

Hikem

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi Dergisi
Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences

Mart/March 2024

Cilt/Volume: 2

Sayı/Issue: 1



e-ISSN: 3023-4247



Hikem

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences

Yayıncı/Publisher:

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Sahibi/Publisher:

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Baş Editör/Editor-in-Chief:

Dr. Öğr. Üyesi Talha FORTACI

Editör/Editor:

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Muaz GÜVEN

Editör Yardımcısı/Co-Editor:

Arş. Gör. Meral GEZEN

Arş. Gör. Ahmet Faruk SİLİFKE

Yayın Kurulu/Editorial Board:

Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

Prof. Dr. Süleyman TURAN

Doç. Dr. Yunus İNANÇ

Doç. Dr. Mesut CAN

Doç. Dr. Mustafa BAŞKONAK

Doç. Dr. Murat AK

Danışma Kurulu/Advisory Board:

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK

Prof. Dr. Sabri YILMAZ

Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ

Doç. Duran Ali YILDIRIM

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN

Doç. Dr. Şeyda ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER

Etik Editörü/Ethics Editor

Doç. Dr. Mustafa ÖZDEMİR

Mizanpaj Editörü/Page-Layout Editor

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Muaz GÜVEN

İngilizce Dil Editörü/English Editor

Arş. Gör. Adem KÖROĞLU

Yazım Editörü/Language Editor

Arş. Gör. Meral GEZEN

Sosyal Medya Editörü/Social Media Editor

Arş. Gör. Fatma GÜLER

Arapça Dil Editörü/Arabic Editor

Doç. Dr. Duran EKİZER



Hikem

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi Dergisi
Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences

Amaç ve Kapsam

HİKEM, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi tarafından Mart ve Eylül ayı olmak üzere yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir. Dergimiz dinî araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din Bilimleri) araştırma makalesi, derleme makale, çeviri makale, kitap kritiği, çeşitli tanıtım yazıları gibi çalışmalarını yayımlamayı amaçlamaktadır. Böylece yayımlanan nitelikli çalışmalar vasıtasıyla literatüre katkı sunulması hedeflenmektedir. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce gibi diğer dünya dillerinde de yayım yapılmaktadır. Yayımlanmak amacıyla gönderilen makaleler, çift taraflı kör hakemlik sistemine tabi tutulur. Ayrıca özel elektronik bir program marifetiyle söz konusu yazıların daha önce yayımlanmadığı ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimize gönderilen makalelerden herhangi bir ücret talep edilmemektedir. Mart sayısı için makale gönderiminde son tarih 15 Şubat, Eylül sayısı için makale gönderiminde son tarih 15 Ağustos olarak tayin edilmiştir.

HİKEM, Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din alanlarında karşılaştırmalı ve disiplinler arası çok yönlü özgün çalışmalarını (İslam, din, etik, bilim, antropoloji, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim, edebiyat ve sanat) yayımlamaktadır.

HİKEM, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberleri ve politikaları dikkate almaktadır. Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımını kullanarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın dipnot ve kaynakça hariç %20'dan az olması beklenir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

HİKEM, bilimsel bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimi ve dağıtım ilkesini benimser. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Hikem yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmalar

HİKEM, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda yazarlardan aşağıdaki hususlara uymaları istenmektedir:

1. Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için etik kurul onayı alınmalı, bu onay makalenin ilk sayfasında belirtilmeli ve etik onay belgesi makaleyle birlikte dergipark sistemine yüklenmek suretiyle belgelendirilmelidir.
2. Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin kaynakça kısmından sonra; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel Sayı

Dergimiz Yayın Kurulu'nun talebi üzerine özel sayı yayımlayabilir.

Kör Hakemlik

Değerlendirme Süreci **HİKEM**'e gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır.

Yayın Politikası

Yayımlanmak üzere dergimize gönderilen makaleler önce editoryal ön incelemeden geçirilir ve derginin yayın politikasına ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp hazırlanmadığı kontrol edilir. Daha sonra intihali önlemek için benzerlik taramasına tabi tutulur. Bu aşamalardan sorunsuz olarak geçen makaleler, çift taraflı körleme modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine dahil edilir.

1. Yazarlık

- Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.
- İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir. İntihal taraması neticesinde benzerlik oranı dipnotlar ve kaynakça hariç olmak üzere %20 ve üzeri olan makaleler dergi yayın politikası gereğince doğrudan reddedilir.
- Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır. Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:
 - İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
 - Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
 - Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
 - Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak, • Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

•Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

•Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemliklerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutulmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

İçindekiler/Contents

Jenerik / i

Amaç ve Kapsam / ii

Etik İlkeler ve Yayın Politikası (Editorial Policies) / iii

İçindekiler (Contents) / vi

Editörden (From the Editor) / vii

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Kelâm ve Akâid Ayrımının Teorik Arka Planı

The Theoretical Background of the Distinction between Kalâm and Aqâ'id

Arş. Gör. Muhammed Boşnak / 1-15

Kıraat İliminde Müdrec Olgusu

The Phenomenon of Mudrec in the Science of Qiraat

Y. Lisans Öğr. Muzaffer Ekrem Küçükturgut - Doç. Dr. İrfan Çakıcı / 17-38

Immanuel Kant'ın Epistemolojisinde Sentetik, Analitik, Apriori ve Aposteriori Yargıların Yeri ve Önemi

The Place and Importance of Synthetic, Analytical, Atrophy and Aposteriori Judgments in Immanuel Kant's Epistemology

Y. Lisans Öğr. Zühal Korkmaz / 39-49

İbn Teymiyye'nin Tevessül ve İstiğase Anlayışı

Ibn Taymiyya's Understanding of Tawassul and Istighase

Dr. Kerim Polat / 51-72

Çeviri Makale / Translated Article

Şer'iyye Mahkemeleri Araştırmalarında Değişen Bakış Açıları: Metodolojiler ve Paradigmalar

Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of Shari'a Courts: Methodologies and Paradigms / Iris Agmon - Ido Shahar

Çeviren: Prof. Dr. Rıfat Atay - Arş. Gör. Hilal Atılğan Moğol / 73-87

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama, Mustafa Başkonak (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2022) Isbn: 978-625-7756-71-6

Refreshing the Memorized Qur'an in Formal Education, Mustafa Başkonak (Konya: Hikmetevi Publications, 2022) Isbn: 978-625-7756-71-6

Y. Lisans Öğr. Osman İşlek / 89-94

İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şerhi, Mesut Can (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017) Isbn: 978-605-180-785-0

Merv in Islamic History and Civilization, Mesut Can (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017)

Isbn: 978-605-180-785-0

Arş. Gör. Sümeyye Alparslan / 95-102



Hikem

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences

Editörden

HİKEM dergisi 2024 yılının ilk sayısında dört araştırma makalesi, bir çeviri makale ve iki kitap inceleme yazısına yer vermektedir. Bu sayının ilk makalesi Arş. Gör. Muhammed Boşnak tarafından kaleme alınan “Kelâm ve Akâid Ayrımının Teorik Arka Planı” isimli makaledir. Makalede kelâm ve akâidin ilke, konu, problem, gaye ve yöntem noktasında sahip olduğu benzerlik ve farklılıklar hakkında değerlendirmeler bulunmaktadır. Doç. Dr. İrfan Çakıcı ve Muzaffer Ekrem Küçükturgut tarafından tahrir olunan “Kıraat İlminde Müdrec Olgusu” isimli makalede müdrec olgusuna ilişkin görüş ve kanaatler aklî ve naklî deliller çerçevesinde ele alınmış ve tahlile tabi tutulmuştur. Zühal Korkmaz’ın “Immanuel Kant’ın Epistemolojisinde Sentetik, Analitik, Apriori ve Aposteriori Yarguların Yeri ve Önemi” başlıklı makalesi Kant’ın epistemolojisinde yer alan bilgi formlarına dair değerlendirmeleri muhtevidir. Makalede, Kant’ın bilgi felsefesinde önemli bir yer işgal eden bilginin oluşum süreci incelenmektedir. Sayının son araştırma makalesi, Dr. Kerim Polat tarafından kaleme alınan “İbn Teymiyye’nin Tevessül ve İstiğase Anlayışı” isimli çalışmadır.

Bu sayıda ilahiyat sahasına önemli katkılar sağlamasını ümit ettiğimiz bir makale çevirisine yer verilmiştir. Prof. Dr. Rıfat Atay ve Arş. Gör. Hilal Atılğan Moğol tarafından tercümesi yapılan bu makale Iris Agmon ve Ido Shahar tarafından telif edilen “Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of Shari’a Courts: Methodologies and Paradigms” isimli çalışmadır.

Sayıda iki kitap inceleme bulunmaktadır. Bu kitaplardan ilki Doç. Dr. Mustafa Başkonak’ın *Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2022) isimli çalışmasıdır. İkincisi ise Doç. Dr. Mesut Can’a ait *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şerhi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017) başlıklı kitaptır. Dergimizin bu sayısına akademik çalışmalarıyla katkı sunan araştırmacılara, her bir makaleyi okuyup değerlendirme zahmetinde bulunan hakemlerimize ve dergi kurullarında yer alan hocalarımıza teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle.

Talha Fortacı & Abdullah Muaz Güven

KELÂM VE AKÂİD AYRIMININ TEORİK ARKA PLANI


THE THEORETICAL BACKGROUND OF THE DISTINCTION BETWEEN KALÂM AND AQĀ'ID

Muhammed Boşnak

Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü

Res. Assist., Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Studies

mbosnak@kmu.edu.tr

 0000-0002-1857-4446

Makale Bilgisi/Article Information

<h1>Hikem</h1> <p>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi <i>Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences</i> Mart/March 2024 Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1</p>			
Makale Türü <i>Article Type</i>	Araştırma Makalesi <i>Research Article</i>	Benzerlik Taraması <i>Plagiarism Checks</i>	Yapıldı – iThenticate <i>Yes – iThenticate</i>
Geliş Tarihi <i>Received</i>	28.08.2023	Kabul Tarihi <i>Accepted</i>	13.03.2024
Yayın Tarihi <i>Published</i>	29.03.2024	e-ISSN: 3023-4247 https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikem	
Atıf Bilgisi <i>Citation</i>	Muhammed Boşnak, “Kelâm ve Akâid Ayrımının Teorik Arka Planı”, <i>Hikem</i> 2/1 (2024), 1-15.		



Öz: Kelâm ilminin dinî ilimler içerisindeki yeri eski bir tartışma konusudur. Onun tümelliği filozoflar ve kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Fârâbî kelâmı “sınırları şeriat koyucu tarafından belirlenmiş emir ve yasaklara yönelik itirazları savuşturan ilim” olarak tarif etmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ise *el-Munkız*’da kelâmı *Ehl-i Sünnet akâdesini olduğu hâl üzere muhafaza eden ve bidatçilerin onu bulandırmasına engel olan ilim* olarak tanıtmıştır. Ancak *el-Mustasfâ*’da kelâmın *mevcudu inceleyen küllî bir ilim* olduğunu iddia etmiştir. Müteahhir dönemde ise bu kapsam biraz daha genişletilmiş ve konunun *akâdelere taalluku bakımından ma’lum* olduğu söylenmiştir. Çünkü kelâm doğru bir akâde tesis etmek amacıyla ma’lum kapsamına giren her şeyi incelemektedir. Böylece kelâmın konusu ve gayesinin akâde ile ne denli ilişkili olduğu tarihsel süreç içerisinde farklı şekillenmiştir. Bu tartışmaların merkezinde kelâmın cedelî bir âlet ilmi mi yoksa gerçekten tümel ve hakikat araştırması olan bir ilim mi olduğu sorunu bulunmaktadır. Çünkü ispat eden ilmin mahiyeti, ispatlanan akâdenin mahiyetini etkileyecektir. Dolayısıyla kelâmın akâide indirgenmesi bir bakıma onun ispatlama işlevini tartışmaya açmaktadır. Bu problemin çözümü kelâm ilminin akâid ile ilişkisinin ortaya çıkarılması ile çözülecektir. Çünkü kelâm ve akâid arasındaki girift ilişki yukarıdaki probleme kapı aralayan bir mahiyete sahiptir. Söz gelimi bu ilimlerin aynı işleve sahip olup olmadıkları önemli bir sorundur. Yine aynı işleve sahipeler, neden aynı işleve sahip iki ayrı ilim bulunduğu çözülmesi gereken bir problemdir. Ayrıca bunlar ayrı iseler sınırlarını neyin belirlediği ve ortak yanlarının ne olduğu gibi sorunlar bulunmaktadır. Bunların kısmen veya tamamen çözülmesi ile iki disiplin arasındaki ilişki ortaya çıkmış olacaktır. Bu makale bu problemlerin çözümü adına kelâm ve akâidin ilke, konu, problem, gaye ve yöntem yönünden ortak ve muhtelif olduğu noktaları ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Akâide, Akâid, İştirak, Konu, İlke.

Abstract: The place of the science of kalâm in religious sciences is an old debate. Its universality has been debated among philosophers and theologians. Al-Fârâbî defined kalâm as a science that repels the objections against the orders and prohibitions, the boundaries of which are determined by the shâri’ (law maker). al-Ghazâlî, on the other hand, introduced kalâm in *al-Munkidh* as a science with the aim of preserving the aqîdah (creed) of Ahl al-Sunnah as is and preventing bid’ah (innovation) to muddle it (aqîdah) up. However, in *al-Mustasfâ*, he claimed that kalâm is a universal science that examines the existence. This difference in his thoughts may be due to the nature of these works or because of the the confusion about the nature of ‘ilm (science). However, it can be said that this confusion has been relatively resolved in the late period. Because in the late period, it has been accepted that the subject is “ma’lûm (the known) in terms of being related to creeds. Since kalâm examines everything that falls within the scope of ma’lûm in order to establish a correct creed. At the center of these discussions is the question of whether kalâm is a science of an argumentative instrument or really a universal and truth-seeking science. With this aspect, the discussions make the proven aqîdah a matter of discussion. Therefore, the reduction of kalâm to aqâ’id opens its proving function to discussion. On the other side of the discussions about the nature of kalâm, there is the problem of its relation to aqâ’id. As a matter of fact, whether kalâm is aqâ’id or a science that defends it will be fully understood by clarifying its relationship with aqâ’id. Moreover, there are problems worthy of investigation on this side of the issue as well. For example, it should be clarified why there are two separate sciences with the same meaning. In addition, if they are separate, problems such as what determines their boundaries and what their commonalities are essential questions to be asked for the relationship between the two disciplines. With the partial or complete resolution of these problems, the relationship between the two disciplines will appear. In this article, the common and different points of the science of kalâm and aqâ’id in terms of principle, subject, problem, purpose and method are examined.

Keywords: Kalâm, Aqîdah, Aqâ’id, Commonality, Subject, Principle.



Giriş

Kelâm ve akâid İslâm inancını belirleyen iki ilimdir. Buna göre kelâmda inanca dair problemleri tartıştığımızı ve akâidde sonuçları ilan ettiğimizi kabul ederiz.¹ Böylece bir müminin neye, nasıl inanacağı ortaya çıkmış olur. Bu noktada inanç önermelerini tespit etmek için neden iki tane disiplin olduğu şeklinde bir soru akla gelebilir. Biz bu ayrıma bir yandan inancı tesis edip diğer yandan belirli bir akîde üzere kalmamız şeklindeki faydasından dolayı sahibiz. Zira akâid bize inanç hususunda öz bir yol çizerken kelâm, bu yolu mütalaa etme imkânı sunar. Bu mütalaa sayesinde tevhide uygun doğru inancı sistematik bir şekilde ortaya koyma imkânına sahip oluruz. Söz gelimi kelâmda nübüvvetin imkânını tartışır, akâidde nübüvveti dair sahih inancı özetleriz. Çünkü akîde diğer şerî ilimlere temel teşkil ettiğinden sürekli tartışmaya açık kalmaz. Bu nedenle itikâdî tartışma akîde düzeyinde değil; kelâm düzeyinde yapılır. Eğer kelâm ilmi olmasaydı her itikâdî tartışmada dinin kendisini tartışmak zorunda kalırdık. Çünkü akîde tartışması din tartışmasıdır. Bununla birlikte kelâmda birçok tâlî mesele incelenir ve bunların hepsini akîde olarak incelemek doğru olmayacaktır.

Kelâm ve akâid ayrımı işlevsel bir ayrım olmasının yanında ilmî bir temele de sahiptir. Her ne kadar akâid eserleri çok farklı tarzlarda yazılabiliyor olsa da bunların kendilerine has bazı özellikleri bulunmaktadır. Ayrıca kelâm ilminin akâide indirgenemeyecek derecede geniş bir konu-problem muhtevasına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak akâid ve kelâmın konuları, gayeleri ve problemleri yer yer birbiriyle ilişkili olduğundan dolayı iki ilim birbirine indirgenebilmektedir. Bu durum kelâm ve akâid arasındaki ayrımı zorlaştırmaktadır. Bu zorluğu aşmak ve aralarındaki farkı anlamak için iki ilim arasındaki ilişkinin ilmî yönden incelenmesi ve benzeşip ayrıştıkları hususların ortaya konulması gerekmektedir. Böylece aralarındaki ilişkiye dair zan yerini tahkike bırakmış olacaktır.

Kelâm ve Akâid Terimleri

Akâid kelimesi "dügümlmek" anlamına gelen "akd" sözcüğünden türemiş olup "doğru olduğuna inanılan kesin hükümler" manasına gelen "akîde" kelimesinin çoğuludur. Terim olarak ise akâid "İslâm dininde inanılması gereken ana ilkeler ve bunların tafsilatını Kur'ân ve sahih sünnetten belirleyen ilim" şeklinde tanımlanmıştır.² Bu çerçevede akâid hem bir ilim hem de o ilimle elde edilen bilgilerin adıdır. İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren akâid yazımı mevcuttur. Bunlardan birkaçından bahsederek konumuzun çerçevesini ortaya koymamız yerinde olacaktır.

İslâm akîdesine dair yazılmış en meşhur erken dönem akâid eserleri Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-ekber*, Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-cehmiyye*, Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akâidetü't-tahâviyye*, Eşârî'nin (ö. 324/935) *el-İbâne* ve Necmeddin en-Neseî'nin (ö. 537/1042) *Akâidu'n-neseî* isimli eserleridir. Bunlara ilave olarak erken dönemde kaleme alınan Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) halifeye yazdığı *Kader Risalesi* gibi metinler de önemli akâid eserleridir.

¹ Kelâm ilminin akîdeden ayrı bir ilim olarak tesisi için bk. İlyas Çelebi, "Akîdenin Kelamlaşması ve Kelamın Akîdeleşmesi Süreci Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* II/1 (2004), 24-25; Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (Marmara Üniversitesi, Thesis, 2015), 298 y./74-81.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Ensar, 2013), 34; Ahmet Saim Kılavuz, "Akâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).



Kelâm yaralamak manasına gelen "kelm" kökünden türemiş olup, bir fikri tam olarak anlatan söz demektir.³ Terim olarak ise konusuna ve gayesine göre farklı tanımları yapılmıştır. Konusuna göre tanımlardan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) şu tanımı öne çıkmaktadır: *Kelâm, Allah'ın zatından, sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve son itibarıyla mümkünlerin hâllerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir.*⁴ Gayesine göre yapılan tanımlar arasında ise Fârâbî'nin (ö. 339/950) şu tanımı öne çıkmaktadır: *Kelâm sanatı kendisiyle insanın din koyucununun sınırlarını belirlediği görüş ve fiilleri savunmaya ve ona karşı çıkan her sözü çürütmeye güç yetirdiği [şeydir].*⁵ Gazzâlî'nin kelâmın maksadına yönelik ifadeleri de bu tanımı destekler görünmektedir. Ona göre kelâmın maksadı *Ehl-i Sünnet akîdesini olduğu hâl üzere muhafaza etmek ve bidatçilerin onu bulandırmasına engel olmaktır.*⁶ Bu tariflerde genellikle kelâm ilminin akîdeyi koruma gayesiyle Allah'ın zatından, sıfatlarından ve nübüvvet gibi meselelerden bahseden ilim olduğunu anlıyoruz.

Kelâm ilminin akîdeyi muhafaza etme gayesi onun akîdeye indirgenmesindeki en büyük etkendir. Zira aynı gaye için tahsil edilen ilimler birbirinin alternatifi ya da tamamlayıcısı olmalıdırlar. Peki kelâm ve akâid arasında bu denli yakın bir ilişki var mı? Bu durumu ilimlerin ortaklıkları üzerinden inceleyeceğiz.

Kelâm ve Akâid İlişkisinin Genel Çerçevesi

Kelâm ve akâid ayrımına geçmeden önce konumuzu teşkil eden akâid eserlerinin hangileri olduğuna değinmemiz gerekmektedir. Çünkü akâidler hakkında konuşmayı zorlaştıran bazı hususlar bulunmaktadır. Bunların başında akâidlerin hepsinin aynı konu ve yönetime sahip olmayıp farklılık arz etmesi gelmektedir. Bunun nedeni akâidlerin konularının genellikle müellifin tercihleri, çevre ve güncel meseleler doğrultusunda şekillenmesidir. Çünkü akâid eserleri sadece dinî değil aynı zamanda mezhebî aidiyet tesis etmek için yazılmaktadır. Bundan dolayı akâid eserlerinde iman meselesi olmayan hususlarla da karşılaşmaktayız. Söz gelimi Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) *Akâidu'n-Nesefî* isimli eserinde mestler üzerine mesh etmeyi zikretmiştir.⁷ Hâlbuki fikhî meselelerin akîde konusunda zikredilmesi yalnızca namaz, oruç ve zekât gibi temel ibadetlerin reddi konusunda gündeme gelmektedir. Ancak mest meselesi temel ibadetlerden olmayıp namaz ibadetini ifaya yönelik bir işlemdir. Bu çerçevede mest konusu içtihat farklılığı olarak kabul edilebilirdi.⁸ Ancak Ömer en-Nesefî eserine bu konuyu da dâhil ederek bu meseleyi akîde konusuna dönüştürmüştür. Burada fer'î bir meselenin gündeme gelmesi şîi akîdeden ayrışma isteğinin sonucudur. Yine bazı akâid eserlerinin sadece rivayetlerden müteşekkil iken diğerlerinin ise böyle olmadığını

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2013), 170.

⁵ Ebû Nâsr el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*. (Lübnan: Beyrut : Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 86.

⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-muvassıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl* (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001), 175.

⁷ Sadeddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâu't-türâsü'l-arabî, 2014), 150; Sadeddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Taha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 323.

⁸ Gazzâlî *el-İktisâd*'da bir kimsenin icmâyı veya te'vili mümkün olan hususları inkâr etmesinin tekfir gerektirmediğini söyler. Mest meselesi bunlara dahil edilebilir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Dâru'l-minhâc, ts.), 306-310.



görüyoruz.⁹ Dolayısıyla konu ve muhteva müelliften müellife farklılık arz etmektedir. Bu durum akâid ilminin temel çerçevesini çizmeyi zorlaştırmaktadır.

Akâidler konusundaki ikinci zorluk ise adı akâid olan bazı eserlerin akâid değil, kelâm eseri olmasıdır. Söz gelimi Cüveynî'nin (478/1085) *el-Akâidetü'n-nizâmiyye* isimli eseri bir akâide eserinden ziyade kelâm eseri özelliklerini taşır.¹⁰ Ancak en temel meseleleri tartıştığından olsa gerek adı akâide olarak belirlenmiştir. Yine Nâsiruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-i'tikâd* isimli eseri itikâd olarak isimlendirilmesine rağmen akâid olmaktan çok kelâm eseridir.¹¹ Dolayısıyla incelememizde kullandığımız akâid kavramı ismi akâide olan bazı eserler için uygun değildir.

Akâid eseri konusundaki bu iki husus çerçevesinde konumuzun sınırları babında belirtmek gerekirse burada akâid ile kastettiğimiz eserler İslâm düşüncesinde itikâda dair yazılan ve kelâmî tartışmaları içermeyen eserlerdir. Biz burada bu eserlerden ortaya çıkan akâid ile kelâm ilmini kıyaslayacağız. Diğer taraftan bu karşılaştırmayı araştırmamızın mahiyeti çerçevesinde oldukça sınırlı ve kısa bir şekilde yapacağız.¹² Böylece kelâm ve akâid arasındaki ayırım genel çizgileriyle ortaya çıkmış olacaktır.

Klasik dönemde ilimlerin birbiri ile ortaklıkları dört başlık altında incelenmiştir. Bunlar ilke (mebâdî'), konu (mevzu), problemler (mesâil) ve gayedir.¹³ Nitekim tüm ilimler bu ortaklıklar üzerine kuruludur. Buradakilere ilave olarak yöntem ortaklığını da eklememiz gerekmektedir. Çünkü iki disiplin arasında bu türden bir ortaklık kurulması da mümkündür. Dolayısıyla kelâm ve akâidin bu beş hususta birbirinden ayrılıp ayrılmadığını tartışmamız gerekmektedir. Bunların biri veya birkaçındaki ortaklık veya farklılık iki ilmin arasındaki ilişkiyi ortaya koyacaktır.

İlke Ortaklığı

İlimlerin ortak olduğu hususlardan birincisi ilke ortaklığıdır. Mebde', mukaddime veya evâil şeklinde ifade edilen ilkeler ilimlerin ispatlarını dayandırdıkları temel öncülleri ve

⁹ Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-cehmiyye* (Kuveyt: ed-Dâru'l-selefiyye, 1985); Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-cehmiyye ve'z-zenâdika* (Riyad-Suudi Arabistan: Dâru's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi', 2003).

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akâidetü'n-Nizâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

¹¹ Bekir Topaloğlu, "Tecrîdü'l-İ'tikâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

¹² Konuyu İcî özelinde geniş bir şekilde inceleyen çalışma için bk. Muhammed Ali Koca, "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akaid Risâlesi Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017).

¹³ Ebû Nâsr el-Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan = Burhan kitabı*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2017), 41; İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 86; Murat Şimşek, "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 61. Yalnız Fârâbî ortaklığı ilke, konu, ispat edilen şeyin aynılığı ve birinin diğerinin ispatladığı şeye bina edilmesi şeklinde zikreder. İbn Sînâ bunları konu, matlûb ve ilkeler şeklinde tasnif eder. Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa : Metafizik*. (İstanbul: İstanbul : Litera Yayıncılık, 2017), 1/3.



sabitelerini ifade etmektedir.¹⁴ Bu ilkeler ilimlerde problem çözmek üzere kendilerine atıfta bulunmak suretiyle kullanılmaktadır. İlimlerin ilkelerinin ya kendinde apaçık olduğu ya da bir üst ilimden alındığı düşünülmüştür.¹⁵

Kelâm ilminin ilkelerini apaçık aklî ilkeler ve çıkarımsal ilkeler olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Aklî ilkeler hudûs, kıdem, mevcut ve ma'dum gibi akılda kendiliğinden bulunan ilkelerdir.¹⁶ Çıkarımsal olan ilkeler ise önce ispat edilen sonra da üzerine hüküm bina edilen ilkelerdir. Buna teaddüd-i kudemâ (kadîmlerin çoğalması) ilkesini örnek verebiliriz. Zira bu ilke kelâm ilminde önce ispatlanmakta sonra diğer meselelerde ilke olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede aklî ilkeler kendiliğinden varken çıkarımsal ilkeler, bir ilme onu küllî olarak kuşatan ilim tarafından verilmektedir. Ancak kelâm, diğer şerî ilimlere temel teşkil ettiğinden ve kendisinden daha küllî şerî bir ilim bulunmadığından, onun ilkelerini başka bir ilimden alması doğru bulunmamış ve kendi ilkelerini kendisinin ispatladığı söylenmiştir. Çünkü kelâmın başka bir ilimden ilke alması iki şekilde meydana gelecektir. Ya bu ilkeyi şerî ilimlerin cüzilerinden alacaktır ya da şerî olmayan bir ilimden alacaktır. Birincisi küllî ilmin cüziden ilke almasının yanlışlığından; ikincisi ise şerî bir ilmin şerî olmayan bir ilme muhtaç olmasından dolayı mümkün görülmemiştir. Bu nedenle kelâm ilminin ilkelerinin ya apaçık ilkeler ya da yine kelâm ilminde ispat edilmiş ilkeler olduğu kabul edilmiştir.¹⁷

Kelâm ilminin çıkarımsal ilkelerini yine bu ilimde ispat edilen ve diğer meselelere ilke teşkil eden konulardan tespit edebiliriz. Buna göre kelâmda Allah'ın birliği, kadîm oluşu, âlemin hudûsu, bir şeyin kendiliğinden var olmasının imkânsızlığı ve Allah'ın varlığının ispatının ancak nazar ile mümkün olduğu şeklinde ilkeler bulunmaktadır. Bunlar kelâmcıların diğer meselelerde dayanak olarak kullandıkları ilkelerdir. Söz gelimi yaratıcının tek olduğu ispat edildikten sonra buna aykırı sonuçlar reddedilmiştir. Yine Allah'tan başka kadîm varlık olmadığı ispat edildikten sonra diğer meselelerde Allah'tan başka şeylere kadîm vasfının yüklenmesini gerektirecek düşünceler ilkece reddedilmiştir. Sıfatlar bahsinde bu durumu açıkça görmekteyiz. Çünkü bu bahislerde tartışmaya neden olan husus zat dışında kalan sıfatların teaddüd-i kudemâ ilkesine aykırı olup olmadıklarıdır. Yine diğer ilkeler her ne kadar kelâm ilminde ispat edilseler de bu ilmin diğer meselelerinde kullanılmaktadır.

Kelâm ve akâid arasında bazı ilkelerin ortak olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim şerik-i Bârî'nin imkânsızlığı ve kadîm oluşun yalnızca Allah'a has olması kelâm ve akâidde gözetilen ortak ilkelerdir. Bunlar ve diğer birçok ilke kelâmda ispatlanırken akâidde ispat edilmeden kullanılmaktadır. Zira âlemin hudûsu her ne kadar ilke olsa da kelâmda ayrıca ispatlanmaktadır. Bu çerçevede bunların ilke birliğinden çok, Fârâbî'nin ilimlerin "bir kısmının diğerinde kanıtlanan şeyi kullanması" şeklinde zikrettiği ortaklığa örnek teşkil

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42; İlhan Kutluer, "Mebde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42.

¹⁶ Kadi Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/84.

¹⁷ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021), 1/152.



ettiğini söyleyebiliriz.¹⁸ Bir başka deyişle kelâm, akâidin ilkelerini ispatlamaktadır. Bu yönüyle kelâm, akâidi teorik olarak kuşatmakta ve ona ilkelerini vermektedir.

Kelâm ve akâidin ilke ortaklığının bir nedeni de akâid yazarlarının çoğunun kelâmcı olmasıdır.¹⁹ Böylece itikâdî problemlere çözüm üreten mütekellim bu çözümleri akâide olarak derlemekte ve bu sırada kelâm ilkelerine göre hareket etmektedir. Kelâmcı olmayan ve hatta kelâma karşı olan akâid yazarları ise kelâm ilkelerine göre hareket etmezler. Çünkü onlar akâidelerini naslar ve selef sözleri çerçevesinde şekillendirirler. Dolayısıyla kelâmcı olmayan akâid yazarlarının farklı ilkeler gözettiklerini söyleyebiliriz. Bu ilkeleri naslara sadık kalma ve geçmiştekilerin görüşüne başvurma şeklinde sıralayabiliriz.²⁰ Bu çerçevede kelâmın, bu yazarlar tarafından ortaya konan akâidi kuşattığı söylenemez. Çünkü yazılan akâidler başka bir ilmî zemine sahiptir. Bu çerçevede kelâm ve akâid ilkeleri arasında tam bir ortaklığın bulunmadığını ve hatta akâidler arasında dahi ilke ortaklığının olmadığını söyleyebiliriz. Sadece bazı ilkelerin kelâmcı akâid yazarlarınca önemsendiği ve diğer bazılarının tüm akâid müellifleri ile denk düştüğü söylenebilir.

Konu Ortaklığı

Konu ilimde zatî arazları araştırılan şey şeklinde tanımlanmıştır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî buna tıbbın hastalık ve sağlık yönünden insan bedenini konu edinmesini örnek verir.²¹ Buna göre tıbbın araştırdığı şey bedene âriz olan hastalık ve sağlıktır. Her ne kadar tıp hastalık ve sağlığı araştırırsa da bunu insan bedenini konu edinerek yapar. Çünkü hastalık ve sağlık bedene âriz olan durumlardır ve bunları araştırmak için bedenden daha elverişli bir konu yoktur. Bundan dolayı tıbbın konusu hastalık ve sağlık yönünden insan bedenidir.

Kelâm ilminin konusunun ne olduğu tartışılmıştır. Çünkü kelâmda araştırılan şeyler çok geniş bir alana yayılır ve bu ana konunun ne olduğunu bulmayı zorlaştırır. Bu çerçevede Gazzâlî konunun mevcut olduğunu söylerken Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) Allah'ın zatî arazları olduğunu söylemiştir. Seyyid Şerîf el-Cürçânî ise konuyu “dinî akâidlerin ispatı veya buna vesile olması bakımından ma'lum” şeklinde tespit etmiştir.²² Bunlardan hareketle konunun “mevcut”, “Allah'ın zatı” veya “ma'lûm” olduğunu söyleyebiliriz. Burada altı çizilmesi gereken husus kelâm ilminin konusunun ya doğrudan ya da dolaylı olarak akâide ile ilişkili olmasıdır. Her ne kadar konu hakkında kesin yargıda bulunmamız mümkün olmasa da akâidin kelâm için merkezi bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Belki bu noktada kelâmın konusunun tek bir şey olup olmadığını sorgulamak gerekecektir. Çünkü kelâm külli

¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 41.

¹⁹ Elbette kelâmıla iştigal etmeyen Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi isimler yer alsada Ehl-i Sünnet akâidesini te'lif edenlerin genel itibariyle kelâmcı veya kelâm ilmiyle iştigal etmiş isimler olduğunu görüyoruz. Söz gelimi Ebû Hanîfe gençliğinde kelâm ilmiyle iştigal etmiş ve daha sonra fıkıh ile ilgilenmiştir. Bk. Muhammed Kasım Abduh el-Harisi, *Muhaddislerin nazarında İmam Ebu Hanife (r.a.): Mekanetü'l-İmam Ebi Hanife beyne'l-muhaddisin.*, çev. Ahmet Yücel, İbrahim Tüfekçi (İstanbul : Misvak Neşriyat, 2004), 71-72.

²⁰ Örneğin bk. Bekir Topaloğlu, “er-Red ale'z-Zenâdıkâ ve'l-Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007); Yusuf Şevki Yavuz, “el-İhtilâf fi'l-Lafz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

²¹ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 213.

²² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfa: İslâm hukukunun kaynakları*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2019), 35; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/138.



bir ilim olması hasebiyle geniş bir konu skalasına sahiptir ve onun bu yönü konunun sınırlanmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim bir diğer küllî ilim olan metafiziğin konusu hususunda da bu türden bir tartışma bulunmaktadır. Nitekim metafiziğin konusu İbn Sînâ'dan önce nedenler, gâye neden veya mevcut olmak bakımından mevcuttur. İbn Sina bunu mevcut olmak bakımından mevcut olarak tespit eder.²³ Bu çerçevede küllî ilimler için tek bir konu tespit etmek yerine onların birden fazla konusunun olabileceğini kabul etmek daha doğru olacaktır. Çünkü bunların konuları hususunda ileri sürülecek teorilerin hepsinin makul gerekçeleri olacaktır. Ancak bunlardan bir tanesi istihsânen daha makbul bulunmuş olabilir. Dolayısıyla kelâmın konusunun da istihsânî olarak mevcut, ma'lum veya bunlara ilişmesi bakımından akâideler olarak kabul edebiliriz.

Kelâmın konusunun ne olduğu tartışmalı olsa da bunların mahiyetleri arasında benzerlikten söz edebiliriz. Bu çerçevede kelâmın konusunun Gazzâlî döneminde mevcut ve İcî'den sonra ma'lum olarak tespit edildiğini görüyoruz. Ancak konu ister mevcut ister ma'lum olsun bunlar tek bir şey olarak kabul edilemez. Zikrettiğimiz konuya dair bu kavramlar felsefe ve kelâmda farklı konuları bir araya getiren üst kavramlar olarak bilinirler. Zira mevcut var olanları içine alan genel kavram ve ma'lum ise bilinen her şeyi içine alan kavramdır. Bu yönüyle kelâmın konusunun mevcut ve ma'lum kapsamında değerlendirilen her şey olduğunu söyleyebiliriz.

Akâid ve kelâmın bazı konuları aynı iken bazı konuları farklıdır. Bu çerçevede kelâmın mevcut veya ma'lum olan konusu akâidden daha geniştir. Bununla birlikte tarihte kelâmın akâidin konularına indirgendiği de olmuştur. Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) kelâmın Allah'ın zatî arazlarını inceleyen ilim olduğunu söylemesi bu çerçevede anlaşılabilir.²⁴ Ancak Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-mevâkıf*'ta bu duruma işaret ederek kelâmın kendine has konuları olduğundan ve bunların akâideyi ispata indirgenemeyeceğinden bahseder. Ona göre kelâmda cevher, araz ve bunların hâllerine dair meseleler de incelenmektedir ve bunlar sadece Allah'ın zatına dayanması bakımından incelenmezler. Ayrıca bunlar kelâmda sadece ilke olmak bakımından da incelenmezler; kendisi olmak bakımından incelenirler.²⁵ Dolayısıyla kelâm akâidevî meselelerden daha fazlasını konu edinmektedir. Cürçânî bu duruma işaret etmiştir. Adudüddin el-İcî de konuyu ma'lum şeklinde tespit ederken işte bu durumu dikkate almıştır.

Kelâm ve akâidin bazı ortak konuları olduğu inkâr edilemez. Ancak iki disiplinin bu konuları inceleme yönü birbirinden çok farklıdır. Örneğin Allah'ın sıfatları kelâm ile akâidin ortak konusudur. Akâidde bunlara dair inanç inşâ edilir ve problemlerle ilgilenilmez. Kelâm ise sıfatlar konusunu mesâili ile birlikte konu edinir ve nazar kullanarak sonuca varır. Yine sıfatların taalluku gibi meseleler, akâidin konusu olmayıp kelâm ilminin konusunu teşkil etmektedir. Akâid, bunların sonuçları üzerine hüküm bina eder. Söz gelimi hudûs delili kelâmda incelenir ancak akâidde bu incelemenin sonuçları üzerinde durulur.²⁶ Bu yönüyle kelâm akâidevî meseleleri tartışma yöntemi ile incelerken akâid bunlarla inanma bağlamında ilgilenir.

²³ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa*, 1/3; Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu's-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi* L/1 (2014), 16.

²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/138; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 213.

²⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/138.

²⁶ Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelâm El Kitabı*. (Ankara : Grafiker Yayınları, 2018), 26.



Kelâm ve akâidin konusuna dair aktardıklarımızdan hareketle iki ilim arasında konu ortaklığının sınırlı düzeyde olduğu ve yine bu ortak konulara farklı haysiyetlerden yaklaştıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla aralarındaki haysiyet farkından hareketle kelâm ve akâidin farklı konuları incelediğini söyleyebiliriz.

Problem Ortaklığı

İlimlerin ortak olduğu hususlardan bir diğeri problem ortaklığıdır. Mesele ve mesâil şeklinde ifade edilen problem “*ilimde kendisine ulaşmak için delil kurulan (yüberhenü) şey*” şeklinde tanımlanmıştır.²⁷ Dolayısıyla ilimde konu zatî arazları araştırılan şey iken problem *araştırılan zatî arazlardır*. Bu çerçevede problemde ortak oluş, araştırılan zatî arazlardaki ortaklığı ifade etmektedir.

Akâidin zatî arazlarını araştırdığı şey, yani konusu “ispatı veya nefyi yönünden dinî akâideler” şeklinde tespit edilebilir. Öyleyse problemler de bu dinî akâidelerin hükümleridir. Zira akâid eserleriyle ulaşmak istenen maksat bu akâidelerdir.²⁸ Bu durumda dinî akâidelerin zatî arazları olan ispat ve nefy hükümleri akâid ilminin mesâilini teşkil edecektir. Söz gelimi “*Allah vardır.*” önermesindeki “*vardır.*” hükmü ulaşmak istenen maksattır ve akâidin buna ulaşması için yalnızca hükmü irad etmesi yeterlidir. Dinî akâidelerin ispatı ve nefyi ise kendine has kavramlarla ifade edilir. Biz bunları Allah’ın varlığı, kıdemi, hudûsu ve diğer sıfatların hükümleri olarak tespit edebiliriz. Dolayısıyla Allah’ın birliği, âleme dair doğru dinî telakkinin ne olduğu ve diğer dinî inançların hakikatinin ne olduğu akâidin problemleri arasındadır. Ancak akâid bunları birer sorun değil de soru olarak inceler ve cevap üretir. Çünkü akâidde problemler küllî tarzda ele alınmayıp ayet, hadis ve dinî açık ilkeleri çerçevesinde çözülmektedir. Bu yönüyle akâid eserlerinde problemler çözümü yönünden değil, cevapları yönünden incelenmektedir.

Kelâm ilminin problemlerini tespit etmek için bu ilimle elde edilmek istenenleri (matlûb) tespit etmemiz gerekmektedir. Bunun için kelâmın konusunu tekrar hatırlamakta fayda var. Yukarıda konu hususunda bir ihtilaf olduğunu söylemiştik. Bu çerçevede eğer kelâmın konusu Allah’ın zatı ise O’nun ispatı, *kadîm oluşu ve birtakım sıfatlarla muttasıf oluşu* mesâil kabilinden olacaktır. Bu şekilde düşünüldüğünde kelâm problemler bakımından akâidle ortak olur. Çünkü akâidin maksadı da bunları çözüme ulaştırmaktır. Ancak buna itiraz edildiğinden ve kelâmın akâide indirgenemeyecek bir muhtevaya sahip olduğundan bahsetmiştik. Bu muhteva mevcut veya ma’lum kabilinden olan her şeyi kapsamak suretiyle akâidden oldukça farklıdır. Bu çerçevede kelâmın konusu diğer iddialar çerçevesinde mevcut veya ma’lumdur. Bu durumda onlara ilişkin varlık, yokluk, kadîmlik, hadislik ve cevherlik-arazlık gibi hususlar kelâm ilminin problemleri olacaktır. Böylece kelâmın problemleri doğal olarak akâidin problemlerinden geniş ve kapsamlı olacaktır.

Kelâm ile akâid bazı problemlerde ortak olmakla birlikte bu ortak problemlere yaklaşımda birbirinden ayrılmaktadır. Ortak problemleri Allah’ın birliği, kıdemi, sıfatların ispatı gibi meseleler şeklinde sıralayabiliriz. Bunlar kelâmda da akâidde de ele alınan meselelerdir. Ancak bu problemlerin çözümleri hususunda iki disiplin birbirinden ayrılır. Nitekim akâidde konular derinlemesine işlenmez ve genel kâidelere binaen hükme varır. Ancak kelâm ilmi konuyu kendi ilkeleri çerçevesinde işleyerek derinlemesine inceleme ve

²⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 192; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/150.

²⁸ Kılavuz, “Akaid”.

tartışma ile sonuca ulaştırır. Dolayısıyla kelâm ve akâid arasında problem bakımından da tam örtüşme olmadığını söyleyebiliriz.

Gaye Ortaklığı

İlimlerin birbirleri ile ortak olduğu hususlardan bir diğeri gayedir. Matlûb ile aynı anlama gelen gaye, bir ilimde öğrenilmek istenen şeyi ifade etmektedir.²⁹ Bu yönüyle ilmin varlık sebebi diyebileceğimiz gaye aynı zamanda ilimden elde edilmek istenen faydayı ifade etmektedir.

