

# Kocaeli İlahiyat Dergisi



ISSN: 2564-677X

Cilt 8 Sayı 2 Yıl 2024  
Volume 8 Issue 2 Year 2024

# Kocaeli Theology Journal

# Kocaeli İlahiyat Dergisi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Cilt 8 Sayı 2 Yıl: 2024



# Kocaeli Teology Journal

Volume 8 Issue 2 Year: 2024

# Kocaeli İlahiyat Dergisi

KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ | KOCAELİ THEOLOGY JOURNAL

Cilt 8 - Sayı 2 - Yıl: 2024 ISSN: 2564-677X

## Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

## Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

## Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ – 02623031444

## Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

## Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE •  
Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli, TÜRKİYE  
<https://ilahiyat.kocaeli.edu.tr/>

## İmtiyaz Sahibi/ Owner


Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

## Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE


## Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE


 [orcid.org/0000-0003-4285-7478](https://orcid.org/0000-0003-4285-7478) | [huseyin.okur@kocaeli.edu.tr](mailto:huseyin.okur@kocaeli.edu.tr)

## Editörler/Editors

Arş. Gör. Oğuzhan Yıldız, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE


 [orcid.org/0000-0003-2068-7818](https://orcid.org/0000-0003-2068-7818) | [oguzhanyildiz150@gmail.com](mailto:oguzhanyildiz150@gmail.com)

Arş. Gör. Ahmet Faruk Gökşün, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0003-0107-0492](https://orcid.org/0000-0003-0107-0492) | [ahmetfarukgoksun@gmail.com](mailto:ahmetfarukgoksun@gmail.com)


### Sayı Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Afra Konyalı | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE


 [orcid.org/0000-0001-7507-4475](https://orcid.org/0000-0001-7507-4475) | [afra.konyali@kocaeli.edu.tr](mailto:afra.konyali@kocaeli.edu.tr)

### Yayın Kurulu / Editörler Kurulu / Editorial Board


Prof. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

 [orcid.org/0000-0002-8553-9448](https://orcid.org/0000-0002-8553-9448) | [mehmet\\_cicek34@hotmail.com](mailto:mehmet_cicek34@hotmail.com)


Prof. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

 [orcid.org/0000-0002-5230-3746](https://orcid.org/0000-0002-5230-3746) | [seferyavuz@gmail.com](mailto:seferyavuz@gmail.com)


Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

 [orcid.org/0000-0003-3218-7837](https://orcid.org/0000-0003-3218-7837) | [aeksi72@hotmail.com](mailto:aeksi72@hotmail.com)


Doç. Dr. Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

 [orcid.org/0000-0002-6058-826X](https://orcid.org/0000-0002-6058-826X) | [alicancelik@gmail.com](mailto:alicancelik@gmail.com)


Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye |

 [orcid.org/0000-0002-5204-5564](https://orcid.org/0000-0002-5204-5564) | [kgombeyaz@hotmail.com](mailto:kgombeyaz@hotmail.com)


Prof. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye

 [orcid.org/0000-0002-5095-9522](https://orcid.org/0000-0002-5095-9522) | [umkilavuz@uludag.edu.tr](mailto:umkilavuz@uludag.edu.tr)


Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Uşak, Türkiye

 [orcid.org/0000-0003-1216-7249](https://orcid.org/0000-0003-1216-7249) | [msakicakir@gmail.com](mailto:msakicakir@gmail.com)


Doç. Dr. Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

 [orcid.org/0000-0003-2652-3427](https://orcid.org/0000-0003-2652-3427) | [veysel.kaya@istanbul.edu.tr](mailto:veysel.kaya@istanbul.edu.tr)


Doç. Dr. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye

 [orcid.org/0000-0001-9170-8490](https://orcid.org/0000-0001-9170-8490) | [nevzaterkan@klu.edu.tr](mailto:nevzaterkan@klu.edu.tr)


Prof. Dr. Peter J. Kivisto, Augustana University, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri (USA)

 [orcid.org/0000-0003-3992-0659](https://orcid.org/0000-0003-3992-0659) | [peterkivisto@augustana.edu](mailto:peterkivisto@augustana.edu)


Prof. Dr. Hazem Said Mohammed Mountaser, Ezher Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi,  
Mısır (Egypt)

 [orcid.org/0000-0003-2419-4375](https://orcid.org/0000-0003-2419-4375) | [misirli hazem@yahoo.com](mailto:misirli hazem@yahoo.com)


Doç. Dr. Bağır Babayev, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Fəlsəfə Bölümü, Nahçıvan, Azərbaycan

 [orcid.org/0009-0003-0925-9457](https://orcid.org/0009-0003-0925-9457) | [baqirbabayev59@mail.ru](mailto:baqirbabayev59@mail.ru)


Dr. Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs, Umman

 [orcid.org/0000-0001-9751-9228](https://orcid.org/0000-0001-9751-9228) | [aalsalimi1970@gmail.com](mailto:aalsalimi1970@gmail.com)

Doç. Dr. Admir Mulaosmanovic, International University of Sarajevo, Saraybosna (Sarajevo)


 [orcid.org/0000-0002-7500-3156](https://orcid.org/0000-0002-7500-3156) | [amulaosmanovic@ius.edu.ba](mailto:amulaosmanovic@ius.edu.ba)

Dr. Pieter Coppens, Vrije Universiteit, Amsterdam, Hollanda

 [orcid.org/0000-0002-3914-105X](https://orcid.org/0000-0002-3914-105X) | [p.coppens@vu.nl](mailto:p.coppens@vu.nl)


### İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Ahm Ershad UDDIN

 [orcid.org/0000-0002-6270-9117](https://orcid.org/0000-0002-6270-9117) | [ahmershad86@gmail.com](mailto:ahmershad86@gmail.com)


### Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Nadir MENDERES


 [orcid.org/0000-0001-8249-999X](https://orcid.org/0000-0001-8249-999X) | [nadir.menderes@gibtu.edu.tr](mailto:nadir.menderes@gibtu.edu.tr)

### Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Dr. Abdulmuid Aykul, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE


 [orcid.org/0000-0001-9012-6341](https://orcid.org/0000-0001-9012-6341) | [maykul8210@hotmail.com](mailto:maykul8210@hotmail.com)

Arş. Gör. Dr. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE


 [orcid.org/0000-0002-5638-6948](https://orcid.org/0000-0002-5638-6948) | [aihsankilic@gmail.com](mailto:aihsankilic@gmail.com)

### Danışma Kurulu / Advisory Board


Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0002-1485-4424](https://orcid.org/0000-0002-1485-4424) | [alihsanpala@atauni.edu.tr](mailto:alihsanpala@atauni.edu.tr)


Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0001-8844-6338](https://orcid.org/0000-0001-8844-6338) | [hmgunay@sakarya.edu.tr](mailto:hmgunay@sakarya.edu.tr)


Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0003-0036-5416](https://orcid.org/0000-0003-0036-5416) | [halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr](mailto:halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr)


Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0002-3166-9925](https://orcid.org/0000-0002-3166-9925) | [hulyaalper@hotmail.com](mailto:hulyaalper@hotmail.com)


Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0003-2899-9111](https://orcid.org/0000-0003-2899-9111) | [iscaliskan@ankara.edu.tr](mailto:iscaliskan@ankara.edu.tr)


Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0003-4824-922X](https://orcid.org/0000-0003-4824-922X) | [kemal.yildiz@marmara.edu.tr](mailto:kemal.yildiz@marmara.edu.tr)


Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0001-5678-8579](https://orcid.org/0000-0001-5678-8579) | [metin.ozdemir@asbu.edu.tr](mailto:metin.ozdemir@asbu.edu.tr)


Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0001-8628-2800](https://orcid.org/0000-0001-8628-2800) | [sevket.topal@erdogan.edu.tr](mailto:sevket.topal@erdogan.edu.tr)


Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0001-6366-6350](https://orcid.org/0000-0001-6366-6350) | [ukilic@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ukilic@cumhuriyet.edu.tr)


Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0002-8416-4066](https://orcid.org/0000-0002-8416-4066) | [ali.avcu@asbu.edu.tr](mailto:ali.avcu@asbu.edu.tr)


Prof. Dr. Ali Namli, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0001-8822-9851](https://orcid.org/0000-0001-8822-9851) | [ali.namli@marmara.edu.tr](mailto:ali.namli@marmara.edu.tr)

Prof. Dr. Süleyman Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya, TÜRKİYE

 [orcid.org/0000-0003-4266-7359](https://orcid.org/0000-0003-4266-7359) | [suleymankaya1@istanbul.edu.tr](mailto:suleymankaya1@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Yakup Cořtu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, Çorum, TÜRKİYE  
 [orcid.org/0000-0002-5672-9226](https://orcid.org/0000-0002-5672-9226) | [yakupcostu@hitit.edu.tr](mailto:yakupcostu@hitit.edu.tr)

Doç. Dr. Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, Kocaeli, TÜRKİYE  
 [orcid.org/0000-0002-0350-2853](https://orcid.org/0000-0002-0350-2853) | [adalet.cakir@kocaeli.edu.tr](mailto:adalet.cakir@kocaeli.edu.tr)

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.  
The Kocaeli Journal of Theology employs a double-blind peer review system, involving at least two reviewers. The names of the reviewers are kept confidential and are not disclosed.

### **İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy**

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit Turnitin aracılığıyla edilir. Through a specialized software used for plagiarism detection, it is confirmed via Turnitin that the articles have not been previously published and do not contain plagiarism.

### **Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address**

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli, Türkiye  
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

Yazarlar, Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif haklarına tamamen sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı kapsamında açık erişim olarak yayımlamayı kabul ederler.

The authors fully own the copyrights of their works published in the Kocaeli Journal of Theology and agree to publish their works as open access under the Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

### **Dizinler**

Kocaeli İlahiyat Dergisi Ebsco (Kabul Tarihi: 12/01/2023), PhilPapers (Kabul Tarihi: 01/01/2024) ve Doaj (Kabul Tarihi: 06 Temmuz 2024) gibi uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır.



## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

1. An Intellectual Analysis on The Nature of Family Economics in Islamic Law [İslam Hukukunda Aile Ekonomisinin Doğası Üzerine Entelektüel Bir Analiz]

**Şevket TOPAL**.....129-144

2. Hadis Usûlü Literatürü Bağlamında Meşrik-Endülüs Etkileşimi [Interaction Between the East and Andalusia in the Context of Hadith Methodology Literature]

**Zühal KILIÇ** .....145-173

3. İctimâî Fıkıh Usûlü'nden Laik Hukuka: Türk Modernleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Fıkıh Görüşleri [From a Sociology-Based Islamic Legal Methodology to Secular Law: Ziya Gökalp's Views on Fiqh in the Turkish Modernisation Process]

**Sema ÇAKIR** .....174-199

4. Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I, İslam II ) Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri [Teacher's Opinions On The Curriculum Of The Basic Religious Knowledge Course (Islam I, Islam II)]

**Asiye BEYKOZ - Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU** .....200-239

5. Vahyin Mekke Dönemi'nde Allah'a ve Resûlü'ne İtaat [Obedience to Allah and His Messenger in the Meccan Period of Quranic Revelation]

**Yavuz Rıdvan TALU**.....240-273

6. Yûsuf el-Erdebîlî'nin Envâr İsimli Eserinde Ele Aldığı Fetva Usûlü Kaideleri [The Principles of Fatwâ Procedure Addressed by Yûsuf al-Ardabîlî in His Work Anwâr]

**Kenan KILINÇ**.....274-311

7. Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Hulûl ve İttihâd Yorumu [The Interpretation of Hulûl and İttihâd by Muhammad Nûr al-Arabî]

**Ömer Sami UZUNER**.....312-331

8. Eski Mısır Dini Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi [Bibliometric Analysis of Ancient Egyptian Religious Studies]  
**Nihat DURAK - Cafer PALA**.....332-353
9. Ayasofya'da Uygulanan Cami Müsikisi Türleri [Types of Mosque Music Performed in Hagia Sophia]  
**İbrahim ÇOBAN**.....354-391
10. القراءات القرآنية عند أبي عبد الرحمن عبد الله بن يحيى اليزيدي في كتابه غريب القرآن وتفسيره. [Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ el-Yezîdî'nin *Garîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruhû* Adlı Kitabında Kur'an Kırâatleri]  
**Adel ŞATLA**.....392-420



## An Intellectual Analysis on The Nature of Family Economics in Islamic Law

Şevket TOPAL | [orcid.org/0000-0001-8628-2800](https://orcid.org/0000-0001-8628-2800) | <mailto:sevket.topal@erdogan.edu.tr>

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Rize, Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

### Abstract

The concept of family economy in Islam has been addressed under various issues in classical sources though not extensively discussed in the classical literature. Islamic jurisprudence generally embraces pragmatism and pays attention to the needs of society. It is evident that economic relationship within the family is not addressed under a single heading in classical sources, but rather evaluated under numerous headings. From this perspective, it can be observed that each individual within the family concept enjoys distinct economic rights and responsibilities. The social, ethical and financial responsibilities in the family are carried out within the framework of maintenance. In this respect, the Islamic legal system approaches the concept of family economy with a balanced view between income and expenditure, lawful and unlawful, and blessing and burden, and does not evaluate the issue purely as an economic activity. However, in contemporary times, the term family economy is understood more in terms of the economic and legal statuses of the individuals within the family, such as their handling and responsibilities concerning acquired properties and the nature and manner of property distribution. This approach significantly diverges from the individual and social responsibilities entailed by property ownership in Islamic law. In Islam, the possession of individual economic rights and freedoms does not imply that one has no responsibilities towards others and cannot act irresponsibly. Based on this fundamental paradigm difference, this article aims to analyze the concept of family economy from the standpoint of Islamic law, discussing what it is and is not. The study has revealed that, even today, economic interests and activities within the family sometimes lead to conflicts, causing the parties to abandon their ethical and religious responsibilities in favor of establishing definite lines solely based on legal grounds. This, in turn, significantly undermines the essence and continuity of being and remaining a family. Furthermore, when examining writings that attempt to explain the economic status of the family according to Islamic law, it is evident that the provisions found in classical fiqh books, which were arranged according to the human, Islamic, and customary structure of that period and were quite functional, are repeated without considering the contemporary societal structure and changing human character. Although these provisions are accurate and effective within their own context, they are deemed inapplicable by modern individuals, rendering them ineffective. The appropriate way to address this issue can be to emphasize that the rules concerning family economy in

classical fiqh are not merely ethical and conscientious, but that legal intervention will ensue if they are not adhered to. The fundamental assertion of this article is based on this premise: the concept of family economy inherently exists in Islamic law, imposes various responsibilities on the parties, is structured on a balance of blessings and burdens, and entails legal, ethical and religious responsibilities.

### Keywords

Islamic law, Family, Economy, Nafaqa (maintenance), Marital Responsibility.

### Citation

Topal, Şevket. "An Intellectual Analysis on The Nature of Family Economics in Islamic Law". *Kocaeli Theology Journal* 8/2 (December 2024), 129-144.

<b>Date of Submission</b>	10.09.2024
<b>Date of Acceptance</b>	31.10.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## İslam Hukukunda Aile Ekonomisinin Doğası Üzerine Entelektüel Bir Analiz

Şevket TOPAL | orcid.org/0000-0001-8628-2800 | sevket.topal@erdogan.edu.tr

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Rize, Türkiye.

ROR ID: <https://ror.org/0468j1635>

### Öz

İslam'da aile ekonomisi kavramı, klasik literatürde ayrıntılı bir şekilde ele alınmamış olsa da farklı konular bağlamında incelenmiştir. İslam hukuku, genellikle pragmatik bir yaklaşımı benimseyerek toplumun ihtiyaçlarını ön planda tutar. Klasik kaynaklarda aile içindeki ekonomik ilişkiler tek bir başlık altında toplanmamış, bunun yerine farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Bu bağlamda, aileyi oluşturan her bireyin kendine özgü ekonomik hak ve sorumluluklara sahip olduğu görülmektedir. Aile içindeki sosyal, etik ve mali yükümlülükler ise genellikle nafaka düzenlemeleri çerçevesinde yerine getirilmiştir. İslam hukukunda aile ekonomisi, gelir ve gider, helal ve haram, nimet ve külfet arasındaki denge üzerinden değerlendirilen kapsamlı bir kavramdır. Bu yaklaşım, aile ekonomisini yalnızca ekonomik bir faaliyet olarak ele almaz. Ancak günümüzde, aile ekonomisi kavramı daha çok aile bireylerinin ekonomik ve hukuki statüleri, edinilen malların yönetimi ve paylaşımı gibi konulara odaklanmaktadır. Bu modern yaklaşım, İslam hukukunda mülkiyetin bireysel ve toplumsal sorumluluklarla ilişkilendirilen temel anlayışından önemli ölçüde uzaklaşmaktadır. İslam'da bireysel ekonomik hak ve özgürlükler, başkalarına karşı sorumluluk taşımamayı veya keyfi hareket etmeyi mümkün kılmaz. Bu çalışmada, aile ekonomisi kavramı İslam hukuku perspektifinden ele alınarak bu kavramın ne olduğu ve ne olmadığı tartışılmıştır. Araştırma, günümüzde dahi aile içindeki ekonomik çıkar ve faaliyetlerin çatışmalara yol açabildiğini ve tarafların etik ve dini sorumluluklarını bir kenara bırakarak yalnızca hukuki temellere dayalı kesin çizgiler belirleme eğiliminde olduklarını ortaya koymuştur. Bu durum, aile olmanın ve ailenin sürekliliğinin özüne zarar vermektedir. Ayrıca, İslam hukukuna göre aile ekonomisinin statüsünü açıklamaya çalışan yazılar incelendiğinde, klasik fıkıh kitaplarında yer alan hükümlerin, dönemin insani, İslami ve örfi yapısına uygun olarak düzenlenmiş olmalarına rağmen, çağdaş toplum yapısı ve değişen insan karakteri göz önünde bulundurulmadan tekrarlandığı görülmektedir. Bu hükümler, kendi bağlamlarında doğru ve işlevsel olsalar da modern bireyler tarafından uygulanamaz olarak görülmekte ve bu nedenle etkilerini yitirmektedir. Sorunun çözümü, klasik fıkıhtaki aile ekonomisine dair kuralların yalnızca etik ve vicdani kurallar olmadığını, bu kurallara uyulmaması durumunda hukuki müdahalelerin devreye gireceğini vurgulamak olabilir. Bu makalenin temel tezi, aile ekonomisi kavramının İslam hukukunda yerleşik

olduğu, taraflara çeşitli sorumluluklar yüklediği, nimet ve külfet dengesi üzerine kurulu olduğu ve hukuki, etik ve dini sorumlulukları içerdiğidir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Aile, Ekonomi, Nafaka, Evlilik Sorumluluğu.

### Atıf Bilgisi

Topal, Şevket. "İslam Hukukunda Aile Ekonomisinin Doğası Üzerine Entelektüel Bir Analiz". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 129-144.

<b>Geliş Tarihi</b>	10.09.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	31.10.2024
<b>Yayın Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>İntihal Kontrolü</b>	Evet - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## Introduction

Family economics refers to the attitudes, activities, and processes related to how individuals within a family, either independently or collectively, manage their resources, plan financially for the future, and enhance their living standards.<sup>1</sup> Family economics is essentially an exercise in micro-level economic planning.

Families undertake financial planning either directly or through intermediaries. In contemporary times, there is a growing reliance on professional intermediaries, especially for the management of savings. Naturally, various factors influence the stages of determining, planning, and executing financial relationships. Economic publications and commentaries, social and professional networks, and internet content can significantly impact a family's economic decisions.<sup>2</sup> Regardless of the outcomes, a family's economic attitudes and decisions affect not only their own budget on a micro-level but also have broader implications for society at a macro level. Thus, when discussing family economics, one is referring to much more than just the balance of income and expenditure or planning future investments. In this context, the economic attitudes of a family reflect the economic character of their society and nation. This character can indicate whether they are a production-oriented or consumption-oriented society, a society of wastefulness or thrift, or a society of hedonism or ideals and contemplation. Nonetheless, the importance of being and remaining a family is paramount.

For a family to be long-lasting and stable, both individuals and society, as well as the state, must meticulously fulfil their respective duties. Any weakness or deterioration within the family will profoundly impact all these sectors. Addressing this issue requires proactive measures rather than resistance to change. Human presence inevitably brings change, and the only difference between rapid and gradual change is its manageability. In the past, families also underwent change, but the fundamental roles of family members remained relatively stable. However, rapid technological and industrial changes over the past two centuries have profoundly disrupted established patterns and perceptions, particularly for women and children.

---

<sup>1</sup> Emine Gönen - Özlen Gönen, *Aile Ekonomisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 2001), 18.

<sup>2</sup> Gönen - Gönen, *Aile Ekonomisi*, 18.

Urbanization (which can be seen as a departure from traditional culture) and industrialization have altered the structure, characteristics, and roles within families. Unfortunately, the bonds among family members have weakened, with cooperation and solidarity giving way to self-interest. Concurrently, the family's productivity and self-sufficiency have been replaced by a consumption-centered lifestyle. This shift has seen a significant increase in the number of women entering the workforce, regardless of necessity. This development has had costs for both the family and women. Women, influenced by their income and new social environment, may develop habits of living separately or resort to divorce for various reasons.<sup>3</sup> Effective economic planning within families could contribute positively to addressing many problems stemming from economic mismanagement. In today's world, understanding money is crucial to understanding the world. However, losing oneself in material wealth without spiritual guidance could be even more destructive. The Qur'an explains this as follows: "Indeed, Qarun was from the people of Moses, but he tyrannized them. And We gave him of treasures whose keys would burden a band of strong men; thereupon his people said to him, 'Do not exult. Indeed, Allah does not like the exultant' (76), but seek through that which Allah has given you, the home of the Hereafter; and [yet], do not forget your share of the world. And do good as Allah has done good to you. And desire not corruption in the land. Indeed, Allah does not like corrupters (77)."<sup>4</sup> In this context, the Islamic directive for individuals to lead a life while balancing worldly and otherworldly considerations is of paramount importance. Furthermore, the contemporary understanding of family economics and the provisions and general approaches of Islamic law regarding the economic status of the family represent significantly different concepts. This discrepancy arises because contemporary economic perspectives are rooted in a view of material wealth as governing human life, whereas Islamic thought encompasses a concept of property that is essentially owned by Allah and provided for the benefit of humans. In the Qur'an, it is stated: "And Allah has made for you from your homes a place of rest and made for you from the hides of the animals tents which you find light on your day of travel and your day of encampment; and from their wool, fur and hair is furnishing and enjoyment for a time (80). And Allah has made for you, from that which He has created, shadows and has made for you from the mountains, shelters and has made for you

---

<sup>3</sup> Ahmet Özkiraz - Gül İşçi Baş, "Osmanlıdan Günümüze Türk Toplumunda Aile Yapısı ve Boşanma," *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 18/30 (2016), 88-89.

<sup>4</sup> Al-Qasas, 28/76-77.

garments which protect you from the heat and garments which protect you from your [enemy in] battle. Thus does He complete His favor upon you that you might submit [to Him] (81).”<sup>5</sup> In this understanding, both material wealth and worldly life are transient and should not be the object of one's devotion. Therefore, within the system established by Allah, it is essential that wealth does not govern the individual, but rather, the individual should manage and allocate wealth appropriately.

Consequently, it is natural to view family economics today as a scientific discipline and an activity aimed at organizing the family's economic situation. However, from an Islamic perspective, the primary concern is not where this concept stands today but rather where it has brought the family from the past and where it will lead the family in the future. While there is an aspect of prosperity and freedom, the dramatic reality observed is far more significant. Instead of nurturing and sustaining family-centric individuals, viewing and evaluating the family as an economic entity and accepting or rejecting others based on their economic power poses the greatest threat to today's and tomorrow's families. To better understand this point, it is sufficient to examine the evolving family/women relations shaped by post-wild capitalism and their global influence.

Today, presenting sexual life and preferences as an individual's self-realization space, rather than living an ethical life, has overturned many aspects of family life. Deviant relationships, cohabitation without marriage, and children growing up without a mother or father are the results of these processes. If the family institution is not robustly upheld within the framework of religious and ethical values, one does not need to be a seer to predict its future trajectory. Despite everything, the family must be protected for the future.

Protecting family values is not solely the responsibility of a specific religion but is essential for all humanity. The preservation of social order is vital, and no leniency should be shown in this regard. For this reason, even the most unruly individuals have refrained from rebelling against or destroying the family institution.<sup>6</sup> Isolating individuals from their families and treating them as mere commodities is the greatest harm one can do to the family. In Islamic teaching, humans are never merely economic beings but are honored servants. This paper

---

<sup>5</sup> An-Nahl, 16/80-81.

<sup>6</sup> Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökleri,” *Modern Dünyada Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 573.

is organized in the following fashion. A brief overview of what is meant by family economics in the modern era, independent of Islamic law, is initially explained. Subsequently, the paper focuses on the nature and characteristics of family economics, drawing on the Islamic legal-economic thought. Naturally, in order to align with the topic, this paper benefits from the rulings related to marriage and responsibilities in classical Islamic jurisprudence. Ultimately, the fundamental differences and recommendations between both approaches are expounded.

### **1. Family Economics in Islam**

The perspectives on family economics in Islam and the activation of individuals' inherent potentials are closely related to the jurisprudential viewpoint. To elaborate: the longer the childhood phase is extended, the more delayed the onset of individual responsibility and adulthood. This is directly related to the concept of legal capacity in Islamic jurisprudence. Additionally, another crucial aspect is determining who will care for minors and at what age they will be given control over their own property.

It is crucial to adequately enlighten contemporary individuals on what family economics in Islam is or should be. Regardless of their religious identity, people are increasingly losing their commitment to forming and maintaining families. The motivating and spiritually nurturing aspects of tradition are gradually disappearing from our lives, leading to a decline in solidarity among family members and the emergence of two extreme economic attitudes: stinginess and wastefulness. In short, neither saving nor spending seems to satisfy the soul. However, by restructuring the lives with a jurisprudence and *ihsan* (spiritual excellence) centered approach to family economics, Muslim believers can foresee the emergence of a much healthier family structure in the future.

Today, whether religious or not, individuals do not view life from a traditional perspective. Despite claims of valuing others highly, in practice, a person's worth or lack thereof is often measured by their economic value and contribution to the economy. As a natural consequence of this approach, economically unproductive elderly, disabled individuals, and even, to some extent, an excess number of children are perceived as economic burdens to society.<sup>7</sup> They are often relegated to isolated lives in care homes or left to their own fate.<sup>8</sup> The exception to this is,

---

<sup>7</sup> Shereen Hussein - Mohamed Ismail, "Ageing and Elderly Care in the Arab Region: Policy Challenges and Opportunities," *Ageing International* 42/3 (2017), 274–289.

<sup>8</sup> Nazife Şişman, "Küresel Dinamikler Bağlamında Aile ve Kadın," ed. Ö. Çaha (Günümüzde Aile: Uluslararası



of course, the realistic perspective and approach of Islamic teaching toward humanity. According to Islam, extending a helping hand to women, children, the elderly, the lonely, and the needy acts as a spiritual shield that saves a person's worldly life and Hereafter.

In Islamic jurisprudence, topics such as earning a living through lawful means, using earnings in legitimate ways, and bearing the family's financial responsibilities are extensively discussed. The work, *Al-Kasb*,<sup>9</sup> attributed to Imam Muhammad, is a significant classical source in this field.

In Islam, as crucial as earning income through lawful means is the discussion of who within the family is responsible for this income, the individual's right to personal ownership, and how the *zakāt* (almsgiving) on owned property should be allocated. Additionally, the various ways of acquiring property, either originally or through transfer, and the regulations concerning joint ventures (partnerships) for earning income present a rich subject matter and bibliography.

In Islam, the term "earning" refers to acquiring wealth through lawful means. It is obligatory for an individual to strive for lawful earnings to provide for their livelihood and to learn the relevant knowledge.<sup>10</sup> Of course, a person's ability to earn is directly proportional to their physical capabilities. Attempting to gain wealth through unlawful means and appropriating others' property is considered corruption and is prohibited.<sup>11</sup>

It is important to note that the rulings regarding maintenance, provision, and livelihood are often intertwined with ethics and law in Islamic jurisprudential compilations. Generally, the burden of meeting the basic needs of the family falls upon the man. Women's economic activities and earnings are largely related to their own well-being. Unless there is a serious necessity, women are not obligated to bear the family's economic burden. To further explore this topic, it is necessary to delve into the economic responsibilities and roles of spouses within the family.

---

Aile Sempozyumu, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 612.

<sup>9</sup> The main purpose of Islamic legal scholars' works on "kasb" is to emphasise the importance given to halal sustenance in our religion. In this sense, the word 'kasb', which means gain, is a key concept that represents not worldliness but, on the contrary, asceticism in the eyes of the fuqaha.

<sup>10</sup> Muhammad al-Shaybani, *Al-Kasb* (Dimashq: Abdulhadi Harssuni, 1400), 1/32.

<sup>11</sup> Muhammad al-Shaybani, *Al-Kasb*, 1/37.

### 1.1. Family Economics in Islam within the Framework of Marital Responsibility

In Islam, many jurisprudential rulings are intertwined with ethical norms, often making it difficult to draw clear boundaries between rules and ethical values.<sup>12</sup> For instance, qualities such as generosity, avoidance of stinginess, abstention from wastefulness, striving to provide for the family's livelihood through lawful means, and sharing one's provisions are seen as elements of a Muslim's noble character. However, when ethical duties are neglected, legal intervention becomes necessary. Thus, in Islamic rulings, there is a very thin and fluid line between ethical imperatives and legal sanctions. If an individual neglects their financial obligations towards their family despite having the means, the law intervenes and allocates a sufficient portion of their wealth to meet the family's essential needs.<sup>13</sup> There is, of course, a measure and an average for this. In Islam, it is essential for a person to earn a sufficient amount of income through lawful means for themselves and those they are responsible for, without relying on others. However, there are two different views in Islamic jurisprudence regarding what constitutes a sufficient amount of sustenance. Each of these views finds its basis in religious texts. Islamic scholars have centered their lives around servitude (to God) and have thus formed two different perspectives on earning sustenance and income accordingly.

The first approach suggests that once individuals earn enough to meet their needs, they should dedicate the remaining time to worship. Pursuing worldly matters is seen as an impediment to servitude. From this viewpoint, poverty is considered superior to wealth as it allows for more opportunities for worship.<sup>14</sup>

The second approach claims that wealth is superior to poverty. Poverty is inherently undesirable because Allah has used the term "*khair*" (good) in relation to sustenance and desires people to seek provision from Him by His grace and generosity. Moreover, the wealth of a pious individual can also be a source of benefit for their community and relatives.<sup>15</sup>

In Islamic jurisprudential tradition, rules regarding the provision of sustenance, the fulfilment of alimony, and the earning of income generally

---

<sup>12</sup> Khaled Abou El Fadl, "Qur'anic Ethics and Islamic Law," *Journal of Islamic Ethics*, (July 27, 2017), 7–28.

<sup>13</sup> Muhammad al-Shaybani, *Al-Kasb*, 1/58.

<sup>14</sup> Muhammad al-Shaybani, *Al-Kasb*, 1/50.

<sup>15</sup> Muhammad al-Shaybani, *Al-Kasb*, 1/50.

reflect simplicity. This tradition emphasizes the effects of modest living rather than accumulating wealth through greed. While Islam is not opposed to wealth, it stands against covetousness, arrogance, and striving solely for accumulation. In this system, wealth is not just a commodity circulating among the rich but rather a means to contribute to the welfare of the entire community. From this perspective, it is more accurate to speak of providing sustenance rather than wealth. The participants in this economic cycle are traditional family structures, and their primary sources of livelihood are usually agriculture and animal husbandry.

In a society where agriculture and animal husbandry are predominant, the amount of income is generally low, and the number of participants in production activities is high. This means that there is a division of labor within this cycle, and the resulting income is for the common benefit of everyone. In this income, large sums are not in question, nor is there any gender discrimination. Expenditure is made for whoever has the greatest need from the available resources. To summarize, within the traditional production and income system, it is not merely the labor of the woman or the man that is highlighted, but rather a cooperative method. In this system, the woman's area of activity is mostly centered on the home and the personal care of the children. Today, however, the traditional societal structure based on agriculture and animal husbandry, and the jurisprudential heritage that organized its conditions, has given way to modern understandings and income-generating activities. Women are more involved in the workforce, roles within the family are changing, and the care and supervision of children often fall into the hands of others, requiring additional costs. The regulations regarding these matters will undoubtedly take shape according to the new situation. When Islamic family economics is considered within this new framework, new possibilities or impossibilities emerge. These can be classified in terms of their impact on family economics as follows: marriage decisions, the provision of alimony in the event of marriage or divorce, and the care of elderly parents.

### **1.2. Responsibilities for Providing Alimony in Islam Related to Marriage Decisions**

According to Islamic law, marriage is established through a mutual consent agreement between two opposite genders without any prohibitive barriers to

marriage, conducted in the presence of witnesses.<sup>16</sup> From the moment of the marriage contract, lawful intimacy is established between the parties, and family law comes into effect. Although marriage is natural, the criteria for choosing a spouse can vary. A woman is married for four qualities comprising of her wealth, her family status, her beauty and her religion. A relevant hadith on the issue states: “So you should marry the religious woman (otherwise) you will be a losers.”<sup>17</sup> A man should strive to increase the family's provision through lawful and clean means, avoiding greed and stinginess. Regarding greed and stinginess, the Qur’an warns: “Beautified for people is the love of that which they desire - of women and sons, heaped-up sums of gold and silver, fine branded horses, and cattle and tilled land. That is the enjoyment of worldly life, but Allah has with Him the best return.”<sup>18</sup> “Say [to them], “If you possessed the depositories of the mercy of my Lord, then you would withhold out of fear of spending.” And ever has man been stingy.”<sup>19</sup>

Marriage entails certain financial consequences. Accordingly, the obligation of providing maintenance for the wife and future children lies with the husband, who is the head of the household. If the husband refuses to fulfill his obligation to provide for his wife and children, their needs will be met through a court order.<sup>20</sup> Additionally, the husband is required to give his wife a financial gift known as "mahr" upon marriage. A woman is not obligated to work or provide for the household needs, nor is she required to use her own wealth for the household expenses.<sup>21</sup>

Also, a woman is not obligated to use her own property to meet the household needs. In this context, Islamic jurisprudence has even debated whether a wealthy woman can give her property's zakat to her poor husband. According to Abu Hanifa, a woman cannot give her zakat to her husband. If she does so, it would be as if she is indirectly benefiting from the zakat she has given, and the full transfer of ownership is not considered to be achieved. However, according to Abu Yusuf and Imam Muhammad, there is no objection to this. A woman who is obligated to

---

<sup>16</sup> al-Maydāni Abd al-Ganī b. Tālib b. al-Ḥanafī, *Al-Lubāb Fī Sharḥ al-Kitāb* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1999), 3/3.

<sup>17</sup> Al-Bukhārī, “Kitāb al-Nikāḥ”, 16.

<sup>18</sup> Āl ‘Imrān 3/14

<sup>19</sup> Al-Isrā’17/100.

<sup>20</sup> Celal Erbay, “Nafaka,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı) (Accessed December 19, 2024), 32/283.

<sup>21</sup> Vecdi Akyüz, “Ana Baba (Ebeveyn),” *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/102.

pay zakat can give her zakat to her poor husband. They base their understanding on the hadith<sup>22</sup>: "Verily, charity given to the poor has one reward, and charity given to family has two rewards: one for charity and one for upholding family ties."<sup>23</sup> If a woman desires, she can engage in trade with her property, enter into commercial partnerships, and increase her earnings through lawful means. In other words, in Islam, a woman can participate in income-generating activities if she wishes, but she cannot be burdened with the responsibility of providing family maintenance. However, in marital life, material concerns are not as prominent as they might seem from the outside. In this life, love, affection, sharing, solidarity, and planning for the children's future are prioritized. Material concerns might be the last things to consider. Therefore, beyond legal regulations, family life is about unity and togetherness, thriftiness, and avoiding wastefulness.

The best wealth management begins with avoiding wastefulness. Consequently, a woman raised with Islamic discipline, by being frugal, can contribute significantly to the family economy, as much as, if not more than, by engaging in external income-generating activities. Raising her children with this consciousness, shopping based on needs, repairing rather than replacing damaged items, and avoiding wastefulness are all valuable practices.

### **1.3. Responsibilities for Providing Alimony for Divorced Spouses and Minor Children**

In Islamic jurisprudence, the decision to divorce unilaterally lies with the husband. However, women also have indirect rights to seek divorce through methods such as tafwid al-talaq (delegated divorce), tafriq (judicial separation), and khul (mutual divorce).<sup>24</sup>

Since the forms and conditions of divorce are not directly related to the research topic, divorce types will not be examined deeply. Nonetheless, it should be noted that there is a financial cost for a man who wishes to divorce his wife. This includes immediately paying any unpaid mahr, covering the wife's housing and maintenance expenses during the waiting period (iddah), and providing maintenance for any minor children under the wife's care.<sup>25</sup> However, under

---

<sup>22</sup> Abd al-Ganī b. Tālib b. al-Ḥanafī, *Al-Lubāb Fī Sharḥ al-Kitāb*, 1/153-154.

<sup>23</sup> Al-Tirmidhī, "al-Zakāh", 26.

<sup>24</sup> Yakar Sūmeyra - Yakar Emine, "A Critical Comparison between the Classical Divorce Types of Ḥanbalī and Ja'farī Schools," *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (2020), 280.

<sup>25</sup> 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd Al-Kāsānī, *Badā'iy' Al-Ṣanā'iy' Fī Tartīb al-Sharā'iy'* (Beirut: Dār al-Kutub al-

Islamic law, a man is not obliged to provide long-term maintenance to his divorced wife indefinitely.

In cases of divorce, the care and custody of children are addressed separately in Islamic jurisprudence (*hidana*).<sup>26</sup> Generally, the mother is responsible for the physical care of the child until the age of seven, after which the father assumes responsibility until the child reaches puberty. This is because the first seven years are considered a nurturing period, and the subsequent seven years are for preparing the child for life and profession. In both cases, the father's financial obligation to provide for the mother and child's maintenance continues. However, if the divorced mother remarries, the situation is reassessed according to the status of woman.<sup>27</sup>

One of the most challenging issues for families today is the care of elderly parents. In such situations, the personal and financial responsibility of caring for elderly or dependent parents lies with male children. In a *hadīth*, it is stated: "Let him be humbled into dust; let him be humbled into dust. It was said: Allah's Messenger, who is he? He said: He who sees either of his parents during their old age or he sees both of them, but he does not enter Paradise."<sup>28</sup> This issue is addressed within Islamic law under the concept of kinship maintenance (*nafaqa*). If parents are in need of care, their children are obligated to provide the necessary support and expenses. If the children refuse to take care of their needy parents, legal measures are taken to enforce compliance.<sup>29</sup>

## Conclusion

Economic opportunities of families can be divided into three main categories; fixed assets in terms of existing goods, current assets in terms of being converted into profit in trade through *murabaha-mudarabah-musharakah*, and imaginary assets in terms of being included in property in the future through inheritance-dower-alimony-will-grant. There are no restrictions between family members in terms of carrying out all these transactions and turning them into profit. The assets of family members are independent from each other and are completely personal property. However, each individual has legal responsibilities due to the

---

<sup>1</sup>Ilmiyyah, 1986), 2/232.

<sup>26</sup> Al-Kāsānī, *Badā'ī' Al-Şanā'ī' Fī Tartīb al-Şarā'ī'*, 4/40.

<sup>27</sup> Şevket Topal, "Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslam Hukukunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (no date), 265.

<sup>28</sup> Muslim, "al-Birr", 9.

<sup>29</sup> Erbay, "Nafaka," 32/283.

property s/he owns. In this sense, the economy of the family in Islam is suitable for independent management and is not suitable for monopolization and stinginess. It can be assumed that there is a property management governed by morality and law together. For this reason, no one, whether a man or a woman, within Islamic circle can act outside the scope of *sharī'a* and show an exhibitionist attitude that highlights his property and himself. In addition, as a society, people cannot be encouraged to consume and live a luxurious life through constant advertisements, breaching the Islamic understanding of law.

It is worth to mention that the colourful and fancy lifestyles imposed on people today is not sustainable regarding a normal income level. Individuals who desire to live a high-cost lifestyle with high cost may resort to illegal means such as involving in criminal activities if they cannot meet their needs through legal earnings.

Hence, society and the state must protect their citizens not only economically but also socially and psychologically. Educational policies should prioritize traditional values that are in harmony with Islamic law such as avoiding wastefulness, considering neighbours, living a moderate life, avoiding ostentation and arrogance, fulfilling promises, involving collective cooperation, competing in good deeds, and acting together in harmony.

