleri ve ruhları araçlar olarak kullanması, ruhların O'nun kontrolünde olduğunu açıklığa kavuşturur. Nitekim Talut'a sıkıntı çektiren kötü ruhun "Tanrı'dan gelen bir kötü ruh"<sup>24</sup> olduğu ifade edilmiştir. Bu yüzden Kutsal Kitap'ta cin inancına dair muhtelif izlerin çok fazla önemli olmadığı veya onların yorumlanmasındaki güçlüklerin hafife alınmaması gerektiği belirtilmiştir. Söz konusu pasajların çoğu şiirsel olup ismi geçen cinin yaşayan dini inancın mı bir parçası olduğu yoksa sadece geleneksel edebi dilin mi bir parçası olduğunu belirlemenin çoğu kez imkansız olduğu kaydedilmiştir.<sup>25</sup> Zbinden Tevrat'ta Yaratılış 32'de Yakub'un Tanrı olduğu düşünülen bir adamla güreştiğinin anlatıldığı anekdottaki kişinin bir cin olduğunu ve Yahve'nin cinlere atfedilen bütün işleri kabul ettiği gibi bu olayı da üzerine aldığını düşünmüştür. I. Samuel 5'te de Ahid Sandığı ile ilgili hikâyede Yahve'nin Aşdotlularını ve çevrelerindeki halkları ağır biçimde cezalandırıp onları ularla sıkıntıya soktuğu anlatılmış ve ülkelerinde ortaya çıkıp ölüm saçan fareler cin olarak kabul edilmiştir.<sup>26</sup> Bu kısımdaki fare istilasını ile ilgili cümle masoretik metinde geçmeyip Septuaginta'da bulunmaktadır.

## **2. The Unborn (Doğmamış) Filmi Bağlamında Yahudi Eksorsizm Geleneği**

Yönetmenliğini ve senaristliğini anne tarafından bir Yahudi olan David Samuel Goyer'in yaptığı ve başrollerini Odette Annable, Gary Oldman ve Cam Gigandet'in paylaştığı 2008 yapımı *The Unborn (Doğmamış)* adlı film, Odette Annable'in canlandırdığı Casey Beldon isimli genç bir kadının kendisine ve karnındaki doğmamış bebeğine musallat olan, iki dünya arasına sıkışıp kalmış kötü bir ruhla mücadelesini konu edinmektedir. İntihar ettiği için annesinden nefret eden Casey, uyurken gördüğü kâbusları artık uyanırken de görmeye başlayınca durumdan babasına bahseder ve babasından anne karnındayken Casey'nin göbek kordonunun boynuna dolanması sonucu ölen bir ikiz erkek kardeşi olduğunu öğrenir. Erkek kardeşi ölmüş olmasına

<sup>24</sup> 1Sa.16:14.

<sup>25</sup> Delbert Roy Hillers, "Demonology", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (ABD: Thomson Gale, 2007), 5/572.

<sup>26</sup> Zbinden, *Cin ve Ruh İnançları*, s. 141.

rağmen ona musallat olan iki dünya arasına sıkışıp kalmış kötü bir ruh (dybbuk) Casey'ye ve doğmamış çocuğuna musallat olmuştur.<sup>27</sup>

Burada iki dünya arasına sıkışıp kalmış kötü ruh ifadesine bir parantez açmak gerekmektedir. Musevi kaynaklarında, yaşayan bir insanın vücudunu ele geçiren bir ölü ruhunu ifade etmek için “dybbuk” terimi kullanılır. Bu terime ilk olarak XVII. yüzyıl Aşkenazi Yahudi kaynaklarında rastlanır. Daha erken Yahudi kaynakları ve Sefarad Yahudileri XVII. yüzyıldan sonra bile şeytanların ele geçirdiği düşünülen kişiler için kötü bir ruha yapışmış manasında “davuk mi-ruah ra'ah” ifadesini kullanırlar. Aşkenazi kullanımı fiilin “yapışmak” manasındaki kökünü ödünç alarak “yapışan” şeklinde isim haline dönüştürmüştür.<sup>28</sup> Dybbuk inancının üzerinde oturduğu temel, ruh göçü fikridir. Aslında Yahudiliğin erken dönemlerinde bulunmayan ancak XII. yüzyılda Yahudi mistisizmi Kabbala'nın ilk metinlerinden sayılan Sefer ha-Bahir ile birlikte kavramsal düzleme oturtulan ruh göçü fikri, ölen günahkâr insanın işlediği günahların cezasını çekmesi için Tanrı tarafından farklı bir bedende tekrar dünyaya gönderilmesidir. Bu şekilde dünyaya yeniden gelen ruh iyi işler yaparak daha önce işlemiş olduğu günahları temizler ve öldükten sonra diğer iyi amel sahiplerinin ruhları gibi ilahi huzura kavuşabilir.<sup>29</sup>

Yahudi geleneğinde ölü ruhlarıyla ilgili yukarıda bahsettiğimiz dybbuk inancına benzer başka inanışlar da vardır. Hz. Yakub'un atalarıyla beraber gömülme arzusu<sup>30</sup> bağlamında dürüst insanın iyi komşusundan ölümden sonra bile iyilik göreceği düşünülmüş; aynı şekilde iki düşmanın da birbirlerine yakın gömülmemeleri zira ruhlarının birbirlerine rahat vermeyeceklerine inanılmıştır. Yazarı belli olmamakla birlikte Regensburglu Rabbi Judah ben Samuel'e (1150-1217) atfedilen ve Almanya, Kuzey Fransa ve İngiltere'deki Yahudi alt-kültürüne yeni bir yaklaşım getiren Aşkenaz

<sup>27</sup> David Samuel Goyer, *The Unborn [Doğmamış]*, (Film, 2008), 00:39:00-00:39:16.

<sup>28</sup> J. H. Chajes, “Dybbuk”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (ABD: Thomson Gale, 2005), 4/2533.

<sup>29</sup> İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 245.

<sup>30</sup> Yar.47:30.

Yahudi kitaplarıyla ilgili bir çalışma olan *Sefer Hasidim*'de,<sup>31</sup> ölmekte olan bir insana güvensizlik duymak için hiçbir sebep olmadığı zira ölünün kesinlikle intikamını alacağı iddia edilmiştir. Talmud dönemlerinde de ölünün mezarı başında toplanan 10 kişinin hayattayken ona yapılan yanlışlar için özür dilemesi geleneğinden bahsedilmiştir.<sup>32</sup>

Filmde ise “dybbuk” cennete girmesi yasaklanan kötü ruh olarak tanımlanmış ve iki dünya arasında geçiş kapısı olarak kullanabilmek için kendine yeni bir beden aradığından bahsedilmiştir. Bu süreç içerisinde de nispeten zayıf yaşam formları olan böceklerin veya hayvanların bedenlerinden geçerek en çok arzuladığı şey olan ikiz kardeşlerden birinin bedenini ele geçirmeyi planladığı anlatılmıştır. Bahsi geçen dybbuk ilk olarak, Nazilerin Auschwitz toplama kampında üzerinde yapılan deneyler sonucu hayatını kaybeden Casey'nin büyük dayısının (anneannenin ikizi) bedenine girerek onun tekrar dirilmesini sağlar. Ancak ikiz kardeşinin artık eski halinde olmadığını fark eden Casey'nin anneanesi, kardeşini öldürür. Casey'nin annesinin bir ikizi olmadığı için dybbuk, Casey'nin anne karnındaki ikiz kardeşinin bedenine girmiştir. İkizinin Casey'nin göbek kordonunun boynuna dolanması sonucu anne karnında ölmesiyle dybbuk artık Casey'yi rahatsız etmeye ve onun karnındaki çocuğunun bedenine girmeye çalışmaktadır.<sup>33</sup> Yardım almak için anneanesiyle görüşen Casey'ye anneanesi şeytan çıkarma ayinlerinin bulunduğu *Sefer Ha-Mar'ot (Aynalar Kitabı)* isimli bir kitaptan bahseder.<sup>34</sup> Tam ismi *Sefer Mar'ot ha-Zove'ot* olan bu kitabın yazılış tarihi tam olarak bilinmemektedir. Kitap ismini Tevrat'taki “Buluşma Çadırı'nın giriş bölümünde hizmet eden kadınların aynalarından tunç ayaklıklılı tunç bir kazan yaptı.”<sup>35</sup> ifadesinden almaktadır. Mar'ot ha-Zove'ot'un Ortaçağ Yahudi edebiyatında yüce ruhların Tanrı'yı görmelerini ve O'nun tarafından görülmelerini sağladıkları düşünülmüştür. Onların ruhun ve Tanrı'nın görüntülerini geri ve ileri olarak yansıttıkları tasavvur edilmiştir. “Ayna” veya “vizyon” manasına gelen mar'ah kelimesi, Musa'nın peygamberi

<sup>31</sup> Ivan G. Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, (ABD: University of Pennsylvania Press, 2018), 1.

<sup>32</sup> Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, (ABD: Behrman's Jewish Book House, 1939), 63.

<sup>33</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:40:09-00:40:38.

<sup>34</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:41:09-00:41:20.

<sup>35</sup> Çık.38:8.

vizyonunu tanımlamak için Rabbinik literatürde kullanılmış olan ve “parlayan ayna” anlamına gelen “ispaqlareyah ha-me’irah” ifadesini hatırlatmaktadır.<sup>36</sup>

Filmde ikizler bir tür ayna olarak tasvir edilmişler ve aynalar da maddi dünyadan metafizik aleme açılan kapılar olarak görülmüşlerdir.<sup>37</sup> Casey’nin anneannesi, bedenini ele geçiren bir dybbuk’tan dolayı ölümden dirilen ikiz kardeşini öldürmüştür.<sup>38</sup> Casey’nin ikizi ise anne karnında Casey’nin göbek bağının boynuna dolanması sonucu ölmüştür. Dolayısıyla Casey’nin de dolaylı yoldan kardeşini öldürdüğü ima edilmeye çalışılmıştır.<sup>39</sup> İkizlerle alakalı Yahudilik’te ve etik düalizmin hâkim olduğu Mecûsîlik başta olmak üzere çeşitli dinsel geleneklerde birtakım inanışlar bulunmaktadır. Tevrat’ta Yakub ve Esav, anneleri Rebeka’nın karnında bile sürekli itişen<sup>40</sup> ve Esav mücadeleden vazgeçip başka bir yere göç edene kadar birbirleriyle sürekli mücadele halinde olan ikizler olarak anlatılırlar.<sup>41</sup> Mecûsîlik’te Zerdüş’t’e atfedilen Gathalarda hayatın ve ölümün atfedildiği ikiz ruh’tan bahsedilmektedir. Bu ikiz ruh meselesi Ahura Mazda’nın (Ohrmazd) yegâne tanrı mı olduğu yoksa kötülüğün kaynağı olarak kabul edilen Angra Mainyu’yla (Ehrimen) bu tanrısallığı paylaşmakta mı olduğuna dair tartışmanın kökeninde yatan meseledir.<sup>42</sup> Zira Zaman Tanrısı Zürvan’dan çıkan ikizler olarak tasvir edilen Ohrmazd ve Ehrimen, Gatalarda simetrik ve mükemmel bir şekilde iyilik ve kötülük olmak üzere iki zıt öze sahip ve sürekli mücadele halinde olan kuvvetleri temsil etmektedir.<sup>43</sup> İkizlerle alakalı bu inanışların temelinde Yin Yang, Gnostik Düalizm, diyalektik materyalizm gibi düşünce sistemlerinde bulunan, her şeyin zıddıyla kaim olduğu, sürekli bir değişim ve birbirleriyle sürekli bir mücadele halinde olduğu ile ilgili düşüncenin olması muhtemeldir.

<sup>36</sup> David ben Yehudah he-Hasid, *The Book of Mirrors: Sefer Mar’ot ha Zove’ot*, ed. Daniel Chanan Matt (ABD: Scholars Press, 1982), 9.

<sup>37</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:39:18-00:39:32.

<sup>38</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:39:37-00:40:06.

<sup>39</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:21:02-00:21:18.

<sup>40</sup> Yar.25:22.

<sup>41</sup> Yar.25, 27, 32, 33.

<sup>42</sup> Mehmet Alıcı, *Kadim İran’da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 47-48.

<sup>43</sup> Ugo Bianchi, “Twins”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, (ABD: Thomson Gale, 2005), 14/9412.

Başroldeki kız olan Casey'ye anneannesi Joseph Sendak isimli bir rabbiden yardım almasını tavsiye eder. Casey'nin Rabbi Sendak ile olan görüşmesinde Sendak'ın Casey'ye kötü ruhlarla ilgili söylediği şeyler dikkat çekicidir. Sendak, folklorun dışında dybbuk diye bir şeyin olmadığını ifade edip ruh ve şeytan gibi şeyleri Ortaçağ'da insanların tam olarak teşhis edemedikleri durumları tıktırdığı bir öteberi çantasına benzetmektedir. Yani Sendak, insanların tanımlayamadıkları ve anlamlandıramadıkları durumlar konusunda sadece ruh ve şeytan gibi fenomenlere sığındıklarını ifade etmeye çalışmıştır. O dönemlerde henüz akıl hastalıklarının bile bilinmediğinden bahsederek dybbuk fenomenini bilinmeyen bir açıklaması olarak görmüştür.<sup>44</sup> Bu açıklama aynı zamanda mitlerin antik dönemdeki işlevleri arasında zikredilmektedir.

Filmde kötü ruhlara karşı korunma öğeleri olan bazı tılsım ve amuletler de dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi Fatmaana Eli olarak da bilinen ve Arapça'da "beş" manasındaki Hamsa'dır. Anneannesi Miriam'ın Eli diye bahsettiği tılsımı bir korunma nesnesi olarak Casey'ye verir.<sup>45</sup> Yahudi geleneğinde de Hz. Musa ve Hz. Harun'un kardeşi Miriam'a atfen Miriam'ın Eli; "beş" manasında da "hameş" olarak bilinir. Yahudi halk inancında 6 köşeli Davut yıldızının ortasına yerleştirilerek kolye şeklinde taşınır. Her türlü metalden yapılabilen, Müslümanlar arasında nazara karşı tılsım olarak kullanılan ve cömertlik, misafirperverlik, güç ve ilahi takdir gibi manalar da atfedilen bu tılsım<sup>46</sup> Müslüman ve Yahudi kültürlerinden çok daha önce, eli kötü ruhları uzaklaştıran bir Ortadoğu tanrıçasına dayandırılır.<sup>47</sup> Eski Mezopotamya'da göz ve el resimlerinin koruyucu işaretler olarak kullanıldığı bilinmektedir.<sup>48</sup>

Öte yandan, filmin bir sahnesinde Casey'nin okkült konulara ilgisi olan yakın arkadaşı Casey'ye kötü ruhlardan korunmak için bir makası yatarken ağzı açık bir şekilde yastığının altına koymasını tavsiye etmekte ve bunu büyükannesinden öğrendiğini ifade etmektedir.<sup>49</sup> Buna paralel olarak pek çok kültürde demirin, metallerin

<sup>44</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:44:11-00:44:44.

<sup>45</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:46:03-00:46:09.

<sup>46</sup> William Thomas – Kate Pavitt, *The Book of Talismans, Amulets and Zodiacal Gems*, (Global Grey, 2013), 63.

<sup>47</sup> <https://www.luckymojo.com/hamsahand.html> (Erişim Tarihi 24.2.2021).

<sup>48</sup> Zbinden, *Cin ve Ruh İnançları*, 128.

<sup>49</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:33:35-00:33:54.

ve demir veya herhangi bir metalden yapılmış nesnelere kötü ruhlara karşı korunma sağladığı inancı vardır. Çerkez inanışlarında demir bıçak demonları (cinleri) uzaklaştırır.<sup>50</sup> Kuzey İskoçya’da demirin hatta daha da iyisi çeliğin peri ırkına karşı büyük bir koruyucu olduğuna inanılır. Kılıç, bıçak, tüfek namlusu veya her ne şekilde olursa olsun metallerin bu amaç için çok güçlü olduğu düşünülmüştür. Bir perinin evine girildiğinde her zaman kapıya bıçak, iğne veya olta çengeli gibi bir parça çelik yapıştirılmasının eve giren kimse çıkmadan perilerin kapıyı kapatamaması için gerekli olduğu belirtilmiştir.<sup>51</sup> Türk halk inançları arasında da Albastı adı verilen kötü ruhlara karşı lohusa kadını ve yeni doğmuş bebekleri korumak için yastıklarının altına Kur’an, muska ve makas konulur.<sup>52</sup>

Görevli olduğu sinagogun içerisinde kafası ters dönmüş bir köpeğin bedeninde kendisine bir dybbuk görünmesinden sonra<sup>53</sup> Casey’ye eksorsizm ritüeli uygulama konusunda ikna olan Rabbi Sendak’ın bu ritüel için yardım istediği eski dostu Protestan rahibi Arthur Wyndham eksorsizm ritüellerinin doğası hakkında bazı kayda değer açıklamalar yapmaktadır. Wyndham, Casey’nin kendisine bulaştığını düşündüğü “şey”in muhtemelen bütün dinlerden ve hatta insanoğlundan bile daha eskiye dayandığını iddia etmektedir.<sup>54</sup> Wyndham’ın bahsettiği “şey”, Şeytan veya diğer adıyla İblis’tir. Fransız yazar Gerald Messadie *Şeytan’ın Genel Tarihi* adlı kitabında Devrim’den sonraki İran’ın fiili başkanı Ayetullah Humeyni’nin Amerika Birleşik Devletleri’ni “Büyük Şeytan” şeklinde nitelenmesinden ve eski Amerikan Başkanı Ronald Reagan’ın Sovyetler Birliği’ni “Kötülük İmparatorluğu” olarak addetmesinden bahseder.<sup>55</sup> Messadie burada “öteki”yi ifade etmenin yollarını örneklemektedir. Verilen örneklerde Şeytan’ın tıpkı Yahudilik’te, Hıristiyanlık’ta, İslam’da ve bazı düalist dinlerde Tanrı’nın karşısında yer alan bir “teolojik öteki” olması gibi politik “öteki”nin

<sup>50</sup> Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), 226.

<sup>51</sup> James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion Part II - Taboo and the Perils of the Soul*, (İngiltere: Macmillan and Co., 1911), 232.

<sup>52</sup> Mustafa Ünal, “Ruhani (Görünmeyen) Varlıklarla İlgili İnanışlar”, *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık – Ahmet Hikmet Eroğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 358.

<sup>53</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:00:00-01:00:33.

<sup>54</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:06:28-01:06:36.

<sup>55</sup> Gerald Messadie, *Şeytan’ın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1998), 8.



konumlandırılmasında bir araç olarak kullanıldığını görüyoruz. Filmdeki karakter olan Wyndham'ın ifadelerinde ise Casey'nin kendisine bulaştığını düşündüğü şeytan veya şeytani güçler, farklı varlık düzleminde yer alan ontolojik bir “öteki” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aynı diyalog içerisinde Wyndham, bir şeytan türünün Yahudi duasına karşı savunmasız olması veya başka bir şeytan türünün Hıristiyan veya Müslüman duasına alerjik olması gibi bir durum olmadığını belirterek Casey'nin inançsız olabileceğini ancak onun annesinin ve anneannesinin inancı olduğunu ve duada telaffuz edilen kelimelerin işe yaramasına yardım eden şeyin inanç olduğunu ifade etmiştir.<sup>56</sup> Burada inancın tıptaki Plasebo etkisine<sup>57</sup> benzer bir şekilde etki edebileceğini görmekteyiz. Yani bir kişi gerçekte cin, şeytan veya kötü ruhların etkisinde olmasa bile kişinin sahip olduğu inancın tıpkı Plasebo etkisinde olduğu gibi kurbanın kendi psikolojisini, etkisi altında olduğunu düşündüğü kötü ruhtan kurtulmaya kanalize edebileceğini düşünebiliriz.

Casey, eksorsizm ayininin nerede ve ne zaman yapılacağını sorduğunda Rabbi Sendak Şabat günü olacağını belirtir. Ancak ayinin sinagogda olacağını düşünen Casey'ye eksorsizm ayininin “ortodoks olmayan” bir şey (unorthodox) olmasından dolayı başka bir yerde olması gerektiğini söyler.<sup>58</sup>

Yahudi geleneğindeki eksorsizm ayini dünyalar arasında bir koridor açtığı için ayinin, ölümlerin dünyasıyla temas kurmanın tehlikelerini de beraberinde getireceği belirtilmiş ve kaos ve ölüm korkusuyla mücadele edebilmek için bazı katı ayinsel kurallara uymanın gerekli olduğu aktarılmıştır. Sinagogdaki ibadet için gerekli görülen 10 yetişkin erkekten oluşan yeter sayı (minyan), Yahudi geleneğindeki şeytan çıkarma ayininde de şart koşulmuştur. Bu 10 yetişkin erkeğin kefen benzeri beyaz bir elbise ve dua şalı giyip muska takmaları gerekmektedir. Bundan sonra Sandık açılır, koç boynuzundan yapılmış yedi şofar aynı anda çalınır, yedi Tevrat rulosu Sandık'tan

<sup>56</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:06:36-01:07:08.

<sup>57</sup> Bilinen herhangi bir farmakolojik etkisi veya değeri olmayıp gerçek ilaca benzer şekilde üretilerek fizyolojik ve psikolojik tedavide kullanılan maddelerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Bonnie Strickland, *The Gale Encyclopedia of Psychology*, (ABD: Gale Group, 2001), 502.

<sup>58</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:07:45-01:07:56.

çıkarılır, yedi siyah mum yakılır, siyah bir perde Sandık'ın üzerine örtülür, tütsü yakılır, şeytanları ve kötü ruhları tehdit eden dilekler, lanetler ve aforozlar okunur. Bütün cemaat lanetleri, aforoz formülünü ve anti-şeytani bir şiiri tekrar eder. Bu şiir Mezmurlar 91 veya Hekhalot literatüründe "Aleinu le-şabeah" olarak açıklanan eski bir duadır. Daha sonra ayine katılanlar "şeytanı parçalamak" manasına gelen "kera satan" ifadesini içeren 42 harfli ilahi ismin 7 farklı kombinasyonunu okurlar. Eksorsizm töreni, kutsallık ve kirlilik, kutsal isimler ve ölümler dünyasından sesler, yaşayanlar dünyasının kendilerini kutsayan ve arındıran temsilcileri ve ölümler dünyasının düzeni kirleten ve alt üst eden görünmez elçileri arasındaki savaşa odaklanır.<sup>59</sup>

Filmin son kısmında geleneksel Yahudi şeytan çıkarma ayini ile alakalı yukarıda bahsedilen unsurların bir kısmının uygulandığını görmekteyiz. Rabbi Sendak, Yahudi eksorsizminin 10 kişiyle yapılması gerektiğini ifade edip bu sayıyı da 10 parmak, 10 Emir ve Kabala mistisizminde merkezi bir yer işgal eden 10 Sefirot ile ilişkilendirmektedir.<sup>60</sup> Tanrı'nın özelliklerinin görünür dünyadaki tezahürleri olan 10 Sefirot, Taç (Alçakgönüllülük), Anlayış, Bilgelik, Yargı, Sevecen İyilik, Güzellik, Haşmet, Tahammül, Temel ve Hakimiyet olarak sıralanmaktadır.<sup>61</sup>

Ayin başlamadan önce 10 kişi, ortasında ayin yapılacak kişi olan Casey'nin durduğu koruyucu bir daire oluşturur. Wyndham, Sendak'ın orijinal İbranca metni okuyacağını ve ayinin diğer üyelerinin de İngilizce metinden Sendak'ın okuduklarını tekrar edeceklerini belirtir. Sendak ayinin kalbinin 91. Mezmur (Yoshev B'seter) olduğunu söyler. Ayinin başında ve sonunda şofarı üfleyeceğini ve şofarın, kurbanın bedeninde gizlenmiş olan dybbuk'u şoka uğratacağını ve bedenden çıkmak için hassas hale gelmesini sağlayacağını ifade eder. Ruh daha itaatkar olduğunda ise onu çıkarmaya başlayacaklarını belirtir. Bu sırada da ayinin diğer üyelerinin en hassas durumda

<sup>59</sup> Rachel Elior, *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*, çev. Joel Linsider, (Kudüs: Urin Publications, 2011), 104-105.

<sup>60</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:09:04-01:09:14.

<sup>61</sup> Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan - Şiyima Barkın, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2000), 18.

olacağını zira her ne kadar kötü ruh Casey'yi istese de fırtınada herhangi bir limana sığınabileceğini ifade eder.<sup>62</sup>

Ayin başlamadan önce Sendak, Casey'ye uyarılarda bulunur. Her ne kadar manevi bir fenomen olsa da dybbuk'un fiziksel bir kütleye ihtiyaç duyacağını hatırlatıp eğer vücudu tepki verirse eksorsizm ayininin işe yarayacağını belirtir. Bundan sonra Rabbi Sendak şofarı 3 defa üfleyerek dairenin oluşturulduğunu ve kutsandığını söyler. "İsrail Tanrısı Adonay'ın adıyla, sağımda Michael, solumda Gabriel, önümde Uriel, arkamda Raphael, ayaklarımın altında kutsal topraklar." ifadeleri ile başlayarak Kutsal Kitap'tan Mezmurlar bölümünün 91. Mezmurunu okumaya başlar.<sup>63</sup> Mezmurun metni şu şekildedir:

Yüceler Yücesi'nin barınağında oturan,  
Her Şeye Gücü Yeten'in gölgesinde barınır.  
"O benim sığınağım, kalemdir" derim RAB için,  
"Tanrım'dır, O'na güvenirim."  
Çünkü O seni avcı tuzağından,  
Ölümcül hastalıktan kurtarır.  
Seni kanatlarının altına alır,  
Onların altına sığınırın.  
O'nun sadakati senin kalkanın, siperin olur.  
Ne gecenin dehşetinden korkarsın,  
Ne gündüz uçan oktan,  
Ne karanlıkta dolaşan hastalıktan,  
Ne de öğleyin yok eden kırgından.  
Yanında bin kişi,

<sup>62</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:09:19-01:09:58.

<sup>63</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:11:12-01:12:20.

Sağında on bin kişi kırılrsa bile,  
Sana dokunmaz.  
Sen yalnız kendi gözlerinle seyredecek,  
Kötülerin cezasını göreceksin.  
Sen RAB'bi kendine sığınak,  
Yüceler Yücesi'ni konut edindiğin için,  
Başına kötülük gelmeyecek,  
Çadırına felaket yaklaşmayacak.  
Çünkü Tanrı meleklerine buyruk verecek,  
Gideceğin her yerde seni korusunlar diye.  
Elleri üzerinde taşıyacaklar seni,  
Ayağın bir taşa çarpmasın diye.  
Aslanın, kobranın üzerine basıp geçeceksin,  
Genç aslanı, yılanı çiğneyeceksin.  
“Beni sevdiği için  
Onu kurtaracağım” diyor RAB,  
“Beni iyi tanıdığı için  
Ona kale olacağım.  
Bana seslenince onu yanıtlayacağım,  
Sıkıntıda onun yanında olacağım,  
Kurtarıp yücelteceğim onu.  
Onu uzun ömürle doyuracak,  
Ona kurtuluşımı göstereceğim.”<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Mez.91.

Sendak'ın Korunma Mezmuru olarak bahsettiği, Kutsal Kitap'ta ise Tanrı Adamı Musa'nın Duası olarak geçen bu mezmurda görüldüğü gibi sığınak ve kale şeklinde nitelenen Rabb'in Musa'nın şahsında İsrailoğullarını emrindeki meleklerle gittikleri her yerde koruduğu ve meleklerin onların ayaklarına taş değmesin diye elleri üzerinde taşıdıkları anlatılmaktadır. Rabbinik literatürde Tanrı'nın tahtının dört tarafında oturan ve "Göklerin Göğü" olan Tanrı'nın Sarayı'na diğer bütün meleklerin aksine serbest bir şekilde girip çıkabilen melekler olarak resmedilen Michael, Gabriel, Uriel ve Raphael<sup>65</sup> filmde Sendak tarafından okunan 91. Mezmur'un girizgahında sanki kişinin dört tarafında durarak onu koruyan koruyucu meleklermiş gibi tasavvur edilmiştir. Devamında ise Musa'nın ne gecenin dehşetinden, ne gündüz uçan oktan, ne karanlıkta dolaşan hastalıktan ne de öğleyin yok eden kırgından korktuğundan bahsedilmiş ve yanında bin kişi, sağında onbin kişi kırılrsa bile ona hiçbir zarar gelmeyeceği ifade edilmiştir. Filmin son kısmında eksorsizm anında bedenden bedene geçerek geçtiği bedenleri öldüren veya onlara zarar veren dybbuk, tıpkı bu cümlelerde ifade edildiği gibi Casey'ye hiçbir zarar verememektedir.<sup>66</sup>

Eksorsizm sahnesinde bahsi geçen 10 kişinin Casey'nin etrafında koruyucu ve kutsal bir daire oluşturması dikkat çekici bir unsurdur. Sümerlilerin dünyada yazıya geçirilmiş ilk destan olduğu düşünülen *Gılgamış Destanı*'nda Gılgamış ve arkadaşı Enkidu, orman devi Humbaba'yı öldürmeye giderlerken mola verdikleri bir sırada Enkidu, Gılgamış için bir şeyler okuyup üfledikten sonra onu yatırıp çevresine büyü bir çember çizer.<sup>67</sup> Yezidi inancında bir insan veya mekan başkası tarafından daire içine alınırsa o daireye kimsenin giremeyeceği veya kimsenin daireden çıkamayacağı anlatılmıştır.<sup>68</sup> Viktoryen dönemin meşhur romancılarından İrlandalı yazar Bram Stoker'ın (1847-1912) dünyaca ünlü romanı *Dracula*'da vampir avcısı Van Helsing, ana karakterlerden olan Bayan Mina'nın etrafına "kutsal" bir daire çizer ve dairenin içine

<sup>65</sup> Joshua Gutmann, "Angels and Angelology", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (ABD: Thomson Gale, 2007), 2/153.

<sup>66</sup> Goyer, *The Unborn*.

<sup>67</sup> *Gılgamış Destanı*, çev. Sait Maden, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 41.

<sup>68</sup> Nurullah Ulutaş - Şener Şükrü Yiğitler, "Murathan Mungan'ın Mezopotamya Üçlemesinde (Mahmud ile Yezida, Taziye ve Geyikler Lanetler) Metin Dışı Sözlerin Oyuna Katkısı, *Edebiyatta Jest ve Mimik*, ed. Ümrül Deveci – Ahmet Akgöl (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020), 284.

Kutsal Ekmek kırıntıları serpererek daireyi dokunulmaz ve kutsal bir alan haline getirir. Bayan Mina'ya zarar vermek için gelen üç vampir kadın bu kutsal daire içinde duran Mina ve Van Helsing'e yaklaşmadığı için ikisi kendilerini dairenin içinde güvende hissederler. Daireyi oluşturup kutsayan Van Helsing dairenin içine girip çıkabiliyorken Mina dairenin dışına çıkamaz ve vampirler de daireye giremezler.<sup>69</sup> *Malleus Maleficarum*'da da ahır kapısının üzerine asılan ve ahırdaki hayvanları büyüden koruyur olabileceği düşünülen bir halkadan bahsedilmektedir.<sup>70</sup> Kutsal daire inanışıyla ilgili buna benzer örnekler çoğaltılabilir. Filmdeki eksorsizm sahnesinde amaç 10 kişiden oluşan "kutsal" dairenin içinde bulunan ve kutsal olmayan (profan) varlığı (dybbuk) ait olmadığı o kutsal alandan çıkarmaktır. Bu kutsal daire inanışını kutsal olanla kutsal olmayan ya da metafizik alemle fiziksel alem arasına bir sınır çizmek olarak düşünebiliriz.

Casey'nin karnındaki bebeğin vücudunu henüz tam olarak ele geçirememiş olan dybbuk, ayinde 91. Mezmur okunurken ilk olarak bir böceğin bedeninde görünür ve daha sonra sırasıyla Rahip Wyndham ve Casey'nin erkek arkadaşı olan Mark'ın bedenine girerek Casey'nin karnındaki bebeğin bedenini tamamen ele geçirmeye çalışır. Ayinin diğer üyelerini etkisiz hale getiren dybbuk, Rabbi Sendak ve Casey'nin 91. Mezmur'u beraber okuyup tamamlamasıyla bedenden bedene dolaşarak geldiği Mark'ın bedeninden çıkarılarak tamamen kovulmuş olur.<sup>71</sup>

Bahsi geçen eksorsizm ayininde görüldüğü gibi bir şeytanın veya cinin belirli bir kişinin bedenini ele geçirdiği veya ona rahatsızlık verdiği düşünülerek sadece mevzubahis kişiye uygulanan ve daha çok bilinen eksorsizm ayinlerinin aksine bu ayinde şeytan veya cin olmayıp kötü veya günahkâr bir ruh olarak tanımlayabileceğimiz dybbuk, hedef almış olduğu bedene tam olarak yerleşmeyi başarana kadar nispeten aciz yaşam formları olan hayvan bedenleri de dahil olmak üzere farklı bedenlerde gezmektedir. Dolayısıyla uygulanan eksorsizm ayininin nesnesi olan beden de sürekli olarak değişmektedir. Cinlerin farklı hayvanların suretine büründüğüne yönelik var olan

<sup>69</sup> Bram Stoker, *Dracula*, çev. Niran Elçi, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 409-411.

<sup>70</sup> Kramer, *Malleus Maleficarum*, s. 387.

<sup>71</sup> Goyer, *The Unborn*, 01:13:28-01:19:29.

halk inanışlarının farklı bir yansıması, bahsi geçen dybbuk'un filmde köpek, böcek gibi varlıkların bedenlerine girip o varlıkların suretlerinde görünmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>72</sup>

## Sonuç

Metafizik alem, tarih boyunca insanoğlunun hep merakını cezbetmiştir. Bu varlıklarla farklı ilişkiler, etkileşimler ve bağlantılar üzerine birçok hikâye anlatılmış, birçok mit ihdas edilmiştir. Makalemizin konusunu oluşturan Yahudi geleneğinde şeytan/cin çıkarma teması ise *The Unborn* adlı sinema filmi bağlamında incelenmiş ve filmde kullanılan birçok unsurun Yahudi eksorsizm geleneğiyle örtüştüğü görülmüştür. Filmin yapımcısı ve senaristi David S. Goyer, kendisi de bir Yahudi olması dolayısıyla Yahudi geleneğine ve folklorüne aşinalığını filmde çok bariz şekilde kullandığı dînî, geleneksel ve folklorik unsurlarla ortaya koymuştur. Bu unsurlardan en önemlisi olan, sinagogda ibadet için gerekli görülen ve Bar Mitzvah töreniyle yetişkinliğe adım atmış 10 erkekten oluşan yeter sayı (minyan), Yahudi eksorsizm geleneğinde de şart koşulmuş ve filmde de Tanrı'nın görünür özellikleri olup Kabalacı sudur anlayışı çerçevesinde dünyanın yaratılışını sağlayan 10 ilahi isimle (10 Sefirot) ve Hz. Musa'ya indirilen 10 Emir'le ilişkilendirilerek yerini almıştır.

Filmin son kısmında eksorsizm ayini esnasında Kitab-ı Mukaddes'in Mezmurlar kitabından 91. Mezmurun okunduğunu görüyoruz. Filmde Korunma Mezmuru olarak bahsedilen bu mezmur Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı Adamı Musa'nın Duası olarak geçmektedir. Bu duada adları anılan ve Rabbinik literatürde dört büyük melek olarak addedilen Michael, Gabriel, Uriel ve Raphael ise filmdeki eksorsizm sahnesinde koruyucu figürler olarak kabul edilmiştir.

Bunların dışında gerek Yahudi folklorunda gerekse diğer kültürlerde bulunan Fatmaana Eli/Miriam'ın Eli amuleti ve metallerin veya metalden yapılmış nesnelere cinlere ve kötü ruhlara karşı koruma sağladığına yönelik inanışlar, koruyucu çember inanışları da filmde karşımıza çıkan dikkat çekici unsurlardır. Cinlerin veya şeytanların halk hikayelerinde farklı hayvanların suretlerinde insanlara görüldüğü inancı ise bu

<sup>72</sup> Goyer, *The Unborn*, 00:40:34-00:41:09.



filmde kötü ruh olan dybbuk'un köpek ve böcek gibi hayvanların bedenlerinde tezahür etmesi şeklinde karşımıza çıkmıştır.

İzleyiciyi klişelerle ve modası geçmiş numaralarla korkutmaya çalıştığı yönünde eleştiriler alan filmin 4.8 olan IMDB puanı da her ne kadar düşük gibi gözükse de korku filmlerinin çok yüksek puan alamadığı bir sinema dünyasında çok da kötü sayılmaz. Filmin Yahudi asıllı yönetmeni ve senaristi David S. Goyer, Yahudi geleneği ve folklorundaki eksorsizm, kötü ruh/şeytan ve tılsımlarla ilgili unsurları filmde başarılı sayılabilecek bir şekilde işlemiştir.

## Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. *Kadim İran'da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve DUALİZM İlişkisi*, İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Bianchi, Ugo. "Twins". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 14/9411-9418. ABD: Thomson Gale, 2. Basım, 2005.
- Ben Yehudah he-Hasid, David, *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha Zove'ot*. ed. Daniel Chanan Matt, ABD: Scholars Press, 1982.
- Chajes, J. H. "Dybbuk", *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 4/2533-2535. ABD: Thomson Gale, 2. Basım, 2005.
- Eliade, Mircea, *Demirciler ve Simyacılar*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Elior, Rachel. *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*. çev. Joel Linsider. Kudüs: Urim Publications, 2011.
- Epstein, Perle. *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*. çev. Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın. İstanbul: Dharma Yayınları, 2000.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion Part II - Taboo and the Perils of the Soul*, İngiltere: Macmillan and Co., 1911.
- Gilgamiş Destanı*, çev. Sait Maden. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Goyer, David Samuel. *The Unborn [Doğmamış]* (Film, 2008). [https://www.imdb.com/title/tt1139668/?ref\\_=nv\\_sr\\_srsrg\\_0](https://www.imdb.com/title/tt1139668/?ref_=nv_sr_srsrg_0)
- Gutmann, Joshua. "Angels and Angelology". Ed. Fred Skolnik. 2/152-155. *Encyclopedia Judaica*. ABD: Thomson Gale, 2. Basım, 2007.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Hillers, Delbert Roy, "Demonology", *Encyclopedia Judaica*, Ed. Fred Skolnik. 5/572-574. ABD: Thomson Gale, 2. Basım, 2007.
- Klein, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. 1/437. Hollanda: Elsevier Publishing Company, 1966, 2. Basım.
- Kramer, Heinrich, *The Hammer of Witches: A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. ABD: Cambridge University Press, 2009.
- Liddell, Henry George - Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 10. Basım, 1996.
- Marcus, Ivan G. *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*. ABD: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Messadie, Gerald. *Şeytan'ın Genel Tarihi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

- Pierce, J. M. "Roman Ritual". *New Catholic Encyclopedia*. 12/258. ABD: Thomson Gale, 1. Basım, 2003.
- Rituale Romanum*. Ed. J. Lecoffre, vd. ABD: 1855.
- Scognamillo, Giovanni – Arslan, Arif. *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Şeytan*. İstanbul: Karizma Yayınları, 1999.
- Stoker, Bram. *Dracula*. çev. Niran Elçi. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Strickland, Bonnie (Ed.), *The Gale Encyclopedia of Psychology*, 502. ABD: Gale Group, ABD, 2001.
- Taşpınar, İsmail. *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Thomas, William. - Pavitt, Kate. *The Book of Talismans, Amulets and Zodiacal Gems*, Global Grey, 2013.
- Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, ABD: Behrman's Jewish Book House, 1939.
- Ulutaş, Nurullah - Yiğitler, Şener Şükrü. "Murathan Mungan'ın Mezopotamya Üçlemesinde (Mahmud ile Yezida, Taziye ve Geyikler Lanetler) Metin Dışı Sözlerin Oyuna Katkısı", *Edebiyatta Jest ve Mimik*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Ünal, Mustafa. "Ruhani (Görünmeyen) Varlıklarla İlgili İnanışlar". *Halk İnanışları El Kitabı*. Ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Zbinden, Ernst. *İslam'da ve Eski Ortadoğu'da Cin ve Ruh İnançları*. çev. Ekrem Sarıkçıoğlu. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1994.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi. *el-Keşşaf*, 6/507. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

# Osmanlılarda İmamlık Müessesesi ve Vakıflar\*

Imamate Institution and Religious Endowments in the Ottoman Empire

Necati DÖĞÜŞ\*\*

## Öz

Osmanlı Devleti'nde Müslüman topluma hizmet veren kadrolar içerisinde oldukça geniş bir yer tutan imamlar devletin sonuna kadar mahallenin en nüfuzlu şahsiyetleri olmuşlardır. Çünkü onlar devletin mahalledeki temsilcileri olup yaptıkları dinî hizmetler yanında idarî, beledî, adlî, sosyal konular ve eğitim hususuyla alakalı birçok resmî görev de icra etmişlerdir. Ancak bu hizmetlerini devlete bağlı olarak değil bir vakıf görevlisi yani hademe-i hayrat olarak yerine getirmişlerdir. Dolayısıyla îfa ettikleri bu görev ve hizmetler karşılığında aldıkları maaşlar da vakıflar tarafından finanse edilmiştir. Öte yandan imamların meşruta tabiri ile ifade edilen lojman ihtiyaçları vakıflarca karşılandığı gibi lojman verilemeyen imamlara ödenen kira bedelleri de yine vakıf gelirlerinden karşılanmıştır. Bunlarla birlikte "duâgûluk" olarak ifade edilen cihetler mukabilinde alınan ve birer ek gelir olarak değerlendirilebileceğimiz ücretler de vakıf kurumları tarafından ödenmiştir. İmamlık kurumunun vakıflarla olan bu sıkı ve çok yönlü münasebetlerine rağmen şimdiye kadar bu konu ile doğrudan ilgili herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Bundan dolayı bu makalede özellikle 19. yüzyıl İstanbul'unda görev yapan imamların vakıflarla olan bu ciddi ve köklü münasebetleri ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, İstanbul, Evkaf Nezareti, İmam, Cami, Mescid, Vakıf, Mütevelli.

## Abstract

Until the end of the Ottoman empire, imams remained the most influential actors in Muslim neighborhoods. They comprised the largest group within the cadres of civil servants who had served the Ottoman society. In addition to religious services, they also carried out many official state duties concerning administrative, municipal, judicial, educational, and social matters as representatives of the Ottoman state. Nevertheless, their roles in these non-religious matters were independent of state apparatus. Instead, religious endowments (vakıfs) paid the salaries of imams who worked as religious functionaries (hademe-i hayrat). Also, religious endowments either provided accommodation to imams with lodging houses called meşruta or covered their rents for accommodation. Finally, religious endowments recompensed imams for their service of public praying and supplication (duâgûluk). The strong connections between imams and religious endowments and their multifaceted relations have been understudied so far. Thus, this article examines deeply-rooted and profound relations between imams and religious endowments in 19th century Istanbul.

**Keywords:** History of Islam, Istanbul, Evkaf Nezareti, Imam, Mosque, Masjid, Foundation, Trustee.

## Giriş

Osmanlı Devleti'nde din, hayatın merkezini teşkil etmekteydi.<sup>1</sup> Ancak dinî müesseseler ve kamu hizmetlerinin çoğunun teşkilatlanması ve muhafazası devletin görevleri arasında değildi. İşte bu durumda birçok dinî ve sosyal ihtiyacın karşılanması için vakıflar devreye giriyordu.<sup>2</sup> Dinî, içtimaî, iktisadî ve kültürel boyutlarıyla nevi şahsına münhasır bir sektör olarak ifade edilen vakıf kurumu Osmanlı toplum hayatında derin izler bırakmıştır. Dolayısıyla bu müesseseyi anlamadan Osmanlı Devleti'nin

\* Geliş Tarihi: 25.03.2021, Kabul Tarihi: 11.05.2021.

\*\* Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, necatidogus@gmail.com, Orcid: 0000-0002-1013-9837.

<sup>1</sup> Osmanlı Devleti'nde dinin yeri ve önemi hakkında geniş değerlendirmeler için bk: Mehmet Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).

<sup>2</sup> Bahaeddin Yediyıldız, *18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi* (Ankara: TTK, 2003), 41-42.

iktisadi ve kültürel hayatının tam manasıyla anlaşılamayacağı vurgulanmaktadır.<sup>3</sup> Öte yandan Tahsin Özcan, devlet mülkiyeti ile özel mülkiyet yanında üçüncü bir kategori oluşturan vakıfların idari ve mali açıdan bağımsız kurumlar olarak altyapı yatırımlarının gerçekleşmesi yanında, Osmanlı toplumunun ihtiyaç duyduğu temel hizmetlerin yürütülmesinde önemli bir fonksiyon icra ettiğini belirtmektedir. Ona göre Osmanlı mâlî sistemi içerisinde önemli bir paya sahip olan vakıflar, özellikle sosyal ve ekonomik hayatın gerek duyduğu yatırımların gerçekleşmesi ve hizmet amaçlı kurumların tesisinde merkezî bir rol oynamaktadır.<sup>4</sup> Sadece câmi ve mescidler değil bütün kamu hizmetlerinin vakıflar tarafından yerine getirilmesi bu alandaki istihdam potansiyelinin boyutlarını ve hacmini de ortaya koymaktadır.<sup>5</sup> Bahaeddin Yediyıldız tarafından 18. asır vakıflarının iktisadi boyutu ile alakalı yazılan makalede devlet bütçesinin üçte biri veya yarısını vakıf gelirlerinin teşkil ettiği zikredilmektedir. Ona göre bu miktar vakıflara ait gelir kaynaklarının bu devir Osmanlı ekonomisinin diğer sektörleri arasında büyük bir yer işgal ettiğini göstermektedir.<sup>6</sup> Nazif Öztürk 19. yüzyılda vakıf gelirlerinin genel bütçe içerisindeki payının %15,77 olduğunu ifade etmekte<sup>7</sup> Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ise “vâridatı devlet bütçesinin yarısına eşit olan vakfedilmiş mal ve emlak”tan bahsetmektedir.<sup>8</sup> Yukarıda değindiğimiz tespitler yanında Tahsin Özcan, vakıf gelirlerinin, merkezî bütçe dışında gerçekleşmesi gibi faktörler de dikkate alındığında, vakıfların iktisadi boyutunun bu rakamların çok üzerinde olması gerektiğini belirtmektedir. Bu durum vakıfların mali sistem içerisindeki oranı ile toplum hayatında oynadığı rolün büyüklüğünü de gözler önüne sermektedir.<sup>9</sup> Sıralanan bu sebeplerden dolayı Osmanlı Devleti’nde dinî, içtimai, iktisadi ve kültürel birçok boyutu olan imamlık müessesesinin tam manasıyla anlaşılabilmesi için bu kurumun vakıf müessesesi ile olan münasebetlerinin etraflıca ortaya konması gerekmektedir. Zira

<sup>3</sup> Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 24-25.

<sup>4</sup> Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: TTK, 2003), 3-4.

<sup>5</sup> Adnan Ertem, *Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Sosyal Bütünleşme Açısından Vakıflar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 104; Ziya Kazıcı, *İslâmî ve Sosyal Açısından Vakıflar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1985), 102-103.

<sup>6</sup> Bahaeddin Yediyıldız, “18. Asır Türk Vakıflarının İktisadi Boyutu”, *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 26.

<sup>7</sup> Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, 25, 54 (Tablo 6).

<sup>8</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler: Reformcular* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1994), 71.

<sup>9</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 6.

imamlar, görev yaptıkları dinî ve içtimai mekanlar, oturdukları meskenler, aldıkları maaş ve ianeler gibi birçok yönden asırlarca vakıflarla doğrudan ilişki içerisinde olmuşlardır.

Bu makalede Osmanlı Devleti'nde görev yapan imamların vakıf müessesesi ile nasıl bir münasebet içerisinde oldukları ve bu çok yönlü münasebetin boyutları arşiv vesikalarının da yardımıyla ortaya konacaktır. Çalışmada daha önce ifade edilen belirli bir zaman ve mekân boyutu göz önünde bulundurulmakla birlikte yer yer İstanbul dışı ve 19. yüzyıl öncesine de temas edilmiştir. Ancak ağırlıklı olarak 19. yüzyıl İstanbul'u baz alınmıştır. Konu altı başlık altında ele alınmış, en son imamlık kurumunu birçok yönden etkilemiş olan Evkaf Nezareti'nin kurulmasından sonra müessesenin içine düştüğü duruma kısaca temas edilmiştir.

### 1. Cami-Mescid ve Vakıflar

İmamların vakıflarla münasebetinin merkezini, Osmanlılarda mahallenin idarî merkezî olan câmiler teşkil etmektedir. Zira imamların görev yaptığı asıl mekanlar mescid ve câmilerdir. Câmî ve mescidler ise vakıfların “müessesât-ı hayriyye”, “hayrât” veya “hayrât ve müberrât” olarak ifâde edilen kısmında yer almaktadır.<sup>10</sup> Nitekim cami ve mescidlerde görev yapan imam ve hatip gibi din görevlilerine ise “hademe-i hayrât” adı verilmiştir.<sup>11</sup>

İşte imamların asıl vazife mahalli olan câmî ve mescidler birer vakıf olarak inşa edilmiştir. Hatta taşıdıkları öneme binaen mescid ve cami vakıfları, İslâm vakıf hukukunda farklı ve imtiyazlı bir yere sahip olmuştur. Mesela bu çeşit vakıfların

<sup>10</sup> Klasik fıkıh kitaplarında birçok vakıf çeşidine tesadüf etmek mümkündür. Bu tasniflerden biri kendilerinden faydalanma biçimine göre değerlendirilen vakıflardır ki bunlar da iki kısımda mütalaa edilmektedir: Aynı ile faydalanılanlar ve aynı ile faydalanılmayan vakıflar. Vakıfların birinci kısmını, doğrudan doğruya aynıyla istifâde olunan vakıflar teşkil etmektedir ki, bunlara vakıf hukukunda “müessesât-ı hayriyye” denmektedir. İki kısma ayrılan müessesât-ı hayriyyenin, zengin fakir fark etmeksizin herkesin yararlanmasının caiz olduğu kısmının başında ise mabedler yani câmî ve mescidler gelmektedir. Bk: Ömer Hilmi-İsmet Sungurbey, *Eski Vakıfların Temel Kitabı* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1978), 70; (Vakıf çeşitleri hakkında daha geniş bilgi için bk: Şakir Berki, “Türkiye’de İmparatorluk ve Cumhuriyet Döneminde Vakıf Çeşitleri”, *Vakıflar Dergisi* 9 (2006), 1-13; Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 122-128; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: OSAV, 2013), 283-297.

<sup>11</sup> İzzet Er, “Hademe-i Hayrattan Din Görevliliğine”, *Diyanet Aylık Dergi* 202 (Ekim 2007), 5.

kurulmasında tescile gerek yoktur. Bir yerin mescid olarak ayrılması (ifrazı) ve orada bir vakit de olsa namaz kılınması, vakıf olması için kâfidir.<sup>12</sup> Nitekim incelediğimiz belgelerin hemen hepsinde imamların görev yaptıkları mescid ve camiler birer vakıf olarak ifâde edilmektedir. Yani Osmanlı Devleti'nde her câmi veya mescid aynı zamanda bir vakıf teşekkülüdür. Vakıf tahrir defterlerine bakıldığında diğer işlevleri yanında Müslümanların namaz kılmaları için vakıf yoluyla inşa edilmiş binlerce cami ve mescidin bulunduğu görülmektedir.<sup>13</sup> Ayrıca imam ve hatiplerin tayin, berât ve tevcihlerini ihtiva eden arşiv belgelerinde bunun binlerce misaline tesadüf etmek mümkündür.<sup>14</sup>

Bilindiği gibi hiçbir hayır müessesesi sadece inşa edilmekle ayakta kalmaz. Bu bina veya kurumun bakımı, ihtiyaçları ve burada çalışacak hademe-i hayratın maaşlarının da karşılanması gerekmektedir. İşte söz konusu câmi ve mescidleri bina eden vâkıflar, vakfettikleri akarlarla bu câmilerin ihtiyaçlarını da finanse etmişlerdir.<sup>15</sup> İslâm tarihine bakıldığında henüz 88 yılında Emevi hükümdarı Velid bin Abdulmelik'in Şam'da yaptırdığı Emeviye Câmii'ne birtakım köyler, mezzarlar tahsis ederek vakıf kurduğu ve bu vakfa bakmak üzere de bir nâzır tayin ettiği görülmektedir.<sup>16</sup> İlk dönemlerinden itibaren Osmanlı hükümdarları da inşa ettikleri câmilerin ihtiyaçları ve

<sup>12</sup> Bk: Ali Himmet Berkî, *Vakıflar* (İstanbul: Aydınlik Basımevi, 1946), 119-124; Ayrıca bk: Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 283.

<sup>13</sup> Bk: Ömer Lütü Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihi* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970).

<sup>14</sup> Şakir b. İsmail'in 29 Şevval 1261/ 31 Ekim 1845 tarihinde yazdığı arzuhâlde görev talep ettiği mescid şu şekilde ifâde edilmektedir: "Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak evkâfdan İstanbul'da Ayvansaray Kapısı hâricinde Eyyub civarında vaki' müteveffâ Korucu Mehmed Çelebi Mescid-i Şerîfi Vakf-ı Şerîfi'nden almak üzere...". Bk: Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf*, [C. EV], No: 493, Gömlek No: 24934; Yine 29 Rebiülahir 1267/ 3 Mart 1851 tarihine ait tayin ile alakalı bir arzuhâl ve bununla ilgili yazılarda Üsküdar'da bulunan Darussaâde İsmail Ağa Câmii bir vakıf olarak zikredilmektedir: "İşbu arzuhâl ve derkenârlar ile evkâf-ı hümâyûn müfettişi faziletli efendi dâîlerinin i'lâmında muharrer Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a mülhak evkâfdan Üsküdar'da vaki' Dârussaâdetü's-Şerîfe Ağası İsmail Ağa Câmii-i Şerîfi Vakfı'ndan almak üzere...". Bk: BOA, C. EV, No: 530, Gömlek No: 26777; Ayrıca evkâf-ı hümâyûn müfettişi Ahmed Şükrü Efendi'nin 29 Zilhicce 1251/ 16 Nisan 1856 tarihli i'lâmında Sultan Mehmed Câmii yakınında bulunan mescidi bir vakıf olarak zikretmektedir: "...İstanbul'da Sultan Mehmed Câmii-i Şerîfi kurbünde vaki' merhum Haracci Muhyiddin Mescid-i Şerîfi Vakfı...". Bk: BOA, C. EV, No: 542, Gömlek No: 2739.

<sup>15</sup> Yediylıdız, *18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 232.

<sup>16</sup> Bk: Fuad Köprülü, *Vakıfların Hukuki Mahiyeti*, haz. Yahya Kemal Taştan (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları), 2013, 206.



burada hizmet gören imam ve diğer hademe-i hayrat için vakıf kurma yoluna gitmişler.<sup>17</sup> Çok erken dönemde başlayan bu güzel uygulamayı devletin yıkılışına kadar devam ettirmişlerdir. Mesela Sultan Abdülmecid içerisinde Çırağan Mecidiye Câmii'nin de bulunduğu vakıflarının bina ve personel giderleri için 2.500.000 kuruş nakit para ile beraber çiftlik, tarla, bahçe, kayık, gayr-i menkul ve madenleri ihtiva eden akarlar vakfetmişti.<sup>18</sup> Hükümdarları devlet ricali ve halk takip etmiştir. Hatta Muradja D'ohsson, Osmanlı Devleti'nde gayr-i menkullerin büyük bir kısmının câmilere tahsis edilmiş olduğunu zikrederken Yediyıldız, 19 ve 20. yüzyılda ülke topraklarının büyük bir kısmının devlete ve câmi vakıflarına ait olduğunu belirtmektedir.<sup>19</sup>

Tüm bunlarla beraber birçok vakfiyede vakıfların özellikle cami ve mescid gibi ibadet yerlerinin aydınlatılması, bakımı ve itina gösterilmesi konusunda vakfiyelerine şartlar koydukları ve bu amaçla gelirlerinden önemli miktarda harcama yaptıkları anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> Mesela Yeni Câmi, IV. Mehmed'in annesi Hatice Turhan Sultan tarafından kurulan vakfa bağlı olarak inşası tamamlanmış ve câminin giderleri için "Mısır Çarşısı" vakfedilmiştir.<sup>21</sup> III. Osman Vakfiyesi'ne göre Otakçılar'da inşa edilen mescidin "şem'-i rûganu ve zeyt ve masârif-i sâire ve mühimmâtı" için senelik 70 kuruş verilecektir.<sup>22</sup> Tavaşi Hasan Bey b. Abdullah Üsküdar'da bulunan mescid için Üsküdar'da ahır, fırın, su kuyusu ve avlusu bulunan ev, iki tuzcu dükkanı ile 41.000 akçe vakfetmiştir.<sup>23</sup> 29 Zilhicce 1214/24 Mayıs 1800 tarihine ait bir belgede

<sup>17</sup> Ali Himmet Berkî, "Vakıf Kuran İlk Osmanlı Padişahı", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 128-129.

<sup>18</sup> Bk: Şefaattin Deniz, "Sultan Abdülmecid Vakıflarından Çırağan Mecidiye Câmii", *Vakıflar Dergisi* 43 (Haziran 2015), 109-110; Ayrıca 20 Zilkade 1265 tarihli belgede "Çırağan Sahilsarây-ı Hümayûnu civâr-ı âlîsinde kâin Mecidiye Câmi-i Şerîfi hademesine tertîb kılınan vezâif ve fodulanın miktarı" başlığı altında Mecidiye Câmii'nde görev yapan imam, hatip, duâgû, müezzin, kayyım, sirâcî, bevâb ferrâş gibi hademeye verilen maaş, yapılan ihsanlar ve tahsis edilen lojmanlar sıralanmaktadır. Lojman verilemeyenlere çeşitli miktarlarda kira bedelleri ödenirken kış için kömür parası da verilmektedir. Tafsilat için bk: Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Defterî İradeler [D. DRB.İ]*, No: 27, Gömlek No: 5.

<sup>19</sup> Yediyıldız, 18. *Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 146-147.

<sup>20</sup> Cihan Aksoy, *Valide Sultan Vakıflarının Sosyo-Ekonomik Etkileri –Bezm-i Alem Valide Sultan Vakıfları-*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 29.

<sup>21</sup> Aksoy, *Valide Sultan Vakıflarının Sosyo-Ekonomik Etkileri –Bezm-i Alem Valide Sultan Vakıfları*, 83.

<sup>22</sup> *Sultan III. Osman Vakfiyesi*, haz. Ali Öngül (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yüksek Öğrenim Vakfı, 2003), 16.

<sup>23</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 135. (15 Zilhicce 1291 tarihli belgelere göre mezkûr vakıf, Evkâf-u Hümayûn Nezâreti'ne ilhak edilmekle beraber hala devam

Nuruosmaniye Câmii'ne Ramazanlarda iki minaresinin dört şerefesinde yakılacak kandiller için “beher yevm” 20 kıyye zeytinyağı, 30 gün için ise 600 kıyye zeytinyağı verilmektedir. Câminin iç kısmının aydınlatılması için ise günlük 26, aylık ise 780 kıyye zeytinyağı verilmektedir.<sup>24</sup> Câmilerin bakım masrafları yanında tamirat giderleri de vakıflardan karşılanmaktaydı.<sup>25</sup> Mesela Üsküdar'da Kebeci Câmii minaresinin tamiri için Hacı Süleyman b. Abdi Vakfı'na ait gayr-i menkul satılarak elde edilen 300 akçe ile minare tamiri için kadıdan izin alınmıştı.<sup>26</sup> Mehmed b. Hüseyin, Toklu Dede Mahallesi'nde bina eylediği mescid ile bu mescidde görevli imam ve müezzinler için üç dükkan ile bir berber ve bir bakkal dükkanını vakfeylemiş; câmi hademesi ve ihtiyaçları için yapılacak harcamalardan sonra kalan meblağı ise câminin tamiratına sarf edilmesini şart koşmuştur.<sup>27</sup>

Ayrıca bazı küçük câmi ve mescidlerin büyük külliye vakıflarına ait gelirler tarafından finanse edilmeleri de söz konusu idi. Mesela Babaeski, Çorlu Büyükçekmece ve Küçükçekmece camileri ile Altımermer, Kavak, Fener ve Ereğli mescidlerinin personel ve tamir giderleri Fatih Külliyesi'nden karşılanmaktaydı.<sup>28</sup> Bunun yanında 29 Cemaziyevvel 1244/7 Aralık 1828 tarihinde Fatih Sultan Mehmed Vakfı mütevellî kaymakamının yazdığı arzda Aksaray'da Çakırağa Camii imamlarına meşrûta olan yevmî 8 akçe vazîfenin de Fatih Sultan Mehmed Vakfı'ndan karşılanmakta olduğu görülmektedir.<sup>29</sup> Ali Bey b. Hamza Bey Vakfı vakfiyesine göre ise vakfedilen 10.000 akçenin 130 akçesi Salacak Mahallesi Mescîdi'nin üç tanesi her gece ve dört tanesi de cuma geceleri yakılacak olan yedi kandil yağı için tayin edilmiş; kandilleri yakacak olan kişiye ise senede 120 akçe tahsis edilmişti.<sup>30</sup>

etmekte olup vakıftan imama yevmî 19 akçe maaş ödenmektedir. Bk: BOA, C. EV, No: 543, Gömlek No: 27408.)

<sup>24</sup> Bk: Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri [TS. MA. d]*, No: 4284.

<sup>25</sup> Kazıcı, *İslâmi ve Sosyal Açıdan Vakıflar*, 106.

<sup>26</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 119.

<sup>27</sup> Bk: *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 3 Numaralı Sicil*, haz. Komisyon (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 197-200.

<sup>28</sup> Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 147.

<sup>29</sup> BOA, C. EV, No: 551, Gömlek No: 27821.

<sup>30</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 140.

## 2. İmam Tayinleri ve Vakıflar

İmamlar ile vakıflar arasında münasebetin diğer önemli bir yönü de imamların tayinleri hususunda kendini göstermektedir. Bilindiği gibi imamlar 19. yüzyılın ortalarına kadar bir devlet memuru değil, idari yönüyle bağımsız olan vakıf personeli yani hademe-i hayrattan sayılmaktaydı. Ayrıca Osmanlı devleti, devletin bütün siyasi ve iktisadi güçlerini merkezî bir idare altında toplama endişesine sahip olmasına rağmen vakıflar Evkâf Nezâreti'nin kuruluşuna kadar merkezî bir teşkilatla yönetilmiyordu. 1826 yılına kadar hükmi bir şahsiyete sahip her vakıf idari açıdan da bağımsız bulunmakta, bu vakıfların idaresi ise kurucularının şartlarına göre tayin edilmekteydi. Vâkıf tesis ettiği vakfı arzu ettiği şekilde tanzim etmekte serbest olduğu gibi o ilk mütevellîyi ve ona halef olacak kişileri tayin etmekte de serbestti.<sup>31</sup> Vâkıflarca tayin edilen mütevellîler ise çok geniş yetkilere sahipti. Nitekim mütevellî vakıf çalışanlarını mesela bir câmide görev yapan imam ve müezzinleri; tekkedeki şeyh ve dervişleri; medresedeki müderris veya mektep muallimini denetlemek ve ücretlerini ödemek kısaca vakfın akarlarıyla olduğu kadar vakıf personeliyle alakalı bütün meseleleriyle de ilgilenmekteydi.<sup>32</sup> Dolayısıyla imamların tayin, azil gibi özlük işlemleri birinci derecede vakıfların kontrolündeydi. Netice itibarıyla imam tayinleri doğrudan merkezî atamayla - mesela şeyhülislâmın tayini ile değil- ekseriyetle vakıf mütevellîleri ve nazırlarının teklifleri, kadıların arz veya i'lamları doğrultusunda yapılmaktaydı. Bu arada arşiv vesikalarında yer alan derkenarlara bakıldığında herhangi bir imamın tayin teklifini içeren arzı yazan kadıların çoğunun o vakfın nazırları oldukları görülmektedir. Merkezî idare ise görev için teklif edilen şahsın tayini için tanzim edilen prosedürü icra etmekte ve gerektiğinde teftişte bulunmaktaydı. Bu meyanda arşiv belgelerinde vakıf mütevellîleri tarafından yapılan birçok görev teklifine ait belgeye tesadüf etmek mümkündür. Bunlardan birisi yüzyılın başlarında Rüstem Paşa Vakfı'na bağlı Kebeciyân Hanı Mescidi imamı Ahmed Efendi'nin bilaveled (çocuksuz) vefatı üzerine vakıf mütevellîsi Mehmed Tahir Efendi'nin 11 Rebiülevvel 1217/12 Temmuz 1802

<sup>31</sup> Yediyıldız, 18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi, 176-177.

<sup>32</sup> Yediyıldız, 18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi, 181.

tarihinde yazdığı arzuhâldir. Arzuhâl yevmî 4 akçe ile sözkonusu handa imamlık yapan Ahmed Efendi'nin yerine Ahmed Efendi b. Abdullah'ın tayini için yazılmıştır.<sup>33</sup>

Der-i devlet-mekîne arz-ı bende-i kemîne oldur ki

Evlâdiyet ve meşrûtiyet üzre kaymakam-ı mütevellîsi olduğum ceddîm merhûm Rüstem Paşa tâbe serâhanın evkâfından olmak üzere İstanbul'da Hân-ı Kebeciyân Mescid-i Şerîfi'nde yevmî dört akçe vazîfe ile imâm olan Ahmed Efendi bilâveled fevt olmağla yeri hâlî ve hizmet-i lâzimesi muattal olmağın yerine erbâb-ı istihkâkînden bâîs-i arz Ahmed Efendi ibn Abdullah hervecihle mahall ü müstehak olmağla müteveffâ-yı mezbûrun mahlûlünden merkûm kullarına tevcîh ve yedine berât-ı âlişân inâyet ve ihsân buyurulmak bâbında pâye-i serîr-i a'lâyâ arz olundu. Bâkî emr u fermân hazret-i menlehu'l-emrindir. Bende Mehmed bin Tâhir kaimakam-ı mütevellî-i vakf-ı mezbûr.

Şehzâde Mehmed Camii yakınlarında eski dikimhâne içerisinde bulunduğu zikredilen Mustafa Efendi Camii'nin mütevellîsi olan Seyyid Osman Ağa, inhâsında sözkonusu camide daha önce de görev yapan Seyyid Ömer Efendi'nin tekrar aylık 25 kuruşa imamlık ve 10 kuruşa da devirhânlık<sup>34</sup> görevini yapmasını istemektedir. 29 Ramazan 1259/23 Ekim 1843 tarihinde yazılan buyruldu ile tayin işleminin Seyyid Osman Ağa'nın arzı doğrultusunda gerçekleştiği görülmektedir.<sup>35</sup> 29 Zilkade 1228/23 Kasım 1813 tarihinde sadarete bağlı olan Eyüp Zeyneb Hatun Mescidi'nde yevmî 10 akçe maaş ile imamlık ve yevmî 5 akçe ile hatiplik görevlerini yerine getiren Hâfız Mustafa'nın bu görevlerini, Seyyid Mehmed Emin'e devretme arzusu da vakıf mütevellîsi Seyyid Cafer tarafından arz edilmiştir.<sup>36</sup> 23 Ramazan 1240/11 Mayıs 1825 tarihli belgenin beşinci evrağında ise Abdurrahman Ağa Vakfı'nın mütevellîyesi Aişe Hanım'ın yazdığı arz dikkati çekmektedir. Sekiz ayrı evraktan oluşan belgede Aişe

<sup>33</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Belediye [C. BLD]*, No: 61, Gömlek No: 3011.

<sup>34</sup> Osmanlı Devleti'nde camilerde Amme, En'am, Fetih, Mülk, İhlas ve Yasin sureleri gibi bazı surelerin belirli vakitlerde okunması için birtakım görevliler tayin edilmekteydi. Cüz'î ücretlerle bu görevi ifa eden şahıslar, sure veya okuyacakları diğer eserlerin sonuna Farsça "okuyan" anlamına gelen "hân" kelimesi eklenmek suretiyle anılırdı. Ammehân, En'amhân, devirhân ve cüzhân şeklinde ifade edilen bu görevlilere "duâgûyân" adı da verilmektedir. Daha geniş bilgi için bk: Murat, Akgündüz, "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'an Okunmasıyla İlgili Görevliler", *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 443-458.

<sup>35</sup> BOA, C. EV, No: 228, Gömlek No: 11395.

<sup>36</sup> BOA, C. EV, No: 629, Gömlek No: 31722; Ayrıca bk: BOA, C. BLD, No: 61, Gömlek No: 3011; BOA, C. EV, No: 295, Gömlek No: 15026.

Hanım'ın vakıf işlerini tam bir selahiyetle yürüttüğü ve resmi yazışmaları bizzat takip ettiği görülmektedir. Nitekim Abdurrahman Ağa Câmîi'nde yevmî 10 akçe ile imamet, 2 akçe ile Yâsînîhânlık, 2 akçe ile Nebehanlık ve 2 akçe ile Mülkhanlık görevlerini icra eden Mehmed Dakik b. merhum Mehmed Emin Hoca'nın uhdesinde olan bu görevlerin Ahmed b. Ali'ye devredilmesi için yazılan arz Aîşe Hanım imzasıyla kaleme alınmıştır.<sup>37</sup>

Arşiv kayıtlarında imam-hatip tayinleri ile ilgili mütevellî arzları yanında birçok nazır arzına da tesadüf edilmektedir. Bunlar içerisinde nakîbüleşraf, bâbüssaâde ve dârüssaâde ağaları ile kadıların yazdıkları arzlar dikkat çekmektedir. Bunun sebebi ise selatin camilerinin bağlı oldukları selatin evkâfı başta olmak üzere büyük vakıfların ekseriyetine bu şahısların nazır olarak tayin edilmesidir. Bunların her birine ayrı ayrı örnek vermek konuyu uzatacağından dolayı sadece Dârussaâde Ağası Mustafa Ağa'nın 29 Receb 1232/14 Haziran 1817 tarihinde Cinciler Çarşısı'nda bulunan caminin imamı Hüseyin Efendi'nin görevi es-Seyyid Hafız Halil Efendi'ye devretmek istemesi üzerine kaleme aldığı arzı örnek olarak buraya alıyoruz.<sup>38</sup>

Der-i devletmekîne arz-ı bende-i kemîne budur ki, nezâretimizde âsûde olan evkaftan İstanbul'da Cinciler Sûku'nda vaki' ashâb-ı hayrattan Daru's-saâdetu'ş-Şerîfe ağa-yı esbak merhûm el-Hâc Mustafa Ağa nâm sahibu'l-hayrın binâsına muvaffak olduğu câmi-i şerifi evkafı mahsûlünden almak üzere yevmî iki akçe vazîfe ile imamet cihetlerine mutasarrıf olan es-Seyyid el-Hâc Hüseyin yedinde olan tezkîresin teslim edüp mutasarrıf olduğu cihet-i mezkûru bizzat hüsn-i rızasıyla erbâb-ı istihkaktan işbu bâis-i arz-ı rukkiyyet es-Seyyid Hâfız Halîl Efendi ibn el-Hâc Ali Halîfe kullarına ferâğ ve kasr-ı yed etmekle fâriğ-i mezbûre vazîfe-i mersûmesiyle merkûm kullarına tevcîh ve yedine müceddeden berât-ı şerîf-i âlişân inâyet ve ihsân buyurulmak recâsıyla der-i devlet-i medâra arz olundu.

Mustafa Ağa-yı Saray-ı Atîk-i Ma'mûre.

<sup>37</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS. MA. e]*, No: 760, Gömlek No: 23-5.

<sup>38</sup> BOA, C, EV, No: 560, Gömlek No: 28294.

### 3. İmamların Maaş ve Diğer Gelirleri ile Vakıflar

İmamların karargâhı olarak nitelendirebileceğimiz câmilerin bakım, onarım ve aydınlatma gibi hizmetleri yanında buralarda -başta imamlar olmak üzere- hizmet veren “hademe-i hayratın” maaşları da vakıflarca finanse edilmekteydi. Cami ve mescid vakıfları yaygınlaştıkça buralarda istihdam edilen personelin sayısında önemli miktarda artış olmaktadır. Mesela Ayvansarâyî, İstanbul’da sadece sur içinde selâtîn camii sayısını 10; diğer mescid ve cami sayısını ise 481 olarak vermektedir.<sup>39</sup> Bunlar içinde sadece Süleymaniye Camii’nde hizmet veren personel sayısı ise 297 olarak verilmektedir.<sup>40</sup> 1 Rebiülahir 1261/9 Nisan 1845 tarihli bir vesikada ise bu tarihte Ayasofya Camii’nde normal günlerde 3 imam, 20 müezzin, 30 kayyum, 5 mahfel-i hümâyûn hademesi, 1 muvakkit ve 2 Yâsînciden müteşekkil toplam 61; Cuma günü ise 1 hatib, 1 şeyh efendi, 10 devirhân, 2 na’thân ve 1 ta’rifhân olmak üzere 15 kişi; genel toplamda ise 86 kişi hizmet vermekteydi.<sup>41</sup> Yediyıldız, 18. yüzyılda vakıf müesseseleri içerisinde vakıflardan ücret alan personelin en fazla câmi personeli olduğunu zikretmekte ve vakıf giderlerinin %30,75’inin de dinî sahada harcanan meblağ olduğunu kaydetmektedir.<sup>42</sup>

Verilen bu rakamların gerçek hayattaki izdüşümüne baktığımızda ise başta vakfiyeler olmak üzere, vakıf tahrir defterleri, şer’iyye sicilleri, tayin-tevcîh evrakı ile beratlarda imamların çeşitli miktarlardaki maaşlarını hangi vakıflardan aldıkları anlaşılabilir. Bunlardan büyük selatin camii vakfiyelerine baktığımızda imamların hangi vakıftan ne kadar ücret aldıkları açık bir şekilde görülebilmektedir. Mesela Fatih Sultan Mehmed Vakfiyesi’ne göre Fatih Câmii birinci ve ikinci imamına yevmî 10’ar akçe, hatîbine ise yevmî 30 akçe tahsis edilmişti.<sup>43</sup> Aynı vakfiyeye göre Ayasofya Camii imamı, imamet ciheti için 15, “reis-i hüffaz olup vazîfe-i riyaset” için alacağı 6 akçe ile birlikte toplamda yevmî 21 akçe, hatip efendi ise yevmî 15 akçe

<sup>39</sup> Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, *Hadîkatu’l-Cevami’*, haz. Ahmet Nezh Galitekin (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 299.

<sup>40</sup> *Süleymaniye Vakfiyesi*, haz. E. Kemal Kürkçüoğlu (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1962), 33-37.

<sup>41</sup> Bk: Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV. d]*, No: 38657.

<sup>42</sup> Yediyıldız, *18. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi*, 204-205.

<sup>43</sup> *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri* (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1938), 247-248, 248-250.

alacaktı.<sup>44</sup> Süleymaniye Vakfiyesi'ne göre imam-ı evvel ve sâni 10'ar akçe alırken hatip efendiye ise yevmî 30 akçe tahsis edilmişti.<sup>45</sup> II. Bayezid Vakfiyesi'ne göre Bayezid Câmii imam-ı evvel ve sânisinin tahsisatı yevmî 10'ar akçe iken, hatibin maaşı ise yevmî 25 akçe idi.<sup>46</sup>

Bizzat imamet ve hitabet cihetleri karşılığında alınan ücret yanında ek gelir olarak düşünebileceğimiz diğer cihetler mukabilinde alınan ücretler de vakıflar tarafından finanse edilmekteydi. Hatta bazı imamlar birkaç vakıftan ücret alıyorlardı. Ayrıca imamet ve hitabet yanında ek olarak birkaç cihete tasarruf eden imamlar yanında 10-15 cihete tasarruf eden bu sebeple vakıflardan yüklü miktarda maaş alan imamlar da bulunmaktaydı. Arşiv kayıtlarının ekseriyetinde ücretlerin sadece vakıftan alındığına işaret edilmesi yanında bazılarında bizzat hangi görevliden alındığı da belirtilmekteydi. Mesela 29 Zilhicce 1235/7 Ekim 1820 tarihli bir tahvil belgesine göre Eyüp Sultan Câmii birinci, ikinci ve üçüncü imamı Abdullah, Hâfız Ali ve Mehmed İzzet Efendiler bir senelik maaşlarını vakıf mütevellîsi Hâfız İsa Ağa'dan almışlardı.<sup>47</sup> 29 Rebûlevvel 1238/14 Aralık 1822 tarihli başka bir tahvil belgesinde ise Aşıkpaşa Câmii imamları Hâfız Mehmed ve es-Seyyid Mustafa Efendilerin, maaşlarını ve caminin kandil yağı parasını Hacı Hüseyin Ağa Vakfı mütevellîsi Hacı İbrahim Ağa'dan tahsil ettikleri görülmektedir.<sup>48</sup>

29 Safer 1235/17 Aralık 1819 tarihli inhâya göre Bahr-i Siyah Boğazı'nda Rumeli Feneri Kalesi'nde bulunan cami imamet ve hitâbetine tayin edilen Ömer Halîfe'nin Sultan Abdülhamid Han Vakfı'ndan verilen maaşı yevmî 40 akçe idi.<sup>49</sup> Galata kadısı tarafından kaleme alınan 21 Şevval 1225/19 Kasım 1810 tarihli arzda ise Fındıklı

<sup>44</sup> *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, 304-306,

<sup>45</sup> *Süleymaniye Vakfiyesi*, 33.

<sup>46</sup> *İstanbul'da Sultan II. Bayezid Külliyesi ve Arapça ve Osmanlıca Vakfiyeleri*, haz. Recep Akakuş (İstanbul: Bayezid Camii ve Külliyesini Koruma Derneği, 2011), 345-346. (Diğer örnekler için bk: Ahmet Arslantürk, *Turhan Valide Sultan Vakfiyesi* (İstanbul: Okur Kitaplığı, 2012), 76-77, 81; İbrahim Ateş, "Vakfiyelere Göre Din Görevlileri'nde Aranan Özellikler ve Sağlanan Ekonomik İmkanlar", *Diyanet Dergisi* 27/ 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1991), 208, 209; *Sultan III. Osman Vakfiyesi*, 7-8; Şerafeddin Yaltkaya, "Kara Ahmet Paşa Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 92-93; Aksoy, *Valide Sultan Vakıflarının Sosyo-Ekonomik Etkileri –Bezmi-ı Alem Valide Sultan Vakıfları-*, 127.

<sup>47</sup> BOA, TS. MA e, No: 25, Gömlek No: 62.

<sup>48</sup> BOA, TS. MA e, No: 26, Gömlek No: 59.

<sup>49</sup> BOA, C. EV, No: 287, Gömlek No: 14610.



Yahya Çelebi Mahallesi'nde bulunan Receb Mescidi imamları yevmî 3 akçeden ibaret maaşlarını aynı mahallede el-Hac Hüseyin Efendi tarafından kazılan “bi'r vakfı” (kuyu vakfı) ndan almaktaydılar.<sup>50</sup>

Vakıf görevlilerinin aynı anda birden fazla görev yapamayacaklarına dair herhangi bir kısıtlama söz konusu değildi. Ancak görevlerin yapılmasına engel teşkil edecek, mesela aynı zamana tesadüf etme gibi durumlarda kısıtlama söz konusu olabilmekteydi. Nitekim klasik vakıf hükümlerinde bu gibi durumlarda “Hizmetlerin edâsı bir zamana müsâdif olan iki cihetin bir şahıs uhdesinde cem'i caiz değildir.”<sup>51</sup> şeklinde bazı yasaklamaların getirildiği görüldüğü gibi son dönemde ilan edilen nizâmmelerde de bu durum açık bir şekilde ortaya konmuştu. 1286/1870 tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmname'sinin altıncı; 1290/1873 tarihli nizâmmenin ise yedinci maddelerinde bu durum şöyle ifâde edilmekteydi: “Hizmetlerinin edâ ve îfâsı bir zamana tesadüf eyleyen veyahut birinin hizmeti diğerinin hizmetini hakkıyla îfâyâ mani' olan iki cihet müstakillen şahs-ı vahide tevcîh olunmaz.”<sup>52</sup> Bu nizâmmelerde dile getirilen maniler olmadıkça imamlar birden fazla cihete tasarruf edebilmekte yani farklı görevler de yapabilmekteydi. Bu sayede aynı vakıftan imam ve hatiplik haricinde diğer görevler için de maaş alınabilmekteydi. 19. yüzyılda imamlara ait tevcih belgelerinde birçok imamın imamet cihetiyle beraber başka cihetlere de tasarruf etmesi sıklıkla görülen bir durumdur. Bunların ilginç örneklerinden biri 2 Rebiülevvel 1236/8 Aralık 1820 tarihinde Râşidzâde Seyyid Mustafa Sâlim'in kaleme aldığı arza görülmektedir. Arza göre elinde 4 adet berât bulunan Uzun Yusuf Mahallesi Mescid-i Şerîfi imamı Mustafa Halîfe b. İbrahim, mezkûr camide yevmî 1 akçe ile öğle ve ikinci imameti, yevmî 1 buçuk akçe ile devirhân ve yine 1 buçuk akçe ile ikinci devirhân (def'a devirhân), yevmî 1 akçe vazîfe ile kayyım-i vakt-i zuhur ve asr ve hâfız-ı sicil ve hatîb-i meşruta-yı kayyım-ı cami, yevmî 1 akçe vazîfe ile kitabet ve yevmî 2 akçe vazîfe

<sup>50</sup> BOA, C. EV, No: 61, Gömlek No: 3008.

<sup>51</sup> Ömer Hilmi Efendi, *İthafü'l-Ahlafe Fi Ahkami'l-Evkâf* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, ts.), 105.

<sup>52</sup> *Düstur*, 1. Tertip, “1286 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnamesi” (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289), 2/178, md. 6; *Düstur*, 1. Tertip, “1290 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnamesi” (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290), 3 /502, md. 7. Aynı kısıtlamanın 1331 tarihli nizâmnade de yer aldığı görülmektedir. Bk: *Düstur*, 2. Tertip, “1331 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnamesi” (Dersâadet: Matbaa-i Âmire, 1332), 5/610, md. 14.

ile cibayet cihetlerine tasarruf etmektedir. Bu durumda imamın elinde 6 ayrı cihet bulunmakta ve bunlardan toplamda yevmî 8 akçe almaktadır.<sup>53</sup> 13 Cemaziyelevvel 1234/10 Mart 1819 tarihli belgede ise Aksaray'da Murad Paşa Câmii'nde görev yapan imamların yevmî 8 akçe imamet ve imamete meşrûta yevmî 10 akçe, sure-i Nebe, Mülk, Amenerresûlühan cihetlerinin maaşlarını Babussaâde ağası nezâretinde olan Gâzî Murad Paşa Vakfı'ndan aldıkları ifade edilmekteydi.<sup>54</sup> 15 Cemaziyelevvel 1244/23 Kasım 1828 tarihli belgeye göre imam Mustafa b. Ebubekir maaş olarak, yevmî 2 akçe imamet, 6 akçe mihrâbiye, 2 akçe kitâbet cihetlerinin yarısını, Üsküdar kadısının nezâretinde olan Bulgurlu Mescîdi Vakfı'ndan almaktaydı.<sup>55</sup> Çırağan Sarayı civarına yaptırılan Mecidiye Camii'ne ilk defa atanan imam-ı evvel Seyyid el-Hac Hâfız Musa Kudsî ve imam-ı sâni Seyyid Hâfız Mehmed Tevfik efendilerin maaşları da Sultan Abdülmecid Han'ın vakıflardan karşılanmakta olup aldıkları maaşlar aşağıdaki tabloda şu şekilde gösterilmekteydi:<sup>56</sup>

<sup>53</sup> BOA, C. EV, No: 119, Gömlek: 5947.

<sup>54</sup> BOA, TS. MA e, No: 183, Gömlek: 35.

<sup>55</sup> BOA, C. EV, No: 547, Gömlek No: 27641. (Belgede mezkûr imamın bilâveled vefatı üzerine bu cihetlerin yine yarısı Bulgurlu Mescidi'ne imam olarak atanan Ahmed bin Mehmed Emin Halife'ye geçmiştir.)

<sup>56</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, No: 1646, Gömlek No: 16-1.

Tablo 1: Mecidiye Camii'ne imam olarak atanan Hafız Musa Kudsî ve Seyyid Hafız Mehmet Tevfik Efendilerin Sultan Abdülmecid vakıflarından aldıkları maaşları gösterir tablo. (Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, No: 1646, Gömlek: 16-1)

Devletlü Dârussaadetü's-Şerîfe Ağası Hazretleri'nin imâmı es-Seyyid el-Hâc Hâfız Musa Kudsî Efendi uhdesine tevcihi husûsuna irâde-i seniyye-i hazret-i şehriyârî müteallik buyurulmuş olmağla şerh verildi.		
Hitâbet ve imâm-ı evvelik Cami-i Şerîf-i Mecidiye dercivâr-ı Sâhilsarây-ı Hümayûn-i Çırâğan maa meşrûtiâ		
Vazîfe Şehrî Kuruş		Fodula/ Yevmî / Hisse/ 3
30	Hitâbet	
60	İmâmet	
10	Devirhân	
5	Yâsînhânlık ba'de salâti'l-fecr	
5	Nebehânlık ba'de salât-i îdeyn	
5	Va'z-ı ta'lîm-i salâti'l-ideyn	
5	Amenerresuluhânlık ba'de salâti'z-zuhr	
<b>120</b>		
50	Maataâmihâ	
<b>170</b>		
Hazîne-i Hümayûn vekîli saadetlü ağa hazretlerinin imâmı es-Seyyid Hâfız Mehmed Tevfik Efendi ibn el-Hâc Emin Efendi uhdesine tevcihi husûsuna irâde-i seniyye-i cenab-ı cihanbâni müteallik buyurulmuş olmağla şerh verildi.		
İmam-ı sânilik cami-i şerîf-i mezkûr maa meşrûtiâ		
Vazîfe Şehrî Kuruş		Fodula/ Yevmî / Hisse/ 3
60	İmâmet	
10	Devirhân	
5	Yâsînhânlık ba'de salâti'l-fecr	
5	Nebehânlık ba'de salât-i îdeyn	
5	Amenerresuluhânlık ba'de salâti'z-zuhr	
<b>100</b>		
50	Maataâmiha	
<b>150</b>		

Pertevniyal Valide Sultan'ın Aksaray'da yaptırdığı camide hizmet gören görevlilerin vakıftan alacakları maaşları gösteren listede imam ve hatiplerin alacakları maaşlar şu şekilde yer almaktaydı:<sup>57</sup>

<sup>57</sup> BOA, TS. MA. d, No: 8208.

Tablo 2: Pertevniyal Valide Sultan'ın Aksaray'da yaptırdığı camide hizmet gören görevlilerin vakıftan alacakları maaşları gösteren liste. (BOA, *TS. MA. d.*, No: 8208.)

Aksaray'da inşasına muvaffak buyuruldukları câmi-i şerif'in hademe ve vezâifine dâir defteridir.					
Hatîb		İmam-ı evvel		İmam-ı sâni	
Mah/ Kuruş		Mah/ Kuruş		Mah/ Kuruş	
180	Hirabet	180	İmamet	180	İmamet
20	Devirhânlık	20	Devirhânlık	20	Devirhânlık
200		200		200	
100	Taamiye	100	Hane îcârî	100	Hane îcârî
300		300		300	
		100	Taamiye	100	Taamiye
		400		400	

Aynı vakıftan birden fazla cihet için maaş almak söz konusu olduğu gibi birden fazla vakıftan maaş almak da mümkün olabilmekteydi. Mesela İstanbul kadısı Mehmed Es'ad Efendi'nin 11 Şaban 1236/14 Mayıs 1821 tarihli arzına göre İstanbul'da Garipler Mahallesi'nde bulunan Elvanzâde Camii imamı Hâfız Mehmed Said Efendi, başta görev yaptığı Elvanzâde Camii Vakfı'ndan yevmî 5 akçe ile tevliyet yani mütevellîlik, 10 akçe ile imamet ve 1 akçe ile devirhânlık; Mukataacı Mehmed Efendi Vakfı'ndan yevmî 4 akçe ile mütevellîlik ve 2 akçe ile cüzhânlık; Silahdar Ağa Vakfı'ndan yevmî 2 akçe ile Yâsînânlık, 1 akçe ile Nebehânlık ve 2 akçe ile Mülkhânlık; Havva Hatun Vakfı'ndan ise yevmî 2 akçe ile Yâsînânlık cihetlerine tasarruf etmektedir. Yani Hâfız Mehmed Efendi'nin elinde toplam 9 ayrı cihet yani görev bulunmakta ve bu cihetlerden dolayı dört ayrı vakıftan toplam 29 akçe maaş almaktadır.<sup>58</sup> 2 Şaban 1253/1 Kasım 1837 tarihli telhise ise Müftüzade Seyyid Mehmed Efendi, Fatih Camii yakınlarında Hoca Üveys Mescidi Vakfı'ndan müezzinlik için yevmî 3 akçe, kayyımlik için 2 akçe; Galata'da Tophâne Kasabasında Kuloğlu Mahallesi'nde Babüssaade Ağası Ahmed Ağa Çeşmesi Vakfı'ndan ise hitabet ve sermahfillik için yevmî 4 akçe, imamet ve devirhânlık cihetleri için ise yevmî 2 akçe ücret almaktadır.<sup>59</sup> 25 Zilkade 1251/13 Mart 1836 tarihli bir telhise göre Sarıkız'da Hasan Halîfe Mescîdi'nde imamet ve hitâbet görevini deruhte eden imamlar, üç ayrı vakıftan ücret almaktadır: İmamet görevi için Sultan Bayezid Han Vakfı'ndan yevmî 7 akçe ve Galata Kadısı İbrahim Hıfzı Efendi Vakfı'ndan yevmî 1

<sup>58</sup> BOA, *C. EV*, No: 436, Gömlek No: 22076.

<sup>59</sup> BOA, *HAT*, No: 1609, Gömlek No: 61.

akçe alan imam efendi, aynı câmide icra ettiği hitâbet görevi için ise Veziriazam Bayram Paşa Vakfı'ndan yevmî 10 akçe ücret almaktadır.<sup>60</sup>

Vakıflardan doğrudan imamet maaşı veya diğer cihetler için ek ödeneklerin verilmesi yanında gayr-i menkul gelirlerini imamlara tahsis eden vakıflar da bulunmaktaydı.<sup>61</sup> Mesela Kastamonu Fatra Köyü'nde bazı yerlerin geliri Enbiya Hoca Câmii imamlarına tahsis edilmişti.<sup>62</sup> Yine İstanbul Bab Mahkemesi kayıtlarına göre İstanbul'da Harrat Kemal Mahallesi sakinlerinden ve yeniçerilerin 47. Ağa Bölüğü çavuşlarından Ahmed Ağa b. Ahmed, Rumeli Yanya Sancağı Koniçe Kazasına tabi Kaşıkçı Köyü'nde bulunan ev ve arsalarını aynı köyün câmiinde vazife yapacak imam ve müezzinler için vakfetmiştir.<sup>63</sup>

Gayr-i menkul gelirlerinin imamlara tahsisi yanında nakit gelirlerinin tamamını veya bir kısmını imamlara tahsis eden para vakıfları da bulunmaktaydı. Nitekim Tahsin Özcan, para vakıflarıyla alakalı dikkat çeken bir hususun da vakıf kuruluşunda bir başka vakfın vakfiyesinde -mesela cami görevlisine gelir temin edecek şekilde- bazı düzenlemelerin yapılması olduğunu kaydetmektedir. Bu vesileyle vakfın kuruluş amacına bağlı olarak imam, müezzin veya hatip gibi şahıslara doğrudan veya cüz kiraatı vesilesiyle ek bir gelir sağladığı görülmektedir. Üsküdar para vakıflarının incelendiği eserde bu şekilde gelir teminine yönelik bir hayli örneğe tesadüf etmek mümkündür.<sup>64</sup> Örneğin, Mehmet Fakih b. Hüseyin Vakfı tarafından vakfedilen 4000 akçenin yıllık gelirinden 360 akçesi Bulgurlu Mescidi imamına tayin edilmiştir.<sup>65</sup> Yine Şaban b. Ramazan Vakfından vakfedilen 4700 akçenin yıllık gelirinden 360 akçesi günde bir cüz

<sup>60</sup> BOA, C. EV, No: 140, Gömlek No: 6996. Diğer bir örnek için bk: BOA, C. EV, No: 495, Gömlek No: 25007.

<sup>61</sup> Nilgün Çevrimli, "Meşrûta Teriminin Düşündürdükleri Vakıf Görevlilerine Ait Meşrûtalar", *Kalemîşi Dergisi* 6/ 11 (2018), 94.

<sup>62</sup> *91 Numaralı Mühimme Defteri (1056/ 1646-1647)*, haz. Komisyon (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015), 70.

<sup>63</sup> Vakfiye için bk: *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, haz. Rıfat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 483-487.

<sup>64</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 285; Nilgün Çevrimli de para vakıflarında işletilen paralardan hasıl olan gelirin câmi imamı, hatip, müezzin, müderris maaşlarına ve tamirata şart kılındığını kaydetmektedir. Bk: "Meşrûta Teriminin Düşündürdükleri Vakıf Görevlilerine Ait Meşrûtalar", 94.

<sup>65</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 114.

okuması karşılığında imam Ramazan'a tahsis edilmekteydi.<sup>66</sup> Bunun yanında Üsküdar Kadısı Mehmed Efendi'nin 14 Rebiülevvel 1090/25 Nisan 1679 tarihinde kaleme aldığı arzda, vâkıf Mehmed Efendi'nin Üsküdar Hasan Ağa Mescidi'nde görevli imam ve müezzine vakfettiği paranın nemasından birer akçe fazla verilmesini, dolasıyla yevmî 1 akçe olan ücretlerinin 2 akçeye tezyîdini arz etmekteydi.<sup>67</sup>

#### 4. İmamların Maaş Dışındaki Hakları ve Vakıflar

##### 4. 1. İmam Meşrûtalari ve Vakıflar

İmamların vakıflarla münasebetinin önemli bir yönünü meşrûta ihtiyaçlarının vakıflarca karşılanması teşkil etmektedir. Başta cami ve mescidler olmak üzere hastane, medrese, imaret gibi vakıf kurumlarında çalışan vakıf görevlilerinin ikameti için tahsis edilen, daha teknik ifâde ile “şart koşulan” daire, hane ve odalara meşrûta denmektedir.<sup>68</sup> Bu anlamıyla meşrûta günümüzde vakıf veya diğer kurum çalışanlarına tahsis edilen lojmanlarla eş anlamlıdır.<sup>69</sup>

Osmanlı Devleti'nde insanların görevlerini geçim endişesinden uzak, tam ve güvenle yapabilmeleri için geliştirilmiş çözümlerden biri de onlara yapılan lojman tahsisleridir. Bu uygulama, deruhte edilen vazifenin sürdürülebilirliği, cazip hale getirilişi, hizmet kalitesinin yükseltilebilmesi ve verimin arttırılabilmesi için tercih edilen önemli bir yoldur. Bundan dolayı vâkıfların çoğu, inşa ettikleri cami, medrese, kütüphane ve mektep gibi binaların yanında çalışanlarının kalacakları evler de inşa edip bu evleri onlara tahsis etmişlerdir. İşte bu sebeple zamanla bu evler meşrûta veya meşrûtahane olarak adlandırılmıştır. Vakıflarda diğer görevlilere de meşrûtalar tahsis edilmekle birlikte bu konuda imam ve müezzinlerin daha önde oldukları

<sup>66</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 116. Diğer örnekler için bk: 107, 110, 132, 135, 138, 141, 159, 162, 186,

<sup>67</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnulemin Vakıf [İE. EV]*, No: 9, Gömlek No: 1088.