Kelâm ilmi için çeşitli gayelerden bahsedilmiştir. Bunların başında Fârâbî'nin kelâmı tarif ederken bahsettiği *din koyucunun belirlediği sınırları savunma* gayesi gelir.³⁰ Gazzâlî ise gayeyi Ehl-i Sünnet itikâdını savunma olarak belirler.³¹ Ancak bu tanım Ehl-i Sünnet dışı kelâmcıları kapsamaması nedeniyle eksik bulunmuştur.³² Geç dönem kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî gayesine göre yaptığı tanımda kelâmın "*hüccetler serd etmek ve şüpheleri bertaraf etmek suretiyle dinî inançları ispat etmeye yarayan ilim*" olduğunu söyler.³³ Dolayısıyla ona göre kelâm delilleri ortaya koyarak ve şüpheleri gidererek dinî inançları ispat etme amacı taşımaktadır. Ancak bu ispat etme onun sırf cedel olmasından kaynaklanmayıp ilmin doğal sonucudur. Çünkü cedel bir şeyi savunma yetkinliği verir ancak onu ispatlama yetkinliği vermez.³⁴ Dolayısıyla cedel olduğunda kelâm ispat eden değil, savunan bir alet ilmi olacaktır. Ancak kelâm cedele indirgenemez. Zira o, diğer ilimlerin alet ilmi değildir ve ispat etmek onun doğal sonucudur. Seyyid Şerîf el-Cürçânî bu durumu taşma (*ifâda*) ve ihsan kavramlarıyla ifade eder.³⁵ Yani kelâm doğru düşünmeyi sağladığından akîdelerin ispatı gibi sonuçlar bu faaliyetin doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Kelâm ilminin tanımları onun akîdeyi koruma yetkinliği kazandırdığını göstermekle birlikte bazı müellifler kelâmın gayesi ile özel olarak ilgilenmişlerdir. Nitekim Adudüddin el-Îcî "ilmin faydası" başlığı altında kelâm ilmi ile elde edilmek istenen gayeleri zikreder.³⁶ Bunları Seyyid Şerîf'in katkıları çerçevesinde maddeler hâlinde şöyle sıralayabiliriz: a) Taklitten yakîne ulaşmak.³⁷ b) Başkalarını iknâ etmek suretiyle onları yetkinleştirmek.³⁸ c) Akîdeleri korumak. d) Furû için temel oluşturmak (inanca dayalı hükümleri sağlam bir temele oturtmak). e) Sahih inanca yol açmak suretiyle amelî ihlası tesis etmek. Kelâm ilminin işlevi ve tahsil nedenleri dikkate alındığında Îcî'nin burada sıraladığı maddelerin bu ilme dair kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan Îcî kelâmın ana gayesini "ilmin mertebesi"

²⁹ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa*, 1/3.

³⁰ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 86.

³¹ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-muvassıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl*, 175.

³² Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Dem, 2012), 12.

³³ Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut-Lübnan: Âlemu'l-Kütüb, ts), 7. Ancak Îcî özel olarak gayelerden de bahseder. Aşağıda buna değineceğiz.

³⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/132.

³⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/154.

³⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/146-148.

³⁷ Yakîn kavramı kelâm ve tasavvufta farklı anlamlara gelebilir. Cağfer Karadaş, "Yakîn ve İtikad", *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempzyum)*, (2003), 232-234; Yakup Pekdoğru, *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 117-125.

³⁸ Bu noktada kelâmın Allah tasavvuruna katkısı için bk. İbrahim Coşkun, "Seyfuddin El-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", *Seyfuddîn Âmidî Sempzyumu*, (2009), 153.



başlığı altında zikreder. Ona göre kelâmın gayesi “delilleri yakînî olan en şerefli varlıktır.”³⁹ Buna göre kelâmın ana gayesi en şerefli ma’lum olan Allah’ın varlığıdır. Seyyid Şerîf bu gayenin yukarıda zikredilen beş gaye neticesinde ortaya çıktığını söyler.⁴⁰ Dolayısıyla kelâm ilminin gayesi yukarıda zikredilen maddeler olmakla birlikte ana gaye Allah’ın varlığının ispatıdır.

Akâid eserleri çeşitli gayelerle yazılabilir. Bu gayelerden bir kısmı akâid eserleri arasında ortaktır. Buna göre akâid eserlerinin gayeleri Ehl-i Sünnet akâidesini savunmak, bidatçi ve sapkın görüşlere reddiyede bulunmak⁴¹, Müslümanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak ve doğru inancı tesis etmek şeklinde sıralanabilir.⁴² Bunun yanında akâidler öğrenim kolaylığı sağlaması ve akâideleri basite indirgemesi gibi tâlî gayelere de sahiptirler.

Kelâm ve akâidin ana gayede ortak olduklarını söyleyebiliriz. Zira iki ilmin ana gayesi *Allah’a dair sahih itikâdı tesis etmektir*. Bunu biraz daha genel bir şekilde İslâma dair sahih inancı tesis etmek şeklinde de zikredebiliriz. Bu gaye iki ilmin varlık sebebi olarak düşünülebilir. Ancak diğer gayeler söz konusu olduğunda ortaklık olduğu gibi zıtlık da bulunmaktadır. Zira akâid eserleri akâideyi koruma, furûa temel oluşturma ve sahih inanç ile ihlası tesis etme gayelerinde kelâm ile ortaktır. Ancak akâid eserlerinin ikna etmek ve taklitten kurtarmak gibi bir gayeleri yoktur. Bu gayeler kelâma özeldir. Hatta akâidlerin genel itibariyle kısa ve özet olmaları ile haddizatında taklit amaçlı hazırlandığını söyleyebiliriz. Yine akâidelerin öğrenim kolaylığı sağlaması da akâidlere has bir gayedir. Bu çerçevede kelâm ve akâidin ana gayede ortak ancak diğer gayelerde farklı ilimler olduğunu söyleyebiliriz.

Yöntem Ortaklığı

İlke, konu, problem ve gaye ortaklığı klasik dönemde ilimlerin ortaklıklarını tartışmak için ana başlıklardı. Ancak akâid ile kelâm arasındaki ilişkiyi irdelediğimizde ikisi arasında bunlardan daha temel bir ayırım olduğunu fark ederiz. Bu fark ise iki ilim arasındaki yöntemsel farklılıktır. Nitekim konu ve problemlere yaklaşımda ortaya çıkan farklılık da yine yöntemsel farklılıktır.⁴³ Buna göre kelâmda konu ve problemler akıl yürütme, çıkarım yapma ve tartışma ile ele alınırken akâid eserleri konularını tartışmalardan uzak, net ve öz bir biçimde inceler. Aradaki farkı rasyonalite farkı şeklinde de değerlendirebiliriz. Zira akâidde akıl yürütme yapılmayıp daha çok naslar dikkate alınırken kelâm eserlerinde asıl önemli ve değerli olan akıl yürütmedir. Dolayısıyla kelâm bir çeşit hakikate ulaştırma aracı iken akâid hakikatlerin serdedilmesidir. Bu yönüyle de kelâm İslâmî ilimlerin metafiziği ve mantığı fonksiyonunu icra etmektedir. Nitekim ilk kelâm eserlerindeki "*el-keâm fi isbâti'n-nübüvve*", "*el-keâm fi't-tevhîd*" ve "*el-keâm fi'r-ru'ye*" tarzındaki ifadelerde kelâm, "*problemin çözümüne yönelik kurulan mantık*" manasında kullanılmaktadır. Bu açıdan kelâmın dogmayı ifade eden akâide karşın rasyonel düşünceyi temsil ettiği söylenebilir. Akâid esaslarının belirli olmasına rağmen kelâm ilminin ortaya çıkması da zaten küllî tarzda rasyonel zemine duyulan ihtiyacın

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/148.

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1/148.

⁴¹ Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *el-Akâidetü't-tahâviyye: Beyânü akâidetü Ehl-i Sünne ve'l-cema'a* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1995), 32.

⁴² Bekir Topaloğlu, “er-Red ale'l-Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007); Yavuz, “el-İhtilâf fi'l-Lafz”; Topaloğlu, “er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye”.

⁴³ Kelâm ilmi ve İslâmî ilimler içerisinde yöntemsel yeri için bk. İlyas Çelebi - Sami Turan Erel, “Geçmiş ile Bugün Arasında Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*, (2017), 27-30.



bir sonucudur.⁴⁴ Nitekim rasyonel zemin amelî meselelerde ilkeler ile hareket edilmek suretiyle fıkıh ile sağlanmışken⁴⁵ akâdevî meselelerde kelâm ile sağlanmıştır. Kelâmın ortaya çıkışı diğer dinî ilimleri de içine alacak küllî rasyonel bir ilme duyulan ihtiyacın sonucudur.

Sonuç

Kelâm ve akâid; konu, ilke, problem ve gaye yönünden incelendiğinde bazı yönlerden benzerlik gösterse de birçok yönden farklılık arz ettiği söylenebilir. Aralarındaki en önemli ortaklık ana gayelerinin aynı olmasıdır. Bu çerçevede iki ilmin ana gayesi *İslâm inancına dair sahih itikâdî tesis etmektir*. Diğer gayelerin ise bir kısmında ortak iken bir kısmında ayrışır. Yine ortak oldukları hususlarda yöntemsel olarak farklılığa sahiplerdir. Çünkü kelâm bu gayeleri rasyonel zeminde gerçekleştirme gayesine sahipken akâid rasyonel zemine ihtiyaç duymaz. Hatta bazı akâid eserlerinin rasyonaliteye karşı oldukça mesafeli olduğunu söyleyebiliriz.

Kelâm ve akâidin gaye konusundaki ortaklığının bir benzeriyle ilkeler konusunda karşılaşıyoruz. Zira ilmin temel ilkelerde ortak olduklarını görüyoruz. *Allah'ın birliği, kadîm oluşu ve âlemin yaratılmış oluşu* iki ilimde de ilke olarak kabul edilmektedir. Bu ilkelerin bir kısmının kelâmda ispatlandığını da eklememiz gerekmektedir. Bu yönden akâidin kelâma bağlı olduğunu görüyoruz. Bazı akâidler ise kelâm ile ortak olan ilkelerden bağımsız yazılmıştır. Bu akâidler genel itibarıyla nasların zâhiri ve selef rivayetlerinden oluşmaları yönüyle kelâm ilkeleri ile çatışma içindedirler. Çünkü selefî sözün riayet şeklindeki bir ilke kelâmın küllî yaklaşımı ile çatışacaktır. Dolayısıyla kelâm ve akâidin ilke ortaklığının çok sınırlı düzeyde olduğunu söyleyebiliriz. Yine kelâmın bazı ilkelerinin akâide olmaması bu sınırlılığı destekler niteliktedir.

Kelâm mevcut veya ma'lum olan konusu ile akâiden daha geniş iken akâid akâidelerden oluşan konusu ile daha özel bir konu çerçevesine sahiptir. Bu durum esasen iki ilmin birbirinden ayrılması için yeterlidir. Çünkü çoğu ilim diğerlerinden kendilerine has konuları ile ayrışır. Dolayısıyla kelâm ve akâid arasındaki konu ayrışmasının bu iki ilmi temelden ayırdığını söyleyebiliriz.

Konudaki ayrışma problemdeki ayrışmayı beraberinde getirmiştir. Çünkü akâidin konusu *ispatı ve nefyi yönünden dinî akâideler* iken kelâmın konusu *mevcut veya ma'lumdur*. Bu da kelâmın problemlerinin daha geniş olmasına neden olmaktadır. Çünkü mevcut veya ma'lumun problemleri akâidelerin problemlerinden daha fazla olacaktır. Ayrıca kelâm, ortak problemleri küllî bir tarzda çözmesi yönünden de akâiden ayrılmaktadır.

Kelâm ve akâid arasındaki en belirgin farklılık yöntem ortaklığında ortaya çıkmaktadır. Nitekim kelâm nazar ve istidlâl yöntemini kullanırken akâid buna başvurmaz. Hatta kelâm ve akâid arasındaki bütün ortaklıkları eksik kılan onların yöntemleridir denilebilir. Çünkü konu, problem ve gayedeki farklılık yöntem kaynaklı yaklaşım farklılığıdır. Bu durumu iki ilmi gayesi ve yöntemi bakımından kıyasladığımızda daha iyi gözlemliyoruz. Buna göre kelâm doğru akâideyi tahkik ile elde etme gayesiyle nazar ve istidlâl yöntemini kullanırken, akâid

⁴⁴ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: "Ashâbü'l-Hadis'in Akâid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 5 (1987), 80.

⁴⁵ Yusuf Erdem Gezin, "Hanefî Mezhebinde Kurula Aykırılıktan (İstihsan) Kurula (Kıyas) Dönüş", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 181-186.



doğru akîdeyi taklit ile tesis etmek üzere naslara ve sınırlı ilkelere atıfta bulunur. Bu nedenle kelâm ve akâidin asıl ayrıştıkları noktanın yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Hatta diğer hususlardaki ayrışmayı da yöntemsel farklılığa indirgeyebiliriz. Bu yönüyle yöntemsel ayrışma konu, ilke, problem ve gayedeki ayrışmayı tamamlayan bir mahiyete sahiptir diyebiliriz.



Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *er-Red ale'l-cehmiyye ve'z-zenâdika*. Riyad-Suudi Arabistan: Dâru's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi', 2003.
- Coşkun, İbrahim. "Seyfuddin El-Âmidî'nin Allah Tasavvuru". *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 151-167.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. III Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2. Basım, 2021.
- Çelebi, İlyas. "Akâidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akâideleşmesi Süreci Üzerine". *Kelâm Araştırmaları Dergisi/ Kader II/1* (2004), 23-26.
- Çelebi, İlyas - Erel, Sami Turan. "Geçmiş ile Bugün Arasında Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu". *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*, 23-34.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam el kitabı*. Ankara : Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nâsr el-. *İhsâü'l-ulûm*. Lübnan: Beyrut : Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1996.
- Fârâbî, Ebû Nâsr el-. *Kitabu'l-Burhan = Burhan kitabı*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 4. Basım, 2017.
- Gazzâli, Ebû Hâmid el-. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Dâru'l-minhâc, ts.
- Gazzâli, Ebû Hâmid el-. *el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-muvassıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Gazzâli, Ebû Hâmid el-. *Mustasfa : İslâm hukukunun kaynakları*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2019.
- Gezgin, Yusuf Erdem. "Hanefî Mezhebinde Kurala Aykırılıktan (İstihsan) Kurala (Kıyas) Dönüş". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 179-203.
- Güdeklî, Hayrettin Nebi. *Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*. Marmara Üniversitesi, Thesis, 2015.
- Harisi, Muhammed Kasım Abduh el-. *Muhaddislerin nazarında İmam Ebu Hanife (r.a.): Mekanetü'l-İmam Ebi Hanife beyne'l-muhaddisin*. çev. Ahmet Yücel, İbrahim Tüfekçi. II Cilt. İstanbul : Misvak Neşriyat, 2004.
- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî b Sînâ. *Kitâbu's-Şifa : Metafizik*. II Cilt. İstanbul: İstanbul : Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Îcî, Adudüddin el-. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. Beyrut-Lübnan: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Kadi Abdülcebbar. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse : Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*. çev. İlyas Çelebi. II Cilt. İstanbul: İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karadaş, Çağfer. "Yakin ve İtikad". *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempzoyum)*, 231-241.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akaid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/212-216. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Koca, Muhammed Ali. "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akaid Risâlesi Örneği". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. ed. Eşref Altaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Kutluer, İlhan. "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 79-99.
- Kutluer, İlhan. "Mebde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/210-211. Ankara: TDV



Yayımları, 2003.

Osman b. Saîd ed-Dârimî. *er-Red ale'l-cehmiyye*. Kuveyt: ed-Dâru'l-selefiyye, 1985.

Pekdoğru, Yakup. *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.

Şimşek, Murat. "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 61-80.

Taftazânî, Sadeddin et-. *Şerhu'l-akâid*. çev. Taha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 2018.

Taftazânî, Sadeddin et-. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâu't-türâsü'l-arabî, 2014.

Tahâvî, Ebû Ca'fer et-. *el-Akâidetü't-tahâviyye: Beyânü akâdeti Ehl-i Sünne ve'l-cema'a*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1995.

Topaloğlu, Bekir. "er-Red ale'l-Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/512-513. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Topaloğlu, Bekir. "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Topaloğlu, Bekir. "Tecdü'l-İ'tikâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Türker, Ömer. "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Diyanet İlmî Dergi* L/1 (2014), 15-26.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri". *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 29-46. İstanbul: Ensar, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Akâidetü'n-Nizâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/258. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.


Yavuz, Yusuf Şevki. "el-İhtilâf fi'l-Lafz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

KIRAAT İLMİNDE MÜDREC OLGUSU*

THE PHENOMENON OF MUDREC IN THE SCIENCE OF QIRAAT

Muzaffer Ekrem Küçükturgut

Y. Lisans Öğr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Postgraduate, Karamanoglu Mehmetbey University, Institute of Social Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences
ekremturgut8642@gmail.com
 0000-0002-1878-5059

İrfan Çakıcı

Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assoc. Prof. Dr., Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Studies
irfancakici@gmail.com
 0000-0003-3079-465X

Makale Bilgisi/Article Information

<h1>Hikem</h1> <p>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Mart/March 2024 Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1</p>			
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article	Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Geliş Tarihi Received	06.02.2023	Kabul Tarihi Accepted	02.03.2024
Yayın Tarihi Published	29.03.2024	e-ISSN: 3023-4247 https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikem	
Atıf Bilgisi Citation	Muzaffer Ekrem Küçükturgut-İrfan Çakıcı, "Kıraat İliminde Müdrec Olgusu", <i>Hikem</i> 2/1 (2024), 17-38.		

* Bu makale Doç. Dr. İrfan Çakıcı danışmanlığında Muzaffer Ekrem Küçükturgut tarafından hazırlanmakta olan "Semantik Açından Kıraatlerde Müdrec Kavramı" adlı yüksek lisans tezinden derlenerek üretilmiştir.



Öz: Kur'an, lafız, mana ve kıraatten oluşan bir bütündür. Bu bütünün cüzleri arasında mahiyet itibariyle farklılık olsa da katiyet itibariyle farklılık yoktur. Kur'an'ın lafızları nasıl vahye dayanıyorsa onun manası ve farklı şekillerde okunması da vahye dayanır. Esasında bu yaklaşım ulema nezdinde genel itibariyle kabul görse de bu bütünün bir parçası olan kıraatlerin değerlendirilmesi noktasında bazı ihtilaflar yaşanmıştır. Yaşanan her ihtilaf ise yeni araştırmaların yapılmasına vesile olmuş, böylelikle ihtilafların derinleşmesi ve Kur'an üzerinde birtakım şüphelerin oluşmasının önüne geçilmiştir. Kıraatlerle ilgili üzerinde ihtilaf edilen hususlardan biri de müdrec meselesidir. Haddizatında gerek ilm-i kıraat gerekse diğer dinî ilimler alanında telif edilen temel kaynakların çoğunda bu meseleye yer verilmiş, ancak konunun daha çok ansiklopedik tarzda ele alınmış olması, müdrec olgusunun tüm yönleriyle anlaşılması için yeterli olmamıştır. Bu ve buna benzer gerekçelerle "Kıraat İlminde Müdrec Olgusu" şeklinde böyle bir çalışmanın yapılmasına karar verilmiştir. Yapılan çalışmada bir yandan anonim niteliğinde bazı genel bilgilere yer verilmiş diğer taraftan flu diye niteleyebileceğimiz bazı müphem konulara da değinilmiştir. Bu anlamda kıraat olmayan ancak bununla birlikte pek çok âlim tarafından kıraat tasnifi içinde yer verilen müdrece, neden bu tasnif içinde yer verildiği meselesi üzerinde durulmuş ve müdrece yer verilmeyen yeni bir kıraat tasnifi önerisinde bulunulmuştur. Diğer taraftan ulema tarafından ittifakla tefsir olduğu kabul edilen müdrecin; "müdrec kıraat" diye söylenmesinin kıraat mantığı bakımından ne kadar uygun olup olmadığı mülâhaza edilmiş ve bunun yerine "müdrec rivayet" şeklindeki bir kullanımın daha doğru olabileceği düşüncesi gündeme getirilmiştir. Zira her kıraatin bir rivayet yönü olsa da her rivayetin bir kıraat yönü yoktur, müdrec de bu cihetle rivayet gibidir. Yapılan çalışmada bu gibi görüş ve kanaatler aklî ve naklî deliller çerçevesinde ele alınmış ve tahlile tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Müdrec, Tasnif, Rivayet

Abstract: The Quran is a whole consisting of wording, meaning and recitation. Although there are differences in nature between the parts of this whole, there is no difference in terms of certainty. Just as the words of the Quran are based on revelation, its meaning and its reading in different ways are also based on revelation. In fact, although this approach is generally accepted by the ulama, there have been some disagreements regarding the evaluation of the recitations that are a part of this whole. Each conflict that occurred led to the conduct of new research, thus preventing the deepening of disagreements and the formation of some doubts on the Quran. One of the controversial issues regarding recitations is the issue of mudraj. In fact, this issue is included in most of the basic sources compiled in the field of both ilm-i qira'ah and other religious sciences, but the fact that the subject is discussed in a more encyclopedic manner has not been sufficient to understand the phenomenon of mudraj in all its aspects. For these and similar reasons, it was decided to conduct such a study as "The Phenomenon of Mudraj in the Science of Qira'at". In the study, on the one hand, some general information of an anonymous nature is included, on the other hand, some ambiguous issues that we can describe as blurry are also touched upon. In this sense, the issue of why the 'durah', which is not a 'qiraat' but is included in the 'qiraat' classification by many scholars, is included in this classification is discussed and a new 'qiraat' classification that does not include the 'durah' is proposed. On the other hand, the mudraj, which is unanimously accepted as a commentary by the ulama; It has been discussed whether it is appropriate to say it as "mudraj recitation" in terms of the logic of recitation, and the idea that a more accurate usage like "mudraj narration" instead could be brought to the agenda. Because although every recitation has a narration aspect, not every narration has a recitation aspect, and mudraj is one of the concepts that have this quality. In the study, such views and opinions were discussed and analyzed within the framework of rational and narrated evidence.

Keywords: Quran, Recitation, Mudraj, Classification, Narration



Giriş

Kur'an'ın inzali, önceki kitaplardan farklı olarak bir seferde değil de¹ yirmi üç yıl gibi uzun bir zamanda gerçekleşmiştir. Sürecin bu kadar uzun olmasının pek çok hikmet ve faydasından söz edilebilir. Kur'an'ın okunması, öğretilmesi, yazılması, ezberlenmesi², anlaşılması, hükümlerin hayata tatbik edilmesi, yaşanması bunlardan bazıları olarak zikredilebilir. Belirtmek gerekirse vahyin ilk yıllarında İslâm'la yeni tanışan ve çoğu okuma yazma bilmeyen Müslümanların her biri, bir nevi eğitim ve öğretim faaliyeti diye nitelendirilebilecek bu uygulamalardan ancak bir ya da birkaçını yapabilmıştır. Özellikle okur-yazar olmayı gerektiren yazma eylemi ve kimi âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması gibi uygulamalar ancak az sayıda sahâbî tarafından yapılabilmıştır. Bu gerçeklik mevcut şartların tabii bir sonucudur. Burada belirtilmesi gereken bir gerçeklik daha var ki o da ilk günden itibaren İslâm'a yeni giren Müslümanların Kur'an'ı okuma, ezberleme ve anlama gibi Kur'an'la ilgili konularda son derece hassas ve gayretli olmalarıdır. İman etmekle birlikte sahâbe olma şerefine ulaşan bu az sayıdaki güzide topluluk Hz. Peygamber'den gelen vahyi öğrenmek, ezberlemek ve kimileri de yazabilmek için adeta birbirleriyle yarış içine girmişlerdir. Bununla birlikte nübüvvetin ilk yıllarında bu heyecan, çaba ve gayretler yürütülen faaliyetlerin genişlemesi ve yaygınlaşması için yeterli olmamıştır. Bunda İslâm'a giren insanların genel itibarıyla toplumun zayıf kesiminden olması, eğitim öğretim faaliyetlerinin sınırlı olması, Müslümanlar açısından Mekke'nin hayat şartlarının zor olması ve merkezî otoritenin Müslümanlara karşı baskı uygulaması gibi sebepler etkili olmuştur. Fakat her şeye rağmen vahyin nüzulünden itibaren gelen âyetler okunmuş ve ezberlenmiş, hicrî beşinci yıldan itibaren de Hz. Peygamber'in kontrolünde vahiy kâtipleri tarafından yazılmaya başlanmış³ ve zamanla hız kazanarak devam etmiştir. Öyle ki şartların iyileşmesi ve imkânların artmasına paralel olarak bu faaliyetler hem daha geniş kitlelere ulaştırılmış hem de daha düzenli bir hâle gelmiştir.

Mekke döneminde başlayan eğitim öğretim faaliyetleri Medine'de farklı bir boyut kazanmış ve çok daha düzenli bir hâle gelmiştir. Bütün bu süreç içinde konumuz bağlamında üzerinde durulması gereken husus ise kıraatlerin ve müdrecin nasıl ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı meselesidir. Bilindiği üzere pek çok çalışmaya konu olan kıraatler yedi harf ruhsatıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın yedi harf üzere okunması Hz. Peygamber'in tedrisiyle başlamış ve halka halka sahâbe arasında yayılmıştır. Okunan her bir harfin Kur'an olması hasebiyle sahâbe verilen ruhsat çerçevesinde her bir okuma şeklini bizatihi Kur'an diye öğrenmiş, korumuş ve insanlara öğretmişlerdir. Zaman içinde birinci nesil, ikinci nesil ve

¹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 26/457; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 98.

² Kur'an'ın zamana yayılarak peyderpey indirilmesinin sağladığı en önemli kolaylıklardan biri de inen vahyin kolaylıkla ezberlenmesine imkân vermesidir. Bk. Muhammed Bekir İsmail, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1999), 31; Musa İbrahim el-İbrahim, *el-Buhûs menheciyyetü fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dâru Ummâr, 1996), 25.

³ Kur'an'ın yazım faaliyetinin risâletin beşinci yılından itibaren başladığı yaygın bir kanaattir. Bununla birlikte Muhammed Hamîdullah gibi bazı araştırmacılar bunun daha önce başlamış olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bk. Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 40-42.

üçüncü nesil olmak üzere tabii olarak oluşan senet zinciri üzerinden kıraatler sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu zincir içinde en önemli halkalardan birini de bilindiği üzere kıraat imamları oluşturmuştur. Kıraat imamları sonrasında ise bir nevi kurumsallaşan kıraat öğretim faaliyetleri ise tevâtür standartlarını aşan bir boyutta geniş kitlelere ulaşmıştır. Söz konusu kıraat faaliyetleri bir yandan hoca talebe ilişkisi içinde yürütülürken bir yandan da kıraatlerle ilgili kavram, tasnif ve nihâyet sistem çalışmaları yapılmıştır. Başlangıcı şifâhi kültüre dayanan üçüncü asrın başından itibaren de Ebû Ubeyde Kasım b. Sellâm (öl. 224/838), Taberî (öl. 310/922), İbn Mücâhid (öl. 324/936), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Ebu Amr ed-Dânî (öl. 444/1053), Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1430), Süyûtî (öl. 911/1505) gibi âlimler tarafından başlatılan telif hareketleriyle kıraatler iki yönlü bir uygulama ile koruma altına alınmış ve sonraki dönemlere taşınmıştır.

Kur'an lafızlarına tefsir ve açıklama maksadıyla yapılan ilâveler diye tarif edilen müdrecin⁴ ortaya çıkışı, kavramsal bir nitelik kazanması ve kıraatlerle ilişkilendirilmesi ise kabaca üç dönemde gerçekleşmiştir. Müdrele ilgili ilk evreyi; bazı müphem âyetlerin tefsir edilmesinden, bu kavramın ıstılahi bir nitelik kazandığı hicrî beşince asra kadarki dönem olarak belirlemek mümkündür. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in en temel görevlerinden biri de tebliğ ve tatbikin yanında tebyindir.⁵ Bu sorumluluğunun bir gereği olarak Resûlullah bazen insanlar sorduğunda bazen kendisi ihtiyaç hissettiğinde kimi âyetleri açıklamıştır ki bu bazen mücmelin beyanı, bazen müşkilin tavyihi, bazen mutlakın takyidi, bazen de genelin tahsisi şekillerinde olmuştur.⁶ Yapılan izahları ise sahâbenin geneli ezberlemiş ve şifâhi olarak da insanlara aktarmışlardır. Kimi sahâbîler de söz konusu izahları özel sahife ya da Mushaflarının bir kenarına not etmişlerdi.⁷ Zira bu bilgiler bizzat Hz. Peygamber'den duyulduğu için son derece değerli görülmüş; bu sebeple hem sözlü hem de yazılı olarak kayıt altına alınmışlardır. Esasında bu uygulama, özel bir kavramla nitelendirilmemiş olsa da bir çeşit idrâc, yani müdrec faaliyetiydi. Ancak bu dönemde kelimeler sözlük anlamları dikkate alınarak kullanılsa da henüz daha ıstılahi bir kimlik kazanmış değillerdi. Müdrele ilgili bu uygulama birinci şahıslar için oldukça faydalı ve istifade edilir bir bilgi niteliği taşısa da zamanla ikinci ya da üçüncü şahıslar için bu bilgiler âyetlerle karıştırılmaya başlanmıştır.⁸ Bu tarz bir karışıklığın oluşmasında, yazı malzemelerinin basitliği, ilgili âyetlerle ilk defa karşılaşmış olması, yedi harf ruhsatının ferşî uygulamalara imkân vermesi gibi sebepler etkili olmuştur. Bilindiği üzere ferşî kıraat farklılığı⁹ bazen kelimenin kipinde, binasında ya da tekil ve çoğul olmasında yaşanırken bazen de doğrudan bir kelime yerine başka bir kelimenin gelmesi şeklinde de yaşanabilmektedir. Normalde tedvin dönemine kadar kıraatler şifâhi olarak okunsa da ferşî kıraat farklılıklarıyla ilgili bazı notlar alınmış olabilir.¹⁰ Müdrec ya da ferşî kıraat örnekleri gibi bu tarz ilâveler, ilk yazan kişi tarafından ayırt edilebilmiş olsa da

⁴ Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1/429.

⁵ en-Nahl 16/44; İbrâhîm 14/4.

⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 66-69.

⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/429.

⁸ Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerîm Bilgileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 159.

⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960), 2/206.

¹⁰ Naim Avan, *Kıraat İlmi Açısından Ğâyetü'l-İhtisâr* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 44.



(belli bir oran vermek mümkün olmasa da) belirtildiği üzere kimi zaman ikinci ve üçüncü şahıslar tarafından ayırt edilememiştir. Bu durum doğal olarak birtakım ihtilafların yaşanmasına sebep olmuştur. Üstelik sahâbe döneminde dahi çoğu kişi henüz daha yedi harfi tam olarak kavramamışken zaman içinde bir de müdrecle ilgili karışıklıkların ortaya çıkması ihtilafların boyutunu daha da derinleştirmiştir. Bu gidişat ümmet nezdinde ciddi bir çekişme ve hatta çatışma sebebi olmaya doğru giderken Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde istinsâh olayı diye bilinen önemli bir düzenlemeye gidilmiştir.¹¹ Bu düzenleme ile belli kriterler çerçevesinde hem kıraatler derli toplu bir hâlde kayıt altına alınmış hem de kıraat niteliği taşımayan ilâveler çoğaltılan Mushaflara alınmamıştır. Dahası bu not ve dokümanların yakılmasına karar verilmiştir.¹² Doğrusu bu kararın ne kadar uygulanıp uygulanmadığı bilinmemekle birlikte en azından bundan sonraki dönemde özel notların yer aldığı sayfelerin yürütülen eğitim faaliyetlerinde kullanılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Burada tüm ayrıntısına yer verilmese de sonuç itibarıyla istinsâh olayı ile birlikte müdrec, çoğaltılan Mushafların dışında kalmıştır. Bununla birlikte şifâhi olarak varlığını korumaya devam etmiştir. Zira bu bilgilerin hepsi olmasa da bir bölümü¹³ doğrudan Hz. Peygamber'e dayanmaktaydı. Dolayısıyla sahâbe bu bilgileri en az hadisleri koruduğu kadar korumuş ve muhafaza etmiştir.

Hz. Peygamber'le başlayan derc olayı büyük ölçüde sahâbe ve bir miktar da tâbiînin ilâveleriyle birlikte başta kıraat olmak üzere tefsir, hadis ve diğer dinî ilimler için önemli bir kaynak hâline gelmiştir. Bu birikimin ıstılahi bir kavramla nitelendirilmeye başlanması ise hicrî beşinci asrın önemli muhaddislerinden biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴ Nîsâbûrî'yi böyle bir çalışma yapmaya sevk eden temel sebep; Hz. Peygamber'den sadır olan bir sözün önüne ya da arkasına râvi tarafından bazı ilâvelerin yapılmış olmasıdır.¹⁵ Bu tür bir ilâveyi yapan râvi, rivayet ettiği hadis metninin neresinin Resûlullah'a ait olduğunu neresinin ise kendisine ait olduğunu gayet tabii bilmekteydi. Fakat bu söz müdrec hâliyle rivayet edildiğinde bunu ikinci şahıs ya da sonrakilerin ayırt etme imkânı büyük ölçüde yoktu. Dolayısıyla bu durum karışıklığa sebep oluyordu. Aslında bu hikâyenin bir benzeri ilk dönemden itibaren kıraatlerle ilişkilendirilen müdrec için de

¹¹ Geniş bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 403-404; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmü'l-Melâyîn, 1985), 86.

¹² Seyyid Rizk et-Tavîl, *Medhal fi ulûmi'l-kırâât* (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 59.

¹³ Müdrec kendi içinde Hz. Peygamber'e, sahâbeye ve tâbiîne ait olmak üzere üç kısma ayrılır. Geniş bilgi için bk. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 62; İrfan Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Konya: Gece Kitaplığı, 2018), 184-185.

¹⁴ Mehmet Efendioğlu, "Müdrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/473.

¹⁵ Bu tarz bir müdrecin yaşandığı hadislerden biri de abdest âyetidir. Zira söz konusu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cehennemde yanacak ökçelere yazık". Bu hadisi rivayet eden Ebû Hüreyre ise hadisin başına; "Abdesti eksiksiz, tam alın." ilâvesinde bulunmuştur. Esasında Ebû Hüreyre naklettiği metinde hangi ifadenin Resûlullah'a ait olduğunu hangisinin ise kendisine ait olduğunu elbette bilmekteydi. Ancak ilâveli hâliyle rivayet edildiğinde daha sonraki insanların bu metinde yer alan ifadelerin hangisinin müdrec, hangisinin hadis olduğunu bilme imkânına sahip değildi. Bk. Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hadis şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs* (Beyrut, y.y., 1951), 74.

yaşanmıştır. Bu itibarla Nîsâbü'rî'nin hadislerde yaşanan idrâcdan kaynaklanan karışıklıkları gidermek için ıstılahi anlamıyla ilim dünyasına kazandırdığı bu kavram, aynı gerekçe ve aynı gaye ile kıraat ilminde de kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶ Zira belirtildiği üzere hadis alanında yaşanan problemin benzeri farklı dönemlerde ve farklı seviyelerde kıraatler için de yaşanmıştır.

Müdrele ilgili ikinci evreyi hicrî beşinci asırda bu kavramın ıstılahi bir nitelik kazanmasından kıraat tasnifleri içinde yer almaya başladığı döneme kadarki süreç olarak ele almak mümkündür. Bilindiği üzere dinî ilimlerin ortaya çıkışı, gelişimi ve sistematik bir yapıya kavuşması aşama aşama gerçekleşmiştir. Bu süreç kıraat ilminde de benzeri şekilde olmuştur. Kıraatler ilk dönemden itibaren bir bütün olarak sonraki dönemlere nakledilmiş, sonra da duyulan ihtiyaç üzerine bunun içinde var olan her bir kıraat belli kriterlere göre birbirinden ayrılmıştır. Bu arada özellikle tefsir ve kıraat âlimleri müdreci de ihmal etmemiş bu birikimden ihtiyaç duyulduğu kadarıyla istifade etmişlerdir. Bununla birlikte kıraat âlimleri kıraatleri telif sürecinde müdrece eserlerinde yer verseler de ilk tasnif çalışmalarında müdrece yer vermemişlerdir. Aslında bu durum ilk dönem kıraat âlimlerinin haklı olarak kıraatleri ve müdreci ayrı şekilde değerlendirdiklerinin de bir göstergesidir. Bizde oluşan kanaat de müdrece kıraat tasnifi içinde yer verilmemesi yönündedir. Ne var ki müdrecin kıraat tasnifi dışında tutulması geleneği ilerleyen zamanda terk edilmiştir. Bu anlamda söz konusu kavramı doğrudan isim belirtmese de verdiği örneklerden anlaşıldığı kadarıyla kıraat tasnifi içine koyan ilk kişi İbnü'l-Cezerî'dir.¹⁷ Kıraatlerin gelişimine büyük katkısı olan İbnü'l-Cezerî sadece müdreci değil aynı zamanda örneği olmasa da mevzû kıraat kavramını da kıraat tasnifi içine dâhil etmiştir.¹⁸ Bu girişim elbette onun, müdreci bir kıraat olarak algıladığı ya da mevzû bazı kıraatlerin olduğunu kabul ettiği anlamına gelmez. İbnü'l-Cezerî'nin, bir okuma şekli hangi özellikte bir kıraatse, kategorik olarak nerede olması gerekiyorsa orada olsun ve öyle bilinsin diye böyle bir düzenlemeyi yaptığı kanaatindeyiz. Bu sebeple o, müdreci ve mevzûyu kıraat tasnifi içine dâhil etmiştir. Süyûtî ise başta İbnü'l-Cezerî olmak üzere kendinden önceki kıraat âlimlerinden istifade etmek suretiyle yeni bir tasnif yapmıştır. Bu tasnifte kıraatleri; mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû şeklinde altı başlık altında toplamıştır.¹⁹ Bu noktada müdrecin aslında bir tür tefsir olmasına rağmen neden kıraat tasnifi içinde yer aldığı ve neden müdrec kıraat diye nitelendirildiği tartışması gündeme gelmiştir. Süyûtî bu soruya; "Bana göre kıraatlerin hadis nevilerinden müdrece benzeyen, altıncı bir

¹⁶ İlim geleneğimizde bir ilmin kendi sistematığı içinde geliştirdiği bir kavram ya da tanımlamayı diğer ilimler de kullanmıştır. Bu anlamda ilm-i kıraat hadis literatüründe kullanılan mütevâtir, meşhur, âhâd gibi pek çok kavramı kullanmıştır. Bununla ilgili bk. Kahraman Bulgurcu, "Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023), 115-138; Kahraman Bulgurcu, "Kıraat İmamlarından Nafi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in Hadis Rivayetindeki Rolü", *Mütefekkir* 10/20 (2023), 467. Bununla birlikte kimi kavramlar her iki ilimde aynı anlamda kullanılsa da kimi kavramların anlamlarında bir miktar farklılık olabilir. Mesela bazı hadisler için kullanılan tevâtür kelimesi aynı anlamıyla Kur'an için de kullanılmaktadır. Fakat kabul etmek gerekir ki bu iki metnin tevâtür gücü ve seviyesi aynı değildir. Elbette Kur'an metni katiyet itibarıyla tevâtür olduğu kabul edilen bazı hadis metinlerinden daha kuvvetlidir.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17.

¹⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 198.



kısım daha vardır. Bu kıraat, tefsir olarak ilâve edilen kıraattir.”²⁰ şeklinde cevap vermiştir. Görüldüğü üzere Süyûtî kıraat tasnifi içinde müdrece yer verse de onu kendisiyle Kur’an okunan bir kıraat olarak görmemekte aksine bunun bir çeşit tefsir olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla yapılan bu düzenleme, başlangıçtan itibaren doğrudan olmasa da dolaylı olarak kıraatlerle ilişkilendirilen ve telif edilen bütün kıraat kaynaklarında yer verilen müdrecin de sisteme dâhil edildiği bir tasnif çalışmasıdır. Müdrec, kendisine kıraat sıfatı eklenerek müdrec kıraat diye isimlendirilse de bu durum onun tefsir olma özelliğini hiçbir şekilde değiştirmemiştir.

Müdrecele ilgili üçüncü evre ise Süyûtî sonrası dönemdir. Günümüze kadar uzanan bu dönemde her alanda olduğu gibi kıraat alanında da pek çok eser telif edilmiştir. Çoğu müellif Süyûtî’nin kıraat tasnifini baz almış²¹ bununla birlikte müdrecin bir tefsir olduğunu da belirtmişlerdir. Özellikle de Abdülatîf el-Hatîb’in (öl. ?) *Mu’cemü’l-kırâât* adlı eseri gibi geniş hacimli kıraat kaynaklarında âyetlerde yer alan sahih ve zayıf kıraat örneklerine yer verildikten sonra, sanki bir kıraat şekliymiş gibi müdrece de yer verilmiş ve çoğu zaman bunun müdrec olduğu da belirtilmemiştir.²² Bu durum belki ehli nezdinde bir karışıklığa neden olmasa da konuya hâkim olmayan araştırmacılar için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira günümüzde değil sade bir vatandaş özel eğitim almayan bir ilahiyatçı bile bu meselelerin içinden çıkmakta zorlanmaktadır. Bu gerçeklik pek çok araştırmacının kıraat alanına yönelmesine ve bu alanda müphem gibi duran konularla ilgili daha derinlemesine araştırmalar yapmasına sebep olmuştur. Bu minvalde araştırmamızda “Kavramsal Çerçeve”, “Müdrec Rivayetler Çerçevesinde Kıraat Tasnifi” ve “Müdrec Rivayetlerin Kıraatlerden Sayılıp Sayılmaması Meselesi” şeklindeki tasnifle müdrec kavramına dair tahlillere yer verilmiştir. Araştırmada gerek klasik dönemde gerekse yakın dönem ve günümüzde telif edilen eserlerden istifade edilmiş bununla birlikte kişisel değerlendirme ve varılan kanaatler çerçevesinde bazı tenkit ve önerilerde de bulunulmuştur.

1. Kavramsal Çerçeve

Çalışmamızda ilk olarak Kur’an, kıraat ve müdrec kavramlarının analizlerini yaparak kavram kargaşasını önleyecek doğru anlamı bulmaya çalışacak ve bu kelimelerin teorik çerçevesini çizmeye gayret sarf edeceğiz.

1.1. Kur’an Kavramının Analizi

Kur’an kelimesinin hangi kökten türetildiği konusunda farklı görüşler zikredilmektedir. Ancak yirmi üç yıllık tedrici süreç içerisinde nazil olan son ilahi kitabın isminin Kur’an olduğu

²⁰ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmî’l-Kur’ân Kuran İlimleri Ansiklopedisi*, çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 1/184.

²¹ Muhammed İsmail Şa’ban, *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ* (Beyrut: Dâru’s-Selâm, 1986), 75-76; Mennâ Halil el-Kattân, *el-Mebâhis fi ulûmî’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 245; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 118-119.