## Kaynakça | References

- Abd al-Ganî b. Tâlib b. al-Ḥanafî, al-Maydânî. *Al-Lubâb Fî Sharḥ al-Kitâb*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1999.
- Akyüz, Vecdi. “Ana Baba (Ebeveyn).” *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Al-Kāsânî, ‘Alâ’ al-Dîn Abû Bakr b. Mas‘ûd. *Badâ’i‘ Al-Şanâ’i‘ Fî Tartîb al-Şarâ’i‘*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- Erbay, Celal. “Nafaka.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. Accessed December 19, 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nafaka>
- Fadl, Khaled Abou El. “Qur’anic Ethics and Islamic Law.” *Journal of Islamic Ethics*, 7–28. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340002>
- Gönen, Emine - Gönen, Özlen. *Aile Ekonomisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Hussein, Shereen - Ismail, Mohamed. “Ageing and Elderly Care in the Arab Region: Policy Challenges and Opportunities.” *Ageing International* 42/3 (2017), 274–289. <https://doi.org/10.1007/s12126-016-9244-8>
- Muhammad al-Shaybani. *Al-Kasb*. Dimashq: Abdulhadi Harssuni, 1400.
- Özkiraz, Ahmet - İşçi Baş, Gül. “Osmanlıdan Günümüze Türk Toplumunda Aile Yapısı ve Boşanma.” *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 18/30 (2016).
- Seyfi Ögün, Süleyman. “Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökleri.” *Modern Dünyada Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Şişman, Nazife. “Küresel Dinamikler Bağlamında Aile ve Kadın.” ed. Ö. Çaha. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005. [https://www.academia.edu/12727421/Ku\\_resel\\_Dinamikler\\_Baglam%C4%B1nda\\_Aile\\_ve\\_Kad%C4%B1n](https://www.academia.edu/12727421/Ku_resel_Dinamikler_Baglam%C4%B1nda_Aile_ve_Kad%C4%B1n)
- Sümeıra, Yakar - Emine, Yakar. “A Critical Comparison between the Classical Divorce Types of Ḥanbalî and Ja‘farî Schools.” *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (2020), 275–298. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.803260>
- Topal, Şevket. “Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslam Hukukunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (no date), 249–273.



## Hadis Usûlü Literatürü Bağlamında Meşrik-Endülüs Etkileşimi\*

Zülal KILIÇ | <https://orcid.org/0000-0001-9459-0387> | <mailto:zulal.kilic@kocaeli.edu.tr>

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

### Öz

İslam'ın Doğu coğrafyasından Batı'ya, özellikle Endülüs'e, hadis ilminin taşınmasının yanı sıra aynı zamanda Endülüs'te zengin bir literatür şekillenmiştir. Endülüs bölgesinde hadis ve hadis usûlü ilminin gelişimi ve o bölgedeki âlimlerin bu ilimler üzerindeki etkisi üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Bu makale, Endülüs'ün entelektüel atmosferinin, Doğu'dan gelen hadis eserleri ve bu eserlerin oluşturduğu ilmî hareketlilik sayesinde nasıl zenginleştiğini, Endülüs bölgesinde oluşan hadis usûlü literatürünü ve bu literatürün Meşrik hadis usûlü eserlerindeki yansımalarını ele almaktadır. Buradan hareketle çalışmada öncelikle Meşrik bölgesinden Endülüs'e ulaşan hadis ve hadis usûlü literatürüne kısaca işaret edilerek, ardından Endülüs bölgesi âlimleri tarafından kaleme alınan ve hadis usûlü literatürüne katkı sunan eserlere yer verilmiştir. Sonrasında ise Doğu İslam coğrafyasındaki muhaddislere ait hadis usûlü eserlerinin Endülüs literatürüne etkileri incelenmiştir. Aynı zamanda Endülüslü âlimlerin Meşrik hadis usûlü literatüründeki meselelerde nasıl referans alındıkları ve bu eserlerdeki etkileri değerlendirilmiştir. Bu sayede hadis usûlü bağlamında İslam coğrafyasının Meşrik ve Endülüs bölgeleri arasındaki etkileşim ortaya konulmaya çalışılmıştır. Endülüslü âlimlerin Doğu'dan aldıkları bilgi ve birikimleri, kendi yorumlarıyla ve özgün çalışmalarıyla zenginleştirerek hadis literatürüne katkıda bulunmaları, bölgenin İslam dünyasındaki önemini artırmıştır. Ayrıca, Endülüs'te kaleme alınan hadis usûlü eserlerinin Doğu literatürü üzerindeki etkisi, kültürel etkileşimin karşılıklı doğasını ortaya koymaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Hadis, Hadis Usûlü, Endülüs, Meşrik, Mağrib.

### Atıf Bilgisi

Kılıç, Zülal. "Hadis Usûlü Literatürü Bağlamında Meşrik-Endülüs Etkileşimi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 145-173.

<b>Geliş Tarihi</b>	23.09.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	27.10.2024
<b>Yayın Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. *Bu çalışma, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 11.01.2024 tarihinde Prof. Dr. Hayati Yılmaz danışmanlığında tamamlanan "Endülüs'te Hadis Usûlünün Gelişimi" isimli doktora tezinden istifadeyle hazırlanmıştır.
<b>İntihal Kontrolü</b>	Evet - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## Interaction Between the East and Andalusia in the Context of Hadith Methodology Literature

Zülal KILIÇ | [orcid.org/0000-0001-9459-0387](https://orcid.org/0000-0001-9459-0387) | [zulal.kilic@kocaeli.edu.tr](mailto:zulal.kilic@kocaeli.edu.tr)

Res. Asst. Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,  
Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

### Abstract

In addition to the transmission of the science of hadith from the Eastern Islamic world to the west, particularly to Andalusia, a rich literature also developed in Andalusia. Therefore, the development of the science of hadith and hadith methodology in the Andalusian region and the impact of scholars from that region on these sciences is an important issue that deserves attention. This article examines how the intellectual atmosphere of Andalusia was enriched by the hadith works that came from the East and the scholarly activity these works generated. It also addresses the hadith methodology literature that emerged in the Andalusian region and the reflections of this literature in the hadith methodology works of the From this perspective, the study first briefly highlights the hadith and hadith methodology literature that reached Andalusia from the Mashriq region, followed by the works written by Andalusian scholars that contributed to the hadith methodology literature. Subsequently, the influence of hadith methodology works by hadith scholars from the Eastern Islamic world on Andalusian literature is examined. Furthermore, the study evaluates how Andalusian scholars were referenced in the Mashriq hadith methodology literature and their influence on these works. Through this analysis, the interaction between the Mashriq and Andalusian regions within the context of hadith methodology is demonstrated. The contribution of Andalusian scholars to the hadith literature by enriching the knowledge and expertise they received from the East with their interpretations and original works increased the importance of the region in the Islamic world. Additionally, the influence of the hadith methodology works written in Andalusia on Eastern literature reveals the reciprocal nature of cultural interaction.

### Keywords

Hadith, Hadith Methodology, Andalusia, Mashriq, Maghrib.

### Citation

Kılıç, Zülal. "Interaction Between the East and Andalusia in the Context of Hadith Methodology Literature". *Kocaeli Teolojya Journal* 8/2 (December 2024), 145-173.

<b>Date of Submission</b>	23.09.2024
<b>Date of Acceptance</b>	27.10.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<p>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</p> <p>* This study has been prepared utilizing the doctoral dissertation titled “The Development of Hadith Methodology in Andalusia” which was completed under the supervision of Prof. Dr. Hayati Yılmaz at the Institute of Social Sciences, Sakarya University, on January 11, 2024.</p>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## Giriş

İslam dünyasının tarihsel ve entelektüel mirası, farklı coğrafyalarda şekillenen ilim ve kültür akışları ile zenginleşmiştir. Bu bağlamda, Endülüs'ün hadis ilmi üzerindeki etkisi ve gelişimi, İslam ilim tarihinde özel bir yer tutmaktadır. Doğu İslam dünyasının derin köklerinden beslenen hadis ilmi, Batı'ya, özellikle de Endülüs'e taşınarak burada önemli bir literatür birikimi oluşturmuştur. Bu süreç, sadece hadis ilminin Batı'ya yayılmasını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Endülüs'teki hadis çalışmalarını da derinleştirmiştir.

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonraki süreçte hadis ilmi bölgeye ulaşmıştır. Ancak hadisin fetihle beraber Endülüs ve Mağrib'e yerleşen Müslümanlar vesilesiyle bu bölgelere getirildiği söylenmesine rağmen hadisin bir ilim olarak kimler vasıtasıyla ilk kez tanıtıldığı, hadis eğitim faaliyetlerine girilerek sistematik bir ilim hüviyeti elde etmesinin zamanı gibi noktalarda farklı yaklaşımlara ve öne çıkan isimlere rastlanmaktadır. Bu isimler içerisinde Muâviye b. Sâlih el-Hadramî (ö. 158/774), Dâvûd b. Ca'fer b. es-Sağîr (ö. 158/774), Abdullâh b. Ferrûh (ö. 176/792), Sa'sa'a b. Sellâm (ö. 201/816), Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/852), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm el-Huşenî (ö. 286/899) ve Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) Endülüs'ün hadis ilmiyle tanışmasında öncü kabul edilen ve en çok katkı sunan âlimler olarak kaynaklarda geçmektedir.<sup>1</sup>

Fetih sonrasında bölgeye giren Müslümanların yanı sıra, Endülüslü âlimlerin bir kısmının hac vazifesini yerine getirme ve ilim öğrenme gayesiyle Meşrik bölgesine yaptıkları rihlelerin bir sonucu olarak *Muvatta* başta olmak üzere çok sayıda eser Endülüs'e intikal etmiş ve bölge halkı hadis ilmiyle tanışmıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hadis ilminin Endülüs'e girişi ve etkili olan isimler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Velid Abdullâh b. Muhammed b. Yûsûf İbnü'l-Faradî, *Târîhü'l-ulemâ' ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 1/145; 2/26; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1402/1982), 4/436; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Nuaym (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 13/286; Isabel Fierro, "The Introduction of Hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)", *Der Islam* 66/1 (1989), 68-90; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât* 3 (2004), 59-74; Mustafa Öztoprak, "Hadis İlmî'nin Endülüs'e Girişi", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 145-160; Muhammed Akmaluddin, "Developments of Hadith Riwaya in al-Andalus (2nd- 3rd Centuries of Hijriyya)", *Ulumuna* 21/2 (2017), 242-247.

<sup>2</sup> Endülüs'e *Muvatta*'nın gelişi ve bölgenin hadisle ve Mâlikîlikle ilk irtibatı süreçleri hakkında detaylı bilgiye ulaşmak için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'il-Endelüs*, 2/176; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ el-Endelüsî Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehlil-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-

Endüslü âlimler Doğu'dan gelen birikimi zenginleştirerek kendileri de eserler telif etmişler ve bölgede geniş bir literatürün oluşumunu sağlamışlardır. Bu literatürden nasibini alan ilimlerden biri de hadis usûlüdür. Zira Endülüs bölgesi âlimleri hadis usûlünün çeşitli konularına ilişkin eserler telif ederek bu ilme yönelik literatüre katkı sağlamışlardır. Özellikle Meşrik bölgesi hadis usûlü eserlerinde Endülüs izlerine rastlanması bu katkıyı ve etkiyi göstermek açısından önem ifade eder. Buradan yola çıkarak çalışmada, Doğu İslam dünyasından gelen hadis ve hadis usûlü eserlerinin Endülüs'e ulaşması ve böylece Endülüs'te şekillenen hadis usûlü edebiyatı ve bu edebiyatın Doğu ile olan etkileşimi detaylı bir şekilde incelenmektedir. Endülüs'te hadis ilmine ilişkin muhtelif çalışmalar<sup>3</sup>

Kitâbi'l-Mısırî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1410/1989), 1/372; Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzzeb fi ma'rifeti a'yân'ulemâ'il-mezheb*, thk. Ebü'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/136; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 2/45-46; Muhammad Khalid Masud, "A History of Islamic Law in Spain: An over View", *İslamic Studies* 30/1/2 (1991), 7-35; Muhammed Halid Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", çev. Muhammed Tayyib Kılıç, *İSTEM* 7/14 (2009), 403-433; A. Gonzalez Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsü*, çev. Hüseyin Mû'nis (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1955), 418; Fierro, "The Introduction of Hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)", 73; Abdülmecîd Türkî, "Mukaddime", *Kitâbü Edebi'n-nisâ*, mlf. Ebü Mervân Abdülmelik İbn Habîb es-Sülemî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1412/1992), 35; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Laws: 9th-10th Centuries C. E.*, (Leiden, New York, Köln, 1997), 157; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 96-97.

<sup>3</sup> Endülüs'te hadis ilminin gelişimi, Endüslü muhaddislerin hadis ve hadis usûlü yaklaşımları gibi meselelerin ele alındığı çalışmalar için bk. Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1977); Nûrî Muammer, *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî müessesetü medreseti'l-hadis bi'l-Endelüs me'a Bakî b. Mahled* (Rabat: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983); Selman Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (1987), 9-18; Fierro, "The Introduction of Hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)"; Selahaddin Polat, "İbn Rüşd Zamanına Kadar Endülüs'te Hadis İlimi", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 17 (1994); Muhammed b. Abdillâh et-Telidî, *Türâsü'l-Meğâribe fi'l-hadisî'n-nebevî ve ulûmihi* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995); Abdülazîz es-Savrî, "Min A'lâmi'l-hadis bi'l-Endelüs fi'l-karni's-sâbi' el-hicrî: Ebü Abdillâh b. Halfûn el-Evnebi", *Âfâkû's-Sekâfe ve't-Türâs* 14 (1996), 72-89; Beşîr Alî Hamed Türâbî, *el-Kâdi İyâz ve cühûdihû fi ilmi'l-hadis rivâyeten ve dirâyeten* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997); Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998); Ahmet Yücel, "İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir (Hadis İlimindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999); Tâhâ b. Alî Bûsrîh, *el-Menhecû'l-hadisî 'inde'l-imâm İbn Hazm el-Endelüsü* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001); Delfina Serrano, "Ibn al-Sîd al-Batalyawsî (444/1052-521/1127): Des Los Reinos de Taifas a la Epoca Almoravide a Traves de la Biografia de un Ulema Polifacetico", *Al-Qantara* 23/1 (2002), 53-92; Yavuz Köktaş, "Batalyevsî'ye Göre Hadislerde Ortaya Çıkan İhtilafların Sebepleri", *HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 135-154; Hüseyin Akgün, *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2004); Abdülhâdî el-Huseysin, "Mağrib ve Endülüs'e Hadis'in Girişi", çev. Murat Gökalp, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 107-138; Fatime Ermiş, *Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî'nin Hayatı ve Hadîşçiliği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Esra

kaleme alınsa da bu çalışmalarda Endülüs ve Meşrik bölgelerinin hadis usûlü birikiminden hareketle karşılıklı değerlendirilmesi sınırlı ve yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple Endülüs ve Doğu hadis usûlü literatürü karşılıklı incelenerek iki bölge muhaddislerin birbirlerine olan tesirleri, eserlerde yapılan atıflar, referans gösterdikleri meseleler, hangi bağlamda ve niçin atıfta buldukları gibi noktalardan hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Meşrik Hadis Literatürünün Endülüs'e İntikali

Endülüs bölgesinin İslam dünyası ile tanışmasının ardından hadis ilmi, özellikle rihleler ve hac gayesiyle yapılan seyahatler aracılığıyla bölgeye önemli ölçüde nüfuz etmiştir. Doğu İslâm dünyasında kaleme alınan hadis eserleri, Endülüs'te büyük bir ilgiyle karşılanmış ve bu durum bölgedeki hadis çalışmalarının ivme kazanmasına neden olmuştur. Endülüslü âlimler, Doğu'ya yaptıkları seyahatlerle ve Doğu'dan gelen âlimler sayesinde bu eserlerle tanışmış,

Şenocak, *Muhammed b. Vaddâh'ın Hayatı ve Hadisçiliği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Abdülmecîd Mübarekiya, *es-Smâ'atü'l-hadisîyye 'inde İbn Battâl min hilâli Şerhihi li-Sahîhi'l-Buhârî* (Cezayir: Université Hadj Lakhdar de Batna, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mustafa Öztoprak, "Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2012), 183-197; Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014), 33-52; Bû Fâtih et-Tayyib, *Ârâu İbni'l-Arabî ve ihtiyârâtühü fi ilmi'l-hadîs ve eseruha'l-fikhî min hilâli kitâbihî "el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î İmâm Mâlik"* (Câmiatü Vehrân Külliyyetü'l-İlmî'l-İnsâniyye ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Mustafa Öztoprak, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrâti el-İşbili* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015); Mustafa Öztoprak, *Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015); Salih Kesgin, "Hadis Usul Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) el-İlma' ıla ma'rifeti usulî'r-rivaye ve takyidi's-sema' Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 61-81; Akmaluddin, "Developments of Hadith Riwaya in al-Andalus (2nd- 3rd Centuries of Hijriyya)", Zülal Kılıç, *Hadis Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın Hadis Usûlü Anlayışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Muhammed Akmaluddin, "The Epistemology of Sharh Hadith al-Andalus in the Second to the Third Century: A Book Study of Tafsîr Gharîb al-Muwatta' by 'Abd al-Malik bin Habîb", *Jurnal Ushuluddin* 26/2 (2018), 113-129; Hikmetullah Ertaş, *İbn Halfûn ve Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Gece Akademi, 2018); Mehmet Sait Uzundağ, "Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) Hadis ve Sünnet ile İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Turkish Studies* 13/17 (2018), 321-337; Ali Yücel, *Ebû Ali el-Gassânî ve Takyidü'l-Mühmel İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ali Yücel, *Mağribli Muhaddis Kadi İyâz ve Hadis Usûlü Eseri* (İstanbul: Beka Yayınları, 2019); Fehmi Çiçek, "Ahmed b. Ferah el-İşbilî'nin (ö. 699/1300) 'Garâmî Sahîh' Adlı Manzûmesinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 355-382; Sümeyye Boz, *Muâviye b. Sâlih'in Hayatı ve Hadisçiliği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Nâzım İbrâhîm Kerîm Muhammed Abdela, "el-Muhaddis Bakî b. Mahled ve eseruha'l-ilmî fi'l-Endelüs '201-276/816-889'", *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 1 (2020), 298-336; Eray Oral, *Hadislerde Endülüs, Endülüs'te Hadis -İlk İki Hicri Yüzyılda-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Yusuf Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

böylelikle Endülüs, hadis alanında zengin bir literatüre sahip olmuştur.

Endülüs bölgesine ulaşan Doğu hadis muktesebâtı içerisinde öncelikle İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-sahîh*'leri ile Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'leri zikredilebilir. Endülüs'te yukarıda zikredilen eserler *Kütüb-i Sitte* olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bölgede İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'i yerine İmâm Mâlik'in *Muvatta'* *Kütüb-i Sitte*'ye dahil edildiği için İbn Mâce'nin *Sünen*'i daha geç bir dönemde Endülüs'e ulaşmıştır. Mezkûr hadis kitaplarından Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinin hicrî dördüncü asrın ilk yarısında Endülüs'e gelmesine karşılık *Sahîhayn* hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren bölgeye ulaşmıştır. Tirmizî'nin *Sünen*'inin bölgeye girişi ise hicrî beşinci asrın ilk yarısına denk gelmektedir.<sup>4</sup> Temel hadis kaynaklarının yanı sıra müsned ve musannef türü eserlerin de birçoğu hicrî beşinci yüzyıla kadar Endülüs'e ulaşmıştır.<sup>5</sup>

Doğu hadis edebiyatının Endülüs'e intikali sadece rivâyetü'l-hadis türünden eserlerle sınırlı kalmamış, Doğu'da kaleme alınan çeşitli hadis ilimlerine dair çalışmalar ile dirâyetü'l-hadis kapsamında değerlendirilen bazı telifler de Endülüs bölgesine ulaşmıştır. Bu çerçevede garîbü'l-hadîs, ihtilâfü'l-hadîs, cerhta'dîl kitapları, ilel literatürü, tabakât ve esmâü'r-ricâl çalışmaları gibi telifler de Endülüs'te tanınmıştır. Özellikle Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm*'ü ve *er-Risâle*'si Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854) *Kitâbu't-târîh*'i, Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî'nin (ö. 246/860) *Siyeru Ömer b. Abdilazîz*'i gibi eserler, Endülüs'te ilgi gören önemli çalışmalar arasında yerini almıştır. Burada zikredilenler, Bakî b. Mahled tarafından erken dönemde Endülüs'e intikal eden teliflerdir.<sup>6</sup> Bahsi geçen çalışmaların akabinde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbü'l-hadis*'i,<sup>7</sup>

<sup>4</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 1/78, 139, 335; 2/244; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/135-145; Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyühîhi mine'd-devâvîni'l-musannefe fi durâbi'l-ilm ve envâ'i'l-ma'ârif*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1410/1989), 1/118, 122-124, 142; Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî İbn Beşkûvâl, *es-Sıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve udebâihim*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2010), 2/132; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût, Mahmûd el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 3/305; Khaoula Trad, "The Impact of Maghribi Hadith Commentaries on the Mashriq", *The Maghrib in the Mashriq - Knowledge, Travel and Identity*-, ed. Maribel Fierro, Mayte Penelas (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021), 218; Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, 179.

<sup>5</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 1/332-333; İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*, 1/150-158, 167, 174.

<sup>6</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 1/145; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 13/290-293.

<sup>7</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 1/72.



İbn Sa'd'ın (ö. 230/835) *et-Tabakât'ı*, Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847) *Ma'rifetü'r-ricâl* ve *et-Târîh* eserleri, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* adlı eseri,<sup>8</sup> Buhârî'nin *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs ve Garîbü'l-hadîs*'i,<sup>9</sup> Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilü'l-âsâr*'ı Ebû Ca'fer el-Ukaylî'nin (ö. 322/934) *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*'i,<sup>10</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eseri,<sup>11</sup> İbnü's-Seken el-Bağdâdî'nin (ö. 353/964) *el-Hurûf fi's-sahâbe ve ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn* çalışmaları, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *İlelü'l-hadîs*'i<sup>12</sup> Endülüs bölgesine ulaşan eserlerdendir.

Meşrik'ten Endülüs'e uzanan bu hareketlilik ulümü'l-hadîs için de geçerlidir. Zira hadis usûlüyle doğrudan veya dolaylı irtibatlı birçok eser Doğu'dan Batı'ya ulaşmıştır. Meşrik'te yazılan ilmin ve ilim öğrenmenin faziletine veya hoca-talebe adabına ilişkin Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî'nin (ö. 360/970) *Farzu talebi'l-ilm*'i, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kâbisî'nin (ö. 403/1012) *Kitâbü Rütebi'l-ilm ve (ahvâli) ehlih*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî, Şerefü ashâbi'l-hadîs, Nasihatü ehli'l-hadîs, er-Rihle fi talebi'l-hadîs ve el-İcâze li'l-mechûl* isimli eserleri bu türe örnek verilebilir. Ayrıca sınırlı sayıda hadis usûlü konusuna temas eden Ebû Bekir Ahmed b. Hârûn el-Berdîcî'nin (ö. 301/ 914) *Kitâbu Ma'rifetü'l-muttasıl mine'l-hadîs ve'l-mürsel ve'l-maktû ve beyâni turuki's-sahîha*'sı, Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) telif ettiği günümüze ulaşan ilk müstakil hadis usûlü eseri sayılan *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î, Dârekutnî'ye* (ö. 385/995) ait olan *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*'i, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve el-Medhal ilâ ma'rifetü's-sahîh ve's-sakîm mine'l-ahbâri'l-merviyye* isimli telifleri, Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî'nin (ö. 409/1018) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâ'i'r-ricâl (fi esmâ'i nakaleti'l-hadîs), Kitâbü'l-gavâmiz ve'l-mübhemât ile İzâhu'l-işkâl fi'r-ruvât* adlı eserleri muhtelif zamanlarda Endülüs'te bilinmeye başlamıştır.<sup>13</sup> Kaynaklarda aktarılan ve burada kısaca verilen bu bilgilerden hareketle Meşrik hadis ve hadis usûlü literatürüne ait önemli birçok eserin hicrî beşinci asra kadarki zaman diliminde Endülüs'e ulaştığı anlaşılmaktadır.

<sup>8</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 1/329.

<sup>9</sup> İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*, 1/228-229.

<sup>10</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/244.

<sup>11</sup> İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*, 1/253-254.

<sup>12</sup> İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*, 1/248.

<sup>13</sup> Endülüs'e intikal eden Meşrik hadis eserlerinin isimlerine ulaşmak için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*; İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*; Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, 151-219; Acar, *Endülüs Hadîşçiliği ve İbn Abdilber*, 31-47; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 137-145.

Endülüs bölgesinde hadis ilminin gelişimi, İslam dünyasındaki ilmî hareketliliğin önemli bir yansımasıdır. Doğu'dan Batı'ya uzanan ilmî akış, Endülüs'ün entelektüel atmosferini zenginleştirmiş ve bölgenin İslam dünyasındaki önemini artırmıştır. Doğu'dan gelen eserlerden haberdar olan Endülüslü âlimler, kendileri de eserler telif ederek hadis literatürünün gelişimine katkıda bulunmuşlardır.

## 2. Endülüs Hadis Usûlü Literatürü

Endülüslü âlimlerin hadis usûlü ilmine yönelik kaleme aldıkları eserler, bölgedeki hadis edebiyatının şekillenmesini sağlamıştır. Endülüs kültür havzasında hadis usûlü meselelerine yönelik kaleme alınan kitaplardan bazıları usûlle ilgili sadece bir kavram ve meseleye odaklanırken bir kısmı birden çok hadis usûlü konusunu ele almaktadır. Muhtevası itibarıyla müstakil hadis usûlü eseri kabul edilebilecek bu türden teliflerle beraber doğrudan hadis usûlü eseri sayılmamasına rağmen mukaddimesinde veya içeriğinde usûlle ilgili bazı terim ve meselelere değinen hadis ilminde yahut muhtelif ilimlerde telif edilen eserler de bulunmaktadır. Hem doğrudan usûl konularına yer veren hem de muhtevasında usûle ilişkin meselelerin bahsedildiği bu eserlerin tamamı Endülüs hadis usûlü literatürünü, bölgede hadis usûlünde ele alınan temel meseleleri ve kavramlara yüklenen anlamları takip ve tespit açısından önemlidir. Bu kısımda söz konusu eserlerden kısaca bahsedilecektir.

Endülüslü âlimler tarafından hadis usulüyle doğrudan irtibatlı bir veya birden çok mevzuya dair kaleme alınan eserler arasında, Kâsım b. Muhammed el-Beyyânî'nin (ö. 276/889) *Haberu'l-vâhid*'i, Velîd b. Bekir el-Gamrî'nin (ö. 392/1001) *el-Vicâze fî tecvîzi'l-icâze*'si, İbn Futays el-Endelüsî'nin (ö. 402/1011) *el-Kelâm 'ale'l-icâze ve'l-münâvele*'si, İbnü'l-Faradî el-Kurtubî (ö. 403/1013) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fî'l-hadis* ve *Kitâbü'l-ekâb* eserleri, Atıyye b. Saîd el-Endelüsî'nin (ö. 408/1017) *Sihhatü's-semâ'i*, Osmân b. Saîd ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *Beyânü'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkâtı* adlı eseri, İbnü's-Sâbûnî el-Kurtubî'nin (ö. 446/1054) *Kitâb fî'l-münâvele ve'l-icâze*'si, İbn Abdilber en-Nemerî'ye (ö. 463/1071) ait olan *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî ve eş-Şevâhid fî isbâti haberî'l-vâhid* eserleri, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) *Cüz' fîhi 'ilelü'l-hadis*'i, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Haberu'l-vâhid*'i, Kâdî İyâz (ö. 544/1149) tarafından telif edilen *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, İbnü'n-Nefezi el-Girnâti'nin (ö. 557/1161) *el-A'lâm fî İstîbâi'r-rivâye ani'l-eimmeti'l-a'lâm*'i, İbn Ayyâd el-Endelüsî'nin (ö. 575/1180) *el-Kifâye fî merâtibi'r-*

rivâye adlı çalışması, İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'ye (ö. 582/1186) ait olan *el-Mu'tel fi'l-hadîs*, İbn Halfûn el-Endelüsî'nin (ö. 636/1239) *et-Takrîb fi ulûmi'l-hadîs ve şurûtihi ve sıfati ruvâtihi* eseri, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *Kasîde fi'stilâhi'l-hadîs'i*, İbn Ferah el-Lahmî el-İşbîlî'nin (ö. 699/1300) yazdığı *Manzûme fi mustalahi'l-hadîs (Garâmî Sahîh)*, İbn Rüseyd es-Sebtî'nin (ö. 721/1321) *es-Senenu'l-eyyen ve'l-mevridül-em'an fi'l-mu'hâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-muan'an*'ı ve İbn Liyûn el-Endelüsî'nin (ö. 750/1349) *Urcûze fi ilmi'l-hadîs ve el-İmdâd fi 'ulûmi'l-isnâd* adlı eseri bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Yukarıda zikredilenlerle birlikte müstakil bir usûl eseri sayılmayan ancak mukaddimesinde veya eser içerisinde usûl-i hadis kavram ve konularını ele alan kitaplara örnek olarak şunlar verilebilir: İbn Battâl el-Kurtubî'nin (ö. 449/1057) *Şerhu'l-Sahîhi'l-Buhârî'si*, İbn Hazm el-Kurtubî'nin (ö. 456/1064) *Muhtasar fi ileli'l-hadîs, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm ve el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihstâr* adlı eserleri, İbn Abdilber en-Nemerî'nin *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* eserine yazdığı mukaddime, Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmi'l-usûl, el-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc, el-İşârât, et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehül-Buhârî fi'l-Câmî'i's-sahîh, Risâle fi'l-hudûd ve el-Müntekâ* eserleri, Ebû Alî el-Gassânî'nin (ö. 498/1105) *Takyîdü'l-mühmel ve'temyzü'l-müşkil* isimli eseri, İbnü's-Sîd el-*el-İnsâf fi't-tenbîh 'ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî'si*, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta' Mâlik* adlı eserinin mukaddimesi ile

<sup>14</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endelüs*, 1/458; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi târihi ulemâ'i'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 470, 484, 534-535; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî' evceveti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1407/1987), 155-189; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/81; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/403-404; 2/69, 92; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1373/1954), 3/1061; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/143-144; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/135; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyâhât ve'l-müselselât*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1989), 1/510-511; 2/443-444; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/206; 5/171, 181; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifî'l-kütübî'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/654; Hüseyin b. Muhammed Şevvât, *el-Kâdî İyâz âlimü'l-Mağrib ve imâmü ehli'l-hadîs fi vaktihi* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1419/1999), 215-216; Telidî, *Türâsü'l-Meğârîbe*, 233-250; Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichniss Der Arabischen Handschriften (Die Handschriften- Verzeichnisse Der Königlichen Bibliothek Zu Berlin)* (Berlin: A. Asher & Co., 1889), 2/40; Mücteba Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 134; Öztoprak, *Endülüs'te Hadîs ve İbnü'l-Harrât el-İşbîlî*; Ertaş, *İbn Halfûn ve Hadîs İlimindeki Yeri*; Acar, *Endülüs Hadîsçiliği ve İbn Abdilber*; Fehmi Çiçek, *Hadîs Usûlü Literatüründe Manzûmeler ve Türkçe Manzûm Hadîs Usûlü Çalışmaları* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 147-153.

Tirmizî'nin *el-Câmi'ü's-sahîh*'ini şerh ettiği *Ârizatü'l-ahvezî'si*, Kâdî İyâz'ın *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*'ı ve *İkmâlül-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*'in mukaddimesi, İbn Hayr el-İşbîlî'nin (ö. 575/1179) *Fehrese'si*, İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'nin *el-Ahkâmül-vüstâ'sı*, İbn Dihye el-Kelbî'nin (ö. 633/1235) *Edâ'ü mâ vecebe fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb* isimli kitabı zikredilebilir.<sup>15</sup>

Söz konusu eserlerin isimlerinin burada zikredilmesinin sebebi Endülüs hadis usûlü literatürünü bir bütün olarak görmek ve bundan sonraki başlıklarda ele alınacak olan bu eserlerdeki Meşrik etkisini ve mezkûr teliflerin Meşrik hadis usûlü literatüründeki yansımalarını tespit etmektir.

### 3. Meşrik Hadis Usûlü Eserlerinin Endülüs Literatüründeki Tezahürleri

Meşrik literatürünün Endülüs'te tanınması bölgede telif edilen eserlerde kendini göstermiştir. Zira söz konusu kaynaklar, bir taraftan Endülüs'te oluşan literatürünün şekillenmesine katkı sağlarken diğer taraftan eserlerin içeriklerine de etki etmiştir. Endülüs hadis usûlü teliflerinin muhtevası incelendiğinde birçok meselede İslâm'ın doğusunda kaleme alınan kitaplara yapılan atıflar ve önemli hadis usûlü muhaddislerinin görüşlerinin Endülüs literatüründeki tezahürleri dikkate değerdir. Aslında Doğu hadis birikiminin Endülüs'e ulaşması hadis ilminde Endülüs bölgesine etkisini başlı başına göstermektedir. Ancak burada hadis usûlü özelinde Meşrik muhaddislerinin Endülüslü âlimler tarafından yazılan eserlerdeki tesiri spesifik birkaç örnek üzerinden gösterilecektir.

Meşrik hadis usûlünün Endülüs'teki etkisinin belirgin şekilde gözlemlendiği ilk müellif Dâni'dir (ö. 444/1053). Şöyle ki o, *Beyânü'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati* adlı cüzünü kaleme alırken, Doğu'nun önde gelen hadis âlimlerinden Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'inden geniş ölçüde faydalanmıştır. Dâni, eserinin bazı bölümlerinde Hâkim'in ifadelerini doğrudan aktarırken zaman zaman bu ifadelere eklemeler yaparak kendi düşüncelerini de sunmuştur.<sup>16</sup>

Endülüslü muhaddis Kâdî İyâz da kendinden önce Doğu'da telif edilen hadis

<sup>15</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'î'l-Endelüs*, 1/458; el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 484; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzhëb*, 2/143-144; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/181; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/654.

<sup>16</sup> Hâkim ve Dâni'nin benzeştikleri ve ayrıştıkları hususlardaki örnekler için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Süleymân (Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1427/2006), 1/6-7, 33-35, 48, 57, 60, 68, 97; Mustafa Taş, "Ebû Amr ed-Dâni'nin Hadis İlmindeki Yeri ve İlmu'l-Hadis Eseri", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. M. Sait Uzundağ vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 8-25.

usûlü eserlerine müracaat edenlerden biridir. O, çeşitli meselelerde Râmhürmüzî (ö. 360/971), Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) isimlerini açıkça zikrederek onlardan nakilde bulunmuştur. Onun Râmhürmüzî'nin ismine yer verdiği başlıklar; hadis ilminin ve hadis ehlinin, hadis talebesinin dikkat etmesi gereken adap, hadis talebinde samimi niyetin önemi, hadis semânının ne zaman müstehap olacağı, hadis alma çeşitleri ve rivâyet etme usûllerinden kitâbet, i'lâm, vasiyyet ve bu yöntemlerde kullanılan lafızlar, takyîd, zapt ve semânın tahkiki, kitâbet ile takyîd, rivâyet ve lafzın gelişinin araştırılması, semâ için meclise katılmak, hadis yazımında meydana gelen yanlışları düzeltme yollarından hakk ve darb şeklindedir.<sup>17</sup> Kâdî İyâz, hadis ilmini ve sünnetleri öğrenmenin önemi, hadis ilminin ve ehlinin üstünlükleri, hadis talebinde samimi niyetin önemi, hadis alma çeşitleri ve rivâyet etme yöntemlerinden münâvele, kitâbet ve hat (vicâde) ve bunlarda tercih edilen lafızlar, hadis okurken ve tahrîcinde isnâdı kaldırmak, hadis semâi için ne zaman meclise katılımın gerektiği gibi konularda ise Hâkim'den nakilde bulunmuştur.<sup>18</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin doğrudan *el-Kîfâye*'sine herhangi bir referansta bulunmayan Kâdî İyâz'ın *el-İlmâ*'nda hadis ilminin ve ehlinin üstünlükleri, hadis dinlemenin ne zaman müstehap olacağı, hadis alma ve rivâyet etme usûllerinden icâzet meselelerinde Hatîb'in görüşlerine işaret ettiğine rastlanmaktadır.<sup>19</sup> Kâdî İyâz'ın yaptığı bu aktarımlara bakıldığında genellikle mezkûr muhaddislerin sözlerini doğrudan aktardığı veya bazen ifadelerini açıkladığı dikkat çekmektedir. Bu bilgiler, *el-İlmâ*'da kendinden önceki literatürden istifa edildiğini ve yer yer önceki usûl müelliflerinin görüşlerine referansta bulunulduğunu göstermektedir.

Endüslü müelliflerden İbn Dihye'nin *Edâ'ü mâ vecbe fî vaz'î'l-vazzâ'in fî Receb* eserinde de bazı Meşrik muhaddislerine referanslar bulunmaktadır. Onun kendilerinden istifade ettiği usûl âlimleri arasında Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî yer almaktadır. O, cerh ve ta'dil hakkında konuşup zayıf hadisi sahihten ayıranlardan bahsederken Hâkim'in *Ulûmü'l-hadîs* eserinin on sekizinci nevinde bu meselelere yer verdiğini vurgulamaktadır.<sup>20</sup> Hatîb'in eserine açıkça ismini

<sup>17</sup> İyâz'ın Râmhürmüzî'den yaptığı nakiller için bk. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. Ebû Hemâm Muhammed b. Alî el-Beydânî (Medine: en-Neşru'l-Mütemeyyiz, 1437/2017), 103, 106-107, 116, 119, 124, 136, 145, 151, 161, 168, 189-190, 195, 211, 222, 237, 240, 248, 254, 275-277.

<sup>18</sup> İyâz'ın Hâkim en-Nîsâbûrî'nin görüşlerine atıfta bulunduğu yerler için bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 89, 92-93, 105, 137, 162, 164, 167, 197, 206, 269, 275, 307.

<sup>19</sup> Kâdî İyâz'ın Hatîb el-Bağdâdî'ye referansta bulunduğu meseleler için bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 119, 144, 180, 185-186.

<sup>20</sup> Ebû'l-Hattâb Mecdüddîn Ömer b. Hasen İbn Dihye el-Kelbî, *Edâ'ü mâ vecbe min beyâni vaz'î'l-vazzâ'ine fî*

zikrederek atıf yapmamış ancak onda bulunan bir rivâyete yer vermiştir.<sup>21</sup>

Bir diğer Endülüs âlimi İbn Rüşeyd es-Sebtî ise *es-Senenü'l-ebyen* adlı kitabında semâ, vicâde, icâzet gibi rivâyet yöntemleri ve lafızları ile ilgili konularda Râmhürmüzî'nin,<sup>22</sup> müsned haber, tedlîs ve muan'an meselelerinde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin<sup>23</sup>, muttasıl, münkatı, muan'an ve mürseli ele alırken İbnü's-Salâh'ın<sup>24</sup> görüşlerinden nakiller yapmıştır. O özellikle Hz. Peygamber'den rivâyet edilecek haberlerde hangi lafızların kullanılacağına dair hususlarda Râmhürmüzî'den uzun alıntılar yapmış ancak lafızların kullanımına ilişkin *el-Kifâye*'den delil getirerek Râmhürmüzî'nin görüşüne karşı çıkmıştır.<sup>25</sup> Hâkim'in *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis* eserinde tedlîs söz konusu olmayan mu'anana rivâyetin muttasıl sayılacağına dair ifadelerine yer verip ardından onun sözlerinin kapalı kaldığını zira Hâkim'in burada muâsaratin veya semâ'nın sabit olmasını kastettiğini belirtir. Çünkü İbn Rüşeyd'e göre muâsarati sahih olmayan kimseden gelen mu'anana haber kabul edilemez ve bunun kayıt altına alınması gerekir. Ancak Hâkim sadece "râvîlerinin tedlîsten sakınmaları" sözüyle yetinerek bu durumu açıkça beyan etmemiştir. Esasında o Hâkim'in hadisin müsned olabilmesi için "aralarında semâ ihtimali olan bir yaşa sahip olmaları" kaydını düşüğünü zikreder ve onun kullandığı bu ifadenin hem likâ ile hem de muâsaratla yetinileceği anlamlarına gelebileceğini açıklar.<sup>26</sup> İbn Rüşeyd mu'anana haberle ilgili hususlarda İbnü's-Salâh'ın görüşlerine itiraz etmektedir. İbnü's-Salâh mu'anana muttasıl hükmü vermenin likâ ve onun zamanına yetişmek ile ancak mümkün olduğunu söylerken İbn Rüşeyd, ihtiyat açısından mutlak olarak likâ şartının yeterli olmadığını semâ'nın bulunmasının da şart olarak istenmesi gerektiğini kaydeder. Çünkü ona göre sahâbeden birileri ile görüştüğü halde onlardan hadis işitmeyen birçok tâbiîn vardır ve bu durum sonraki nesiller için de geçerliliğini korumaktadır.<sup>27</sup> İbn Rüşeyd'in yaptığı atıfların, onun sadece Meşrik hadis usûlü muhaddislerinin görüşlerini aynen alarak onlara müracaat etmek amacıyla değil, bazen onların yaklaşımlarını tenkit etmek bazen de karşı çıkacağı bir düşünceye yönelik delil

Receb, thk. Muhammed Zühre es-Şâvîş, Muhammed Nâsiriüddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiye, 1419/1998), 17, 62.

<sup>21</sup> İbn Dihye el-Kelbî, *Edâ'ü mâ vecebe*, 85.

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-em'an fi'l-muhâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an*, thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Sâlim (Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1417/1996), 48, 73-74, 78-79, 81-82.

<sup>23</sup> İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen*, 57-58, 60, 91-92.

<sup>24</sup> İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen*, 44, 54.

<sup>25</sup> İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen*, 48-50.

<sup>26</sup> İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen*, 58.

<sup>27</sup> İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen*, 44, 54.

getirmek gayesiyle olduğu anlaşılmaktadır.

Doğu İslam dünyası hadis eserlerinin Endülüs'e ulaşması, hadis ilminin Endülüs bölgesinde yayılmasına olanak sağlamıştır. Endülüslü âlimler, bölgeye gelen bu eserler sayesinde kendi ilmî çalışmalarını daha sağlam temellere oturtturarak Endülüs'te hadis ilmiyle ilgili telif faaliyetlerini artırmışlardır. Endülüs'te kaleme alınan hadis usûlüyle ilgili kaynaklarda, Doğu'dan gelen usûl eserleri önemli bir referans kaynağı olmuş ve Endülüs'te yeni hadis çalışmalarının yapılmasını teşvik etmiştir. Bu eserlerden etkilenen Endülüslü âlimler, kendi yorumlarını ve analizlerini içeren çalışmalar ortaya koymuş, böylece bölgedeki hadis literatürünü daha da zenginleştirmişlerdir.