<sup>68</sup> M. Zeki Pakalın, “Meşrûta”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 1/ 493; Şemseddin Sami, “Meşrûta”, *Kamus-u Türkî* (Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317), 1352; Ferit Develioğlu, “Meşrûta”, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2004), 631-632.

<sup>69</sup> Fehmi Yılmaz, “Meşrûta”, *Osmanlı Tarih Sözlüğü* (İstanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2017), 426; Zeyneb Ahunbay, “Meşrûta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/ 387.

görölmektedir.<sup>70</sup> Hatta vakfiyeler ve arşiv vesikaları birlikte değerlendirildiğinde imamların neredeyse tamamına lojman tahsis edildiği görölmektedir. Mesela 11 Muharrem 1010/12 Temmuz 1601 tarihli belgede İbrahim Bey bin Hacı Sinan, Kasımpaşa Seferikoz Mahallesiinde bulunan evini aynı mahalledeki câmi imamlarına vakfedip mütevelliliğine ise imam Fethullah Halife bin Veli'yi getirdiğini şahitler huzurunda kayıt altına aldırıştır.<sup>71</sup> İstanbul kadısında yazılan bir hükümde ise Kubad Çavuş, Süleymaniye Mahallesi'nde bulunan evinin birini altındaki dükkan ile birlikte Süleymaniye Câmii imamına vakf eylemiş ve mezbûr imamı mütevellî nasb etmişti.<sup>72</sup> III. Osman Vakfıyesi'ne göre câmide görevli olan imam-ı evvel, tayin olunacak menzilde meşrutiyet üzere mutasarrıf olacaktır. Ayrıca kendinden sonra her kim imam-ı evvel olursa aynı şekilde tahsis edilen bu eve tasarruf edecektir.<sup>73</sup>

19. yüzyıl öncesine ait bu örnekler yanında bu yüzyılda da bu usûlün devam ettiği görölmektedir. Hatta 19. yüzyılın ortalarından sonra inşa edilen camilerde meşrutalar cami müstemilatı içerisinde yer almaya başlamıştı. Mesela Sultan Abdülmecid'in inşa ettiği Mecidiye Camii bunlardan biriydi. Camide hem imam hem de müezzin için avlunun doğusunda meşruta da inşa edilmişti.<sup>74</sup> Arşiv kayıtlarında bu yüzyılda selatin camii imamlarından köy ve kale cami imamlarına kadar her kademedede görev yapan cami ve mescid imamlarına vakıflardan meşruta tahsis edildiği, meşrutası çeşitli sebeplerden dolayı zarar gören imamların da meşruta talebinde buldukları görölmektedir. Mesela 03 Zilkade 1265/20 Eylül 1849 tarihli tezkirede Fatih Camii başıamamı Hâfız Mehmed Halid Efendi'nin, kendisine meşrûta tahsis edilmesini istediği

<sup>70</sup> Çevrimli, "Meşrûta Teriminin Düşündürdükleri Vakıf Görevlilerine Ait Meşrûtalar", *Kalemîşi Dergisi*, 95-96; Ayrıca bk: Ahunbay, "Meşruta", 29/ 387-388.

<sup>71</sup> BOA, *TS. MA. e*, No: 1250, Gömlek No: 56. (77 yıl sonra bu evde oturan cami imamı Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine varisi olan kardeşinin oğlu Mustafa, evi sahiplenmek istemiş ancak bu müdahale yine şahitlerin imzasıyla mahkeme tarafından engellenmiştir. Bk: BOA, *TS. MA. e*, No: 1250, Gömlek No: 53.)

<sup>72</sup> *82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027/1617-1618)*, haz. Komisyon (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993), 125.

<sup>73</sup> *Sultan III. Osman Vakfıyesi*, 8.

<sup>74</sup> Deniz, "Sultan Abdülmecid Vakıflarından Çırağan Mecidiye Camii", 107; diğer örnekler için bk: Serdar Gündoğdu, *Keçecizade Fuat Paşa Külliyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 57, 121-123; M. Elif Çelebi, *18. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma Dönemi ve Bir 18. Yüzyıl Örneği: Üsküdar Ayazma Külliyesi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 59.

kaydedilmiştir.<sup>75</sup> 4 Rebiülahir 1272/14 Aralık 1855 tarihli belgeye göre Süleymaniye Câmii imam-ı evveline lojman için bir bab hâne şart kılınmış ancak mezkûr lojman oturulamayacak kadar harap olduğu görülünce keşif yapılarak ihaleye açılmış ve 11.750 kuruşa tamir edilmeye karar verilmişti.<sup>76</sup> Bu örnekler yanında kışla, humbarahane ve kalelerde vazîfe yapan imamlardan, en ücra köylerde görev yapanlara kadar imamların tamamına yakınına meşrûta tahsis edildiği görülmektedir. Mesela 1247 Zilhiccesi'nde/Mayıs 1832 yeniden inşa edilen Dergâh-ı Âli Topçu Kışlası içerisinde görev yapacak imam için "imam hânesi" de inşa edildiği görülmektedir.<sup>77</sup> Yine 19 Safer 1278/26 Ağustos 1861 tarihli kayıta Humbarahâne-i Âmire içerisinde bulunan caminin imam ve muvakkitine tahsis edilecek meskenlerin tamirinden bahsedilmektedir.<sup>78</sup> Ayrıca 21 Ramazan 1267/20 Temmuz 1851 tarihi sadaret takririnde ise Alemdağı civarında bulunan Çekmece Köyü Camii'nin imamına meşrut bir hane olduğu görülmektedir.<sup>79</sup> Sayılarını çoğaltabileceğimiz bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla gerek şehir ve köy; gerekse kışla ve humbara ocağı, her nerede görev yaparsa yapsın tüm imamlara prensipte meşrûta tahsisi söz konusudur. Ayrıca sadece imam ve hatip değil müezzin, kayyım ve muvakkit gibi diğer cami görevlilerine de meşrûta tahsisinin yapıldığı görülmektedir. Mesela 16 Ramazan 1265/5 Ağustos 1849 tarihli takrirden anlaşıldığına göre "Mimar Sinaneddin Yusuf Ağa Cami-i Şerîfi müezzini Seyyid Hasan Efendi'nin müezzinliğe meşrut olarak sakin olduğu bir hâne" bulunmaktadır.<sup>80</sup> 15 Muharrem 1313/8 Temmuz 1895 tarihinde Sadrazam Said Paşa tarafından yazılan arza göre ise Beylerbeyi İstavroz Mahallesi'nde bulunan cami imamı ile birlikte müezzine de meşrut bir hane bulunmaktadır.<sup>81</sup> 05 Şaban 1247/9 Ocak 1832 tarihinde kaleme alınan arzda ise

<sup>75</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret Mektûbî Kalemi Devâir Evrakı [A. JMKT. DV]*, No: 19, Gömlek No: 1. (Evkâf-ı Hümâyün Nâzırına. Fâtih Câmii-i Şerîfi imâm-ı evveli Hâfız Mehmed Halid Efendi'nin kendisine bir bâb hâne ihsânını müsted'a rikâb-ı merâhim-meâb-ı hazret-i pâdişahîye takdîm eylediği arzuhâl leffen savb-ı vâlâlarına irsâl olunduğu beyanıyla tezkîre.)

<sup>76</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vâlâ [İ. MVL]*, No: 345, Gömlek No: 14967.

<sup>77</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Bina Eminliği Defterleri [D. BŞM. BNE. d]*, No: 16506.

<sup>78</sup> BOA, *İ. MVL*, No: 452, Gömlek No: 20199.

<sup>79</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ. DH]*, No: 237, Gömlek No: 14359.

<sup>80</sup> BOA, *İ. DH*, No: 199, Gömlek No: 11372.

<sup>81</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbîali Evrak Odası Evrakı, [BEO]*, No: 657, Gömlek No: 49268.



Tophâne’de bulunan Nusret Camii imam-ı evvel ve sâni ile birlikte kayyımbaşısı ve muvakkitinin de meşrûatlarının olduğu görülmektedir.<sup>82</sup>

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla selatin camii imamlarından en küçük mescid imamına kadar tüm imam ve hatiplere meşruta tahsisi yerleşmiş bir teâmül olarak görülmektedir. Bu sebeple arşiv kayıtlarında meşrutası olmayan veya zarar gören imamların meşruta isteklerini havi yüzlerce arzuhale tesadüf etmek mümkündür. Bu imamlar meşrûta ihtiyaçları için istida verdiklerinde öncelikle görev yapılan caminin bağlı olduğu vakfın vakfiyesine bakılmaktaydı. Eğer vakfiyede imamlar için meşrûta şartı bulunuyor ise vakıf gelirlerinden imam için bir ev tahsisi yoluna gidilmekteydi. Eğer yoksa bu defa ya hazîneden veya farklı gelir kalemlerinden biriyle bu ihtiyacın karşılanmasına çalışılmaktaydı. İmamların meşrûta ihtiyacını karşılamak için başvuru yollarından biri de kira bedeli ödenmesiydi. Mesela Evkâf Nâzırı’nın 05 Zilkade 1263/15 Ekim 1847 tarihli birinci takririne göre Sultan Ahmed Camii imamlarının “birer hâne veyahut hâne kirası olarak münâsibi miktar akçe tahsîsi ve i’ta olunması istid’a olunmuş ve istid’aları, yolunda ve emsâline muvafık görünmüş olduğundan” 1263/1847 yılı Eylül başından itibaren her üç imama da aylık 30 kuruş tahsis edilmesine karar verilmişti.<sup>83</sup>

İmam meşrûatları ile alakalı arşiv kayıtlarına bakıldığında kira bedeli ödenmesinin önemli bir sebebinin de meşrûatların çeşitli yangınlarda yanması olduğu görülmektedir. Bunlardan biri Rumelihisarı’nda bulunan cami meşrûtasıdır. 21 Zilhicce 1268/6 Ekim 1852 tarihli Meclîs-i Vâlâ Mazbatası’na göre imam-ı evvel Mehmed Efendi yanmış olan imam meşrûtasının kendisi tarafından yaptırılacağını ifâde ederek masrafının kendisine ödenmesini istemektedir. Ancak cami vakfının maddi gücünün buna elverişli olmaması sebebiyle tıpkı Ayasofya ve Sultan Ahmed Camii imamlarına verildiği gibi kendisine de aylık 100 kuruş kira bedeli verilmesine karar verilmiştir.<sup>84</sup> 1271/1854 Saferi’nde Meclîs-i Vâlâ’ya arz edilen Evkâf Nezâreti takririnden anlaşıldığına göre Cedid Valide Sultan tarafından Bahçekapısı’na yaptırılan cami imam-

<sup>82</sup> BOA, HAT, No: 1586, Gömlek No: 11.

<sup>83</sup> BOA, İ. DH, No: 158, Gömlek No: 8220.

<sup>84</sup> BOA, İ. MVL, No: 250, Gömlek No: 9167.

ı evvel ve imam-ı sâni'sine tahsis edilen iki bab meşrûta yakın bir zamanda yanmıştır. Takrire göre her iki imam maaşı hem kira ödemeye hem de kendilerini idare etmeye yetmemektedir. Bu sebeple meşrûtalar tekrar inşa edilinceye kadar her iki imama aylık 100 kuruş kira bedeli ödenmesine karar verilmiştir.<sup>85</sup> 09 Muharrem 1272/21 Eylül 1855 tarihinde Meclîs-i Vâlâ'ya gönderilen diğer bir takirde ise Kadıköy'de bulunan caminin imam meşrûtası yangında tamamen yanmıştır. Bunun üzerine meşrûtanın tekrar inşasına kadar imama aylık 120 kuruş kira bedeli ödenmesine karar verilmiştir.<sup>86</sup> Meclîs-i Vâlâ'da alınan bu kararın 2 Safer'de padişaha arz edildiği ve 3 Safer 1272/15 Ekim 1855 tarihli padişah irâdesiyle tasdik edildiği görülmektedir.<sup>87</sup> 12 Rebiülevvel 1284/14 Temmuz 1867 tarihli hulasada ise Demirkapı'da yanan imam meşrûtası için imamın annesi Fatma Hatun'un verdiği istidada yanan evin arsasına mukabil arsa talep edildiği gözlenmektedir.<sup>88</sup>

Buraya kadar verdiğimiz örneklerden anlaşıldığı kadarıyla imamlara tahsis edilen meşrutalar vakıflarca tahsis edilmekte, meşrutası herhangi bir sebepten dolayı zarar gören imamlara meşruta mukabilinde hane tahsisi için de öncelikle caminin bağlı bulunduğu vakfın vakfiyesine bakılmaktadır. Burada imamlara meşruta için tahsis edilmiş bir ödenek varsa öncelikle bu tahsisat değerlendirilmekte, yoksa diğer kaynaklardan bu ihtiyacın giderilmesine çalışılmaktadır. Ancak vakfiyede böyle bir ödeneğin olmaması durumunda hane tahsisi veya kira bedeli ödenmesi için oldukça müşkilat çekildiği de gözlerden kaçmamaktadır. Yangın, deprem, dolu veya harap olma sebebiyle tamiri gereken meşrutalarda da aynı usul takip edilmektedir. Yani öncelikle meşrutanın şart koşulduğu vakfın gelirine bakılmakta eğer vakfın bütçesi buna müsaitse masraflar vakıf bütçesinden karşılanmaktadır. Ancak inşaatın önceliği olup zaman kısıtlı ise daha sonra vakfın bütçesinden alınmak üzere tamirat masrafları, Evkaf Hazinesi'den "emaneten" ödenmekteydi. Nitekim arşiv kayıtlarından anladığımıza göre tamir

<sup>85</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Evrakı [MVL]*, No: 344, Gömlek No: 118.

<sup>86</sup> BOA, *MVL*, No: 347, Gömlek No: 17.

<sup>87</sup> BOA, *İ. DH*, No: 332, Gömlek No: 21709.

<sup>88</sup> BOA, *MVL*, No: 538, Gömlek No: 122. (Taraf-ı zîşeref-i hazret-i riyâsetpenâhîden Ticaret Nezâret-i Celîlesi'ne. Hoca Paşa civârında kâin Dâye Hâtun Mahallesi Cami-i Şerîfi imâmetine meşrût ve muhterik olan hâne arsasına mukâbil bir yer irâesi istid'asına dâir imâmın vâlidesi Fâtıma imzalı verilen arzuhâl leffen teşyîr-i savb-ı sâmilîleri kılınmağla meâlîne nazaran bi't-tahkîk icrâ-yı îcâbî bâbında emr u irâde efendimindir.)

masraflarını nezâret, öncelikle meşrûtanın bağlı olduğu vakfa yüklüyordu. Bu konudaki kayıtların hemen hepsinde geçen “emaneten icra-yı tamiri” ve “meblağ-ı mezbûrun vakfına masraf kayd olunmak üzere” devamında ise “...senesi bütçesi tertibinden tesviyesi” cümleleri de bunu göstermektedir. Bu ifâdelerden yapılan tamiratların bağlı oldukları vakıfların hesabından ödenmek üzere, emaneten Evkâf Nezâreti bütçesinden ödenerek yapıldığı, ancak yapılan bu masrafın mezkûr vakfın gelirinden düşmek üzere vakfın masrafına kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bu husus 15 Zilkade 1313/28 Nisan 1896 tarihinde Sadrazam Rif’at Paşa’nın saraya yazdığı arzda şu şekilde dile getirilmekteydi:<sup>89</sup>

Evkâf-ı mazbûtâdan Üsküdar’da vâki‘ Tâhir Efendi Câmi-i Şerîfi imâmetine meşrût olup muhtâc-ı ta‘mîr olunan hânenin keşfi mûcibince mecîdî 19 kuruş hesabıyla 7298 kuruşla emâneten icrâ-yı ta‘mîri ve meblâğ-ı mezbûrun vakfına masraf kayd olunmak üzere 317 senesi bütçesi tertîbine tesviyesi husûsunun Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesi’ne havâlesi...

Bu örnekte görüldüğü gibi her türlü durumda öncelikle söz konusu vakfın tahsisatı belirleyici olmaktaydı. Mesela Evkâf Nâzırı tarafından 25 Safer 1264/1 Şubat 1848 tarihinde saraya arz edilen tezkirenin ilk takriri Üsküdar Cedid Valide Sultan Cami imam-ı evveline ait meşrûtanın tamir masrafı ile ilgili idi. Harap olan meşrûtanın tamiri için 14.864 kuruş tutmuş olan keşif bedelinin kalan 864 kuruşu da ödenmiş ve ödenen meblağ, Cedid Valide Sultan Vakfı 1263/1847 senesi muhasebesine masraf olarak kaydedilmişti. İkinci takrir ise Nusret Camii meşrûtalarının tamiri ile alakalı olup buna göre Nusret Camii’nin imam-ı evvel ve sâni ile muvakkit ve müezzin-i evveline ait dört adet meşrûtanın tamiri söz konusu idi. Keşif defterine göre çıkarılan bedel 24.211 kuruş olup bu meblağ ilk etapta Evkâf Nezâreti Hazînesi’nden karşılanacak ancak caminin vakfına masraf olarak yazılacaktı.<sup>90</sup> 10 Ramazan 1267/9 Temmuz 1851 tarihli sadâret tezkiresinde ise Alemdağ’ın Çekmece Köyü’nde bulunan cami ile minaresi ayrıca imam meşrûtası ve mektebi’nin tamiri için yapılan ilk keşif bedeli 23.140 kuruş tutmuş ancak minaresinin tahta yerine tuğladan yapılması kararlaştırılınca bu miktar 29719

<sup>89</sup> BOA, BEO, No: 775, Gömlek No: 58110.

<sup>90</sup> BOA, İ. DH, No: 165, Gömlek No: 8685.

kuruşa çıkmıştı. Takirden anlaşıldığına göre mezkûr caminin bu meblağı karşılayacak vakfı bulunmamaktadır. Bunun üzerine 23.140 kuruşun Laleli Vakfı'na 1266/1850 senesi masraf kaydı olarak eklenmesine karar verilmiştir.<sup>91</sup>

#### **4. 2. İmamların Yemek İstihkakları ve Vakıflar**

İmamların vazife yaptıkları külliye vakıflarına ait imarethanelerde “nevbet” (nöbet) günlerinde yemek istihkakları da bulunmaktaydı. Zira dar anlamda aşhane veya aşevi demek olan imarethanelerden istifade edenler içerisinde medrese talebeleri, fakirler, misafirler yanında câmi ve hayrat hademesi de bulunabilmekteydi.<sup>92</sup> Çünkü imaretlerin temel fonksiyonu, vakıf kurucularının koydukları şartlar doğrultusunda, bağlı bulunduğu külliye çalışanlarına; sıbyan mektebi ve medreselerde okuyan öğrencilere; tekke ve zaviyelerde yaşayan dervişlere; o civarda bulunan fakirlere ayrıca zengin ve fakir farketmeksizin tüm yolculara karşılıksız yemek yedirme hizmeti görmektir.<sup>93</sup> Dolayısıyla eğer vâkıf kurduğu vakıfta görev yapan hademe-i hayratın da külliye imaretinden yemek yemelerini şart koşmuşsa imam ve hatipler de burada tahsis edilen öğüne göre yemeklerini yiyebilmekteydiler. Nitekim Süheyl Ünver'in Fatih Külliyesi vakfiyesine dair kaleme aldığı makalede<sup>94</sup> ayrıca “Fatih Aşhanesi Tevzinâmesi” adlı eserinde gerek câmi ve gerekse darüşşifâ ve tabhane imamlarının külliye imarathanesinde “birer aş” yemek istihkakları olduğu görülmektedir.<sup>95</sup> Öyle görünüyor ki diğer büyük câmilerin bulunduğu külliye imaretlerinde de imamların yemek istihkakı bulunmaktaydı. Zira imaretlerden istifâde eden gruplar içerisinde fakirler sadece bir grubu teşkil etmekteydi. Her imaret birbirinden farklı karakterde olup orada yemek yiyenler câmi hademelerinden ulemaya, yoldan geçen saray elçilerinden dilencilere kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktaydı.

<sup>91</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret Amedî Kalemî Evrakı [A. AMD]*, No: 31, Gömlek No: 12.

<sup>92</sup> Mehmet Şeker, *İslâmda Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 114.

<sup>93</sup> Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 45/ 481.

<sup>94</sup> Süheyl Ünver, “Fatih Külliyesi'ne Aid Diğer Bir Vakfiye”, *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 42-43.

<sup>95</sup> *Fatih Aşhanesi Tevzinamesi*, nşr. Süheyl Ünver (İstanbul: İstanbul Fetih Derneği Yayınları, 1953), 9-11.

Vakıf imaretlerinden sağlanan aş istihkakı yanında imam ve diğer câmi hademesinin nan veya fodla<sup>96</sup>, et ve baklava gibi istihkakları da vakıflardan karşılanmaktaydı. Mesela 29 Zilhicce 1300/31 Ekim 1883 tarihli “vakıf taam cetveli”nde Hasköy’de bulunan câmi hademelerine vakıf varidatından günlük bin çift fodla dağıtıldığı görülmektedir. Cetvelde imam ve hatiplerin günlük bir fodula aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>97</sup>

## 5. İmamlık Dışı Görevleri ve Vakıflar

### 5. 1. İmamların Mütevellilik Görevi ve Vakıflar

İmamların cami imamlığı dışında vakıflarla ilgili olarak icra ettikleri görevlerinin başında tevliyet yani vakıf mütevelliliği gelmektedir. Yapılan bazı araştırmalar imamların ilk dönemlerden beri tevliyet görevi için özellikle tercih edildiklerini göstermektedir. Vakıf mütevellilerinin vakfı idare edebilecek idarî kabiliyet ve vukufiyete sahip olması yanında adil ve güvenilir olması da aranan özelliklerdendi. İşte oldukça önemli ve seçkin bir görev olan mütevellilik görevine imamların getirilmesi toplumun onlara olan itimadının bir neticesi olarak görülmektedir.<sup>98</sup> Özellikle toplumun daha hassas olduğu para vakıfları için mütevellî seçiminde tevliyet hususunda uzmanlaşmış ve güvenilir kişiler yanında daha çok cami imamlarının tercih edildiği belirtilmektedir. Mesela Üsküdar’da imamlık yapan Beşir Fakih b. Hüsam’la ilgili bir kayıta idaresinde sekiz ayrı para vakfı olduğu gözlenmiştir. Bu durum şüphesiz imamların hassas bir mevzu olan “para” hususunda da insanların güvenini kazandığını göstermektedir.<sup>99</sup>

Şer’iyye Sicilleri gibi arşiv kayıtlarında da imamların vakıf mütevelliliği yaptığına dair birçok örnek bulunmaktadır. Bu kayıtların bazılarında tevliyet görevinin camide görevli olan imama meşrut (şart kılınmış) olduğu görülmektedir. Mesela İstanbul Kadısı Musazade İbrahim Selim Efendi’nin 17 Şevval 1218/30 Ocak 1804

<sup>96</sup> Yassı pide şeklinde yapılan bir çeşit ekmek. Bk: Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/ 634.

<sup>97</sup> Bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD. D]*, No: 22961.

<sup>98</sup> Ahmet Akın, *1575-1600 Tarihli Bursa Şer’iyye Sicillerine Göre Din Görevlisinin Sosyal Hayattaki Rolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 148.

<sup>99</sup> Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 315.

tarhli arzında geçen “yevmî yedi akçe vazîfe ile imâm ve yevmî 2 akçe ile imâmete meşrûta vakf-ı mezbûrun mütevellîsi olan” ifadesi Ahi Durmuş Mescidi’nde görevli olan imamların aynı zamanda mescidin bağlı olduğu vakfın tevliyet görevini yerine getirdiğini de göstermektedir. Arza göre imamlar, imamet için yevmî 7 akçe alırken, tevliyet görevi için ise yevmî 2 akçe almaktadırlar.<sup>100</sup> Aynı Şekilde Hâfız Mehmed Efendi’nin Safer 1247/Temmuz 1831 tarihli arzuhâlinde de Mimar Ayas Mescidi Vakfı mütevelliliğinin yevmî 8 akçe ile bu mescidde görev yapan imamlara meşrûta olduğu görölmektedir.<sup>101</sup> Bu örnekle birlikte, vâkıf tarafından imamlara Şart koşulduğu belirtilmemekle birlikte, mütevellilik görevi imamlar tarafından icra edilen birçok örnek bulunmaktadır. Mesela Bursa Kadısı Mehmed Said Efendi’nin 13 Cemaziyelevvel 1244/21 Kasım 1828 tarihli arzına göre Eyüp Dereköyü’nde Kasap Muhyiddin Camii vakfının tevliyetini yine cami imamı yapmaktaydı.<sup>102</sup> Halil İbrahim Efendi’nin 20 Zilhicce 1259/11 Ocak 1844 tarihli arzuhâline göre Camcı Ali Mescidi tevliyetini yine imamlar icra etmekte,<sup>103</sup> Seyyid Hasib Paşa’nın 18 Zilhicce 1261/18 Aralık 1845 tarihli telhisine göre ise Öksüzce Hatip Mescidi tevliyetini yevmî 3 akçe ile yine aynı mescidin imamı yerine getirmektedir.<sup>104</sup> İmamet görevinin başkasına intikali halinde tevliyet görevinin de yeni imama intikal etmesi tabii idi. Mesela Hoca Üveys Paşa Cami imamlığını tam elli yıldır îfa ettiğini zikreden İshak Efendi 29 Zilhicce 1255/4 Mart 1840 tarihinde yazdığı arzuhâlde imamlık görevi ile beraber mütevelliliğin de damadı Seyyid Hâfız İbrahim Efendi’ye devredilmesini talep etmekteydi.<sup>105</sup> Kasab İlyas Mahallesi’nde bulunan Çelebi Süleyman Efendi Camii imamı ve aynı caminin vakıf mütevellîsi Seyyid Abdullatif Efendi, 29 Cemaziyelahir 1257/18 Ağustos 1841 tarihinde yazdığı arzuhâlde imamet ve tevliyet görevini kendi arzusuyla Ali Efendi b. İsmail’e devrettiğini (ferâğ ve kasr-ı yed ettiğini) ifade etmekteydi.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> BOA, C. EV, No: 158, Gömlek No: 7866.

<sup>101</sup> BOA, C. EV, No: 396, Gömlek No: 20068.

<sup>102</sup> BOA, HAT, No: 629, Gömlek No: 31090.

<sup>103</sup> BOA, C. EV, No: 329, Gömlek No: 16712.

<sup>104</sup> BOA, C. EV, No: 367, Gömlek No: 18615.

<sup>105</sup> BOA, TS. MA. e, No: 819, Gömlek No: 23.

<sup>106</sup> BOA, C. EV, No: 377, Gömlek No: 19119.

## 5. 2. İmamların Sıbyan Mektebi Muallimliği ve Vakıflar

İmamların temel görevi namaz kıldırmak ve hutbe okumak gibi dinî vazîfeler olmakla beraber, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden devletin inkırazına kadar birçok resmî görev de icra etmişlerdir. Başta nüfusla ilgili olmak üzere, mahallede icra edilen maliye, eğitim, emniyet, askeriye, kültür ve belediye ile alakalı birçok görev yüzyıllarca mahalle ve köy imamları tarafından yerine getirilmiştir. Zira Osmanlı Devleti'nde imam, padişah berâtı ile tayin edilen ve beldenin mülki ve beledi amiri olan kadının temsilciliğini üstlenen bir devlet görevlisiydi.<sup>107</sup> Bu görev veya hizmetlerin en önemlilerinden biri sıbyan mektebi muallimliğidir. Hatta Osmanlı Devleti'nde imamlar nasıl devletin bir nevi resmi nikah memurluğu görevini icra etmişler ise aynı şekilde ilkokul öğretmenliği diyebileceğimiz sıbyan mektebi muallimliği de devletin inkırazına kadar bizzat imamlar tarafından yürütülmüştür. Nitekim okuduğumuz yüzlerce kayıтта cami imamlarının aynı zamanda, birçoğu hemen camiye bitişik veya caminin yakınında olan sıbyan mektebinin muallimliğini yaptıklarını göstermektedir. Hatta birçok cami vakfiyesinde sıbyan mektebi muallimliği o caminin imamına meşrut yani şart koşulmuştur. Mesela İstanbul kadısı Kadızade Mehmed Tahir Efendi'nin Selh-i Safer 1234/15 Nisan 1809 tarihli arzında Kurşunlu Türbe Mahallesi'nde bulunan Aişe Hatun Mektebi muallimliğinin yevmî 8 akçe vazîfe ile aynı mahallede bulunan Kemal Paşa Mescidi imamlarına meşrûta olduğu belirtilmektedir.<sup>108</sup> İstanbul kadısı Sadullah Efendi'nin 10 Receb 1236/13 Nisan 1821 tarihli arzında "...ve cami-i şerîf-i mezkûrda imam olanlara meşrûta vazîfe-i muayyene ile muallim-i mekteb cihetlerine mutasarrıf olan..." ifâdelerinden Eyüp'te Defterdar Mahmud Efendi Camii müştemilatından olan sıbyan mektebi hocalığının aynı camide görev yapan imamlara meşrut olduğu anlaşılmaktadır.<sup>109</sup> 29 Rebiülahir 1269/9 Şubat 1853 tarihli tezkirede Dolmabahçe yakınlarında bulunan Süleymaniye Cami imamının aynı zamanda mektebinin de hocası olduğu,<sup>110</sup> yine 12 Ramazan 1298/8 Ağustos 1881 tarihli diğer bir tezkirede ise Büyük

<sup>107</sup> İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)* (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 108.

<sup>108</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C. MF]*, No: 95, Gömlek No: 4735.

<sup>109</sup> BOA, *C. EV*, No: 141, Gömlek No: 7003.

<sup>110</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret Mektûbî Kalemi Nezâret ve Devâir Kalemi [A.]MKT. NZD*. No: 269, Gömlek No: 55.

Piyale Camii imamlarının, aynı ismi taşıyan mektebin de hocası oldukları anlaşılmaktadır.<sup>111</sup> Daha da arttırabileceğimiz bu örnekler Osmanlı Devleti'nde imamların aynı zamanda sıbyan mektebi muallimliğini yaptıklarını göstermektedir. Nitekim Abdülaziz Bey, devrinde sıbyan mektebi hocalarının büyük çoğunluğunun mahalle imamları, halîfe denilen yardımcılarının ekseriyetinin ise müezzinler olduğunu söylemektedir. Hatta bunların dışındaki kimselerin muallimlik ve halîfelik yapmasının ender olduğunu kaydetmektedir.<sup>112</sup> Osmanlıların ilk devirlerinde “hâce” son dönemlerinde ise “muallim” adı verilen sıbyan mektebi hocalarının cami imamları olduğunu ifade eden İsmail Kara gibi Cahid Baltacı da sıbyan mektebi hocalarının genellikle medrese mezunu kimseler olup cami veya mescid imam-hatîbi ve müezzinleri olduklarını kaydetmektedir.<sup>113</sup> Hatta bazı araştırmalarda sıbyan mektebi hocalığı yapan imam eşlerinin de kız öğrencilere öğretmenlik yaptığı belirtilmektedir.<sup>114</sup> Mefail Hızlı'nın kaleme aldığı eserde 16. yüzyılda da sıbyan mektebi hocalarının ekseriyetinin imamlar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>115</sup>

İmamların muallim olarak görev yaptıkları sıbyan mektepleri de vakıflar tarafından finanse edilmekteydi. Zira asrımızda devlet bütçelerinde önemli bir gider kalemi olan eğitim harcamalarına Osmanlı Devleti uzun yıllar merkezî bütçeden pay tahsis etme gereği duymamıştı.<sup>116</sup> Tanzimat dönemine kadar Osmanlılarda mahalle

<sup>111</sup> Osmanlı Arşivi BOA, *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*, No: 67, Gömlek No: 118. Diğer örnekler için bk: Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Berat [EV. BRT]*, No: 263, Gömlek No: 23-4; BOA, *C. EV*, No: 286, Gömlek No: 14595; *C. EV*, No: 231, Gömlek No: 11514; *C. EV*, No: 495, Gömlek No: 25007; *C. EV*, No: 313, Gömlek No: 15924; *C. MF*, No: 39, Gömlek No: 1942; *C. MF*, No: 91, Gömlek No: 4521; *TS. MA. e*, No: 833, Gömlek No: 48; *HAT*, No: 1609, Gömlek No: 26; *A. JMKT.NZD*, No: 269, Gömlek No: 55; *BEO*, No: 880, Gömlek No: 65962 vd.

<sup>112</sup> Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Arısan-Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 1/ 61.

<sup>113</sup> İsmail Kara-Ali Birinci, *Mahalle Mektebi Hatıraları* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 13; Cahid Baltacı, *Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 1/ 79.

<sup>114</sup> Uğur Demirbağ, “Sıbyan Mekteplerinde Verilen Eğitim Programlarının Değerlendirilmesi”, *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 16 (Mart 2018), 410.

<sup>115</sup> Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999), 59'dan naklen bk: A 110, 167a, A 36 23a; 60'dan naklen bk: A 39 34b, A 94 110a, A 58 13b.

<sup>116</sup> Tahsin Özcan, “Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğler* (İstanbul: TBTK-IRCICA-TTK, 2001), 133; Özgönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Akgün Matbaası, 1968), 22, 57-58.



mekteplerinden en yüksek dereceli okullara kadar her seviyedeki eğitim kurumunun tesisi vakıflar tarafından gerçekleştirildiği gibi eğitim hizmetlerinin aksamadan devamı için gerekli olan finansman da vakıflarca karşılanıyordu.<sup>117</sup> Dolayısıyla Osmanlı eğitim sisteminin ilk basamağını teşkil eden sıbyan mekteplerinin inşası, tamirat ve tadilatları, ısıtma ve aydınlatma masrafları yanında burada görev yapan ve genelde o mahallenin imamı olan muallim ve yardımcıları olan halifelerin maaşları da yine vakıflar tarafından finanse edilmekteydi. Örneğin evkâf müfettişi Mehmed Raşid Efendi'nin 5 Safer 1228/7 Şubat 1813 tarihli i'lamında Üsküdar Veziriazam Rum Mehmed Paşa Camii imamları aynı zamanda bu cami vakfına bağlı mektebin de hocası olup bu vakıftan yevmî 4 akçe muallimlik ücreti almaktaydılar.<sup>118</sup> 6 Zilhicce 1253/3 Mart 1838 tarihli telhiste ise Nişâncı Mehmed Paşa Vakfı'na bağlı olup Galata'da bulunan mescidde imam olan şahısların aynı vakfa bağlı mektebin de muallimi oldukları ve bu görev mukabilinde vakıftan yevmî 3 akçe ücret aldıkları belirtilmekteydi.<sup>119</sup> Galata Kadısı Seyyid Osman Nuri Efendi'nin Ğurre-i Rebiülevvel 1244/11 Eylül 1828 tarihine ait arzında ise Kasımpaşa Şaban Kaptan Mescidi Vakfı'na bağlı sıbyan mektebi muallimliğinin aynı camide görev yapan imamlara meşrut olduğu ve bu görev mukabilinde mezkur vakıftan yevmî dört akçe ücret aldıkları görülmektedir.<sup>120</sup> 06 Cemaziyelahir 1251/29 Eylül 1835 tarihli arzda Üsküdar Şile Nahiyesi'ne bağlı Karaca Köyü'nde bulunan Uzun Hasan Camii'ne atanan Abdusselam Halife, hatiplik için yevmî 7 akçe; imamlık için 10 akçe alırken sıbyan mektebi muallimliği için ise 6 akçe ücret almaktaydı.<sup>121</sup>

## 6. Evkâf Nezâreti'nin Kuruluşundan Sonra İmamlar

18. yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nde başlayan reform hareketlerine paralel olarak devlet nizâmının batılı devlet sistemlerine göre tekrar tanzim edilmesi esnasında vakıfların idaresi de merkezî hükümet içerisine alınmıştır. Vakıflar sistem ve işleyiş itibarıyla bir devlet müessesesi olmadığı halde bu yenilik hareketlerine paralel olarak

<sup>117</sup> Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, 6; Osmanlı Devleti'nde eğitim hizmetlerinin finansmanı için bk: Tahsin Özcan, "Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı", 133-143.

<sup>118</sup> BOA, C. EV, No: 231, Gömlek No: 11514.

<sup>119</sup> BOA, C. EV, No: 212, Gömlek No: 10578.

<sup>120</sup> BOA, C. EV, No: 261, Gömlek No: 13349.

<sup>121</sup> BOA, HAT, No: 1595, Gömlek No: 35.

bakanlık seviyesinde teşkilatlanmış bir kamu kuruluşu haline getirilmiştir.<sup>122</sup> İbnu'l-Emin bu durumu, her ne kadar Mahmudiye ve Hamidiye vakıfları ile bunlara ilhak edilen diğer vakıfların idaresinin Darphâne-i Âmire nezâretiyle birleştirilmek suretiyle yönetilmesindeki zorluğa bağlasa<sup>123</sup> ve ortaya çıkan karışıklık ve suistimallerin izalesi için Evkâf Nezâreti'nin kurulduğu iddia edilse de<sup>124</sup> evkâfın tek bir bakanlıkça idaresi karışıklık ve suistimali izale edememiş bilakis daha kötü sonuçlar doğurmuştur. Hatta Mustafa Nuri Paşa'ya göre bu nezâret vakıfların koruyucusu olacak yerde yıkıcısı olmuştur.<sup>125</sup> Bu yıkımın sebebi ise özetle şu şekilde izah edilmektedir: Tanzimatın ilanından sonra tüm selâtin, devlet ricali ve diğer önde gelen şahısların vakıf toprakları maliye hazinesi tarafından zabt edilip öşrü alınmaya başlanmış ve gelen para toplamda 44 bin keseyi aşmıştı. Bu gelir aylara bölünüp her ay maliye hazinesinden vakıflara verilmekteydi. Daha sonra Fuad Paşa bu maktu' bedele îâne adını verip hazineye açık çıktıkça bunu hazineye aktarmış ve bunun sonucunda vakıf gelirleri gerçek gelirinin dörtte birine düşmüştü. Sultan hayratları olarak tesis edilen câmilerin çoğu bu toprak gelirlerinden idare edildiği için büyük bir boşluk oluşmuş, gelirleri karşılıksız kaldığı için diğer vakıf gelirleri ile idare edilmeye başlanmıştır. Netice itibariyle birçok hayrat kendi haline bırakılıp yıkılırken hademe-i hayrat da büyük ekonomik sıkıntılara maruz kalmıştır.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, 2; Evkâf Nezâreti'nin kuruluşu için bk: Seyit Ali Kahraman, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti* (İstanbul: Kitabevi, 2006).

<sup>123</sup> İbnu'l-Emin Mahmud Kemal-Hüseyn Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti'nin Tarihçe-i Teşkilatı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli* (Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1335), 26. İbnu'l-Emin Efendi nezâretin kuruluşunu şu şekilde dile getirmektedir: "Evkâf-ı Mahmudiye ve Hamidiye ve mülhakatı idaresinin Darphane-i Amire nezâretiyle tevhidden idaresinde subet hasıl olduğundan 12 Rebiülevvel 1242'de şerefsâdır olan irâde-i seniyye üzerine Darphane Nezâreti'nden tefrik ve ayrıca Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti ünvanıyla bir nezâret ihdas edilerek esbak Darphane Nâzırı ve mütevellî kaymakamı El-Hac Yusuf Efendi'ye tevcîh olundu."

<sup>124</sup> Evkâf Nezâreti'nin kuruluş sebepleri için bk: Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, 2; Yediyıldız, "Vakıf", 479.

<sup>125</sup> Mustafa Nuri Paşa, *Netayicu'l-Vukuat*, sad. Neşet Çağatay (Ankara: TTK, 1979), 3-4/ 286-287. ("Evkâf Hazînesi, ... vakıfların koruyucusu olacak yerde yıkıcısı oldu."); Evkâf Nezâreti'nin kuruluşunun vakıflara menfi tesiri için bk: Yediyıldız, *18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 196.

<sup>126</sup> Mustafa Nuri Paşa, *Netayicu'l-Vukuat*, 3-4/ 286-287; Ayrıca bk: Fuad Köprülü, *Vakıfların Hukuki Mahiyeti*, haz. Yahya Kemal Taştan (Ankara: VGM Yayınları, 2013), 218-219; Seyit Ali Kahraman da her vakfın kendi vakfiyesine göre harcanması gereken gelirlerin bir havuzda toplanması üzerine zamanın idarecilerinin bu gelirleri arzularına göre farklı yerlere sarf ettiklerini, bu durumun da vakıfların harap olmasına sebebiyet verdiğini kaydetmektedir. Bk: Kahraman, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, XI.

19. yüzyıl arşiv kayıtlarına baktığımızda Evkâf Nezâreti'nin kurulması ve akabinde vakıf gelirlerinin vakıflarda bırakılmayıp merkezî bütçeye aktarılması sonucunda en çok sıkıntı çeken hademe-i hayratın imamlar olduğu görülmektedir. Zira diğer ilmiye mensuplarına göre zaten geliri düşük olan imamların maaşları bu sebeple iyice düşmüş ve ödenemez hale gelmişti. Bu sebeple yüzyılın ortalarından itibaren imamlar tarafından Bâbiâli'ye maaşlarının arttırılması ve zamanında ödenmesi isteğini içeren yüzlerce istida yazılmaya başlanmıştır.<sup>127</sup> Mesela 08 Zilhicce 1273/30 Temmuz 1857 tarihli kayda göre İstanbul'da bulunan bazı mahalle imam ve hatipleri eski maaşlarına diğer zam yapılanlar gibi zam yapılmasını istemişlerdir.<sup>128</sup> 27 Rebiülevvel 1275/4 Kasım 1858 tarihine ait kayıt ise aynı minvalde verilen arzuhâllerin sık sık tekrarlandığını göstermektedir.<sup>129</sup>

04 Şaban 1278/4 Şubat 1862 tarihinde Evkâf Nezâreti'ne toplu halde verildiği anlaşılan arzuhâlde ise “Münhâl olan vezâif-i mahsûsâlarının tehhür-i ifâ ve istifasından dolayı bazı ifâde ve istid'âyı hâvî hatîb ve hüddâm-ı cevami'den bir cemm-i gafîr tarafından i'ta kılınan arzuhâl” den bahsedilmektedir. Evrağın devamından anlaşıldığına göre nezâret, hazînenin içerisinde bulunduğu zor durumdan dolayı hatîb ve diğer cami hizmetlerinden boşalan vezaif yani maaş kadrolarının doldurulması hususunu ağırdan almakta, daha doğrusu kadro ataması yapmamaktadır. Evkâf Nezâreti bu uygulamanın hazînenin ıslahı ile alakalı bir tedbir olduğunu ilan etse de hademe-i hayratın öfkelerini dindirememiş gözükmektedir.<sup>130</sup> 4 Safer 1251/1 Haziran 1835 tarihinde yazıldığı anlaşılan defterde ise “vüzera camii” hademelerinin zam isteğine dair bir

<sup>127</sup> Nursel Manav, *Mülkiye Tekâüd Sandığı Kuruluşu ve Faaliyetleri (1880-1890)* (Ankara: TTK, 2017), 20, 58-59, 87.

<sup>128</sup> BOA, A.}MKT. NZD, No: 230, Gömlek No: 99. (Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesine Dersââdet'te vakî' bazı mahallât eimme ve hutebâsının maaş-ı kadîmlerine emsalleri misüllü birer miktar zam tahsisi istid'asıyla mahzargûne takdîm eyledikte arzuhâl manzûr-i vâlâ buyurulmak üzere leffen irsâl kılınmış olmağla icâbının icrâsı mütevakıf-ı himem-i behiyyeleridir.)

<sup>129</sup> BOA, A.}MKT. NZD, No: 267, Gömlek No: 100. (Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesine Bazı mahallât cevami'-i şerîf eimme ve müezzinlerinin vazîfe-i muayyenelerinin zammı istid'asıyla bu kere dahî takdîm ettikleri arzuhâl manzûr-i vâlâları buyurulmak üzere leffen irsâl kılınmış olmağla icâbının icra ve ifâdeyi mütevakıf himem-i behiyyeleridir.)

<sup>130</sup> BOA, A.}MKT. NZD, No: 397, Gömlek No: 25.

arzuhâlin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu defa ne kadar zam istediklerine dair rakamların da kaydedildiği bir defterin hazırlanarak takdim edildiği görülmektedir.<sup>131</sup>

Bu şekilde toplu zam talepleri yanında yüzlerce münferit zam taleplerini içeren kayıtlar da vardır. Münferit zam isteklerinin en fazla dikkat çekeni Ayasofya Camii imamlarına ait olan zam istidasıdır. Bunların zam talepleri ise selâtîn cami imamlarının da geçim sıkıntısı içerisinde olduğunu göstermektedir. 17 Rebiülahir 1259/17 Nisan 1843 tarihli tezkireye göre bu tarihte Ayasofya-i Kebir Camii imamları olan Kıbrıslı el-Hac Ahmed, Ispartalı Ahmed ve Tireli Hâfız Hüseyin Efendiler aylık 75 kuruş olan maaşlarının düşüklüğü yanında diğer selâtîn cami imamları gibi meşrûtalarının da olmadığından “sefil” duruma düştüklerini belirtmektedirler. Bu sebeple “merhameten kendulere miktâr-ı kâfî fodula ve maaş ta’yîn ve tahsîsiyle birer adet meşrûta sükna mübayaa olunması husûsunu rikâb-ı hümâyûn-i şâhâneye arzuhâl takdimiyle niyâz veistirhâm” etmekteydiler. Verilen cevapta mart ayından itibaren verilmek üzere her imama ayda sadece 150 kuruş hâne kirası tahsis edileceği belirtilmekteydi.<sup>132</sup> Tabii maddi sıkıntı çeken sadece Ayasofya Camii imamları değildi. Payitahtın irili ufaklı neredeyse tüm cami ve mescid imamları aynı durumdaydı ve zam istemektedir. Mesela bunlardan Silivri Kapısı’nda bulunan Bâli Efendi Camii imam ve müezzini “*maaşlarının pek dîn olduğundan*” şikâyetçi idi.<sup>133</sup> 12 Muharrem 1274/2 Eylül 1857 tarihli hulasada Timurhan Camii hademesinin maaşlarının düşük olduğuna dair imam ve muhtarla birlikte mahalle ahalisinin de takdim ettiği “memhur arzuhâlden” bahsedilmekte “ve imam efendiye dahî hâne kirası olmak üzere ayrıca bir miktar şey tahsisi” istenmekteydi.<sup>134</sup> Yine 10 Cemaziyelahir 1275/15 Ocak 1859 tarihli tezkireye göre Molla Zeyrek Mahallesi’nde bulunan Kilise Camii imamları İbrahim ve Hacı Süleyman, hatip ve müezzinleri Hafız Ali ve Hacı Mehmed Efendiler maaşlarının düşük olması sebebiyle zam istemek için arzuhal takdim etmişlerdi:<sup>135</sup> Gurre-i Cemaziyelevvel 1278/4 Kasım 1861 tarihli kayıta ise “Hazret-i Yuşa’da kâin cami-i şerîfin imamet ve

<sup>131</sup> BOA, *EV. d*, No: 32073.

<sup>132</sup> BOA, *İ. DH*, No: 75, Gömlek No: 3736.

<sup>133</sup> BOA, *Sadâret Mektûbî Mühimme Kalemi Evrakı [A.]MKT. MHM*, No: 131, Gömlek No: 89.

<sup>134</sup> BOA, *A.]MKT. NZD*, No: 234, Gömlek No: 92.

<sup>135</sup> BOA, *A.]MKT. NZD*, No: 274, Gömlek No: 68

hitâbet hizmetinde bulunan Mehmed Efendi uhdesinde bulunan yevmî 2 akçe ile idare” edemediğine işaret edilmekteydi.<sup>136</sup> Ayrıca tıpkı Ayasofya Camii imamları gibi selâtin camilerinden Hırka-i Şerif Camii imamları da “vazîfelerin zammı niyâzıyla” istida takdim etmişlerdi.<sup>137</sup>

Daha fazla arttırabileceğimiz bu örneklerin neticesinde Evkaf Nezareti’nin kurulması, akabinde vakıf gelirlerinin merkezî bütçeye aktarılması ayrıca imamların devlet kapısına bakan bir memur haline sokulmasından sonra gelinen noktanın imamlar için hiç de iç açıcı olmadığı görülmektedir. Gelinen bu durum vakıfların dinî hizmetlerin yürütülmesi, bu hizmetlerin yürütülmesine vesile olan müesseselerin yaşatılması ve hepsinden önemlisi bu hizmetleri yürüten imam ve hatipler için ne derece hayatî öneme hâiz olduğunu ortaya koymaktadır.

## Sonuç

Osmanlı Devleti’nde imamlar, Evkâf Nezâreti’nin kuruluşuna kadar, vakıflara bağlı olarak görev yapmaktaydılar. Bu sebeple tayinleri ve özlük hakları; aldıkları maaş ve ek gelirler; mütevellilik ve sıbyan mektebi muallimliği gibi görevler; meşruta ve yemek istihkakı gibi haklar yönüyle vakıflarla sıkı bir irtibat içinde idiler. Bu durum Osmanlılar’da imamlığın merkezî idareye bağlı bir memuriyet olmadığını göstermektedir. Nitekim imam ve hatip tayinleri ile alakalı tekliflerin genellikle vakıf müteveli ve nazırları tarafından yapılması da bu düşünceyi desteklemektedir. Fakat Evkâf Nezâreti’nin kurulması ile yüzyıllarca düzenli bir şekilde ve aksamadan işleyen bu sistemin bozulduğu gözlenmektedir. Nezâretin kurulmasından sonra imam tayinleri merkezîleşmeye başladığı gibi maaşları da vakıflar yerine merkezî hazineden ödenmeye başlamıştır. Bu durum imamları, devlet kapısına bakan bir memur haline getirmiştir. Bu arada vakıf gelirlerinin merkezî bütçeye aktarılması ile imamların ana görev mahalli olan cami ve mescidler ile diğer vakıf müesseseleri bakımsızlıktan harap olmaya yüz tutmuş ayrıca imamların maaşları da ödenemez hale gelmiştir. Tüm bu tespitler

<sup>136</sup> BOA, İ. DH, No: 489, Gömlek No: 33061.

<sup>137</sup> BOA, A.}MKT. NZD, No: 275, Gömlek No: 47. (İmamların bu dönemde çektikleri maddi sıkıntılar için bakınız: Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001), 51-53.

vakıfların imamlık müessesesi için ne derece hayatî bir önem taşıdığını göstermekle beraber imamlık müessesesinin vakıf kurumu ile ne denli ciddî ve derin bir münasebet içerisinde olduğunu göstermektedir.

## Kaynakça

- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*. haz. Kazım Arısan-Duygu Arısan Günay. 2 Cilt, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Ahunbay, A. Zeyneb. “Meşrûta”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 29/387-388, İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Arslantürk, H. Ahmet. *Turhan Valide Sultan Vakfiyesi*. İstanbul: Okur Kitaplığı, 2012.
- Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: OSAV Yayınları, 2013.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstılahları Kamusu*. İstanbul: OSAV Yayınları, 2018.
- Akgündüz, Murat. “Osmanlı döneminde Camilerde Kur’an Okunmasıyla İlgili Görevliler”. *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 443-458.
- Akın, Ahmet. *1575-1600 Tarihli Bursa Şer’iyye Sicillerine Göre Din Görevlisinin Sosyal Hayattaki Rolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Aksoy, Cihan. *Valide Sultan Vakıflarının Sosyo-Ekonomik Etkileri –Bezm-i Alem Valide Sultan Vakıfları-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Aksoy, Özgönül. *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Akgün Matbaası, 1968.
- Ateş, İbrahim. “Vakfiyeler Göre Din Görevlileri’nde Aranan Özellikler ve Sağlanan Ekonomik İmkanlar”. *Diyanet Dergisi* 27/ 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1991), 191-227.
- Baltacı, Cahid, *Osmanlı Medreseleri*. 2 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Barkan, Ömer Lütfi-Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Berki, Ali Himmet. “Vakıf Kuran İlk Osmanlı Padişahı”. *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 128-129.
- Berki, Ali Himmet. *İstılah ve Tabirler*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Neşriyatı, 1966.
- Berki, Ali Himmet. *Vakıflar*. İstanbul: Aydınlik Basımevi, 2. Basım, 1946.
- Berki, Şakir. “Türkiye’de İmparatorluk ve Cumhuriyet Döneminde Vakıf Çeşitleri”. *Vakıflar Dergisi* 9 (2006), 1-13.
- Beydilli, Kemal. *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001.

- BOA Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Kalemi Nezâret ve Devâir Kalemi [A.]MKT. NZD*. No: 269, Gömlek No: 55; No: 230, Gömlek No: 99; No: 267, Gömlek No: 100; No: 397, Gömlek No: 25; No: 234, Gömlek No: 92; No: 274, Gömlek No: 68; No: 275, Gömlek No: 47.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Sadâret Amedî Kalemi Evrakı [A. AMD]*. No: 31, Gömlek No: 12.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkâf [C. EV]*. No: 158/ Gömlek No: 7866; No:493/ Gömlek No: 24934; No: 530/ Gömlek No: 26777; No: 542, Gömlek No: 2739; No: 543, Gömlek No: 27408); No: 551, Gömlek No: 27821; No: 141, Gömlek No: 7003; No: 286, Gömlek No: 14595; No: 231, Gömlek No: 11514; No: 495, Gömlek No: 25007; No: 313, Gömlek No: 15924; No: 231, Gömlek No: 11514; No: 212, Gömlek No: 10578; No: 261, Gömlek No: 13349; No: 287, Gömlek No: 14610; No: 61, Gömlek No: 3008; No: 119, Gömlek No: 5947; No: 547, Gömlek No: 27641; No: 140, Gömlek No: 6996; No: 495, Gömlek No: 25007; No: 228, Gömlek No: 11395; No: 629, Gömlek No: 31722; No: 436, Gömlek No: 22076; No: 560, Gömlek No: 28294; No: 295 Gömlek No: 15026; No: 329, Gömlek No: 16712; No: 396, Gömlek No: 20068; No: 367, Gömlek No: 18615.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Kalemi Devâir Evrakı [A.]MKT. DV*. No: 19, Gömlek No: 1.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Mühimme Kalemi Evrakı [A.]MKT. MHM*. No:131, Gömlek No: 89.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Bâbîâli Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No: 880, Gömlek No: 65962; No: 657, Gömlek No: 49268; No: 775, Gömlek No: 58110.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C. MF]*. No: 95, Gömlek No: 4735; No: 91, Gömlek No: 4521; No: 39/ Gömlek No: 1942.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Cevdet Belediye [C. BLD]*. No: 61, Gömlek No: 3011.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Defteri Başmuhasebe Bina Eminliği Defterleri [D. BŞM. BNE. d]*. No: 16506.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Defteri İradeler [D. DRB.İ]*. No: 27, Gömlek No: 5.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Evkaf Berat [EV. BRT]*. No: 263, Gömlek No: 23-4.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [EV. d]*. No: 32073; No: 38657.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*. No: 1609, Gömlek No: 26; No: 1646, Gömlek No: 16-1; No: 1609, Gömlek No: 61; No: 1595, Gömlek No: 35; No: 1586, Gömlek No: 11; No: 629, Gömlek No: 31090.
- BOA Osmanlı Arşivi. *İrade Dâhiliye [İ. DH]*. No: 237, Gömlek No: 14359; 199, Gömlek No: 11372; 158, Gömlek No: 8220; No: 332, Gömlek No: 21709; No: 75, Gömlek No: 3736; No: 489, Gömlek No: 33061; No: 165, Gömlek No: 8685.
- BOA Osmanlı Arşivi. *İbnulemin Vakıf [İE. EV]*. No: 9, Gömlek No: 1088.

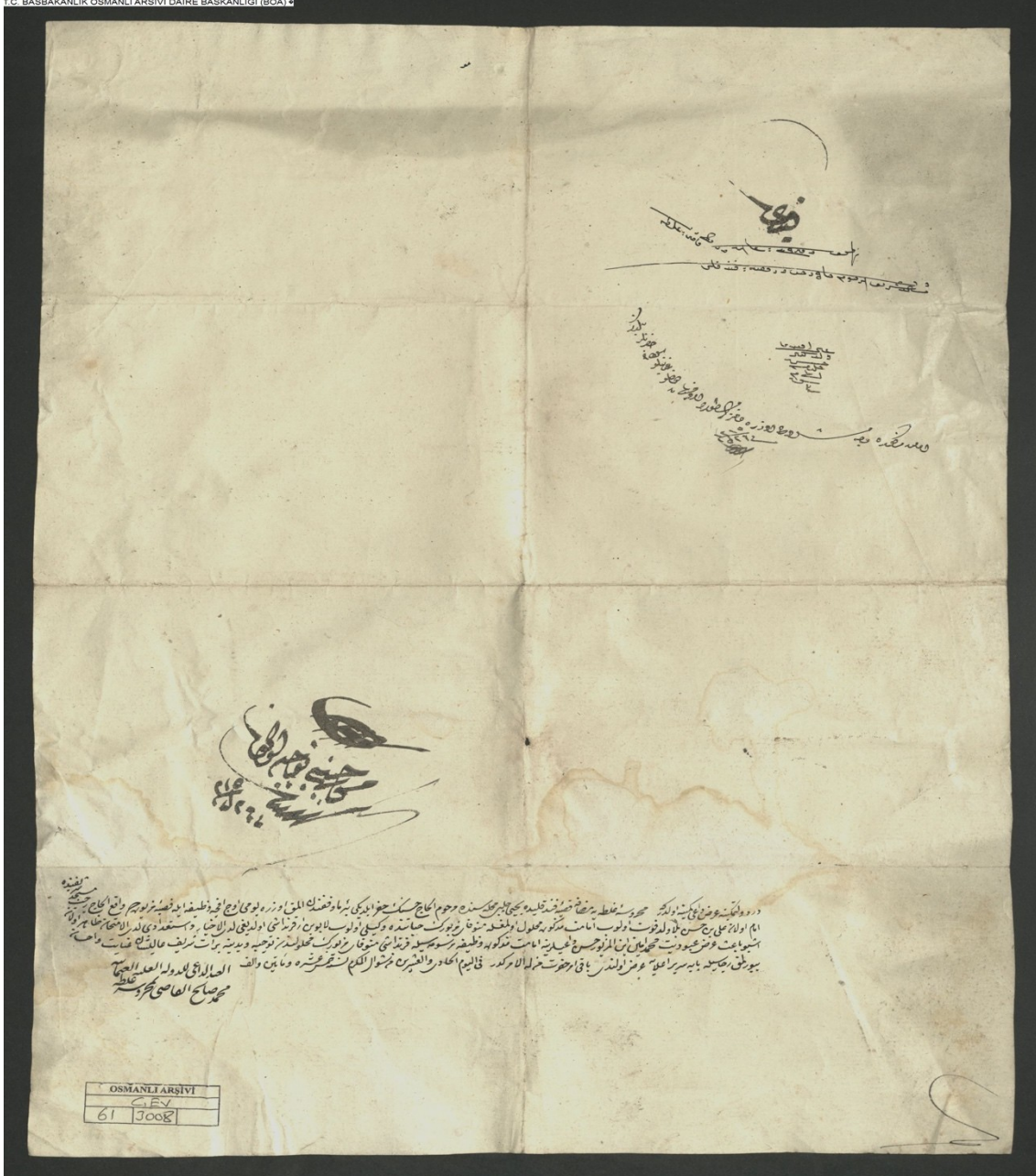


- BOA Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vâlâ [İ. MVL]*. No: 345, Gömlek No: 14967; No: 452, Gömlek No: 20199; 250, Gömlek No: 9167.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD. D]*. No: 22961.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No: 67, Gömlek: 118.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ Evrakı [MVL]*. No: 344, Gömlek No: 118; No: 347, Gömlek No: 17; No: 538, Gömlek No: 122.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri) [TS. MA. d]*. No: 4284; No: 8208.
- BOA Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS. MA. e]*. No: 25, Gömlek No: 62; No: 26, Gömlek No: 59; No: 183, Gömlek No: 35; No: 833, Gömlek No: 48; No: 1250, Gömlek No: 53; No: 1250, Gömlek No: 56; No: 760, Gömlek No: 23-5; No: 819, Gömlek No: 23.
- Çelebi, M. Elif. 18. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma Dönemi ve Bir 18. Yüzyıl Örneği: Üsküdar Ayazma Külliyesi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Çevrimli, Nilgün. “Meşrûta Teriminin Düşündürdükleri Vakıf Görevlilerine Ait Meşrûtalar”. *Kalemîşi Dergisi* 6/ 11 (2018), 89-112.
- Demirbağ, Uğur. “Sıbyan Mekteplerinde Verilen Eğitim Programlarının Değerlendirilmesi”. *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 5/ 16, (2018), 408-419.
- Deniz, Şefaattin. “Sultan Abdülmecid Vakıflarından Çırağan Mecidiye Camii”. *Vakıflar Dergisi* 43 (2015), 105-118.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 19. Basım, 2004.
- Düstur*, 1286 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnamesi. 1. Tertip, 8 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- Düstur*, 1290 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnamesi. 1. Tertip, 8 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.
- Düstur*, 1331/ 1913 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnamesi. 2. Tertip, 12 Cilt, Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Er, İzzet. “Hademe-i Hayrattan Din Görevliliğine”. *Diyanet Aylık Dergi* 202 (Ekim 2007), 5-9.
- Ertem, Adnan. *Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Sosyal Bütünleşme Açısından Vakıflar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Fatih Aşhanesi Tevzînâmesi*. nşr. Süheyl Ünver. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953.

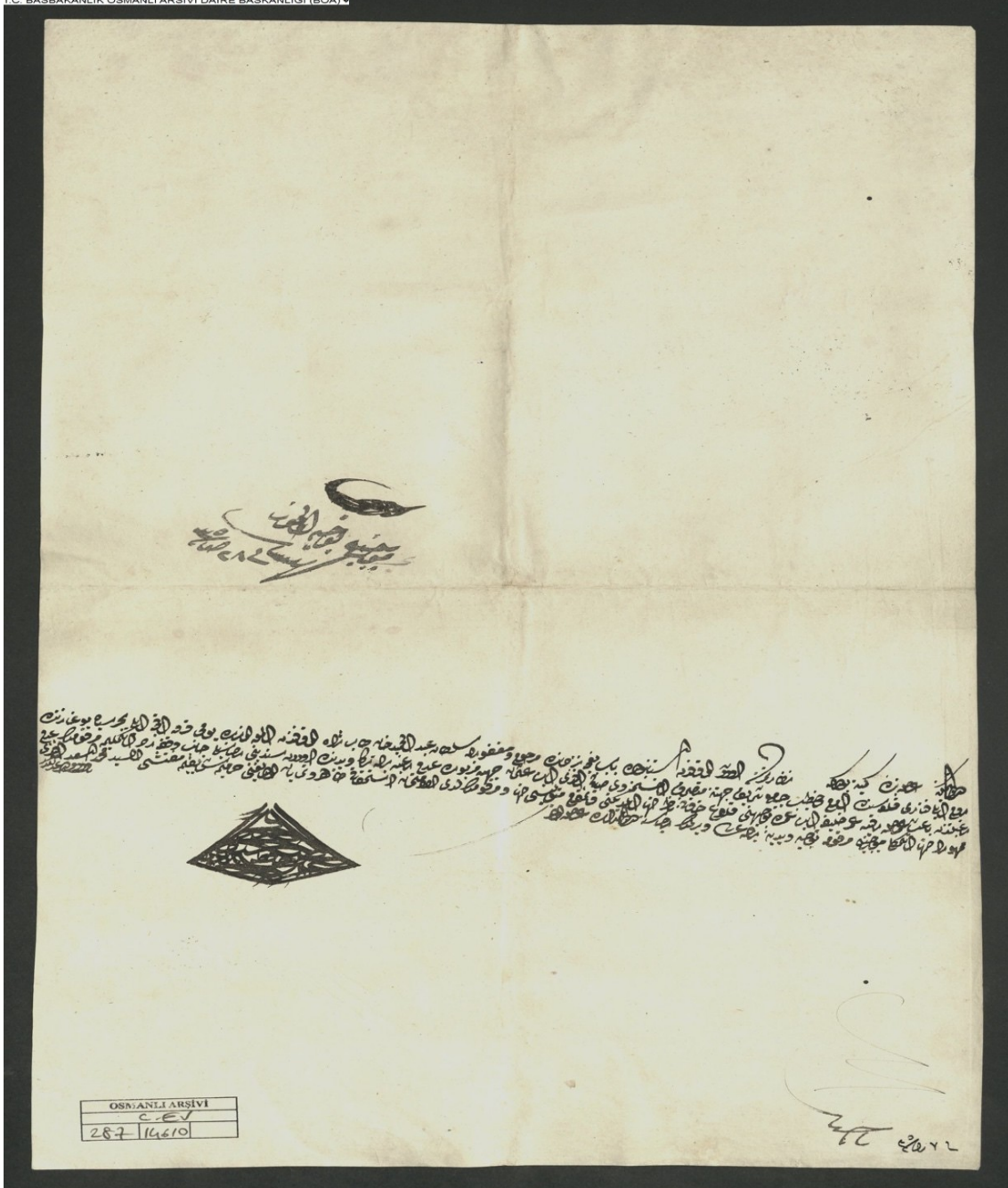
- Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1938.
- Gündoğdu, Serdar. *Keçecizade Fuat Paşa Külliyesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999.
- İnal, İbnulemin Mahmud Kemal-Hüseyin Hüsameddin. *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin Tarihçe-i Teşkilatı ve Nüzzarın Teracim-i Ahvali*. Daru'l-Hiafeti'l-Aliyye: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1335.
- İstanbul'da Sultan II. Bayezid Külliyesi ve Arapça ve Osmanlıca Vakfiyeleri*. haz. Recep Akakuş. İstanbul: Bayezid Camii ve Külliyesini Koruma Derneği, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*. haz. Rıfat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 3 Numaralı Sicil*. haz. Komisyon. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kahraman, Seyit Ali. *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Kara, İsmail-Ali Birinci. *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri Hatıralar/Yorumlar/Tetkikler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kazıcı, Ziya. *İslâmi ve Sosyal Açından Vakıflar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1985.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.
- Köprülü, Fuad. *Vakıfların Hukuki Mahiyeti*. haz. Yahya Kemal Taştan. Ankara: VGM Yayınları, 2013.
- Manav, Nursel. *Mülkiye Tekâüd Sandığı Kuruluşu ve Faaliyetleri (1880-1890)*. Ankara: TTK, 2017.
- Mustafa Nuri Paşa. *Netayicu'l-Vukuat*. sad. Neşet Çağatay. 4 Cilt, Ankara: TTK, 1979.
- Mustafa Sabri Efendi. *Dînî Müceddidler: Reformcular*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994.
- Ortaylı, İlber. *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*. 3. Basım, Ankara: TTK, 2018.
- Ömer Hilmi-İsmet Sungurbey. *Eski Vakıfların Temel Kitabı*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1978.
- Ömer Hilmi Efendi. *İthafü'l-Ahlafe Fi Ahkami'l-Evkâf*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, ts.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: TTK, 2003.
- Özcan, Tahsin. "Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğler*. 133-143. İstanbul: TBTK-IRCICA-TTK, 2001.

- Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1983.
- Sultan III. Osman Vakfiyesi*. haz. Ali Öngül. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yüksek Öğrenim Vakfı, 2003.
- Süleymaniye Vakfiyesi*. haz. E. Kemal Kürkçüoğlu. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1962.
- Şeker, Fatih M. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Şeker, Mehmet. *İslâmda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: TTK, 1984.
- Şemseddin Sami. *Kamus-u Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: TTK, 2003.
- Ünver, Süheyl. "Fatih Külliyesi'ne Aid Diğer Bir Vakfiye". *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 39-49.
- Fatih Aşhanesi Tevzinamesi*. nşr. Süheyl Ünver. İstanbul: İstanbul Fetih Derneği Yayınları, 1953.
- Yaltkaya, Şerafeddin. "Kara Ahmet Paşa Vakfiyesi". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 83-167.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*. Ankara: TTK, 2003.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "18. Asır Türk Vakıflarının İktisadi Boyutu". *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 5-41.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Bilimevi Basın Yayın. 2017.
- 82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027/1617-1618)*. haz. Komisyon. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993.
- 91 Numaralı Mühimme Defteri (1056/ 1646-1647)*. haz. Komisyon. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015.

Ek 1: Galata kadısı Mehmed Salih Efendi'nin kaleme aldığı Fındıklı Kasabası Yahya Çelebi Mahallesi'nde bulunan Hacı Receb Mescidi imamlarının yevmî 3 akçe tutan maaşlarının aynı kasabada Hacı Hüseyin'in kazdığı "bi'r vakfı" dan (kuyu vakfı) aldıklarını gösteren 21 Şevval 1225 tarihli arz. Belge no: BOA Osmanlı Arşivi, C. EV, No: 61, Gömlek No: 3008.



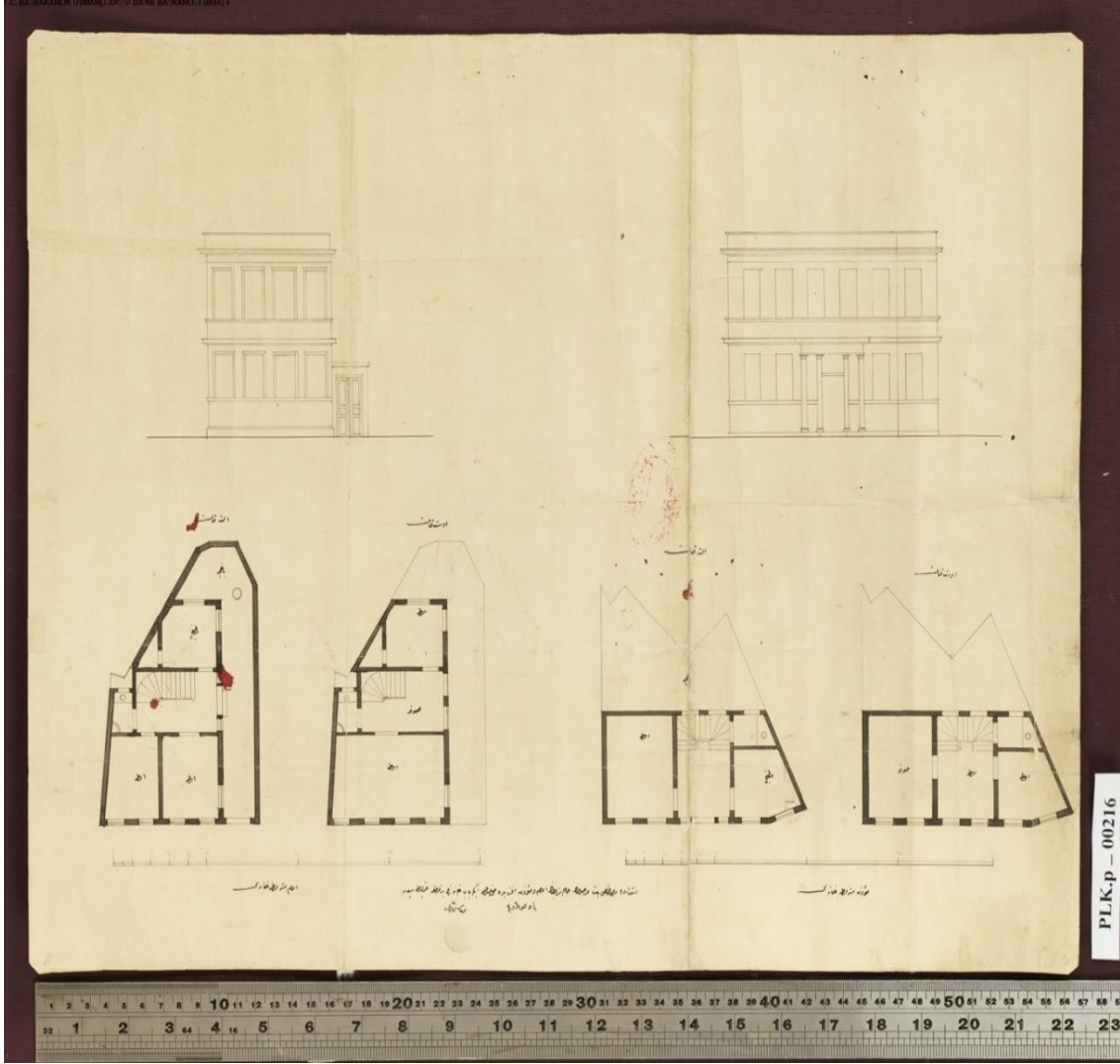
Ek-2: Babussade Ağası nezaretinde olan evkaftan Bahçekapı'da Abdulhamid Han Evkafı'ndan meşrut vazife ile Karadeniz Boğazı'nda Rumeli Feneri Kalesi Camii imamet ve hitabet görevlerinin tevcihi için yazılan 29 Safer 1235 tarihli inha. Belge no: BOA Osmanlı Arşivi, C. EV, No: 287, Gömlek no: 14610.



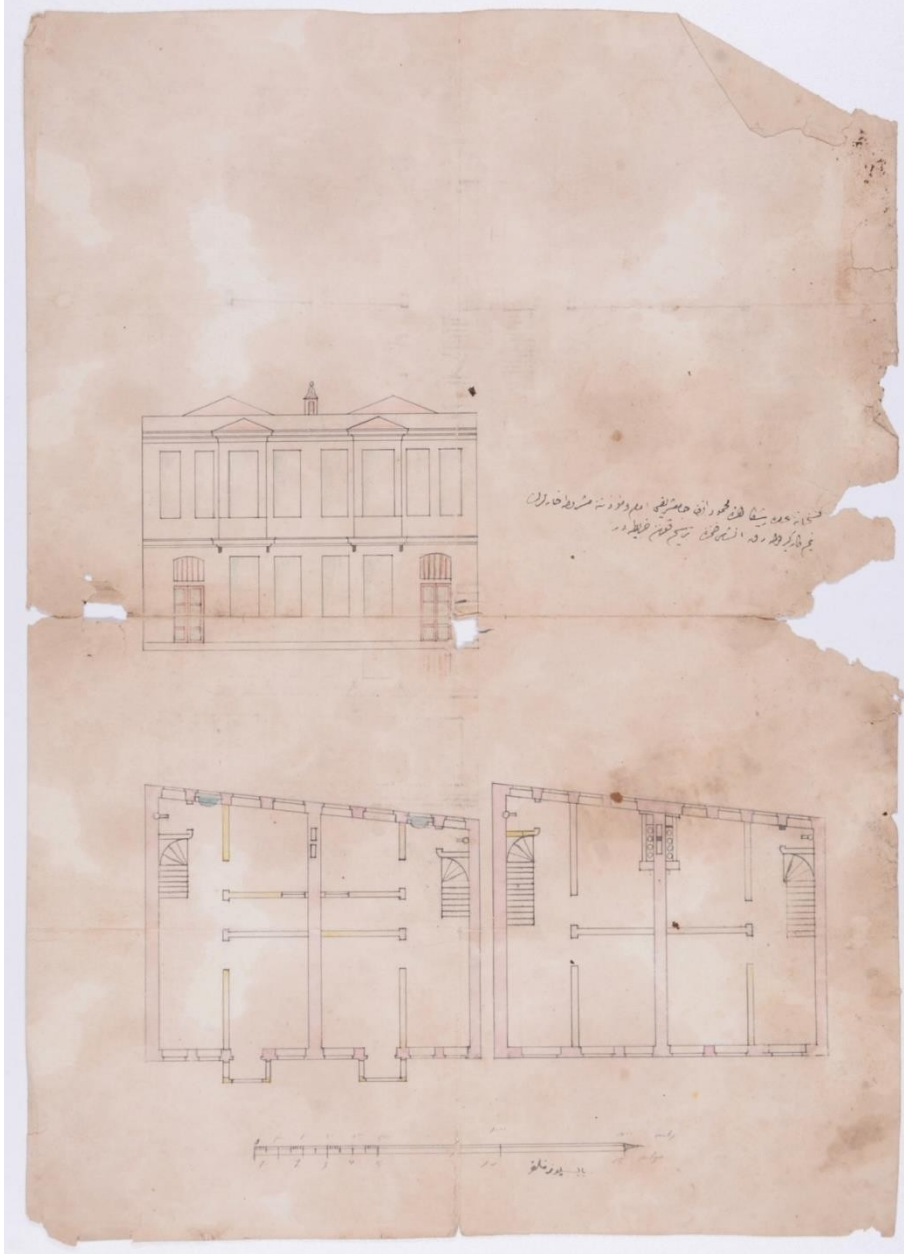
C.EV.00287.14610.001



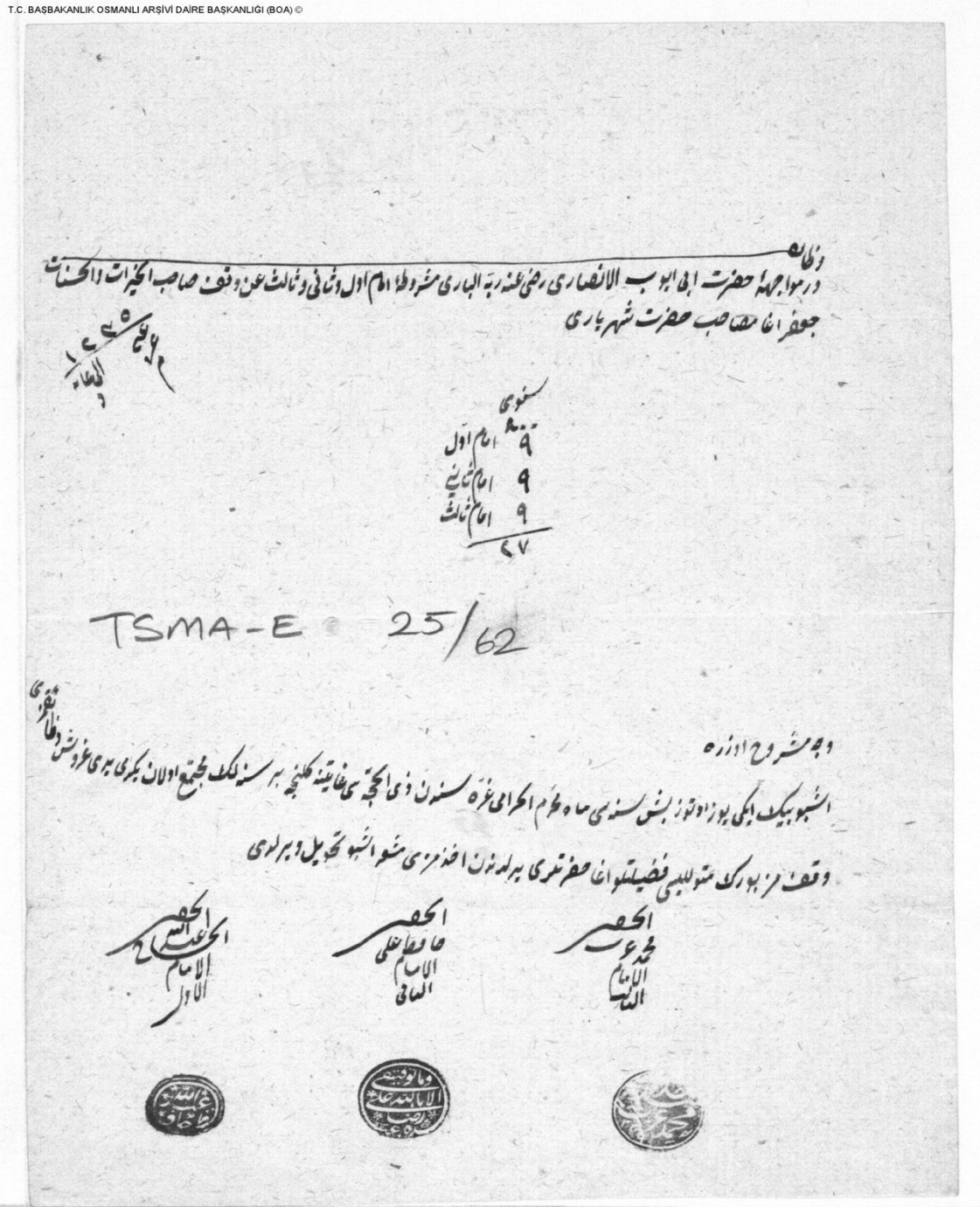
Ek 3: Üsküdar'da Mustafa Paşa Camii imam ve müezzinine mahsus meşrutahanelerin evkaf mühendisi tarafından çizilen planları. Belge no: BOA, Osmanlı Arşivi, *PLK. p*, No: 00216.(Üsküdar Mustafa Paşa merhûmun câmi-i şerîfinin imam ve müezzin efendilere mahsus 2 bâb hânenin bir kıt'a haritasıdır. 5 Temmuz 1306. Mühendis-i Evkaf.)



Ek 4: Feshane önünde bulunan Mahmud Efendi Camii imam ve müezzini için inşa edilmesine izin verilen meşruta binalarının resim ve krokisi. Belge no: BOA, Osmanlı Arşivi, *PLK.p*, No: 6196 (29 Zilhicce1280 (Feshâne-i Âmire piştgâhında Mahmud Efendi Câmî-i Şerîfi imâm ve müezzinine meşrûtahânelerin nîmkârgîr olarak inşâsı zımında tersîm kılınan haritadır.)



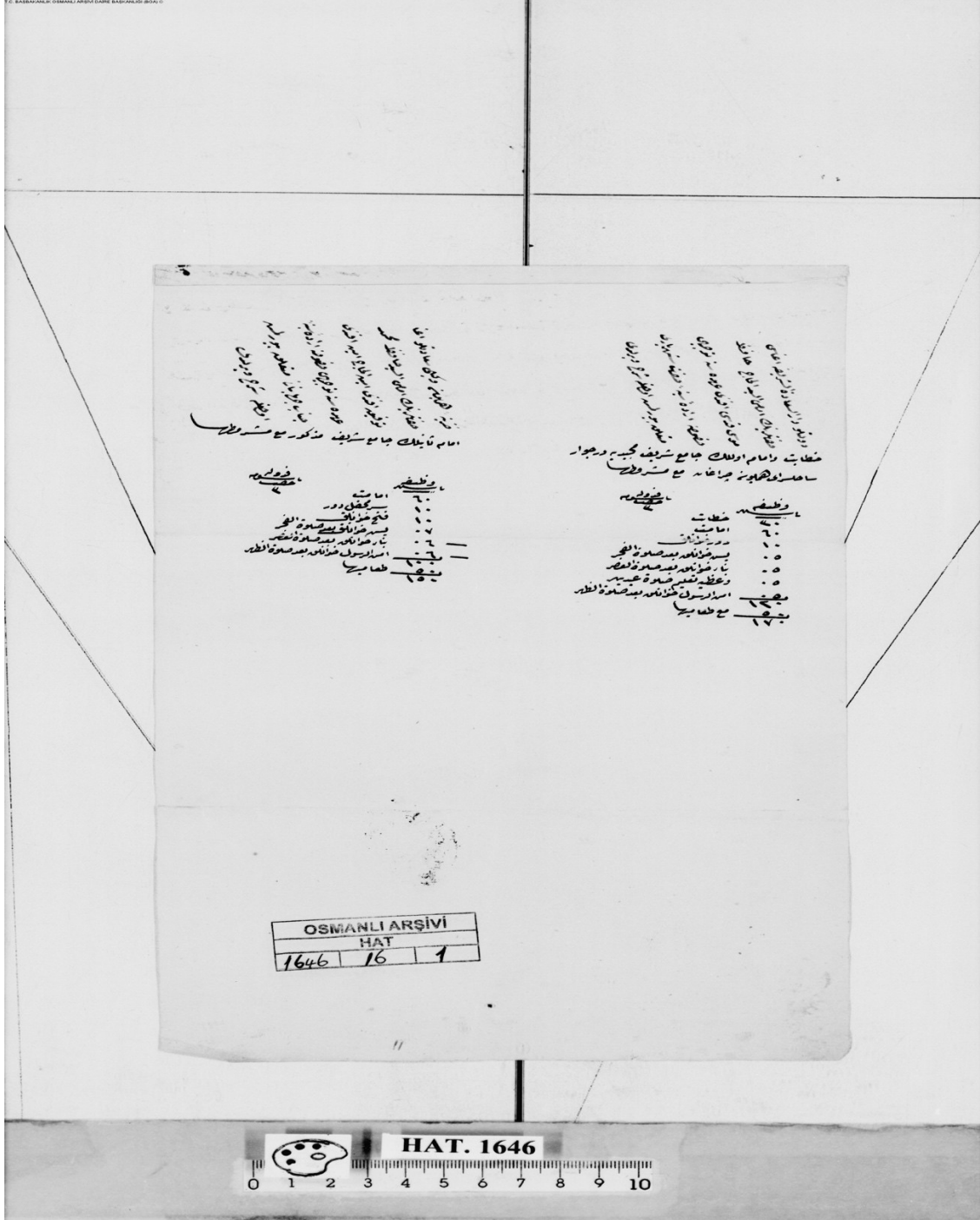
Ek 5: Eyüp Sultan Camii imamları Abdullah, Hafız Ali ve Mehmed İzzet Efendilerin bir senelik maaşlarını vakıf mütevellisi Hafız İsa Ağa'dan tahsil ettiklerini gösteren 29 Zilhicce 1235 tarihli tahvil senedi. Belge no: BOA, Osmanlı Arşivi, TS. MA, e, No: 25, Gömlek No: 65.



TSMA.E.0025



Ek 6: Çırağan Sarayı civarına yaptırılan Mecidiye Camii'ne ilk defa atanan imam-ı evvel Seyyid el-Hac Hâfız Musa Kudsî ve imam-ı sâni Seyyid Hâfız Mehmed Tevfik Efendiler'in Sultan Abdülmecid Han'ın vakıflardan karşılanmakta olan maaşlarını gösteren 25 Zilhicce 1264 tarihli cetvel. Belge no: BOA, Osmanlı Arşivi, HAT, No: 1646, Gömlek No: 16-1.



## Belâgat İlminde Tıbâk (Tezat) Sanatı: Mâide Sûresi Örneği\*

Art Of Tibak (Contrast) In Eloquence: Example Of Surah Al-Mâ'ida

Şerif Ahmet ÇELİK\*\*  
Hüseyin YAŞAR\*\*\*

### Öz

Kur'ân-ı Kerîm, birçok ilmin kaynağı olduğu gibi belâgat ilminin de temel kaynağıdır. Bu çalışmada, belâgat ilminin önemli konularından biri olan "Tıbâk (Tezat)" sanatı ele alınmıştır. Tıbâk sanatının belâgat ilmi içinde ayrı bir önemi vardır. Çünkü bu sanat, muhalif lafızların her iki tarafını da kullanıp, mananın daha iyi anlaşılmasını ve zihinde kalıcı olmasını sağlar. Olaylara farklı açılardan bakabilmeye yardımcı olur. Bu da anlama genişlik kazandırır ve muhatap üzerinde heyecan uyandırır. Asıl kastedilen manaya vurgu yapar. Her ne kadar belâgat kitaplarında "manayı güzelleştiren sanatlar" arasında zikredilse de lafza da ayrı bir güzellik verir. Ayrıca bu sanatın, birçok edebî sanatla da yakın ilişkisi vardır. Bu çalışmada öncelikle belâgat ilmi hakkında bilgi verilmiş ve onun alt disiplinleri "İlm-i Meânî", "İlm-i Beyân" ve "İlm-i Bedî" kısaca tanıtılmıştır. Daha sonra ilm-i bedî'nin "muhassinât-i ma'neviyye" (manayı güzelleştiren sanatlar) kısmında yer alan "tıbâk"(tezat) sanatı, genel hatlarıyla tanıtılmış, bölümleri izah edilmiş, her bir bölümü âyet-i kerîme ve şîirlerle örneklendirilmiştir. Ayrıca tıbâk sanatının önemine de vurgu yapılmıştır. Yine Mâide sûresinde tıbâk sanatı bulunan âyet-i kerîmeler tespit edilmiş ve bu sanatın manaya olan etkilerine temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Belâgat, Bedî', Tıbâk, Tezat, Mâide.

### Abstract

The al-Qur'ân al-Karîm is the primary source of rhetoric, as well as being the source of many sciences. In this study, the art of "Tibak/Contrast", one of the important subjects of the science of rhetoric, is discussed. Tibak art has a separate importance in the science of eloquence. Because this art uses both sides of opposing words to understand the meaning better and make it catchy. It helps to look at things from different angles. This, in turn, gives a breadth of understanding and excites the interlocutor. It emphasizes the meaning that is actually meant. Although this art is mentioned in the books of eloquence among the "arts that beautify the meaning", it also gives a separate beauty to words. In addition, this art has a close relationship with many literary arts. First, information about the science of eloquence was given and its sub-disciplines "İlm-i Meani", "İlm-i Beyan" and "İlm-i Bedi" are briefly introduced. Later, in ilm-i bedi's "muhassinat-i ma'neviyye" (arts that beautify the meaning), tibak/contrasting art is introduced with general lines, sections are explained, each section is exemplified by verses and poems. Emphasis has also been placed on the importance of tibak art. Again, verses found in the art of tibak/contrast are identified in Surah al-Mâ'ida and the effects of this art the meaning have been touched.

**Keywords:** Eloquence, Bedi', Tibak, Contrast, al-Mâ'ida.

### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ tarafından Resûlullah'a (s.a.v) gönderilmiş ilahî bir kitaptır. İnsanlar için hidayet rehberidir. Resûlullah'a (s.a.v) verilmiş en büyük mucizedir.<sup>1</sup> O, birçok yönden mucize olduğu gibi edebî yönden de mucizedir. "Onun eşsiz üslûbu, lafızlarının inceliği, manalarının çekici güzelliği, prensiplerinin büyüklüğü; edebî sanatlarındaki sırlarıyla herkese tesir etmiş, insanlığı hayret ve dehşet

\* Geliş Tarihi: 25.03.2021, Kabul Tarihi: 30.05.2021.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı, serifahmetcelikk@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-4900-8586.

\*\*\* Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,  
huseyin.yasar@usak.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1043-3729.

<sup>1</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/12.

içinde bırakmıştır.”<sup>2</sup> Nazil olduğu dönemde, o devrin en kudretli şairleri, Kur’ân-ı Kerîm’in benzerini değil, onun bir âyetinin benzerini dahi getirmekten aciz kalmışlar, getirdiği mesaja inanmamış olsalar da belâgatı karşısında eğilmekten kendilerini alamamışlardır.<sup>3</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’in indirilme gayesi, insanın değerini yüceltmek, onu doğru yola sevk etmek, dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek, onun maddi ve manevi yönden en iyi şekilde istifade etmesini temin etmektir. Bunun için de onun en güzel şekilde anlaşılması gerekir.<sup>4</sup> Doğru bir şekilde anlaşılması da Arap dili ve belâgatinin inceliklerine vakıf olmakla mümkündür.

“Kur’ân-ı Kerîm’in muhatabı; en güzel biçimde yaratılan, edebî sanat ve estetik yönü de bulunan insanlardır.”<sup>5</sup> Onda belâgatla ilgili binlerce edebî sanat vardır. Bu sanatlar, lafızlar ve anlamlar arasında bağlantı kurulmasını sağlar. Lisanı hatadan korur. Lafız ve manayı kuvvetlendirir. Kapalı manalar bu sanatlar sayesinde ortaya çıkar, uzak manalar yaklaşır. Nefse ve kulağa hoş gelen edebî bir ahenk verir. İnsanın duygusal yönünü etkiler. Bu sanatlar sayesinde, ifade genişliği, güzellik ve orijinallik gibi vasıflar ortaya çıkar.<sup>6</sup> Kur’ân-ı Kerîm’i doğru bir şekilde anlayabilmek için, bu sanatları iyi bilmek gerekir.<sup>7</sup>

Bu çalışmada, edebî sanatlardan lafza ve manaya güzellik veren “tübâk”(tezat)<sup>8</sup> sanatı ele alınmış ve Mâide sûresindeki örnekleri izah edilmiştir.

<sup>2</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/13.

<sup>3</sup> Celâl Kırcı, *Kur’ân’a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1990), 17.

<sup>4</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/17.

<sup>5</sup> İsa Kanik, “Kur’ân’ın Edebî Anlatım Üslubundaki Çeşitlilik”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 2018), 68.

<sup>6</sup> İsa Kocakaplan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2. Basım, 1998), 7; Mustafa Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî’ İlmi ve Sanatlar* (İstanbul: İşâret Yayınları, 1. Basım, 2018), 45.

<sup>7</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî’*, 9; Ali Bulut, *Belâgat Me’ânî, Beyân, Bedî’* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2019), 48; Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Nisan 2020); Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân, Me’ânî, Bedî’ İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015), 33.

<sup>8</sup> Makalenin devamında “tezat” anlamında “tübâk” tabiri kullanılacaktır.

Tıbâk sanatıyla ilgili daha önce bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>9</sup> Bu çalışma ile zikredilen diğer çalışmalar arasında bazı benzerlikler bulunsa da bu çalışma Mâide sûresi özeline indirilmiş, bu sûrede bulunan örnekler tespit edilerek âyet-i kerîmelere kattığı güzelliklere temas edilmiş ve anlamlar üzerindeki etkisi belirtilmiştir. Bu hususlarda diğerlerinden farklılık arz etmektedir.

## 1. Belâgat ( بلاغة )

Belâgat, “ulaşmak”<sup>10</sup> manasına gelen بَلَغَ lafzından türemiş olup, sözlükte “bir şeyin son noktasına varmak”,<sup>11</sup> “kaliteli olmak”<sup>12</sup> ve “retorik”<sup>13</sup> manalarına gelir.

Terim olarak, “meleke” ve “ilim” anlamında iki farklı şekilde kullanılmıştır.<sup>14</sup> Meleke; “fasih olmakla beraber, sözün muktezayı hâle (durumun gerekliliğine) uygun olmasıdır.”<sup>15</sup> İlim; “düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen bilim dalıdır.”<sup>16</sup> Bu ilim, “sözden kastedilen anlamın doğru bir şekilde muhataba ulaşmasında önemli rol oynar.”<sup>17</sup>

<sup>9</sup> Cumhuriyet Üniversitesi’nde Süleyman CESUR tarafından “*Arap Dili ve Belagatinde Tıbak Sanatı*” adıyla hazırlanmış yüksek lisans tezi; Marmara Üniversitesi’nde Yunus ÇAKIR tarafından “*Arap Dili ve Belâgati’nda Tıbâk ve Mânaya Yansımaları*” isimli yüksek lisans tezi; Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL tarafından “*Tıbâk*” (*Tezat*) *Sanatı Bağlamında Kur’an’da Optimizm*” konulu Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisinde (İLTED) yayınlanmış makale, Ahmet Tekin ve Lewend Ali tarafından المحسنات في شعر الشافعي “Şâfiî’nin Şiirlerinde Lafzı Güzelleştiren Sanatlar” konulu Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisinde (BİÜFD) yayınlanmış makale, Ousama Ekhttar ve Eyass Alrashed tarafından التصاد في شعر لسان الدين بن الخطيب “Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in Şiirinde Zıtlık (Tezâdd) Sanatı” konulu Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisinde yayınlanmış makale bulunmaktadır.

<sup>10</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2003), 8/499.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 8/499; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*, thk. Yûsuf es-Sumaylî (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 40.

<sup>12</sup> Bulut, *Belâgat*, 48.

<sup>13</sup> *Güncel Türkçe Sözlük*, “Belâgat” (Erişim 18 Mayıs 2020).

<sup>14</sup> Kılıç, “Belâgat”; Bulut, *Belâgat*, 48.

<sup>15</sup> Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu’l-miftâh*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1904), 9; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğât-ı Osmâniyye* (İstanbul: Şirket-i Mertebiye Matbaası, 5. Basım, 1323/1905), 10; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 40; Kılıç, “Belâgat”; Bulut, *Belâgat*, 48.

<sup>16</sup> Kılıç, “Belâgat”; Bulut, *Belâgat*, 48.