²² Geniş bilgi ve örnekler için bk. Abdülatîf el-Hatîb, *Mu’cemu’l-kırâât* (Dımeşk: Dâru Sa’dî’-d-Dîn, 2002).

konusunda ise ittifak vardır.²³ Bu kelimedede ihtilaf edilen hususlar kavramın hemzeli ya da hemzesiz olması, müştak olup olmaması yahut mastar ve sıfat olması gibi durumlardır.²⁴

Kur'an isminin hemzesiz olduğunu söyleyenler içinde yer alan İmam Şâfiî'den (öl. 204/820) rivayet edilen görüşe göre kelime harf-i ta'rifli olarak "el-kurân" (القرآن) şeklindedir ve ne "kara'e" (قرأ) fiilinden ne de başka bir kökten türemiştir; Tevrat ve İncil gibi son gönderilen kitaba Allah tarafından verilmiş özel isimdir.²⁵

On kıraat imamından İbn Kesîr (öl. 120/738) kelimeyi hemzesiz "Kurân" (قُرْآن) şeklinde okurken, diğerleri hemzeli olarak "Kur'ân" (قُرْآن) şeklinde okumaktadırlar. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) ile birlikte bir grup âlime göre kelime karn (قَرْن) kökünden türemiştir ve "bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak, katmak" anlamına gelmektedir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) ve Kurtubî (öl. 671/1273) ise kurân kelimesine kök olarak karâ'ini (قَرَأْن) gösterirler. Çünkü Kur'an âyetlerinden bir kısmı diğerini tasdik etmekte ve âyetler birbirine benzemektedir.²⁶

Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88), Katâde b. Diâme (öl. 117/735), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824), İbn Cerîr et-Taberî, Zeccâc (öl. 311/923), Bâkılânî (öl. 403/1013) gibi âlimlerle çağdaş ilim adamlarından Elmalılı Muhammed Hamdi (öl. 1942) ve Muhammed Tâhir b. Âşûr (öl. 1284/1868) "el-kur'ân" isminin "kara'e" fiilinden türeyen hemzeli bir kelime olduğu görüşündedir. Ancak bunlar arasında da "kara'e" fiilinin mastarlarına göre "okumak", "toplamak" ve "açıklamak" anlamlarından hangisini ifade ettiği hususunda ihtilâf vardır. İbn Abbâs kelimenin mastarı olan "kur'ân"ın "açıklamak, beyan etmek" mânasına geldiğini söylerken Katâde b. Diâme ve Zeccâc, "toplamak ve bir araya getirmek" anlamında "kara'tü's-şey'e kar'en" veya "kara'tü'l-mâe fi'l-havzi" kullanışındaki fiilden mastar olduğunu ifade etmektedirler.²⁷

Kur'an kavramının kökü ile ilgili yukarıda zikredilen görüşlerde meseleye bir yönüyle yaklaşmış ve delillerle de bu görüşlerin ispatı yoluna gidilmiştir. Ancak ulemâ ve araştırmacılar nezdinde en çok kabul gören görüş Ebû Hasan Ali b. Hazm el-Lihyânî'nin görüşü olmuştur. Şöyle ki o, Kur'ân kelimesinin okumak anlamına gelen (فعلان) (Fu'lân)

²³ Son inen vahyin isminin Kur'an olduğu konusunda ittifak olmakla birlikte, Kur'an'ın bundan başka isimlerinin olduğu da bilinmektedir. Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimler bu sayının elli beş kadar olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan Kitap, Ümmü'l-Kitap, Furkan, Mesânî, Zikir, Nur, Ruh, Hüdâ ve Şifâ âlimlerin geneli tarafından kabul edilmiş isimlerdir. Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 1/273-276; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 135.

²⁴ Ahmed Mahmut Abdü's-Semî Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 11; Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 26.

²⁵ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'i*, thk. Seyyid Ahmed Sark (Kahire, y.y., 1391), 1/277; Abdulhamit Birişik, "Kur'ân (Tarifi ve İsimleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/278.

²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/278; Sâlih, *el-Mebâhis*, 19; Birişik, "Kur'ân", 26/383.



vezninde, hemzeli (كِرَاءَة) (Karae)den türeyen bir kelime olduğunu belirtir²⁸ ve buna Kur'an'dan çok sayıda âyeti delil getirir.²⁹

Kaynaklarımızda Kur'an'ın terim anlamıyla ilgili olarak çeşitli tanımlamalar yapılmış olup bu tariflerde âlimlerin birçok özelliği bulunan Kur'an'ın vasıflarını öne çıkartarak oluşturmuş oldukları tanımlar müşahede edilmiştir. Bunlar büyük ölçüde bir araya getirilerek şöyle bir tarife ulaşılmıştır: "Kur'an, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, Mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir kelâmdır."³⁰ Şevkânî (öl. 1250/1834), bu tanıma göre Hz. Peygamber'e indirilmeyen kitap ve sayfalara, Kur'an'ın tercümesine veya Kur'an'ın manalarının Arapça olarak başka kelimelerle ifade edilmiş şekline, Hz. Osman'ın Mushaflarının hattına uymayan kıraatlere ve kutsî hadislerle Kur'an denilemeyeceğini ifade etmiştir.³¹

1.2. Kıraat Kavramının Analizi

Kur'an kelimesinin anlamı ile ilgili yaşanan ihtilaflara nazaran kıraat kavramının sözlük anlamı üzerinde farklı yaklaşımlar olsa da daha azdır. Bir görüşe göre kıraat kelimesi (karae) fiilinden mastar olarak geldiğinde, okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek manasına; isim olarak geldiğinde ise sesli veya sessiz, nağmeli yahut nağmesiz okumak, tilâvet etmek manasına gelmektedir.³²

Bir diğer yaklaşıma göre ise kıraat kavramı (karae) fiiline dayanan semâî bir mastardır. Çoğulu ise (kırââtür).³³ (Karae, yekrau, kırâeten ve kur'ânen) çekiminde görüldüğü üzere bu kelime Kur'an kelimesiyle aynı kökten gelmektedir ve eş anlamlıdır. Kıraat kelimesi tekil yahut çoğul hâliyle Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte tilâvet manasına gelen fiil kalıplarında (telâ gibi) ve mastar olarak birçok yerde geçmektedir.³⁴ Sonuç olarak verilen tariflerden anlaşılacağı üzere kıraat kelimesi için okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek, toplamak bir araya getirmek gibi anlamlara gelen karae'den geldiğine dair görüşlerin ağırlıklı olduğu söylenebilir.

Kur'an ilimleri terimi olarak kıraat kavramının tanımları çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), "Tertîlde harf ve kelimeleri birbirine katmaya denir" der; Taşköprizâde (öl. 968/1561) ise, "Mütevâtîr ihtilâf vecihleri bakımından Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'in nazımının şekillerinden bahseden bir ilim dalıdır"³⁵ şeklinde tanım yapar. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin, "Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları

²⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/14; Sâlih, *el-Mebâhis*, 19.

²⁹ el-Kıyâmet 75/17-18; el-Müzzemmil 73/4; Taha 20/114; el-İsrâ 17/78.

³⁰ Nüreddîn Itr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Matbaatü't-Tıbbâk, 1993), 10.

³¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî (Beirut, 1412), 62; Birışık, "Kur'ân", 26/383.

³² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 5/3563.

³³ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/336.

³⁴ Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 22. Bk. el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 45, 106; el-Kıyâmet 75/17, 18; el-İnşikâk 84/21; el-Alak 96/1, 3.

³⁵ Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/426.

konu edinen bir ilimdir”³⁶ şeklindeki tanımı daha kapsayıcıdır. Günümüz araştırmacılarından Mehmet Dağ ise bütün bu tarif ve değerlendirmeler ışığında şöyle bir tanım ortaya çıkarmaktadır; “Kıraat, Kur’an lafızlarının okuma biçimlerini ve ihtilaflarını ele alan; sahih ve zayıf kalmış kıraatlerle âyetlerin anlaşılmasında belli bir etkisi olan ilmî bir disiplindir.”³⁷ Bu minvalde sahih ve zayıf kıraatlerin, tüm çeşitleriyle birlikte başta tefsir olmak üzere diğer İslâmî ilimlere de etkilerinin olduğu göz önüne çıkmaktadır.

1.3. Müdrec Kavramının Analizi

Lügatte; araya sokma, ekleme, dâhil etme, tüketme, son verme gibi anlamlara gelen³⁸ idrâc إدراج kelimesi; Arapça derc درج kökünden gelen edrace إدراج kipinin mastarıdır.³⁹ Müdrec المدرج kelimesi ise “eklemek, ilâve etmek” anlamındaki derc kökünden türeyen if’âl kalıbında ism-i mef’ûl olan “kendisine ekleme yapılan şey” demektir.⁴⁰

Kıraat ilminde ıstılah olarak müdrec kavramına farklı tanımlamalar yapılmıştır. Müttekaddimûn’dan müteahhirûn’a doğru tanımları sıralayacak olursak kavramı ilk tanımlayan âlim olan Süyûtî’den başlamak gerekir. O, bir kıraat çeşidi olarak müdreci İbnü’l-Cezerî’nin bu konuda değerli bilgiler verdiğini zikrederek kıraat çeşitleri başlığı altında şu şekilde tanımlamaktadır: “Bana göre hadis nevilerinden müdrece benzeyen, altıncı bir kısım daha vardır. Bu kıraat, tefsir olarak ilâve edilen kıraattir.”⁴¹ Bir diğer tarifte ise; “Mushafların hattına uymayan, tefsir mahiyetli eklemelerden oluşan ve Hz. Peygamber’e nispet edilmeyen zayıf kıraat çeşidi” olarak tanımlanmıştır.⁴² En kapsamlı tarifi ise Mehmet Dağ şöyle yapmaktadır: “Tefsir kabilinden sahâbenin ilâveleri olması hasebiyle resm-i Mushafa aykırı, Arap gramerine uygun olan; ancak senedinde inkıta bulunan kıraat çeşidi” veya “hattı Mushafa uymayan tefsir mahiyetli eklemelerden oluşan ve Hz. Peygamber’e nispet edilmeyen zayıf kıraat çeşidine verilen isimdir”.⁴³

Buraya kadar yapılan tarifleri göz önünde bulundurduğumuzda müdrec’de öne çıkan temel vasfın “Kur’an metnine yapılan ilâve” olduğu görülecektir. Ancak Hz. Peygamber’e nispet edilmediği ve kıraat olarak vasıflandırıldığına da dikkat çekmek istiyoruz. Zira biraz sonra Hz. Peygamber’e nispet edilebildiğini, fakat kıraat olarak zikredilemeyeceğini ifade edecek ve yeni bir tanımla yeni bir tasnif denemesi yapacağız.

³⁶ Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *Muncidü’l-Mukriîn* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 3.

³⁷ Mehmet Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998), 3.

³⁸ Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2015), 388.

³⁹ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-’Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 2/18; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1979), 2/275.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, 2/269; Kadir Paksoy, “Hadis Metodolojisinde İdrâc Ve Müdrec Hadisler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 105.

⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân Kuran İlimleri Ansiklopedisi*, 1/184.

⁴² İbn Manzûr, “Lisânü’l-’Arab”, 2/1351; Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/429; Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 183.

⁴³ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 56.

2. Müdrec Rivayetler Çerçevesinde Kıraat Tasnifi

Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasına imkân sağlayan yedi harf ruhsatıyla birlikte, kıraatte yeni bir döneme girilmiştir. İlk zamanlarda Kur'an'ın farklı tarzlarda okunması ümmete verilen ilahi bir lütufken daha sonraları kimi bölgelerde bu durum ayrılık ve çekişmelere neden olmuştur.⁴⁴ Çünkü İslâm topraklarının genişlemesi, farklı bölge ve kültürlerden insanların İslâm'a girmesiyle ilk dönemdeki homojen toplum bu özelliğini kaybetmiştir.

Hicrî üçüncü asırda Kur'an'ın harekesiz ve noktasız olması⁴⁵, çok sayıda kıraat imamı ve râvinin bulunması, sahih ya da zayıf çok sayıda kıraat ve rivayetin yaygın olarak okunması ve okutulması⁴⁶, gibi sebeplerden ötürü yeni bir düzenlemeye ihtiyaç duyulmuştur.⁴⁷ Bu dönemde yapılan çalışmalar ve ortaya konan ilkeler, özelde farklı kavramlarla ifade edilse de genelde; kıraatlerin sahih olanını şâz olandan ya da makbul olanını makbul olmayandan ayırmaya dönük çabalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hicrî dokuzuncu asra gelindiğinde ise büyük kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'yle birlikte hem daha çok şifâhî bir yolla devam edegelen kıraat geleneğinden tedvin ve tasnif dönemine geçilmiş hem de geniş halk kitleleri, kıraatle ilgili içine düştükleri şüphe ve ihtilaflardan kurtulma imkânına sahip olmuşlardır.⁴⁸

Kıraatler sınıflandırılırken kimileri senedin sıhhatini, kimileri şöhretini, kimileri ise bunlara ilâveten, Mushaflara ve Arap diline muvafık olup olmamayı dikkate alarak kıraat tasnifi yapmıştır.⁴⁹ Cumhur ulemaya göre İbn Mücâhid *Kitâbu's- Seb'a* adlı eseriyle sıhhati esas alarak kıraatleri, sahih ve şâz kıraat şeklinde iki kısma ayırmış ve bu işe ilk öncülük eden kişi olmuştur.⁵⁰

Senedi dikkate alan İbnü'l-Cezerî ise, sahih, âhâd ve şâz terimlerinin yanında sahihin altına, mütevâtirden sonra bu seviyede olmasa da ümmet nezdinde şöhret bulmuş meşhur kıraatleri yerleştirmiştir.⁵¹ Şâz kıraatlerin altında ise doğrudan ıstılah kullanmasa da verdiği örneklerden hareketle müdrec rivayetlere⁵² ve yine özel bir terim kullanmadan mevzû rivayetlere yer vermiştir.⁵³

⁴⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/413; Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 73.

⁴⁵ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/312.

⁴⁶ Musa Akpınar, *Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi* (Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993), 146.

⁴⁷ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 84.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 36; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/330; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâât* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 63; Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 74.

⁴⁹ Avan, *Kıraat İlmi Açısından Ğâyetü'l-İhtisâr*, 39-43.

⁵⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 1/45; Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâhi anhâ* (y.y.: Vezâretü'l-Evkâf, 1999), 32; Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 85.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17; Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 176.

İmam Süyûtî de kıraatleri mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû şeklinde ayırarak altılı bir taksim gerçekleştirmiştir. Ancak yukarıda da zikredildiği üzere sınıflandırmalar içerisinde müdrec kavramını ilk kullanan Süyûtî olmuştur.

Kıraatlere yönelik tasnif çalışmaları zikr olunduğu gibi ikili, üçlü ve altılı sınıflandırmalarla sınırlı kalmamış, geçmişten bugüne birçok yeni çalışma yapılmıştır.⁵⁴ İlk dönemlerde yapılan tasnif çalışmaları ile İbnü'l-Cezerî sonrası tasnif çalışmaları arasında çeşitlilik itibariyle pek tabii bazı farklılıklar olmuştur. Bu noktada dikkat çeken hususlardan biri, ilk dönemlerde yapılan kıraat tasnifi içine sadece kıraat olma özelliği taşıyan sahih ve zayıf/şâz sınıflara yer verilmişken daha sonraki dönemlerde müdrec ve mevzû gibi aslında kıraat olmadığı hâlde kıraat tasnifi içinde bunlara yer verilmiş olmasıdır. Doğrusu bu gibi çalışmalarla gerçekte kıraatlere ne yeni bir ilâve yapılmış ne de bir eksiltmede bulunulmuştur. Yapılan çalışmalar doğrudan ya da dolaylı olarak kıraatlerle ilişkilendirilebilecek naklî mirasın tamamını derli toplu bir hâlde kıraat bütünü içine yerleştirmekten ibarettir. Bu yönüyle günümüz araştırmacılarından Mehmet Dağ da yeni bir tasnif çalışması yapmıştır. Onun yaptığı tasnif aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.⁵⁵

SENED VE METİN AÇISINDAN KIRAAT ÇEŞİTLERİ		
SAHİH	ZAYIF	MEVZÛ
1- MÜTEVÂTİR	1- ŞÂZ	MEVZÛ
2- MEŞHUR	2- ÂHÂD	
3- ÂHÂD	3- MÜDREC	

Tabloda da görüldüğü üzere Mehmet Dağ, yaptığı tasnifte âhâd kıraate hem sahih hem de zayıf kıraatler içinde yer vermiştir. Doğrusu Mehmet Dağ'ın belirttiği üzere yapılan düzenleme elbette yapılacak nihai bir tasnif çalışması değildir.⁵⁶ Ondan sonra da kıraat alanında çalışma yapan araştırmacılar daha başka tasnif çalışmaları yapacaklardır. Binaenaleyh bu araştırmada da hem ilk dönemlerde yapılan çalışmalardan hem de başta Mehmet Dağ olmak üzere yeni dönemde yapılan çalışmalardan hareketle yeni bir kıraat tasnifi denemesine yer verilmiştir. Böyle bir çalışma yapılırken bir yandan hadis ilmi tasnif ve literatür birikiminden faydalanılmış diğer taraftan ilm-i kıraatte kıraat kavramına yüklenen anlam dikkate alınmıştır. Zira kıraat ilminde kıraat denince ilk akla gelen ve kast edilen husus; kendisiyle Kur'an'ın okunmasıdır. Bu anlamda zayıf kıraatlerle Kur'an'ın okunup okunmadığı tartışmalı olsa da nihayet bu tür kıraatler de ihtimal dâhilinde de olsa bir çeşit kıraattir. Kaldı ki ilk dönemlerde kıraatler bir bütünken ve sahih-zayıf diye bir ayırım yapılmamışken doğal olarak zayıf kıraatlerle de Kur'an okunmuştur. Ancak tasnif dönemiyle birlikte bu kıraatlerin zayıf kıraat kategorisinde yer alması bu birikimin sahih kıraatler düzeyinde bir senetle sonraki dönemlere taşınamamış olmasındandır. Müdrece gelince filhakika bunlar ilk dönemde de sonraki dönemlerde de tefsîrî mahiyette açıklamalar olarak kabul gören ilâvelerdir. Bu ilâvelere hiçbir dönemde kimse Kur'an'ın kendisiyle okunduğu kıraat niteliğinde bulunmamıştır. Dolayısıyla bunları literatür olarak da kıraat kavramından ayırtmak gerekir. Kanaatimize göre bunlar için kullanılacak en uygun kavram rivayettir. Mevzû kıraat ise ne örneği olan ne de kıraat tasnifi içinde yeri olan bir birikimdir.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 59-62.

⁵⁵ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 61.

⁵⁶ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 61.



Dolayısıyla bu kavramı da kıraat olarak nitelemek yerine mevzû rivayet diye nitelemek daha uygundur. Bu değerlendirmeler çerçevesinde aşağıda yeni bir kıraat tasnifine yer verilmiştir.

Sahih Kıraatler	Zayıf Kıraatler	Müdrec Rivayetler	Mevzû Rivayetler
Mütevâtir Kıraat	Merfû Kıraat	Merfû Müdrec Rivayet	
Meşhur Kıraat	Şâz Kıraat	Mevkuf Müdrec Rivayet	
Âhâd Kıraat		Maktû Müdrec Rivayet	

2.1. Sahih Kıraatler

Sahih kıraat, “Sika râviler⁵⁷ tarafından muttasıl senedle⁵⁸ rivayet edilen, kendisinde şüzûz ve illet⁵⁹ bulunmayan, Arap gramerine⁶⁰ ve resm-i Mushafa⁶¹ uygun olan kıraatlere” denir.

2.1.1. Mütevâtir Kıraatler

Mütevâtir kıraat, “Tabakadan tabakaya yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan sika râviler tarafından muttasıl senedle rivayet edilen, kendisinde şüzûz ve illet bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i Mushafa uygun olan kıraatlere” denir.⁶²

2.1.2. Meşhur Kıraat

Meşhur kıraat, “Tabakadan tabakaya sika râviler tarafından muttasıl senedle rivayet edilen ancak tevâtür derecesine ulaşmayan, kendisinde şüzûz ve illet bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i Mushafa uygun olan kıraatlere” denir.⁶³

⁵⁷ **Sika râvi**; kıraati rivayet eden râvinin adâlet ve zabt özelliklerine sahip olması demektir. Adâlet ve zabt özellikleri için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 82-83; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 113.

⁵⁸ **Senedin İttisâli**; kıraatin her bir sika râvi tarafından kendisinden önceki sika râvilerden kesintisiz olarak nakledilmesi ve bunun tüm tabakalarda böylece devam etmesidir. Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 47.

⁵⁹ **Şüzûz ve İlet**; şüzûz, sika bir râvinin kendisinden daha sika olan bir râviye muhâlif rivayette bulunması ve infirad etmesidir. İlet ise, vehim neticesinde hadis/âyetin sıhhatine engel olacak ve âlimler tarafından farkedilebilecek olan her türlü kusurdur. Yücel, *Hadis Usûlü*, 172; Çakan, *Hadis Usûlü*, 106.

⁶⁰ **Arap Gramerine Uygunluk**; Arapça'nın gramer kaidelerinden birine –bir vecihle bile olsa- ister fasih, ister efsah, ister üzerinde icma edilmiş, isterse muhtelefun fih olsun dil kaidelerinin vecihlerinden birine uygun olması kastedilmektedir. Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 48.

⁶¹ **Mushafa Uygunluk** kriteri de, kıraatin -takteren de olsa- Hz. Osman Mushaflarından birine uygun olması şeklinde belirlenmektedir. Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 48.

⁶² Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 49.

⁶³ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 49.

2.1.3. Âhâd Kıraat

Âhâd kıraat, “Her tabakada bir sika râvi tarafından muttasıl senedle rivayet edilen, kendisinde şüzûz ve illet bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i Mushafa uygun olan kıraatlere” denir.⁶⁴

Görüldüğü üzere sahih kıraat çatısı altındaki üç kıraatin tek farkı mütevâtir kıraatin sika râviler tarafından, meşhur kıraatin en az sika iki râvi tarafından, âhâd kıraatin ise bir sika râvi tarafından nakledilmiş olmalarıdır. Bu kıraatler sahih kıraatin tüm özelliklerini taşıdığı için kanaatimizce hepsi Kur’an’dırlar. Kur’an olduğu için de kıraat olarak zikredilmişlerdir.

2.2. Zayıf Kıraatler

Zayıf kıraati kısaca “Sahih kıraatin altı şartından⁶⁵ birinin veya birden fazlasının bulunmadığı kıraat çeşidine verilen isim” şeklinde tanımlayabiliriz.⁶⁶

2.2.1. Merfû Kıraat

Merfû kıraat, “Senedi sahih ancak şöhret derecesine ulaşmayan, ya Arap gramerine ya da hatt-ı Mushafa uymayan, Hz. Peygamber’e nispet edilen zayıf kıraat çeşidine” denir.⁶⁷

Burada merfû kıraatin sahih kıraatin altındaki âhâd kıraatle karıştırılmaması için şöyle bir ayırıma gitmiş olduk. Biz bu tür kıraatleri Arap gramerine ya da hatt-ı Mushafa uymaması dolayısıyla Kur’an olarak görmediğimiz için ibadetlerde kıraat olarak okunamayacağını ancak Hz. Peygamber’e nispet edilmesinden dolayı da bu okuyuş tarzının “merfû kıraat” olarak isimlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

2.2.2. Şâz Kıraat

Şâz kıraat, “-senedindeki inkıttadan veya râvinin sikaliğini bozacak hâllerden dolayı- Senedi sahih olmayan, ya Arap gramerine ya da hatt-ı Mushaftan birine veya ikisine muvafakatı imkân dâhilinde olan kıraatlere” denir.⁶⁸

Görüldüğü üzere şâz kıraati merfû kıraatten ayıran husus, senedin sahih olmaması ve merfû kıraate nazaran Arap gramerine ya da hatt-ı Mushaftan birine veya ikisine uygunluğu imkân dâhilinde olmasıdır. Hâlbuki Merfû kıraatte bu iki şarttan birine uygun olmaması özelliği yer alıyordu.

Zayıf kıraatler altında incelediğimiz merfû ve şâz kıraatler, âlimlerin ittifakıyla ve Mehmet Dağ’ın da belirttiği üzere zayıf hadis kabilinde değerlendirilmekte ve kendileriyle tıpkı zayıf hadisler gibi amel edilmektedir. Bu kıraatlerin Kur’an olarak değerlendirilmemesi ve tilâvetinin caiz olmaması; inkârının ise küfrü gerektirmeyeceği konusunda âlimler görüş belirtmişlerdir. Biz de bu fikre sahibiz.

2.3. Müdrec Rivayetler

Aşağıda zikredileceği üzere biz her ne kadar müdrec rivayetleri senedinin kaynağına göre merfû, mevkuף ve maktû olarak ayırmış olsak da, örneklendirme konusunda rivayetler henüz ayrılmamış olması sebebiyle ele alınmayı bekleyen konu durumundadırlar. Dolayısıyla bu

⁶⁴ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 50. Her ne kadar bazı âlimler bazı âhâd kıraatleri şâz kategorisinde değerlendirirse de bizim de kabul ettiğimiz Mehmet Dağ’ın tarifine göre her âhâd, sahih kıraatin bir çeşididir.

⁶⁵ Senedin ittisali, râvilerin sika oluşu, şüzûz ve illetten âri olması, Arapça’ya ve Mushafa uygun olması.

⁶⁶ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 53.

⁶⁷ Dağ, bu çeşit kıraati âhâd kıraat olarak zikretmiştir. Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 54.

⁶⁸ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 73.

çeşit rivayet, söz konusu mesele çözülmüceye dek tek bir başlık altında şu şekilde bir tanımla da kullanılabilir.

Müdrec rivayet, “*Resm-i Mushafa aykırı, Arap gramerine uygun, tefsir kabilinden âyetlere ilâve olmasıyla birlikte bazı rivayetlerinin senedi sahih olup Hz. Peygamber’e nispet edilebilen ancak şöhret derecesine ulaşamaması ve bazı rivayetlerinin ise sahâbe ve tâbî’ne nispet edilebilen rivayetler olması sebebiyle Kur’an ve kıraat olmayan rivayetlere*” denir.

2.3.1. Merfû Müdrec Rivayet

Merfû müdrec rivayeti, “*Senedi sahih ancak şöhret derecesine ulaşmayan, Arap gramerine uygun, hatt-ı Mushafa uymayan, Hz. Peygamber’e nispet edilen ilâve rivayet çeşidine denir*” şeklinde tanımlayabiliriz.

Merfû kıraatte bir kelimenin yerini başka bir kelime alırken (Rafrâfin yerine Rafârifin)⁶⁹ gibi, aynı şartlar içinde âyetin metnine ilâve yapıldığı zaman “Merfû müdrec rivayet” olmaktadır. (Ve’s-salâti’l vustâ)⁷⁰ âyetinden sonra (Salâtu’l-asr) ilâvesi gibi.⁷¹ Merfû müdrec rivayet, hatt-ı Mushafa uymaması dolayısıyla zayıf kıraat kısmına girse de müdrec rivayetler âyetlerde yer alan bir kelime yerine başka bir kelime olarak yahut harf değişikliği şeklinde olmayıp âyete yapılan ziyadeler olduğu için onu farklı bir başlık altında zikretmeyi uygun gördük.

2.3.2. Mevkuf Müdrec Rivayet

Mevkuf müdrec rivayet, “*Tefsir kabilinden sahâbenin ilâveleri olması hasebiyle resm-i Mushafa aykırı, Arap gramerine uygun olan ilâve rivayetlere*” denir.⁷² Dikkat edilirse bu çeşit müdrec, merfû müdrec rivayet gibi Hz. Peygamber’e değil sahâbeye nispet edilen rivayetlerdir.

2.3.3. Maktû Müdrec Rivayet

Maktû müdrec rivayeti ise, “*Tefsir kabilinden tâbînin ilâveleri olması hasebiyle resm-i Mushafa aykırı, Arap gramerine uygun olan ilâve rivayetlere denir*” tanımıyla ifade edebiliriz.

2.4. Mevzû Rivayetler

Mevzû rivayet, “*Senedi veya metni yahut her ikisi birden uydurma olan, senedindeki râvisi ‘kizb’ ile vasıflanan rivayet çeşidine*” denir.⁷³

Mevzû rivayet ‘uydurulmuş olma’ noktasında diğer zayıf rivayetlerden ayrıldığı için müstakil bir grup hâlinde ayırmayı uygun gördük. Çünkü kıraat çeşitlerine bakıldığında zayıf diye nitelediğimiz kıraat ve rivayet çeşitlerinin pratikte şu veya bu şekilde kullanıldığı müşahede edilmektedir. Nitekim merfû ve şâz kıraatlerin âyetlerin yorumlanmasında delil olarak kullanılması, müdrec’in ise tefsiri bir açıklama gibi fonksiyonunun olmasına rağmen

⁶⁹ er-Rahmân, 55/76.

⁷⁰ el-Bakara 2/238.

⁷¹ Bu rivayetin peşinde Hz. Aişe’nin, “Bunu Hz. Peygamber’den işittim” ibaresi bulunmaktadır. Bk. Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen’i-Ebû Dâvûd*, ts., Salât 5; bu kıraatleri rivayet eden sahâbiler bu kıraatleri ya Hz. Peygamber’in okuduğunu ya da ondan işittiklerini belirtmektedirler. Bk. Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/242; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 55.

⁷² Mehmet Dağ’ın müdrec tanımıyla aynı olan kısım burasıdır. Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 56.

⁷³ Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 60.

mevzû'nun hiçbir kullanım alanının olmaması bizi bu nokta da ayırma sevk eden etkenlerden biri olmuştur.

3. Müdrec Rivayetlerin Kıraatlerden Sayılıp Sayılmama Meselesi

Kur'an ve sahih derecesindeki kıraatler İslâm ümmetinin varlığını kabul ettiği iki hakikattir. Zira ikisinin kaynağı da vahye dayanır. Bunlardan birisi inen vahyin bizatihi kendisi, diğeri ise onun seslendirilmesidir.⁷⁴ Dolayısıyla bu iki kavram arasında ortak noktalar olmakla birlikte, birbirlerinden ayrılan bir takım vasıflarda bulunmaktadır.

Maddeler hâlinde ortak yönler şu şekilde sıralanabilir:

- Kur'an ve kıraat kavramları; (karae, yekrau, kırâeten ve kur'ânen) çekiminde görüldüğü üzere aynı kökten türemişlerdir.
- Kur'an ve sahih derecesindeki kıraatler İslâm ümmetinin varlığını kabul ettiği iki hakikattir. Nitekim ikisinin kaynağı da vahye dayanmaktadır. Öyle ki bize "Kur'an'dan bir bölüm oku" denildiğinde biz de onu mutlaka mevcut kıraatlerden biriyle okumak durumundayız.⁷⁵
- Kur'an'ın sahih kıraatlerden herhangi biriyle okunması İslâm geleneğine göre kabul edilebilir bir okumadır. Zira Âsım'ın ya da Nâfi'in kıraatiyle okunan metnin, Kur'an olduğu hususunda ümmet ihtilaf etmemiştir. Her iki imamın okuması da Kur'an diye nitelendirilmektedir.⁷⁶

Farklı yönler olarak şunlar zikredilebilir:

- Takıyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler kıraatlerle Kur'an'ın aynı şeyler olduğunu söylerken⁷⁷ Ferrâ ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi kimi âlimler de kıraatlerin nahivciler tarafından ortaya konulduğu görüşündedirler.⁷⁸
- Kur'an, beyan ve i'câz yönleriyle Resûlullah'a indirilen vahyin kendisi iken, kıraat bu zikredilen vahyin lafzı, harfleri ve benzeri özellikler itibariyle onun eda keyfiyetidir.⁷⁹
- Kur'an, elimizdeki yazılı metin ve onun kıraati olmak üzere iki cüzden oluşan bir bütündür. Ancak Kur'an, bütün kıraatleri ihtiva ettiği için kül, kıraatler ise onun bir cüz'üdür.⁸⁰
- Kur'an'ın tamamı mütevâtirdir. Bu hâliyle Kur'an'ın bir bölümünü kabul etmemek onun tamamını kabul etmemek gibidir.⁸¹ Fakat aynı durumu zayıf kıraatler için söylememiz mümkün değildir. Şöyle ki kıraatlerden sahih olanlar Kur'an'dan bir parça olarak kabul edilirken, zayıf olan kıraatler Kur'an olarak kabul görmezler. Bu

⁷⁴ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 321.

⁷⁵ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 321.

⁷⁶ Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 32.

⁷⁷ Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'atü tefsîri şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: y.y., 2004), 13/391; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/52.

⁷⁸ Mehmet Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir - Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi", *Mârife* 3 (2003), 221-229.

⁷⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/318.

⁸⁰ Ahmed, Muhammed, Ahmed Halid, Halid Mansur, *Mukaddimat fi'l-kirâât* (Ürdün: Dâru Ammar, 2001), 49; Hacı Önen, "Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 10.

⁸¹ el-Bakara 2/85; el-Hicr 15/9.



minvalde kabul gören kıraatler ibadet dili olarak kullanılırken, kabul görmeyenlerle ibadet olmaz ve bunlar Kur'an şeklinde adlandırılmazlar.⁸²

- Kur'an'ın temel vasıflarından biri de onun evrensel bir kitap olması, benzerinin getirilememesidir. Zira ona Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere hiç kimsenin herhangi bir müdahalesi olmamış, bir harfi bile değiştirilmemiş ve bizzat onun sahibi tarafından korunmuştur.⁸³ Ancak kıraatlerle ilgili böyle bir korunmuşluktan söz edilemez. Hâl böyle olunca sahih kıraatlerin yanında sahih olmayan kıraatlerden ve rivayetlerden söz edilebilir. Fakat Kur'an için böyle bir nitelemeden söz etmek mümkün gözükmemektedir.
- Kur'an; benzerinin, on sûresinin veya bir sûresinin dahi meydana getirilemeyeceğine dair meydan okurken,⁸⁴ zayıf kıraatler ve diğer rivayetlerle ilgili böyle bir meydan okumadan söz edilemez. Çünkü şâz ya da mevzû bir Kur'an'dan söz edilemezken şâz kıraatlerden ve mevzû rivayetlerden bahsetmek mümkündür.

Tüm bu maddeleri değerlendirecek olursak, okuma anlamı kastedilen kıraatle Kur'an birbirinin aynıdır. Meselâ namazın rükünlerinden biri olan kıraat ile sahih kabul edilen farklı bir vecihle tilâvet yapan kâri için; "Çok güzel kıraati var" demekle kastedilen şey doğrudan Kur'an'dır. Bunlar birbirini tamamlayan bir bütünün iki parçası gibidirler.

Yalın hâliyle okuma anlamı kastedilen kıraat değil de başlı başına müstakil bir ilmî disiplin olarak ele alınan kıraat ve Kur'an ise birbirinden farklıdır. Çünkü burada işaret edilen anlam kıraat ilmidir. Bu da Ulûmu'l-Kur'ân konuları içinde mütalaa edilen alanlardan biri demektir. Bu bakımdan kıraatlerin taksimi, câiz olan kıraatler ya da caiz olmayan rivayetler, imamlar arasındaki ihtilaflar, âyetlerin manaya delaleti gibi daha pek çok konu bu ilmin ilgi alanı içinde değerlendirilmelidir.⁸⁵ İşte bu noktada kıraatle Kur'an birbirinden ayrılmaktadır.

Hâl böyle olunca kıraatle bir şekilde ilişkilendirilmesi bakımından müdrece, kıraat tasnifi içinde yer verilmesi sistematik bir yapı oluşturulması bakımından uygun görülebilir olsa da tıpkı mevzû'da olduğu gibi müdrec kıraat diye nitelenen ilâvelerin, Kur'an'ın okunması olarak bilinen kıraatten ayrı tutulması gerekir. Çünkü kıraatlerden sahih olanlar Kur'an'dan bir cüz olarak kabul edilirken, zayıf olanlar Kur'an olarak kabul görmez.⁸⁶ Zira müdrec, sahih gibi bir kıraat değildir. O, Kur'an ya da hadiste ana metinde geçen bir ifadeden kastedilen manayı belirtmek ve açıklamak için yapılan metin kenarlarına düşülen notlardan ibarettir. Buna göre kıraat denilince Kur'an'ın okunması anlaşılırken müdrec bu anlamda değerlendirilmemiştir. Bu anlamda sahih derecesine ulaşmamış şâz kıraatler ile mevzû rivayetler ve hâliyle müdrec rivayetler Kur'an olarak telakki edilmezler. Kabul gören kıraatler ibadet dili olarak kullanılırken, bunlarla ibadet olmaz ve bunlar Kur'an diye nitelendirilmezler. Bu çerçevede ona "müdrec kıraat" demek yerine Hz. Peygamber, sahâbî ya da tâbiîn'den haber olarak bize ulaştığı için "müdrec rivayet" şeklinde bir tabir kullanmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

⁸² Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1986), 24; Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 33.

⁸³ Yûnus 10/15.

⁸⁴ el-Bakara 2/23; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

⁸⁵ Çakıcı, *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 34.

⁸⁶ Şa'bân, *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ*, 24.



Müdürci kıraatlerden ayıran diğer bir husus da müdürcin ictihada, kıraatin ise nakle dayanıyor olmasıdır. Bu anlamda sahâbenin ilâveleri ya Hz. Peygamber'e ya da kendi ictihadlarına dayanmaktadır. Bu yönüyle bu tür ilâveler İslâm ulemâsı nezdinde değerli görülmüştür.

Sonuç

Kıraatler benzeri hiçbir kitapta olmayan sadece Kur'an'a has bir özellik ve bu ümmete verilen bir ayrıcalıktır. Başlangıcı yedi harf ruhsatına dayanan bu uygulama özellikle okuma yazma bilmeyen aciz, köle ve yaşlı insanlar için büyük genişlik ve kolaylık olmuştur. İslâm ümmeti geçmişten günümüze bu uygulamadan hem lafız hem de mana yönüyle istifade etmiştir. Bununla birlikte zaman zaman işin birtakım sıkıntı ve zorlukları da olmuştur. Özellikle de yedi harften herhangi bir harfle ilk defa karşılaşıldığında, bazı ihtilafların yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Ancak bu durum hiçbir zaman bütün ümmeti içine alacak şekilde içinden çıkılmaz bir hâle gelmemiş kısmî zamanlı ve göreceli bir problem olarak yaşanmıştır. İslâm âlimlerinin yaptıkları çalışmalar, ortaya koydukları gayretler sayesinde ihtilafların üstesinden gelinmiş ve kıraatler daha anlaşılır şekilde sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur.

Üzerinde ihtilaf edilen konulardan biri de şüphesiz müdürc meselesidir. Bilindiği üzere müdürc bir çeşit tefsirdir. Ancak bu birikim zaman zaman kıraatlerle karıştırılmıştır. Böyle bir karışıklığın oluşmasında; müdürcin ilk zamanlar Kur'an sahifelerinin kenarına yazılması, tedvin dönemiyle birlikte telif edilen kıraat kaynaklarında müdürece yer verilmesi ve bu tür ilâvelerin "müdürc kıraat" olarak kıraat tasniflerinde zikredilmesi gibi sebepler etkili olmuştur. Bütün bunlar çalışmada giriş ve üç ana başlık altında ele alınmış, bazı sonuç ve değerlendirmelere ulaşılmıştır.

Giriş kısmında müdürcin geçirdiği evreler üç başlık hâlinde ele alınmış kavramın hangi dönemlerde nasıl algılandığı üzerinde durulmuştur. Buna göre vahyin nüzulünden itibaren kimi sahâbîler Hz. Peygamber'den kimi âyetlerin açıklanmasıyla ilgili duydukları bilgileri sahifelerin kenarına kaydetmişler ve bu değerli bilgileri kayıt altına almışlardır. Ancak bu bilgiler elden ele aktarılırken kimi insanlar tarafından bunların, âyetin bir parçası mı yoksa bir çeşit kıraat mi olduğu tam olarak bilinmemiştir. Bu dönemde ortaya çıkan ihtilafların sebebi büyük ölçüde bu yanlış anlamaya dayanmaktaydı. Bu ve buna benzer ihtilaflar istinsâh olayı ile birlikte önemli ölçüde bertaraf edilmiştir.

İstinsâh olayı Hz. Osman zamanında yapılan bir düzenleme olsa da daha sonraki dönemlerde çoğaltılan Mushaflarda da bu dönemde yazılan Mushaflar baz alınmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın yazımı ile burada hangi kriterler belirlenmişse bu kriterlerin geçerliliği daha sonraki dönemlerde de aynen benimsenmiştir. Hicrî üçüncü asırda Ebû Ubeyde Kasım b. Sellâm ile birlikte müstakil Mushafların yazımından kıraatlerin telifi dönemine girilince böylelikle kıraatlerde şifâhi dönemden tedvin dönemine geçilmiştir. Peşi sıra devam eden telif hareketleri ise İbn Mücâhid'le birlikte milat sayılabilecek yeni bir döneme girilmiştir. Bu süreçte kıraatlerle ilgili telif edilen eserlerde kavramsal olarak müdürece yer verilmemiş, müdürc kıraat diye herhangi bir nitelirmede bulunulmamış, aynı şekilde yeni yeni yapılmaya başlanan kıraat tasnifleri içinde de müdürece yer verilmemiştir. Bu dönemde müdürcle ilgili bilgilere daha çok Ferrâ, Zeccâc ve Taberî gibi tefsir kaynaklarında yer verilmiş ve âyetlerin yorumlanmasında birer zenginlik olarak kullanılmıştır. Aslında bu gelenek devam ettirilseydi, yani olması gerektiği gibi müdürece sadece tefsir kaynaklarında yer verilseydi müdürcle ilgili daha sonraki dönemlerde yaşanan birtakım ihtilaflar da büyük bir ihtimalle yaşanmayacaktı.



Ancak özellikle geniş hacimli kıraat kaynaklarında müdrecin neredeyse tüm örneklerine yer verilmiş ve bu durum müdrec algısında birtakım karışıklıklara sebep olmuştur.

Müdrec kavramı açısından önemli eşiklerden biri de hicrî beşinci asırda yaşanmıştır. Zira bu dönemde önemli hadis âlimlerinden biri olan Hâkim en-Nîsâburî ıstılahi anlamıyla birlikte müdreci ilim dünyasına kazandırmış ve hadislere girmiş olan müdrecin daha sistematik bir şekilde ayrıştırılmasına öncülük etmiştir. Doğrusu hadis ilminden mütevâtir, meşhur, âhâd gibi pek çok kavramı alan kıraat ilmi bu kavramı da yeni formuyla birlikte almış ve kendi bünyesinde kullanmaya başlamıştır. Böylelikle hem kıraat hem de tefsir ilminde müdrecin yeri ve konumu netlik kazanmıştır. Bununla birlikte kıraat farklılıklarına yer veren çoğu tefsir kaynağında mesela; “والصلاة الوسطى” âyetinin “صلاة العصر” ifadesiyle açıklanması ve bunun müdrec bir kıraat olarak nitelendirilmesi müdrec ile ilgili karışıklığın devam etmesine sebep olmuştur. Bilindiği üzere buna benzer Kur’an’da daha pek çok örnek vardır. İlginç olan şu ki bu kullanıma aynıyle kimi kıraat kaynaklarında da yer verilmiştir. Bütün bunlar doğal olarak bu hâliyle sonraki dönemlere taşınmış ve çoğu kıraat âlimi de tefsir olduğunu bile bile müdrece dair örnekleri müdrec kıraat nitelemesiyle birlikte kullanmaya devam etmişlerdir.