#### 4. Meşrik Hadis Usûlü Eserlerinde Görülen Endülüs Etkisi

Endülüs'te kaleme alınan eserlerin de Doğu literatüründe yansımaları görülmektedir. Özellikle hadis usûlünün temel kaynakları incelendiğinde birçok meselede Endülüslü âlimlere ve onların eserlerine yapılan atıflar dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu kısımda Doğu hadis usûlü literatüründe Endülüslü âlimlerden alıntılardıkları ve onları referans gösterdikleri konulara yer verilecektir.

Meşrik literatüründe ismine rastlanan çalışmalar arasında öncelikle Endülüs'te erken dönemlerde hadisleri alma ve nakletme yollarından biri olan icâzet meselesinde Ebü'l-Abbâs Velîd b. Bekir el-Gamrî'nin telif ettiği *el-Vicâze fî tecvîzi'l-icâze* eseri zikredilebilir. Özellikle Doğu bölgesi usûl âlimlerinin, icâzet ve i'lâm yöntemlerini ele alırken Gamrî'nin düşüncelerinden bahsettiği görülür. Bu muhaddisler bazen müellifin ismini açıkça zikrederken kimi zaman ise sadece esere referansta bulunmak suretiyle Gamrî'nin görüşlerine yer verirler. Örneğin *el-Kifâye*'sinde Hatîb el-Bağdâdî, münâvele ile rivâyet bahsinde Gamrî'nin adını açıkça "Ebü'l-Abbâs Velîd b. Bekir el-Endelüsî" şeklinde ifade ederek ona ait olan şu sözleri nakleder:

"Hadis âlimleri icâzetin ve onunla hükmün gerçekleşmesinin sıhhati hakkında icmâ ederken, icâzetle hadis nakledeken kullanılacak ibarede ihtilafa düşmüşlerdir. Mâlik, 'Onda haddesenâ ve ahbarânâ lafızlarından dilediğini söyle.' derken bir başkası ise, 'Enbeenâ de, o Evzâî'nin görüşüdür. Bize bunun bir benzeri Şu'be'den de aktarılmıştır.' sözlerini kullanır."<sup>28</sup>

Hatîb'in bu aktarımı, Gamrî'nin icâzet konusuna yönelik telifinden ve bu

<sup>28</sup> Ebü Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebü İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003), 2/309.

meseledeki yaklaşımlarından haberdar olduğunu ortaya koyar. İcâzet yönteminde Gamrî'nin görüşlerine yer veren muhaddislerden biri de İbnü's-Salâh'tır. O, Gamrî'nin *el-Vicâze fi'l-icâze* ismini taşıyan bir eserinin bulunduğunu belirtir ve “enbeenâ” lafzını icâzette kullananlar arasında Gamrî'nin ismini kaydeder.<sup>29</sup> Ayrıca İbnü's-Salâh'ın aktardığına göre Gamrî, icâzet veren şahsın icâzetini vereceği şeyi bilmesinin ve icâzet verilen kişinin ilim ehlinde olmasının icâzeti güzelleştireceği kanaatindeydi. Çünkü bu durum, duyulan bir ihtiyaca binaen ilim ehli için verilmiş bir kolaylık ve ruhsattır. Gamrî bazı kimselerin bu hususu abartarak icâzetin şartları arasında ilim vasfının varlığını eklediklerini söyler.<sup>30</sup> İbnü's-Salâh, hadis tahammül ve edâ yöntemlerinin altıncısı olarak ele aldığı i'lâmî, râvînin talebeye “Onu benden rivâyet et.” veya “Onu rivâyet etmene izin verdim.” ifadeleriyle yahut bu tür sözler söylemeksizin sadece “Bu hadis veya kitap falan kişiden işittiği veya naklettiği şeydir.” diyerek rivâyeti bildirmesi olarak tarif eder. Bunun gibi lafızlarla yapılan bir bildirim hucadan hadisini ya da kitabını rivâyet etmeyi caiz kıldığını düşünen İbnü's-Salâh, Gamrî'nin de *el-Vicâze* eserinde bu yaklaşımı benimsediğini belirtir.<sup>31</sup> Burada yer verilen bilgiler ışığında İbnü's-Salâh'ın birkaç meselede Gamrî'nin açıklamalarına yer verdiği ve onun kabul ettiği görüşün ne olduğunu kaydettiği belirtilmelidir.

Nevevî ve Süyûtî de İbnü's-Salâh'ın atıfta bulunduğu konularda Gamrî'nin görüşlerine yer verirler ancak Nevevî müellifin ismini açıkça söylemeden “*el-Vicâze* kitabının sahibi” şeklinde ondan bahsederken Süyûtî, “*el-Vicâze fi tecvîzî'l-icâze* müellifi Ebü'l-Abbâs Velîd b. Bekir el-Gamrî el-Mâlikî” diyerek eserin ve yazarının adını açıkça belirtir.<sup>32</sup> Bununla beraber Süyûtî'nin münâvelesiz icâzette “haddesenâ” ve “ahberanâ” lafızlarının kullanımının câiz olduğu kanaatinin Gamrî tarafında Mâlik'e ve Medînelilere nisbet edildiğini nakleder.<sup>33</sup> Sehâvî ise, *Fethü'l-Muğîs* adlı kitabında Ebü Zer el-Herevî'nin hocası olarak kaydettiği Gamrî'nin *el-Vicâze fi sıhhati'l-kavli bi'l-icâze* ismine sahip bir eserinin bulunduğunu

<sup>29</sup> Ebü Amr Takıyyüddin eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, thk. Nûreddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 171.

<sup>30</sup> İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 164; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ 'utlika ve uğlika min Mukaddîmeti İbnî's-Salâh* (Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1405/1984), 160; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, ed. Arafat Aydın, çev. Muhammed Enes Topgül (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 2/846.

<sup>31</sup> İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 175; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 2/874.

<sup>32</sup> Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezirî fi usûli'l-hadis*, thk. Muhammed Osmân el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 63; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 2/864.

<sup>33</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 2/862.



belirtir. O, bu telifinde Gamrî'nin “Bu şekliyle icâzet, bana göre semâdan daha hayırlı ve kuvvetlidir.” dediğini aktarır.<sup>34</sup> Ayrıca o, i'lâma cevaz verenler arasında da Velîd el-Gamrî'yi zikreder.<sup>35</sup> Sehâvî bir yerde Gamrî'den “*el-Vicâze sahibi*” diye bahsederken başka bir yerde onun ismini “el-Velîd b. Bekir b. Mahled b. Ebî Ziyâd el-Gamrî el-Endelüsî el-Mâlikî” şeklinde açıkça ve uzun haliyle kaydeder.<sup>36</sup>

Meşrik hadis usûlü literatüründe kendisine sıkça atıf yapılan Endülüslü âlimlerden biri de Osmân b. Saîd ed-Dânî'dir. Örneğin İbnü's-Salâh *Ulûmü'l-hadîs*'inde Dâni'nin eserine ve onun görüşlerine müracaat etmektedir. Zira o, başka bir tarikten muttasıl olduğu açıkça ortaya çıkmadığı müddetçe muan'an isnadın mürsel ve münkatı gibi değerlendirilmesi gerektiğini savunanlardan söz ederken, Dâni'nin bu türden haberlerin -an'ane ile nakleden kişinin tedlîs yapmaması ve nakilde bulunduğu kişi ile görüşme (likâ) ihtimallerinin bulunması koşuluyla- muttasıl sayılmasının sahih görüş olduğuna dair nakil ehlinin icmânın bulunduğunu iddia ettiğini kaydeder. Bununla birlikte o, Dâni'nin bu özellikleri taşıyan bir rivâyeti muttasıl kabul etmesini talebenin hocadan rivâyetinin bilinmesi şartına bağladığını vurgular.<sup>37</sup>

İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'ini ihtisâr eden Bedreddîn İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *el-Menhelü'l-revî fi 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî* eserinde<sup>38</sup> ve yine *Ulûmü'l-hadîs*'in muhtasarlarından Sirâcüddîn İbnü'l-Mülakkın'e ait (ö. 804/1401) *el-Muknî' fi 'Ulûmi'l-hadîs*'te, Nevevî'nin, *Sahîh-i Müslim* şerhi *el-Minhâc*'ında ve Bürhânüddîn el-Ebnâsî'nin (ö. 802/1400) *eş-Şeze'l-feyyâh*<sup>39</sup> kitabında Dâni'ye yapılan referanslara rastlanır.<sup>40</sup> Sehâvî ise (ö. 902/1497) *Fethü'l-muğîs*'te Dâni'nin muan'an isnad hakkındaki yaklaşımlarına yer vermiştir. Muan'an senedde râvînin kendisinden rivâyet ettiği kişiden hadis rivâyet etmekle tanınması koşulunu benimseyenler arasında Dâni'nin ismini de belirten Sehâvî, bu meseleyi öncelikle İbnü's-Salâh'a nispetle nakletmiş fakat sonrasında, aktardığı bu konuyu aslında Zerkeşî vasıtasıyla Dâni'den aldığını beyan etmiştir. Bunun yanı sıra Sehâvî, hadis

<sup>34</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Sehâvî, *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdîrahmân el-Hudayr, Muhammed b. Abdillâh b. Fuheyd Âl-i Fühayd (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426–2005), 2/391–392.

<sup>35</sup> Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 2/513.

<sup>36</sup> Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 2/494.

<sup>37</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 61, 65–66; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/456.

<sup>38</sup> Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 48.

<sup>39</sup> Burhanüddîn el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*, thk. Salâh Fethî Helel (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998), 160.

<sup>40</sup> Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın, *el-Muknî' fi Ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullâh b. Yûsuf el-Cedî (Riyad: Dâru Fevvâz, 1413/1992), 148.

râvîsinin kendisinden rivâyete ettiği kişiye erişmesinin kesin olarak bilinmesinin de Dâni'nin şartları arasında yer aldığını söyler.<sup>41</sup> Ayrıca o, farklı yerlerde de Dâni'nin görüşlerine değinir.<sup>42</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*'de muan'an isnad meselesini ele alırken Dâni'nin kitabından alıntılar yaparak muan'anın şartlarına dair bilgi verir.<sup>43</sup> Benzer şekilde muan'an konusunda *Tavzihu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr* adlı kitabında Dâni'den istifade eden Emîr es-San'anî (ö. 1182/1768), Süyûtî'den farklı olarak müsned ve muttasıl arasındaki farkları anlatırken Dâni'ye referansta bulunur.<sup>44</sup>

Dâni'nin görüşlerine eserlerinde yer veren diğer Meşrik muhaddisleri Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Hacer'dir. Zerkeşî *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* adlı eserinin yedinci nev'inde mevkûf meselesini işlerken Dâni'den alıntılar yapar. Onun aktardığına göre Dâni, bir haberin senedinin sahâbede nihayete ermesi durumunda hadis ehlinin -sahâbenin söylediği sözün tevkîfi olma ihtimaline binaen- bu hadisi müsned kabul ettiğini örneklerle açıklar.<sup>45</sup> Buna ek olarak Zerkeşî'nin Dâni'ye atıf yaptığı konular içerisinde muttasıl ve merfû olarak nakledilen hadisin müsned sayılması, maktû', muan'an ve mürsel yer almaktadır.<sup>46</sup> Zerkeşî bu kısımlarda "Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Mukri'i", "Ebû Amr ed-Dâni" veya sadece nisbesiyle "Dâni" şeklinde müellifin ismini açıkça belirtir.<sup>47</sup> Ancak Dâni'nin hadis usûlü mevzularını incelediği eserinin adını zikretmeyen Zerkeşî, bir yerde Dâni'nin ulûmü'l-hadise dair bir cüzünün varlığına işaret ederken başka bir yerde aynı kitabı "rusûmü'l-hadisi bir araya getiren cüz" olarak kayıt altına alır.<sup>48</sup> İbn Hacer de *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*'ında Zerkeşî'nin bahsettiği konuların hepsinde Dâni'ye yer verir.<sup>49</sup>

Zerkeşî ve İbn Hacer, İbni's-Salâh'ın, Hâkim en-Nisâbü'r-nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* eserine vâkıf olmasına rağmen doğrudan Hâkim'i değil de Hâkim'in eserinden istifade eden Dâni'ye atıfta bulunmasına dikkat çekerler. Bununla ilgili İbn Hacer, "Dâni bu eserindekileri Hâkim'den almıştır. Hâkim hadis

<sup>41</sup> Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 1/290.

<sup>42</sup> Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 1/226.

<sup>43</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî - Hadis Usûlü-*, 1/456, 458.

<sup>44</sup> Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm Emîr es-San'anî, *Tavzihu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011), 2/122.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferic (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 1/413.

<sup>46</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/408, 425, 445; 2/23.

<sup>47</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/408, 413, 425, 445; 2/23.

<sup>48</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/408; 2/23.

<sup>49</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr (Medine, 1404/1984), 1/507, 583.

imamlarından olduğu ve hadis ilimlerine dair kitap kaleme aldığı için Dâni'nin ondan nakilde bulunmasının daha evlâ oluşunda şüphe yoktur. İbnü's-Salâh da Hâkim'in bu eserinden çok sayıda nakilde bulunmuştur. Fakat asıl şaşılacak şey İbnü's-Salâh'ın Hâkim yerine nasıl Dâni'den alıntı yaptığıdır.” der.<sup>50</sup> Dâni'nin hadis ilimleri hakkındaki cüzünü *Behcetü'l-müntefi* ismiyle şerh eden Ebû Ubeyde bu durumu “Dâni'nin ibareleri Hâkim ve Kâbisî'nin sözlerinden mürekkeptir. Dolayısıyla sadece onlardan birinin görüşleri yoktur. Bu sebeple İbnü's-Salâh ondan nakilde bulunmuştur.” sözleriyle izah eder. Ayrıca o, İbnü's-Salâh'ın Hâkim'den birçok meselede aktarım yapmasıyla beraber Dâni'den aldığı ibarelerin doğrudan Dâni'den olduğunu çünkü Dâni'nin o konularda (doğrudan Hâkim'in görüşlerini nakletmekle yetinmeyip) kendi tasarruflarına da yer verdiğini, dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın bu alıntılardaki amacının Hâkim'in konuya ilişkin görüşleri olmadığını olmayıp bu nedenle de Dâni'den o hususları naklettiğini belirtir.<sup>51</sup>

Endülüslü muhaddislerden İbn Abdilber de Meşrik hadis âlimlerinin eserlerinde ismine çokça rastlananlar arasında yer alır. Kendisinden sonra telif edilen hadis usûlü kaynaklarının hemen hepsinde İbn Abdilber'e yönelik referansların bulunduğu söylenebilir. Ondan çokça alıntı yapan ve bazen onun görüşlerine başvuran âlimlerin başında İbnü's-Salâh zikredilebilir. O, müsned meselesini ele alırken İbn Abdilber'in “Özellikle Hz. Peygamber'e ref edilen haberlerdir.” şeklindeki müsned tanımını ve müsnedin bazen muttasıl kimi zaman da münkatı olarak geleceğine dair sözleri ile bu konuda verdiği örnekleri kaydeder. Buna ilaveten mürsel, münkatı, muan'an, muen'en hadislerle ilgili İbn Abdilber'in düşüncelerinden bahseden İbnü's-Salâh, hadislerin mana ile nakledilmesi konusunda İbn Abdilber'in râvînin hadisin anlamını bozacak durumları bilmesi şartına yönelik öne çıkardığı noktaları belirtir. Ayrıca o, icâzet yöntemi, sahâbenin kimliği, kendisinden sadece bir kişinin rivâyet ettiği sahâbe, tâbiîn veya onlardan sonra gelen râvîlerin bilinmesi, isim, künye ve nisbe ile ilgili hususlarda İbn Abdilber'den alıntılar yapmaktadır.<sup>52</sup>

İbn Hacer, hadislerde az kullanılmasına dayalı olarak anlamı kapalı kalan garîb

<sup>50</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, 1/583.

<sup>51</sup> Dâni, *Cüz' fî ulûmi'l-hadis*, 40; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân, *Behcetü'l-müntefi' şerhu Cüz fî ulûmi'l-hadis fî beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkatı* (Dâru'l-Eseriyye, 1428), 201.

<sup>52</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 43, 53, 55, 58, 61-62, 65, 81, 105-106, 164, 191, 292, 299, 301, 312, 321-322, 329, 334-335, 337, 370, 386; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1434/2013), 124, 136-137, 147, 149, 191, 275, 299, 326; İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni'*, 239, 341, 655.

lafızlar meselesinde İbn Abdilber'e atıfta bulunur.<sup>53</sup> Bir diğer Meşrikli âlim Süyûtî de *Tedribü'r-râvî* isimli kitabında İbn Abdilber'in *Temhîd ve el-Câmi'u beyâni'l-ilm* eserleri başta olmak üzere onun kaleme aldığı çalışmalardan aktarımlar yapar. Süyûtî, sahih, hasen, müsned, mevkûf, mürsel, münkatı, mu'dal, tedlîs, münker, muallel, muztarib, rivâyetinin kabulü için râvîlerin sahip olması istenen özellikler, hadisleri alma ve nakletme yolları, hadislerin yazılması, hadis talebesinden dikkat etmesi beklenen davranışlar, âlî ve nâzil isnad, mütevâtir, meşhûr, hadiste nâsîh ve mensûh, sahâbe ve tâbiûn bilgisi, kardeş râvîler, kendisinden tek kişinin rivâyet ettiği râvîler, müfredât, isim, künye, lakap ve nisbeler, mübhemât gibi mevzularda İbn Abdilber'in görüşlerine yer verir.<sup>54</sup>

Doğu İslam dünyasında kaleme alınan hadis usûlü kaynaklarında referans gösterilen Batılı âlimlerden önemli bir diğer isim de Kâdî İyâz'dır. Nitekim İyâz'ın *el-İlmâ'* isimindeki hadis usûlü eseri ile diğer teliflerinde kayıt altına aldığı görüşlerine Doğu usûl edebiyatında sıkça rastlanmaktadır. Ona referansta bulunan Meşrik muhaddisleri bazen onun konuya ilişkin sözlerini aktarmalarına karşın bazı noktalarda İyâz'ı tenkit ederek onun yaklaşımlarına karşı çıkmışlardır. İyâz'ın görüşlerinin Meşrik hadis usûlü literatüründeki izinin öncelikle takip edileceği âlim İbnü's-Salâh'tır. Şöyle ki onun eserinin birçok yerinde ya doğrudan İyâz'ın ismini belirterek veyahut ismini açıkça zikretmeksizin sadece onun düşüncelerine yer vererek İyâz'a referansta bulunduğu dikkat çekmektedir.<sup>55</sup> Bununla beraber İyâz'ı "yaşadığı dönemde Mağrib'in faziletli kimselerinden" sözleriyle öven İbnü's-Salâh, İyâz'ın hadis usûlü kapsamında değerlendirilen *el-İlmâ'* kitabının ismini kaydetmemiştir.<sup>56</sup> İbnü's-Salâh, küçük çocuğun semânın sahih olma zamanı, hadis tahammül ve edâ yollarından semâ ile icâzet, hadislerin yazıyla kayıt altına alınması, yazımda gerçekleşen hatalar karşısında yapılması gereken işlemler ve hadislerin mânen rivâyeti gibi konularda İyâz'dan alıntılar yapmaktadır. Bu meselelerde bazen İyâz'ın görüşlerine katılan İbnü's-Salâh'ın kimi zaman ona itirazları görülmektedir. İbnü's-Salâh'ın İyâz'dan farklı düşünceye sahip olduğu meselelerden biri, hadis nakletme metotlarında semâda kullanılan lafızlarla ilgili İyâz'ın sözleridir. Zira İyâz, semâ yönteminde

<sup>53</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nüreddin İtr (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011), 95.

<sup>54</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/35, 124, 126, 142, 176, 330, 372-374, 394-396, 408, 414-416, 442, 452, 456, 462, 478, 488, 490, 512, 548-552, 554, 576, 654, 676, 686-692, 710; 2/848, 888-892, 910, 1034, 1054, 1072, 1098, 1128, 1134, 1168, 1180, 1196, 1200, 1206, 1212, 1234, 1256-1264, 1292, 1304, 1326-1332, 1346, 1426, 1432, 1444, 1454, 1458, 1468, 1488, 1502.

<sup>55</sup> İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 130, 132, 142, 147, 161, 201, 237-238, 355, 357, 364.

<sup>56</sup> İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 130, 132.

“haddesenâ, ahbaranâ, enbeenâ, semi'tü fülânen yekûl, kâle lenâ fülân, zekera lenâ fülân” lafızlarının kullanılmasına yönelik herhangi bir görüş ayrılığının bulunmadığını söylerken İbnü's-Salâh, bunun tartışmaya açık bir durum olduğunu vurgular. Çünkü o, hocadan doğrudan işitilmeyen hadislerin naklinde tercih edilen lafızların ondan doğrudan işitilmesi durumunda (semâda) kullanılmasının karışıklığa yol açacağı kanaatindedir.<sup>57</sup>

İbnü's-Salâh, hadis öğrenme ve rivâyet etmeye başlama yaşı hakkında çeşitli yaklaşımlardan bahsederken Râmhürmüzî ve İyâz arasındaki görüş farklılığına işaret ederek İyâz'ın Râmhürmüzî'ye itiraz ettiği hususlarda Râmhürmüzî'nin sözlerini tevîl etmeye çalışır.<sup>58</sup> Ayrıca o, asıl nüshada yer almayan şerhe ve bir hataya, rivâyet ya da nüsha farklılıklarına tenbih vb. durumların hâşiyelerde tahrir edilmesi meselesinde de İyâz'dan farklı düşünmektedir. İyâz, herhangi bir karışıklığın ortaya çıkmaması ve yazılanların asıl nüshadan zannedilmemesi amacıyla tahrir çizginin çekilmeyeceği yaklaşımını benimsemişken İbnü's-Salâh bu noktada onu tenkit ederek, bahsi geçen durumlarda tahririn daha güzel bir uygulama olduğunu, çünkü tahririn gayesinin de karışıklığın önüne geçmek olduğunu belirtmektedir.<sup>59</sup>

İbnü's-Salâh sonrası Meşrik'te telif edilen hadis usûlü kaynaklarında da Kâdî İyâz'a atıflar mevcuttur. Bunlardan *Ulûmü'l-hadis* etrafında yapılan çalışmalarda İbnü's-Salâh'la aynı konularda İyâz'ın görüşleri aktarılmaktadır. Ancak İbn Hacer ve Süyûtî, İbnü's-Salâh'tan farklı olarak İyâz'ın *el-İlmâ'nın* açıkça ismini kaydederler.<sup>60</sup> Ayrıca Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın İyâz'a atıfta bulunduğu meseleler dışında sahih, küçüğün semâ'nın makbul sayılacağı en alt yaş sınırı, hadis tahammül ve edâsına ilişkin konular, hadislerin yazımı ve mana ile rivâyeti, muhaddisten dikkat etmesi beklenen adaba dair davranışlar, sahâbe, mü'telif, muhtelif ve müteşâbih gibi bahislerde İyâz'ın sözlerinden aktarımlar yapar. Süyûtî eserinde burada zikredilen usûl-i hadis konularını ele alırken çeşitli yaklaşımları kaydettiği kısımlarda İyâz'ın görüşlerine de yer vermekte, bazı meselelerde ise İyâz'ın diğer âlimlerden ayrıştığı noktalara işaret etmektedir.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 132-133; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmü'l-hadis*, 207; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 2/774-776.

<sup>58</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 236-238; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmü'l-hadis*, 243; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 2/998-1000.

<sup>59</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 196.

<sup>60</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 34; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/88; 2/840.

<sup>61</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/186, 190, 252; 2/770, 774, 792, 798, 810, 818, 824, 834, 840, 846, 850, 856, 862, 864-866, 874-876, 884, 888, 894-896, 900, 910-916, 954, 964, 996-998, 1196-1198, 1376, 1380-1382, 1386, 1414.

Bir diğer Doğu bölgesi âlimi Zerkeşî ise şeyhin okuduğunu ezberlememesi durumunda semâin sahih olup olmamasına dair İbnü's-Salâh'ın Kâdî İyâz'dan alıntı yaptığını ve çoğunluk tarafından bu tür bir semâm İyâz'ın belirttiği gibi makbul sayıldığını ifade eder.<sup>62</sup>

Buraya kadar ismi geçenler dışında Meşrik hadis usûlü literatüründe kendisine atflar bulunan başka Endülüslü âlimler de mevcuttur. Ancak önceki zikredilen müelliflere nispetle isimlerine Doğu hadis usûlü edebiyatında daha az tesadüf edilen bu âlimlere de kısaca değinilecektir. Söz konusu âlimlerden biri İbn Hazm'dır. Şöyle ki İbnü's-Salâh, Buhârî'nin ta'liklerine ilişkin meselelerde İbn Hazm'ın iddiasına yer verir ancak onun görüşlerine karşı çıkararak hatalı olduğunu söyler.<sup>63</sup> Süyûtî ise İbn Hazm'ın haber-i vâhidin kesinlik bildirmesi düşüncesine aykırı olarak sika râvîlerin yanılma olasılıklarının bulunduğu görüşünü Dâvûd ez-Zâhirî'den (ö. 270/884) aldığını belirtir. Ayrıca o, sahih hadis konusunda İbn Hazm'ın kabul ettiği en sahih isnâdı kaydederken İbn Hazm'ın *Muvatta'* ile ilgili sözlerini de aktarmıştır.<sup>64</sup> Bunlara ilaveten Süyûtî, İbn Hazm tarafından hadis alma ve nakletme yollarından icâzete cevâz verilmeyerek bid'at kabul edildiğine dikkat çekerken onun mütevâtir, âlî ve nâzil isnâd meselelerindeki yaklaşımlarını da nakleder.<sup>65</sup>

İbnü's-Salâh, İbn Hacer ve Süyûtî gibi meşhur muhaddislerin telifleri başta olmak üzere çeşitli Doğu hadis usûlü eserlerinde referans gösterilenlerden biri de Ebü'l-Velîd el-Bâcî'dir.<sup>66</sup> Aynı şekilde İbnü's-Salâh ve Süyûtî'nin eserlerinde özellikle isim ve nisbelerle ilgili konularda Gassânî'nin ismine rastlanmaktadır.<sup>67</sup> Endülüs ulemâsından İbn Hayr'da burada zikredilmesi gerekenler arasındadır. Şöyle ki, onun hakkında *Tedribü'r-râvî*'de aktarılan veriler, muhtelif âlimlerin onun yaklaşımlarından bahsettiğine işaret eder. Mesela Süyûtî, "Kim benim adıma yalan söylerse ..." rivâyetine dayanarak herhangi bir kişinin beraberinde bulunmayan hadisi Hz. Peygamber'den nakletmesinin doğru olmadığına dair ittifakın varlığını İbn Hazm'dan nakille aktarır. Sonrasında ise bu meselede Irâkî'nin İbn Hayr'ı eleştirmedeğini ancak Zerkeşî'nin ise görüş birliğini bulunduğunu savunması sebebiyle İbn Hayr'ı tenkit ettiğini ve Zerkeşî'nin ondan "ilmiyle tanınan bir kişi değildir" diyerek söz ettiğini belirtir. Zira Zerkeşî'ye göre

<sup>62</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/488.

<sup>63</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 67; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 109.

<sup>64</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî - Hadis Usûlü-*, 1/142, 158, 216, 218.

<sup>65</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî - Hadis Usûlü-*, 2/818, 1062, 1098, 1132.

<sup>66</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 151, 393; İbn Hacer el-Askalânî, *Nühzetü'n-nazar*, 79; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî - Hadis Usûlü-*, 1/142; 2/818.

<sup>67</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 346, 349, 363, 372; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî - Hadis Usûlü-*, 1/252; 2/896, 1408.

bu durum muhaddislerin bir kısmı tarafından nakledildiği için icmâdan uzaktır.<sup>68</sup> Süyûtî, İbn Hayr'ın icâzet hususundaki görüşlerine de yer verir.<sup>69</sup>

İbn Hacer, Süyûtî ve Sehâvî, Endülüslü âlimlerden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye de bazı konularda atıfta bulunurlar.<sup>70</sup> İbn Hacer âhâd haber türlerinden azîz konusunda “bir hadisin sıhhati için en az iki râvîsinin bulunması şartını” İbnü'l-Arabî'nin Buhârî'ye nispet ettiğini söyleyerek onun bu konudaki argümanına yönelik itirazlarını ele alır. İbnü'l-Arabî'yi tenkit edenler içerisinde Endülüslü âlimlerden İbn Rüşeyd'den de bahseden İbn Hacer, İbn Rüşeyd'e göre İbnü'l-Arabî'nin iddiasının batıl olduğunu vurgular.<sup>71</sup> Bunlar dışında Süyûtî, mübhemât mevzusunda İbn Dihye'ye, sahih, hasen, rivâyeti kabul edilecek râvîlerin özellikleri gibi meselelerde İbn Rüşeyd'e referansta bulunurken Zerkeşî ise müsned konusunda İbn Halfûn'un görüşlerini aktarmıştır.<sup>72</sup>

Yukarıdaki kısımda Meşrik hadis usûlü eserlerinde Endülüs ulemasının hadis usûlü meselelerine ilişkin söz ve yaklaşımlarına yapılan atıflar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ortaya çıkan bu veriler bir taraftan Meşrik muhaddislerinin Endülüs'te telif edilen hadis ve hadis usûlüyle ilgili eserlere vâkıf olduklarını gösterirken diğer yandan Endülüs literatürünün Doğu kaynaklarına etkisine de ışık tutmaktadır.

Tespit edilen bilgiler göstermektedir ki, İslam dünyasının doğusunda yazılan hadis ve hadis usûlü edebiyatı, Endülüs'e taşınarak oradaki literatürün şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır. Buna karşılık Endülüs'te kaleme alınan eserlerin de Doğu literatüründeki yansımaları dikkate değerdir. Özellikle hadis usûlünün temel kaynakları incelendiğinde, birçok meselede Endülüslü âlimlere ve onların eserlerine yapılan atıflar dikkat çekmektedir. Sonuç olarak, Endülüs'teki hadis usûlü literatürü Meşrik'te kaleme alınan eserlerde önemli bir etkiye sahiptir. Bu etki, sadece Endülüslü âlimlerin görüşlerinin alınmasıyla sınırlı kalmayıp, onların eserlerinin ve düşüncelerinin Doğu literatüründeki yansımalarıyla da kendini göstermektedir.

<sup>68</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/306-308.

<sup>69</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 2/826.

<sup>70</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 44; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 1/226; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/388, 648; 2/1232, 1302.

<sup>71</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 44.

<sup>72</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*, 1/134, 312, 340, 710, 734; 2/1442; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/408.

## Sonuç

Endülüs bölgesinin İslam dünyası ile tanışması ve hadis ilminin bölgeye girişi, Doğu ve Batı arasında gerçekleştirilen ilmî etkileşimin önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Hadis ilminin Endülüs'e rihleler ve hac seyahatleri yoluyla taşınması bölgedeki hadis çalışmalarının hızla gelişmesine yol açmış ve Endülüs'ü zengin bir hadis literatürü ile donatmıştır. Doğu İslam dünyasında kaleme alınan hadis eserleri Endülüs'te büyük bir ilgi görmüş ve bu eserler, Endülüslü âlimlerin hadis ilmi üzerindeki çalışmalarını derinleştirmelerine ve bu birikimi kendi yorumlarıyla zenginleştirmesine olanak tanımıştır.

Endülüslü âlimler muhtelif alanlarda kaleme alınan birçok eserde hadis usûlü meselelerine değindikleri gibi aynı zamanda hadis usûlü meselelerini içeren müstakil metinler de telif etmişlerdir. Bu eserlerde Meşrik bölgesi hadis usûlü âlimlerinin eserlerinden istifade ettikleri ve çeşitli meselelerde kendilerinden önceki literatüre referansta buldukları görülmektedir. Bu bazen muhaddislerin görüşlerini aynen aktarmak şeklinde gerçekleşirken bazı yerlerde onların sözlerini açıklamak, kimi zaman ise onları eleştirerek farklı görüşte olduklarını bildirmek suretiyle olmuştur.

Doğu hadis eserlerinin Endülüs'e aktarılması, sadece Endülüs literatürünün zenginleşmesine değil, aynı zamanda Endülüs'teki hadis usûlü eserlerinin de Doğu literatüründe kendine yer bulmasına yol açmıştır. Zira Endülüs'te kaleme alınan hadis usûlü eserlerinin Doğu literatüründe önemli yansımaları olmuştur. Özellikle hadis usulünün temel kaynakların, Endülüslü âlimlere ve eserlerine yapılan atıfların sıklığı dikkat çekmektedir. Velî b. Bekir el-Gamrî, Osmân b. Saîd ed-Dânî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Abdilber, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Kâdî İyâz gibi önemli Endülüslü âlimlerin, icâzet, i'lâm ve mu'anan isanad gibi konulardaki görüşleri, Doğu muhaddisleri tarafından sıkça referans alınmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh, Nevevî, Süyûtî, Sehâvî ve İbn Hacer gibi Doğulu muhaddislerin, Endülüslü âlimlerin görüşlerine sıkça atıf yapmaları, bu âlimlerin Doğu literatüründeki etkilerini açıkça göstermektedir. Sonuç olarak, Endülüs'te telif edilen hadis usûlü eserlerinin, Doğu hadis usûlü literatürüne katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca Endülüs ve Doğu bölgeleri arasındaki hadis usûlü etkileşimleri, iki bölge arasındaki ilmî akışın ve kültürel alışverişin canlılığını vurgulamaktadır. Endülüs'teki hadis literatürü, Doğu'nun etkilerini yansıttığı gibi, Endülüs'ten çıkan eserlerin de Doğu literatüründeki yansımaları, bu etkileşimin ne denli derin ve geniş çaplı olduğunu ortaya koymaktadır.



## Kaynakça | References

- Abdelâ, Nâzım İbrâhîm Kerîm Muhammed. “el-Muhaddis Bakî b. Mahled ve eseruhu'l-ilmî fi'l-Endelüs '201-276/816-889'”. *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 1 (2020), 298-336.
- Acar, Yusuf. *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Verzeichniss Der Arabischen Handschriften (Die Handschriften- Verzeichnisse Der Königlichen Bibliothek Zu Berlin)*. 10 Cilt. Berlin: A. Asher & Co., 1889.
- Akgün, Hüseyin. *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2004.
- Akmaluddin, Muhammed. “Developments of Hadith Riwaya in al-Andalus (2nd- 3rd Centuries of Hijriyya)”. *Ulumuna* 21/2 (2017), 228-252.
- Akmaluddin, Muhammed. “The Epistemology of Sharh Hadith al-Andalus in the Second to the Third Century: A Book Study of Tafsîr Gharîb al-Muwatta by 'Abd al-Malik bin Habîb”. *Jurnal Ushuluddin* 26/2 (2018), 113-129.
- Âlü Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. *Behcetü'l-müntefi' şerhu Cüz fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati*. Dâru'l-Eseriyye, Amman., 1428.
- Başaran, Selman. *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1977.
- Başaran, Selman. “İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (1987), 9-18.
- Boz, Sümeyye. *Muâviye b. Sâlih'in Hayatı ve Hadisçiliği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bû Fâtih et-Tayyib. *Ârâu İbni'l-Arabî ve ihtiyârâtühü fi ilmi'l-hadîs ve eseruha'l-fikhî min hilâli kitâbihî “el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î İmâm Mâlik”*. Câmîatü Vehrân Külliyyetü'l-İlmî'l-İnsâniyye ve'l-Hadâratî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi”. *İslâmiyât* 3 (2004), 59-74.
- Çiçek, Fehmi. “Ahmed b. Ferah el-İşbîlî'nin (ö. 699/1300) 'Garâmî Sahîh' Adlı Manzûmesinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 355-382.
- Çiçek, Fehmi. *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler ve Türkçe Manzûm Hadis Usûlü Çalışmaları*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b Yahyâ el-Endelüsî. *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehlî'l-Endelüs*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-münkati*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli's Süleymân. Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2. Basım, 1427/2006.
- Ebnâsî, Burhanüddîn el-. *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*. thk. Salâh Fethî Helel. Riyad:

- Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-îmâm. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011.
- Ermîş, Fatime. *Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî'nin Hayatı ve Hadîşçiliği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ertaş, Hikmetullah. *İbn Halfûn ve Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Fierro, Isabel. "The Introduction of Hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)". *Der Islam* 66/1 (1989), 68-93.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-. *Cezvetü'l-muktebis fi târîhi ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- Huseysin, Abdülhâdî el-. "Mağrib ve Endülüs'e Hadis'in Girişi". çev. Murat Gökalp. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 107-138.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-izâh limâ 'utlika ve uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2. Basım, 1405/1984.
- İbn Beşkûvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî. *es-Sıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve udebâihim*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm. *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Dihye el-Kelbî, Ebû'l-Hattâb Mecdüddîn Ömer b. Hasen. *Edâ'ü mâ vecebe min beyâni vaz'i'l-vazzâ'îne fi Receb*. thk. Muhammed Züheyr es-Şâvîş, Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebül-İslâmiyye, 1419/1998.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yân ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Ebû'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr. Medine, 1404/1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nüreddin İtr. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyühîhi mine'd-devâvîni'l-musanefe fi durûbi'l-ilm ve envâ'i'l-ma'ârif*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1410/1989.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkî. *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1434/2013.
- İbn Rüşeyd, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî. *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-em'an fi'l-muhâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an*. thk. Ebû

- Abdirrahmân Salâh b. Sâlim. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velid Abdullâh b. Muhammed b. Yûsûf. *Târîhü'l-ulemâ' ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût, Mahmûd el-Arnâût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâciüddîn Ömer b. Alî el-Mısrî. *el-Mukni' fi Ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullâh b. Yûsuf el-Cedî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Fevvâz, 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986.
- İbnü's-Sîd el-Batalıyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-meânî ve'l-esbâbi'lletî evceveti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1407/1987.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Alî el-Beydânî. Medine: en-Neşîru'l-Mütemeyyiz, 1437/2017.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. 8 Cilt. el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1402/1982.
- Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması". *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014), 33-52.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabıyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kesgin, Salih. "Hadis Usul Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) el-İlma' ila ma'rifeti usuli'r-rivaye ve takyidi's-sema' Adlı Eseri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 61-81.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*. nşr. İhsân Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1989.
- Kılıç, Zülal. *Hadîs Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın Hadîs Usûlü Anlayışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Köktaş, Yavuz. "Batalıyevsî'ye Göre Hadîslerde Ortaya Çıkan İhtilafların Sebepleri". *HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 135-154.
- Kurt, Ali Vasfi. *Endülü's'de Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968.
- Masud, Muhammad Khalid. "A History of Islamic Law in Spain: An over View". *Islamic Studies* 30/1/2 (1991), 7-35.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Laws: 9th-10th Centuries C. E.,*. Leiden, New York, Köln, 1997.