<sup>17</sup> Kılıç, “Belâgat”.

İlm-i Belâgat, “Meânî”, “Beyân” ve “Bedî” ilimleri olarak üç kısma ayrılır.<sup>18</sup> Bunları şöyle açıklayabiliriz.

### 1.1 İlm-i Meânî (علم المعاني)

Meânî, “ma'na” مَعْنَى lafzından türemiş olup, sözlükte “anlamlar”<sup>19</sup> demektir.

Belâgat terimi olarak ise, “lafızların muktezâyı hale (yer ve zamana) uygun olması ile ilgili kuralları inceleyen ilim dalıdır.”<sup>20</sup> Bu ilmin amacı, kast edilen mana ifade edilirken, lisanı her türlü hatadan korumaktır.

İlm-i meânî, haber ve inşâ cümlelerini, kasr, fasl ve vaslın gereklilik durumlarını, lafızların takdîm ve te'hîr edilmesini, kelimelerin ma'rife veya nekre olmasını, terkinin güzelliklerini, mananın kuvvet ve genişliğini, lafızların tatlılığını ve zıt anlamlarını, muhatabın samimiyetini fark ettirir.<sup>21</sup> Ayrıca meânî ilmine vâkıf olmak, Kur'ân-ı Kerîm'in en doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olur.

### 1.2 İlm-i Beyân (علم البيان)

Beyân, “açıklamak”<sup>22</sup> manasına gelen بَيِّن lafzından türemiş olup, sözlükte, “izah etmek”<sup>23</sup> ve “anlaşılır hale getirmek”<sup>24</sup> manalarına gelir.

Terim olarak, “murat olunan manayı açık bir şekilde ve muhtelif yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen ilimdir.”<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Kazvîni, *Telhis*, 11; Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 9; Bolelli, *Belâgat*, 33; Kılıç, “Belâgat”; Bulut, *Belâgat*, 48.

<sup>19</sup> *Güncel Türkçe Sözlük*, “Mana”.

<sup>20</sup> Kazvîni, *Telhis*, 13; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me'ânî*, şrh. İbn Dâvûd Abdulvâhid el-Hanefî (Karaçi: Mektebetü'l Medine, 1. Basım, 1437/2016), 62; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 46; Bulut, *Belâgat*, 55.

<sup>21</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 47.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/79.

<sup>23</sup> Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *El-izâh fî ulûmi'l-belâğa*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 5; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed b. Sıddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dârü'l-Fazile, ts.), 44.

<sup>24</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Nisan 2020); Bolelli, *Belâgat*, 33; Bulut, *Belâgat*, 211.

<sup>25</sup> Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1043/1983), 162; Kazvîni, *İzâh*, 5; Hacımüftüoğlu, “Beyân”.

“Beyân ilminin gayesi, duygu ve düşünceleri, yeri ve zamanına uygun bir şekilde ifade edebilmek ve edebî eserleri daha iyi anlamaktır.”<sup>26</sup>

### 1.3 İlm-i Bedî' ( علم البديع )

Bedî', “meydana getirmek”<sup>27</sup> manasına gelen عَجَبٌ lafzından türemiş olup, sözlükte, “yeni ortaya konulan, inşâ edilen şey”,<sup>28</sup> “benzeri görülmemiş şekilde, bir şey icat eden” ve “icat edilen bu eşsiz şey”<sup>29</sup> anlamlarına gelir.

Belâgat terimi olarak bedî', “muktezây-ı hâle ve delâletin açıklığına riâyet ederek, kelamı lafız ve mana yönünden güzelleştirme yollarına ait bilgileri ihtiva eden ve bu husustaki kaideleri inceleyen ilim dalıdır.”<sup>30</sup>

Sözde iki türlü güzellik vardır: Biri, bir şeyin aslında ve özünde bulunan zâtî/aslî güzellik (hüsn-i zâtî), diğeri, sonradan güzelleştirme (hüsn-i arızî) dir. Meânî ve beyân zâtî güzelliği, bedî' de arızî güzelliği temsil eder.<sup>31</sup>

İlm-i bedî', “muhassinât-i ma'neviyye” ve “muhassinât-i lafziyye” olarak iki kısma ayrılır.<sup>32</sup>

#### 1.3.1 Muhassinât-i Ma'neviyye (Manayı Güzelleştiren Sanatlar):

Nazım veya nesirde yer alan mana ilgili güzelleştirici sanatlardır.<sup>33</sup> Bu sanatlar düşünceye, tahayyüle ve ihtiraslara bağlıdır.<sup>34</sup> Bedî' ilminde mana ile ilgili sanatlar diğerlerine oranla daha büyük bir öneme sahiptir. Çünkü kelâmda asıl olan anlamdır. Anlam güzel olmazsa, lafzın güzelliğinin fazla bir önemi yoktur.<sup>35</sup>

<sup>26</sup> Hacımüftüoğlu, “Beyân”.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/6.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/6.

<sup>29</sup> Muhammed Ahmed Kâsım – Muhyiddin Dîb, *Ulûmü'l-Belâğa el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Meânî* (Trablus: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 1. Basım, 2003), 52; Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 11; Bulut, *Belâgat*, 287.

<sup>30</sup> Kazvîni, *İzâh*, 255; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Nisan 2020); Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 12; Bolelli, *Belâgat*, 405.

<sup>31</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 12.

<sup>32</sup> Kazvîni, *İzâh*, 5; Ali Cârîm – Mustafa Emîn, *Belâğatü'l-vâziha* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 2019), 263; Bulut, *Belâgat*, 287.

<sup>33</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me'ânî*, 417; Bulut, *Belâgat*, 288.

<sup>34</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 23.

<sup>35</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 13.

### 1.3.2 Muhassinât-i Lafziyye (Sözü Güzelleştiren Sanatlar):

Nazım veya nesirde yer alan lafızla ilgili güzelleştirici sanatlardır.<sup>36</sup> Bedî' ilmiyle ilgili kitaplarda lafızla ilgili sanatlar diğerlerine oranla daha azdır.

Bedî' sanatlar, ikiye ayrılmakla beraber bunların arasında kesin bir sınır yoktur; bazıları anlama güzellik veren sanatlar olduğu halde, kelama da ayrı bir güzellik katarlar, yine lafza ait sanatlarda da manaya ait güzellikler görülür.<sup>37</sup>

Bu çalışmada, manayı güzelleştiren söz sanatlarından olan “tübâk” sanatı hakkında bilgi verilecektir.

#### 1.3.2.1 Tıbbâk ( الطباق )

Tıbbâk, “kapatmak”<sup>38</sup> manasına gelen طَبَّقَ kökünden türemiş olup, sözlükte; “üst üste koymak”<sup>39</sup> ve “uyum içinde olmak”<sup>40</sup> manalarına gelir.

Terim olarak, “birbiri ile alakalı iki zıt sözcüğü, zıtlıkları farklı şekillerde olsa da, bir araya getirmektir”<sup>41</sup> Bu sanata “tezat”, “tetâbuk”, “mutâbakât”, “tatbîk” “mutâbık”<sup>42</sup> ve “tekâfu”<sup>43</sup> isimleri de verilmiştir.

Tıbbâk, Arapların طابق الفرس “tâbeka el-feres” (At arka ayağının toynağını ön ayağının toynağı yerine koydu) sözlerinden alınmıştır.<sup>44</sup>

Tıbbâk sanatını, “Mücâveretu'l-ezdâd” (zıt anlamların yakınlaşması) ismiyle ilk defa terim anlamıyla kullanan ve eserinde müstakil bir bölüm olarak zikreden kişi,

<sup>36</sup> Teftâzânî, *Mutavvel*, 417; Bulut, *Belâgat*, 383.

<sup>37</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 13.

<sup>38</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/251.

<sup>39</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsıl Suûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/594.

<sup>40</sup> Ahterî, Muslihuddin Mustafa, *Ahterî-i Kebîr*, haz. Harun Tuncer (İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2014), 611.

<sup>41</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 423; Kazvînî, *Telhîs*, 136; Ebü Abdillâh Şemsüddîn el-Kirmânî, *Tahkiku'l-Fevâ'idü'l-Çiyâsiyye*, thk. Ali b. el-Avfî (Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Basım, 1424/2003), 792; Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz, *Kitâbü'l-bedî'* (Beyrut: Müessesü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1433/2012), 48; Abdulazîz Atîk, *İlmü'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts), 77.

<sup>42</sup> Teftâzânî, *Mutavvel*, 417; Bolelli, *Belâgat*, 469; Bulut, *Belâgat*, 288; Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 25.

<sup>43</sup> Atîk, *İlmü'l-bedî'*, 78; Ebü Hâmid Bahâüddîn es-Sübki, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh* thk. Halîl İbrâhîm Halîl (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2003), 2/225.

<sup>44</sup> Sübki, *Arûsü'l-efrâh*, 2/225.

bilindiği kadarıyla Ebu'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904) dir.<sup>45</sup> “İbnü'l-Mu'tez, “*el-bedî*” isimli eserinde incelediği beş temel sanat arasında “mutâbakat” adıyla üçüncü sırada zikretmiştir. Aynı şekilde Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) ve İbn Reşîk (ö. 456/1064) “mutâbakat”, Hasan b. Bişr el-Âmidî (ö. 371/981) “tubâk”, Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö.338/950) “tekâfu”, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) “mutâbık” adıyla konuyu işlemiştir.”<sup>46</sup> Sekkâkî, “*Miftâhu'l-'ulûm*” isimli eserinde “mutâbakat” adıyla mana ile ilgili sanatlar arasında zikretmiş, Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve onun “*Telhîsü'l-miftâh*” isimli eserine şerh yazan müellifler de aynı yolu takip etmişlerdir.<sup>47</sup>

Tıbâk, belâgat kitaplarında, ilm-i bedî'nin alt dallarından, muhassinât-i ma'neviyye (manayı güzelleştiren sanatlar) kısmında zikredilmiştir. Bu sanat Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ile birlikte ilm-i bedî' içinde yer almaya başlamış ve manaya güzellik katan sanatlar arasında kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

Tıbâk sanatının edebî sanatlar arasında önemli bir yeri vardır. Çünkü bir düşünce zıddıyla veya mukabiliyle daha güçlü ifade edilir.<sup>49</sup> Bu sanat, lafızların zıt anlamlı taraflarını kullanıp kavramların her iki yönünü ortaya çıkartarak anlamın daha etkili bir şekilde zihne yerleşmesini ve zihinde daha kalıcı olmasını sağlar. Muhalif mana zikredilerek, asıl kastedilen mana vurgulanır. Muhatabın dikkati bu yöne çekilir.

Bu sanat, “heyecana bağlı bir sanattır. Heyecan ise sanatkârın zihninde bir çağrışım yapar. Bu çağrışım zıt bir şekilde başka bir çağrışıma yol açar. Zihin bu zıtlığı olayın iki tarafına yayar. Bu karşıtlık, ifadeye bir anlam genişliği kazandırır.”<sup>50</sup>

Tıbâk, söze ve anlama güzellik ve kuvvet veren sanatlardandır. “Olaylara ve eşyaya farklı yönlerden bakılması, görülen ve duyulanı daha etkili kılacağı için, karşıt kelime ve kavramların bir noktaya bağlı şekilde bir araya getirilmesiyle oluşur.”<sup>51</sup>

<sup>45</sup> İsmail Durmuş, “Tezat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mart 2020).

<sup>46</sup> Durmuş, “Tezat”.

<sup>47</sup> Durmuş, “Tezat”.

<sup>48</sup> Durmuş, “Tezat”.

<sup>49</sup> M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (İstanbul: Enderun Kitapevi, 2. Basım, 1989), 184; Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Tezat” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Nisan 2020).

<sup>50</sup> Kocakaplan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, 246.

<sup>51</sup> Sarıkaya, “Tezat”.



Birbirleriyle hiç benzerliği olmayan farklı renklerin yan yana getirilmesi nasıl dikkat çekiyorsa, bir ifade içerisinde zıt fikirlerin, lafızların ve manaların yan yana getirilmesi, aynı sonuca ulaştırır.<sup>52</sup> Bu sanat, bazen lafızda açık olarak zikredilir, bazen de gizli bir şekilde gelir. Ayrıca diğer birçok edebî sanatla da yakın ilişkisi vardır.

Tıbâk sanatının çeşitleri, belâgat âlimleri tarafından net olarak belirtilmemiş, tarihî süreçte çok farklı kısımlara ayrılarak incelenmiştir.

### 1.3.1.1.1 Tıbâk Çeşitleri

Tıbâk sözcüklerin türü bakımından iki kısma ayrılır.<sup>53</sup>

#### 1. Mütecânis Tıbâk

İki isim, iki fiil veya iki harf arasında olur.<sup>54</sup>

##### İki isim;

##### Örnek:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ

**Meali:** “O, ilk ve sondur.”<sup>55</sup>

Bu âyet-i kerîmede الْأَوَّلُ “ilk” ile الْآخِرُ “son” isimleri arasında mütecânis tıbâk vardır.<sup>56</sup>

##### İki fiil;

##### Örnek:

ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا

**Meali:** “Sonra orada ne ölür (kurtulur), ne de (rahat bir hayat) yaşar.”<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1994), 68.

<sup>53</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 25.

<sup>54</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 136; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Fevâ'idü'l-gıyâsiyye*, thk. Âşık Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, 1991), 97; Kirmânî, *Tahkiku'l-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye*, 793.

<sup>55</sup> el-Hadîd, 57/3.

<sup>56</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 26.

<sup>57</sup> el-A'lâ, 87/13.

Bu âyet-i kerîmede يحيا “hayat” ile يموت “ölüm” fiilleri arasında mütecânis tıbâk vardır.<sup>58</sup>

**Örnek:**

وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى

**Meali:** “Şüphesiz O, güldürür ve ağlatır.”<sup>59</sup>

Bu âyet-i kerîmede أَضْحَكَ “güldürür” ile أَبْكَى “ağlatır” fiilleri arasında mütecânis tıbâk vardır.<sup>60</sup>

**İki harf;**

**Örnek:**

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

**Meali:** “Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır.”<sup>61</sup>

Bu âyet-i kerîmede, lehte olmayı ifade eden لَّهُنَّ deki اللّٰم ile aleyhte olmayı ifade eden عَلَيْهِنَّ deki عَلِي harfleri arasında mütecânis tıbâk vardır.<sup>62</sup>

**2. Gayr-ı Mütecânis Tıbâk**

Bu tıbâk, karşı iki tür ( isim ve fiil ) arasında olur.

**Örnek:**

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

**Meali:** “Kureyş de, kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsin.”<sup>63</sup>

Bu âyet-i kerîmede fiil olan أَطْعَمَ “doyurdu” ile isim olan جُوعٍ “açlık” lafzı ve آمَنَ “emin kıldı” fiili ile خَوْفٍ “korku” ismi arasında gayr-ı mütecânis tıbâk vardır.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 27.

<sup>59</sup> en-Necm, 53/43.

<sup>60</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 27.

<sup>61</sup> el-Bakara, 2/228.

<sup>62</sup> Bulut, *Belâgat*, 291.

<sup>63</sup> Kureyş, 106/4.

<sup>64</sup> Bulut, *Belâgat*, 292.

Tıbâk kapalılık ve açıklık bakımından ikiye ayrılır.<sup>65</sup>

**1. Tıbâk-ı Zâhir (Açık):** Açıkça görülüp anlaşılan tıbâktır.<sup>66</sup>

**Örnek:**

وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ

**Meali:** “Küçük, büyük (günahlar) hepsi satır satır yazılmıştır.”<sup>67</sup>

Bu âyet-i kerîmede صَغِيرٍ “küçük” ile كَبِيرٍ “büyük” isimleri arasında zâhir (açık) tıbâk vardır.<sup>68</sup>

**2. Tıbâk-ı Hafî (Gizli):** Varlığı açıkça anlaşılmayan ve kendisinde bir tür gizlilik bulunan tıbâktır.<sup>69</sup> Buna “**tıbâk-ı manevî**” de denir.<sup>70</sup>

**Örnek:**

مِمَّا خَطَبَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا

**Meali:** “Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular.”<sup>71</sup>

Bu âyet-i kerîmede أُغْرِقُوا “boğuldular” ile فَأُدْخِلُوا نَارًا “cehenneme sokuldular” ifadeleri arasında gizli (manevi) tıbâk vardır. Çünkü boğulma, suyun mevcut olmasını gerektirir. Su ise ateşin zıddıdır.<sup>72</sup>

Tıbâk’ı oluşturan kelimeler, olumlu–olumsuz olmasına göre üç kısma ayrılır.<sup>73</sup>

**1. Tıbâk-ı İcab**

Muhtelif iki lafız arasındaki karşıtlığa dayanan tıbâktır.<sup>74</sup>

<sup>65</sup> Kazvîni, *Îzâh*, 257; İbnü’l-Mu‘tez, *Kitâbü’l-bedî*, 58; Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 28.

<sup>66</sup> Kazvîni, *Îzâh*, 257; İbnü’l-Mu‘tez, *Kitâbü’l-bedî*, 59.

<sup>67</sup> el-Kamer, 54/53, Kur’an Yolu (Erişim 10 Ağustos 2020).

<sup>68</sup> Bolelli, *Belâgat*, 470.

<sup>69</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 28.

<sup>70</sup> İbnü’l-Mu‘tez, *Kitâbü’l-bedî*, 59; Kâsım – Dîb, *Ulûmü’l-Belâğa*, 68; Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 28.

<sup>71</sup> Nûh, 71/25.

<sup>72</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 28.

<sup>73</sup> Bolelli, *Belâgat*, 471.

<sup>74</sup> İbnü’l-Mu‘tez, *Kitâbü’l-Bedî*, 59; Sübkî, *Arûsü’l-efrâh*, 2/228; Tacettin Uzun vd., *Anlatımlı Belâğat* (Konya: Sebât Yayınları, 1. Basım, 2008), 200; Bulut, *Belâgat*, 292.

**Örnek:**

قَالَ لِبَنِي هَيْمِ رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ

**Meali:** “İbrahim, “Benim Rabbim diriltir, öldürür” dedi.”<sup>75</sup>

Bu âyet-i kerîmede يُحْيِي “diriltir” ile يُمِيتُ “öldürür” sözcükleri (fiil), birbirlerinin zıddı olmakla birlikte, her ikisi de olumludur. Bu yüzden burada tıbâk-ı îcâb (olumlu tıbâk) vardır.<sup>76</sup>

**Örnek:**

إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ

**Meali:** “Onları kışın (Yemen'e) ve yazın (Şam'a) yaptıkları yolculuğa ısındırıp alıştırdığı için.”<sup>77</sup>

Bu âyet-i kerîmede الشِّتَاءِ “kış” ile الصَّيْفِ “yaz” sözcükleri (isim), birbirlerinin zıddı olmakla birlikte her ikisi de olumludur. Bu yüzden burada tıbâk-ı îcâb (olumlu tıbâk) vardır.<sup>78</sup>

**2. Tıbâk-ı Selb**

İki lafızdan birisinin müspet (olumlu) , diğèrinin menfi (olumsuz)<sup>79</sup> veya birinin emir diğèrinin nehiy, şeklinde beraberce zikredilmesine tıbâk-ı selb (olumsuz tıbâk) denir.<sup>80</sup>

Tıbâk'ın bu çeşidi üç şekilde bulunur.<sup>81</sup>

Tıbâk'ı oluşturan kelimelerden birisi olumlu, diğèri olumsuzdur. Bu da iki fiil, iki isim veya isim-fiil şeklinde olur.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> el-Bakara, 2/258.

<sup>76</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 29.

<sup>77</sup> Kureyş, 106/2.

<sup>78</sup> Bulut, *Belâgat*, 291.

<sup>79</sup> Bolelli, *Belâgat*, 477; Uzun vd., *Anlatımlı Belâgat*, 201.

<sup>80</sup> Kazvîni, *Îzâh*, 257; İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbü'l-bedî'*, 58; Bulut, *Belâgat*, 294; Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 29.

<sup>81</sup> Süleyman Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 73.

<sup>82</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 73.

**Örnek:**

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

**Meali:** "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"<sup>83</sup>

Bu âyet-i kerîmede يَعْلَمُونَ "bilenler" ve لَا يَعْلَمُونَ "bilmeyenler" kelimelerinden birincisi olumlu, ikincisi olumsuz olduğu için aralarında tıbâk-ı selb vardır.<sup>84</sup> Tezat iki fiil arasında meydana gelmiştir.

**Örnek:**

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ

**Meali:** "O, çardaklı, çardaksız olarak bahçeleri... yaratandır."<sup>85</sup>

Bu âyet-i kerîmede مَعْرُوشَاتٍ "çardaklı" ve غَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ "çardaksız" kelimelerinden birincisi olumlu, ikincisi olumsuz olduğu için aralarında tıbâk-ı selb vardır.<sup>86</sup> Bu kelimelerin ikisi de isimdir.

Tıbâk'ı oluşturan kelimelerin ikisi de olumsuzdur ve ikisi de fiil veya isim olarak gelir.<sup>87</sup>

**Örnek:**

ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا

**Meali:** "Sonra orada ne ölür (kurtulur), ne de (rahat bir hayat) yaşar."<sup>88</sup>

Bu âyet-i kerîmede لَا يَمُوتُ "ölmedi" ile يَحْيَا "yaşamadı" kelimelerinden her ikisi de olumsuz fiil olduğu için aralarında tıbâk-ı selb vardır.<sup>89</sup>

Tıbâk'ı oluşturan kelimelerin birisi emir, diğeri nehiy olarak gelir.<sup>90</sup>

**Örnek:**

<sup>83</sup> ez-Zümer, 39/9.

<sup>84</sup> Bolelli, *Belâgat*, 477.

<sup>85</sup> el-En'am, 6/141.

<sup>86</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 74.

<sup>87</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 75.

<sup>88</sup> el-A'lâ Sûresi, 87/13.

<sup>89</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 75.

<sup>90</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 75.

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

**Meali:** “Sakın onlara, öf! (bile) deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle.”<sup>91</sup>

Bu âyet-i kerîmede, nehiy olan لَا تَقُلْ “söyleme” ile emir olan قُلْ “söyle” sözcükleri arasında tıbâk-ı selb vardır.<sup>92</sup>

### 3. Tıbâk-ı İhâmü’t-Tezâd

Gerçek anlamları birbirinin zıttı olan lafızların, sanki zıt değilmiş gibi kullanılmalarına “tıbâk-ı ihâmü’t-tezâd” denir.<sup>93</sup>

#### Örnek:

لا تعجبي يا سلم من رجل \* ضحك المشيب برأسه فبكي

“Ey Selma! Başına ihtiyarlığın güldüğü ve bu yüzden ağlayan bir adamın (haline) şaşırma”

Bu beyitte, birbirinin zıttı olmayan iki kelime bir araya getirilmiştir. Hakikî manada birbirinin zıttı olmakla beraber, mecâzî manada zıtlık yoktur. O iki manadan biri بَكَى “ağlamak”, diğeri de ضَحِكَ “ihtiyarlığın gülmesi” dir. Aslında “gülmek” ile “ağlamak” birbirine zıttır. Fakat “gülmek” hakikî manada kullanılmadığı için, buna “Tıbâk-ı ihâmü’t-tezâd” denir.<sup>94</sup>

Ayrıca bazı Belâgatçılar, “Mecâz”, “Terdîd”, “Tedbîc”, “Terşîh” gibi sanatları da tıbâkın çeşitleri arasında zikretmişlerdir. Biz de kısaca bunlar hakkında da bilgi vermeye çalışacağız.

### 1. Tıbâk-ı Mecâzî

Lafızların mecâzî anlamları arasında zıtlık bulunursa, buna tıbâk-ı mecâzî denir.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> el-İsrâ, 17/3.

<sup>92</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 29.

<sup>93</sup> Teftâzânî, *Mutavvel*, 419; Atîk, *İlmü'l-bedî*, 80; Bolelli, *Belâgat*, 480.

<sup>94</sup> Bolelli, *Belâgat*, 480.

<sup>95</sup> Durmuş, “Tezat”; Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 66.

### Örnek:

أَوَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ

**Meali:** “Ölü iken dirilttiğimiz kimse ...”<sup>96</sup>

Bu âyet-i kerîmede, مَيِّتًا “ölü” kelimesiyle “dalâlet içinde olan”, حَيِّ “diriltilen” kelimesiyle de “hidayete erdirilen kişi” kastedildiği için tıbâk sanatı meydana gelmiştir. Burada gerçek anlamları olan “ölüm ve yaşam” lafızları arasında ve asıl vurgu yapılmak istenilen mecâzi anlamları “hidayet ve dalâlet” manalarında zıtlık bulunur.<sup>97</sup>

### 2. Tıbâk-ı Terdîd

Sözlükte “geri çevirmek, iade etmek”<sup>98</sup> manasına gelen terdîd, “bir ifadede aynı lafzı iki farklı konumda kullanmak suretiyle tekrarlamaktır.”<sup>99</sup>

**Örnek:** Meymûn b. Kays el-A‘şâ el-Ekber’in şu beyti örnek olarak verilebilir.

لا يرفع الناس ما أوهوا وإن جهدوا \* طول الحياة ولا يوهون ما رقعوا

“Düzeltemez insanlar onların bozduklarını, çalışsalar bile

Hayat boyu, bozamaz insanlar, onların düzelttiğini.”<sup>100</sup>

Bu beyitte أوهوا ve يوهون kelimeleri arasında tıbâk-ı terdîd vardır.<sup>101</sup>

### 3. Tıbâk-ı Tedbîc

Sözlükte “süslemek”, “ipekle süslemek”<sup>102</sup> manalarına gelen tedbîc, “bir söz içinde renk bildiren isim, sıfat veya fiillerin övgü, yergi, tasvir yahut gazel gibi temalarda kinâyeye veya tevriye üslûbuyla kullanılmasıdır.”<sup>103</sup> Buna “renklerin sembolizmi” de denilebilir.<sup>104</sup> “Tedbîc de bir tür “tıbâk” kabul edilmiştir. Renkler içinde gerçek zıtlık sadece ak ile kara arasında olmasına rağmen diğer renkler arasında da

<sup>96</sup> el-En‘âm, 6/122.

<sup>97</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 67; Durmuş, “Tezat”.

<sup>98</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî‘*, 325; Durmuş, “Tezat”; Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 76.

<sup>99</sup> Bulut, *Belâgat*, 309.

<sup>100</sup> Durmuş, “Tezat”.

<sup>101</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 77.

<sup>102</sup> İsmail Durmuş, “Tedbîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Mayıs 2020).

<sup>103</sup> Kazvîni, *İzâh*, 258; Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/229; Durmuş, “Tedbîc”.

<sup>104</sup> Durmuş, “Tedbîc”.

itibarî bir zıtlığın bulunduğu kabul edilmiştir.”<sup>105</sup> “Renklerin kinâye, tevriye, mecâz gibi sembolik anlamlarda kullanılmasının örnekleri birçok âyet-i kerîme ve hadîs-i şerifte yer almaktadır.”<sup>106</sup>

Tıbâk-ı tedbîc de kendi içinde iki kısma ayrılır.<sup>107</sup>

**1. Kinâyeli Tedbîc:** Söz içerisinde renk bildiren kelimelerin kinâye<sup>108</sup> üslubuyla kullanılmasıdır.<sup>109</sup>

**Örnek:**

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌُ

Meali: “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır...”<sup>110</sup>

Bu âyet-i kerîmede, kinâye yoluyla “beyaz” renk ile Allah Teâlâ’nın rızasına ve cennete kavuşan insanlar, “siyah” renk le de Allah Teâlâ’nın gadabını ve cehennemi hak etmiş insanlar kastedilmiştir. Burada “siyah” ile “beyaz” zıt renkler olduğu için tıbâk sanatı meydana gelmiştir.<sup>111</sup>

**2. Tevriyeli Tedbîc:** Söz içerisinde renk bildiren kelimelerin tevriye<sup>112</sup> üslubuyla kullanılmasıdır.<sup>113</sup>

**Örnek:**

Ölüm tasvir edilirken *الابيض* “beyaz (ak) günüm kararı” şeklinde tarif edilmesi buna örnek olarak verilebilir. Burada, tevriye yoluyla “beyaz (ak) günden”, “hayat”, “kara gün” ise “ölüm” kastedilmiştir. Zıt manaların birlikte zikredilmesiyle tevriyeli tedbîc meydana gelmiştir.

<sup>105</sup> Durmuş, “Tedbîc”.

<sup>106</sup> Durmuş, “Tedbîc”.

<sup>107</sup> Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/229.

<sup>108</sup> Kinâye: Söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mananın anlatıldığı kelime veya terkiptir. (Durmuş, “Kinâye”; Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 79.)

<sup>109</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 79.

<sup>110</sup> Âl-i İmrân, 3/106.

<sup>111</sup> Bulut, *Belâgat*, 296.

<sup>112</sup> Terviye: Hakîki veya mecâzi iki anlama sahip bir sözcüğün, aklî veya lafzî bir karîne (ipucu) ile yakın anlamının gizlenip, uzak anlamının kastedilmesidir. (Aydın, *Arap Dili Belagatinde Bedî'*, 55.)

<sup>113</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 82.



#### 4. Tıbâk-ı Terşîh

Sözlükte, “terbiye etmek, beslemek,<sup>114</sup> bir kimseyi bir göreve hazırlamak”<sup>115</sup> anlamlarına gelen terşîh, “bir ifadeye, herhangi bir güzellik çeşidi için uygun olmayan bir kelime getirip, ardından onu besleyecek ve bedî’î güzelliklerden biri için uygun hâle getirecek bir lafız getirmesidir.”<sup>116</sup>

“Terşîhte bir lafzın başka bir lafzı edebî kullanıma hazırlaması, edebî bir anlam yüklenebilmesi için onu desteklemesi söz konusudur. Bundan dolayı terşîh müstakil bir sanat olmadığı gibi herhangi bir edebî sanatla da sınırlı değildir; istiâre, tevriye, tıbâk gibi birçok edebî sanatı hazırlayıcı, destekleyici ve pekiştirici öge biçiminde bulunur.”<sup>117</sup>

#### Örnek:

تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرَزُّقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ  
حِسَابٍ

**Meali:** “Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diriye çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızık verirsın”<sup>118</sup>

Bu âyet-i kerîmede, “sözü tersine çevirmek” ve “bir şeyi alt üst etmek”<sup>119</sup> manasına gelen “aks/tebdil sanatı”, bütün bunlara gücü yeten kuvvetin, herkese hudutsuzca rızık verebileceğini ifade eden “tekmil mübalağa” sanatıyla pekiştirilmiştir.<sup>120</sup>

#### Örnek:

وخرق قلب لو رأيت لهيبه \* يا جنتي لظننت فيه جهنما

Kalp çarpıntılarımın yanıp tutuşmasını görseydin!

Ey cennetim! Kesinlikle onda cehennem var sanırdın!

<sup>114</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 257.

<sup>115</sup> Halil İbrahim Kaçar, “Terşîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Nisan 2020).

<sup>116</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 257.

<sup>117</sup> Kaçar, “Terşîh”.

<sup>118</sup> Âl-i İmrân, 3/27.

<sup>119</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 52.

<sup>120</sup> Durmuş, “Tezat”; Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 83.

Şiirdeki “cennetim” ifadesi, “يا جنتي” cennetim” ifadesi, tıbâk sanatı için “جهنم” cehennem” lafzını terşih etmektedir (beslemektedir.) Eğer “ey sevgilim” deseydi, bu takdirde beyitte tıbâk gerçekleşmezdi.<sup>121</sup>

### 5. Tıbâk-ı Fâsid

Sözlükte “kötü”, “karıştırıcı”, “arabozucu”<sup>122</sup> manalarına gelen fâsid, “karşıt olarak getirilen iki kelimenin manaları arasında birbirinin gereği olabilecek (telâzüm) şekilde bir ilginin bulunmamasıdır.”<sup>123</sup>

**Örnek:** Mütenebbî'nin şu beyti örnek olarak verilebilir.

لمن تطلب الدنيا إذا لم ترد بها \* سرور محب او اساءة مجرم

“Kim için talep edersin dünyalıkları, onlarla muhibbi sevindirmeyecek, mücrimi cezalandırmayacak olduktan sonra”

Bu beyitte “mühib(sevecen)” lafzının zıt anlam “مبغض” mübgız(öfkeli)” lafzı olduğu halde, onun yerinde “مجرم” mücrim (suçlu)” lafzı zikredilmiştir. Şöyle ki - مبغض - mübgız kelimesi birbirini tam anlamıyla ifade etmezler. “öfkeli” kimse “مجرم” mücrim olmayabilir. Ancak مبغض - mübgız lafızları arasında luzûmiyet alakası var kabul edilirse tıbâk olabilir. Şair bu beyitte, suçlu kimselerin öfkesinden dolayı bu suçu işlediklerini kabul ederek “مجرم - mücrim” kelimesini zıt olarak zikretmiştir.<sup>124</sup>

#### 1.3.1.1.2 Mâide Sûresinde Tıbâk Sanatı

Kur’ân-ı Kerîm’de sıklıkla karşılaştığımız tıbâk sanatının, Mâide sûresinde de birçok örneğini görmek mümkündür. Bu çalışmada da bazı örneklerine temas edilmiştir.

#### Âyet: 5

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ  
غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ

<sup>121</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî*, 258.

<sup>122</sup> *Güncel Türkçe Sözlük*, “Fasid”.

<sup>123</sup> Durmuş, “Tezat”.

<sup>124</sup> Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbâk Sanatı*, 85.

**Meâli:** "... Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir."<sup>125</sup>

Burada مُحصِنِينَ "iffetli olanlar" ile غَيْرَ مُسَافِحِينَ "zina etmemeniz" lafızları arasında tıbâk-ı selb vardır. Çünkü birisi olumlu, diğeri olumsuz olarak zikredilmiştir.<sup>126</sup> Ayrıca buradaki zıtlık açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir ve tıbâkın her iki yönü de isim olduğu için mütecânis tıbâk vardır.

Bu âyet-i kerîmede, “namuslu olmak” ve “zina etmemek” şart koşulmuş ve aynı anda zıt kavramlar zikredilerek bu hususun önemine vurgu yapılmıştır. Kötü bir fiil olan “zina etmek” zikredilerek, namus ve güzel ahlak üzerine vurgu yapılmıştır. Bazı tefsirlerde, “مُحصِنِينَ” lafzı için “akıllı kadınlar”, “hür kadınlar”, “ehl-i kitaptan olan kadınlar” gibi anlamlar tercih edilmiştir. Şayet bu anlamlardan birisi kullanılırsa kapsam olarak daralma meydana gelir. Ancak “iffetli olmak” anlamı tercih edilirse hem anlam çok genişlemiş olur hem de buraya uygun olan anlam kullanılmış olur. Buradaki, “غَيْرَ مُسَافِحِينَ” lafzı ile de “zina etmemek” anlamları kastedilmiştir. Bu da her türlü zinadan (açıkça yapılan, gizli dost hayatı, bazı gayr-ı meşru nikahlar) kaçınmayı ve tamamının yasaklandığını bildirmektedir. Ayrıca kötü yola düşmemek ve kişinin kendisini koruması için, evliliğin icra edilmesi hususuna dikkat çekilmiş, helal ve temiz olan yollar gösterilmiş, zina ve iffet konusunda, sadece kadın için değil, erkek için de bu durumların kötülüğüne temas edilmiştir.<sup>127</sup> İfadenin iki tarafı ele alınarak üstün olan taraf ön plana çıkartılmış, Mü'minler, nesillerini koruma konusunda teşvik edilmiş ve nesil sağlamlığının önemine işaret edilmiştir.<sup>128</sup> Allah Teâlâ müminler için iyi ve güzel olanı murad ettiği için burada olumlu olan “مُحصِنِينَ” lafzı, olumsuz olan “غَيْرَ مُسَافِحِينَ” lafzından önce zikredilmiştir.

<sup>125</sup> el-Mâide, 5/5.

<sup>126</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2019), 1/280; Vehbe ez-Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 13. Basım, 1437/2016), 3/439; Muhammed Hüseyin Selâme, *İcâzü'l-belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 1. Basım, 1423/2002), 84.

<sup>127</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmidü't-Tenzil*, çev. Mehmet Erdoğan (Beirut: İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1438/2017), 2/378.

<sup>128</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/376.

**Âyet: 18**

يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ

**Meâli:** "(Allah) dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder."<sup>129</sup>

Burada "يَغْفِرُ" "bağışlar" ile "يُعَذِّبُ" "azap eder" kelimeleri, arasında tıbâk-ı îcab vardır. Çünkü her iki fiil de olumlu olarak zikredilmiştir.<sup>130</sup> Ayrıca burada tıbâkın her iki yönü de fiil olduğu için mütecânis tıbâk vardır. Yine taraflar arasındaki muhalefet açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir vardır.

Bu âyet-i kerîmede tıbâk sanatı ile iki zıt birlikte zikredilerek, her iki kudretin de (bağışlama ve azap etme) Allah Teâlâ'ya mahsus olduğuna işaret edilmiştir. Yahudi ve Hristiyanlar bu hal üzere devam ettiği müddetçe azabın şiddeti ile korkutulmuş, bu halin terk edilmesi durumunda ise mağfiretin genişliğine vurgu yapılmıştır. Buradaki "*Bilakis sizler Allah'ın yarattığı insanlarsınız, (Allah) dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder*" ifadesi, Yahudi ve Hristiyanların "*Biz, Allah'ın evlâtları ve dostlarıyız*" söylemlerine kaşı verilmiş muhteşem bir cevaptır ve onların bu sözünün hükmünü ortadan kaldırır. Şöyle ki; "Yahudi ve Hristiyanlar hesap ve azap görmeyeceklerini iddia etmiş olsalar da onların diğer insanlardan hiçbir farkı yoktur, onlar da hesaba çekilecekler ve yaptıklarının karşılığı ile muamele olunacaklardır" anlamına gelir.

Burada "يَغْفِرُ" lafzı ile "iman edip, bu imanında sebat gösteren ve tövbe eden kimselere mağfiret eder" "يُعَذِّبُ" lafzı ile de; "inkar eden ve bu şekilde şirk üzerine ölen kimselere azap eder" anlamlarına işaret edilmiş, mahlûkat üzerindeki mülkiyetin sadece Allah Teâlâ'ya ait olup onlardan istediğini affedip, istediğine ceza verebileceği hususuna temas edilmiştir.

**Âyet: 28**

لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِيَدَيْكَ لِأَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

<sup>129</sup> el-Mâide, 5/18.

<sup>130</sup> Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/286; Zühaylî, *Tefsîr'ül Münîr*, 3/485.

**Meâli:** "Andolsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım."<sup>131</sup>

Burada "uzatsan (bile)" ile "مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي" "el uzatacak değilim" lafızları her ne kadar aynı kökten türeyen lafızlar olsa da, birincisi olumlu, ikincisi olumsuz olarak zikredildiği için, burada tıbâk-ı selb vardır.<sup>132</sup> Ayrıca burada taraflar arasındaki zıtlık açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir meydana gelmiştir.

Burada tıbâk sanatı vasıtasıyla Hz. Adem'in oğlu Hâbil'in, kardeşine söylediği sözler iki yönüyle ele alınmıştır. Hâbil'in, kardeşi Kâbil'den daha kuvvetli olduğu halde, Allah korkusu ve günaha düşmekten kaçındığı için, kardeşine zarar vermek adına herhangi bir girişimde bulunmayacağını bildirmesi, veciz bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>133</sup> Bu sanat vasıtasıyla "seni öldürecek değilim", "bu işi başlatacak değilim", "senden intikam alacak değilim", "sana el uzatacak değilim" gibi zengin bir anlam çeşitliliği ortaya çıkartılmış, Hâbil'in erdemli tutumuna işaret edilmiş ve olayların aslı ayrıntılı bir şekilde muhataba ulaştırılmıştır.

#### Âyet: 32

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

**Meâli:** "... Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak için karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır."<sup>134</sup>

Bu âyet-i kerîmede "öldürdü" ile "diriltti" kelimeleri, arasında tıbâk-ı îcab vardır. Çünkü her iki fiil de olumlu olarak zikredilmiştir.<sup>135</sup> Ayrıca burada tıbâkın her iki yönü de fiil olduğu için mütecânis tıbâk vardır. Yine taraflar arasındaki zıt anlam açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir meydana gelmiştir.

<sup>131</sup> el-Mâide, 5/28.

<sup>132</sup> Zühaylî, *Tefsîr'ül Münîr*, 3/502; Sâbûnî, *Safvetü 't Tefâsir*, 1/290; Selâme, *Îcâzü'l-belâğî*, 84.

<sup>133</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/420.

<sup>134</sup> el-Mâide, 5/32.

<sup>135</sup> Sâbûnî, *Safvetü 't-Tefâsir*, 1/289; Zühaylî, *Tefsîr'ül Münîr*, 3/502; Selâme, *Îcâzü'l-belâğî*, 84.

Bu âyet-i kerîmede " قتل " lafzı ile kan dökmenin kötülüklerine vurgu yapılmıştır. Çünkü haksız yere bir cana kıyıldığı zaman; insanın kan dokunulmazlık hakkı çiğnenmiş, öldürme eylemi basite indirilmiş, cinayetler meşru hale getirilmiş, insanlar bunun için teşvik edilmiş ve Allah teâlâ'ya isyan edilmiş olur. " أحيا " lafzı ile de insanların yaşamasına vesile olmanın önemine vurgu yapılmıştır. Çünkü bir kimse gücü yettiği halde bir insanı affedip katledilmesine engel olarak veya helâk olmasına sebep olacak tehlikelerden (soğuk, sıcak, yangın, sel, açlık, boğulma, afetler vb.) korumak suretiyle hayatta kalmasına yardımcı olursa, sanki bütün insanları yaşatmış gibidir. Burada asıl vurgulanmak istenilen husus; kan dökmenin ve canı yaşatmanın büyüklüğüdür. Bunun için de bütün insanlar tek bir kişi kabul edilmiş, olaylar bunun üzerinden izah edilmiştir.

Burada zıt unsurlar zikredilerek olayın her iki yönü ele alınmış bir taraftan korku ve îkaz ile insanlar kan dökmekten korunmuş, diğer taraftan da canların yaşatılmasına karşılık mükafatın büyüklüğüne teşvik ile yönlendirme yapılmış ve niyet ile amellerin şekillenmesi hedeflenmiştir. Ayrıca bu iki hususun büyüklüğü izah edilerek insan haklarının önemine işaret edilmiştir.

#### Âyet: 40

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

**Meâli:** "Bilmez misin ki göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'a aittir. O dilediğine azap eder, dilediğini de bağışlar. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir."<sup>136</sup>

Bu âyet-i kerîmede, "يُعَذِّبُ" "azap eder" ile "يَغْفِرُ" "bağışlar" kelimeleri arasında tıbâk-ı îcab vardır. Çünkü her iki fiil de olumlu olarak zikredilmiştir.<sup>137</sup> Ayrıca taraflar arasındaki muhalefet, açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir vardır. Yine tıbâk-ı her iki yönü de fiil olduğu için mütecânis tıbâk meydana gelmiştir.

Bu âyet-i kerîmenin benzeri daha önce<sup>138</sup> zikredildiği için burada tekrar üzerine fazla durulmamıştır. Ancak diğerinden farklı olarak hırsızlıkla ilgili bazı hükümler izah

<sup>136</sup> el-Mâide, 5/40.

<sup>137</sup> Sâbûnî, *Safvetü 't Tefâsir*, 1/289.

<sup>138</sup> Bkz. el-Mâide, 5/18.

edilmiştir. Buradaki " " يُعَذِّبُ" lafzı ile hırsızlık yapıp bu eyleminden pişman olmayan ve tövbe etmeyen kimselere azap edileceği, " يَغْفِرُ" lafzı ile de; bu hırsızlık eyleminden sonra pişman olup tövbe eden ve kararlılıkla tövbesinin arkasında duran kimselerin tövbesinin kabul edileceği belirtilmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir olduğu, mahlûkat üzerinde hâkimiyet ve mülkiyetinin bulunup, her türlü tasarrufa sahip olduğu ve istediğini affedip, istediğine ceza verebileceği hususuna vurgu yapılmıştır. Burada " يُعَذِّبُ" lafzı " يَغْفِرُ" lafzından önce zikredilmiştir. Çünkü önceki âyet-i kerîmede "hırsızlık" lafzı "tövbe" lafzından önce zikredilmiştir. Burada da önceki sıraya riayet edilerek ve âyetler arasında mutâbakat ortaya çıkartılarak anlam bütünlüğü oluşturulmuştur. Ayrıca önce azabı hak etmek, daha sonra da bağışlanmak vardır. Burada Allah Teâlâ'nın kulları üzerinde her türlü tasarruf imkanına sahip olması ve bu hususta ortağının bulunmaması tıbâk sanatı vasıtasıyla belîğ bir şekilde izah edilmiştir.

#### Âyet: 41

فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

**Meâli:** "Onlar için dünyada rezillik vardır ve ahirette onlara mahsus büyük bir azap vardır."<sup>139</sup>

Burada الدُّنْيَا "dünya" ile الآخِرَةَ "ahiret" lafızları arasında tıbâk-ı îcab vardır. Çünkü her iki lafız da olumlu olarak zikredilmiştir.<sup>140</sup> Ayrıca her iki taraf isim olarak zikredildiği için tıbâk-ı mütecânis vardır. Yine taraflar arasındaki zıt ifade açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir vardır.

Bu âyet-i kerîmede iki zıt (dünya ve ahiret) birlikte zikredilerek, her iki hayatın sadece Allah Teâlâ tarafından tanzim edildiğine işaret edilmiş, Yahudi ve münafıkların küfür ve dalâlette ısrar edip iki hayatını da hüsrana uğrattıklarına vurgu yapılmıştır. Burada الدُّنْيَا lafzı ile "dünya sıkıntısı(rezilliği)", الآخِرَةَ lafzı ile de "azap" işaret edilmiştir. Münafıklar için dünyadaki rezillikler; "inandık" dedikler hususlara gerçekte inanamadıkları, bu hususun Müslümanlar tarafından anlaşılıp yalanlarının ortaya çıkması ve sürekli ölüm korkusu içinde yaşamalarıdır. Yahudiler için dünyadaki

<sup>139</sup> el-Mâide, 5/41.

<sup>140</sup> Zühaylî, *Tefsîr'ül Münîr*, 3/541; Sâbûnî, *Safvetü 'î Tefâsir*, 1/295.

rezillikleri ise; Tevrat'ın hükümlerini (Recm ve daha pek çok mevzuda) değiştirdiklerinin anlaşılıp iç yüzlerinin ortaya çıkması, sürgün edilmeleri, katledilmeleri, esir alınmaları ve onlardan cizye alınmasıdır.<sup>141</sup> Ayrıca onlar, gerçekleri çarpıtıp fitne çıkartmak için uğraşır, yalan söyler, rüşvet alır, casusluk yapar, kin, nefret ve düşmanlıkta aşırıya gider ve Resûlullah'ın (s.a.v) peygamberliğini gizlerler. Bundan dolayı Allah Teâlâ onların kalplerine sürekli gam, keder, sıkıntı, delâlet ve yalnızlık vermiştir. Yahûdî ve münafıklar için ahiretteki rezillikler ise; onların cehenneme girmesi, orada ebedî olarak kalması ve azaplarının şiddetli olmasıdır. Burada tıbâk sanatı vasıtasıyla iki taraf ele alınmış ve az lafız ile geniş anlamlara ulaşılmıştır. Yahudi ve münafıkların kötü davranışlarına devam ettikleri müddetçe rezil hallerinin devam edeceğine, yaptıklarının karşılığının sadece ahirete bırakılmayacağı ve dünyada da bir yaptırımının olacağına vurgu yapılmıştır.

#### Âyet: 44

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوْنِي

**Meâli:** "Şu halde insanlardan korkmayın, benden korkun."<sup>142</sup>

Bu âyet-i kerîmede لَا تَخْشَوُا “korkmayın” ile وَاحْشَوْنِي “benden korkun” lafızları her ne kadar aynı kökten türeyen lafızlar olsa da, birincisi olumlu, ikincisi olumsuz olarak zikredildiği için burada tıbâk-ı selb vardır.<sup>143</sup> Ayrıca burada tıbâkın tarafları fiil olduğu için tıbâk-ı mütecânis, taraflar arasındaki zıt anlam açık bir şekilde anlaşıldığı için de tıbâk-ı zâhir meydana gelmiştir.

Burada tıbâk sanatı vasıtasıyla olaylar iki boyutuyla ele alınmıştır. “فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ” lafzı ile insanların acziyyetine işaret edilip “وَاحْشَوْنِي” lafzı ile de Allah Teâlâ'nın kuvvet ve kudretine vurgu yapılmıştır. Yahudi alimleri, kendi reis ve idarecilerinden korkup Tevrat'ın hükümlerini değiştirdikleri için onlara hitaben; “Tevrat'ı şahıslara göre yorumlamayın, onu tahrif etmeyin, şer'î hükümleri değiştirmeyin, Resûlullah'ın (s.a.v) vasıflarını gizlemeyin ve gerçekleri açık bir şekilde ifade edin, kim olursa olsun

<sup>141</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, terc. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 9/77.

<sup>142</sup> el-Mâide, 5/44.

<sup>143</sup> Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî'*, 29.



insanlardan değil, sadece Allah Teâlâ ve azabından korkun! İnsanlar acizdir, hiçbir şeye güç yetiremezler” anlamı vurgulanmıştır. Burada Allah Teâlâ’nın kudret ve azameti izhâr edilip, ondan başkasından korkmak men edilmiş, hüküm verirken idareci, emir sahibi, yönetici vb. hiçbir kimseden çekinilmemesi emredilip, herkesin bu emrin muhatabı olduğuna işaret edilmiştir.

#### Âyet: 64

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

**Meâli:** "Bir de Yahudiler, (Allah'ın eli bağıdır) dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."<sup>144</sup>

Burada مَغْلُولَةٌ “bağıdır” ile مَبْسُوطَتَانِ “iki eli de açıktır” lafızları arasında tıbâk-ı îcab vardır. Çünkü her iki isim de olumlu olarak zikredilmiştir.<sup>145</sup> Ayrıca her iki yönü arasındaki muhalif anlam açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir vardır. Yine tıbâkın her iki tarafı da isim olduğu için tıbâk-ı mütecânis meydana gelmiştir.

Bu âyet-i kerîmede elin bağı olması cimrilikten, açık olması da cömertlikten kinâyedir. Buradaki Yahudilerin يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ sözü “Allah Teâlâ’nın elleri bağıdır, her istediğini yapmaya gücü yetmez, dilediği şekilde bol rızık veremez, eli sıkı ve dardır, kudreti sınırlıdır, istediği gibi sevap veya günah veremez, azap edemez” anlamındadır. Yahudiler bu sözü, kendilerine verilen nimetler azaltılınca söylemişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ İsrailoğullarına verimli topraklar ve rızık genişliği vermiş, refah içinde yaşamalarını sağlamıştı. Ancak **onlar** haktan ayrılıp gönderilen peygamberleri yalanlamışlar ve fitne peşine düşmüşlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ da onların rızıklarını azaltmıştır. Yahudilerin bu tutumu Allah Teâlâ’nın bunca nimet ve kudreti karşısında kendi cimrilik ve acizliklerinden kaynaklanır. Bu şekilde kendi acizliklerini Allah Teâlâ’ya yüklemeye çalışmış ve besledikleri kin ve nefreti dışa vurmuşlardır. Âyet-i kerîmenin devamında بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “Aksine O’nun iki eli de açıktır” lafzı ise Yahudilerin sözüne reddiyedir ve “Allah Teâlâ mutlak güç sahibidir, cömertliğinin sınırı

<sup>144</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>145</sup> Zühaylî, *Tefsîr’ül Münîr*, 3/604.

yoktur, dilediği gibi rızık verir, isterse hiç vermez, verme zorunluluğu yoktur, kulları üzerinde her türlü tasarruf hakkına sahiptir” anlamındadır. Burada مَبْسُوطَاتَانِ lafzı ikil (tesniye) olarak zikredilerek Allah Teâlâ'nın cömertlik ve kudreti te'kit edilmiş, Yahudilerin söz ve inkarları reddedilmiş, cömertliğin en muhteşem hali olan iki el ile vermeye işaret edilmiş, dünya ve ahiret hatırlatılıp, Yahudiler için dünyada olduğu gibi ahirette de ellerinin bağlanacağı hususuna vurgu yapılmıştır.<sup>146</sup>

Buradaki tıbâk sanatı, lafızlar ve kinâyeli anlamlar üzerinden meydana gelmiş ve anlam zenginliği oluşturmuştur. Zıt unsurlarla her iki tarafın önemine vurgu yapılmış ve muhatap üzerinde büyük bir etki bırakması amaçlanmıştır. İkinci lafzın ikil (tesniye) olarak gelmesi ise Yahudilerin iddia ettiği her hususu iki defa yalanlanmış ve kelama yeni anlamlar katmıştır.

#### Âyet: 66

لَاكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ

**Meâli:** "... Elbette üstlerinden ve ayaklarının altından (bol bol rızık) yiyeceklerdi..."<sup>147</sup>

Burada من فوقهم "üstlerinden" ile من تحت أرجلهم "ayaklarının altından" lafızları arasında tıbâk-ı îcab vardır. Çünkü her iki isim de olumlu olarak zikredilmiştir.<sup>148</sup> Ayrıca burada tıbâk-ı mütecânis ve tıbâk-ı zâhir meydana gelmiştir.

Bu âyet-i kerîme “Yahudi ve Hristiyanlar iman etmiş olsalardı, kendilerine bol rızık verilecekti” anlamına gelir. Burada zıt lafızlar zikredilerek verilecek nimetin büyüklüğüne vurgu yapılmıştır. Buradaki من فوقهم "üstlerinden" lafzı ile yağmurun yağması ve bereketin indirilmesi anlamları, من تحت أرجلهم "ayaklarının altından" lafzı ile de yeryüzünde bitki ve ekinlerin bitmesi, ağaçların çokluğu, meyve ve sebzelerin çeşitliliği ve bu meyve ve sebzelerin (lezzet, renk, koku vb.) zenginliği<sup>149</sup> kastedilmiştir. Bu şekilde dünya nimetlerinin çeşitliliği ile bolluk içinde bir hayat yaşayacakları, yer

<sup>146</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/494.

<sup>147</sup> el-Mâide, 5/66.

<sup>148</sup> Sâbûnî, *Safvetü 'l Tefâsir*, 1/300; Selâme, *Îcâzü'l-belâği*, 85.

<sup>149</sup> Râzî, *Mefâtihu 'l-Gayb*, 9/153.

altı ve yer üstündeki nimetlerden faydalanacakları, beklemedikleri bir şekilde rızıklandırılacakları ve dünyada olduğu gibi ahirette de türlü nimetlere nail olacakları hususuna işaret edilmiştir. Bu da tıbâk sanatının anlama kattığı güzelliklerdendir. Ayrıca bu sanat vasıtasıyla rızık genişliğine vurgu yapılarak iman ve itaat konusunda teşvik, isyan konusunda uyarı yapılmış ve bu nimetlerin sadece Allah Teâlâ tarafından verilebileceğine işaret edilmiştir. Buradaki “alt” ve “üst” kavramları gerçek anlamlarında kullanılmayıp bu lafızlarla verilecek nimetin büyüklüğü ön plana çıkartılmıştır.

### Âyet: 100

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ

**Meâli:** "De ki: Pis ve kötü ile temiz ve iyi bir değildir." <sup>150</sup>

Burada الْخَبِيثُ "pis" ile الطَّيِّبُ "temiz" lafızları arasında tıbâk-ı îcab vardır.<sup>151</sup> Çünkü her iki lafız da olumludur. Ayrıca burada tıbâkın tarafları isim olduğu için tıbâk-ı mütecânis ve bu taraflar arasındaki muhalif mana açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir meydana gelmiştir.

Bu âyet-i kerîme, “pis ve haramın çok olması sizi kandırmasın ve çok olan kötüyü, az olan helal ve temiz üzerine tercih etmeyin” anlamındadır. Kötü her zaman kötüdür, iyi ise az da olsa temiz ve güzeldir. Nitekim insanlar içinde ilim sahibi az kişi, cahil olan büyük kalabalıklardan üstündür. Savaşlarda nice kalabalıklar, az kimselere mağlup olmuştur. Buradaki الْخَبِيثُ ve الطَّيِّبُ lafızları, pis ve temiz, haram ve helal, yanlış ve doğru, kötü ve iyi, küfür ve iman, cahillik ve Allah Teâlâ'yı bilmek, isyan ve itâat gibi pek çok anlamda kullanılmıştır. Bütün bunlar anlam zenginliği oluşturur ve tıbâk sanatının anlama kattığı güzelliklerdendir. Buradaki zıt lafızlar birbirlerinin durumunu beyan etmiştir. İlk önce “الْخَبِيثُ” lafzı zikredilerek “kötü” ye işaret edilmiş, ardından “الطَّيِّبُ” lafzı zikredilerek asıl vurgulanmak istenen ikinci lafız ön plana çıkartılmıştır. Buradaki amaç; az da olsa helal ve temiz olana teşvik edip haram ve kötü olandan uzaklaştırmaktır. Çünkü önemli olan çok veya az olması değil, temiz ve helal olmasıdır.

<sup>150</sup> el-Mâide, 5/100.

<sup>151</sup> Zühaylî, *Tefsîr'ül Münîr*, 4/76; Sâbûnî, *Safvetü 't Tefâsir*; 1/315; Selâme, *Îcâzü'l-belâğî*, 85.

Hatta haram ve çirkin olan şeyler çoğaldıkça kötülüğü daha da artar. Ancak insanların birçoğu, helal - haram, pis - temiz, iyi - kötü ayrımı yapmayı, çok ve azlık derecesini ölçü almaktadır. Bu davranış her zaman zarar ettirir. Kendisi kötü olan bir şeyin sonuçları da kötüdür. Ahirette de iyi ve güzel olanın yeri cennettir, kötü ve pis olanın yeri de ateştir. Ayrıca bu âyet-i kerîme, mal çokluğuyla övünen kimseler için de bir cevap niteliği taşımaktadır.

### Âyet: 116

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ

**Meâli:** "Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem."<sup>152</sup>

Bu âyet-i kerîmede تَعْلَمُ "sen bilirsin" fiili ile لَا أَعْلَمُ "ben bilmem" fiilleri arasında tıbâk-ı selb vardır. Ayrıca burada tıbâk-ın her iki yönü arasındaki zıt anlam açık bir şekilde anlaşıldığı için tıbâk-ı zâhir ve tıbâk-ın tarafları fiil olduğu için tıbâk-ı mütecânis meydana gelmiştir.

Bu lafızlar ile âyet-i kerîmenin baş kısmındaki "Ey Meryem oğlu İsa! "İnsanlara, Allah'ı bırakıp da beni ve anamı iki ilâh edin" diye sen mi söyledin?" sualine cevap verilmiştir. Buradaki تَعْلَمُ ile لَا أَعْلَمُ lafızları "Rabbim benim bildiklerimi, gizlediklerimi, sırlarımı, yaptıklarımı, terk ettiklerimi, dilediklerimi, kalbimden geçirdiklerimi, ahiretteki durumumu ve daha nice şeyi yalnız sen bilirsin. Ben ise sadece senin bana öğrettiklerini bilebilirim" anlamına gelmektedir. Burada tıbâk sanatı vasıtasıyla taraflardan birinin acziyeti beyan edilirken, diğerinin üstün vasıfları te'kîd edilmiştir. Bu da ifadedeki fesâhatı ortaya çıkartır. Ayrıca burada alçak gönüllülük ve mütevazilik konusunda mübalağa vardır.

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, her yönüyle mucize olduğu gibi, dil ve belâgat yönüyle de mucizedir. Dili Arapçadır. O'nun her bir kelimesi, mana ve lafız bakımından özeldir.

Kur'ân-ı Kerîm'in doğru bir şekilde anlaşılması, öncelikle onun dil özelliklerini ve bu dilin inceliklerinden olan edebî sanatlarını anlamakla mümkündür. Bunun için

<sup>152</sup> el-Mâide, 5/116.

belâgat ilmi büyük bir önem arz eder. Bu sanatlar ilm-i bedî'in ilgi alanına girer. Tıbâk/tezdad sanatı da bu edebî güzelliklerden birisidir ve edebî sanatlar arasında önemli bir konuma sahiptir. Dil âlimleri ve müfessirlerin büyük bir kısmı, eserlerinde sıklıkla bu sanata başvurmuşlar ve mana üzerine etkisinden yararlanmışlardır. Bu sanat, her ne kadar mana sanatı olarak zikredilmiş olsa da ifadelere de ayrı bir güzellik katar ve kelamı kuvvetlendirir.

Tıbâk sanatının Mâide sûresinde pek çok örneğiyle karşılaşmak mümkündür. Bu sûredeki edebî güzellikleri ortaya çıkartmış, ilahî mesajın doğru bir şekilde insanlara ulaştırılmasını sağlamış ve düşüncelerin daha güçlü bir şekilde ifade edilmesine yardımcı olmuştur. Kelamın zıt anlamlı taraflarına vurgu yaparak anlamın ve hükümlerin daha etkili bir şekilde zihne yerleşmesini ve daha kalıcı hale gelmesini sağlamıştır. Muhalif manalar kullanılarak, asıl kastedilen mana ve hükümler ön plana çıkartılmış, muhatabın dikkati bu yöne çekilmiştir. Karşıtlık ilkesi kullanılarak ifadelere anlam genişliği kazandırmıştır. Taraflar ele alınırken bazı âyet-i kerîmelerde üstün olan taraf ön plana çıkartılmış, bazılarında zayıf olan hususa vurgu yapılmış, bazılarında ise her iki hususun önemine işaret edilmiştir. Bazı âyet-i kerîmelerde azabın şiddeti ile korkutulmuş, bazılarında ise mağfiretin genişliği ve mükafatın büyüklüğüne teşvik edilmiştir. Yine bazı âyet-i kerîmelerde olayların aslı ayrıntılı bir şekilde muhataba ulaştırılmış, bazılarında cevap niteliği taşımış, bazılarında ise te'kîd ifade etmiştir. Bütün bunlar anlam zenginliği oluşturan tıbâk sanatının bu sûreye kattığı güzelliklerdendir. Bu sanatın iyi bilinmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.

<b>Etik Beyan / Ethical Statement</b>		
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
<b>Finansman / Funding</b>		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
<b>Çıkar Çatışması / Competing Interests</b>		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.		
<b>Yazarların Katkıları / Author Contributions:</b>	<b>Şerif Ahmet ÇELİK</b>	<b>Hüseyin YAŞAR</b>
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%40	%60
Veri toplanması / Data collection:	%60	%40
Veri Analizi / Data Analysis:	%40	%60
Makalenin Yazımı / Writing up:	%70	%30
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%60	%40

## Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Belâğât-ı Osmâniyye*. İstanbul: Şirket-i Mertebiye Matbaası, 5. Basım, 1323/1905.
- Atfık, Abdulazîz. *İlmü'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i Kebîr*. haz. Harun Tuncer. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2. Basım, 2014.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşâret Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Enderun Kitapevi, 2. Basım, 1989.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân, Me'ânî, Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Bulut, Ali. *Belâgat Me'ânî, Beyân, Bedî'*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2019.
- Çağıl, Necdet. "Tıbâk (Tezat) Sanatı Bağlamında Kur'an'da Optimizm". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/48 (Aralık 2017), 19-53. <https://doi.org/10.29288/ilted.328273>
- Çakır, Yunus. *Arap Dili ve Belâgatı'nda Tıbâk ve Manaya Yansımaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Cârim, Alî - Emîn, Mustafa. *Belâgatü'l-vâziha*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cesur, Süleyman, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbak Sanatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş- Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed b. Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazile, ts.
- Durmuş, İsmail. "Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meani>
- Durmuş, İsmail. "Tedbîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebic--edebiyat>
- Durmuş, İsmail. "Tezat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tezat--edebiyat>
- Ekhtiar, Ousama – Alrashed, Eyass. "التضاد في شعر لسان الدين بن الخطيب "Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in Şiirinde Zıtlık (Tezâdd) Sanatı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 12 (2018), 239-267.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 18 Mayıs 2020. <https://sozluk.gov.tr/>

- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Bedî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedi--belagat>
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--edebiyat>
- Hâşimî, Ahmed es-Seyyid. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sumaylî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- İbnü'l-Mu‘tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Kitâbü'l-Bedî'*. thk. İrfan Matrâci. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1433/2012.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Fevâ'idü'l-giyâsiyye*. thk. Âşık Hüseyin. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye, 1991.
- Kaçar, Halil İbrahim. “Terşih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tersih>
- Kanik, İsa. *Kur'an'ın Edebî Anlatım Üslubundaki Çeşitlilik*. Ankara: y.y., 2018.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddin. *Ulûmü'l-Belâğa el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Meânî*. Trablus: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 1. Basım, 2003.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb. *El-izâh fi ulûmi'l-belâğa*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb. *Telhîsu'l-miftâh*. nşr. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1322/1904.
- Kılıç, Hulusî. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belagat#1>
- Kırca, Celâl. *Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Nesriyat, ts.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *Tahkîku'l-Fevâ'idü'l-Giyâsiyye*, thk. Ali b. el-Avfî. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Basım, 1424/2003.
- Kocakaplan, İsa. *Açıklamalı Edebî Sanatlar*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2. Basım, 1998.
- Kur'an Yolu*. Erişim 10 Ağustos 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Külekeçi, Numan. *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. terc. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. “Tezat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tezat--edebiyat>



- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't Tefâsir*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2019.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ulûm*. nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1043/1983.
- Selâme, Muhammed Hüseyin. *Îcâzü'l-belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 1. Basım, 1423/2002.
- Sübki, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısırî. *Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Halîl İbrâhîm Halîl. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2003.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtasarü'l-Me'ânî*. şrh. İbn Dâvûd Abdulvâhid el-Hanefî. Karaçi: Mektebetü'l Medine, 1. Basım, 1437/2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Mutavvel ale'telhîs*. nşr. Bosnevi Muharrem Efendi. İstanbul: Bosnevi El-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1308/1891.
- Tekin, Ahmet - Ali, Lewend. المحسنات في شعر الشافعي “Şâfiî'nin Şiirlerinde Lafzı Güzelleştiren Sanatlar”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/12 (Aralık 2018), 301-322.
- Uzun, Tacettin vd. *Anlatımlı Belâgat*. Konya: Sebat Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsıl Suûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmidü't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*. çev. Mehmet Erdoğan. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1438/2017.
- Zuhayli, Vehbe. *Tefsîrü'l-Münîr*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 13. Basım, 1437/2016.

# Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite\*

## Healthy Nutrition and Obesity in Quran and Hadiths

**Mahir Doğan ÇİFTÇİ\*\***  
**Yusuf AÇIKEL\*\*\***

### Öz

Hz. Peygamber (sav) inanç ve ibadetlerde üsve-i hasene olduğu gibi, sağlığı koruma hususunda da örneklik teşkil etmektedir. Kur'ân ahlâkına göre bir hayat yaşayan Hz. Peygamber (sav), beslenme konusunda da bu çerçevede dışına çıkmamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sav) diğer sünnetlerinde olduğu gibi, sağlığı koruma ve yeme içme gibi beslenme alışkanlıklarında da fitrata uygunluk söz konusudur. Hz. Peygamber'in (sav) sağlıkla ilgili benimsediği fitrî dengeyi ihmal edenler, bugün birçok hastalıkla karşı karşıyadır. Zira birçok hastalığın sebebi sağlıksız beslenmektir. Sağlıklı beslenmek için yaratılışa uygun beslenme yolunu takip etmek gerekmektedir. Bunun için de en doğru yol Hz. Peygamber'in (sav) sahih kaynaklar ile vârid olan yeme içme âdetini örnek almaktır. Bu makale Hz. Peygamber'in (sav) beslenme âdetini, beslenme ile ilgili tavsiye ve uygulamalarını ele alıp tıp ilminin verileriyle sentezleyerek ilgili konunun bilimsel karşılığını ortaya koymayı ve fitrata uygun beslenme ilkeleri sayesinde, başta obezite olmak üzere birçok hastalığa karşı bilinçlendirme yöntemini kullanarak bireyleri sağlıklı beslenmeye sevk etmeyi amaçlamaktadır. Öncelikle çalışmanın temelini oluşturması bakımından sağlık, hastalık ve obezite temel kavramları üzerinde durulmuştur. Daha sonra sağlıklı beslenmeye yönelik temel ilkeler ile sağlıksız beslenmenin yol açtığı obezite hastalığı üzerinde durulmuş ve bu ilkelerin Hz. Peygamber'in (sav) sünneti, yaşantısı ve tavsiyelerindeki yeri ve önemi tespit edilmiştir. Sonuç olarak konu ile ilgili âyet ve hadisler çerçevesinde elde edilen bilgiler, tıp alanında yapılmış akademik çalışmalar ile karşılaştırılarak ilmi bir düzeyde ele alınmıştır. Elde edilen sonuçlara göre Hz. Peygamber'in (sav) beslenme konusundaki uygulamalarının sağlıklı bir bedene sahip olmak ve hastalıklara karşı koruyucu tedbirler oluşturmak açısından hayati bir öneme sahip olduğu görülmüştür.

### Abstract

The Prophet (pbuh) serves as a model in maintaining his health as well as being a good example in beliefs and worship. The Prophet (pbuh) who has lived according to the moral values of the Quran did not go beyond this framework regarding nutrition. Therefore, Hz. As in the other sunnahs of the Prophet (saas), there is a fitra in dietary habits such as maintaining health and eating and drinking. Those who neglect the inherent balance regarding health that the Prophet (pbuh) used to apply, face many diseases today. Because many diseases result from unhealthy nutrition. In order to eat healthy, it is necessary to follow the way of nutrition suitable for creation. The best way for this is to take the custom of the Prophet's (pbuh) eating and drinking, which is revealed by authentic sources as a model. This article Mr. It aims to reveal the scientific equivalent of the issue by synthesizing the Prophet's (pbuh) dietary habits, recommendations and practices regarding nutrition with the data of medical science, and to encourage individuals to eat healthy by using the method of raising awareness against many diseases, especially obesity, thanks to the principles of nutrition in accordance with the nature. Then, the basic principles of healthy nutrition and obesity caused by unhealthy nutrition were emphasized. The place and importance of the Prophet's (saas) sunnah, life and advice have been determined. Thus, thanks to the principles of nutrition suitable to nature, it refers to healthy nutrition by using the method of raising awareness against many diseases, especially obesity. Then, the basic principles of healthy nutrition and the causes of obesity caused by unhealthy nutrition are emphasized and these principles are discussed. Its place and importance in the circumcision, life and advice of the Prophet (pbuh) has been determined. As a result, the findings were supported by the science of medicine and the necessary scientific infrastructure was established. According to the results obtained, Mr. It has been seen that the practices in the nutrition life of the Prophet have a vital importance in terms of having a healthy body and creating protective measures against diseases.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tıbb-ı Nebevî, Sağlık, Beslenme, Obezite.

**Keywords:** Hadith, al-tibb al-nabawî, Health, Nutrition, Obesity.

\* Geliş Tarihi: 05.04.2021, Kabul Tarihi: 12.06.2021.

\*\* Yüksek Lisans Mezunu, Süleyman Demirel Üniversitesi, mahir--94@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-3669-9952.

\*\*\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, yusufacikel@sdu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-5444-4641.

## GİRİŞ

Beslenme, kişinin hayatını devam ettirebilmesi için zarurî bir öneme sahiptir. Zira beslenme ihtiyacı, insanın fitrî ihtiyaçlarının en önemlisidir. Çünkü insan yiyip içmeden hayatını devam ettiremez. Aynı şekilde sağlığın korunmasında da beslenmenin önemli bir yeri vardır. Çünkü birçok hastalığın temelinde yanlış beslenme alışkanlıkları yatmaktadır. Dolayısıyla beslenme insanın hayatının tamamını etkileyen bir öneme sahiptir. Yine dinî yaşantının temeli de sağlıklı bir bünyeye sahip olmaktan geçmektedir. Nitekim, dinin korunması için belirli şartlar vaz' edilmiştir. Bu şartlardan can, akıl ve neslin korunması doğrudan sağlığın muhafazası ile mümkündür. Dolayısıyla din, sağlıklı bir yaşamı ve bedeni öncelikli şart olarak kabul etmektedir. Sağlıklı bir bedene sahip olmanın temeli ise, sağlıklı beslenmektir. Bu nedenle bu çalışma, genel olarak Hz. Peygamber'in sağlıklı beslenmeye verdiği önemi ortaya koymayı, sağlıksız beslenme neticesinde ortaya çıkabilecek obezite hastalığına karşı Kur'ân ve sünnet çerçevesinde alınması gereken tedbirleri tespit etmeyi hedeflemektedir. Hz. Peygamber'in Tıbb-ı Nebevî bağlamındaki bu tavsiyeleri genel olarak hastalıklardan korunmaya yönelik koruyucu hekimlik tedbirleri, bazı hastalıklara yönelik ilaç tavsiyeleri, tedavi yöntemleri ve bütün hastalıkların bir tedavi yolunun bulunduğu gerçeği ile tedavi olmaya teşvik şeklindedir.

Tıbb-ı Nebevîye yönelik bütün rivâyetler incelendiği takdirde, hastalanmadan önce hastalıktan korunmaya yani sağlığı korumaya yönelik tavsiyelerin önemli bir yekûn teşkil ettiği görülecektir. Bu bağlamda Hz. Peygamber hem tavsiye ve uyarıları hem de bizzat yaşantısıyla sağlıklı bir yaşamın temeli olan sağlıklı beslenmenin ilkelerini öğretmiştir. Çalışmamızda ele alınan obezite konusu hem güncel bir mesele olması hem de Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in yaşamında bu hastalığı önleyecek veya bu hastalığa yakalanma hususunda koruyucu tedbir oluşturacak birtakım uygulamalar ve uyarılar bulunması hasebiyle önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Obeziteye sebep olan en önemli etkenlerden kabul edilen aşırı ve yanlış beslenme alışkanlıkları, fiziksel aktivite yetersizlikleri Kur'ân ve sünnette dikkat çekilen noktalardandır. Kur'ân ve sünnet elbette başlı başına bir tıp kitabı değildir. Ancak

insanın hem dünya hem de âhiret hayatını düzenleyen temel ilkelere sahiptir. Bu minvalde insanın sağlık ve afiyet içerisinde bir hayat sürdürebilmesi için birtakım tavsiyeler içermektedir.

Hadislerde sağlık ve beslenme konusu üzerinde yapılmış Ahmet Altun'un *Kur'an ve Hadiste Bilim ve Şifa Mucizeleri*, Hz. Peygamber Sünnetinde Sağlık Mucizeleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) Sünnetinde Koruyucu Hekimlik isimli çalışmaları ile Saffet Köse'nin *Hz. Peygamber (sas) ve Sağlık*; Halis Demir'in "İslâm Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler" ve Ali Çelik'in "Tıbb-ı Nebevî ve Koruyucu Hekimlik" adlı makaleleri Tıbb-ı Nebevî konusuna ışık tutmaktadır. Bizim çalışmamızın diğer çalışmalardan farkı ise sağlıklı beslenme özelinde obezite hastalığına sebep olan etkenleri âyet ve hadisler çerçevesinde bilimsel verilerden faydalanarak ele almak olacaktır.

## 1. Sağlıklı Beslenme

Beslenme, sağlıklı beslenme ve sağlıksız beslenme şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Sağlıklı beslenme, ölçülü ve dengeli beslenmeye denir. Sağlıksız beslenme ise, ölçüsüzce ve dengesiz bir şekilde yapılan beslenme şeklidir. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle sağlık, hastalık ve obezite hakkında tanım mahiyetinde bilgilerin verilmesi ve ardından genel olarak sağlıklı beslenmenin önemi üzerinde durulması uygun görülmüştür.

### 1.1. Sağlık

Sağlık terimi hakkında farklı tanımlar yapılmıştır ancak bizim kabul edeceğimiz en doğru tanımlama Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) kabul etmiş olduğu tanımdır. 1948 DSÖ Tüzüğü'nde sağlığın tanımı şu şekilde yapılmıştır: "Yalnızca hastalık veya sakatlığın olmaması durumu değil, fiziksel, sosyal ve ruhsal refah durumu."<sup>1</sup> Buradan anlaşıldığına göre sağlık, sadece bedeninin fiziksel olarak hastalanması veya işlevini yerine getirememesi değil, aynı zamanda psikolojik ve sosyal yönden kişinin iyi olması halidir.

<sup>1</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Sağlığın Teşviki ve Geliştirilmesi Sözlüğü*, 1. Baskı, Ankara 2011, 3.

Sağlığın korunması, bireylerin doğuştan gelen temel haklarından birisidir. Allah Teâla'nın dilediği kimselere vermiş olduğu nimetlerden en önemlisi sağlıktır. Sağlıklı yaşam sadece bedeni ilgilendiren bir olgu değil, aynı zamanda bireyin sosyal hayatının tüm alanlarını etkileyen temel bir olgudur. Dolayısıyla sağlık, hayatın temel yapı taşlarından en önemlisidir. Zira sağlık olmadan bireyin yaşamındaki diğer alanlar da sekteye uğrayacaktır. Zira Müslümanın, İslâm'ın farz kıldığı ibadetlerle sorumlu olmasının şartlarından biri de akıl sağlığının yerinde olmasıdır.

### 1.2. Hastalık

Hastalık kelimesinin anlamı sağlık kelimesi ile anlam kazanır. Nitekim hastalık, sağlığın yerinde olmaması, fiziksel, sosyal ve ruhsal bakımdan refah durumunun yerinde olmaması halidir.<sup>2</sup>

### 1.3. Obezite

Obezite kelimesi eski bir kullanım değil, bilakis Fransızcadan Türkçeye geçmiş yeni bir kelimedir. Dilimizde bunun karşılığı olarak 'çok şişmanlık' ifadesi kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Arapçadaki karşılığı da 'şişmanlık' ile ifade edilmektedir.

Obezite, DSÖ (Dünya Sağlık Örgütü) tarafından "sağlığı olumsuz etkileyecek düzeyde vücutta aşırı yağ birikmesi" olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü'ne göre, "Obezite genel olarak bedenin yağ kütlelerinin yağsız kütleye oranının aşırı artması sonucu boy uzunluğuna göre vücut ağırlığının arzu edilen düzeyin üstüne çıkmasıdır."<sup>5</sup> Bir başka ifadeye göre obezite, "Besinlerle alınan enerjinin, kalorinin verilen enerjiden, kalorigen fazla olması ve fazla olan kalorinin de vücutta yağ dokusu olarak depolanmasıyla oluşan ve hayatı olumsuz yönde etkileyen ve sağlığı bozan bir hastalıktır."<sup>6</sup> Kısacası vücuttaki yağ kitlesinin fazlalığıdır. Obezite, başlı başına bir hastalık olmasının yanı sıra birçok hastalığa sebep olması yönüyle de

<sup>2</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Sağlığın Teşviki ve Geliştirilmesi Sözlüğü", 3.

<sup>3</sup> Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "Obezite", (Erişim 02 Eylül 2020).

<sup>4</sup> Erim Gülcan – Atakan Özkan, "Obezite", Dumlupınar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 10 (Mayıs 2006),185-194.

<sup>5</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, "Obezite Nedir?". (Erişim 02 Eylül 2020).

<sup>6</sup> Beyaz Tv/Op. Dr. Farih Erol, "Obezite Nedir?", Youtube, (30 Ağustos 2018), 00:00:30-00:01:25.

ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Genellikle sağlıksız beslenme alışkanlıklarının yaşam tarzı ile birleşmesi sonucu oluşan, birçok hastalığa ön ayak olan ve tedavi edilebilen kronik bir hastalıktır.<sup>7</sup>

#### 1.4. Sağlıklı Beslenmenin Önemi

İslâm sağlıklı bir bedene önem vermektedir. Zira dinin yaşanabilir olması için öncelikle kişinin sağlık durumunun yerinde olması gerekmektedir. Nitekim, dinin korunması için belirli şartlar vaz' edilmiştir. Bu şartlardan can, akıl ve neslin korunması doğrudan sağlığın muhafazası ile mümkündür.<sup>8</sup> Dolayısıyla din sağlıklı bir yaşamı ve sağlıklı bir bedeni öncelikli şart olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda İslâm'ın farz kıldığı oruç ibadeti<sup>9</sup> de sağlıklı beslenmenin önemine işaret etmektedir. Sağlıklı beslenme, sağlıklı bir bedene sahip olmanın temel yapı taşıdır. Sağlıklı beslenmenin ön koşulu ise, ölçülü tüketimdir. Zira insan yedikleri ile sağlıklı olabileceği gibi hastalıklara düşer da olabilir. Çok yemek kadar sindirimi gerçekleşmeden sık sık yenilen yemek de insan sağlığı için zararlıdır. Sürekli bir şeyler yenildiği zaman beden gerçek manada hazım işlemini yerine getiremez. Hazım sağlanamadığı takdirde de hücrelerin tüketilen besinlerden alması gereken gıda, yerine ulaşamaz. Zira birçok kimsenin zannettiği gibi, hazım sadece midedeki gıdaların öğütülüp bağırsaklara geçmesi değildir. Gerçek hazım işlemi, tüketilen gıdaların ayrıştırılıp hücreler tarafından kullanılacak hale getirilmesi ile gerçekleşmiş olur.<sup>10</sup> "Gereğinden fazla besin tüketilirse, çok alınan bazı öğeler vücutta yağ olarak depolandığından sağlık için zararlı olur."<sup>11</sup> Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere beslenme konusu, beden sağlığını doğrudan etkileyebilecek önemli bir konudur.

<sup>7</sup> Mine Yıldırım vd., *Şişmanlık (Obezite) ve Fiziksel Aktivite*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi-Sağlık Bilimleri Fakültesi Beslenme ve Diyetetik Bölümü, 2008), 7.

<sup>8</sup> Adil Yavuz, "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 8, (2020), 15-34.

<sup>9</sup> el-Bakara, 2/183-184.

<sup>10</sup> Mehmet Ali Bulut, *Can Boğazdan Çıkar*, İstanbul: Hayat Yayınları, 2015, 90-101; Alparslan Özyazıcı, *Din ve Bilimin Işığında Oruç ve Sağlık*, Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, (2017), 33-35.

<sup>11</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, "Yeterli ve Dengeli Beslenme Nedir?", (Erişim 28 Eylül 2020).

Hız. Peygamber, insanoğlundan daha şerli bir kap doldurmadığını<sup>12</sup> beyan ederek midenin sağlık ve hastalık durumlarına doğrudan sebep olabileceğine işaret etmektedir. Buradan da beslenme konusunun vücut sağlığı için temel bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de de ölçülü, dengeli, doğru ve sağlıklı beslenmeye işaret eden âyetler bulunmaktadır. “...*Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*”<sup>13</sup> âyeti müfessirlerin çoğunluğuna göre tıp ilmini özetler mahiyettedir.<sup>14</sup> Zira bu âyet-i kerîme, sadece beslenme konusunda değil, birçok hususta ölçülü olmayı işaret etmektedir. Âyet özel olarak beslenme konusunda ölçülü ve dengeli olmayı işaret ederken, gereğinden fazla yemenin yani mideyi tıka basa doldurmanın da doğru olmadığına vurgu yapmaktadır. Burada vurgulanmak istenen mevzu, ölçülü ve az yemektir. Gazâlî de (ö. 505/1111) bütün felaketlerin, dert ve afetlerin kaynağının mide olduğuna dikkat çekerek bedensel ve psikolojik rahatsızlıkların bir kısmının yanlış beslenmekten kaynaklandığına vurgu yapmıştır.<sup>15</sup> Belirtilen âyet aynı zamanda sağlığı koruma ilkelerinin esasını oluşturmaktadır.<sup>16</sup> İnsanın ihtiyacından fazlasını yemesi, mideyi tıka basa doldurması çeşitli hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olur. Kişi bu ölçüye dikkat etmediğinde vücudun başka alanlar için harcaması gereken enerjisinin büyük bir kısmını hazım ve sindirim sistemine yönlendirmiş olur. Bu durum ise, bedenın olması gerektiğinden daha fazla enerji harcamasına sebebiyet verir. Böylece birçok hastalığa ortam hazırlanır. Çünkü şifa, hazım sisteminin sağlıklı ve düzenli çalışmasında saklıdır. Sindirim sistemine gereğinden fazla yüklenildiği takdirde beden iki kat yorulmaya maruz kalacak ve bu durum diğer organların işleyişine olumsuz etki edecektir.<sup>17</sup> Dolayısıyla her konuda orta yolu takip etmeyi öngören İslâm dini beslenme konusunda da mutedil olmayı tavsiye etmektedir.

<sup>12</sup> Tirmizî, “Zühd” 47; İbn Mâce, “Et’ime” 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/422.

<sup>13</sup> el-A’râf 7/31.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, thk. Ahmet Rıfat el-Bedrâvî, (Beyrût: Dâru İhyâu’l Ulûm, 1410/1990), 35; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet, (Dâru Tayyibetü lin-Neşri ve’t-Tevzî’, 1420/1999), 3/406.

<sup>15</sup> Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1394/1975), 3/184.

<sup>16</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (b.y.: Zehraveyn Yayınevi, ty.) 4/31.

<sup>17</sup> Özyazıcı, *Din ve Bilimin Işığında Oruç ve Sağlık*, 56-57; Bulut, *Can Boğazdan Çıkar*, 90-101.

Kur’ân, yeme ve içmede ölçülü olmaya dikkat çekerken aynı zamanda besin maddelerinin niteliğine de değinmektedir. Bu noktada Kur’ân-ı Kerim, “*Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan maddelerin helal ve temiz olanlarından yiyin...*”<sup>18</sup> buyurarak gıda maddelerinin temiz ve helal olmasını emretmekte ve böylelikle sağlıklı beslenmenin çerçevesini belirlemektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), gıdanın temiz olması ile insan bedenine ve aklına sağlık için faydalı olanın yani zararlı olmayanın murat edildiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Tüketilen gıdaların niteliği, sadece bedensel sağlığı ilgilendiren bir konu değil, aynı zamanda kişinin maneviyatını ve psikolojik yaşantısını da etkileyen bir konudur. Nitekim Hz. Peygamber yapılan dualar için tüketilen gıdaların temiz ve helal olmasının büyük etkisinin bulunduğunu beyan ederek helal lokma yemeği teşvik etmiştir. Duaları kabul edilen bir kimse olmak için Hz. Peygamber’e müracaat eden Sa’d b. Ebî Vakkâs’a, Hz. Peygamber daima *temiz ve helal lokma* yemesini tavsiye etmekte ve herhangi bir kişinin karnına haram lokma girdiğinde o kimsenin duasının kabul olmayacağını haber vermektedir.<sup>20</sup>

## 2. Hz. Peygamber’in Sağlığa Verdiği Önem

Hz. Peygamber temsil görevi gereği, dinin emirlerinden olan namazın nasıl kılınacağını, orucun nasıl tutulacağını, zekâtın ne ölçüde verileceğini, hac ibadetinin nasıl yapılacağını ve bütünüyle dinin nasıl yaşanması gerektiğini ortaya koyarken, dinin yaşanabilir olması için, bir başka ifade ile dinin korunması için sağlığın, canın, aklın korunmasının ne derece önemli olduğuna da hem yaşantısı hem de tavsiyeleri ile dikkat çekmiştir. Nitekim dinin yaşanabilir olması için kişinin sağlığının yerinde olması şarttır. Kur’ân-ı Kerîm de birçok âyette bu hususa değinmiş, sağlığı tehlikeye girecek kimseler ve hasta olanlar için birtakım kolaylıklar sağlamıştır. Mesela; oruç ibadetinin yerine getirilmesinde hasta olanların tutamadıkları günlerin kazasını daha sonra yapabileceklerine dair izin verilmiştir.<sup>21</sup> Yine aynı şekilde su ile gusledemeyecek kadar

<sup>18</sup> el-Bakara 2/168. Bununla ilgili diğer âyetler için bk. el-Bakara 2/57; el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/88.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/478.

<sup>20</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/478; İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, (Ankara: DİB “Diyânet İşleri Başkanlığı”, 1980), 214.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/184-185.



hasta olan kimseler için de teyemmümle abdest almaları noktasında kolaylık sağlanmış<sup>22</sup> ve hasta olan kimselerin sefere katılamadıklarında sorumlu tutulmayacakları belirtilmiştir.<sup>23</sup> Farz olan ibadetlerin yerine getirilmesinde sağlığın bu denli dikkate alınması, dinin korunmasında sağlığın ne derece zarurî bir ilke olduğunu göstermektedir.

Sağlığın temelinin temizlikten geçtiğine dair şüphe yoktur. İslâm dini de temizlik temelinde kurulmuş bir dindir. Bu bağlamda sağlığın korunmasında da öncelikli temel ilke temizliktir. Hz. Peygamber temizliğe büyük önem vermiş ve Allah'ın temizliği ve nezafeti sevdiğini haber vererek şöyle buyurmuştur: “Allah güzeldir, güzel olanı sever; temizdir, temizliği sever...”<sup>24</sup> Diğer taraftan, “Temizlik imanın yarısıdır.”<sup>25</sup> buyurarak dinin temizlikten ibaret olduğuna da işaret etmiştir. Yemek öncesinde ve sonrasında ellerin yıkanmasını tavsiye etmiş ve bereketin buna bağlı olduğuna dikkat çekerek bu konuda hassas davranmaya teşvik etmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca Hz. Peygamber, günlük hayatta temizlik konusunda ellerin temizliğine önem vermiş ve gece uykusundan uyanan bir kimsenin ilk önce ellerini yıkamasını tavsiye etmiştir.<sup>27</sup> Bu uyarıdan da anlaşılacağı üzere, mikrop taşıyıcı olması bakımından el hijyeni, sağlığı korumada önemli bir yere sahiptir. Aynı şekilde Hz. Peygamber bıyıkları kısaltmanın, vücudun mahrem yerlerindeki tüyleri temizlemenin, tırnakları kesmenin ve sünnet olmanın fitrattan olduğunu buyurmuş,<sup>28</sup> haftada en az bir kez banyo yapmayı tavsiye etmiştir.<sup>29</sup> Böylelikle vücut temizliğinin önemine dikkat çekmiştir. Vücut temizliğinin yanı sıra ağız ve diş

<sup>22</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>23</sup> et-Tevbe 9/ 91; el-Fetih 48/17.

<sup>24</sup> Tirmizî, “Edeb” 41; Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûnû't-Türâs, 1393/1973), 2/121-122.

<sup>25</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (Beyrût: Dâr'ül Kütübil İlmîyye, 1412/1991), “Tahâret” 1; Tirmizî, “Deavât” 86; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Abdulmunim Şelbî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Zekât” 1; İbn Mâce, “Tahâret” 5; Dârimî, “Tahâret” 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/536-542-543.

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût, (Dimeşk: Dâru'r-Risâletil-Âlemiyye, 1430/2009), “Et'ime” 11; Tirmizî, “Et'ime” 39.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1406/1985), “Tahâret” 9; Buhârî, “Vudû” 26; Müslim, “Tahâret”, 87-88; Nesâî, “Tahâret”, 1.

<sup>28</sup> Buhârî, “Libas”, 63, 64; Müslim, “Tahâret”, 49-50.

<sup>29</sup> Buhârî, “Cuma”, 2; Müslim, “Cuma”, 7; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 80; İmam Mâlik, “Cuma”, 1.

temizliğine de önem vermiş ve şöyle buyurmuştur: “*Eğer ümmetime zor geleceğinden korkmasaydım, her namaz esnasında kendilerine misvâk kullanmalarını emrederdim.*”<sup>30</sup>

Hz. Peygamber’in misvak kullanımına dair rivâyetler incelendiğinde onun, gün içerisinde birçok defa dişlerini temizlediği yani ağız temizliği yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Bu da onun temizliğe, ağız ve diş sağlığına ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber’in sağlığı korumaya verdiği önemi anlatması bakımından şu olay güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bir sefer sırasında bir sahabe, başından yaralanmış ve gece cünüp olmuştur. Uyandığında ne yapacağını arkadaşlarına sormuş, onlar da yıkanması gerektiğini söylemişlerdir. Bunun üzerine o kişi başından yaralı olduğu halde yıkanınca yaranın su alması nedeniyle durumu kötüleşmiş ve vefat etmiştir. Durum Hz. Peygamber’e haber verildiğinde ise, o (sav) kızmış ve şöyle buyurmuştur: “*Onu öldürdüler, Allah da onları öldürsün. Bilmiyorlarsa sorsalardı. Bilgisizliğin ilacı sormaktır. Onun yarasının üzerine bir bez bağlayıp üzerine mesh etmesi ve vücudunun kalan kısmını da yıkaması yeterliydi.*”<sup>32</sup> Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, dinin emirlerini yerine getirmek için kişinin sağlık durumu belirleyici bir rol oynamaktadır.

İslâm, öncelikle sağlığı korumaya yönelik tedbirler almaya önem vermekte, hastalık durumunda ise tedavi olmayı tavsiye etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bu hususta şöyle buyurmuştur: “*Bir yerde veba olduğunu işitirseniz, oraya girmeyiniz. Bulduğunuz yerde veba olursa, oradan ayrılmayınız.*”<sup>33</sup> Ayrıca hastalıklı kimseden, hastalığın bulaşma riskine binaen uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>34</sup> Hastalıklı kimse ile aradaki mesafenin bir mızrak boyunda olmasını tavsiye ederek<sup>35</sup> yakın mesafede bulunmanın hastalığın bulaşma riskini arttıracaklarını işaret etmektedir. Bu uyarı da sağlığı koruma tedbirlerine riâyet etmenin önemini göstermektedir. Ayrıca salgın hastalıklara karşı alınması gereken tedbirleri, son dönemde bütün dünyayı etkisi

<sup>30</sup> Buhârî, “Temennî”, 9; “Cum'a”, 8, “Savm”, 27; Müslim, “Tahâret”, 42; Nesâî, “Tahâret”, 6.

<sup>31</sup> Konu ile ilgili rivâyetler için bk. Müslim, “Tahâret”, 43-44-46; Nesâî, “Tahâret”, 2-4-7; İbn Mâce, “Tahâret”, 7.

<sup>32</sup> Ebû Dâvud, “Tahâret”, 122; Saffet Köse, *Hz. Peygamber (sas) ve Sağlık*, Siyer Araştırmaları Dergisi, 8 (2020), 223.

<sup>33</sup> Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 92-93-94-98-100.