Müdrecle ilgili algı karmaşası bununla da sınırlı kalmamış, İbnü'l-Cezerî ile başlayan, müdrece kıraat tasnifi içinde yer verme gayreti Süyûtî ile birlikte somut bir hâl almış ve Süyûtî altı başlık hâlinde kıraat tasnifi içinde bir kıraat çeşidi olarak müdrece de yer vermiştir. Bu tasnifi Süyûtî gibi çok yönlü bir âlim yapınca kendisinden sonra çoğu kişi bu tasnife aynıyle itibar etmiştir. Bununla birlikte günümüzde pek çok hususta olduğu gibi bu konunun da daha derinlemesine araştırılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu minvalde araştırmamızda müdrec kavramı üzerine yapılan tahliller neticesinde böyle bir tasnifin uygun olmadığı kanaati öne çıkmaktadır. Doğrusu her dönemde tefsir diye bilinen ve bu isimle anılan müdrecin şu ya da bu gerekçe ile kıraat tasnifi içinde yer verilmesi uygun değildir. Binaenaleyh bu durum kıraat kavramıyla ve kıraat gerçekliğiyle de çelişen bir durumdur. Zira ister sahih olsun ister zayıf, kıraat denince anlaşılan şey; kendisiyle Kur’an’ın okunmasıdır. Müdrec rivayetler ise hiçbir şekilde Kur’an olarak okunamaz. Dolayısıyla bunlara ne kıraat tasnifi içinde yer verilmeli ne de bunlara “müdrec kıraat” denilmelidir. “Müdrec kıraat” yerine “müdrec rivayet” ifadesi kullanılmalıdır.

Varılan bu kanaat ve değerlendirmeler yanında bir de yapılacak çalışmalar için bazı önerilerde bulunulabilir. Mesela kıraat kaynaklarında yer verilen ve çoğu zaman da sadece “kıraat” nitelemesinde bulunulan müdreler, teker teker tespit edilip bunlar ya kıraat kaynaklarından ayıklanmalı ya da en azından eserlerin yeni baskılarında her bir müdrec örneği “müdrec rivayet” olarak nitelendirilmelidir. İkinci olarak yapılacak olan kıraat tasnifinde müdrec rivayetler tekrar gözden geçirilebilir. Aslında kıraat tasnifi içinde müdrece hiç yer verilmeyebilir. Ancak yer verilecekse; bizim uyguladığımız gibi kıraatlere sahih ve zayıf kıraat olarak yer verilmeli, müdrece de “müdrec rivayet” olarak yer verilmelidir. Bunun dışında bir de “mevzû” meselesi var ki bize göre “mevzû” kavramı ile “kıraat” kavramı hiçbir şekilde yan yana kullanılmamalıdır. Zira âlimlerin çoğunluğuna göre her bir kıraat bizatihi Kur’an’dır ya da Kur’an olma ihtimali vardır. Buna göre şayet mevzû kıraat varsa şu hâlde mevzû Kur’an da vardır. Bu bir varsayım bile olsa Kur’an’la taban tabana zıt bir varsayımdır ve bunun ilim dünyasında hiçbir karşılığı yoktur. Dolayısıyla mevzû kavramına da ne kıraat tasniflerinde yer verilmeli ne de “mevzû kıraat” şeklinde bir kullanıma yer verilmelidir. Bununla birlikte bir geçiş süreci olarak görülsün ve kıraatlarla ilişkisi bilinsin diye mevzû kavramı “mevzû rivayet” olarak kullanılabilir ve kıraat birikimi içinde bir karşılığının



olmadığına işaret edilebilir. Bir sonraki adımda ise tıpkı ilk dönemlerde olduğu gibi sadece sahih ve zayıf kıraatin olduğu bir tasnif şekline dönülmesinin kıraat ilmi açısından daha uygun olacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Akpınar, Musa. *Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi*. Kayseri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Avan, Naim. *Kıraat İlmi Açısından Ğâyetü'l-İhtisâr*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Beyhakî. *Menâkıbü'ş-Şâfi'î*. thk. Seyyid Ahmed Sark. Kahire, 1391.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an (Tarifi ve İsimleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Bulgurcu, Kahraman. "Kıraat İmamlarından Nafi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in Hadis Rivayetindeki Rolü". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 467.
- Bulgurcu, Kahraman. "Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023), 115-138.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İFAV Yayınları, 38. Basım., 2015.
- Çakıcı, İrfan. *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Gece Kitaplığı, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Dağ, Mehmet. *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Dağ, Mehmet. "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir – Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi". *Mârife* 3 (2003), 221-229.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen'i-Ebû Dâvûd*, ts.
- Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî. *Muncidü'l-Mukriîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Efendioğlu, Mehmet. "Müdrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, Şenyıldız. Ağustos 2015.
- Hafeyân, Ahmed Mahmut Abdü's-Semî. *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Halid Mansur, Ahmed, Muhammed, Ahmed Halid. *Mukaddimat fi'l-Kıraat*. Ürdün: Dâru Ammar, 2001.
- Halîl b. Ahmed, Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemu'l-Kırâât*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 2002.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vüçûhi şevâzi'l-kırâât ve'l-ileli anha*. 2 Cilt. y.y.: Vezâretü'l-Evkâf, 1. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Mücâhid. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1972.
- Itr, Nüreddîn. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Matbaatü't-Tibâk, 1. Basım, 1993.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim. *Mecmû'atü tefsîri şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine, 2004.



İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1960.

İbrahim, Musa İbrahim. *el-Buhûs menheciyyetü fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dâr-i Ummâr, 2. Basım, 1996.

İsmail Şa'bân, Muhammed. *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1986.

Kattân, Mennâ Halil el-. *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerîm Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Mekkî, Ebû Muhammed b Hammus b Muhammed b Ebû Tâlib. *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.

<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=71756&ele=%3D&wKitaplar=ibane&wYazarlar=mekki>

Muhammed Bekir, İsmail. *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1999.

Önen, Hacı. "Kıraatların Fıkâhî Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013).

Paksoy, Kadir. "Hadis Metodolojisinde İdrâc Ve Müdrec Hadisler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/2 (2005), 105-124.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabi, 1999.

Sâlih, Subhi. *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmû'l-Melâyîn, 1985.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân Kuran İlimleri Ansiklopedisi*. çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat a.ş, Üç Er Ofset., 1987.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şüayb Arnâvûtî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

Şa'ban, Muhammed İsmail. *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 1986.

Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bâisü'l-hadis şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadis*. Beyrut, 1951.

Şevkânî. *İrşâdü'l-fuhûl*. thk. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî. Beyrut, 1412.

Tavîl, Seyyid Rizk. *Medhal fi ulûmi'l-Kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.

Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ebü'l-Esved ed-Düelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 38. Basım, 2018.

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1995.


IMMANUEL KANT'IN EPİSTEMOLOJİSİNDE SENTETİK, ANALİTİK,
APRİORİ VE APOSTERİORİ YARGILARININ YERİ VE ÖNEMİ

THE PLACE AND IMPORTANCE OF SYNTHETIC, ANALYTICAL, ATROPHY
AND APOSTERIORI JUDGMENTS IN IMMANUEL KANT'S EPISTEMOLOGY

Zühal Korkmaz

Y. Lisans Öğr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı
Postgraduate, Selcuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy

zuhallkorkmaz766@gmail.com

 0000-0001-7382-1748

Makale Bilgisi/Article Information

<h1>Hikem</h1> <p>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Mart/March 2024 Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1</p>			
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article	Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Geliş Tarihi Received	05.12.2023	Kabul Tarihi Accepted	14.03.2024
Yayın Tarihi Published	29.03.2024	e-ISSN: 3023-4247 https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikem	
Atıf Bilgisi Citation	Zühal Korkmaz, "Immanuel Kant'ın Epistemolojisinde Sentetik, Analitik, Apriori ve Aposteriori Yargıların Yeri ve Önemi", <i>Hikem</i> 2/1 (2024), 39-49.		



Öz: Immanuel Kant (1724-1804), spekülâtif felsefede bilakis epistemoloji alanında ortaya koyduğu eleştirileri ile hem kendi zamanındakileri hem de kendisinden sonrakileri etkilemesiyle felsefe tarihinde ün kazanmış bir filozoftur. Kant, bu zamana kadar bilgilerimizin nesnelere uyarlanması gerektiğinin varsayıldığını bunun ise bilgilerimizi arttırmak konusunda başarılı olamadığını dile getiren epistemolojisini Arı Usun Eleştirisi adlı kitabında ele almıştır. Arı Usun Eleştirisi deneyimin sınırlarını aşan aklın ve bilginin sınırlarını belirleyerek bunların nasıl ortaya koyulduğu ve bilginin olanağını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Arı Usun Eleştirisi'nde bilginin olanağı için zihnin temel yetilerinin neler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Kant, ortaya koyduğu görüşlerinde sistem eleştirisi yapmaktan ziyade aklın deneyimden bağımsız bir şekilde epistemolojik açıdan eleştirisini yapar. Kant üç soru ortaya koyar. Bu sorulardan neyi bilebilirim sorusu bilinebilirler hakkında epistemolojinin koşullarını belirleyerek deneyimin sınırlarını aşmadan zorunluluğu ortaya koyacak bilgilerin olanağını gösterir.

Bu makale Kant'ın, metafiziğin bir bilim olarak olup olmadığını ortaya koymak için epistemolojisini kendi içinde ayırdığı bilgilerin formlarının önemini ele almaktadır. Çalışmada, Kant'ın bilgi felsefesinin temelini meydana getiren, bilginin kökeninde deneyin mi aklın mı yoksa her ikisinin de mi aranması gerektiğini ortaya koyarak bilginin oluşum sürecini yakından incelemek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmmanuel Kant, Analitik, Sentetik, Apriori ve Aposteriori yargılar.

Abstract: Immanuel Kant (1724-1804), is a philosopher who gained fame in the history of philosophy by influencing both his contemporaries and his successors with his criticisms in the field of speculative philosophy and epistemology. In his book, Critique of Pure Reason, Kant discussed his epistemology, which until this time had assumed that our knowledge had to be adapted to objects and that this had not succeeded in increasing our knowledge. The Critique of Pure Reason is very important in terms of determining the limits of reason and knowledge that transcend the limits of experience and showing how they are put forward and the possibility of knowledge. In the critique of the pure reason, it is tried to show what the basic faculties of the mind are fore the possibility of knowledge. Kant in his views, does not criticize the system, but rather criticizes the mind from an epistemological point of view, independent of experience, Kant poses three questions. Among these questions, the question of what can I know determines the conditions of epistemology about the knowables and the necessity without going beyond the limits of experience.

This article deals with the importance of the forms of Kant's knowledge, which he separetes into epistemology in order to reveal whether metaphysics in possible as a science. The study aims revealing whether experiment or reason or both should be sought in the origin of knowledge, which consitutes the basic of Kant's philosophy of knowledge.

Keywords: Immanuel Kant, Analytic, Synthetic, Apriori and Aposteriori judgments.



Giriş

Dogmatik ve doğal olarak rasyonalist gelenekten gelen Kant, İskoç filozof David Hume (1711-1776)'un yankı uyandırmasında önemli bir isimdir. Kant, Hume'un düşüncelerini tahlil ederek ampirizm çıkmazlarına da birtakım eleştiriler ortaya koymuştur. Kant, Hume'un neden-sonuç ilişkisi hakkında "itiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarım kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermeme sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama Hume kendi sorunun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, beni bu sonuçla harekete geçirdi."¹ yorumuna atıf yapar.

Kant, bu sebeple işe bilginin kaynaklarını eleştirerek başlar. Bunu ise *Arı Usun Eleştirisi* adlı kitabında anlamının doğru kullanımı ve aklın yanlış kullanımı arasında yer alan sınırsız çizginin belirlenmesiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Şöyle ki, aklın metafizik önermeler ortaya koyması ile anlamının nesnel geçerli bilgi ortaya koyması farklı şeylerdir. Kant, aklın kritik çözümlemesi yapılarak, anlama yetisinin nasıl nesnel ve geçerli doğru bilgi ortaya koyduğunu ifade ederken, metafiziğin ortaya koyduğu önermelerin anlama yetisinin ortaya koyduğu önermelerden farklılıklarının olduğunu dile getirir. Bu nedenle Kopernik'in evren üzerinde yapmış olduğu devrimi Kant'ta kendi alanında ortaya koymuştur.²

Kant saf aklın eleştirisine yazdığı ön sözde, Kopernik devrimini kendi felsefesinin hangi anlamda bir çığır açıcı olduğunu şu analogiyi kullanarak ifade eder: "Gök cisimlerinin devinimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı." Yani bu zamana kadar felsefede, bilincimizi her zaman bilmek istediğimiz şeylere yönelttik fakat bu durum bizim bilmek istediğimiz evrensel ve zorunlu yargılar ortaya çıkarmamız konusunda faydalı olmadı. O hâlde şeylerin etrafında bir gezegen gibi dönüp durmayı bırakalım şeyler tıpkı gezegenler gibi etrafımızda dönsün. Doğru bir şekilde bilmek istediğimiz şeylerin, algı ve bilme kapasitemizi nasıl etkilediği ve nasıl meydana geldiğine bakalım.³

Kant'ın düşünce sistemine bakıldığında, epistemolojisindeki problemlerini felsefesine yerleştirdiği görülmektedir. Kant'ın felsefesinin çıkış noktası bilgi ve bilginin kaynağı problemi olduğundan Kant, *Arı Usun Eleştirisi*nde bilginin kaynağı, bilginin yapısı ve bilginin sınırlarını detaylı bir şekilde ele almıştır.⁴ Aynı zamanda Kant, bu kitabında deneyimin katkısı olmadan aklın tek başına neyi başarabileceğini de sorgulayarak epistemolojisini ortaya koyar.⁵

Immanuel Kant'ın Felsefesinde Sentetik, Analitik, Apriori ve Aposteriori Yargıların Yeri ve Önemi

Immanuel Kant'ın düşünce sistemini incelediğimizde epistemolojisindeki meydana gelen problemlerin felsefesini etkilediğini görürüz. Kant, Hume'un nedensellik kavramına olan septik tavrı ve kuşkuculuğa karşı olan bakışıyla dogmatik uykusundan kalkmıştır. Kant'ın

¹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011), 9.

² A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Sentez Yayınları, 2012), 235.

³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2017), 25.

⁴ Ersel Çakmak, "Kant'ın Yargı Türlerinin Eleştirileri Üzerine Bir İnceleme", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 2/15 (2022), 188.

⁵ Demet Erken, *Çağdaş Epistemolojide A Priori Problemi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, 2020), 45.

doğmatik uykusundan kalkmasıyla birlikte bazı ilkeler dayanıklı ve gerekçeli temeller üzerine inşa edilmeye ihtiyaç duyar. Hume bu temellerin akıldan ziyade deneyim üzerine inşa edileceğini ortaya koyar. Kant, Hume'un nedensellik yaklaşımına karşı bir gönderme yaparken, Hume'un nedenselliğinin gerçek dayanakları ve her bir olayın nedeninin olduğu ilkesinin doğruluğuyla alakalı önemli bir problemi ortaya koyduğunu belirtir. Kant, Hume'un bu problemi çözüme kavuşturmadığının aksine farkında olmadan büyük bir probleme yol açtığını Prolegomena adlı kitabının önsözünde şu sözleriyle dile getirir:⁶

“Hume Metafiziğin tekil ama önemli bir kavram ile neden ve etki bağlantısı kavramı ile başladı ve bu kavramı kendi rahminden üretmiş olduğunu ileri süren ustan bir şeyin, eğer koyulacak olursa, böylelikle zorunlu olarak başka bir şeyin de koyulmasını gerektireceği bir yolda oluşmuş olabileceğini hangi hakla düşündüğü sorusuna yanıt vermesini istedi; çünkü neden kavramının söylediği budur. Usun böyle bir bağlantıyı apriori ve kavramlardan düşünmesinin bütünüyle olanaksız olduğunu tartışma götürmeyecek bir yolda tanıtladı, çünkü bu bağlantı zorunluk kapsar; bir şey olduğu için başka bir şeyin de zorunlu olarak olması gerektiği ve buna göre böyle bir bağlantının kavramının apriori nasıl getirebileceği hiçbir biçimde açık değildir. Bundan usun bu kavram ile kendini bütünüyle ve tam olarak aldattığı, onu imgelem yetisinin bir piçinden başka bir şey değilken yanlışlıkla kendi çocuğu yerine aldığı yargısını çıkardı. Gerçekte imgelem yetisi deneyim tarafından gebe bırakıldıktan ve belli tasarımları çağrışım yasası altına getirdikten sonra, ortaya çıkan öznel zorunluğu alışkanlığı içgörüden doğan nesnel bir zorunluluk olarak yutturuyordu”.⁷

Yukarıdaki sözlerden de anlaşılacağı üzere Kant, *Arı Usun Eleştirisi*'nde anlamının doğru kullanımı ve aklın yanlış kullanımı arasında yer alan sınırsız çizginin belirlenmesini ortaya koymaya çalışmıştır. Şöyle ki, aklın metafizik önermeler ortaya koyması ile anlamının nesnel geçerli bilgi ortaya koyması iki farklı şeylerdir. Kant, arı usun çözümlemesi yapılarak, anlama yetisinin nasıl nesnel ve geçerli doğru bilgi ortaya koyduğunu ifade ederken, metafiziğin ortaya koyduğu önermelerin anlama yetisinin ortaya koyduğu önermelerden farklılıklarının olduğunu dile getirir. Böylelikle Kant, Kopernik'in evren üzerinde yapmış olduğu devrimi kendi alanında ortaya koymaya çalışmaktadır.⁸ Kant, apriori bilgiyi izah edebilmek, sentetik apriori yargıların varoluşunu gerekçelendirebilmek için Kopernik'in astronomi alanında yaptığı gibi, hipotez değişimine gitmiştir.⁹

Kant, *Arı Usun Eleştirisi*'nin giriş kısmında öncelikle her türlü deneyimin ve bilme süreçlerinin iki ana öznel koşula sahip olduğunu ortaya koyar. Kant bilgileri deneyle temasları doğrultusunda apriori (önsel, duyarlılık) yargılar ve aposteriori (sonsal) yargılar olarak ayırır ve bu yargılar arasında epistemik mahiyette bir ayırım ortaya koyarak bilginin kaynağının nereden geldiğini ispatlamaya çalışır. Bilgimizin hiçbiri şu deneyim ya da bu deneyimden bağımsız, mutlak bir şekilde sadece akıldan meydana geldiği için bu açık seçik olan yargılara apriori adı verilir. Bu yargılar deneyimden indüktif olarak da çıkarılamayan zorunlu bilgilerdir. Tecrübe bize şüphesiz şunun veya bunun var olduğunu söylese bile aynı zamanda

⁶ Ufuk Özen Baykent, “Bilginin Olanaklılığı Problemi Açısından Hume'da ve Kant'ta Nedensellik Sorunsalı”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 55 (2018), 137.

⁷ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 9-10.

⁸ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 235.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 715.



neden zorunlu olarak geçerli olan yargı dışında başka bir yargının olmaması gerektiğini söylemez. Bu sebeple, apriori yargılar ortaya koyulduğunda zorunlulukla düşünülen ve zorunlulukla geçerli bir yargıdan başka bir yargı ortaya çıkarılmadığında apriori yargılar zorunluluk ve evrensellik niteliği taşır. Kant'a göre apriori bilgiler mantıkta bulunmadığı gibi mantıktan çıkarılamayacak kadar da çoktur. Kant apriori yargıların zorunlu bilgiler olduğunu, aposteriori ya da görgül bilgilerin de gerekli olduğunu bunların deneyim yoluyla olanaklı hâle geldiğini ortaya koyar.¹⁰

Deneyimler, bizim bilme sürecimizde düzen kazanarak sınıflandırılır. Böylece bildiklerimiz, deneyimlerin ve düşünce yetelerimizin fonksiyonları hâline gelmiş olur. Kant, dünya hakkında kazanabileceğimiz apriori yargılarla (tümel, zorunlu) yakından ilgilenmiştir.¹¹ Kant bilginin deneysel akıldan arındırılmış saf akıldan ortaya çıkan apriori ilkelerinin olması gerektiğini ileri sürerek insanların bir kurala bağlanmalarının sebebini, yaşadığımız dünyanın şartlarından ziyade apriori yargılarda aramız gerektiğini ortaya koymaktadır.¹²

Kant, sahip olduğumuz tüm bilgilerin apriori yargıların dışında özne ve yüklem ilişkisinden doğan bir yargı olduğunun neticesine vararak bunun iki şekilde olanaklı olduğunu savunur. Bu yargıları yapıları gereği analitik ve sentetik olmak üzere iki kategoriye ayırır.¹³ İçerisinde öznenin yüklem ile ilişkisi göz önüne alındığında bütün yargılarda, bu ilişki iki türlü mümkün olur. Buna göre ilk yargı ya B yüklemi A öznesine, bu A kavramında gizli bir şekilde kapsanan şey olarak aittir veya B tümüyle A kavramının dışında onunla bağlantı içinde duruyor olsa bile yer alır. Bu ilk yargılar analitik yargılar olurken diğeri sentetik yargılar olmaktadır. Analitik yargılar (olumlu yargılar) yüklem, özne ile özdeşlik yoluyla bağlantısının kurulduğu yargılara açıklayıcı yargılarda denilebilir. Analitik yargılarda yüklem özneye yeni bir şey katmadan verili olanı analiz yoluyla bileşenlere ayırmak söz konusudur. Örneğin, 'Tüm cisimler uzamlıdır' ifadesi analitik bir yargıdır. Bu yargılar zıtlık yasasını esas alır. Cisim zaten belli bir uzam içerisinde düşünölmek zorundadır. Zaten cisimlerin kendi uzamının olmadığını ortaya koymak kendi içerisinde çelişkidir. Analitik yargıyı deneyime dayandırarak izah emek tutarsızlığa sebep olur. Çünkü bir yargının meydana gelmesi için kavramının ilerisine gitmek gerekmez.¹⁴

Tüm analitik yargılar çelişmezlik ilkesini esas alırlar ve onların kullandıkları kavramlar deneye dayalı olsa da olmasa da yapıları gereği apriori yargılardır. Onların malzeme olarak kullandıkları kavramlar doğaları gereği aprioridir. "Altın, sarı metaldir" yargısına bakıldığında altının sarı ve metal olduğu zaten benim zihnimde yer alır. Benim bunu bilmem için altın kavramından başka hiçbir şeye ihtiyacım yoktur. Sonuç olarak Kant, kavramlar deneysel olsa da tüm analitik yargılar aprioridir der.¹⁵ Analitik yargının yüklemi daha önceden öznenin kavramında düşünölmelerinden dolayı, o özneyi üzerinde çelişkiye düşmeksizin değillenmesi

¹⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 39-41.

¹¹ Ahmet Cevzci, *Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 235.

¹² Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Nejat Bozkurt, 1986, 141.

¹³ Ersel Çakmak, "Kant'ın Yargı Türlerinin Eleştirileri Üzerine Bir İnceleme", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 15/2 (2022), 129.

¹⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 45.

¹⁵ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 13.



imkânsızdır. Aynı zamanda, çelişme ilkesinden kaynaklı onun tersi de analitik fakat değilleyici yargıda özne değillenmek zorundadır.

Kant, misal “*her cisim yer kaplar*” “*yer kaplamayan cisim yoktur*” bu apriori olarak kesin bir yargıdır ve deney yargısı değildir. Deneye gitmeden önce, yargının bütün koşullarına aittim; bu kavramdan çelişki ilkesine göre yüklemi çıkarabilirim ve yargının zorunluluğuna varabilirim, bunu bana deney öğretemez şeklinde ortaya koyar.¹⁶

Analitik yargıların aksine, sentetik yargılar, analitik olmayan yargılar olmakla birlikte totolojinin de ötesindedir. Ve dünya hakkında kapsamlı yargılar ortaya koyar. Yüklemin, özne ile özdeşlik olmaksızın düşünölen yargılara sentetik ya da genişletici yargılar ismi verilir. Bu yargılar sadece deneyimle bilinebilir. ‘*Tüm cisimler ağırdır*’ örneği sentetik yargıyı verir. Ağırlık kavramı cisimle birlikte düşünölmediğinden cisim kavramı içerisinde yer almaz. Cisim kavramının hepsi bu kavramda düşünölen yer kaplama, şekil, sertlik bunları önceden analitik olarak bilebilirim, fakat şimdi sadece ondan bu cismin kavramını türettiğim deneyime bakarak ağırlığın her zaman bu niteliklere bağlı olduğunu bulduğumda yüklemi sentetik olarak bağladığımda ortaya koyduğu bilgiler sayesinde bilim genişler. Çünkü sentetik yargıların hepsi birbirinden farklı olan bilgileri bir araya getirerek bilgimizi arttırır.¹⁷

Sentetik yargılar ikiye ayrılır. Deney yargıları daima sentetiktir ve matematiksel yargıların tümü sentetiktir. Bir deney üzerine yargıda bulunurken o kavramın dışarısına çıkmak mümkün olmadığından analitik yargıyı deneye tabi tutmak uygun değildir, dolayısıyla deneyin şahitliğine gerek yoktur. Bir cismin yer kaplamasına gerek yoktur. Bir cismin yer kaplamasına dair yargı apriori olarak kesin bir yargı olmakla birlikte deneye dayalı değildir. Matematik yargıları ise kesinlik ve netice itibariyle önemli olmasına rağmen bu yargılar tahminlere göre zıt düşmüş görünmektedir. Çünkü matematikçilerin tüm çıkarımlarının çelişme ilkelerine göre hareket ettiği görülünce ilkelerinde çelişme ilkesinden anlaşılacağına inanılıyordu. Bu durum bir yanılgı olur. Çünkü sentetik bir yargı çelişmezlik ilkesine göre anlaşılabilir, fakat onun çıkarıldığı farklı bir sentetik yargı varsayılırsa; hiçbir vakit kendisi olarak değildir.¹⁸

Kant arı usun eleştirisi adlı eserinin önsözünde yargıları analitik ve sentetik diye ikiye ayırır. Bu yargıları ikiye ayırması kendisinden sonra birtakım sorunlara neden olmuştur. Mesela Kant, matematiksel yargılara sentetik yargılar demiştir acaba Kant’ın savunduğu gibi midir yoksa analitik yargılar mıdır gibi soruları gündeme getirmiştir. Kant’ın yargıları ikiye ayırmasındaki amacı, akılcılığı terk etmek olduğu söylenebilir. Metafiziğe baktığımızda ise metafizikteki tüm yargılar güvenilir bilgi olmak istiyorlarsa sentetik apriori olmalıdırlar. Ama metafizik, deneyimi denenebilirliğinden sıyrılıp duyumlamaların üzerine çıkmak istemektedir. Kant’ın da dediği gibi, bizim spekülâtif bilgimizin son ereği, sentetik apriorilere ulaşmaya çalışmaktır.¹⁹

Kant sentetik yargıların tümünün deneyim yoluyla bilinebildiğini kabul etmiyordu. Bu sebeple apriori ve aposteriori ile sentetik ve analitik yargıların eşleştirmesi ile dört yargı türünü ortaya koyar. ‘Bir cisim uzamdır’ yargısı apriori ‘açık seçik’ bir yargı olurken deneyime

¹⁶ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 15.

¹⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 44.

¹⁸ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 16.

¹⁹ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi - Heinz Heimsoeth*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Doğu Batı Yayınları, 2016), 73-75.



dayalı bir yargı olmamaktadır. Çünkü deneyime dayanmadan önce, yargı için gerekli olan bütün şartlar kavramda yer alır. Tek yapılması gereken şey çelişki ilkesine göre kavramdan yüklemi çıkarmaktır.²⁰

Kant'a göre salt bilgiyi empirikten ayıracak nitelikler zorunluluk gösterdiğinden salt apriori yargıların var olduğunu göstermek için Kant matematik örneğini verir.²¹ Tüm matematiksel yargılar deneye çıkarılamayacak deneyle ispatlanacak zorunluluğu gerektiren apriori sentetik yargılardır. Misal *"bir üçgende bir arada alınan iki kenar üçüncüden büyüktür"* bilgisi sentetik apriori yargıları deneyden meydana gelmez sadece deneyle ispatlanır. Matematiğin yargıları salt tanımdan çıkarılamayacağından sentetik deneyden çıkarılamayacak zorunluluğu ortaya koyduğundan aprioridir. Şayet ki bu kabul edilmeyecek olursa, önermemi saf matematikle sınırlandırırım; kavramın getirdiği gibi, saf matematiksel bilgi deney ile değil sadece saf apriori bilgi içerir sözüyle pekiştirir.²²

Matematiksel yargılar aposteriori değil daima apriori yargılardır. Kant matematiğin deneyle olan ilişkisini ortaya koymak yargıların analitik değil sentetik yargılar olduğunu ortaya koymak için şunları ortaya koyar.

*"Başlangıçta hiç kuşkusuz $7+5=12$ önermesinin çelişki önermesine göre yedi ve beşin bir toplamının kavramından doğan salt analitik bir önerme olduğu düşünülebilir. Ama daha yakından irdelendiğinde, 7 ve 5'in toplamı kavramının her iki sayısının tek bir sayıya birleştirilmesinden öte bir şey kapsamadığı bulunur ki, burada ikisini kapsayan bu tek sayının ne olduğu konusunda hiçbir şey düşünülmez. On iki kavramı hiçbir biçimde salt yedi ve beşin o birleşmesini düşünmemle düşünölmüş olmaz ve böyle olanaklı bir toplam kavramını ne denli ayırtırsam da onda on iki ile karşılaşmam. Bu kavramların ötesine geçip bunlardan birine karşılık düşen sezgiyi, söz gelimi beş parmağı, ya da beş noktayı yardıma çağırarak ve böylece sezgide verilen beşin birimlerini tek tek yedi kavramına eklemek gerekir. Çünkü ilkin 7 sayısını alıp 5 kavramı için elimi parmaklarını sezgi olarak yardıma çağırarak daha önce 5 sayısını oluşturmak için bir arada aldığım birimleri şimdi o imgemde tek tek 7 sayısına ekler ve böylece 12 sayısının ortaya çıktığını görürüm."*²³

Bu örnekle birlikte Kant, matematiksel yargıların her daim sentetik olduğunu ortaya koymuş olur. Aynı zamanda $7+5$ yargısı deneyden çıkarılamayacak bir zorunluluğu barındırdığından aprioridir.

*"Zorunlu ve en sağın anlamda evrensel ve dolayısıyla apriori yargıların insan bilgisinde edimsel olarak bulunduğunu göstermek kolaydır. Eğer bilimlerden bir örnek istenirse, yalnızca matematiğin tüm önermelerine bakmak yeterlidir."*²⁴

Deneyimden bağımsız yargılar aposterioridir. Apriori yargılar aposteriori yargılar ile karışmadığı zaman analitik yargılardır. Dünyaya dair birtakım bilgi veren yargılara ancak gözlem yoluyla erişilir. Doğruluklarının zorunluluğu düşünülen yargılar sentetik aposteriori değil apriori yargılardır. Deneyim yargılarını sadece evrensellik verebilir. Kant dünyaya dair bazı bilgilerin evrensel, zorunlu ve apriori yargılar olduğunu ortaya koyar. Kant, sentetik

²⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 45.

²¹ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi* (İnkılap Kitabevi, ts.), 20-22.

²² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 60.

²³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 47.

²⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 41.

apriori yargılara matematikte olduğu gibi fizikte de bulunduğunu ortaya koyar. Örnek olarak 'her değişimin bir nedeni vardır' yargısının değişme kavramının içerisinde neden kavramı bulunmamaktadır. Burada değişme kavramının dışına çıkarak başka bir kavram olan neden kavramıyla bağlantı kuruyoruz. Bu yargının apriori olduğunu analitik olmadığını çünkü değişimin sadece deneyimden ortaya çıkabilen bir kavram olduğunu neden kavramının deneyin sınırlarını aşarak yalnızca akıl tarafından ortaya koyulan bilgi olduğudur. Matematiğin yargıları deneyle doğrulandığı gibi fiziğin yargıları da deneyle doğrulanır. Bu yargı, insan aklının anlayabileceği evrensel ve zorunlu bir yargıdır.²⁵

Kant, her bir olayın bir nedeninin olduğunu analitik açıdan her olayın kavramıyla beraber gelmediğini, aynı zamanda her olayın nedeni olduğunu bilmek için tecrübeden yararlanmak mecburiyetinde olmadığını, çünkü nedenselliği düşünce formları vasıtasıyla kendi içimizde anlayabileceğimizi ortaya koyar. Her olayın bir nedeninin olması cümlesi, Kant'ın evrensel geçerli ve de zaruri olarak benimsediği doğa bilimlerinin ilkeleriyle ilgilidir. Kant doğa bilimini ve matematik biliminin birbirleriyle ilişkili olduğunu söyler.²⁶

Tüm matematiksel yargılar, saf geometrinin ilkeleri ve teorik fiziğin ilkeleri sentetik apriori yargıları oluşturur. Kant, *Arı Usun Eleştirisi* adlı kitabında sentetik apriori yargıların olanaklı olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Peki sentetik apriori yargılar nasıl olanaklı olur? Bütün felsefeciler içerisinde bu probleme en çok yaklaşan Hume olmuştur. Fakat Hume problemi evrensellik içerisinde düşünmekten uzak kalarak sentetik yargı içerisinde kaldı. Hume apriori yargıların tamamen olanaksız olduğuna inanıyordu. O metafiziği sadece deneyimden alınmış, alışkanlıkla zorunluluk hâlini kazanmış şeyler üzerinde ussal içgörülerden meydana gelen kuruntu şeklinde gösteriyordu. Şayet ki problemi evrensellik içerisinde ele almış olsaydı, hiçbir vakit tüm bir felsefeyi ortadan kaldıran bu tutumu ileri sürme durumuna düşmeyecekti çünkü saf matematiğin açık bir şekilde sentetik apriori yargılar kapsadığından olanaklı olamayacağını görecekti.²⁷

Kant, salt aklın bir ödevi olarak gördüğü sentetik apriorilerin nasıl olanaklı olduğu ile ilgili şu dört soruyu sorar:

1. "Saf matematik nasıl mümkündür?"
2. "Saf doğabilimi nasıl mümkündür?"
3. "Doğal bir eğilim olarak metafizik nasıl mümkündür?"
4. "Bir bilim olarak metafizik mümkün müdür?"

Sentetik apriori yargıların nasıl olanaklı olduğu sorusu yöneltildiğinde genel olarak cevapları ise olanaklılıklarının edimsellik tarafından mümkün hâle geldiği cevabı verilir. Metafizik ise bilim olarak olanaklı olmasından ziyade doğal eğilim olarak edimseldir.²⁸ Kant'a göre hakiki metafiziğin yargılarının tamamı güvenilir olma özelliğini iddiasını barındırmak istiyorsa apriori sentetik olmalıdır. Kant'a göre metafiziğin asıl görevi sentetik apriori yargılardır. Bunun içinde metafiziğe ait olan yargıların bir kısmı olan analitiğe ihtiyaç duyar. Fakat bunlar, bilimin bütün maksadına yönelmiş olduğu sentetik metafizik yargılara araç

²⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 40-41.

²⁶ Gunnar Skirbekk - Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Şule Mutlu - Emrah Akbaş (Kesit Yayınları, 2014), 358-359.

²⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 49.

²⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 49-50.



olurlar. Kant, sentetik apriori yargıların felsefi bilgi alanı içerisinde oluşması metafiziğin asıl içeriğini oluşturur.²⁹ Sonuç olarak Kant'a göre bilgiyi sentetik apriori yargılar meydana getirir.

Metafiziğin kaynaklarının deneye dayalı olmasının mümkün olamayacağından kavramın ilkeleri deneyden alınmaz. Çünkü metafizik bir fizik değil deneyin de ilerisinde yer alan bir bilgi olmak zorundadır. O hâlde metafizik apriori yargılar saf akla dayalı bilgidir.³⁰ Metafiziğin en önemli işini sentetik apriori yargılar oluşturur. Metafizik bu maksadına erişmek için kavramları birçok defa öğelerine ayırmaya, analitik yargılara gereksinim duyar. Bu öğelerine ayırarak ortaya koymaya çalıştığımız diğer bilgi çeşitlerinden bir farkı yoktur. Metafiziğin şöyle bir farkı vardır apriori yargıların hem görü hem de kavramlara göre oluşturulması metafiziğin içeriğini meydana getirir.³¹

Kant'ın sentetik apriorileri yargıları eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Bu eleştirileri şu şekilde özetleyebiliriz: Kant, sentetik ve analitik ayrımını yargıdaki özne ve yüklem ilişkisine yükler. Öznedeki kavramın neye dikkat çektiği neyi kapsadığını ortaya koymak kolay değildir. Bunun özneler arası objektif anlamda ölçütünün söz konusu olmaması ve bir kavrama yüklenen anlam içeriğinin bilim dallarında değişime sebep olmasıdır. Bugün bizim için analitik olarak benimsediğimiz yargılar geçmişte büyük olasılıkla sentetikti, yarın da bu başka bilgiler için söz konusunun olması kaçınılmazdır. Aslında Kant'ın eleştirilere neden olması *Arı Usun Eleştirisi* kitabının başında yer alır. Kant kitabın giriş kısmında bilgilerimizin deneyle başladığından şüphe olmayacağını ortaya koyar. Zaman olarak bakıldığında hiçbir bilgi deneyden önce meydana gelmez ve bütün bilgiler deneyle başlar diyerek konuya girer. Sonuç olarak deneyim olmadan hiçbir bilgi ortaya çıkmaz ve apriori bilgi de olmaz. Kant kitabında şöyle devam eder: her ne kadar bütün bilgilerimiz deneyle başlasa da bilginin bütün unsurları deneyden gelmez. Ardından tekrar tüm deneyden bağımsız bir şekilde bilgilerimizin var olduğunu ortaya koyar.³²

Bütün apriori yargıların ilkelerinin olanaklı olmalarını sağlayan us olur. Us, apriori yargılarına bilme ilkelerini kazandırmakla birlikte apriori yargıların bilgilerimizin genişlemesinin olanaklı olup olmadığını ve hangi durumlarda bunun olanaklı olduğunu ortaya koyar.³³

Sonuç

Epistemoloji sorunu, klasik soruları ve bu sorulara verilmeye çalışılan cevapları ile bugün de felsefenin önemli konularından birisi olmayı devam ettirmektedir. Epistemolojiye yönelik tartışmalar Kant ile birlikte en üst noktaya ulaşmıştır. Kant'ın ortaya koyduğu sentezler önemlidir. Kant'tan önce akıl konusu her ne kadar ele alınsa da Kant'tın gerek akli bilgiye kaynak göstermesi gerekse duyularla kazandığı tecrübelerin bilgi değeri kazanması konusunda detaylı incelemelerde bulunması önemlidir. Kant, Hume'un kendisini doğmatik uykusundan uyandırmasıyla eleştirel felsefesini meydana getirerek akli eleştirmeye başlaması ile aklın ve duyuların sınırlarını ortaya koyarak şüpheli hâle gelmiştir. Kant, klasik metafizikçi

²⁹ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 19.

³⁰ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 13-14.

³¹ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 20.

³² Ramazan Yılmaz, "Kant'ta Sentetik Apriori Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2020), 2853.

³³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 49-551.



filozofların pozitif bilimlerle öğrenmeye çalışmalarına karşı çıkararak metafiziğin bu yöntemlerle öğrenilemeyeceğini ortaya koyar.

Kant *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde öncelikle yargıları apriori ve aposteriori olmak üzere ikiye ayırarak düşüncelerini bu yargılar üzerinden ortaya koyar. Bu yargıların kendisine has bir şekilde öğrenilebileceğini savunur. Kant her ne kadar idealist olarak görülmesine rağmen tamamen idealizm anlayışının yerine akli da devreye koymanın gerekli olduğunu altını çizer. Aynı zamanda rasyonalist olarak görülmesine rağmen kendinden öncekilerden aklın tüm şeyi bilebileceğine ilişkin ortaya koyduğu ispatlayarak rasyonalist olmadığını ortaya koyar. Sonuç olarak Kant'ın epistemolojisinde erişmek istediği hem sentetik yargı içeren bilgileri hem de apriori yargı içeren bilgileri kabul ederek akıl ve deneyin birlikte bilgi meydana getirdiğini savunmaktadır.



Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İnkılap Kitabevi, ts.
- Baykent, Ufuk Özen. "Bilginin Olanaklılığı Problemi Açısından Hume'da ve Kant'ta Nedensellik Sorunsalı". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 55 (2018), 132-141.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Çakmak, Ersel. "Kant'ın Yargı Türlerinin Eleştirileri Üzerine Bir İnceleme". *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 2/15 (2022), 126-141.
- Çakmak, Ersel. "Kant'ın Yargı Türlerinin Eleştirileri Üzerine Bir İnceleme". *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 15/2 (2022).
- Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. Sentez Yayınları, 2012.
- Erken, Demet. *Çağdaş Epistemolojide A Priori Problemi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi - Heinz Heimsoeth*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Doğu Batı Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Nejat Bozkurt, 1986.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Şule Mutlu-Emrah Akbaş. Kesit Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Ramazan. "Kant'ta Sentetik Apriori Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2020), 2841-2855.


İBN TEYMIYYE'NİN TEVESSÜL VE İSTİĞASE ANLAYIŞI*

IBN TAYMIYYA'S UNDERSTANDING OF TAWASSUL AND ISTIGHASE

Kerim Polat

Dr., Bağımsız Araştırmacı
Dr., Independent Researcher

kerimpolat5534@gmail.com

 0009-0005-3715-1368

Makale Bilgisi/Article Information

<h1>Hikem</h1> <p>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Mart/March 2024 Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1</p>			
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article	Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Geliş Tarihi Received	08.12.2023	Kabul Tarihi Accepted	18.03.2024
Yayın Tarihi Published	29.03.2024	e-ISSN: 3023-4247 https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikem	
Atıf Bilgisi Citation	Kerim Polat, "İbn Teymiyye'nin Tevessül ve İstiğase Anlayışı", <i>Hikem</i> 2/1 (2024), 51-72.		

* Bu makale Prof. Dr. Mehmet Ümit danışmanlığında hazırlanan "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri" (İstanbul: MÜSBE, 2024) adlı doktora tezinden üretilmiştir.