- Mesud, Muhammed Halid. “Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”. çev. Muhammed Tayyib Kılıç. *İSTEM* 7/14 (2009), 403-433.
- Muammer, Nûrî. *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî müessesetü medreseti'l-hadîs bi'l-Endelüs me'a Bakî b. Mahled*. Rabat: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983.
- Mübarekiya, Abdülmecîd. *es-Smâ'atü'l-hadisiyye 'inde İbn Battâl min hilâli Şerhihi li-Sahîhi'l-Buhârî*. Cezayir: Université Hadj Lakhdar de Batna, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezâr fi usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osmân el-Haşt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Oral, Eray. *Hadislerde Endülüs, Endülüs'te Hadis -İlk İki Hicri Yüzyılda-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Öztoprak, Mustafa. “Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2012), 183-197.
- Öztoprak, Mustafa. *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrât el-İşbili*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Öztoprak, Mustafa. *Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Öztoprak, Mustafa. “Hadis İlimi'nin Endülüs'e Girişi”. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 143-163.
- Palencia, A. Gonzalez. *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*. çev. Hüseyin Mû'nis. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1955.
- Polat, Selahaddin. “İbn Rüşd Zamanına Kadar Endülüs'te Hadis İlimi”. *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 17 (1994).
- Savrî, Abdülazîz es-. “Min A'lâmî'l-hadîs bi'l-Endelüs fi'l-karnî's-sâbi' el-hicrî: Ebû Abdillâh b. Halfûn el-Evnebi”. *Âfâkü's-Sekâfe ve't-Türâs* 14 (1996), 72-89.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdirrahmân el-Hudayr, Muhammed b. Abdillâh b. Fuheyd Âl-i Fûheyd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426-2005.
- Serrano, Delfina. “İbn al-Sîd al-Batalyawî (444/1052-521/1127): Des Los Reinos de Taifas a la Epoca Almoravide a Traves de la Biografia de un Ulema Polifacetico”. *Al-Qantara* 23/1 (2002), 53-92.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî -Hadis Usûlü-*. ed. Arafat Aydın. çev. Muhammed Enes Topgül. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şenocak, Esra. *Muhammed b. Vaddâh'ın Hayatı ve Hadisçiliği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şevvât, Hüseyin b. Muhammed. *el-Kâdî İyâz âlimü'l-Mağrib ve imâmü ehli'l-hadîs fi vaktihi*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1419/1999.
- Tâhâ b. Alî Bûsrîh. *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde'l-imâm İbn Hazm el-Endelüsî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001.
- Taş, Mustafa. “Ebû Amr ed-Dânî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve İlimü'l-Hadis Eseri”. *İlahiyat*

- Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler.* ed. M. Sait Uzundağ vd. 1-28. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Telîdî, Muhammed b. Abdillâh et-. *Türâsü'l-Meğâribe fi'l-hadîsi'n-nebevî ve ulûmihî.* Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Trad, Khaoula. "The Impact of Maghribi Hadith Commentaries on the Mashriq". *The Maghrib in the Mashriq -Knowledge, Travel and Identity-*. ed. Maribel Fierro, Mayte Penelas. 213-236. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021.
- Türâbî, Beşîr Alî Hamed. *el-Kâdî İyâz ve cühûdühû fi ilmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.
- Türkî, Abdülmecîd. "Mukaddime". *Kitâbü Edebi'n-nisâ'*. mlf. Ebû Mervân Abdülmelik İbn Habîb es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1412/1992.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) Hadis ve Sünnet ile İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Turkish Studies* 13/17 (2018), 321-337.
- Yücel, Ahmet. "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir (Hadis İlimindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20/492. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yücel, Ali. *Ebû Ali el-Gassânî ve Takyîdü'l-Mühmel İsimli Eseri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yücel, Ali. *Mağribli Muhaddis Kadi İyâz ve Hadis Usûlü Eseri.* İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ.* thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Nuaym. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1373/1954.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh.* thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc. 3 Cilt. Riyad: Edvâû's-Selef, 1419/1998.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

## İctimâî Fıkıh Usûlü'nden Laik Hukuka: Türk Modernleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Fıkıh Görüşleri\*

Sema ÇAKIR | [orcid.org/0000-0002-1875-6450](https://orcid.org/0000-0002-1875-6450) | <mailto:sema.cakir@diyanet.gov.tr>

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

### Öz

Modernitenin etkileri ve biriken sorunlar Osmanlı münevverlerini ve devlet ricâlini yenilik, terakki ve ıslahat gibi konularda düşünmeye sevk etmiştir. Siyasî, askerî ve iktisadî zafiyetleri bertaraf etmek amacıyla başlatılan çözüm arayışları hukuk alanına da yansımıştır. Hukukun kaynakları, ictimâî kabiliyeti, esnekliği gibi konularda mensubu olduğu Türkçülük akımı zaviyesinden görüşler serdeden Ziya Gökalp, *din-hukuk-toplum-devlet* eksenini yeniden yapılandıran bazı yaklaşımlar sergilemiştir. Bu yaklaşımların en önemlisi, kendisiyle özdeşleşen 'İctimâî usûl-i fıkıh'tır. İslam hukukuna modern talepler ve değişen şartlar doğrultusunda dinamizm getirmeyi, bununla birlikte milli bir *hukuk-toplum-devlet* ilişkisi kurmayı hedefleyen bu teori diğer Türkçü münevverler tarafından da benimsenmiş ve muhtelif katkılarla desteklenmiştir. Gökalp'in ortaya koyduğu yaklaşım, geleneksel İslam hukukunda ele alınan *kazâ-diyânî* ayrımıdır ve Osmanlının son yıllarından Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına uzanan fikir hayatında iki farklı etap göze çarpmaktadır. Osmanlının son dönemlerinde fikhî kavramları özgün bir yorumla yeniden yapılandırma eğiliminde olan Gökalp, Cumhuriyet döneminde *din-devlet* ve *din-hukuk* ayrımlarının ısrarcı bir savunucusu olmuştur. Bununla birlikte milletin varlığında dinin rolünü yadsınamış şeyhülislamlık başta olmak üzere dinî kurumların Cumhuriyet dönemindeki yeri ve konumu üzerinde durmuştur. Bütün bunları yaparken fıkıh müktesebatını etkin şekilde kullanan Gökalp fikirdaşlarınca desteklenirken geleneksel anlayışı temsil eden İzmirli İsmail Hakkı gibi simalar tarafından da şiddetle eleştirilmiştir. Bu makale, Türk modernleşme sürecinde Ziya Gökalp'in *fıkıh* ve *sosyoloji* referanslı olarak ortaya koyduğu görüşleri ele alıp değerlendirmekte ve bu görüşlerin Cumhuriyet dönemine olan muhtemel yansımalarına ışık tutmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Fıkıh, İctimâî Fıkıh Usûlü, Tanzimat, Cumhuriyet, Ziya Gökalp.

### Atıf Bilgisi

Çakır, Sema. "İctimâî Fıkıh Usûlü'nden Laik Hukuka: Türk Modernleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Fıkıh Görüşleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 174-199.

<b>Geliş Tarihi</b>	01.11.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	12.12.2024
<b>Yayım Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. * Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun danışmanlığında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan <i>Türkçülük Hareketi'nin Fıkıh Alanındaki Görüşleri - Tanzimat'tan Cumhuriyet'e</i> - başlıklı doktora tezinden faydalanılarak oluşturulmuştur.
<b>İntihal Kontrolü</b>	Evet - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## From a Sociology-Based Islamic Legal Methodology to Secular Law: Ziya Gökalp's Views on Fiqh in the Turkish Modernisation Process

Sema ÇAKIR | [orcid.org/0000-0002-1875-6450](https://orcid.org/0000-0002-1875-6450) | [sema.cakir@diyanet.gov.tr](mailto:sema.cakir@diyanet.gov.tr)

Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

### Abstract

The ramifications of modernity and the resultant challenges compelled Ottoman intellectuals and state officials to contemplate matters like as innovation, progress, and change. The pursuit of remedies to eradicate political, military, and economic deficiencies was similarly evident in the legal domain. Ziya Gökalp articulated his perspectives on the origins, societal efficacy, and adaptability of law within the framework of the Turkism movement, presenting several methodologies that redefined the interplay among religion, law, society, and state. The most characteristic method among them is the internal sociological methodology of law, which he equated with his own identity. Other Turkist figures of the time supported this theory, which aimed to bring dynamism to Islamic law in line with modern demands and changing conditions, as well as to establish a national law-society-state relationship. Another approach put forward by Gökalp was based on the distinction between legal (qāḍāi) and ethical/spiritual (diyānī) aspects that were established in traditional Islamic law. In Gökalp's intellectual life that extends from the last years of the Ottoman Empire to the first years of the Republic, two different stages stand out. Gökalp, who tended to restructure jurisprudential concepts with an original interpretation in the late Ottoman period, became a persistent defender of the distinction between religion and state as well as religion and law in the Republican period. However, he did not deny the role of religion in the existence of the nation and emphasized the place of religious institutions, such as the office of Sheikhu-Islam, in the Republican period. Although he took the traditional jurisprudential perspectives into consideration, he could not escape from the criticism of his fellow intellectuals such as İzmirli İsmail Hakkı, who represented the traditional understanding. This article addresses Ziya Gökalp's views that he developed on *fiqh* and *sociology* in the Turkish modernisation process and sheds light on the possible reflections of these views on the Republican period.



## Keywords

Fiqh, Sociological Methodology of Law, Tanzimat, Republic, Ziya Gökalp.

## Citation

Çakır, Sema. "From a Sociology-Based Islamic Legal Methodology to Secular Law: Ziya Gökalp's Views on Fiqh in the Turkish Modernisation Process". *Kocaeli Teolojya Journal* 8/2 (December 2024), 174-199.

<b>Date of Submission</b>	01.11.2024
<b>Date of Acceptance</b>	12.12.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. * This study is based on the doctoral dissertation titled <i>The Views of the Turkism Movement in the Field of Islamic Jurisprudence - From the Tanzimat to the Republic</i> , prepared under the supervision of Prof. Dr. Ali Bardakoğlu at Istanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## Giriş

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e doğru uzanan süreçte toplumsal hayatı derinden etkileyen çok sayıda gelişme yaşanmıştır. Bu dönemde, Osmanlı münevverleri, gerileme olgusunu tespit ederek bu gerilemenin muhasebesi ve çaresi üzerine hukuk tarihimiz açısından büyük kıymet taşıyan bir düşünce mesaisi ortaya koymuştur. İlim adamlarının ve münevverlerin kaygıları ve amaçları ortaktır, çözümleri ise hayli çeşitlilik göstermektedir. Artık neredeyse hayatın bütün mecralarında, değişim ve yenileşme talepleri vardır. Ancak bunun sınırları ve yöntemi tartışmalıdır. Buna mukabil özellikle fıkıh sahasında geleneksel yaklaşımı sürdürmekten yana olan simalar da eksik değildir.

Fıkıh sahasındaki yeni fikirler, Sanayi Devrimi'nin meydana getirdiği yeni toplumsal yapının gereksinimi olarak ileri sürülmüştür. Nitekim üretim mekanizmalarındaki bu gelişmeler insan ilişkilerini, ekonomiyi, siyaseti, iletişimi derinden etkilemiştir; fabrikalar kurulmuş, şehirlerde yeni sosyal dinamikler oluşmuş, teknoloji yaygınlaşmıştır. Ezcümle, insanlık tarihi önceki dönemlerle kâbil-i kıyâs olmayacak derecede farklı bir çağa geçiş yapmıştır.

Bu gelişimler karşısında, akla gelen ilk yöntemsel değişim, geleneksel fıkıh kaynaklarında çeşitlilik yoluna gidilmesidir. Osmanlı hukukunda, geleneksel olarak Hanefi anlayış neredeyse tek başına bir kaynak olarak telakki edilmiştir. Ancak Mecelle ile başlayan İslam hukukunun kanunlaştırılması, çok geçmeden başka anlayışlardan yararlanılmasının gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu açıdan hukuk sahasında atılan ilk adımlardan biri de Hanefi mezhebi dışındaki mezheplerden de yararlanmaya imkân tanınması olmuştur. Müteakiben, fıkıh usûlünden sayılan örf ve maslahat gibi bazı kaynaklar bu dönemde hususi bir ihtimamla yeni bir hukuk nazariyesine esas kılınmıştır. Böylece devlet ve toplum nizamında baş gösteren çeşitli sorunlara dair bir çözüm çeşitliliği ortaya konulmuş; pek çok görüş, teklif, teori ileri sürülmüştür. Haliyle bütün bunlara karşı eleştiriler getirilmiştir. Böylece, İslam hukuk tarihi açısından son derece canlı bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde yeni fikirler ve çözüm önerileri ile ortaya çıkan isimler, devrin hâkim siyasi cereyanlarına göre taksim edilmiştir. Bunlardan biri de Türkçülük hareketidir. Gerçekten de yeni fikhî görüş ve telakkilerin öne çıkarılışında Türkçülerin rolü büyüktür. Bu hareket içinde Ziya Gökalp özellikle dikkat çekmektedir. Onun, fikhın klasik kalıplar dışında, aktüel bir bakış açısıyla yorumlanması yönündeki çabaları kayda değerdir. Gökalp'in fikhın sosyolojiyle sentezlenmesine dair önerileri, bütün olarak geleneksele sadık kalma tarzında bir

tepkisellikten tutun, Cumhuriyet dönemindeki fıkıhla ilişkili anlayış ve uygulamalara dek uzanan bir yelpazede karşılık bulmuştur. Çalışmamız, Gökalp'in Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde ortaya koyduğu ictimâiyatçı fıkıh anlayışını tarihsel şartları ve unsurları ile birlikte ele almaktadır.

### 1. Tarihsel Bağlam: Son Dönem Osmanlı Hukuk Sisteminin Melez Karakteri

Başta Ziya Gökalp olmak üzere, Türkçü münevverlerin fikhî görüşlerinin dayandığı zihinsel arka planı anlamak için Osmanlı devletinde geleneksel fıkhıtan modern hukuka doğru ilerleyen süreci bilmek gerekir.

Rönesans, Reform, coğrafi keşifler ve sanayileşmenin neden olduğu harici gelişmeler yanında askerî alandaki yeniliklerin yetersizliği, yenilgiler, gelir kaynaklarının azalması ve dengesizliği, eğitimdeki aksaklıklar gibi iç sorunlar Osmanlı Devleti'nde gerileme tartışmalarının başlamasına sebep olmuştur. Bu süreçte, diğer alanlarda olduğu gibi hukuk alanında da bir açılım sağlanmak istenmiş, şer'î ve örfî hukuk ile özel alanda uygulanagelen Hristiyan ve Yahudi hukuku yanında yeni iktibas edilen kanunlar vasıtasıyla Kıta Avrupası hukuku da ülkede uygulama alanı bulmaya başlamıştır. Böylelikle “Kadı mahkemeleri”, “Nizamiye mahkemeleri”, “Zimmî cemaat mahkemeleri”, “Konsolosluk mahkemeleri” ve “İdarî yargı mahkemeleri” kurulmuştur. Ancak bu durum hukuk alanında dağınıklık yaratmış, devlet otoritesini zayıflatmış, dış güçlerin müdahalesini arttırmış ve siyasi ve toplumsal birliği olumsuz yönde etkilemiştir. Bu olumsuz ortamdan genelde din, özelde fıkıh da etkilenmiş, kamusal alan dışında sivil hayatı da kapsamak üzere dinde tecdid ve ihya, fıkıh alanında çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni hükümler elde edilmesinin imkânı veya gerekliliği yönünde tartışmalar alevlenmiştir. İsmail Kara'ya göre talep edilen ve kısmen gerçekleştirilen bu değişimlerin karakteri, İslam hukukunun geleneksel tecdid anlayışına istinat etmemektedir. O şöyle söylemektedir: “*Nitekim askerî mağlubiyetlerin yaşandığı ve dış baskıların arttığı bir dönemde Avrupa'nın medenî ve kültürel başarılarını, bu başarıların arkasındaki gerçek sebepleri incelemeden İslam ile Avrupa arasında uzlaştırıcı, meşrûlaştırıcı ve ikna etmeye yönelik tutum takınan bir hareket ortaya çıkarmıştır.*”<sup>1</sup> Bu açıdan Kara'ya göre çağdaş modern İslam düşüncesi, klasik düşüncenin devamı değildir.

Tanzimat öncesi Osmanlı hukukunun karakteri ve İslam ile ilişkisi, bir taraftan şeriatın ahkâmını diğer taraftan halkın ve devletin maslahatını nazar-ı itibara alan *siyaset-i şer'î*ye geleneğinin olgunlaşmış bir meyvesi olarak benimsenen *şer'î ve örfî*

<sup>1</sup> İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 217-230.

*hukuk insicamında* tezahür etmektedir. Şer'î hukuk, kaynağını Kur'ân, hadis, icmâ ve kıyastan aldığı için önemli ölçüde devletin müdahalesinden bağımsızdır. Şer'î hukuk daha çok “şahıs, aile, miras, eşya, borçlar ve ticaret hukuku” alanlarında hakimdir.<sup>2</sup> Örfî hukuk ise padişah fermanlarından müteşekkil olup şer'î hukukun düzenlemediği alanlarda uygulanmaktaydı. Hukuk uygulamaları yanında fetva da fıkıhın sivil olarak etkinliğini sağlayan bir vasıtaadır. Fetva verme yetkisi, sultan ile halk arasındaki iletişimsel bir role sahip olmakla birlikte bürokratik yapı içerisinde önemli bir yeri olan şeyhülislamda idi. Bununla birlikte çıkan kanunlar, şeyhülislamın fetvası ya da onayı olmadan yürütülüyordu. Bunun yanında adaletnâme, devlet otoritesini temsil eden kişilerin, yetkilerini kötüye kullanmalarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyanname şeklinde bir padişah hükmü olması<sup>3</sup> yönüyle önemli bir hukukî kaynaktı. Bu anlamda adaletnâmeler, reayayı sipahiler ve yeniçeriler gibi askerî ya da idarî sınıflara karşı koruma işlevine sahipti. Sultan ile tebası arasındaki bu ilişki, dinden bağımsız olarak, Osmanlı idarî ve hukukî yapısını oluşturan temel unsurdur. Ancak tebanın yetki ihlallerine karşı yeterince korunamaması, zaman zaman devlete olan güveni sarsmış ve toplumsal huzursuzluğu artırmıştır. Örneğin sultanın on dokuzuncu yüzyılda askerî ve idarî yapının köylüler üzerindeki baskısını önleyememesi, Balkanlardaki milliyetçi ayaklanmaların ana nedenlerinden biri haline gelmiştir.”<sup>4</sup>

Özellikle askerî alanda sınırlı bazı ıslahatlar yapıldıysa da bunlar yetersiz kalmış; hukukî, idarî ve anayasal alanlarda da ıslahat zorunluluğu doğmuştur.<sup>5</sup> Doğrusu, ıslahat gayretleri on sekizinci yüzyıldan itibaren yaşanan çok yönlü krizi sona erdirememiştir. Bir zamanlar yerli bir karakterle şer'î hukukun boşluklarını dolduran örfî hukukun yerine Tanzimat'tan itibaren Batılı kanunlar iktibas edilmiştir. Şer'iyeye mahkemelerinin yanı sıra Nizâmiye mahkemeleri (1868) kurulmuştur. Bu mahkemelerinin kurulmasıyla, Şer'iyeye mahkemelerinin görev alanı ahvâl-i şahsiyye davaları ile sınırlandırılmıştır.<sup>6</sup>

Nizâmiye mahkemelerinin kurulduğu yıl, Divân-ı Ahkâm-ı Adliye (en üst adli mahkeme) ve Şurâ-yı Devlet (en üst idarî mahkeme) oluşturulmuş bu

<sup>2</sup> Mehmet Akif Aydın, “İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim”, *Türk Hukuk Tairihi Araştırmaları* 1 (2006), 11.; Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2010), 65-76.

<sup>3</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 34-41.; Halil İnalçık, “Adaletnâmeler”, *Türk Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/3-4 (1965), 49-145.

<sup>4</sup> Kemal Karpat, *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 40-53.

<sup>5</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 58-135.

<sup>6</sup> Mehmet Akif Aydın, “Ahvâl-i Şahsiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/192.

mahkemelerde uygulanmak üzere usûl kanunları yapılmıştır. Şer'iyye mahkemelerinde uygulanan usûl kanunlarının büyük çoğunluğu fikhî ahkâm, Nizâmiye mahkemelerinde uygulanan kanunlar ise Avrupa kanunları esas alınarak hazırlanmıştır.<sup>7</sup> Bununla birlikte, Tanzimatta ortaya çıkan yargı teşkilatındaki *ikili yapı*, “şer'iyye, nizamiye, ticaret, cemaat ve konsolosluk mahkemeleri” arasında *yetki-görev uyuşmazlıklarını* beraberinde getirmiştir. Dışarıdan alınan kanunlar ile şer'i kanunların karıştırılması suretiyle “code”ler oluşturulmuştur. Elbette ki bu yeni sistem eleştirilmiştir. Özellikle *adlî-şer'î ayrımı* noktasında yoğunlaşan eleştiriler, adliye alanında yapılan düzenlemelerle karşılanmıştır. Akabinde ise Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında kurulan bir komisyonla Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye oluşturulmuştur. Mecelle'nin dayandığı kanunlaştırma fikrini Abbasi Halifesi Mansur'un girişimlerine kadar geri götürmek mümkün ise de bunun Osmanlıdaki ilk örneğinin Ebussuud Efendi zamanında kısmî olarak hayat bulmuş olan, “İslam hukukunun kanun hukukuna dönüşmesi” olduğunu söyleyebiliriz. Mecelle ise padişah tarafından “mûcebince amel olunsun” diye onaylanmasıyla birlikte Osmanlı hukuk sistemindeki gerçek anlamıyla ilk kanunlaştırma hamlesidir.<sup>8</sup> Gerek Mecelle'deki gerekse Arazi Kanunnamesi'ndeki hükümler fıkha dayanmaktaydı. Fakat içerik itibarıyla fikhî bir özellik taşısa da yapısal olarak Batılı bir mahiyete sahipti. Çünkü kanunlaştırma yoluyla hukuk oluşturulması, devletin müdahalesinin belirleyiciliğini arttırmıştır. Buna mukâbil fıkıh alanında ulemânın etkisi azalmıştır.

Böylece Osmanlı hukuk sistemi, klasik yapısından uzaklaşarak hayli karmaşık ve çoklu bir hal almıştır. Bu karmaşık yapıyı nitelendirmek üzere yeni hukukun ‘Batılı bir hukuk’ olduğunu söylemek gerçeği yeterince yansıtmayacaktır. Bu yeni sistem, Batılaşma unsurları taşıyan, karakter ve tabiatı bakımından oldukça kompleks bir sistemdir. Esasen bu kompleks ve melez karakter, geniş anlamıyla Osmanlı modernleşmesinin de genel karakteridir.

## 2. Ziya Gökalp ve Türkçü Toplum Görüşü

Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve yeni Türk Devleti'nin kuruluş aşamasında fikirleriyle ön plana çıkan ve oldukça etkili olan isimlerden birisi hiç şüphesiz Ziya Gökalp'tir. Osmanlı'nın son zamanlarını yaşadığını anlayan bazı münevverler tarafından hem *yıkılışı önleme* hem de *yeni bir oluşum planlama* gayreti olarak ortaya çıkan Türkçülük hareketi, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* gibi yayınlara ve *Türk Ocağı* gibi

<sup>7</sup> Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: Ü.İ.F.V.Y., 2017), 74.

<sup>8</sup> Aydın, “İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim”, 20.

güçlü bir müesseseye dayanması ve İttihat ve Terakki'nin bu akımı İslamcılıkla sentezleyerek parti ve hükümet programı haline getirmesiyle etkinleşmiştir.<sup>9</sup>

Gökalp'in önderliğinde sosyo/kültürel bazda başlayan ve her alanda milliliği esas alan bu anlayış, ilerleyen süreçte siyasî bir form almış ve yeni kurulacak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne de kaynaklık etmiştir. Ünver Günay'a göre, Ziya Gökalp Türkçülük unsurunu İslamiyet'ten ayrı bir kurum olarak düşünmez. O, ne İslamcıların Batı'yı yok sayan tavrını ne de Batıcıların dini yok sayan tavrını destekler. Çünkü ona göre modern toplumun oluşması dine gereken önemin verilmemesi anlamına gelmemektedir. Aksine İslamiyet gelişmeyi, ilerlemeyi destekleyen bir dindir. Ziya Gökalp'in fikir hayatı ikiye ayrılır: Birinci dönem Osmanlıcılığı savunduğu, 1909'a kadarki dönemdir. İkinci dönem ise 1909'da Selanik'e gidişyle başlayan dönemdir. Birinci dönemde dini hassasiyetleri yoğunluktadır ve Osmanlı'nın geri kalmışlığını, dinin doğru anlaşılabilmesi ve yaşanılabilmesine bağlayan ve kurtuluş çaresinin, dinin özüne dönülmesi olarak belirleyen İslamcılarının görüşüne yakın bir tutuma sahiptir. İkinci dönemde ise Durkheim, Comte ve diğer Batılı düşünürlerin görüşleriyle ve ulusçu eğilimlerle karşılaşmıştır. Bunun sonucunda önceki düşüncelerinde, dolayısıyla dini fikirlerinde de birtakım değişiklikler meydana gelmiştir.<sup>10</sup> H. Ziya Ülken, Ziya Gökalp'in ana düşüncesini şöyle özetlemektedir: "*Gökalp'in devletçi felsefesi, onu dini temelleri modern zihniyetle izaha sevk ediyordu. Fıkıha ait makaleleri, bir nevi dini sembolizm idi. Bununla birlikte onun fikirleri 1914'ten 1918'e doğru, gittikçe laikliğe doğru inkişaf etmiştir.*"<sup>11</sup> İslâm Mecmuası'ndaki yazılarında dinin sosyal fonksiyonları ile ilgili konuları ele alan Gökalp, Cumhuriyet'ten sonraki yazılarında dini sosyal hayatın ve kültürün unsurlarından sadece biri olarak görür. O, fikir hayatının ilk evresinde İslam'ı, "muhtevasında sosyal hayata dair pek çok hüküm bulunduran bir ictimâî şeriat" olarak görmüş ve icmâ, ictimâ gibi kavramlarla islahat düşüncesine odaklanmışken fikir hayatının ikinci evresinde dini daha çok toplumsal olgu olarak görmeye başlamış ve daha modernist bir çizgiye geçmiştir.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960), 75.

<sup>10</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 469.; Y. Mustafa Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 116.

<sup>11</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1963), 30.

<sup>12</sup> Ünver Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 231.; Günay Tümer, "Din (Genel Olarak Din)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/345-349.

Kâşif Hamdi Okur'un ifadesiyle Gökalp'in *İctimâi usûl-i fikh ekseninde öncelikle fikhîta yenileşme çizgisinde başlayan arayışı giderek din-hukuk ayrılığı çizgisine ulaşmıştır*.<sup>13</sup>

Ziya Gökalp'i ilgilendiren unsur, İslamiyet'in teolojisi değil toplumsal işlevidir.<sup>14</sup> Hatta Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* adlı yazı dizisinde İslamlaşmak fikrine çok az yer verdiği için eleştirilere maruz kalır. Fakat bu durumu Orhan Türkdoğan şu şekilde ifade eder: "İslamlaşma fikrine kitabında az yer vermesi İslamlaşmanın kıymetinin az olması anlamına gelmez. Aksine Türk toplumunda İslamiyet'in aslî bir inanç sistemi olduğunu gösterir. Ama milliyetçilik ve Batılılaşma fikri için aynı durum söz konusu değildir. Çünkü bu fikir akımları yenidir. Bu yüzden de mahiyetleri hakkında insanlara genişçe bilgi sunulmalıdır."<sup>15</sup> Ziya Gökalp bu üç fikrin arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını söyler. Bu üç fikrin etki alanlarının belirlenmesi gerektiğini ve toplum tarafından kabul edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü bu üç fikir milletin ihtiyacından dolayı ortaya çıkan fikirlerdir.<sup>16</sup> Ziya Gökalp'in fikirleri, Hamilton Alexander Roskeen Gibb tarafından 1947'de Chicago'da yayımlanan ve birçok dile tercüme edilen *Modern Trends in Islam* (İslam'da Modern Eğilimler) adlı eserde ele alınmıştır. Gibb'e göre Gökalp, şeriatin ilahî unsurları ile toplumsal unsurlarını birbirinden tefrik etmiştir. Toplumsal unsurların temeline vahyi değil örfü koymuştur. Klasik fikhî kavramlarından olan örfü, bir toplumun değer yargıları olarak nitelendirerek "kolektif görüş", "milli bilinç" kavramlarını ortaya atmıştır. Gibb, Gökalp'in bu görüşlerinin, "tarihsel tecrübenin birikimi veya belli bir ulusun karakteristik vasfı" olarak görülse de İslam düşüncesine uymadığını belirtir.<sup>17</sup>

İctimâiyatçı bir perspektif oluşturmaya çalışan Gökalp dinin, ictimâi unsuru temel alması ve siyasî alandan ayrı olması gerektiğini iddia etmiştir. Uriel Heyd, Gökalp'in örfün değişimine mukabil dinin de değişeceğini öngören "yeni bir şeriat teorisi" oluşturmak istediğini söylemiştir.<sup>18</sup> Bu yorum, Gökalp'in bütün dini hükümler hakkında değişimi ön gördüğü şeklinde hatalı bir anlayışa yol açabilir. Dolayısıyla bu değerlendirme, Heyd'e ait bir yorum olarak görülmelidir. Zira Gökalp, *diyanet ve kaza ayrımı* gibi yollarla, değişmeyi inanç ve ibadet sahasının dışında tutmuştur. Aynı şekilde *Fıkıh ve İctimâiyat* isimli makelesinde bu husus

<sup>13</sup> Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 124.

<sup>14</sup> Şerif Mardin, "Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp Dergisi* 1 (1974), 148-149.

<sup>15</sup> Orhan Türkdoğan, *Millî Kültür Modernleşmesi ve İslam* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), 144-145.

<sup>16</sup> Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918), 15.

<sup>17</sup> Hamilton Alexander Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1947), 90.

<sup>18</sup> Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980), 101.

açıkça belirtilmiştir. Uriel Heyd'in, Ziya Gökalp'in bir sosyolog olarak döneminin sosyal şartları sebebiyle ibadetlerin ahlakî ve ictimâî muhtevalarına fazlaca önem veren tahlillerine dayanarak onun “Tanrı’yı ülkünün bir simgesi” saydığı, bütün dinleri “sadece yaşamın bir simgesi görünümünde” değerlendirdiği, insanlığın gelişmesinin en üst merhalesine varmasıyla “yavaş yavaş bunlardan (ibadetlerden) vazgeçilmesi gerektiğini” ileri sürdüğü şeklinde sonuçlar çıkarması, Gökalp’i ateist bir düşünür olarak gösterme eğiliminin bir ürünü olması yönüyle, doğru değildir. Zira ibadetlerin formel özelliklerinin ötesinde ahlakî ve ictimâî amaçlı muhtevalarını tesbit etme gayreti “mesâlih, mekâsıd, hikmet-i teşrî” gibi isimler altında başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlerde eskiden beri sürdürülmektedir. Gökalp’in dinin ictimâî tesirlerini sosyoloji metoduyla incelemesi ise onun döneminde daha çok önem kazanmış olan aynı geleneğin bir devamı sayılmalıdır.<sup>19</sup>

### 2.1. Gökalp’in İctimâî Usûl-i Fıkıh Teorisi

Gökalp’in ‘sosyoloji temelli fıkıh usûlü’ diye de açıklanabilen ‘ictimâî usûl-i fıkıh’ teorisi, Osmanlının son dönemine damgasını vuran 'yenileşme' hareketinin bir tezahürü olarak görülebilir. Gökalp, bu teori çerçevesinde oluşturduğu tarif, tasnif ve temellendirmelerle İslam hukukunun esneklik özelliğini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Özellikle örf, ictihâd, istihsan, hüsün-kubuh ve maslahat gibi usûl-i fıkıh kavramlarının kullanım alanını genişletmiş hatta bunları öncelikli kaynak/metod olarak görmüştür. Türkçü münevverler tarafından müştereken geliştirilen *İctimâî usûl-i fıkıh*, bir yönden klasik usûl-i fıkıhın geliştirilmesi ve yeni şartlara uyarlanması olarak okunabilir. Fakat bunu klasik usûl karşısında alternatif bir usûl oluşturma teşebbüsü olarak görmek de mümkündür. Çünkü ictimâî usûl-i fıkıh teorisinin temeli, kavramları klasik usûlden ilham olsa da bu kapsamda ortaya konan düşünceler, fıkıh ile ictimâiyat (sosyoloji) arasında kurulan irtibata dayanmaktadır.<sup>20</sup> Yeni usûl arayışlarında, ictimâiyat fikrinin bu derece öne çıkarılmasında Meşrutiyet aydınlarının Aydınlanma felsefesinin ilerleme tasavvuru etkili olmuştur. Dönemin, en dikkat çekici disiplinlerinden biri olan sosyoloji, toplumu bir araştırma konusu haline getirmekte ve insanlığın ibtidâî bir halden medenî hale evrilmesini ele almaktaydı. Osmanlı aydınlarının başlıca

<sup>19</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Gökalp, Ziya (Din Anlayışı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/130.

<sup>20</sup> Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 331-332.; Tuba Çavdar Karatepe, “İslâm Mecmuası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/53.



meselesi ise terakki meselesiydi. Bu açıdan inhitattan terakkiye geçiş sürecinde sosyolojiden ilham alınmış olması çağın ruhuna uygundur.

Diğer taraftan yukarıda altını çizdiğimiz söz konusu sıkışmışlık karşısında, çözümü geleneksel fıkha duyulan güveni tazelemekte bulanlar da olmuştur. “Maslahat-ı asra evfak ve nâsa erfak hüküm iltikat etmek”<sup>21</sup> şiarıyla fikir beyan eden Ziya Paşa ve Namık Kemal 'yeni bir fıkıh' fikrini gereksiz görenler arasında en çok dikkat çeken şahsiyetlerdendir. İhsan Sungu'ya göre onlar, fıkıhın yeterliliğini dile getirmiş olsalar da mevcut sorunlar karşısında öne sürdükleri somut bir metodoloji/yöntem yoktu. Yani deryâ-î bi pâ-yân-i şeriatın mukteza-yı asr üzere ahkam elde edilmesinden söz etmekle yani 'fıkıh müdevvenâtının o uçsuz bucaksız denizinden bu asrın ihtiyaçlarına cevap verecek hükümleri çıkarabiliriz' söyleminde bulunsalar da ortaya herhangi bir somut öneri sunmuş olmuyorlardı.<sup>22</sup>

Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde hâkim görüş, fıkıhın yenilenmesine ihtiyaç duyulduğu yönündedir. Bu yenilenmenin yollarından biri de Batılı fikirlerden seçici ve telifçi bir şekilde yararlanmak olmuştur. Ancak bu konuda yöntem ve yaklaşım farklılıkları vardır. Yenilenmenin hangi şekillerde yapılacağı konusunda dönemin münevverlerinin iki ayrı gruba ayrıldığı söylenebilir. Sebülürreşâd ve Beyânü'l Hak gibi mecmualarda yazdıkları makalelerde; “Evet yenilik yapılması gerekir ama bu yeniliği yapmak için biz Batı kökenli disiplinlerden yeni kavramlar ithal etme ihtiyacında değiliz. Biz yalnızca Hanefi mezhebiyle sınırlı kalmazsak, diğer mezheplerin görüşlerinden istifade edersek, kezalik diğer mezheplerin daha sık kullandığı mesela mürsel maslahat gibi kaynaklardan da istifade edersek, aynı şekilde istihsan ilkesini, fikhî kaideleri etkin bir şekilde kullanırsak her meseleyi çözeriz, başka bir şeye ihtiyacımız yoktur.”<sup>23</sup> görüşünü savunan Elmalılı, İzmirli ve Mustafa Sabri Efendi, fıkıh geleneğindeki kavramların etkin bir biçimde kullanılmasını yeterli gören isimler iken; fıkıh kavramlarına sosyolojik kökenli anlamlar yükleyen isimler ise Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mustafa Şeref ve Şerafettin Yaltkaya'dır. Fıkıh usûlünü temelde örfe dayandıran bu fikir ilk defa Gökalp tarafından dillendirilmiş olsa da daha öncesinde özellikle metoda ilişkin yeni bir yaklaşımı ortaya atan ilk kişi Ali Suâvi (1839-1878)'dir. Gökalp, İctimâi usûl-i fıkıh bağlamında, Durkheim'in görüşlerinden (1858-1917) hayli etkilenmiştir.

<sup>21</sup> 24.12.2024 23:45:00

<sup>22</sup> İlhan Sungu, *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar* (İstanbul: Tanzimat I. Maarif Matbaası, 1940), 800.

<sup>23</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “İctimâî Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?”, *Sırat-ı Müstakim Dergisi* 12/298 (1914), 215.; Elmalılı Hamdi (Küçük Hamdi) Yazır, “Makâle-i Mühimme”, *Beyânülhak* 18 (1916), 403.; İbrahim Çalıışkan, “Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu” (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 192.

Durkheim'a göre hukuk, iktisat, ahlâk, sanat ve tüm sosyal kurumların kaynağında din ve dinin sosyal yönü vardır; dinin özü ve başlangıcı, sosyal şartlara bağlı olarak “kolektif şuur”dur.<sup>24</sup> Ünver Günay, Durkheim'in bu düşüncesini eleştirmektedir. Günay'a göre Durkheim, dinin esasını aklî olarak açıklamaya kalkışarak, onun özü olan kutsalın, toplumun şuurundan doğduğunu öne sürmüştür; böylece insanı ve toplumu aşan, ilahî bir realiteye dayanan bir realiteyi insana ve topluma ircâ etmekle dinin süjesini ve objesini, yani tapan ile tapılanı, âbid ile ma'budu birbirine karıştırmıştır. Çünkü her toplumda sosyal hayatın, birlikte yaşamının izaha kâfi gelmediği bir “aşkın” yücelme ihtiyacı ve bir ilahî âleme yöneliş bulunmakta olup, din de özünü buradan almaktadır.<sup>25</sup>

Terakki için sosyolojik bakışı gerekli görmesi bakımından Ziya Gökalp Comte-Durkheim çizgisinde bir mütefekkindir.<sup>26</sup> Ancak Süleyman Hayri Bolay'ın da belirttiği gibi Gökalp'in Durkheim'i körü körüne benimsemiş olduğunu söylemek doğru değildir. Her şeyden önce Durkheim'e göre toplum hayatı, dine dayanır. Bütün toplum müesseseleri dinden çıkmıştır. İkinci olarak Durkheim, Auguste Comte'un üç hal kanununa dayanarak toplumun artık pozitivist düşünce dönemine ulaştığına, dolayısıyla dinî birliğin geride kaldığına ve tıpkı din gibi kutsallık taşıyan toplumun din birliğiyle ayakta tutulamayacağına inanmıştır. Gökalp de bu iki temel fikri benimsemekle birlikte millî sosyolojiyi ilgilendiren noktalarda bunlara tamamen sadık kalma ihtiyacını duymamıştır.<sup>27</sup> Ziya Gökalp, Kanunlaştırma çalışmalarına Durkheim gibi sosyolojik açıdan yaklaşmıştır. Nitekim Durkheim, 'kollektif vicdan' derken Gökalp 'ictimâî vicdan' demiştir.<sup>28</sup> Gökalp, Durkheim'dan aldığı ilhamla ictimâiyatı örfün ilmi olarak görüp, *müesseseler ile örf* arasında şöyle bir bağlantı kurmaktadır: “Müesseseler ictimâî vicdanın statik mefhumları mesabesinde, örfler dinamik hadiseleri mevkiindedir.”<sup>29</sup> Bu sebeple Durkheim, ictimâî vicdanın tetkikine örfü aramakla başlamayıp önceliği müesseselere vermiş, müesseselerde gördüğü ortak noktalardan hareketle bütün müesseselerin örf'e dayandığı tezini savunmuştur.

Gökalp, İslam Mecmuası'nda İslam'ın örf'e yönelik kısımlarının yeterince işlenmediğini söylemiştir. Bu amaçla İslam Mecmuası'nın ikinci sayısında Fıkıh ve

<sup>24</sup> Detaylı bilgi için E. Durkheim, “*Din Hayatının İptidai Şekilleri*” (Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, 1912) adlı eserine bakınız.

<sup>25</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 137-141.

<sup>26</sup> N. Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 5.

<sup>27</sup> Bolay, “Gökalp, Ziya”, 14/134.

<sup>28</sup> Abdülkadir Şener, *İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982), 231-237.

<sup>29</sup> Ziya Gökalp, *Makaleler VIII* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980), 123.

İctimâiyyat, üçüncü sayısında ise İctimâi Usûl-i Fıkıh başlıklı yazılarını neşretmiştir. Aynı derginin beşinci sayısında Halim Sabit de Ziya Gökalp'in ikinci yazısı ile aynı başlığı taşıyan bir makale yazmış ve Gökalp'i desteklemiştir. Bunun üzerine “Talebe-i Ulûm'dan Irak'lı AK” Sebîlürreşâd dergisine on iki soru altında Gökalp'in ileri sürdüğü fikirlerin usûl-i fıkıh açısından değerini sorar. Bu sorulara Sebîlürreşâd adına İzmirli İsmail Hakkı cevap verir. Gökalp'i yedi uzun makale ile tenkit eder. Bu arada Mustafa Şeref'in “İctimâi Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder'?” başlıklı yazısı İslam Mecmuası'nda yayımlanır. Ziya Gökalp bir müddet sonra “Hüsün ve Kubuh” ve “Örf Nedir?” başlığıyla yazılar yazar. Gökalp “gelecek makalede bu ciheti izah edeceğiz” demesine rağmen yazılarına devam etmemiştir. Tartışma genel hatlarıyla bitmiş olmakla beraber Halim Sabit bundan sonra “Örf-Maruf” başlığını taşıyan dört makale neşrederek, Ziya Gökalp'i desteklemiş fakat Sebîlürreşâd tarafından buna mukabil yanıt gelmemiştir.

*İctimâi usûl-i fıkıh* teorisine ilişkin ilk tartışmayı Ziya Gökalp, 1914 yılında, Fıkıh ve İctimâiyyat<sup>30</sup> başlıklı makalesiyle başlatmıştır. Bu makalede fıkıhın kaynakları ve kısımları ile ilgili teorik tanım ve tasnifler olsa da direkt olarak *İctimâi usûl-i fıkıh* kavramının kullanılmaması dikkat çekicidir. Gökalp'in konuyla ilgili ikinci makalesi ise “*İctimâi Usûl-i Fıkıh*”<sup>31</sup> başlığını taşımaktadır. Böylelikle ortaya atılmış olduğu teorisinin kavramsal isimlendirmesini netleştirmiştir.

İctimâi usûl-i fıkıh bağlamında önem arzeden diğer bir isim Halim Sabit Şibay'dır. O, İctimâi usûl-i fıkıhın tarifini “Şeriat ile hayat arasındaki münasebetleri gösteren ilim.” olarak yapmıştır.<sup>32</sup> Halim Sabit, İctimâi usûl-i fıkıhın temeli olan örf konusunda Gökalp'ten daha çok yazmış/fikir beyan etmiştir. Bu bağlamda başvurduğu kaynaklardan, yazılarının içerik ve üslubundan anlaşıldığı kadarıyla bu yeni usûl fikrini teorik zeminde onun şekillendirdiğini söylemek mümkündür.<sup>33</sup>

Halim Sabit, Gökalp'e benzer şekilde bu yeni usûl teorisinin zorunlu olduğunu ve ictimâiyatın ilim dalı olarak yeni ortaya çıkmasından dolayı İctimâi usûl-i fıkıh tezinin de ancak ortaya çıkabildiğini ifade etmiştir. Halim Sabit, yaşanan hayatın içinde sürekli bir devinim söz konusu iken fıkıhın durağan kalmasının yaşanan

<sup>30</sup> Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İslam Mecmuası* 1/2 (1914), 40-44.