<sup>34</sup> Buhârî, “Tıb”, 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/449.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/21. Günümüzde Covid-19 salgınından korunmak amacıyla fiziksel mesafe kuralı büyük önem arz etmektedir. Asırlar öncesinde Hz. Peygamber bu gerçeği ifade etmiştir.

altına alan Covid-19 salgınını göz önünde bulundurarak anlamak ve değerlendirmek meseleye farklı bir perspektiften bakmaya yardımcı olacaktır. Ayrıca Rasûlullâh (sav), “*Ey Allah’ın kulları! Tedavi olun çünkü Allah yarattığı her hastalığın şifasını da yaratmıştır. Ancak birisi hariç, o ihtiyarlıktır.*”<sup>36</sup> buyurarak yaşlılıktan başka, diğer bir ifade ile ölümden başka her hastalığın mutlaka bir şifasının olduğunu belirtmiştir. Bu rivâyet aynı zamanda hastalıkların tedavisinin tespiti için tıp alanında yapılacak geniş araştırmaları da teşvik etmektedir. Sonuç olarak, Tıbb-ı Nebevî ile ilgili hadislere genel açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber’in öncelikle koruyucu hekimlik bağlamında sağlığı korumaya yönelik tedbirler aldığı, hastalıklar için birtakım tedavi yöntemleri tavsiye ettiği ve hasta olanları tedavi olmaya teşvik ettiği anlaşılmaktadır.<sup>37</sup>

### 3. Kur’ân’a Göre Obeziteyi Önleme

Kur’ân, insanlara Allah’ın emir ve yasaklarını bildiren, onları dünya ve âhiret mutluluğuna yönlendiren ilâhî bir kitaptır. Kur’ân tek başına bir tıp kitabı veya herhangi bir dünyevî konuyu içeren kitap değildir. Bilakis Kur’ân insanları doğruya yönlendiren, onların âhiretlerini kurtarmayı amaçlayan, bu gayeye ulaşabilmeleri için hayat tarzlarını düzenleyen ve bu doğrultuda birtakım ilkeler belirleyen çok yönlü kutsal bir kitaptır. Kur’ân’ın emir ve yasaklarını uygulayabilmek için gerekli olan temel gereksinimlerden birisi de hiç kuşkusuz sağlıktır. Sağlığı muhafaza etmek ve sağlıklı bir hayat sürebilmek için de yapılması gereken en doğru davranış, sağlıklı beslenmektir. İnsan fıtratı gereği hayatını devam ettirebilmek için beslenmeye ihtiyaç duymaktadır. Ancak burada doğru ve dengeli beslenmek önem arz etmektedir. Çağın en önemli hastalıklarından olan obezite hastalığı gibi birçok hastalık insanın yiyip içtiklerinden, beslenme şekline kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı huzurlu ve mutlu bir hayat sürmenin yolu sağlıklı bir yaşama sahip olmaktan, dolayısıyla sağlıklı beslenmekten geçmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde sağlıksız yani yanlış ve dengesiz beslenme sonucu oluşan ve dünya genelinde sıklıkla görülen obezite hastalığına karşı koruyucu hekimlik çerçevesinde âyet ve hadis merkezli bazı temel prensiplere değinilecektir. Bu temel

<sup>36</sup> Bu vb. rivâyetler için bk. Buhârî, “Tıb”, 1; Dâvud, “Tıb”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 2; İbn Mâce, “Tıb”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/395; 31/127.

<sup>37</sup> Yavuz, *Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme*, 32.

prensipler, yeterli ve ölçülü beslenmenin obeziteye engel olması ve bebeklikte anne sütünün alınmasının ileriki yaşlarda obezite gibi temel sağlık sorununa engel olması şeklinde iki başlık altında ele alınacaktır.

### 3.1. Beslenmede Ölçü

Kur'ân-ı Kerîm, âhiret mutluluğu için beden sağlığına önem vermekte ve sağlığı koruyabilmek için birtakım tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu hususta “peygamberlere helal gıda ile beslenmeleri ve sâlih amel işlemleri emredilmiştir.<sup>38</sup> Buradan bir anlamda bugün bir sosyal vakıa olarak insanın vücut sağlığını koruyacak şekilde beslenmesinin emredildiği istidlâl edilebilir.”<sup>39</sup> Sağlığı muhafaza edecek şekilde doğru beslenmek, tüketilen gıdaların mahiyeti ile ilgili olduğu gibi beslenme şekli ve ölçüsü ile de doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla kişi beslenmek için gıda alırken gıdaların temiz olmasına önem göstermesi ve bu konuda ölçüyü aşmaması tavsiye edilmektedir.<sup>40</sup> “*Size rızık olarak verdiğimiz iyi ve temiz şeylerden yiyin ama bunda ölçüyü aşmayın, yoksa gazabıma uğrarsınız; kim gazabıma uğrarsa artık uçuruma yuvarlanmış demektir.*”<sup>41</sup> âyetinde zikredilen (طَيِّب) ‘tayyib’ kelimesi sözlükte, helal olmak, temiz, hoş olmak, lezzetli olmak gibi manalara gelmektedir. Kelimenin zıddı ise, ‘habîs’ yani kötü ve pis olan demektir.<sup>42</sup> Tayyib yani temiz olan gıdalar insanın lezzet aldığı, ona fayda sağlayan gıdalardır. Bir başka ifade ile fitrata uygun olan gıdalardır.<sup>43</sup>

Râgıb el-İsfahânî (طَيِّب) ‘tayyib’ kelimesinin, helal yollarla elde edilen ve caiz olacak ölçüde yani yeterli miktarda tüketilen besinler için kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>44</sup> Dolayısıyla emredildiği şekilde iyi ve temiz gıdalarla beslenirken dahi

<sup>38</sup> “Ey peygamberler! Tertemiz nimetlerden yiyip için, güzel işler yapın. Kuşkusuz ben yaptıklarınızı eksiksiz bilmekteyim.” el-Mü’minûn 23/51.

<sup>39</sup> Halis Demir, *İslâm Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/1 (Haziran 2015), 146.

<sup>40</sup> Nûrettin Turgay, *Kur’ân ve Beslenme*, (Adana: Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi, 2016), 199 – 210.

<sup>41</sup> Tâhâ 20/81. Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. el-Bakara 2/57; 2/168; 2/172, el-Mâide 5/88.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, “1/563,” طَيِّب; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, li't-Tıbbâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1401/1981), 5/3.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5/3.

<sup>44</sup> Râgıb el-İsfahânî, “1/527,” طَيِّب.

ölçüyü kaçırmamak gerekmektedir. Zira yeme içmede ölçüyü kaçıran insanlar, çeşitli hastalıklara maruz kalabilmektedir.<sup>45</sup>

Beslenme konusunda Kur'ân'ın üzerinde durduğu diğer temel nokta ise, ölçülü ve dengeli beslenmek, diğer ifade ile sınırı aşarak israf etmemektir. Nitekim bu hususta şöyle buyrulmaktadır: “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*”<sup>46</sup> Burada helal kılınan nimetler kastedilmiş, haramlar dışarıda tutulmuştur. Yenilip içilmesi tavsiye edilen nimetler sağlığa faydalı olan nimetlerdir. Bu nimetlerden faydalanırken de haddi aşmamak, sınırı korumak tavsiye edilmiştir.<sup>47</sup> Bu âyet Arapların çıplak tavaf etmeleri ve hac günlerinde bayılıp düşecek kadar az yemek yemeleri gibi Müslümanların da böyle yapmak istemeleri üzerine nazil olmuştur.<sup>48</sup> Onlar bu davranışlarıyla aç kalarak kendilerine zarar vermektedirler. Aynı durum gereğinden fazla yiyip içmek için de geçerlidir. Dolayısıyla aç kalma, yetersiz yeme içme vb. sebeplerle yemeği terk nasıl hoş karşılanmıyorsa; aynı şekilde fazla yeme içmeyi alışkanlık haline getirerek sağlığını kaybetmek de uygun olmayan bir davranıştır.<sup>49</sup> Dolayısıyla, az yemekle aç kalarak sağlığa zarar vermek de haddinden fazla yiyip içerek sınırı aşmak da israf olarak değerlendirilebilir. Zira israf sözlükte; bir şeyin çok olması, caiz olan sınırın aşılması,<sup>50</sup> haddi aşmak, orta yolu takip etmemek, hakkı olmayanı yapmak gibi manalara gelmektedir. Genel olarak uygun görülen ölçünün dışına çıkmayı ve saçıp savurmamayı ifade etmektedir.<sup>51</sup> İttifak edilen görüşe göre ise, israfın haram olduğu beyan edilmiştir.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Halit Tanju Besler vd. *Türkiye'ye Özgü Sağlıklı Beslenme Rehberi*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Beslenme ve Diyetetik Bölümü, 2015), 12; Bulut, *Can Boğazdan Çıkar*, 90-101.

<sup>46</sup> el-A'râf 7/31; “Allah'ın bahsettiği helal ve temiz nimetlerden faydalanmak kastedilmiş ve haram yemenin israf olduğu söylenmiştir.” Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, (b.y.: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1422-2001), 10/155-156.

<sup>47</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân (Te'vilâtü Ehli's-sünne)*, thk. Dr. Mecdi Bâsellûm, (Beyrût: Dâr'ül Kütübi'l İlmiyye, 1426/2005), 4/404-406.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/66; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/31.

<sup>49</sup> Demir, *İslâm Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler*, 148.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/66.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, “بِسْرَفٍ” 149-9/148.

<sup>52</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Beyrût: Daru'l-Kalem et-Tayyip, 1419/1998), 1/564.

Yiyip içmeyi emreden fakat israfı yasaklayan bu âyete istinaden âlimler şöyle demiştir: “Allah Teâlâ kitabında tıp ilminin yarısını yarım âyette güzel bir şekilde cem etmiştir.”<sup>53</sup> Bu âyetin tıbbın yarısını özetlediğine dair görüşü iki bakımdan ele almak mümkündür. Tıp, sağlıklı olmayı ve hastalıklardan korunmayı hedefler. Sağlıklı olmak ve hastalıktan korunmak da iki şekilde mümkün olur. Bunlardan biri tedavi olmak, diğeri ise sağlığı korumak için perhiz yapmaktır. Tıp ilmindeki asıl amaç sıhhat olduğu için tedavi olmak tıbbın yarısını, hastalıklardan korunmak için perhiz uygulamak da diğ yarısını karşılamaktadır.<sup>54</sup> Dolayısıyla sağlıklı olmak için tedavi olmak ve hastalıklardan korunmak için perhiz yapmak gerekmektedir. Zira hastalıkların büyük bir kısmı mideden<sup>55</sup> yani ölçsüz yeme ve içme alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, insan sağlığının yarısı ölçülü yemeğe yani beslenme disiplinine bağlıdır.

İhtiyaçtan fazla yemenin hükmü konusunda iki görüş beyan edilmiştir. Bir görüşe göre kişinin ihtiyacından fazla yemesi haram, diğ görüşe göre ise mekruhtur. İbn Arabî (ö. 638/1240) ise bunun zaman, mekân ve yaşa göre farklılık arz edeceğini beyan etmiştir.<sup>56</sup> Serahsî (ö. 483/1090-?), yiyecekleri israf etmenin çeşitli yolları olduğunu ve doyduktan sonra yemeğe devam etmenin de haram olan bu israf çeşitlerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Zira vücudun ihtiyaç duyduğu miktar olması ve kişinin kendi yararına olması sebebiyle kişi doycak kadar yemekten dolayı kınanmaz. Doyduktan sonra yemeye devam etmenin ise yararı değil, bilakis zararı vardır. Hatta öyle ki bu, yiyeceği çöpe atmaktan daha kötüdür. Çünkü doyduktan sonra yemeğe devam etmek çeşitli hastalıklara sebebiyet vermektedir. Ayrıca gereğinden fazla yemek başkasının hakkını gasp etmek demektir. Zira kişinin ihtiyacından fazla olan yiyecekte başkasının hakkı vardır.<sup>57</sup> Dolayısıyla aşırı tüketim ile yapılan israf hem kişinin sağlığına zararlı olmakta hem de sosyal yaşamdaki dengeyi bozmaktadır.

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/197; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/564.

<sup>54</sup> Kurtubî *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/197; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/31; Mustafa Çetin, *ağlıklı Yaşama ve Hastalıklardan Korunma*, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, (2012), 7-12, 85-87.

<sup>55</sup> Tirmizî, “Zühd”, 47; İbn Mâce, “Et'ime”, 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/422.

<sup>56</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/196.

<sup>57</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, çev. H. Mehmet Günay vd., (ed.) Mustafa Cevat Akşit, (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 30/355.

### 3.2. Anne Sütünün Obezite ile İlişkisi

Kur'ân-ı Kerîm'in genel olarak sağlığı muhafaza etmeye yönelik tavsiyelerinden bir diğeri de bebeklerin anne sütüyle beslenmesine önem vermesidir. Nitekim anne sütü, bebeklerin ihtiyaç duyduğu besin maddelerini tam olarak karşılayan mucizevî bir gıda maddesidir. Bebeklerin hem bedensel gelişimine yönelik öneminden hem de emzirme sürecinde anne ile çocuk arasındaki ilişkinin bebeğin kişilik gelişiminde olumlu etkiler oluşturmasından dolayı anne sütü üzerinde önemle durulmuştur.<sup>58</sup>

Kur'ân'da çocuğun emzirilmesini ifade etmek için (رضع) rada' fiili kullanılmıştır.<sup>59</sup> Emmek anlamına gelen (رضع) rada' ıstılahta, çocuğun annesinin göğsünden süt emmesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>60</sup> Kur'ân-ı Kerîm'deki konu ile ilgili âyetler daha çok annelerin çocuklarını emzirme süreleri hakkında bilgi vermektedir. Bu noktada Kur'ân, annelerin çocuklarını emzirme sürelerini iki yıl olarak belirlemiştir. İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: *“Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. (...) Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur. Çocuklarınızı süttannelere emzirtmek isterseniz münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur. Allah'ın koyduğu kurallara aykırı davranmaktan sakının ve bilin ki Allah yaptıklarınızın tamamını görmektedir.”*<sup>61</sup> Anlaşılacağı üzere çocuğu emzirmek dinen bir zorunluluk arz etmektedir. Ancak âyette belirtilen *“Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler.”* ifadesi çocuğun iki yaşına kadar emzirilmesinin bir zorunluluk değil, bilakis tavsiye niteliğinde bir öneri olduğunu gösterir. Âyetten, istenildiği takdirde daha erken bir sürede çocuğun süttten kesilebileceği de anlaşılmaktadır. Ancak burada çocuğu öz annesinin emzirmesi önemlidir. Zira herhangi zarurî bir durum olmadığı takdirde bu sorumluluk anne babanın üzerine dinî bir vecibedir.<sup>62</sup> Yani bizzat anne tarafından veya ücretle tutulabilecek bir süttanne tarafından bebeğin süt ihtiyacı karşılanmalıdır. Hz. Peygamber

<sup>58</sup> Gülhan Samur, *Anne Sütü*, Sağlık Bakanlığı Yayınları, Ankara 2008, 1-21.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/23; el-Hac 22/2; el-Kasas 28/7; et-Talâk 65/6.

<sup>60</sup> Râgıb el-İsfahânî, “1/430,” رضع; İbn Manzûr, “128-8/125,” رضع.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/233. Konu ile ilgili bir başka âyet için bk. Lokmân 31/14.

<sup>62</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da Anne Çocuk İlişkisi*, Ekev Akademi Dergisi, 11/30 (2007), 92-93; Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 4/329.

de Kur'ân'ın ifade ettiği şekliyle çocukların tam iki yıl emzirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Nitekim iki yaşını doldurmadan vefat eden oğlu İbrahim için, cennette bir sütannesini olduğunu ve geri kalan sütünü emzirerek iki yıla tamamlayacağını ifade etmesi<sup>63</sup> süt emzirmenin iki yıla tamamlanması gerektiğini bizatihi beyan etmekte ve bu uygulamanın önemine dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber, yeni doğan çocuğun midesine inen ilk gıdaya dikkat etmiş ve anne sütünden önce bebeğin ağzına giren ilk gıdanın tatlı bir besin maddesi olmasına önem vermiştir. Nitekim Hz. Âişe, yeni doğan çocukların Hz. Peygamber'e getirildiklerini ve Hz. Peygamber'in onlar için hayır dua ettikten sonra tahnîkte<sup>65</sup> bulunduğunu yani ezilmiş hurmayı parmağı ile çocuğun damağına sıvazladığını belirtmektedir.<sup>66</sup>

Emzirme süresinin iki sene olarak belirlenmesi maksimum seviye olup bunun daha kısa tutulmasında dinen bir sakınca yoktur. Eğer anne herhangi bir durumdan dolayı çocuğunu emzirmez veya emziremezse, bu durumda çocuğun gelişimini tehlikeye atmamak için ücret karşılığında bir sütanne tutulması tavsiye edilmektedir. Sütanneye verilecek olan ücretin ise, onu memnun edecek miktarda olması lazımdır ki, sütanne çocuğun bakımını iyi yapsın, ihmal etmesin.<sup>67</sup> Yapılan araştırmalar, emzirme süresinin hastalıklara karşı bağışıklık kazanmada ve obezite riskinin azalmasında önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bebeğin anne sütü ile beslenme süresi ne kadar uzun olursa, koruyucu etkisi de o kadar güçlü olmaktadır. "13 – 25 hafta arası bir süre emzirilen bebeklerde %38; 26 haftadan uzun süre emzirilen bebeklerde ise obezite riskinde % 51 azalma olduğu tespit edilmiştir."<sup>68</sup> DSÖ (Dünya Sağlık Örgütü) ise, bebeklere altı ay boyunca sadece anne sütü verilmesi gerektiğini, altı aydan sonra ek gıdalarla birlikte emzirmenin iki yıla kadar devam ettirilmesinin obezite ve kronik

<sup>63</sup> Müslim, "Fedâil", 63; İbn Mâce, "Cenâiz", 27.

<sup>64</sup> Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, 78-79.

<sup>65</sup> Tahnîk: Çiğnenmiş hurmayı çocuğun damağına sıvazlamak. Müslim, "Tahâret", 101; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Mısır: Matbatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1347/1929), 3/194.

<sup>66</sup> Müslim, "Tahâret", 101. Buradaki uygulamanın kültürel bir uygulama olduğu da gözden kaçmamalıdır.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/109; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/113.

<sup>68</sup> Şule Aktaç, "Anne Sütü Hormonları ve Obezite İlişkisi", *Türkiye Klinikleri Journal of Nutrition and Dietetics-Special Topics*, 2/3 (2017), 81.



hastalık riskini azaltabileceğini söylemektedir.<sup>69</sup> Eldeki veriler, obeziteyi engellemede kritik dönemlerin anne karnında geçen süre ile doğumdan sonraki ilk aylar olduğuna işaret etmektedir.<sup>70</sup>

Kur'ân, çocuğun anne karnındaki gelişim süreci ile doğduktan sonra anne sütüyle beslenme sürecini tek bir evre olarak değerlendirmektedir.<sup>71</sup> Nitekim bu hususta şöyle buyrulmuştur: “İnsana, anne ve babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu zahmete katlanarak taşıdı ve zorluk çekerek doğurdu. Karnında taşınması ve süttten kesmesinin süresi otuz aydır..”<sup>72</sup> Bu âyette toplamda otuz aylık sürenin tek bir evre olarak değerlendirilmesi, bebeğin anne karnındaki gelişimiyle doğumdan sonra anne sütüyle beslendiği süre içerisindeki gelişiminin birbirini tamamladığını ve bu iki durum arasında bir devamlılığın olduğunu göstermektedir. Nitekim bebek, anne karnında nasıl gelişim gösteriyorsa ve bu süreç onun gelişimi için ne kadar önemliyse, bebeğin gelişimi ve sağlıklı bir bedene sahip olması için doğumdan sonraki emzirme sürecinde anne sütü ile beslenmesi de aynı öneme sahiptir. Zira organizmanın enerji kullanım dengesi büyük ölçüde anne karnında, bebeklikte ve çocuklukta kurulmaktadır.<sup>73</sup> Emzirme olayının bu şekilde hamilelik süreci ile tek bir evre şeklinde değerlendirilmesi, anne sütü ile beslenmenin sağlıklı gelişim açısından anne karnında olmak kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'ın, bebeğin anne sütü ile beslenmesi hakkındaki beyanları, kişisel gelişim ve sağlıklı bir bedene sahip olmak için henüz dünyaya geldikten itibaren yapılması gereken önemli bir hususu gözler önüne sermektedir. Araştırmalara göre anne sütü ile beslenen bebeklerin diğer bebeklere göre daha sağlıklı, bağışıklık sistemlerinin daha güçlü olduğu ve daha az hastalandıkları, hastalandıklarında ise daha kısa sürede iyileşebildikleri tespit edilmiştir.<sup>74</sup> Dolayısıyla anne sütü birçok hastalığa karşı koruyucu

<sup>69</sup> Şafak Ergül – Aslı Kalkım, “Önemli Bir Kronik Hastalık: Çocukluk ve Ergenlik Döneminde Obezite”, TAF Preventive Medicine Bulletin, 10/2, (2011), 223-230; Pınar Yılmazbaş – Gülbin Gökçay, “Çocukluk Çağı Obezitesi ve Önlenmesi”, Çocuk Dergisi, 3/18 (2018), 107.

<sup>70</sup> Arzu Onay Beşikçi, *Erken Yaşta Görülen Obezite: Nedenleri ve Tedbirler*, Mised Dergisi, 2010, 85.

<sup>71</sup> Kasapoğlu, *Kur'ân'da Anne Çocuk İlişkisi*, 96.

<sup>72</sup> el-Ahkâf 46/15.

<sup>73</sup> Beşikçi, *Erken Yaşta Görülen Obezite: Nedenleri ve Tedbirler*, 82-85.

<sup>74</sup> Mediha Ürkmez, *Mucize Besin Anne Sütü*, (Adana: Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi), 2016, 321-325.

kalkan görevi üstlenmektedir.<sup>75</sup> Anne sütü ile ilgili yapılan bilimsel araştırmalar, çeşitli hastalıklara karşı koruyucu etki oluşturması bakımından anne sütünün, bireyin çocukluk dönemi kadar yetişkinlik dönemindeki sağlığı için de olumlu etkilere sahip olduğunu göstermektedir. Obeziteye karşı koruyucu ve önleyici yöntemler araştırıldığında anne sütünün olumlu etkisi dikkat çekmektedir. Çocukluk döneminde anne sütü ile beslenen bireylerdeki obezite riskinin, mama ile beslenen çocuklara göre %15 oranında daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu etki, sadece çocukluk dönemini değil, yetişkinlik dönemini de olumlu yönde etkilemektedir.<sup>76</sup>

Anne sütü düşük kalorili olması ve erken doygunluk hissi oluşturması sebebiyle bebekler için en iyi besin kaynağıdır.<sup>77</sup> Anne sütünün bu özelliği çocukluk çağı ve yetişkinlik çağı obezitesine karşı koruyucu bir etki oluşturmaktadır. Zira anne sütündeki yağ miktarı, diğer maddelere göre daha yüksektir. Bu yağ miktarı bebeğin doyum hissinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte annenin göğsünden ilk zamanlarda gelen süt ile daha sonraki dönemlerde gelen süt, yapı itibari ile birbirinin aynısı değildir. Çünkü anne sütünün yapısı, bebeğin gelişim evrelerindeki ihtiyacına göre değişmektedir. Anne sütündeki yağ miktarı iki yıllık emzirme sürecinin sonuna doğru yoğunluk kazanmakla bebekte doygunluk hissiyatı oluşmaktadır. Böylece bebeğin daha fazla besin tüketmesine engel olarak obeziteyi engellemektedir.<sup>78</sup> Bu nedenle anne sütündeki hormonlar bebeklerin büyüme ve iştah denetimini kısa ve uzun dönemde etkilemektedir.<sup>79</sup> Bu biyolojik eğitimi alan çocuklar, yetişkinlik döneminde de açlık hissiyatlarını kontrol edebilmektedirler.<sup>80</sup>

Yapılan araştırmalar, emzirme süresinin hastalıklara karşı bağışıklık kazanmada ve obezite riskinin azalmasında önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bebeğin anne sütü ile beslenme süresi ne kadar uzun olursa, koruyucu etkisi de o kadar

<sup>75</sup> *Anne Sütü ve Emzirme Eğitim Rehberi*, (İstanbul Mehmet Akif Ersoy Göğüs Kalp ve Damar Cerrahisi Eğitim ve Araştırma Hastanesi, 2016), 3-4.

<sup>76</sup> Aktaç, *Anne Sütü Hormonları ve Obezite İlişkisi*, 80-87.

<sup>77</sup> Halil Sağlam, vd. *Anne Sütünde Adiponektin*, *Güncel Pediatri*, 1/5 (t.y.), 28-30.

<sup>78</sup> Samur, *Anne Sütü*, 17; Ürkmez, *Mucize Besin Anne Sütü*, 324.

<sup>79</sup> Aktaç, *Anne Sütü Hormonları ve Obezite İlişkisi*, 80.

<sup>80</sup> Mevra Aydın, *Maternal Serum ve Anne Sütünün Leptin ve Ghrelin Düzeyi ile Beslenme Durumu Arasındaki İlişkinin Araştırılması*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7-8; Yılmazbaş – Gökçay, “Çocukluk Çağı Obezitesi ve Önlenmesi”, 105.

güçlü olmaktadır.<sup>81</sup> Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) ise, bebeklere altı ay boyunca sadece anne sütü verilmesi gerektiğini, altı aydan sonra ek gıdalarla birlikte emzirmenin iki yıla kadar devam ettirilmesinin obezite ve kronik hastalık riskini azaltabileceğini söylemektedir.<sup>82</sup>

Kur'ân'ın süt emzirme konusuna önemle yer vermesi, iki yıl şeklinde tavsiyede bulunması, ayrıca emzirmek istemeyen veya emziremeyen kimseler için bizatihi sütanne bulunmasını tavsiye etmesi; bebeğin anne sütü ile beslenmesine, anne sütü içerisindeki besin maddelerinin bebek için ne kadar önemli olduğuna ve emzirme sürecinde anne ile bebek arasındaki ilişkinin, bebeğin kişisel gelişimi üzerindeki etkisine işaret etmektedir.<sup>83</sup> Kur'ân anne sütüne o kadar önem vermektedir ki, annenin çocuğunu emzirmemesi veya emzirememesi durumunda sütanne tutulmasını, onun da görevini isteksiz yapmaması, ihmal etmemesi için ücretinin onu hoşnut edecek miktarda verilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

#### **4. Sünnete Göre Obeziteyi Önleme**

Hz. Peygamber'in hayatının birçok alanında Tıbb-ı Nebevîye dair birtakım tavsiye, uygulama ve örneklerin bulunduğu muhakkaktır. Ancak sünnetin temel gayesi, tıp ve tıba dair bilgiler vermek ve obezite ile mücadele etmek değildir. Bilakis Hz. Peygamber'in hayatının her alanında Müslümanlar için örneklik bulunduğu gibi, sağlığı muhafaza etme ve sağlıklı yaşamaya yönelik de birtakım örnekler bulunmakta ve bu konuda Hz. Peygamber Müslümanlar için bir rehber kabul edilmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde Nebevî tavsiyeler ve uygulamalar örnekliğinde obezite hastalığını önlemeyi sağlayacak birtakım öneriler ele alınacak ve hastalığı tedavi etmekten ziyade, bu hastalığa ortam hazırlayan sebepleri ortadan kaldırmaya yönelik Tıbb-ı Nebevî bağlamında koruyucu hekimlik uygulamaları işlenecektir. Ayrıca burada, obeziteye neden olan genetik ve fizyolojik etkiler değil, bilakis kişinin tasarrufunda olan ölçsüzce beslenme ve hareketsiz yaşam gibi yanlış uygulamalar neticesinde meydana

<sup>81</sup> Aktaç, *Anne Sütü Hormonları ve Obezite İlişkisi*, 81.

<sup>82</sup> Ergül – Kalkım, *Önemli Bir Kronik Hastalık: Çocukluk ve Ergenlik Döneminde Obezite*, 223-230.

<sup>83</sup> Anne bebek arasındaki duygusal bağın önemine dair bk. el-Kasas 28/7.

gelen obezite hastalığının konu edilmiş olduğunu belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla biz burada klinik bir vaka olarak obeziteyi kastetmiyoruz. Aşırı kiloyu oluşturan ölçüsüz beslenme ve hareketsiz bir yaşamın etkisi ile oluşan obezite hastalığını kastediyoruz. Zira bu hastalığın en büyük nedeni aşırı tüketim, hareketsiz yaşam gibi yanlış uygulamalardır.

#### 4.1. Ölçülü Yeme İçme

Beslenmenin asıl maksadı nefsin arzularını tatmin etmek değil, bilakis bedenın aslı ihtiyacını karşılamaktır. İnsanın kendisine helal kılınan besin maddelerini ölçülü bir şekilde tüketmesi gerekmektedir. Nitekim ölçüsüzce yeme içme alışkanlığının sonucunda belli başlı rahatsızlıklar ve kronik hastalıklar baş göstermektedir.<sup>84</sup> Genetik sebeplerin dışında obezite hastalığının en önemli sebeplerinden birisi, hiç kuşkusuz aşırı yemek ve içmektir. Zira besinler vücudun ihtiyacından fazla alındığı takdirde fazla alınan enerji, vücutta yağ olarak birikecek ve bu da zamanla obeziteye yol açacaktır.<sup>85</sup>

Hz. Peygamber sağlıklı beslenmede özellikle ölçülü tüketime dikkat çekmiş ve gereğinden fazla yemeği yasaklamıştır. Ölçülü beslenme hususunda ise, Müslümanın özelliğine dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: “*Mü’min bir midesi için yer, kafir ise yedi midesi için yer içer.*”<sup>86</sup> Yani kafir midesini düşünür ve dünyayı amaç edindiği gibi, yemek yemeği de amaç edinir. Ancak mü’min ise dünyayı, âhireti kazanmak için araç olarak gördüğü gibi, beslenmeyi de dinini yaşayabilmek için kendisine güç verecek, belini doğrultacak bir araç olarak görür.<sup>87</sup> Nitekim Kur’ân-ı Kerîm de bu hadisteki manayı desteklemektedir. “*Şüphe yok ki Allah, iman edip din ve dünyaya yararlı işler yapanları, altından ırmaklar akan cennetlere sokacaktır. İnkâr edenlere gelince onlar da nimetlerden yararlanırlar, tıpkı hayvanlar gibi yiyip içerler; ebedî kalacakları yer ise*

<sup>84</sup> Özyazıcı, *Din ve Bilimin Işığında Oruç ve Sağlık*, 56-57.

<sup>85</sup> Besler vd. *Türkiye’ye Özgü Sağlıklı Beslenme Rehberi*, 12.

<sup>86</sup> Buhârî, “Et’ime”, 12; Müslim, “Eşribe”, 186; Tirmizî, “Et’ime”, 20; Nesâî, “Eşribe”, 145; İbn Mâce, “Et’ime”, 3. “Müslüman olmak için Hz. Peygamber’in yanına gelen kimselerden birisi, Hz. Peygamber’in huzurunda kendisine ikram edilen yedi keçi sütünü doyasıya içmiş; daha sonra bir kap dolusu yemeği yemiştir. Bu kişi ertesi gün Müslüman olmuş ve bundan sonra kendisine ikram edilenlerden az yemekle doymuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu hadisi söylemiştir.” Bk. Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-Kâri fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (b.y.: Dâru’l-Fikr, ty.), 21/43.

<sup>87</sup> Demir, *İslâm Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler*, 154.

*cehennemdir.*<sup>88</sup> Burada önemli olan beslenmenin maksadıdır. Yemekten zevk almayı gaye edinmemektir. Yani yemek için yaşamak değil, yaşamak için yemektir. Hz. Peygamber'in beslenme ahlâkında Müslümana öğretilen yegâne husus budur. Bundan dolayı Hz. Peygamber, midenin tamamını tıka basa doldurmamak için mideyi üç kısma ayırmayı tavsiye etmekte ve şöyle buyurmaktadır: “*Âdemoğlu midesinden daha şerli bir kap doldurmamıştır. Ademoğluna belini doğrultacak kadar birkaç lokma yeterlidir. İlle de yiyecekse, midesinin üçte birini yemeği için, üçte birini içmesi için, üçte birini de nefesi için ayırsın.*”<sup>89</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere gereğinden fazla değil, yetecek kadar yemek tavsiye edilmektedir.

İhtiyaçtan fazla tüketmek yani mideyi doldurmak ve bunu süreklilik arz edecek şekilde alışkanlık haline getirmek, sağlık açısından birçok hastalığa sebep olmaktadır. Bu hastalıkların en başında ise aşırı şişmanlık olarak tabir edilen obezite hastalığı gelmektedir. Araştırmalar, sağlık için büyük bir tehlike oluşturan obezite hastalığının en önemli sebebinin, vücuda alınan enerji miktarının tüketilen enerji miktarından fazla olmasına bağlamaktadır.<sup>90</sup> Dolayısıyla tüketilen besin miktarı ve mahiyeti ile vücudun hazım işleminin dengelenmesi gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in sosyal hayatın beslenme yönüne ilişkin uyarıları, bireyin sağlığını korumasına yönelik büyük önem arz etmektedir. Daima ölçülü yemeye yönelik tavsiyeleri, doğrudan obezite gibi kronik bir rahatsızlığın oluşmasına engel olacak bir etkiye sahiptir. Bu noktada Hz. Peygamber'in ölçülü yemek için mideyi üç kısma ayırması yönündeki tavsiyesi modern tıp ilmi tarafından da bir karşılık bulmaktadır. Nitekim son zamanlarda aşırı tüketim neticesinde artan obezite hastalığına çözüm üretmek maksadıyla tıp camiasında birtakım yöntemler geliştirilmiştir. Obezite cerrahisi tarafından uygulanan ve kilo vermeyi destekleyici özelliğe sahip mide balonu tedavisi bu noktada önemlidir. Mide balonu, diyet ve egzersiz gibi tedaviler neticesinde kilo veremeyen hastalarda uygulanan bir yöntemdir. Bu tedavide, özel tasarlanmış bir balon

<sup>88</sup> Muhammed 47/12.

<sup>89</sup> Tirmizî, “Zühd”, 47; İbn Mâce, “Et’ime”, 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/422.

<sup>90</sup> Berrin Zuhul Altunkaynak – Elvan Özbek, “Obezite: Nedenleri ve Tedavi Seçenekleri”, Van Tıp Dergisi, 13/4 (2006), 138.

endoskopi yöntemiyle mide içerisinde açlık hissini oluşturduğu bölgeye (fundus) yerleştirilmekte ve özel yöntemlerle içerisine sıvı veya hava enjekte edilmekte ve böylelikle balon hastanın durumuna göre istenilen hacme ulaşmaktadır. Normal şartlarda bu hacim 400 ile 500 ml arasında uygulanmaktadır.<sup>91</sup> Altı ay veya bir sene sürebilen mide balonu tedavisinde amaç, kişiye az yeme alışkanlığı kazandırmaktır. Midenin açlık hissiyatının oluşturduğu fundus denilen bölgeye yerleştirilen balon, orada bir hacim kaplayarak hastada doyumluk ve tokluk hissi uyandırmakta, bu nedenle hasta daha geç acıktığı için kilo vermede hızlı sonuçlar elde edilebilmektedir.<sup>92</sup> Sağlıklı yetişkinlerde midenin ortalama kapasitesi 1200 ile 1500 ml'dir.<sup>93</sup> Mideye yerleştirilen balon, midenin yaklaşık üçte birlik kısmını (400 ml – 500 ml) kaplamakta ve böylece kişi midesinin boş olan kısmı kadar yiyip içebilmekte ve bu da hastaya ölçülü yeme alışkanlığı kazandırmaktadır. Bu uygulama neticesinde midenin üçte birlik kısmı boş kalmaya alıştırılmaktadır. Balon çıkarıldığında ise, kişi az yemeğe alışacağından, midenin üçte birlik kısmı boş kalacak ve kişi bedenen daha rahat olacak ve böylelikle nefes alma işlemi kolaylaşacaktır. Yapılan bu tıbbi uygulamalar, Hz. Peygamber'in midenin üçte birlik kısmının boş bırakılması yönündeki tavsiyesini hatıra getirmektedir. Dolayısıyla Tıbb-ı Nebevîde doğrudan obezite hastalığına (aşırı şişmanlık) ve aşırı kilolu olmanın getireceği diğer hastalıklara karşı, koruyucu tedbirler bulunmaktadır.

Beslenme açlık duygusunu bastırmak, karın doyurmak ya da canının çektiği şeyleri yemek içmek değildir. Beslenme; sağlığı korumak, geliştirmek ve yaşam kalitesini yükseltmek için vücudun gereksinimi olan besin öğelerini yeterli miktarda ve uygun zamanlarda almak için bilinçli yapılması gereken bir davranıştır. Gereğinden fazla besin tüketilirse, çok alınan bazı öğeler vücutta yağ olarak depolandığından sağlık için zararlı olur.<sup>94</sup> Vücutta depolanan bu yağlar, vücuda gereğinden fazla olarak alınan gıdaların depolanmış halidir. Bunun aşırı derecede birikmesi ise, ileri derecede

<sup>91</sup> Obezite ve Metabolik Cerrahi Uzmanı Prof. Dr. Halil Coşkun, "Mide Balonu Tedavisi Hakkında Merak Ettiğiniz Her Şey", YouTube (19 Şubat 2018), 00:00:32-00:03:23.

<sup>92</sup> Hipokrat Tv, "Mide Balonu Hakkında Merak Ettikleriniz-Op. Dr. Feridun Suat Gökçe", YouTube (2 Mart 2020), 00:00:50-00:03:07.

<sup>93</sup> Kemal Özer, *Müslüman'ın Diyeti*, (İstanbul: Hayykitap, 2019), 65.

<sup>94</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, "Yeterli ve Dengeli Beslenme Nedir?", (Erişim 28 Eylül 2020).

şişmanlığa yani obeziteye sebep olmaktadır.<sup>95</sup> Nitekim sağlıklı bir bünyeye sahip olmak için alınan enerji ile tüketilen enerji birbirini dengelemelidir.<sup>96</sup> Bu dengenin sağlanabilmesi için de beslenmede ölçülü olmak ve düzenli olarak fiziksel aktive yapmak gerekmektedir. Zira enerji alımının fazlalığı ve enerji harcamasının azlığı şişmanlığa yol açabilmektedir.<sup>97</sup> Yapılan bilimsel araştırmalar, obeziteye neden olan en önemli faktörler, içerisinde aşırı beslenme ve fiziksel aktivite yetersizliği olduğunu ortaya koymuştur.<sup>98</sup> Uzmanlar, mideyi tıka basa dolduracak şekilde gereğinden fazla yemek yemenin obeziteyi tetiklediğini ifade etmektedirler.<sup>99</sup>

Sonuç olarak Hz. Peygamber, tıka basa yiyerek israf etmekten sakındırmakta yani ölçülü beslenmeyi tavsiye etmektedir. O böylece çağın en büyük problemlerinden birini oluşturan obezite hastalığı ve onun beraberinde getirdiği birçok hastalıktan korunmak için koruyucu hekimlik çerçevesinde birtakım önlemler almış ve bunları ümmetine tavsiye etmiştir.

#### 4.2. Fiziksel Aktivite Yetersizliği

Fiziksel aktivite bir diğer ifade ile bedensel hareket yani spor/egzersiz, dolaylı olarak beslenme ile alakalı ancak doğrudan beden sağlığını korumada tamamlayıcı bir yöntem olarak kabul edilebilir. Fiziksel aktivite genel olarak, “vücudun enerji harcaması ile sonuçlanan tüm bedensel hareketler” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>100</sup> En basit tanımıyla fiziksel aktivite, enerji harcamak için vücudun hareket etmesidir. Vücuttaki fazla yağlar ancak düzenli yapılan bedensel hareketlerle eritilebilir.<sup>101</sup>

Hz. Peygamber sağlık için spor/egzersiz yapmayı tavsiye etmiş ve kendisi de bizzat bunu uygulamıştır. Hz. Peygamber sporu sadece sağlığı korumak için değil,

<sup>95</sup> Tahir Özakkaş, *Oruç ve Tıp*, Diyanet İlmi Dergi, 26/2, (1990), 101-110.

<sup>96</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, “Obezite Nedir?”, (Erişim 28 Eylül 2020).

<sup>97</sup> Seyit M. Mercanlıgil, *Şişmanlık*, T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, Ankara 2012, 8.

<sup>98</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Türkiye Obezite (Şişmanlık) ile Mücadele ve Kontrol Programı (2010-2014)*, Ankara, 2010, 18.

<sup>99</sup> Murat Topoğlu, Dr. Murat Topoğlu, “Obeziteye Genel Bakış ve Nasıl Oluşur?”, Youtube, (28 Eylül 2020), 00:02:50-00:02:50.

<sup>100</sup> Aslı Akyol vd., *Fiziksel Aktivite, Beslenme ve Sağlıklı Yaşam*, (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008), 8.

<sup>101</sup> Volga Bayrakçı Tunay, *Yetişkinlerde Fiziksel Aktivite*, (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008), 7.

bilakis eğlence, savaş gibi birçok alandaki önemine binaen yapmış ve bu yönde de tavsiyelerde bulunmuştur. Sağlık alanında yapılan çalışmalara göre, hareketsiz bir yaşam tarzı beden sağlığı açısından çok tehlikeli ve birçok hastalığın sebebidir.<sup>102</sup> Hz. Peygamber hem askeri faaliyetler hem eğlence ortamı hem de Müslümanın sağlıklı ve güçlü olması için vücudun hareketliliğine bir diğer ifade ile çeşitli spor faaliyetlerine ümmetini teşvik etmiş ve kendisi de bizzat bunları uygulamıştır.

Hz. Âişe (r.a) bir yolculuk esnasında Rasûlullâh (sav) ile koşu yarışı yaptıklarını ve bu yarışta kendisinin Hz. Peygamber'i geçtiğini, bir müddet sonra bir yarış daha yaptıklarını ve kendisinin kilo almasından dolayı, bu yarış da Hz. Peygamber'in kazandığını anlatmaktadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in kendisine, “*Bu, diğerinin karşılığıdır.*” şeklinde latifeli bir cevap verdiğini de eklemektedir.<sup>103</sup> Bu rivâyetten Hz. Peygamber'in fiziksel aktiviteye yani spora önem verdiği görülmektedir. Diğer taraftan evleri mescide uzak olduğu için evlerini mescidin yakınına taşımak isteyen kimselere, evlerinin uzak olmasının kendileri için daha hayırlı olduğunu zira mescide namaz kılmaya gitmek için atılan her adımın kendileri için sevap olduğunu ve derecelerini yükselteceğini belirtmesi de<sup>104</sup> hem cemaatle namaz kılmaya hem de kişiyi bu vesile ile yürümeye yani hareketli yaşama teşvik etmektedir.

Hz. Peygamber'in övdüğü sporlar arasında yüzme sporu da bulunmaktadır. O bizzat kendisi yüzdüğü gibi<sup>105</sup> yüzme öğrenmeyi de teşvik etmiştir. Hz. Peygamber, kişinin yüzmeyi, at binmeyi öğrenmesi ve iki hedef arasında koşu yapması dışındaki şeylerin sadece eğlence olduğunu belirterek bu sporların faydalarına binaen yapılmasını teşvik etmiştir.<sup>106</sup> Hz. Peygamber'in çevresinde su kaynağı bulunmayan çöl ortamında yüzmeyi önemsemesi ve teşvik etmesi de bu sporun hem askeri amaçlı hem de beden sağlığı açısından önemine işaret etmektedir. Aynı zamanda bedenlen dirençli ve güçlü olmak için güreş yapmayı teşvik etmiş ve kendisi de bizzat güreşmiştir. Zira

<sup>102</sup> Münir Kuşçuzade, “Sünnette Spor”, International Journal of Sport Culture and Science 3, Special Issue 4 (2015), 396-403.

<sup>103</sup> Ebû Dâvud, “Cihâd”, 66.

<sup>104</sup> Buhârî, “Ezân”, 33; Müslim, “Mesâcid”, 279.

<sup>105</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 1/51.

<sup>106</sup> Nesâî, “Aşratü'n-Nisâ”, 14.



kaynaklarda zikredildiğine göre Hz. Peygamber Rükâne isminde bir pehlivanla güreş tutmuş ve onu yenmiştir.<sup>107</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in güreş gibi spor etkinliklerini desteklemesi ve uygulaması fiziksel aktiviteye, bedenün güçlü ve dirençli olmasına verdiği önemi göstermektedir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber hem savaşa hazırlık hem de fiziksel aktivite olması açısından ok atışını da teşvik etmiş hatta bu spor dalını diğerlerinden üstün tutmuştur.<sup>108</sup> Karşılıklı ok atma yarışı yapanları da güzel sözlerle desteklemiş,<sup>109</sup> atıcılık yapmayı bırakanları da hoş karşılamamıştır.<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in atıcılık hakkındaki bu teşviklerine binaen sahabe de bu spora gereği gibi önem vermiş ve sürekli atış antrenmanı yapmıştır.<sup>111</sup> İbn Sînâ da (ö. 428/1037), güreş, koşu ve yürüyüş yapmayı, okçuluğu, ata/deveye binmeyi kuvvetli egzersiz çeşitleri arasında saymıştır.<sup>112</sup> Rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber insanın daha sağlıklı, daha dinç ve düşmana karşı bedenen daha güçlü olması için çeşitli sporların yapılmasını teşvik etmiş hatta kendisi de o dönemde bilinen ve uygulanan sporları yapmış ve önermiştir.

Hz. Peygamber'in sünnetindeki spor bir amaç değil, araç olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla binicilik, atıcılık, koşu yarışları, yüzücülük gibi antrenmanlara önem verilmiş ve sürekli dinç kalmak için bu aktiviteler hem spor hem eğlence hem sağlıklı ve güçlü bir beden hem de askeri faaliyetler için desteklenmiştir.

Araştırmalar, obezitenin hareketsiz bir yaşam ve artan enerji alımıyla doğrudan ilişkisi olduğunu göstermektedir. Düzenli yapılan fiziksel aktiviteler, vücuttaki yağ dokularını eriterek fazla kilo alımına engel olmakta ve kas dokularını koruyarak vücut bileşimini geliştirmektedir. Ayrıca fiziksel aktivite tek başına diyet tedavisine kıyasla, ağırlık kaybı için daha güçlü bir tedavi yöntemidir.<sup>113</sup> Obeziteye sebep olan en önemli faktörlerden birisi fiziksel aktivite yetersizliğidir. Çünkü fiziksel aktivite bu hastalıkla

<sup>107</sup> Ebû Dâvud, "Libâs", 24; Tirmizî, "Libâs", 42.

<sup>108</sup> Buhârî, "Megâzî", 18; Müslim, "İmâret", 168; Ebû Dâvud, "Cihâd", 23; Nesâî, "Hayl", 14.

<sup>109</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 12; "Cihâd", 78.

<sup>110</sup> Müslim, "İmâret", 169; Ebû Dâvud, "Cihâd", 23.

<sup>111</sup> Müslim, "İmâret", 169; Ebû Dâvud, "Salât", 6.

<sup>112</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-Kânun fi 'l-Tıbb*, çev. Esin Kâhya, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1995), 244.

<sup>113</sup> Akyol vd., *Fiziksel Aktivite, Beslenme ve Sağlıklı Yaşam*, 10-11.

mücadelede kilit rol üstlenmektedir. Zira hem obezitenin engellenmesinde hem de tedavisinde fiziksel aktivite çok önemlidir. Hatta erken yaşlarda bu alışkanlığın kazanılması, ileriki yaşlarda obezite ve çeşitli kronik hastalıkların ortaya çıkmasına engel olmaktadır.<sup>114</sup> Obeziteyi önlemek için fiziksel aktiviteyi arttırmak, özellikle bol yürüyüş yapmak ve bunu bir yaşam şekli haline getirmek gerekmektedir.<sup>115</sup>

Kısacası, yapılan araştırmalar neticesinde obezite hastalığından korunmak ve gereksiz kilo alımını denetim altına almak için ölçülü beslenmenin ve düzenli bir şekilde fiziksel aktivitede bulunmanın yani spor faaliyetleri yapmanın sağlıklı bir hayat tarzı için oldukça önemli olduğu görülmüştür.

## SONUÇ

İslâm, Müslümanların hayatlarını korumalarını yani sağlıklı olmalarını öncelemektedir. Sağlıklı bir yaşama sahip olmak için de İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân'da ve Kur'ân'ın hayata uygulanmasında örneklik teşkil eden Hz. Peygamber'in yaşamında sağlıklı yaşamak ve sağlığı korumak için birtakım tavsiyeler ve örnekler bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber sadece dinî meselelerde değil, dünyevî birtakım hususlarda da Müslümanlara rehberlik etmiş ve bazı ilkeler belirlemiştir. Bu bağlamda, dinî konularda görevini layıkıyla yerine getirdiği gibi, bazı dünyevî konularda da sağlıklı yaşamı önceleyen önerilerde bulunmuştur.

Beslenme konusunda Kur'ân'ın üzerinde durduğu temel nokta, ölçülü ve dengeli beslenmektir. Bunun için, yemeği israf edecek şekilde ihtiyaçtan fazla tüketmek doğru görülmemiştir. Nitekim tıp ilmi, sağlığı korumanın perhiz yapmaktan geçtiğini beyan etmiştir. Zira hastalıkların büyük bir kısmı mideden yani ölçüsüz yeme ve içme alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Hz. Peygamber'in ölçülü yemek için midenin üç kısma ayrılması yönündeki tavsiyesi de modern tıp ilmi tarafından bir karşılık bulmuştur.

<sup>114</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Türkiye Sağlıklı Beslenme ve Hareketli Hayat Programı (2010 – 2014)*, (Ankara: Obezite ve Fiziksel Aktivite Eğitim Modülleri, 2011), 42.

<sup>115</sup> Gül Baltacı, *Obezite ve Egzersiz*, (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2012), 14.

Kur'ân'ın süt emzirme konusuna önemle yer vermesi, emzirmenin iki yıl olmasına ilişkin tavsiyede bulunması, ayrıca emzirmek istemeyen veya emziremeyen kimseler için bizatihi sütanne bulunmasını tavsiye etmesi; bebeğin anne sütü ile beslenmesine, anne sütü içerisindeki besin maddelerinin bebek için ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. Yapılan araştırmalar da çocukluk obezitesinin ve ileriki yaşlarda oluşabilecek obezite hastalıklarının önlenmesinde anne sütü ile beslenmenin önemini ortaya koymuştur. Nitekim bebeğin gelişim evrelerine göre anne sütünün yapısının paralellik arz etmesi, çocuğun biyolojik gelişiminin sağlıklı olmasına ve ileriki yaşlarda obezite riskinin azalmasına katkı sağlamaktadır.

Obeziteye sebep olan temel etkenlerden birinin de; fiziksel aktivite yetersizliği, diğer bir ifade ile hareketsiz yaşam tarzı olduğu uzmanlar tarafından belirtilmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber'in hayatında hareketli bir yaşama, fiziksel aktiviteye, egzersiz yapmaya yönelik birtakım örneklerin bulunduğu tespit edilmiştir. Böylece genel itibarı ile Hz. Peygamber'in, hastalık olmadan önce hastalığı önleyici önlemler aldığı görülmektedir.

<b>Etik Beyan / Ethical Statement</b>		
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
<b>Finansman / Funding</b>		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
<b>Çıkar Çatışması / Competing Interests</b>		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.		
<b>Yazarların Katkıları / Author Contributions:</b>	<b>Mahir Doğan ÇİFTÇİ</b>	<b>Yusuf AÇIKEL</b>
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%70	%30
Veri toplanması / Data collection:	%70	%30
Veri Analizi / Data Analysis:	%60	%40
Makalenin Yazımı / Writing up:	%70	%30
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%10	%90

## KAYNAKÇA

- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r Risâle, 1421/2001.
- Ahmed Mustafa el-Merâğî. *Tefsîrü'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946.
- Aktaç, Şule. “Anne Sütü Hormonları ve Obezite İlişkisi”. *Türkiye Klinikleri Journal of Nutrition and Dietetics-Special Topics* 2/3, (2017).
- Akyol, Aslı vd. *Fiziksel Aktivite, Beslenme ve Sağlıklı Yaşam*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008.
- Altunkaynak, Berrin Zuhâl – Elvan Özbek. “Obezite: Nedenleri ve Tedavi Seçenekleri”. *Van Tıp Dergisi* 13/4, (2006).
- Anne Sütü ve Emzirme Eğitim Rehberi*. İstanbul Mehmet Akif Ersoy Göğüs Kalp ve Damar Cerrahisi Eğitim ve Araştırma Hastanesi, 2016.
- Aydın, Mevra. *Maternal Serum ve Anne Sütünün Leptin ve Ghrelin Düzeyi ile Beslenme Durumu Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Dâru'l-Fikr, ty.
- Baltacı, Gül. *Obezite ve Egzersiz*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Besler, Halit Tanju vd. *Türkiye'ye Özgü Sağlıklı Beslenme Rehberi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Beslenme ve Diyetetik Bölümü, 1. Baskı, 2015.
- Beşikçi, Arzu Onay. “Erken Yaşta Görülen Obezite: Nedenleri ve Tedbirler”. *Mised Dergisi* 2010.
- Beyaz Tv/Op. Dr. Farih Erol. “Obezite Nedir?”. Youtube. Yayın Tarihi 30 Ağustos 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=Ylo2cW7i5ZY>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 9 Cilt. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru't-Tavku'n-Necat, 1422/1996.
- Bulut, Mehmet Ali. *Can Boğazdan Çıkar*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2015.
- Canan, İbrahim. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*. Ankara: DİB Yayınları, 1980.
- Canan, İbrahim. *Hz. Peygamberin Sünnetinde Tıp Tıbb-ı Nebevî*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

- Coşkun, Halil. “Mide Balonu Tedavisi Hakkında Merak Ettiğiniz Her Şey”. YouTube Yayın Tarihi 19 Şubat 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=10D4UgkvJz4&t=176s>
- Çetin, Mustafa. *Sağlıklı Yaşama ve Hastalıklardan Korunma*. T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2012.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahmân b. el-Fazled-Dârimî. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Demir, Halis. “İslâm Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1, (Haziran 2015).
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâletil-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebu'l-Â‘lâ Mevdûdî. *Tefhimu'l Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. Zehraveyn Yayınevi, ty.
- Ergül, Şafak – Aslı Kalkım. “Önemli Bir Kronik Hastalık: Çocukluk ve Ergenlik Döneminde Obezite”. *TAF Preventive Medicine Bulletin* 10/2, (2011).
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, çev. Ahmed Serdaroğlu, 1394/1975.
- Gülcan, Erim – Atakan Özkan. “Obezite”. *Dumlupınar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 10 (Mayıs 2006).
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hipokrat Tv. “Mide Balonu Hakkında Merak Ettikleriniz- Op. Dr. Feridun Suat Gökçe”. YouTube, Yayın Tarihi 2 Mart 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=ypurrj\\_9uiU](https://www.youtube.com/watch?v=ypurrj_9uiU)
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. 8 Cilt. Dâru Tayyibetü lin-Neşri ve't-Tevzî', 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ty.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1414/1994.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *el-Kânun fi't-Tıbb*. çev. Esin Kâhya. 4 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1995.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’ân’da Anne Çocuk İlişkisi”. *Ekev Akademi Dergisi* 11/30, (2007).
- Köse, Saffet. “Hz. Peygamber (sas) ve Sağlık”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8, (2020).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006.
- Kuşçuzade, Münir. “Sünnette Spor”. *International Journal of Sport Culture and Science* 3, Special Issue 4 (2015).
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta’*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân (Te’vîlâtü Ehli’s-sünne)*. thk. Dr. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt, Beyrût: Dâr’ül Kütübî’l İlmiyye, 1426/2005.
- Mercanlıgil, Seyit M. *Şişmanlık*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Mevsilî, Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt+Fihrist. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûnû't-Türâs, 1393/1973.
- Murat Topoğlu, Dr. Murat Topoğlu. “Obeziteye Genel Bakış ve Nasıl Oluşur?”. Youtube Yayın Tarihi 28 Eylül 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=dtCaebuhDb8>
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. ,Beyrût: Dâr’ül Kütübîl İlmiyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. thk. Hasan Abdulmunim Şelbî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medârikü’l-Tenzîl ve Hakâiku’l-Te’vîl*. 3 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kalem et-Tayyip, 1419/1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Mısır: Matbatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1347/1929.
- Özakkaş, Tahir. “Oruç ve Tıp”, *Diyanet İlmi Dergi* 26/2, (1990).
- Özer, Kemal. *Müslüman’ın Diyeti*. İstanbul: Hayykitap, 16. Baskı, 2019.
- Özyazıcı, Alparslan. *Din ve Bilimin Işığında Oruç ve Sağlık*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2017.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvedî. Beyrût: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr li't-Tıbbâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1401/1981.
- Sağlam, Halil. vd. “Anne Sütünde Adiponektin”. *Güncel Pediatri* 1/5, (2007).
- Samur, Gülhan. *Anne Sütü*. Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. çev. H. Mehmet Günay vd., ed. Mustafa Cevat Akşit, 30 Cilt+Fihrist, İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Türkiye Obezite (Şişmanlık) ile Mücadele ve Kontrol Programı (2010-2014)*. Ankara, 2010.
- T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü. “Yeterli ve Dengeli Beslenme Nedir?”. (Erişim 28 Eylül 2020). <https://hsgm.saglik.gov.tr/tr/beslenme/yeterli-ve-dengeli-beslenme-nedir.html>
- T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Sağlığın Teşviki ve Geliştirilmesi Sözlüğü*. 1. Baskı, Ankara 2011.
- T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Türkiye Sağlıklı Beslenme ve Hareketli Hayat Programı (2010 – 2014)*. Ankara: Obezite ve Fiziksel Aktivite Eğitim Modülleri, 2011.
- T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü. “Obezite Nedir?”. Erişim 02 Eylül 2020. <https://hsgm.saglik.gov.tr/tr/obezite/obezite-nedir.html>
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Dr. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et'Türkî. 26 Cilt. Dâru Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1422-2001.
- Tirmizî, Muhammed b İsa b. Sûre et-Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tunay, Volga Bayrakçı. *Yetişkinlerde Fiziksel Aktivite*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008.
- Turgay, Nurettin. *Kur'ân ve Beslenme*. Adana: Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi, 2016.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “Obezite”. Erişim 02 Eylül 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Ürkmez, Mediha. *Mucize Besin Anne Sütü*. Adana: Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi, 2016.
- Yavuz, Adil. “Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020).

Yıldırım, Mine – Aslı Akyol – Gülgün Ersoy. *Şişmanlık (Obezite) ve Fiziksel Aktivite*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi-Sağlık Bilimleri Fakültesi Beslenme ve Diyetetik Bölümü, 2008.

Yılmazbaş, Pınar – Gülbin Gökçay. “Çocukluk Çağı Obezitesi ve Önlenmesi”. *Çocuk Dergisi* 3/18 (2018).

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *et-Tıbbu'n-Nebevî*. thk. Ahmet Rıfat el-Bedrâvî. Beyrût: Dâru İhyâu'l Ulûm, 1410/1990.



# Kütahya Kenti Tarihi Pekmez Pazarı Çarşısındaki Tipolojik Farklılaşma\*

Typological Differences In Commercial Buildings On Kütahya Historical Pekmez Pazarı Street

Ayşe ÇAPKULAÇ\*\*

Hicran Hanım HALAÇ\*\*\*

## Öz

Çalışmada tarih boyunca birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış Kütahya kentinin dil, din, kültür, sosyal yaşam ve mimari özellikleri ele alınarak bunların özelinde Kütahya'nın tarihî çarşısında bulunan Pekmez Pazarı Caddesinde, günümüzde de aktif bir şekilde ticaret yapısı olarak kullanılan dükkânlardaki tipolojik farklılaşma incelenmiştir. Bu inceleme tarihî doku üzerinde mimari farklılıkları olan yapıların arşiv kayıtları, yerinde inceleme, fotoğraflama, gözlem, ölçüm ve çizimlere göre tasniflenmesi ve bu yapılarıdaki farklılıklar ile kullanıcıların etnik kökenleri, kullanım faaliyetleri arasında bir ilişki olup olmayacağına dair verilerin dikkate alınmasından oluşmaktadır. Günümüzde aktif olarak kullanılan tarihî çarşı üzerinde tipolojik olarak diğerlerinden farklılaşan ticaret yapılarına dikkat çekmek ve benzer yapı tipolojisini ait örnekleri belirleyerek kültürel mimari miras aktarımı ve buradaki eşsiz yapı örneklerinin tespit edilerek korunmasını sağlamak çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Ayrıca yapılan bu çalışma ile bulunulan coğrafi bölge ve çevre illerde de ticaret yapılan tarihî çarşılarında benzer tipolojiye sahip yapıların tespit edilmesinde ve literatüre kazandırılmasında bir örnek teşkil etmesiyle de büyük önem taşımaktadır.

## Abstract

This study, the language, religion, culture, social life and architectural characteristics of the city of Kütahya, which has hosted many civilizations throughout history, are examined, in particular, the typological differentiation in the shops, which are actively used as a commercial structure today, on the Pekmez Pazarı Street located in the historical bazaar of Kütahya. This study consists of archival records, on-site examination, photography, observation, measurement and classification of buildings with architectural differences on the historical texture, and taking into account the data on whether there will be a relationship between the differences in these structures and the ethnic origins of the users and their usage activities. The main purpose of the study is to draw attention to the trade buildings that differ typologically from the others on the historical bazaar, which is actively used today, and to determine the examples of similar building typology and to ensure the transfer of cultural and architectural heritage and the protection of unique building examples here. In addition, determining the structures with similar typology in historical bazaars where trade is carried out in the geographical region and surrounding provinces with this study and adding them to the literature is of great importance, as it sets an example. In addition, determining the structures with similar typology in historical bazaars where trade is carried out in the geographical region and surrounding provinces with this study and adding them to the literature is of great importance, as it sets an example.

**Anahtar Kelimeler:** Kütahya Tarihi Merkezi, Kültürel Miras, Çarşı Tipolojisi, Çarşı Tipolojisinin Farkındalığı.

**Keywords:** Kütahya Historical Center, Cultural Heritage, Bazaar Typology, Awareness of Bazaar Typology.

## Giriş

Anadolu, Türklerin idaresine girdikten sonra Kütahya hızla Türk-İslam şehrine dönüşmüştür. Bu değişimin temelinde şehir merkezi kurgusu önemli rol oynamaktadır. Merkez Cami ve onun etrafında sıralanan kurumlar klasik Türk-İslam şehirlerinde Manisa, Çorum, Amasya, Tokat şehirlerinde olduğu gibi yapıların değişme süreçleri

\* Geliş Tarihi: 19.03.2021, Kabul Tarihi: 12.06.2021.

\*\* Doktora Öğrencisi, Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık Anabilim Dalı, aysecapkulac@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-7753-1350.

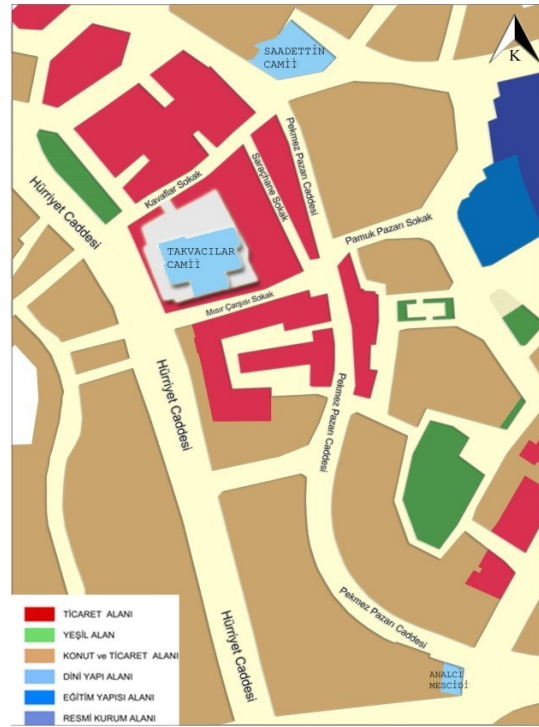
\*\*\* Doç., Dr., Eskişehir Teknik Üniversitesi, Restorasyon Anabilim Dalı, hhhalac@eskisehir.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8046-9914.

Kütahya’da da benzer özellik göstermektedir (Aktüre, 1975). İlk çarşı, günümüzde Aşağı Çarşı olarak da bilinen ve XIII. yüzyılın ilk yarısına tekabül eden Saadettin Camii ile yapımı aynı tarihlere rastlayan Balıklı Camii civarında yer almakta olup tarihi Anadolu beylikler dönemine uzanmaktadır. XIV. yüzyıl sonunda Ulucami’nin yapılması ile birlikte çarşının odağı bu merkeze doğru kaymıştır. Camilerin çevreleri ve aksları çarşıların seyrini belirlese de bahsedilen bütün çarşıların iç içe olması sebebiyle, bütün yapılar Ulucami’yi merkez alarak devam etmişlerdir (Arıkan, 2010, 216).

Araştırma bölgesinde; Pamuk Pazarı, Pekmez Pazarı, Saman Pazarı, Tahıl Pazarı, Mısır Çarşısı, Çemberciler Çarşısı, Kavaflar Çarşısı isimleri ile anılan iç içe geçmiş birçok çarşı bulunmaktadır. Çalışma kapsamında bu çarşılarından Pekmez Pazarı, Kavaflar, Saraçhane, Mısır Çarşısı ve Pamuk Pazarı’nı kapsayan bölüm ele alınmıştır. Bu bölgenin seçilmesinin nedeni ticaret alanında bulunan yapıların genelde kerpiç binalar olmasına rağmen buradaki gözlemlene bilen bazı binaların tuğla ya da taştan yapılarak diğerlerinden farklı tipolojik özellikler göstermesidir. Çalışma alanı Şekil 1 deki krokide Pekmez Pazarı Caddesi boyunca uzanan mavi renk ile gösterilen kuzeyde Saadettin Camii ve güneyde Analcı Mescidi arasındaki kırmızı renk ile gösterilen ticaret yapılarından yapım sistemi ve cephe karakteri farklılık gösteren yapılardan oluşmaktadır.

Şekil 1: Çalışma Alanının Krokisi (KKVKBKM Arşivinden Alınan Harita A. Çapkulaç Tarafınca Düzenlenmiştir, 2020).

Pekmez Pazarı, Analcı Mescidi ile Saadettin Camii’ne kadar uzanan cadde olup bu cadde üzerinde kalan kısımda günümüzde kuyumcular, lokantalar, çeyiz ve hac malzemeleri, şekerçi, helvacı gibi gıda malzemeleri satan iş yerleri yer almaktadır. Kavaflar, günümüzde arasta olarak bilinen ayakkabı satan iş yerlerinin yoğunlukta



bulunduğu Takvacılar Camii'nin kuzeyinde kalan kısımdır. Pamuk Pazarı ise eski Çukur Han (Pamuk Han) olarak da bilinen han kalıntıları ile başlayan ve günümüzde Kuran Kursu olarak kullanılan kısma kadar uzanan bir sokaktır. Sokak üzerinde kuyumcular ve hediyelik eşya dükkânları faaliyet göstermektedir. Saraçhane Sokak, Küçük Bedestenin Doğu cephesine bitişik karşılıklı dükkânlardan oluşan yine kuyumculuk, antikacılık gibi benzer ticari faaliyetlerin yapıldığı yerdir. Mısır Çarşısı, Takvacılar Camii'nin Güneydoğu cephesine bitişik karşılıklı dükkânlardan oluşan sokaktır. Günümüzde kıyafet satan dükkânlar, belediye destekli kadın el sanatlarına yönelik dükkânlar ile az sayıda kuyumcu faaliyet göstermektedir. Şekil 1 deki krokide yine bu sokaklar ve çarşılar üst ölçekte ifade edilirken Şekil 3 de ve oluşturulan başlıkta tescillenen yapıların dağılımları anıtsal ve sivil özellikleri küçük ölçekte ele alınmaktadır.

Çalışmanın ana iskeletini Pekmez Pazarı Caddesi'nde yer alan ve tipolojik farklılaşmanın net ve yoğun bir şekilde oluşturduğu 92 adadaki (bkz. Tablo 2) kâgir yapılar oluşturmakta olup benzer tipoloji oluşturan Pamuk Pazarı, Mısır Çarşısı, Saraçhane ve Kavafklar'daki az sayıda olan yapılar ile desteklenmiştir. Çalışma doğal sınırına ise cumhuriyet sonrası dönem özelliklerini yansıtan apartman ve konut örnekleri ile eski çarşıdan koparak doku oluşturan Hürriyet Caddesi ile ulaşmıştır.

Çalışmayı oluşturan tüm bu doku tarihî olup yüzyıllardır ticaret faaliyetlerine devam etmiştir. Çalışmadaki esas amaç buradaki tipolojik farklılığı olan miras öğelerine farkındalık oluşturmak olsa da genel olarak bu tarihî dokuda faaliyet sürdürenlere dokunun korunması ve kullanılmasının bilincini kazandırmaktır. Bu bağlam çerçevesinde çalışma alanında yapılan gözlem inceleme, ölçüm, fotoğraflar ve arşiv projeleriyle beraber bu tarihî doku hakkında analiz ve incelemeler yapılarak sonuçlara varılmıştır.

## **Literatür Tarama**

Tarihî yapılarda tipolojik farklılaşma konusu birçok nicel ve nitel parametre ile değerlendirilebilen geniş bir inceleme alanına sahip çok katmanlı bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Bu alanda yapılan tez çalışmalarının son yirmi beş yılı tarandığında

doktora ve yüksek lisans düzeyindeki çalışmaların orantılı olarak dağılım gösterdiği gözlemlenmektedir. Konularına göre ise bu tezlerin eğilimi konut bazlı araştırmalar da yoğunluk gösterse de ticaret yapıları, tarihî doku yapı elemanlarının tipolojisi hakkında da çalışıldığı görülmektedir.

1996 yılındaki “*Ticaret Mekânlarının Oluşum ve Gelişim İlkelerinin İncelenerek Tipolojik Açısından Sınıflandırılması*” doktora tezi ticaretin mimari yapılaşmaya etkilerini incelemektedir. Farklı dönemlerdeki ticaret hayatının yapılarıdaki tipolojik farklılaşmaları üzerinde durulmuştur. Dört ana bölümde ticaret-sosyal yaşam, ticaret ve yollar, ticaretin yapıldığı kentsel mekânlar son olarak da ticaret-kent ilişkisi ele alınmıştır (Özer, 1996).

1999 yılındaki “*Typological Transformation Turkish Architecture During The Process of Peripherilisation*” “*Çevreselleşme Sürecinde Türk Mimarisinin Tipolojik Dönüşümü*” olarak çevirebildiğimiz bir başka doktora çalışmasında ise Osmanlı Devleti’nin Batılaşma sürecinde yaşadığı dönüşümde mimari çevrenin nasıl etkilendiği 19. yüzyıl İzmir özelinde araştırma yapılmıştır (Çıkış, 1999).

2000’li yıllarda ise konut yoğunluğundaki tez çalışmaları gözlemlenmektedir. “*Bursa’da 1930-1950 Yıllarında İnşa Edilmiş Konutların Cephe Özelliklerinin Değerlendirilmesinde Tipolojik Bir Yöntem Denemesi*” 54 konutun parsel genişlikleri, cephe özellikleri, plan şemaları, fotoğraflarla bir mimari matris oluşturularak belirlenen bu konutların korunması için öneriler sunulmuştur (Kaprol, 2000).

2002 yılında Sedat Hakkı Eldem’in, “*‘Türk Evi’ Tipolojik Analizlerine Dayalı Tasarım Metodu*”, başlıklı yüksek lisans tezinde ise ‘Türk Evi’ plan tipolojilerinden yola çıkarak Eldem’in kendi tasarım modeli ve uyarlamalarının incelendiği bir çalışma olup tipolojinin tasarım metodu olup olamayacağı üzerinde durulmuştur (Özbiçil, 2002). Yine 2002 senesinde yapılan bir başka tez çalışması “*Antakya Kenti Tarihi Doku İçinde Tipolojik Analiz Çalışmaları*” yüksek lisans tezinde ise tarihî dokudaki konut tipolojilerinin analizi yapılmıştır (Arıman, 2002). 2005 yılında “*Divriği’de Geleneksel Konut Mimarisinin Tipolojik Gelişimi*” konut tipolojisi hakkında yapılan yüksek lisans

düzeyinde bir başka çalışmada Divriği'de geleneksel konut mimarisinin tipolojik gelişimi incelenmiş olup evler malzeme, yapım tekniği, kat adedi gibi unsurlara göre tasniflenerek iç mekâna yönelik analizler ile beraber özgünlükleri ortaya konulmuştur (Şenol, 2005). “*Kastamonu Tarihi Dokusunda Yer Alan Geleneksel Konut Yapılarının Cephe Mimarisi Üzerine Tipolojik Bir Araştırma*” yüksek lisans tezinde benzer şekilde Kastamonu tarihî dokusu içerisindeki evlerin sokak ilişkisi ve cephe karakterlerinden gidilerek koruma ve onarım çalışmaları için önerilerde bulunulmuştur (Kamarlı, 2008).

“*Kentsel Mekân Tasarımında Merdivenli Sokaklar Üzerine Tipolojik Bir Yaklaşım*” yüksek lisans tezinde ise İstanbul’daki merdivenli sokak tipolojileri üzerinde sokak, mekân , yaya ilişkileri hakkında kentsel ölçekte bir çalışma hazırlanmıştır (Şehla, 2010).

“*Burdur Kent Yapısının Kültürel ve Mekânsal Dinamikleri: Tarihsel Süreçte Konut Yapılarının Mekânsal Değişim ve Dönüşümlerinin Saptanmasına Yönelik Tipolojik Bir Araştırma*” doktora tez çalışmasında 13. yüzyıl dan 21. yüzyıla kadar mekân değişim ve dönüşümleri periyotlar halinde konutların kentsel ölçekte ve haritalar üzerinden çakıştırılarak tespit edilmiştir (Tolacı, 2015).

İncelenen tez çalışmalarının genel olarak konuyu ele alış biçimleri ve yapı türleri benzerlik göstermektedir. Makalelerde ise konu seçimlerinde ölçeğin daraldığı ve konu seçimindeki çeşitliliğin arttığı buna paralel olarak da daha spesifik çalışmaları görmek mümkündür. Çünkü tipolojik farklılığa sebep olan unsurlar da başlı başına birer araştırma konusu oluşturmaktadır.

Literatürde yer alan makale çalışmalarında tipoloji çalışmalarına dair sosyal tabakalaşmaya bağlı olan konuların mekânla ve yapıyla ilgili boyutları araştırılmıştır. Toplumsal yaşamdaki değişim ve gelişmeler kentsel yaşam alanlarında kullanılan konut ve ticaret yapılarında da tipolojik farklılık olarak ortaya çıktığı gözlenmektedir.. Bunun bir örneği olarak çalışılan makalede Osmaneli’nde konut içi ipek böcekçiliğinin sonradan terk edilen bir uğraş olmasının konut tipolojisine etkisi incelenmiştir. Böylelikle çalışma faaliyetlerine bağlı olarak konut tipolojisi değişmesi gözlenmiş

olupsosyal veekonomik faaliyetlerin yapı tipolojisine etkisinin örneği ortaya çıkarılmıştır (Pamir&Yücel, 2005). Bununla birlikte ülkemiz genelinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin mimari tipolojilerine etkilerini yıllara göre gözlemleyebilmek mümkündür. Dönüşüm sürecinin tarihî kent merkezlerine etkilerinin Isparta örneğinde incelendiği çalışmada yine sosyo-ekonomiye bağlı değişiminin mekânsal yapılara etkisi araştırılmıştır (Çetin, 2011).

Tarihsel süreçte Osmanlı Devleti'nin Batılaşmaya bağlı değişimlerinin yine mimari elemanlar ve sosyal yaşantı üzerindeki etkilerinin İstanbul Pera'nın bir han mı yoksa otel mi olduğuna dair İstanbul'a gelen gezginlerden elde edilen veriler eşliğinde ele alınmıştır. O zamana kadar Pera bölgesindeki konaklama yapılarına ilişkin tahliller ile han ve otel karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir (Bayraktar, 2016). Bu konuların dışında tarihî bir bölgedeki yapıların renklerinin analizlerinin de yapıldığı ve bunlar üzerinden renk tipolojilerinin belirlendiği çalışmalarda kromatik analizlerle kategorize edebilmek mümkündür (Nguyen, 2020).

Tüm bu kavramsal strüktürde araştırma yapmış olduğumuz Kütahya kenti tarihî Pekmez Pazarı çarşısındaki numaralandığımız 20 yapı kendine özgün bir yer bulmaktadır. Buradaki yapıların bilinirliğinin artması, benzer yapıların bulunduğumuz coğrafyada tespiti ve aktarımı hem kültürel miras değerlerinin korunması hem de literatüre kazandırılması açısından önem teşkil etmektedir. Şu ana kadar yapılan çalışmalar konut alanındaki tipolojik karakter ve çözümlenmeye ilişkin olarak yoğunlaşmıştır. Ticaret yapılarına ilişkin ise genel dokunun çözümlenmesi yapılmıştır. Yaptığımız çalışma Kaprol'un doktora çalışması olan konut dokularındaki tipolojik farklılıkları olan örneklerin tespitinin, bir anlamda ticaret dokularındaki farklı örneklerin bulunmasıyla benzemekle beraber çalışma ölçeği sebebiyle de ilişkili olarak çözümlenme ve ele alış biçimiyle farklılık göstermektedir. Belirlenen bu 20 yapı cephesel özellikleri, kat adedi, pencere açıklıkları, söve tipolojileri, yapılan ticari faaliyetler ve sosyo-ekonomik yapı ile ilişki kurularak ve Tablo 3'te oluşturulan sıra numaralarına göre kendi içinde de gruplandırılarak kentsel tarihi doku içindeki yeri, değeri ve özellikleri tasnif edilmiştir.

## 1.Kütahya'nın Tarihi ve Ticaret Tarihi

Anadolu'nun bilinen en eski şehirlerinden biri olan Kütahya, Ege Bölgesinin İç Batı Anadolu bölümünde yer almakta olup Balıkesir, Bursa, Bilecik, Eskişehir, Afyon, Uşak ve Manisa ile komşudur. Kütahya şehri ve çevresinin nüfus yoğunluğunun büyük bir kısmı asıl Ege Bölümüne, yerleşim şekilleri bakımından daha çok Ege ve Marmara bölgelerine yaklaşıır. Bulunduğu bölgenin coğrafi şartları bakımından ise İç Anadolu bölgesi iklim şartları hâkimdir. Konum itibariyle buldukları bölgelerle benzer birçok fiziki ve beşeri özellikler gösteren Kütahya; Ege, Marmara ve İç Anadolu bölgeleri arasında kalmış olup ayrı bir coğrafi ünite karakteri kazanmıştır (Dönmez, 1981-1982, 1).

Kütahya ili, sahip olduğu fiziki konumu sayesinde tarih boyunca stratejik bir öneme sahip olmuş ve birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Şehrin ismi, Kotiaieion'dan (Kotiaion, Cotyeium, Cotyeum, Cotyaium) gelir. Birçok şehrin kavşak noktasında yer alan şehirde ilk siyasi hâkimiyet Frigler tarafından kurulmuştur. Daha sonra Roma hâkimiyetinde Hristiyanlığın önemli merkezlerinden biri halini alan Kütahya'da, Roma ikiye ayrıldığında Bizans İmparatorluğu hüküm sürmüştür (Uzunçarşılıoğlu, 1932, 8).

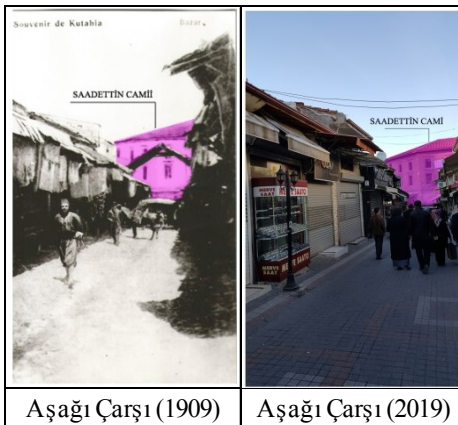
Tarih sahnesinde en eski uygarlıklardan günümüze kadar ticari faaliyetler medeniyetlerin alış-veriş ihtiyaçlarını giderme gibi birçok günlük faaliyetlerinde aktif rol oynarken ticari faaliyetler kervan yolları, yol güzergâhları ise ülkelerin kaderi belirleyen önemli unsurlar olma özelliğini günümüzde de korumaktadır.

1071 Malazgirt Zaferi'yle Selçuklular hâkimiyetine giren şehir, 17 sene Türk egemenliğinden sonra tekrar Bizans tarafından ele geçirilmiştir. Bizans'la yapılan savaşlarla yaklaşık yüz sene sonra Kütahya tekrar Türk hâkimiyetine girmiştir. Selçuklu Devleti'nin dağılmasıyla Türk beyliklerinden Germiyanogluları Beyliği Kütahya ve çevresine yerleşmiştir ve Süleyman Şah'ın kızı Devlet Hatun'un Sultan I. Murat'ın oğlu Yıldırım Bayezid ile evlenmesi münasebetiyle çeyiz olarak (Kütahya, Tavşanlı, Emet ve Simav) Osmanlı'ya verilmiştir (Yıldız, 1981-1982, 42).

Anadolu'da Selçuklulardan kalma şehirler sur dışında oluşturulmuştur. Sur dışında oluşan şehirler kervan kapısına kadar ulaşan ve buraya en kolay bağlantı kurulabilecek yol etrafında ticari faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Niğde, Antalya gibi) ya da kaleyi kervan yoluna bağlayan bir meydan etrafında ticaret ve zanaat ile ilgili faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Kütahya, Tokat gibi). Hayvan pazarı, saman pazarı, kavaforlar, mısır çarşısı, odun pazarı gibi isimlerle anılarak faaliyet gösteren çarşıların isimleri sayesinde, yapılan eylemler hakkında fikir sahibi olabiliyoruz. Ticari faaliyetler Anadolu'da çoklu kültürel bir yapıda olup Bizans-Osmanlı arasında 15. yüzyıldan sonra da devam etmiştir ve gayri müslim ve Müslümanlar arası ticari faaliyetler Tanzimat dönemine kadar dayanmaktadır (Aktüre, 1975, 122).

Osmanlı zamanında da ticari faaliyetleri ve ticari doku incelendiğinde İstanbul dışında mevcut ticaret ağı üzerine kurulmayan şehirlerde olduğu gibi Kütahya da kent Ulu Camii, bedesten, han gibi yapılar ile oluşan aks yine kale istikametine doğru gelişme göstermiştir. Osmanlı'da ticaret merkezinin kalbini oluşturan bedestenler sadece büyük şehirlerde var olup ticaretin gelişmişliğini göstermekte önemli bir yol göstericidirler. Bu açıdan İstanbul gibi bir şehirde üç tane bedesten varken Kütahya'da iki bedesten olması ticaret faaliyetlerinde Kütahya'nın ne kadar aktif olduğunun kanıtıdır (Cezar, 1985, 263).

Tablo 1: 1909 ve 2019 Tarihli Pekmez Pazarı Caddesi, Saadettin Cami Merkezli Görünüşü.



Kaynak: 1909 Ait Fotoğraflar URL 1. 2019 Ait Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşiv (Fotoğraflar A. Çapkulaç Tarafınca Yeniden Düzenlenmiştir).

Kütahya ilinde yer alan bedestenler Aşağı çarşı olarak bilinen Kütahya'nın en eski çarşısında yer almaktadır. Saadettin Camii ve Analcı Mescit'e kadar uzanan bu çarşı pek çok çarşının iç içe geçmesiyle oluşmuştur. Çarşı genel şeklini Timurtaş Paşa Camii etrafında şekillenerek almıştır. Caminin hemen yanında Küçük Bedesten yer almaktadır. Daha sonra 15. yüzyıl da Gedik Ahmet Paşa tarafından yaptırılan Büyük Bedesten ile birlikte çarşı hareketlilik





Şekil 2 de bu tarihi çarşı merkez alınarak sırasıyla şehrin ticaret faaliyetlerdeki gelişimi, şehrin büyüme ve planlanma gelişiminin leke olarak ifade edilmektedir. Tüm bu tarihsel süreç çerçevesinde çarşı önemini korumakta olup şehrin yağ lekeli şeklinde kuzey batı- güney doğu ekseninde büyüdüğü gözlemlenmektedir. Kütahya tarihi ve Kütahya'nın ticaret tarihi göz önüne alındığında Pekmez Pazarı çarşısı tarih boyunca pek çok uygarlığa ev sahipliği yapmış ve ticari faaliyette canlılık gösterdiğini bulunduğu coğrafi konum ve günümüze kadar ulaşabilen mimari kültürel miras öğeleri ile anlaşılmaktadır. Tüm bunların yanında kale ile olan etkileşimi de göz önüne alındığında Pekmez Pazarı'nın Müslüman ve gayri müslim kesimlerinde faaliyetlerini sürdürdükleri yerde konumlanarak her iki dönem de stratejik bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Günümüzde de canlılığını korumakta olan cadde ticari gelişim gösteren dokuların arasında faaliyet göstermektedir.

## **2. Pekmez Pazarı Caddesi Üzerindeki Ticaret Yapılarında Tipolojik Farklılaşma**

Pekmez Pazarı Caddesi, Güneydoğu tarafında Pekmezpazarı (Analıcı, Analıcı, Hacı Ahmet) Mescidinden (1369, Germinyanlı) başlayan ve kuzey tarafında Saadettin Camii'ne (XIII. yüzyılın ilk yarısı) kadar uzanan yaklaşık 230 metre uzunluğunda, günümüzde de çarşı olarak kullanılan trafiğe kapalı bir alanı kapsamaktadır. Ticaret faaliyetlerine devam eden dükkânlar çoğunlukla kuyumculuk, kıyafet ve çeyiz malzemeleri üzerine faaliyetlerini sürdürmektedir. Caddenin iki tarafı da iki veya üç katlı binalardan oluşmaktadır. Boş veya metruk durumda bina bulunmamaktadır. Kat adedi birden fazla olan iş yerleri içeriden merdivenli olup üst katlara ulaşım buradan sağlanmaktadır. Binalar çoğunlukla tek fonksiyonlu olarak kullanılmaktadır. Caddenin batı tarafında 46 bina bulunmaktadır ve bu binaların 6'sı tescillidir. Doğu tarafında 35 bina bulunmaktadır ve bu binaların ise 10'u tescillidir. (Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Yüksek Kurulunun 17.07.1987 kararı ile tescil edilmiştir.)

Tablo 2: Pekmez Pazarı Caddesi Toplu Tipolojik Farklılaşmayı Gözlemlediğimiz Yapı Grupları.

	
	<p>Pekmez Pazarı Caddesi (1909)</p>
	
<p>Pekmez Pazarı Caddesi Vaziyet Planı (2019)</p>	<p>Pekmez Pazarı Caddesi (1998)</p>
	
	<p>Pekmez Pazarı Caddesi (2019)</p>

Kaynak: 1909 Ait Fotoğraf URL 2. 1998'e Ait Fotoğraf KKVKBKM Arşivi. 2019'a Ait Fotoğraf A. Çapkulaç Arşivi. 2019 Tarihli Vaziyet Planı URL 3 (Fotoğraflar A. Çapkulaç Tarafınca Yeniden Düzenlenmiştir).

Tablo 2'de gösterilen yapı grubu Pekmez Pazarı Caddesi'nin doğu tarafında bulunan Balıklı Mahallesi, 92 adada bulunan diğer yapılardan yapım tipolojisi olarak ayrılan ve toplu halde tescillenen kâgir ticaret yapılarının, 22.02.1989 tarihli Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nce hazırlanmış rapor tutanaklarında Rumlardan kalma olduğuna dair beyan bulunmaktadır. Ayrıca bölgedeki kullanıcıların sözlü ifadelerine göre de Rumlardan kalma olduğuna ilişkin bilgi almaktayız.

Kütahya'da Müslüman ve gayrimüslim azınlıkların birlikte ticari faaliyet gösterdiklerine ilişkin bilgiler dönemin temettuat defterlerinde açık bir şekilde gösterilmektedir. Günümüzde Balıklı Mahallesi'nde yer alan bu yapıların tapudan alınan bilgiler neticesinde eskiden Hacı Ahmed Mahallesi'nde yer aldığı görülmektedir. Hacı

Ahmed Mahallesi temettuat defterlerinde ise azınlıkları oluşturan gayrimüslim kesim, bu bölgelerde zanaatla uğraşıp kuyumculuk, terzilik, boyacılık gibi faaliyetler göstermişlerdir. Müslüman kesimin ise ayakkabıcılık, demircilik, hayvancılık gibi faaliyetlerde bulunduğu belirtilmektedir (Aydın, 2001, 150-192).

Günümüzde, çarşıda benzer ticaret faaliyetlerinin bu dükkânlarda devam ettiği görülmektedir. 1909 yılına ait fotoğraflardan da anlaşılacağı gibi bölge tarihsel süreç çerçevesinde ticari faaliyetlerin merkezinde yer almaktadır. Tablo 2’de gösterilmekte olan toplu halde tescilli ve tipolojik olarak farklılaşmış bu yapı gruplarının hemen bitişiğinde Çukur Han kalıntısı, karşısında tarihî Pirinç Han, arkasında ise eskiden tarihî Şevelli Han bulunan yerde yeniden inşa edilmiş Şevelli İş Merkezi bulunmakta olup tarihî doku günümüzde de ticari canlılığını korumaktadır.

## **2.1. Künye ve Envanter Bilgileri**

Tarihsel gelişim göz önünde bulundurulduğunda birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış bir çarşı özelliği gösteren iç içe geçmiş çarşılar bütünüün içinde yer alan yapı grubudur. Yapı alanında, 13.07.1984 tarihli toplu envanter numarası ile tescillenmiş bu ticaret yapılarına benzer özellikler gösteren başka yapılar da mevcuttur. Çalışma alanımızın temelini, toplu halde tipolojik farklılaşmayı gözlemlediğimiz ticaret yapılarının bulunduğu ada oluştursa da Kavaflar, Mısır Çarşısı, Pamuk Pazarı’nda da benzer tipolojik özelliğe sahip yapıları görmek mümkün olup toplamda 20 tane cephe özellikleri okunabilen yapı günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Şekil 3: Çalışma Alanındaki Tescilli Yapıların Dağılımı (KKVKBKM Arşivinden Alınan Harita A. Çapkulaç Tarafınca Düzenlenmiştir).



Şekil 3'deki haritada anıtsal tescilli yapılar Saadetin Camii, Büyük Bedesten, Küçük Bedesten, Takvacılar Camii ve Pirinç Han kahverengi renkle gösterilmiştir. Bunun dışında çalışma alanımız içerisindeki çoğu yapı önceden tescillenmiş ya da tescil yapılması düşünülen olarak belirlenmiştir. Bu yapılara, ilaveten önerdiğimiz Mısır Çarşısı'ndaki 53 parseldeki 12 no.lu yapıda benzer tipolojik özellik göstermektedir. Çalışma alanımız, batıda Hürriyet Caddesi batısında sivil mimarlık öğelerinin başlamasıyla doğal sınırlarına ulaşmıştır.

Şekil 4: Çalışma Yaptığımız Ticaret Yapılarının Dağılımı (KKVKBKM Arşivinden Alınan Harita A. Çapkulaç Tarafınca Düzenlenmiştir).



Çalışma yaptığımız yapıların dağılımı Şekil 4’te gösterilmiştir. Çalışmada bundan sonra Tablo 3’teki bizim oluşturduğumuz sıra numaralarına göre analizler yapılacaktır.

Tablo 3: Yapı Künyeleri Tablosu(Ek1:Tablonun tanıtım kataloğu sadeleştirilmiş olarak makale sonuna eklenmiştir.)

SIRA NO	MAHALLE	TESCİL TARİHİ	ENVANTER NO	PAFTA	ADA	PARSEL	KAPI NUMARASI
1	BALIKLI	13.07.1984 (TKTVYK) 13.07.1991 (BKTVKK)	437	17	92	79	126
2	BALIKLI	13.07.1984 (TKTVYK) 13.07.1991 (BKTVKK)	437	17	92	80	128
3	BALIKLI	13.07.1984 (TKTVYK) 13.07.1991 (BKTVKK)	437	17	92	81	130
4	BALIKLI	13.07.1984 (TKTVYK) 13.07.1991 (BKTVKK)	437	17	92	82	132
5	BALIKLI	13.07.1984 (TKTVYK) 13.07.1991 (BKTVKK)	437	17	92	83	134A, 134, 134B
6	BALIKLI	13.07.1984 (TKTVYK) 13.07.1991 (BKTVKK)	437	17	92	84	136
7	BALIKLI	09.05.1992	438	17	92	85	138
8	BALIKLI	09.05.1992	438	17	92	86	138A
9	BALIKLI	KTVKBK'nın aldığı karar ile 11.06.2010	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	17	93	19	17
10	BALIKLI	KTVKBK'nın aldığı karar ile 11.06.2010	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	17	93	26	5
11	PAŞAM SULTAN	17.07.1987 (TKTVYK)	36	29	136	21	1
12	PAŞAM SULTAN	YOK	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	29	135	53	5
13	PAŞAM SULTAN	28.03.2019	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	31	137	2	32
14	PAŞAM SULTAN	23.10.2009	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	31	137	20	60A
15	PAŞAM SULTAN	28.03.2019	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	29	135	24	5
16	PAŞAM SULTAN	28.03.2019	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	29	135	13	43
17	PAŞAM SULTAN	29.11.2007	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	29	136	2	1
18	MARUF	29.11.2007	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	54	293	40	4
19	MARUF	29.11.2007	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	54	293	41	6
20	MARUF	29.11.2007	1987 sonrası envanter no verilmiyor.	54	293	42	8



Kaynak: KKVKBKM Arşivinden Alınan Bilgiler A. Çapkulaç Tarafınca Düzenlenmiştir.

## **Bu Çalışmada Karşılaştığımız Güçlükler**

Kütahya gibi her dönem ticaretinin önemli merkezlerinden biri olan bu şehirde, çalışma içine girdikçe giriftleşen, çalışma sahası oldukça geniş bir konuda kişisel imkânlar dâhilinde yapılmıştır. Günümüzde de ticari canlılığını koruyan bir merkez olma özelliği sebebiyle yoğun bir sirkülasyon aksı barındıran bölgede dükkânların içlerine girilmesi, bazı dükkânlarla iletişim kurulması oldukça güç olmuştur. Cephelerde tarafımızca yapılan ölçümlerde tezgâh, raf gibi malzemeler sebebiyle sıkıntılar yaşanmıştır. Daha önce yapılan çalışmalar, bölgenin kadastro ve imar planları ile alınan ölçüler karşılaştırılarak sağlamaları yapılmıştır. Yine kat yüksekliği, bina cephe boyu ölçümlerinde de tente, sundurma gibi öğelerin varlığı ölçümde sıkıntılar yaşatsa da elde edilen verilerin doğruluğu hali hazırdaki arşiv projeleriyle mukayese edilebilmiş ve sağlaması yapılmıştır. Mevcut ticaret bölgesindeki iş yerlerinin çoğunun kuyumcu olarak kullanılması, iş yerlerinin metre kare olarak küçük olması, çalışma yapılırken ticaret akışının kesilmesi, güvenlik gibi problemler de karşılaşılan diğer güçlükler arasındadır. Bütün bu engel ve zorluklar eşliğinde yapılan çalışma, bugün artık benzer mimari özelliklerini gözlemlenemeyen ticari bir bölgedeki tipolojik bir farklılığı kavramak açısından giriş veya başlangıç araştırması olarak görülebilmektedir.

## **2.2. Rölöve-Restorasyon-Tadilat Durumu**

1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 13, 14 no.lu yapıların herhangi bir projelendirmesi mevcut değildir. 5 no.lu yapı 29.09.1998 tarihli projesine uygun tadilat geçirmiştir. 9 no.lu yapı 16.10.2000 tarihli arşiv projesine uygun tadilat projesi mevcut olup tadilat geçirmiştir. 11 no.lu yapı 27.11.2008 tarihinde cephe iyileştirme geçirmiştir. 12 no.lu dükkân Mısır Çarşısı'nda olup 13.07.1991 tarihli Bursa Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu Kararı ile koruma alanı içinde bırakılıp, '*Gerekli dokümanların getirilmesi halinde tescillenecektir.*' şeklinde karar verilmiştir. 15, 16, 17, 18, 19, 20 no.lu yapıların bulunduğu Saraçhane Sokak ve Kavaflar Sokak'ta 2015 yılında cephe iyileştirme projesi yapılmış olup bu aradaki alınan kararlar doğrultusunda sokak üstlerini kapama sistemi geliştirilmiştir. Cephelerde uygulanabilecek sistemler standartlaştırılmıştır. Bu



doğrultuda tüm çatılar yakın saçak kotlarında eşleştirilerek %33 eğimde, alaturka kiremit kaplanması, oluk sistemlerinin bakır yağmur oluğu ve yağmur iniş borusu yapılması, tabela sistemlerinde ise ahşap tabela üzerine paslanmaz çelik harf, ahşap doğrama vitrin ve ahşap doğrama lambri kepenk sistemi son olarak da tüm dükkânların dış cephede sıvada fuga yapılarak krem renkli boya ile boyanması gibi uygulamalar ile diğer yapı gruplarının standartlaştırılmasına yönelik kararlar alınmıştır.