Öz: İbn Teymiyye düşüncesinin temel kavramlarından biri tevessüldür. İbn Teymiyye bu kavramı meşru ve bidat olarak iki kategoride değerlendirmektedir. Ona göre şu üç tür tevessül meşrudur: Allah'ın isim ve sıfatları ile Hz. Peygamber'e iman ve itaat ile ve salih amellerle. İbn Teymiyye naslarda ve selefin uygulamalarında olmadığını iddia ettiği "zat ile tevessül", "bir kişinin hakkı ile isteme" ve "ölü veya gaib bir kişiden dua etmesini isteme" şeklindeki tevessül çeşitlerini ise bidat olarak kabul etmektedir. Ancak İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in zatı ile tevessülde bulunulabileceğini savunan âlimlerin icthadda bulunduğunu kabul etmekte ve onlara saygı duymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in zatı ile tevessül meselesi icthadi bir mesele olduğundan dolayı bu meselede farklı düşünenler birbirlerine saygı duymak zorundadırlar. Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî gibi âlimler ise İbn Teymiyye'nin tevessül anlayışına eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu âlimlere göre Hz. Peygamber ile doğumundan önce, doğduktan sonra ve vefatından sonra tevessülde bulunmak caiz olup İbn Teymiyye'den önce zat ile tevessülün bidat olduğunu iddia eden kimse olmamıştır. İbn Teymiyye'ye göre istiğase ile tevessül farklı kavramlardır. Tevessül bir kişi vesilesi ile Allah'tan bir şey istemek iken istiğase kişinin kendisinden istemektir. İbn Teymiyye insanların çoğunun tevessül ve istiğase kavramlarını birbirine karıştırdığını ve birbirinin yerine kullandığını hâlbuki bunun yanlış olduğunu belirtmektedir. Çünkü bir kişi vesilesi ile Allah'tan istemek ile kişinin kendisinden istemek aynı şeyler değildir. İbn Teymiyye istiğaseyi de iki kategoride değerlendirmektedir. Diri ve hazır olan kişiden gücünün yeteceği şeyleri istemek meşru iken ölü ve gaib bir kişiden sadece Allah'ın gücünün yeteceği şeyleri istemek şirktir. Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî ise İbn Teymiyye'nin istiğase ile ilgili görüşlerine karşı çıkmışlardır. Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî istiğase, tevessül ve istiğase gibi lafızların tamamının aynı anlamlara geldiğini, şeriat ve lügatın da bunları aynı anlamlarda anlamaya engel olmadığını düşünmektedirler. İbn Teymiyye meseleye daha literal ve lafızcı bir bakış açısıyla bakarken Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî gibi âlimler ise daha çok mana üzerinden meseleye yaklaşmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Tevessül, İstiğase, Dua, Bid'at

Abstract: One of the basic concepts of Ibn Taymiyya's thought is tawassul. Ibn Taymiyya evaluates this concept in two categories: legitimation and bid'ah. According to him, the following three types of tawassul are legitimate: With the names and attributes of Allah, with the faith and obedience to the Prophet Muhammad and with good deeds. According to him, the types of tawassul such as tawassul with a person, "asking in the name of someone or something" and "asking a person to pray", which are not seen in the nass and the practices of the salaf, are bid'ah. However, Ibn Taymiyyah He accepts that scholars who argue that tawassul can be made through the Prophet as an ijthad. He also respects them. According to him, since the issue of tawassul with the person is a matter of ijthad and ones who think differently on this issue must respect each other. Scholars such as Subki and Ibn Hajar al-Haytami criticized Ibn Taymiyya's understanding of tawassul. According to these scholars, It is permissible to make tawassul with the Prophet before his birth, after his birth and after his death. Before Ibn Taymiyyah, there was no one who claimed that tawassul with a person was bid'ah.

According to Ibn Taymiyyah, istighasa and tawassul are different concepts. While tawassul is asking for something from Allah through a person, istighasa is asking from the person himself. According to Ibn Taymiyyah, most people confuse the concepts of tawassul and istighasa and use them interchangeably. However, this is wrong. Because asking from God through a person is not the same as asking from the person himself. Ibn Taymiyya evaluates istighasa in two categories. While it is legitimate to ask for things within the power of an alive and present person, it is shirk to ask for things that only Allah can do, from a dead and absent person. Subkî and Ibn Hacer al-Haytamî also opposed Ibn Taymiyya's views on istighasa. They think that words such as istighase, tawassul and istishfaa' all have the same meaning, and sharia and lughat do not prevent these concepts from understanding in the same meaning. While Ibn Taymiyya looks at the issue from a more literal and lafz perspective, scholars such as Subki and Ibn Hajar al-Haytami look at the issue more in terms of meaning.

Keywords: İbn Taymiyya, Tawassul, İstighasa, Pray, Bid'ah



Giriş

İbn Teymiyye'nin tevessül ve istiğase anlayışı onun tevhid anlayışı ile yakından ilişkilidir. İbn Teymiyye tevhidi rubûbiyyet, ulûhiyyet ve esma-sıfat tevhidi şeklinde üç kısımda ele almıştır. İbn Teymiyye esma-sıfat tevhidi ile Allah'ın isim ve sıfatlarında te'vil, tekyif, tahrif, teşbih ve temsil gibi şeyleri reddederek sıfatları zahiri üzere veya selefin anladığı şekilde anlamak yönünde bir düşünce ortaya koymuştur.¹

İbn Teymiyye rubûbiyyet tevhidi ile kâinatı yaratan bir yaratıcının varlığını ve kâinatı yönetmesini anlamaktadır. Bu bağlamda ona göre dünya tarihinde yaratıcı hiçbir dönemde inkâr edilmemiştir. Cahiliye Arapları da dâhil olmak üzere yaratıcının varlığını tüm toplumlar kabul etmiştir.² Firavun gibi müstekbirler olmuş olsa da bunlar istisnai örneklerdir ve ana düşünceyi değiştirmemektedir.³

İbn Teymiyye yaratıcının varlığının reddedilmediği düşüncesinden yola çıkarak asıl tevhidin ulûhiyyet tevhidi olduğunu iddia eder. İnsanlar yaratıcının varlığını, onun kâinatın maliki olduğunu kabul etmişlerdir ancak ibadet noktasında tevhid inancını koruyamadıkları için Allah onlara peygamberler göndermiştir. Diğer bir deyişle İbn Teymiyye tarihi ateizm-teizm olarak değil de politeizm-monoteizm temelinde okumuştur. İbn Teymiyye'nin genel olarak ibadetten kastı namaz, oruç, zekât gibi ibadetler değildir. İstiğase, istimdat gibi eylemlerdir. Bu düşünceye göre istiğase ve istimdat gibi eylemler dua, dua da ibadet kabul edilmiştir. İbadetin de sadece Allah'a yapılması gerektiği üzerinde durulmuştur.

İbn Teymiyye'nin tevessül ve istiğase ile alakalı düşüncelerinin oluşmasında yaşadığı dönemin şartları büyük oranda etkili olmuştur. Şîa'nın Ehl-i beyt imamlarının kabirleri üzerine meşhed adı verilen türbeler inşa etmesi, Ehl-i beyt imamlarına ait olan bu meşhedlere yolculuk yapılması ile alakalı rivayetlerin yer aldığı eserler kaleme alması ve bu eserlerde buralara yolculuğun Mekke ve Medine'ye yolculukla eşit hatta daha faziletli görülmesi İbn

¹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn, İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sâhîh limen beddele dîni'l-mesîh*, thk. Ali b. Hasan vd., (Arabistan: Dârü'l-Âsime, 1999), 2/163; 3/101; a.mlf., *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîati'l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suudü'l-İslamiyye, 1986), 2/111, 523; 3/129; a.mlf., *el-Fetva'l-Hameviyyeti'l-kübra*, thk. Hamed b. Abdulmuhsin et-Tuveycirî, (Riyad, Dârü'l-Âsime, 2004), 265; a.mlf., *el-Akâdetü'l-Vâsitiyye*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdü'l-Maksûd, (Riyad: Advâü's-Selef, 1999), 57, 81; a.mlf., *Risâletü't-Tedmüriyye* (Mecmuâtü'l-fetâvâ içinde III, 7-86) thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, (Riyad: Dârü'l-Vefâ, 1997), 3/8.

² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, 1/108-254), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, (Riyad: Dârü'l-vefâ, 1997), 117; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I/71; a.mlf., *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 2/270.

³ İbn Teymiyye, *Risâletü't-Tedmüriyye*, 69. İbn Teymiyye Firavun'un meşhur bir inkârcı olmasına rağmen iç dünyasında Allah'a inandığını iddia etmektedir. O, bu görüşünü şu ayetleri zikrederek temellendirmeye çalışmaktadır: "...Çok iyi biliyorsun ki, bunları birer ibret olmak üzere ancak göklerin ve yerin rabbi indirdi..." (el-İsra 17/102) "Mucizeleri açık ve kesin olarak görüp idrak ettikleri hâlde zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler..." (en-Neml 27/17) Bk. İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, (Riyad: Câmîatü İmam Muhammed b. Suud, 1979), 8/39.

Teymiyye'yi rahatsız etmiştir.⁴ İbn Teymiyye meşhedlere yapılan yolculukların hac ibadetini ve meşhedlerde gerçekleştirilen ritüellerin de mescitleri değersizleştireceğinden endişe etmiştir. Şîa ile benzer şekilde gulât sûfilerin kabir ve türbelerde gerçekleştirdiği birtakım eylemlerde İbn Teymiyye'nin tevessül ve istiğase ile alakalı görüşlerinin oluşmasında etkili olmuştur. İbn Teymiyye meşhedlerde ve türbelerde İslam dininin temeli olan ulûhiyyet tevhidi ile uyuşmayacak fiil ve eylemlerin yapıldığını düşünmüş ve bu hususlarda eleştirilerde bulunmuştur.

Akademik dünyada İbn Teymiyye'nin tevessül anlayışını müstakil olarak ele alan tek çalışma Abdulvehhab Gözün'ün "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım"⁵ adlı makalesidir. Bizim çalışmamız Gözün'ün makalesinden iki açıdan farklılık arz etmektedir: Birincisi Gözün'ün makalesi başlığından da anlaşılacağı üzere eleştirel perspektifle ele alınmıştır. Bizim çalışmamız ise betimleyici ve objektif bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. İkincisi ise Gözün, İbn Teymiyye'nin tevessül anlayışını ele almış ancak istiğase anlayışını ele almamıştır. Bizim makalemiz ise İbn Teymiyye'nin hem tevessül hem de istiğase anlayışını birlikte ele almaktadır. Böylelikle çalışmamız İbn Teymiyye'nin vasıta/vesile anlayışını bütünsel ve kapsayıcı bir şekilde ortaya koymasından önem arz etmektedir.

Çalışmamız temelde iki ana başlığa ayrılmaktadır. "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışı" adındaki birinci başlık altında "zat ile tevessül", "ölü veya gaib bir kişiden dua etmesini isteme" ve "bir kişinin hakkı ile isteme" şeklindeki tevessül türleri ele alınacaktır. "İbn Teymiyye'nin İstiğase Anlayışı" adlı ikinci ana başlık altında ise İbn Teymiyye'nin istiğase taksimi ve istiğaseye bakışı ele alınacaktır.

Çalışmamızın temel iddialarından biri İbn Teymiyye'nin tevessül ve istiğaseyi kati olarak birbirinden ayırdığıdır. Çalışmanın ikinci iddiası tevessülü meşru ve bidat şeklinde ikiye ayıran İbn Teymiyye'nin bidat kabul ettiği tevessül türlerinin hiçbirinde tekfir mekanizmasını işletmediğidir. Hatta bu meselede var olan sahih hadis sebebiyle İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in zatı ile tevessülde bulunmayı caiz gören ictihadi görüşü de makbul kabul etmektedir. Çalışmamızın bir diğer iddiası İbn Teymiyye'nin istiğaseye mutlak anlamda menfi yaklaşmadığıdır. Bunun sebebi istiğasenin de meşru ve bidat olarak ikiye ayrılmasıdır.

1. İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışı

"Bir aracı vasıtasıyla maddi veya manevi derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek; iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak" anlamındaki "v-s-l" kökünden türeyen tevessül terim olarak bir Müslümanın işlediği salih amelleri, Hz. Peygamber'i veya velileri vesile yaparak Allah'a yakın olmaya çalışmasını ifade eder.⁶

İbn Teymiyye tevessülü iki kısımda ele almaktadır: Meşru ve bidat. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'e inanmak ve ona itaat etmek Müslümanların ittifakıyla meşru bir tevessül olup aynı zamanda dinin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'e iman ve itaat

⁴ Bu eserlerin en meşhurlarından birini Şeyh Müfid kaleme almıştır. Eser için bk. Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. en-Numan el-Hârisî el-Ukberî, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, thk. Ayetullah Hac Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî, (y.y., Matbaatü'l-Mihr, 1992).

⁵ Abdulvehhab Gözün, "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran, 2018.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/6-8.



olmaksızın iman bütünlüğe ulaşmaz.⁷ İbn Teymiyye “Ey iman edenler! Allah’tan korkun. O’na (yaklaşmaya) vesile arayın...”⁸ ayetini Allah’a ibadet ve itaat ile Hz. Peygamber’e iman ve itaat şeklinde anlamaktadır. Allah’a yaklaşmaya vesile aramak, ancak Allah’a iman eden sonrada Hz. Muhammed’e tabi olmakla tevessül eden içindir. Hz. Peygamber’e inanç ve itaat ile gerçekleşen bu tevessül Hz. Peygamber’in hayatında ve huzurunda olduğu gibi vefatından sonra ve giyabında da tüm Müslümanlara farzdır.⁹

Benzer şekilde İbn Teymiyye salih amellerle gerçekleştirilen tevessülü de meşru kabul etmektedir. Mağaraya sığınan üç kişinin dağdan yuvarlanan bir kayanın mağaranın ağzını kapaması sebebiyle mahsur kalması ve geçmişte yaptıkları salih amelleri vesile kılarak mağaradan kurtulmaları¹⁰ salih amellerle tevessüle örnektir.¹¹ Aynı şekilde İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın isim ve sıfatlarını vesile kılarak Allah’tan talepte bulunmakta meşru bir tevessül çeşididir.¹²

İbn Teymiyye’nin meşru olarak kabul ettiği tevessül türlerini zikrettikten sonra şimdi de onun bidat olarak kabul ettiği tevessül türlerini tahlil etmek istiyoruz. İbn Teymiyye’nin bidat kabul ettiği tevessül türlerini üç başlık altında ele alacağız: 1) Zat ile tevessül 2) Ölü veya gaib kişiden dua etmesini isteme 3) Bir kişinin hakkı ile isteme.

1.1. Zat İle Tevessül

İbn Teymiyye peygamber ve salihlerin mücerret zatlarıyla (ölü veya gaib durumda olmaları) Allah’a tevessül ederek istekte bulunmanın meşru olmadığını savunmaktadır. Ona göre bazı âlimler Hz. Peygamber’in zatiyla Allah’tan istemeye cevaz vermiş olsalar da birinci görüş daha sağlamdır. Çünkü Allah’a kendi amellerimiz veya peygamber ve salihlerin duaları ile değil de onların zatlarıyla tevessülde bulunmak gerçekten vesile olmayan bir şeyle tevessülde bulunmak demektir. Bunun nedeni peygamber ve salihlerin zatlarının duaların kabul edilmesini gerektiren hakiki bir sebep olmamasıdır. Durum böyle olduğu içindir ki bu tür uygulamalar bidattır ve selevin uygulamalarında görülmez.¹³

İbn Teymiyye zat ile tevessül meselesinde sahih bir hadisin olmadığını iddia etmektedir. Ona göre tevessül meselesinde kullanılan sahih hadisler ise zat ile tevessülü savunanların iddialarına bir delil sayılamaz. Çünkü bu hadisler zat ile tevessülü savunanların anladığı gibi bir manaya sahip değildir.

İbn Teymiyye “âmâ sahâbi hadisi” şeklinde meşhur olan ve zat ile tevessülü savunanların sıklıkla kullandıkları hadisi meseleyle alakalı olarak ele aldığı eserlerinde zikretmekte ve bu hadisin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaktadır. Hadisin metni şu şekildedir: “Âmâ bir adam Hz. Peygamber’e gelerek ‘bana afiyet ve sıhhat vermesi için Allah’a dua et’ dedi. Resulullah: ‘İstersen senin için dua ederim. Ama dilerseñ sabredersin. Bu senin için daha hayırlıdır’ buyurunca adam: ‘Dua et’ dedi. Hz. Peygamber de güzelce abdest almasını ve şu

⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, 148.

⁸ el-Maide 5/35.

⁹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, 108.

¹⁰ Hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Mustâfa Dîb el-Bağâ, (Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 1993), “Kitâbü’l-İcâre”, 12.

¹¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, 217.

¹² İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sirâti’l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi’l-cahîm*, thk. Nâsır Abdü’l-Kerîm el-Akl, (Riyâd: Dârü İşbilyâ, 1998), 2/322-323.

¹³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, 234.

şekilde dua etmesini emretti: ‘Allah’ım senden istiyorum (Eselüke) ve rahmet peygamberi olan peygamberin Muhammed ile sana yöneliyorum (Eteveccehü ileyke). Ben şu ihtiyacımı gidermesi için seninle Rabbime yöneldim (Eteveccehü ilâ Rabbî bike). Allah’ım onu benim için şefaataç kıl.”¹⁴

İbn Teymiyye âmâ sahabinin bu duasını Hz. Peygamber’in zatı ile tevessülde bulunmak olarak değil onun dua ve şefaatiyle Allah’a teveccühte bulunmak olarak anlamaktadır. Hz. Peygamber kendisinden dua isteyen âmâ sahabiye “Allah’ım onu benim için şefaataç kıl” şeklinde dua etmesini telkin etmiştir. Böylece Hz. Peygamber ona şefaataç etmiş o da Hz. Peygamber’in kendisi hakkındaki şefaatinin kabul etmesini Allah’tan istemiştir.¹⁵

İbn Teymiyye zat ile tevessülü meşru kabul edenlerin bu hadisi temel alarak Hz. Peygamber’in hayatında veya huzurunda gerçekleştirilen tevessülün ölümünden sonra ve gıyabında da gerçekleştirilebileceğini savunduğunu belirtir.¹⁶ Zat ile tevessüle karşı çıkan İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) gibi âlimler bu hadisi delil olarak kullanarak Hz. Peygamber’le tevessüle cevaz vermişlerdir.¹⁷

İbn Teymiyye’nin tevessül meselesiyle alakalı olarak kaleme aldığı eserler incelendiğinde onun Hz. Peygamber’in zatıyla tevessül ile Hz. Peygamber’den başkasıyla tevessüle farklı baktığını iddia etmek mümkündür.

Âmâ sahabi hadisinin anlaşılmasında iki farklı görüş olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye zat ile tevessülün bidat olduğunu düşünse de Hz. Peygamber’in zatı ile tevessüle cevaz veren İzzeddin İbn Abdüsselâm gibi âlimlerin bu görüşüne de saygı duymaktadır. İbn Teymiyye’nin meseleye böyle bakmasının sebebi onun icihad ve müctehide bakış açısıyla alakalıdır. İbn Teymiyye icihad ve müctehidin durumu ile ilgili “Ref’u’l-melâm ‘ani’l-e’immeti’l-a’lâm” adlı bir eser kaleme almıştır. Eser incelendiğinde görülecektir ki İbn Teymiyye bazı hadislerle amel etmeyen müctehid imamları birtakım sebeplerden dolayı mazur görmektedir.¹⁸ İbn Teymiyye’ye göre müctehid helal ve haram hükmü bulunan bir hadisi kendince meşru bazı sebeplerle terk etmesinden dolayı helali haram veya haramı helal kıldığından ya da Allah’ın indirdiğinden başka bir şeyle hükmettiğinden dolayı ceza görmez. Benzer şekilde müctehid meşru bazı sebeplerden dolayı bir hadiste hakkında lanet veya Allah’ın gazabı gibi bir tehdit olan fiili mübah görürse veya yaparsa o tehdidin kapsamına girmez.¹⁹

İbn Teymiyye müctehid olan kişinin elinden geldiğince Allah’tan korkarak hüküm verdiğinde Allah’a itaat etmiş sayılacağını ve sevabı hak edeceğini düşünmektedir. Bu sebeple

¹⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., (b.y. Müessesetü’r-Risâle, 2001), 28/478; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.d., (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “De’vât”, 118 İbn Teymiyye’nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bk. İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi’l-cahîm*, 2/309, 319; a.mlf. *İstiğâse er-red ale’l-Bekrî*, thk. Abdullah b. Duceyn es-Sehli, (Riyad: Dârü’l-Minhac, 2005), 106-107.

¹⁵ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğâse* (Mecmû’atü’l-fetâvâ içinde, 1/78-92), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, (Riyad: Dârü’l-vefâ, 1997), 81; a.mlf. *İstiğâse er-red ale’l-Bekrî*, 261-262.

¹⁶ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğâse*, 81.

¹⁷ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğâse*, 80.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Ref’ul-melâm ‘ani’l-e’immeti’l-a’lâm*, (Riyad: er-Risâletü’l-Âmmetü li-idârâti’l-Buhûsi’l-İlmiyyeti ve’l-İftâi ve da’veti ve’l-İrşâd, 1992), 9-33.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Ref’ul-melâm ‘ani’l-e’immeti’l-a’lâm*, 36-37.



Allah müctehid kişiye asla azap etmez.²⁰ İbn Teymiyye şu hadisi düşüncesini temellendirmek için zikretmektedir:²¹ "Hâkim icthadiyla hüküm verir ve isabet ederse kendisine iki sevap icthadında hata ederse bir sevap vardır."²²

Bu noktada diğer bir önemli hususta İbn Teymiyye'nin müctehidi mazur görmesinin sadece fıkhi meselelerle sınırlı olmamasıdır. O, müctehidin fūrû'/fikhî meselelerde olduğu gibi usûlî/itikadî meselelerde de yaptığı icthadlarda her hâlükarda mazur olduğunu düşünmektedir. İbn Teymiyye usûlî ve fūrû' meselelerde fark görmenin sonradan ortaya çıktığını ve bu düşünceyi Mu'tezile ve Cehmiyye gibi bidat ehlinin savunduğunu belirtmektedir.²³

İbn Teymiyye âmâ sahabi hadisinin diri ve hazır kişinin duası ve şefaatiyle tevessüle misal teşkil ettiğini, ölü veya gaib kişi ile tevessülde bulunmaya delil olamayacağını, bu sebeple de zat ile tevessülü inkâr edenlerin tekfir edilemeyeceğini belirtmektedir. İbn Teymiyye tevessül meselesinde tekfir mekanizmasının neden işletilemeyeceğine gerekçe olarak meselenin kapalı delillerin de apaçık olmamasını zikretmektedir. Aynı zamanda meselede iki farklı icthad söz konusudur. Bu sebeple bunun gibi kapalı olup apaçık olmayan meselelerde muhalif kişi tekfir edilemez. Tekfir ancak dinde bilinmesi zorunlu olan, tevatür yoluyla gelmiş ve üzerinde icma bulunan bir şeyi inkâr etmek, ya da buna benzer şeylerle olur.²⁴

Bizim düşüncemize göre Takıyyüddin Sübkî (ö. 756/1355), İbn Teymiyye'nin tevessül, istiğase ve kabir ziyaretleriyle alakalı görüşlerine karşı en nitelikli eleştirileri yapan âlimdir. Sübkî, İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret, tevessül ve istiğase ile alakalı görüşlerine reddiye olarak *Şifâ'üs-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm* ismini taşıyan bir eser kaleme almıştır. Sübkî bu eserinde Allah'tan Hz. Peygamber'in makamı, şanı ve bereketi ile istemenin şu üç hâlde de caiz olduğunu savunmuştur: a) Hz. Peygamber'in yaratılmadan önceki hâli b) Hz. Peygamber'in yaratıldıktan sonraki hâli c) Hz. Peygamber'in vefatından sonra berzah âlemindeki hâli.²⁵

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIX, 116.

²¹ İbn Teymiyye, *Ref'ul-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, 38; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XII, 265; XXVII, 251.

²² Buhâri, "Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 21; Müslim, "Kitâbü'l-Akdiyye", 6.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIX, 112, 263-264; XXIII, 195-196; III, 177-178.

²⁴ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 81. İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in zatı ile tevessülü kabul edenlerin de inkâr edenlerin de icthadda bulunduğunu ve bu icthadlarından dolayı da sevap kazandıklarını düşünmektedir. İbn Teymiyye bu iki tarafın hâlini hayvanı boğazlama anında Resulullah'a salat getirilir mi, getirilmez mi şeklinde tartışma yaşayanların hâline benzetmektedir. Hiçbir Müslüman âlime göre salavat getirmeme Hz. Peygamber'e hakaret sayılmadığı gibi zat ile tevessülü inkâr edenlerde Hz. Peygamber'e hakaret etmiş sayılmaz. Bk. İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, s. 81. Günümüzde tarikat ehli ve selefilerin tartışmaları perspektifinden meseleye bakınca oldukça ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Bugün tevessül meselesinde daha çok eleştirilen kesim zat ile tevessülü kabul edenlerdir. Ancak klasik dönemde zat ile tevessül tartışmasında eleştirilere maruz kalanlar zat ile tevessülü kabul edenler değil inkâr edenlerdir. Bu durumun sebebi klasik dönemde zat ile tevessülün inkârının tevessülde bulunulan kişinin makamına bir saygısızlık olarak görülmesidir.

²⁵ Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Sübkî, *Şifâ'üs-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 358-361, 367, 370-372. Benzer taksimi İbn Hacer el-



Sübkî Hz. Peygamber'in zâtı ve makamı ile Hz. Peygamber yaratılmadan önce de Allah'tan istekte bulunulduğunu iddia etmektedir. O, bu iddiasına delil olarak şu hadisi zikretmektedir:²⁶ "Hz. Âdem masiyeti işlediği zaman 'Ya Rabbi bana mağfiret edesin diye Muhammed hakkı için sana yalvarıyorum' dedi. Allah Teâla 'Muhammed'i nasıl tanıdın?' buyurdu. Âdem'de 'Sen beni yaratıp ruhundan bana üfürünce başımı kaldırdım ve arşın sütunları üzerinde Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Resulüdür diye yazılı olduğunu gördüm ve anladım ki sen isminle beraber ancak ve ancak mahlûkatın sana en sevgilisinin ismini beraber getirmişsindir.' Bunun üzerine Allah Teâla 'Doğru söyledin ey Âdem, şüphesiz o, kullarımın bana en sevgilisidir. Onun hakkıyla benden istedin ben de seni affettim. Eğer Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım.'²⁷

İbn Teymiyye ise bu hadisin sahih olduğunu düşünmemektedir. Çünkü hadisin ravilerinden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem çok hata yapan bir kişi olup hadis âlimlerinin ortak görüşüne göre zayıf bir ravidir. Hadis alanında otorite kabul edilen Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Nesâî, Dârekutnî gibi âlimler onun zayıf olduğunu zikretmişlerdir.²⁸ İbn Hibbân, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in hadis alanındaki menfi konumu için şöyle demektedir: "Abdurrahman farkında olmaksızın haberleri maklub hâle getirir, altını üstüne çevirirdi. Rivayetlerinde mürsel haberleri merfu, mevküfları müsned göstermesi gibi durumlar o kadar çoğaldı ki terkedilmeyi hak etti."²⁹

İbn Teymiyye, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin bu ve buna benzer hadisleri sahih olarak kabul etmesi sonucunda³⁰ hadis âlimleri tarafından eleştirildiğini belirtir. Hâkim en-Nîsâbü'rî'yi

Heytemî'de yapmaktadır. Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrem*, (Kahire: Dârü Cevâmiü'l-Kelîm, t.y.), 148.

²⁶ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, 358-359. Hadisi İbn Hacer el-Heytemî'de delil olarak kullanmaktadır. Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrem*, 148-149.

²⁷ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/672; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'acı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 5/489. Taberânî hadisi farklı lafızlarla nakletmiştir. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvezullah b. Muhammed-Ebü'l-Fadl Abdü'l-Muhsin İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995), 6/313; a.mlf. *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hac Emir, (b.y., el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 2/182.

²⁸ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 182 Sübkî'ye göre ise Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem İbn Teymiyye'nin iddia ettiği derecede zayıf bir ravi değildir. Bk. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, 361.

²⁹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 182 krş. İbn Hibbân, *Ebü Hâtim Muhammed, el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed, (Haleb: Dârü'l-Vaî', 1976), 2/57.

³⁰ Hâkim en-Nîsâbü'rî şöyle demektedir: "Bu isnadı sahih bir hadistir. Bu hadis bu eserde Abdurrahman'dan kaydettiğim ilk hadistir." Bk. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, 2/672.



eleştiren âlimler onun uydurma olduğu bilinen bazı hadisleri sahih olarak nitelediğine dikkat çekmişlerdir.³¹

Şeriatın böylesi bir rivayet üzerine bina edilmesinin caiz olmadığını düşünen İbn Teymiyye İslam dininde bu tür rivayetlerin delil olarak zikredilmesine de karşı çıkmaktadır. Ona göre bu tarz rivayetler israiliyat türü haberler olup Hz. Peygamber'den gelen sahih bir nakil olmadıkça sıhhati tam olarak bilinemez.³²

1.1.1. Ölü veya Gaib Kişiden Dua Etmesini İsteme

Tevessül meselesinde ölü veya gaib birinin zatını vesile kılarak Allah'tan istemenin hükmü tartışıldığı gibi ölü veya gaib birinden isteği hususunda dua etmesini istemenin hükmü de tartışılmıştır. Sübkî zat ile tevessül meselesindeki görüşlerine paralel bir şekilde Hz. Peygamber'den dua isteyerek onu vesile kılmamanın hayatındaki hâli, vefatından sonra berzahtaki hâli ve vefatından sonra arasattaki (mahşer meydanı) hâllerinin hepsinde de caiz ve meşru olduğunu iddia etmiştir.³³ Vurgulamak gerekir ki Sübkî'nin zikrettiği iki hâli İbn Teymiyye de meşru olarak kabul etmektedir. Burada İbn Teymiyye ve Sübkî arasındaki ihtilaf ikinci sırada zikredilen Hz. Peygamber'in vefatından sonra berzahtaki hâli ile alakalıdır.

Sübkî, vefatından sonra Hz. Peygamber'den dua etmesinin talep edilebileceğine delil olarak şu hadisi zikreder: "Hz. Ömer devrinde halk şiddetli bir kıtlığa maruz kalmıştı. Bir adam Hz. Peygamber'in kabrine gelerek: 'Ya Resulallah! Ümmetin için yağmur yağmasını iste! Zira onlar helak oldular!' dedi. Bunun üzerine rüyasında adama şöyle denildi: 'Ömer'e git, ona selam götür, halkın suya kavuşacağını haber ver ve ona şunu söyle: 'Senin vazifen, iyi muamelede bulunmak, dengeli ve güzel hareket etmektir.' Adam derhal giderek durumu Hz. Ömer'e bildirdi. Bunun üzerine Ömer ağladı ve 'Rabbim! Üstesinden gelemediğim şeyler hariç, çaba sarf etmekten geri durmuyor ve elimden geleni yapıyorum' dedi."³⁴

Sübkî Hz. Peygamber'in vefatından sonra onunla yağmur duasında bulunmakta herhangi bir engelin olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple de Sübkî berzah âleminde bulunan Hz. Peygamber'in kendisinden talepte bulunanları işitip onlar için Allah'tan talepte bulunmasında herhangi bir imkânsızlık görmez.³⁵

İbn Teymiyye ise "ölü veya gaib bir kişiden dua etmesini isteme" meselesinde Sübkî'den farklı düşünmektedir. İbn Teymiyye peygamber ve salihlerden ölmüş birine "benim veya

³¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 182-183. İbn Teymiyye, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin sahih olarak vasfederek eserine aldığı hadislerin çoğunun sahih olduğunu belirtse de yine de hadis âlimlerinin bir hadisi değerlendirirken sadece Hâkim en-Nisâbü'rî'nin bir hadisi sahih kabul etmesine itimat etmediklerini zikretmektedir. Durum böyle olmakla beraber İbn Teymiyye'ye göre Hâkim en-Nisâbü'rî çokça hata yapan ancak yine de isabetli kararları daha fazla olan sika bir hadisçi konumundadır. Bk. *İbn Teymiyye, Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 183.

³² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 184.

³³ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 372-382.

³⁴ Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, 7/47; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-Amrevî, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1995), 44/345; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Heyet, (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1985) 2/86 Sübkî'nin hadisi zikrettiği yer için bk. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 381-382.

³⁵ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 382 Benzer şeyleri İbn Hacer'de zikretmektedir. Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fi ziyareti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, 152-153.



bizim için Allah'a dua et" veya Hristiyanların Hz Meryem'e dedikleri gibi "bizim için Allah'tan iste" gibi sözlerle dua etmeyi caiz görmez. İbn Teymiyye görüşünü bu uygulamayla ilgili bir hadis olmaması ve selevin hayatında da buna herhangi bir örnek gösterilemeyeceği düşüncesine dayandırmaktadır. Ona göre böyle bir uygulama bidat olup seleften kimse yapmamış ve emretmemiştir. Bu konuda herhangi bir hadis de vârid olmamıştır.³⁶

İbn Teymiyye peygamber veya salih olsun bir kişiden isteği hususunda dua etmesini talep etme şeklinde bir uygulamanın ancak hayatta olan kimseler için meşru kılındığına dikkat çeker. İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde görülecektir ki o tevessül ve istiğase meselelerinde çok önemli bir ilke ortaya koymaktadır. Bu ilkeye göre diri veya hazır olan kişi ile ölü veya gaib kişiler ile tevessülde bulunmak farklı durumlardır. İbn Teymiyye bu ilkeyi temellendirmek için şu hadisi sıklıkla delil olarak zikretmektedir: "Halk kıtlığa maruz kaldığında Ömer b. Hattab, Abbas b. Abdulmuttalib ile istiskada bulunarak: 'Allah'ım! Peygamberimiz ile sana tevessül ederdik de bize yağmur verirdin. Şimdi ise peygamberimizin amcası ile sana tevessül ediyoruz, bize yağmur ver' derdi. Bunun üzerine yağmur yağardı."³⁷

İbn Teymiyye bu hadis ile âmâ sahabi hadisinin mana açısından benzer olduğunu düşünmektedir. İki hadisin de ortak noktası tevessülün hayatta olan veya hazır kişiler ile onların duası ve şefaatiyle yapılabileceğini göstermesidir. Durum böyle olunca ölü olan ya da gaib olan kişilerle tevessülü diri olan veya hazır kişilerle yapılan tevessülün aynısı olarak görmek büyük bir hatadır.³⁸

Sübkî'ye göre "...Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileyeydi, elbette Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı"³⁹ ayeti Müslümanların Hz. Peygamber'e gelip istiğfar istemesini, Hz. Peygamber'in de Allah'tan onlar için istiğfar istemesine delalet eder. Bu durum Hz. Peygamber'in hayatında gerçekleştiği gibi onun makamından dolayı ölümünden sonra da kesilmez. Sübkî "Müslümanlar Hz. Peygamber'e hayatta iken gelmişler o da onlara istiğfar dilemiştir. Ölümünden sonra ise durum böyle değildir" şeklinde yapılabilecek bir itiraza ise katılmaz. Bu itiraza cevap olarak Sübkî şöyle bir açıklamada bulunur: Bu ayet Müslümanların Hz. Peygamber'e gelmelerini, istiğfar dilemelerini ve Hz. Peygamber'in de onlar için Allah'tan mağfiret istemesi şeklindeki üç hâle de delalet etmektedir. Hz. Peygamber'in istiğfar dilemesi tüm müminler içindir. Hz. Peygamber tüm mümin ve mümineler için istiğfarda bulunmuştur.⁴⁰

Sübkî, İbn Teymiyye'nin tevessül meselesinde ölü veya gaib kişilerle diri veya hazır kişiler arasında fark görmeye dayanan ilkesine karşı çıkabilmek için farklı akıl yürütmeler yapmaktadır. Sübkî'ye göre Hz. Peygamber'in Müslümanlar için istiğfar dilemesi vefatından sonra da devam etmektedir. Çünkü bu durum Hz. Peygamber'in ümmetine olan rahmetini ve

³⁶ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 243; İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde 27/38-62), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, (Riyad: Dârü'l-vefâ, 1997), 46.

³⁷ Buhârî, "Kitâbü'l-İstiskâ", 3 İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bk. İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 81; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 183, 197; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, 46.

³⁸ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 201, 226-227.

³⁹ en-Nisa 4/64.

⁴⁰ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 233-234.



şefkatini göstermektedir. Bu sebeple ayette geçen üç durum hayatta iken geçerli olduğu gibi vefatından sonra da geçerlidir. Diğer taraftan ayette Hz. Peygamber'in hayattaki hâli ve vefatından sonraki hâli şeklinde bir tahsiste bulunulmadığından dolayı ayet Hz. Peygamber'in vefatından sonra kabirdeki hâlini de ihtiva eden umûmî bir manaya sahiptir.⁴¹ Görüleceği üzere Sübkî iki kaide üzerinden İbn Teymiyye'ye cevap vermeye çalışmaktadır. Bunlardan birincisine göre rahmet ve şefkat peygamberi olan Hz. Muhammed'in bu niteliğinin ölümüyle beraber yok olmadığı veya kesintiye uğramadığı; diri ve hayatta iken nasıl Müslümanlara rahmet ve şefkat göstermişse aynı şekilde vefatından sonra da göstermeye devam ettiğiidir. İkincisi de tahsis ve sınırlandırma bulunmayan bir nassın umum ifade ettiği kaidesidir.

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî ise Sübkî'nin delil olarak zikrettiği ayetin onun lehine değil aleyhine bir delil olduğunu düşünmektedir. İbn Abdülhâdî bu ayetle ilgili iki durumun olduğunu söyler: 1) Bu ayet Sübkî'nin amacına delalet etmez. 2) Ayet Sübkî'nin iddiasının zıddına delalet eder. İbn Abdülhâdî görüşlerini temellendirebilmek için hocasının metodunu takip ederek selefin otoritesine başvurmuştur. Ona göre selef bu ayeti Hz. Peygamber'in hayatıyla tahsis etmiş bu sebeple de ayetteki "gelme" ifadesini Hz. Peygamber hayatta iken ona gelme ve onun da onlar için istiğfar istemesi şeklinde anlamıştır. İbn Abdülhâdî ayetin bu şekilde anlaşılması gerektiğine delil olarak Allah'ın bu çağrıya yüz çevirip kendine zulmedenleri zemetttiği şu ayeti zikretmektedir:⁴² "Onlara 'Gelin, Allah'ın resulü sizin için bağışlanma dilesin' dendiğinde başlarını çevirirler ve büyüklük taslayarak uzaklaştıklarını görürsün."⁴³

İbn Abdülhâdî sahabenin tevbe etmelerini gerektiren bir şey yaptıklarında Hz. Peygamber'e gelerek ""Ya Resulallah! Şöyle şöyle bir şey yaptım benim için istiğfarda bulun" dediklerini ve bunun da müminler ile münafıklar arasındaki fark olduğunu belirtir. İbn Abdülhâdî'ye göre Allah bu vasfı Hz. Peygamber'e dünyada ve onların arasında yaşarken vermiştir. Bu sebeple de sahabeden kimse Hz. Peygamber'in vefatından sonra kabrine gelip "Ya Resulallah! Şöyle şöyle bir şey yaptım benim için af dile" dememiştir. İbn Abdülhâdî'ye göre her kimde sahabenin Hz. Peygamber'in kabrine giderek ondan kendisi için af dilemesini istediğini söylerse yalan konuşmuş ve iftira atmış olur.⁴⁴

Diğer taraftan İbn Abdülhâdî Sübkî'nin yaptığı şekilde mesele ile alakalı olarak ayet ve hadislerde tevilde bulunmanın caiz olmadığını vurgular. Ona göre Hz. Peygamber'in kabrine giderek bu tür isteklerde bulunulabileceğini iddia etmek selefin hakkı bilmediğini, doğrudan saptığını, müteahhir dönemde yaşayan Sübkî'nin ise hidayet üzere olduğunu söylemek anlamına gelmektedir.⁴⁵

Hiçbir Müslümanın "Hz. Peygamber'in vefatından sonra nefesine zulmeden istiğfar istemek için Hz. Peygamber'in kabrine gitmelidir" şeklinde bir söz söyleyemeyeceğini vurgulayan İbn Abdülhâdî böyle bir eylemin taat kabul edilemeyeceğini belirtir. Ona göre eğer böyle bir eylem taat olsaydı ilk üç asır bu taate karşı gelmiş ve ihmal etmiş olurdu. Sübkî gibi aşırı ve âsiler ise muvafakat etmiş olurdu. Ancak böyle bir durum şu ayete terstir:

⁴¹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 235.

⁴² Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, thk. Safiyye bint Süleyman et-Tüveycerî vd., (Mısır: Dârü'l-Hedyî'n-Nebevî, t.y.) 807-808.

⁴³ el-Münâfikûn 63/5.

⁴⁴ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, 808-809.

⁴⁵ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, 809.

“Hayır Rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”⁴⁶ İbn Abdülhâdî bu ayetin Hz. Peygamber’in hem hayatında hem de vefatından sonra geçerli olduğunu bu sebeple de iki durumda da onu hakem kabul etmeyenlerin imanının sahih olamayacağını vurgular. Yani İbn Abdülhâdî’ye göre önemli olan vahiyle yani var olan naslarla hükmedilmesidir. Hz. Peygamber hayatta iken vahiyle hükmetmiş ölümünden sonra ise halifeler vahyedilen naslarla hükmetmişlerdir. Hz. Peygamber’in hayattaki durumuyla vefatından sonraki durumunu kesin bir şekilde birbirinden ayıran İbn Abdülhâdî şöyle bir istidlalde bulunur: Şayet diri ve ölü ya da hazır ve gaib kişi arasında hiçbir fark olmasaydı ve her günahkârın istiğfar için Hz. Peygamber’in kabrine gelmesi meşru olsaydı bu günahkârlar için en büyük bayram olurdu. Bu ise Hz. Peygamber’in getirdiği dine açıkça zıttır.⁴⁷

1.1.2. Bir Kişinin Hakkı İle İsteme

Yaratılanların yaratıcı üzerinde hakkı olup olmadığı İslam düşünce ekolleri arasında farklı görüşlerin ortaya konulduğu bir meseledir. İbn Teymiyye Mu’tezile ve Kaderiyye gibi mezheplerin yaratılanın yaratıcı üzerinde akıl ile bilinebilen bir takım haklarının olduğunu kabul ettiğini belirtir. İbn Teymiyye bu ekollerin yaratılanlara ait olan “vaciplik” ve “haramlık” gibi hükümleri hatalı bir kıyasla yaratıcı içinde geçerli kıldıklarına ancak bu düşüncenin hem akli delillere hem de sahih nakillere muhalif olan bir bidat olduğuna dikkat çeker.⁴⁸

Ehl-i sünnet ekolüne bağlı âlimlerin bu meselede Mu’tezile ve Kaderiyye gibi mezheplere karşı çıktığını belirten İbn Teymiyye Ehl-i sünnetin şu ilkelerde ittifak ettiğini vurgular: Yaratılanlar Allah’a hiçbir zorunluluk yükleyemez, Allah her şeyin rabbi, meliki ve yaratıcısıdır. Allah’ın irade ettikleri olur irade etmedikleri ise olmaz. Durum böyle olmakla beraber İbn Teymiyye’ye göre Ehl-i sünnet içinden bir grup bazı naslardan yola çıkarak Allah için zorunluluğun ancak şu şekilde anlaşıldığında geçerli olabileceğini kabul etmiştir: Allah merhamet etmeyi kendine farz ve zulmü de kendisine haram kıldığı gibi bunu da mümin kullar için bir hak olarak kendisine gerekli yapmıştır.⁴⁹ Ancak bu görüşü savunanlar bu durumun insanların kendi aralarındaki münasebetlerdeki haklara benzer şekilde kulunda

⁴⁶ en-Nisa 4/65.

⁴⁷ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, 810.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 156; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*, 2/310-311.

⁴⁹ Delil olarak şu ayetleri ve hadisi kullanmışlardır: “...Rabbiniz kendine rahmet etmeyi yazdı...” (el-En’am 6/54), “...İman edenlere yardım etmek bizim üzerimize bir haktır”(er-Rum 30/47) “Hz. Peygamber Muaz b. Cebel’e: ‘Muaz! Allah’ın kulları üzerindeki hakkının ne olduğunu bilir misin? Diye sordu. Muaz: ‘Allah ve Resulü daha iyi bilir dedi.’ Hz. Peygamber ‘Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, O’na ibadet etmeleri ve hiçbir şeyi O’na ortak koşmamalarıdır. Peki, bu görevlerini yerine getiren kulların Allah’ın üzerindeki haklarının ne olduğunu bilir misin? Muaz: “Allah ve Resulü daha iyi bilir” dedi. Hz. Peygamber: ‘Onların Allah üzerindeki hakları, Allah’ın onlara azap etmemesidir’ diye buyurdu.” Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/282; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), “Kitâbü'l-İman”, 10. İbn Teymiyye’nin ayetleri ve hadisi zikrettiği yer için bk. İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 156.