<sup>31</sup> Ziya Gökalp, “İctimâi Usûl-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası* 1/3 (1914), 84-87.

<sup>32</sup> Halim Sabit, “İctimâi Usûl-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası* 1/5 (1914), 150.

<sup>33</sup> Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2003), 166.

hayatı zora sokabileceği çıkarımını yapmış ve bu çıkarımdan hareketle Gökalp'in İctimâî usûl-i fıkıh teorisini destekleyici görüşler öne sürmüştür.<sup>34</sup>

## 2.2. Toplumsal Vicdan: Örf

Örf, İctimâî usûl-i fıkıh teorisinin taşıyıcı kavramıdır. Ziya Gökalp, İslam Mecmuası'nda “*Örf Nedir? -İctimâî Usûl-i Fıkıh Münasebetiyle-*”<sup>35</sup> başlıklı makalesiyle, örf kavramını klasik çerçevesinin dışında ele alarak yeni bir açılım getirmiştir. Gökalp, bu yazısında örfün ne olduğuna ilişkin sosyolojik tanımlamalar üzerinde durur; örfün içeriğine, çeşitlerine, tezâhür şekillerine ve değişimine ilişkin konulara değinmez. *Örf* ve *âdet* mefhumlarını birbirinden ayıran Gökalp, “bazı âdetler örfdür, bazı örfler âdettir. Fakat her örf âdet olmadığı gibi her âdet de örf değildir.” diyerek bu iki kavram arasındaki geçişkenliğe işaret eder. Ayrıca ona göre âdet, atalardan “*ictimâî veraset yani terbiye tarikiyle*” intikal eden şeydir; yeni ortaya çıkmış bir ictimâî kaideler ise âdet değil “*bid'at*”tır.<sup>36</sup>

Örf ve örfün içine giren âdetler, toplum tarafından benimsenen ve nassa uygun olanlardır. Reddedilenler ise bu dairenin dışındadır. Yani dairenin içinde olmak için toplumun kabulü şarttır. Gökalp, kabul gören kaideleri maruf, reddedilenleri ise münker diye isimlendirmiştir.<sup>37</sup> *O halde örfü, ictimâî imanla inanılan ve ictimâî aşk ile sevilen kaidelerde aramak iktiza eder.*<sup>38</sup>

Gökalp'in örfe bağlı teorisinin temelinde bulunan “*ictimâî kâide ve ictimâî vicdan*” mefhumları da kişileri ve toplumları aşan bir nosyona sahiptir: “*Cemaat, fertlerin âdedi bir yekünü değil, ferdi ruhların imtizâcından husüle gelmiş -nev'i şahsına münhasır- hususi bir şe'niyettir. Bu şe'niyetin de kendine mahsus bir tabiatı var ki hayâtı tabiata benzemez (...)* O halde fertlerin haricinde bulunan bu yeni rûhiyetin tasavvurları, hükümleri ve bu hükümleri mutazammın olan kâideleri de fertlerin hâricinde olmak lâzım gelir.”<sup>39</sup>

Bu tasvir de yine Gökalp'in sıkı sıkı savunduğu sosyoloji anlayışının etkilerini ihtiva eden ve toplum vicdanı diye nitelendirdiği bir tür organik varlığa işaret etmektedir: “*Cemaat vicdanı, teklif ettiği mefkurevi kaidelerden oluşan örf vasıtasıyla fertleri “ictimâî illiyyin”e yükseltmek için çalışır, ancak fertler “kademleri behimiyette*

<sup>34</sup> Şener, *İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları*, 247.

<sup>35</sup> Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İslam Mecmuası* 1/10 (1914), 290-295.

<sup>36</sup> Gökalp, “Örf Nedir?”, 290.

<sup>37</sup> Gökalp, *Makaleler VIII*, 28.

<sup>38</sup> Gökalp, “Örf Nedir?”, 295.

<sup>39</sup> Gökalp, “Örf Nedir?”, 292.

olduğu için “hayat-ı sâfilin'den tamamıyla yükselemezler, ictimâi illiyine ancak nazarları yetişebilir.”<sup>40</sup>

Gökalp örfü, nasstan sonra gelen ikinci kaynak seviyesinde görerek<sup>41</sup> belki de nassın katılığını, toplumsal hayatın değişimine uygun olacak şekilde örf kavramıyla esnetmekte ve bir sentez inşa etmeye çalışmaktadır. H. Ziya Ülken'e göre, Gökalp'in örf verdiğini belirleyicilik ile örf, nass seviyesine yükseltilmektedir. Nassın temelinde de toplum vicdanının hükmü olan “maruf” ve “münker” bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı kamu vicdanının iyi gördüğünü iyi, kötü gördüğünü ise kötü görecektir.<sup>42</sup>

Gökalp'e göre örf dolaylı olarak şeriatın hükmünü tayin etmektedir; nass ise hükmünü toplumun kolektif şuurundan almaktadır.<sup>43</sup> Gökalp, örfün nassın yanındaki gücünü, Hanefilerdeki “istihsan” prensibinden hareketle<sup>44</sup> temellendirmekte gelenek, âdet, an'ane ve teamül gibi şekilleri olan örfün içine fakihlerin icmâsını da koymaktadır.<sup>45</sup> Örf, nassın kabul ettiği veya reddettiği şeylerde bir ölçü görevi görmek; örfün kabul ettikleri nassın dilinde “maruf”, reddettikleri “merdud” sayılmakta; örf, hem toplumun ilkelerini hem de toplumsal vicdanı yansıtmaktadır.<sup>46</sup> Toplumsal vicdana mal olmuş örfü, toplumsal kabulü sağlayamamış âdetlerden ve yapay olarak konulmuş kaidelerden ayıran Gökalp, neredeyse bütün toplumsal tasavvurları örf kavramıyla karşılamaktadır.<sup>47</sup>

Gökalp, “sünnetullah” kavramını ulemânın genelde fiziksel dünyaya ait bir durum olarak göstermelerini toplumsal değişimlere teşmil ederek örfü “âdetullah” konumuna çıkararak adeta kutsallaştırmakta ve fiziksel evrendeki determinizmin toplum hayatında da yürürlükte olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu yasaya göre toplumların âdetleri, vicdanî, ahlakî, hukukî ve siyasî gelenekleri ve efkâr-ı umûmiyeleri, ferdin iradesine hâkimdir. Buradan hareketle Gökalp, “O halde örf de nass gibi hakikî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî ve mecâzî bir i'tibarla ilâhî bir mahiyeti haiz olmaz mı?”<sup>48</sup> sorusuyla örfü bir kutsiyet atfetmekte hatta onu ferdin iradesinin üzerine çıkarmaktadır. “İmam Ebu Yusuf

<sup>40</sup> Gökalp, “Örf Nedir?”, 294.

<sup>41</sup> Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 84.

<sup>42</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Seçme Eserler – I Ziya Gökalp*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 36-37.

<sup>43</sup> Ziya Gökalp, “Dine Doğru”, *Küçük Mecmua* 1/5 (1916), 5-6.

<sup>44</sup> Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 81-86.

<sup>45</sup> Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 86.

<sup>46</sup> Gökalp, “Örf Nedir?”, 290.

<sup>47</sup> Gökalp, “Örf Nedir?”, 292.

<sup>48</sup> Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 87.

Hazretleri, 'nass örften mütevellid ise i'tibar örfedir.' diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâî hayata ta'alluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid denilemez mi?"<sup>49</sup> diye sorarak görüşlerini Ebû Yusuf'a dayandırmaya çalışmaktadır.

Gökalp örfü, nass gibi görmüş ve bunu müteaddid defalar yazılarında belirtmiştir: "Nass, kitap ve sünnetteki delillerdir; örf ise cemâatin ameli siret ve meşietinde tecelli eden ictimâî vicdandır."<sup>50</sup> "Örf ile amel, nass ile amel gibidir" kâide-i fıkhiyyesi mantıkça örf, lede'l-iktizâ nassın da yerini tutar."<sup>51</sup>

Kâşif Hamdi Okur'a göre, Ziya Gökalp, örfe dair bu açıklamaları yapmak sûretiyle, toplumsal değişmeleri ilahî iradeye bağlamakta ve toplumun değişimi karşısında hukukun değişimini meşrû bir zemine oturtmaktadır.<sup>52</sup>

Şevket Topal'a göre ise Ziya Gökalp örfü, genellik ve bağlayıcılık açısından adeta icmâ konumuna yükseltmeye çalışmaktadır.<sup>53</sup>

### 3. Gökalp'in Düşüncesinde İkinci Evre: İctimâiyatçı Fıkıhtan Din-Hukuk Ayrımına

Son dönem Osmanlıda, uzun ve zor zamanların bakiyesi olan en temel meselelerden biri de devlet meselesiydi. Tüm entelektüel çevrelerin ortak kanaati, devletin artık gücünü yitirdiğidir. Batıcılara göre devlet, dinden arınmamış ve çağdaşlaşmamıştı; İslamcılara göre ise İslâmî hüviyetinden uzaktı yani bir İslam devleti değildi; Türkçülere göre ise millî şuurda birleşmeyi tam olarak sağlayamamıştı. Mamafih ulusallaşamamış bir devlette, *din-devlet ayrımının* gerçekleştirilmesi hatta akıldan geçirilmesi bile mümkün değildi.<sup>54</sup>

Gökalp Türkçü münevverler içinde, *din-devlet ayrımını*, diğer bir deyişle laikliği sistematik olarak tetkik etmiştir. *Din-devlet ayrımı* beraberinde *din-hukuk ayrımını* da getirmektedir. Birinci evrede hukuku, ictimâiyatçı bir fıkha dayandırma görüşünü savunan Gökalp, Cumhuriyet'ten sonraki dönemde laik hukuk fikrini savunmaya başlamıştır. Onun bu dönemde vurguladığı en önemli nokta, devletin artık ilahi bir varlık olmadığıdır.<sup>55</sup> Gökalp'in tasarladığı toplum ve devlete dair

<sup>49</sup> Gökalp, "Örf Nedir?", 293.

<sup>50</sup> Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyat", 41.

<sup>51</sup> Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyat", 42.

<sup>52</sup> Kaşif Hamdi Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 23 (2014), 13.

<sup>53</sup> Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2012), 23.

<sup>54</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 438.

<sup>55</sup> Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 617.

köklü reform, ancak hukukun modernleşmesi ile gerçekleşebilme imkanına kavuşacaktır.<sup>56</sup> Hukukun modernleşmesi de ancak ve ancak dinin kendi sahasında kalmasıyla yani hukuka müdahalesinin durdurulmasıyla mümkün olacaktır. Daha önce de Gökalp, giderek artan ihtisaslaşma ve iş bölümünün Osmanlıda da uygulanması üzerinde durmuştur. Özellikle dinin ve hukukun hâkim olduğu alanlarda gerçekleştirilmesinin elzemliğinde ısrar etmiş dünya ve ahiret işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğinden hareketle, İslam ahkâmını *ahkâm-ı diyâniye*, *ahlakiye* ve *kazâiye* olmak üzere üçe ayırmıştır. Taksimat şöyledir: “*Müftü ile kâdının her ikisi de ahkâm-ı fıkhiyyeyi rehber edindikleri halde birbirlerinden farklı görev ve sorumluluğa sahiptirler. Zira ahkâm-ı fıkhiye diyâni ve kazâi olmak üzere iki kısımdır. Müftüler, sadece Allah rızasını gözeterek diyâni meseleleri tebliğ eden kimselerdir. Kadılar ise kazâi ahkâmın yani hukukî meselelerin icrasıyla görevli kimselerdir. Buna göre müftü ve kâdının yetki ve görev alanları ayrıdır.*”<sup>57</sup> Bu taksimata göre diyanî hükümler, yaptırımı uhrevî olan ibadet ve uygulamalardır. Kazaî/hukukî hükümler ise yaptırımı dünyevî olan yükümlülüklerdir. Ahkâm-ı kazâiyye, “dini ahkâm” olarak kabul edilse de “diyanî ahkâm”ın haricinde müstakil bir türdür. Kazaî hükümler modern terminolojiye göre “hukuk” adı verilen kâidelerdir ve yaptırımı dünyevîdir. Salt dinî diyebileceğimiz ve yaptırımı uhrevî olan dinî hükümler hukukun alanına girmez. Esasında dinî hükümler yaptırımlarının dünyevî ve uhrevî olması cihetiyle yukarıdaki şekilde ikili bir tasnife tabiidir. Hukukî meselelerin (ahkâm-ı kazaî) içeriği ve uygulaması yönüyle somut olduğu söylenebilir. Buna göre kadı, dünyevi düzen ve intizamla toplumsal ihtiyaçların karşılanması göreviyle sorumlu olduğu için hayatın türlü gereklerini dikkate almak zorundadır. Bu sebeple bazen diyâneten caiz olmayan meseleleri kadı bizzat yerine getirmeye veya başkaları tarafından icrasına mecbur kalmıştır. Mesela faiz almak diyâneten hiçbir suretle caiz olmayan bir fiildir. Çünkü nazar-ı diyânette, bütün Müslümanlar kardeş olup, kardeşin kardeşten faiz alması her milletin ahlakına göre ayıp karşılanır. Diyâneten katiben caiz olmayan bu fiili kadı zarurât-ı ictimâiyyenin icbarıyla bilfiil icra etmeye mecbur kalmış, yani eytâmın nükûdunu ribh-i mülzem usûlüyle faize vermeye muztar olmuştur. (Yani yetimlerin parasını işletebilmek için faizli işlerde değerlendirmeye mecbur olmuştur).<sup>58</sup>

Gökalp, fıkhnın, diyanî ve hukukî olarak iki ayrı cenaha ayrılıp; bu birbirinden ayrılmış iki farklı kurumun baştan sona kadar yeniden yapılandırılmasını gerekli

<sup>56</sup> Ziyaüddin Fahri Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazdıkları ve Söyledikleri*. (İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı, 1955), 123.

<sup>57</sup> Gökalp, *Makaleler VIII*, 46-49.

<sup>58</sup> Gökalp, *Makaleler VIII*, 64.

görmüştür. Bu yüzden ona göre şer'î mahkemeler şeyhülislamıktan ayrılmalıdır. Çünkü bu durum diyâneten uygun değildir. Zaten yargı alanındaki ikilik yani taaddüd-i kazâ, diyanî hükümlerin önem, geçerlilik ve sıhhatini zedelemektedir.<sup>59</sup>

Anlaşıldığına göre Gökalp'in *diyânî-kazâî ayrımı* etrafındaki görüşleri, Cumhuriyet döneminde ileri sürdüğü laiklik ile ilgili görüşlerine temel teşkil etmiştir. Gökalp'e göre, "Din yalnız diyanî ahkâmdan, şeriat ise yalnız kazaî ahkâmdan ibaret değildir; diyanî/uhrevî ahkâmı, hukukun alanına dahil etmek yanlıştır. Müslümanların uhrevî meselelerini (umûr-u vicdaniyelerini) din idare etmeli, dünyevi işlerini (umûr-u maddiye) ise zamanın ve mekânın şartlarına göre değişmesi gereken şer'î yasalar idare etmelidir. Bu hükümleri yerine getirmekle görevli müftü ve kadıların da görev alanları iyice birbirinden ayrılmalıdır. Yani müftü sadece dinin ahiret boyutuna taalluk eden ahkâmıyla yani insanların ahlaklarını en yükseğe çıkaracak faziletleri Müslümanlara emir ve tavsiye işleriyle meşgul olmalıdır. Kadı ise dünyevi yarar ve çıkarları korumakla sorumludur. Bu durumda devletin kanunları, şeriat demek olduğundan, hâkimler kadıdır; mahkemeler de şer'î mahkemeler mesâbesindedir."<sup>60</sup>

Gökalp, modern hukuk teklif ve girişimlerinin, indirgemeci bir yaklaşımla fıkıhın tamamen ilgası anlamına gelmediğini, aksine hukuktaki çift başlılığı gidermek sûretiyle hukukî birlik ve bütünlüğü sağlamak; hukukî uygulamaları modern yöntemlerle kodifiye ederek hukuk alanını dinî unsurlardan ayıklamak gerektiğini ileri sürer. Gökalp'in diliyle: "Bu asrın milletleri arasına geçebilmek için en esaslı şart, milli hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm bakiyelerinden büsbütün kurtarmaktır."<sup>61</sup> Ona göre devletin yeniden yapılanması, toplumun ümmet fikriyatından millet fikriyatına geçmesinin zorunlu bir sonucu olarak öncelikle hukukta modernleşme elzemdir. Fakat bu modernleşme, kökten bir laiklik şeklinde değil; İslam hukuku ile modern hukukun telifi şeklinde formüle edilmelidir.<sup>62</sup> Bu yüzden Gökalp, *din-devlet-hukuk ayrımını* gerçekleştirmek sûretiyle dinin siyasal, hukuksal ve toplumsal hayat üzerindeki müdahalesini kaldırma ve Türk milli harsını hem İslam'ın değerleri hem de Batının yenilikleri ile mezcetme, diğer bir ifadeyle din, devlet ve hukuk sahasında/fikriyatında reform yapma amacındadır.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Gökalp, *Makaleler VIII*, 64-69.

<sup>60</sup> Ziya Gökalp, "Din ve Şeriat", *İslam Mecmuası* (1916), 907-908.

<sup>61</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*. (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970), 168.

<sup>62</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 331.

<sup>63</sup> Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 105.



Görüldüğü üzere Gökalp'in dini, devletten ve hukuktan ayırma çalışmaları, hilafet ve şeyhülislamlik gibi kurumlar hakkındaki yaklaşımlarına yansımıştır. Hilafet konusunda Gökalp'in görüşleri kısaca şöyledir: Hilâfet bir vekâlettir, vekâleti veren de Müslüman ümmet veya millettir. Dolayısıyla halifenin millet üstünde hakimiyeti yoktur. Aksine, halifeyi tayin eden milletin onun üzerinde hâkimiyeti vardır. Bu konumdaki halife meşrutî bir idarede hükümet reisi makamında olup hak ve yetkileri sadece icra ile sınırlıdır; teşrî ve kazâ ise başkalarına aittir. Ümmet, din şemsiyesiyle birleştirmeyi sağlarken, millet ise dine ilaveten dil, ahlak, hukuk, siyaset, güzel sanatlar, iktisat, ilim, felsefe ve fen ile sağlamaktadır.<sup>64</sup> Gökalp, "ümmet teşkilatı"nın yapısının, siyasî otoritenin yasama, yürütme ve yargı yetkilerine müdahil olacak şekilde düzenlenmesinin yanlış olacağını ifade eder. Bu tür yetkilere sahip dini oluşumlar hakikatte buldukları devlet içinde ayrı bir devlet, bağımsız bir siyasî otorite gibidir.<sup>65</sup> O, Meşrutiyet Dönemi'nde hilafet ve saltanatın aynı otoritede toplanmasının herhangi bir sakıncasının olmadığını savunmuştur. Buna karşın milli devletin kurulması sürecinde saltanatın hilafetten ayrılmasının daha uygun olacağını dile getirmiştir. Kazım Nami Duru'ya göre bu durum onun, dönemin siyasasına uygun tavır alması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira devlet laikleştikten sonra, din işlerinin halifeye bırakılıp devlet idaresinden uzak tutulması elzemdi, yeter ki devlet işlerine din adamları karışmasın.<sup>66</sup> Bu bağlamda halifenin asıl görevi imamlık yapacak düzeydeki kişileri belirlemek, toplu yapılacak ibadetleri organize etmektir.<sup>67</sup>

Gökalp'e göre hilafet dört tiptir. Bunlardan ilki halife-sultanlardır. Bu ilk dört halifeyle sınırlıdır. İkinci grup sultan-halife olarak isimlendirilir. Bunlar Emevi ve Abbasi dönemi halifeleridir. Bu dönemde halifelik sultanlığın gerisinde kalır. Bu şahıslar dört halife kadar dini bilgiye sahip olmadıkları için bu alandaki eksikliklerinin gidermek amacıyla devlet içerisinde din görevlileri bulundurur. Üçüncü grup ise bağımsız halifelerdir. Selçuklu döneminde sultanlık yetkisine sahip olmayan halifeler buna örnektir. Dördüncü grup ise modern döneme ait halifelik sistemidir. Bu sistem siyasetten ayrılmış olup sadece dini kurumun başında yer alacaktır.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Ziya Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti", *Küçük Mecmua* (1922), 1-6.; Gökalp, *Makaleler IX*, 175.

<sup>65</sup> Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti", 187-188.

<sup>66</sup> Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949), 66.

<sup>67</sup> Ersan Aytekin, *Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2012), 290.

<sup>68</sup> Gökalp, *Makaleler IX*, 184.

Gökalp, şeyhülislâmîliğin fetva yetkisinin sadece itikat ve ibadet ile ilgili alanlar ile sınırlandırılmasını; kazâ yetkisinin devlete, diyanî alana giren işlerin müftülere ya da din görevlilerine; kazâ alana giren işlerin de hukukçulara bırakılmasını teklif etmiş böylelikle şeyhülislâmîlik kurumunun siyasî, sosyal ve hukukî faaliyetlerinin bir kısmından alıkonması sûretiyle devletin tamamen asrîleştirilmesini hedeflemiştir. Nitekim Gökalp'e göre, Tanzimatçıların hilafet ve saltanatın her birine ayrı ayrı kazâ hakkı vermeleri büyük hatadır. Kazaskerlerin ve İstanbul kadısının şeyhülislâmîliğe bağlanması, böylece iftâ ve kazâ sıfatlarının şeyhülislâmîde birleşmesi yanlış bir uygulamadır. Dolayısıyla, eğer örfe dayalı bir "ictimâî hukuk" kurulabilirse bu yanlış uygulama ortadan kalkacaktır.<sup>69</sup>

Ziya Gökalp, şeyhülislâmîliğin egemenlik alanının sınırlandırılmasını çok daha önceki yıllarda da dile getirmiştir. İttihat ve Terakki Genel Merkez üyeliğine henüz seçildiği 1911 yılında, Parti'nin gizli bir kongresine sunduğu bildiriye şeyhülislâmîlik makamının, medreselerin, müftülerin modern mahkemelerle uğraşmak yerine, bireylerin vicdanlarındaki manevi mahkemelerin işleyişiyle uğraşmaları gerektiğini belirtir. Onlar şâyet böyle yapmış olsaydılar toplumun ahlak ve maneviyatı, toplumsal düzen bu kadar kötüleşmiş olmazdı. Müftü vazifesini yaparsa kadiya herhangi bir iş kalmaz. Aynı şekilde medrese görevini layıkıyla yerine getirirse mahkemeye gerek kalmaz. Bir toplumda sadece kadi bulunur da müftü bulunmazsa, sadece mahkeme mevcut olur da medrese olmazsa zahiren bir asayişten söz edilebilirse de daha derinlerde ahlaki erdemlerin varlığı şüphelidir. Gökalp bunu şöyle ifade eder: *"Biz bugün o felaketin içindeyiz. Meşihat dairesine giderseniz, orada yalnız para meselesini, faiz meselesini, hile-i şer'îye meselesini görürsünüz. Dine, ahlaka, maneviyata dair hiçbir kelime işitmezsiniz. O halde bu memleketin diyanâtını, maneviyatını, ahlakını tanzim ve idare edecek makam neresidir? Bu memleketin bir merkez-i dinisi, bir merkez-i ahlakisi, bir nazım-ı maneviyatı olmayacak mı? İşte kardeşler, meşihat bu âli, bu mukaddes vazifelerle iştilal edebilmek için Tanzimat'ın kendisine yanlışlıkla verdiği kaza işini Adliye Nezaretine iade eylemek mecburiyetindedir."*<sup>70</sup>

Gökalp'in düşüncesinde din işleri ile yargı işleri birbirinden farklı kamusal hizmetler olduğu için her biri için ayrı teşkilat veya bakanlık gerekir. Bu bakanlıklardan biri Adalet Bakanlığı (adliye nezareti) diğeri ise şeyhülislâmîlik makamına (meşihat-ı İslamiyye) bağlı dini işler (umûr-ı diniye) bakanlığıdır.

<sup>69</sup> Seyfettin Erşahin, "Meşihat-ı İslâmîyeden 'Diyânet Riyaseti'ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislâmîlik Tasarısı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 340-349.

<sup>70</sup> Gökalp, *Makaleler VIII*, 70.

Gökalp'e göre, dini meselelerle yargılama faaliyetlerini birbirinden ayırıp farklı bakanlıklar teşkil ederek düzenlemenin faydası sadece adaletin dağıtılması noktasından değil, bundan daha fazla diyanet noktasından olacaktır. Zira şimdiki kadar yetimlerin paralarını faize vermek ve asliye mahkemelerinin görevini yapmak gibi dünyevî işlerden, toplumu uhrevî işlere (umûr-u diyâniyye) yöneltecek vakti bulamamış olan Şeyhülislamlık makamı artık bu tür işlerden kurtulacağı için Zenbilli Ali Efendi'nin (ö.1526) ifadesiyle "emr-i ahiretimizi muhafaza"ya hakkıyla çalışabilecek ve Müslümanlara lazım gelen dini terbiyeyi vermeye muvaffak olabilecektir.<sup>71</sup>

### Sonuç

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliği fikrinin banisi olarak bilinmektedir. Hars ve örf kavramlarına oldukça ehemmiyet veren Gökalp medeniyet anlayışını *hars*, hukuk anlayışını ise *örf* kavramı üzerine bina etmiş; Türk modernleşmesi diye isimlendirilen Tanzimat-Cumhuriyet arasındaki süreçte ileri sürdüğü fikirlerle gerek temsilcisi olduğu Türkçülük cereyanı açısından gerekse Türk ve İslam fikriyatı açısından son derece dikkat çeken fikirler ortaya atmıştır. Fıkha dair düşünceleri tartışırken, çözüm kaynağının neden "ictimâiyyât" olması gerektiğini de gerekçelendirmeye çalışmıştır. Gökalp bu bağlamda merkezî bir kavram olarak "ictimâî vicdan"a sık sık atıfta bulunmuş; örfü, nasstan sonra fıkhnın ikinci kaynağı seviyesine çıkararak sosyolojiye açtığı alanda toplumsal teamülleri önceleyecek bir formül üzerinde yoğunlaşmıştır.

Onun, *din-hukuk-toplum-devlet* dörtgeni çerçevesinde ortaya koyduğu görüşler içerisinde *örf* kavramının sosyolojik yorumu ile temellendirdiği *İctimâî usûl-i fıkıh* kavramı orijinal bir kavramdır. Bu kavram diğer Türkçü münevverler tarafından da benimsenmiş ve sunulan katkılarla geliştirilmiş olmakla birlikte geleneksel anlayışı sürdürmek isteyen pek çok simâ tarafından da sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu nazariyenin savunduğu ana fikir, dinin ibadet, ahlakîyat ve maneviyat hususları açısından geleneksel çizginin korunması bununla birlikte toplumsal gelişmelerin birer *örf* sıfatıyla dikkate alınmasıdır. Gökalp, bu görüşünü temellendirirken *istihsan* kavramı yanında Ebû Yusuf'un örf hakkındaki görüşüne dayanmaktadır. İzmirli gibi isimler ise onun Ebû Yusuf'un görüşünü yanlış anladığı kanısındadır. Aynı şekilde Gökalp'in icmâya dair yaptığı tanım ve tasnifler de alışıldık tanım ve tasniflerden farklıdır. Ona göre icmâ, parlamenter yaşamayı temellendirmeye elverişli bir teorik zemindir. Yine İzmirli, Gökalp'in tesbitinin

<sup>71</sup> Gökalp, *Makaleler VIII*, 71.

klasik usûle aykırı olduğunu nitekim hiçbir usûl eserinde bu tesbitin bulunmadığını söylemiştir. O ayrıca örfün icmânın senedi olamayacağını ifade etmiş ve 'senedsiz icmân'ı yeni bir din iddia etmeye benzetmiştir. Gökalp'in ihtimamla üzerinde durduğu bir diğer konu ise ictihâddir. Ona göre, ictihad örfe intibak sağlama ihtiyacından doğmuştur.

Gökalp'in Cumhuriyet öncesinde fıkıh sahası ile ilgili olarak ısrarla üzerinde durduğu diğer konu *diyanet-kaza* ve *sosyal realite* ayrımıyla ilgilidir. Diyânî olanı temsil eden ibadetlerin değişmeyen kısmı Allah hakkı olan kısım iken, hukukî kurallar anlamına gelen muamelat ise koşullar nispetinde değişime açık olan alandır. Gökalp, muamelat sahasını geniş tutmuş ve sosyolojik mesnetlere dayanması kaydıyla muamelat alanında geniş bir hukukî düzenleme inisiyatifi olabileceğini savunmuştur. Yaşanan coğrafyanın ve toplumun dikkate alınması gerektiğini öne sürerek, toplumların gelişmesinden ötürü uzmanlık alanlarının ortaya çıktığını ve iş bölümünün şart olduğunu belirterek *taksîmu'l-a'mâl nazariyesini* oluşturmuştur. Gökalp buna dayanak olarak Ebû Hanife'nin, müftülük ile kadılık makamını birbirinden ayırması örneğini gösterir. Bu bağlamda Gökalp'e göre, *diyanî-kazaî hükümler ayrımında*, vicdan alanına mahsus diyanî hükümler ibadet ve itikadî hususları içermekte olup ifta makamı olan müftülere bırakılmalıdır; yasama alanına ait kazaî hükümler ise muamelattan ibaret olup kaza makamı olan hukukçulara bırakılmalıdır. Gökalp, *din-devlet ilişkisi* hususunda Hanefî-Mâturîdî düşünce mirasından etkilenmiş; *diyanî-kazaî ayrımı* hakkındaki görüşünü, bazı yönleriyle Mâturîdî'nin *diyanet-siyaset görüşüne* benzetmiştir. Her iki görüş arasındaki benzer husus, diyanî alanın, müdahale edilemeyen ve vicdana ait bir alan olmasıdır. Diğer bir benzerlik ise Şeriat diye nitelendirilen alanda değişen ve değişmeyen yönlerin bulunmasıdır. Farklı olan husus ise, Gökalp'in hükümlerin tespitini maşeri vicdana uygun olarak hukukçulara; Mâturîdî'nin ictihâd yetkisine sahip fakihlere bırakmasıdır.

Gökalp'in Osmanlı dönemindeki hukukî görüşleri fıkıh referanslıdır. Bu nedenle o fikhî kavram ve nazariyeleri yeni bir perspektifle yorumlar. Cumhuriyet döneminde ise o, *din-devlet* ve *din-hukuk* ayrımlarını savunurken klasik fıkıhın kavramlarına dayanma ihtiyacı hissetmemiştir. Burada dikkat çekeceğimiz husus, Gökalp'in muamelat sahasını geniş tutarak sosyolojik argümanlar vasıtasıyla, öngördüğü hukuki düzenlemelere meşrutiyet zemini sağlayacak birtakım formüller oluşturmasıdır. Diğer bir ifadeyle diyebiliriz ki fıkıh alanına dair serdettiği düşünceler, küresel ve yerel ölçekte hasıl olan koşullar ile uyumlanma ve problemlere acil çözümler üretme mecburiyetinden ortaya çıkmış olsa da sonuç

itibariyle fıkıh tarihine yaptığı atıfla *din, devlet ve hukuk ayrımı* meselesine meşruiyet zemini ve yorumu kazandırması yönüyle önem arz etmektedir. Gökalp tarafından klasik usûl-i fıkıh yerine oluşturulmaya çalışılan yeni usûl düşüncesinin temeli ve bu bağlamda ortaya konan düşünceler, bir nev'i *fıkıh-hukuk-sosyoloji* arasında kurulan müteakabiliyet ilişkisi üzerinde özellikle de *ictimâiyat* ile kurulan irtibatla yoğunlaşmıştır. İctimâiyat fikrinin bu kadar öne çıkarılmasında Meşrutiyet aydınlarının Aydınlanma felsefesinin ilerleme tasavvuru ve sosyoloji ilminin tesiriyle insanlığın ibtidâ bir halden gelişmiş/medenî bir hale evrildiğini ve bunun bir inhitattan tekâmüle geçiş süreci olduğunu savunmalarının etkisinden bahsedilebilir. Bu bağlamı biraz daha açarsak; Osmanlı münevverinin din, dünya, tarih ve husûsen fıkıh tasavvurundaki ciddi değişimler Tanzimat ile başlayıp II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki dönemde giderek yükselen bir ivme göstermiştir. Bu minvalde, bir yönüyle insanın tab'an medenî oluşu fikri üzerinden *İslâm-fitrâ* ilişkisine yoğunlaşıldığı ve yine İslâm'ın *fitrî, tabî ve ictimâî* bir din olduğu öne sürülerek çeşitli açılımların yapıldığı da düşünülebilir.

Son tahlilde Gökalp, "*hayatı ve zamanı yakalamak*" şiarıyla yeni bir fikhî düşünce üretmiştir. Onun imal ettiği fikirler, yöntem ve metodoloji yönünden çok ciddi eleştiriler almış olsa da sonuç odaklı ve modern çizgidedir. Gökalp, esas hedefi olan millî bir "*vatan-millet-devlet-hukuk*" idealini gerçekleştirmek için bütün diğer sahalara olduğu gibi "klasik" addedilen usûl ve fûrû sahasına da pek alışıldık olmayan "*aktüel*" bir bakış ve "*sosyolojik*" bir yöntem ile yaklaşmıştır. O nihâyetinde, var olanı düzeltmekle ve değiştirmekle kifâyet etmemiş, yeni söylemlerle ve açmaya çalıştığı perspektiflerle hem kendi çağdaşlarının hem de sonrakilerin dikkatini celbetmiş ve belki böylelikle üzerinde düşünmeye ve harekete geçmeye sevk etmiştir.

## Kaynakça | References

- Atar, Fahrettin. İslam Yargılama Hukukunun Esasları. İstanbul: Ü.İ.F.V.Y, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. "Ahvâl-i Şahsiyye". Diyanet İslam Ansiklopedisi. 2/192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Akif. "İslam Hukukunun OPsmanlı Devletinde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim". Türk Hukuk Tairihi Araştırmaları 1 (2006), 11-11.
- Aydın, Mehmet Akif. Türk Hukuk Tarihi. İstanbul: Beta Yayınları, 2010.
- Aytekin, Ersan. Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2012.
- Berkes, Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Gökalp, Ziya (Din Anlayışı)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 14/128-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çalışkan, İbrahim. "Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu". Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Duru, Kazım Nami. Ziya Gökalp. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949.
- Erdem, Sami. Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar. İstanbul: Marmara Üniversitesi S. B. E, 2003.
- Erşahin, Seyfettin. "Meşihat-ı İslâmiyeden 'Diyânet Riyaseti'ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislâmlık Tasarısı)". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (1998), 340-349.
- Fındıkoğlu, Ziyaüddin Fahri. Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim. İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı, 1955.
- Gibb, Hamilton Alexander. Modern Trends in Islam. Chicago: The University of Chicago, 1947.
- Gökalp, Ziya. "Din ve Şeriat". İslam Mecmuası 44 (1916).
- Gökalp, Ziya. "Dine Doğru". Küçük Mecmua 1/5 (1916), 5-6.
- Gökalp, Ziya. "Fıkıh ve İctimâiyat". İslam Mecmuası 3/35 (1914), 40-44.
- Gökalp, Ziya. "Hilafetin Hakiki Mahiyeti". Küçük Mecmua 24 (1922).
- Gökalp, Ziya. "İctimâî Usûl-i Fıkıh". İslam Mecmuası 1/3 (1914), 84-87.
- Gökalp, Ziya. Makaleler V, VIII, IX. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980, 1981.
- Gökalp, Ziya. "Örf Nedir?". İslam Mecmuası 1/10 (1914), 290-295.
- Gökalp, Ziya. Türkçülüğün Esasları. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Gökalp, Ziya. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918.
- Günay, Ünver. "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989), 223-237.
- Heyd, Uriel. Türk Ulusçuluğunun Temelleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Heyd, Uriel. Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.
- İnalçık, Halil. "Adaletnameler". Türk Tarih İncelemeleri Dergisi 2/3-4 (1965), 49-145.
- İnalçık, Halil. Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.
- İzmir, İsmail Hakki. "İctimâî Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?". Sırat-ı Müstakim Dergisi 12/298

- (1914), 211-216.
- Kara, İsmail. Din ile Modernleşme Arasında. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Karatepe, Tuba Çavdar. “İslâm Mecmuası”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/53-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karpat, Kemal. İslam'ın Siyasallaşması. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Karpat, Kemal. Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Keskin, Y. Mustafa. “Ziya Gökalp'in Din Anlayışı”. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2003).
- Kösemihal, N. Şazi. Durkheim Sosyolojisi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.
- Mardin, Şerif. “Ziya Gökalp”. Ziya Gökalp Dergisi 1 (1974), 148-149.
- Okur, Kaşif Hamda. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 23 (2014), 9-31.
- Okur, Kaşif Hamdi. İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Sabit, Halim. “İctimâi Usûl-i Fıkıh”. İslam Mecmuası 5 (1914).
- Sungu, İlhan. Tanzimat ve Yeni Osmanlılar. İstanbul: Tanzimat I. Maarif Matbaası, 1940.
- Şener, Abdülkadir. İctimâi Usul-i Fıkıh Tartışmaları. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982.
- Topal, Şevket. “Ziya Gökalp'in İctimâi Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (2012), 7-25.
- Tunaya, Tarık Zafer. Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri. İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.
- Tümer, Günay. “Din (Genel Olarak Din)”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Türkdoğan, Orhan. Milli Kültür Modernleşmesi ve İslam. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. Seçme Eserler – I Ziya Gökalp. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya. Ziya Gökalp. İstanbul: Ülken Yayınları, 1963.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (Küçük Hamdi). “Makâle-i Mühimme”. Beyânülhak 18 (1916.), 408.

## Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I, İslam II) Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri\*

Asiye BEYKOZ | [orcid.org/0009-0000-2142-9680](https://orcid.org/0009-0000-2142-9680) | <mailto:https://orcid.org/0009-0000-2142-9680>

T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU | [orcid.org/0000-0001-5875-767X](https://orcid.org/0000-0001-5875-767X) |  
<mailto:suleyman.gumrukcuoglu@marmara.edu.tr>

Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi  
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

### Öz

Din eğitimi, insan varlığının tüm yönleriyle ilgilenir. İnsanı kendi bakış açısından değerlendirecek, onun hayattaki konumunu ve ilişkilerini inceler. Ülkemizde din eğitimi, tarihi süreç içerisinde çeşitli dönemlerden geçerek günümüze gelmiştir. Din eğitimi ve öğretimi alanında en önemli değişiklikler 2012 yılında yapılmış ve zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Dersine ek olarak "Kur'an-ı Kerim", "Peygamberimizin Hayatı" ve "Temel Dini Bilgiler" gibi seçmeli dersler programa eklenmiştir. Araştırmamızın konusu olan Temel Dini Bilgiler dersi, düz ortaokullarda 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda seçmeli olarak sunulurken, farklı sınıf düzeylerinde toplamda 2 kez okutulmaktadır. İmam hatip ortaokullarında ise zorunlu bir ders olarak 6. ve 7. sınıflarda haftada bir saat olarak okutulmaktadır. Bu çalışma, Türkiye'deki din eğitiminin tarihsel süreçte geçirdiği değişiklikleri ele alarak, 2012'de uygulamaya konulan ve 2017'de güncellenen Temel Dini Bilgiler (İslam I, İslam II) ders müfredatının, öğretmenlerin görüşlerine dayalı kapsamlı bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır. Araştırma, TDB dersinin hedeflerini, içeriğini, eğitim-öğretim süreçlerini, ölçme-değerlendirme yöntemlerini ve genel özelliklerini incelemeye odaklanmıştır. Özellikle, programda yapılan değişikliklerin yeterliliği, yeni müfredatın öğretmen ve öğrenciler üzerindeki etkileri, ünite ve kazanımların öğrenci seviyelerine uygunluğu gibi konular, araştırmanın ana odak noktalarını oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, öğretmenlerin deneyimlerine dayalı olarak müfredatın hedef, içerik, öğrenme-öğretme durumu ve ölçme-değerlendirme gibi alanlarda etkinliğini ve işlevselliğini incelemektir. Araştırma, tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın ana problem ve alt problemleri belirlenmiş ve bu problemlere yönelik hipotezlerin geçerliliğini sınamak için 48 maddelik bir ölçek geliştirilmiştir. Araştırmanın evrenini İstanbul'daki imam hatip ortaokulları ve ortaokullarda görev yapan öğretmenler oluştururken, örneklem, rastgele ve kartopu örnekleme yöntemiyle belirlenmiş 235 öğretmenden oluşmaktadır. Katılımcıların demografik özellikleri, cinsiyet dağılımları, mezun oldukları fakülteler ve görev yaptıkları okullar gibi çeşitli veriler, çalışmanın



bulgularının analizinde kullanılmıştır. Araştırmanın bulguları, TDB ders müfredatının çeşitli yönleriyle ilgili öğretmenlerin görüşlerini ortaya koymuştur. Araştırmaya göre, öğretmenlerin Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) dersi öğretim programıyla ilgili hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme-değerlendirme gibi temel alanlarda farklı memnuniyet düzeylerinin olduğu gözlemlenmiştir. Genel olarak anket cevaplarına bakıldığında, öğretmenlerin öğretim programına yönelik “orta” düzeyde bir kullanılabilirlik algısına sahip oldukları görülmektedir. Çalışmanın sonucunda elde edilen bulgulara dayalı olarak, TDB dersi öğretim programının daha etkili hale getirilmesi için çeşitli önerilerde bulunulmuştur.

## Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Temel Dini Bilgiler, Öğretim Programı, Program Geliştirme, Öğretmen Görüşleri.