### **2.3. Boyutsal Değerlendirme ve Mekân Kullanımları**

Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'ndan alınan parsel sorgu, belediyeden alınan kadastro ve imar planlarından edinilen bilgiler ile yerinde yaptığımız ölçümlerin sağlanmasını yaparak tapu alanları ve cephe uzunluklarına ilişkin bilgilere ulaşılmıştır.

Dükkân alanları metrekare bazlı düşünülünce ortalama 25 m<sup>2</sup> olup en küçük iş yeri 9.67 m<sup>2</sup> ile 20 no.lu iş yeridir. En büyük iş yeri ise 74.06 m<sup>2</sup> ile 5 no.lu iş yeridir.

1, 2, 3, 4 no.lu yapılar iki katlı olup 6.90 m saçak seviyesine sahiptir. Zemin kat yüksekliği 4 m olup 1.kat yüksekliği 2.90 m'dir. Yapıların zemin katları genel itibariyle diğer katlardan daha yüksektir ve asıl ticari olarak kullanılan kısımları burasıdır.

Tablo 4: 1, 2, 3, 4 No.lu Yapıların Cephe Fotoğrafları ve Ölçümleri

SIRA NO	ÖN CEPHE	BİNA ÖN CEPHE UZUNLUĞU	BİNA ARKA CEPHE UZUNLUĞU	BİNA DERİNLİĞİ	BİNA YÜKSEKLİĞİ	KAT YÜKSEKLİKLERİ	MERDİVEN ÇEŞİDİ	ARKA CEPHE
1		3.71 m	5.19 m	6.56 m 5.35 m	6.90 m	Zemin kat:4.00 m 1.kat :2.90 m	Merdiven iptal edilmiş.	
2		4.73 m	4.62 m	6.56 m 7.90 m	6.90 m	Zemin kat:4.00 m 1.kat :2.90 m	Tek kollu yarı döner merdiven.	
3		5.00 m	4.60 m	4.97 m 5.70 m	6.90 m	Zemin kat:4.00 m 1.kat :2.90 m	Merdiven iptal edilmiş.	
4		2.80 m	3.58 m	5.70 m 5.97 m	6.90 m	Zemin kat:4.00 m 1.kat :2.90 m	Merdiven iptal edilmiş.	

Kaynak: 2019 Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi. (Yerinde Gözlem ve Ölçüm Yapılmış Olup Kadastral ve İmar Planları İle Sağlaması Yapılmıştır.)

Tablo 4'te gösterilen yapıların dışarıda bodrum izine rastlanmamıştır. Bu yapılardan sadece 2 ve 4 no.lu yapının üst katla bağlantısı, çıkış kapağı ve yarı döner merdivenle sağlanmış olup diğer yapılar üst katla bağlantılarını iptal etmişlerdir. 2 no.lu yapı iç kıyafet üzerine ticari faaliyette bulunmakta olup diğer üç yapı kuyumcudur.

Çalışma yaptığımız Tablo 5'te gösterilen 5 no.lu yapı ise tadilattan geçirilerek 6 tane bağımsız bölümü olan orta akstan arka bahçeye geçilebilen bir hana çevrilmiştir. Yapı grupları içerisinde en büyük m<sup>2</sup>'ye sahip yapı olup toplam 74.06 m<sup>2</sup> alana sahiptir. Yapının dışarıdan bodrum izi olmamasına rağmen Kütahya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü arşivinde incelenen projelerden edindiğimiz bilgilere göre bodrum katları bulunmaktadır. 6 bağımsız bölüme sahip olan bu yapıda şuan faaliyet gösteren iş yeri sakinleri ile yeterli iletişim kurulamamıştır. İş yerleri 3 kuyumcu, 1 depo, 1 çaycı ve 1 adet büfe olarak faaliyet göstermektedir. Büfe, çay ocağı ve kuyumcu

olarak kullanılan iş yerlerinin bodrum katla, depo ve kuyumcu olarak kullanılan iki iş yerinin de asma katla bağlantısı olduğu arşiv projelerinden anlaşılmaktadır.

Tablo 5: 5 No.lu Yapıların Cephe Fotoğrafları.

ÖN CEPHE	ARKA CEPHE
	
TADİLAT ÖNCESİ 1992 TARİHLİ FOTOĞRAFLAR.	
	
TADİLAT SONRASI 2019 TARİHLİ FOTOĞRAFLAR.	

**Kaynak:** 1992 Tarihli Fotoğraf KKVKBKM Arşivi, 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi.

Tablo 5'teki 5 no.lu bina cephesi 7.56 m, arka cephesi 7.85 m, 10.13 m ve 8.69 m bina derinliklerine sahiptir. Saçak seviyesi 7.85 m olup kat yükseklikleri zemin katta 3.45 m, asma katta 4.40 m'dir. Tablo 6'daki 7 ve 8 no.lu iş yerleri yan yana bulunmakta olup 138, 138 A kapı numaraları verilmesi sebebiyle ve arka cephe farklılaşmalarıyla ifraz işlemi geçirildiği düşünülmektedir. Bu iş yerleri ön cephede tek katlı gözükmekte olup arka cephede 7 no.lu iş yeri le bağlantılı 2 katlı yapı bulunmaktadır. İki iş yeri de bodrum katının bulunmadığını söylemekte olup dışarıda

bodrum izine rastlanmamıştır. İş yerleri sırasıyla hac malzemeleri ve kuyumcu olarak faaliyet göstermektedir.



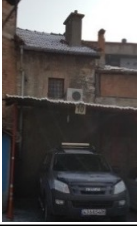


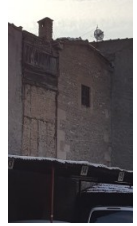
Tablo 6: 7 ve 8 No.lu Yapıların Cephe Fotoğrafları ve Ölçümleri.

SIRA NO	ÖN CEPHE (2019)	BİNA ÖN CEPHE UZUNLUĞU	BİNA ARKA CEPHE UZUNLUĞU	BİNA DERİNLİĞİ	ARKA CEPHE (2019)
7		4.84 m	6.22 m	10.79 m 11.70 m	
8		2.65 m	2.61 m	7.20 m 8.15 m	

Kaynak: 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi.

Tablo 7'deki 9 ve 10 no.lu binalar Pamuk Pazarı Sokakta olup bodrumu mevcut olup zemin üstü 1 katlıdır. 9 no.lu yapının bina yüksekliği 5.40 m'dir. Zemin katın kat yüksekliği 3.12 m, 1. katunki ise 2.28 m'dir ve yarı döner merdivenle üst kata ulaşılmaktadır. Mahzen şeklinde bodrum katı mevcut olup kullanılmamakla beraber dükkân günümüzde kuyumcu olarak kullanılmaktadır. 10 no.lu dükkânın saçak seviyesi 6.60 m olup yapı mahzen şeklinde bodrum kat ve zemin üzerin 1 kattan oluşmaktadır. Zemin ve 1. kat yüksekliği 3.30 m'dir. Tüm katları kullanılabilir durumda olup çıkış kapağı ve gemici merdiveni ile katlara ulaşılmaktadır. Günümüz de hediyelik eşya dükkânı olarak faaliyet göstermektedir.

Tablo 7: 9 ve 10 No.lu Yapıların Cephe Fotoğrafları ve Ölçümleri.

SIRA NO	ÖN CEPHE (2019)	ÖN CEPHE (2000-2010)	BİNA ÖN CEPHE UZUNLUĞU	BİNA ARKA CEPHE UZUNLUĞU	BİNA DERİNLİĞİ	ARKA CEPHE (2019)
9			3.63 m	2.44 m	7.59 m 7.68 m	
10			3.38 m	3.82 m	9.40 m 8.81 m	

Kaynak: Eski Tarihli Fotoğraflar KKVKBKM Arşiv, 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi.

Tablo 8 de gösterilen 12 no.lu ve 13 no.lu Mısır Çarşısı, 16, 17, 18, 19, 20 no.lu Kavaflar Çarşısı'ndaki dükkânlar zemin kat ve birinci kattan oluşmaktadır. Hiçbir dükkânın dışarıdan bodrum izi bulunmamasına rağmen 16 ve 17 no.lu dükkânların içeriden mahzen şeklinde bodrum katı bulunmaktadır. İçeriden iniş kapağı ve gemici merdivenle aşağıya inilmektedir. Üst katla bağlantı da aynı şekilde çıkış kapağı ve gemici merdiveni ile sağlanmaktadır. Bu iş yerleri ayakkabıcı olarak kullanılmakta olup bodrum ve 1. katları depo vazifesindedir. 12, 18, 19 no.lu iş yerlerinin ise bodrum bağlantıları olmayıp üst katla bağlantıları vardır. Kuyumcu olarak kullanılan 12 ve 18 no.lu iş yerleri ile ayakkabıcı olan 19 no.lu iş yerinin üst katla bağlantısı çıkış kapağı ve gemici merdiven ile sağlanmakta olup kıyafet satan 13 no.lu ve telefoncu olarak kullanılan 20 no.lu iş yerinin hiçbir katla bağlantısı bulunmaktadır.

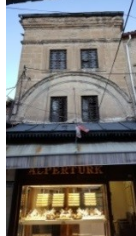





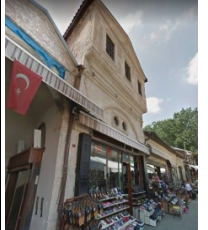
Tablo 8: 12, 13, 15, 17, 18, 19 ve 20 No.lu Yapıların Cephe Fotoğrafları ve Ölçümleri.

SIRA NO	ÖN CEPHE (2019)	BİNA ÖN CEPHE UZUNLUĞU	BİNA ARKA CEPHE UZUNLUĞU	BİNA DERİNLİĞİ	BİNA YÜKSEKLİĞİ	KAT YÜKSEKLİKLERİ	ARKA CEPHE (2019)
12		3.26 m	3.28 m	7.32 m 7.10 m	7.20 m	Zemin kat:3.60 m 1.kat:3.60 m	
13		3.64 m	3.18 m	5.23 m 5.39 m	7.96 m	Zemin kat: 3.29 m 1. kat: 4.67 m	
15		3.75 m	2.81 m	6.54 m 4.65 m	6.45 m	Zemin kat:3.75 m 1.kat:2.60 m Bodrum kat: 2.60 m	Bitişik Nizam
17		5.12 m	5.04 m	3.48 m 4.21 m	6.26 m	Zemin kat:3.26 m 1.kat:3.00 m Bodrum kat:2.60 m	Bitişik Nizam
18		2.36 m	2.26 m	4.9 m 5.03 m	Zemin kat saçak hizası: 2.78 m 1.kat saçak hizası:5.40 m	zemin kat: 2.78 m 1.kat:3.47 m	Bitişik Nizam
19		4.26 m	3.73 m	5.7 m 5.64 m	6.54 m	Zemin kat:3.96 m 1.kat:2.58 m	Bitişik Nizam
20		2.42 m	2.35 m	4.36 m 4.53 m	6.17 m	Zemin kat:3.39 m 1.kat:2.78 m	Bitişik Nizam

Kaynak: 2019 Tarihli 12, 13 No.lu Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi, 2018 Tarihli 15, 17, 18, 19, 20 No.lu Fotoğraflar URL 4.

Tablo 9'daki 6 no.lu kuyumcu, 11 no.lu büfe, 14 no.lu depo olarak kullanılan iş yeri ile Tablo 8'deki 15 no.lu ayakkabıcı diğer iş yerlerinden farklı olarak 3 katlıdır. Dışarıdan bakıldığında hiçbirinde bodrum izine rastlanmamasına rağmen 15 no.lu ayakkabıcı da mahzen şeklinde bodrum bulunmaktadır. 14 no.lu deponun kurul arşiv projeleri incelendiğinde ise 28.01.2012 tarihinde yıkılarak yeniden yapılması mal sahiplerince talep edilmiş ve bu talep geri çevrilmiştir. O tarihli kurul dosyalarındaki fotoğraflar ve rapor incelendiğinde ise yapının bodrum, zemin, 1. kat ve 2. kattan oluştuğu görülmektedir. 14 no.lu binanın arka cephesi ise özgünlüğünü koruyan kısmı olup Pirinç Han iç avlusuna bakmaktadır. 6 no.lu büfe ve 11 no.lu büfenin de dışarıdan bodrum izine rastlanmamakla beraber iş yeri sakinleri de bodrum katının bulunmadığını beyan etmektedirler. Bina kat yükseklikleri ise zemin katlarda daha fazla olup ara katlar ve bodrum katta daha düşüktür. Bina saçak seviyeleri ise 9.00 m'yi geçmemektedir.

Tablo 9: 6, 11, 14 ve 16 No.lu Yapıların Cephe Fotoğrafları ve Ölçüleri.

SIRA NO	ÖN CEPHE (2019)	BİNA ÖN CEPHE UZUNLUĞU	BİNA ARKA CEPHE UZUNLUĞU	BİNA DERİNLİĞİ	ARKA CEPHE (2019)
6		4.83 m	10.79 m 6.23 m	11.73 m	
11		4.55 m	4.66 m	3.26 m 3.95 m	
14		5.81 m	5.92 m	6.04 m 5.38 m	
16		5.44 m	5.44 m	2.81 m 2.81 m	Bitişik Nizam

Kaynak: (2019 Tarihli 6, 11 ve 14 No.lu Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi, 2018 Tarihli 16 ve 11 No.lu Arka Cephe Fotoğrafı URL 5.

## 2.4. Yapı İşlevlerine İlişkin Bilgiler

Toplamda 25 bağımsız bölüme sahip iş yerlerinin 11 tanesi kuyumcu, 2 tanesi giyim, 2 tanesi hediyelik eşya, 2 tanesi büfe, 2 tanesi depo, 1 tanesi çay ocağı, 1 tanesi telefoncu ve 4 tanesi de ayakkabıcı olarak faaliyet göstermektedir. İş yerlerinin çoğu sahip oldukları m<sup>2</sup> tamamını efektif olarak kullanmamaktadır. Çoğu iş yerinin dışarıdan bodrum izine rastlanmamaktadır buna rağmen bazı iş yerlerinin içinde iniş kapağı ile



inilen mahzen şeklinde bodruma rastlanmaktadır. İş yeri sakinleri ile yapılan görüşmelerde bir kısmı bu tarz bodruma sahip olup depo olarak kullandıkları, bir kısmı bodrumu iptal ettiklerini bir kısmı da hiç bodrumlarının olmadığını söylemiştir. 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 11,12, 13 no.lu yapıların bodruma sahip olmadıkları; 10, 18, 19, 20 no.lu yapıların bodrum katlarının önceden mevcut olup iptal edildiği; 9, 15, 16, 17 no.lu yapıların bodrumlarının kullanılmakta olduğu; 5 no.lu hana ait kurul arşiv projelerinde ise yapının bodrum katı bulunduğu görülmektedir. Buldukları işyerlerini en verimli kullanan iş yerleri ise Kavaflar Çarşısı'nda bulunan 15, 16, 17 no.lu ayakkabıcı olarak faaliyet gösteren iş yerleridir. Bu iş yerleri mevcuttaki bütün katlarla bağlantılı olarak iş yeri faaliyetlerini sürdürmektedir.

## **2.5. Yapıların Cephe Elemanlarının İncelenen Stiller ile Bağlantılı Özellikleri**

Yapıların tamamı kâgir, yola sıfır, bitişik nizam ve yığmadır. Bu kâgir binaların bir kısmında ön cephede kesme taş bir kısmında ise ön cephede ateş tuğlası kullanılmıştır. Bitişik nizam olan bu yapıların gözlenebilen yan ve arka cephelerinde ise moloz taş ve ateş tuğlası bir arada kullanılmıştır. Duvarların birleşim yerlerinde ise kesme taş kullanılmıştır. 2 no.lu yapının ön cephesi ateş tuğlasıdır. 17 no.lu yapının ise zemin katı kesme taş, 1. katı ise tuğla üzeri boyadır. Bu iki yapı harici ön cephe yapı malzemesi kesme taştır.

Cephelerdeki söve izleri yapıların içleri hakkında da fikir sahibi olunmasına yardımcı olmaktadır. Dışarıda kemer şeklinde izlenen söve, yapının içinde tonoz bir örtünün olduğunu da göstermektedir.

### **2.5.1. Pencere Tipolojisi**

Pencere tipolojisi, yapıların tamamında ön cephe ve arka cephe olarak incelenmekte olup 5 ve 14 no.lu yapıların ön cepheleri haricindeki tüm yapılardan ince bir işçiliği olan demir şebeke bulunmaktadır. Pencerelerin tipolojisi de bu şebekelerden görülebilen veya erişim durumuna göre belirlenmiştir. Cephelerin genişliklerine göre pencere sayısı şekillenmiştir. İki'den fazla kat adedine sahip ya da ön ve arka cephesi

hariç cepheleri gözlenebilen yapılarda farklı ebat ve boyutlarda pencereler görmek mümkündür. Bununla beraber incelenebilen pencerelerin çoğu tek kanat açılır olup bu pencerelerden bir kısmı 1/3 açılabilir tek kanatlıdır. Ahşap doğrama pencerelerin ise yine demir şebekeden incelebilen kısımlarının bazıları bütün cam iken bazıları ahşap doğrama ile karolojlandırılmıştır.

Tablo 10: 2 ve 17 No.lu Yapıların Cephe Fotoğrafları ve Pencere Tipolojileri.

SIRA NO	ÖN CEPHESİ ATEŞ TUĞLASI	PENCERE ADEDİ	PENCERE TİPİ
2		Zemin Kat: Ahşap Doğrama Vitrin 1. Kat: 2 Adet Ahşap Doğrama Pencere	Demir Şebekeli, Kemerli Kesme Taş Söve ve Kemerli Pencere
17		Zemin Kat: Ahşap Doğrama Vitrin 1. Kat: 3 Adet Ahşap Doğrama Pencere	Demir Şebekeli, Kemerli Kesme Taş Söve ve Kemerli Pencere

Kaynak: 2019 Tarihli 2 No.lu Fotoğraf A. Çapkulaç Arşivi, 2018 Tarihli 17 No.lu Fotoğraf URL 6.

Tablo 10'da gösterilen 2 ve 17 no.lu yapı hariç diğer tüm yapıların pencereleri dikdörtgen, ahşap doğrama ve tek kanat açıktır. 14 no.lu yapı ise özgünlüğü ön cephede koruyamamış

olmakla beraber 1/3 ortadan açılır çift kanat ve 8 bölmeli ahşap doğramadır (bkz. Tablo 9). Tablo 11'de gösterilen 16 no.lu yapının 1. katında 2 adet sabit cam, ahşap doğrama, demir şebekeli lomboz pencere mevcuttur.



16 No.lu Yapı  
Lomboz  
Pencere  
İç Mekandan  
Görünüşü Altt.

Tablo 11: 16 No.lu Yapının Cephe ve Pencere Detay Fotoğrafı.

Kaynak: 2019 Tarihli Detay Fotoğrafı A. Çapkulaç Arşivi, 2018 Tarihli Cephe Fotoğrafı URL 7.

Tablo 6'da gösterilen 7, 8 ve Tablo 8'de gösterilen 18 no.lu yapılar zemin kat, ön cepheden tek girişli ve tek bağımsız bölümlü olup 7 ve 18 no.lu yapılar arkadan 2 katlı yapılarla bağlantılıdır. Bu yüzden zemin katta tek kat iş yeri vitrinidir. 18 no.lu yapının buna ilave olarak ön cephesinde geride kalan


kısımının 1. katının da demir şebekeli küçük bir penceresi mevcuttur. Tablo 12'deki Pamuk Pazarı Sokak'ta bulunan 9 no.lu yapı ise çalışma grubumuz arasında tek olup zemin kat vitrini bütüncül bir cephe karakteri oluşturarak 1. katta düz kemer şeklinde pencere vazifesi görmektedir.

Tablo 12.: 9 No.lu Yapı Pencere Tipi.

9 NO.LU YAPI	
	
Ön Cepheden Pencere Tipolojisi	İç Mekandan Pencere Tipolojisi

Kaynak: 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi.

Tablo 13: Arka Cephe Pencere Tipolojisi.





PENCERE TİPOLOJİSİ (ARKA CEPHE)			
SIRA NO	BULUNDUĞU KAT	PENCERE SAYISI	
3	1. Kat	2	
4	1. Kat	1	
5	Zemin Kat	(1 adet kapı)+2	
5	1. Kat	3	
6	Zemin Kat	1	
7	Zemin Kat	2	
7	1. Kat	2	
9	1. Kat	1	
10	1. Kat	1	
14	1. Kat	1	
TOPLAM:		16+1 (KAPI)	PENCERE TİPOLOJİSİ

Kaynak: 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi.

Tablo 4'teki 1 ve 2 no.lu yapıların arka cepheleri sıva kaplı sağır duvardır. Arka cephedeki bütün pencerelerde demir şebeke mevcut olup tek kanat açıklıklı, ahşap doğrama penceredir. Tablo 13'teki yapıların haricinde Tablo 8'de gösterilen 13 no.lu yapının yan cephesinde küçük, kareye yakın, tek kanat ahşap demir şebekeli pencere

vardır. Tablo 14’te gösterilen 11 no.lu yapı da köşe başı parselde olduğu için, 1. katında 1 adet, 2. katında ise gözüken 3 cephesinde de birer adet olmak üzere toplam 3 penceresi de dikdörtgen ahşap doğrama, tek kanat ve demir şebekelidir.

Tablo 14: 11 No.lu Yapı Cepheler.

11 NO.LU YAPI	
	
Ön Cephe	Arka Cephe
	
Sağ Yan Cephe	Sol Yan Cephe

Kaynak: 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi, 2020 Tarihli Sol Yan Cephe Fotoğrafı URL 8.


### 2.5.2. Söve Tipolojisi

Sövelerin tipolojileri de pencerelerde olduğu gibi ön ve arka cephe olmak üzere iki cephe arasında farklılık göstermektedir. Söveler düz atkı oluşturacak şekilde ön cephedeki taşın kurgusuyla dikdörtgen ya da kemer şeklinde kurgulanmıştır. Söve kemer yapısı ve açısı (aşınma, tente, kablo vb.) sebeplerle net okunamadığı için düz kemer olarak ifade edilmektedir.

18 no.lu yapı ön cephesi hariç yapıların tamamının ön cephelerindeki pencerelerin etrafını çevreleyen sövelerin

üzerindeki taşlar ya da taş üzeri kaş kemer, düz kemer gibi şekiller de işlenmiştir (bk. Tablo 15 ve Tablo 16). Söveler yapılan işçiliğin benzerlerini kat silmesi olarak cephede görmek de mümkündür.

Tablo 15: 1, 3, 4, 11 ve 6 No.lu Yapıların Pencere Tipolojisi.

DİKDÖRTGEN KESME TAŞ SÖVE (ÖN CEPHE)				DÜZ KEMER KESME TAŞ SÖVE (ÖN CEPHE)		
SIRA NO	BULUNDUĞU KAT	PENCERE SAYISI		SIRA NO	BULUNDUĞU KAT	SAYI
1	1.Kat	1				
3	1.Kat	2				
4	1.Kat	1				
11	1.Kat	1				
11	2.Kat	2				
TOPLAM:		7	PENCERE TİPOLOJİSİ	6	1.Kat	2

Kaynak: 2019 Tarihli Fotoğraflar: A. Çapkulaç Arşivi.

Ön cephedeki sövelerin biçimlerine göre süslemeleri ve bezemeleri şekil almaktadır. Dikdörtgen kesme taş söve taş motif çıkmalar ve kaş kemer izleri, düz kemer taş söve ve kilit taş üzeri motif, kaş kemer taş söve ve bezemelere bu yapı gruplarının ön cephelerinde rastlamaktadır. 3 katlı binalarda her katında bu formların birinde söve görmek mümkündür.

Tablo 16: Kaş Kemer Taş Söve Ön Cephe Pencere Tipolojisi Olan Yapılar.

KAŞ KEMER KESME TAŞ SÖVE (ÖN CEPHE)			
SIRA NO	BULUNDUĞU KAT	PENCERE SAYISI	
5	1.Kat	4	
6	2.Kat	2	
10	1.Kat	2	
12	1.Kat	2	
13	1.Kat	2	
15	1.Kat	2	
16	2.Kat	3	
19	1.Kat	2	
20	2.Kat	1	
TOPLAM:		20	

Kaynak: 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi. (Taş oyma ve süsleme işçiliği görülen söve)

Çalışma grubumuz içindeki diğer yapıların arka cephelerinin hepsi kaba yonu taş duvar olup Tablo 13'te görüldüğü gibi pencere kenarları taşın duvar kurgusu, renk gibi öğeler kullanılarak tek tip dikdörtgen söve kurgusu ile geçilmiştir.

## 2.6. Çatı Özellikleri

Çalışma yaptığımız yapıların tamamı beşik çatıdır. Bununla birlikte yapı gruplarının 5, 6, 7, 8, 9, 14, 18, 19, 20 no.lu olanları saçak ve kalkan duvarlı çatı özelliği göstermekte olup bu yapıların dışında kalan yapılarda üçgen alınlıklı ikiye kırma çatılar gözlemlenmektedir.

Tablo 17: 2 No.lu Yapı Çatı Altı Volta Döşeme.

2 NO.LU YAPI	
	
Ön Cephe Fotoğrafi	İç Mekan Tavan Döşemesi

Kaynak: 2019 Tarihli Fotoğraflar A. Çapkulaç Arşivi.

İçeriye girebildiğimiz yapıların üst kat örtüsünde tonozu gözlemlediğimiz yapılar sırasıyla 9, 10, 12, 15, 16 ve 17 no.lu yapılardır. Tablo 17'deki 2 no.lu yapının üst katında ise volta döşeme izlerine rastlanmakta olup üzerinde iki kırma ve alınlıklı beşik çatı örtüsü bulunmaktadır. Diğer yapıların üst kat bağlantılarının olmaması, asma tavan uygulaması yahut üst kata erişime izin verilmemesi sağlıklı yorumlar yapılmasına engel olsa da, cephede kat silmelerinin izleri yapıların geri kalan kısmının da tonoz örtüye sahip olduğuna dair ipuçları vermektedir. Tonoz gözlemlenen yapı gruplarının üzeri ise ikiye kırma çatı örtüsü ile kaplı beşik çatıdır.

## Sonuç

Kütahya şehrinde XV. yüzyıldan bu yana ticaret hayatının merkezlerinden kabul edilen bir bölgede, tipolojik olarak farklılaşan yapıların tasniflenerek incelenmesi sonucunda yapılar hakkında; yapım tekniği, yapı malzemesi ve kullanım durumlarına ilişkin çok sayıda bilgilere ulaşılmaktadır. Yapılar ilk olarak mevcut künye ve envanter bilgileri kapsamında ayrılarak çalışmada oluşturulan sıra numaraları ile sıralanmıştır. Daha sonrasında bu sıra numaraları ile yapı grupları boyutları, işlevleri ve cephe özelliklerine göre ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Kendi içlerindeki benzerlikler ve farklılıklara göre gruplanan bu yapıların çalışma alanı içinde tipolojik olarak diğer tüm yapılardan farklı olduğu görülmektedir.

Yapılardaki bu teknik farklılıkların haricinde günümüzdeki kullanım durumları incelendiğinde ise mevcut inşaat alanlarının tamamından istifade edilmeyerek çoğunlukla zemin kat alanının kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu benzerlerine az rastlanır yapılarda kullanımdan kaynaklanan birçok görüntü kirliliği ve deformasyonlar mevcuttur. Elektrik kabloları, tabela, anten, klima ekipmanları görsel kirlilik oluşturmaktadır. Kullanılan tente ve sundurmalarda bir bütünlük olmadığı gibi vitrinlerin bir kısmı ahşap doğrama, bir kısmı metal doğramadır. Tarihin karakteristik izlerini taşıyan bu yapılarda özellikle dükkân girişi ve vitrinlerin tahrip edilerek değiştirilmelerine göz yumulmuştur. Üst katlarda ise kullanılmamaktan mütevellit özgünlüğünü korusa da bozulmalar ve deformasyonlar mevcuttur.

Dışarıdan bodrum izi rastlanmayan bu yapıların birçoğunda zeminde bulunan iniş kapağı ile inilen mahzen şeklinde bodruma sahip olması diğer yapılarda da bu tarz bodrumlar olabileceği ihtimalini gösterse de içerideki kullanım ve zemin malzemesiyle bunlar gözlemlenemez bir hal almıştır.

Günümüzde, tahrip edilmemiş kısımlarıyla bulunduğu tarihî dokuda tipolojik farklılık gösteren, kent ve çevre kimliğine katkı sağlayan bu yapıların; korunması, bakım, onarımlarının denetime tabi tutularak standartlaştırılması geçmişteki uyumun günümüze de aktarılması gerekmektedir. Zengin kültürel dokuya sahip Kütahya şehrinin, zaman içerisinde kaybolmaya yüz tutmuş sınırlı sayıdaki esnaf çarşıları örneklerinin günümüze ulaştığı bu muhitteki eserlerin gelecek kuşaklara aktarılması, üzerinde titizlikle çalışılması gereken bir konudur. Bu alandaki yapıların korunmasına ilişkin bilgilendirme çalışmalarının yapılması, özellik ve farklılıklarına ilişkin sözlü ve yazılı kaynakların derlenerek hikayeleştirilmesi ve bu hikayelerin duyurulması gerekmektedir. Bölgedeki zanaat ve sanat faaliyetlerinin desteklenmesi toplumsal kent kimliğini, ekonomik ve sosyal yaşamı güçlendirecektir.

Çalışmanın bir başka perspektifi de çevre illerde ya da Anadolu'nun herhangi bir yerindeki eski esnaf çarşıların da bu tarz yapılara rastlanıp rastlanmadığı etimolojik köken ve çok katmanlı kültürel miras öğelerinin tespit edilmesi, tasniflenmesi, işlev ve

formlarının kültürel mirasa katılmasını sağlamak amacıyla öncülük etmesiyle de büyük önem taşımaktadır.

Bu bağlamda incelen binalar kültürel ve tarihi doku değeri taşımakta olup somut kültürel miras öğelerinin önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Mimari unsur olarak çalışmayı oluşturan öğeler enderlik, estetik ve sanatsal değerın yanı sıra dini, manevi unsurları da barındırmaktadır. Benzer yapı gruplarının teşhis edilerek ortaya çıkartılması belgelenmesi, çözümlenmesi ve korunması gerekmektedir. Koruma ilkelerinde ise yapının bütünlüğü esas alınarak, yapıya zarar vermemek yapının, mümkün oldukça özgün unsur ve öğelerine yönelik müdahalelerde bulunmayarak onarmak gerekmektedir. Bununla birlikte bölge kullanıcılarının bilinçlendirilmesi ve miras özelliklerine yönelik farkındalık sağlamak için kamu kuruluşları, okullar, sivil toplum örgütleri gibi kuruluşlar ile işbirliği aktarımı güçlendirecek sosyal unsurları oluşturmaktadır.

<b>Etik Beyan / Ethical Statement</b>		
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
<b>Finansman / Funding</b>		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
<b>Çıkar Çatışması / Competing Interests</b>		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.		
<b>Yazarların Katkıları / Author Contributions:</b>	<b>Ayşe ÇAPKULAÇ</b>	<b>Hicran Hanım HALAÇ</b>
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%20	%80
Veri toplanması / Data collection:	%40	%60
Veri Analizi / Data Analysis:	%35	%65
Makalenin Yazımı / Writing up:	%65	%35
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%75	%25





## Kaynakça


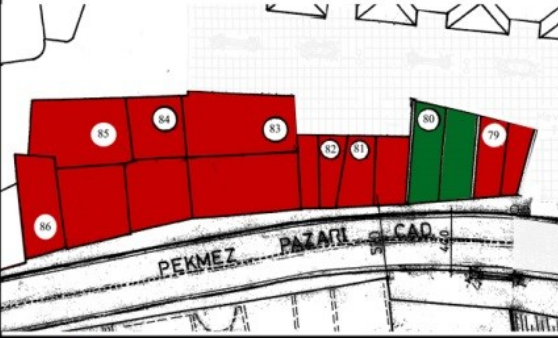
- Aktüre, Sevgi. “17. Yüzyıl Başından 19. Yüzyıl Ortasına Kadarki Dönemde Anadolu Osmanlı Şehrinde Şehrsel Yapının Değişme Süreci”. *Faculty of Architecture* 1/1 (Spring 1975), 101-128.
- Altun, Ara. *Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi 'Bir Deneme'*. 171-700. İstanbul: Formül Matbaası, 1981-1982.
- Arıkan, Refik. *Tanzimat Döneminde Kütahya*. Kütahya: T.C. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Arıman, Başak. *Antakya Kenti Tarihi Doku İçinde Tipolojik Analiz Çalışmaları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Aydın, Lokman. *Kütahya Sancağı 1261 (1845) Tarih ve 8767-8768-8769-8770-8771 Numaralı Temettu'at Defterleri*. Kütahya: T.C. Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bayraktar Tellan, Elif. “Pera Inns: The Emergence of Hosting as a Business in Istanbul in The First Half of the Nineteenth Century”. *Journal of Tourism History* 8/2 (2016/05/03 2016): 127-146. <https://doi.org/10.1080/1755182X.2016.1204014>.
- Cezar, Mustafa, Prof. “Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi”. *İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayını*, 9/ (1985), 422.
- Çetin, Sıdıka. “Dönüşüm Sürecinin Tarihi Kent Merkezleri Üzerine Etkileri: Isparta Örneğinde Bir İnceleme”. *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Fen Bilimleri Dergisi* 27/2 (2011), 185-199.
- Çıkiş, Şeniz E. *Typological Transformation Turkish Architecture During The Process of Peripherilisation*. İzmir: Dokuz Eylül University, Architecture Building Desing Program, Doktora Tezi, 1999.
- Dönmez, Yusuf. *Kütahya ve Çevresinin Fiziki Coğrafyası*. 1-19. İstanbul: Formül Matbaası, 1981-1982.
- Kamarlı, Elvan. *Kastamonu Tarihi Dokusunda Yer Alan Geleneksel Konut Yapılarının Cephe Mimarisi Üzerine Tipolojik Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kaprol, Timur. *Bursa'da 1930-1950 Yıllarında İnşa Edilmiş Konutların Cephe Özelliklerinin Değerlendirilmesinde Tipolojik Bir Yöntem Denemesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Nguyen, Luan - Embrechts, Jean-Jacques - Teller, Jacques. “Colour in the City: a Chromatic Typology for the Quantitative Analysis of Spatial Coherence”. *Landscape Research* 45/1 (2020/01/02 2020), 44-62. <https://doi.org/10.1080/01426397.2019.1589437>.


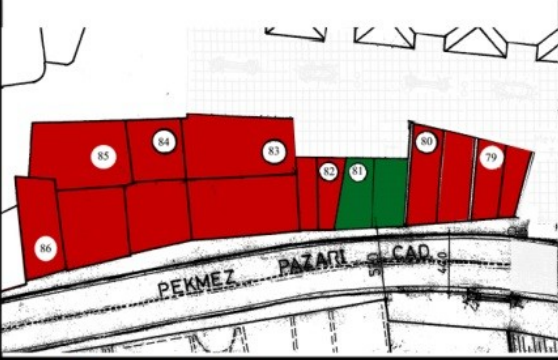
- Özbiçil, N.Ayşe. *Sedad Hakki Eldem's Typological Analysis The 'Turkish House' As a Tool for an Operative Desing Methodology*. Ankara: The Middle East Technical Univerrsty, The Depertmant of Architecture, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Özer, Yasemen Say. *Ticaret Mekânlarının Oluşum ve Gelişim İlkelerinin İncelenerek Tipolojik Açıdan Sınıflandırılması*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Pamir, Aysun Battalgazi - Yücel, Atilla. “Osmaneli'nde Sosyo-Ekonomik Değişimlerin Konut Tipolojisine Etkileri”. *İTÜDERGİSİ/a* 4/2 (2005), 70-78.
- Şehla, Cihan. *Kentsel Mekân Tasarımında Merdivenli Sokaklar Üzerine Tipolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şenol, Seda. *Divriği'de Geleneksel Konut Mimarisinin Tipolojik Gelişimi*. İstanbul: T.C. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Tolacı, Seda Şimşek. *Burdur Kent Yapısının Kültürel ve Mekânsal Dinamikleri: Tarihsel Süreçte Konut Yapılarının Mekânsal Değişim ve Dönüşümlerinin Saptanmasına Yönelik Tipolojik Bir Araştırma*. Isparta: T.C. Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Uzunçarşılıoğlu, İsmail Hakkı. *Bizans ve Selçukiyelerle Germiyan ve Osman Oğulları Zamanında Kütahya Şehri*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1932.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Kütahya'nın Tarihçesi*. 35-51. İstanbul: Formül Matbaası, 1981-1982.
- URL 1. Geçmişte Kütahya. “T.C. Kütahya Belediyesi”. Erişim Tarihi 12.04.2021. <https://www.kutahya.bel.tr/eskikutahya.asp>.
- URL 2. Geçmişte Kütahya. “T.C. Kütahya Belediyesi”. Erişim Tarihi 12.04.2021. <https://www.kutahya.bel.tr/eskikutahya.asp>.
- URL 3. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Parsel Sorgulama Uygulaması. “TKGM”. Erişim 11 Nisan 2021..... <https://parselsorgu.tkgm.gov.tr/#ara/cografi/39.419264249842044/29.97666031122208>
- URL 4. Google Maps. “Google Maps”. Erişim 7 Kasım 2019. [https://www.google.com/maps/@39.4201182,29.976226,3a,82.2y,334.97h,99.81t/data=!3m6!1e1!3m4!1sX9ANfZe7FATE6M4p9p4\\_4g!2e0!7i13312!8i6656](https://www.google.com/maps/@39.4201182,29.976226,3a,82.2y,334.97h,99.81t/data=!3m6!1e1!3m4!1sX9ANfZe7FATE6M4p9p4_4g!2e0!7i13312!8i6656).
- URL 5. Google Maps. “Google Maps”. Erişim 7 Kasım 2019. [https://www.google.com/maps/@39.4201182,29.976226,3a,82.2y,334.97h,99.81t/data=!3m6!1e1!3m4!1sX9ANfZe7FATE6M4p9p4\\_4g!2e0!7i13312!8i6656](https://www.google.com/maps/@39.4201182,29.976226,3a,82.2y,334.97h,99.81t/data=!3m6!1e1!3m4!1sX9ANfZe7FATE6M4p9p4_4g!2e0!7i13312!8i6656).
- URL 6. Google Maps. “Google Maps”. Erişim 7 Kasım 2019. [https://www.google.com/maps/@39.4202824,29.9763361,3a,33.3y,197.8h,95.3t/data=!3m6!1e1!3m4!1sZPZN5IJGaFskzk\\_f28VZA!2e0!7i13312!8i6656](https://www.google.com/maps/@39.4202824,29.9763361,3a,33.3y,197.8h,95.3t/data=!3m6!1e1!3m4!1sZPZN5IJGaFskzk_f28VZA!2e0!7i13312!8i6656).


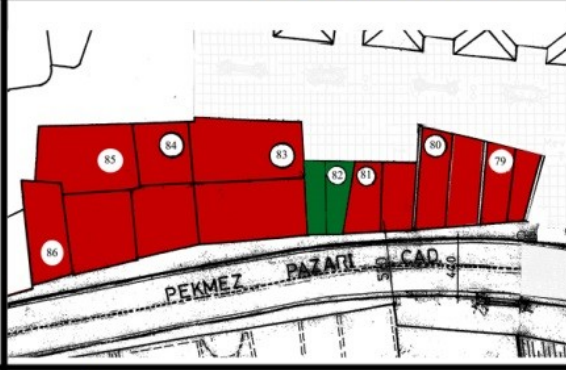
- URL 7. Google Maps. “Google Maps”. Erişim 7 Kasım 2019.  
[https://www.google.com/maps/@39.4202824,29.9763361,3a,33.3y,197.8h,95.3t/data=!3m6!1e1!3m4!1sZPZN5lJGaFskzk\\_\\_f28VZA!2e0!7i13312!8i6656](https://www.google.com/maps/@39.4202824,29.9763361,3a,33.3y,197.8h,95.3t/data=!3m6!1e1!3m4!1sZPZN5lJGaFskzk__f28VZA!2e0!7i13312!8i6656).
- URL 8. Google Maps. “Google Maps”. Erişim 7 Kasım 2019.  
[https://www.google.com/maps/@39.4196663,29.9764746,3a,75y,161.34h,90t/data=!3m7!1e1!3m5!1su7twwImQLrs8ThkcyuD-Tg!2e0!6s%2F%2Fgeo2.ggpht.com%2Fcbk%3Fpanoid%3Du7twwImQLrs8ThkcyuD-Tg%26output%3Dthumbnail%26cb\\_client%3Dmaps\\_sv.tactile.gps%26thumb%3D2%26w%3D203%26h%3D100%26yaw%3D165.37682%26pitch%3D0%26thumbfov%3D100!7i13312!8i6656](https://www.google.com/maps/@39.4196663,29.9764746,3a,75y,161.34h,90t/data=!3m7!1e1!3m5!1su7twwImQLrs8ThkcyuD-Tg!2e0!6s%2F%2Fgeo2.ggpht.com%2Fcbk%3Fpanoid%3Du7twwImQLrs8ThkcyuD-Tg%26output%3Dthumbnail%26cb_client%3Dmaps_sv.tactile.gps%26thumb%3D2%26w%3D203%26h%3D100%26yaw%3D165.37682%26pitch%3D0%26thumbfov%3D100!7i13312!8i6656).


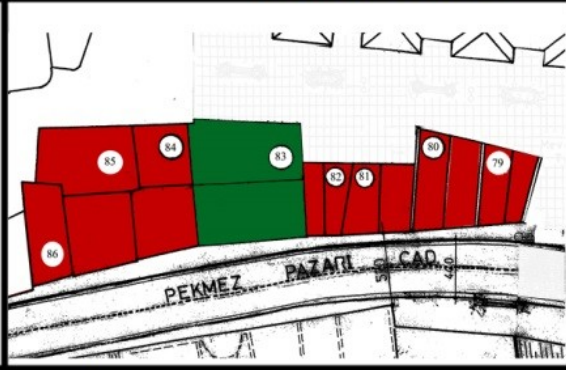
Ek 1: Tablo 3'e ait sadeleştirilmiş katalog çalışması (Kullanılan görseller bölüm içerisindeki görseller ile aynı olup ilk 14 katalog ön cephe fotoğrafları A. Çapkulaç arşiv kalan ön cephe fotoğrafları URL 4-8, 2019. Krokiler ise Şekil 4'deki haritanın küçük ölçekte revize edilmiş halidir.) (Çapkulaç, 2021).

KATALOG NO: 1	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 1	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 79


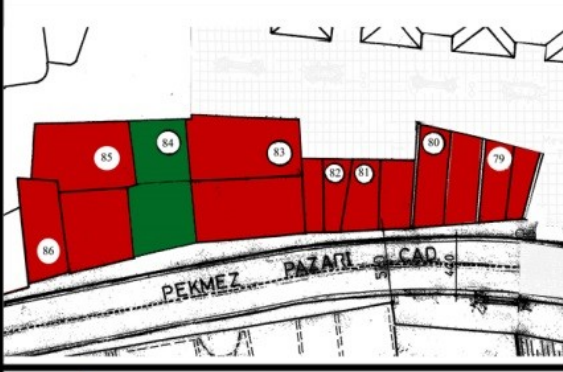
KATALOG NO: 2	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 2	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 80


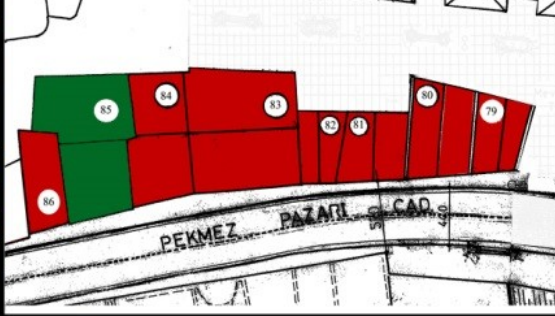
KATALOG NO: 3	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 3	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 81


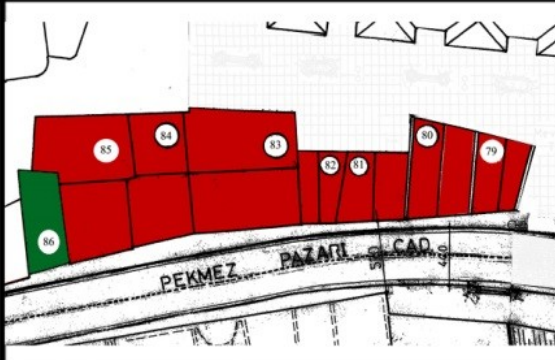
KATALOG NO: 4	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 4	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 82



KATALOG NO: 5	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 5	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 83






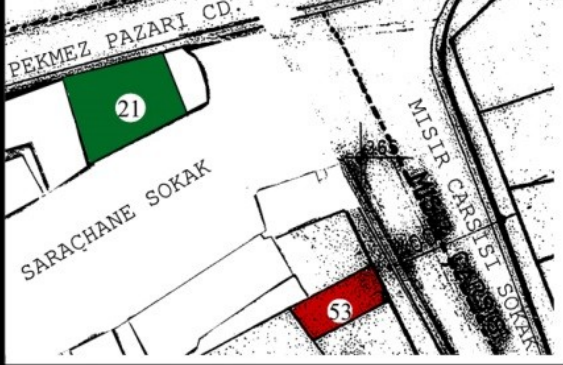
KATALOG NO: 6	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 6	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 84

KATALOG NO:7	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 7	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 85


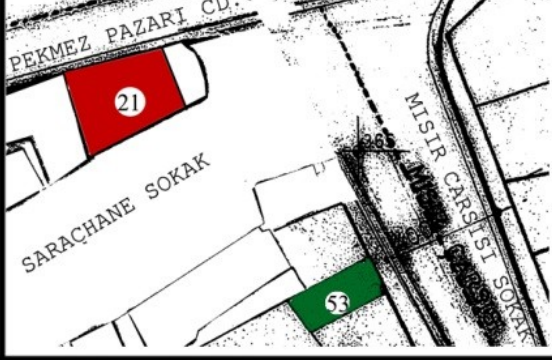
KATALOG NO:8	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 8	PAFTA:17   ADA: 92   PARSEL: 86


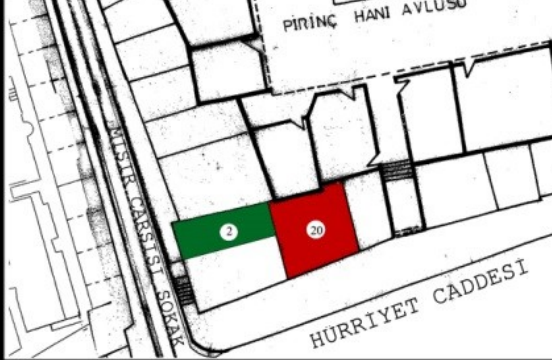
KATALOG NO:9		
		
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI	
SIRA NO : 9	PAFTA:17	ADA: 93 PARSEL:19


KATALOG NO:10		
		
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI	
SIRA NO : 10	PAFTA:17	ADA: 93 PARSEL:26

KATALOG NO:11		
		
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI	
SIRA NO : 11	PAFTA:29	ADA: 136 PARSEL:21


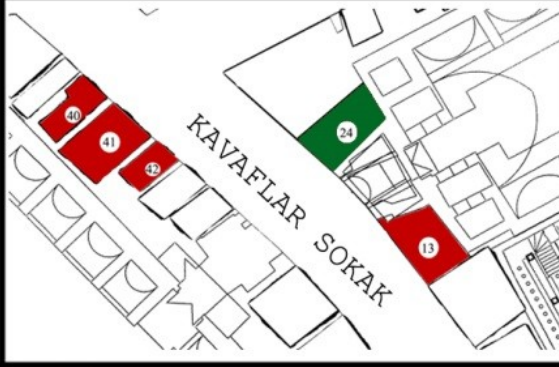



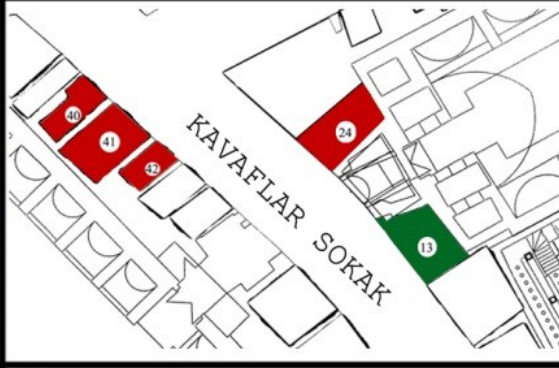
KATALOG NO:12	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 12	PAFTA:29 ADA: 135 PARSEL:53


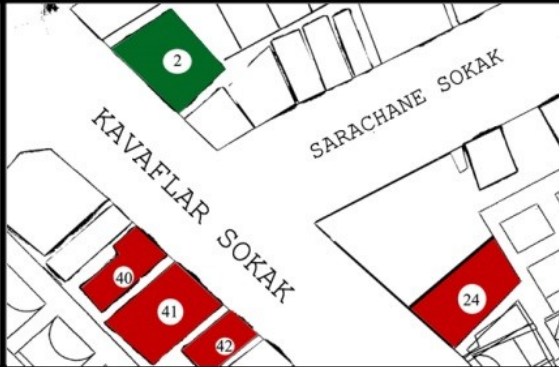
KATALOG NO:13	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 13	PAFTA:31 ADA: 137 PARSEL:2


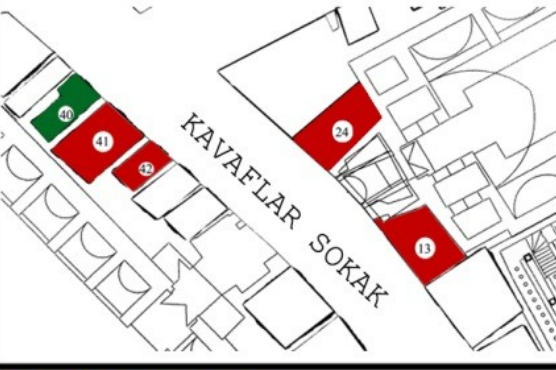
KATALOG NO:14	
	
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI
SIRA NO : 14	PAFTA:31 ADA: 137 PARSEL:20


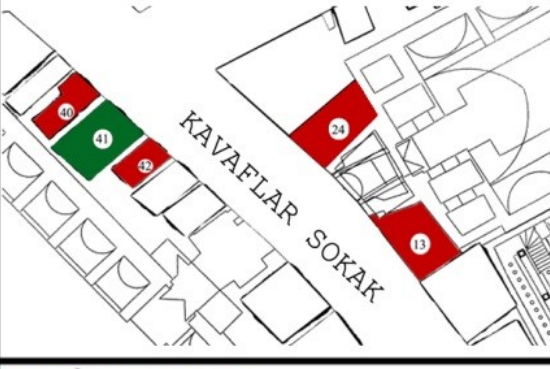



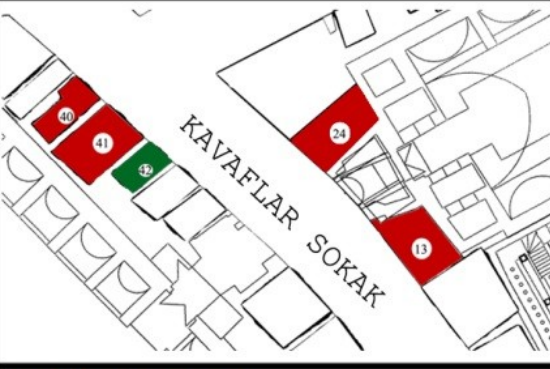
KATALOG NO:15	
	
<b>ÖN CEPHE FOTOĞRAFI</b>	<b>VAZİYET PLANI</b>
SIRA NO : 15	PAFTA:29 ADA: 135 PARSEL:24

KATALOG NO:16	
	
<b>ÖN CEPHE FOTOĞRAFI</b>	<b>VAZİYET PLANI</b>
SIRA NO : 16	PAFTA:29 ADA: 135 PARSEL:13

KATALOG NO:17	
	
<b>ÖN CEPHE FOTOĞRAFI</b>	<b>VAZİYET PLANI</b>
SIRA NO : 17	PAFTA:29 ADA: 136 PARSEL:2

KATALOG NO:18		
		
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI	
SIRA NO : 18	PAFTA:54	ADA: 293 PARSEL:40

KATALOG NO:19		
		
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI	
SIRA NO : 19	PAFTA:54	ADA: 293 PARSEL:41

KATALOG NO:20		
		
ÖN CEPHE FOTOĞRAFI	VAZİYET PLANI	
SIRA NO : 20	PAFTA:54	ADA: 293 PARSEL:42

## Sa'dî Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ında Etik Yönetim Tavsiyeleri\*

Advice of Sa'di Shirazi Regarding Ethics Management in The Bustan and The Gulistan

Yaşar UZUN\*\*

### Öz

Kamu yönetimlerinde etik dışı davranışlar, telafisi imkânsız ağır maliyetlere yol açabilmektedirler. Etik dışı davranışların önüne geçebilmek üzere, kamu ahlakının güçlendirilmesine yönelik yönetim anlayışlarının benimsenmesi ve hayata geçirilmesi elzemdir. Günümüz tabiriyle "etik yönetim" olarak adlandırılan kamu hizmetinde etik değerlere dayalı yönetim anlayışının sistemli faaliyetler bütünü olarak uygulamaya konulmasıyla bahse konu kamu ahlakının da güçleneceği ortadadır. Bu noktada etik yönetimin, dolayısıyla kamu ahlakının hangi dinamikler üzerine geliştirilebileceği sorusu önem kazanmaktadır ve bu da medeniyetimizin şekillenmesinde temel yapı taşlarından olan kültürel kaynaklarımıza yönelmemiz için başlı başına bir sebep olabilmektedir. Bu çalışma, İslam medeniyetinin dayandığı değerlerin yorumlanmasına eserleriyle katkı sağlayan önemli bir yazar, şair ve düşünürün, Sa'dî Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân adlı eserlerini mercek altına almakta, günümüz etik yönetim unsurlarının Sa'dî'nin gözüyle nasıl değerlendirildiği üzerinde durmaktadır. Bu nedenle çalışmanın amacı, bir taraftan Sa'dî Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân adlı eserlerindeki etik yönetime dair yönetim düsturları hakkında farkındalığı artırmak, diğer taraftan da bu tür kültürel eserlerin "edebiyatı" aşan, bu anlamda "yaşayan" ve yönetim bilimine değer katan, kamu yönetimine dair sorunların çözümünde referans alınması gereken eserler olduğu bilincini güçlendirmektir. Çalışmada, OECD'nin geçmiş yıllarda geliştirmiş olduğu "etik altyapı" ve "kamu dürüstlüğü" gibi etik yönetim çerçeveleri ve ilkelerinden değerlendirme aracı olarak yararlanılmıştır. Çalışma sonucunda kavramlar, kurumlar ve yönetim yapıları zaman içerisinde değişse de, Bostân ve Gülistân'ın, OECD'nin yönetim çerçevelerine karşılık gelebilecek yönetim öğütleri içerdiklerini söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Etik, Bostân ve Gülistân, Sa'dî Şîrâzî, Denetim, Etik Yönetim.

### Abstract

Unethical behaviours experienced in public management can cause high and irreparable costs. It is necessary to recognize and practice management understanding strengthening public morality in order to prevent unethical behaviours. It is clear that public morality would be reinforced through practicing management understanding depending on ethical values in public service, which is called as "ethics management" today. At this point, the question of "What are the key dynamics through which ethics management and thus public morality could be improved?" becomes important. And it could be a reason by itself for us to look at our cultural resources, which are the cornerstones shaping our civilisation, to find out the appropriate answer to the question. Sa'di Shirazi is an important author, poet and thinker contributing to the interpretation of the values of Islamic civilization. This paper analyses his two masterpiece works: The Bustan (Orchard) and The Gulistan (Rose Garden). It focuses on the foundations of ethics management and how they could be evaluated through the eyes of Sa'di Shirazi. Thus, this paper has basically two main purposes; first of all, it aims to raise awareness about the key essentials regarding ethics management in the Bustan and the Gulistan, and secondly, it aims to point out the fact that these two works of Sa'di are living reference works beyond literature and contributing to the management science as well. The paper uses the ethics management frameworks called "ethics infrastructure" and more recently "the principles of public integrity" developed by OECD as an evaluation tool for the purpose. The paper concludes that though concepts, institutions and management structures have evolved over time, the Bustan and the Gulistan of Sa'di include management advice corresponding with OECD's ethics management frameworks and principles.

**Keywords:** Ethics, The Bustan and The Gulistan, Sa'di Shirazi, Audit, Ethics Management.

\* Geliş Tarihi: 30.04.2021, Kabul Tarihi: 17.06.2021.

\*\* Uzman Denetçi, Sayıştay Başkanlığı, yasaruzun@sayistay.gov.tr, Orcid: 0000-0003-3803-0611.

## Giriş

Kamu değerlerini yücelten, yaşayan ve yaşatan kamu yönetimlerinin temel hedeflerinin başında kamu itibarını korumak ve sürdürmek gelmektedir. Kamu idarelerinin ve görevlilerinin kamu itibarına zarar verebilecek mahiyetteki davranışları, kamu kaynaklarının yönetiminde israf, suistimal, kayıt dışılık, adam kayırmacılık, menfaat çatışması, verimsizlik, etkinsizlik vb. istenilmeyen sonuçlara neden olabilmekte, kamu yararına uygun olmayan politika, karar ve uygulamalarıyla can ve mal kayıplarına dahi yol açabilmektedir. “Etik dışı davranışlar” olarak adlandırılan kamu itibarına, kamu değerlerine uygun olmayan davranışların maliyeti, kamu bütçelerinin gelir ve gider kalemlerine yansiyabilmekte, vergisini ödeyen toplum tarafından karşılanabilmektedir. Örneğin iş yerinde psikolojik baskıya uğratılan bir kamu görevlisinin söz konusu baskıdan kaynaklı sağlık giderleri, yeterli piyasa araştırması yapılmaması ve kayırmacılık gibi nedenlerle gerçek maliyetinin üzerinde bir bedelle temin edilen mal ve hizmet giderleri, ihtiyaç dışı kamu yatırımlarının bedelleri, kamu idarelerinin hatalı tutum ve davranışları nedeniyle açılan davaların sonucunda kamu adına ödenen yargılama giderleri vb. böyledir. Bu açıdan bakıldığında kamu idarelerinin ve kamu görevlilerinin kamu değerlerine uygun tutum ve davranış sergilemelerinin toplumumuzun bugününü ve geleceğini yakından etkilediği aşikârdır. Kamu değerlerine uygun kamu yönetimi yapısı ve işleyişini sağlamak, kamu ahlakının güçlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Kamuda kültür, sistem, insan, yapı olarak etik değerlere (kamu ahlaki değerlerine) bağlı gelişmişliği sağlamak ve sürdürmek, toplumu adaletle yönetmek isteyen her yönetimin öncelikli gündem maddesidir. Geçmişten günümüze hemen her toplumun düşünür ve yöneticileri tarafından bu konu üzerinde düşünülmüş, eserler ortaya konulmuştur. Eflatun’un *Devlet*’i, Farabi’nin *Medinetü’l-Fazıla*’sı, Yusuf Has Hacib’in *Kutadgu Bilig*’i, Nizamülmülk’ün *Siyasetname*’si, İbn Haldun’un *Mukaddime*’si gibi etkileri yazıldıkları coğrafyalar ve zamanlar ile sınırlı kalmayıp Doğu ve Batının düşünce ufuklarını kaplayan nice güzel eserler, hep kamu ahlaki değerlerinin, bugünkü tabirle kamu etik değerlerinin yaşanmasını ve yaşatılmasını arzulayan muhteşem düşüncelerin mahsulüdürler. Sa’dî Şîrâzî de kaleme

aldığı eserleriyle özelde İslam medeniyetinin, genelde ise insanlık medeniyetinin gelişimine katkı sunmuş olan önemli bir değerdir. Şirazlı Sa'dî, “*Bostân*” ve “*Gülistân*” adlı eserleriyle, her iki dünya saadeti için gerekli olan değerler ekseninde yaşam ve yönetimin temel kodlarını hem kendi yaşadığı dönemin insanların ve yöneticilerinin hem de günümüzün ve gelecek nesillerin bilgisine sunmaktadır.

Kamuda etik yönetim denilen kamu idarelerinin ve kamu görevlilerinin etik değerlere uygun tutum ve davranış sergilemesini sağlayacak olan yönetim anlayışının gelişmesi, kamu değerlerine dayalı davranışların sistemli ve uyumlu politika ve yönetim yaklaşımlarıyla yönetilmesi gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Bunun nasıl başarılabileceğini anlayabilmek üzere, bu anlayışın dayanması gereken kamu yönetimi politika alanlarının ve yönetim yaklaşımlarının farkında olunması ve bu alanların güçlendirilmesi gerekmektedir. Bu noktada medeniyetimize ışık tutan kültürel kaynaklarımızın bize önemli bir referans hizmeti sunacağı düşünülmekte olup, bu çalışmada Sa'dî Şîrâzî'nin yukarıda bahsedilen *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserlerinde yer alan etik yönetim için gerekli yönetim sınırları mercek altına alınacaktır. Dolayısıyla çalışmanın amacı, bir taraftan Sa'dî Şîrâzî'nin *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserlerindeki etik yönetime dair yönetim düsturları hakkında farkındalığı artırmak, diğer taraftan da bu tür kültürel eserlerin “edebiyatı” aşan ve bu anlamda “yaşayan”, yönetim bilimine değer katan, kamu yönetimine dair sorunların çözümünde referans alınması gereken eserler olduğu bilincini güçlendirmektir.

Bu çalışmaya konu eserlerin incelenmesinde, OECD'nin geçmiş yıllarda geliştirdiği “etik altyapı” yönetim çerçevesi<sup>1</sup>, analiz aracı olarak kullanılacaktır. “Etik Altyapı”, kamu sektöründe yüksek davranış standartlarının teşvik edilmesine destek sağlayıcı bir işlev üstlenmektedir. Söz konusu yönetim çerçevesi uyarınca; kamu yönetiminde etik anlayışın geliştirilmesi için kamu görevlilerinden beklenen davranış standartlarını yazılı olarak ortaya koyan etik kodlara, değerlerin anlaşılmasına ve benimsenmesine yönelik eğitimlere, etik liderliğe ve danışmanlığa ihtiyaç vardır ki bu ihtiyaçlar “etik rehberlik” fonksiyonu altında ele alınabilecektir. Etik altyapı yönetim

<sup>1</sup> Elodie Beth-János Bertók, *Integrity and Corruption Prevention Measures in the Public Service: Towards an Assessment Framework* (OECD, 2005), 33.



çerçevesinin “insan” unsuruna dayalı “çalışan politikaları” alanı, işe alımdan kamu hizmetinden ayrılmaya değin çalışma yaşamını ilgilendiren değer odaklı kamu politikalarına hitap etmektedir. Bahse konu yönetim çerçevesinin üçüncü sacayağı olan “etik davranışın izlenmesi ve kontrol edilmesi” fonksiyonu ise, etikle ilgili kurumsal risklerin yönetilmesi, şeffaflık ve hesap verebilirliğin sağlanması, bu ilkelerin uygulanmasına destek verecek kurumların güçlendirilmesi, yönetime katılım, hediye-menfaat kabulüne dair politikaların ortaya konulması, ihbar ve şikâyetlerin yönetilmesi yaklaşımlarının belirlenmesi gibi etik yönetim ihtiyaçlarını içermektedir. OECD’nin bahse konu “etik altyapı” yönetim çerçevesi, yine bu organizasyonun yakın zamanda geliştirmiş olduğu “kamu dürüstlüğüne dair yönetim ilkeleri”<sup>2</sup> ile de uyum göstermektedir.

## 1. Müellif ve Eserlerine Dair

Tam adı Ebu Abdullah Müşerref (el-Din) b. Muslih el-Din Şîrâzî olan müellif, gerçeğe en yakın tahminlere göre 610-615/1213-1219 yılları arasında Şiraz’da doğmuştur. Kullanmakta olduğu “Sa’dî”, mahlasını ise, devrindeki hükümdar namzedi şehzade Sa’d b. Ebu Bekr b. Sa’d b. Zengi’den almıştır. Kültürlü ve devamlı bilgin yetiştirmiş bir aileye mensuptur.<sup>3</sup>

Bağdat’taki Nizamiye Medresesi’nde eğitim almış, uzun yolculuklar yapmış ve uzun bir hayat sürmüş olan Sa’dî’nin eserleri, esas olarak *Bostân* ve *Gülistân* kitaplarıyla dört gazel kitabından, Farsça ve Arapça kasidelerden, dörtlüklerden, kısa parçalardan, birkaç manzum ve mensur eserden oluşmaktadır.<sup>4</sup>

Sa’dî’nin tesiri, sadece Fars edebiyatıyla sınırlı kalmamış, Türk ve Urdu edebiyatlarının yanı sıra, Fransız edebiyatı başta olmak üzere Batı dünyasında da önemli izler bırakmıştır.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), Recommendation of The Council On Public Integrity (Paris: OECD Publishing, 2017), 5.

<sup>3</sup> Nazif Şahinoğlu, *Sa’dî-yi Şîrâzî ve İbn Teymiye’de Fert ve Cemiyet İlişkileri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 67.

<sup>4</sup> Homa Katouzian, *Sa’dî: Hayatın, Aşkın ve Tutkunun Şairi*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2020), 046.

<sup>5</sup> Ergin Ergül, *Bir Adalet ve Siyaset Düşünürü Olarak Sa’dî Şîrâzî* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2019), 16.

Sa'dî, hem fert hem toplum ahlakı ile ilgili düşüncelerini somut örneklerle, çarpıcı bir dille eserlerinde işlemiştir. O bu düşüncelerini Kitaptan, sünnetten, engin tecrübelerinden, gezi ve gözlemlerinden, tarihi olaylardan, sûfiyâne bakışından, hikemi tarzından oluşturmuştur.<sup>6</sup> Yalsızuçanlar'a göre Sa'dî, Doğu edebiyatının en gerçekçi ve en "toplumcu" şairi olarak nitelendirilebilir.<sup>7</sup>

Çalışmamıza konu *Bostân* (güzel kokulu çiçek bahçesi), tamamen manzum bir eserdir. 4000 beyitten çok tutan eser, mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. *Bostân*'da ele alınan başlıca konuların şunlar olduğu söylenebilir: Adalet, siyaset, kamu yönetimi, toplum, askerlik, ahlak ve etik, aşk, eğitim, mutlu hayat, dünya karşısında insan, Yaratıcı karşısında insan. Sa'dî, *Bostân*'da yer verdiği hikâyeleri çeşitli kaynaklardan almış, ayrıca bunlara seyahatlerini, anılarını ve duyduklarını ilave etmiştir.<sup>8</sup>

Sa'dî Şîrâzî, uzun yıllar süren seyahatlerinden doğum yeri Şiraz'a döndükten sonra 655'te (1257) tamamladığı bu eserini, İran'ın Fars bölgesinde hüküm süren Salgurlular'dan Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'ye ithaf etmiştir. Eser bir mukaddime ve on bölüm (bab) halinde tertip edilmiştir. Adalet, ihsan, aşk, tevazu, rızâ, kanaat, terbiye, şükür, tövbe, münâcât ve hatm-i kitâb başlıklarını taşıyan bölümler birçok hikâyeden meydana gelir.<sup>9</sup>

Eserin başlangıç kısmında münacat, na't, kitabın yazılışının sebebi, kitabın tarihi, Padişah Ebubekir İbn-i Sa'd İbn-i Zengi'nin güzel huyları, ve Ebubekir Oğlu Sa'd'ın methi gibi başlıklara yer verilmiştir.

*Bostân*'ın yazılış sebebine bakıldığında, Sa'dî'nin, gezdiği, dolaştığı yerlerde edindiği, gördüğü güzellikleri ve bilgileri sözleri ve sözlerinin taşıdığı mana üzerinden hediye olarak insanlara sunmak istediği anlaşılmaktadır. Eserini "saadet köşkü olarak" betimleyen Sa'dî'ye göre eserde ele alınan temel başlıklar söz konusu köşkün "terbiye"

<sup>6</sup> İbrahim Emiroğlu, "Sa'dî'nin *Bostân*'ında Bazı Ahlâkî Mesajlar ve Mantıksal İncelikler", *Felsefe Dünyası* 56 (2012), 25.

<sup>7</sup> Sadık Yalsızuçanlar, "Gerçeğin Güzelliği". *Bostân*. mlf. Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî (İstanbul: Timaş Yayınları, 2001), 16.

<sup>8</sup> Ergül, *Bir Adalet ve Siyaset Düşünürü Olarak Sa'dî Şîrâzî*, 44-47.

<sup>9</sup> Adnan Karaismailoğlu, "Bostân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 307-308.

kapılarıdır.<sup>10</sup> *Gülistân*, “Salgurlu hânedanından Ebû Bekir b. Sa’d b. Zengî adına 656’da (1258) kaleme alınmıştır”.<sup>11</sup> Eser, bir başlangıçla sekiz bölümden ibarettir. Başlangıçta münacat, na’t, kitabın yazılış sebebi, ithaf edildiği Atabeğ Ebubekir hakkında bir medhiye ve benzerleri vardır. Eserdeki sekiz bölüm şunlardan oluşmaktadır: Padişahların tabiatı, dervişlerin ahlâkı, kanaatin fazileti, susmanın faydaları, aşk ve gençlik, zayıflık ve ihtiyarlık, terbiyenin tesiri, sohbetin kuralları ve kitabın sonu. İlk yedi bölümde hikâyecikler ve bunları takip eden mensur, manzum neticeler, sekizinci bölümde ise yaşama ve muaşeretle ilgili mensur ve manzum vecizeler, öğütler vardır. Eserin temeli nesirdir.<sup>12</sup>

*Gülistân*, insanoğlunun karşılaştığı hemen her önemli konuyu aydınlatıcı, nükteli ve eğlenceli hikâyeler, menkıbeler ve özlü sözlerle ele alır. Kitapta çokça ince sözlü ve dramatik hiciv unsuruna yer verilir. Sa’dî, adeta mükemmelliğe ulaştığı bu sanatın Fars edebiyatındaki ilk ustalarından birisidir. Burada mükemmellikten uzak bir dünyada iyiliğe ve güzelliğe giden yollar anlatılır.<sup>13</sup>

Yazar, eserinde kendi gözlem ve tespitlerine de yer vermektedir. Ayrıca büyük bilgin ve bilgelerin sohbet ve toplantılarında duyduklarını, öğrendiklerini de aktarmaktadır.<sup>14</sup>

Sa’dî, *Gülistân*’ın yazılma nedeni olarak bir arkadaşıyla gül bahçesinden dönerken arkadaşının bahçe gülleriyle şehre dönmek istemesi üzerine “bu güllerin solacağını, kendisinin hayırlı bir iş olarak yazacağı *Gülistân*’ın ise solmayacağını” ifade ettiğini vurgulamaktadır.<sup>15</sup>

Bu çerçevede müellifin *Bostân* ve *Gülistân*’ı yazma sebebinin, hem kendi döneminin hem de gelecek dönemlerin insanı ile devlet yönetici ve görevlilerine her iki

<sup>10</sup> Hikmet İlaydın, “Başlangıç”, *Bostân*, mlf. Sa’dî Şîrâzî (İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988), 10-11.

<sup>11</sup> Tahsin Yazıcı, “*Gülistân*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/240-241.

<sup>12</sup> Hikmet İlaydın, “Önsöz”, *Gülistân*, mlf. Sa’dî Şîrâzî (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), X.

<sup>13</sup> Katouzian, *Sa’dî: Hayatın, Aşkın ve Tutkunun Şairi*, 053-054.

<sup>14</sup> Ergül, *Bir Adalet ve Siyaset Düşünürü Olarak Sa’dî Şîrâzî*, 49.

<sup>15</sup> Sa’dî Şîrâzî, *Gülistân*, çev. Hikmet İlaydın (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 13, 14.



dünya huzuru için yaşam kodları hakkında öğütler vermek olduğunu ve Sa'dî'nin, öğütlerine uygun nesiller ve yöneticiler yetişmesini arzu ettiğini söylememiz mümkündür.

## 2. *Bostân ve Gülistan'da Etik Rehberliğe Dair Yaklaşımlar*

### 2.1. *Bostân ve Gülistân'a "Etik Kod" Açısından Bakış*

Bir organizasyonda çalışanlardan beklenen değer odaklı davranış kurallarının yazılı hale getirilmiş şekli olarak tarif edebileceğimiz etik kodlar, etik yönetim anlayışının yerleştirilmesinde ihtiyaç duyulan temel yönetsel araçlardır. İnsanın her iki dünyasının yaratılış amacına uygun şekilde mutlu ve huzurlu olabilmesi için gerekli yaşam kodlarını bünyesinde barındıran İslam medeniyetinin temel dinamiklerinden beslenen Sa'dî Şîrâzî'ye göre, bireysel ve toplumsal yaşam ile kamu yönetimi "değerlere" dayalı olarak varlıklarını sürdürürler. Birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkilerin meşruiyet alanını ve sınırlarını belirleyen bu değerler, kamu idareleri ve kamu görevlileri açısından temel varlık sebeplerini ortaya koyan, tutum ve davranış olarak kendilerinden beklenileni tarif etmeye dayanak olan temel referanslardır. Sa'dî'nin eserlerine konu ettiği değerlerden bazıları şunlardır: "Adalet", "doğruluk", "akıllı hareket etmek", "vefalı davranmak", "kibirli olmamak", "kanaatkâr olmak", "tamahkâr olmamak", "hırslı olmamak", "sadık olmak", "çalışkanlık" vb. Sa'dî, eserlerinde, konu ettiği değerler üzerinden bireysel ve kamu yaşamında kişilere ödevler yükleyen davranış kurallarına da yer vermektedir. Sa'dî'nin düşünce dünyasına konu ettiği değerlerden hareketle, onun (yöneticiler dahil) kamu görevlilerinin uymaları için önerdiği davranış kurallarından bazı örnekler aşağıda sunulmuştur. Bu bağlamda kamu görevlileri:

- Görev ve sorumluluklarını yerine getirirken adaletli davranmalıdırlar: "Sakın, adaletten ve düşünceli hareketlerden ayrılmı, ta ki ahali de senin hükmünden çıkıp gitmesin"<sup>16</sup>;

<sup>16</sup> Sa'dî Şîrâzî, *Bostân*, çev. Hikmet İlaydın (İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988), 22.

- Karar, eylem ve işlemlerinde, tutum ve davranışlarında doğruluktan ayrılmamalıdır: “Doğruların ardında eğri yürüme”<sup>17</sup>;
- Kişisel hırslara kapılmadan kamu hizmetine dair üzerlerine düşen rol ve sorumlulukları yerine getirmelidirler: “Hırsa kapılma, başını dikme, dünyayı yakma”<sup>18</sup> vb.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, çalışmaya konu eserlerin günümüz kamu yönetimlerine ışık tutacak şekilde etik kodların düzenlenmesinde referans alınabilecek çalışmalar olduğunu söyleyebiliriz.

## **2.2. *Bostân* ve *Gülistân*'da Değerlerin Eğitim ve Öğrenim Yoluyla Kazanılması**

Sa'dî'ye göre, eğitimlerde temel amaç, akıllı ve Allah korkusuna haiz kişiler yetiştirmektir.<sup>19</sup> Kişinin ahlaki gelişimini kazanarak doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek yetkinliğe kavuşması için konuşması, düşünmesi, görmesi ve dinlemesi gerekmektedir. O, insanın sahip olduğu imkânlar ile ahlak bilgisini edinebileceğini öngörmektedir: “Sana, söylemek için ağız, düşünmek için gönül vermişler; başına göz, kulak koymuşlar. Bunların hepsi inişi yokuşu birbirinden ayırt etmen, iyiye kötüye karışmaman için”.<sup>20</sup> Bu bağlamda kamu görevlileri de yaratıcının kendilerine bahsettiği temel bedensel fonksiyonlarını, değerlerin öğrenilmesi ve yaşanması yolunda kullanmaları gerekmektedir.

Kamu görevlilerinin bireysel ve kamu ahlakına dair farkındalıklarını artırmada “okumanın” önemli bir işlevi vardır. Sa'dî, çalışmaya konu eserlerinde sıkça “okumanın” önemine atıf yapmaktadır. “Bilgeler kitaplarında anlatırlar...”<sup>21</sup> gibi ifadelerle hakikat ve değer bilgisinin kitap vb. eserleri okuyarak da edinilebileceğine işaret etmektedir. Kamu görevlileri de okuma sayesinde doğru davranış bilgisine ve yaşanmışlıklardan ders çıkarmaya yönelik adım atmış olacaklardır.

<sup>17</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 58.

<sup>18</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 174.

<sup>19</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 274.

<sup>20</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 256.

<sup>21</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 226.

Sa'dî, kişilerin erdemli bireyler olmaları yolunda “dinlemenin” de önemli olduğunu bize hatırlatmaktadır. Bu bağlamda kamu görevlileri de kendilerine yapılan nasihatleri, çevrelerinde değerler ve doğru davranış bilgisine dair yapılan konuşmaları dinlemelidirler: “Mutlu odur ki akıllıların sohbetinde gönül erlerinin ahlakını öğrenir”.<sup>22</sup>

Sa'dî, çalışmaya konu eserlerinde, “nasihat” kültürünün değerlerin öğrenilmesi, hatalı ve yanlış davranışlardan uzak kalınması yolunda önemli bir işlev üstlendiğinin de altını çizmektedir. Birçok hikâyede yöneticinin nasihat yoluyla doğru davranışı çevresindekilere tarif ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Nuşirevan'ın, Hürmüz'e yapmış olduğu nasihatler<sup>23</sup> vb. böyledir.

Sa'dî'nin etik değerlerin özümsemesinde öngördüğü yaklaşımlardan birisi de bugünkü tabirle “hizmet içi eğitimler” olarak adlandırdığımız devlet bünyesinde eğitimler yoluyla değerlerin kazandırılması ve özümsemesi faaliyetleridir. Sa'dî, bu tür eğitimlerin “devlet terbiyesi” kazandıracaklarını eserlerinde vurgulamaktadır.<sup>24</sup> Kamu görevlileri, bu eğitimlerle değerlere dayalı yaşamın önemini kavrama ve kamu ahlakına esas değerlerden sapmaların yol açabileceği zararların farkına varma fırsatlarını elde edebileceklerdir: “Bir gün o padişahın meclisinde Şehname kitabından ‘Dahhak saltanatının sona ermesi ve Feridun'un tahta çıkması’ okunuyordu”.<sup>25</sup> Sa'dî'ye göre iyi insanlardan oluşmuş bir eğitim çevresi de kamu ahlakının özümsemesinde önemli bir başarı faktörüdür: “Lakin bendeniz, iyi insanların çevresinde terbiye edilirse akıllıların huyunu kapacağını umuyorum...”.<sup>26</sup>

Sa'dî'nin düşünce dünyasında değerlerin ve doğru davranışların öğrenilmesi açısından “görsel” imajların da ayrı bir yeri vardır. Ona göre, kişilere kazandırılmak istenen değerlere ve doğru davranış bilgisine dair mesajlar görsel araçlardan yararlanılarak da verilebilir. Eserinde yer verdiği ifadeler ile bu ihtiyaca da dikkatimizi çekmektedir: “İşittim ki mübarek Cemşid bir çeşmenin taşına şunları yazdırmış:...”.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 103.

<sup>23</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 20.

<sup>24</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 31.

<sup>25</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 32.

<sup>26</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 28.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 41.

### 2.3. *Bostân* ve *Gülistân*'da Etik Liderliğe Bakış

Sa'dî'ye göre "lider yönetici", adaletin bekçisidir. Hak yolunda, doğruluk, dürüstlük üzerine yürür ve adımlarını atar.<sup>28</sup> O, kimseye zulmetmez, bilir ki zulmettiği müddetçe hayırla anılmayacaktır.<sup>29</sup> O, yönettiği kişilerin (görevlilerin ve yönettiği halkın) rahatı için çalışır.<sup>30</sup> Yönettiklerini akılla, güzel düşünceyle yönetir ve korur.<sup>31</sup> Yönettiklerinin kalbini incitmemeye dikkat eder. Bilir ki, "halk köke benzer, sultan ağaca; ve ağaç, kökünden kuvvet alır".<sup>32</sup> Lider yönetici, yönettiği halkın gönül rahatlığı ile yatmasını sağlayan kimsedir.<sup>33</sup> Yönetiminde zorbalığa başvurmaz.<sup>34</sup> Yönettiklerine öfkeyle emir vermez<sup>35</sup> ve onları küçük görmez.<sup>36</sup> Önceki yöneticilerin iyi politika ve uygulamalarını devam ettirir.<sup>37</sup>

Müellifimiz çalışmaya konu eserlerinde "etik liderlik" bağlamında birçok hikâye örneklerine de yer vermiştir. Bilmeden bir dilencinin ayağına basan ve ondan özür dileyen Emirü'l mü'minin Hz. Ömer'le (r.a.) ilgili hikâye,<sup>38</sup> misafirini hoşça karşılayıp ağırlayan tedbirli padişahın hikâyesi,<sup>39</sup> dervişlerin kaba konuşmalarına rağmen kendilerine yumuşaklıkla mukabelede bulunan padişahla ilgili hikâye,<sup>40</sup> halkın malına zorla el uzatan ve eziyet eden zalim padişahla ilgili hikâye<sup>41</sup> bunlardan birkaç tanesidir.

*Gülistân*'da, padişahların halkın korunmasından sorumlu oldukları,<sup>42</sup> düşmanın cenginden emin olmaları için halkla iyi geçinmeleri gerektiği,<sup>43</sup> yönettiği halkı ve

<sup>28</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 86.

<sup>29</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 78.

<sup>30</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 67.

<sup>31</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 42.

<sup>32</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 21.

<sup>33</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 97.

<sup>34</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 116.

<sup>35</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 112.

<sup>36</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 177.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 26.

<sup>38</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 212.

<sup>39</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 28.

<sup>40</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 198.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 32.

<sup>42</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 66.

<sup>43</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 34.

görevlileri motive etmek gibi bir sorumluluklarının olduğu,<sup>44</sup> yönettiklerini küçük görmemeleri gerektiği<sup>45</sup> gibi etik liderlik esaslarına vurgu yapılmıştır.

#### 2.4. *Bostân ve Gülistân*'da Etik Danışmanlık

Kamu görevlilerinin, nasıl davranmaları gerektiği hususunda tereddütte kalacakları durumlarda mesleki yaşam tecrübesine sahip olanların bilgi ve görüşlerine başvurmaları kurumsal ve kişisel itibarın zedelenmemesi açısından da önemli bir tedbir olacaktır. Sa'dî de, kişilerin yapacağı işlerde bilgili, deneyim ve tecrübeye sahip kişilerin görüşlerine başvurulması gerektiğini düşünmektedir: “Daima cihan görmüşlerin düşünceleriyle iş gör. Zira koca kurt avda tecrübelidir”.<sup>46</sup> Sa'dî, mesleki deneyim ve bilgi birikimine sahip kişilerin verecekleri tavsiyelerin etkili olabilmesi açısından bazı şartlar öngörmektedir:

- Görüş isteyen kişi, gerçekten görüş almaya istekli olmalıdır: “Vaaz meclisinde istekli olmadıkça saadet bulamazsın”<sup>47</sup>;
- Görüş veren kişi, doğru olanı görüş olarak vermeli ve görüş alan da kendisine verilen görüşe uygun davranmalıdır: “Kimsenin hoşuna gitmese bile, sen faydasına inandığın bir sözü söyle. Onu bugün dinlemeyen cahil yarın pişman olacak”;<sup>48</sup> “Kulağına insan öğüdü girmezse ayağını bir gün zincirde görürsün. Bunu bilmiyor muydun?”.<sup>49</sup>
- Görüş verenin söyledikleri ve davranışları arasında uyum olmasa bile, verdiği öğütler dikkate alınmalıdır: “Yaptığı dediğine uymasa bile, bilginin sözünü sen candan dinle. İddiacının lafları boştur. Uyuyan uyuyanı nasıl uyarır? Duvara yazılmış bulunsa dahi, kişi bir öğüdü kulağında tutmalı”.<sup>50</sup>

Çalışmaya konu eserlerde “öğüt alma” niyetiyle yöneticilere/bilginlere başvurulduğunu anlatan hikâye örneklerine de rastlanmaktadır. Örneğin, Rum Sultanı

<sup>44</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 25.

<sup>45</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 57.

<sup>46</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 90.

<sup>47</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 118.

<sup>48</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 270.

<sup>49</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 50.

<sup>50</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 118.

ile bir bilgin arasında geçenleri konu edinen bir hikâyede, Sultan'ın kendisinden sonra oğlunun halkın önderi olması için nasıl bir tedbir alması gerektiği hususunda tereddütte kaldığı ve bir bilgine danıştığı;<sup>51</sup> bir şahsın belki aydınlatır diye bir müşkülünü Hz. Ali'ye (r.a.) danıştığı; padişahın yönetim tarzına dair arif bir kişiden öğüt istediği<sup>52</sup> anlatılır.

### **3. *Bostân* ve *Gülistân*'da Çalışanların Yönetilmesine Dair Yaklaşımlar**

#### **3.1. *Bostân* ve *Gülistân*'da Çalışanların İşe Alınması ve Yetiştirilmesi**

Sa'dî, çalışmaya konu eserlerinde kamu hizmeti üretim ve sunumunda yöneticinin sağ kolu mesabesinde olan “işgücünün” temini üzerinde titizlikle durmaktadır. Ona göre, kötü düşünceliye mevki ve fırsat verilmemelidir.<sup>53</sup> Zira nasıl yönetici padişah “halka hizmet” için varsa, onun yardımcıları olacak olan görevliler de kamu yararını önceleyen, halka zarar vermeyecek kişiler olmalıdır. Kötü düşünceli kişilerin devlet yönetimine alınması durumunda halkın yanı sıra devlete de zarar verilmiş olacaktır: “İyileri besleyen, kötülük görmez. Ama kötüyü besledin mi, kendi canına düşmanlık edersin”.<sup>54</sup>

Müellifimiz, işe alımlarda kişilerin meziyetlerini ortaya çıkarmaya yarayacak yöntem ve yaklaşımların uygulanmasından yanadır. Aksi halde, kişilerin vasıfları tespit edilmeden kamuda görev verilmemelidir: “Vaktiyle hünelerini iyice öğrenmeden kendisini divana almamıştın”.<sup>55</sup> *Bostân*'da yer alan bir hikâyede, padişahın bir şahsı nasıl göreve aldığı anlatılır. Bu hikâyede, padişah, bilge kişiye sorular yöneltmekte ve aldığı cevaplardan memnun kalarak ona görev vermektedir.<sup>56</sup> Bu açıdan bakıldığında,

<sup>51</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 47.

<sup>52</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 66.

<sup>53</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 141.

<sup>54</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 23.

<sup>55</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 32.

<sup>56</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 28.

Sa'dî'ye göre, kişilerin düşünce ve fikirlerini ortaya çıkaracak değerlendirme yöntemleri (örneğin "mülakatlar") makbuldür. Zira "kişi, dilinin altında gizlidir".<sup>57</sup>

Ancak, işe alımlarda yapılacak değerlendirmeler için değerlendirme ölçütlerine de ihtiyaç vardır: "Mihenk taşı onun ne idüğünü söyler".<sup>58</sup> İşe alımlarda yararlanılacak değerlendirme ölçütleri, kişilerin arzu edilen vasıflara haiz olup olmadıklarını tespit etmeye imkân tanınmalıdır: "Altın kaplı şeyleri ateşe tutarlar; altın mıdır, bakır mıdır, hemen anlaşılır",<sup>59</sup> "Fakat her şeklin içinde de mana denilen ruh yoktur. Nitekim sultan her köleyi satın almaz".<sup>60</sup> "Bilgili olmak", "Allah korkusuna sahip olmak", "aidiyet duygusu" gibi kriterler Sa'dî'ye göre işe alımlarda esas alınması gereken değerlendirme unsurlarından bazılarıdır: "Şu halde bilgisi, cömertliği ve takvası bulunmayan kişinin suretinde de hiçbir mana yoktur",<sup>61</sup> "Ağacın tutkun olanını beslemelisin ki günün birinde sana meyve versin. Toprağında samimilik kökü olmazsa bu kapıda senden daha yoksun kimse bulunmaz".<sup>62</sup>

Sa'dî, kişilerin yapacakları işlerin gerektirdiği bilgi ve beceriye sahip olmaları açısından yetiştirilmelerini ve kendilerini geliştirmelerini temel bir zorunluluk olarak görmektedir. O, rızkını temin etmeleri, başkalarına muhtaç olmamaları, toplumda itibar görmeleri için kişilerin hüner öğrenmeleri gerektiğini düşünür.<sup>63</sup> Bunun için aileye ve kamu yönetimi bağlamında idarelere sorumluluklar düşmektedir: "Karun kadar hazinen bulunsa bile, evladına bir altın bilezik kazandır".<sup>64</sup>

Kamu görevlilerinin eğitim ihtiyaçları yetkin kişiler tarafından sağlanmalıdır: "Çocuk, yüzme bilen birinin elinde olduktan sonra, Dicle nehri geniş bile olsa, artık korkmaz".<sup>65</sup> Sa'dî, işin gerektirdiği (işe yarayacak) bilginin öğretilmesi/öğrenilmesi gerektiğini düşünmektedir. *Gülistân*'da yer verilen bir hikâyede, ateş-endazlık (savaşta

<sup>57</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 253.

<sup>58</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 232.

<sup>59</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 229.

<sup>60</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 149.

<sup>61</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 97.

<sup>62</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 232.

<sup>63</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 219.

<sup>64</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 274.

<sup>65</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 162.

gemileri yakmak için neft yağına batırılmış paçavraları tutuşturup atma sanatını) öğrenen bir Hindu'ya bilge kişinin verdiği cevap manidardır: “Senin evin kamıştan yapılmış. Öyle ise oynayacağın oyun bu değil!”.<sup>66</sup>

### 3.2. *Bostân ve Gülistân*'da Görevlendirme Politikası Üzerine

Sa'dî'nin bize sunduğu öğütlerden bir kısmı da “doğru adamı doğru yerde görevlendirmek” üzerinedir. Sa'dî, görevlendirmelerde liyakatin, onun tabiriyle kişinin sahip olduğu “hünerin” esas alınması gerektiği üzerinde durmaktadır. Kamu görevlileri, sahip oldukları yetkinliklere uyarlı işlerde çalıştırılmalıdır: “Hükümdar da onu hünerine göre bir yere tayin etmişti”.<sup>67</sup> O, görev dağılımlarının kişilerin kapasitelerine uygun şekilde yapılmasının önemli olduğunu bize hatırlatmaktadır: “Herkes kuvveti derecesinde yük taşır; karıncaya göre çekirge ayağı ağırdır”.<sup>68</sup> Sa'dî, görevlendirmelerde, “aşinalık ve yolsuzluk risklerini” önleme amacıyla günümüzde rotasyon uygulamasına da karşılık gelen bir politika önerisi sunmaktadır: “Eskiden beri anlaşmış olan ve kalemleri bir yürüyen iki kişiyi bir arada aynı yere göndermek doğru değildir. Ne bilirsin, belki uyuşurlar, el ele verirler; biri hırsız çıkar, öbürü gözcülük eder. Halbuki hırsızlar birbirlerinden korkup çekinirlerse, kervan, aralarından sağ salım geçer”.<sup>69</sup> Onun usulsüzlükleri önlemek üzere önerdiği diğer bir görevlendirme politikası da işleri yapacak görevlilerin “varlıklı” kişiler olması gerekliliğidir. Sa'dî'ye göre iş verirken, varlıklı adam seçilmelidir. Zira müfliste sultan (yönetici) korkusu olmaz.<sup>70</sup> Burada, devlet gelir ve giderinin yönetilmesine dair işlerde görev alacak kişilerin devlet tarafından sağlanan meşru kazancın dışında kazançlara meyletmeyecek kişilerin olmasının önemine vurgu yapıldığı düşünülmektedir.

Sa'dî, eserlerinde yer verdiği hikâyeler üzerinden de işin gereklerine uygun olmayan görevlendirmelerin yol açtığı zararlara değinmektedir. *Bostân*'da yer verilen bir hikâyede; padişahın yerine geçecek kimsesi olmadığı için yöneticilik vasıflarına sahip olmayan, kendi halinde yaşayan bir kişiyi görevlendirmesi ve bu kişinin

<sup>66</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 230.

<sup>67</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 165.

<sup>68</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 112.

<sup>69</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 25.

<sup>70</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 25.



davranışlarıyla verdiği zararlar anlatılmaktadır.<sup>71</sup> *Gülistân*'da da benzer mahiyetteki bir hikâyede, padişahın vasiyeti üzerine sabah şehrin kapısından ilk önce giren kişiye hükümdarlık tacı verildiği ve uygun vasıflara haiz olmayan bu kişinin devlete verdiği zararlar anlatılır.<sup>72</sup>

Sa'dî, görevleri “önemliliğine” göre de değerlendirmekte, bugün itibariyle “hassas görevler” olarak da tarif edebileceğimiz önemli işlere, uygun vasıflara sahip kişilerin görevlendirilmesi gerekliliğine atıf yapmaktadır: “Hasır dokuyucu da dokuyucudur, ama onu ipek tezgâhında kullanmazlar”.<sup>73</sup> Onun düşüncesinde mahrem iş yabancıya bırakılamaz. Yönetici, böylesi hassas işi ya kendisi yapmalı ya da her yönüyle tanıdığı ve işin gerektirdiği vasıf, deneyim ve tecrübeye sahip kişilere yaptırmalıdır: “Mahrem iş yabancıya bırakılamayacağı için, gözlerini, kaşlarını kendi eliyle nakşetmiş”.<sup>74</sup> Ona göre tecrübe isteyen görevlere, söz konusu tecrübeye sahip kişiler görevlendirilmelidir: “Denenmemiş adama büyük iş buyuran kimse, pişman olacağından başka, akıllılarca da ahmak sayılır”.<sup>75</sup>

### 3.3. *Bostân* ve *Gülistân*'da Çalışan Performansının Değerlendirilmesi

Sa'dî'ye göre başarılı performans, gönüllü şekilde çalışmakla, kişinin bütün bilgi, beceri ve tecrübesini yaptığı işte kullanmasıyla sağlanır. Kişi, yaptığı işe canla başla, dört elle sarılarak yerine getirmelidir: “..gönlü bir olan dostlar gibi, canla başla senin için çalışırım” dedi”.<sup>76</sup> Sahip olunan bilgi, beceri ve deneyimler işlerde kullanılmadığında, bir müddet sonra unutulacak ve yitirilecektir: “Fazilet de, hüner de, gösterilmedikçe yok olur gider”.<sup>77</sup> Ona göre, “yaparım/yapacağım” gibi ifadeler, hayata geçirilmeden anlamsız kalmaktadır. Zira “yolda laf etmek değil, adım atmak lazımdır, yürümedikten sonra lafın manası kalmaz”.<sup>78</sup> Emek ortaya konulmalıdır ki bir ürün

<sup>71</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 245.

<sup>72</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 104.

<sup>73</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 231.

<sup>74</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 292.

<sup>75</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 231.

<sup>76</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 124.

<sup>77</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 152.