Allah üzerinde hakkı olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmişlerdir. Çünkü Allah hiçbir yaratılanla kıyaslanamayacağı için O'na hiçbir şey gerekli ve zorunlu kılınmaz. Allah rahmet, adalet ve hikmetinin bir neticesi olarak merhameti bizzat kendisi yine kendisine zorunlu kılmış ve zulmü de haram görmüştür.⁵⁰

İbn Teymiyye bu noktada cahil olarak nitelendirdiği kişilerin insanda bulunan ilim ve ibadet nedeniyle Allah üzerinde bir kulun diğer bir kul üzerinde sahip olduğu haklar türünden bir takım haklarının olacağını zannettiklerini belirtir. İbn Teymiyye hatalı bir kıyas üzerine kurulduğunu düşündüğü bu düşünceyi şu örnek üzerinden izah etmeye çalışır: “Bazı kişiler yöneticilere ve mülk sahiplerine hizmet eder, onlara fayda sağlar, zararları önler ve buna karşılık olarak onlardan bir karşılık ve bedel isteyip beklerler. Onlardan gördükleri bir sıkıntı veya ilgisizlik üzerine derhal: ‘Ben şöyle yapmamış mıydım?’ diyerek yaptığı iyiliği diliyle değilse bile gönlüyle başa kakarlar.”⁵¹ İbn Teymiyye ise Allah'ı yaratılanlarla kıyaslayarak böyle bir şeyi Allah hakkında tasavvur etmenin insanın haddi aşmasından ve cehaletinden kaynaklandığını belirtir.⁵²

İbn Teymiyye meselenin daha iyi anlaşılması için Hz. Peygamber'in şu hadisini zikreder: “Hiç kimse kendi ameline karşılık cennete giremez.’ ‘Sen de mi ya Resulallah!’ denildiğinde ‘Evet, Rabbim rahmeti ve lütfu ile muamele etmezse ben de giremem.”⁵³ İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in bu sözlerinden amellerin her ne kadar mükâfata sebep olsalar da mükâfatı karşılayamadıkları sonucunu çıkarmaktadır. Bu nedenle de bir kimse üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdiğini, dolayısıyla da Allah'ın af ve mağfiretine ihtiyacı olmadığını zannederse doğru yoldan çıkmış olur.⁵⁴

İbn Teymiyye herhangi bir vesile ile Allah'a yaklaşmanın ancak O'nun bağış ve keremiyle olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple de kulların Allah üzerindeki hakkı O'nun ikram ve ihsanının bir sonucudur. Bu hak, ne karşılıklılık (mu'âvada) ne de herhangi bir kimsenin O'na yüklediği bir zorunluluk anlamında değildir. Çünkü Allah bu nitelemelerden yüce ve uzaktır.⁵⁵

“Falancanın hakkı için” veya “filancanın makamı için” istemenin talep edilen şeyleri elde etmeyi gerektirecek hakiki bir sebep olmadığını düşünen İbn Teymiyye'ye göre peygamber veya salih kişi bu makam ve mevkiyi Allah'ın ikramı, kolaylaştırması, iman ve itaati ile kazanmıştır. Dolayısıyla da peygamber veya salihlerin ulaştığı makam ve mevkiye bu kişileri vesile kılarak dua eden kişi ulaşamaz.⁵⁶ Benzer şekilde İbn Teymiyye “falancanın sana itaati, senin de itaati dolayısıyla ona olan muhabbetin ve sana itaatının bu kişiye kazandırdığı itibar hakkı için senden istiyorum” şeklinde bir ifadeyle de Allah'tan istenilemeyeceğini belirtir.⁵⁷

Ebu Hanife ve Hanefi fakihlerin “Hakkı ile isteme” şeklinde isimlendirilen tevessül türüne karşı çıktıklarını belirten İbn Teymiyye görüşünü temellendirebilmek için Hanefi

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 156; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*, 2/310-311.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 157.

⁵² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 157.

⁵³ Buhari, “Rikâk”, 18; Müslim, “Sifâtü'l-Kiyâmeti ve'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 18.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 159.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*, 2/311.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 155, 161.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 155.

âlimlerin eserlerinden alıntılar yapmaktadır. İbn Teymiyye, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Şerhu'l-Kerhî* adlı eserinde Ebu Yusuf'un en yakın talebelerinden olan Bişr b. Velîd el-Kindî'nin (ö. 238/853) şöyle dediğini nakleder: Ebu Yusuf, Ebu Hanife'nin şöyle dediğini anlattı: "Kişiyeye yakışan Allah'a yalnızca O'na yönelerek dua etmesidir; bu kişinin '...Arş'ın şeref mahalleri ile...' veya '...mahlûkatın hakkı için...' demesi mekruhtur." Bunları nakleden Ebu Yusuf sonra şöyle demiştir: "Arşının şeref mahalli ile kasıt Allah'tır; bu sebeple ben böyle demeyi mekruh saymıyorum. Ama kişinin 'Falanca hakkına, resullerin ve nebilerin hakkı için, beyt-i haram ve meş'ar-ı haram hakkı için...' demesini mekruh görüyorum."⁵⁸

İbn Teymiyye Hanefî âlimlerin "hakkı ile isteme" şeklindeki tevessül türüne karşı çıktıklarını delillendirmek için Kudûrî'nin eserinin "mekruhlar" bölümünden şu alıntıları da yapar: "Bunu (Hakkı ile istemenin caiz olmadığı) Ebu Hanife ekolüne mensup birçok fakih söylemiştir."⁵⁹ "Yaratılanlarla istemek caiz değildir. Yaratılanların yaratıcı üzerinde herhangi bir hakkı yoktur. Bu caiz değildir."⁶⁰

Hanefî âlim ve müctehid Burhâneddîn el-Buhârî'de (ö. 616/1219) kişinin duasında "Allah'ım nebilerin ve resullerin hakkı için senden istiyoruz" demesinin mekruh olduğunu belirtmiştir. Hiç kimsenin Allah üzerinde bir hakkı olmadığını belirten Burhâneddîn el-Buhârî, Ebu Hanife'den yaptığı nakillerle görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.⁶¹

Erken dönemde Hanefî fakihlerin "Hakkı ile isteme" şeklindeki tevessül türüne olumsuz yaklaştıkları görülmektedir. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri Mu'tezile mezhebinin görüşlerine karşı çıkma isteğidir. İbn Teymiyye'nin de dikkat çektiği gibi Mu'tezile mezhebi mensupları usullerinin bir sonucu olarak yaratıcıya bazı şeyleri vacip kılmışlardır. Hanefiler ise Mu'tezile'ye bu meselede muhalefet ederek kulların yaratıcı üzerinde zorunluluk anlamında bir hakkı olmadığını belirtmişler ve "hakkı ile isteme" ifadesini mekruh kabul etmişlerdir. Ancak vurgulamak gerekir ki müteahhir dönemde Hanefî âlimler nezdinde durumun değiştiği görülmektedir. "Hakkı ile isteme" ifadesi üzerinde duran Müteahhir dönem Hanefî âlimler bu ifadenin iki farklı anlama geldiğini, bunlardan birinin meşru ve caiz değerinin ise mekruh olduğunu söylemişlerdir.

Meşhur Hanefî âlim Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bu duruma şu şekilde dikkat çekmektedir:

"Kişinin duasında nebi veya veli olsun 'falan hakkı için', Kabe hakkı için veya Meş'arî'l-Haram hakkı için demesi haramdır. Çünkü Allah üzerinde hiçbir mahlûkun hakkı yoktur. Ancak şöyle denilebilir: Mahlûkatın vücûbiyet olarak Allah üzerinde hakkı yoktur. Fakat Allah fazlı ve keremiyle onları hak sahibi yapmıştır. Veya "hakkı ile" den kasıt hürmet ve büyüklüktür. Böyle olunca bu vesile türünden olmuş olur. Ayette de Allah "...O'na yaklaşılmaya vesile arayın..."⁶² buyurmuştur..."⁶³

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 149; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 24/188 krş., Alâuddîn Ebû Bekr Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâi*, (Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbûâtü'l-İlmiyye, , 1910), 5/126.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 149.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 24/188.

⁶¹ Burhâneddîn el-Buhârî (Burhânü's-Şerîa), *el-Muhîtü'l-Burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 5/212-213.

⁶² el-Maide 5/35.

⁶³ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali el-Kârî *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-nükâye*, thk. Muhammed Nezzâr Temîm-Heysem Nezzâr Temîm, (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1997), 3/30.



Benzer açıklamaları Sübkî yapmaktadır. “Muhammed hakkı ile” ifadesine değinen Sübkî'ye göre bu ifadeden kasıt rütbe ve konumdur. Bu durum Allah'ın peygamberini diğer yarattıklarına üstün tutması veya Allah'ın bir lütfudur. Burada “hak” zorunluluk anlamında değildir çünkü Allah'ın üzerine hiçbir şey zorunlu olmaz.⁶⁴

2. İbn Teymiyye'nin İstiğase Anlayışı

“Ğ-v-s” harflerinden oluşan “ğavs” kelimesi yardım anlamındadır. “İsteğastühü” ondan yardım istedim, “Eğâsenî” o bana yardım etti demektir.⁶⁵ İstimdât kelimesi de istiğase ile yakın bir anlama sahip olup “peygamber ve velilere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım dilemek” anlamındadır. İstiğase, istiâze ve iltica kelimeleri ağırlayarak ve feryat ederek yardım isteme eylemi için de kullanılır. Aynı kökten türeyen “ğavs” kelimesi de insanlara yardımda bulunma gücüne sahip olduğuna inanılan büyük veliler için kullanılmaktadır.⁶⁶

İbn Teymiyye'nin vasıta/vesile anlayışının en önemli noktalarından biri tevessül ve istiğase arasında yaptığı ayrımıdır. Ona göre istiğase ve tevessül farklı şeyler olup tevessül bir şahıs aracılığıyla Allah'tan istemek iken istiğase şahsın kendisinden istemektir. İbn Teymiyye bir şahıs aracılığıyla Allah'tan istemekle bir şahsın kendisinden istemenin farklı hâller olduğunu aslında herkesin bildiğini belirtir.⁶⁷ İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği bu husus gerçekten de önemlidir. Tarihte olduğu gibi bugünde meseleyi tartışan kişiler tevessül ve istiğaseyi birbirine karıştırabilmekte, tevessülü istiğase anlamında ya da istiğaseyi tevessül anlamında kullanabilmektedirler. Bu sebeple bu meselede tartışma yaşayan kesimler doğru bir sonuca varmak için öncelikle hangi kelimeyi hangi anlamda kullandıklarını açıklamalıdır.

İbn Teymiyye bu mesele ile alakalı olarak “er-Risâletü'l-istiğâse” adlı bir risale kaleme almıştır. Şafiî bir fakih olan Bekrî⁶⁸ ise İbn Teymiyye'nin bu risaledeki görüşlerini doğru bulmayarak ona karşı bir reddiye kaleme almıştır. İbn Teymiyye'de Bekrî'nin eleştirilerine karşı “İstiğâse er-red ale'l-Bekrî” adlı hacimli eserini yazmıştır.⁶⁹

İbn Teymiyye istiğase meselesini ele alırken kelimenin mutlak ve mukayyet olarak kullanımını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre mutlak Muğis Allah olduğundan dolayı istiğase mutlak anlamda kullanıldığında sadece Allah ile yapılabilir. Çünkü sıkıntıyı giderecek her yardım Allah katındandır. Bu yardım başkası aracılığıyla gerçekleşse de Allah için hakikat başkası içinse mecaz olarak kullanılır. İbn Teymiyye nasıl ki mutlak “istiğase”nin sadece Allah'a yapılabileceğini söylüyorsa benzer şekilde mutlak “istiane”nin de Fatiha suresinde “iyyakenestaîn” şeklinde belirtildiği gibi sadece Allah'a yapılabileceğini belirtir.

⁶⁴ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, 366.

⁶⁵ Ebü'l-Kasım Abdullah b. Muhammed Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, t.y.), 367.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İstimdad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 23/363.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 79-80; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 243-244.

⁶⁸ Tam adı Ebü'l-Hasan Nürü'd-Dîn Alî b. Ya'kûb b. Cibrîl b. Abdü'l-Muhsin el-Bekrî eş-Şafiî el-Mısri'dir. Şafiî mezhebine mensuptur, Kahire fakihlerindedir. Bk. Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Zirikî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, t.y.), 5/32-33; İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*(Tahkik edenin giriş yazısı), 30.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî* (Tahkik edenin giriş yazısı), 26.



Aynı şekilde İbn Teymiyye mutlak “istinsâr”ın da sadece Allah ile yapılabileceğini çünkü düşmanlara karşı zaferi ancak Allah’ın verebileceğini belirtir.⁷⁰

İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre yaratılanlarla istiğasede bulunmak bazı durumlarda caiz olurken bazı durumlarda ise caiz olmaz. Mutlak istiğasenin ancak Allah ile yapılabileceğini belirten İbn Teymiyye yaratılanlarla istiğaseyi mukayyet olarak yani belirli şartlar altında kabul etmektedir. Zat ile tevessül meselesinde diri-hazır ve ölü-gaib ayrımı yapan İbn Teymiyye bu ayrımı istiğase meselesine de taşımaktadır.⁷¹ Diri-hazır ve ölü-gaib ayrımını temel alan İbn Teymiyye buradan yola çıkarak iki temel kaide belirlemektedir: 1) “Sadece Allah’ın gücünün yettiği şeyler ancak Allah’tan istenilebilir.” Bu kaideyi birçok yerde zikreden⁷² İbn Teymiyye bu kaideye bazen de “mutlak istiğase ancak Allah ile yapılabilir”⁷³ şeklinde dikkat çekmektedir. 2) “Diri olan kişi ile gücünün yettiği konularda istiğase yapılabilir.”⁷⁴ İbn Teymiyye bazen bu kaideye “Hz. Peygamber ile makamına layık şeylerle istiğase yapılır” şeklinde dikkat çekmektedir.⁷⁵ İbn Teymiyye’nin düşünce yapısına göre ister “Sıkıntının ortadan kalkması için yardım talep etme” anlamında istiğase, ister “yardım talep etme” anlamında istiğâne isterse de “zafer talep etme” anlamında istinsâr olsun kul bu türlerden hangisine güç yetirebiliyorsa o şey kendisinden istenilebilir.⁷⁶

Görüleceği üzere İbn Teymiyye nasıl ki tevessül meselesinde şer’î ve bidat ayrımı yaparak bazı tevessül türlerini meşru bazı tevessül türlerini ise bidat olarak kabul ediyorsa aynı ayrımı istiğase meselesinde de yapmakta ve istiğaseyi türlere ayırmaktadır. Diri veya hazır olan kişi ile gücünün yeteceği hususlarda istiğasede bulunmayı meşru kabul eden İbn Teymiyye ölü veya gaib kişilerle sadece Allah’ın gücünün yeteceği hususlarda istiğasede bulunmayı şirk içeren bir bidat olarak görmektedir.

Üzerinde durulması önem arz eden noktalardan biri de İbn Teymiyye’nin benimsediği “Sadece Allah’ın güç yetireceği şeyler ancak Allah’tan istenir” kaidesindeki “sadece Allah’ın güç yetireceği şeyler”den kastedilenlerin neler olduğudur. İbn Teymiyye’ye göre yağmurun yağdırılması, bitkilerin bitirilmesi, kalplerin hidayete ermesi, günahların affedilmesi vb. örnekler ancak Allah’ın güç yetirebileceği ve bu nedenle de sadece Allah’tan istenilmesi gereken şeylerdir.⁷⁷ Bir şahsın bir peygambere, salih kişiye veya bir meleğe “bize yağmur ver”, “kalplerimize hidayet ver” “bize mağfiret et”, “kâfirlere karşı bize yardım et” tarzında şeyler söylemesi şirk içermekte olup caiz değildir. Böyle bir kişiye hüccet ikame edilir ve bu kişi hücceti inkâr inkâr ederse tekfir edilir.⁷⁸

⁷⁰ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 84, 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 204, 216.

⁷¹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 255-256.

⁷² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 229; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 184; *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, 41-42.

⁷³ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 84, 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 204, 216.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 79; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 255; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, 42.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, s. 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 202.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 79; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 255; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, 42.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 83-84; *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 229; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 198-199; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, 41-42.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 202; a.mlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 229.



İbn Teymiyye Allah dışındaki yaratılmışlarla istiğase yapmanın faydasızlığına dair Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 848 [?]) "Yaratılmışın yaratılmışla istiğasesi suda boğulanın boğulandan istiğasesi gibidir" sözünü ve Ebû Abdullah el-Kureşî'nin (ö.1202) "Yaratılmışın yaratılmışla istiğasesi mahkûmun mahkûmla istiğasesi gibidir" sözünü zikretmektedir.⁷⁹

İbn Teymiyye hacimli bir eser yazarak eleştirdiği Şafi'î fakihî Bekrî'nin tevessül ve istiğase meselelerinde hatalı düşüncelere sahip olduğunu ifade etmekte ve bu nedenle de kendisini yanlış anladığından yakınmaktadır. İbn Teymiyye'nin Bekrî'yi eleştirdiği en önemli noktalardan biri Bekrî'nin tevessül ve istiğaseyi aynı anlamda kabul etmesi ve bu iki kavram arasında herhangi bir ayırım yapmamasıdır. İbn Teymiyye Bekrî'nin şöyle dediğini nakleder: "Her kim Allah'a belaların kalkması için Resulüyle tevessülde bulunursa istiğase yapmış olur. İstiğase ve başka bir lafız bu anlamda aynıdır." İbn Teymiyye'ye göre Bekrî'nin bu iddiası batıl ve yalan bir söz olup Araplar da dâhil olmak üzere dünya üzerindeki milletlerin hiçbiri "Resulünle sana istiğasede bulunuyorum" şeklinde bir ifade kullanmamıştır. Bekrî ise tevessül ve istiğase lafızlarının aynı anlamda olduğunu zannettiği için düşüncelerini bu bilgiye dayanarak oluşturmuştur.⁸⁰

Görülebileceği üzere İbn Teymiyye "bir kişiyi vesile kılarak Allah'tan isteme" anlamındaki tevessülle "bir kişinin kendisinden isteme" anlamındaki istiğaseyi birbiriyle benzeştirilip aynılaştırılmayacak iki farklı eylem olarak düşünmektedir. Bu sebeple bu iki eylem birbirinin yerine kullanılmayacak iki farklı lafızla ifade edilmiştir. İstiğase meselesinde diri-ölü veya hazır-gaib gibi ayrımlar yapmayan Bekrî bu kaideyi terk ettiği için doğrudan sapmış ve istiğasenin öldükten sonra da aynen hayattaki gibi olacağını zannetmiştir. Bekrî'yi istiğase meselesinde diri-ölü ayırımı yapmamaya götüren sebep ise onun Hz. Peygamber'in Allah katındaki makam ve mevkiinin devamlı olup eksilmediği yönündeki düşüncesidir.⁸¹ İbn Teymiyye de "Hz. Peygamber'in vefatından sonra makamında ve mevkiinde noksanlık ve eksiklik olmadığı" düşüncesinde Bekrî'ye katılmaktadır. Ancak istiğase tevessülden farklı bir kavramdır ve kişinin kendisinden talepte bulunmak anlamına gelir. Diri ve hayatta iken Hz. Peygamber'den talepte bulunulduğu gibi vefatından sonra da bulunulacağına dair bir delil yoktur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ulvi ve yüksek derecelere ulaşması onun kendisinden istenilmesini gerekli kılmamaktadır.⁸²

İbn Teymiyye Bekrî'nin kendisi için şöyle dediğini nakletmektedir: "Bu bidatçının şu sözüne gelince: 'Resulle istiğase yapılmaz çünkü bu küfürdür.' Bu ifade Allah'tan yardım talep etme hususunda Resulullah'ın vesile olma salahiyetini inkâr etmektir. Bu Resulullah'ın kemal sıfatlarını yok saymaktır."⁸³

Bekrî'nin bu sözlerini iftira olarak niteleyen İbn Teymiyye Hz. Peygamber'den onun makamına layık şeyler hususunda istiğasede bulunmanın küfür olmadığını vurgular. İbn Teymiyye'ye göre küfür olan istiğase Resulullah'tan "sadece Allah'ın gücünün yettiği şeyler" hususunda talepte bulunmaktır. Çünkü sadece Allah'ın gücünün yeteceği şeyler ancak Allah'tan istenir. Hz. Peygamber'le istiğaseyi haram kabul etmek onunla tevessülde

⁷⁹ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğâse*, 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 202-203; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 14/22.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 256.

⁸¹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 243-244.

⁸² İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 256.

⁸³ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 335.

bulunmayı veya onu sebep kılmayı reddetmek anlamına gelmez. Bunun sebebi Hz. Peygamber'le istiğasede bulunmakla onun zatını vesile kılarak Allah'tan istemenin farklı iki durum olmasıdır.⁸⁴

İstiğasenin caiz olduğunu savunan Sübkî de meseleyle alakalı olarak şöyle söylemektedir:

“Hz. Peygamber ile tevessül, istiğase ve teşeffü de bulunmak caiz ve güzeldir. Bunun güzel ve caiz oluşunu bütün din ehli nebi ve resullerin fiillerinden; selefin, ulemanın ve avamın da yaşantısından bilirler. Tarih boyunca din ehlinden kimse bunları inkâr etmemiştir ta ki İbn Teymiyye gelene kadar. O, konuşmalarıyla anlayışı kıt, zayıf mizaçlı insanların kafasını karıştırdı. Daha önceki asırlarda olmayan bir bidat ortaya çıkardı...”⁸⁵

Tevessül, teşeffü, teveccüh ve istiğase lafızları arasında mana açısından bir fark olmadığını belirten Sübkî'ye göre tevessülde bulunan kişi Allah'ın taleplerine icabet etmesi için Hz. Peygamber'i vesile kılar. Aynı şekilde istiğase yapan da Hz. Peygamber ile Allah'a istiğasede bulunur.⁸⁶

İbn Teymiyye'nin aksine Sübkî lafızlardan ziyade manalara yoğunlaşmakta, kelimada aslolanın ibare değil mana olduğuna dikkat çekmektedir. Sübkî'nin düşüncesine göre istiğase Hz. Âdem'in yaptığı gibi Resulullah vesilesi ile Allah'tan istemektir. İnsanların tevessül, istiğase, teşeffü ve teveccüh lafızlarını benzer bir manada anladığını belirten Sübkî bu lafızların benzer manada kullanılmasına sözlük açısından bir engel olmadığını iddia etmektedir.⁸⁷ Sonuç olarak Sübkî istiğase lafzını yardımın kendisinden hâsıl olduğu kişiye göre düşünmektedir. Buna göre istiğase ya halk ve icad veya tesebbüb ve kesb⁸⁸ yoluyla meydana gelmektedir. İstiğasenin bu şekilde anlaşılmasında lügat ve şeriata muhalif bir durumun olmadığını belirten Sübkî benzer şekilde bu hususta kişinin hayatta olması ile ölümünden sonra berzahta olması arasında da fark olmadığını savunmaktadır. Sübkî'ye göre Allah Müsteğastır (kendisinden yardım istenilen) yardım O'ndan yaratma ve icad iledir. Hz. Peygamber de aynı şekilde “Müsteğas”tır ancak ondan yardım sebebiyyet ve kesb iledir. Bu manada “İsteğastüllaha bi'n-Nebiyyi” ifadesiyle “İsteğastü bi'n-Nebiyyi” ifadesi arasında bir fark yoktur.⁸⁹

⁸⁴ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 335, 337, 341, 344, 346.

⁸⁵ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 357. İbn Hacer el-Heytemî bu mesele ile ilgili şöyle der: “Bunlar İbn Teymiyye'den önce hiçbir âlimin söylemediği hurafelerdir. O, islam ümmeti içinde tafisi imkânsız hasar açmıştır. Hz. Peygamber'le istiğase ve tevessülü inkâr etmiştir. Durum onun verdiği fetva gibi değildir. Hz. Paygember'le tevessül yaratılışından önce, yaratılışından sonra dünyada ve ahiretteki hâllerinde vardır ve güzeldir.” Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fi ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrrem*, 148.

⁸⁶ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 363-364.

⁸⁷ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 364.

⁸⁸ Görüleceği üzere Eş'arî mezhebine mensup olan Sübkî problemi çözmek için Eş'arî mezhebi ile meşhur olan “kesb teorisi”ne başvurmuştur.

⁸⁹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 384-385, 388. Sübkî'nin meseleyi çözmek için kullandığı “halk” ve “icad” ile “sebebiyyet” ve “kesb” kavramlarını İbn Hacer el-Heytemî'de kullanmaktadır. Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fi ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrrem*, 151-152.

Sübki savunmuş olduğu “tesebbüb” ve “kesb” teorisindeki yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için bazı açıklamalar yapmaktadır. Buna göre amaçlanan şeyin Hz. Peygamber'den talep edilmesi demek amaçlanan şeye Hz. Peygamber'in sebep olacağına inanmaktır. Yani Hz. Peygamber'in amaçlanan şeyi Rabbinden istemesi ve o konuda isteyene şefaathane olmasıdır. Amaç yaratmayı ve fiili bağımsız olarak Hz. Peygamber'in yaptığını söylemek değildir. Zaten Müslüman da bunu söylemez. Bu sebeple Sübki tevessülün bu türünü yasaklamanın dinde anlaşmazlık çıkararak muvahhid olan halkın kafasını karıştıracak olduğunu önemle vurgulamaktadır.⁹⁰

Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin mesele ile alakalı olarak yazdığı eserler incelendiğinde onun, istiğasenin üç inanca dayanarak yapıldığında kesin olarak şirk olduğunu düşündüğü görülmektedir. Bunlardan birincisi vahdet-i vücûd inancıdır. Kişi istiğasede bulunduğu kişinin Allah'ın bir parçası olduğunu dolayısıyla da ondan istemenin de aslında Allah'tan istemek anlamına geldiğine inanıyorsa bu kesin olarak şirkdir.⁹¹ İkincisi ise ricâlû'l-gayb inancıdır. İbn Teymiyye'ye göre kişi kutub, evtâd, nücebâ, nukâbâ ve abdâl gibi kâinata müstakil olarak tasarruf yetkisi olan ve ricâlû'l-gayb adı verilen metafizik varlıkları kabul ediyorsa; ihtiyaçların önce bu kişilere yükseldiğini bu kişilerin de ihtiyaçları giderip sıkıntıları kaldırdığına inanıyorsa bu da kesin olarak şirkdir.⁹² Üçüncüsü ise “müstakil vasıta” inancıdır. Eğer kişi vasıtasız bir şekilde Allah'a ulaşamayacağına, Allah ile kul arasında bir vasıtanın kesinlikle olması gerektiğine inanıyor ve yararların gelmesi, zararların uzaklaştırılması, rızıkların temini, yardım ve hidayete erme gibi şeyleri istiğasede bulunduğu şahıstan istiyorsa bu da şirkdir.⁹³ İbn Teymiyye bu üç türü şirk olarak kabul etmekle beraber istiğaseyi tevessül, tevessülü de istiğase anlamında kullanan Bekrî'yi cahil olarak görmüş ancak tekfir etmemiştir. Yani İbn Teymiyye istiğasenin tevessül anlamında kullanılmayacağını savunsa da istiğaseyi tevessül anlamında kullanan kişileri tekfir etmemiştir. İstiğasenin tevessül anlamında kullanıldığı türü de kati olarak şirk kabul ettiği türlerden ayrı düşünmüştür. İbn Teymiyye, Sübki'nin mesele ile alakalı eserini görmeden önce vefat ettiği için onun, Sübki'nin ortaya attığı tesebbüb ve kesb teorisi hakkında ne düşündüğünü doğal olarak bilemiyoruz. Ancak Sübki'nin bu kavramları kullanma yöntemine ve açıklamalarına bakıldığında İbn Teymiyye'nin tesebbüb ve kesb teorisini de şirk olarak kabul ettiği üç türün dışında değerlendirebileceği kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Tevessülü meşru ve bidat olarak iki kısımda ele alan İbn Teymiyye şu üç tür tevessülü meşru kabul etmektedir: Allah'ın isim ve sıfatları ile tevessül, salih ameller ile tevessül ve Hz. Peygamber'e iman ve itaat ile olan tevessül. İbn Teymiyye zat ile tevessül, ölü veya gaib birinden dua etmesini isteme ve bir kişinin hakkı ile isteme şeklindeki tevessül türlerini ise bidat olarak kabul eder.

⁹⁰ Sübki, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, 382-383.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 156-158; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 176 İbn Teymiyye Bekrî'nin vahdet-i vücûd görüşüne sahip biri olmadığını söyler. Ancak Bekrî'yi yaratılmışlarla istiğase yapmayı Allah'tan istemek olarak kabul ettiği için eleştirmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, 177

⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 239.

⁹³ İbn Teymiyye, *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk*, (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde I, 93-107), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, (Riyad: Dârü'l-Vefâ, 1997), 93-94.



İbn Teymiyye zat ile isteme meselesinde âmâ sahabi hadisinden dolayı bazı âlimlerin Hz. Peygamber'in zatı ile tevessüle izin verdiğini belirtir. İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in zatı ile tevessüle cevaz veren âlimlerin görüşüne ictihadda bulduklarından dolayı saygı duyar. Ona göre bu mesele ictihadi bir meseledir ve müctehidler de bu meselede verdikleri farklı hükümlerden dolayı mazur sayılmalıdırlar.

İbn Teymiyye zat ile tevessülü bidat olarak görse de onun düşünce dünyasında her bidat şirk ve küfür olmadığı gibi her bidat sahibi de tekfir edilemez. İbn Teymiyye zat ile tevessüle bidat olması ve istiğaseye yol açabileceği tehlikesinden dolayı sedd-i zerâi prensibine istinaden karşı çıkmaktadır.

Bir kişinin kendisinden istemek anlamındaki istiğase de İbn Teymiyye'ye göre iki kategoriye ayrılmaktadır. Diri ve hazır bir kişiden onun gücünün yettiği şeyleri istemek meşru iken ölü veya gaib bir kişiden sadece Allah'ın gücünün yeteceği şeyleri istemek ise şirktir. İbn Teymiyye bazı kişilerin istiğase ve tevessülü birbirine karıştırdığını ve istiğase yapmalarına rağmen bunu tevessül, tevessülde bulunmalarına rağmen bunu da istiğase olarak isimlendirdiklerini belirtir. Ancak ona göre böyle bir şey hem şeriat hem de dil açısından meşru değildir.

Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî gibi âlimler ise İbn Teymiyye'nin tevessül ve istiğase meselesinde kendisinden önce hiç kimsenin söylemediği bidat düşünceler ortaya attığını iddia etmişlerdir. Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî'ye göre Hz. Peygamber'in yaratılmadan önceki hâli, yaratıldıktan sonraki hâli ve vefatından sonra berzah âlemindeki hâllerinin üçünde de onu vesile kılarak Allah'tan istemek meşrudur. Yine bu iki âlim tevessül ve istiğase meselesinde Hz. Peygamber'in diri ve hazır olması ile gaib ve ölü olması arasında herhangi bir fark olmadığını düşünmüşlerdir. Benzer şekilde istiğasenin de her ne kadar ifade olarak Hz. Peygamber'den isteme gibi görünse de aslında onu vesile kılarak Allah'tan istemek anlamında olduğunu savunmuşlardır.



Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâvût-Âdil Mürşid vd. y.y. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn. *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-nükâye*. thk. Muhammed Nezzâr Temîm-Heysen Nezzâr Temîm. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1997.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed el-Beyhâkî. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-şerî'a*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. Beyrut: Dârü'Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Burhâneddin (Burhânü'ş-Şerîa). *el-Muhîtü'l-Burhânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bağâ, Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 1993.
- Gözün, Abdülvehhab, "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran, 2018.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*. thk. Safiyye bint Süleyman et-Tüveycerî vd. Mısır: Dârü'l-Hedyî'n-Nebevî, t.y.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-Amrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbas Şihabüddîn. *el-Cevherü'l-munazzam fi ziyâreti'l-kabri'ş-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrem*, Kahire: Dârü Cevâmiü'l-Kelîm, t.y.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Muhammed İbrahim Zâyed. Haleb: Dârü'l-Vaî', 1976.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdü'l-Maksûd, Riyad: Advâü's-Selef, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *el-Cevâbü's-sâhîh limen beddele dîni'l-mesîh*, thk. Ali b. Hasan vd., Arabistan: Dârü'l-Âsime, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmiatü İmam Muhammed b. Suud, 1979.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *el-Fetva'l-Hameviyyeti'l-kübra*, thk. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycirî, Riyad: Dârü'l-Asime, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*. thk. Nâsır Abdü'l-Kerîm el-Akl. Riyâd: Dârü İşbîliyâ, 1998.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*. thk. Abdullah b. Duceyn es-Sehli. Riyad: Dârü'l-Minhac, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, 1/108-254), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. Riyad: Dârü'l-vefâ, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz. Riyad: Dârü'l-vefâ, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzî kelâmi'ş-Şiâti'l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suudi'l-İslamiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Ref'ül-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, Riyad: er-Risâletü'l-Âmmeti li-idâreti'l-Buhusi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve da'veti ve'l-İrşâd, 1992.



İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *er-Risâletü'l-istiğâse* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, 1/78-92), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. Riyad: Dârü'l-vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Risâletü't-Tedmürîyye* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde III, 7-86), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad: Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde I, 93-107), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad: Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde 27/38-62), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. Riyad: Dârü'l-vefâ, 1997.

İsfehânî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Muhammed Râgıp. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dârü'l-Mârife, t.y.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr. *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâi*. Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbûâtü'l-İlmiyye. 1910.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn. *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*. thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Numan el-Hârisî el-Ukberî, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, thk. Ayetullah Hac Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî, y.y., Matbaatü'l-Mihr, 1992.

Taberânî, Ebü'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvezullah b. Muhammed-Ebü'l-Fadl Abdü'l-Muhsin İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kasım. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr mahmûd el-Hac Emir. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstimdad". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 23/363-364. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Tevessül". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 41/6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Heyet. Müessetü'r-Risâle, 1985.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, t.y.


ŞER'İYYE MAHKEMELERİ ARAŞTIRMALARINDA DEĞİŞEN BAKIŞ AÇILARI: METODOLOJİLER VE PARADİGMALAR*

THEME ISSUE: SHIFTING PERSPECTIVES IN THE STUDY OF SHARI'A
COURTS: METHODOLOGIES AND PARADIGMS**

Iris Agmon

Ben Gurion University
Department of Middle East Studies


iris.agmon@gmail.com

 0000-0003-3447-934X

Ido Shahar

The Hebrew University of Jerusalem
Department of Sociology and Anthropology


idoshah@gmail.com

 0000-0001-7944-6133

Çeviren: Rifat Atay

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Prof., Akdeniz University Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion


rifatay@gmail.com

 0000-0001-8715-3023

Çeviren: Hilal Atılğan Moğol

Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuk Anabilim Dalı
Res. Assist., Akdeniz University Faculty of Theology, Department of Islamic Law

hilalatilgan3@gmail.com

 0000-0003-3343-2662

İletişim: Iris Agmon, Department of Middle East Studies, Ben Gurion University, Beer Sheva 84105, Israel. *E-mail:* iris.agmon@gmail.com

Ido Shahar, Post-doctoral Fellow, Department of Sociology and Anthropology, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 91905, Israel. *E-mail:* idoshah@gmail.com

Iris Agmon and Ido Shahar, "Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of "Shari'a" Courts: Methodologies and Paradigms", *Islamic Law and Society*, 15 (2008), 1-19/ DOI: 10.1163/156851908X287271. [Tercümenin yayımlanması için verdikleri izinden dolayı Iris Agmon ve Ido Shahar'a teşekkür ederiz.]

* [Makale, adı geçen dergideki çalışmaları tanıtmak amacıyla sayı editörleri tarafından kaleme alındığı için orijinal başlığında "Theme Issue: Sayı Konusu" ifadesi yer almaktadır. Şer'iyye mahkemeleri araştırmalarında gidişatı göstermesi adına tercümesinin alana önemli bir katkı sağlayacağını düşündüğümüz için tercüme gerekliliğini bulsak da ilgili ifadeye başlıkta yer vermek okuyucuyu yanıltacağı için bir tasarrufta bulunarak ifadenin tercümesine dipnotta yer vermeyi uygun gördük.]

** David Powers ve Aharon Layish'a bu sayı konusunun hazırlanmasındaki faydalı önerileri ve cömert destekleri için müteşekkirimiz. Aynı şekilde Ursula Wokock'e çok kıymetli tavsiyeleri için de teşekkür ederiz.



Makale Bilgisi/Article Information

<h1>Hikem</h1> <p>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Mart/March 2024 Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1</p>			
Makale Türü Article Type	Çeviri Makale Translated Article	Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Geliş Tarihi Received	04.01.2024	Kabul Tarihi Accepted	22.01.2024
Yayın Tarihi Published	29.03.2024	e-ISSN: 3023-4247 https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikem	
Atıf Bilgisi Citation	Iris Agmon-Ido Shahaar, “Şer’iyye Mahkemeleri Araştırmalarında Değişen Bakış Açları: Metodolojiler ve Paradigmalar” (Çev. Rıfat Atay-Hilal Atılğan Moğol), <i>Hikem</i> 2/1 (2024), 73-87.		

Öz: Biz bu makalede iki genel soruyu inceleyerek, bu sayı konusunu içeren makaleleri alanın daha geniş bağlamına yerleştirmeyi hedefliyoruz: İlk olarak, neden şer’iyye mahkemeleri ve onunla ilgili sosyo-hukuk alan 1990’lara kadar ilmî açıdan az ilgi görmüştür? İkincisi, bu durum neden son on yılda değişmiştir? Yakın zamana kadar İslam hukuk tarihi, sosyal tarih ve hukuk antropolojisi çalışan pek çok araştırmacı mahkemelerle ve onların hukuki uygulamalarıyla nadiren ilgilenmişlerdir. Biz bu ihmalin, bu üç alt disiplini şekillendiren ve onların arasında ve içlerinde bir iş bölümü oluşturan akademik geleneklerden kaynaklandığını iddia ediyoruz. İlâveten, son zamanlarda her üç alt disiplinin şer’iyye mahkemelerine olan ilgi artışının, her alanın içindeki öz eleştirinin ve beşeri ve sosyal bilimlerdeki geniş metodolojik ve epistemolojik değişimlerin bir sonucu olduğunu iddia ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Şer’iyye Mahkemeleri, Sicil, Tarih Yazımı, Sosyal Tarih, Hukuk Tarihi, Hukuk Antropolojisi, Metodoloji



Müslüman hâkimlerin (*kadı*) uygulamaları ve Müslüman mahkemelerde (*şer'iyye mahkemesi*) kullanılan yasal yöntemler Batılı gözlemciler arasında, hukuki prosedürün görülen tuhafılık ve anlaşılabilirliğinden, zahiren *kadın*'ın sınırsız otoritesi ve İslâmî yargının görünürdeki keyfi yapısına kadar değişen muğlak tepkilere neden olmuştur. Kısacası, Batılı gözlemciler *şer'iyye* mahkemelerine aynı zamanda hem etkileyici hem de itici ilginç bir kurum olarak bakma eğilimindedirler.¹

Müsteşrikler, hukuk araştırmacıları ve amatör araştırmacılar benzer şekilde *şer'iyye* mahkemelerini ve genel olarak *şer'î* hukuku aydın "Batı" hukuk mahkemesine paradigmatik olarak zıt şekilde inşa etmişlerdir. Bu nedenle *kadı*, "Doğu diktatörlüğünün" simgesi olarak algılanmış², ve -Max Weber tarafından tanımlandığı üzere- "*Kadijustiz/kadıadaleti*" hukukun irrasyonel bir şeklini temsil etmeye başlamıştır ki,

Hukuk üretimi ve hukuk icadı "temelden irrasyoneldir"... Şöyle ki karar, genel normlardan ziyade etik, duygusal ve siyasi bir esas üzerinden değerlendirilerek belirli davanın somut faktörlerinden etkilenmektedir.³

Çoğunlukla yanlış bilgiye dayanan *şer'iyye* mahkemeleri ve İslam hukukunun bu sevimsiz görüntüsü, son on yıllarda İslam hukuk araştırmacıları tarafından düzeltilmiştir.⁴ Ve *şer'iyye* mahkemeleri hâlâ büyük oranda az çalışılmış bir sosyal alan olmaya devam etmekte; farklı zaman ve mekânlarda *şer'iyye* mahkemelerinin içinde neler olduğuna dair bilgimiz yüzeyselliğini korumaktadır. *Medrese*, çarşı, harem ya da cami⁵ gibi diğer bilinen "İslâmî" kurumlara nazaran *şer'iyye* mahkemeleri ilmî açıdan az ilgi görmüştür. *Medrese*, çarşı ya da harem değil de *şer'iyye* mahkeme kayıtlarının (tek. *sicil*) son yıllarda Müslüman toplumlar hakkında tarihi araştırma için önemli bir kaynağa dönüştüğü düşünülürse, *şer'iyye* mahkemesinin kendi başına incelenmeye değer *mühim bir sosyal kurum* olarak ihmal edilmesi gerçek bir bulmacadır.

¹ Ör. bk. Edward W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians* (London: Adamant Media Corporation, 2005 [Charles Knight and Co., 1836]), 132-8; Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*, 12 vols. (Paris: Imp. de Monsieur, 1787-1820), vol. 4, 582-3. Ayrıca bk. Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 56.

² Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Complete Power* (New Haven: Yale University Press, 1957).

³ Max Weber, *Law in Economy and Society*, trans. Max Rheinstein (New York: Simon and Schuster, 1967), 63. S. Powers, "Kadijustiz or Qadi Justice: A Paternity Dispute from Fourteenth-Century Morocco," *Islamic Law and Society*, 1 (1995), 332-66.

⁴ Weber'in Kadijustiz kavramıyla ilgili eleştirel müzakereler için bk. Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law and Culture in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Irene Schneider, "Die Merkmale der idealtypischen qadi-Justiz. Kritische Anmerkungen zu Max Webers Kategorisierung der islamischen Rechtssprechung," *Der Islam*, 70 (1993), 145-59; Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994), 25-33; David S. Powers, "Kadijustiz or Qadi Justice: A Paternity Dispute from Fourteenth-Century Morocco," *Islamic Law and Society*, 1 (1995), 332-66.

⁵ *Medrese*, cami (*mescid*), harem ve çarşı hakkında bk. *İslam Ansiklopedisi İkinci Baskı*, şu madde başlıklarına bk., Madrasa (J. Pedersen [George Makdisi]); Masdjid (R. Hillenbrand); Harem (y.y.); Suk (Th. Bianquis ve P. Guichard).

Şer'iyye mahkemesi yakın zamana kadar neden az ilgi görmüştür? Durum neden son on yılda değişmiştir? Ve şer'iyye mahkemeleri neden giderek büyüyen ilmî literatürün odak noktası hâline gelmiştir? Bu girişte biz bu sorulara bazı cevaplar vereceğiz. Bizim iddiamıza göre, akademik araştırmalarda şer'iyye mahkemesinin görece ihmali, üç akademik alt disiplinin -hukuk tarihi, hukuk antropolojisi ve sosyal tarih- metodolojik ve teorik eksiklikleri ve onların arasında ve içlerinde problematik bir iş bölümüne kadar götürülebilir. Aynı şekilde şer'iyye mahkemeleri araştırmasına artan ilgi, bu üç disiplinin her birinin içindeki belirli kuramsal, metodolojik ve tematik gelişmelere atfedilebilir.