## Atıf Bilgisi

Be koz, Asiye – Gümrükçüoğlu, Süleyman. “Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I, İslam II ) Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 200-239.

<b>Geliş Tarihi</b>	19.07.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	31.10.2024
<b>Yayın Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	* Bu çalışma, Doç. Dr. Süleyman Gümrükçüoğlu danışmanlığında, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 24.05.2024 tarihinde tamamlanan “Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I, İslam II ) Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri” isimli yüksek lisans tezinden istifadeyle hazırlanmıştır. Yazar Katkı Oranları: Asiye Be koz: %60, Süleyman Gümrükçüoğlu: %40. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## Teacher's Opinions On The Curriculum Of The Basic Religious Knowledge Course (Islam I, Islam II)\*

Asiye BEYKOZ | [orcid.org/0009-0000-2142-9680](https://orcid.org/0009-0000-2142-9680) | [asiyebeykoz@hotmail.com](mailto:asiyebeykoz@hotmail.com)

T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU | [orcid.org/0000-0001-5875-767X](https://orcid.org/0000-0001-5875-767X) |

[suleyman.gumrukcuoglu@marmara.edu.tr](mailto:suleyman.gumrukcuoglu@marmara.edu.tr)

Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Religious Education, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

### Abstract

Religious education deals with all aspects of human existence. Evaluating a person from his own point of view, he examines his position and relationships in life. Religious education in our country has come to the present day through various periods in the historical process. The most important changes in the field of religious education and training were made in October 2012, and in addition to the compulsory Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (Religious Culture and Morality) course, elective courses such as "Kur'an-ı Kerim" (The Noble Qur'an), "Peygamberimizin Hayatı" (The Life of our Prophet) and "Temel Dini Bilgiler" (Basic Religious Knowledge), were added to the program. The "Temel Dini Bilgiler" (Basic Religious Knowledge) course, which is the subject of our research, is 5, 6, 7 and 8 in straight secondary schools. While it is offered as an elective in classes, it is taught a total of 2 times at different grade levels. 6 as a compulsory course in imam hatip secondary schools and 7, it is taught in classes for one hour a week. This study aims to make a comprehensive evaluation of the "Temel Dini Bilgiler İslam I, İslam II" (Basic Religious Knowledge Islam I, Islam II) course curriculum, which was implemented in 2012 and updated in 2017, based on the opinions of teachers, by considering the changes that religious education in Turkey has undergone in the historical process. The research is focused on examining the objectives, content, education and training processes, measurement and evaluation methods and general characteristics of the TDB course. In particular, issues such as the adequacy of the changes made to the program, the effects of the new curriculum on teachers and students, the suitability of units and achievements to student levels constitute the main focuses of the research. The aim of the study is to examine the effectiveness and functionality of the curriculum in areas such as target, content, learning-teaching status and measurement-evaluation based on the experiences of teachers. The research was carried out using the screening model. The main problems and sub-problems of the research have been identified

and a 48-item scale has been developed to test the validity of the hypotheses for these problems. While the universe of the research is composed of teachers working in imam hatip secondary schools and secondary schools in Istanbul, the sample consists of 235 teachers determined randomly and by the snowball sampling method. Various data such as demographic characteristics of the participants, gender distribution, faculties they graduated from and schools they worked at were used in the analysis of the findings of the study. The findings of the research revealed the opinions of teachers about various aspects of the TDB course curriculum. According to the research, it has been observed that teachers have different levels of satisfaction in basic areas such as goals, content, learning-teaching process and measurement-evaluation related to the Temel Dini Bilgiler İslam I, II (Basic Religious Information İslam I-II) course curriculum. In general, when looking at the survey answers, it is seen that teachers have a “medium” level of usability perception towards the curriculum. Based on the findings obtained as a result of the study, various suggestions have been made to make the TDB course curriculum more effective.

### Keywords

Religious Education, Basic Religious Knowledge, Curriculum, Curriculum Development, Teacher Opinions.

### Citation

Be koz, Asiye – Güm rük çü o ğ lu, Sü ley man. “Teacher's Opinions On The Curriculum Of The Basic Religious Knowledge Course (Islam I, Islam II)”. *Kocaeli Theology Journal* 8/2 (December 2024), 200-239.

<b>Date of Submission</b>	19.07.2024
<b>Date of Acceptance</b>	31.10.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	* This study, Assoc. Dr. It was prepared under the supervision of Süleyman Güm rük çü o ğ lu using the master's thesis entitled “Teachers' Opinions on the Basic Religious Studies Course (Islam I, Islam II) Curriculum” completed on 24.05.2024 at the Institute of Social Sciences of Marmara University. Author Contribution Rates: Asiye Beykoz: 60%, Süleyman Güm rük çü o ğ lu: 40%. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## Giriş

Din eğitimi, akıl ve vahiy arasındaki dengeyi sağlar. İnsanları aklın rehberliğiyle düşünmeye teşvik ederken, aynı zamanda vahiy tarafından aktarılan ilahi gerçekleri anlamalarını sağlar. Bu, dinin insanların bütünsel gelişimine katkıda bulunduğu ve onları hem dünya hem de ahiret hayatında daha bilinçli ve dengeli bir şekilde hareket etmeye teşvik ettiği anlamına gelir.<sup>1</sup>

Din eğitimi, insan varlığının tüm yönleriyle ilgilenir. İnsanı kendi bakış açısından değerlendirerek, onun hayattaki konumunu ve ilişkilerini inceler. Bu çerçevede, insanı sadece bireysel olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve dini bağlamda da ele alır. Din eğitimi, insanın dinle olan ilişkisini, hayatı nasıl algıladığını ve bu ilişkinin nasıl şekillendiğini araştırır. Dolayısıyla, inanan bir insanın dinle olan ilişkisini ve hayattaki rolünü anlamak, din eğitiminin merkezi sorularından biridir.<sup>2</sup>

Tarihsel süreç içerisinde ülkemizde din eğitimi çeşitli tartışmaların odağı olmuştur. Cumhuriyet döneminden günümüze kadar, din eğitimi hem örgün hem de yaygın eğitimde birçok değişiklik yaşamış ve sürekli olarak gelişerek günümüze ulaşmıştır. 1982 Anayasası'nın din eğitimi ve din öğretimi üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından yapılan değişikliklerle oluşturulan ve 1982 yılında kabul edilen Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 24. Maddesi doğrultusunda, 1982-1983 öğretim yılı itibariyle ilköğretim 4. sınıftan lise sona kadar "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersi zorunlu olarak okutulmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Böylece DKAB dersi, 1982'den itibaren örgün eğitim kurumlarında, ilköğretim 4. sınıftan ortaöğretimin son sınıfına kadar uzun bir süre önemli bir değişiklik olmadan okutulmuştur.<sup>4</sup>

28 Şubat 1997'deki "postmodern darbe" sonucunda Türkiye'deki din eğitimi önemli değişikliklere uğramıştır. Bu süreçte başörtüsü sorunu, kesintisiz zorunlu eğitimin getirilerek imam hatip liselerinin orta bölümünün kapatılması gibi temel sorunlar yaşanmıştır. Bu dönemde din eğitiminde ve öğretiminde sadece Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri yer almıştır.

---

<sup>1</sup> Abdullah Çekin, "Din Ve Eğitiminin Toplumsal Yönü Üzerine Değerlendirmeler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2(2), 2013, 36-48.

<sup>2</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, (Ankara: Gün Yayınları, 2007),39

<sup>3</sup> Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi Ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak, 1998), 263.

<sup>4</sup> Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 191.

Din eğitimi alanında önemli bir gelişme olan 4+4+4 olarak da bilinen düzenleme ile din eğitimi hizmeti veren kurumların çeşitlenmesi sağlanmış ve böylece örgün eğitim programlarına din eğitimi alanında, yeni seçmeli dersler eklenmiştir. Ortaokulların programına isteğe bağlı Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri eklenmiştir. Talim ve Terbiye Kurulu'nun 25.06.2012 tarihli ve 69 sayılı kararıyla, ortaokullarda 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda haftada iki saat Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler derslerinin seçmeli olarak okutulması kararlaştırılmıştır. Bu düzenlemeyle birlikte, söz konusu dersler aynı zamanda liselerin 9, 10, 11 ve 12. sınıflarında haftada iki saatlik seçmeli ders olarak alınabilmektedir. Kur'an-ı Kerim dersi ve Hz. Muhammed'in Hayatı dersi her yıl seçilebilmekte, Temel Dinî Bilgiler dersi ise yalnızca iki yıl seçmeli ders olarak seçilebilmektedir. Bu derslerin dikkat çeken yönlerinden biri, öğretim programlarının modüler bir yapıda tasarlanmış olmasıdır. Bu sayede, öğrenciler 5. sınıftan itibaren bu dersleri düzenli olarak seçebilecekleri gibi, farklı sınıf seviyelerinde de tercih edebilirler. Normal ortaokullarda isteğe bağlı seçmeli ders olarak sunulan din dersleri, imam hatip ortaokullarında zorunlu olarak okutulmaktadır.<sup>5</sup> Bu gelişmelere bağlı olarak yeni bir eğitim sistemiyle din eğitimi alanında yeni bir süreç başlamıştır.

Yapılan yasal düzenlemeler sonucunda, imam hatip ortaokulları bağımsız okullar olarak yeniden kurulmuş ve eğitim sistemimize entegre edilmiştir. Bu düzenleme, imam hatip ortaokullarının kendi müfredatları ve eğitim programlarıyla faaliyet göstermelerine olanak tanımış, dini eğitim alanındaki çeşitliliği artırmıştır. İmam hatip ortaokullarının yeniden açılışı ile birlikte meslek derslerine ilişkin öğretim programları hazırlanmıştır.<sup>6</sup> Hazırlanan bu öğretim programlarının işlevselliği, ihtiyaca cevap verebilme durumu, öğrenci düzeyine uygunluğu ve ders saati gibi konular, kısa bir süre içinde çeşitli araştırmaların odak noktası olmuştur.<sup>7</sup> Bu araştırmalar,<sup>8</sup> özellikle yeni düzenlemelerin uygulanabilirliği ve etkinliği hakkında önemli veriler sağlamıştır. İlgili araştırmalar,<sup>9</sup> öğrenci başarısı, ders programlarının kapsamlılığı,<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitimi Dönüşümü* (1997-2012),192.

<sup>6</sup> Millî Eğitim Bakanlığı [MEB]. (2012), Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı [OOTDBÖP], Ankara.

<sup>7</sup> Bilal Yorulmaz, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'anı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı Ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları", *Öneri Dergisi*, 11(41), 2014, 301-324.

<sup>8</sup> Emel Sünter, "Ortaöğretimde Okutulan Seçmeli Din Eğitimi Dersleri Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri: Bir Durum Çalışması", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 2017, 902-913.

<sup>9</sup> Ümit Köse, *Ortaokullarda Seçmeli Din Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, Gaziantep İli Örneği, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

öğretmenlerin yeterliliği gibi konuları da değerlendirerek, yapılan düzenlemelerin geniş bir perspektiften değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. 2012'de hazırlanan seçmeli derslere yönelik öğretim müfredatı 2017 yılında tekrar güncellenmiş ve 2018'de uygulamaya konulmuştur.<sup>11</sup>

Öğretim programları, eğitim sistemlerinin temel taşlarından biridir ve bir eğitim pusulası gibi yönlendirici bir rol oynarlar. Öğrencilere ne öğretileceği, nasıl öğretileceği, hangi beceri ve bilgilerin kazanılacağı konusunda rehberlik ederler. Ancak, bu önemine rağmen programlar, günümüzde birçok sorunu da içermektedir. Eğitim alanında her geçen gün yeni uygulamalar ortaya çıkmakta ve eğitime yaklaşımlarda değişiklikler yaşanmaktadır. Bu sebeple, eğitim programlarındaki her yeni değişiklik, bu programların değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Programlarla ilgili sorunların belirlenmesinde ve çözümünde öğretmenlerin, özellikle programı uygulayanların görüşlerinin alınması oldukça önemlidir. Eğitim sistemlerinin son yüzyıldaki gelişimi ve küresel eğilimler dikkate alındığında, 21. yüzyılda eğitim sistemlerindeki yeniliklere ilişkin araştırmaların, ilk ve ortaöğretim kurumlarındaki eğitim programlarının yenilenmesi, güncellenmesi, değiştirilmesi ve dolayısıyla milli eğitimin güçlendirilmesine odaklandığı görülmektedir.<sup>12</sup>

Öğrencilere din hakkında genel bilgiler vermenin yanı sıra uygulamalı eksiklerini tamamlamayı da amaçlayan Temel Dini Bilgiler dersi, din eğitiminin yanı sıra din öğretimini de temel alan bir ders olarak görülebilir. Temel Dinî Bilgiler dersi aracılığıyla iman esasları, sünnetler, ibadetler, genel ahlak kuralları, yaratılış, sorumluluklar, haklar ve özgürlükler gibi konularda bilgi verilerek, insanların kendilerine ve topluma karşı olan görevlerini yerine getirmelerine yardımcı olması hedeflenmektedir.<sup>13</sup>

Ortaokullarda seçmeli, imam hatip ortaokullarında zorunlu olarak yer alan Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) dersi öğretim programı, öğrencilerin 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nda belirtilen "Türk Millî Eğitiminin Genel Amaçları ve Temel İlkeleri" çerçevesinde şu hedefleri amaçlamaktadır:

---

<sup>10</sup> Mevlüt Kesman, *İmam Hatip Ortaokulu Meslek Dersleri Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018),

<sup>11</sup> Millî Eğitim Bakanlığı [MEB]. (2018), Ortaokul Ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi Öğretim Programı.

<sup>12</sup> Ömer Tutkun, Yasemin Aksoyalp, "21. Yüzyılda Eğitimde Program Geliştirmede Yönelim, Kavram Ve Anlayışlar", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (19), (2013), 156-169.

<sup>13</sup> Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri* (İstanbul: İlke Yayınları, 2013), 256.

---

- Öğrencilere İslam inançlarını, ibadetlerini ve ahlaki ilkelerini tanıtmak,
- Öğrencilere İslam dininin temizlikle ilgili ölçülerini öğretmek ve anlamalarını sağlamak,
- Öğrencilere ibadetlerin nasıl yerine getirileceği konusunda uygulama becerisi kazandırmak,
- Öğrencilere müminlerin temel özelliklerini tanıtmak,
- Öğrencilere bireysel ve toplumsal ilişkilerde ahlaki ölçülere uyum sağlama bilincini aşılacak.<sup>14</sup>

Programların başarısı ve gelecekteki işlevselliği için, hedefler, içerik, öğrenme-öğretme durumları ve ölçme-değerlendirme gibi temel boyutların belirli kriterlere göre ele alınması önemlidir. Bu bağlamda araştırmamızın konusu, Temel Dini Bilgiler öğretim programını öğretmen görüşleri açısından incelemektir.

Bu araştırmada “Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I, II) müfredatına yönelik öğretmen görüşleri nelerdir “ sorusuna cevap aranmıştır.

Bu kapsamda araştırmada katılımcılara yöneltilen sorular şunlardır:

1. Öğretmenlerin, Temel Dini Bilgiler dersi öğretim programının hedefleri hakkında düşünceleri nelerdir?
2. Programın içeriği hakkında ne düşünüyorlar?
3. Öğrenme-öğretme süreçlerine yönelik görüşleri nelerdir?
4. Ölçme ve değerlendirme hakkında ne düşünüyorlar?

### 1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, İstanbul'un çeşitli ilçelerinde görev yapan DKAB öğretmenlerinin Temel Dini Bilgiler (İslam I, II) öğretim müfredatına yönelik görüşlerini araştırmak ve öğretim programının hedef, içerik, eğitim-öğretim süreçleri ve ölçme-değerlendirme kısımlarında fark edilen eksiklikleri ve sorunları belirlemektir. Bu şekilde öğretim programına yönelik problemleri ortaya çıkararak başta programı tasarlayan, uygulayan olmak üzere diğer bütün paydaşlarına önerilerde bulunmak, program geliştirme çalışmalarına katkı sunmak amaçlanmaktadır.

<sup>14</sup> İTDBÖP, 2018: 8.

## 2. Araştırmanın Yöntemi

Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler (İslam I, II) öğretim programına ilişkin görüşlerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada, tarama modeli kullanılmıştır. Sosyal bilimler araştırmalarında yaygın olarak kullanılan tarama modelleri büyük gruplarla çalışma olanağı sağlamaktadır.<sup>15</sup>

## 3. Araştırmanın Evreni Ve Örneklemi

Araştırmanın evreni İstanbul'da, imam hatip ortaokullarında ve ortaokullarda görev yapan ve Temel Dini Bilgiler dersine giren öğretmenlerdir. Araştırmanın örnekleme rastgele ve kartopu örnekleme yoluyla belirlenmiştir. Araştırmaya gönüllü olarak N=235 öğretmen katılmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin %74.9'u kadın (n=176), %25.1'i erkek (n=59) öğretmenlerdir. Katılım sağlayanların %43.4'ü DKAB Öğretmenliği mezunu (n=102) %56.6'sı İlahiyat Fakültesi mezunu (n=133) öğretmenlerdir. Öğretmenlerin %19.1'i ortaokullarda (n=45), %80.9'u imam hatip ortaokullarında (n=190) çalışmaktadırlar. Öğretmenlerin görev yaptıkları ilçelere göre frekans dağılımları ve yüzdeleri Tablo 1'de sunulmaktadır.

İlçe	N	%	İlçe	N	%
Arnavutköy	19	8.1	Kadıköy	13	5.5
Ataşehir	15	6.4	Kağıthane	10	4.3
Bahçelievler	6	2.6	Kartal	2	.9
Bakırköy	5	2.1	Maltepe	1	.4
Başakşehir	12	5.1	Pendik	3	1.3
Beşiktaş	3	1.3	Sancaktepe	10	4.3
Beykoz	5	2.1	Sarıyer	10	4.3
Çatalca	1	.4	Sultanbeyli	18	7.7
Çekmeköy	14	6.0	Sultangazi	14	6.0
Eyüp	6	2.6	Ümraniye	10	4.3
Fatih	11	4.7	Üsküdar	26	11.1
Güngören	4	1.7	Zeytinburnu	17	7.2

Tablo 1. Öğretmenlerin Görev Yaptıkları İlçeler

## 4. Veri Toplama Araçları

Araştırmada Google Forms uygulaması, daha geniş bir kitleye kolaylıkla ulaşılabilmek amacıyla veri toplamak için kullanılmıştır. Anket formunun içeriği

<sup>15</sup>Şener Büyüköztürk, *Deneyisel desenler: Öntest-Sontest, Kontrol Grubu, Desen Ve Veri Analizi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2014), 2.



orijinalliğini koruyarak Google Forms'a aktarılmış ve interaktif hale getirilmiştir. Verilerin doğru ve eksiksiz toplandığından emin olmak için gerekli kontroller yapılmıştır. Sonrasında anket bağlantısı, anlaşılır ve açıklayıcı bir metinle birlikte e-posta grupları, sosyal medya ve diğer interaktif platformlarda paylaşarak katılım talepleri alınmıştır.

#### 4.1 Kişisel Bilgi Formu

Bu form araştırmacı tarafından hazırlanmış olup, katılımcılara cinsiyetleri, eğitim düzeyleri, mezun oldukları yükseköğretim programı, çalıştıkları kurum, ortalama sınıf mevcutları, öğretmenlik mesleğinde çalışma süreleri, temel dini bilgiler öğretim programını inceleme düzeyleri hakkında sorular sorulmuştur.

#### 4.2. Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri Anketi

Araştırmanın amacına hizmet edecek şekilde hazırlanmış anket formu, katılımcılara uygulanmıştır. Bu anket formu hedefler, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme-değerlendirme olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır.

Bu araştırmanın örnekleme için anketin iç güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha değerleri, hedefler alt boyutu için .89 (madde sayısı=10), içerik alt boyutu için .91 (madde sayısı=13), öğretim ve öğrenme alt boyutu için .95 (madde sayısı=18), ölçme ve değerlendirme alt boyutu için .74 (madde sayısı=8) bulunmuştur. Anketin toplam güvenilirliği ise .97 (madde sayısı=48) bulunmuştur.

#### 5. Verilerin Analizi

Araştırmaya öğretmenlerin doldurduğu anket formları, araştırma standartlarına uygunluğu kontrol edilerek incelenmiştir. Bilimsel niteliklere uymayan formlar ayrılmış, uygun olanlar bilgisayar ortamında toplanmıştır. Araştırmada elde edilen veriler, istatistiksel analize, SPSS istatistik programı kullanılarak tabi tutulmuştur. Ancak, verilerin istatistiksel analizine geçilmeden önce, katılımcıların anketten aldıkları puanların normal dağılım gösterip göstermediği, çarpıklık (Skewness) ve basıklık (Kurtosis) değerleri incelenerek detaylı bir değerlendirme yapılmıştır.

Tabachnick ve Fidell (2013)<sup>16</sup>; normal dağılım varsayımının karşılanması için çarpıklık ve basıklık değerlerinin  $\pm 1.5$  aralığında olmasının uygun olduğunu belirtmişlerdir.

<sup>16</sup> Tabachnick, B. G., ve Fidell, L. S. , Using Multivariate Statistics (6th ed.), Boston, MA: Pearson. 2013.

	N	Puan Aralığı	ORT	SS	Çarpıklık	Basıklık
Hedefler Boyutu	235	13-50	28.40	7.218	.594	-.126
İçerik Boyutu	235	16-65	32.92	8.981	1.133	.990
Öğretme ve Öğrenme Boyutu	235	21-90	47.06	13.684	.919	.006
Ölçme ve Değerlendirme Boyutu	235	11-40	22.68	4.910	.406	.822

Tablo 2. Normal dağılım varsayımının karşılanması

Anketin alt boyutlarından aldıkları puanların çarpıklık ve basıklık değerleri incelendiğinde, normal dağılım varsayımının karşılandığı belirlenmiş ve bu nedenle parametrik istatistiksel analizlerin kullanılmasının uygun olduğu sonucuna varılmıştır. Katılımcıların hedefler boyutundan aldıkları puanların 13-50 aralığında (ort=28.40; ss=7.218), içerik boyutunda aldıkları puanların 16-65 aralığında (ort=32.92; ss=8.981), öğretme ve öğrenme boyutundan aldıkları puanların 21-90 aralığında (ort=47.06; ss=13.684), ölçme ve değerlendirme boyutundan aldıkları puanların 11-40 aralığında (ort=22.68; ss=4.910) olduğu belirlenmiştir.

Katılımcıların kişisel bilgi formunda verdikleri yanıtların frekans dağılımları ve yüzdelikleri hesaplanmıştır. TDB Dersi (İslam I ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri Anketinde verdikleri yanıtlar, anketin alt boyutları için ayrı ayrı ele alınmıştır ve öğretmenlerin ankette yer alan sorulara verdikleri yanıtların frekans dağılımları, yüzdeleri, ortalama ve standart sapmaları hesaplanmış ayrıca anketin alt boyutlarından aldıkları ortalama puanlar kişisel bilgi formundaki değişkenler açısından karşılaştırılmıştır. Bu gruplar arası karşılaştırma için ise bağımsız örneklem t testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yürütülmüştür.

## 6. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde araştırmanın amaçları doğrultusunda gerçekleştirilen istatistiksel analizlerin sonuçları sunulmuştur. İlk olarak, araştırmanın katılımcıları olan öğretmenlerin sosyodemografik özellikleriyle ilgili bulgulara yer verilmiştir. İkinci olarak öğretmenlerin “Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri” anketinde verdikleri yanıtlara ilişkin bulgular her alt boyut için ayrı olacak şekilde verilmiştir. Üçüncü olarak, öğretmenlerin sosyo-demografik özelliklere göre anketin her bir alt boyutundaki ortalama puanlarını karşılaştırmak için bağımsız örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi sonuçları sunulmaktadır.

### 6.1. Öğretmenlerin Sosyodemografik Özellikleri

Tablo 3'te öğretmenlerin kişisel ve mesleki özelliklerine ilişkin frekans dağılımları ile yüzdeleri bulunmaktadır.

Değişken	Değişken Kategorisi	N	%
Cinsiyet	Kadın	176	74,9
	Erkek	59	25,1
Eğitim Düzeyi	Lisans	191	81,3
	Yüksek Lisans	44	18,7
Mezun Olunan Program	DKAB Öğretmenliği	102	43,4
	İlahiyat Fakültesi	133	56,6
Çalışılan Kurum	Ortaokul	45	19,1
	İmam Hatip Ortaokulu	190	80,9
Sınıf Mevcudu	10-20 öğrenci	4	1,7
	20-30 öğrenci	174	74,0
	30-40 öğrenci	55	23,4
	40+ öğrenci	2	,9
Öğretmen Olarak Çalışma Süresi	0-5 yıl	14	6,0
	5-10 yıl	63	26,8
	10-20 yıl	158	67,2

Tablo 3. Öğretmenlerin Sosyodemografik Özellikleri

Araştırmaya katılan öğretmenlerin sosyodemografik özelliklerine bakıldığında, 235 öğretmenden oluşan katılımcı grubun %74,9'unun kadın ve %25,1'inin erkek olduğu tespit edilmiştir. Tablo 1'deki verilere göre, kadın öğretmenlerin erkek öğretmenlere oranla araştırmaya daha yoğun katılım gösterdiği anlaşılmaktadır.

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların %81,3'ünün lisans, %18,7'sinin yüksek lisans düzeyinde eğitiminin olduğu, %43,4'ünün Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, %56,6'sının İlahiyat Fakültesi mezunu olduğu, %19,1'inin ortaokullarda, %80,9'unun İmam Hatip Ortaokullarında görev yaptığı, %1,7'sinin eğitim verdiği öğrenci sayısının 10-20 arasında, %74'ünün 20-30 arasında, %23,4'ünün 30-40 arasında ve %0,9'unun 40'tan fazla olduğu, öğretmenlerin %6'sının 0-5 yıldır, %26,8'inin 5-10 yıldır, %67,2'sinin 10-20 yıldır öğretmen olarak görev yaptığı belirlenmiştir.

## 6.2. Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler (İslam I ve İslam II) Öğretim Programını İnceleme Düzeyleri

Tablo 4'de öğretmenlerin TDB (İslam I ve İslam II) öğretim programını inceleme düzeyine göre frekans dağılımları ve yüzdeleri verilmiştir.

Temel Dini Bilgiler (İslam I ve İslam II) öğretim programını inceleme düzeyi	N	%
Ana hatları ile göz attım	90	38.3
Yalnızca girdiğim sınıf düzeyini inceledim	132	56.2
İslam I, İslam II öğretim müfredatını kapsamlı bir şekilde inceledim	13	5.5
Toplam	235	100.0

Tablo 4. Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler (İslam I ve İslam II) Öğretim Programını İnceleme Düzeyi

### 6.3. Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I Ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Görüşleri

#### 6.3.1. Hedefler Boyutu

Tablo 5'te öğretmenlerin TDB dersi (İslam I ve İslam II) öğretim programının hedeflerine yönelik görüşlerine ilişkin frekans dağılımları, yüzdelere, ortalama ve standart sapmalar verilmiştir.

	Hiç katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle katılıyorum		ORT	SS
	N	%	N	%	N	%	n	%	n	%		
Programın hedefleri öğrencilerin gelişim düzeyine uygun bir şekilde belirlenmiştir.	33	14.0	118	50.2	6	2.6	70	29.8	8	3.4	2.58	1.153
Programda yer verilen konu ve üniteler programın genel amaçları ile tutarlı bir yapıda sunulmuştur.	5	2.1	47	20.0	13	5.5	151	64.3	19	8.1	3.56	.969
Öğrenciler programda kendileri için belirlenmiş öğretimsel hedeflere rahatlıkla ulaşabiliyor.	28	11.9	114	48.5	31	13.2	56	23.8	6	2.6	2.57	1.058
Programda öğrencilere kazandırılmak istenen kazanımlar sosyal hayatta kullanılabilir özelliklere sahiptir.	9	3.8	79	33.6	47	20.0	93	39.6	7	3.0	3.04	1.003
Programda öngörülen hedefler öğrencilerin ihtiyaçlarını ve velilerin beklentilerini karşılayacak yeterliliğe sahiptir	11	4.7	86	36.6	64	27.2	69	29.4	5	2.1	2.88	.959

Program öğrencilerin ortaokulu bitirdikten sonraki hayatlarında olumlu etki bırakacak niteliklere sahiptir	8	3.4	59	25.1	27	11.5	132	56.2	9	3.8	3.32	1.002
Programın hedefleri birbirini destekler niteliktedir	5	2.1	48	20.4	6	2.6	163	69.4	13	5.5	3.56	.947
Programda öğrenciler için; bilişsel, alan ile ilgili yer alan hedefler yeterli düzeydedir	34	14.5	137	58.3	16	6.8	42	17.9	6	2.6	2.36	1.017
Programda öğrenciler için duyuşsal alan ile ilgili yer alan hedefler yeterli düzeydedir	36	15.3	137	58.3	17	7.2	38	16.2	7	3.0	2.33	1.017
Programda öğrenciler için psikomotor alan ile ilgili yer alan hedefler yeterli düzeydedir	44	18.7	141	60.0	13	5.5	32	13.6	5	2.1	2.20	.970

Tablo 5. Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programının Hedeflerine Yönelik Görüşleri

Frekans dağılımı incelendiğinde; öğretmenlerin çoğunun, programın hedeflerinin öğrencilerin gelişim düzeyine göre belirlemesi konusunda olumsuz tutuma sahip olduğu görülmektedir. Bu durumda öğretmenlere göre program hedeflerinin öğrencilerin gelişim düzeylerine tam anlamıyla uygun olmadığı söylenebilir. Mevcut öğretim programlarının hedefleri ile öğrencilerin gelişim düzeylerine uygunluğu arasında tutarlılığın yeterli olmadığı ifade edilebilir. Öğretmenlerin, "Programın hedefleri öğrencilerin gelişim düzeyine uygun bir şekilde belirlenmiştir" maddesiyle ilgili görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 2,58$ 'dir. Bu ortalamaya dayanarak, öğretmenlerin bu konuda "orta" düzeyde bir algıya sahip oldukları sonucuna varılabilir.

İkinci sorunun frekans dağılımını incelediğimizde, öğretmenlerin %70'ten fazlasının programlarda yer alan ünite ve konuların genel amaçlarla uyumlu olduğuna dair olumlu bir görüşe sahip olduğunu görmekteyiz. Bu durumda, öğretmenlere göre öğretim programlarının mevcut içeriğinin, program hedefleri ile uyumlu olduğu söylenebilir. Öğretmenlerin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 3.56$  olduğundan, program hedeflerinin içeriği ile uyumluluk konusunda öğretmenlerin "yüksek" düzeyde bir farkındalığa sahip olduğu sonucuna varabiliriz.

Üçüncü sorunun Frekans dağılımı incelendiğinde, öğretmenlerin yaklaşık %60'ının öğrencilerin öğretim programlarındaki belirlenmiş öğretimsel hedeflere rahatlıkla ulaşabilme olanağı konusunda olumsuz görüş belirttiği görülmektedir.

Öğretmenlerin bu ifadeye katılma ortalamaları 5 puan üzerinden 2.57 (ss=1.058) bulunmuştur.

Öğretim etkinlikleri, öğrencinin bulunduğu gelişim seviyesine uygun olarak düzenlenmelidir. Çünkü öğrencilerin ruhsal ve bedensel gelişimi her aşamada farklılık gösterir. Dolayısıyla, öğrenme konularının işlenişinde kullanılacak öğretim yöntemlerinin öğrencinin gelişim seviyesine uygun olması gereklidir. Bu uygunluk sağlanmadığında, yapılan öğretimin öğrenci üzerinde beklenen etkiyi göstermesi zorlaşabilir.<sup>17</sup> Araştırma sonuçları, mevcut öğretim programının hedefleri açısından "öğrenciye uygunluk" ilkesini tam anlamıyla hayata geçirmedeğini göstermektedir. Bu bulgular, Temel Dini Bilgiler (İslam I, II) öğretim programlarının hedeflerinin belirlenmesi sürecinde, öğrencilerin sosyal ve zihinsel gelişimlerinin yeterince dikkate alınmadığını işaret etmektedir. Sonuç olarak bir öğretim programının en temel özelliklerinden biri olan "öğrenciye görelilik" ilkesinin bu bağlamda ihmal edildiği görülmektedir.

Dördüncü maddenin frekans dağılımına bakıldığında, programların hedefleri doğrultusunda öğrencilere kazandırılmak istenen kazanımların sosyal hayatta kullanılabilirliğine ilişkin görüşler, çoğunlukla katılıyorum (%39.6) ve katılmıyorum (%33.6) seçenekleri arasında dağılmıştır. Ancak, olumlu görüşe sahip olanların oransal olarak daha fazla olduğu gözlenmektedir. Öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=3,04$  olarak hesaplanmıştır. Bu değerlere göre, programların öğrencilere kazandırmayı hedeflediği becerilerin sosyal hayatta kullanılabilirliğine ilişkin öğretmen algısının "orta" düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

Beşinci maddenin frekans dağılımı incelendiğinde, öğretmenlerin yalnızca %31,5'inin program hedeflerinin öğrencilerin ihtiyaçlarını ve velilerin beklentilerini karşılayabilme yeterliği konusunda olumlu görüşe sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, büyük bir kesimin programların bu konuda yeterli olup olmadığı konusunda kararsız olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte, çoğunluğun program hedeflerinin öğrencilerin ihtiyaçlarını ve velilerin beklentilerini karşılayabilme yeterliği konusunda olumsuz görüşe sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bulgular, eğitim programlarının öğrenci ve veli ihtiyaçlarına daha fazla odaklanması gerektiğini ve bu alanda iyileştirmeler yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Öğretmen görüşlerinin iki zıt uçta önemli bir yer tutmasının temel nedenleri arasında, okulun bölgesel özellikleri, öğrenci

---

<sup>17</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretimde Yöntemler*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011), 14

nitelikleri, veli durumu ve öğrencilerin temel dini bilgiler dersine yönelik ön yeterlilik düzeyleri gibi faktörlerin olduğu düşünülmektedir. Maddeye verilen cevaplar genel olarak incelendiğinde, öğretmenlerin program hedeflerinin öğrenci ihtiyaçlarını ve veli beklentilerini karşılama konusundaki algılarının  $\bar{X}=2,88$  ortalama ile "orta" düzeyde olduğu görülmektedir.

Araştırmadan ulaşılan sonuçlara göre, öğretmenlerin TDB öğretim programlarını, mezun olduktan sonra, öğrencilerin hayatında olumlu etki bırakması açısından başarılı bulunduğu görülmektedir. Öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=3,32$  olduğundan, bu değere dayanarak, öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler dersi öğretim programlarının, öğrencilerin hayatında olumlu etki bırakması konusunda "yüksek" düzeyde olumlu bir algıya sahip olduğu sonucuna varılabilir.

Öğretmenlerin "Programın hedefleri birbirini destekler niteliktedir" görüşüne ne kadar katıldıkları incelendiğinde, %2.1'inin hiç katılmadığı, %20.4'ünün katılmadığı, %2.6'sının kararsız olduğu, %69.4'ünün katıldığı, %5.5'inin kesinlikle katıldığı belirlenmiştir. Öğretmenlerin bu ifadeye katılma ortalamaları 5 puan üzerinden 3.56 (ss=.947) bulunmuştur. Öğretmenlerin, bu değere bakarak program içeriklerinin birbirini destekleme düzeyini "yüksek" olarak gördükleri ifade edilebilir.

Öğretmenlerin "Programda öğrenciler için; bilişsel, alan ile ilgili yer alan hedefler yeterli düzeydedir" görüşüne ne kadar katıldıkları incelendiğinde, %14.5'inin hiç katılmadığı, %58.3'ünün katılmadığı, %6.8'inin kararsız olduğu, %17.9'unun katıldığı, %2.6'sının kesinlikle katıldığı belirlenmiştir. Öğretmenlerin bu ifadeye katılma ortalamaları 5 puan üzerinden 2.36 (ss=1.017) bulunmuştur. Bu değerlendirme ışığında, öğretmenlerin programda yer alan bilişsel hedeflerin yeterliliği konusunda olumsuz bir kanaate sahip oldukları belirtilebilir.

Öğretmenlerin "Programda öğrenciler için duyuşsal alan ile ilgili yer alan hedefler yeterli düzeydedir" görüşüne ne kadar katıldıkları incelendiğinde, %15.3'ünün hiç katılmadığı, %58.3'ünün katılmadığı, %7.2'inin kararsız olduğu, %16.2'sinin katıldığı, %3'ünün kesinlikle katıldığı belirlenmiştir. Öğretmenlerin bu ifadeye katılma ortalamaları 5 puan üzerinden 2.33 (ss=1.017) bulunmuştur. Maddeye ilişkin frekans dağılımı incelendiğinde öğretmenlerin çoğu, programda yer alan duyuşsal hedeflere yönelik kazanımları yeterli bulmamaktadır. Bunun sebebi olarak ise ders saatinin az olması, program yetiştirme telaşı ile

kazanımlara yeterince odaklanılmaması veya üzerinde yeterince durulmaması görülmektedir.

Onuncu maddeye ilişkin frekans dağılımı incelendiğinde öğretmenlerin büyük bir çoğunluğu, programda yer alan psikomotor alan ile ilgili hedeflere yönelik kazanımları yeterli bulmamaktadır. İslam I öğretim müfredatında 22, İslam II öğretim müfredatında 19 kazanım bulunmaktadır. Bu kazanımların çoğu bilişsel ve duyuşsal alana odaklanmış olsa da, her iki öğretim programında da psikomotor alana yönelik bir kazanım bulunmamaktadır. Bu durum göz önüne alındığında, öğretmenlerin programda yer alan psikomotor hedeflerin yeterliliği konusunda olumsuz bir kanaate sahip olduğu söylenebilir.

### 6.3.2. İçerik Boyutu

Tablo 6'da öğretmenlerin TDB dersi (İslam I ve İslam II) öğretim programının içeriğine yönelik görüşlerine ilişkin frekans dağılımları, yüzdeler, ortalama ve standart sapmalar verilmiştir.

	Hiç katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle katılıyorum		ORT	SS
	n	%	n	%	N	%	N	%	N	%		
Programların içeriği hedeflere ve kazanımlara uygun olarak belirlenmiştir	3	1.3	19	8.1	8	3.4	187	79.6	18	7.7	3.84	.726
Programda yer alan kazanımlar öğrenme ilkelerine (basitten karmaşığa, öğrenciye görelilik, yakından uzağa) uygun olarak düzenlenmiştir	54	23.0	138	58.7	5	2.1	34	14.5	4	1.7	2.13	.985
Programda yer alan konuların dağılımı, öğrencilerin gelişim düzeyine ve sınıf seviyesine uygundur	61	26.0	136	57.9	6	2.6	27	11.5	5	2.1	2.06	.968
İçerikler basit, sade ve anlaşılır bir şekilde hazırlanmıştır	66	28.1	131	55.7	5	2.1	26	11.1	7	3.0	2.05	1.007
İçeriklerde yer alan bilgi ve becerileri öğretmek için haftalık bir saatlik ders süresi yeterlidir	187	79.6	28	11.9	3	1.3	8	3.4	9	3.8	1.40	.966



Alan bilgin ve mesleki tecrübemin öğretim programlarını etkili olarak uygulamak için yeterli olduğunu düşünüyorum	6	2.6	21	8.9	4	1.7	131	55.7	73	31.1	4.04	.958
Derslerde ve etkinliklerde yer alan kavramlar, ayet ve hadisler öğrencilerin anlayabileceği düzeydedir	41	17.4	131	55.7	16	6.8	44	18.7	3	1.3	2.31	1.008
Program öğrencilerin içinde bulunduğu çevreye uygulanabilecek şekilde esnek olarak organize edilmiştir	22	9.4	132	56.2	13	5.5	65	27.7	3	1.3	2.55	1.034
Program çağımızın gerektirdiği bilgisayar destekli eğitim araç ve gereçleri kullanmaya elverişli içeriğe sahiptir	17	7.2	128	54.5	12	5.1	73	31.1	5	2.1	2.66	1.059
İlgili dersin programı diğer meslek dersleri ile içerik olarak uyumlu ve birbirini tamamlayıcı niteliktedir	15	6.4	103	43.8	7	3.0	103	43.8	7	3.0	2.93	1.119
Programda öğrencilere öğretilmesi beklenen kavramlar, öğrenci ve sınıf seviyelerine uygun olarak verilmiştir	41	17.4	137	58.3	8	3.4	45	19.1	4	1.7	2.29	1.023
Program kapsamında öğrencilerin öğrenmesi beklenen kavramları öğrenciler kolayca öğrenebiliyor	31	13.2	153	65.1	7	3.0	38	16.2	6	2.6	2.30	.977
Programda yer alan bütün ünite ve konular ideal uzunluğa sahiptir	38	16.2	139	59.1	4	1.7	45	19.1	9	3.8	2.35	1.081

Tablo 6. Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programının İçeriğine Yönelik Görüşleri

Frekans dağılımı analizi sonucunda çoğu öğretmenin, programlarda bulunan içeriğin programların amaç ve kazanımlarına uygun şekilde düzenlenmesi konusunda olumlu bir görüşe sahip olduğu ortaya çıkmıştır. İçeriğin kalitesi öğrencilerin ders hedeflerine ulaşmalarına yardımcı olmak açısından önemlidir. Amaçlanan hedeflere ulaşmanın temel ilkelerinden biri içeriğin kazanımlar ve hedeflerle tutarlı olmasıdır. Temel Dini Bilgiler öğretim programlarının içeriğinin, hedefler ve kazanımlarla uyumluluğu konusundaki öğretmenlerin

görüş ortalaması  $\bar{X}=3,84$  olarak belirlenmiştir. Bu ortalamaya göre, öğretmenlerin içeriğin, amaç ve kazanımlara uygun olarak belirlenmesine ilişkin algılarının “yüksek” düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Öğretmenler açısından bakıldığında bu durum, programların içerik - kazanım uyumu konusunda önemli oranda yeterliğe sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İkinci maddenin frekans dağılımına bakıldığında öğretmenlerin çoğunluğu, öğretim programlarında yer alan ünite ve konuların, program geliştirme ilkelerine uygun bir şekilde düzenlendiği konusunda olumsuz bir görüşe sahiptir. Öğretmenlerin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=2,13$  olarak hesaplanmıştır. Bu ortalamaya göre, öğretmenlerin; programların içeriğini oluşturan ünite ve konuların, program geliştirme ilkelerine uygunluğu konusunda "düşük" düzeyde bir algıya sahip oldukları sonucuna varılmıştır. Bu bulgu, öğretim programlarının yeniden gözden geçirilmesi ve geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Üçüncü maddenin frekans dağılımına bakıldığında çoğunlukla, öğretmenler programlardaki ünite ve konuların sınıf seviyelerine ve öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun olmadığını düşünmektedir. Araştırma sonuçlarına göre, öğretmenlerin bu konudaki görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=2,06$  olarak hesaplanmıştır. Bu ortalama, öğretim programlarının içeriğinin öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun olarak düzenlenmesi konusunda öğretmenlerin "düşük" bir algıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu ortalamaya dayanarak, öğretmenlerin genellikle programların içeriğinin öğrencilere uygun olmadığına dair bir algıya sahip oldukları sonucuna varılmıştır. Bu bulgu, öğretim programlarının gözden geçirilmesi ve öğrencilere daha uygun hale getirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda, Temel Dini Bilgiler programlarının içeriğinin 6. ve 7. sınıf düzeylerine uygun bir şekilde düzenlenmediği ve öğrencilerin gelişim özelliklerinin yeterince dikkate alınmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin “İçerikler basit, sade ve anlaşılır bir şekilde hazırlanmıştır” görüşüne ne kadar katıldıkları incelendiğinde, %28.1’inin hiç katılmadığı, %55.7’sinin katılmadığı, %2.1’inin kararsız olduğu, %11.1’inin katıldığı, %3’ünün kesinlikle katıldığı belirlenmiştir. Dördüncü maddenin frekans dağılımını incelediğimizde Öğretmenlerin bu ifadeye katılma ortalamaları 5 puan üzerinden 2.05 (ss=1.007) bulunmuştur. Bu değere göre, öğretmenlerin programdaki içeriklerin basit, sade ve anlaşılır olması konusunda "düşük" düzeyde bir algıya sahip oldukları ifade edilebilir.