<sup>78</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 46.

ortaya çıkabilsin. Onun tabiriyle, “meyveyi hurma diken yemiş, harmanı tohum eken kaldırmıştır”.<sup>79</sup> Ayrıca, her iş vaktinde yerine getirilmelidir. Sa’dî, başarılı performansın sırlarından birisi olarak bu hususu şu şekilde bize ifade etmektedir: “Harman kaldırmayı umuyor musun? Ekeceksen ek, tohum vaktidir”.<sup>80</sup>

Sa’dî, başarısız performansa yol açan etkenler üzerinde de durmaktadır. Tembellik onun nezdinde hoş karşılanmaz. O, tembellik edenin kendi değerini düşüreceğini ve tembellik etmenin karşılığını da göreceğini öngörmektedir: “Kervan kalktıktan sonra uyanmışsın, kaç para eder? Baharın arpa eken, hasat zamanında buğday biçer mi?”<sup>81</sup> Benzer şekilde, kişinin edindiği bilgi, beceri ve deneyimleri işinde uygulamaması ve kamu yararı dışındaki bir amaca yönelik kullanması da doğru değildir: “Şaşkın bedbaht, sana balta verdimse, odun yarasın diye verdim. Mescidin duvarını yık demedim...”.<sup>82</sup> Sa’dî, işle ilgili hataların tekrar edilmesi durumunu hoş karşılamaz. Ona göre, kişinin nerede hata yaptığının farkına varması ve işini doğru şekilde yapmaya çalışması gerekir: “Yüz tane ok attın, yüzü de hatalı. Akli başında bir adamsan bir defa at, fakat doğru at”.<sup>83</sup>

Sa’dî, bize çalışan performansının değerlendirilmesinde hatırda tutmamız gereken bazı tavsiyeler sunmaktadır:

Performans değerlendirmesinde kişilerin “çalışma ahlakı” dikkate alınmalıdır. Üstlenilen işleri zamanında, beklenen miktar ve nitelikte yerine getirmek, çalışma disiplinine riayet etmek gibi hususlar müellifin nezdinde değerlidir: “Padişah dedi: Benim sevgim, onun (Ayaz’ın) huyunadır, boyuna, bosuna, endam güzelliğine değil”.<sup>84</sup>

Müellife göre yapılacak performans değerlendirmelerinde kişilerin hünerleri (başarılı oldukları yönleri) ile kusurları arasında bir denge gözetilmelidir. Kişinin olumlu yönleri ortaya konulmalı ve bunların sürdürülmesi teşvik edilmeli, olumsuz yönleri ise kişinin çalışma şevkini kırmaksızın bunları olumlu hale getirmek üzere

<sup>79</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 334.

<sup>80</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 314.

<sup>81</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 313.

<sup>82</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 291.

<sup>83</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 251.

<sup>84</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 160.

gerekli yönetsel yaklaşımlar (eğitim desteği, danışmanlık desteği vb.) izlenilmelidir: “Kimde bir hüner görürsen on tane ayıbını görmezlikten gel. Onun bir tek kusurunu parmağına dolayıp bir fazilet cihanını yok etme”.<sup>85</sup>

Yöneticiler, gerek işlerin yerine getirilmesi sırasında, gerekse de performansı değerlendirirken, işin/işlerin yapılmama sebeplerini de araştırmalı, çalışandan kaynaklı bir durumun olup olmadığını tespit etmeli ve çalışanın işle ilgili önerilerini de dinlemelidirler: “Hükümdar, iki kaşının arasına bakar bakmaz, adamın bir iş görmemiş olduğunu anladı ve sebebini öğrendi. Adama mühürlü kese ile altın verdi”.<sup>86</sup>

Sa’dî’ye göre, çalışan performansları değerlendirilirken işlerin önemlilik düzeyleri dikkate alınmalıdır. *Bostân*’da yer alan “Lokman Hekim’in Tahammülü” başlıklı hikâyede, performansı değerlendiren kişilerin değerlendirilen görevlilerle ilgili olarak empati kurmaları, onların yaptığı işlerin önemi ve zorluk derecelerinin farkında olmaları gerektiği hatırlatılır.<sup>87</sup>

### 3.4. *Bostân ve Gülistân*’da Çalışanların Ücretlendirilmesi

Sa’dî, çalışanların ücretlendirilmesi hususunda, onların hak ettikleri ücretlerinin karşılığının yöneticiler tarafından verilmesi gerektiğini, bunun onların çalışma şevkini artıracaklarını, düşük/haksız ücretlendirme nedeniyle işten ayrılmaların önleneyeceğini, böylece kamu hizmetlerinin kesintiye uğramaksızın sunulmaya devam edeceğini düşünmektedir: “Kim felaket gününde feryadına koşacak bir kimse istiyorsa, ona söyle de selamet günlerinde cömert olmaya çalışsın. Kulağı halkalı bir köleyi hoş tutmazsan o bile kaçar”.<sup>88</sup> Müellife göre “adil ücretlendirme”, çalışma performansını artıran bir faktördür: “Gönlü hoş edilen bir işçi daha çok iş yapar”.<sup>89</sup>

Müellif, yönetimler için “performansa dayalı ücretlendirme” yönünde bir politika önermektedir. Ona göre herkesin performansı nitelik ve nicelik itibarıyla bir değildir: “Padişah, divan erkânına emir verdi: Filanın maaşını aldığı kadarın iki katı yapınız.

<sup>85</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 285.

<sup>86</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 126.

<sup>87</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 207.

<sup>88</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 32.

<sup>89</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 22.

Çünkü saraya devam ediyor, emre amade bulunuyor. Öbür hizmetçiler ise eğlenceyle, oyunla meşguller; hizmetin ifasında ihmalkâr davranıyorlar.”<sup>90</sup>

Çalışanları sadece çalışırken değil, aynı zamanda çalışmadıkları durumlarda da gözetmek gerektiğini düşünen müellifimiz, bu düşüncelerini şu sözlerle ifade etmektedir: “Buna karşılık emektarlarının değerlerini yücelt. Kendi beslediğinden asla vefasızlık gelmez. Sana hizmeti geçmiş biri ihtiyarlayınca yılların hakkını unutma. İhtiyarlık onun elini hizmetten alıkoyduysa, senin elin cömertliğe muktedirdir”.<sup>91</sup>

### 3.5. *Bostân ve Gülistân*’da Çalışanların Yükseltilmesi

Sa’dî, çalışmak ve gayret etmekle makam ve mevkilere erişilmesi düşüncesindedir: “Oğlum, adamsan eğer, çalışmaksızın, çabalamaksızın, bir makama ulaşacağını aklından çıkar”.<sup>92</sup> Ona göre, kişiler yaptıkları çalışmalarla görevlerinde yükselebilecekleri gibi, sergileyecekleri performansın durumuna göre alt pozisyon ve unvanlara da getirilebilirler: “İşimi yollu yolunca yaparsam, kötü fikirli düşmandan endişe etmem. Eğer kul, kul gibi çalışırsa, sahibi onu hoş tutar. Fakat kullukta ihmal gösterirse, silahtarlıktan katırcılığa düşer”.<sup>93</sup> O, yükselme yolunda tevazuya önem vermekte, yükseltilen kişilerin gurura kapılmaması gerektiğini hatırlatmaktadır: “Eğer yüce mertebelere çıkmak istiyorsan, bu yükseklığe tevazu işinden varabilirsin”.<sup>94</sup> Zira ona göre dünyadaki makam ve mevkiler gelip geçicidir.

Sa’dî’ye göre, görevde yükseltilecek kişilerin “adaletli”, “kamu yararına uygun”, “insanları küçük görmeden davranan” kişiler olması önemlidir. Bu vasıflara uygun olmayan kişilerin yükseltilmesi hatalı bir uygulama olacaktır: “Ahalinin Tanrıya el kaldırıp beddua ettiği kimselere başkanlık vermek hatadır”.<sup>95</sup> O, işe alımlarda olduğu gibi, görevde yükseltilmelerde de kişilerin sahip oldukları erdemlerin önemli olduğuna dikkatimizi çekmektedir. “Herkes meclisin başköşesine layık olamaz. Hürmet fazilete,

<sup>90</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 61.

<sup>91</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 24.

<sup>92</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 155.

<sup>93</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 332.

<sup>94</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 202.

<sup>95</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 23.

rütbe değere göredir”:<sup>96</sup> “Ve yücelik payesini öyle bir kimseye ver ki küçüklere kafa tutmasın”.<sup>97</sup>

*Bostân*'da yer alan “Padişahın Ağır ve Tedbirli Davranması” başlıklı hikâyede, padişahın “Başvezirlik” makamına getirdiği bir şahıstan bahsedilir.<sup>98</sup> Hikâye uyarınca, padişah önce bu şahsı akıl ölçüsüyle deneyerek ne tür huylara sahip olduğunu, akıllı ve dini bütün bir şahıs olup olmadığını, ahlakı ve muhakeme durumunu, sözü tartarak söyleyip söylemediğini, insanların değerini ölçüp ölçemediğini, düşünüş tarzını öğrenmiş ve bütün bunlardan sonra “Başvezirlik” pozisyonuna getirmiştir. Bu hikâye, bize görevde yükselmelerde Sa'dî'nin hangi kriterleri uygun gördüğü hususunda bir fikir vermektedir. *Gülistân*'da yer verilen “Padişah Yanında Çalışan Adam” başlıklı hikâyede de, bir şahsın önce küçük bir işe tayin edildiğinden, zamanla huyları daha iyi anlaşılabilir, işinde aldığı tedbirler/iş yapma tarzı beğenilerek üst mevkilere getirildiğinden bahsedilir.<sup>99</sup>

### 3.6. *Bostân* ve *Gülistân*'da Çalışan Disiplininin Yönetilmesi

Sa'dî, genel anlamda kasıtlı yapılan hatalı davranışların, adalet, dürüstlük vb. etik değerlere aykırı davranışların yaptırımlarla karşılık bulması gerektiğini düşünmektedir. İşlenen suçların faillerine merhamet edilmemelidir. Merhamet edilmesi durumunda, bu durum yönetime ve kamu itibarına zarar verecektir: “Bir zalimin iyiliğini dilemekle şehir halkının başına fenalık istemiş olursun, niçin böyle yaptın?”.<sup>100</sup> Suç işleyenlere, onun tabiriyle “kötülere”, zamanında uygun şekilde gereken karşılık verilmelidir. Zira onlara (kötülere) tahammül edildikçe, daha çok azacaklardır.<sup>101</sup> Yönetimi aldatanın izinde yürünmemeli, hilesi yakalandığında gereken yaptırımlar uygulanmalıdır.<sup>102</sup> İşlenen suça müsamaha etmekle suçluların sayısında artış olacaktır: “Ases (subaşı, şehrin emniyet ve zabıta işlerine bakan memur) insanlık gösterdiği

<sup>96</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 181.

<sup>97</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 139.

<sup>98</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 28.

<sup>99</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 48.

<sup>100</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 186.

<sup>101</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 139.

<sup>102</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 305.

zaman hırsızlardan kimse uyuyamaz”.<sup>103</sup> Müellif, kasıt olmaksızın yapılmış olan hatalara karşı sert tavır takınmaz. Ona göre bu tür hatalar görmezlikten gelinebilir, diğer bir tabirle affedilebilir: “Bilgisizlik yüzünden köleler serkeşlik ederler; onların hatalarını efendi görmezlikten gelir”.<sup>104</sup>

Sa’dî, *Bostân*’da yer verdiği “Şapur’la Husrev” başlıklı hikâyesinde disiplin ve ceza hukuku bağlamında şu öğütlerde bulunmaktadır: Suçlunun unutkanlıktan doğan bir kabahati varsa kabul edilmelidir, aman dilerse mutlaka verilmelidir (affedilmelidir). İşlenen suça karşı, en ağır yaptırım uygulanmadan önce öğüt verme, dinlememesi durumunda ise hapis cezası verme gibi düzeltici yaklaşım önerileri Sa’dî’nin suç ve cezada “kademeli bir yaklaşım” öngördüğünü bize anlatmaktadır.<sup>105</sup>

*Gülistân*’da yer verilen “Kaçan Köle” başlıklı hikâyede ise, işlenen suça karşı cezai yaptırım uygulanmasının bir sebebinin de diğer görevlilerin benzer bir harekette bulunmalarını önlemek olduğu anlaşılmaktadır. Hikâyede, cezalandırılmak istenen köle, padişahın (devletin) nimetiyle beslenmiş olduğunu, bu nedenle kıyamet gününde padişaha kendisi ile ilgili hesap sorulmaması için hukuka uygun cezalandırılmayı talep ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hikâye, suç ve cezanın tespit ve tayininde hukuka uygun davranılması gerektiğini de bize hatırlatmaktadır.<sup>106</sup>

## **4. *Bostân* ve *Gülistân*’da Etik Davranışın İzlenmesi ve Kontrol Edilmesine Dair Yaklaşımlar**

### **4.1. Etik Davranışla İlgili Risklerin Yönetilmesi**

Sa’dî, kamu yöneticilerinin kamu itibarına hanel getirmeksizin topluma hizmet sunabilmeleri açısından tedbirli tutum ve davranış sergilemelerinin elzem olduğunu düşünmektedir. O, bu bağlamda yöneticilerin muhtemel tehlikelere karşı uyanık kalmalarını beklemektedir: “Sakın ha, gaflet içinde uyumayasın! Kavmin büyüğü için uyku haramdır”,<sup>107</sup> “Deveci dedi: Kardeş, önümüz Harem, ardımız harami. Yürüdün mü

<sup>103</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 140.

<sup>104</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 343.

<sup>105</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 27.

<sup>106</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 58.

<sup>107</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 64.

kurtuldun; uyudun mu öldün”.<sup>108</sup> Sa’dî, tedbirli davranmanın yönetimin sürdürülebilirliği için de temel şart olduğunu ifade etmektedir: “Aydın gönüllü, bahtiyar büyükler taşlarını, tahtlarını, akılla, tedbirle kullanmışlardır”.<sup>109</sup> Onun nezdinde kamu yönetiminin ve dolayısıyla kamu hizmet sunumunun değerlerine zarar verebilecek tehlikelerin büyüğü küçüğü yoktur. Her türlü riskin göz önüne alınması ve değerlendirilmesi gerekmektedir: “Düşmanı asla küçük görmemek gerek. Ben ulu dağlar bilirim ki ufacak taşlardan meydana gelmişlerdir. Görmez misin, karıncalar toplanınca cenk aslanlarının hakkından nasıl gelirler?”<sup>110</sup>

Sa’dî, etkin işleyen risk yönetimi açısından “risk-kontrol faaliyeti/tedbir uyumuna” dikkatimizi çekmektedir. Risklere, bunların olumsuz etkilerini ortadan kaldıracak veya azaltacak uygun tedbirlerle karşılık verilmelidir: “Bu pençeyle, dedi, aslana cevap verilmez!”,<sup>111</sup> “Korkarım ki sen Kabe’ye ulaşamazsın, çünkü bu tuttuğun yol Türkistan’a gider.”<sup>112</sup> Sa’dî, risk yönetiminde etkinliğin ve dolayısıyla başarının sağlanabilmesi için yöneticiler ve risklerin yönetilmesi sürecinde rol ve sorumlulukları olanların amaç ve dil birliğine sahip olmalarının zaruri olduğunu bize şu sözleriyle hatırlatmaktadır: “Dostunla gönlün de, dilin de bir olsun ki düşmanın kökü kendi kendine kazılsın. Sanmam ki düşmanı sevindirmek için dostu kırmak iyi bir şey sayılsın”.<sup>113</sup>

Müellif, risklerle mücadele yöntemlerine dair de önemli ipuçlarını bilgimize sunmaktadır: Uygun tedbirlerle risklere karşılık vermek, risklerden kaçınmak vb.: “Hem sermayeyi, hem kârı kaybetmektense, dükkanın kapısını sabahtan kapamak daha faydalıdır”.<sup>114</sup> “Savaşçılığın iki türüsü vardır. Biri, yiğitçesine hasmın karşısına çıkmak, ikincisi kavgadan canını kurtarmak, o kadar”<sup>115</sup> vb.

<sup>108</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 90.

<sup>109</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 58.

<sup>110</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 50.

<sup>111</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 157.

<sup>112</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 84.

<sup>113</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 324.

<sup>114</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 310.

<sup>115</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 205.

Sa'dî'ye göre risklerle ilgili uygulanacak tedbirin uygun olmasının yanı sıra, zamanında uygulanması da önem taşımaktadır. Zamanında alınmayan bir tedbir, amacına hizmet etmeyecektir: “Oğlum, Dicle'nin bendini suyu azken yap. Seylap yükselince bunun faydası olmaz”.<sup>116</sup>

#### **4.2. *Bostân* ve *Gülistân*'da Şeffaflık ve Gizlilik Anlayışına Dair**

Sa'dî, “şeffaflık” kavramına dair görüşlerini “insan” üzerinden yaptığı açıklamalarında sunmaktadır. Onun görüşlerini dikkate alarak şu çıkarımları yapabilmemiz mümkündür: Yönetimler, karar, işlem, eylem ve faaliyetlerini yönettikleri kişilere karşı olduğu şekliyle görünür kılmalıdırlar: “İnsan, nihayet varlığı miktarınca görünmelidir. Varlığından daha az görünen, sonunda mahcup olmaz. Eğreti nesneyi üstünden çekiverirlerse sırtında eskilerle kalırsın”.<sup>117</sup> O, yönetilenlere doğru bilgi ve gerçeğe dayalı bir görünüm sunulması taraftarıdır. Aksi yöndeki uygulamalar, halkın yanlış bilgilendirilmesine yol açacaktır: “Boyun kısa ise, çocukların gözüne yüksek görünmek için tahta ayak takma. Gümüşle kaplanmış bakırı, ancak işten anlamayanlara yutturabilirsin”.<sup>118</sup>

O, yönetimlerin şeffaflığa yanaşmamalarının ise kimseye faydası olmayacağını şu sözleriyle ifade etmektedir: “Halk ayıplarımızı yaymasın diye kapıyı yüzümüze karşı örtmüşüz. Kapıyı örtmenin ne faydası var? Gayb'ı gören Tanrı, gizliyi, açığı daima bilir”.<sup>119</sup>

Sa'dî, eserlerinde yer verdiği muhtelif hikâyeler üzerinden de “şeffaflıkla” ilgili yönetim uygulamaları hakkında bilgiler sunmaktadır: “Mahmud'la Ayaz” başlıklı *Bostân*'da yer verilen bir hikâyede, Sultan Mahmud'un Ayaz'a neden değer verdiğini açıklaması<sup>120</sup>, *Gülistân*'da yer verilen “Hemedan Kadısı” başlıklı hikâyede kadıyı cezalandırmak isteyen padişahın, öngördüğü cezanın başkaları tarafından da ibret

<sup>116</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 140.

<sup>117</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 229.

<sup>118</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 229.

<sup>119</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 100.

<sup>120</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 160.



alınması için halk tarafından görünür olmasını istemesi<sup>121</sup> gibi yaklaşımlar yöneticilerin “şeffaflık” ilkesini uygulama ihtiyaçlarını dile getirmektedir.

Öte yandan müellif, devlet yönetimine ait sırların korunması ve ifşa edilmemesi gerektiğini öngörmektedir. Devlet görevlileri de güvenlik, savunma, kişi hakları vb. nedenlerle hukuki zemine dayalı olarak devlet yönetimine dair sırları korumalıdır: “Başı bıçakla kesilmedikçe söylemeyen o kalem, sultanın sırlarını ne güzel saklar.”,<sup>122</sup> “Kalbin içi bir kaledir. Dikkat et, sırlar kalenin kapısını açık bulmasın”.<sup>123</sup>

### 4.3. *Bostân ve Gülistân*’da Hesap Verebilirlik Anlayışı

Sa’dî, hesap verme hususunda insanların ve bu bağlamda kamu görevlilerinin de Allah’a hesap vermekle yükümlü olduklarını hatırlatmaktadır: “O gün herkesin yaptıklarını, söylediklerini sorup sual ederler”.<sup>124</sup> Bu nedenle, kişiler bireysel yaşamlarında olduğu gibi, kamu yaşamında da fiil ve davranışlarını kontrol etmeli ve kendilerine bir düzen vermelidirler: “Amelini bugünden hesaplamalısın, defterini açtıkları zaman değil”.<sup>125</sup>

Sa’dî’ye göre, kişiler dünya ve ahiret açısından huzurlu olabilmek için davranış ve tutumlarında dürüstlüğü şiar edinmeli, usulsüzlüklere yeltenmemelidirler: “İşin içine hile karıştırmayan bir âmil, ‘Divandakiler beni azlederler’ diye kuşkulamaz. Lakin iffetinin altında hile saklayanın, hesap verirken dili tutulur”;<sup>126</sup> “Kim hıyanete sarparsa hesapta onun eli titrer” demişler, iştmedin mi?”.<sup>127</sup> Sa’dî’ye göre, hesap verebilme, doğru ve dürüst işleyen yönetimler açısından hoş karşılanan bir ilkedir: “Hesabı temiz olan kimsenin hesaplaşmaktan ne korkusu olur?”<sup>128</sup>

Sa’dî, eserlerinde yönetici maiyetinde çalışanların hesap vermelerine dair örneklere de yer vermektedir. *Gülistân*’da yer verilen “Dayak Yiyen Şehzade” başlıklı

<sup>121</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 206

<sup>122</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 253.

<sup>123</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 251.

<sup>124</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 322.

<sup>125</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 331.

<sup>126</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 332.

<sup>127</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 46.

<sup>128</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 46.

hikâyede, padişahın, eğitim ve öğretim tarzından dolayı oğlunun üstadına hesap sorduğu ve nedenini öğrendiği anlatılır.<sup>129</sup> *Bostân*'da yer alan "Feridun'un Veziri" başlıklı hikâyede de, padişahın aldığı ihbar üzerine devlet harcamalarına dair vezirinden hesap sorduğu anlatılır.<sup>130</sup>

Bununla birlikte, padişahın maiyetindekilerinin ve halkın da padişaha "hesap sorma" bağlamında sualler yönelttikleri hikâyeye örneklerine de rastlanılmaktadır: *Bostân*'da anlatılan "Haccac'la Toksözlü Adam" başlıklı hikâyede, iyi bir adama zulüm uygulayan Haccac'a bir şahsın "Bu ihtiyardan ne istiyorsun? Bırak şunu..." diyerek hesap sorduğu anlatılır.<sup>131</sup> *Gülistân*'da değinilen bir hikâyede de, halka zulmeden bir padişaha vezirinin "Mademki, halkın toplanması padişahlığı sağlıyor, şu halde sen niçin perişan ediyorsun?.." diyerek soru sorduğu ifade edilir.<sup>132</sup>

#### **4.4. *Bostân* ve *Gülistân*'da Denetime Bakış**

Sa'dî, denetlenme ve kontrol edilme çalışmalarının dürüst işleyen yönetimler açısından bir "güven tazeleme" aracı olarak görülmesi kanaatindedir: "Benim kalemimden çıkan yazı doğru olduktan sonra tenkitçiler bana ne yapabilirler".<sup>133</sup> Denetim ve kontrol çalışmalarının nihai amacının kamu kaynaklarının kamunun yararı doğrultusunda yönetilmesini teşvik etmek olduğunu düşündüğümüzde, bu çalışmalar sonucu geliştirilen önerilerle, yönetimlerin iyi uygulamalarının sürdürülmesi, hatalı uygulamalarının ise zamanında fark edilerek vazgeçilmesi teşvik edilmiş olacaktır. Sa'dî, denetim ve kontrol çalışmalarını yapanları bir açıdan "hekim"e benzetmekte ve hekimin (denetimin/kontrol edenin) verdiği ilaçların (denetim ve kontrol raporlarına konu önerilerin) kullanılması ve uygulanması gerektiğini düşünmektedir: "Ey akıllı kimse, hekim sana acı ilaç gönderdiği zaman hastalıktan korkma. Dost elinden gelen her şeyi iç. Hasta, hekimden daha bilgili değildir".<sup>134</sup>

<sup>129</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 221.

<sup>130</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 269.

<sup>131</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 63.

<sup>132</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 32.

<sup>133</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 34.

<sup>134</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 165.

Sa'dî, şeffaflık, hesap verebilme ve iyi yönetim açısından yöneticilerin öncelikle kendilerinin iç kontrol ve denetim çalışmalarını yapmaları gerektiğini düşünür. Halka hizmet için kendilerine emanet edilen kaynakların en iyi şekilde yönetilmesi açısından kontrol ve denetim şarttır: “Ama her şeyi evvela kendi elinle yoklayıp sayarsan, ondan sonra rahat edersin...”<sup>135</sup>; “Evinde kim var? Bunu bilmezken göğün yücesindeki nerden bilirsin?”<sup>136</sup>

*Bostân*'da anlatılan ve bir öz değerlendirme/kontrol çalışması mahiyetinde olan “Padişahın Ağır ve Tedbirli Davranması” başlıklı hikâyede, padişahın şehrine gelen bilge bir adama “Bu memlekette güzelden, çirkinden neler gördün, söyle bakalım” diye soru yönelttiği, adamın da onun adil yönetim tarzının halk üzerindeki yansımalarından bahsettiği anlatılır.<sup>137</sup>

Sa'dî, kamu kaynağı emanet edilen mutemet gibi pozisyonlarda bulunan kişilerin işlerinde suistimal yapmamaları için kontrol eden, gözlemleyen başka bir kişiye ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Mutemet ve gözlemleyen kişinin birlikte suistimal etmesi durumunda ikisi birlikte işten çıkarılmalıdır.<sup>138</sup>

Sa'dî'nin, eserlerinin muhtelif yerlerinde kullandığı “ayna” metaforu üzerinden yaptığı açıklamalarının denetim, kontrol, öz değerlendirme gibi yönetim yaklaşımlarının taşıdığı anlamlara karşılık geldiği de düşünülmektedir. “Ayna” metaforu denetim ve kontrol fonksiyonları bağlamında ele alındığında, aynanın temiz bir yüz gösterebilmesi için kişinin (bu çalışma bağlamında idarelerin) kendilerine düzen vermeleri, kusurlarını düzeltmeleri gerekmektedir: “Ey donuk yüzlü, bir kere kalbine cila ver. Çünkü karanlık yüzlü ayna bir şey göstermez. Kendini azaptan kurtaracak bir yol araştır.”,<sup>139</sup> “Aynadan tozu durmacasına sil. Ayna, paslanınca cila götürmez”.<sup>140</sup>

<sup>135</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 25.

<sup>136</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 171.

<sup>137</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 28.

<sup>138</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 25.

<sup>139</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 284.

<sup>140</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 286.

#### 4.5. *Bostân ve Gülistân*'da Yargılama Fonksiyonuna Dair

Sa'dî'ye göre "davalar", kadılık müessesesi tarafından çözüme kavuşturulur.<sup>141</sup> Bu nedenle, "kadılık" önemli bir devlet makamıdır. Bu makam, daima temiz olmayı, kamu itibarına ve adalet duygusuna gölge düşürmemeyi gerektirir: "Kadılık makamı yüce bir mevkidir. Onu çirkin bir günahla kirletmeyesin".<sup>142</sup> Kadı, rüşvetten uzak durmalıdır, aksi halde hem bu müessesenin şanını kirletmiş olacak, hem de kamu yararına aykırı şekilde hüküm tesis etmiş olacaktır.<sup>143</sup> "Kadılık" görevini icra edecek olanlar, "erdemli" ve "seçkin" kişiler olmalıdırlar: "Ben kadıyı zamanın fazıllarından biri ve devrin seçkini olarak biliyorum".<sup>144</sup> Kadılar, kibirli olmamalı, halkın kendilerine vereceği "efendi, sadr-ı kebir" gibi lakaplara aldanıp halkı küçük görmemelidirler.<sup>145</sup> Kimlerle oturup kalktıklarına dikkat etmeli, kimsenin tesiri atına girmemelidirler: "Bizimle otursa, kadı el çıkar. Muhtesip şarap içse sarhoşu hoş görür."<sup>146</sup>

Sa'dî'ye göre kadılar, hiçbir tesir altında kalmadan, hukuka dayalı olarak kararlarını verirler: "Hâkim: 'Senin şefaatinle şeriatın (hukukun) emrettiği cezayı ihmal edemem' diyordu".<sup>147</sup> Karar verirken, tarafları iyice müşahede etmeli, sözlerini (iddia ve savunmalarını) dinleyip acele etmeden iyice düşünerek hükmünü vermelidirler: "Kadı bizim halimizi gördü, sözlerimizi dinledi. Yakasının içine gömülüp düşündü. Uzun düşüncelerden sonra başını kaldırdı...".<sup>148</sup> Kadılar, hükmünü verirken tarafların iddia ve savunmalarını karşılayarak, onları iyice inceleyip araştırarak kendi kararını vermelidirler: "Kadı, sözü buraya getirip belagat atını bizim görüşlerimizin sınırından daha öteye geçirince mahkemenin hükmüne razı olduk."<sup>149</sup>

Sa'dî, eserlerinde yargılama sürecinde "şahitlik" müessesesine olan ihtiyaca da vurgu yapmaktadır: "Tanıksız olan dava utançla biter".<sup>150</sup>

<sup>141</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 57.

<sup>142</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 201

<sup>143</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 290

<sup>144</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 204.

<sup>145</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 183.

<sup>146</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 96.

<sup>147</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 91.

<sup>148</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 245.

<sup>149</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 247

<sup>150</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 122.

#### 4.6. *Bostân ve Gülistân*'da Kamu Düzenini Sağlayıcı Kurumlar

“Ordu yönetimi”, İslam siyaset düşüncesinde “adalet dairesi” olarak da bilinen iktidarın devamını sağlayacak fonksiyonlardan oluşan dairenin önemli bir unsurudur.<sup>151</sup> Sa’dî, eserlerinde “ordu” özelinde ülkenin iç ve dış güvenliğini sağlayan, halkın hak ve hürriyetlerinin kullanılmasını ve sürdürülmesini, yasaların uygulanmasını sağlayacak olan kurumların yönetim esaslarına dair görüşlerini de bize sunmaktadır. Bu görüşlerden bazıları şunlardır: Bu kurumların başına kurumun sunduğu hizmetlerde yeterince deneyimli kişiler getirilmelidir. Bu kurumlarda çalışacak şahıslar, mesleki gelişimlerini sağlayacak eğitime tabi olmalıdırlar.<sup>152</sup> Devlet hazinesi, bu kurumları ve mensuplarını güçlendirmek için de kullanılmalıdır.<sup>153</sup> Eserlerde, “düşmana” karşı sulh ve savaş dönemlerinde izlenecek yönetim stratejileri de muhtelif konuşma ve hikâye metinlerinde ele alınmaktadır.<sup>154</sup>

#### 4.7. *Bostân ve Gülistân*'da Hazinenin Yönetimi

“Hazinenin yönetimi” de, yukarıda ifade edilen “adalet dairesi”nin önemli bir unsurudur.<sup>155</sup> Sa’dî’ye göre devlet hazinesinin yönetiminde halka hizmet esastır.<sup>156</sup> Müellife göre, halkı zor duruma düşürecek şekilde hazine geliri elde edilmemelidir.<sup>157</sup> Bu bağlamda, örneğin yaşam için zaruri olan şeylerden vergi vb. gelirin toplanmaması gerekir: “Köylünün eşeğini düşman zapt ederken sultan ne hakla vergi toplar, ne hakla öşür alır?”<sup>158</sup> Öte yandan, gerekli harcamaları yapmaksızın, sırf gelir artışı olsun diye de halkın vergisi arttırılmamalı, tüccarların malına göz dikilmemelidir.<sup>159</sup>

<sup>151</sup> Ömer Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak- Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 51.

<sup>152</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 90.

<sup>153</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 43.

<sup>154</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 86-95.

<sup>155</sup> Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak- Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*, 51.

<sup>156</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 50.

<sup>157</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 54.

<sup>158</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 39.

<sup>159</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 57.

Sa'dî, hazineden gider yapılmasıyla ilgili olarak da, bedeli ödenmeksizin halktan mal ve hizmet alınmaması gerektiğini hatırlatmaktadır.<sup>160</sup> Yapılacak harcamalarda israfa kaçmamak gerekmektedir.<sup>161</sup> Devletin hazinesi ihtiyaç sahipleri içindir, şeytanların kardeşlerine (dolandırıcılara/usulsüzlük yapanlara) yemlik değildir.<sup>162</sup> Sa'dî'ye göre, hazinenin başına varlıklı, Allah'tan korkan, liyakatli adam geçirilmelidir ve hazinenin yönetiminden sorumlu olanlar denetlenmelidirler.<sup>163</sup>

Sa'dî, ordu ve mensuplarının (günümüze uyarlandığında iç ve dış güvenliği sağlayacak kurum ve mensuplarının) da güçlendirilmesi gerektiğini düşünerek, bu kurumların güçlendirilmesi için kaynak tahsis edilmesi ve harcama yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira bu kurumlar ülkedeki iç ve dış güvenliği sağlayarak halkın adalet ve güven duygusu içerisinde hak ve hürriyetlerini yaşamalarında önemli katkılar sunmaktadırlar.<sup>164</sup> Yönetici, ülkesindeki kamu düzenini, hukukun üstünlüğünü, kişi hak ve hürriyetlerini, ülke olarak egemenliğini ve bağımsızlığını korur ve gözetirken bu kurumlardan da destek almaktadır.<sup>165</sup>

#### **4.8. Bostân ve Gülistân'da Yönetime Katılma**

Sa'dî, yönetimlerin icraatına dair yönettikleri kişilerden görüş alarak isabetli, kamu yararına uygun karar almaları, davranış ve tutum sergilemeleri gerektiği kanaatinde. *Bostân*'da yer verilen "Kızıl Aslan'la Danışman" başlıklı bir hikâyede, yaptırdığı kalesi hakkında bilge bir şahsın görüşünü öğrenmek isteyen ve karşılığında bilge kişiden yönetim tarzına dair hayat dersi alan bir padişahı bahsedilir.<sup>166</sup> *Gülistân*'da anlatılan "Affedilen Vezir" başlıklı hikâye örneğinde de maiyetindekilere iyi davranan vezirin bir hatasından dolayı cezalandırılmaması için devlet büyükleri tarafından padişaha gerekçesiyle birlikte af talebinde bulunduğu, padişahın da cezalandırma kararından vazgeçtiği anlatılır.<sup>167</sup>

<sup>160</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 53.

<sup>161</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 52.

<sup>162</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 41

<sup>163</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 25.

<sup>164</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 39.

<sup>165</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 33

<sup>166</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 69.

<sup>167</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 70

#### 4.9. *Bostân ve Gülistân*'da Bilgi Edinme Hakkı

Sa'dî, çalışmaya konu eserlerinde yönetilenlerin “yönetim işleriyle/tarzıyla” ilgili bilgi taleplerine karşılık verilmesi gerektiği kanaatindedir. Eserlerde yer alan hikâye örneklerinde bu düşüncenin yansımalarını görmekteyiz. Örneğin, *Bostân*'da bahsi geçen “Dervişlerin Küstahlığı, Padişahların Yumuşaklığı” başlıklı hikâye örneğinde<sup>168</sup>, kendilerine yaptığı muamelenin nedenine dair padişaktan bilgi talep eden bir şahıstan bahsedilmekte ve padişahın da uygun şekilde bu bilgi talebine karşılık verdiği anlatılmaktadır. Yine *Bostân*'da yer verilen “Tebaaya Şefkat Göstermek” başlıklı diğer bir hikâye örneğinde de, padişaha neden Çin ipeklisinden bir kaftan diktirmediği sorularak kamu kaynağı harcama tarzı hakkında bilgi talep edilmiş ve padişahın da cevabını verdiği ifade edilmiştir.<sup>169</sup>

Sa'dî'nin *Gülistân*'da anlattığı “Cömert Şehzade” başlıklı hikâyesinde ise, yöneticinin, kamuya yararlı olmayan yönetim tarzı önerisine dair bilgi talebini hoş karşılamadığı ve ilgili şahsa uygun cevabı verdiği anlaşılmaktadır.<sup>170</sup>

#### 4.10. *Bostân ve Gülistân*'da Hediye, Menfaat ve İkrâm Kabulüne Dair

Çalışmaya konu eserler incelendiğinde Sa'dî'nin, kamu hizmeti sunan görevlilerin kendilerine teklif edilen hediye, ikram, menfaat gibi şeyleri kabul etmelerini hoş görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre, kişi emeğinin karşılığını alır ve onu da çalıştığı yerden alır: “Oğlum, Ali'nin evinde çalışıyorsun, Veli'den iyilik ummamalısın”.<sup>171</sup> Ona göre, sunduğu hizmet karşılığı başkasından hediye, menfaat, ikram gibi şeyler beklemek kişinin onuruna ve kamu itibarına uygun düşmez: “Tamahı bir tarafa bıraktın mı padişah sen olursun. Yok, kendine düşkünsen karnını tabla yapar, onun bunun kapısını kible edinirsin. Nefsin her an ‘Ver!’ der durursa seni zillet içinde köy köy dolaştırır”.<sup>172</sup>

<sup>168</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 198.

<sup>169</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 39.

<sup>170</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 52.

<sup>171</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 231.

<sup>172</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 237.

Müellifimize göre, kamu görevlilerine yapılacak hediye, rüşvet vb. teklifler, kişiyi doğruluk ve dürüstlükten, kamu yararına uygun davranış sergilemekten alıkoyacak birer tuzaktır: “Görmüyor musun kurtları da, kuşları da tuzağa düşüren, kör boğazdan başka şey değildir?”<sup>173</sup> Sa’dî, rüşvete de karşıdır ve bunu kendisi üzerinden de ifade eder: “Sa’dî, sen sözünü sakınmazsın... Ne rüşvet alıyorsun, ne de gönül aldatıyorsun...”<sup>174</sup>

#### **4.11. *Bostân* ve *Gülistân*’da Menfaat Çatışmasına Bakış**

Sa’dî, kamuya ait görev ve hizmetlerin yerine getirilmesinde bireysel menfaatin kamu menfaatinin önüne geçmesine karşıdır: “Halbuki ben, vergiyi kendime, tahtıma, tacıma süs yapayım diye almıyorum...Gerçi benim de yüz türlü hevesim, ihtirasım var, ama hazine yalnız bana mahsus değil...”<sup>175</sup> Bireysel menfaatin kamu menfaati aleyhine tercih edilmesi, halkın zararına sonuçlar doğuracaktır: “Oğlum, kendi rahatınla meşgul olma da yoksulların gönlünü gözet. Kendi rahatını düşünmekle kalırsan, senin ülkende kimse rahat etmez. Çoban uyumuş, kurt da sürüde. Bu hal, akıllı kimselerin beğeneceği şey değil”.<sup>176</sup>

*Bostân*’da yer verilen “Eski Hükümdarların Şefkati” başlıklı hikâyede, kıtlığın ortaya çıkması üzerine zorda kalan ahaliye yardım için kendi yüzüğünü satan ve ihtiyaç sahiplerine dağıtan Ömer b. Abdülaziz’den (r.a.) bahsedilir.<sup>177</sup> *Gülistân*’da anlatılan “Hasta Padişah” başlıklı hikâyede de, padişahın kendi sağlığı için haksız yere bir köylü çocuğunun öldürülmesi kararından nasıl vazgeçtiği anlatılmaktadır.<sup>178</sup>

#### **4.12. *Bostân* ve *Gülistân*’da İhbar ve Şikâyetin Yönetilmesi**

Sa’dî, kamu yararını ve kamu itibarını korumak, kamu zararını önlemek üzere fark edilen hatalı davranışların yetkililere bildirilmesinin doğru bir tutum olacağı kanaatindedir: “Ben padişahımın nimetleriyle beslendiğim için böyle bir müfsidi görüp

<sup>173</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 235.

<sup>174</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 42.

<sup>175</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 39.

<sup>176</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 21.

<sup>177</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 43-44.

<sup>178</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 57.



de susarsam bu nimetleri unutmuş olurum”<sup>179</sup>; “Hayâsız insanın da ayıplarına perde çekmemelisin, o zaten kendi perdesini kendisi yırtıyor”.<sup>180</sup> Ancak, yöneticiler kamu görevlileri ile ilgili kendilerine yapılan her ihbarın “mutlak doğru olduğunu” düşünmemelidirler. İhbar konusunu iyice araştırıp bir kanaate varmalıdırlar, önyargılı davranmamalıdırlar: “Birinin yaptığı gammazlığı hemen kabul etme. Böyle bir söz söylenmişse aslını araştır”.<sup>181</sup> Öte yandan, ihbar kötü niyetle veya zan üzerine yapılmamalıdır. Sa’dî’nin tabiriyle bir zanla hüküm verilemeyeceğinden, ihbar edenin ihbar konusunu etraflıca öğrenmiş olarak ihbarda bulunması beklenir.<sup>182</sup>

*Bostân*’da yer verilen “Padişahın Ağır ve Tedbirli Davranması” başlıklı hikâyede, yeni vezir hakkında “uygunsuz davranış nedeniyle kamu itibarına zarar verdiği” şeklinde ihbarda bulunan kötü niyetli eski vezirden bahsedilir. Padişah, ihbar üzerine öfkesini kontrol ederek, yeni vezir hakkında gözlem ve gerekli incelemeyi yapar, yeni vezirin savunmasını dinler. Netice itibarıyla, yeni vezirin haklı olup iddiaların asılsız olduğu ortaya çıkınca onun kendi nezdindeki itibarını artırır, kötü niyetle (kıskançlıkla) ihbarda bulunan eski vezirin ise “kulağını daha çok büker”. Diğer bir deyişle, haksız itham ve ihbarı yapanlar cezalandırılmış, haksız yere suçlananların hakları ise korunmuştur.<sup>183</sup>

Sa’dî’ye göre yöneticiler, adaletli uygulamaları gözeterek bir yandan şikâyetlerin azalmasını sağlamalı, diğer taraftan da varsa bir şikâyet, adaleti tecelli ettirme bağlamında kişilerin haklarına kavuşması için gerekli karar süreçlerini işletmelidirler. Ona göre haklarına kavuşturulmayan, mağduriyetleri giderilmeyen şikâyet sahiplerinin feryatları, yönetimlerin sürdürülebilirliği üzerine etkili olacaktır: “Bir şikâyetçinin gönül perişanlığı bir padişahı tahtından indirir”.<sup>184</sup> O, şikâyet aracılığıyla kişilerin hak ve adalet talep etmelerini önleyen yönetimlerin Yaratıcı nezdinde de makbul karşılanmayacağını düşünmektedir.<sup>185</sup> Sa’dî’ye göre yöneticilerin, yönetilenlerin şikâyet

<sup>179</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 31.

<sup>180</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 266.

<sup>181</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 27.

<sup>182</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 31.

<sup>183</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 30-36.

<sup>184</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 43.

<sup>185</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 43.

taleplerinden haberdar olması gerekmektedir. Zira ona göre, şikâyete konu mağduriyete sebep olan tarafın yaptığı da netice itibariyle yönetimden bilinecektir: “Öyle uyumalısın ki adalet isteyen biri feryat edince iniltisi kulağına değsin. Çünkü o, senin devrinde yaşayan bir zalimden dert yanmaktadır ve bu zalimin yaptığı her cefa senin cefandır”.<sup>186</sup>

*Gülistân*'da anlatılan “Dayak Yiyen Şehzade” başlıklı hikâyede, bir şehzade üstadı hakkında hatalı olduğunu düşündüğü tutum ve davranışından dolayı babasına şikayette bulunur. Padişah, durumu araştırıp üstadı dinler, sonunda üstadın yerinde tedbirini ve savunmasını beğenerek ona hediyeler verir ve derecesini yükseltir.<sup>187</sup>

## Sonuç

*Bostân* ve *Gülistân*, etik değerlere dayalı kamu yönetimi inşası için gerekli rehberlik esaslarını ortaya koyan eserlerdendir. Özel yaşamda olduğu gibi kamu yaşamında da geçerliliğini bugün de koruyan, her iki dünya saadeti için elzem olan temel değerlerin (adalet, doğruluk, dürüstlük, tevazu, açgözlü olmamak, sabırlı olmak, aidiyet, sadakat vb.) neler olduğunu ortaya koyan bu eserler, kişilere söz konusu değerlere dayalı “ödev” mahiyetinde davranış öğütleri vermektedir. Kişinin doğruyanlış davranışın ne olduğunu hangi yöntem ve araçlarla ayırt edip kendisini geliştirebileceğini ortaya koyan bu eserler, kamuda yönetici konumunda bulunanların liderlik rollerine de dikkati çekmektedir. Eserler, “danışmanlık” müessesesinin kamu yönetimine değer katıcı etkilerine de vurgu yapmaktadır.

Eserler, etik değerlere dayalı kamu yönetimi açısından “insan” unsurunun yönetilmesine dair de öğütler sunmaktadır. Sa'dî, kamu hizmetini yürütecek kişilerin bu hizmetin gerektirdiği değerler ve yetkinliklere sahip olmalarını önemsemekte, çalışanlara dair politikaları bu değerler üzerinden şekillendirmektedir. Sa'dî'nin çalışmaya konu eserleri, kamuda etik davranışların teşviki amacıyla izlenmelerine ve kontrol edilebilmelerine dair yönetim politika ve yaklaşım önerilerini de (kamuda risk yönetimi, şeffaflık, hesap verebilirlik, yönetime katılma, ihbar ve şikâyet, hediye ve ikram kabulü vb.) içermektedir.

<sup>186</sup> Şîrâzî, *Bostân*, 42.

<sup>187</sup> Şîrâzî, *Gülistân*, 220-221.

Bu çerçevede çalışmaya konu eserlerin, kavramlar, kurumlar, yönetim yapıları zaman içerisinde değişse de, OECD'nin yukarıda belirtilen “etik altyapı” ve “kamu dürüstlüğü” gibi yönetim çerçevelerine karşılık gelebilecek yönetim öğütleri içerdiklerini söyleyebiliriz. Günümüz kamu yönetimlerinde yaşanan gücü, makamı, malı-mülkü, parayı, menfaati bireysel yarar için elde etme ve kullanma gibi sorunlar, sadece günümüzün değil, geçmişin ve dahi geleceğin de sorunlarıdır. Bu bağlamda çalışmaya konu eserler, sadece yazıldığı çağa değil, kendilerinden sonraki çağlara da seslenmekte, “insanın” her iki dünyada da mutlu ve huzurlu olmasına katkı sunmaya çalışmaktadırlar. Gerçek yaşamın her türlü zorluklarına rağmen, umudu, yaşama sevincini, birbirinin hak ve hukukunu gözetmeyi, kul hakkını, ilahi aşkı aşlamaya çalışan bu eserler, kamu yönetimi alanında da içerdiği öğütler itibariyle birer mihenk taşıdırlar.

Bireysel ve kamu yaşamında karşılaştığı sorunlar nedeniyle yönetim düsturları arayışı içerisinde olan kişi ve yönetimler, bugünün şartlarını da dikkate alarak gerekli yönetsel çözüm yöntemlerini, teorik zeminde ihtiyaç duyulacak yönetim ilke ve standartlarını bu eserlerde bulabileceklerdir. Mensubu olduğumuz kadim medeniyetimizin bünyesindeki günümüz kamu yönetimlerine değer katacak yönetim anlayışlarının farkında olmamız, “insanımızı yaşatmaya dair” kamu yönetimi politika ve uygulamalarımızın günümüz şartlarına uyarlı şekilde daha etkin hale getirilmesinde bize yardımcı olacaktır. Unutmayalım: Onurlarıyla ayakta duranlar, sağlam kökleri olan ağaçlardır.

## Kaynakça

- Beth, Elodie – Bertók, János. *Integrity and Corruption Prevention Measures in the Public Service: Towards an Assessment Framework*. OECD, 2005.  
[https://read.oecd-ilibrary.org/governance/public-sector-integrity\\_9789264010604-en#page35](https://read.oecd-ilibrary.org/governance/public-sector-integrity_9789264010604-en#page35).
- Dinçer, Ömer. *Siyasetnameleri Yeniden Okumak-Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. “Sa’dî’nin Bostân’ında Bazı Ahlâkî Mesajlar ve Mantıksal İncelikler”. *Felsefe Dünyası* 56 (2012), 23-55.
- Ergül, Ergin. *Bir Adalet ve Siyaset Düşünürü Olarak Sa’dî Şîrâzî*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- İlaydın, Hikmet. “Başlangıç”. *Bostân*. mlf. Sa’dî Şîrâzî. 3-17. İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988.
- İlaydın, Hikmet. “Önsöz”. *Gülistân*. mlf. Sa’dî Şîrâzî. III-XI. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Bostân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Katouzian, Homa. *Sa’dî: Hayatın, Aşkın ve Tutkunun Şairi*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2020.
- OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development. *Recommendation Of The Council On Public Integrity*. Paris: OECD Publishing, 2017 Erişim: 18.04.2021. <http://www.oecd.org/gov/ethics/OECD-Recommendation-Public-Integrity.pdf>.
- Şahinoğlu, Nazif. *Sa’dî-yi Şîrâzî ve İbn Teymiye’de Fert ve Cemiyet İlişkileri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Şîrâzî, Sa’dî. *Bostân*. çev. Hikmet İlaydın. İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Şîrâzî, Sa’dî. *Gülistân*. çev. Hikmet İlaydın. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Yalsızuçanlar, Sadık. “Gerçeğin Güzelliği”. *Bostân*. mlf. Şeyh Sa’dî-i Şîrâzî. 15-19. İstanbul: Timaş Yayınları, 2001.
- Yazıcı, Tahsin. “Gülistân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/240-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

## Büveyhîler Döneminde İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi\*

The Relationship Between Imâmiyya and Mu'tazila in the Buyid Period

Ahmet SONAY\*\*

### Öz

Büveyhîler dönemi (320-454/932-1062), İmâmiyye-Mu'tezile yakınlaşmasının zirveye ulaşmasına tanık olmuştur. Bunun başlıca sebepleri arasında rasyonel düşüncenin revaç bulması, sosyo-politik ve sosyo-kültürel şartlar, Mu'tezile kökenli İmâmî âlimlerin etkisi ve Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet tarafından dışlanmasını saymak mümkündür. Bu dönemde Büveyhîler öncesi dönemden farklı olarak Usûlî İmâmiyye üzerindeki Mu'tezilî etki daha derin ve kalıcı olmuştur. Usûlîler birçok konuda Mu'tezile'den etkilenseler de imamet, bedâ, rec'at, takiyye gibi İmâmiyye'ye ana rengini veren konulardaki kadim görüşlerini savunmaya devam etmişler hatta bunları akfî yöntemlerle desteklemişlerdir. Rasyonel kelâma karşı tavrıyla bilinen Ahbârî İmâmîler de Usûlîler kadar olmamakla birlikte Mu'tezilî etkiden nasiplerini almışlardır. Mu'tezile üzerindeki İmâmiyye etkisi ise imamet bahsinin bir alt başlığı olan tafdil meselesiyle sınırlı kalmıştır. Bu makalede İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin Büveyhîler dönemindeki durumunu şahıslar üzerinden ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu çerçevede öncelikle dönemin siyasi ve sosyo-kültürel yapısı tasvir edilmiştir. Daha sonra İmâmiyye'ye meyleden Mu'tezilîler, İmâmiyye'ye etki eden Mu'tezilîler ve Mu'tezile'den etkilenen İmâmîler incelenmiştir. Son olarak da İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin fikrî çerçevesi genel hatlarıyla çizilmeye çalışılmıştır. İlişkinin yüksek hassâsiyetle tespit edilebilmesi için İmâmiyye'deki Ahbâriyye-Usûliyye ve Mu'tezile'deki Basra-Bağdat kolları arasındaki ayrışmalar göz önünde bulundurulmuştur. Metot olarak objektiflik ve mezhepler üstü bakış açısı esas alınmış, fikirler ve olaylar değerlendirilirken fikir-hâdisiye irtibatının kurulmasına gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Büveyhîler Dönemi, Usûliyye, Ahbâriyye, Basra Mu'tezilesi, Bağdat Mu'tezilesi.

### Abstract

The Buyid period (320-454/932-1062) witnessed the convergence of Imâmiyya-Mu'tazila at its peak. The main reasons for this are the wide currency of rational thought, certain socio-political and socio-cultural conditions, the increasing influence of Imâmî scholars who were of Mu'tazilî origin, and the exclusion of Mu'tazila by the ahl al-sunna. Unlike the pre-Buyid period, the Mu'tazilî influence on Uşûlî Imâmiyya became stronger and continued during this time. Even though the Uşûlîs were influenced by the Mu'tazila on many issues, they continued to defend their former views on topics such as the imamate, badâ', raj'a, taqiyya, but this time with rational methods. The Imâmî Akhbârî, known for their attitude against rational theology, had their share of Mu'tazilî influence, although not to the extent of the Uşûlîs. The Imâmî influence on Mu'tazila was limited to the issue of tafdil, which is a topic under the question of imamate. This article aims to reveal the dynamics of interplay between the Imâmiyya and the Mu'tazila in the Buyid period through individuals. In this framework, first of all, the political and socio-cultural structure of the period was described. Later on, the Mu'tazilites who tended towards the Imâmiyya, the Mu'tazilites who influenced the Imâmiyya and the Imâmîs who were influenced by the Mu'tazila were examined. Finally, the intellectual framework of the Imâmiyya-Mu'tazila relationship was tried to be drawn in general terms. In order to attain a nuanced picture of this relationship, the differences between the Imâmî Akhbâris and the Imâmî Uşûlîs, as well as the differences between the Basran and Baghdadian branches of the Mu'tazila are taken into consideration. As a method, a distant objective perspective is adopted in the evaluation of ideas and events to establish connections between them.

**Keywords:** History of Muslim Sects, Buyid Period, Usûliyya, Akhbâriyya, Mu'tazila of Basra, Mu'tazila of Baghdad.

\* Geliş Tarihi: 28.04.2021, Kabul Tarihi: 22.06.2021, Şubat 2021'de Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Prof. Dr. İsmail ŞİK danışmanlığında hazırlanan "Tarihsel Süreçte İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., MEB Personeli, ahmet\_sonay@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-9913-1809.

## Giriş

İmâmiyye-Mu‘tezile ilişkisinin 2./8. asrın ilk yarısında başladığı söylenebilir.<sup>1</sup> Bu tarihten 3./9. asrın ortalarına uzanan dönemde İmâmiyye ile Mu‘tezile birbirine zıt iki kutbu teşkil etmiştir.<sup>2</sup> Masum imamlara itaati esas alan İmâmiyye, akla itimat eden Mu‘tezile’nin önemli rakiplerinden biri olmuştur. İki ekol arasındaki münâzaralar ve reddiyeler bunu açıkça göstermektedir.<sup>3</sup> Bu dönemde felsefeyle beslenen Mu‘tezile, akılcı din anlayışını benimsemiş; tevhitte mutlak tenzihi, adâlette insanın tam hürriyetini savunmuştur.<sup>4</sup> İmâmiyye ise nasçı din anlayışını benimsemiş,<sup>5</sup> imamlarının otoritesi sebebiyle dış etkilere kapalı bir görünüm sergilemiştir. İmâmiyye kelâmının özünü

<sup>1</sup> Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile Hişâm b. Hakem (ö. 186/803) arasında imamete ilişkin cereyan eden münazara, iki ekolün öncüleri arasındaki temasın oldukça erken bir dönemde başladığını göstermektedir. Bu münazaranın içeriği hakkında bk. Muhammed b. Yakub Küleynî, *Usûlu’l-kâfi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Dârü’l-Hikem, 1429/2008), 1/270-271; Muhammed b. Ömer Keşşî, *İhtiyâru ma‘rifeti’r-ricâl*, thk. Cevâd Kayyûmî (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1427/2006), 231-233.

<sup>2</sup> Montgomery Watt, İskâfî’nin *Nakdu’l-Osmâniyye*’sine istinâden İmâmiyye isminin ilk defa 236/850’den önce kullanıldığını tespit etmiştir. Bu önemli tespit, İmâmiyye’nin bir fırka olarak Gaybet-i Suğrâ’nın başladığı 260/874 yılından önce mevcut olduğunu kanıtlamaktadır. Bu durumda Sa’d b. Abdullah el-Kummî (ö. 301/913) ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahî’nin (ö. 310/922) İmâmiyye’yi 260/874 yılında ortaya çıkan Şiî gruplardan biri olarak tanıtmakla yanıldıkları anlaşılmaktadır. Tarihsel bakımdan sâbit olan husus, varlığı 260/874 yılından önceye uzanan İmâmiyye’nin bu tarihte gaybet ve on iki imam doktrinlerini benimseyerek İsnâşeriyye’ye dönüşmesidir. İmâmiyye’nin ortaya çıkış tarihini kesin bir biçimde belirleyebilmek zordur. Bununla birlikte biz, Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) etrafında toplanan Şiîlerin ilk İmâmîler olarak değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Zira söz konusu Şiîlerle ilerleyen asırlardaki İmâmîler arasında, Watt’ın da belirttiği gibi, bazı hususlarda bir devamlılık söz konusudur. Bu hususlar imamet, Allah’ın isim ve sıfatları, halku’l-Kur’ân, kader, bedâ, takiyye gibi kelâmî mevzulara ilişkin muayyen görüşlerdir. İmâmiyye’nin ortaya çıkışı hakkında bk. Ahmet Sonay, *Tarihsel Süreçte İmâmiyye-Mu‘tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 19-20.

<sup>3</sup> İmâmiyye ile Mu‘tezile arasındaki reddiye literatürü hakkında bk. Niyazi Kahveci, “Şia ve Mu‘tezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/23 (Aralık 2005), 69-92.

<sup>4</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Kadı Abdulcabbâr Ebu’l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1416/1996), 149-608.

<sup>5</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hâlid Berkî, *Kitâbü’l-Mehâsin*, thk. Mehdî Recâi (Kum: el-Mecma‘u’l-‘Âlemî li Ehlilbeyt, 1413/1993), 1/309, 317, 324, 325, 331-332, 383, 418; Küleynî, *Usûlu’l-kâfi*, 1/27-108; Ebü’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed Ka’bî, *el-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (Amman: Dârü’l-Feth, 1439/2018), 288, 500; Ali b. İsmail Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1411/1990), 1/118, 119; Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, nşr. Hüseyin A‘lamî (Beyrut: Müessesetü’l-A‘lamî, 1427/2006), 193.

tevhitte “teşbihsiz isbât”,<sup>6</sup> adâlette “ne cebir ne de tefvîz”<sup>7</sup> prensipleri oluşturmuştur. Mihne olayından sonra Câhız’ın (ö. 255/869) Ehl-i Sünnet’e yakınlaşmak amacıyla *el-Osmâniyye*’yi<sup>8</sup> yazarak İmâmiyye’yi hedef alması, Basra Mu‘tezilesi ile İmâmiyye arasındaki gerilimi turmandırmıştır. Bunun mukabilinde İskâfî (ö. 240/854), Câhız’a reddiye mâhiyetinde *Nakdu’l-Osmâniyye*’yi<sup>9</sup> yazmakla Bağdat Mu‘tezilesi’ni İmâmiyye’ye yaklaştırmıştır. Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) ise Câhız’a reddiye yazmakla yetinmemiş, İmâmiyye saflarına katılarak bu mezhebi destekleyen eserler kaleme almıştır.<sup>10</sup>

İki ekolün ilişkisi 3./9. asrın ortalarından 4./10. asrın ikinci çeyreğine uzanan dönemde gerilimli geçmiştir. Bunda Mu‘tezile’nin bu süreçte Sünnî ekole yakınlaşma çabaları başat rol oynamıştır. Bu çabalara örnek olarak Bağdat Mu‘tezilesi’nin lideri Hayyât’ın (ö. 300/913) *el-İntisâr* adlı eserinde İmâmiyye’ye çok sert eleştiriler yöneltmesi<sup>11</sup> ve Basra Mu‘tezilesi’nin liderleri Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) imamet konusundaki düşünceleri<sup>12</sup> zikredilebilir. Bununla birlikte durumdan rahatsız olan İbn Mümlek İsfahânî (ö. 3./9. asrın sonları), İbnu’r-Râvendî (ö. 300/913) ve İbn Kıbe Râzî (ö. 317/929) gibi Mu‘tezilîler İmâmiyye’ye intisap ederek imamet teorisini destekleyen eserler vermişlerdir.<sup>13</sup> Diğer taraftan, bu dönemde bazı Mu‘tezilî fikirler gaybet meselesinin doğurduğu kaosta kendisine güvenli bir liman arayan İmâmiyye’ye sirâyet etmeye başlamıştır. Usûlî

<sup>6</sup> Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh Kummî, *et-Tevhîd*, thk. Hâşim Hüseyinî Tahrânî (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1430/2008), 102.

<sup>7</sup> Küleynî, *Usûlu’l-kâfî*, 1/253; Kummî, *et-Tevhîd*, 351; Hasan b. Ali b. Şu‘be Harrânî, *Tuhefû’l-‘ukûl*, nşr. Hüseyin A‘lamî (Beyrut: Müessesetü’l-A‘lamî, 1423/2002), 341-356.

<sup>8</sup> Amr b. Bahr Câhız, *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1411/1991).

<sup>9</sup> Bu eserin günümüze ulaşan kısımları, Câhız’ın *el-Osmâniyye*’si ile birlikte yayımlanmıştır. bk. Câhız, *el-Osmâniyye*, 282-343.

<sup>10</sup> İbnü’n-Nedîm Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, 1408/1988), 216.

<sup>11</sup> Örnek olarak bk. Abdurrahîm b. Muhammed Hayyât, *el-İntisâr ve’r-redd ‘alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid* (b.y.: y.y., ts.), 5-6, 105, 164.

<sup>12</sup> Cübbâîler Sünnî paradigmadan etkilenerek Mu‘tezile’de imamete dâir önceden mevcut olan icmâ ve biat olgularını daha fazla vurgulamışlardır. Mu‘tezile’nin sıcak bakmadığı “imamette Kureyşlilik” fikrini benimsemişlerdir. Bu hususta bk. Osman Aydınlı, *Mu‘tezile’de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 264-265.

<sup>13</sup> Hüseyin el-Müderrişî, *Tetavvuru’l-mebâni’l-fikriyye li’t-teşeyyu‘ fi’l-kurûni’s-selâseti’l-ûlâ*, çev. Fahri Meşkûr (Beyrut: 1436/2015), 140.

İmâmîler<sup>14</sup> bu fikirlerden geniş ölçüde, Ahbârî İmâmîler<sup>15</sup> ise sınırlı ölçüde etkilenmişlerdir.<sup>16</sup>

Büveyhîler dönemi (320-454/932-1062) ise iki ekolün birbirine yakınlaşmasının zirveye ulaştığı bir zaman dilimi olmuştur. Zehebî'nin (ö. 748/1348), "Râfizîlik ile Mu'tezile 370 senesinden itibaren önce arkadaş, sonra da kardeş oldu."<sup>17</sup> diyerek tasvir ettiği bu durumun sebeplerini dört maddede toplamak mümkündür:

1) Rasyonel Düşüncenin Revaç Bulması: 4./10. asır, rasyonel düşüncenin hâkim olduğu bir zaman dilimini işaret eder. Bu asra gelene kadar, yüzyılı aşkın bir süre boyunca İslam düşünürleri Yunanca'dan Arapçaya tercüme edilen yüzlerce eser vasıtasıyla Helenistik fikriyâta vâkıf oldular. Böylece cedel yöntemine ve Aristo mantığına hayranlık bu düşünürlerin ruhlarına sirâyet etti. Bunun sonucunda onlar mantıksal akli söz konusu zaman diliminin şiârı yaptılar.<sup>18</sup> 4./10. asra damgasını vuran

<sup>14</sup> Usûliyye, İmâmî gelenekte dinî hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekolün adıdır. 3./9. asrın sonlarıyla 4./10. asrın başlarında Ebû Sehl en-Nevbahtî ve yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî gibi âlimler tarafından temelleri atılan ekol, Büveyhîler döneminde Şeyh Müfid ile öğrencileri Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin katkılarıyla sistematik hale gelmiştir. Günümüz İmâmîyyesi'nde bu ekol hâkimdir. Usûliyye hakkında bk. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayıncılık, 2013), 212-234; Habib Kartaloğlu, "Şî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75-90; Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214.

<sup>15</sup> Ahbârîyye, İmâmî gelenekte dinî bilginin kaynağı olarak Şia imamlarının ahbârına dayanıp akli istidlâle ve ictihada karşı çıkan ekolü simgelemektedir. Ahbârîlik ilk dönem ve yeni dönem Ahbârîliği olmak üzere ikiye ayrılabilir. İlk dönem Ahbârîliğinin en önemli temsilcileri Küleynî ve İbn Bâbevehy el-Kummî'dir. Yeni dönem Ahbârîliği ise Muhammed Emîn Esterâbâdî tarafından 11./17. asırda kurulmuştur. Esterâbâdî, ilk dönem Ahbârî düşüncesini sistemleştirerek müstakil bir ekol haline getirmiştir. Sistematik Ahbârîlik Safevîler döneminde yaklaşık 200 yıl hüküm sürmüştür. Günümüzde sayı ve nüfuz bakımından gücünü kaybetmiş olan Ahbârîyye en çok Bahreyn, Katîf ve Ahsâ'da bulunmakta, İran'da ise Nisabur, Hemedân ve Sebzevâr gibi şehirlerde dağınık olarak yaşamaktadır. Ahbârîlik hakkında bk. Mazlum Uyar, *Ahbârîlik: İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri* (İstanbul: Ayışığı Yayınevi, 2000); Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490-491.

<sup>16</sup> "Gaybet-i Suğrâ" olarak adlandırılan dönemde Mu'tezile'den etkilenen Usûlî ve Ahbârî âlimler hakkında bk. Sonay, *Tarihsel Süreçte İmâmîyye-Mu'tezile İlişkisi*, 134-146.

<sup>17</sup> Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed Bicâvî (Kahire: y.y., 1382/1963), 2/235.

<sup>18</sup> Muhammed Ali Emir Muezzi, "Bevâdirü'l-Kelâmî's-Şî'î", çev. Usâme Şefî' Seyyid, *el-Merci' fi târihi 'ilmi'l-keâm*, ed. Sabine Schmidtke (Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1440/2018), 172.



rasyonel düşünceden İmâmiyye de etkilendi. Sonuç olarak İmâmiyye ve Mu'tezile'nin rasyonellik zemininde buluşması, iki ekolü birbirine yaklaştırdı.

2) Sosyo-Politik ve Sosyo-Kültürel Şartlar: Büveyhîler, genelde ılımlı bir siyaset yürütseler de sahip oldukları kültürel kodlar sebebiyle İmâmiyye ve Mu'tezile'ye sempati duymaktaydılar.<sup>19</sup> Bu husus iki ekolün birbirine yakınlaşmasına katkı sağladı. Büveyhîlerin kelâmcıları desteklemesi<sup>20</sup> ve Bağdat'ın zengin kültürel ortamı<sup>21</sup> da bu yakınlaşmayı besledi.

3) Mu'tezile Kökenli İmâmî Âlimlerin Etkisi: Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen İbn Mümlek, İbnu'r-Râvendî ve İbn Kibe gibi âlimler Mu'tezilî görüşlerin İmâmiyye içerisinde benimsenmesini hızlandırdılar.<sup>22</sup> Bu da iki ekolü birbirine yaklaştıran bir etken oldu.

4) Mu'tezile'nin Sünnîler Tarafından Dışlanması: Mihne olayından sonra Mu'tezile'nin Sünnî çevre tarafından dışlanması, İmâmiyye ile Mu'tezile'yi aynı safta buluşturdu. Zühdfî Cârullâh'ın tespit ettiği gibi, Eşariyye'nin zuhuruyla birlikte hiç de kiskanılmayacak bir duruma düşen Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in arasında bir yeri olmadığını görünce İmâmiyye ile uzlaşmaktan başka çare bulamadı. Hayatta kalma arzusu ve yönetimin Şîî Büveyhîlerin eline geçmesi,<sup>23</sup> Mu'tezile'yi bu kararı almaya

<sup>19</sup> Büveyhîler'in ana vatanı Deylem'dir. Deylem halkı, Hasan b. Zeyd (ö. 270/883), kardeşi Muhammed b. Zeyd (ö. 287/900) ve Hasan b. Ali el-Utrûş (ö. 304/917) gibi Zeydî imamların Taberistan'daki faaliyetleri sonucunda İslam'a girip Zeydîliği benimsemiştir. Söz konusu Zeydîlik Mu'tezilî renge sahipti. Zira bahsi geçen Zeydî imamlar Mu'tezilî âlimlerle yakın irtibatlıydılar. Örneğin Utrûş'un Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'den etkilendiği yönünde bilgiler mevcuttur. Ayrıca Utrûş'tan çok daha önce, Fah olayından (169/786) sonra bölgeye gelen Yahya b. Abdullah'ın çevresinde Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve öğrencisi Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) bulunduğunu da hatırlamak gerekir. Bu veriler, Büveyhîler'in dinî açıdan Şîî-Mu'tezilî bir kökene dayandıkları tezini güçlendirmektedir. Deylem bölgesinin dinî durumu ve tarihî arka planı hakkında bk. Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2008), 115-128.

<sup>20</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, 89.

<sup>21</sup> Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şîî Kelâmının Teşekkülü ve Mu'tezile", *İslâmiyât* 3/3 (Temmuz-Eylül 1999), 154-155.

<sup>22</sup> Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shiisme Imâmite* (1970), 14.

<sup>23</sup> Büveyhîler, Muizzuddevle (ö. 356/967) döneminden itibaren Gadîr gününün bayram olarak kutlanmasını ve Kerbelâ faciasının matem günü şeklinde anılmasını sağlamışlardır. Onların bu siyaseti, Şîî kimliklerini tekit edici niteliktedir. Kanaatimizce onların tüm mezheplere ılımlı davranmış olması bu gerçekle çelişmemektedir. Büveyhîlerin söz konusu siyaseti hakkında bk. Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 195-196.

zorladı. Böylece iki asır boyunca kanlı bıçaklı olan İmâmiyye ile Mu‘tezile, aralarındaki ihtilaf ve kavgalara sünger çekip kucaklaştı ve kardeş oldu.<sup>24</sup>

Bu makalede İmâmiyye-Mu‘tezile ilişkisinin Büveyhîler dönemindeki genel tablosu, İslam Mezhepleri Tarihi’nin yöntem ve metodolojisi doğrultusunda ortaya konulacaktır. Bu amaçla öncelikle Büveyhîler döneminin siyâsî ve sosyo-kültürel yapısı tasvir edilecek; ardından İmâmiyye’den etkilenen Mu‘tezilîler, İmâmiyye’ye etki eden Mu‘tezilîler ve Mu‘tezile’den etkilenen İmâmîler ele alınacaktır. Son aşamada ise İmâmiyye-Mu‘tezile ilişkisinin fikrî çerçevesi genel hatlarıyla aydınlatılmaya çalışılacaktır.

## 1. Büveyhîler Döneminin Siyâsî ve Sosyo-Kültürel Yapısı

Abbâsîlerin 4./10. asrın başında zayıflamaya başlamasıyla birlikte hilâfet toprakları çeşitli güç odaklarının kontrolüne geçmiştir. Bu güç odaklarından çoğunun Şîi kimlikli olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda İsmâiliyye Şîası’na mensup Fâtımîler Kuzey Afrika, Suriye ve Hicaz’a, Karmatîler ise Fars körfezi ve İran’ın güneyine hâkim olmuşlardır. Zeydîler Yemen’de nüfuzlarını yaymışlardır. İmâmiyye’ye mensup Hamdânîler Suriye’nin ve Irak’ın bir kısmını ele geçirmişlerdir. En kritik gelişme ise önceleri Zeydiyye’den olup sonradan İmâmiyye’ye katıldıkları söylenen Büveyhîlerin<sup>25</sup> Bağdat’a ve Abbâsî İmparatorluğunun daha pek çok şehrine hâkim olmasıyla yaşanmıştır.<sup>26</sup> Bazı çağdaş araştırmacılar bu gelişmelere istinâden İslam’ın 4./10. asrını “Şîi yüzyılı” olarak adlandırmışlardır.<sup>27</sup>

Büveyhîler Fars-Hûzistan, Kirman, Cibâl ve Irak olmak üzere dört ayrı bölgede hüküm sürmüşler,<sup>28</sup> genelde tarafsız bir politika izleyerek tüm mezheplere ve dinlere

<sup>24</sup> Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu‘tezile* (Beirut: el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1394/1974), 203-204.

<sup>25</sup> Akoğlu’na göre Büveyhîlerin Zeydiyye ya da İmâmiyye’ye nisbet edilmeleri tartışmalı bir konudur; Büveyhîleri belli bir mezhebin temsilcileri olarak görmekten ziyade, siyaseti önceleyen bir politik anlayışın temsilcileri olarak görmek, tarihî ve sosyal realite açısından daha uygundur. bk. Muharrem Akoğlu, “Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine” *Bilimname* 7/17 (Aralık 2009), 138.

<sup>26</sup> Ahmet Güner, *Büveyhîler’in Şîi-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tibyan Yayınları, 1999), 1-2.

<sup>27</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/38.

<sup>28</sup> Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/497.

saygılı davranmışlardır.<sup>29</sup> Bu hususta en çok öne çıkan Büveyhî emîri, Adududdevle'dir (ö. 372/983). Nitekim onun Eşarî kelâmcısı Bâkîllânî'yi (ö. 403/1013) oğlunu eğitmek üzere görevlendirdiği, hatta 371/981 yılında Bizans'a elçi olarak gönderdiği bilinmektedir.<sup>30</sup> Ayrıca onun bir Hıristiyan olan Nasr b. Harun'u vezirliğe getirmesi ve hazinenin başına yine bir Hıristiyan'ı ataması<sup>31</sup> dikkat çekicidir.

Büveyhîlerin müsâmahakâr ve özgürlükçü siyasetleri, doğal olarak Müslümanların düşünce ve kültür hayatına olumlu yansımıştır. Oluşan uygun ortamda çok sayıda âlim, edip ve filozof yetişmiştir. Bunların arasında Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-980), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Ebû Bekir Hârizmî (ö. 383/993), Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994), Ebû Ubeydullah el-Merzûbânî (ö. 384/994), Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), Ebu'l-Vefâ el-Bûzcânî (ö. 388/998), Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001), İbn Cinnî (ö. 392/1001), Bedfuzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008), Bâkîllânî (ö. 403/1013), Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Kadı Abdulcabbâr (ö. 415/1025), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), İbn Metteveyh (ö. 5./11. asrın ortaları), Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056), Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) ve Şeyh et-Tûsî'yi (ö. 460/1067) saymak mümkündür. Büveyhî yöneticiler ilim adamlarını koruyup desteklediler, çalışmaya teşvik edip cesaretlendirdiler. Başta Bağdat, Şiraz ve Rey olmak üzere birçok şehirde kütüphaneler, hastaneler ve rasathaneler inşa ederek onların hizmetine sundular.<sup>32</sup> Dönemin şâhidi olan İbn Miskeveyh'in aktardığına göre Büveyhî topraklarında,

Zâhitler, fıkıhçılar, müfessirler, kelâmcılar, hadisçiler, nesep âlimleri, şâirler, nahivciler, aruz âlimleri, tabipler, astronomi bilginleri, matematikçiler ve geometri âlimlerine maaş bağlandı; filozoflara ise ayrı bir önem verildi. Onlara sarayda özel bir

<sup>29</sup> Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/12 (Haziran 1999), 54.

<sup>30</sup> İbnü'l-Esîr Ali b. Muhammed Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 9/16.

<sup>31</sup> İbn Miskeveyh Ahmed b. Muhammed, *Tecâribü'l-ümem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/408.

<sup>32</sup> Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", 61-62.

salon tahsis edildi. Böylece onlar burada, toplumun cahil ve kültürsüz kimselerinin baskı ve saldırılarından korunmuş olarak karşılıklı görüşüp ilmî tartışmalar yaptılar. Filozoflara ayrıca maaş bağlandı ve çeşitli yardımlar yapıldı. Böylece bu ilimler ölü iken hayat buldu. Bu ilimlerin şuraya buraya dağılmış olan temsilcileri bir araya gelmeye başladılar. Talebeler öğrenime, üstatlar da öğretime yöneldi; zekâlar kıvılcıdamaya başladı; hareketsiz ve sessiz ilim çarşıları canlandı.<sup>33</sup>

Böylelikle Büveyhîlerin hüküm sürdüğü 4./10. ve 5./11. asırlar, İslam medeniyetinin zirveye ulaştığı bir dönem olmuştur. Bu asırlar L. Kraemer ve C. Cahen tarafından İslam medeniyetinin altın çağı ya da Rönesans çağı olarak değerlendirilmiştir.<sup>34</sup>

Adududdevle'den sonra yaşanan taht kavgaları sonucunda zayıflamaya başlayan Büveyhîler devleti, 454/1062 yılında Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey tarafından ortadan kaldırılmıştır.<sup>35</sup> Böylece İmâmiyye ve Mu'tezile'nin önemli kazanımlar elde ettikleri bir dönem kapanmıştır.

## 2. Büveyhîler Döneminde İmâmiyye'den Etkilenen Mu'tezilîler

Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat kolları arasındaki temel fark, imamet konusundaki temayülleridir.<sup>36</sup> Basra kolu imamet konusunda efdaliyet fikrini savunmakta; yani Ehl-i Sünnet anlayışında olduğu gibi, ilk dört halifenin göreve gelme sıralarını fazilet sıraları olarak kabul etmektedir.<sup>37</sup> Bağdat kolu ise mefduliyet fikrini savunmakta; yani Zeydî anlayışta olduğu gibi, Ali b. Ebû Tâlib'i ilk üç halifeden üstün görmekle birlikte ilk üç halifeyi meşru saymaktadır.<sup>38</sup> Ancak Büveyhîler dönemine

<sup>33</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/408; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", 62.

<sup>34</sup> Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: Brill Publishers, 1992), 1, 148; Claude Cahen, *İslamiyet: Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, çev. Esat Nermi Erendor (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1990), 219.

<sup>35</sup> Merçil, "Büveyhîler", 498.

<sup>36</sup> Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 64.

<sup>37</sup> Nâşî Ekber Abdullâh b. Muhammed, *Mesâilü'l-imâme*, thk. Josef van Ess (Beyrut: y.y., 1391/1971), 51-53; Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 55-71.

<sup>38</sup> Nâşî Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 56-57; Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 71-99.

gelindiğinde Basra Mu‘tezilesi’nin bu konudaki görüşünün Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüşüne doğru evrilmeye başladığı görülür. Bu durumu Ebû Abdullah el-Basrî, Ali b. İsa er-Rummânî, Sâhib b. Abbâd ve İbn Metteveyh’in şahıslarında teşhis etmek mümkündür. Büveyhîler döneminde İmâmiyye’ye meyleden Bağdat Mu‘tezilesi âlimlerinden en önemlisi ise Ebû Ubeydullah Merzûbânî’dir.

## 2.1. Ebû Abdullah el-Basrî

Ebû Abdullah el-Basrî Basra Mu‘tezilesi’ne mensup olmasına rağmen tafdil konusunda Bağdat Mu‘tezilesi’ne uymuştur. Ebû Bekir ve Ali’nin faziletlerini, başarıları işleri karşılaştırarak değerlendirmeye tâbi tutmuş ve sonuçta Ali’nin üstünlüğüne hükmetmiştir.<sup>39</sup> Bunun da ötesinde, İskâfî’nin belirlediği Ali-Hasan-Hüseyn-Hamza-Cafer-Ebû Bekir-Ömer-Osman şeklindeki üstünlük sıralamasını benimsemiştir.<sup>40</sup> Şîî rivâyetlere dayandırdığı *Kitâbü’l-Tafdîl*’i bu konuya hasretmiştir.<sup>41</sup> Güneşin battıktan sonra Ali’nin hürmetine ikinci vaktine geri döndüğünü ispatlamak üzere *Cevâzu reddi’s-şems* adlı bir risâle yazmıştır.<sup>42</sup> Diğer taraftan Câhız’ın Emevîleri öven *es-Süfyâniyye*’sine reddiye olarak *Nakdu’s-Süfyâniyye*’yi kaleme almıştır. Bu eserinde Muaviye’nin mülhitliğine ilişkin çok sayıda rivâyete yer vermiştir.<sup>43</sup>

## 2.2. Ali b. İsa er-Rummânî

Rummânî, Ali b. Ebû Tâlib’i Hz. Peygamber’den sonra tüm insanların en üstünü kabul eden Mu‘tezilî âlimlerden biridir.<sup>44</sup> Nitekim İmâmiyye’ye mensup öğrencisi Ali b.

<sup>39</sup> Kadı Abdalcabbâr Ebu’l-Hasan b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. İbrahim Medkûr vd. (Kahire: y.y., 1380-1385/1962-1965), 20(1)/216; 20(2)/61-62.

<sup>40</sup> İbn Ebû’l-Hadîd Abdulhamîd b. Hibetullâh Medâinî, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, nşr. Hüseyin A’lamî (Beyrut: Müessesetü’l-A’lamî, 1415/1995), 3/312.

<sup>41</sup> Şerafettin Gölcük, “Ebû Abdullah el-Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/85.

<sup>42</sup> Abdülhüseyn Ahmed Emînî, *el-Gadîr fî’l-kitâb ve’s-sünne ve’l-edeb* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1403/1983), 3/127. Emînî bu bilgiyi İbn Şehrâşûb’dan nakletmiş, ancak onun hangi eserinden faydalandığını belirtmemiştir.

<sup>43</sup> İbn Ebû’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, 1/484; 3/183-184.

<sup>44</sup> Ali b. Ebû Tâlib’in en üstün sahabe olarak kabulü hem İmâmî hem Zeydî anlayışta görülmektedir. Bağdat Mu‘tezilesi de bu kabule katılmaktadır. İbn Ebu’l-Hadîd bu konuda şöyle demektedir: “Biz, Bağdatlı şeyhlerimizin gittiği yolu tercih ediyor ve Ali’yi üstün görüyoruz. Biz kelâma ilişkin kitaplarımızda üstün olmanın ne anlama geldiğini, onunla daha fazla sevabı olanın mı yoksa daha fazla üstün meziyete sahip olanın mı kastedildiğini zikretmiş ve her iki açıdan da Ali’nin üstünlüğünü göstermiş bulunuyoruz.” bk. İbn Ebû’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, 1/12.

Muhassin Tenûhî (ö. 447/1055), “Zamanımızda Ali’nin Hz. Peygamber’den sonra insanların en hayırlısı olduğu görüşünü kabul edenlerden biri de Mu‘tezilî Ebu’l-Hasan Ali b. İsa Rummânî el-İhşîdî’dir.”<sup>45</sup> diyerek hocasının Ali’yi tafdil ettiğine işâret etmiştir. Tenûhî’nin yanı sıra İmâmiyye âlimlerinden Şerîf Radî, Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Hilâl b. Muhassin es-Sâbî de Rummânî’den faydalanmışlardır.<sup>46</sup> Rummânî’nin İmâmiyye’ye yakınlığı çeşitli sebeplere bağlanabilir. Her şeyden önce, onun İmâmiyye tarafından Mehdî’nin üçüncü vekili olarak kabul edilen Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî’nin (ö. 326/939) meclisine devam ettiği bilinmektedir.<sup>47</sup> Üstelik İmâmiyye’ye mensup<sup>48</sup> büyük dil âlimi, edip ve şâir İbn Düreyd’in (ö. 321/933) öğrencisi olduğu, yine İmâmiyye’ye sempati duyan Büveyhî veziri, büyük edip ve şâir Ebu’l-Feth İbnu’l-Amîd’in (ö. 366/976) Bağdat’taki meclislerine katıldığı<sup>49</sup> sâbittir. Rummânî’nin *el-Câmi’ li ‘ilmi’l-Kur’ân* adlı tefsiri,<sup>50</sup> Şeyh Tûsî’nin övgüsüne mazhar olduğu gibi<sup>51</sup> kaleme aldığı *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*’ın ana kaynakları arasında yer almıştır.

### 2.3. Ebû Ubeydullâh el-Merzübânî

Merzübânî, Arap dili ve edebiyatı konusunda İbn Düreyd, Niftaveyh (ö. 323/935) ve Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) gibi dönemin büyük üstatlarından faydalanmıştır.<sup>52</sup> İmâmiyye’ye mensup bu âlimlerin etkisiyle İmâmî çizgiye meyletmiştir.<sup>53</sup> *Ahbâru şu‘arâi’s-Şî‘a*’da 27 Şî‘î şairin haberlerine ve bazı beyitlerine yer

<sup>45</sup> Yâkût Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü’l-Garb el-İslâmî, 1413/1993), 5/280-281.

<sup>46</sup> Sedat Şensoy, “Rummânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/242.

<sup>47</sup> Muhammed Muhsin Tahrânî, *Tabakâtu a‘lâmî’s-Şî‘a* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1430/2009), 1/193.

<sup>48</sup> Muhsin Emîn Âmilî, *A‘yânu’s-Şî‘a* (Beyrut: Dârü’t-Ta‘âruf, 1403/1983), 9/156.

<sup>49</sup> Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*, 14/213-214.

<sup>50</sup> Bu tefsirden günümüze ulaşan kısımlar Lübnanlı akademisyen Hıdır Muhammed Nebhâ tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır. bk. Ali b. İsa Rummânî, *el-Câmi’ li ‘ilmi’l-Kur’ân*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1431/2009).

<sup>51</sup> Muhammed b. Hasan Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 1/1-2.

<sup>52</sup> Hüseyin Yazıcı, “Merzübânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/256.

<sup>53</sup> Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü’l-Cevzî gibi âlimlerin çoğu Merzübânî’nin rivayetlerinde sika olduğunu, kendisine yapılan hücumların gerçek sebebinin onun Şî‘a’ya meyletmesinden ileri geldiğini söylemişlerdir. bk. Yazıcı, “Merzübânî”, 256.

vermiş,<sup>54</sup> ayrıca *Ahbâru's-Seyyid el-Himyerî* adlı eserinde meşhur İmâmî şair Seyyid el-Himyerî'nin (ö. 173/789) hayatını kaleme almıştır.<sup>55</sup> Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Ali b. Muhassin et-Tenûhî gibi İmâmîyye âlimleri Merzûbânî'den istifade etmişlerdir.<sup>56</sup> Ancak bu istifadenin edebiyat ve şiir alanıyla sınırlı olup kelâmı kapsamadığı anlaşılmaktadır.

## 2.4. Sâhib b. Abbâd

Büveyhîlerin kudretli vezirlerinden Sâhib b. Abbâd, fıkhîta Şâfiî, itikatta Mu'tezilî olmakla birlikte imamet konusunda kısmen Zeydiyye kısmen de İmâmîyye'den etkilenmiştir. Gadîr biatını<sup>57</sup> ve on iki imam anlayışını<sup>58</sup> benimsemesi, kendisini Ali b. Ebû Tâlib'in Şîasından göstermesi,<sup>59</sup> Ali er-Rızâ'yı (ö. 203/818) öven şiirler yazması<sup>60</sup> gibi hususlar onun İmâmîyye'ye meylini ortaya koymaktadır. *Kitâbü'z-Zeydiyye* ve *Kitâbü'l-İmâme fî tafdüli Emîrilmüminîn Ali İbn Ebî Tâlib ve tesbîti imameti men tekaddemehu* adlı iki eseri<sup>61</sup> ise Sâhib'in Zeydiyye ile irtibatını göstermektedir. Sâhib, Mu'tezilî-Şîî çizgide olduğunu bazı şiirlerinde dile getirmiştir. Örneğin iki beyitlik bir şiirinde, şayet kalbi yarılırsa ortasında harflerle yazılmamış iki satır görüleceğini; çünkü bir tarafta adâlet ve tevhide ilişkin satırın, diğer tarafta ise Ehlibeyt sevgisine ilişkin satırın yer aldığını ifade etmiştir.<sup>62</sup>

## 2.5. İbn Metteveyh

Kadı Abdulcabbâr'ın öğrencilerinden olan İbn Metteveyh, Basra Mu'tezilesi'ne mensup olmakla birlikte tafdil meselesinde Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşünü

<sup>54</sup> Muhammed b. İmrân Merzûbânî, *Ahbâru Şu'arâi's-Şî'a*, thk. Muhammed Hâdî Emînî (Beirut: Şeriketü'l-Kütübî li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1413/1993).

<sup>55</sup> Muhammed b. İmrân Merzûbânî, *Ahbâru's-Seyyid el-Himyerî*, thk. Muhammed Hâdî Emînî (Necf: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1385/1965).

<sup>56</sup> Yazıcı, "Merzûbânî", 256.

<sup>57</sup> Sâhib b. Abbâd Ebu'l-Kâsım İsmail, *Dîvânü's-Sâhib İbn 'Abbâd*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Müessesetü'l-A'lamî, 1422/2001), 82.

<sup>58</sup> Muhammed b. Şehrâşûb Mâzenderânî, *Menâkıbu Âli Ebî Tâlib* (Kum: y.y., 1379/1960), 233.

<sup>59</sup> Sâhib b. Abbâd, *ed-Dîvân*, 99.

<sup>60</sup> Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *'Uyûnu ahbârî'r-Rızâ* (Kum: İntişârâtu's-Şerîf er-Radî, 1399/1978), 1/12-15.

<sup>61</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 150.

<sup>62</sup> İlmî Heyet, *Mu'cemu tabakâti'l-mütakellimîn*, ed. Cafer Subhânî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1424/2002), 2/79.

benimsemiştir. Zira İbn Ebü'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) bildirdiğine göre o; *el-Kifâye* adlı eserinde Ali'nin Ebû Bekir'e üstünlüğünü açıkça ifade etmiş, bu konuda kanıtlar getirmiş ve uzun bir şekilde bu meseleyi tartışmıştır.<sup>63</sup> Hatta daha da ileri giderek Ali'nin masumiyetini ileri sürmüş, bunu âyet ve hadislerle ispatlamaya çalışmıştır. İbn Ebü'l-Hadîd bu konuda şunları söyler:

Ebû Muhammed b. Metteveyh -Allah ona rahmet etsin- *el-Kifâye* adlı kitabında Ali'nin masum olduğunu söyler. Fakat masumluğunun vâcip olmadığını, imamette ismet şartının bulunmadığını, bununla birlikte nasların Ali'nin ismetine delâlet edip bâtınının temizliğini kesin biçimde gösterdiğini, bu durumun sahâbe arasında yalnızca ona özel kılındığını ileri sürer. "Veli masumdur." demekle "Veli'nin masumiyeti, imam olduğu için vaciptir; imam olmanın şartlarından biri masumiyettir." demek arasındaki fark bellidir. Birinci söylem bizim mezhebimiz, ikinci söylem ise İmâmiyye'nin mezhebidir.<sup>64</sup>

### 3. Büveyhîler Döneminde İmâmiyye'ye Etki Eden Mu'tezilîler

Büveyhîler döneminde İmâmiyye'ye etki eden Mu'tezilî âlimlerden iki isim öne çıkmaktadır. Bunlar Kadı Abdulcabbâr ve öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'dir.

#### 3.1. Kadı Abdulcabbâr

Büveyhîler döneminin en büyük Mu'tezilî âlimi sayılan Kadı Abdulcabbâr, İmâmiyye âlimlerinden en çok Şerîf Murtazâ ve kardeşi Şerîf Radî üzerinde etki bırakmıştır. Arslan, yaptığı karşılaştırmalı araştırmada Şerîf Murtazân'ın birçok kelâmî konuda Kadı'dan etkilendiğini tatmin edici bir şekilde göstermiştir.<sup>65</sup> Bu konular şunlardır: Bilginin tanımı, bilginin türleri, nazarî düşünce yöntemi, aklın nakle önceliği, hadis anlayışı, Allah'ın varlığını delillendirme, ilâhî sıfatlar, hüsün-kubuh teorisi, ilâhî irâde, ilâhî kelâm, teklif, îade (diriltme), lütuf, aslah, elem ve ivaz, insanın fiilleri, kaza ve kader, insanın irâdesi, istitâat, dolaylı (mütevellid) fiiller, âhiret ahvâli, iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak, ecel, rızık, fiyat, nübüvvetin gerekliliği, mucizenin

<sup>63</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/12.

<sup>64</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/275.

<sup>65</sup> Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 63-201.



şartları, ismetin kanıtlanması ve nesih. Şerîf Radî, Kadı'dan *el-'Umde fî usûli'l-fıkh*'i<sup>66</sup> ve *Takrîbu'l-usûl*'u<sup>67</sup> okuduğunu belirtmiştir. *Hakâiku't-te'vîl*'inde birçok defa Kadı'ya atıfta bulunmuştur.<sup>68</sup> *Talhîsu'l-beyân*'da da çoğu zaman Kadı'ya başvurmuştur. *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*'de Kadı'ya uyarak gerekli şartları sağlayan âhâd haberlerle fûrû'u'd-dîn alanında amel etmeyi câiz görmüştür.<sup>69</sup> Kadı'nın rüyete ilişkin kelâm bağlamında, “Dolunaylı bir gecede Ay'ı gördüğünüz gibi kıyâmet gününde Rabbinizi göreceksiniz.” hadisi hakkındaki yorumlarını aktarmış,<sup>70</sup> onu desteklemek amacıyla hadisin âhâd haberlerden olup sahih kabul edilemeyeceğini, sahih kabul edilse bile rüyetin ilim anlamına geldiğini ileri sürmüştür.<sup>71</sup>

### 3.2. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşleri Selçuklular döneminde özellikle Rey ve Horasan'da İmâmiyye kelâmcıları arasında revaç bulmuştur.<sup>72</sup> Bu dönemde ve akabinde Ebu'l-Hüseyn'in görüşlerinden etkilenen başlıca İmâmiyye kelâmcıları arasında Şeyh Tûsî, Sedîdüddîn Hımmâsî (ö. 600/1204'ten sonra), Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274), Muhakkık Hillî (ö. 676/1277) ve Allâme Hillî (ö. 726/1325) yer almıştır.<sup>73</sup> Ebu'l-Hüseyn, Şerîf Murtazâ'nın *eş-Şâfi fî'l-imâme*'sine *Nakdu's-Şâfi fî'l-İmâme* adlı bir reddiye yazmıştır.<sup>74</sup> Bu reddiye Murtazâ'nın öğrencileri Sellâr b. Abdulaziz Deylemî (ö. 448/1057) ve Kerâcekî (ö. 449/1057) sırasıyla *er-Red 'alâ Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fî nakdihî kitâbe's-Şâfi* ve *Risâletü't-tenbîh 'alâ aqlâti Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fî fasl fî*

<sup>66</sup> Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *el-Mecâzât en-nebeviyye*, tsh. Mehdî Hüsemend (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422/2000), 176.

<sup>67</sup> Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *Talhîsu'l-beyân fî mecâzâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mişkât (Tahran: Matba'atu Meclisi's-Şûrâ, 1372/1953), 99.

<sup>68</sup> Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *Hakâiku't-te'vîl fî müteşâbihî't-tenzîl*, thk. Muhammed er-Rızâ Âl Kâşifulgîta (Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1406/1986), 10, 22, 41, 59, 68, 116, 120, 156, 177, 184, 190, 204, 224, 234, 262, 273, 349.

<sup>69</sup> Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-nebeviyye*, 61. Karşılaştırmak için bk. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 4/225.

<sup>70</sup> Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-nebeviyye*, 62-63.

<sup>71</sup> Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-nebeviyye*, 63-64.

<sup>72</sup> Hasan Ansârî – Sabine Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, çev. Usâme Şefî Seyyid, *el-Merci' fî târihi 'ilmi'l-kelâm*, ed. Sabine Schmidtke (Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1439/2018), 385.

<sup>73</sup> Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 377-387.

<sup>74</sup> İbnü'l-Murtazâ Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1409/1988), 119.