Üç alt disiplinde şer'iyye mahkemelerinin görece ihmaline ilişkin muhtemel sebepleri ele alarak başlayacağız. Sonrasında şer'iyye mahkemelerine yönelik ilmî ilgide son zamanlarda artışa neden olan belirli metodolojik ve teorik eğilimleri inceleyeceğiz.⁶ *Islamic Law and Society*'nin bu özel sayısında bir araya getirilen, şer'iyye mahkemeleri araştırmasında yeni yaklaşımları örnekleyen dört makaleyi inceleyerek bitireceğiz.

1. 1990'lara Kadar Şer'iyye Mahkemeleri Çalışmaları

Şer'iyye Mahkemeleri ve Hukuk Tarihi

Batı'da İslam üzerine akademik araştırmanın temelleri, 19. yüzyılın ikinci yarısı esnasında hepsi geleneksel filoloji metinleri eğitimi almış, çoğunlukla Alman, Goldziher, Nöldeke, Wellhausen, Snouck-Hurgronje ve diğerleri tarafından kurulmuştur.⁷ Bu entelektüel gelenek içinde, müstakil bir saha olarak İslam hukuk çalışmasını en çok şekillendiren araştırmacı hiç şüphesiz Joseph Schacht. Hem İslâmî araştırmalar hem de Alman hukuk tarihinden etkilenen Joseph Schacht ve diğerleri, ilgilerini İslâmî kutsal metinlere ve klasik *fıkıh* kitaplarını incelemeye yöneltmişlerdir.⁸ Onların bu gibi metinlere odaklanmasının bir sonucu olarak bu araştırmacılar *şeriata*, değişmez bir *dünya görüşüyle* bağlantılı ve sosyal hayattan kopuk kusursuz bir hukuk doktrini imajı oluşturmuşlardır.⁹ Dahası onlar, hukuk doktrinini "gerçek" ya da "saf" İslam hukuku olarak ele alırken, bu hukukun uygulanmasının gayriislami muamelelerle "kirletilmiş" olduğunu kabul ederek İslam hukukunu ilk ve en önce "fakihlerin hukuku" olarak görmüşlerdir.¹⁰

⁶ Bu girişte bütün *sicil*-merkezli literatüre dair kapsamlı bir değerlendirme yapmaya çalışmıyoruz, daha ziyade alandaki çok sayıda bilimsel çalışmadan birkaçına değinerek tarih yazımı ve metodolojik ilgi alanlarımızı vurguluyoruz.

⁷ Mark Batunski, "Carl Heinrich Becker: From Old to Modern Islamology," *International Journal of Middle East Studies*, 13 (1981), 287-310, 295'de. Ayrıca bk. Ursula Woköck, "The Conception of Middle East Studies in German Orientalism" (Ph.D. diss., Tel Aviv University, 2006).

⁸ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950); a.mlf, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1964).

⁹ J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York University Press, 1959), 81; Herbert J. Liebesny, *The Law of the Near and Middle East* (Albany: State University of New York Press, 1975), 4.

¹⁰ C. Snouck Hurgronje, *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. J. Schacht and G.H. Bousquet (Leiden: Brill, 1957), 290; Schacht, *Introduction*, 199, 209; Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, 20.



Bu araştırma geleneğine göre *kadılar* yalnızca, İslam hukuk gelişimine katkıları göz ardı edilebilecek “hukuk teknisyenleri”dir.¹¹ Onlar sıklıkla otoritelerini hükümdardan alan ve sözde daha özgür, “temiz kalmış” *müftüler* ve müellif-hukukçular tarafından gölgede bırakılan rüşvetçi memurlar olarak sunulurlar.¹² Aynı şekilde *şeriatın* resmi tatbik mahalli olan *şer'iyeye* mahkemeleri, İslam hukukunun tüm gelişiminde ikincil bir kurum olarak görülmüştür.¹³

Onların kavramsal çerçevesine bakıldığında, hukuk tarihçilerinin genel olarak “gerçek dünyada” *şeriat* hukukunun tatbikine, *kadılar*ın hukuki uygulamalarına ve *şer'iyeye* mahkemelerinin işleyişini yöneten kurumsal düzenlemelere yeterince ilgi göstermemeleri şaşırtıcı değildir.¹⁴ Yakın zamana kadar, sadece az sayıda hukuk tarihçisi, İslam hukuk çalışmalarında mahkeme kayıtlarını bir kaynak olarak kullanmıştır.¹⁵

Şer'iyeye Mahkemeleri ve Sosyal Tarih

Orta Doğu'nun sosyal tarihi yaklaşık 1960'ların ortasında müstakil bir araştırma alanı olarak zuhur etmiştir.¹⁶ Kaynak malzemelerini mevcut kurucu metinlerden sağlayan hukuk tarihçilerinin aksine sosyal tarihçiler, kaynakları tespit etmek, ulaşmak ve elde etmek için oldukça çok emek vermek zorundadırlar. Sosyal tarihçiler, Orta Doğu toplumlarıyla ilgili

¹¹ Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969), 63-4.

¹² Mesela Wael Hallaq “II/VIII. yüzyıldan sonra fakihlerin katkısının durmuş görüldüğünü ve hukukun yorumunun adeta sadece *müftünün* yetki alanı hâline geldiğini” ifade eder. Wael B. Hallaq, “From *Fatwās* to *Furu'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law,” *Islamic Law and Society*, 1 (1994), 29-65, 55'de. Ayrıca bk. Schacht, *Introduction*, 74-5; Baber Johansen, “*Coutumes locales et coutumes universelles: aux sources des règles juridiques en droit musulman hanéfite*,” *Annales Islamologiques*, 27 (1993), 29-35, 31-3'de.

¹³ Hukuk tarihçilerinin *şer'iyeye* mahkemelerini yeterince dikkate almamalarının nedenleriyle ilgili olarak bk. Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia* (Berkeley, Los Angeles, London: The University of California Press, 1972), ix-x; Miriam Hoexter, “*Qadi, Mufti and Ruler: Their Roles in the Development of Islamic Law*,” in *Law, Custom and Statute in the Muslim World*, ed. Ron Shaham (Leiden: Brill, 2007), 67-85, 69'da.

¹⁴ Emile Tyan'da bir istisna bulunabilir, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Leiden: Brill, 1960 [Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1938]).

¹⁵ Ör. bk. Aharon Layish, *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State* (Jerusalem: Israel Universities Press, 1975); Ron Shaham, *Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Shari'a Courts, 1900-1955* (Leiden: Brill, 1997).

¹⁶ Judith E. Tucker, “Taming the West: Trends in the Writing of Modern Arab Social History in Anglophone Academia,” in *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses*, ed. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990), 198-228. 1940'ların sonunda ve 1950'lerde bir grup Türk tarihçi, Arap ve Batı akademilerindeki meslektaşlarından en az on yıl önce, sosyoekonomik ve sosyopolitik çalışmalarını çoğunlukla Türkçe yayımlayarak zengin Osmanlı arşivlerini araştırmaya başlamışlardır. (bk. dipnot 17).

deneysel veri içeren tarihi belgeleri bulmaya çalışırken, Osmanlı *şer'iyeye* mahkeme kayıtlarında bir altın madeni bulmuşlardır.¹⁷

Şer'iyeye mahkemelerinin günlük işlemlerine halkın yanı sıra tanınmış kişiler de katılırdı ve bu işlemlerden çok mühim olanları kaydedilirdi ve bu kayıtlar mahkemede korunurdu. 16. yüzyıl sonrasına tarihlendirilen bu kayıtların birçoğu farklı Osmanlı şehirlerinde günümüze ulaşmıştır.¹⁸ Bu kayıtlar, yüzyıllar boyunca imparatorluğun farklı bölgelerinde meydana gelen çeşitli faaliyet tutanaklarını içerir. Yapıları ve kapsadığı uzun süreler nedeniyle bu kayıtlar, ilk bakışta nicelemeye fevkalade uygun görünen bir belgeleme tarzı sağlamıştır. Gerçekten de bu kayıtlar, büyük sosyal birimlerin uzun süreli gelişmeleri üzerine araştırma için seri ekonomik ve demografik veri sağlayan nicel analizler dalgasına yol açmıştır.

1960'lardan yaklaşık 1990'ların ortalarına kadar sosyal tarihçiler Osmanlı mahkeme kayıtlarını çoğunlukla bir veri bankası olarak kullanmışlardır: Bu kayıtlardan "somut deliller" elde ederek nüfus eğilimleri, ekonomik faaliyetler, evlilik ve boşanma uygulamalarının yanı

¹⁷ Çoğunluğu Osmanlı mahkeme kayıtlarına dayanan ya da ona atıfta bulunan makaleler olan en erken çalışmalar, Balkan ve Türk tarihçileri tarafından yazılmıştır (Her ne kadar bu çalışma birincisini [Balkanları] kapsamıyorsa da en erken çalışmaların Macar ve Bulgar tarihçiler tarafından yayımlandığı vurgulanmalıdır). 1940'ların sonunda ve 1950'lerde birkaç çalışma yayımlanmıştır. 1960'larda Osmanlı-Arap Orta Doğu sosyal tarihçileri, özellikle Şam, Kudüs ve Kahire olmak üzere bir dizi mahkeme kayıtları keşfetmişlerdir. Bk. Jon E. Mandaville, "The Ottoman Court Records of Syria and Jordan," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 311-19. Yine de ancak 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında, Osmanlı *şer'iyeye* mahkeme kayıtları, Osmanlı Orta Doğu sosyal tarihi için büyük bir kaynak hâline gelmiştir. Erken dönemde mahkeme kayıtlarını araştıran tarihçiler arasında İbrahim Gökçen, Halil İnalçık, M. Çağatay Uluçay, Halit Ongan, Jon E. Mandaville, Abdul-Karim Rafeq, André Raymond ve Adnan Bakht'i görürüz. Mahkeme kayıtlarının içeriği ve önemi hakkındaki ilk yayınlar için bk. Halil İnalçık, "Bursa Şer'iyeye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları," *Bellekten*, 11 (1947), 693-703; M. Çağatay Uluçay, "Manisa Şer'iyeye Sicillerine Dair Bir Araştırma," *Türkiyat Mecmuası*, 10 (1953), 285-99; Halit Ongan, *Ankara'nın 1 numaralı Şer'iyeye Sicili* (Ankara: TTK yay., 1958); Mandaville, "The Ottoman Court Records"; Abdul-Karim Rafeq, "Les registres des tribunaux de Damas comme source pour l'histoire de la Syrie," *Bulletin d'Études Orientales*, 26 (1973), 219-26; André Raymond, "Les documents du *mahkama* comme source pour l'histoire économique et sociale de l'Égypte au XVIIIe siècle," in *Les Arabes par leurs archives (XVIe-XXe siècles)*, ed. Jacques Berque and Dominique Chevallier (Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1976), 125-39. Bu özetin hazırlanmasındaki yardımları için Boğaç Ergene ve Uri Kupferschmidt'e teşekkür ederiz.

¹⁸ Ayrıca Memlük İmparatorluğu ve Endülüs'ten bazı mahkeme kayıtları da günümüze ulaşmıştır. Memlük *şer'iyeye* mahkeme kayıtlarıyla için bk. *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram as-Sârif in Jerusalem* (Beirut: F. Steiner, 1986); a.m.f., "Documents as a Source for Mamluk History," *Mamluk Studies Review*, 1 (1997), 1-13; Mahmud Hammuda, *al-Madkhal ila dirasat al-watha'iq al-'Arabiyya* (Cairo: Dar al-Thaqafa, 1980), 187-213. Ayrıca bk. Mandaville, "The Ottoman Court Records," 311; Wael B. Hallaq, "The *Qādī's Dīwān* (Sijill) Before the Ottomans," *Bulletin of the School of African and Asian Studies*, 61 (1998), 415-36. Endülüs *şer'iyeye* mahkeme kayıtlarıyla için bk. Christian Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba: Zum Recht der Gesellschaft in einer malikitisch- islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts* (Leiden: Brill, 1999).



sıra gayrimenkul mallar, tarım ve sanayi ürünleri fiyatlarını tanımlamış ve hesaplamışlardır. Sosyal tarihçiler, *vakıf* ve miras belgelerinden, ailevi anlaşmazlıklar ve ekonomik işlem kayıtlarından elde edilen bilgiye dayanarak, sadece çeşitli sosyal grupların sosyoekonomik faaliyetlerini değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğunun bütün şehir ve bölgelerindeki sosyoekonomik yapısını da yeniden inşa etmeye gayret etmişlerdir.¹⁹

1990'ların ortalarına kadar pek çok sosyal tarihçi, bu *sicil* kayıtlarının, belirli hukuk gelenekleri ve kültürleri bağlamında ve belirli hukuki neticeler elde etmek amacıyla hukuk mahkemelerinde ortaya çıktığı gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle sosyal tarihçiler genellikle İslam hukuku ya da *şer'iyye* mahkemelerinden ziyade sosyal, ekonomik ve kültürel süreçlerle ilgilenmişler ve *şer'iyye* mahkemelerindeki sosyal etkileşim ve onlarda uygulanan kayıt oluşumu ve kayıt tutma uygulama metotlarıyla ilgili sadece nadiren bilgi sunmuşlardır.²⁰ Bu nedenle mahkemenin kendisi, hususi müstakil kurumsal, kültürel ve hukuk mantığı olan sosyal bir saha olarak ihmal edilmiş bir alan olagelmiştir.

Antropolojik Araştırmalarda Şer'iyye Mahkemeleri

Tarihçiler gibi, Orta Doğu ya da başka bir yerde Müslüman toplumları araştıran antropologlar da 1990'a kadar *şer'iyye* mahkemelerini incelemekten kaçınmışlardır. Bu ihmalin birkaç nedeni vardır. İlk olarak, disiplinler arasında yazılı olmayan ancak oturmuş iş bölümüne göre İslam hukuk araştırmaları, görevi İslam hukuk doktrinindeki incelikleri çözmek olan müsteşriklerin (çoğunlukla hukuk tarihçileri) "yetki alanı" içerisine girmesidir. Antropologlar hem antropolog hem de müsteşrikler tarafından resmi hukuk doktriniyle çok az ilgisi var olarak algılanan sosyal uygulamaları, toplumsal gelenekleri ve dinî ya da kültürel inançları tasvir ve tahlil etmekle sorumludurlar. Yine de ilgilerini hukuk alanına yönlendirdikleri nadir durumlarda antropologlar, İslam hukukundan ziyade geleneksel hukuku incelemeyi tercih etmişlerdir. Onların tercihi, sosyal ve kültürel antropolojinin geleneksel odaklanmasına uygun olarak şehirli, "karmaşık" ve eğitilmiş toplumlardan ziyade kabile, göçebe ve okuryazar olmayan toplumlardır. 1960'lara²¹ kadar bu odak noktasındaki ısrarcılık, Bedevi hukukuyla ilgili çok sayıda antropolojik çalışmaya yansıtılmıştır.²² Kazaen

¹⁹ Ör. bk. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, 2 vols. (Damascus: Institut Français de Damas, 1973-4); Suraiya Faroqhi, *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa 1600-1700* (Jerusalem: The Hebrew University, 1988); Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989).

²⁰ Ronald Jennings'ın çalışmaları olağanüstüdür. Bk. "The Office of *Vekil (Wakil)* in 17th Century Ottoman *Shari'a* Courts," *Studia Islamica*, 42 (1975), 147-69; a. mlf., "Kadi, Court and Legal Procedure in 17th c. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 48 (1978), 133- 72; a.mlf., "Limitations of the Judicial Powers of the *Kadi* in 17th c. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 50 (1979), 151-84.

²¹ Keza bu eğilim Orta Doğu'da çalışan antropologlar arasında da aşikârdır. Michael Gilson, "Very like a camel: The appearance of an anthropologist's Middle East," in *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, ed. Richard Fardon (Washington and Edinburgh: Scottish Academic Press and Smithsonian Institution Press, 1990), 222-39, 224' de.

²² Omar Effendi al-Barghuti, *Judicial Courts among the Bedouins of Palestine* (Jerusalem: Palestine Oriental Society, 1922); Austin Kennet, *Bedouin Justice: Law and Customs among the Egyptian Bedouin* (London: Routledge, 1968); Safia K. Mohsen, *Quest for Order among Awlad Ali of the Western Desert of Egypt*

de olsa antropologlar ve müsteşrikler arasındaki iş bölümü, İslam hukuku ve geleneksel hukukun ikili yapısına katkıda bulunmuştur.

İkincisi, *şer'iyye* mahkemeleriyle ilgili antropolojik araştırmanın azlığı, bu kurumların modern Müslüman toplumlardaki kenarda kalmışlığını yansıtabilir. Gerçekten de önceki yüzyılların *şer'iyye* mahkeme kayıtları kıymetli bir tarihi kaynak olarak önemsendirken, yargının ahvâl-i şahsiyye ve aile hukuk meseleleriyle sınırlı olduğu günümüz Müslüman toplumlarında *şer'iyye* mahkemeleri genellikle (bize göre hatalı bir şekilde), ikincil kurumlar olarak görülmektedir.²³ Antropologlar ve sosyal bilimcileri diğer daha merkezi kurumları araştırma alanları olarak seçmeye iten şey, bu mahkemelerin algılanan kenarda kalmışlığı olabilir.

Son olarak, diğer sosyal alanlara nazaran *şer'iyye* mahkemelerini araştırmak bilhassa zordur. Bu kurumları araştırmayı isteyen antropologların sadece günlük ve edebi dillerde değil aynı zamanda çok yönlü ve karmaşık hukuk söyleminde de uzman olmaları gerekmektedir. İlaveten, *şer'iyye* mahkemeleri teoride halka açık olsa da uygulamada içine kapanık kurumlardır.²⁴ Cami ya da pazar gibi yerlerin aksine mahkemeye giriş ve özellikle uzun süreli katılım, kurumsal muhafızlar tarafından yakından izlenmektedir.²⁵ Bu alanın erişilmezliği, antropologların dikkatlerini neden daha kontrol edilebilir sosyal alanlara odaklamayı tercih ettiğini açıklayabilir.

Hukuk tarihçileri, sosyal tarihçiler ve antropologlar farklı nedenlerden dolayı ilmî dikkatlerini *şer'iyye* mahkemelerine yönlendirmeme meylinde olmuşlardır. Şunu söyleyebiliriz ki, müstakil bir sosyo-hukuk kurum olarak *şer'iyye* mahkemesi "akademik yetimliğinden" mustarıptır: Hiçbir disiplin bu kurumu sistematik olarak araştırmayı üstlenmemiştir. Bununla birlikte aşağı yukarı son on yıldan bu yana *şer'iyye* mahkemeleri yavaş yavaş yeni ve belki de eşsiz bir ilmî ilginin odağı olmuştur. Bu yeni değişimi ne tetiklemiştir?

(Michigan: Michigan State University Press, 1971); Frank H. Stewart, "Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature," *International Journal of Middle East Studies*, 19 (1987), 473-90; a.mlf., *Texts in Sinai Bedouin Law*, 2 vols. (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1988); a.mlf., "Customary Law among the Bedouins of the Middle East and North Africa," in *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*, ed. Dawn Chatty (Leiden: Brill, 2006), 239-79; *İslam Ansiklopedisi İkinci Baskı*, şu madde başlıklarına bk., 'Urf, 2. Arab Customary Law (Frank H. Stewart).

²³ Rosen, *The Anthropology of Justice*, 10; Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared* (London: I. B. Tauris, 1993), 10-13; Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, x. Ayrıca bk. J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: The Athlone Press, 1976), 4.

²⁴ Anna Würth, "Contemporary Courts in the Middle East: Thoughts about the State of the Art" (paper presented at the International Workshop, "Courts of Law and Legal Cultures in Past and Present Muslim Societies: A Socio-Legal Perspective", Ben-Gurion University, June 2005).

²⁵ Ido Shahar, "Practicing Islamic Law in a Legal Pluralistic Environment: The Changing Face of a Muslim Court in Present-Day Jerusalem" (Ph.D. dissertation, Ben Gurion University of the Negev, Beer Sheva, 2006), 112-22.



2. Şer'iyeye Mahkemelerine ve Onları Çevreleyen Hukuk Sistemlerine Artan İlgi

21. yüzyılın başında beşerî ve sosyal bilimlerde geniş bazı metodolojik ve epistemolojik değişimler vuku bulmuştur.²⁶ Bu değişiklikler sonucunda yukarıda bahsedilen üç çalışma alanında şer'iyeye mahkemelerine karşı ilgi neredeyse eş zamanlı olarak artmıştır. Müslüman toplumlarda geri kalmışlık ve durağanlık imajı üreten oryantalist ilmî geleneğe karşı artan eleştiriye cevaben²⁷ İslam hukuk araştırmacıları, çalışma alanlarının kapsamlı bir tashihine girişmişlerdir. *İçtihat* (bağımsız hukuk muhakemesi) kapılarının kapatılması ve İslam hukukunun sadece fakihlerin hukuku olarak değerlendirmesi gibi köklü bazı görüşler sorgulanmaya başlanmıştır.²⁸ Dahası bir kimse hukuk tarihi içinde bir odak değişimini hisseder: Artık İslam hukuk araştırmacıları sadece kurucu hukuk metinlerini incelemeye yoğunlaşmamaktadır. Onun yerine dikkatlerini, tatbiki hukuk (*fürû'*) ve hukuki görüşler (*fetvalar*) gibi daha yerleşmiş, uygulama-odaklı metinlere çevirmişlerdir.²⁹

Değişen odak noktası, özellikle *müftüler* ve *kadılar* gibi İslam hukuk uygulayıcılarına daha fazla ilgi göstermeyi gerekli kılmıştır. Hukuk tarihçilerinin ilk dikkatini çeken şey *müftüler* ve onların *fetva* müdevvenatı olmuştur.³⁰ *Fetva* müdevvenatı yapısı gereği "klasik" *fıkıh* literatürüne daha yakındır. Bazı hukuk tarihçilerinin dikkat çektiği üzere, *fetvalarının*

²⁶ Bu değişimler için ör. bk. Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Post-Modern Challenge* (Hanover and London: Wesleyan University Press, 2005 [1997]), chaps. 10 and 11; John R. Hall, "Cultures of Inquiry and the Rethinking of Disciplines," in *Social in Question: New Bearing in History and the Social Sciences*, ed. Patrick Joyce (London: Routledge, 2002), 191-210; Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, "Introduction," in *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, ed. Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (Berkeley, Los Angeles and London: The University of California Press, 1999), 1-34.

²⁷ Bu eleştiri Edward Said tarafından tetiklenmiştir. *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1979).

²⁸ Wael B. Hallaq, "Was the gate of *Ijtihad* Closed?," *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), 3-41; Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Dīn al-Qaraḫī* (Leiden: Brill, 1996), 225; Hoexter, "Qadi, Mufti and Ruler."

²⁹ Hallaq, "From *Fatwās* to *Furu'*"; Judith E. Tucker, "Muftis and Matrimony: Islamic Law and Gender in Ottoman Syria and Palestine," *Islamic Law and Society*, 1 (1994), 265-300; a.mlf., *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998); *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996); David Powers, *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Ahmad Atif Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2006).

³⁰ 1990'ların başında Granada [Gırnata] İslami Araştırmalar Merkezinde yapılan uluslararası "The Making of a Fatwa/Bir Fetvanın Oluşumu" konferansı, hukuk tarihçilerinin *müftüler*, *fetvalar* ve *iftaya* karşı olan artan ilgilerine işaret etmektedir. Bu konferansta sunulan tebliğlerin bazıları daha sonra *İslam Hukuk Yorumu*'na dâhil edilmiştir. Diğerleri başka mecralarda yayımlanmıştır. Ör. bk. Aharon Layish, "The *Fatwa* as an Instrument of the Islamization of a Tribal Society in Process of Sedentarization," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 54 (1991), 449-59; Manuela Marin, "Law and Piety: A Cordovan Fatwa," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 17 (1990), 129-36.

derlenmesi makul görülecek kadar yüksek ilmî konuma sahip *müftüler* genellikle, etkili *fürû'* kitaplarının ve hatta *fıkıh usulü* metinlerinin müellifleriydiler.³¹ Kadılara gelince araştırmacılar onlara ve onların uygulamalarına daha fazla ilgi göstermekte ve *şer'iyeye* mahkemelerinin farklı toplumdaki işleyişini belirleyen kurumsal düzenlemeleri ele alan literatür miktarı da hızla artmaktadır.³² Araştırmacılar, İslam hukukunun değişen sosyal durumlara intibakına katkıda bulunan *kadılar* ve diğer memurların mekanizmalarını belirlemeye gayret ettikçe, (bu) İslam hukukunun gelişmesinde *kadılar*ın rolünün yeniden ele alınmasıyla sonuçlanmıştır.³³

Hukuk tarihindeki bu yeni yönelimler kadar, sosyal tarih alanındaki gelişmeler de önemlidir. 1990'ların ortalarında, *sicil*-merkezli çalışmalarda *şer'iyeye* mahkeme kayıtlarının sıklıkla bilgisizce ve yüzeysel bir şekilde ele alınması konusunda belirli bir metodolojik hoşnutsuzluk zuhur etmiştir. Zouhair Ghazzal, 1996 tarihli tanıtımında Establet ve Pascual'un *Familles et fortunes à Damas: 450 foyers damascains en 1700 (Şam'daki Aileler ve Servet: 1700'de 450 Şam hanesi)*³⁴ isimli çalışmalarında yazarları, mahkeme kayıtlarının nicel bir analizini yürütme kararlarını tartışmadıkları için tenkit etmiştir. Göz ardı edilemeyecek derece önemli olan bu tercihin, metodolojik düşüncelerle izah edilmesi ve desteklenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Buna cevaben André Raymond, mahkeme kayıtlarının nicel analizlerinin değerini savunmuştur.³⁵ Buna mukabil Ghazzal, eleştirisinin bütün *sicil*-merkezli Osmanlı ve Orta Doğu tarih yazımına yönelik olduğunu izah etmiştir.³⁶ O, tarihçilerin mahkeme kayıtlarını bu belgelerin dışında kalan yöntemlerle ele alarak onların doğal metinsel yapısını göz ardı etme yaklaşımlarındaki *a priori* (dogmatik) kararına itiraz ettiğini açıklamıştır.

³¹ Wael B. Hallaq, "Introduction: Issues and Problems," *Islamic Law and Society*, 3 (1996), 127-36, 129'da; Norman Calder, "Al-Nawawī's Typology of *Muftīs* and its Significance for a General Theory of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 3 (1996), 137-64, 142'de. Ayrıca bk. Hoexter, "Qadi, Mufti and Ruler", 67, s. 2.

³² Christian Muller, "Judging with God's Law on Earth: Judicial Powers of the *Qādī al-Jamā'a* of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century," *Islamic Law and Society*, 7 (2000), 159-86; *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, ed. Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters and David S. Powers (Leiden: Brill, 2005); Hoexter, "Qadi, Mufti and Ruler."

³³ Wael B. Hallaq, "Qadis Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence," *Al-Qantara*, 20 (1999), 437-65; Hoexter, "Qadi, Mufti and Ruler."

³⁴ Zouhair Ghazzal, "Review of Colette Establet and Jean-Paul Pascual, *Familles et fortunes à Damas* (Damascus: Institut Français de Damas, 1994)," *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996), 431-2.

³⁵ André Raymond, "A Response to Zouhair Ghazzal's Review of *Familles et fortunes à Damas* (Damascus: Institut Français de Damas, 1994) in *IJMES* 28, 3 (1996), 431-2," *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998), 472-4. Bildiğimiz kadarıyla Raymond'un harika *Artisans et commerçants'i* (*Esnaf ve Tüccarlar*) (1973-4) sistematik olarak nicel metotları kullanan ilk önemli *sicil*-temelli sosyal tarih [çalışmasıdır]. Mahkeme kayıtlarını analiz etmede nicel metotları kullanarak çalışmalarını yayımlayan Pascual ve Establet'in de dâhil olduğu birçok sosyal tarihçi Raymond'ın öğrencileriydi.

³⁶ Zouhair Ghazzal, "A Reply to André Raymond," *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998), 474-5.



Islamic Law and Society 1998'de, Dror Ze'evi'nın Orta Doğu sosyal tarihinde şer'iyye mahkeme kayıtlarının kullanımını tartıştığı bir değerlendirme makalesi yayımlamıştır.³⁷ Ze'evi, sicil-merkezli sosyal tarihlerin pek çoğunda şer'iyye mahkeme kayıtlarının "basit bir yansıtıcı ya da ayna sayesinde toplum ve kültürü aksettiren bir kaynak" olarak, gerçekliğin şeffaf bir kaydı şeklinde ele alındığını müşahede etmiştir.³⁸ Bu yüzeysel yaklaşım yerine Ze'evi, sicili kültürel bir doku, üretim bağlamı içinde tahlil edilmesi gereken belirli bir sosyohukuk vakanın bir ürünü olarak ele alan daha metodolojik-bilgi odaklı bir yaklaşım benimsenmesini güçlü bir şekilde iddia etmiştir. O, tarihçileri "çeşitli dönemlerde muhtelif şer'iyye mahkemelerindeki kâtiplerin ve kaduların, sürekli değişen ihtiyaçlar ve kavramlara hizmet etmek için mahkemenin güncel gidişatlarını yazarken yorumladıkları, değiştirdikleri ve yeniden ürettikleri mekanizmalara" daha fazla dikkat etmeye çağırıştır.³⁹ Ze'evi ayrıca, şer'iyye mahkeme kayıtlarının, geniş bir dizi sosyal fenomenin incelenebileceği bir prizma oluşuna ek olarak, kendi başlarına incelenmeyi hak eden ilgi çekici sosyal kurumların ürünleri olduğunu da iddia etmiştir. Bu kurumların tarihi gelişimi, onların hukuk kültürleri ve gelenekleri ve onlarda sürdürülen yöntem ve uygulamaların hepsi oldukça önemlidir.

Bu iddialar tarihçilerin, sicil-merkezli sosyal tarihin durumu konusunda artan hoşnutsuzluğunu yansıtmaktadır. Ghazzal ve Ze'evi'nın metodolojik kaygılarını paylaşan bir dizi sosyal tarihçi, arşivlerde üretilen ve korunan şer'iyye mahkeme kayıtlarının kurumsal ortamıyla daha kapsamlı bir şekilde ilgilemektedirler.⁴⁰ Bu araştırmalar ve devam eden çeşitli çalışmalar, bu mahkemelerde çalıştırılan personel, hâkim hukuk ve örgütsel kültürler ve onların diğer hukuk kurumlarıyla ilişkileri hakkındaki bilginin yanı sıra, Müslüman toplumlarda çeşitli zaman ve mekânlarda şer'iyye mahkemeleri ve hukuk sistemlerinin işleyişi hakkında kıymetli veriler ihtiva eder.

Çağdaş şer'iyye mahkemelerine odaklanan önemli miktarda antropolojik literatür de son yirmi yılda zuhur etmiştir. Antropologlar umumen hukuk sahasıyla ve hususen sosyal bir

³⁷ Dror Ze'evi, "The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal," *Islamic Law and Society*, 5 (1998), 35-56.

³⁸ A. mlf., 37.

³⁹ A. mlf., 38.

⁴⁰ Nelly Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo," in *The State and its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*, ed. a.mlf, (Cairo: The American University in Cairo Press, 1995), 44-59; Najwa al-Qattan, "Textual differentiation in the Damascus *Sijill*: Religious Discrimination or Politics of Gender?", in *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El-Azhary Sonbol (New York: Syracuse University Press, 1996), 191-201; Leslie Peirce, "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society," in *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline C. Zilfi (Leiden: Brill, 1997), 169-96; a. mlf, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003); Beshara Doumani, "Adjudicating Family: The Islamic Court and Disputes between Kin in Greater Syria, 1700-1860," in *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, ed. a. mlf, (New York: State University of New York Press, 2003), 173-200; Boğaç A. Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)* (Leiden: Brill, 2003); Iris Agmon, *Family and the Courts: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine* (New York: Syracuse University Press, 2006).

kurum olarak *şer'iyye* mahkemesiyle ilgilenmeye başlamışlardır. Bu eğilim, sosyohukuk kurumlar olarak *şer'iyye* mahkemelerinin sosyal, politik ve kültürel dinamiklerini anlamamıza çokça katkıda bulunan çağdaş *şer'iyye* mahkemeleriyle ilgilenen bir dizi monografinin yayımlanmasında kendini göstermektedir.⁴¹

Hukuk tarihçileri, sosyal tarihçiler ve aynı zamanda hukuk antropologlarının makalelerini yayımlayan *Islamic Law and Society*'nin 1994'te ortaya çıkmasıyla önemli bir ilerleme elde edilmiştir. Gelişimin farklı yollarla da olsa her üç disiplinde meydana gelmiş olması gerçeği, 20. yüzyılın sonunda akademideki daha kapsamlı değişimlerle açıklanabilir.⁴² Biz artık bugünkü ve tarihsel Müslüman toplumlardaki hukuk mahkemelerini sosyohukuk bir bakış açısıyla incelemeye yoğunlaşan sosyal ve hukuk tarihçileri ve sosyal bilimciler tarafından kaleme alınan müstakil bir grup bilimsel çalışmadan bahsedebiliriz.⁴³ Yapılacak daha çok iş görünmektedir. Bu mahkemelerin işleyişindeki benzerlikler ve farklılıkları; Müslüman toplumların hukuk alanlarında süreklilik ve değişimi ve tarih boyunca *şer'iyye* mahkemelerinin kurumsal gelişimini daha iyi anlayabilmemiz için *şer'iyye* mahkemeleriyle ilgili daha deneysel çalışmalar gerekmektedir. Bu çalışmalar, yeni metodolojik-bilgi odaklı yaklaşımlarla yönlendirilmeli ve hukuk tarihçileri, sosyal tarihçiler ve sosyal bilimcilerin müşterek çabaları üzerine inşa edilmelidir. Gerçekten de bunlar 2005 baharında Ben Gurion Üniversitesinde düzenlediğimiz "Courts of Law and Legal Cultures in Past and Present Muslim Societies: A Socio- Legal Perspective" (Geçmiş ve Günümüz Müslüman Toplamlarında Hukuk Mahkemeleri ve Hukuk Kültürleri: Sosyo-Hukuki Bir Bakış) konulu çalıştayın hedefleriydi.⁴⁴

⁴¹ Brinkley M. Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993); Anna Würth, *ash-Shari'a fi Bab al-Yaman: Recht, Richter und Rechtspraxis an der familienrechtlichen Kammer des Gerichtes Süd-Sanaa (Republik Jemen) 1983-1995* (Berlin: Duncker & Humblot, 2000); Rosen, *Anthropology of Justice*; a. mlf, *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000); Carolyn Fleuer-Lobban, *Islamic Law and Society in the Sudan* (London: Frank Cass, 1987); Mir- Hosseini, *Marriage on Trial*; Susan F. Hirsch, *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998); Erin E. Stiles, "When Is a Divorce a Divorce? Determining Intention in Zanzibar's Islamic Courts," *Ethnology*, 42 (2003), 273-88; a. mlf, "Broken edda and Marital Mistakes: Two Recent Disputes from an Islamic Court in Zanzibar," in *Dispensing Justice in Islam*, 95-116; Michael Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton: Princeton University Press, 2002); John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁴² Yukarıdaki 26. dipnota bk. ayrıca bk. Iris Agmon, "Women's History and Ottoman *Shari'a* Court Records: Shifting Perspectives in Social History," *Hawwa*, 2 (2004), 172-209.

⁴³ Sosyohukuk yaklaşım aşağıda kısaca tartışılmaktadır.

⁴⁴ Her ne kadar çalıştay, Müslüman toplumlardaki bütün hukuk mahkemelerini kapsayacak şekilde tasarlanmış olsa da tebliğlerin çoğu *şer'iyye* mahkemeleriyle ilgiliydi. Çalıştayda sunulan on sekiz tebliğden on ikisi geçmiş ve şimdiki *şer'iyye* mahkemelerine yoğunlaşmakta, bir tanesi Osmanlı *Nizamiye* mahkemeleriyle ilgilenmekte, bir diğeri çağdaş İstanbul hukuk mahkemesiyle ilgilenmekte ve dört tanesi de belirli mahkemeler yerine hukuk kavramlarına veya araştırma metodolojilerine yoğunlaşmaktaydı. Çalıştay, Helene Soref Vakfı ve Negev Ben Gurion Üniversitesi Beşerî ve Sosyal



Çalıştayda gerçekleşen sunumlar ve münazaralar mevcut sayının konusuna yol göstermiştir. Burada bir araya getirilen, her biri çalıştayda sunulan dört makale, çağdaş şer'iyye mahkemeleri araştırmasındaki bazı tartışmaları ve yeni yönelimleri örneklemektedir. Onlar birlikte ele alındığında, hâlihazırda bu artan araştırma eğilimini meşgul eden çeşitli teorik, metodolojik ve deneysel kaygıları ifade etmektedirler.

3. Sayı Konusu

Biz bu sayı konusunda son yıllarda daha karmaşık bir çalışma alanı olan şer'iyye mahkemeleri ve Müslüman toplumlardaki hukuk kültürlerine ilişkin metodolojik ve kavramsal sorunlara yoğunlaşmayı tercih ettik. Dört makale, disiplinler arası araştırmanın doğal potansiyelini vurgulamaktadır. Yazarların akademik eğitimi çok çeşitli disiplinleri ve uzmanlık alanlarını temsil eder: Osmanlı sosyal tarih, İslam hukuk tarihi, iktisat bilimi ve iktisat tarihi, hukuk ve hukuk antropolojisi. Yazarların üçü (Ergene, Abou Ramadan ve Shahar) tarihsel analiz maksadıyla sosyoloji, iktisat bilimi ve hukuk çalışmalarından ödünç alınan araçlar ve modelleri kullanmakta ve üç yazar da (Tamdoğan, Abou Ramadan ve Shahar) mukayeseli bir bakış açısını vurgulamaktadır. Makalelerin metodolojik ve kavramsal malzemeleri deneysel araştırmaya dayanmakta ve üç yazar (Ergene, Tamdoğan ve Abou Ramadan) belirli vaka çalışmaları sunmaktadır. Bu nedenle biz "uygulamadaki hukuk" ("teori ve pratik" in aksine) mefhumunu vurguluyor ve şer'iyye mahkemeleri ve İslam hukuk çalışmasında sosyoyasal bir yaklaşım benimsemenin faydalarına dikkat çekiyoruz. Belirli şer'iyye mahkemelerinde gözleme dayalı çalışmalar yürüterek sosyohukuk tarihçileri hukuk, toplum, ekonomi ve kültür arasındaki yerel, tarihsel olarak koşullu ilişkileri çözmeye gayret etmektedirler. Bu yaklaşım ayrıca, şer'iyye mahkemelerinin gidişatıyla ilgili genel sonuçlar üretmeye de çalışmaktadır.

Boğaç Ergene şer'iyye mahkeme kayıtlarının niceliksel bir analiz denemesini sunar, ki [bu] yaklaşım belirtildiği üzere, sicillerin bir veri bankası olarak yüzeysel kullanılması nedeniyle metodolojik gerekçelerle tenkit edilmiştir. Kısmen bu gibi eleştirilerden dolayı, Orta Doğu ve başka yerlerdeki Müslüman toplumları inceleyen giderek artan sayıda sosyal tarihçiler, nicelikselden ziyade niteliksel metotları tercih etmektedir.⁴⁵ Ancak bu, mahkeme kayıtlarının niceliksel analiz potansiyelinin tükendiği manasına gelmez. Ekonomi ve ekonomi tarihi eğitimi altyapısını yan, 18. yüzyıl Çankırı ve Kastamonu Osmanlı mahkemeleri hukuki uygulamalarıyla ilgili derin bilgisiyyle birleştiren⁴⁶ Ergene, 18. yüzyıl başında Kastamonu mahkemesine katılan kişilerin sosyal ilişkilerini yorumlama ve mahkemeye etkileşimlerini analiz etmede nicel bir model teklif etmektedir. Mahkeme sürecini nasıl deneyimlediklerini öğrenmek için mahkemeye katılan kişilerin kimliklerini ve farklı sosyal grup üyelerinin yaptığı hukuki tercihleri araştırmaktadır. Onun analizi, 18. yüzyıl Kastamonu'da sosyal hiyerarşilere kısa bir göz atmayı önererek mahkemedeki çeşitli sosyal gruplar arasındaki ilişkileri takip etmektedir.

Ergene'nin modeli deneyseldir: Öncelikle, onun örnekleme sadece beş yıllık bir zaman diliminde kaydedilen mahkeme davalarını içerir. Bir yandan bu, niceliksel değerlendirme için

Bilimler Fakültesi tarafından desteklenmiştir. Bk. http://web2.bgu.ac.il/MidEast/workshop/main.asp?page=previous_workshops [Bu link aktif değildir.]

⁴⁵ Bu meylin nedenlerinin kapsamlı bir tartışması için bk. Agmon, "Women's History and Ottoman Shari'a Court Records."

⁴⁶ Bk. Ergene, *Local Courts*.

yeteri kadar büyük bir örnekleme diğer yandan bu süre mahkeme ya da çevresindeki toplumda büyük hiçbir değişikliğin gerçekleşmediğinden emin olmak için oldukça kısadır. İkinci olarak Ergene hesaplamalarının geçerliliği ve modelinin daha fazla geliştirilmesini sağlayacak araçlarla ilgili metodolojik değerlendirmeleriyle okuyucunun ilgisini çekmektedir. Üçüncü olarak, o metodolojik değerlendirmelerini, *mahkemeye* odaklanan ve Kastamonu toplumuyla ilgili soruları dikkatli bir şekilde ele alan tarihsel yorumuyla birleştirmektedir. Bu konuda Ergene mahkeme kayıtlarının yüzeysel kullanımına yönelik eleştirileri dikkate almaktadır. Aynı zamanda o, niceliksel metotları tamamen terk etmez, aksine bu çabayı daha farkında bir şekilde üstlenmektedir.

Işık Tamdoğan da 18. yüzyıl Anadolu Osmanlı mahkemeleri hakkında yazmaktadır: Adana ve Üsküdar mahkemeleri. O, bu iki mahkeme kayıtlarına dayanarak anlaşmazlık çözümünde *sulh* uygulamasını incelemektedir. Tamdoğan hem mahkeme içinde hem de mahkeme dışında ulaşılan *sulh* anlaşmalarını araştırmaktadır. O, *şer'iyeye* mahkemelerinin, insanların anlaşmazlığın çözümü için başvurdukları mercilerden yalnızca birisi olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda *şer'iyeye* mahkemeleri hükümet yetkilileri tarafından yürütülen ve devlet yönetiminin bir parçasını oluşturan resmi-yetkili bir hukuk kurumu iken ayrıca o - ekseriyetle- devlet kontrolünün dışında görevini icra eden geniş bir hukuki alana mensuptur. Onun tahlili mahkeme dışı uygulamaların Osmanlı medeni hukuk kültürünün önemli bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu, *şeriat* ve *şeriat dışı* anlaşma çözüm tarzları ve resmi ve gayriresmî hukuk sistemleri arasında belirgin bir farklılığın olmadığını ileri sürmektedir. Tamdoğan iki farklı yerel ortamda faaliyet gösteren *şer'iyeye* mahkemelerinin çalışma usullerini karşılaştırmaktadır: Güneydoğu Anadolu'da uzak bir taşra şehri/kasabası olan Adana ve Osmanlı başkentinde bir semt olan Üsküdar. Bu mukayese, yerel durumlar ve şartların, özellikle siyasi merkeze yakınlığın, yerel hukuk kültürlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.⁴⁷

Moussa Abou Ramadan'ın İsrail'deki *şeriat* mahkemeleriyle ilgili makalesi de farklı bir kuramsal bakış açısıyla da olsa özel siyasi durumların hukuk alanını ve kültürü şekillendiren tutumunu tartışmaktadır. O, Bourdieu'nun sosyolojik "saha" modelini uygulayarak günümüz İsrail'inde *şeriat* mahkeme sistemini incelemektedir. Abou Ramadan, başka zaman ve mekânlardaki *şeriat* sahalarının aksine İsrail'deki çağdaş *şeriat* alanının diğer sosyal alanlara bağlı olarak özerklik eksikliği, sınırların muğlaklığı ve aktörler arasındaki rekabet yokluğuyla (*kadıların* gücünü tekelleştirmesi nedeniyle) tezahür ettiğini ileri sürmektedir. Abou Ramadan bu alanın kuralsız doğasını vurgulayarak diğer, daha "normal" *şeriat* alanlarını niteleyen çeşitli vasıflara dikkat çekmektedir.