Beşinci maddenin frekans dağılımını incelediğimizde öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=1,40$  olarak belirlenmiştir. Bu değere dayanarak, öğretmenlerin programın kazanımlarının uygulanması için haftalık bir saatlik ders süresinin yeterli oluşu konusunda "düşük" düzeyde bir algıya sahip oldukları söylenebilir. Frekans dağılımına bakıldığı zaman, öğretmenlerin çoğunluğunun programlarda yer alan ünite ve konuları öngörülen zaman dilimleri içinde işleyip tamamlayamadıkları ve haftalık bir ders saatinin yeterli olmadığını göstermektedir.

Altıncı maddeye verilen cevapları incelediğimiz zaman öğretmenlerin çoğunluğunun, programları etkili bir şekilde uygulayabilmek için alan bilgisi ve mesleki tecrübelerinin yeterli olduğunu düşündükleri görülmektedir. Maddeye ilişkin öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=4,04$  olarak belirlenmiştir. Bu ortalamaya dayanarak, Temel Dini Bilgiler dersini etkili bir şekilde öğrencilere aktarabilmek için gereken alan bilgisi ve mesleki tecrübeye sahip olduklarını düşündükleri sonucuna varabiliriz. Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğunun 10-20 yıllık mesleki deneyime sahip olması, bu sonucun belirlenmesinde belirleyici bir rol oynamış olabilir.

Yedinci maddenin Frekans dağılımına göre, öğretmenlerin çoğunluğu derslerde ve etkinliklerde bulunan kavramları, ayetleri ve hadisleri öğrencilerin kolayca anlayamadığını düşünmektedir. Maddeye ilişkin öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=2,31$  olarak belirlenmiştir. Bu ortalama doğrultusunda, Temel Dini Bilgiler dersinde öğrencilerin, ayet ve hadislerin iletmek istediği mesajları kavrayabilme konusunda öğretmenlerin "düşük" düzeyde bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Sekizinci maddenin Frekans dağılımları göz önüne alındığında, öğretmenlerin büyük çoğunluğunun, öğretim programlarının öğrencilerin çevresel koşullarına uygun, esnek bir yapıya sahip olduğuna dair olumsuz bir kanaati bulunmaktadır ve bu oran yaklaşık %70 civarındadır. Öğretmen görüşlerinin ortalaması 2.55'tir. Bu değere dayanarak, öğretim programlarının öğrencilerin sosyal çevrelerine uyum sağlayabilecek esneklikte olduğuna dair öğretmenlerin "düşük" düzeyde bir anlayışa sahip olduğu sonucuna varılabilir.

Dokuzuncu maddenin araştırma sonuçlarına göre, öğretmenlerin çoğunluğu programların içeriğinin bilgisayar destekli eğitim araç ve gereçlerini etkili bir şekilde kullanmaya uygun olmadığını düşünmektedir. Öğretmenlerin bu konudaki görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=2,66$  olarak belirlenmiştir. Bu ortalama,

öğretmenlerin programların içeriğinin bilgisayar destekli eğitim araç ve gereçlerini kullanma potansiyeli konusunda "orta" düzeyde bir farkındalığa sahip olduklarını göstermektedir. Bu bulgu, eğitim materyallerinin bilgisayar teknolojileriyle entegrasyonu ve öğretmenlerin dijital araçları daha etkili bir şekilde kullanabilmesi için çalışma yapılmasına vurgu yapmaktadır.

Onuncu maddenin frekans dağılımı analiz edildiğinde, öğretmenlerin çoğunluğunun ilgili derslerin birbirini tamamlayıcı ve destekleyici olduğu konusunda olumsuzya yakın bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Maddeye ilişkin öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=2,93$  olduğuna göre, öğretmenlerin bu konuda “orta” düzeyde bir algıya sahip oldukları sonucuna varılabilir.

On birinci maddenin frekans dağılımı incelendiğinde, öğretmenlerin çoğunun programlarda öğrencilerin öğrenmesi gereken kavramların öğrencilerin gelişim düzeyine ve sınıf düzeyine göre verildiği konusunda olumsuz görüşe sahip olduğu sonucuna varılabilir. Konuya ilişkin ortalama öğretmen puanının  $\bar{X} = 2,29$  olduğu görülmektedir. Bu ortalamaya bakıldığında, öğretmenlerin müfredatta öğrencilere öğretilmesi gereken kavramların öğrenci seviyesine yeterliliği konusunda "düşük" düzeyde bir algıya sahip oldukları görülmektedir.

On ikinci maddenin frekans dağılımı incelendiğinde öğretmenlerin çoğunluğuna göre öğrencilerin programlar kapsamında öğrenmeleri gerekenlere ilişkin beklentilerin öğrenciler tarafından kolaylıkla anlaşılacağı söylenebilir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerine verdikleri ortalama puanın 2,30 olduğu görülmektedir. Bu ortalama; öğretmenlerin, öğrencilerin konu kapsamındaki kavramları öğrenebilme yetenekleri ve öğrenmeleri gerekenlere ilişkin algılarının "düşük" düzeyde olduğunu göstermektedir.

On üçüncü maddenin frekans dağılımı incelendiğinde çoğu öğretmenin müfredattaki ünite ve konu uzunluğunun ideal düzeyde olması konusunda olumsuz görüşe sahip olduğu sonucuna varılabilir. Öğretmenlerin konuyla ilgili ortalama puanı  $\bar{X} = 2,35$  olarak belirlenmiştir. Bu ortalama, öğretmenlerin programdaki ünite ve konuların ideal uzunluğuna ilişkin algılarının "düşük" düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu algıya, cevapların tamamı bir bütün olarak ele alındığında programlarda bazı ünite ve konulara ayrılan sürenin fazla olması, bazı konulara ise yeterli süre verilmemesinin sebep olduğu düşünülmektedir. Bu problem aynı zamanda “Ünite ve konuları, programlarda öngörülen zaman içinde işleyip tamamlayabiliyorum.” başlıklı maddeye de olumsuz cevap verilmesine sebebiyet vermektedir.

### 6.3.3. Öğretme ve Öğrenme Boyutu

Tablo 7'de öğretmenlerin TDB (İslam I ve İslam II) öğretim programının öğretme ve öğrenme boyutuna yönelik görüşlerine ilişkin frekans dağılımları, yüzdeler, ortalama ve standart sapmalar verilmiştir.

	Hiç katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle katılıyorum		ORT	SS
	n	%	n	%	N	%	N	%	n	%		
Ders işlerken program bana neyi, nasıl yapmam gerektiği konusunda ihtiyacı duyabileceğim rehberliği sunmaktadır.	8	3.4	97	41.3	10	4.3	110	46.8	10	4.3	3.07	1.090
Program kolay ulaşılabilir araç, gereç ve eğitsel materyalleri kullanabileceğim ders işleme imkânı veriyor.	11	4.7	117	49.8	7	3.0	91	38.7	9	3.8	2.87	1.102
Program, öğrenci merkezli anlayışa uygun şekilde tasarlanmıştır.	80	34.0	118	50.2	5	2.1	30	12.8	2	.9	1.96	.975
Program, öğretmene öngörülen kazanımları edinmeye uygun görsel, işitsel ve basılı materyal kullanmaya imkân tanıyor.	22	9.4	148	63.0	5	2.1	55	23.4	5	2.1	2.46	1.018
Program öğretmene okulun bulunduğu sosyal çevre, ekonomik durum ve fiziki imkânlarla göre planlama yapma imkânı tanıyor.	12	5.1	105	44.7	7	3.0	100	42.6	11	4.7	2.97	1.126
Program öğretmen olarak bana ders kitapları dışında herhangi bir yardımcı kaynak kullanma ihtiyacı hissettirmiyor.	16	6.8	115	48.9	10	4.3	84	35.7	10	4.3	2.82	1.123

Programda öngörülen etkinlikler sınıf ortamında gerçekleştirilebilecek özelliktedir.	6	2.6	47	20.0	5	2.1	146	62.1	31	13.2	3.63	1.026
Programlarda yer alan etkinlikler ve konular öğrencilerin ilgisini çekecek tarzda sunulmuştur.	59	25.1	127	54.0	2	.9	41	17.4	6	2.6	2.18	1.076
Programda konular ile ilgili yeterli sayıda hikâyelere yer verilmiştir.	26	11.1	151	64.3	11	4.7	42	17.9	5	2.1	2.36	.970
Program kapsamında verilen etkinlikler, konular ile uyumlu öğrenme ve anlamayı kolaylaştırıcı işlev görmektedir.	21	8.9	156	66.4	9	3.8	45	19.1	4	1.7	2.38	.951
Program öğrencilere öğrenme ve öğretme sürecine aktif olarak katılma imkânı vermektedir.	27	11.5	155	66.0	5	2.1	46	19.6	2	.9	2.32	.946
Program, öğretmene işleyebileceği konuya uygun öğretim yöntem ve tekniği seçme imkânı veriyor.	21	8.9	151	64.3	4	1.7	55	23.4	4	1.7	2.45	1.000
Görev yaptığım okulun fiziki olanakları, programı istediğim verimlilikte uygulanmaya engel teşkil etmiyor.	15	6.4	82	34.9	4	1.7	107	45.5	27	11.5	3.21	1.217
Program öğrencilere, düşünme, araştırma, yapma, soru sorma, eleştirel düşünme ve benzeri becerilerin gelişmesine olumlu yönde etki ediyor.	31	13.2	146	62.1	8	3.4	45	19.1	5	2.1	2.35	1.003
Programın aktarımı için verilen ders kitabı tasarım, sayfa düzeni verilen resimler vb. açıdan ihtiyaçlara cevap verecek niteliktedir.	26	11.1	156	66.4	6	2.6	42	17.9	5	2.1	2.34	.966
Programın aktarımı için sunulan ders kitapları içerik açısından ihtiyaçları karşılayabiliyor.	24	10.2	159	67.7	4	1.7	41	17.4	7	3.0	2.35	.982

Programın aktarımı için sunulan ders kitapları öğrenci etkinlikleri açısından yeterlidir.	30	12.8	158	67.2	4	1.7	39	16.6	4	1.7	2.27	.944
Programda konuları işlerken her ders öncesi özel hazırlık yapmaya ihtiyaç duymuyorum.	23	9.8	86	36.6	3	1.3	101	43.0	22	9.4	3.06	1.251

Tablo 7. Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programının Öğretme ve Öğrenme Boyutuna Yönelik Görüşleri

Öğretme- Öğrenme boyutuna ilişkin birinci maddelerin frekans dağılımı incelendiğinde, öğretmenlerin yaklaşık %50'sinin, programların uygulanma sürecinde ihtiyaç duyulabilecek rehberliği yaptığı konusunda olumlu bir kanaate sahip olduğu gözlemlenmiştir. Bu bulgu, öğretmenlerin programların etkili bir şekilde uygulanması için rehberlik sağlama konusunda önemli bir rol üstlendiklerini göstermektedir. Ancak, benzer bir oranda öğretmenin bu konuda olumsuz görüşe sahip olduğu da dikkat çekmektedir. Maddeye ilişkin öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=3.07$  olduğundan, öğretmenlerin programların uygulanma sürecinde rehberlik yapma konusunda "orta" düzeyde bir algıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Eğitim-öğretim sürecine baktığımızda, etkili bir öğretim programının başarılı olabilmesi için en önemli unsurlardan biri, uygulayıcılara rehberlik etmesi ve dengeli bir şekilde planlanmış olmasıdır. Çünkü eğitim programı, öğrencilerin okulda ve okul dışında deneyimleyerek yaşadığı planlı etkinlikler aracılığıyla öğrenme sürecini düzenleyen bir yapıdır.<sup>18</sup>

İkinci maddenin frekans dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin genel olarak derslerin işlenmesinde basit araç, gereç ve eğitim materyallerinin kullanılmasına yönelik programlara ilişkin olumsuz bir algıya sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, benzer oranda öğretmenin, programların kolay ulaşılabilir araç, gereç ve eğitsel materyallerin kullanılmasına imkân tanıdığına dair olumlu bir kanaate sahip olduğu da dikkat çekmektedir. Öğretmenlerin buldukları okulların fiziki olanakları, sınıf mevcudu, veli profili, ekonomik durum ve araç gereç kullanma becerilerinin farklılıklarının, bu iki zıt görüşü bir araya getirdiği düşünülmektedir. Maddeye ilişkin öğretmen görüşlerinin ortalama puanı 2,87 olduğundan, öğretmenlerin genel algısının "orta" düzeyde olduğu sonucuna varılmaktadır.

<sup>18</sup> Özcan Demirel, Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya, (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 4.

Üçüncü maddenin frekans dağılımı incelendiğinde, öğretmenlerin çoğunluğunun dersin öğrenci merkezli bir yaklaşımla tasarlanması konusunda olumsuz bir tutuma sahip olduğu söylenebilir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerine ilişkin ortalama puanlarının 1,96 olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre öğretmenlerin, Temel Dini Bilgiler dersi öğretim programının öğrenci merkezli eğitim anlayışına uygunluğu konusunda algıları “düşük” düzeydedir. Bireysel farklılıklara dayalı bir eğitim programında seçilen yöntem ve teknikler ile kullanılan materyallerin her öğrencinin ilgi, istek, dikkat, gelişimsel özelliklerine veya zekâsına hitap etmesi gerekmektedir. Örneğin bir öğretmenin dersinde farklı zekâ alanlarına sahip öğrencilerin dikkatini çekmek için: görsel zekâyı geliştirmek için video ve görsellerden yararlanmak, sözel dilsel zekâ için yazı yazmak ve sunmak, bedensel zeka için göster-yap tekniklerini veya dramayı uygulamak, sosyal zekaya yönelik işbirlikçi öğrenme etkinliklerini kullanmak, birey yönelik ilkesi kapsamında değerlendirilebilir.<sup>19</sup>

Dördüncü maddenin frekans dağılımına bakıldığında öğretmenlerin çoğunluğunun, programların uygulanması sırasında kazanımların öğrencilere öğretilmesinde görsel ve işitsel bileşenlerin kullanımına yönelik olumsuz bir tutuma sahip oldukları görülmektedir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerinin ortalamasının  $\bar{X}=1,018$  olduğu görülmektedir. Bu ortalama, öğretmenlerin maddeye ilişkin algılarının "düşük" olduğunu göstermektedir. Alınan yanıtlar incelendiğinde, programların bu yönünün öğretmenler açısından en başarısız bulunan yönlerden biri olduğu görülmektedir

Beşinci maddenin frekans dağılımları incelendiğinde, öğretmenlerin yaklaşık yarısının, görev yaptıkları okulun sosyal ve ekonomik özelliklerine uygun olarak öğretimi planlama konusunda zorluklar yaşadığı görülmektedir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 2,97$  olduğu görülmektedir. Bu ortalamaya göre, öğretmenlerin programları uygularken çalıştıkları okulun sosyal ve ekonomik ortamına göre planlama yapma olanağına ilişkin algılarının "orta" düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

Altıncı maddenin frekans dağılımından bakıldığında, çoğu öğretmenin ders anlatırken ders kitabı dışında farklı yardımcı kaynaklar kullanmaya ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Bu durum aynı zamanda ders uygulamalarına yönelik hazırlanan öğretim materyallerinin beklentileri karşılamadığının da göstergesi

<sup>19</sup> Özge Metin, Öğrenme ve Öğretim İlkeleri, Mustafa Şanal ve Bünyamin Çetinkaya (Ed.), Öğretim ilke ve yöntemleri (1. Baskı) içinde, (Ankara: Pegem Akademi,2023).67



olarak değerlendirilebilir. Öğretmenlerin bu maddeye ilişkin ortalama değerlendirmesinin  $\bar{X}=2,82$  olduğu görülmektedir. Bu ortalamadan öğretmenlerin ihtiyaçlarına uygun ders kitapları konusunda "orta" düzeyde farkındalık sahibi oldukları görülmektedir.

Yedinci maddenin frekans dağılımı incelendiğinde, öğretmenlerin çoğunluğunun programdaki ekinlikleri sınıf ortamında gerçekleştirilebilecek nitelikte olduğuna yönelik olumlu tutuma sahip olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin bu konudaki ortalama görüşleri  $\bar{X} = 3,63$  olarak belirlenmiştir. Bu değere bakıldığında, öğretmenlerin bu konuya ilişkin algılarının "yüksek" düzeyde olduğu gözlemlenmektedir.

Sekizinci maddeye ilişkin dağılımlara baktığımız zaman, öğretmenlerin çoğunluğunun öğretim programlarındaki konu ve etkinliklerin öğrencilerin ilgisini çekebilecek şekilde sunulmasını olumsuz olarak gördüğü belirlenmiştir. Ortalama görüşlerin  $\bar{X} = 2,18$  olduğu gözlemlenmektedir. Bu değere göre, öğretmenlerin bu konuya ilişkin algısının "düşük" düzeyde olduğu söylenebilir.

Dokuzuncu maddenin frekans dağılımı incelendiğinde, öğretmenlerin çoğunluğunun konu ile ilgili yeterli sayıda hikâyenin programda yer almasına yönelik olumsuz tutuma sahip olduğu söylenebilir. Öğretmenlerin bu konudaki ortalama görüşlerinin  $\bar{X}=2,36$  olduğu görülmektedir. Bu ortalamaya bakıldığında, öğretmenlerin bu maddeye ilişkin algılarının "düşük" düzeyde olduğu görülmektedir.

Onuncu maddenin frekans dağılımı incelendiğinde, çoğu öğretmenin programlarda sunulan etkinliklerin öğrenmeyi ve anlamayı kolaylaştırdığını olumlu değerlendirdiği sonucuna varılabilir. Konuya ilişkin ortalama öğretmen puanının  $\bar{X} = 3,13$  olduğu görülmektedir. Bu ortalamaya göre öğretmenin konuya ilişkin algısının "orta" düzeyde olduğu varsayılmaktadır.

On birinci maddenin frekans dağılımına göre, öğretmenlerin çoğunluğu, programların öğrencilerin öğrenme-öğretme sürecine aktif olarak katılma fırsatı sağlamadığını düşünmektedir. Öğretmenlerin bu konudaki görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 2,32$  olduğundan, öğrencilerin bu sürece aktif katılma algısının "düşük" düzeyde olduğu görülmektedir.

On ikinci maddenin frekans dağılımına baktığımız zaman, öğretmenlerin çoğunluğu, programların içeriğinin öğretmene istediği öğretim yöntemini seçme özgürlüğü vermediğini düşünmektedir. Maddeye ilişkin öğretmen görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 2,45$  olduğuna göre, öğretmenlerin bu konudaki algısının "düşük"

düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin olumsuz kanaate sahip olmasının sebebi ders saatinin bir saat olması sebebiyle konuları yetiştirmek için pratik olan anlatım yöntemini tercih etmeleri olduğu düşünülmektedir.

On üçüncü maddenin frekans dağılımı incelendiğinde, Öğretmenlerin büyük çoğunluğu, görev yaptıkları okulların fiziki olanaklarının programların istenen verimde uygulanmasına engel olmadığını düşünmektedir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 3,21$  olduğuna göre, öğretmenlerin bu konudaki algısının "Orta" düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Sınıf mevcutlarının çok kalabalık olmaması, hemen hemen her okulda mescit vb. uygulama alanlarının olması öğretmenlerin görüşünün olumlu olmasına etki ettiği düşünülmektedir.

On dördüncü maddenin frekans dağılımı incelendiğinde öğretmenlerin çoğunluğunun programların öğrencilerin düşünme, araştırma, soru sorma gibi sosyal becerilerinin gelişimine olumlu katkı sağladığı yönünde olumsuz düşündüğü söylenebilir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=2,35$  olduğuna göre, öğretmenlerin bu konudaki algısının "Düşük" düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

On beşinci maddenin frekans dağılımı incelendiğinde; öğretmenlerin çoğunluğunun, öğrencilere aktarılan programların temel araçlarından biri olan ders kitaplarının ihtiyaçları karşıladığına dair olumsuz bir görüşe sahip olduğu gözlemlenmektedir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 2,34$  olduğu için, ders kitaplarının yeterliliğine ilişkin algılarının "düşük" düzeyde olduğu sonucuna varılmaktadır. Müfredatın öğrencilere aktarılmasında temel eğitim materyalinin ders kitabı olduğu düşünüldüğünde, bu durum programların başarısında ciddi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

On altıncı maddenin frekans dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin çoğunluğunun, öğrencilere ders aktarımında önemli bir rol oynayan ders kitaplarının içeriğinin güncel ihtiyaçları karşıladığına dair olumsuz bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin bu konudaki görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 2,35$  olduğu gözlemlenmektedir ki bu da öğretmenlerin ders kitaplarının içeriği hakkındaki algılarının "düşük" düzeyde olduğunu göstermektedir.

On yedinci maddenin frekans dağılımına göre, öğretmenlerin çoğunluğunun ders kitaplarını öğrenci etkinlikleri açısından yeterli bulmadığı belirlenmektedir. Öğretmenlerin bu konudaki görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 2.27$  olduğundan, ders kitaplarının öğrenci etkinlikleri için yetersiz olduğu yönünde bir algının hâkim

olduğu söylenebilir. Bu ortalama değere göre, öğretmenlerin konuya ilişkin algısının "düşük" düzeyde olduğu söylenebilir.

On sekizinci maddenin frekans dağılımını incelediğimizde öğretmenlerinin neredeyse yarısının müfredattaki konuları anlatırken her ders öncesi hazırlık yapma ihtiyacı hissetmediği görülmektedir. Ancak öğretmenlerin önemli bir bölümü, derslerde ele alınacak konuları işlerken ders öncesi hazırlık yapma gerekliliği olduğunu düşünmektedir. Temel Dini Bilgiler dersi, imam hatip ortaokullarında ve diğer ortaokullarda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri tarafından verilmektedir. Müfredatlar içerik olarak birbirine benzese bile özel hazırlık ve deneyim gerektirmektedir. Maddeye ilişkin görüşlerin iki uçta toplanmasının sebebi olarak da öğretmenlerin mesleki bilgi ve formasyon deneyimlerin farklı olması düşünülmektedir. Öğretmenlerin bu konuya ilişkin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X}=3,06$  olduğu görülmektedir. Bu ortalamaya göre öğretmenin konuya ilişkin algısının "orta" düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

#### 6.3.4. Ölçme ve Değerlendirme Boyutu

Tablo 8'de öğretmenlerin TDB dersi (İslam I ve İslam II) öğretim programının ölçme ve değerlendirme boyutuna yönelik görüşlerine ilişkin frekans dağılımları, yüzdeler, ortalama ve standart sapmalar verilmiştir.

	Hiç katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle katılıyorum		ORT	SS
	n	%	N	%	n	%	N	%	n	%		
Program, öğrencilerin İslami değerleri ve erdemli davranışları kazanmalarına ideal düzeyde katkı sağlıyor.	20	8.5	55	23,4	20	8.5	134	57	6	2.6	2.75	1.090
Ünite sonlarında verilen değerlendirme etkinlikleri ihtiyacı karşılayacak yeterliliğe sahiptir	25	10.6	120	51,1	7	3.0	76	32,3	7	3.0	2.66	1.126
Programda öngörülen ölçme ve değerlendirme teknikleri (yazılı ve sözlü sınavlar, proje ödevleri vb.) programın kazanımlarını ölçmeye uygundur.	11	4.7	63	26,8	5	2.1	150	63,8	6	2.6	3.33	1.045

Program kapsamında ders kitaplarında verilen ayet ve hadisleri öğrenciler kolayca kavrayabiliyor.	92	39.1	108	46.0	8	3.4	20	8.5	7	3.0	1.90	1.014
Programda öğrencilere kazandırılmak istenen bilgi, beceri ve davranışlar ölçülebilir niteliktedir.	7	3.0	40	17.0	4	1.7	159	67.7	25	10.6	3.66	.980
Programın gerektirdiği ölçme ve değerlendirme teknikleri zamanında tamamlayabiliyorum	2	.9	23	9.8	0	0.0	158	67.2	52	22.1	4.00	.832
İslam I, İslam II öğretim programının beklentileri karşıladığını ve mevcut haliyle yeterli olduğunu düşünüyorum.	91	38.7	127	54.0	4	1.7	9	3.8	4	1.7	1.76	.809

Tablo 8. Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programının Ölçme ve Değerlendirme Boyutuna Yönelik Görüşleri

Ölçme ve Değerlendirme Boyutuna ilişkin birinci maddenin dağılımına baktığımız zaman öğretmenlerin çoğunluğunun, dersin İslami değerleri ve ahlaki davranışları istenilen düzeyde kazandırıp kazandırmadığı konusunda olumlu bir görüşe sahip olduğu belirlenmiştir. Öğretmenlerin bu konuya ilişkin ortalama görüşlerinin  $\bar{X} = 3,55$  olduğu tespit edilmiştir. Bu ortalamaya bakıldığında öğretmenlerin bu konuda “yüksek” bir algıya sahip olduğu görülmektedir.

İkinci maddenin frekans dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin çoğunluğunun ünite kapsamında yapılan son değerlendirmelerin ihtiyaçlara cevap verme kapasitesine yönelik olumsuz bir tutuma sahip olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerine ilişkin ortalama puanının 2,66 olduğu görülmektedir. Bu ortalama, öğretmenlerin bu maddeye ilişkin farkındalığının “düşük” olduğunu göstermektedir.

Üçüncü maddeye ilişkin öğretmenlerin genel görüşleri incelendiğinde, çoğunluğunun ölçme ve değerlendirme tekniklerinin, başarının belirlenmesinde etkili bir şekilde kullanılması konusunda olumlu bir tutum sergilediği görülmektedir. Maddeye ilişkin görüşlerin ortalaması  $\bar{X} = 3,33$  olarak belirlenmiştir, bu da öğretmenlerin bu konuda “orta” düzeyde bir algıya sahip olduğunu göstermektedir.

Dördüncü maddeye ilişkin öğretmenlerin çoğunluğunun, programa dâhil edilen ayet ve hadislerin öğrenciler tarafından kolayca anlaşılabilmesine ilişkin olumsuz bir görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ortalama görüş  $\bar{X} = 1,90$  olarak belirlenmiştir, bu da öğretmenlerin bu konuda “düşük” bir algıya sahip olduklarını göstermektedir.

Beşinci maddeye ilişkin frekans dağılımına baktığımız zaman öğretmenlerin çoğunluğunun, öğrencilerin programlarda kazanmak istedikleri bilgi, beceri ve davranışların ölçülebilirliği konusunda olumlu görüşe sahip olduğu belirtilmektedir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerinin aritmetik ortalaması  $\bar{X} = 3,66$  olduğundan, öğretmenlerin bu konuda “yüksek” bir algıya sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Yedinci maddeye göre öğretmenlerin çoğunluğunun, programın gerektirdiği ölçme ve değerlendirme etkinliklerini zamanında tamamlanabilme konusunda olumlu düşündüğü görülmektedir. Öğretmenlerin maddeye ilişkin görüşlerinin ortalaması  $\bar{X} = 4,00$  olduğu için, bu konuda “yüksek” bir algıya sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Sekizinci maddenin frekans dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin çoğunluğunun programlara ilişkin olumsuz algıya sahip olduğu ve mevcut haliyle programların etkili ve yeterli olmadığına inandıkları söylenebilir. Öğretmenlerin bu maddeye ilişkin ortalama görüşü  $\bar{X} = 1,76$ 'dır. Bu ortalama, öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler dersinin genel etkililiği konusunda farkındalıklarının "düşük" olduğu göstermektedir.

#### 6.4. Öğretmenlerin Sosyodemografik Özelliklerine Göre Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I Ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Görüşleri

##### 6.4.1. Öğretmenlerin Eğitim Düzeylerine Göre Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Görüşleri

	Lisans (n=191)		Yüksek Lisans (n=44)		t	p
	ORT	SS	ORT	SS		
Hedefler Boyutu	28.88	7.488	26.32	5.506	2.138	.034*
İçerik Boyutu	33.26	9.295	31.45	7.381	1.205	.230
Öğretme ve Öğrenme Boyutu	47.38	14.483	45.64	9.465	.762	.447
Ölçme ve Değerlendirme Boyutu	22.81	4.956	22.09	4.714	.877	.381

\*p<.05

Tabloya göre öğretmenlerin eğitim düzeylerine göre TDB dersi (İslam I Ve İslam II) öğretim programının yalnızca hedeflerine ilişkin ortalamaları arasında

anamlı fark bulunmuştur ( $t=2.138$ ;  $p=.034$ ). Lisans düzeyinde eğitimi olanların TDB dersinin hedeflerini yeterli bulma ortalamaları ( $ort=28.88$ ) yüksek lisans düzeyinde eğitimi olanların ortalamalarından ( $ort=26.32$ ) anlamlı düzeyde yüksek bulunmuştur. Bu sonuca göre; “Öğretmenlerin "TDB dersi (İslam I ve İslam II) öğretim programlarının hedef boyutuna ilişkin görüşleri arasında eğitim düzeyi değişkenine göre anlamlı farklılıklar vardır.” şeklinde kurulan denence doğrulanmıştır.

#### 6.4.2. Öğretmenlerin Öğretmen Olarak Çalışma Sürelerine Göre Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Görüşleri

	0-10 yıl (n=77)		10-20 yıl (n=158)		T	P
	ORT	SS	ORT	SS		
Hedefler Boyutu	29.45	7.346	27.89	7.122	1.568	.118
İçerik Boyutu	34.64	10.308	32.09	8.163	2.055	<b>.041*</b>
Öğretme ve Öğrenme Boyutu	47.90	14.691	46.65	13.194	.657	.512
Ölçme ve Değerlendirme Boyutu	23.09	6.005	22.47	4.284	.903	.368

\* $p<.05$

Tabloya göre öğretmenlerin öğretmenlik deneyimlerine göre, TDB dersi (İslam I ve İslam II) öğretim programının yalnızca içeriğine ilişkin görüşlerinde anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ( $t=2.055$ ;  $p=.041$ ). 0-10 yıl arası öğretmenlik deneyimine sahip olanlar, dersin içeriğini daha yeterli bulmaktadır (ortalama=34.64). Bu değer 10-20 yıl arası deneyime sahip olanlarınkine (ortalama=32.09) göre anlamlı derecede yüksektir. Yani, 0-10 yıl arası öğretmenlik deneyimine sahip olanlar, 10-20 yıl arası deneyime sahip olanlara kıyasla dersin içeriğini daha yeterli bulmaktadır. Bu sonuca göre “Öğretmenlerin Temel Dini Bilgiler dersi (İslam I ve İslam II) öğretim programlarının içerik boyutuna ilişkin görüşleri arasında kıdemine göre anlamlı farklılıklar vardır.” şeklinde kurulan hipotez doğrulanmıştır. Öğretmenlerin kıdemine göre, ortalamalarına bakıldığında zaman, mesleki deneyimi düşük olan öğretmenlerin program içeriğine yönelik tutumları daha olumluyken, deneyimleri arttıkça öğretmenlerin program içeriğine yönelik olumlu tutum düzeylerinin azaldığı görülmektedir.

#### 6.4.3. Öğretmenlerin Çalıştıkları Kuruma Göre Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam I ve İslam II) Öğretim Programına Yönelik Görüşleri

	Ortaokul (n=45)		İmam Hatip Ortaokulu (n=190)		t	p
	ORT	SS	ORT	SS		
Hedefler Boyutu	27.82	7.349	28.54	7.200	-.596	.552
İçerik Boyutu	31.89	8.731	33.17	9.044	-.859	.391
Öğretme ve Öğrenme Boyutu	44.18	13.246	47.74	13.731	-1.574	.117
Ölçme ve Değerlendirme Boyutu	21.49	4.393	22.96	4.994	-1.813	.071

\*p<.05

Tabloya göre öğretmenlerin çalıştıkları kuruma göre Temel Dini Bilgiler dersi (İslam I ve İslam II) öğretim programının hedef, içerik, öğrenme öğretme durumu ve ölçme ve değerlendirme alanlarına ilişkin görüşlerinde anlamlı bir farklılık belirlenmemiştir.

### Sonuç ve Öneriler

Yapılan araştırmaya göre, öğretmenlerin Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) dersi öğretim programıyla ilgili hedefler, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme-değerlendirme gibi temel alanlarda farklı memnuniyet düzeyleri olduğu gözlemlenmiştir. Genel olarak anket cevaplarına bakıldığında, öğretmenlerin öğretim programına yönelik “orta” düzeyde bir kullanılabilirlik algısına sahip oldukları görülmektedir.

Araştırmanın sonuçlarına göre katılımcıların hedef ögesinin kriterlere uygunluğu konusunda orta düzeyde bir kullanılabilirlik algısına sahip oldukları görülmektedir. Bu durum, öğretmenlerin TDB (İslam 1-2) dersi öğretim programını, araştırma kapsamında birçok yönden çok başarılı bulmasalar da maddelere verdiklerin cevapların aritmetik ortalamalarına göre kullanılabilir düzeyde gördüklerini göstermektedir ( $\bar{X} = 2.88$ ). Katılımcı yanıtlarına göre, programın hedeflerinin birbirini desteklediği, konu ve ünitelerin genel amaçlarla uyumlu bir şekilde sunulduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte, öğretim programının öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal yönden bütüncül gelişimini sağlama konusunda eksiklikler taşıdığı, programın öğrencilerin gelişim seviyelerine uygun olmadığı ve bu nedenle öğrencilerin belirlenen hedeflere istenilen düzeyde ulaşamadığı belirlenmiştir.

Temel Dini Bilgiler dersi ile ilgili önceki çalışmaları incelediğimizde benzer sonuçları görmekteyiz. Çekin (2016), “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir

Araştırma”<sup>20</sup> adlı çalışmasında TDB dersi öğretim programında belirtilen toplam 85 kazanımın % 72’sinin bilişsel alanla, % 28’sinin ise duyuşsal alanla ilgili olduğunu belirtmiştir. Programda Psikomotor alanla ilgili herhangi bir kazanım da yer almadığını vurgulamıştır. Bu bağlamda, Temel Dini Bilgiler (TDB) derslerinin, öğrencilere bilgi aktarmaya odaklanan bilişsel ağırlıklı bir yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir.

Programın içerik boyutuyla ilgili elde edilen nicel bulgulara göre, öğretmenlerin program içeriği ile ilgili "düşük" düzeyde bir algıya sahip oldukları tespit edilmiştir. Anket formuna verilen cevaplara göre, programdaki içerikler istenilen düzeyde sade, anlaşılır ve öğrenme ilkelerine uygun bir şekilde hazırlanmamıştır. Ayrıca, öğretmenler programdaki ayetler ve hadislerin öğrenci seviyesine uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Çalışmanın sonuçlarına göre, Temel Dinî Bilgiler (TDB) dersinin öğretimi için haftalık bir saatlik ders süresinin yeterli görülmediği belirlenmiştir. Özellikle dersin öğrenci merkezli etkinlikler ve aktif öğrenme teknikleriyle işlenmesi durumunda, bir saatlik ders süresinin yetersiz olduğu tespit edilmiştir.

TDB dersi ile ilgili öğretmenlerle yapılan bazı çalışmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Çiftçi (2017), “Ortaokul Din, Ahlak Ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci Ve Veli Görüşleri İle Değerlendirilmesi”<sup>21</sup> adlı çalışmasında öğretmenlerle görüşme yapmıştır. Bazı öğretmenler TDB dersinin öğrenciler tarafından pek ilgi görmediğini ve ayrıca bu derste işlenmesi gereken konuların DKAB dersinde zaten ele alındığı vurgulamışlardır. Çiftçi (2017)<sup>22</sup>, çalışmasında öğretmenlerin içerik ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Öğretmenler Temel Dini Bilgiler dersinin içeriğinin aslında akademik bir düzeyde olduğu ve ideal olarak imam hatip liselerinin 10-11-12. sınıflarında öğretilmesi gerektiği ifade etmişlerdir. TDB dersinin içeriğinin öğrenci seviyesinin üzerinde olduğunu, bazı konuların üniversite düzeyinde tartışılan konular olduğunu belirtmişlerdir.

---

<sup>20</sup> Abdulkadir Çekin, “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (6), (June 2016), 55-97.

<sup>21</sup> Harun Çiftçi, *Ortaokul Din, Ahlak Ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri İle Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 160.

<sup>22</sup> Çiftçi, *Ortaokul Din, Ahlak Ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri İle Değerlendirilmesi*, 175.



Turgut (2019),<sup>23</sup> yapmış olduğu çalışmasında içerik boyutu ile ilgili farklı sonuçlara ulaşmıştır. Öğretmenlerin görüşlerine başvurulmuş çalışmada, öğretmenler Temel Dini Bilgiler dersinin öğrenci seviyesi ve içerik bakımından ideal olduğunu ifade etmişlerdir. Yazar bu duruma sebep olarak, Temel Dini Bilgiler ders programının iki kısımdan oluşmasını göstermektedir.

Elde edilen nicel bulgulara göre, öğretmenlerin programın öğrenme ve öğretme boyutuyla ilgili "orta" düzeyde bir algıya sahip oldukları görülmektedir ( $\bar{X} = 2,61$ ). Günümüzde, eğitim anlayışında geleneksel yaklaşımın terkedildiği, öğrencinin merkeze alınarak, bütün eğitim öğretim faaliyetleri öğrenci merkezli kurgulanmaktadır. Bu durumda hazırlanan öğretim programlarının, öğrenci merkezli eğitim anlayışına uygun bir yapıya sahip olması gerekmektedir. TDB dersi öğretim programı bu açıdan ele alındığında, öğretmenlerin perspektifinden öğrenci merkezli eğitim anlayışına uygun olmadığı düşünülebilir. Günümüz eğitim yaklaşımında, öğrencinin merkezde olduğu ve öğretmenin rehberlik yaptığı, öğrencinin ise aktif olarak sürece katıldığı bir model benimsenmektedir. Ancak öğretmenlerin görüşlerine göre, öğretim programları öğrencilerin aktif katılımını sağlamada yeterince etkili değildir. Bu durum, öğretim programlarının öğrenci katılımını artırmak için yeniden gözden geçirilmesi ve daha etkileşimli hale getirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Programın uygulanmasında ders kitapları gerek içerik gerekse görsel açısından oldukça önemlidir. Araştırmanın sonuçlarına göre, ders kitapları, öğretmenlerin bakış açısından değerlendirildiğinde, tasarım, görsellik ve içerik açısından ihtiyaçları karşılayacak seviyede olmadığı ifade edilebilir. Aynı zamanda Öğretim programı öğretmenlere ders kitabı dışında çeşitli kaynaklar kullanma ihtiyacı hissettirmektedir. Turgut (2019)<sup>24</sup>, görüşme tekniğini kullanarak öğretmenlerle yapmış olduğu çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşmıştır. Öğretmenler, ders programlarında "Öğrenciye Görelik" ve "Somuttan Soyuta" ilkelerine daha fazla dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Ayrıca, bu ilkelerin yanı sıra ders kitaplarının da yoğun ve ağır olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum, öğrencilerin ihtiyaçlarına ve gelişim seviyelerine daha uygun bir öğrenme ortamı oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır.