*zikri'l-imâme* adlı eserleriyle karşılık vermişlerdir.<sup>75</sup> Ebu'l-Hüseyn ayrıca Şerîf Murtazâ'nın *el-Mukni' fi'l-gaybe'sini Nakdu'l-Mukni' fi'l-Gaybe* ile nakzetmiştir.<sup>76</sup>

#### 4. Büveyhîler Döneminde Mu'tezile'den Etkilenen İmâmîler

4./10. asır her ne kadar siyasî bakımdan Şîi yüzyılı olarak anılıyorsa da fikrî bakımdan Mu'tezile yüzyılı olarak anılmalıdır. Çünkü bu asırda Mu'tezilî fikirler sadece Şîa üzerinde değil, diğer mezhepler üzerinde de etkisini hissettirmiştir. Bir mezhebi Mu'tezile ile mezcetmek Şîa'ya özgü bir durum olmamıştır. Bu bağlamda Mu'tezilî fikirler Hanefîlik, Mâlikîlik ve Şâfiîlikle de bazı âlimlerin şahıslarında bir araya gelebilmiştir. Örneğin İbrahim b. Ahmed et-Taberî, Mâlikî ve Mu'tezilî kimlikleri; Kadı Abdulcabbâr ise Şâfiî ve Mu'tezilî kimlikleri bir araya getirmiştir.<sup>77</sup> Hanefî kimlikle Mu'tezilî kimliğin bir araya gelmesine ise daha sık rastlanmıştır. Bu durum Hanefîlerle Mu'tezilîlerin temelde akılcılık ekseninde hareket etmesinden kaynaklanmıştır.<sup>78</sup>

Büveyhîler döneminde Mu'tezile'den en çok etkilenen İmâmîler İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ, Şerîf Radî ve Şeyh Tûsî olmuştur.

##### 4.1. İbn Bâbeveyh el-Kummî

Ahbârî ekolün Küleynî'den (ö. 329/941) sonraki en önemli temsilcisi sayılan İbn Bâbeveyh el-Kummî, ömrünün büyük bir bölümünü Mu'tezile'nin fikir merkezlerinden Rey'de<sup>79</sup> geçirmiştir. Bu sebeple Mu'tezilî fikirlerden ister istemez etkilenmiştir. Örneğin, Allah'ın rüyetini<sup>80</sup> ve nurâniyetini<sup>81</sup> nefyetmiş, Kur'ân'ın ne hâlık ne de mahlûk olduğu yönünde Şîa imamlarından gelen haberi yapay bir teville<sup>82</sup> yumuşatarak Mu'tezile ile uyumlu hale getirmiştir. Kelâma karşı olmasına rağmen bazı eserlerinde

<sup>75</sup> Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki'ş-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 377.

<sup>76</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119.

<sup>77</sup> İhsan Abbâs, “Mukaddime”, *Dîvânu'ş-Şerîf er-Radî*, Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin Müsevî (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414/1994), 1/44.

<sup>78</sup> Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin fikrî, toplumsal ve siyasal tezahürleri hakkında bk. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 231-333.

<sup>79</sup> Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki'ş-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 374.

<sup>80</sup> Kummî, *et-Tevhîd*, 116.

<sup>81</sup> Kummî, *et-Tevhîd*, 125, 150.

<sup>82</sup> Kummî, *et-Tevhîd*, 219-220.

aklî izahlara girişmiş<sup>83</sup> ve İmâmî kelâmcılara atıfta bulunmuştur. Mesela *Kemâlü'd-dîn*'de imamet ve gaybet meselelerini izah etmek için Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin *et-Tenbîh*'ini ve İbn Kıbe er-Râzî'nin *el-Mes'ebetü'l-müfreda fi'l-imâme*, *Nakdu kitâbi'l-İşhâd*, *en-Nakd 'alâ İbn Beşşâr* adlı eserlerini referans olarak kullanmıştır.<sup>84</sup> Böylelikle Şeyh Müfîd ile sistemleşecek olan Usûlî düşüncenin habercisi olmuştur.

## 4.2. Şeyh Müfîd

Şeyh Müfîd genel anlamda Bağdat Mu'tezilesi'nin, özellikle de Ka'bî'nin (ö. 319/931) etkisinde kalmıştır.<sup>85</sup> Bu bağlamda şerrin Allah tarafından yaratılmadığını açıklamış,<sup>86</sup> Allah'ın irâdesinin bizzat fiilleri olduğunu kabul etmiştir.<sup>87</sup> Allah'ın duyması ve görmesinin bilmek anlamına geldiğini söylemiş;<sup>88</sup> mekân, yön, ışık, şekil ve boyut gibi birtakım özellikleri gerektirdiği için rüyetin Allah hakkında mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>89</sup> Aslah ve lütuf prensiplerini benimsemiş,<sup>90</sup> marifete iktisap yoluyla ulaşıldığını,<sup>91</sup> Kur'ân'ın i'câzına ilişkin sarfe teorisini<sup>92</sup> ve kabir azabını<sup>93</sup> onaylamıştır. Latîfu'l-ke'lâma dâir konularda da genel anlamda Bağdat Mu'tezilesi'ne uymuştur.<sup>94</sup> Tüm bu etkilenmeye rağmen Müfîd, Bağdat Mu'tezilesi'ne intisap etmeyi reddederek<sup>95</sup> İmâmiyye'nin Mu'tezile'den farklı olduğunu izaha çalışmıştır.<sup>96</sup> Bu amaçla *el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'Adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne's-Şî'ati'l-İmâmiyye* adlı eserini yazmıştır. Bu eserinde Mu'tezile'nin ahvâl teorisi,<sup>97</sup> ilâhî

<sup>83</sup> Örnek olarak bk. Kummî, *et-Tevhîd*, 151, 173, 217, 291-293, 350.

<sup>84</sup> Bu konu hakkında bk. Sonay, *Tarihsel Süreçte İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi*, 133-135.

<sup>85</sup> Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 375.

<sup>86</sup> Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân 'Ukberî, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. İbrahim Ensârî (Kum: Matba'atü Mehr, 1413/1992), 42-45.

<sup>87</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 53.

<sup>88</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 54.

<sup>89</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 57.

<sup>90</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 59.

<sup>91</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 61.

<sup>92</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 63.

<sup>93</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 77.

<sup>94</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 95-114, 127-133.

<sup>95</sup> Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 375.

<sup>96</sup> Madelung, “Imamism and Mu'tazilite Theology”, 24.

<sup>97</sup> Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân 'Ukberî, “el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'Adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne's-Şî'ati'l-İmâmiyye”, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, thk. Muhammed Rızâ Hüseyinî Celâlî (Kum: Dârü'l-Müfîd, 1431/2009), 49-56.

kudret ve irâdenin taalluku,<sup>98</sup> cevher ve arazlar,<sup>99</sup> vaîd,<sup>100</sup> şefâat, kabir azabı, cennet ve cehennemın yaratılmış olması, miraç, peygamberlerin ve imamların ismeti<sup>101</sup> konularında İmâmiye'den ayrıldığına dikkat çekmiştir.

Şeyh Müfîd, *el-Mukni'a fî vifâki'l-Bağdâdiyyîn mine'l-Mu'tezile limâ ruviye 'ani'l-eimme* adlı risâlesinde Bağdat Mu'tezilesi'nin İmâmiyye'ye yakın görüşlere sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu risâle günümüze ulaşmamış olsa da içeriğini *Evâilü'l-makâlât*'ın yardımıyla tahmin etmek mümkündür. *Evâil*'e göre Bağdat Mu'tezilesi Kur'ân'ın muhdesliği, Allah'ın isim ve sıfatlarının tevkîfî (nassa bağlı) oluşu,<sup>102</sup> ilâhî ilmin ezelîliği,<sup>103</sup> rüyetin nefyi,<sup>104</sup> ilâhî adâlet,<sup>105</sup> hâlık lafzının Allah'a mahsusluğu,<sup>106</sup> ilâhî lütfun keremden kaynaklandığı,<sup>107</sup> marifetin müktesepliği,<sup>108</sup> nübüvvet ve imametın tefaddul oluşu<sup>109</sup> konularında İmâmiyye'ye uymuştur.

Şeyh Müfîd, Mu'tezile'ye karşı çok sayıda reddiye yazmıştır.<sup>110</sup> Bu reddiyelerin çoğu imametle, bazıları da Mu'tezile'nin vaîd gibi esaslarıyla ilgilidir. Şeyh Müfîd, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl teorisini eleştirenlerin başında gelir. O, bu teori hakkında şöyle der:

Anlaşılması imkânsız üç teori vardır ki; kelâmcılar bunların anlamlarını erbabından tahsil etmek için çok uğraşmışlar, fakat çelişkili ifadelerden başka bir şey duymamışlardır: Hıristiyanların teslisi, Neccâriyye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin ahvâli. Bu konuda söylediklerimizden şüphe duyanlar, bu teorilerden herhangi biri için makul bir açıklama bulmaya ya da içerdikleri çelişki ve fesadı bertaraf etmeye çalışsınlar. Bakalım bizim hükmettiğimiz görüşün hilâfının doğru olduğunu ispatlayabilecekler mi? Ama heyhat!<sup>111</sup>

<sup>98</sup> Şeyh Müfîd, "el-Hikâyât", 57-58.

<sup>99</sup> Şeyh Müfîd, "el-Hikâyât", 59-62.

<sup>100</sup> Şeyh Müfîd, "el-Hikâyât", 63-65.

<sup>101</sup> Şeyh Müfîd, "el-Hikâyât", 67-71.

<sup>102</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 53.

<sup>103</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 54-55.

<sup>104</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 57.

<sup>105</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 57-58.

<sup>106</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 58-59.

<sup>107</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 59.

<sup>108</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 61.

<sup>109</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 63-64.

<sup>110</sup> Bu reddiyelerin adları için bk. Ahmed b. Ali Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Musa ez-Zencâmî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1998), 399-402.

<sup>111</sup> Şeyh Müfîd, "el-Hikâyât", 45-47.

Şeyh Müfid'in *Evâilü'l-makâlât*'ta da ahvâl teorisini eleştirdiği görülür.<sup>112</sup> Bu teoriyle ilişkili olan ma'dûmun şeyliği, Allah'ın irâdesinin hâdis bir sıfat olup değiştiği ve bir mahalde bulunmadığı şeklindeki görüşleri reddettiği göze çarpar.<sup>113</sup>

### 4.3. Şerîf el-Murtazâ

Şeyh Müfid'in en seçkin öğrencisi olan Şerîf el-Murtazâ, hocasının ölümünden sonra İmâmiyye'nin ilmî liderliğini üstlenmiştir. Fakat imamet ve imamete bağlı olan imanın tanımı, vâid, el-menzile gibi meseleler haricinde hocasına muhâlefet ederek Behşemî<sup>114</sup> görüşleri yeğlemiştir.<sup>115</sup> Daha önce değinildiği gibi o, bu hususta büyük ölçüde Kadı Abdulcabbâr'dan etkilenmiştir. Usûlî âlimler bu gerçeği kabullenmeye yanaşmazlar. Örneğin Muhsin Emîn el-Âmilî (ö. 1372/1952), Kadı Abdulcabbâr'a imamet konusunda reddiye yazmasını örnek göstererek Murtazâ'nın Mu'tezile'ye nisbet edilmesine karşı çıkar.<sup>116</sup> Ancak Arslan'ın ifade ettiği gibi, bu gerekçe yeterli ve geçerli olmaktan uzaktır. Zira Murtazâ'nın imamet konusunda Kadı Abdulcabbâr'a reddiye yazması, diğer konularda ondan etkilenmesine engel değildir.<sup>117</sup>

### 4.4. Şerîf er-Radî

Şerîf er-Radî, üzerinde Mu'tezilî etkinin bâriz bir şekilde görüldüğü İmâmiyye âlimlerinden biridir. Radî, daha önce temas edildiği gibi, Kadı Abdulcabbâr'ın etkisiyle genel anlamda Behşemî görüşleri benimsemiştir. Hatta onun, abisi Şerîf Murtazâ'nın benimsemediği vâid ve cennet-cehennem henüz yaratılmamış olup ileride yaratılacağı konularında da Mu'tezile'ye uyduğu bilinmektedir.<sup>118</sup> Abdülhüseyn Hillî'ye göre Radî'nin bu konularda Mu'tezile'ye uyması, Mu'tezilî sayılmasını gerektirmez. Çünkü

<sup>112</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 52,56.

<sup>113</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 53; Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 375.

<sup>114</sup> Behşemiyye, Basra Mu'tezilesi'nin bir koludur. Ebû Hâşim Cübbâî'nin görüşleri etrafında şekillendiği için bu isimle anılmıştır. Behşemî görüşler Sâhib b. Abbâd ve Kadı Abdulcabbâr'ın çabalarıyla Büveyhîler döneminde revaç bulmuştur. Bu husus için bk. Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 376.

<sup>115</sup> Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 375.

<sup>116</sup> Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, 1/41.

<sup>117</sup> Arslan, *Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 61.

<sup>118</sup> Şerîf Radî, *Hakâiku't-te'vîl*, 16-17, 245-248.

itizâl bir akide değil, metottur. İmâmiyye'den birinin Mu'tezilî bir görüşü benimsemesi ayıplanacak bir durum değildir. Öyleyse Radî'nin birkaç özel görüşle sınırlı itizâlî benimseyen bir İmâmî olduğu söylenmelidir.<sup>119</sup> Kanaatimizce Hillî'nin Radî adına sunduğu mazerette zayıf noktalar vardır. Her şeyden önce itizâl yalnızca bir metot değil, bu metot çerçevesinde oluşmuş sistematik bir öğretilerdir. Radî bu öğretinin sadece birkaç ilkesini değil, birçok ilkesini benimsemiştir. Bununla birlikte -Hillî'nin de ifade ettiği gibi- Radî'yi Mu'tezilî saymak doğru olmaz. Zira o, birçok konuda Mu'tezile'den etkilenmiş olsa da İmâmiyye'ye özgü imamet, bedâ, takiyye gibi ilkeleri savunmaya devam etmiştir.

#### 4.5. Şeyh Tûsî

İmâmiyye'nin en büyük âlimi sayılan ve bu sebeple “Şeyh” ya da “Şeyhü't-tâife” lakabıyla anılan Tûsî,<sup>120</sup> hocası Şerîf Murtazâ'nın vefatından sonra İmâmiyye'nin riyâsetini devralmıştır. Metodoloji açısından Şeyh Müfîd'in vahiy-akıl dengesini gözetken mutedil yaklaşımını Şerîf Murtazâ'nın akla dayalı radikal yaklaşımına tercih etmiştir.<sup>121</sup> Bununla birlikte Kur'ân'dan sonra en önemli kaynak olan hadise, Şeyh Müfîd'den daha fazla yer vermiştir. Hadise verdiği önemi, *Tehzîbu'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr*'ın yanı sıra *el-Gaybe*, *en-Nihâye* ve *el-Mebsût* gibi eserlerinde de göstermiştir. Fıkıh usulüne dâir *el-'Udde*'sinde, çağının diğer usulcileri gibi Mu'tezilî âlim Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin *el-Mu'temed*'inden faydalanmıştır.<sup>122</sup> Tûsî'nin Mu'tezile'den etkilenmesi, fıkıh alanıyla sınırlı kalmamıştır. O, Şerîf Murtazâ'nın yaptığı gibi kelâm alanında dönemin yaygın akımı olan Behşemiyye'yi izlemiştir. Ancak onun ne zamana kadar Behşemî görüşlere bağlı kaldığı belirsizdir. Zira kelâma dâir -özellikle ömrünün sonlarına doğru yazdığı- çok sayıda eseri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Tûsî'den sonraki döneme ait bazı İmâmiyye eserlerinde onun Behşemî görüşlerden vazgeçtiğini ifşa eden birkaç işâret vardır. Örneğin Ebû Abdullah Hüseyin b. Ebû Kâsım el-Avdî (ö. 8./14. asrın ortaları), Tûsî'nin *Riyâdatu'l-'ukûl*'da ma'dûmun sâbit ve

<sup>119</sup> Abdülhüseyn Hillî, “Tercümetü'r-Radî”, *Hakâiku't-te'vîl*, 77.

<sup>120</sup> Muhammed Muhsin Tahrânî, “Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî”, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 2.

<sup>121</sup> Mazlum Uyar, *Şî' Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 44.

<sup>122</sup> Abdullah Kahraman, “Tûsî, Ebû Cafer (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/436.

mevcut olduğu şeklindeki Behşemî görüşü inkâr ettiğini bildirmiştir. Tûsî'nin bu hususta Ebu'l-Hüseyn Basrî'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>123</sup> Tûsî'nin günümüze ulaşan eserlerinde de Behşemî görüşlerden vazgeçtiğine dâir birkaç işaret vardır. Bu işaretlerden biri, Tûsî'nin sarfe teorisi hakkındaki şu değerlendirmesidir:

Bana göre Kur'ân'ın i'câzına ilişkin ileri sürülen görüşlerden en güçlüsü, onun özel bir nazma sahip yüksek fesâhati dolayısıyla olağanüstü olduğudur. Tek başına fesâhat, ya da tek başına nazım, ya da sarfe onun i'câzını açıklayamaz. Her ne kadar *Şerhü'l-Cümel'* de (*Temhîdü'l-usûl'* da) Murtazâ'nın izinden giderek sarfe görüşünü desteklemiş olsam da böyle düşünüyorum. Çünkü orada Murtazâ'nın kitabını şerh etme sadedinde olduğum için görüşüne muhâlefet etmem uygun düşmezdi.<sup>124</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Tûsî, Kur'ân'ın i'câzı konusunda hem nazmı hem fesahati esas almıştır. Böylelikle Ebû Hâşim Cübbâî ve Kadı Abdulcabbâr'a karşı çıkmıştır. Zira onlar i'câzı açıklarken nazmı görmezden gelip yalnızca olağanüstü fesahati esas almışlardır.<sup>125</sup>

Allâme Hillî'nin Tûsî hakkında, “Önce vaîdi benimsemişti, fakat sonra bu görüşten vazgeçti.” demesi<sup>126</sup> dikkat çekicidir. Çağdaş İmâmiyye âlimlerinden Muhammed Muhsin Tahrânî, savunmacı bir tavır takınarak Tûsî gibi büyük bir merciin Şîa imamlarından gelen ahhârla çelişen vaîd prensibini benimsemiş olmasını imkânsız görmüştür. Ona göre bu iddia Tûsî'nin muhâlifleri tarafından uydurulmuş, Hillî de bunu onlardan olduğu gibi almıştır.<sup>127</sup> Kanaatimizce Tahrânî'nin ileri sürdüğü görüş ikna edici değildir. Zira Şerîf Radî gibi bazı İmâmiyye âlimlerinin vaîd esasını benimsedikleri bilinmektedir. Tûsî'nin onlardan biri olmasını engelleyecek bir durum yoktur. Hatta Tûsî'nin zamanla Behşemî görüşlerden vazgeçtiği hatırlanırsa, önce vaîdi benimseyip sonra bu görüşten vazgeçmesinin kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir.

<sup>123</sup> Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki'ş-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 377-378.

<sup>124</sup> Muhammed b. Hasan Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yecibu 'ala'l-'ibâd*, thk. Muhammed Kâzım Musevî (Kum: Delîl Mâ, 1430/2009), 331-332.

<sup>125</sup> Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/197, 226, 318.

<sup>126</sup> Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar Hillî, *Hulâsatu'l-akvâl fî ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Cevâd Kayyûmî (Kum: Müessesetü Neşri'l-Fekâha, 1431/2009), 250.

<sup>127</sup> Tahrânî, “Hayâtu'ş-Şeyh et-Tûsî”, 123.

Sonuç olarak Tûsî; imamet, şefâat, vaîd, icaz gibi konularda Mu‘tezile’ye muhâlefet etse de rüyet,<sup>128</sup> Kur’ân’ın mahlûk oluşu,<sup>129</sup> lütuf,<sup>130</sup> aslah,<sup>131</sup> ilâhî irâdenin bir mahalde bulunmayıp muhdes olması<sup>132</sup> gibi kelâmî konularda onlara uymuştur. Böylece Mu‘tezile’den en çok etkilenen İmâmiyye âlimleri arasında yer almıştır.

## 5. İmâmiyye-Mu‘tezile İlişkisinin Fikrî Çerçevesi

İmâmiyye ile Mu‘tezile arasındaki fikrî ilişki, iki ekol arasındaki benzer ve farklı görüşler üzerinden tespit edilebilir. Ancak bu yapılırken İmâmiyye’deki Usûliyye-Ahbâriyye ve Mu‘tezile’deki Basra-Bağdat ayrışmaları mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Usûliyye, aklın dindeki yeri, rüyetullâh, marifetullâh, hüsün-kubuh, lütuf, aslah, elem-ivaz, hidâyet-dalâlet konularında önemli ölçüde; halku’l-Kur’ân, kader ve kazâ, nübüvvet, el-emr bi’l-ma‘rûf ve’n-nehî ‘ani’l-münker konularında ise kısmen Mu‘tezile’den etkilenmiştir. Ahbâriyye üzerindeki Mu‘tezilî etki ise rüyetullâh ve kısmî ölçüde ilâhî sıfatlar ve halku’l-Kur’ân konularıyla sınırlı kalmıştır. İmâmiyye’yi Mu‘tezile’den ayıran temel konular imamet, bedâ, rec‘at, takiyye; Mu‘tezile’yi İmâmiyye’den ayıran temel konular ise el-menzile beyne’l-menziletayn, va‘d-va‘îd, el-emr bi’l-ma‘rûf ve’n-nehî ‘ani’l-münker konuları olmuştur.<sup>133</sup>

İmâmiyye âlimleri, Mu‘tezile ile benzeşen görüşlerinin varlığını iki farklı şekilde açıklamışlardır. Bunlardan birincisi, Mu‘tezile’nin Şîa imamlarının görüşlerini tebennî etmiş olmasıdır. Muhtemelen ilk olarak Şeyh Müfîd tarafından dile getirilen bu açıklamaya Necmüddîn Mahmud Neyrîzî (ö. 933/1526 senesinden sonra) *Tecrîdü’l-İ’tikâd*’a yazdığı *Tahrîru Tegrîdi’l-İ’tikâd* adlı şerhte vurgu yapmıştır.<sup>134</sup> İkinci açıklama ise, iki ekolün metodolojisinin felsefeye itimat etmiş olmasıdır. Buna göre iki ekolün

<sup>128</sup> Tûsî, *el-İktisâd*, 93-96.

<sup>129</sup> Tûsî, bu konuda İbn Bâbeveyh ve Murtazâ’ya uyararak Kur’ân’ın “mahlûk” olarak vasfedilmemesini, bu kelimenin “uydurulmuş” anlamına da gelmesine bağlar. bk. Tûsî, *el-İktisâd*, 82-83.

<sup>130</sup> Tûsî, *el-İktisâd*, 152-161.

<sup>131</sup> Tûsî, *el-İktisâd*, 162-163.

<sup>132</sup> Tûsî, *el-İktisâd*, 80-81.

<sup>133</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Sonay, *Tarihsel Süreçte İmâmiyye-Mu‘tezile İlişkisi*, 186-239.

<sup>134</sup> Rızâ Pürcevâdî – Sabine Schmidtke, “el-Mezhebu’s-Şî‘î el-İsnâ‘aşerî”, çev. Usame Şefî‘ Seyyid, *el-Mercî‘ fî târîhi ‘ilmi’l-kelâm*, ed. Sabine Schmidtke (Beyrut: Merkezü Nemâ li’l-Buhûs ve’d-Dirâsât, 1440/2018), 779.



benzerlik göstermesi, birinin diğere ait görüşleri intihal ettiği anlamına gelmez. Zira gerçek felsefe ister masum imamların ister hakikî filozofların dillerinden çıksın, evrensel hakikati ifade eder.<sup>135</sup> Abdurrezâk Lâhîcî (ö. 1072/1661) gibi felsefeye meyilli âlimler tarafından dile getirilen bu açıklamanın, filozoflar arasında mevcut olan derin fikir ayrılıkları nedeniyle tutarlı olmadığını düşünüyoruz.

İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisi, büyük oranda mezhepsel taassuba kurban edilmiş bir konudur. İmâmiyye dışından yazarlar ister doğulu ister batılı olsunlar, Usûlî İmâmiyye üzerindeki Mu'tezilî etkiyi olduğundan büyük ve derin göstermeye, üstelik tüm İmâmiyye'ye genellemeye çalışmışlardır. Örneğin Tritton, son dönem İsnâaşeriyyesi'nin Mu'tezilî görüşü benimsediğini iddia etmiş,<sup>136</sup> Cemâleddîn el-Kâsımî ise Irak, Hindistan, Şam ve İran Şiîlerini Mu'tezilî saymıştır.<sup>137</sup> Bu tarz genelleyici yargıların ilmî olmadığı açıktır. Buna mukabil, Usûlî İmâmîler öteden beri üzerlerindeki Mu'tezilî etkiyi itiraf etmeye yanaşmamışlardır. Hatta çağdaş İmâmî âlimlerden Hâşim Maruf el-Hasanî bu itiraftan kaçınmak için İmâmiyye'nin Eşariyye ile ittifak ettiği noktaların Mu'tezile ile ittifak ettiklerinden daha fazla olduğunu savunmuş, İmâmiyye'yi Mu'tezile'den en uzak fırka olarak tasvir etmiştir.<sup>138</sup> Şüphesiz bu savunmacı yaklaşım da ilmî olmaktan uzaktır. Kanaatimizce her iki taraf da meseleyi ifrat ile tefritten uzak bir şekilde, objektif bir bakışla ele almadığı için yanlış değerlendirmeler yapmaktan kurtulamamıştır.

## Sonuç

Büveyhîler dönemi, İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin en olumlu seyrettiği zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde Usûlî İmâmiyye üzerindeki Mu'tezilî etki zirveye ulaşmış ve kalıcı bir hal almıştır. Bunda rasyonel düşüncenin revaç bulması, sosyo-politik ve sosyo-kültürel şartlar, Mu'tezile kökenli İmâmî âlimlerin etkisi ve Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet tarafından dışlanması etkili olmuştur. Ancak İmâmiyye'nin diğer kolu olan

<sup>135</sup> Pûrcevâdî – Schmidtke, “el-Mezhebu's-Şi'î el-İsnâ'aşerî”, 783.

<sup>136</sup> A. S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 38.

<sup>137</sup> Cemâleddîn Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1399/1979), 56.

<sup>138</sup> Hâşim Ma'rûf Hasanî, *eş-Şi'a beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Melâk, 2001), 241-242.

Ahbâriyye, Mu'tezilî fikirlerden çok az etkilenmiştir. Mu'tezile üzerindeki İmâmiyye etkisi ise imamet bahsinin bir alt başlığı olan tafdil meselesiyle sınırlı kalmıştır.

Büveyhîler döneminde İmâmiyye'ye meyleden Mu'tezilîler, İmâmiyye'ye etki eden Mu'tezilîler ve Mu'tezile'den etkilenen İmâmîlere çokça rastlanmıştır. Ancak birbirlerinden etkilenen İmâmîlerin ve Mu'tezilîlerin mezheplerini bırakıp karşı mezhebe geçiş yaptıklarını söylemek isabetli değildir. Bunun yerine, onların kendi mezheplerinin esaslarına bağlı kalmakla birlikte karşı mezhebin bazı fikirlerini benimsediklerini söylemek daha doğrudur.

Mu'tezile'nin Büveyhîler döneminde Usûlî İmâmiyye üzerinde icra ettiği tesire bakarak İmâmiyye'nin kendine has kelâmî görüşleri olmadığı ya da Mu'tezile'nin mirasçısı olduğu gibi abartılı ve genelleyici hükümlere varmak son derece yanlıştır. Zira Usûliyye her ne kadar geniş ölçüde Mu'tezilî etkiye maruz kalmış olsa da İmâmiyye'ye özgü imamet, bedâ, rec'at, takiyye gibi öğretilerden vazgeçmemiş, hatta bunları akîl yöntemlerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında Usûliyye'nin İmâmî düşünceye yaptığı katkıları yadsımak mümkün değildir. Bununla birlikte Usûliyye'nin geleneksel İmâmiyye öğretisini temsil ettiğini söyleyebilmek zordur. Çünkü Usûliyye, Mu'tezile'nin etkisi sonucunda bu öğretilerle zaman zaman ters düşmüştür. Kanaatimizce geleneksel İmâmiyye öğretilerine vâkıf olmak için İmam Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerinin ilmî yöntemlerle aydınlatılması icap etmektedir.

## Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2008.
- Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimname* 7/17 (Aralık 2009), 123-138.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Âmilî, Muhsin Emîn. *A'yânu's-Şî'a*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Ta'âruf, 1403/1983.
- Ansârî, Hasan – Schmidtke, Sabine. "et-Telakkî's-Şî'î li'l-Î'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye". çev. Usâme Şefî' Seyyid. *el-Merci' fi târihi 'ilmi'l-keîâm*. ed. Sabine Schmidtke. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1439/2018.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *Kitâbü'l-Mehâsin*. thk. Mehdî Recâî. 2 Cilt. Kum: el-Mecma'u'l-Âlemî li Ehlibeyt, 1413/1993.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayıncılık, 2013.
- Cahen, Claude. *İslamiyet: Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*. çev. Esat Nermi Erendor. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1990.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Osmâniyye*. thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1411/1991.
- Cârullah, Zühdî Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1394/1974.
- Emînî, Abdülhüseyn Ahmed. *el-Gadîr fi'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Eşarî, Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1411/1990.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebû Abdullah el-Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'in Şîi-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tibyan Yayınları, 1999.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18/12 (Haziran 1999), 47-72.

- Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemü’l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garb el-İslâmî, 1413/1993.
- Harrânî, Hasan b. Ali b. Şu‘be. *Tuhefü’l-‘ukûl*. nşr. Hüseyin A‘lamî. Beyrut: Müessesetü’l-A‘lamî, 7. Basım, 1423/2002.
- Hasanî, Hâşim Ma‘rûf. *eş-Şî‘a beyne’l-Eşâ‘ira ve’l-Mu‘tezile*. Beyrut: Dârü’l-Melâk, 2001.
- Hayyât, Abdurrahîm b. Muhammed. *el-İntisâr ve’r-redd ‘alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid*. b.y.: y.y., ts.
- Hillî, Hasan b. Yusuf b. Mutahhar. *Hulâsatu’l-akvâl fî ma‘rifeti’r-ricâl*. thk. Cevâd Kayyûmî. Kum: Müessesetü Neşri’l-Fekâha, 4. Basım, 1431/2009.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm’ın Serüveni*. çev. İzzet Akyol vd. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Ebü’l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh Medâinî. *Şerhu Nehci’l-Belâga*. nşr. Hüseyin A‘lamî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A‘lamî, 1415/1995.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü’l-ümem*. thk. Ebu’l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü’l-Esîr, Ali b. Muhammed Şeybânî. *el-Kâmil fi’t-târih*. thk. Ebu’l-Fidâ Abdullah Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dârü’l-Muntazar, 1409/1988.
- İbnü’n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, 1408/1988.
- İlmî Heyet. *Mu‘cemu tabakâti’l-mütekellimîn*. ed. Cafer Subhânî. 5 Cilt. Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1424-1426/2002-2004.
- Ka‘bî, Ebü’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed. *el-Makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. Amman: Dârü’l-Feth, 1439/2018.
- Kadı Abdulcabbâr, Ebu’l-Hasan b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*. thk. İbrahim Medkûr vd. 16 Cilt. Kahire: y.y., 1380-1385/1962-1965.
- Kadı Abdulcabbâr, Ebu’l-Hasan b. Ahmed. *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1416/1996.
- Kahraman, Abdullah. “Tûsî, Ebû Cafer (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kahveci, Niyazi. “Şia ve Mu‘tezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/23 (Aralık 2005), 69-92.
- Kartaloğlu, Habib. “Şii-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75-90.

- Kâsımî, Cemâleddîn. *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1399/1979.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Cevâd Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427/2006.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam*. Leiden: Brill Publishers, 1992.
- Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh. *'Uyûnu ahbâri'r-Rızâ*. 2 Cilt. Kum: İntişârâtü's-Şerîf er-Radî, 1399/1978.
- Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh. *et-Tevhîd*. thk. Hâşim Hüseyinî Tahrânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 10. Basım, 1430/2008.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *Usûlu'l-kâfi*. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Hikem, 1429/2008.
- Madelung, Wilferd. "Imamism and Mu'tazilite Theology". *Le Shiisme Imâmite* (1970), 13-30.
- Mâzenderânî, Muhammed b. Şehrâşûb. *Menâkıbu Âli Ebî Tâlib*. Kum: y.y., 1379/1960.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Merzübânî, Muhammed b. İmrân. *Ahbâru's-Seyyid el-Himyerî*. thk. Muhammed Hâdî Emînî. Necef: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1385/1965.
- Merzübânî, Muhammed b. İmrân. *Ahbâru şu'arâi's-Şi'a*. thk. Muhammed Hâdî Emînî. Beyrut: Şeriketü'l-Kütübî li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Muezzi, Muhammed Ali Emir. "Bevâdiru'l-Kelâmi's-Şi'î". çev. Usâme Şefî' Seyyid. *el-Merci' fi târihi 'ilmi'l-keâm*. ed. Sabine Schmidtke. 171-186. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1440/2018.
- Müderrişî, Hüseyin. *Tetavvuru'l-mebâni'l-fikriyye li't-teşeyyu' fi'l-kurûni's-selâseti'l-ûlâ*. çev. Fahri Meşkûr. Beyrut: 1436/2015.
- Nâşî Ekber, Abdullâh b. Muhammed. *Mesâilü'l-imâme*. thk. Josef van Ess. Beyrut: y.y., 1391/1971.
- Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. thk. Musa ez-Zencânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 6. Basım, 1418/1998.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pûrcevâdî, Rızâ – Schmidtke, Sabine. "el-Mezhebu's-Şi'î el-İsnâ'aşerî". çev. Usâme Şefî' Seyyid. *el-Merci' fi târihi 'ilmi'l-keâm*. ed. Sabine Schmidtke. 765-790. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1440/2018.
- Rummânî, Ali b. İsa. *el-Câmi' li 'ilmi'l-Kur'an*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2009.

- Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail. *Dîvânu's-Sâhib İbn 'Abbâd*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1422/2001.
- Sonay, Ahmet. *Tarihsel Süreçte İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Hüseyin A'lamî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1427/2006.
- Şensoy, Sedat. "Rummânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Şerîf Radî, Muhammed b. Hüseyin Müsevî. *Talhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mişkât. Tahran: Matba'atu Meclisi'ş-Şûrâ, 1372/1953.
- Şerîf Radî, Muhammed b. Hüseyin Müsevî. *Hakâiku't-te'vîl fî müteşâbihî't-tenzîl*. thk. Muhammed er-Rızâ Âl Kâşifülgîtâ. Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1406/1986.
- Şerîf Radî, Muhammed b. Hüseyin Müsevî. *Dîvânu'ş-Şerîf er-Radî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1414/1994.
- Şerîf Radî, Muhammed b. Hüseyin Müsevî. *el-Mecâzât en-nebeviyye*. tsh. Mehdî Hûsemend. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422/2000.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân 'Ukberî. *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*. thk. İbrahim Ensârî. Kum: Matba'atü Mehr, 1413/1992.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân 'Ukberî. "el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'Adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye". *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. thk. Muhammed Rızâ Hüseyinî Celâlî. Kum: Dârü'l-Müfid, 1431/2009.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin. *Tabakâtu a'lâmi'ş-Şî'a*. 17 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1430/2009.
- Tritton, A. S. *İslam Kelâmi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-İktisâd fî mâ yecibu 'ala'l-'ibâd*. thk. Muhammed Kâzım Musevî. Kum: Delîl Mâ, 1430/2009.
- Uyar, Mazlum. "Gaybet Sonrası Şîf Kelâmının Teşekkülü ve Mu'tezile". *İslâmiyât* 3/3 (Temmuz-Eylül 1999), 153-170.
- Uyar, Mazlum. *Ahbârîlik: İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri*. İstanbul: Ayışığı Yayınevi, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şîf Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Yazıcı, Hüseyin. "Merzûbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/256-257. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yurdagür, Metin. “Ahbâriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl*. nşr. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1382/1963.

## Molla Bedreddin Sancar ve Sünnetle Tefsir Anlayışı (Bakara Suresi Bağlamında)\*

Molla Bedreddin Sancar and His Understanding of Quranic Exegesis with Sunnah  
(In the Context of Surah Baqarah)

Esat ÖZCAN\*\*

### Öz

Siirt'in Tillo ilçesinde dünyaya gelen Molla Bedreddin Sancar, Şark medrese usulüne göre ilim tahsil eden, yine aynı usule göre talebe yetiştiren, yetiştirmeyi sürdüren bir âlim ve müfessirdir. Siirt yöresinde Seyda Molla Bedri/Bedreddin olarak tanınan Sancar, üçü tefsir alanında olmak üzere birkaç eser kaleme almıştır. Sancar, değişik metotlarla Kur'an'ı tefsir etmeye çalışmıştır. Bunlardan biri de Asr-ı saadetten itibaren en önemli tefsir metotlarından kabul edilen Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden (onaylamalarından) oluşan sünnettir. Çalışmada önce müfessirin hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgilere yer verilecek, ardından Sancar'ın sünnetle tefsir anlayışına geçilecektir. Bu kapsamda müfessirin Ebde'u'l-beyân adlı eserinde Bakara suresi çerçevesinde sünnetle yaptığı tefsirler üzerinde durulacak, söz konusu tefsir metoduna hangi amaçlarla müracaat ettiği tespit edilmeye çalışılacak ve konu örneklerle somutlaştırılacaktır. Çalışmanın kaynaklarını, başta müfessirin hal tercümesini veren eserler, kendisi ve eserleri hakkında yapılan akademik çalışmalar ile onun mezkûr tefsiri teşkil edecektir. Öte yandan müfessirin tefsir, hadis kaynakları ile Kur'an ilimleri ve tefsir usulü alanında yazılan eserler de başvurulacak kaynaklar olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Sünnet, Sünnetle Tefsir, Molla Bedreddin Sancar, Ebde'u'l-beyân.

### Abstract

Molla Bedreddin Sancar, born in Tillo, district of Siirt, is a scholar and exegete (mufassir), who got an education in the way of Eastern Madrasah and teaches his students in the same way. Sancar, known as Sayda Molla Bedri/Bedreddin in Siirt, write three Quranic exegeses as well as a few works. Sancar interpret Quran using various methods. One of these methods is the exegesis by sunnah containing the Prophet's words, acts, and approvals, which has been one of the important methods since the period of al-asr al-saadah. In the paper, we first give brief information regarding the mufassir's life and works, then present Sancar's understanding of exegesis with the sunnah. We deal with the Quranic exegeses he made using the sunnah in the context of Surah al-Baqarah in his work Abdau al-bayan. We also determine the purposes for which he made use of the exegesis method and give concrete examples regarding his usage. The sources of the paper consist of the works providing his biography, the academic research conducted on him and his works, and his Quranic exegesis. We also take into consideration the exegesis and hadith sources of the exegete, and the works on the Quranic sciences (ulum al-Quran) and the methodology of Quranic exegesis (usul al-tafsir).

**Keywords:** Quranic Exegesis, Sunnah, Exegesis with Sunnah, Molla Bedreddin Sancar, Abdau al-Bayan.

## Giriş

Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine denilmektedir.<sup>1</sup> Âlimlerin çoğuna göre sünnet de Kur'an gibi dinin kaynağıdır. Zira sünnet, Kur'an'ın beyan ettiklerini pekiştirmekte; mücmel, 'âm ve mutlak olarak belirttiklerini tebyin, tahsis ve takyid etmekte ve Kur'an'da bulunmayan bazı ilave bilgiler vermektedir.<sup>2</sup> Bunun için âlimler, Kur'an'ı tefsir etmeye, ondan hükümler istinbât etmeye çalışırken sünnete

\* Geliş Tarihi: 19.04.2021, Kabul Tarihi: 28.06.2021

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, esatozcan@siirt.edu.tr, Orcid: 0000-0003-0974-8325.

<sup>1</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 122.

<sup>2</sup> Muhammed Lokman es-Selefi, *Mekânetü's-sünne fi't-teşri'i'l-İslâmi* (Riyad: Dârü'd-Dâ'î, 1999), 111-1112.



başvurdular ve sünnet olmadan Kur’ân’ı doğru bir şekilde anlamının çok zor, hatta imkânsız olduğunu ifade ettiler.<sup>3</sup>

Bu âlimlerden biri de bu çağın müfessirlerinden Molla Bedreddin Sancar’dır. Sancar, *Ebde’u’l-beyân* adıyla kaleme aldığı eserinde tefsirle ilgili rivayetleri naklettiği gibi kendisi de ayetleri çeşitli metotlarla tefsir etmeye çalışmıştır. Sancar’ın kullandığı en önemli tefsir kaynaklarından biri de sünnettir.

Çalışmada önce Sancar’ın hayatı hakkında bilgi verilecek, ardından onun başta *Ebde’u’l-beyân* adlı tefsiri olmak üzere diğer eserleri tanıtılacaktır. Daha sonra Sancar’ın söz konusu tefsirinin Bakara suresinde sünnetle yaptığı tefsirleri ele alınacaktır. Bu kapsamda onun hangi saiklerle bu tefsir metodunu kullandığı tespit edilmeye çalışılacak, konu örnekler üzerinde somutlaştırılacaktır.

Müfessirin ismi, eserleri üzerine “Ebü’l-Berekât Muhammed Bedreddin et-Tillovî” şeklinde kaydedildiği için kaynakça ve dipnotlarda bu isim tercih edilecektir.

## 1. MOLLA BEDREDDİN SANCAR

### 1.1. Hayatı

Sancar, ilmin revaçta olduğu, çok sayıda âlimin ve ilim merkezinin bulunduğu Siirt bölgesinde ve Osmanlı’nın tesirinin devam ettiği bir dönemde dünyaya gelmiştir. Ayrıca o, ilim ehli bir ailede yetişmiştir. Bu da onun erken yaşlardan itibaren ilim tahsiliyle meşgul olmasına ve genç sayılabilecek bir yaşta iyi bir şekilde yetişmesine vesile olmuştur.

Sancar, hal tercemesini yazdığı *es-Sîretü’z-zâtiyye* adlı küçük eserinde Türkiye’nin Şark vilayetlerinden Siirt’in Tillo ilçesinde, Recep 1343/Şubat 1925 senesinde<sup>4</sup> dünyaya geldiğini söylemektedir.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîrü’l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 20/212; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü’l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, ts.), 5/138-139.

<sup>4</sup> Ebü’l-Berekât Muhammed Bedreddin et-Tillovî, *el-Vasıyyetü’l-‘âmme ve yelihâ el-Vasâye’l-‘aşere’-d-dürer li’l-ebnâ’i’l-‘aşeretü’l-gurer ve yelihâ Şükürnâme* (b.y.: y.y., ts.), 30.

<sup>5</sup> Ebü’l-Berekât Muhammed Bedreddin et-Tillovî, *es-Sîretü’z-zâtiyye ve yelihâ Vasıyettüh* (İstanbul: Dâru’ş-Şafaka, 2013), 3.

Sancar, beş yaşlarında iken Tillolu Molla Halil'in (öl. 1990) yanında Kur'ân, Nureddin Muhammed b. Abdülaziz'e (öl. ?) nispet edilen *Mevlîd-i Nebî* ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (öl. 1194/1780) '*Akîdetü'l-imân*' risalesini okumuş ve Arapça yazı yazmayı öğrenmiştir. Sancar, yedi yaşlarında iken söz konusu dönemde üç yıllık<sup>6</sup> olan ilkokula başlamıştır. İlkokulda okurken Arabî tahsilini ihmal etmemiş, yaz tatillerinde mezkûr hocasından ders almaya devam etmiştir. Bu süre zarfında medrese usulüne göre takip edilen fıkıh, sarf ve nahiv ilimlerine dair küçük risaleleri tahsil etmiştir. Bir müddet Molla Muhammed ed-Dirşevî (öl. ?), Molla Yahya en-Nîvilî (öl. 1960) ve Molla Abdülaziz (öl. ?) gibi hocaların yanında okumaya devam eden Sancar, 1939 senesinde babası tarafından Halenze (Bağtepe) köyünde tedris faaliyetinde bulunan Molla Abdülhakim'in (öl. 1965) medresesine götürülmüştür. Sancar, Halenze'deki tahsili esnasında, 1944 yılında kısa bir ara Bitlis iline bağlı Norşin (Güroymak) ilçesindeki Şeyh Nasır'ın (öl. ?) yanında okumuştur.<sup>7</sup>

1951-1953 yıllarındaki askerlik vazifesinden sonra Halenze'de, Molla Abdülhakim'in yanında okumaya devam eden Sancar, söz konusu hocasından ilmi icazetini aldıktan sonra Tillo'da, Şeyh Mustafa el-Fânî (öl. 1799) Medresesi'nde tedris faaliyetine başlamıştır.<sup>8</sup>

1959 senesinin Ocak ayında Tillo Ulu Camii'nin imam-hatiplik görevine atanan Sancar, Şeyh Mustafa el-Fânî medresesindeki tedris faaliyetini ve mezkûr camideki imam-hatiplik görevini on beş yıl sürdürmüştür.<sup>9</sup>

Sancar, 1971 senesinde Siirt'in Ulu Camii'ne İmam-Hatip olarak tayin edildikten sonra el-Fahr Medresesi'nde talebe yetiştirmeye başlamıştır. 1995 yılında yaş haddinden emekli olana kadar bu camideki imam-hatiplik görevini sürdürmüş, emeklilikten sonra cemaatin ısrarı üzerine söz konusu camide Cuma hutbesini okumaya ve Cuma namazlarını kıldırılmaya devam etmiştir.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Adil Türkoğlu, "Cumhuriyet Döneminde İlköğretimin Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu*, ed. Murat Parlak (Ankara: TDK Yayınları, 2010), 81.

<sup>7</sup> Tillovî, *es-Sîretü'z-zâtiyye*, 7, 12-13, 14, 16, 23; Tillovî, *el-Vasıyyetü'l-'âmme*, 30-31.

<sup>8</sup> Tillovî, *es-Sîretü'z-zâtiyye*, 27.

<sup>9</sup> Tillovî, *es-Sîretü'z-zâtiyye*, 28-29.

<sup>10</sup> Tillovî, *el-Vasıyyetü'l-'âmme*, 34.

Sancar'ın zamanı ibadet etmek, Kur'ân okumak, talebelere ders okutmak ve kitap yazmakla geçmektedir. Zaman zaman kendisini ziyaret edenlerle sohbet etmektedir.<sup>11</sup>

## 1.2. Eserleri

Önce Sancar'ın sünnetle tefsir anlayışını inceleyeceğimiz *Ebde'u'l-beyân* adlı tefsirinin üzerinde duracağız, daha sonra başta tefsir konusundaki diğer eserleri ile inanç, ahlak ve sarf alanındaki çalışmalarını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

### 1. *Ebde'u'l-beyân li-cemî'i âyi'l-Kur'ân*

Arapça olarak kaleme alınan eser, bir cilt halinde dört defa basılmıştır. Eserin 2016 senesinde, Beyrut'ta yapılan son baskısı, 1327 sayfadan oluşmaktadır.

Eser, meşhur tefsirlerden yararlanılarak kaleme alınmış, bir nevi onlar ihtisar edilmiş ve gerekli bazı bilgilerle zenginleştirilmiştir. Nitekim eserin mukaddimesinde, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) (*Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîrü'l-kebîr*), Kurtubî (öl. 671/1273) (*el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*), Beyzâvî (öl. 685/1286) (*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*), Nesefî (öl. 710/1310) (*Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*), Hâzin (öl. 741/1341) (*Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*), İbn Kesîr (öl. 774/1373) (*Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*), Celâleddin el-Mahallî (öl. 864/1459) ve Celâleddin es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) (*Celâleyn*) tefsirlerinden, *Celâleyn* tefsirinin haşiyelerinden, Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) (*İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*), Âlûsî (öl. 1270/1854) (*Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*) ve Sâbûnî (öl. 2021) (*Safvetü't-tefâsîr*) gibi meşhur müfessirlerin çalışmalarından yararlanıldığı ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Tillovî'nin hayatı hakkında ayrıca bk. Nurettin Turgay, "Müfessir Muhammed Bedreddin Sancar Hayatı Eserleri ve Tefsirciliği", *Uluslararası Siirt Sempozyumu* (İzmir: Birleşik Matbaa, 2007), 266-267; Hasan Çağlar, *Bedreddin Sancar ve Ebdeu'l-beyân li cemîi âyi'l-Kur'ân Adlı Tefsiri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 8-15; Harun Ögmüş, "Bedreddin Sancar ve Ebdeu'l-beyân Adındaki Tefsiri", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru (Ankara: MRK Baskı, 2010), 730-731.

<sup>12</sup> Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin et-Tillovî, *Ebde'u'l-beyân li-cemî'i âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2016), 9.

Tefsirin uzun olmamasına azami dikkat edilmiştir. Bundan dolayı konular çok kısa ele alınmış, aynı konu tekrar edilmemiştir. Bunun için okuyucu sık sık önceki, sonraki veya tefsirin sonunda yer verilen ek açıklamalara yönlendirilmiştir. Bu da okuyucunun tefsirden istifade etmesini zorlaştırmıştır. Tefsirde genellikle ‘Âsım’ın Hafs rivayeti takip edilmiş, diğer kıraat ve rivayetlere yer verilmemiştir.<sup>13</sup>

Eserin mukaddimesinde Kur’ân tarif edilmiş, ardından onun 114 sureden oluştuğu, ayetlerin sayısının 6000’den fazla olduğu, bu fazlalık konusunda ihtilaf bulunduğu ifade edilmiş ve bu konudaki bazı görüşlere değinilmiştir. Mukaddimedede ilk ve son inen ayetler hakkında da bilgi verilmiştir.<sup>14</sup>

Tefsirin dipnotlarında bazı taliklere yer verilmiş, bu dipnotlardaki bilgiler genellikle Âlûsî’nin *Rûhu’l-me’ânî* veya Sâbûnî’nin *Safvetü’t-tefâsîr*’inden alınmıştır. Bu dipnotlar ayrı bir eser kabul edilerek “*Kalâ’idü’l-cumân fî cîdi Ebde’i’l-Beyân*” şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>15</sup>

Eser, uzun tefsirleri okumak için yeteri kadar zamanı olmayan ve ilgili tefsirlerden az da olsa haberdar olmak isteyen okuyuculara yöneliktir. Eser, aynı zamanda medreselerde ders kitabı olarak okutulan Beyzâvî’nin *Envârü’t-tenzîl* adlı eserinin yerine okutulabilecek bir tefsirdir. Zira eserde, medreselerde okutulan sarf, nahiv ve belagat ilimleri ile tefsir yapılmaya önem verilmiştir.

Bu da medrese öğrencilerine teorik olarak aktarılan söz konusu ilimlerle ilgili kuralların uygulanmasına vesile olacaktır. Nitekim Sancar, tefsirini kendi talebelerine okutmakta ve derslerde söz konusu ilimlerin kuralları üzerinde durmaktadır.

## 2. *Hulâsatü’l-beyân li-cemî’i âyi’l-Kur’ân*

Sancar, bu tefsirinin *Ebde’u’l-beyân* adlı eserinin bir ihtisarı olduğunu söylemiştir. Ancak bu eserinin mukaddimesinde *Ebde’u’l-beyân*’ın kaynaklarına

<sup>13</sup> Tillovî, *Ebde’u’l-beyân*, 10.

<sup>14</sup> Tillovî, *Ebde’u’l-beyân*, 11-12.

<sup>15</sup> Tillovî, *Ebde’u’l-beyân*, 10. Sancar’ın bu tefsiri hakkında bk. Turgay, “Müfessir Muhammed Bedreddin Sancar”, 267-270; Çağlar, *Bedreddin Sancar*, 18-125; Uğur Erman, “Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Sonrası Okutulan Eserler ve İçerikleri”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2017), 592-593.

ilaveten Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* ve İsmail Hakki el-Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân* isimli tefsirlerini de zikretmiştir. Öte yandan *Ebde'u'l-beyân*'ın mukaddimesinde kaynaklarını sıralarken Celâleyn ve haşiyeleri ifadesi yerine, bu eserin mukaddimesinde *Celâleyn* ve *Cemel* haşiyesi tabirini kullanmıştır.<sup>16</sup> Anlaşıldığı kadarıyla iki tefsirin kaynakları aynıdır. Zira açıkladığımız gibi *Hulâsatü'l-beyân*, *Ebde'u'l-beyân*'ın muhtasarıdır. Muhtemelen müfessir, kaynaklarının tamamını değil; bir kısmını zikretmek istemiş, bunun için böyle bir fark ortaya çıkmıştır. Arapça olan *Hulâsatü'l-beyân*, el-Mektebetü'l-Hâşimiyye tarafından bir cilt halinde ve 606 sayfa olarak 2017 yılında basılmıştır.

### 3. *Bedî'u'l-beyân limâ 'asâ en yahfâ fi'l-Kur'ân*

Eserde, Kur'ân'ın anlaşılma veya yanlış anlaşılma ihtimali bulunan kelime ve ifadelerine yer verilmektedir.

Kur'ân'da bir kelimenin farklı yerlerde aynı veya farklı manalarda kullanılması, bu gibi çalışmalara olan ihtiyacı artırmaktadır. Nitekim tefsir tarihi boyunca “vücûh ve nezâir” denilen bu konuya dair birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Müfessir, bu eserinde özellikle Muhammed Fâris Berekât'ın (öl. ?) telif ettiği *el-Murşid ilâ âyâti'l Kur'ân ve kelimâtih* adlı eserinden yararlandığını ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Eserde kelimeler, alfabetik sıraya göre ele alınmış ve kırmızı kalemle yazılmıştır. Bu da aranan kelimenin kolayca bulunmasına yardımcı olmuştur. Aynı kökten ve aynı manaya gelen kelimelerin sadece bir şekline yer verilmiş, diğer şekilleri ise öteki izahlara yönlendirilmiştir. Eserde Kur'ân'da yer alan 6000'den fazla kelime, ifade ve cümle ele alınmıştır. Farklı yerlerde farklı manalarda kullanılan kelimelerin ilgili yere uygun manası verilmiştir. Ayrıca bazı durumlarda kelimelerin i'rabına, ayetlerden istinbât edilebilen fikhî meselelere ve fıkıh mezheplerinin ihtilaflarına değinilmiştir. Öte yandan Kur'ân'da ismi zikredilen peygamberler hakkında kısaca bilgi verilmiştir.<sup>18</sup> Dört

<sup>16</sup> Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin et-Tillovî, *Hulâsatü'l-beyân li-cemî'i âyi'l-Kur'ân* (b.y.: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2017), Mukaddime/2.

<sup>17</sup> Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin et-Tillovî, *Bedî'u'l-beyân limâ 'asâ en yahfâ fi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2010), 11.

<sup>18</sup> Tillovî, *Bedî'u'l-beyân*, 14, 15, 18, 169, 218, 235; Çağlar, *Bedreddin Sancar*, 21-22.

defa basılan eserin Kahraman Yayınları tarafından ve 2010 senesinde yapılan son baskısı, 320 sayfadan müteşekkildir.

#### 4. *'Akîdetü'l-mü'mini's-sedîde*

Bu eser, Ehl-i sünnet inanç sistemine dair kaleme alınmış küçük bir risale mahiyetindedir. Kolay bir şekilde ezberlenebilsin diye manzum olarak telif edilen eser, 54 beyitten oluşmaktadır.

#### 5. *Hulâsatü't-tasrîf'*

Eser, isminden de anlaşıldığı gibi sarf ilmiyle ilgilidir. Eserde sarf ilmi konusunda bilinmesi gereken konular özlü bir şekilde ele alınmıştır. 28 sayfalık küçük bir risale şeklinde olan eserin dipnot kısmında, bahsi geçen konulara dair bazı izahlara, örneklere ve eklemelere yer verilmiştir.

#### 6. *el-Vasıyye*

Müfessir, 9 sayfalık küçük bir risale şeklinde olan bu eserinde çocuklarına ve diğer Müslümanlara kısaca bazı nasihatlerde bulunmuştur. Bu üç risale, küçük bir eser halinde Şefkat Yayınları tarafından basılmıştır.

#### 7. *es-Sîretü'z-zâtiyye*

Müfessir, 29 sayfalık küçük bir risale olan bu eserinde hayatı hakkında bilgi aktarmıştır. Özellikle öğrencilik yaşantısına ve öğrenciliği süresince çektiği sıkıntılara yer vermiştir. Eserin ikinci baskısı, daha önce bahsi geçen müfessirin vasiyetiyle birlikte, Şefkat Yayınları tarafından 2013 yılında gerçekleştirilmiştir.

#### 8. *el-Vasıyyetü'l-âmmе*

Eser, müfessirin Müslümanlara yaptığı nasihatlerden oluşan ve 9 sayfadan ibaret olan küçük bir risaledir. Risalede önce vasiyet etmenin sünnet olduğu belirtilmiş ve bu konunun öneminin üzerinde durulmuştur. Risalede ilk ve üzerinde en fazla durulan nasihat takvadır.

#### 9. *el-Vasâye'l-'aşer li'l-ebnâ'i'aşereti'l-gurer*

Bazı nasihatler içeren risale, 11 kasideden ve 9 sayfadan müteşekkildir. Müfessir, bu kasidelerin her birini, bir erkek evladına (küçük oğlu Mahmut Sancar için iki kaside) hitaben kaleme almıştır. Onuncu kaside ise müfessirin torunu (oğlu Molla Nureddin Sancar'ın oğlu) Dr. Mustafa Sancar'a yöneliktir.

#### 10. *Şükürnâme*

9 Sayfadan oluşan bu risale, tahdîs-i nimet babından kaleme alınmıştır. Müfessir, bu risalesinde Allah Teâlâ'nın kendisine verdiği nimetleri sayarak ona teşekkür etmektedir. Müfessirin bu eseri, Allah Teâlâ'nın nimetlerini görmeyen, dolayısıyla yeteri kadar şükürde bulunmayan insanlar için çok önemlidir. Zira müellif bu eserinde insanın hiç düşünmediği, küçük gördüğü, haddi zatında büyük olan nimetleri saymış ve şükran duygularını ifade etmiştir. Önceki iki risaleyle birlikte tab' edilen bu eserin üzerinde baskı yeri, yayın evi ve tarihi hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

#### 11. *er-Rahalât ile'd-diyâri'l-mukaddese*

Sancar, bu eserinde hac ve umre münasebetiyle kutsal topraklara yaptığı yolculuklarından bahsetmiştir. Toplam dört yolculuğunu ele almış, gidişten dönüş kadar önem verdiği bütün hususlara değinmiştir. 87 sayfadan ibaret olan ve daha önce tanıttığımız müfessirin vasiyetiyle birlikte basılan eserin üzerinde baskı yeri, tarihi ve yayın evine dair herhangi bir malumat yer almamaktadır.

Sancar, bu eserlerle birlikte Doğu medreselerinde ders kitabı olarak okutulan birçok eser üzerine şerh, haşiye ve talikler kaleme almıştır.<sup>19</sup> Ayrıca mersiye, mektup vb. vesilelerle çok sayıda Arapça şiirler yazmıştır. Şiirleri bir divanda toplanmış; ancak daha yayımlanmamıştır.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Tillovi'nin eserleri için ayrıca bk. Turgay, "Müfessir Muhammed Bedreddin Sancar", 267; Çağlar, *Bedreddin Sancar*, 15-17.

<sup>20</sup> Mehmet Akkuş, "Ahmet Emre Yetkin'in Siirtli Molla Bedreddin Sancar'a Gönderdiği Şiirler", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: KIBATEK Yayınları, 2017), 2/12.

## 2. MOLLA BEDREDDİN SANCAR'IN SÜNNETLE TEFSİR ANLAYIŞI

Sancar, bu tefsir metodunu kullanırken diğer birçok klasik müfessir gibi bazen sünnetle tefsir yaptığını söylememekte, hadislere yer vermemekte ve onlara işaret etmemektedir. Ayrıca kaynak gösterdiği hadislerin senetlerine ve sıhhat durumuna dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Öte yandan müfessir, eserinin kısa olması için özellikle ilave bilgiler veren hadisleri metnin içinde değil, dipnotlarda kaydetmektedir.<sup>21</sup>

Örneklerimizin çoğunu onun tefsirinin kendisinde ve hadislerin metinlerini vererek veya söz konusu bilginin hadislerde yer aldığını kaydederek yaptığı tefsirlerden seçeceğiz. Müfessir, ayetlerde verilen bilgileri pekiştirmek, verilmek istenen mesajlara dikkat çekmek, neshedilen hükümleri belirtmek, ayetlerin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek, ayetlerdeki âm, mutlak ve mücmel ifadeleri tahsis, takyid ve tebyin etmek, müteşâbih ayetlerin tevilini yapmak ve Kur'ân'da olmayan bilgilere yer vermek için sünnete başvurmaktadır.

### 2.1. Ayette Verilen Bilgiyi Pekiştirmesi

Sünnetin önemli bir kısmı, Kur'ân'da açıkça veya zımnen verilen bilgileri pekiştiren hadislerden oluşmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in en önemli görevlerinden biri ayetlerde<sup>22</sup> de kaydedildiği gibi Kur'ân'ı açıklamak ve onun ne dediğini, ne demek istediğini izah etmektir. Hz. Peygamber, bu beyan görevini sözlü, uygulamalı ve onaylama şeklinde yapmıştır. Müfessirin bu husustaki tefsirlerini iki örnek üzerinde açıklamaya çalışacağız.

1. *وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ* "Sabrederek ve namaz kılarak yardım dileyin."<sup>23</sup>

Müfessir, bu ayeti "Sabır ve özellikle namazla yardım dileyin." şeklinde tefsir ederek namazın önemine işaret etmekte, ardından namazın, tüm ibadetleri içinde barındırdığına ve Allah Teâlâ'ya teslim olmanın zirvesi olduğuna işaret etmektedir.

<sup>21</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 76, 79, 80.

<sup>22</sup> Bk. İbrahim 14/4; en-Nahl 16/44, 64.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/45.



Daha sonra “Hz. Peygamber, sıkıntılı durumlarda namaza koşardı.”<sup>24</sup> hadisiyle ayette verilen bilgiyi teyit etmektedir.<sup>25</sup> Zira bu hadis, her konuda en büyük yardım vesilesinin namaz olduğunu açıkça göstermektedir.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمِمَّا عَوْنًا عَلَى الْمُؤْسِعِ  
بِالْمَعْرُوفِ بِالْمَعْرُوفِ “Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara bir geçimlik verin. Bu, iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.”<sup>26</sup>

Bu ayet, mehir belirlenmeden ve ilişki yaşanmadan yapılan boşanmalarla ilgilidir. Ayet, bu durumda mehr-i mislin<sup>27</sup> ödenmesine gerek olmadığını; ancak kadına bir şeylerin verilmesi gerektiğini kaydetmekte, bunun erkeğin durumuna ve örfeye göre belirlenmesini istemektedir. Müfessir, verilecek olan miktarın kadının değil; erkeğin sosyal durumuna göre belirleneceğini; çünkü ayetin bunu emrettiğini ve Hz. Peygamber’in bu durumda bulunan bir erkeğe بِقَلْسُوتِكَ “Başlığın da olsa ona bir şeyler ver.”<sup>28</sup> dediğini söyleyerek ayetten anlaşılan manayı hadisle teyit etmektedir.<sup>29</sup>

## 2.2. Verilmek İstenen Mesaja Dikkat Çekmesi

Her sözde olduğu gibi Allah Teâlâ’nın kelimasında da bazen söylenmek istenen birtakım hususlar, hemen fark edilmemekte, dolayısıyla bir izaha gerek duyulmaktadır. Sünnetin bir kısmı da Allah Teâlâ’nın özellikle kıssalar vasıtasıyla vermek istediği

<sup>24</sup> Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedir ‘Âlem el-Mîrtehî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2005), 2/506.

<sup>25</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 37.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>27</sup> İki tür mehir vardır: Mehr-i müsemmâ ve mehr-i misil. Birincisi nikâh akdinden önce veya onun esnasında belirtilen mehirdir. İkincisi ise mehri belirtilmeyen kadına verilmesi gereken mehir miktarıdır. Mehr-i misil, evlenen kadının sosyal statüsündeki diğer kadınların ortalama mehir miktarıdır. M. Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/390.

<sup>28</sup> Rivayete göre Hz. Peygamber, evlendiği kadını ilişki yaşamadan boşayan bir adama “Ona bir şeyler ver.” demiş; adamın çok fakir olduğunu, elinde herhangi bir şeyin bulunmadığını söylemesi üzerine “Başlığını ver.” buyurmuştur. Abdullah b. Yusuf ez-Zeyle’î, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993-1994), 1/150.

<sup>29</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 105.

mesajlara dikkat çekmektedir. Müfessir bhusus tefsirin dipnotunda bu konuları sünnetle açıklamaktadır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi örneklerimizi tefsirin kendisinden vermeye çalışacağız.

1 فَذَبْحُوهَا وَمَا كَاثُوا يَفْعَلُونَ 1 “Nihayet onu (sığırı) kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı.”<sup>30</sup>

Bakara suresi 67-74 ayetlerinde İsrâiloğullarıyla ilgili bir kıssaya yer verilmektedir. Müfessir bu ayetin tefsirinde Hz. Peygamber’in, İsrâiloğullarının gereksiz yere işi yokuşa sürdüklerini, soru sormak yerine emri hemen yerine getirmeleri gerektiğini ve onlar zorlaştırdıkça Allah Teâlâ da onlara zorluk çıkardığını<sup>31</sup> söylediğini belirterek ayette verilen mesaja dikkat çekmektedir.<sup>32</sup> Buna göre esas olan, verilen emri hemen yerine getirmeye çalışmak ve gereksiz sorularla işi yokuşa sürmemektir. Nitekim ayet<sup>33</sup> ve hadislerde<sup>34</sup> bu hususa dair uyarılar bulunmakta ve gereksiz yere soru sormanın, işi yokuşa sürmenin doğru olmadığı beyan edilmektedir.

### 2.3. Neshedilen Hükümleri Belirtmesi

Nesih olgusu, bunun Kur’ân’da bulunması ve Kur’ân’ın sünnetle, sünnetin Kur’ân’la neshedilmesi, çok tartışılmış ve tartışılmaya devam edilen önemli tefsir konularındandır. Âlimlerin çoğuna göre hem Kur’ân ayetlerinin birbirini neshetmesi hem de Kur’ân’ın sünnetle, sünnetin Kur’ân’la neshedilmesi caiz ve vakidir.<sup>35</sup> Müfessirin sünnetle yaptığı tefsirlerin bir kısmı, bu konuyla ilgilidir. Müfessir, bazen

<sup>30</sup> el-Bakara 2/71.

<sup>31</sup> Hadisle ilgili bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 13/261.

<sup>32</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 44.

<sup>33</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن شَيْءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَنبُؤًا “Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın.” el-Mâide 5/101.

<sup>34</sup> دَعُونِي مَا تَرَكَكُمْ، إِنَّمَا هَلَاكُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَالاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا تَهَيَّأْتُمْ عَن شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ “Sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakın. Çünkü sizden öncekiler peygamberlerine çok soru sormaları ve aldıkları cevaplar konusunda ihtilâf etmeleri sebebiyle helâk oldular. Bundan dolayı size, bir şey yasakladığım zaman onu terk edin, bir şey emrettiğim zaman onu gücünüz yettiğince yerine getirin.” Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasirunnasir (b.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422/2001-2002), “İ'tisâm”, 2.

<sup>35</sup> Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/531-532.

hadisin ayeti neshettiğini açıkça beyan etmekte, bazen de buna değinmemektedir. Bu konuyu da örnekler üzerinde açıklamaya çalışacağız.

1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ أَلْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ  
 “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın (kısas edilir). Ancak kim kardeşi tarafından (kısas edilmekten) affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir.”<sup>36</sup>

Müfessir, ayetin kısas konusunda insanları kategorilere ayırdığını ve bu nedenle üst sınıftaki kişinin (hür, erkek) alt sınıfta bulunan birisine karşı kısas edilmeyeceğini söylemektedir. Buna göre erkeğin kadına karşı kısas edilmemesi gerekir. Ancak müfessir, sünnete göre erkeğin kadına karşı kısas edileceğini söylemektedir. Bu tefsire göre sünnet, ayetin erkeğin kadına karşı kısas edilmemesine dair kısmını neshetmiştir.<sup>37</sup> Müfessir, bu tefsirini yaparken sadece ilgili hükmün sünnette bulunduğunu söylemekte, ne tefsirin metninde ne de dipnotunda gerekçe gösterdiği hadise/hadisler yer vermektedir. Erkeğin kadına karşı kısas edileceğini beyan eden iki rivayet nakledilmiştir. Birincisine göre Hz. Peygamber, Yemenlilere bir mektup göndermiş ve ilgili mektubunda erkeğin kadına karşı öldürüleceğini beyan etmiştir.<sup>38</sup> Diğer rivayete göre ise şöyle bir ifade kullanmıştır: “الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأَ دِمَاؤُهُمْ” Müslümanların kanları eşittir...<sup>39</sup> Bazı âlimler, bu ayetin وَالْأُنْفُ بِالْأُنْفِ وَالْأَعْيُنُ بِالْأَعْيُنِ وَالأذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ “Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir.”<sup>40</sup> ayetiyle mensûh olduğunu, dolayısıyla hürün köleye, erkeğin kadına ve Müslümanın zimmîye karşı kısas edileceğini ifade etmişlerdir.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> el-Bakara 2/178.

<sup>37</sup> Tillovî, *Ebde’u’l-beyân*, 79.

<sup>38</sup> Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Metbû’âtî’l-İslâmiyye, 1986), “Kasâme”, 45.

<sup>39</sup> Nesâî, “Kasâme”, 12.

<sup>40</sup> el-Mâide 5/45.

<sup>41</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-‘Arabî, 2002), 2/53-54.

2. *كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى* *الْمُتَّقِينَ* “Sizden birinize ölüm gelip çatığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması - Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.”<sup>42</sup>

Müfessir, bu ayeti tefsir ederken bunun miras ayetleri<sup>43</sup> ve *إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي* *إِلْهَامٍ مِنْ شَيْءٍ حَقَّ حَقَّهُ*, *أَلَا وَصِيَّةٌ لِمُورِثٍ* “Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat edin artık mirasçıya vasiyet yoktur.”<sup>44</sup> hadisi ile neshedildiğini ifade etmektedir.<sup>45</sup> Sünnetin Kur’ân’ı neshetmediğini söyleyen âlimler ise ilgili ayetin miras ayetiyle mensûh olduğunu, sünnetin ise durumu beyan ettiğini ifade etmektedirler.<sup>46</sup>

#### 2.4. Ayetin Yanlış Anlaşılmasının Önüne Geçmesi

Kur’ân’ın doğru anlaşılmasının en önemli kaynaklarından nüzul sebebi ve nüzul ortamına ait rivayetler içinde değerlendirilebilecek sünnettir. Müfessir, bazen sünnetten yararlanarak ayetin yanlış anlaşılmasını önlemeye çalışmaktadır. Müfessirin bu şekilde yaptığı tefsirlere bazı örnekler:

1 *إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا* 1 “Şüphesiz Safa ile Merve, Allah’ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe’yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur.”<sup>47</sup>

Hac ve umre görevlerinden biri de Safa-Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmektir. Bu görevi beyan eden bu ayette Safa-Merve tepelerine tavaf yapmakta sakınca bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu ifade, tek başına Safa-Merve arasında gidip gelmenin farz, vacip veya sünnet olduğunu göstermemektedir. Müfessir, Safa-Merve arasında yedi defa koşmanın Hanbelî dışındaki mezheplere göre vacip olduğunu

<sup>42</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>43</sup> Bk. en-Nisâ 4/11-12, 176.

<sup>44</sup> Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, ts.), “Vasâyâ” 6.

<sup>45</sup> Tillovî, *Ebde ‘u’l-beyân*, 80.

<sup>46</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfi’î, *el-Üm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 4/103-104.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/158.

söylemekte; Ensâr'ın Câhiliyye'de bu tepelerde bulunan putların etrafında tavaf yaptıklarını, bu kötü âdeti hatırlamamak için bu tepeler arasında gidip gelmeyi istemediklerini ve bundan dolayı ayette *يَطُوفُ بِهِمَا أَنْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا* "Bunu yapmanızda bir sakınca yoktur." ifadesi kullanıldığını kaydetmektedir.<sup>48</sup> Müfessir, Hz. Peygamber'in *اسْعَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ* "Sa'y edin. Çünkü Allah, size sa'yi farz/vacip kılmıştır."<sup>49</sup> dediğini kaydederek ayetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmektedir. Müfessir, ayrıca bu görevin iki tepe arasında "yedi defa" gidip gelmekle yerine getirileceğini ve muhtemelen bunu ifade etmek için *يَطُوفُ* " yerine (bir şeyin etrafında birden fazla dönmeyi ifade eden) *يَطُوفُ* " tabirinin kullanıldığını söylemektedir.<sup>50</sup>

## 2.5. Âmmı Tahsis Etmesi

Kur'ân, bazı hususları genel bir şekilde ifade ederek tahsis görevini sünnete bırakmaktadır. Müfessir de söz konusu ayetlerin tefsirinde Hz. Peygamber'in sünnetine başvurarak ayetlerin genel olmadığını belirtmektedir. Müfessirin bu şekilde yaptığı tefsirlere birkaç örnek:

*"(Allah), size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı."*<sup>51</sup>

Bu ayette ölü etinin haram olduğu beyan edilmekte ve herhangi bir istisnaya yer verilmemektedir. Bu da bütün ölü hayvan etlerinin haram olduğu düşüncesine neden olmaktadır. Müfessir, ölü balık ve çekirgenin helal olduğunu; zira bu konuda bir hadisin bulunduğunu söyleyerek ayetteki genel ifadeyi sünnetle tahsis etmektedir.<sup>52</sup> Hadis şöyledir: *"أَحَلَّتْ لَنَا مَيْتَاتَانِ، وَدَمَانِ فَأَمَّا الْمَيْتَاتَانِ: فَالْحُوْتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ: فَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ"* "Bize iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır; balık ve çekirge ile karaciğer ve dalak."<sup>53</sup> Bu hadis, aslında "kan"ı da tahsis etmektedir. Ancak müfessir bu ifadeyi akıcı kanın haram olduğunu beyan eden şu ayetle tahsis etme cihetine gitmektedir: *قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ*

<sup>48</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 73.

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 45/363.

<sup>50</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 73.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/173.

<sup>52</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 77.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/16.

مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ “De ki: ‘Bana vahyolunan (Kur’ân’da) bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”<sup>54</sup> Bu da müfessirin Kur’ân’la tefsir yapmaya önem verdiğini, Kur’ân’da bir delil bulamadığı zaman sünnete ve diğer kaynaklara müracaat ettiğini göstermektedir.

## 2.6. Mutlakı Takyit Etmesi

Allah Teâlâ, Kur’ân’da her konuyu kayıtlarıyla birlikte anlatmamakta, bazı hususları mutlak zikrederek gerisini sünnete bırakmaktadır. Müfessirin bu kapsamda yaptığı tefsirleri bir örnek üzerinde izah etmeye çalışacağız.

“Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaata kabul olunmaz.”<sup>55</sup>

Müfessir, şefaatin sadece kâfirler için kabul edilmeyeceğini, nakledildiği gibi günahkâr müminler için şefaata yapılacağını belirtmektedir.<sup>56</sup> Zira bir rivayete göre Hz. Peygamber, شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي “Şefaetim, ümmetimin günahkârları içindir.” demiştir.<sup>57</sup> Muhtemelen müfessir, “nakledildiği gibi” derken bu ve buna benzer hadisleri kastetmektedir. Müfessir, daha önce de ifade ettiğimiz gibi tefsirin muhtasar olmasına azami dikkat etmekte ve bunun için hadis metinlerine yer vermemektedir. Müfessir, eserinin başında kaynaklarını vererek meseleleri tetkik etmek isteyenleri ilgili kaynaklara yönlendirmektedir. Nitekim müfessirin kaynaklarından *Medârikü’t-tenzîl*’de bu hadis yer almaktadır.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> el-En‘âm 6/145.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>56</sup> Tillovî, *Ebde’u’l-beyân*, 38.

<sup>57</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 37.

<sup>58</sup> Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dârü’l-Kelimü’t-Tayyib, 1998), 1/87.

## 2.7. Mücmeli Tebyin Etmesi

Müfessirin sünnete başvurma nedenlerinden biri de Kur'ân'da mücmel bırakılan ayetlerdir. Bu başlıkta müfessirin bu tür tefsirlerine iki örnek vermeye çalışacağız.

1. فَادْكُرُونِيْ اَدْكُرْكُمْ وَاَشْكُرُوْا لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنَ “Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin.”<sup>59</sup>

Bu ayette “Beni anın ki ben de sizi anayım.” buyrulmakta; ancak Allah Teâlâ’yı nasıl ve ne şekilde anmamız gerektiği konusunda bilgi verilmemektedir. Bunun için müfessirler birçok anma şekline yer vermektedirler.<sup>60</sup> Müfessir, bu ayeti tefsir ederken bir hadis-i kutsiye başvurarak ayetteki icmali tebyin etmektedir.<sup>61</sup> İlgili hadis şöyledir: مَنْ دَكَّرَنِيْ فِيْ نَفْسِيْ، دَكَّرْتُهُ فِيْ نَفْسِيْ، وَمَنْ دَكَّرَنِيْ فِيْ مَلَأٍ مِّنَ النَّاسِ، دَكَّرْتُهُ فِيْ مَلَأٍ أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَطْيَبَ “Kim beni gizli anarsa ben de onu gizli anarım, kim beni bir topluluk içinde anarsa ben onu daha hayırlı bir toplulukta anarım.”<sup>62</sup> Müfessir, bu tefsirine yazdığı ve *Kalâ'idü'l-cumân* adını verdiği notlarında ilgili hadisi şöyle yorumlamaktadır: “Onu gizli anarım.’ yani ona verdiğim sevaba ve fazilete kimseyi vakıf kılmam. ‘Onu daha hayırlı bir toplulukta anarım.’ yani ona verdiğim sevabı ve fazileti meleklere veya peygamberlere bildiririm.”<sup>63</sup>

2. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيْضِ قُلْ هُوَ اَدَى فَاَعْتَرِلُوْا اَلنِّسَاءَ فِي الْمَجِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ. “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.’”<sup>64</sup>

Müfessir, bu ayeti tefsir ederken adetli kadınlara yaklaşmama emrinin cinsel ilişkiye yönelik olduğunu; zira Hz. Peygamber’in bunun dışında kalan hususların haram olmadığını belirttiğini, ancak hadisten dolayı göbekte diz arasının âlimlerin çoğu tarafından haram kabul edildiğini ifade etmektedir. Müfessir burada ayetteki icmali

<sup>59</sup> el-Bakara 2/152.

<sup>60</sup> Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, thk. Mahmûd Mutricî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/104.

<sup>61</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 66.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/291.

<sup>63</sup> Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin et-Tillovî, *Kalâ'idü'l-cumân fi cidi Ebde'i'l-Beyân (Ebde'u'l-beyân hâmişinde)* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2016), 72.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/222.

sünnetle tebyin etmekte; ancak bu konuda sadece bir hadisin bulunduğunu söylemekte, dipnotta ise Hz. Peygamber'in adetli eşine yaklaşma konusunu soran birisine لَنْشُدَّ عَلَيْهَا "Eteğini giysin, etek üstü sana helaldir."<sup>65</sup> dediğini naklederek hadisin metnine yer vermektedir.<sup>66</sup>

## 2.8. Müteşâbih Ayetleri Tevil Etmesi

Kur'ân ayetlerinin bir kısmı muhkem, bir kısmı ise müteşâbihtir.<sup>67</sup> Allah Teâlâ'nın yarattıklarına benzediği vehmine neden olan ayetler, müteşâbih kabul edilmiştir. Selef âlimleri, bu tür ifadeleri olduğu gibi bırakmanın, tefsir etmemenin gerekli olduğunu söylemişlerdir.<sup>68</sup> Birçok âlim ise bunları Allah Teâlâ'nın şanına yaraşır bir şekilde tevil etmeyi caiz, hatta gerekli görmüşlerdir.<sup>69</sup> Kur'ân'ın Arapça olması ve ilk muhataplarının onu anlaması bu tür ayetleri olduğu gibi bırakmanın doğru olmadığını göstermektedir. Taberî'nin (öl. 310/923) de ifade ettiği gibi Allah Teâlâ'nın, muhataplarının anlamadığı bir şekilde konuşması söz konusu değildir. Zira bu durum, Allah Teâlâ'nın meramını açıklamaktan, muhatabına bilgi vermekten aciz olduğu anlamına gelmektedir.<sup>70</sup> Bunun için Kur'ân'ın her ifadesini ilk muhatap kitlenin anlayışına göre tefsir etmek, son derece önem arz etmektedir. Müfessirin bu konudaki tefsirlerine bir örnek vererek sonraki konuya geçeceğiz.

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ "Onun Kürsî'si, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır."<sup>71</sup>

Müfessir, müteşâbih kabul edilen bu ayetteki "Kürsî" kelimesini tevil etme cihetine gitmekte ve sünnetle tefsir metodunu kullanarak bu tevilini bir hadise dayandırmaktadır. Nitekim Kürsî'nin gökleri ve yeri kuşatmasının Allah Teâlâ'nın

<sup>65</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), "Vukûtü's-Salah", 33.

<sup>66</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 97-98.

<sup>67</sup> Bk. Âl-i 'İmrân 3/7.

<sup>68</sup> Abdurrahman b. Mervân el-Kanâzi'î, *Tefsîrû'l-Muvatta*, thk. 'Âmir Hasan Sabrî (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 1/85.

<sup>69</sup> Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 2/51-52.

<sup>70</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/11.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/255.



azametinden kinaye olduğunu, bu konuda bir hadisin de bulunduğunu, hadiste ayrıca arşın Kürsî’yi kuşattığının ifade edildiğini<sup>72</sup> söylemektedir.<sup>73</sup>

## 2.9. Kur’ân’da Olmayan Bilgilere Yer Vermesi

Daha önce de açıkladığımız gibi sünnet bazen Kur’ân’a ek bilgiler vermektedir. Bu başlık altında müfessirin bu çerçevede yaptığı tefsirlere örnekler vermeye gayret edeceğiz. Müfessir, eserinin dipnotunda bu türden çok sayıda tefsire imza atmaktadır. Ancak biz örneklerimizi dipnottaki bilgilerden değil; tefsirin kendisinden vereceğiz.

1. *“Hani* وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ *”Hani meleklerle, ‘Âdem’e secde edin.’ demiştik de İblis hariç hepsi hemen secde ettiler. O ise (bundan) kaçındı, büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu.”*<sup>74</sup>

Müfessir, bu ayetteki istisnanın munkatı<sup>75</sup> olduğunu; çünkü وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا *”Hani biz meleklerle, ‘Âdem secde edin.’ dedik de İblîs’ten başka hepsi secde ettiler. O ise cinlerdendi de rabbinin emrinin dışına çıktı.”* ayeti ve diğer delillerden İblîs’in cinlerin atası veya onlardan olduğunun açıkça ortaya çıktığını söylemektedir. İblîs’in cinlerden olduğuna dair bilgi, müfessirin de belirttiği gibi Kur’ân’da geçmektedir. Ancak onun cinlerin atası olduğuna yönelik malumat, Kur’ân’da değil; hadislerde yer almaktadır. Nitekim Mu’âviye b. el-Hakem’in (öl. ?) sorusu üzerine Hz. Peygamber, Âdem ve Havvâ’nın insanların; İblis ve eşinin ise cinlerin anne-babası olduğunu söylemiştir.<sup>76</sup> Müfessir, söz konusu bilginin hadiste geçtiğini kaydetmemekte, sadece böyle bir bilginin nakledildiğini ifade etmektedir. Müfessir, ayrıca bu ayetteki istisnanın muttasıl da olabileceğini; zira İblîs’in melek olduğuna/sayıldığına dair görüşlerin de bulunduğunu ve bu görüşün bazı âlimler

<sup>72</sup> Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 2/77.

<sup>73</sup> Tillovî, *Ebde’u’l-beyân*, 112-113.

<sup>74</sup> el-Bakara 2/34.

<sup>75</sup> İstisnâ, “muttasıl” ve “munkatı” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Muttasıl istisnâda müstesnâ (çıkarılan), müstesnâ minhin (kendisinden çıkarılan) içinde iken, munkatı istisnâda ise bu durum farazi olarak kabul edilmektedir. İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Makâsîdü’ş-şâfiye fî şerhi’l-Hulâsati’l-kâfiye*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-‘Useymîn vd. (Mekke: Ma’hedî’l-Buhûsi’l-‘İlmiyye, 2007), 3/345.

<sup>76</sup> Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1412/1991-1992), 1/193.

tarafından tercih edildiğini ifade etmektedir.<sup>77</sup> Müfessir, işarette bulunduğu bu hadislerle ilave bilgilere yer vermektedir. Zira ayette İblîs'in kimliği söz konusu edilmemektedir.

2. *“Bizim için Rabbiniz için dua et de onun nasıl bir şey olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. İnşallah buluruz.”*<sup>78</sup>

Bu ayet, Allah Teâlâ'nın İsrâiloğullarından bir sığır kesmelerini istediğini beyan eden kıssada geçmektedir. İsrâiloğulları, istenen sığırın ne gibi özelliklere sahip olduğunu sormuş, belirtilen her özellikten sonra yenilerini talep etmiş ve sonunda inşallah demişlerdir. Müfessir, bu ayeti tefsir ederken Hz. Peygamber'in *لَوْ لَمْ يَسْتَسْنُوا لَمَا* “Eğer inşallah demeselerdi kıyamete kadar istenen (sığır) bulmayacaklardı.”<sup>79</sup> dediğini ifade ederek sünnetle ayete ek bilgiler vermektedir.<sup>80</sup>

3. *“Arafat'tan ayrılıp...”*<sup>81</sup>

Müfessir bu ayeti tefsir ederken Arafat vakfesinin hac ibadeti içindeki önemini vurgulamak için bir hadise başvurarak ayette verilmeyen ilave bilgiler aktarmaktadır.<sup>82</sup> Söz konusu hadiste Hz. Peygamber, *الْحَجُّ عَرَفَةَ* “Hac, Arafat'tır.”<sup>83</sup> diyerek Arafat vakfesi olmadan hacdan bahsedilemeyeceğini belirtmiştir.

## SONUÇ

Molla Bedreddin Sancar'ın, ilmin revaçta olduğu, çok sayıda âlimin ve ilim merkezinin bulunduğu Siirt bölgesinde ve Osmanlı'nın tesirinin devam ettiği bir dönemde dünyaya gelmesi onun ilme yönelmesine vesile olmuştur. Ayrıca ilim ehli bir aileden olması, onun erken yaşlardan itibaren ilim tahsiliyle meşgul olmasını ve genç sayılabilecek bir yaşta iyi bir şekilde yetişmesini sağlamıştır. Nitekim daha okul çağına gelmeden dönemin medrese anlayışına göre tahsil hayatına başlamış ve ilkokulda

<sup>77</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 33.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/70.

<sup>79</sup> Zeyle'î, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 1/67.

<sup>80</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 44.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>82</sup> Tillovî, *Ebde'u'l-beyân*, 89.

<sup>83</sup> Nesâî, “Hac”, 203.

okuduğu sürece Arapça tahsilini devam ettirmiştir. Sancar, ilkokuldan mezun olmasıyla Tillo dışındaki medreselere gitme imkânına kavuşmuş ve bunu çok iyi değerlendirerek dönemin büyük âlimlerinden ders almaya çalışmıştır. Nihayetinde bölgenin en büyük âlimlerinden Molla Abdülhakim'den ilmi icazetini almıştır.

Sancar, öğrendiği ilimlerle halka hizmet etmeye ve talebe yetiştirmeye önem vermiştir. Nitekim 1959-1971 yılları arasında Tillo Ulu Camii'nde, 1971-1995 yıllarında ise Siirt Ulu Camii'nde İmam-Hatiplik görevinde bulunarak vaaz ve hutbeler aracılığıyla halkı irşat etmeye çalışmıştır. Öte yandan Tillo'da görev yaptığı süre boyunca Şeyh Mustafa el-Fânî Medresesi'nde, Siirt'te ise el-Fahr Medresesi'nde tedris faaliyetinde bulunarak Arapça ilimleri konusunda çok sayıda kişinin yetişmesine vesile olmuştur. Sancar, Siirt Ulu Camii'ndeki İmam-Hatiplik görevinden 1995 yılında yaş haddinden emekli olmasına rağmen cemaatin isteği üzerine bu camide Cuma hutbelerini okumaya ve Cuma namazlarını kıldırmağa devam etmiş, vakit namazlarını ise tedris faaliyetini sürdürdüğü el-Fahr Medresesi'nin mescidinde kıldırmağa başlamıştır.

*Ebde'u'l-beyân* tefsiri, klasik tefsirlerin bir nevi ihtisarıdır. Eser, uzun tefsirleri okumak için zamanı olmayan ve söz konusu tefsirlerde aktarılan malumattan az da olsa haberdar olmak isteyen okuyuculara yöneliktir. Ancak eserin çok muhtasar olması okuyucunun birçok ilim dalının bilgilerine vakıf olmasını gerektirmektedir. Zira eserde ilgili konulara sadece işaret edilmekte, bu da konuya yabancı olan okuyucunun müfessirin muradını anlamasını zorlaştırmaktadır. Eser, aynı zamanda medreselerde ders kitabı olarak okutulan Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı eserin yerine okutabilecek bir tefsirdir. Zira tefsirde Kur'ân, medreselerde okutulan sarf, nahiv ve belagat ilimleri ile tefsir edilmesine önem verilmektedir. Bu da medrese öğrencilerine teorik olarak aktarılan söz konusu ilimlerle ilgili kuralların tatbik edilmesini sağlayacaktır. Nitekim Sancar, tefsirini kendi talebelerine okutmakta ve derslerde ilgili ilimlerin kuralları hakkında bilgiler vermektedir.

Kur'ân'ın en önemli beyanı, tefsiri, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Bunun için Kur'ân'ı tefsir etmeye, ondan hükümler istinbât etmeye çalışan müfessirler, sünnete

başvurmuş ve sünnet olmadan Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamanın çok zor, hatta imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir.

Sancar, sünnete tabi olmanın ve her hâlükârda Hz. Peygamber'i örnek almanın gereği üzerinde duran ve kendi hayatını bu şekilde tanzim eden âlimlerdendir. Bunun için Kur'ân'ı sünnetten bağımsız ele almamıştır. Sancar, diğer birçok klasik müfessir gibi bazen sünnetle tefsir yaptığını söylememiş, hadislerle yer vermemiş ve onlara işaret etmemiştir. Öte yandan, eserinin kısa olması için özellikle ilave bilgiler veren hadisleri metnin içinde değil, dipnotlarda kaydetmiştir. Yine klasik birçok müfessir gibi kaynak gösterdiği hadislerin senetlerine ve sıhhat durumuna dair herhangi bir malumat vermemiştir.

Sancar, ayetlerde verilen bilgileri teyit etmek, verilmek istenen mesajı ortaya çıkarmak, neshedilen hükümleri belirtmek, ayetlerin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için sünnete başvurduğu gibi ayetlerin müteşâbihini tevil, âmmını tahsis, mutlakını takyid, mücmelini tebyin etmek için de sünneti kullanmıştır. Öte yandan ayetlerde verilemeyen; ancak ihtiyaç duyulan kimi bilgileri de sünnet vasıtasıyla aktarmaya çalışmıştır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akkuş, Mehmet. "Ahmet Emre Yetkin'in Siirtli Molla Bedreddin Sancar'a Gönderdiği Şiirler". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 2/11-21. Ankara: KIBATEK Yayınları, 2017.
- Aydın, M Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasırunnasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001-2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağlar, Hasan. *Bedreddin Sancar ve Ebdeu'l-beyân li cemûi âyi'l-Kur'ân Adlı Tefsiri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 2. Basım, ts.
- Erman, Uğur. "Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Sonrası Okutulan Eserler ve İçerikleri". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2017), 572-598.
- Heysemî, Ali b. Ebû Bekir. *Mecma'u'z-zevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1412/1991-1992.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtım Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Kanâzi'î, Abdurrahman b. Mervân. *Tefsîrû'l-Muvatta*. thk. 'Âmir Hasan Sabrî. 2 Cilt. Katar: Dârü'n-Nevâdir, 2008.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feydu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedir 'Âlem el-Mîrtehî. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Metbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Öğmüş, Harun. "Bedreddin Sancar ve Ebdau'l-beyân Adındaki Tefsiri". *Uluslararası Şirnak ve Çevresi Sempozyumu*. ed. M. Nesim Doru. 729-743. Ankara: MRK Baskı, 2010.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Selefi, Muhammed Lokman. *Mekânetü's-sünne fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Riyad: Dârü'd-Dâ'î, 2. Basım, 1999.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. thk. Mahmûd Mutricî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Makâsidü's-şâfiyye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiyye*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin vd. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedi'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2007.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tillovî, Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin. *Bedî'u'l-beyân limâ 'asâ en yahfâ fi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Tillovî, Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin. *Ebde'u'l-beyân li-cemî'i âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 4. Basım, 2016.
- Tillovî, Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin. *el-Vasiyyetü'l-âmmeh ve yelîhâ el-Vasâye'l-aşere'd-dürer li'l-ebnâ'i'l-aşereti'l-gurer ve yelîhâ Şükürnâme*. b.y.: y.y., ts.
- Tillovî, Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin. *es-Sîretü'z-zâtiyye ve yelîhâ Vasiyettüh*. İstanbul: Dârü's-Şafaka, 2013.
- Tillovî, Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin. *Hulâsatü'l-beyân li-cemî'i âyi'l-Kur'ân*. b.y.: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2017.
- Tillovî, Ebü'l-Berekât Muhammed Bedreddin. *Kalâ'idü'l-cumân fî cîdi Ebde'i'l-Beyân (Ebde'u'l-beyân hâmişinde)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 4. Basım, 2016.

- Turgay, Nurettin. “Müfessir Muhammed Bedreddin Sancar Hayatı Eserleri ve Tefsirciliği”. *Uluslararası Siirt Sempozyumu*. 266-274. İzmir: Birleşik Matbaa, 2007.
- Türkoğlu, Adil. “Cumhuriyet Döneminde İlköğretimin Gelişimi”. *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu*. ed. Murat Parlak. 78-96. Ankara: TDK Yayınları, 2010.
- Zeyle‘î, Abdullah b. Yusuf. *Tahrîcü‘l-ehâdîs ve‘l-âsâr el-vâkı‘a fî Tefsîri‘l-Keşşâf li‘z-Zemaşserî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa‘d. 4 Cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993-1994.

## Seyfuddîn el-Âmidî'nin *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* Adlı Eseri\*

Sayf al-Dîn al-Âmidî's Work Entitled *Ghâyat al-Amal fi 'İlm al-Jadal*

Hasan DEMİR\*\*

### Öz

Cedel, herhangi bir konuda hasmın/Muhâlifin görüşünü delile dayalı olarak çürütüp aksi yönde delil serdetme faaliyetidir. Bu faaliyet ilk dönemlerden itibaren fıkıh ilminde tatbik edilmiştir. Özellikle fikhî tartışmalarda cedel ilmi, tartışılan meseleyle ilgili yapılan hataları fark edip düzeltme becerisini ve imkânını vermektedir. İslâm hukuk tarihine bakıldığında usûl âlimlerinin belirli usûl ve kâidelerle bir görüşün doğru olduğunu, muhâlif görüşün ise hatalı olduğunu cedel yöntemiyle ortaya koymaya çalıştıkları görülür. Farklı görüşlere sahip iki kişinin sağlıklı ve verimli bir şekilde tartışmalarını yürütebilmesi için cedelin kurallarını belirleyen ilmi'l-cedel disiplini önemi haizdir. Bu meyanda ilk dönemlerden itibaren hakikatin ortaya çıkması için cedelde bulunan kimselerin gözetmesi gereken kurallar tespit edilip üzerinde durulmuş ve bu minvalde eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan bir tanesi de Seyfuddîn'nin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* isimli eseridir. Âmidî'nin söz konusu eserinin Cedel-fıkıh usûlü ilişkisi bağlamında dikkate alınması gereken eserlerden bir tanesi olduğu söylenebilir. Bu çalışmada kısaca cedel ve Âmidî'nin ilgili eserinin mâhiyetinin ne olduğu irdelenmiştir.