Abou Ramadan Müslüman toplumlarda hukuk mahkemeleri araştırmasına birtakım katkılarda bulunmaktadır. İlk olarak, onun -gayrimüslim bir devlet olan- İsrail'deki *şeriat* mahkemeleri araştırması, sömürge şartlarında faaliyet gösteren *şeriat* mahkemeleri incelemesiyle ilgili bazı araştırma soruları ve metodolojik meseleleri vurgular: bu mahkemeler içindeki güç ilişkilerinin oyunu; bunlarda inşa edilen ve müzakere edilen etnik, dinî ve müşterek kimlikler ve çok kültürlülük meselesi. İkinci olarak, İsrail'deki *şeriat* mahkemelerinin hem istisnai hem de kuralsız olduğu savını sürdürmek için Abou Ramadan, Orta Doğu ve ötesindeki diğer devletlerin *şeriat* mahkemelerinden kanıt sunmakta, böylece

⁴⁷ Birçok araştırmacı mukayeseli bir yaklaşım kullanmıştır. Bk. Faroqhi, *Men of Modest Substance*; Ergene, *Local Court*; Agmon, *Family and Court*.



modern ve modern öncesi zamanlarda ve Müslüman ve gayrimüslim devletlerdeki *şeriat* mahkemeleriyle ilgili birtakım ilginç mukayese noktaları önermektedir.

Ido Shahar'ın katkısı farklı bir kuramsal çerçeveye dayanmaktadır. Son kırk yılda sosyohukuk çalışmalarında önemli bir bakış açısı olarak zuhur eden hukuki çoğulculuk, hukuk kaynaklarının ve birçoğu devletin kontrolü altında olmayan yasal alanı oluşturan hukuk kurumlarının çokluğunu vurgulayarak ispatlı ve tutarlı bir alan olarak hukuk anlayışına karşı çıkmaktadır. Hukuki çoğulculuğun Avrupa ve Kuzey Amerika'daki hukuk tarihi ve sosyohukuk çalışmaları üzerinde derin bir etkisi olmasına rağmen o, İslam hukuk araştırmacıları tarafından nadiren kullanılmıştır. Bu talihsiz bir durumdur çünkü o, *şer'iyye* mahkemeleri ve onları çevreleyen hukuk kurumları arasındaki karmaşık ilişkileri anlamamızı geliştirmede yardımcı olabilirdi.

Geçmişte ve günümüzdeki pek çok Müslüman toplumda *şer'iyye* mahkemeleri diğer hukuki mercilere koşut olarak faaliyet göstermiştir. Bu nedenle *şer'iyye* mahkemeleri çoğunlukla sadece *şer'iyye* mahkemelerini değil aynı zamanda diğer mahkemeleri de içeren bir ortamda faaliyet göstermiştir. Shahar, farklı mahkemeler ve farklı hukuk yapıları arasındaki ilişkileri vurgulayarak, hukuki-çoğulcu bir bakış açısının *şer'iyye* mahkemeleri çalışmalarına önemli bir katkı sağlayabileceğini iddia etmektedir. O, *şer'iyye* mahkemelerini kapalı ve soyutlanmış varlıklar olarak değil tam aksine, diğer mahkemeler de dâhil olmak üzere yerel ağlar içinde köklü kurumlar olarak çalışmaya davet etmektedir. *Şer'iyye* mahkemelerinin şekillenmesinde kurucu bir rol oynayan tam da bu ilişkiler ve bunların tarihsel gelişimi, temel bir araştırma konusu oluşturmaktadır.

Hukuk mercileri arasındaki karşılıklı ilişkilerin de *şer'iyye* mahkemelerinde hizmet sunulan nüfus hakkında önemli çıkarımları vardır: davacılar nadiren aynı hukuk alanında faaliyet gösteren çeşitli hukuk kurumları arasında çözüm arayışına girmektedir. Benzer şekilde hukuki çoğulculuğun kuramsal çerçevesi, Sünni İslam içinde farklı hukuk ekollerine (tek. *mezhep*) mensup *kadılar* arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında yeni ufuklar açabilir. Çok çeşitli örneklerle dayanarak Shahar, farklı tarihsel bağlamlarda *şer'iyye* mahkemeleri incelemesinde hukuki-çoğulcu bir bakış açısının değerini ortaya koymak için bu konuların ön bir müzakeresini sunmaktadır.

Bu dört makale *şer'iyye* mahkemeleri hakkında geniş bir yelpazede kuramsal, metodolojik, konulu ve deneysel müzakereler sunmaktadır. Her bir makale bu önemli -fakat şimdiye kadar ihmal edilen- hukuk kurumunun incelenmesi konusunda alternatif araştırma gündemlerini yansıtır ve destekler ve böylece onun işleyişine ve tarihine dair anlayışımıza katkıda bulunur. Bir grup olarak dört makale *şer'iyye* mahkemeleri araştırmasında değişen bakış açılarını vurgulamaktadır.***

*** [İlgili dergi sayısında kullanılan] Transliterasyon hakkında bir not: Ergene ve Tamdoğan'ın Osmanlı imparatorluğuyla ilgili iki makalesinde çoğunlukla Türkçe transliterasyon kullanılırken Abou Ramadan ve Shahar'ın makalesinde Arapça transliterasyon kullanılmaktadır. *Şeriat, kadı ve fıkıh* gibi yaygın hukuk terimlerinin her dört makalede de Arapça transliterasyon kullanılmıştır. Dipnotlar dışında herhangi bir transliterasyon işareti kullanmadık.

ÖRGÜN EĞİTİMDE HAFIZLIK SAĞLAMA, MUSTAFA BAŞKONAK
(KONYA: HİKMETEVİ YAYINLARI, 2022)

ISBN: 978-625-7756-71-6

REFRESHING THE MEMORIZED QUR'AN IN FORMAL EDUCATION,
MUSTAFA BAŞKONAK (KONYA: HIKMETEVI PUBLICATIONS, 2022)


ISBN: 978-625-7756-71-6

Osman İşlek

Y. Lisans Öğr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Postgraduate, Karamanoğlu Mehmetbey University, Institute of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Studies

osmanislekk@gmail.com

 0009-0001-5789-408X

Makale Bilgisi/Article Information

<h1>Hikem</h1> <p>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi <i>Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences</i> Mart/March 2024 Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1</p>			
Makale Türü <i>Article Type</i>	Kitap İncelemesi <i>Book Review</i>	Benzerlik Taraması <i>Plagiarism Checks</i>	Yapıldı – iThenticate <i>Yes – iThenticate</i>
Geliş Tarihi <i>Received</i>	04.12.2023	Kabul Tarihi <i>Accepted</i>	30.12.2023
Yayın Tarihi <i>Published</i>	29.03.2024	e-ISSN: 3023-4247 https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikem	
Atıf Bilgisi <i>Citation</i>	Osman İşlek, "Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama, Mustafa Başkonak (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2022) Isbn: 978-625-7756-71-6", <i>Hikem</i> 2/1 (2024), 89-94.		



Öz: Allâhu Teâlâ'nın emir ve yasaklarının içerisinde yer aldığı, Peygamber Efendimiz aracılığıyla bizlere tebliğ edilen Kur'an-ı Kerim'i bütünüyle ezberlemedeki öğrenme sürecine "hafızlık" denilmektedir. Hafızlık yapmak insanın Allah'a yakınlaşmasına ve manevi açıdan güçlenmesine vesile olması nedeniyle İslam âleminde büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada, hafızlık sağlama sürecinin önemini ele alan "Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama" isimli eser incelenmiştir. Doç. Dr. Mustafa Başkan tarafından kaleme alınan eser, Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ortak proje olarak yürütülen "Hafızlık Programı/projesi Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liselerinde eğitimlerine devam eden öğrencilerin hafızlıklarını sağlama durumlarının öğrenci, veli ve eğitimciler açısından nasıl değerlendirildiği" konusunu ele almaktadır. Hafızlığın "sağlama" sürecini; öğrencilerin hafızlık yaptıkları yer, ailesinin durumu, bireysel özellikleri ve okul ortamı açısından ele alan bu eser, belirlenen temel ve alt problemlere aradığı cevaplarla hafızlık eğitimi ve pekiştirme süreci ile ilgili alana akademik olarak katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık Eğitimi, Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık, Hafızlık Sağlama

Abstract: The learning process of memorizing the Holy Qur'an, which contains the commands and prohibitions of Allah (swt) and was communicated to us through the Prophet (s.a.w.), is called "hafizah". Hafizah is of great importance in the Islamic world because it helps people to get closer to Allah and to strengthen them spiritually. In this study, the work titled "Refreshing the Memorized Qur'an in Formal Education", which deals with the importance of the process of refreshing the hafizah, was analyzed. The work, written by Assoc. Prof. Dr. Mustafa Başkan, deals with the issue of "How the students who continue their education in Anatolian Imam Hatip High Schools implementing the Hafizah Program / project are evaluated in terms of students, parents and educators", which is carried out as a joint project by the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs. This work explores the process of "confirming" Hafiz status from the perspective of students' place of memorization, family circumstances, individual characteristics, and school environment. It aims to contribute academically to the field of Hafiz education and reinforcement processes by providing answers to identified primary and sub-problems.

Keywords: Religious Education, Memorizing Qur'an, Formal Education Alongside Memorizing Qur'an, Refreshing the Memorized Qur'an



Bir öğrenci aynı zamanda hem hafızlık eğitimi alıp hem de ayrıcalıklı bir şekilde örgün eğitime devam edebilir mi? Yaşanan dönem ve halkın ihtiyaçları doğrultusunda İslam coğrafyasında eğitim anlayışını belirleyen temel yapı taşı olarak Kur'an eğitimi ön planda yer almaktadır. Allah'ın rızasına ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) şefaatine nail olmak arzusuyla Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberlemeye ise hafızlık denilmektedir. 2014 yılı itibariyle DİB ve MEB tarafından ortak bir proje olarak uygulamaya konulan "örgün eğitimle birlikte hafızlık projesi" ile hafızlık eğitimi için yepyeni bir çalışma ortaya konulmuştur. Yapılan bu çalışmayla birlikte hafız yetiştirme, hafızlığı sağlama ve anlayarak hayata tatbik etme açısından önemli bir adım atılmıştır. Yeni bir açılım olması hasebiyle bu alanla ilgili kişilerin bilgilendirilmesi, sorun ve sorumlulukların dile getirilmesi, yaşanan ve yaşanabilecek olan durumların irdelenmesi bir ihtiyaç hâline gelmiştir.

Din eğitimi alanında, özel eğitim gereksinimi olan bireylere yönelik çalışmalarıyla ön plana çıkan Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mustafa Başkonak tarafından, hafızlık sürecinde bulunan ve hafızlığını tamamlamış öğrencilerin farklı açılardan gelişimlerini desteklemek, hem örgün eğitim kurumlarında hem de yaygın eğitim kurumlarında yer alan hafızlık yaşının düşmesi ve akademik eğitimle aynı anda sürecin devam etmesiyle birlikte verimliliğin artması ve bunun ortaya çıkarttığı avantaj, dezavantaj ve ihtiyaçlara bir pencere açmak amacıyla kaleme alınan bu eser Hikmetevi Yayınları tarafından 2022 yılında okuyucuların teveccühüne sunuldu.

Literatür incelendiğinde önceki çalışmalarda¹ yoğunluklu olarak hafızlığın tarihsel ve eğitsel süreci üzerinde durulurken bu çalışmada özellikle dikkat çekilmek istenen nokta, hafızlığın sadece Kur'an-ı Kerim'i ezberleme faaliyetiyle sınırlı olmadığı ve ömür boyu devam edecek bir süreç olarak değerlendirilmesi gerekliliğidir. Hafızlık Proje okullarında bulunun öğrencilerin ise eğitim hayatlarının devam etmesi ve hafızlıklarını bitirmeleri hâlinde öğrenciler için yeni bir sayfa olarak değerlendirilen "sağlama" süreci, ezberleme süreci kadar önemlidir. Hafızlık Programı/Projesi Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri henüz onuncu yılını tamamlama aşamasındadır. Bu liseler ve uygulanan programlar hakkında müstakil bir çalışmanın gerçekleşmemiş olması nedeniyle ilgili eserin bu konuda birincil kaynaklar arasında zikredilmesi ve yapılacak araştırmalara ışık tutması mümkündür. Örgün eğitimle birlikte hafızlık projesini konu edinen eserlerden² farklı olarak müstakil bir şekilde Hafızlık

¹ Hatice Şahin Aynur, *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021); Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019); Cemil Osmanoglu - Ferda Aslan, "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33(47) (2019), 175-232; Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4(11) (2006), 27-52; Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

² Adem Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020); Salih Aybey, "Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-", *EKEV Akademi Dergisi* 82 (2020), 383-412; Ekrem Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip*



Programı Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liselerine ait bir çalışma literatürde yer almamaktadır. Araştırma sürecinde hafızlık yapan öğrencilerle birlikte bu alanla ilgili kurumların idarecileri meslek ve branş dersi öğretmenleri, rehberlik ve psikolojik danışmanlar ve öğrenci velileri de dahil edilmiş, böylece geniş bir kitlenin görüşlerine müracaatla daha verimli bir neticeye ulaşmak amaçlanmıştır.

Kitap kısa bir ön sözün ardından bir giriş, iki ana bölüm, sonuç ve kaynakça bölümlerinden oluşmaktadır.

Yazar kitabın ön sözünde çalışma kapsamında ele alınan okulların hafız öğrencilerin hıfzlarını muhafaza edebilmelerine olan katkısı ve bu öğrencilerin farklı açılarından gelişimlerine sağladığı destek rolünün araştırma konusu olduğunu ortaya koymuştur.

Giriş kısmında ise hafızlığın tanımı yapıldıktan sonra ülkemiz genelinde hâlihazırda hafızlık sürecinde bulunan öğrencilerle ilgili sayısal veriler okuyucularla paylaşılarak, örgün eğitimle birlikte yapılan hafızlık sağlama programlarının yeterli ve başarılı olup olmadıklarına dair sorulara cevap arandığı dile getirilmektedir.

Eserin birinci bölümü (s.17-80) "Hafızlık Eğitimi ve Sağlama" adlı bölümdür. Bu bölüm Yaygın ve Örgün Eğitimde Hafızlık, Hafızlık Sağlama ile İlgili Bazı Özellikler, Yaygın Eğitimde Hafızlık Sağlama ve Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama olmak üzere dört ana başlık altında toplanmaktadır. Genel hatlarıyla hafızlığın tarihsel süreçleri incelendikten sonra ülkemiz ve farklı ülkelerdeki hafızlık yapma yöntemleri ele alınmıştır. Bu bölümde yazara göre "Kur'an eğitim ve öğretiminde eğitimin öznesi öğrenci, ruhu ise hocadır" kavramıyla öğrencilere yönelik geliştirilen uygulama ve modellerde eğitimci/hocaların önemine vurgu yapılmaktadır. Eser içerisinde sadece teoriye yönelik bir tutum sergilenmeyip, uygulanabilirlik açısından da bu modellerden bazılarında yer verilmekle birlikte birtakım öneriler de sunulmaktadır. Daha sonra eserin ana temasını oluşturan örgün eğitimle birlikte hafızlık projesi programları, işleyiş biçimi ve hedefleri konusunda "Konya'da yer alan Hafızlık Proje İmam Hatip Liseleri" örneğiyle ilgili sayısal veriler ve çeşitli bilgiler paylaşılmaktadır.

Eserin ikinci bölümü ise (ss. 81-180) "Bulgular ve Değerlendirme" adlı bölümdür. Bu bölümde hafızlık yapma sürecinde ve hafızlığını pekiştirme sürecinde bulunan öğrenciler, bu öğrencilerin velileri ve öğretmenlerin görüşlerine başvurulmuştur. Araştırmaya dâhil edilen öğrenci ve veli gruplarının özelliklerine detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Ancak öğretmenler özelinde bu durumda bir istisna uygulanmıştır. Hafızlık yapma sürecinde ve pekiştirme süreci içerisinde öğrenci, aile, hafızlığın yapıldığı mekân ve süreç içerisinde meydana gelebilecek durumlar müstakil başlıklar altında irdelenmiştir. Bu başlıklar içerisinde de görüşme esnasında kayıt altına alınan öğrenci, veli ve öğretmen görüşlerine yer verilmiş ve bulgular analiz edilip değerlendirilmiştir. Bu görüşlerde yer alan dikkat çekici yorumlar özellikle dile getirilip okuyucuya da durum analizi yapma ve karşılaştırma imkânı sunulmuştur. Sonuç ve öneriler kısmında ise çalışma süreci boyunca elde edilen bulguların özetlenmesi ve bu konu üzerinde kişi ve kurumlar tarafından yapılması önerilen durum, davranış ve metotlar yer almaktadır.

Yukarıda yer alan bilgiler ışığında bölümlerin işlevsel olarak birbirini takip etmesi yönüyle konular arasında bağlantı kopukluğu olmadan okuyucuyu yormayacak bir şekilde dizayn edildiği görülmektedir. Eserin giriş kısmında genel hatlarıyla hafızlık hakkında bilgi verildikten sonra eserin amacına, önemine, kitabın yazım esnasında kullanılan yöntem ve

Ortaokulu Örneği (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019).



metotlar belirtilmekle birlikte bu alanda yapılmış çalışmalara yani ilgili literatüre de detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Verilen bu bilgiler doğrultusunda eser okunduğunda bu kısımda yapılan açıklamalarla eserde izlenen yöntemin örtüştüğü görülmektedir.

Araştırmada kullanılan kaynaklar incelendiği zaman bu alanda uzman kişilerin çalışmalarının özenle seçildiği, birincil kaynaklardan ve yabancı kaynaklardan da yararlanıldığı fark edilmektedir. Eserin içerisinde yer alan istatistiki veriler tablolar hâlinde sunulmaktadır. Bu tablolardaki verilerin konu içerisinde açıklanmasının hem okuyucuyu bilgilendirici olması hem de anlaşılır ve düzenli bir şekilde verilmesi açısından faydalı olduğu düşünülmektedir.

Eserde akademik bir üslup kullanılmış olup çalışma boyunca bu üslup korunmuştur. Çalışma esnasında yer alan ifadelerde üstü kapalı kalıplar kullanılmaktan kaçınılmış, zikredilen kavramların açıklamalarına yer verilmiştir. Bu da eserin genele hitap eden bir dil ile yazıldığını, hedef kitleye uygun bir şekilde kaleme alındığını göstermektedir.

Sonuç olarak örgün eğitimde hafızlık ve sağlama sürecinin değerlendirildiği bu eser özellikle ilahiyat alanında hafızlık konusunda çalışma yapmak isteyenlerin ve hafızlık konusunda bilgi sahibi olmak açısından tüm akademisyenlerin, araştırmacıların, öğrencilerin ve velilerin kullanabileceği önemli eserlerden bir tanesi olarak nitelendirilebilir. Bu alanda kaleme alınan diğer eserlerle karşılaştırıldığı zaman konuya “sağlama” perspektifinden bakması sebebiyle farklılığını ortaya koymaktadır. Bu araştırmada yer alan idareci, öğretmen, veli ve öğrenci görüşleri hakkındaki değerlendirmelerin yeterli olup olmadığı konusunda farklı yorumlar serdetmek mümkündür. Bu sebeple alan uzmanları tarafından hafızlık pekiştirme programı uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin öğretim programlarının daha derinlemesine incelendiği çalışmalar alana katkı sağlayacaktır. Konu hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak isteyen okuyucular eserin kaynakça kısmında yer alan diğer araştırmalar aracılığıyla daha fazla bilgiye ulaşabilirler.




Kaynakça

- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019.
- Aybey, Salih. "Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık - Önemi, Problemleri ve Beklentiler-". *EKEV Akademi Dergisi* 82 (2020), 383-412.
- Aynur, Hatice Şahin. *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4(11) (2006), 27-52.
- Çaylı, Ahmet Fatih. *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Güneş, Adem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kozakoğlu, Ekrem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Osmanoğlu, Cemil - Aslan, Ferda. "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33(47) (2019), 175-232.

İSLAM TARİHİ VE MEDENİYETİNDE MERV ŞEHİRİ, MESUT CAN
(ANKARA: GECE KİTAPLIĞI, 2017)
ISBN: 978-605-180-785-0

MERV IN ISLAMIC HISTORY AND CIVILIZATION, MESUT CAN
(ANKARA: GECE KİTAPLIĞI, 2017)
ISBN: 978-605-180-785-0

Sümeyye Alparslan

Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Res. Assist., Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences
Department of Islamic History and Arts
sumeyyekok@kmu.edu.tr
 0000-0003-3589-9901

Makale Bilgisi/Article Information

<h1>Hikem</h1> <p>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Journal of Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Mart/March 2024 Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1</p>			
Makale Türü Article Type	Kitap İncelemesi Book Review	Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Geliş Tarihi Received	30.01.2024	Kabul Tarihi Accepted	03.03.2024
Yayın Tarihi Published	29.03.2024	e-ISSN: 3023-4247 https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikem	
Atıf Bilgisi Citation	Sümeyye Alparslan, "İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şerhi, Mesut Can (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017) Isbn: 978-605-180-785-0", <i>Hikem</i> 2/1 (2024), 95-102.		



Öz: Doç. Dr. Mesut Can tarafından kaleme alınan ve 2017 yılında yayın hayatına kazandırılan İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv adlı eser, ülkemizde yapılan şehir tarihi çalışmalarına büyük katkı sunmuş kıymetli bir çalışmadır. İslam tarihi açısından ele alındığında birçok önemli olaya ev sahipliği yapmış olan Merv, bu çalışmada tarihi, idari, coğrafi, sosyo-kültürel, ekonomik ve ilmî yönleriyle ele alınmış, şehrin tarih boyunca gelişimi gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Medeniyeti, Şehir, Horasan, Merv.

Abstract: The work titled Merv in Islamic History and Civilization, which was completed by Assoc. Prof. Dr. Mesut Can and published in 2017, is a valuable work that has made a great contribution to the city history studies in our country. Merv, which has hosted many important events in terms of Islamic history, is discussed in this study with its historical, administrative, geographical, socio-cultural, economic and scientific aspects, and the development of the city throughout history is tried to be shown.

Keywords: Islamic Civilization, City, Horasan, Merv.



Şehirler, üzerinde yaşayan toplumun özellikleriyle yoğrulan ve toplumsal hayatın her yönünü kapsayan faaliyetlere şahitlik eden büyük yerleşim merkezleridir. Bir şehri anlamak, üzerinde yaşayan toplumu anlamaktır. Şehir tarihi ise tarih ilmi içerisinde önemli yeri olan bir alandır, bu alanda yapılan çalışmalar da tarih ilmine olan katkıları hasebiyle kıymetlidir. Nitekim şehirler büyük medeniyetlerin birer parçasıdır. Şehirlerden yola çıkılarak medeniyetlerle ilgili bilgilere ulaşılır, böylece birçok sorunun cevabı verilir. Tanıtacağımız bu eser Doç. Dr. Mesut Can tarafından kaleme alınmıştır. Merv şehrinin kuruluşundan Tâhirîler dönemine kadar siyasi, askeri, sosyal, kültürel, ekonomik ve ilmî yönden durumunu ele alır. 510 sayfa olan kitap, giriş kısmı dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Merv şehrinin siyasi ve idari durumu; ikinci bölümde coğrafi, fiziki ve mimari özellikleri ile jeopolitik durumu; üçüncü bölümde sosyo-kültürel ve ekonomik durumu; dördüncü bölümde ise şehirdeki ilmî hayat incelenmiştir.

Yazar önsözde Merv'in İslam tarihi açısından önemine vurgu yaparak, Abbâsî ihtilalinin bu topraklarda yoğunluk kazanması gibi mühim siyasi olaylara ev sahipliği yapmış bir şehir olmasına dikkat çekmiştir. Bundan dolayı Merv şehrini tanıtanın sadece bir şehirdeki yerleşimin tarihine değer kazandırma çabası olmayıp bunun yanında bu şehri tanıtanın tarih sayfalarında yerini almış birçok önemli olayın da farklı yönlerini anlamada önem arz ettiğini ifade etmiştir (s. 13).

Araştırmasını Tâhirîler dönemine kadar olan süreyle sınırlayıp zaman aralığını dar tutmasının sebebini şehir hakkında derinlemesine araştırma yapabilmek gayesine bağlayan Can, buna bir diğer sebep olarak Halife Me'mûn'un Merv'den Bağdat'a gitmesiyle birlikte bu bölgeyi Tâhirîlere terk etmesi, Tâhirîlerin ise kısa bir süre sonra eyalet merkezini Nîşâbur'a taşımasıyla birlikte bu durumun Merv için dönüm noktası olmasını göstermiştir (s. 20).

Yazar "Merv'in Kuruluşu" başlığı altında bölgenin en eski medeniyet kökenlerinden, şehrin kuruluşuna dair tarihi kayıtlardan ve şehre verilen isim ve lakaplarından bahsetmektedir. İlk olarak tarih öncesi çağda Merv bölgesi hakkında bilgi verilmiş daha sonra yazılı kaynaklardaki bilgilere geçilmiştir. Buna göre Merv bölgesi topraklarında Köpet Dağ eteklerindeki meskenler, paleolitik çağ insanına ait olmakla birlikte bu meskenler bölgedeki tarih öncesi kalıntıların en eskisidir (s. 41). Daha sonra Merv bölgesinde yaşanan değişim sürecinin ardından (s. 44-45) Erk Kale olarak isimlendirilen, bölgenin en eski kent yerleşimi oluşmuştur. Öyle ki burada yaşam süren insanlar ziraatle uğraşmış ve M.Ö. VII. asır gibi erken bir tarihte büyük bir şehir meydana getirmişlerdir (s. 45).

"Şehre Verilen İsimler ve Lakaplar" alt başlığında yazar Merv'e verilmiş farklı isimler ve lakaplarla ilgili tarih öncesinden başlayarak en eski yazılı kaynaklar olmak üzere, Eski Yunan kaynaklarından ve bazı Çin kaynaklarından elde edilmiş bilgilere yer vermiş, İslam tarihi ve coğrafyasına ait eserlerde de yapmış olduğu incelemeler sonucunda birçok malumata ulaşmıştır (57-62).

Yazar eserinin "Merv'in Siyasi ve İdari Durumu" başlıklı birinci bölümünde ilk olarak Merv'in Müslümanlar tarafından fethine kadarki durumunu ele almıştır. Burada Ahamenişler¹, İslam tarihinde daha çok efsanevi şahsiyetiyle tanınan Makedonya Kralı Büyük

¹ Ahameniş hanedanlığı, İran platosunda kabileler arasındaki siyasal birliği sağlayarak Perslerin ilk imparatorluğunu kuran hanedan olarak tanımlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Halil Menek, "Antik Çağın Görkemli Medeniyeti: Ahameniş İmparatorluğu". *Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Mayıs 2022), 1-26.

İskender (ö. m.ö. 323), Selevkoslar Devleti², Partlar³, Kuşan İmparatorluğu⁴ ve Müslümanların fethi öncesi dört asırdan uzun süre bölgeye hâkim olmuş Sâsânîler⁵ dönemlerinden bahsedilmiştir (s. 63-27).

İslam sonrası devri Merv'in fethinin gerçekleştiği Râşid Halifeler (632-661) döneminden başlatan Can, bu başlık altında gerçekleştirilmiş Horasan seferleri ve seferler sonucunda fethedilen yerlerden bahsetmiş, özellikle Hz. Ömer (634-644) ve Hz. Osman (644-656) yılları Horasan fetihlerini yeteri derecede anlatmıştır. Yazar, Merv'in Emevîler Devleti kurucusu Muâviye b. Ebu Süfyân'ın hâkimiyetinde Horasan eyaletinin merkezi hâline getirilmesine değinmiş, Emevîler döneminde bölgede komutanlar tarafından yapılan faaliyetler, diğer Emevî halifeleri dönemindeki Merv'in siyasi durumu hakkında bilgiler vermiştir (86-112).

Hem Merv şehrinin tarihi hem İslam tarihi genelinde bir dönüm noktası olarak kabul edebileceğimiz Abbâsî ihtilalinin hareket noktası olmasına işaret eden yazar, bu şehrin ihtilalin merkez noktası olarak tercih edilmesinin sebeplerini sıralamıştır. Konu işlenirken Muhammed b. Ali'nin bir konuşmasına yer verilmiş, onun Horasan için siyasi anlamda herhangi bir tarafa henüz meyletmemiş güçlü bileğe sahip kimselerin bulunduğu belirtmiştir. Yazar bir diğer sebep olarak Merv'in Emevî başkentine uzak olması ayrıca o sırada Basra ve Kufe'de hâkim olan politik havadan da uzak olmasını göstermiştir. Şehrin hareket noktası seçilmesinde diğer etkenler ise ihtilal hareketinin ihtiyaç duyacağı maddi kaynakları sağlama açısından İpek Yolu üzerindeki konumu ve şehrin canlı ticaretiyle birlikte daha da kozmopolit hâle gelen sosyal yapısı sayesinde ihtilalcilerin gizlenmesine imkân sağlamasıdır (108-112).

Yazar Merv için Abbâsîleri sadece siyasi anlamda bir değişikliğin olduğu dönem olarak değil, sosyal ve kültürel alanda da bölgede Emevîler devrinden daha farklı bir tavır ortaya konulmasından dolayı etkileşimin üst düzey noktaya çıktığı bir zaman dilimi olarak nitelemiştir (s.112).

Abbâsîler dönemindeki Merv'in siyasi durumunu ayrıntılarıyla ele alan Can, özellikle ihtilalin önde gelen şahsiyetlerinden olan Ebû Müslim el-Horâsânî ve bu devlet zamanında şehrin medeni ve kültürel anlamda en büyük gelişme yaşadığı evre olarak nitelediği Me'mûn dönemini (s. 125) iki ayrı alt başlık olarak incelemiştir (112-129). Me'mûn döneminde Merv tarihini oldukça etkileyen bir olay da Tâhir b. Hüseyin'in Horasan valiliğine getirilmesi olmuştur. Nitekim bu tarihten itibaren Horasan merkezden bağımsız bir şekilde yönetilmeye

² Büyük İskender'in generallerinden Selevkos I. Nikator'un Antakya şehrini kurarak Antakya'yı başkent yaptığı krallıktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Gürhan Bahadır, "Farklı Medeniyetlerin ve Kültürlerin Bir Arada Yaşamasına Örnek Olarak Antakya", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/38, 397-422.

³ MÖ 239/38 – MS 224 yılları arasında Yakın Doğu'da hüküm sürmüş güçlü bir imparatorluktur. Ayrıntılı bilgi için bk. Serhat Pir Tosun, "MÖ. II. Yüzyılda Doğu'daki Süper Güç: Parthlar". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1) (Haziran 2021), 1-17.

⁴ Yaklaşık iki yüz elli yıl hakimiyet sürmüş olan Kuşan imparatorluğu, ilk ve ortaçağ Hindistan'ının, Maurya ve Gupta İmparatorlukları ile birlikte, en önemli üç imparatorluğundan biri olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Yalçın Kayalı, "Hindistan Kuşan İmparatorluğunun Yükselme Dönemi ve Kral Kanişka -MS78-99", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55(2), (Ocak 2015), 189-204.

⁵ 226-651 yılları arasında hüküm süren bir İran hanedanıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Esko Naskali, "Sâsânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/174-176.



başlanmış, Tâhir b. Hüseyin'in oğlu Abdullah tarafından eyalet merkezinin Merv'den Nişâbur'a taşınmasının ardından ise artık şehir siyasi ve idari merkez olma vasfını kaybetmiş bununla birlikte ilmî ve kültürel üstünlüğünü de zaman içerisinde yitirmeye başlamıştır (s. 128-129).

"Merv'in İdari Yapısı" başlığı altında ise önce Müslümanların fethi öncesi durumundan bahsedilmiş daha sonra İslami dönemdeki idari durum ele alınmıştır. İslami dönemdeki idari yapı incelenirken "Sâsânî Yönetim Sisteminin Devamlılığı ve Yerel Hâkim Sınıfın Konumu" adlı alt başlık açan yazar bu konu üzerinde özellikle durmuş, İslami ilkelere ters düşmeyen bazı Sâsânî uygulamalarının devam ettirildiği ve yerel hâkim sınıfın statülerinin değişmediği sonucuna ulaşmıştır. Valilik ve kadılık konuları ayrı başlıklar hâlinde işlenmiş, kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla vali ve kadıların isimleri zikredilmiş bilhassa kadılar hakkında önemli bilgiler aktarılmaya gayret edilmiştir (142-146). Merv'e bağlı yerleşim birimleri ise şehirler ve köyler olmak üzere ele alınmış, "Merv'in Şehirleri" alt başlığı altında on dört şehir verilmiş; konumları, şehrin sakinleri, yapıları gibi birçok özellikleri anlatılmıştır (s. 153-165). Aynı şekilde Merv'e bağlı köylerin de isimleri nakledilmiş, köylerden birçoğu hakkında ayrıntılı bilgi verilerek şehirlerde olduğu gibi konumları, yapıları yanı sıra bu köylerde doğmuş ya da buralara yerleşmiş önemli şahsiyetlerin isimleri zikredilmiştir (s. 165-184). Köyleri alfabetik sıraya göre aktaran yazar, bazı köylerin sadece isimlerini vermekle yetinmiş, bunlardan bazılarının dipnotta olacak şekilde Merv'e olan mesafelerine yer vermiştir. Ayrıca şehir ve köy isimleri kaydedilirken kaynaklardan elde edilen farklı kayıtların ve okunuş şekillerinin verilmesine dikkat edilmiş, isimlerin parantez içinde Arap harfleriyle yazılışlarına da yer verilmiştir. Yazarın kullandığı bu yöntem okuyucu açısından büyük kolaylık sağlamıştır.

Coğrafyanın bir şehrin sahip olduğu birçok unsur üzerindeki etkisinin önemine değinerek çalışmasının ikinci bölümüne giriş yapan yazar, ilk olarak Merv'in coğrafi durumu ve jeopolitik konumu hakkında bilgi vermiştir. İslam coğrafyacılarının yedi iklim⁶ metodunu bildiklerini belirterek Merv'in iklimi konusunda ise coğrafyacılar arasında ittifakın olmadığını ifade etmiş ve bunu örneklerle açıklamıştır (s. 199).

Merv'in fiziki yapısının ele alındığı bir diğer başlıkta Merv'in M.Ö. dönemlerden beri birçok şehirden müteşekkil olduğu, ancak bu yerleşim alanlarının birbiri üzerine olacak şekilde değil yanlarına olacak şekilde kurulduğu vurgulanmıştır. Bundan dolayı arkeolojik verilere çok daha kolay ulaşıldığı bilgisi verilmiş ve bölgede Erk Kale, Gavur Kale, Sultan Kala, Abdullah Han Kale olmak üzere dört sit alanı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca yazar, çalışmanın zaman dilimi sınırları içerisinde Merv şehri, "kahandez"⁷ olarak kabul edilen Erk Kale, "şehristan"⁸ olarak bilinen Gavur Kale ile Müslümanlarca "rabaz" diye isimlendirilen ve çok daha sonraları Sultan Kale adını alarak şehrin merkezi hâline gelecek olan yerleşim alanından

⁶ Yeryüzünü yedi bölgeye ayırma metodudur. Yedi bölgeden her birine iklim denir. Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Ağarı, "İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (Ağustos 2006), 195-214.

⁷ İçkaledir, doğu sınır boylarında yaygın olarak karşılaşılan savunma aracıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mesut Can, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017), 213.

⁸ Halkın çoğunluğunun yaşadığı yerdir ve şehir denildiğinde şehristan denen kısmın akla gelmesi gerekir. Ayrıntılı bilgi için bk. Can, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri*, 217.

oluşturduğu bilgisini vermiş ve her birini ayrı başlıklar hâlinde detaylı bir şekilde incelemiş; harita, kroki ve fotoğraflarla da vermiş olduğu bilgileri desteklemiştir (s. 211-227).

“Mimari Özellikleri” başlığı altında mahalleler ve sokaklar, mescitler ve musallalar, pazar yerleri, meydanlar, idari binalar, köşkler ve saraylar, evler, su şebekesi, mezarlıklar, gayri Müslimlere ait dinî yapılar olarak ateşgedeler, Budist tapınakları, kilise ve manastırlar, son olarak ribâtlar konusu ele alınmıştır (s. 227-283). Yazar tıpkı şehir ve köyler hakkında bilgi verdiği gibi tespit edebildiği mahalle ve sokak isimlerini ayrı ayrı nakletmiş, özelliklerini belirtmiştir (s. 233-240). Mescitler konusunu işlerken ise Cuma namazlarının kılındığı ifade edilen üç mescit Benî Mâhân Mescidi, Eski Mescid ve Yeni Mescid hakkında detaylı bilgiler vermiştir (s. 242-247).

“Merv’in Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu” başlıklı üçüncü bölüme gelindiğinde ilk olarak Merv’in tarih boyunca birçok farklı etnik ve dinî gruplara kucak açan bir bölge olmasına değinilmiş, kurulduğundan itibaren sahip olduğu kozmopolit yapısından dolayı etnik topoğrafyasının tam olarak tespitinin yapılmasının zorluğuna işaret edilmiştir (s. 286). İslam hâkimiyetiyle birlikte ise üç ana etnik grubun varlığından söz eden yazar, bunları Türkler, Farslar ve Araplar olarak ayrı başlıklar hâlinde ele almıştır (s. 290-315). Burada özellikle bölgedeki iskân politikası irdelenerek birtakım sonuçlara varılmaya çalışılmıştır. Emevîler dönemi iskân politikasıyla ilgili kaynaklarda ne zaman uygulandığı ve kaç kişi ile gerçekleştirildiğine dair bilgilerin bulunduğu dikkat çeken yazar, Abbâsîler dönemine dair herhangi bir kayda rastlamadığını belirtmiştir. Yazar, bu durumu Abbâsîler Devleti’nde iskân politikasının azaldığı ya da son bulduğu şeklinde anlamının yanlış olacağını, Emevîlerde bölgeye ilk yerleştirilmelerin başladığı ve halife ya da valilerin eliyle gerçekleştirilmesi hasebiyle kaynaklarda yer aldığını ifade etmiştir. Ayrıca yazar, Abbâsîler devrinde şehrin tamamen İslami kimliğe bürünmesiyle birlikte yöneticiler tarafından böyle bir politikanın uygulanmasına gerek kalmadığına dikkat çekerek doğal yollarla bölgeye insanların yerleştiklerine işaret etmiştir (s. 310-311).

Merv’in tarih boyunca özellikle medeniyet noktasında adından söz ettiren bir şehir olmasının en büyük etkenlerinden birini canlı ekonomik durumuna bağlayan yazar, ekonomik hayatın canlı olmasının en büyük sebebi olarak da Murgap Vahası gibi verimli topraklar üzerinde kurulmasını göstermiş ve şehrin bu denli gelişmişlik seviyesine ulaşmasında ziraatın oldukça fazla payı olduğunu vurgulamıştır (s. 349). Ziraatın yanında Merv’in İpek Yolu üzerinde geçiş noktasında bulunması da şehirdeki ticari hayatı her daim canlı tutmuştur.

Dördüncü ve son bölüm olan “Merv’de İlmî Hayat” başlığı altında ilk olarak İslam öncesi dönemdeki ilmî durum incelenmiş, şehrin kozmopolit yapısı ve İpek Yolu’nun geçiş noktasında olması hatırlatılarak verilen örneklerle bu nitelikleri sayesinde tarih boyunca bilimsel hareketliliğin yaşandığı bir yer olduğu vurgulanmıştır (s. 391-395). Daha sonra yazar İslami döneme geçiş yapmış, tespit ettiği kadarıyla müspet ilimler alanında çalışmalar yapan şahsiyetlerin isimlerini zikrederek onlar hakkında bilgiler vermiştir (s. 398-401). “Dinî İlimler” başlığı altında ise ilimler noktasında bölgede öncülük yaptığı bilinen sahabe ve tâbiun nesline değinerek, dokuz sahabe ile yirmi beş tâbiun tabakasına mensup şahsiyet olduğu bilgisine ulaşmış ve her birinin kısa biyografilerine yer vermiştir. Bu öncü nesilden sonra bölgede Kur’an ilimleri, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf, Kelam, Şiir, Dil ve Edebiyat alanlarında yetişmiş âlimlerin isimlerine de ulaşılmış, onlar hakkında da yeterli derecede bilgi verilmiş, çalıştıkları alanlara yaptıkları katkılar ifade edilmiştir (s. 419-452). Son olarak “Eğitim-Öğretim Kurumları” başlığı altında Merv’de eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü kurumlar olan



küttâblar, âlimlerin evleri, camiiler, ribâtlar ve dil okulları hakkında önemli bilgiler nakledilmiştir (s. 452-455).

Yazarın gerek fotoğraf, kroki ve haritalarla vermiş olduğu bilgileri desteklemesi gerek bibliyografya sonrası “Ekler” başlığında çeşitli şemalar göstermesi çalışmasına zenginlik katmıştır.

Nihayetinde emek mahsulü bu hacimli ve kıymetli eser son derece titiz bir şekilde hazırlanmış, bilhassa ülkemizde son zamanlarda ivme kazanan şehir tarihi çalışmalarına önemli katkı sağlamış ve böylece kendinden sonraki çalışmalar için bir örneklik teşkil etmiştir. İslam tarihi açısından bakıldığında, tarihin gidişatını etkileyen ve dönüm noktası kabul edilen Abbâsî ihtilali gibi mühim bir olayın merkezi olması Merv’i çok daha kıymetli kılmış ve bu şehrin niteliklerinin ortaya konulması bu olayın da arka planının daha net anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Merv şehrinin İslam tarihi ve medeniyeti kapsamındaki durumunu derinlemesine incelemeye gayret eden yazar, bu hedefini gerçekleştirmiş ve alandaki eksikliği gidermiştir.



Kaynakça

- Ağarı, Murat, "İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (Ağustos 2006), 195-214.
- Bahadır, Gürhan, "Farklı Medeniyetlerin ve Kültürlerin Bir Arada Yaşamalarına Örnek Olarak Antakya". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/38, 397-422.
- Can, Mesut, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017.
- Kayalı, Yalçın, "Hindistan Kuşan İmparatorluğunun Yükselme Dönemi ve Kral Kanişka ~MS78-99". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55(2), (Ocak 2015), 189-204.
- Menek, İbrahim Halil, "Antik Çağın Görkemli Medeniyeti: Ahameniş İmparatorluğu". *Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Mayıs 2022), 1-26.
- Naskali, Esko, "Sâsânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/174-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tosun, Serhat Pir, "MÖ. II. Yüzyılda Doğu'daki Süper Güç: Parthlar". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1) (Haziran 2021), 1-17.