### Abstract

Jadal (dialectic) is an activity/art refuting the opponent's opinion on the basis of evidence in any subject and propounding evidence for counter-discourse. This activity is practiced in the 'ilm al-fiqh from the first periods. Specifically in the fikhî disputes, ilm al-jadal provides the ability and opportunity to recognize and correct mistakes made on the issue under discussion. When examined the history of Islamic law, it is seen that Usûlis (scholars of usûl) has tried to an opinion is true with the aid of certain methods and rules, and counter-view is wrong by using the method of jadal. The discipline of ilm al-jadal that determines the rules of dialectic to carry out the discussion of two people with different views healthily and efficiently is significantly important. In this sense, the rules of jadal for deliberators are identified and emphasized for revealing the truth from the earliest times; and also it is seen that many books are written in this area. One of them is the book called *Ghâyat al-amal fi 'ilm al-jadal* and it is written by Sayf al-Dîn al-Âmidî (d. 631/1233). It can be said that al-Âmidî's mentioned book is one of the works of to be considered in the context of the relation between jadal and usûl al-fiqh. In the present study, the concept of jadal is analyzed and the mentioned book written by al-Âmidî's is scrutinized.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Cedel, Diyalektik, Seyfuddîn'nin el-Âmidî, *Gâyetü'l-emel fi İlmi'l-cedel*.

**Keywords:** Usûl al-Fiqh, Jadal, Dialectic, Sayf al-Dîn al-Âmidî, *Ghâyat al-Amal fi 'İlm al-jadal*.

## Giriş

İslâm bilginleri, birey ve toplumun dünya-ahiret saâdeti için öğrendikleri dinî bilgileri, yazdıkları eserler aracılığıyla başkalarına aktarmışlardır. Bunlardan biri de Şâfiî ve Eş'arî âlimlerden, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî'dir. Özellikle fıkıh usûlü, kelâm, felsefe ve mantık alanlarında kaleme aldığı eserler sayesinde etkisi ve ününü kendisinden sonraki dönemlerde de sürdürmüştür. Âmidî'nin kaleme aldığı önemli eserlerinden biri de cedel ilmine dair

\* Geliş Tarihi: 24.03.2021, Kabul Tarihi: 29.06.2021.

\*\* Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, demirhasan733@gmail.com, Orcid: 0000-0001-5881-1293.



olan *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* isimli eseridir.<sup>1</sup> Cedelin fıkıh ilmine tatbikatı ile ilgili olan eserin, fikhî meseleler üzerinde tartışılırken dikkate alınması gereken eserlerden bir tanesi olduğu söylenebilir. Cedel ilmi, fikhî bir meselenin mâhiyetinin itiraz ve hatadan olabildiğince soyutlanıp sağlam bir şekilde ortaya konmasına önemli katkı sağlamaktadır. Eserin tahkikleri dışında hakkında herhangi bir çalışmaya rastlamadığımız *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel*'i ilim ehline genel hatlarıyla arz etmeyi düşündük. Bu bağlamda öncelikle ana hatlarıyla eserin yazıldığı alan olan cedel ilmine değinilecek. Ardından muhteva ve yöntem açısından eser üzerinde durulacaktır. Çalışmada *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel*'in Melik Suûd Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ali b. Abdulaziz b. Ali el-'Umeyrînî ilmî neşrini tercih ettik.<sup>2</sup>

## 1. Cedelin Tanımı, Gayesi ve Tarihi

*Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* adlı eserin tanıtımına ve metoduna dair mülahazalara başlamadan evvel, kitabın konusu olan “cedel”in ana hatlarıyla etimolojik yapısına ve anlam tahliline, cedelin gayesine ve tarihçesine dair aşağıda bir girizgâh yapılmaya çalışılmaktadır. Bu yolla esere dair yer verdiğimiz izâhların daha anlaşılır hale gelmesi amaçlanmaktadır.

### 1.1. Tanımı

C-d-l kökünden türeyen “cedel”, türevleriyle birlikte sözlükte vurmak, galip gelmek, bıktırmak, ipi bükme, bir şeyi aşırı derecede savunmak gibi anlamlara

<sup>1</sup> Âmidî'nin bu eseri kaynakların bir kısmında *Şerhu Cedeli's-Şerîf* şeklinde özel bir isim olmaksın geçerken bir kısmında *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* şeklinde geçmektedir. Örneğin İbn Hallikan'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân* isimli eserinde Âmidî'nin bu eseri *Şerhu Cedeli's-Şerîf* olarak geçerken Ömer Rızâ Kehhâle'nin (1905-1987) *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* isimli eserinde *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* şeklinde geçmektedir. Bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sâdır, 1970), 3/294; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 7/155. Çalışmada eserle ilgili bilgi verirken kaynaklarda yer alan özel isimle vermeyi tercih ettik.

<sup>2</sup> el-'Umeyrînî'nin dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla Dr. Abdulvâhîd Cahdânî'nin Müessesu'r-risâle nâşirûn'dan çıkan ilmî neşri de bulunmaktadır. (Müessesu'r-risâle nâşirûn, Beyrut 2016) el-'Umeyrînî'nin, cedel alanında Gazzâlî'nin *el-Müntehal fî'l-Cedel* adlı eserini de tahkik etmesi onun neşrini tercih etmemizde belirleyici etkenlerden birisi oldu. el-'Umeyrînî, tahkikini “el-Cedel” ismiyle neşrederken Cahdânî, “*Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel*” adıyla neşretmiştir. el-'Umeyrînî tahkikini “el-Cedel” ismiyle neşrettiği için ondan dipnot verilirken onun kullandığı isim kullanılacaktır.

gelmektedir.<sup>3</sup> Terim olarak, çeşitli şekillerde tanımlandığı müşâhede edilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: Cedel, hasmın/Muhâlifin görüşünü delile dayalı olarak veya bu görüşün şüpheden salim olmadığını ortaya koyarak ifsad etmedir.<sup>4</sup> Cedel, doğruya ulaşmak için karşı tarafın delilini çürüterek aksi yönde bir delil sunma faaliyetidir.<sup>5</sup> Cedel “söz söyleme ve tartışma metodunun belirlendiği, kuralların konulduğu bir san’attır.”<sup>6</sup> Cedel, bir iddianın isâbetli veya hatalı olduğunu göstermeyi hedefleyen ve tartışma ilkelerinden bahseden bir ilmin adıdır.<sup>7</sup>

Türkçe karşılığı “eytişim”<sup>8</sup> olan cedel kelimesinin Latince’de karşılığı “dialectia” sözcüğüdür. “Dia” ve “legin” sözcüklerinin birleşiminden oluşan dialectica<sup>9</sup>, dil, söz, iki şahıs arasında karşılıklı görüşme ve münâkaşada bulunma manalarını ifade ettiği gibi, akıl yürütme ve istidlâl anlamlarını da muhtevîdir.<sup>10</sup> Diyalektik, farklı filozoflar tarafından çeşitli dönemlerde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Modern dönem felsefesinde diyalektiği, ilk kez Immanuel Kant’ın (1724-1804) kullandığı görülmektedir. Diyalektik Kant’a göre deneyimin sınırlarının ötesine giden transendental (aşkın) yargıların hatalarını ya da tutarsızlıklarını gösteren mantık çeşidi anlamına gelir.<sup>11</sup>

İslâm dünyasında cedel terimini ilk ta’rîf eden İbn Vehb olarak bilinen Ebu Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb’dır (ö. 335/947). İbn Vehb cedeli şu şekilde ta’rîf etmiştir: “İnançları itibariyle ihtilafa düşen iki tartışmacının kendisiyle

<sup>3</sup> Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1994), 28/191-192.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 74.

<sup>5</sup> Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsiru's-Şaravî* (Matabiu'l-Ahbari'l-Yevm, 1997), 11/6569.

<sup>6</sup> İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 18.

<sup>7</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, TDV İslâm Ansiklopedisi (1993), 208-210.

<sup>8</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 50.

<sup>9</sup> Ebü Hamid Hucetülİslâm Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *el-Müntehal fi'l-Cedel, Muhakkikin Girişi*, ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali el-'Umeyrîni (Beyrut: Darü'l-Verrak, 2004), 32.

<sup>10</sup> Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, 18.

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, *Felesefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 245-246.

delil getirmeyi hedeflediği sözdür.” Bu mezhebi, dini, hukuki konularda, anlaşmazlıklarda ve de özür beyan etmekten kaçınılan konularda kullanılır.<sup>12</sup>

Gazzâlî (ö. 505/1111 cedeli şu şekilde ta’rîf etmektedir: Cedel, hakkın ortaya çıkması veya bâtılın ilga edilmesi yahut zann-ı gâlibin ortaya çıkması için iki veya daha fazla kişi arasında cereyan eden görüş alışverişinden ibarettir.<sup>13</sup> Cedel hakkında müstakil bir eser kaleme alan Muhammed Ebû Zehre (1898-1974), cedeli din ve amel gibi konularda fikir beyan etme ve tartışma olarak görmektedir. Nitekim o Hz. Peygamber’in (a.s) müşriklerle ve ehli kitapla yaptığı tartışmalarını cedel kategorisinde işlemektedir. Aynı şekilde hulefâ-yi râşidîn dönemindeki inanç ve amel konusundaki ihtilafları ve yorumları da cedel kapsamında ele almaktadır.<sup>14</sup>

## 1.2. Gayesi

Konusu deliller ve yöntemler olan<sup>15</sup> cedelin gayesini, Aristoteles (m.ö. 384-322) şu şekilde ifade eder: Cedel, muhtemel öncüllerden yola çıkarak, öne sürülen her konuya dair bir delil ileri sürme olanağını verecek bir yöntem elde etmekten ve bir delil ortaya attığımızda kendimizi buna aykırı olacak bir şey söylemekten menetmekten ibarettir.<sup>16</sup>

Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) cedelin amacını, ‘hasmı susturmak, burhanı anlamaktan aciz olanı ikna ve ilzâm etmek’ şeklinde görmektedir.<sup>17</sup> Molla Halil Siirdî (1754-1843) cedelden maksadın hasmı ikna ve ilzam ettirmek olduğunu belirtmektedir.<sup>18</sup> Muhammed Sıddîk el-Kannevcî (ö. 1307/1890) ise cedelin maksadını

<sup>12</sup> Gazzâlî, *el-Müntehal fi'l-Cedel, Muhakkikin Girişi*, 56-57.

<sup>13</sup> Ebû Hamid Hucetülİslâm Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *el-Müntehal fi'l-Cedel.*, ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali el-'Umeyrîni (Beyrut: Darü'l-Verrak, 2004), 304-305.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Târihu'l-Cedel* (Dâru Fikri'l-Arabî, 1980), 42, 55, 103, 109 vd.

<sup>15</sup> Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebu İshak eş-Şirâzî Örneği)* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019), 31.

<sup>16</sup> Aristoteles (ö. m.ö. 322), *Organon V (Topikler)*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996), 3.

<sup>17</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 74.

<sup>18</sup> Molla Halil Siirdî, *Telmîhu'l-İsâgüci*, ed. Hamit Sevgili (İstanbul: Haşimi, 2020), 107.

şu şekilde ifade etmektedir: Cedel ilminden maksat bir görüşü çürütme, onaylama, bozma ve uygulama yeteneğini elde etmektir.<sup>19</sup>

Çağdaş mantık hocalarından Emiroğlu ise cedel ile kastedilen gayeleri şu şekilde sıralamaktadır:<sup>20</sup>

- Konuyla ilgili serdedilen deliller veya sorular üzerinde acele etmeden konuşma ve yanıt verme yöntemlerini bulma
- Delillendirmede bulunurken kendi kendimizle tezata düşmemenin yollarını beyan etme
- Zihinsel antreman yapma ve zihni felsefi meseleleri tartışmaya hazır hale getirme
- Karşı tarafın benimsediği fikirlerin önünü tıkama, onu susturma ve hizaya getirme yöntemlerini ibrâz ederek kişiyi tartışmalarda kuvvetli kılma.<sup>21</sup>

Cedelden güdülen gaye, bir fikri savunmak veya onu çürütmek olduğunda cedelci bazen iddia ettiği görüşü savunarak cevap veren (*mûcib*) pozisyonunda olur; bazen de muhatabın fikrini çürütmek için soru soran (*sâil*) konumunda olur. Cedelde ilk hedeflenen şey, karşı tarafın görüşlerini iptal etmektir. Bir başka ifadeyle onu geçersiz kılmaya yönelik çalışmaktır. Bu da soru soranın görevidir. Mûcibin asıl görevi ise sâilin itirazlarını bertaraf ederek düşüncesini kabul ettirmektir. Cevap veren, fikirlerini savunmaya, soru soran ise savunulan fikirleri çürütmeye çalışır. Tartışmada ikiden fazla kişiye ihtiyaç duyulmadığı gibi belirli bir zaman sınırlaması da yoktur.<sup>22</sup>

Cedel ve münâzaranın aynı disiplini mi ifade ettiği yoksa farklı iki disiplin mi olduğu tartışmalıdır. Münâzara ve cedel arasında fark görmeyen<sup>23</sup> bazı âlimler olduğu

<sup>19</sup> Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî Kannevî, *Ebcedü'l-'Ulûm* (Dâru İbn Hazm, 2002), 355.

<sup>20</sup> Emiroğlu, "Cedel Nedir?", 20.

<sup>21</sup> Bunun için bazen benimsenen herhangi bir düşünce ya da görüşle ilgili münâsip ve belirgin deliller serdetme ya da bunun gayreti içerisinde olmak yerine güç tehdidinde bulunularak muhâlif taraf susturulmak istenmiştir. Hüseyin Doğan, "İslâm Kelâmcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (01 Ocak 2017), 87.

<sup>22</sup> İbrahim Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2001), 11, 13-14.

<sup>23</sup> Münâzara ve cedel birbiri yerine kullanılmıştır. Örneğin "Kitap ehlinden zulmedenler hariç onlar ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin..." (Ankebût 29/46) ayetinde kullanılan mücadele kelimesi münâzara anlamındadır. Ebû Zehre, *Târîhu'l-Cedel*, 6.

gibi gayeleri ve icra şekilleri bakımından birbirinden farklı olduğunu belirten âlimler de bulunmaktadır. Münâzarada amaç hakikati ortaya koymak iken cedelde amaç karşı tarafı ilzâm ettirmektir.<sup>24</sup> Cedelde; mutlak olarak üstün gelmek için uyanık davranılır, şekil mantığına katı şekilde bağlanılır ve yerine göre alaycı ve sert üslûp kullanılabilir. Münâzarada ise hedef gerçeği aramak olduğu için önce kesin delil (burhân) ve öncüllere sonra meşhurattan<sup>25</sup> olan öncüllere dayanılır. Aynı zamanda daha yumuşak ve olgun bir üslûp kullanılır.<sup>26</sup> Hakikati ortaya çıkartmak için münâzara yapan taraftarlar meseleyi şahsileştirip birbirini kötölemeye ve ilzam etmeye çalıştıklarında münâzara cedele dönüşür.<sup>27</sup> Dolayısıyla münâzara olarak başlayan bir süreç cedel olarak devam edebilir.

İslâm âlimleri mutlak galip gelmek için değil hakkın ortaya çıkması için cedel yapmışlardır. Örneğin İbn Hazm (ö. 456/1064) yapılan bir tartışmada galip geldiği halde daha sonra yaptığı araştırmalarda hasmının haklı olduğuna işâret edebilecek deliller ile karşılaşınca hasmının yanına gidip onun ilgili konuda haklı olduğunu kendisinin de onun görüşüne döndüğünü bildirmiştir.<sup>28</sup>

### 1.3. Tarihi

Cedel ilmini; insanların bir konu üzerinde konuşmaları, tartışmaları ve kendilerini savunmaları için bir yöntem olarak kabul ettiğimizde<sup>29</sup> cedelin tarihini insanlığın başlangıcıyla başlatmak mümkündür.<sup>30</sup> Kur'ân'ı Kerîm'de Peygamberlerin kendi kavimlerini ikna mücadelesi ve Hz. Peygamber'in (a.s) müşrik, Yahudî ve Hıristiyanları ikna çabaları da cedel kategorisinde ele alınabilir.<sup>31</sup> Nitekim Hz.

<sup>24</sup> Ebû Zehre, *Târîhu'l-Cedel*, 5.

<sup>25</sup> Meşhurat, halk tarafından doğruluğu kabul edilmiş hükümlerdir. Doğruluğu kabul edilmiş hükümler herkes tarafından kabul edilebildiği gibi bir kısım insan tarafından da kabul edilebilir. Örneğin “adalet güzeldir, zulüm kötüdür” önermesinin isâbetli olduğu tüm insanlar tarafından kabul edilir. Örf adetlere göre verilen hükümler ise bir kısım insan tarafından kabul edilir. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 186.

<sup>26</sup> Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, 19.

<sup>27</sup> Ebû Zehre, *Târîhu'l-Cedel*, 5.

<sup>28</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm*, ed. İhsân Abbâs (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1983), 4/337-338.

<sup>29</sup> Örneğin Ebû Zehre (ö. 1974) cedelin tarihini ele aldığı *Târîhu'l-Cedel* isimli kitabında yer verdiği “Cahiliye Döneminde Cedel”; “Hz. Peygamber (a.s) Döneminde Cedel”; “Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Cedel”; “Emeviler Döneminde Cedel” gibi başlıklarda Müslümanların Yunan felsefesiyle tanışmadan önce de cedelin var olduğunu göstermektedir. Ebû Zehre, *Târîhu'l-Cedel*, 12, 40, 82, 113.

<sup>30</sup> Ebû Zehre, *Târîhu'l-Cedel*, 7; Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 41.

<sup>31</sup> Ebû Zehre, *Târîhu'l-Cedel*, 42, 48.

Âdem'den (a.s) bu yana ilahi tebliğ ile mükellef olan bireylerin bu disiplinden bigâne kaldığı düşünülemez. Bununla birlikte belli bir sisteme göre cedelin yapılmaya başlandığına dair ilk örnekler Antik Yunan'da rastlanıldığı için başlangıcını Antik Yunan olarak kabul etmek mümkündür.<sup>32</sup> Antik Yunan'daki cedel ilminin İslâm düşüncesi içerisine girmesi ise fetih hareketleri vesilesiyle olmuştur.

Cedelin (diyalektiğin) kurucusu Elea'lı Zenon sayılır. Zenon'un cedeli, (diyalektiği) ihtimali gerçeğe benzer ve yakın olanı konu alan bir tartışma yöntemidir. Bu yöntem, paradoksal olup olası önermelerle mümkün öncüllere bağlı kalmak zorundadır. Sofistlerin cedeli ise haklıyı ve haksızı, doğruyu ve yanlış, kısacası bütün tezleri bir savunma aracı, bir spekülasyon gayretidir. Onlar bu gayreti genelgeçer müşterek bir doğrunun olmadığını göstermek için olumsuz manada kullanmışlardır.<sup>33</sup> Denebilir ki, Zenon'a göre cedel, herhangi bir tartışmada "hakikate" götüren bir vasıta değildir.<sup>34</sup>

Müslümanlar, Arabistan'ın kuzeyindeki bölgeleri fethedince, bu bölgedeki insanlar kısa süre içerisinde İslâm'ı kabul etmiş ve başta Yeni Eflatunculuk olmak üzere Yunan Felsefesi ve Mezopotamya medeniyetinin kültür ve birikimine ait muhtelif unsurlardan müteşekkil olan kendi kültürel birikimlerini direkt olarak İslâm'a taşımışlardır.<sup>35</sup>

İslâm dünyasının Antik Yunan'daki cedel dâhil mantık çalışmalarıyla tanışması hicrî üçüncü asırda Aristo'nun kaleme aldığı eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi ile başlamıştır. Mantık sanatının İslâm âleminde yeterince anlaşılıp gelişmesinde ise Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) önemli katkıları olmuştur.<sup>36</sup> Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi birçok İslâm aydını önemli ölçüde Aristo'nun *Organon* isimli mantık külliyyatının beşinci kitabı olan *Topica*'yı referans alarak Kitâbü'l-Cedel veya benzer

<sup>32</sup> Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 41.

<sup>33</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 51.

<sup>34</sup> Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (15 Aralık 2011), 158.

<sup>35</sup> Doğan, "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel", 162.

<sup>36</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 6-8.

adlar etrafında cedele dair eserler kaleme almış ve genellikle cedeli, Aristo'ya uygun olacak şekilde izah etmişlerdir.<sup>37</sup>

İslâm düşünce dünyasına Aristo diyalektiği ile dâhil olan ve cedel adını alan tartışma ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in tartışma metoduyla kâmil manada uyumlu olmadığından ötürü Müslüman âlimler tarafından Kur'ân ve sünnet ışığından bu disiplin iyileştirilerek geliştirilip Münâzara ismini almıştır.<sup>38</sup> Böylece fıkıh<sup>39</sup>, kelim<sup>40</sup> ve diğer ilimlerde, aynı veya farklı mezhep mensupları arasında cereyan eden ilmî tartışmalarda cedel kullanılmıştır.<sup>41</sup> Tartışma metodu olarak cedel, ıstılâhları bir bütün olarak ortaya çıkmadan önce bir başka deyişle kâmil anlamda bir ilmî disiplin haline gelmeden önce fikhî tartışmalarda kullanılmıştır. Bilhassa Bağdat'taki ulema arasında cedele olan ilgi oldukça fazladır.<sup>42</sup> Klasik fıkıh literatürüne bakıldığında “fein kîle-denilirse” (فَيْنٌ قَيْلٌ) “kîle lehu-ona denilir” (قَيْلٌ لَه) şeklinde bir usûlün takip edildiği ve bu usûlle müellifin beyan ettiği görüş ile ilgili kendisiyle cedel yaptığı müşâhâde edilmektedir. Örnek olarak İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'si ve Hanefî mezhebi âlimlerinden Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli usûl eseri zikredilebilir.<sup>43</sup>

## 2. Âmidî'nin Gâyetü'l-Emel fî İlmi'l-Cedel Adlı Eseri

Cedel ilmi, meselelere çeşitli yönlerden bakabilme kabiliyetini elde etmeyi ve bunun sonucu olarak hakikate ulaşabilme yolunu kolaylaştırmaktadır. Bu alanda yazılan

<sup>37</sup> Yavuz, “Cedel” (1993), 209.

<sup>38</sup> Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, 23.

<sup>39</sup> Fıkıh usûlünün işlevi delilleri serdetmektir. Cedelin işlevi ise ortaya koyulan deliller ile hangi açılardan çıkarımların edilebileceğini ve buna yönelik itirazların nasıl defedilebileceğini göstermektir. Bundan dolayıdır ki birçok fıkıh usûlü eseri, aynı zamanda bir uygulamalı cedel eseri olarak da kabul edilebilmektedir. Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 70.

<sup>40</sup> Kelâm ilminde cedel yönteminin nasıl uygulandığı ve uygulanış biçimleriyle ilgili detaylı malumat için bk. Doğan, “İslâm Kelâmcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları”, 67-94.

<sup>41</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 105; Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, 23.

<sup>42</sup> Ahmet Numan Ünver, “Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, (15 Haziran 2019), 70.

<sup>43</sup> Bazı örnekler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, ed. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 110, 133, 309, 353, 524; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl Fi'l-Usûl* (Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/87; 1/111; 2/210; 2/234; 3/88; 3/273; 4 127.

önemli eserlerden biri olan *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* aşağıdaki ilgili başlıklarda genel hatlarıyla mütalaa edilmektedir.

## 2.1. Eseri Yazma Amacı

Seyfeddin el-Âmidî<sup>44</sup>, kitabını yazma amacını<sup>45</sup> şu şekilde açıklamaktadır:

Çağımızda fıkıh ilmiyle iştigal eden bir grup, Şerîf el-Merâğî'ye (ö. 543/1148) nispet edilen “Cedel” kitabına yoğunlaşmıştı. Onların yoğunlaşmalarının nedeni, söz konusu kitabı bu alanda ulaşılabilecek en uç hedef ve en üst mertebe olarak görmelerinden kaynaklanmaktaydı. Diğer cedel kitaplarına nispeten bu kitabın tam da iddia edildiği şekilde olduğunu tereddütsüz olarak söyleyebilirim. Çünkü bu kitap ilgili alanda yazılan ayrıntılı eserler ve amaca ulaştırmayan özet metinlerden farklı olarak bu ilimde elde edilmesi hedeflenen konuları kapsamaktadır. Fakat bununla birlikte bazen olmazsa olmazlara yer vermemiş ve uzak ibarelerle kendisinden kaçınılmayacak bazı şeylerden kaçınmıştır. Tetkik ve tahkikin gerektiği bazı yerlere de eserde yeterli kadar değinilmemiştir. Bu sebeplerle ve bazı yol gösterici hocaların zorlamasıyla cedel konusunda kurallara şamil ve karışıklıklardan arınmış, cedelcilerin bütün maksatlarını haiz ve muhakkiklerin tökezledikleri yerleri açığa çıkartan bir kitap telif etmekten kendimi alıkoyamadım.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Seyfeddin el-Âmidî'nin tam adı Ebü'l-Hasen (veya Ebü'l-Kâsım) Alî b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim'dir. 551'de (1156) Âmid'de bugünkü adıyla Diyarbakır'da doğmuştur. Âmidî'nin ailesi hakkında kaynaklarda detaylı bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bağdat, Şam ve Mısır gibi eyaletlerde eğitim görüp dersler vermiştir. Âmidî; kelam, fıkıh usûlü, felsefe, mantık, hilaf, cedel, münâzara gibi ilimlerde döneminin önde gelen âlimleri arasında sayılmaktadır. Kıskançlık ve itikad bakımından bozuk olduğuna yönelik ithamlar gibi nedenlerden ötürü birçok sorunla karşılaşmıştır. Yaşadığı sorunlar nedeniyle evine çekilip münzevi bir hayat yaşamak zorunda bırakılan Âmidî 631/1233'te vefat etmiştir. Âmidî'nin bilinen eserleri içerisinde *Ebkârü'l-Efkâr*, *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, *Risâle fi İlmillâh*, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, *Münthe's-sûl fi İlmi'l-Usûl*, *el-Mübîn fi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâ* ve *Ulûmi'l-Evâ'il ve'l-Evâhir*, *Keşfü't-Temvîhât*, *el-Me'âhiz' âle'r-Râzî* yer almaktadır. Daha fazla ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî İbn Ebî Useybia, *'Uyûnü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Enbâ*, ed. Nizar Rıza (Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, ts.), 650-651; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 3/293-294; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi Ahbâri Men Zehab*, ed. Mahmud el-Arnaud (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1986), 7/253-254; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *El-Cedel, Muhakkikin Girişi*, ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali el-'Umeyrîni (Riyad: Dâru'd-Tedmuriyye, 2015), 10-29; Emrullah Yüksel, “Âmidî, Seyfeddin” (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/57-58; Hakan Çoşar, “Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/2 (01 Haziran 2008), 172-197.

<sup>45</sup> Âmidî'den önce cedel konusunda kitap telif eden Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), hem *el-Mülahas fi'l-Cedel* hem de *el-Me'ûne fi'l-Cedel* adlı eserinde telif amacına yer vermiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ise *el-Münthehal fi İlmi'l-Cedel* adlı eserinde telif amacına yer vermemiştir. Dolayısıyla bu konuda Âmidî'nin Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye uyduğu söylenebilir. Âmidî, *el-Cedel, Muhakkikin Girişi*, 32.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-Cedel*, ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali el-'Umeyrîni (Riyad: Dâru'd-Tedmuriyye, 2015), 73-74.



## 2.2. Eserin Muhtevası

Kitap bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır.<sup>47</sup> Mukaddime bölümünde yazar cedel ilminin tanımına ve konusuna<sup>48</sup> yer vermektedir. Birinci bölümde “el-kavlü’ş-şârih”<sup>49</sup> ele alınmaktadır ve üç kısımda incelenmektedir. Birinci kısımda Kavlü’ş-şârih’i oluşturan “zât” ve “araz”lar ta’rîf edilmektedir.<sup>50</sup> İkinci kısımda, meselelerin kendisiyle anlaşıldığı edatlar ve kısımlarına yer verilmektedir. Onlar da “hel (هل)” “mâ (ما)”, “eyyu (أي)”, “lem (ل)” ve “mâ ( ما)” olmak üzere dört tane istifham harfidir. Âmidî bu kısımda özsel tanım (*had*) ve ilintisel tanım (*resm*) ile ilgili bilgiler üzerinde durmaktadır.<sup>51</sup> Üçüncü kısım, iki kaide etrafında işlenmektedir: Birinci kaide delil ve çeşitleri<sup>52</sup> ikinci kaide ise hüküm ve çeşitleri ele alınmaktadır.<sup>53</sup>

İkinci bölümde ise Âmidî’nin cedel ilminin genel amacı olarak nitelendirdiği deliller (حجج) konusu mütalaa edilmektedir. Bu bölüm bir giriş ve üç metottan oluşmaktadır. Giriş bölümünde münâzara ilminin öneminden bahsedilmektedir.<sup>54</sup> Birinci metot, belli bir mezhebe müntesib tartışmacının deliline ve farazi fetvanın câiz olduğuna dairdir.<sup>55</sup> İkinci metot zannî meselelerin<sup>56</sup> deliliyle ilgilidir.<sup>57</sup> Üçüncü metot şer’î delillere göre bazı kaidelere ayrılmıştır. Birinci kaide; kitab, sünnet ve icmânın zâhirine bağlanma ve bunlara dair itirazlar ve bu itirazlara yönelik cevaplardır.<sup>58</sup> İkinci kâide kıyasa tutunmadır. Burada Âmidî, kıyasın sıhhat şartlarını ve kıyasa yönelik itirazları

<sup>47</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 74.

<sup>48</sup> Âmidî, cedel’in istilâhî tanımını şu şekilde yapmaktadır: cedel, kendisiyle konunun hatalı ve doğru yönlerinin bilindiği, tatışan iki kişiyi şek ve zandan uzaklaştıran sanatın kanunundan ibarettir. Âmidî’ye göre fıkıhçıların cedel konusundaki bahisleri “el-kavlü’ş-şârih / bir kavramı açıklayan söz” ve “hucce / delil” ile münhasır olduğu için cedel’in konusu da “el-kavlü’ş-şârih / bir kavramı açıklayan söz” ve “hucce / delil”dir. Âmidî, *el-Cedel*, 75, 77.

<sup>49</sup> Bir kavramı açıklayan söze yani tanıma İslâm mantıkçıları “kavl-i şârih” demişlerdir. “Kavl” ile tanımın hüküm ifade eden müellef bir söz olduğu, “şârih” ile de tanımın, künhü ile açıklanamı diğer bir ifadeyle tanımlanamı, dışında kalan şeylerin bütününden temyiz edici olması kastedilmektedir. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 81.

<sup>50</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 78-82.

<sup>51</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 83-99.

<sup>52</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 100-138.

<sup>53</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 139-155.

<sup>54</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 156-157.

<sup>55</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 158-164.

<sup>56</sup> Müeelife göre zanni meseleler de sem’iyyât konularının zâhirleriyle ilgilidir. Çünkü aklî ve kat’î delil getirilen sem’iyyât konularında zanna yer yoktur. Âmidî, *el-Cedel*, 165.

<sup>57</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 165-169.

<sup>58</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 169-191.

tahlil etmektedir.<sup>59</sup> Üçüncü kaide, istidlâl ile ilgilidir.<sup>60</sup> Tearuz halinde deliller arası tercih kısmı da üçüncü metot başlığı altında ele alınıp iki kısımda incelenmektedir. Birinci kısımda tearuz halindeki nasslar arasındaki tercihe ayrılmış ikinci ve kitabın son kısmında ise illetler arası tercih üzerinde durulmaktadır.<sup>61</sup>

### 2.3. Eserin Özellikleri

Şerîf el-Merâğî'nin cedel adlı eserine yazılmış bir şerhtir.<sup>62</sup> Eserin bir tane mahtût nüshası vardır. Söz konusu nüsha Paris Millî Kütüphanesinde 5318 nolu numarada kayıtlıdır.<sup>63</sup> Müellif delilin ta'rîfini yaptıktan sonra onu aklî ve sem'î olarak ikiye ayırmaktadır. Ve asıl maksadlarının aklî değil, sem'î delil olduğunu belirtmiştir. Sem'î delili de asıl ve asla dayanan olmak üzere ikiye ayırmıştır. Asıl'dan kastedilenin kitap, sünnet ve icmâ olduğunu; 'asla dayanan'dan maksadın ise kıyas ve istidlâl olduğunu ifade etmiştir.<sup>64</sup>

Müellif, eserinde genel olarak bir konuyu derinlemesine etüt etmeden evvel konunun daha iyi anlaşılması için konunun ıstılahlarını ta'rîf etmiştir. Örneğin delillerden bahseden Âmidî, öncelikle delilin ta'rîfini yapmıştır. Daha sonra delillerden kitabı anlatınca kitabın ta'rîfini yapmıştır. Kitabın; emir, nehiy, haber, istihbâr, dua, vad, va'îd, zâhir, mücmel, mutlak, mukayyed, nâsih, mensûh olabileceğini belirttikten sonra bunların tek tek ta'rîfini yapmıştır.<sup>65</sup>

Kıyas, cedel ilminin en önemli konularından biri olduğundan ötürü Âmidî, *Gâyetü'l-Emel*'de buna kapsamlı şekilde yer vermektedir. Kıyasın rükünleri olan asl, fer' ve illet ile bunlarla ilgili şartlar maddeler halinde sunulmaktadır.<sup>66</sup>

Âmidî söz konusu eserinde değindiği konularla ilgili yapılmış itirazları veya yapılabildiği muhtemel olan itirazları zikretmiş, ardından itirazları değerlendirip cevap

<sup>59</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 191-368.

<sup>60</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 369-386.

<sup>61</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 386-401.

<sup>62</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 22, 56.

<sup>63</sup> Âmidî, *El-Cedel, Muhakkikin Girişi*, 22.

<sup>64</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 105, 128.

<sup>65</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 100-122.

<sup>66</sup> Örnekler için bk. Âmidî, *el-Cedel*, 191, 199, 218.

vermiştir. Örneğin sukûtü icmâ'nın delil olabilmesiyle ilgili şu itirazlara yer vermiştir: İcmâ konusunda sukûtta bulunan kimseler, ilgili meseleyi reddetmede bir maslahat görmemiş veya red için bir engel ve mani ile karşılaşmış yahut da İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) “avl”<sup>67</sup> meselesiyle ilgili aktardığı gibi bir çekinme/korku nedeniyle sukûtta bulunmuş olabilirler. Keza icmâ konusu olan ilgili meselenin bir kısım müçtehitler nezdinde şöhret bulmamış olması aynı şekilde ilgili meseleye itiraz edip itirazı nakledilmeyenler veyahut itirazı bize ulaşmamış olanların olması da muhtemeldir. Bu ihtimallerin olduğu durumda icmâ gerçekleşmez. Âmidî'nin bu itirazlara cevabı şöyledir: Bu itirazlar her ne kadar mümkün ise de zâhir olan, sukûtların yalnızca ittifak ve icmâ üzere olduğudur. Eğer bu şekilde algılanmaz ise Müslümanların adaletleri konusunda sû'-i zann edilmiş olur. Ayrıca bu Allah için kınayıcının kınamasından çekinmeyen din önderlerine de töhmettir. Yine zâhir olan eğer icmâ edilen meseleyle ilgili bir karşıtlık varsa onun aktarılacağıdır.<sup>68</sup>

Klasik dönem mantık eserlerinde “kavramlar” kısmının nihai maksadının “tanım” olduğu anlaşılmaktadır. Hadd'in karşılığı olan “tanım”, aslında terminolojik olarak zâtî ile yapılan ta'rîftir. Beş tûmelden arazın bulunduğu ta'rife ise ‘*resm*’ denir ve Türkçe’de “betim” ile karşılanır. Hem tanımı hem de betimi kuşatan cins mesabesindeki terim ise ta'rîf'tir.<sup>69</sup> Dolayısıyla bir şeyin tanımını efrâdını câmi‘ ağıyarını mâni‘ şekilde yapabilmek için had (الحد) ve resm (رسم) kavramları büyük önem arz etmektedir. Bundan mütevellit olsa gerektir ki Âmidî, eserinin başında had ve resm kavramlarının mahiyetleri üzerinde durmaktadır.<sup>70</sup> Âmidî gibi genel anlamda tüm usûl âlimlerinin

<sup>67</sup> Sözlükte yükselmek, meyletmek ve haktan sapmak gibi anlamlara gelen “avl” kelimesi fıkıh istilâhında belirli pay sahiplerinin mirastan alacakları meblağ hesap edilirken, payların toplamının ortak paydadan daha fazla çıkması halidir. Bu da sadece ortak paydanın altı, on iki veya yirmi dört olduğu hallerde mümkün olabilir. Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen el-Bârîf Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dekâik* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313h), 6/244.

<sup>68</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 189-190. Âmidî'den önce bu itirazlara ve cevaplara Ebû İshak eş-Şîrâzî yer vermektedir. Âmidî'nin zikrettiği itirazlar ve cevapları şîrazi ile birebir örtüşmektedir. Bu da onun bu konuda Şîrâzî'den etkilenmiş olabileceğini göstermektedir. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dârul'l-Garbil'l-İslâmî, 1988), 2/690-697; Hamit Sevgili, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Anlayışı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 75-76.

<sup>69</sup> Zakir Demir, *Tefsir Terimilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rîfât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 40-41.

<sup>70</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 87-89.

eserlerinin başında had ve ta'rife dair mülâhazalarda buldukları ve dolayısıyla bu konulara dair yaklaşımlarını kitaplarının mukaddimelerinde inceledikleri müşâhede edilmektedir. Örneğin Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlatu'l-İslâmiyyîn*, el-Bâkullânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîdu'l-Evâil ve Telhisû'd-Delâil*, el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Kifâye fi'l-Cedel*, el-Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Kâdî el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr* adlı eserlerin mukaddimelerinde müellifler, had veya ta'rife dair yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır.<sup>71</sup>

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel*, Şîrâzî'nin *el-Mülâhhas fi'l-cedel* ve Gazzâlî'nin *el-Müntehal fi'l-cedel* isimli eserleri, Âmidî'nin yararlandığı başlıca kaynakları teşkil etmektedir. Nitekim gerek içerik gerekse de metot olarak aralarında benzerlikler bulunmaktadır.<sup>72</sup> Bununla birlikte Âmidî, cedel alanında eser yazan müelliflerin değindiği bütün konuları ele almamıştır. Örneğin Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi cedel alanında eser yazan müellifler “istishâbü'l-hâl” konusuna değinirken o değinmemiştir.<sup>73</sup> Ayrıca Âmidî, Gazzâlî gibi kitabının başında cedel ilminin yararlarına yer vermemiştir. Bunun yerine doğrudan konuya giriş yapmıştır.<sup>74</sup> Ancak deliller bahsinde cedelin yararı olarak nitelendirilebilecek şu ifadeye yer vermiştir. “Cedel kanunları, birbirlerine yakın olan durumlar arasında hak olanı ortaya çıkartmak için konulmuştur.”<sup>75</sup>

Müellif, örneklerini furû fıkhnın bir alanıyla sınırlandırmamış, aksine gerek ibâdet gerek muamelat gerekse de furû fıkhnın diğer alanlarından verdiği örnekler ile eserini zenginleştirmiştir.<sup>76</sup>

Yazar zikrettiği konularla ilgili ihtilafları delilleriyle birlikte zikrettikten sonra *ve'l-muhtâr* ifadesine yer vererek kendi tercihini de dile getirmektedir. Örneğin tartışmada illetin asla aykırı olduğunu söylemenin kabul edilip edilmeyeceğine dair kabul edenlerin ve etmeyenlerin delillerini zikrettikten sonra *ve'l-muhtâr* ifadesini

<sup>71</sup> Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*, 47.

<sup>72</sup> Âmidî, *el-Cedel, Muhakkikin Girişi*, 45.

<sup>73</sup> Âmidî, *El-Cedel, Muhakkikin Girişi*, 42.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *el-Müntehal fi'l-Cedel.*, 310.

<sup>75</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 159.

<sup>76</sup> Bazı örnekler için bk. Âmidî, *el-Cedel*, 138, 150, 200, 213, 221, 257.

kullanarak kendi tercihinin ne mutlak kabul ne de mutlak red şeklinde olduğunu bilakis aykırılıkla ilgili tafsilatın gerektiğini belirtmiştir.<sup>77</sup> Aynı şekilde farazi fetvânın caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) caiz görmediğini buna karşılık bir kısım cedel âliminin caiz gördüğünü belirttikten sonra muhtâr olan görüşün caiz gören görüş olduğunu ifade etmiştir.<sup>78</sup>

Fıkıh usûlü terimlerinin anlamındaki ihtilâfa genelde kısa ve öz olarak değinilmiştir. Eserde bir terim tanıtılmadan terimlerle ilgili yapılan başlıca ta'rîfler kısaca zikredilmiş, ardından müellif isabetli bulduğu ta'rife yer vermiştir. Örneğin hüküm ve çeşitlerini ele alırken mekruh ile ilgili yapılan ta'rîflere yer vermiştir. Ardından müellifin isabetli bulduğu ta'rîf "Ve's-sahih" nitelendirilmesiyle belirtilmiştir.<sup>79</sup>

*Gâyetü'l-Emel*, hamdele ve salvele ile başladığı gibi hamdele ile nihayete ermektedir. Kitabın sonundaki hamdeleden sonra müellif kitabın bitiriliş tarihini yani ferağ/ketebe kaydını (*hardü'l-metn*) da eklemiştir. Bununla birlikte Âmidî'nin "ferağ kaydı" esas alınarak nüsha tarihlendirilmesi yapılamamaktadır. Zira söz konusu eserde verilen tarih bilgisi net değildir. Bununla birlikte müellifin bitirme tarihi olarak verdiği ay Şaban ayının ilk günleridir. Muhakkik el-'Umeyrînî de benzer şekilde "ferağ kaydı"nda yer alan yıl bilgisini anlayamadığını belirtmektedir.<sup>80</sup>

#### **2.4. Eserde Müellifin Konuları Ele Alış Biçimi**

Âmidî, konuları serdederken üslup olarak kâfiyeli, edebî ve belîğ tabirler kullanmak suretiyle itnâbta bulunmamıştır. Bunun yerine kısa ve öz ifadeleri tercih etmiştir. Böylesi bir anlatım metodunun da okuyucuya kolaylık sağladığı düşünülebilir. Meseleleri veciz olarak sunduğu için yer yer de şerhe ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Eserde müellifin konuları ele alma metodunu şu iki örnekle gösterebiliriz:

Örnek 1: Âmidî delillerden sünnet konusunu şu şekilde işlemektedir:

<sup>77</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 207-209.

<sup>78</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 159-160.

<sup>79</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 147-148.

<sup>80</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 401.

Sünnet kelimesi sözlükte ‘yol, yöntem’ anlamına gelmektedir. Şer‘î olarak ise Hz. Peygamber’den (a.s) tesis ve temhîd için sâdır olan, mucize olmayan ve mucize kategorisine girmeyen şeylerden ibarettir. Mucize olmaması ve mucize kategorisine girmemesi hasebiyle çeşitli şekillerde taksim edilmektedir. Nakledilmesi yönüyle mütevâtir ve âhad şeklinde olabilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in nakli hususunda ise böyle bir taksim söz konusu değildir. Burada mütevâtir ve âhad kelimelerini tanımlamak gerekir. Mütevâtir, yakın ifade eden bir grubun haberinden ibârettir. Bazılarının zannettiği gibi tevâtürün gerçekleşmesi için belirli bir sayı sınırlaması yoktur. Bilakis yakînin hâsıl olmasıyla tevâtür gerçekleşmiş sayılır. Bir şehrin varlığıyla ilgili haber gibi. Ahâd ise sadece zan ifade eden haberden ibârettir. İşiten ve haber verenin farklı kişiler olmasına bağlı olarak çeşitli mertebeleri bulunmaktadır.<sup>81</sup>

Örnek 2: Teâruz halinde delillerden bir kısmını diğer kısmına tercih etmeyi şu şekilde işlemektedir:

Teâruz eden iki kat‘î delil arasında yahut kat‘î bir delil ile zannî bir delil arasında tercih gerçekleşmez. Çünkü ikisinin bir konuda cem edilmesinin tasavvuru imkânsızdır. Karîneden bağımsız olarak teâruz halindeki zannî deliller arasında da tercih olmaz. Hâricî nedenlerden ötürü teâruz halindeki zannî deliller arasından biri diğerine tercih edilecek olursa tercih edilen görüşe icmâ ile uyulması gerekir. Şehâdet konusunda ise durum böyle değildir. Çünkü icmâ ehli, iki kişinin şahidliğine karşı ikiden fazla kişinin şahidliğini tercih etmemiştir. Teâruz halindeki zannî deliller arasından biri diğerine tercih edilecek olursa ona uymanın gerekliliği sâbit olduktan sonra cedelciler müstedillin tercih gerekçesine işâret etmesi gerekir mi gerekmez mi konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bir kısım cedel âlimi: “Tercih gerekçesine işâret etmesi gerekir. Çünkü bu delilin bütünlüğündendir” demiştir. Bir kısım cedel âlimi ise bunun zorluk ve sıkıntı barındırdığını bu nedenle müstedillin tercih gerekçesine işâret etmesinin gerekli olmadığını belirtmiştir. Muhtâr olan görüşe göre ise illet nedeniyle bazen tercih yapılır bazen de illet dışında bir nedenle tercih yapılır. Şayet tercihte bulunan, illet nedeniyle tercih yaptıysa tercih gerekçesine işâret etmesi gerekir. Eğer illet dışında bir nedenle tercih yaptıysa delilin sadece bir kısmına işâret etmiş olur. Çünkü hâricî olan tercih gerekçesi delilin bütünlüğünden değildir. Deliller arasında mertebesi en yüksek olan delil icmâ delilidir. Çünkü icmâ vahiyden sonra gerçekleşir. Dolayısıyla nesih konusunda güvencedir. Sonra ise kitap ve sünnet olan nastır. Daha sonra ise illetlerden istinbât edilen delildir.<sup>82</sup>

## 2.5. Âmidî’ye Göre Fıkhî Tartışmada Cedelin Uygulanması

Fıkhî tartışmada uygulanan cedelin doğru bir zeminde yürütülebilmesi ve faydalı sonuçların elde edilebilmesi ile ilgili Âmidî’nin tercih ettiği bazı görüşlere değinmenin onun daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz

<sup>81</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 123-125.

<sup>82</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 386-389.

- Âmidî'ye göre cedel yapılırken soru soran kişinin yani sâilin bir mezhebe mensup olması gerekmektedir.<sup>83</sup>

- Fetva ve delil konusunda cevap veren kişinin cevabını geciktirmeksizin hemen vermesi evlâ olandır. Şayet geciktirilirse bir kısım cedelcinin sandığı gibi yenilgi sayılmaz. Sadece evlâ olan hareketin ihlali olur.<sup>84</sup>

- Taraflardan birisinin kendince müsellemlenmeyen (veya ilkesel olarak kabul etmediği) hasmın delili ile ona karşı istidlâlde bulunması câiz değildir. İstidlâlde bulunacağı delilin öncelikle kendisi tarafından kabul edilebilir bir delil olması gerekir. Cedel yapan iki hasmın ittifâkla kabul ettikleri delil ile cevap vermek ise mutlak surette doğrudur ve “men‘i” kabul edilemez. Fakat Hanefî birisinin “mefhûm” ile Şâfiî birisine karşı yahut Şâfiî birisinin “mürsel” ile Hanefî birisine karşı istidlâlde bulunması kabul edilemez. Çünkü istidlâlde bulunan kişi kendisi nezdinde delil olmaya elverişli olmayan bir şeyle istidlâlde bulunmaktadır.<sup>85</sup>

- Haberle ilgili itirazda bulunulurken önce isnad sonra metin tenkit edilmelidir. Çünkü metin tenkidi ile başlama, hadisin sıhhatini kabul ettiği hissini verir.<sup>86</sup>

Âmidî, fikhî tartışmalarda yöneltilebilecek muhtemel itirazlara/sorulara yer vermektedir. Ahâd haberle ilgili yöneltilebilecek itirazlar olarak şunları zikredip değerlendirmektedir:

1. Hadisin senesinde ta‘n<sup>87</sup> olması. Bu da şu şekilde olur: (i) ‘sika muhaddislerden falan hadisin râvîsi hadis erbabının yanında metruktür veya hadis uydurmadır’ şeklinde nakilde bulunmadır. (ii) adil ve sika olarak bilinen bazı imamların râviyi cerh etmesi; (iii) ravinin rivâyetinin hilâfına fetva vermesi; (iv) aslın râvisinin

<sup>83</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 157.

<sup>84</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 164.

<sup>85</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 165-168.

<sup>86</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 177.

<sup>87</sup> Hadis ıstılâhında ta‘n “Râvinin adâlet ve zabt niteliklerinden birini yahut her ikisini eksiksiz olarak bulundurmadığını söylemek suretiyle râviyi cerh etmek” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Erul, “Ta‘n”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/558.

fer'in rivayetini inkâr etmesi; (v) haberi vâhidin umumu'l-belvâ konularında olması vs gibi durumlardır.<sup>88</sup>

2. Fesadü'l-İtibâr. Muhâlifin itibâr etmediği bir delille istidlâlde bulunma durumudur. Örneğin Şâfi mezhebine mensup birisine karşı mürsel rivâyet ile istidlâlde bulunma.<sup>89</sup> Müellif, kıyas bahsinde konuyla ilgili şu örneğe yer vermektedir: Şâfi birisinin Zâhirî birisine kıyâsı kullanarak yaptığı itirâz. Burada muhâlif şöyle der: Senin burada sunduğun delil itibâr edilmesi yönüyle fâsittir. Çünkü sen delil olmaya elverişli olmayan bir şeye itibâr ettin.<sup>90</sup>

3. Fesadü'l-vaz'. Delilin kabul edilmesi fakat delile hüküm bağlanabilmesi için delilin gerekli uygun yapıya sahip olmaması halidir. "Şâfi mezhebine mensup birinin Hanefî mezhebine mensup bir kişiye karşı umumu'l-belvâ olan bir konuda haberi vâhidle istidlâlde bulunması hali" örnek olarak verilebilir.<sup>91</sup>

4. Men'uz-zuhûriyye. Lafzın vaz' olduğu anlamın dışında çeşitli nedenlerden ötürü başka manalara da gelmesi ve bunun sonucunda mücmel olması halidir.<sup>92</sup>

5. Te'vîl. Lafzı, zâhirinden uzaklaştırmanın elverişli olması sebebiyle onun zâhir mananın dışında farklı bir manaya gelmesinin muhtemel olduğunun beyan edilmesidir. Örneğin Müslümanın zimmiye karşılık öldürülmeyeceğine dair Hz. Peygamber'in (a.s) "Müslüman kâfire karşı öldürülmez."<sup>93</sup> sözüyle istidlâlde bulunan kişiye muhâlifi şöyle der: bu hadisteki hüküm her ne kadar zâhiren bütün kâfirler hakkında görünse de bundan kasıt harbî olan kâfirlerdir. Çünkü hadisin devamında "ve ahid sahibi (kâfir) ahdi (mühleti) içinde öldürülmez" denilerek ahid sahibi kâfir Müslümana atfedilmiştir. Asıl olanda âtuf ile ma'tufûn aynı hükümde olmasıdır. Dolayısıyla hadisteki kâfirden kasıt harbî olanıdır.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 173.

<sup>89</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 174.

<sup>90</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 224-226.

<sup>91</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 174.

<sup>92</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 174.

<sup>93</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, ed. Muhammed fuâd Abdulbakî (Beyrut: Dâru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, 1952), "Kitâbu'd-Diyât", 21 (2660).

<sup>94</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 175-176.



6. Muaraza. Kitap ve sünnetten müstedillin amacının zıttına delâlet edecek bir delil getirmedi.<sup>95</sup>

7. Kavl bi'l-mûceb. Buna dair bilgiler için Âmidî, daha sonraları değineceği kıyas bahsinde okuyucuyu yönlendirmektedir. Söz konusu bölümdeki ilgili başlıkta şu ta'rîfi yapmaktadır: Delil getirenin (müstedillin) öne sürdüğü hükmün “kavl bi'l-mûceb” olmasından maksat müstedillin zikrettiği illetin gerektirdiği hükme Muhâlifin teslim olması fakat teslim olduğu ilgili hükmün, üzerinde tartışılan konuda teslim olmasını gerekli kılmaması halidir.<sup>96</sup>

Müelif kitabının önemli bir yekûnunu kıyas deliline yönelik itirazlara ayırmıştır. Kıyasa dair yer verdiği itirazları iki ana başlıkta ele almaktadır. Birincisi kelâmdeki çelişkilere yönelik itirazlardır. Bunlar da (i) fesadü'l-i'tibâr, (ii) fesadü'l-vaz', (iii) aslın hükmünün men' edilmesi, (iv) istifsâr<sup>97</sup>, (v) vasfın asılda bulunmasının men' edilmesi, (vi) zikredilen vasfın illet olmasının men' edilmesi, (vii) nakz<sup>98</sup>, (viii) asılda muaraza, (ix) illet olarak tespit edilen vasfın fer'de bulunmasının men' edilmesi ve (x) kavl bi'l-mûceb olmak üzere on tanedir.

İkincisi ise fikhî olayların gerçekleşmesine ve hükümlerin gereklerine yönelik itirazlardır. Bunlar da on tanedir: (i) Ademü't-tesir<sup>99</sup>, (ii) Kesr<sup>100</sup>, (iii) Aks<sup>101</sup>, (iv) Taksim<sup>102</sup>, (v) İlet olduğu zann edilen vasfın asılda ve fer'de farklı olması, (vi) Asılda

<sup>95</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 177. Buna dair örnek için bk.Nasi Aslan, “Eş'arî Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yöneltiltiği Eleştiriler -Râzî ve Âmidî Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/36 (2020), 10-13.

<sup>96</sup> Âmidî, *el-Cedel*, 319.

<sup>97</sup> Âmidî, istifsâr'ı zikredilen lafzın açıklanmasını isteme olarak ifade etmiştir. Âmidî, *el-Cedel*, 235.

<sup>98</sup> Nakz, illet olduğu iddia edilen vasfın bulunması fakat söz konusu illetin gereği olan hükmün tehallûf etmesi yani olmamasıdır. Âmidî'ye göre bu durum illetin iptalini gerektirir. Âmidî, *el-Cedel*, 295.

<sup>99</sup> Hükümler üzerinde herhangi bir etkisi olmayan vasıflardır. Âmidî; hükümde, vasıfta, asılda ve tartışılan konuda olmak dört başlıkta incelemiştir. Örneğin havadayken satılan kuşa, ”Bu görülmeden satılan bir maldır. Dolayısıyla satımı caiz değildir.” denilmektedir. Hâlbuki havada olan kuşun teslim edilme durumu olmadığı için görülse dahi satışı câiz değildir. Buna göre “Görülme” vasfının, havadaki kuşun satılmamasında bir etkisi yoktur. Âmidî, *el-Cedel*, 331-337.

<sup>100</sup> Kesr, illet olduğu zann edilen vasfın bulunması fakat hikmetin bulunmaması halidir. Âmidî, *el-Cedel*, 338.

<sup>101</sup> Hükmün bulunması fakat illetin bulunmaması halidir. Âmidî, *el-Cedel*, 341.

<sup>102</sup> Lafzın gerçekleşme ihtimali eşit olan iki ihtimal arasında gidip gelmesidir. Birinci ihtimal müsellemler olup maksadı gerçekleştirmez iken ikinci ihtimal memnu' olup maksadı gerçekleştirmektedir. Âmidî, *el-Cedel*, 343.

ve fer‘de gerçekleşen maslahatın muhtelif olmasının beyan edilmesi, (vii) Aslın ve fer‘in hükümlerinin muhtelif olmasının beyan edilmesi, (viii) Muaraza, (ix) Kalb<sup>103</sup>, (x) Terkib<sup>104</sup>.

## Sonuç

Cedeli, farklı görüşlere sahip iki kişinin bir araya gelip bir mesele hakkında konuşup müzâkere etmeleri, karşılıklı olarak birbirlerinin fikirlerini çürütmeye çalışmaları ve karşıdakinin duygu, düşünce ve görüşlerini değiştirmeyi hedefleme eylemi olarak düşündüğümüzde insanlığın başlangıcıyla birlikte var olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın cedel, diyalektik teriminin karşılığı olarak alındığında ilk defa Elealı Zenon tarafından kullanıldığı ifade edilebilir. Antik Yunan’daki cedel de fetih hareketleriyle İslâm düşünce dünyasına dâhil olmuştur. Cedel, bir konuda tartışan iki kişi arasında gerçekleşmektedir. Bu kişilerden birisi soru soran (*sâil*), diğeri de cevap verendir (*mûcib*). Bazen cedelci iddia ettiği fikri savunmak suretiyle cevap veren (*mûcib*) pozisyonunda olur; bazen de muhatabın fikrini çürütmek için soru soran (*sâil*) konumunda olur. Fıkhî tartışmalarda cedel ilmi, tartışılan meseleyle ilgili yapılan hataları fark edip düzeltme ve muhtelif görüşler arasından tercihte bulunma kabiliyetini ve imkânını vermektedir.

Âmidî cedel alanında kaleme aldığı eserinde bir mesele hakkında istidlâlde bulunurken gözetilmesi gereken esasları, kendisine karşı istidlâlde bulunan Muhâlifinin kusurlarını görüp tenkit etme ve cedel esnasında şer‘î delillerle doğru istidlâlde bulunma gibi konuları ortaya koymaktadır. Özet olarak Âmidî’nin eserinde cedel ve münâzara ile ilintili olan fıkıh usûlü konularını tahlil ettiğini daha sonra cedelde bulunmanın ilkelerini açıkladığını söyleyebiliriz. Özellikle çağdaş fıkhî meselelere dair birbirine taban tabana zıt görüşlere sahip fertlerin doğru bilgiye cedel çerçevesinde ulaşabilmeleri

<sup>103</sup> Kalb, müstedillin kıyasındaki aslı ve illeti kullanarak müstedillin bağladığı hükmünün zıddını bağlamadır. Örneğin dayı vâris olur diyenler, “Dayı vârisi olmayanın vârisidir.” hadisiyle istidlâl etmektedirler. Muhâlif yani dayı vâris olmaz diyenler ise, “Sabır, çaresi olmayanın çaresidir. Açlık, azığı olmayanın azığıdır.” sözündeki mübâlağa gibi ilgili hadisinde dayının vâris olamayacağını mübâlagalı beyanı olduğunu belirterek hadisi müstedillin aleyhine çevirmişlerdir. Âmidî, *el-Cedel*, 357-365.

<sup>104</sup> İki muhalif mezhebin ihtilafının tek bir illette birleştirilmesidir. Âmidî, *el-Cedel*, 366.

mümkündür. Bunun için Âmidî'nin *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel* adlı eseri uygun ve geçerli metotların kullanılabilmesine yönelik önemli bir hüviyete sahip olmaktadır.

## Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-Cedel*. ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali Umeyrînî. Riyad: Dâru'd-Tedmuriyye, 1. Basım, 2015.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *El-Cedel, Muhakkikin Girişi*. ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali Umeyrînî. Riyad: Dâru'd-Tedmuriyye, 1. Basım, 2015.
- Aristoteles. *Organon V (Topikler)*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996.
- Aslan, Nasi. "Eş'arî Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yönelttiği Eleştiriler - Râzî ve Âmidî Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/36 (2020), 1-15.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Basım, 1990.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *El-Fusûl Fi'l-Usûl*. Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *Felesefe Sözcüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çoşar, Hakan. "Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/2 (01 Haziran 2008), 167-197.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terimibilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Doğan, Hüseyin. "İslam Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (15 Aralık 2011), 157-174. <https://doi.org/10.17335/suifd.59717>
- Doğan, Hüseyin. "İslâm Kelâmcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (01 Ocak 2017), 67-67. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.295279>
- Ebü Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Târîhu'l-Cedel*. Dâru Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1980.
- Emiroğlu, İbrahim. "Cedel nedir?" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 17-37.
- Emiroğlu, İbrahim. "Cedelin işleyişi ve değeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 5. Basım, 2009.

- Erul, Bünyamin. "Ta'n". 39/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed. *el-Müntehal fi'l-Cedel*. ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali Umeyrînî. Beyrut: Darü'l-Verrak, 2004.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed. *el-Müntehal fi'l-Cedel, Muhakkikin Girişi*. ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali Umeyrînî. Beyrut: Darü'l-Verrak, 2004.
- İbn Ebû Useybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî. *'Uyûnü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ*. ed. Nizar Rıza. Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, ts.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*. ed. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sâdır, 1970.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *Resâ'ilü İbn Hazm*. ed. İhsân Abbâs. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. Basım, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. ed. Muhammed fuâd Abdülhakî. Beyrut: Dâru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, 1952.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*. ed. Mahmud el-Arnaud. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1986.
- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Siddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Ebcedü'l-'Ulûm*. Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2002.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Mü'ellifin*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 1986.
- Sevgili, Hamit. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Anlayışı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Siirdî, Molla Halil. *Telmîhu'l-İsâgücî*. ed. Hamit Sevgili. İstanbul: Haşimi, 1. Basım, 2020.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. ed. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1. Basım, 1940.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru's-Şaravî*. 20 Cilt. Matabiu'l-Ahbari'l-Yevm, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Garbil'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.

- Ünver, Ahmet Numan. “Cedelîñ fikh ilminde kullanimi: kudûrî ve ebu't-Tayyîb et-Taberî arasindakî bir münâzara bağlamında”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 67-91. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.544198>
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (ebu İshak eş-Şirazî Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “CEDEL - TDV İslâm Ansiklopedisi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1993. Erişim 18 Aralık 2020. /cedel
- Yüksel, Emrullah. “Âmidî, Seyfeddin”. 3/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1994.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen el-Bârîî. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1. Basım, 1313h.

***Antik Çağ'da Beslenme ve Damak Tadı*, yazar Ali Güveloğlu  
(İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Aralık 2018), 272 sayfa, ISBN:  
9786059460750.\***

A Review of *Antik Çağ'da Beslenme ve Damak Tadı* by Ali Güveloğlu (İstanbul: Pinhan Publishing, December 2018), 272 pages, ISBN: 9786059460750.

**Muhammed UÇ\*\***

**Öz**

Beslenme, insanoğlunun en temel ihtiyaçlarından birisidir. Bu ihtiyaç, tarih boyunca türlü şekillerle giderilmiş; kimisi varlığını sürdürürken kimisi de yok olup gitmiştir. Dolayısıyla beslenmenin bilinen en eski dönemlerde nasıl yapıldığı, sanatsallığı, sıhhiyeti yahut damak tadına uygunluğu merak konusu olmuştur. Bu bağlamda Ali Güveloğlu beslenmenin birden çok alanla ilişkisinin bulunduğu hareketle, *Antik Çağ'da Beslenme ve Damak Tadı* adlı eserini kaleme almıştır. Antik dönemin kurucu özelliği de dikkate alındığında bu eser, çağdaş veya ardıl civar topluluklar ve medeniyetler için de dikkate değerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Antik Çağ, Ali Güveloğlu, Beslenme, Damak Tadı, Kitap Değerlendirme.

**Abstract**

Nutrition is one of the most basic needs of human beings. This need has been met in various ways throughout history; while some survived, some perished. Therefore, it has been a matter of curiosity about how the nutrition was made in the earliest times, its artisticness, healthiness or suitability to the taste of the palate. In this context, Ali Güveloğlu wrote his work named *Nutrition and Taste in the Ancient Age*, considering that nutrition has a relationship with more than one area. Considering the founding characteristic of the ancient period, this work is also noteworthy for contemporary or successive surrounding communities and civilizations.

**Keywords:** Ancient Age, Ali Güveloğlu, Nutrition, Taste, Book Review.

Modern dönemde kullanılan veya birtakım değişimlerle birlikte profesyonel bir şekilde yeniden kullanılmaya çalışılan, birçok bilgi yahut malzemenin nüvesini barındıran ve inşa edici bir sürece tekâbül eden Antik Çağ, aynı zamanda yemek ve beslenme kültürü açısından birtakım esâs unsurların da özünü içeren bir zaman dilimidir. Bu itibarla, söz konusu dönem insanı ve onun yapıp ettikleri çeşitli vesilelerle araştırma konusu olmuştur.

*Antik Çağ'da Beslenme ve Damak Tadı* adıyla yayımlanmış olan ve bizim de değerlendirmesini yapacağımız yapıt, Antik Çağ'a ait yeme ve içme konusuna yer vererek esasında tarih ilmini bir de sosyolojik açıdan ele almayı hedeflediği intibamı uyandırmaktadır.

\* Geliş Tarihi: 31.03.2021, Kabul Tarihi: 11.05.2021

\*\* Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, mmuccii@outlook.com.tr, Orcid: 0000-0001-7576-5225.

Eser, “Giriş”ten sonra beş ana bölüm, “Sonuç” ve “Küçük Sözlük” kısımlarından oluşmaktadır.

Antik döneme dair yapılan çalışmaların daha çok siyasî ve askerî alana yoğunlaştırıldığını ifade ederek eserine giriş yapan Güveloğlu, Antik Çağ insanının tam olarak ne yediğine ulaşmanın zorluğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde söz konusu döneme gelinceye kadarki süreçte insanoğlunun sergüzeştine değinmektedir. Çalışmasındaki esas gayesinin ise “*insanoğlu ilk kez nerede, ne zaman ve ne amaçla yemek pişirmeye başladı?*” (s. 20) sorusuna cevap bulabilme olduğunu söylemiştir.

“Bir Masada İki Tabak” başlığıyla çalışmanın ana bölümüne giriş yapan yazar, bu bölümde Antik dönemin Akdeniz’e yerleşmiş en önemli iki uygarlığı olan Hellen ve Roma uygarlıklarının yemek kültürü ve âdetleri hakkında ilgili kaynakları temel alarak malumât sunmaya çalışmıştır. Hayli uzun tutulan bu bölüm üç kısım olarak incelenmiş; yeterli ve gerekli anlamlandırmanın sağlanabilmesi amacıyla Hellen ve Roma dönemine ait destan geleneğinden nesre; komedi türündeki anlatılardan pastoral yazınlara değin oldukça geniş bir literatür kullanmıştır. Aynı minvalde yazar, geriye kalan bölümleri de içerikle uyumlu olacak şekilde başlıklandırdıktan sonra tiranlıkları, aristokrasizmi, krallıkları ve onların besin maddelerini bahse konu edinmiştir. Güveloğlu, menşei itibariyle Doğu’ya yani rakip devlet olan Persler’e ait olan şölen kültürünün, Hellen ve Roma uygarlıkları tarafından Büyük İskender’in (III. Aleksandros) askerî amaçlı yapmış olduğu seferler sonucunda hoş karşılanmaya başlandığı görüşündedir. Bu görüş ise şölen kültürünün, Büyük İskender’in -ki onun Doğu ile Batı’yı aynı havzada toplayabilme amacıyla hareket ettiği tarihî verilerle sabittir- antik dünyanın batısına kültürel bir armağanı olduğunu göstermektedir. Müellif, daha kapsamlı bir çerçeve oluşturabilmek adına filozoflar ve hekimlerin beslenme hakkında takındıkları tavırlara değinmiştir. Bu doğrultuda, hekimlerin filozoflara nazaran daha ılımlı olduklarını söylemiştir. Böyle bir sonuca ulaşmasının altında yatan ana nedenin ise filozofların (daha çok yaşlılık dönemlerinde neşvünema bulan) yasakçı/gelenekçi bir konumda olduklarını oysa hekimlerin her şeyden yeteri miktarda ve ölçülü olarak yenilmesi tavsiyesinde bulunmalarından kaynaklı olduğunu ifade etmiştir.



Güveloğlu, “Kalabalık Sofralar” ve “Önce Düşün Sonra Ye!” başlıklarını verdiği ikinci ve üçüncü bölümlere ise sırasıyla ‘*İmparator Sofraları*’ ve ‘*Eski Yunan ve Roma’da Filozof Sofraları*’ isimli daha önceki makalelerini eklemiştir. Söz konusu makaleler çalışmaya zenginlik ve kapsam genişliği katmıştır. Ancak dil ve üslup yönüyle ilgili bölümlerle bütünleştirilemediği hissedilmektedir. Bu durumun giriş bölümünde yazarın kendi ifadesiyle *tekrar gözden geçirilerek kaleme alınmasının* (s. 26) etkisiyle eserden ayrı çalışmalar olduklarını beyan etmesinden kaynaklı olabileceği de ihtimal dahilindedir. Zira bu çalışmalar, nihayetinde eserden önce kaleme alınmış makalelerdir.

“Aşçı ile Tava” başlığını taşıyan dördüncü bölümde, beslenme süreçlerinde ihtiyaç duyulan ekip ve ekipmanların üzerine değerlendirmelerde bulunmaktadır. Aynı zamanda imkan nispetinde ekipmanlara dair görsel veriler kullanılarak antik dönem insanın beslenmeye hazırlık aşamasında nasıl bir yol izlediğine dair malumât okuyucuya aktarılmaya gayret edilmiştir.

“Ne Yediğine Dikkat Et!” başlıklı beşinci ve son bölümde beslenme-sağlık ilişkisine yer verilmiştir. Dönemin en meşhur hekimi olan Hippokrat’a (yak. m. ö.460-337) -eserde ayrı bir konu veya başlıkla sunulmasa da- ayrı bir parantez açmakta fayda vardır. Hippokrat, kendi tıbbî malumâtıyla kendisine kadar ulaşmış olan doğa filozoflarının görüşlerini yeniden yorumlamıştır. Günümüzde de kendisini, etkisini ve adını devam ettiren bir konuma taşımıştır. Ne var ki bunca önemli gelişmenin tek kişi tarafından üretilmiş ol(a)mayacağı noktasından hareket eden bazı yazarların da varlığı bilindiğinden Güveloğlu’nun bu konuda ihtiyatlı davrandığı görülmektedir.

Siyasî, iktisadî, toplumsal, kültürel, tıbbî vb. birçok yönden kurucu ve inşâ edici bir dönem olan Antik Çağ’ın daha spesifik bir konusu olan beslenme ve damak tadına dair genel malumât vermeyi amaç edinen eser, söz konusu zaman dilimine ilgi duyan her kesimden insanın kolaylıkla anlayabileceği ve suhûletle zihninde somutlaştırabileceği bir üsluba sahiptir. Oldukça yalın bir dil kullanımı tercih edilmekle birlikte akademik kaygı da ihmal edilmemiştir. Aynı zamanda yeri geldikince imkan nispetinde gerekli görsel destekler de sağlanmıştır. Her bölüme isim verilmesi sırasında

beslenme ve yemek literatürüne ait kavramlar üzerinden tarihî verilerle bağlantı kurularak başlık atılması da çalışmanın özgünlüğünü arttırmıştır. Diğer yandan eserin bölümleri arasında hacim yönüyle umumî olarak dengeli bir dağılımın yapıldığı dikkat çekmekle birlikte ilk ana bölümün daha uzun tutulduğu görülmektedir. Her ana bölümün sonunda ‘değerlendirmeler’ başlığı açılarak eser sahibinin görüş ve çıkarımlarının bulunması da okuyucuya destek sağlar niteliktedir.

Ne var ki, kitabın isimlendirilmesinde ‘Antik Çağ’ gibi geniş kapsamlı bir mefhumun -her ne kadar Batı uygarlığı ve medeniyetiyle özdeşleşmiş olsa da- tercih edilmesine ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Zira bu dönemin birbirinin devamı addedilebilecek uygarlıklar temelinde incelenerek sadece Hellen ve Roma dönemine ait bilgiler verilmesi ve böyle bir yolun takip edileceğinin de dile getirilmesi, eser isimlendirilmesinde daha hususî bir kavramdan yana tercih yapılmasını gerekli kılmaktadır. Aynı zamanda Hellen ve Roma uygarlıklarının araştırma konusu edileceği teziyle hareket edilerek (s. 15) çağdaş diğer kültür ve medeniyetler hakkında aktarılagelen rivayetler üzerine değerlendirmelere yer verilmesi hem çalışmanın iddiasıyla tenâkuz arz etmekte hem de yapının kapsamının dışına çıkıldığını hissettirmektedir. (s. 57)

Eserde kaynaklardan yapılan aktarmalarda birtakım kelimelerin ve yazarların isimlerinin asıl yapının bozulmaması adına orijinal yazımlarından istifade edildiği görülmektedir. Bu kavramların “ne”liğine ve “nasıl”lığına dair öz bilgilerin elde edilebilmesini de göz ardı etmeyen Güveloğlu, çalışmanın nihâî kısmına takrîben on sayfa ve seksen beş kelimedenden oluşan bir “sözlükçe” eklemiştir. ‘Küçük Sözlük’ başlığıyla esere dahil edilen bu sözlükçede yer alan mefhumların, alfabetik bir düzen çerçevesinde sıralandığı görülmektedir. Hemen her kelimenin manasının yanında bir de kelimelerin tarihî süreç içerisinde ortaya çıkışlarının ve gelişimlerinin işlenmesine gayret edilmiştir. Böylelikle çift yönlü bir fayda sağlanmıştır. Yazar, incelediği dönemin birincil kaynaklarından yararlanırken ana ve özgün yapıyı koruyarak çalışmasına zenginlik katmış; aynı zamanda okuyucunun daha etkili bir anlayış sağlayabilmesi için de sözlükçeye yer vermiştir. Dolayısıyla hem müellif hem de okuyucu açısından

kolaylık sağlanması amaçlanmıştır. Böylece okur, kendisine yabancı gelen kavramların muhtevasına dair malumâta başka bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın elindeki eser üzerinden ulaşabilme imkanına sahip kılınmıştır.

Sonuç olarak, hemen her yönüyle az bilinen bir dönemin (Antik Çağ) daha az bilinen bir mevzusunu (beslenme) araştırma konusu edinen bu çalışmanın, haddizatında ülkemizde antik dönem insanının besini yahut beslenme düzeni hakkında yapılan akademik çalışmaların azlığı da dikkate alındığında, literatüre yapmış olduğu katkının kıymeti ortaya çıkmaktadır. Antik Çağ, aydınlatılmayı bekleyen meselelere yeni/farklı bakış açılarıyla bahse konu edinmeyi amaçlayan araştırmacılara münbit bir alan sunma vasfını sürdürmektedir. Aynı zamanda İslâm dini ve medeniyetinin zuhur ettiği bir döneme de doğrudan veya dolaylı olarak etkileri bulunduğundan İslâm tarihi ve sahasında daha kapsamlı ve objektif araştırmaların elde edilmesi yönüyle de ayrı bir öneme sahiptir.

Kendisine has özelliklere sahip olan İslâm medeniyeti tarih, edebiyat, felsefe vb. alanları ayrı ayrı içerisinde bulundurmaktadır. Söz konusu disiplinlerin birbirleriyle ilişkilerinin veyahut herhangi bir konunun bu disiplinlerce ele alınış tarzının önemsenmesi, medeniyetin zenginliğine ve gelişip büyümek istediğine işaret eder. Bu itibarla, teşekkül etmeye başladığı ilk andan itibaren civar medeniyetlerle etkileşime giren İslâm medeniyetinin kültürel olarak ne kadar etkilendiği, İslâm'ın ilk muhatapları olmaları hasebiyle Arapların Antik Çağ kültürlerinden ne kadar haberdar oldukları bilinmeye muhtaçtır.

Her ne kadar antik dönem ve devamındaki diğer dönemlendirmeler, İslâm medeniyeti tarih sınıflandırmasını yansıtan bir tarih taksimi değilse de söz konusu çağa dair malumâtın artması, paralel olarak çevre kültürlerine dair verilerin de artacağı manasına geleceğinden karşılaştırmalı medeniyet tasavvurları çalışmalarına da kapı aralayacağı yadsınamaz bir gerçektir. Böylelikle Doğu-Batı rekabetinin sürdüğü bir zaman diliminde beklenmedik bir yönden -güneyden- doğan yeni bir medeniyetin özgünlüğü, değişimi ve dönüşümünün izleri de sürülebilecektir. Zira olay, olgu ve kavramlara birbirinden farklı anlamlar yüklense de birbiriyle ilişkisi bulunan silsilelerin

tamamen bağımsız olduğu düşünölemeyeceği gibi mevcut olan dinamikleri bütünüyle görmezden geldiği de söylenemez. Bu ve benzeri spesifik konuları ele alan çalışmaların aynı minvalde zaman zaman kıyaslamalara da yer verilerek İslâm medeniyetinin ilk dönemlerine (özellikle Pers/Sâsânî) dair çalışmaların yapılması temenni edilmektedir.

***İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur'ân Öğretimi, yazar Kasım Kocaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 162 sayfa, ISBN: 978-625-7879-18-7.\****

A Review of *Teaching The Holy Quran in Islamic Education History* by Kasım Kocaman (Ankara: Fecr Publishing, 2020), 162 pages, ISBN: 978-625-7879-18-7.

**Cihan AĞCA\*\***

**Öz**

Tarih boyunca bütün Müslüman toplumlar, çocukluk çağından itibaren Kur'ân'ın öğrenilmesine ve öğretilmesine büyük önem vermişlerdir. Öyle ki çocukluk dönemi eğitiminin merkezinde Kur'ân öğretimi yer almıştır. Eğitim tarihimizde önemli bir yer tutan Kur'ân öğretimi konusunda yeteri kadar akademik çalışma yapılmamıştır. Yapılan çalışmada, İslam eğitim tarihinde çocuklara Kur'ân öğretilmesinin temel nedenleri, öğretim yaklaşımları, öğretimin yapıldığı mekanları, öğretim sürecindeki merasimleri konularını bütünlüklü bir şekilde ele alan "İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur'ân Öğretimi" adlı eserin değerlendirmesi yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Kur'ân Öğretimi, İslam Eğitim Tarihi, Kur'ân Öğreticileri, Eğitim Mekanları.

**Abstract**

Throughout history, all Muslim societies pay attention to the teaching and the learning of the Holy Quran from the early ages. So, the teaching of the Holy Quran figured at the center of the education of the early ages. There is not enough academic study about the teaching of the Holy Quran that takes an important place in our education history. In that study, there is an assessment of the handwork "Teaching The Holy Quran in Islamic Education History" that discusses entirely the essential reasons of teaching the Holy Quran to the children during the Islamic education history, approaches on teaching methods, the environment of teaching, ceremonies and their topics during the teaching process.

**Keywords:** Religious Education, Teaching the Holy Quran, Islamic Education History, The Teachers of Holy Quran, Locations of Education.

Kur'ân-ı Kerîm, insanlığın kurtuluşu için gönderilmiş, evrensel olan, hükmü kıyamete kadar geçerli olan son ilâhî kitaptır. Peygamber Efendimiz, Kur'ân-ı Kerim'i okumuş, öğretmiş, açıklamış, emirleri ile yasaklarını bizzat tatbik etmiştir. Tarih boyunca, Kur'ân-ı Kerim'i öğrenmek, okumak, anlamak ve uygulamak bir Müslümanın görevi olarak görülmüştür. Kur'ân-ı Kerim İslam dininin temel kaynağı olması dolayısıyla Müslümanların inanç, tutum ve davranışlarını şekillendiren bir kitaptır. İnanç, tutum ve davranış şekillendirme faaliyeti ise eğitim ile gerçekleşmektedir. İslam eğitim tarihine bakıldığında Kur'ân'ın hem eğitime kaynaklık ettiği hem de eğitimin konusu olduğu görülmektedir.

\* Geliş Tarihi: 15.04.2021, Kabul Tarihi: 20.05.2021.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, cihanagca@yandex.com, Orcid: 0000-0003-1679-6368

Değerlendirmesi yapılacak olan; İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur'ân Öğretimi isimli eser Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Kasım Kocaman tarafından kaleme alınmıştır. Yazar sınırları geniş ancak yüzeysel araştırmalar yerine, sınırları iyice daraltılmış konuların incelenmesinin daha isabetli olacağını, kendisinin de çalışmasında bu usulü benimsediğini ifade etmektedir. Çocuklara Kur'ân öğretimi konusu ile ilgili bazı kaynaklarda bahisler bulunsa da konuya dair müstakil bir eserin bulunmaması da yazarı bu alanda çalışmaya yöneltmiştir (s.16). Kur'ân öğretimi konusunda alana katkı sunan eser giriş, dört bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde (s.13-19) araştırmanın teorik çerçevesini meydana getiren eğitim, İslam eğitimi, İslam eğitiminde Kur'ân'ın konumu gibi konular kısaca incelenmiştir. İslam eğitim tarihinde Kur'ân öğretiminin erken yaşlarda başladığı, çocukluk dönemi temel eğitimin merkezinde Kur'ân'ın yer aldığı ifade edilmiştir. Çalışmada İslam eğitim tarihindeki Kur'ân öğretiminin mahiyetinin bilinmesi ve değerlendirilmesinin, gelecekteki eğitim politikalarının şekillendirilmesinde etki edebileceği belirtilmektedir (s.18).

Birinci bölümde (s.21-38) İslam geleneğinde çocuk kavramı ve çocuk eğitiminin mahiyeti üzerinde durulmuştur. İslami literatürde çocuk kavramı yerine kullanılan kelimelere, çocukluğun evrelerine göre yapılan farklı isimlendirmelere değinilmiş ve mümeyyiz/gayri mümeyyiz kavramları üzerinden İslam hukukunda çocukların hak ve sorumluluklarından bahsedilmiştir (s.23). Bu bağlamda Müslüman toplumlarda çocukların eğitim-öğretimlerine verilen önem üzerinde durulmuştur. Câhiz, İbn Sahnûn, Kâbisî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Haldûn, Gazzâlî gibi isimlerin eğitim üzerine yazdıkları eserlerden istifade eden yazar, mezkûr isimlerin önerileri üzerinden öğretimi yapılmak istenen konuları ve alanları, yani bir nevi ders programını tespit etmeye çalışmıştır. Yazara göre tarihî ve coğrafi farklılıklara göre öğretimi yapılan konular bazı değişiklikler gösterse de tüm dönemlerde Kur'ân öğretimi eğitimin merkezinde yer almıştır (s.38).

İkinci bölümde (s.39-66) yazar, Müslüman toplumlarda fertlere, çocukluk çağından itibaren Kur'ân'ın öğretilmesine önem verildiğine dikkat çekmiştir. Örnek

olarak İmam Şâfiî, Tâceddin el-Kindî, İbn Sînâ gibi alimlerin çocukluk yıllarında ciddi bir Kur'ân eğitimi aldıkları ifade edilmiştir (s.40). Çocuklara Kur'ân öğretilmesinin nedenleri olarak; yerleşmiş bir geleneğin olması, sevap kazandırması, ibadet kabul edilmesi başta olmak üzere yedi sebep zikredilmiştir. Ayrıca bu bölümde çocuklara Kur'ân öğretilmesiyle ilgili farklı yaklaşımlara değinilmiştir. Çocukların eğitiminde sadece Kur'ân öğretilmesine yer verilmesini savunan, Kur'ân öğretiminin yanında farklı ilimlerin de yer almasını savunan ve belirli bir döneme kadar Kur'ân öğretiminin yapılmamasının gerektiğini savunan üç yaklaşım ele alınmıştır (s.57). İlk yaklaşım Afrika ve Asya'da bazı topluluklarca uygulanmış ve sadece Kur'ân eğitimi yapılmış, diğer ilimler ileriki yaşlara bırakılmıştır. İkinci görüş olan Kur'ân ile beraber diğer ilimlerin öğretilmesini savunan görüş İslam dünyasında daha fazla karşılık bulmuştur. Son görüşü ise Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Sînâ gibi isimler savunmaktadır. Bazı isimler çocukluğun oyun dönemi olduğunu Kur'ân öğretiminin belli yaşa kadar yapılmamasını savunurken bazı isimler de akıl-baliğ olmadan Kur'ân'ın manasının anlaşılamayacağından hareketle öğretimin o döneme kadar ertelenmesi gerektiğini ifade etmektedirler (s.64).

İslam geleneğinde asıl öğreticinin Rab sıfatı sahibi olan Allah olduğu kabul edilmiştir. İnsanlığın kendi cinsinden ilk öğretmenleri ise peygamberlerdir. Tarih içerisinde öğretmenlik bir meslek haline gelmiştir. Bu noktada yazar eserin üçüncü bölümünde (s.67-97) Kur'ân öğretmenliği, Kur'ân öğretilmesinin karşılığında ücret alınıp alınmayacağı ve eğitimin yapıldığı kurumlarla mekanları ele almıştır. Tarih boyunca farklı coğrafyalarda farklı isimlerle anılan Kur'ân öğreticilerinin hangi isimleri aldıkları, yaşadıkları toplumdaki konumları, kıymetleri ve mesleki yeterlilikleri başta olmak üzere birtakım konular ele alınmıştır (s.67). Fıkhi mezheplere bakıldığında, Kur'ân öğretilmesi karşılığında devletten maaş alınması tüm mezheplerce caiz kabul edilmiştir. Aileden ücret talep edilmesi noktasında ise görüş farklılıkları vardır. Ebû Hanîfe öğrenciden, aileden ücret alınmasını caiz görmemiş ancak diğer mezhepler ve muahhar Hanefî fakihleri bu durumu da caiz kabul etmişlerdir (s.74). Tarih boyunca Kur'ân öğretiminin yapıldığı mekanlar mescidler/camiler, küttâblar/mektepler, Dârü'l

kurrâ'lar, evler ya da özel mekanlar şeklinde sıralanabilir. Yazar Osmanlı dönemi ağırlıklı olmak üzere mezkûr mekanlar hakkında bilgiler vermiştir.

Yazar kitabın dördüncü bölümünde (s.99-138) Kur'ân öğretiminde kullanılan yöntemleri ve öğretim sürecindeki merasimleri ele almıştır. Eserde telkin yöntemi, eda yöntemi, arz-sema yöntemi (sunma-dinleme), yazarak öğrenme yöntemi, ezberleme yöntemi, tekrarlayarak belletme yöntemi olmak üzere altı yöntem ele alınmıştır (s.99). Telkin yöntemi ile Kur'ân öğretimi, ayetlerin sesli olarak tekrar edilerek okunmasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu yöntem asırlar öncesine dayanan geleneksel Kur'ân öğretimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eser, Kur'ân öğretim yöntemlerinin tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmasını, gelişmesini, uygulanmasını örnekler de vererek işlemektedir. Bu bölümde mezkûr yöntemlerin, günümüz öğretim yöntem ve tekniklerinde yaklaşık olarak hangi kavramlara karşılık geldikleri noktasında da tespitler bulunmaktadır (s.104).

İslam eğitim tarihinde Kur'ân öğretim süreci ile ilgili olarak birtakım merasimler de ortaya çıkmıştır. Bu merasimlerde öğretim yapılmasa da çocuk için bir öğrenme motivasyonu taşıdığından eserde bu merasimler de ele alınmıştır (s.121). Yazar, Osmanlı dönemi adetlerini, uygulamalarını merkeze almak suretiyle âmin alayı ve bed'i besmele töreni, ferğaba çıkma etkinliği, hatim merasimi, ramazan alayı ve hâfızlık merasimi konularını ele almaktadır. Yazar tarihi süreci, uygulanış şekli, merasimlerdeki protokol, günümüzdeki benzer uygulamalar başta olmak üzere merasim ve törenlerle ilgili birçok ayrıntı vermektedir. Merasimler canlı betimlemeler ile aktarılmaktadır. Betimlemeler sayesinde törenler adeta okurun gözleri önünde canlanmaktadır (s.128).

Sonuç kısmında ise yazar çalışmanın genel bir özetine ve elde edilen sonuçlara yer vermiştir. Yazar kaynakça bölümüyle beraber çalışmasını bitirmiştir.

Yazar giriş kısmında İslam eğitim tarihinde çocuk, çocuğun eğitimi, Kur'ân öğretiminin konumu, Kur'ân öğretimi yaklaşımları, Kur'ân öğretilmesinin temel etkenleri, öğreticilerin yeterliliği, Kur'ân öğretiminde ücret konusu, öğretim mekanları, öğretim yöntemleri ve öğretim sürecindeki merasimler konusunda kaynaklardaki



bilgilerden yararlanarak dağınık bilgileri bütünlüklü bir şekilde sunmaya çalışacağını ifade etmektedir (s.17). Yazarın amacına uygun bir eser ortaya çıkardığını ifade edebiliriz. Kaynaklardaki dağınık halde bulunan bilgiler uygun başlıklar altında bütünlüklü bir halde eserde ele alınmıştır.

Eserin önemli bir katkısı da bugün yapılmak istenen uygulamaların İslam eğitim tarihindeki iz düşümlerini kavramaya imkân vermesidir. Ayrıca eğitim tarihindeki uygulamaların pedagojik tahlillerinin yapılması da önemlidir.

Eser ile ilgili yapılabilecek bir takım öneriler de bulunmaktadır. Öncelikle eser zengin bir kaynakçadan beslenmiştir ancak kaynakçadaki eserlere bakıldığında çoğunluğun ikincil kaynaklardan oluştuğu görülmektedir. Bazı yerlerde birincil kaynaklara gidilmeyip ikincil kaynakların kullanılması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Örneğin; Kur’ân öğretiminde ücret alınıp alınamayacağı konusu işlenirken, Hz. Peygamber döneminde yaşanan bir olay aktarılmakta ve kaynak olarak da Ahmed Çelebi’nin Türkçeye İslam’da Eğitim Öğretim Tarihi olarak çevrilen kitabı verilmektedir. Halbuki bu gibi alıntılar ilk kaynaklardan yapılabilirdi.

Yazar kitabın giriş kısmında İslam eğitim tarihi ile ilgili olarak Aydın’dan şu alıntıyı yapmaktadır: “sınırları alabildiğine geniş tutulmuş yüzeysel araştırmalar yerine olabildiğince sınırları iyice daraltılmış spesifik konuları ele alıp derinlemesine incelemeye ihtiyaç duyulmakta” (s.16)<sup>1</sup>. Bu çağrıdan ilhamla ise yazar İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur’ân Öğretimi başlıklı bir çalışmanın derinlemesine bir araştırmaya imkân vereceğini düşünmektedir. Ancak bu başlığın da çok geniş bir alanı kapsadığı söylenebilir. Çünkü İslam eğitim tarihi geniş bir zamanı ve alanı kapsamaktadır. Halbuki kitabın içerisinde Selçuklular, Memlükler, Karahanlılar dönemleri hemen hemen hiç yer almamış; Emevîler ve Abbasîler dönemleri de nispeten az yer almıştır. Kitap çoğunlukla Osmanlı dönemindeki Kur’ân öğretimini konu edinmektedir. Örneğin kitabın 121-137 sayfaları arasında, öğretim sürecindeki merasimler; âmin alayı ve bed’-i besmele töreni, ferğaba çıkma etkinliği, hatim merasimi, ramazan alayı ve hafızlık merasimi konuları işlenmiştir. Âmin alayı ve bed-i besmele töreni ile ferğaba çıkma etkinliği Osmanlı toplumu adetleridir, hatim merasimi,

ramazan alayı ve hâfızlık merasimi de eserde Osmanlı dönemi ağırlıklı olarak işlenmiştir. Sonuç olarak eserin genelinde Osmanlı döneminin merkeze alındığını söyleyebiliriz. Bu noktada “İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur’ân Öğretimi” başlığının tarihi bir dönemle (örneğin “Osmanlı Dönemi”) sınırlandırılması daha isabetli olabilirdi.

Önsöz ve sonuç kısımları dahil 136 sayfa olan kitap, hacim olarak küçük bir eser olmasına rağmen bazı yerlerde tekrarlar da göze çarpmaktadır. Örneğin birinci bölümde yer alan “İslam Eğitim Tarihinde Çocuk Eğitimi” bölümü ile ikinci bölümde yer alan “Çocuklara Kur’ân Öğretimi” bölümleri arasında epey tekrarın olduğu görülmektedir. İki bölümde de ortak olarak Câhiz, Gazzâlî, İbn Haldûn, Kâbisî, İbn Sahnûn gibi isimlerin düşünceleri ele alındığından ve “İslam Eğitim Tarihinde Çocuk Eğitimi” bölümü mahiyet itibarı ile “Çocuklara Kur’ân Öğretimi” kısmını içerdiğinden dolayı tekrar kaçınılmaz olmuştur. Bu noktada tekrardan kaçınmak için iki konu tek başlık altında incelenebilirdi ya da ikinci bölüme ait olan Kur’ân öğretimi konularına ait düşüncelere ilk bölümde yer verilmeyebilirdi.

Sonuç olarak değerlendirmesini yaptığımız eserin ciddi bir mesai ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Eserde kolay ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Alana ilgi duyan herkese eseri okumalarını tavsiye ederiz. Yazar bu alanda çalışma yapacak araştırmacıların çalışmalarında istifade edecekleri bir eser ortaya çıkarmıştır. Bizim öneri olarak söylediğimiz hususlar çalışmanın eksikliklerinin giderilmesi ve geliştirilmesi amacını taşımaktadır.

## Kaynakça

el-Kinânî, Bedruddîn, İbn Cemâa. *İslami Gelenekte Eğitim Ahlakı*. çev. Muhammet Şevki Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

## **Düzeltilme: Anadolu Selçuklu Medreselerinin Cephesel ve Mekânsal Kalite Analizi: Sivas Kenti Örneği (Cilt 2/Sayı 3, Aralık 2017)\***

Correction: Analyzing the Spatial and Facade Quality of the Madrasas of Anatolian Seljuks: The Case of Sivas City Madrasas

**Fatih SEMERCİ\*\***

Derginizin Cilt 2/Sayı 3, Aralık 2017 sayısında yer alan “Anadolu Selçuklu Medreselerinin Cephesel ve Mekânsal Kalite Analizi: Sivas Kenti Örneği” başlıklı yayınımda aşağıdaki değişiklikleri yapmak istiyorum:

Sayfa 320’de yer alan (Semerci, 2017: 103) referansı yerine (İpekoğlu, 2006)

Sayfa 323’te yer alan (Semerci, 2017: 107) referansı yerine (İpekoğlu, 2006) yazılmalıdır.

Bu değişikliklere binaen Kaynakça’ya aşağıdaki referans eklenmelidir:

### **Kaynak**

İpekoğlu, Başak. “An Architectural Evaluation Method for Conservation of Traditional Dwellings”. *Building and Environment* 41 (2006), 386-394.

---

\* 18.11.2017 tarihinde kabul edilip Aralık 2017 sayısında yayımlanan 10.20486/imad.348058 doi numaralı makalenin düzeltmesidir.

\*\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, fsemerci@erbakan.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1017-5141

**Düzeltilme: Anadolu Selçuklu Medreselerinde Mekân ve Cephe  
Kalitesinin Analizi: Konya Medreseleri Örneği (Cilt 5/Sayı 1,  
Haziran 2020)\***

Correction: Analysis of Space and Facade Quality in Anatolian Seljuks Madrasas: Konya Madrasas  
Sample

**Fatih SEMERCI\*\***  
**Ayşe ÖZKAFa\*\*\***

Derginizin Cilt 5/Sayı 1, Haziran 2020 sayısında yer alan “Anadolu Selçuklu Medreselerinde Mekân ve Cephe Kalitesinin Analizi: Konya Medreseleri Örneği” başlıklı yayınımda aşağıdaki değişiklikleri yapmak istiyorum:

Sayfa 79’da yer alan (Semerci, 2017: 103) referansı yerine (İpekoğlu, 2006).

Sayfa 82’de yer alan (Semerci, 2017) referansı yerine (İpekoğlu, 2006) yazılmalıdır.

Bu değişikliklere binaen Kaynakça’ya aşağıdaki referans eklenmelidir:

**Kaynak**

İpekoğlu, Başak. “An Architectural Evaluation Method for Conservation of Traditional Dwellings”. *Building and Environment* 41/3 (2006), 386-394.

---

\* 18.06.2020 tarihinde kabul edilip Haziran 2020 sayısında yayımlanan 10.20846/imad.693366 doi numaralı makalenin düzeltmesidir.

\*\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü, fsemerci@erbakan.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1017-5141

\*\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, F.B.E., ayseozkafa@gmail.com, Orcid: 0000-0001-8947-5579.