<sup>23</sup> Mustafa Turgut, *Ortaokullarda Din, Ahlak Ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Yönetici, Öğretmen. Öğrenci Ve Veli Görüşleri Bağlamında İncelenmesi (Antalya İli Örneği)*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 75.

<sup>24</sup> Turgut, *Ortaokullarda Din, Ahlak Ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Yönetici, Öğretmen. Öğrenci Ve Veli Görüşleri Bağlamında İncelenmesi (Antalya İli Örneği)*, 142.

Öğretmenlerin bu görüşleri, ders materyallerinin ve programların yeniden değerlendirilmesi ve öğrenci merkezli bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini işaret etmektedir.

Ders kitapları konusunda farklı çalışmalar da mevcuttur. Çiftçi(2017)<sup>25</sup>, yapmış olduğu çalışmada ders kitaplarında; 'Ders Çıkaralım, Bulalım, Paylaşalım, Yazalım, Konuşalım, Değerlendirelim, Tartışalım, Mesaj Çıkaralım, Listeleyelim, Beyin Fırtınası Yapalım, İlkeler Çıkaralım, Sonuç Çıkaralım, Proje Hazırlayalım, Slogan Bulalım, Tamamlayalım, Örnekler Bulalım, Empati Yapalım.' gibi çeşitli etkinliklerin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu etkinlikler, ders kitabını etkinlik açısından zenginleştirmektedir. Ayrıca, önemli bilgiler 'Bilgi Kutusu ve Not Edelim' bölümlerinde yer almakta ve öğrencilerin konudan mesajı özetlemelerine yardımcı olmaktadır. Görseller, konularla ilişkilendirilmiş ve ünite sonlarında 'Ünitemizi Değerlendirelim' bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde, çeşitli soru tipleriyle ünite değerlendirme çalışmaları yer almaktadır ve ders kitabı etkinlikler açısından yeterlidir.

Elde edilen bulguları değerlendirdiğimizde, katılımcıların genel olarak yenilenen öğretim programının ölçme değerlendirme bileşenine “orta” düzeyde bir görüş bildirdikleri fakat bazı alanlarda eksikliklerin gözlemlendiği ortaya çıkmıştır. Programda kullanılacak ölçme-değerlendirme kriterleri ile yöntem ve tekniklerin, açık, net ve anlaşılır bir şekilde ifade edildiği gözlemlenmiştir. Ölçme ve değerlendirme ölçütleri, programın hedefleriyle uyumlu olarak tasarlanmıştır. Bu yaklaşım, öğrencilerin gelişimini izlemeyi ve değerlendirmeyi kolaylaştırarak, öğrencilerin İslami değerleri ve erdemli davranışları kazanmasına en uygun desteği sağlamayı amaçlamaktadır.

Öğretmenlerin anket formuna verdikleri cevaplara göre öğretim programında yer alan ayetler ve hadislerin öğrenciler tarafından anlaşılmasının zor olduğu belirlenmiştir. Bu nedenle, programın etkili bir şekilde uygulanabilmesi için öğretmenlerin ve öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda ölçme-değerlendirme süreçlerinin ve içeriklerin gözden geçirilmesi gerekmektedir. TDB dersi ile ilgili hazırlanan önceki çalışmaları incelediğimizde benzer sonuçlara ulaşıldığını görmekteyiz. Kesman'ın (2018)<sup>26</sup> yaptığı öğretim müfredatıyla ilgili ankete göre, çoğu öğretmen, konu ve etkinliklerde yer alan ayet ve hadislerin aktarmak

---

<sup>25</sup> Çiftçi, Ortaokul Din, Ahlak Ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri İle Değerlendirilmesi, 85.

<sup>26</sup> Kesman, İmam Hatip Ortaokulu Meslek Dersleri Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi, 94.

istediği mesajların öğrenciler tarafından kolayca anlaşamadığını düşünmektedir.

Araştırmaya katılan öğretmenler hali hazırda uygulanmakta olan TDB dersi öğretim müfredatının beklentileri karşılamadığı ve mevcut haliyle yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum, eğitim-öğretim sürecinin niteliğini olumsuz yönde etkilediği ve programların uygulayıcıları olan öğretmenleri oldukça zorladığı yönünde bir değerlendirme yapılabilir. Öğretmenler, özellikle programın belirlenen hedeflere ulaşmada yaşanan zorluklar, ölçme-değerlendirme süreçlerinin yetersizliği ve öğrencilerin İslami kavramları anlamakta yaşadıkları güçlükler konusunda ciddi sıkıntılarla karşılaşmaktadır. Bu durum, verilen eğitimin verimliliğini ve öğrenci başarısını etkilemekte ve programların yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Öğrenme ve öğretme sürecinde materyal çeşitliliği kadar önemli olan bir unsur da ders kitaplarının gerekli ve yeterli niteliklere sahip olmasıdır. Ders kitapları, belirlenen hedeflere ulaşmada önemli bir araçtır. Dolayısıyla, doğru ve güncel bilgiler sunmalı, öğrencilere rehberlik etmeli, görsel materyallerle desteklenmeli ve etkinlik içi değerlendirme bölümleri içermelidir. Bu özellikler, ders kitaplarının öğrencilerin öğrenme sürecine katkı sağlaması ve içeriklerin etkili bir şekilde öğrenilmesini sağlaması açısından önemlidir.<sup>27</sup> Değerlendirme aşamasının etkin kullanımı, verilen eğitimin niteliği ve düzeyi ile öğrencinin öğrenmesinde gözlemlenen hata ve eksiklikler hakkında iyi bir fikir verdiği söylenebilir. Bu bakımdan gerek ünite içinde yapılan ara değerlendirmeler gerekse ünite sonunda yapılan değerlendirmeler, öğretimin ihtiyaçlarını karşılayacak yeterlilikte olması gerekmektedir. Ölçme ve değerlendirme faaliyetleri olarak değerlendirilen bu alanların bu amaca hizmet edecek şekilde gözden geçirilmesinin program etkinliğinin artırılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu araştırmada elde edilen sonuçlar kapsamında aşağıdaki önerilerde bulunulabilir. Bu öneriler, Temel Dini Bilgiler (TDB) öğretim programının geliştirilmesi ve eğitim politikalarının yeniden şekillendirilmesi açısından önemli bir tartışma zemini sunmaktadır. Eğitim politikalarının bu öneriler doğrultusunda revize edilmesi, öğretim süreçlerinin kalitesini artırabileceği gibi, öğrenci başarısını ve memnuniyetini de olumlu yönde etkileyebilir.

<sup>27</sup> Ali Göçer, İlköğretim Türkçe Ders Kitaplarının Ölçme Ve Değerlendirme Açısından İncelenmesi, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(1), 2010, 197-210.

**1. Veli ve Öğrenci Görüşlerinin Dâhil Edilmesi:** Öğretmen görüşlerine ek olarak veli ve öğrenci görüşlerinin de alınması, TDB dersinin daha katılımcı ve kapsayıcı bir şekilde ele alınmasını sağlayacaktır. Bu yaklaşım, eğitim politikalarının sadece öğretmen ve müfredat odaklı değil, aynı zamanda öğrencilerin ihtiyaçlarını ve velilerin beklentilerini de dikkate alacak şekilde şekillendirilmesine zemin hazırlayabilir. Bu durum, eğitim politikalarının daha demokratik ve öğrenci merkezli bir yapıya bürünmesine yol açabilir.

**2. Hedefler, İçerik ve Öğrenme Süreçlerinin Yeniden Düzenlenmesi:** Öğretim programının hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreçleri ve ölçme-değerlendirme yöntemlerinin bütünsel bir yaklaşımla yeniden düzenlenmesi, öğrencilerin daha geniş bir perspektiften eğitim almasını sağlayabilir. Bu durum, eğitim politikalarının daha esnek ve öğrenci ihtiyaçlarına duyarlı hale getirilmesini teşvik edebilir. Ayrıca, bu tür bir düzenleme, eğitimde kaliteyi artırma yönünde atılacak önemli bir adım olacaktır.

**3. Öğrenci İhtiyaçlarına Uygun Program Düzenlemesi:** Eğitim programının, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre şekillendirilmesi, öğrenme sürecini daha etkili ve katılımcı hale getirebilir. Eğitim politikalarının bu yönde revize edilmesi, bireysel farklılıkların göz önünde bulundurulmasını ve her öğrencinin potansiyelini en üst düzeyde kullanabilmesini sağlayabilir. Böylece, daha kapsayıcı bir eğitim sistemi oluşturulabilir.

**4. Ders Saati ve İçerik Düzenlemesi:** İmam hatip ortaokullarındaki ders saati yetersizliğinin giderilmesi, öğretim programının daha verimli bir şekilde uygulanmasını sağlayabilir. Eğitim politikalarında ders saatlerinin artırılması veya içerik yoğunluğunun yeniden düzenlenmesi, eğitimde derinlemesine öğrenmeyi teşvik edebilir. Bu tür bir düzenleme, öğretmenlerin ders içeriklerini daha etkili bir şekilde sunmalarına olanak tanırken, öğrencilerin de konuları daha iyi kavramalarına yardımcı olabilir.

**5. Dijital İçeriklerin ve Öğretmen Eğitimlerinin Artırılması:** EBA'da TDB dersi ile ilgili dijital içeriklerin artırılması ve öğretmenlere yönelik seminerlerin düzenlenmesi, eğitim teknolojilerinin daha etkin kullanımını sağlayabilir. Bu öneri, eğitim politikalarının dijital dönüşüme uyum sağlaması ve eğitimde teknolojik entegrasyonun artırılması açısından kritik öneme sahiptir. Böylece, öğrencilerin dijital dünyaya daha iyi entegre olmaları ve öğretmenlerin de bu sürece katkı sağlamaları mümkün olacaktır.

**6. Ders Kitaplarının Gözden Geçirilmesi:** TDB ders kitaplarının öğrenci merkezli etkinliklerle zenginleştirilmesi, öğrencilerin derse olan ilgisini artırabilir. Eğitim politikalarının, ders kitaplarının tasarımını ve içeriğini daha modern ve çekici hale getirecek şekilde güncellenmesi, öğrencilerin motivasyonunu ve katılımını artırabilir. Bu durum, daha interaktif ve öğrenci odaklı bir öğrenme ortamı yaratılmasına katkı sağlayabilir.

Sonuç olarak, bu öneriler doğrultusunda yapılacak düzenlemeler, eğitim politikalarının daha dinamik, öğrenci odaklı ve çağdaş bir yapıya kavuşmasına olanak tanıyacaktır. Eğitim sisteminde kaliteyi artırma ve öğrenci başarısını yükseltme hedeflerine ulaşmak için, bu tür önerilerin politika yapıcılar tarafından dikkate alınması ve uygulanması büyük önem taşımaktadır.

## Kaynakça | References

- Aydın, Mehmet Zeki. Din Öğretimde Yöntemler. Ankara: Nobel akademik Yayıncılık, 2011.
- Bahçekapılı, Mehmet. Türkiye’de Din Eğitimi Dönüşümü (1997-2012). İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Bahçekapılı, Mehmet. Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri. İstanbul: İlke Yayınları, 2013.
- Bilgin, Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi. Ankara: Gün Yayınları, 2007.
- Büyüköztürk, Şener. Deneysel desenler: Öntest-Sontest, Kontrol Grubu, Desen Ve Veri Analizi. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2014.
- Çekin, Abdulkadir. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ile Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(6), (2016), 55-97. <https://doi.org/10.18498/amauidf.251529>
- Çekin, Abdullah. “Din Ve Eğitiminin Toplumsal Yönü Üzerine Değerlendirmeler”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 2(2), (2013), 36-48. [dergipark.org.tr/tr/download/article-file/92679](http://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/92679)
- Çiftçi, Harun. Ortaokul Din, Ahlak Ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri İle Değerlendirilmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demirel, Özcan. Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Göçer, Ali. İlköğretim Türkçe Ders Kitaplarının Ölçme Ve Değerlendirme Açısından İncelenmesi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11(1), (2010), 197-210. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/2821/38047>
- Karasar, Niyazi. Bilimsel araştırma yöntemi. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.
- Kesman, Mevlüt. İmam Hatip Ortaokulu Meslek Dersleri Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Köse, Ümit. Ortaokullarda Seçmeli Din Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi, Gaziantep İli Örneği. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Metin, Özge. Öğrenme ve Öğretim İlkeleri, Mustafa Şanal ve Bünyamin Çetinkaya (Ed.), Öğretim ilke ve yöntemleri (1. Baskı) içinde. Ankara: Pegem Akademi, 2023.
- Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü [MEB-DÖGM], 2012, internet ortamı: [www.dogm.gov.tr](http://www.dogm.gov.tr)
- Millî Eğitim Bakanlığı [MEB]. (2012), Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı [OOTDBÖP], Ankara.
- Millî Eğitim Bakanlığı [MEB]. 2023 Eğitim Vizyonu, Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı [MEB]. Ortaokul Ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2)Dersi Öğretim Programı, 2018.

- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7(1) (1998), 241-268. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13501/163212>
- Tabachnick, B. G., ve Fidell, L. S. (2013), Using Multivariate Statistics (6th ed.), Boston, MA: Pearson.
- Turgut, Mustafa. Ortaokullarda Din, Ahlak Ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Yönetici, Öğretmen. Öğrenci Ve Veli Görüşleri Bağlamında İncelenmesi (Antalya İli Örneği). Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tutkun, Ömer., ve Aksoyalp, Yasemin. "21. Yüzyılda Eğitimde Program Geliştirmede Yönelim, Kavram Ve Anlayışlar", Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, (19) (2013), 156-169. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaefd/issue/11215/133943>
- Sünter, Emel. "Ortaöğretimde Okutulan Seçmeli Din Eğitimi Dersleri Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri: Bir Durum Çalışması", Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 17 (2), 2017, 902-913.
- Yorulmaz, Bilal. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kuranı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı Ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları", Öneri Dergisi, 11(41), 2014. 301-324.

## Vahyin Mekke Dönemi'nde Allah'a ve Resûlü'ne İtaat

Yavuz Rıdvan TALU | [orcid.org/0000-0001-7953-2816](https://orcid.org/0000-0001-7953-2816) | <mailto:ridvanyavuz2335@gmail.com>

Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı,  
İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de itaat mefhumu temel bir kavram olarak yer almaktadır. Allah'a itaat emrinin yanında Hz. Muhammed'e (s.a.s.) itaat ayrıca belirtilerek emredilmiştir. Resûl'e itaat, Allah'a itaat sayılmış ve mutlak itaatin yalnızca Allah'a ait olduğu anlatılmıştır. Allah Resûlü Muhammed'e (s.a.s.) itaat de Allah'ın emri gereği mutlak itaat kısmındadır. Ayrıca "ulü'l-emr'e itaat" de Kur'ân'da emredilmiş ancak bu mukayyet itaat olarak tanıtılmıştır. "Yetki/emir sahipleri" diye meâl verdiğimiz "ulü'l-emr"; ailevî ve ictimai olarak idare mevkiinde bulunan Müslüman ilim sahipleri, âlimler ve yöneticilerdir. İtaat ana konular iman esaslarıdır. İslâm'da namaz, zekât, oruç ve hac gibi kulluk vecibeleri itaat tezahürleridir. Lâkin bu vecibeler; öncelikle tevhid, nübüvvet ve âhirete iman gibi itaat esasları üzerindedir. İnsanda tevhide iman ve dolayısıyla diğer iman hususları yerleştikten sonra da imanı korumak suretiyle iman esaslarındaki itaat sürmektedir. Burada da başta farz olan vecibelerin, sâlih amellerin önemi açıktır. İmanî itaatin en belirgin örneği Risâlet-i Muhammediyye'nin (s.a.s.) Mekke devrinde görülmüştür. Bu dönemde; tahâret, salât, sadaka gibi ameller mevcut olsa da tek bir Allah'a, O'nun, iyilik ve kötülüklerin karşılığını vereceği bir hesap gününün varlığına ve tüm bunları tebliğ eden Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğine iman etmek o dönem Mekke'de öncelikli itaat gündemini teşkil etmiştir. Zira Mekke'de şirk hâkimdi. Bu çalışmada; itaatin lügat manaları, Kur'ân ve Hadis'te itaat ve itaatin mâhiyeti genel hatlarıyla incelenmiştir. Daha sonra İslâm'ın Mekke Dönemi'nde yaşanan bazı hadiseler, "Allah'a ve Resûlü Muhammed'e (s.a.s.) itaat" çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu kısım araştırmanın temel konusunu teşkil etmektedir. Bu makale ile Allah Resûlü'nün ve sahâbenin ilâhî itaat emrine Mekke'de nasıl bir karşılık verdikleri görülmeye çalışılmıştır. Makalenin, 21. asırda "Allah'a ve Resûlü'ne itaat" düşüncesi için ufuk vesilesi olacağı düşünülmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Siyer, İtaat, Mekke, Tevhid, Nübüvvet, Âhiret.

### Atıf Bilgisi

Talu, Yavuz Rıdvan. "Vahyin Mekke Dönemi'nde Allah'a ve Resûlü'ne İtaat". *Kocaeli İlahiyat Dergisi*



8/2 (Aralık 2024), 240-273.

<b>Geliş Tarihi</b>	12.08.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	15.10.2024
<b>Yayın Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>İntihal Kontrolü</b>	Evet - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## Obedience to Allah and His Messenger in the Meccan Period of Quranic Revelation

Yavuz Ridvan TALU | orcid.org/0000-0001-7953-2816 | ridvanyavuz2335@gmail.com

PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History,  
Istanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### Abstract

The concept of obedience is included as a basic concept in the Holy Quran. In addition to the command to obey Allah, obey Muhammad was also stated and ordered. Obeying the Messenger was considered obedience to Allah and it was explained that absolute obedience belonged only to Allah. Obedience to the Messenger of Allah, Muhammad, is also in the category of absolute obedience in accordance with the command of Allah. In addition, "obeying the ulu'l-amr" is also commanded in the Quran, but this is introduced as limited obedience. "Ulu'l-amr", which we translate as "those with authority/command", are Muslim knowledgeable people, scholars and administrators who are in administrative positions both familiarly and socially. The main subjects of obedience are the principles of faith. In Islam, obligations of servitude such as prayer (salah), almsgiving (zakat), fasting (sawm) and pilgrimage (hajj) are appearing of obedience. However, these obligations are primarily based on the principles of obedience such as Islamic tawhid, prophethood and belief in the afterlife. Even after belief in Islamic tawhid (monotheism) and therefore other aspects of faith are established in people obedience to the principles of faith continues by means of preserving faith. At this point, the importance of obligatory duties and good deeds is clear. The most obvious example of obedience in the principles of faith was seen in the Meccan period of the Prophet Muhammad. In this period, even though there were deeds such as tahārah (purity), salāt (prayer), and sadaqah (almsgiving); belief in one God, in the existence of a day of reckoning in which he will repay good deeds and evil deeds, and in the nubuwwah (prophethood) of the Prophet Muhammad, who communicated all these; constituted the primary agenda of obedience in Mecca at that time. Because shirk (polytheism) was dominant in Mecca. This study examines the literal meanings of obedience, obedience in the Qur'an and Hadith, and the nature of obedience in general terms. Later, some events that took place in the Meccan Period of Islam were interpreted within the framework of "obedience to Allah and His Messenger Muhammad". This section constitutes the main subject of this research. This article tries to see how the Messenger of Allah and the Companions responded to the divine command of obedience in Mecca. It is thought that this article will be a horizon for the idea of "obedience to Allah and His Messenger" in the 21st century.

## Keywords

Islamic History, Sîra (Life of The Prophet), Tâ'a (Obedience), Mecca, Islamic Tawhîd.

## Citation

Talu, Yavuz Rıdvan. "Obedience to Allah and His Messenger in the Meccan Period of Quranic Revelation". *Kocaeli Theology Journal* 8/2 (December 2024), 240-273.

<b>Date of Submission</b>	12.08.2024
<b>Date of Acceptance</b>	15.10.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## Giriş

Yüce Allah, tek ve benzersiz, ezeli ve ebedî yani varlığı zâtından olan mutlak yücelik sahibi, kutsal bir varlıktır.<sup>1</sup> O; kâinatı yaratmış, bir nizam takdir etmiş ve doğruyu göstermiştir.<sup>2</sup> Tarihî süreçte insana vahyini bildirmiş, elçiler göndermiştir.<sup>3</sup> Nihâî olarak Mekke şirk ortamındaki insanlar arasından el-Emîn olarak tanınan<sup>4</sup> Muhammed'i (s.a.s.) kendisine resûl seçmiş ve Kur'ân'ı vahyetmiştir. Başta tevhid olmak üzere İslâm'ın esas ilkelerini vahiy ile ona bildirmiş, o da bu ilâhî hakikatleri insanlara tebliğ ederek nübüvvet vazifesini yerine getirmiş, Yüce Allah'a itaat etmiştir.<sup>5</sup> O, Allah'a itaatin sonuçlarını anlatmış, muhataplarını cennet ile müjdelemiş cehennem ile de korkutmuştur.<sup>6</sup>

Resûle itaatin mutlak olarak Allah'a itaat manasına geldiği bizzat Allah tarafından haber verilmiştir.<sup>7</sup> Hz. Muhammed (s.a.s.) risâlet vazifesi boyunca Allah'a karşı en takvâ sahibi<sup>8</sup> ve dolayısıyla en itaatli kul olarak örneklik teşkil etmiştir. Kur'ân'da; Allah seviliyorsa, O'nun resûlüne itaat ve ittibâ edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Böylece Allah'ın da kullarını seveceği ve onların günahlarını bağışlayacağı müjdelenmiştir.<sup>9</sup>

Vahyin nâzil olduğu Mekke'de en belirgin itaat esası tevhittir. Şirkin ortadan kalkması için insanların Allah'ı tek bir ilâh olarak tanınması gerekmektedir. Tevhidin tebliğini yaparak Allah'a itaat eden Hz. Muhammed (s.a.s.) bu kapsamda en yakınlarından başlamak suretiyle tebliğde bulunmuştur. Mekkeli müşriklerin

<sup>1</sup> el-ihlâs 112/1-4 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023).

<sup>2</sup> el-A'lâ 87/1-3.

<sup>3</sup> Yûnus 10/47; en-Nahl, 16/36, 63; Fâtır, 35/24.

<sup>4</sup> Abdülmelik ibn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şirket-i Mektebe, 1955), 1/183, 197-198.

<sup>5</sup> Peygamberlerin tebliğ görevi ve bu vazifeyi yerine getirmeleriyle ilgili pek çok âyet vardır. Örnek olarak bk. el-Mâide, 5/67, 92, 99; en-Nahl, 16/35.

<sup>6</sup> en-Nûr, 24/52, 54; Muhammed, 47/33; et-Teğâbün, 64/12. Kur'ân'daki tüm cennet müjdeleri ve cehennem tehditleri de bu kapsamdadır.

<sup>7</sup> en-Nisâ 4/80 Tahrîr süresi 1. âyette Allah Resûlü'nün kendisiyle ilgili bir görüş ve tercihinin Allah tarafından uygun bulunmadığı belirtilmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şahsi görüşleri yoruma açıktır. Örnek için bk. bu makale, "Hadislerde İtaat" başlığı.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Cemaatü min el-ulemâ (Mısır: es-Sultâniyye, 1893), "Nikâh", 1 (No. 5063).

<sup>9</sup> Âl-i İmrân 3/31; Bu âyetin inış sebeplerine dair rivayetler için bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 1/543; âyetlerin nüzûl sebepleri hususîdir ancak ulema ittifakı ile lafzî umumiliğine itibar edilmektedir. Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3/574; Yûsuf Karadâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Nurullah Yazar (İstanbul: Nida, 2018), 296-298.

baskısına sabır ile karşılık vermiş, Allah'a itaatte sabırlı olmuş ve kararlılığını göstermiştir. İnsanlar, onun; doğru, güvenilir, kararlı ve müsamahalı duruşundan etkilenmiştir. Mekke'de insanların bir kısmı Hz. Muhammed'in (s.a.s.) tebliğ ettiği ilâhî emir ve nehiyleri kabul edip ona ve Allah'a itaat etmişlerdir.

İtaat etmeyenlere gelince, toplumun ileri gelenlerinden bazıları, kibirleri ve kurdukları şirk düzeninden edindikleri maddî menfaatleri sebebiyle itaatten yüz çevirmişler, hatta itaat edenlere karşıt bir oluşuma girişmişler ve onlara eziyet etmişlerdir.<sup>10</sup>

Makalede itaat kavramı hususî bir kaynak bağlamında<sup>11</sup> işlenmiştir. "İtaat" mefhumu Kur'ânî temel bir kavramdır. İslâmî ilimlerde bu mefhum ile ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır. Son dönemdeki bazı çalışmalara gelince; Furat Akdemir, itaatın çeşitli manalarını ve Kur'ân'daki itaat konularını incelemiştir.<sup>12</sup> Özarslan ise konuya Kelâm ilmi çerçevesinden bakarak katkıda bulunmuştur; "İtaat" ile irtibatlı farklı kavramlarla birlikte itaatın sınır ve kapsamını belirtmiş, mefhumu; iman ve şirk/küfür bağlantısıyla işlemiştir.<sup>13</sup>

Hamza Sadan da itaat ile ittibâ kavramlarını Mekke ve Medine âyetler çerçevesinde incelemiş, Allah Resûlü ve Müslümanların Mekke Dönemi'nde maddî kuvvet ve şehir idaresi bakımından zayıf oldukları için Kur'ân'da itaat kavramı yerine uymak-izlemek manalı "ittibâ" mefhumunun kullanıldığını söylemiştir. Medine Dönemi'nde ise İslâm toplumunun gücünün artmasına bağlı olarak Kur'ân'da itaat emirlerinin de belirginleştiğini ifade etmektedir. Çalışmamızda "İtaat" mefhumunun ittibâ kavramını kapsadığı tasrih edilmiştir. İman esaslarının tebliği ve insanların Müslüman olmaya başlamaları ile birlikte "Allah'a ve

<sup>10</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/313, 361, 392, 467; Allah Resûlü'nün insanları tek ilâha daveti ve güzel ahlâk ile yaşamayı emretmesi, Mekke müşriklerin alıştıkları hayat şekline ters gelmişti. Ayrıca, şirk içerisindeki bir hac vebibesinin merkezi haline getirilmiş Kâbe ve ticaret için kurulan fuarlar müşriklerin iktisadî sistemlerinin esas unsurlarıydı. Onlar, kurdukları düzenin değişeceğini anlamışlar ve bunun aleyhlerinde olacağına inanmışlardır. Bu ve benzeri sebeplerle Allah Resûlü'ne ve diğer Mü'minlere baskı-eziyet uygulamışlardır. Bk. Mehmet Ali Kâpar, "Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Bütûn Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, haz. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 2/121-122.

<sup>11</sup> Cemal Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2023).

<sup>12</sup> Furat Akdemir, "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Peygambere İtaatın Mahiyeti", *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013), 425-442; Kur'an'da itaatın kapsamı ile ilgili bir diğer çalışma için bk. Musa Turşak, "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Ülü'l-Emre İtaatın Mahiyeti", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 325-347.

<sup>13</sup> Selim Özarslan, "Kelâm Açısından İtaat Kavramı ve Çerçevesi", *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 93-112; Ayrıca bk. Hüseyin Baylav, *İnanç Açısından İtaat* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

Resûlü'ne itaat” Mekke dönemi itibarıyla gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ittibâ da Mekke Dönemi'nin itaati kapsamındadır.<sup>14</sup>

Türkoğlu ise kavramla ilgili çalışmasını Tefsir tezi olarak hazırlamıştır. Kavramsal çerçeveden sonra Sünnet'in bağlayıcılık yönüne temas etmiş ve sonra da peygamberlerin başlıca özellikleri ile Allah Resûlü Muhammed'e (s.a.s.) itaatin emredildiği âyetler üzerinde durmuştur.<sup>15</sup>

Bu makalede, Kur'ân'da yer alan “Allah'a ve Resûlü'ne itaat” emri, vahyin Mekke dönemi ile irtibatlandırılmıştır. Makalenin özgünlüğü de bu noktadadır. Mekke Dönemi, Kur'ânî bir kavram nazarıyla değerlendirilmektedir. “Ulü'l-emre itaat” ise müstakil bir çalışmanın konusu olup konumuzun dışındadır.

İlk vahiy, ilâhî vahyin tebliğ emri, Mekke müşriklerinin muhalefeti, Habeşistan hicreti, Akabe Biatları ve Medine'ye hicret bu çalışmanın odaklandığı konular olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, Kur'ân meâli ve tefsîri, sahîh hadîsler, temel siyer eserleri ve temel İslâm tarihi kitaplarının siyer bölümleri bu çalışmanın esas kaynaklarını teşkil etmektedir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Kur'ân-ı Kerîm'de “itaat” mefhumu, daha çok “ta-ve-a” köklü bir fiilin, if'âl bâbındaki emir sığası ile yer almıştır. “İtaat” kelimesi ise aynı bâbın masdarıdır. Bu kök (t-v-a), kerhin (k-r-h) yani hoş bulunmayan şeyin zıddıdır (وَبِضَادِهِ الْكِرْهُ). “Fülân tav'un yedeyk” “Fılan kişi senin emrindedir” manasına gelir. Yani itaatkârdır (فُلَانٌ يَتَوَاتَبُكَ). İtaatte gönüllü oluş söz konusudur. İsteyerek, uysal bir ruh hâli ile “kabul etmek, boyun eğmek (الانقياد) emre uyup muhalefet etmemek, muvafakat etmek, isteyerek yapmak, yapmaya çalışmak, alışmak” manalarında. İtaatte “hoşlanmamanın” olmadığı anlaşılmaktadır. Birine bir şey emredildiğinde kişinin o emre uyması da “eta'ahü” (أَطَاعَهُ – ona itaat etti) ile ifade edilir ve aynı kökten bir mastar olan “taat” de bu anlamda kullanılır. “İtaat”, daha çok “verilen emri yerine

<sup>14</sup> İki kavramın (itaat ve ittibâ) Mekke ve Medine Dönemleri âyetlerinde kullanımı ve bunun sebeplerine dair ayrıntılı bilgi ve yorum için de bk. Hamza Sadan, “İtaat ve İttiba Kavramlarının Anlamsal Çerçevesi ve Kur'an'da Kullanımı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2020), 177-204; Ayrıca bk. Hamza Sadan, *Mekkî ve Medenî Âyetlerin Semantik Çerçevesi: İtaat ve İttiba Kavramları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017).

<sup>15</sup> Alaattin Türkoğlu, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Muhammed'e İtaat* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

getirmek” manasıyla kullanılmaktadır. İtaat, taat ve tav‘ “isteyerek yapmak, teslim olmak, boyun eğmek” manalarını bulunduran kelimelerdir.<sup>16</sup>

İtaat; emretmek üzere hak ve yetkiye sahip bir kimsenin emirlerine, isteyerek veya istemeyerek, uyulmasıdır. Memur, yani kendisine emredilen şahıs, sevip arzu ettiği bir şeye itaat eder. Hoşlanmadığı, zorlandığı bir durumda da nehyedilenlerden vazgeçebilir, yine itaate yönelir (والطّاعة فعل المأمور ولو ندبا، وترك المنهيات ولو كراهة). Hak ve yetki sahipliği, mutlak veya göreceli tüm güç ve kudret sahipleri için geçerli olmaktadır. Ayrıca, itaat; “emretme gücü ve yetkisine sahip olsun veya olmasın” “mücerred/soyut veya müşahhas/somut” bir varlığın emirlerine ya da dileklerine, bir şahsın, irâdesini kullanıp kabul etmesi ve uymasıdır. “İtaat”te kabul etmek temeli vardır.<sup>17</sup>

İstılâhî olarak “taat” (itaat) ise Allah’ın emrine gönüllü olarak muvâfakat etmek demektir. Emir verme yetkisi bulunan insanların emrine itaati ifade etmek için de itaat kavramının kullanılabileceğini anlıyoruz ancak bu durumda da “Allah’a isyan” söz konusu olmamalıdır (وتجاوز الطاعة لغير الله في غير المعصية).<sup>18</sup> Allah’a ve Resûlü’ne itaat, tüm emir ve nehiyleri kapsamaktadır.<sup>19</sup> Kulun, nehyedilenlerden ictinâb ederken bir zorluk yahut “kerahet” hissetmesi, Allah’a olan gönüllü itaatini etkilemez. Bu durum için beşerî bir hâl diyebiliriz.

“Allah için itaat”; O’na iman etmek, zâtına ve emrine tazim ile boyun eğmek-teslim olmak, kulluk vecbelerini yerine getirmek, kitâbına çalışmak gibi temel vazifeleri barındırır. “Nebî’ye (s.a.s.) itaat”; onun Kur’ân’ı yaşayışına yani Sünneti’ne ittibâ etmek, hürmet, tazim ve muhabbet göstermek içeriklidir. Kur’ân ve Sünnet çizgisindeki “ulü’l-emr’e itaat” söz konusu olduğunda ise “karşılıklı olarak hak ve mesûliyet” ölçüsü ve bunlara riâyetle, emir vermeye yetkili olanların talimatlarına hürmet göstererek tâbi olmak anlaşılır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ebû’l-Kâsım el-Hüseynî b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Çaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk - Beyrut: Dârü’l-Kalem - Dârü’ş-Şâmiye, 1991), “tva”, 529; Ebû Nasr İsmâîl el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-Lüga ve Sihâhü’l-Arabiyye*, thk. Attâr Ahmed Abdülğafûr (Beyrût: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407), 3/1255; Muhammed b. Mükrim ibn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), “tva”, 8/240-241 (نَقِيضٌ الكَرَاهَةِ); Ağırman, *Hız Peygamber’in Sünnetinde İtaat*, 22-23.

<sup>17</sup> Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü’l-İstılâhati’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebe Lübnân Nâşırîn, 1996), 2/1123; Ağırman, *Hız Peygamber’in Sünnetinde İtaat*, 25.

<sup>18</sup> Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Tarifât*, thk. Ulemâ (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 140; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1123.

<sup>19</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsîr* (Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 1997), 2/482.

<sup>20</sup> Ağırman, *Hız Peygamber’in Sünnetinde İtaat*, 27.

İtaat ile çok yakından alâkalı bir mefhum da “ittibâ”dır. “Te-be-a” fiilinden gelen ittibâ, iftiâl bâbından bir masdar olup ‘birinin izini sürmek’, ‘birini takip etmek’, ‘birinin ardından yürümek’, ‘birine uğrayıp beraberce gitmek’ (مَرَّ بِهِ فَمَضَى مَعَهُ) ve isteyerek tâbî olmak (وَتَطَلَّبَهُ مُتَّبِعاً لَهُ) gibi manaları vardır. Tâbî olmak “hâdim olmak” anlamına da gelir. Takip etmek veya tâbî olmak bedenen olacağı gibi emre uymak şeklinde de olur (فَقَفَا أَثَرَهُ، وَذَلِكَ تَارَةً بِالْجِسْمِ، وَتَارَةً بِالِارْتِسَامِ وَالِاتِّمَامِ). Allah’ın son Resûlü Muhammed’e (s.a.s.) ittibâ etmek; onun izini sürmek, onun yolundan gitmek, Kur’ân kaynaklı sünnetine uymak manasındadır.<sup>21</sup>

İttibâ, istılahta; bir şahsın “söz ve işlerini derinlemesine araştırmak, incelemek”, Kur’ân-ı Kerîm’e ve Hz. Muhammed’in (s.a.s.) Sünneti’ne tâbî olmak; Kur’ân’ı imam edinmek (اجْعَلُوهُ أَمَامَكُمْ ثُمَّ اتَّبِعُوهُ), onu okumak ve onunla amel etmek ve onu bırakmamak, ilim, ahlâk ve hayat şekli yönlerinden önceki devirlerde yaşamış sâdik kimselerin izini takip etmek, onların hayatlarını örnek edinmek manalarındadır.<sup>22</sup>

“İttibâ”, tâbî olmak manasıyla “itaat”in eş anlamlısıdır. “İttibâ”daki “uymak” davranışında sözden ziyade görerek örnek edinmek vardır. Böylece “ittibâ”, “itaat”e göre has bir mana içerir. “İtaat”, fiilen “örnek almak” davranışının yanı sıra kavli emirlere “uymak” davranışını da ifade eder. İstilahî manalarıyla “ittibâ” ve “itaat”in aynı anlama geldiği söylenebilir. Kur’ân-ı Kerîm’de emredilen “ittibâ”, “itaat”in kapsamındadır. Âl-i İmrân sûresinin 31 ve 32. âyetleri bu noktada da örnek teşkil etmiştir:<sup>23</sup>

*“De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki (fettebiûnî) Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok başışlayıcı, çok esirgeyicidir.”<sup>24</sup> “De ki: “Allah’a ve resule itaat edin (etîû).” Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez.”<sup>25</sup>*

Hız. Muhammed’e (s.a.s.) “ittibâ”nın, sıradan bir “ittibâ” olmadığı anlaşılmıştır. Bilakis, istek duyulan, üst seviye bir “itaat” fikridir. Bu da Allah Teâlâ’ya itaat olmaktadır. “Bana ittibâ ediniz” ve “Allah’a ve Resûle itaat ediniz” meâllerinin bulunduğu âyetlerin art arda yer almasıyla “ittibâ”nın itaat kapsamından olduğu

<sup>21</sup> İsfehânî, *Müfredât*, “tba”, 162-163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/27, 29; Ağırman, *Hız. Peygamber’in Sünnetinde İtaat*, 36-37.

<sup>22</sup> Mecdüddîn Ebü’s-Seâdât İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 1/179; Ağırman, *Hız. Peygamber’in Sünnetinde İtaat*, 37.

<sup>23</sup> Ağırman, *Hız. Peygamber’in Sünnetinde İtaat*, 37.

<sup>24</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân 3/32.



anlaşılır. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de vahye tâbi olmak da emredilmiştir.<sup>26</sup> “İttibâ”da müşâhede ve örneklik-rehberlik vesilesiyle tâbi olmak öncelikle anlaşılmaktadır.<sup>27</sup>

## 2. Kur’ân-ı Kerîm’de İtaat

İtaat, Yüce Allah’ın, kullarına emrettiği temel bir husus olarak Kur’ân’da yer almaktadır. Doğrudan bu kelimenin farklı şekilleriyle ve ayrıca farklı kelimelerle de bu itaat emrini görmekteyiz. Böylece Kur’ân, “Allah’a ve Resûlü’ne itaat rehberi” olarak temayüz etmektedir. Bu başlıkta ilâhî itaat emrinin hem Mekkî hem de Medenî âyetlerin bazılarında nasıl yer aldığını ana hatlarıyla görmeye çalışacağız.

Âl-i İmrân 83. âyette itaat hususu -meâlen- şöyle yer almaktadır: “Yoksa onlar Allah’ın dininden başka din mi arıyorlar? Halbuki göklerde ve yerde olanların hepsi ister istemez (tav’an ve kerhen) Allah’a boyun eğip teslim olmuşlardır ve sonunda hepsi O’na döndürüleceklerdir.”<sup>28</sup>

Ra’d sûresi, 15. âyet ise meâlen şöyledir: “Göklerde ve yerde olanlar, ayrıca bunların gölgeleri de ister istemez (tav’an ve kerhen) sabah akşam Allah’a secde ederler.”<sup>29</sup> Fussilet sûresi 11. âyette “...(Allah) duman hâlindeki göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne isteyerek veya istemeyerek de olsa (tav’an ev kerhen) gelin buyurdu. İkisi de isteyerek geldik dedi.”<sup>30</sup> Bu iki âyette itaat olarak Allah’a secde etmek ve “Allah’ın emrine gelmek” söz konusudur. Âyetlerde “tav” kelimesi de geçmiştir. Mezkûr âyette “isteyerek yapmak” meâli verilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de meleklerin itaatli davranışları da anlatılmaktadır. Melekler, Allah’ın, “Adem’e secde edin” emrine itaat etmiş, iblis ise bundan kaçınmıştır.<sup>31</sup> Melekler, göklerde ve yerde bulunan canlılar gibi Allah’a secde ederler ve kibirlenmezler. Allah’a karşı bir havf/korku içinde olup O’nun emirlerini yaparlar,<sup>32</sup> yani itaat ederler.

Allah Teâlâ, peygamberler göndermesinin sebebini kitabında beyan etmiştir. Âyet, meâlen şöyledir:

<sup>26</sup> el-En’âm 6/106; el-Ahzâb 33/2.

<sup>27</sup> Ağırman, Hz. Peygamber’in Sünnetinde İtaat, 38.

<sup>28</sup> Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Mehmet Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: İFAV, 2021), Âl-i İmrân 3/83.

<sup>29</sup> er-Ra’d 13/15.

<sup>30</sup> Fussilet 41/11.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/34.

<sup>32</sup> en-Nahl 16/49-50.

“Biz, gönderdiğimiz her Resûlü, Allah'ın izniyle yalnız kendisine itaat edilsin diye gönderdik...”<sup>33</sup> Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de, önceki peygamberler ve kavimlerinin anlatılmasıyla mezkûr âyetin ayrıntıları verilir. Allah Teâlâ, Musa peygambere itaat edenleri kurtardığını haber vermiştir.<sup>34</sup> Allah'a kulluk etmelerini, O'ndan sakınmalarını ve kendisine itaat etmelerini söyleyerek Nuh Peygamber de çağrıda bulunmuştur.<sup>35</sup>

İsâ peygamber de kavmine şöyle demiştir: “Ben size hikmetle ve anlaşmazlığa düştüğünüz şeylerin bir kısmını açıklamak için geldim. Allah'tan korkun [sakının] ve bana itaat edin.”<sup>36</sup> Âd kavmine gönderilen Hûd peygamber de “Allah'a karşı ittikalı olmayacak mısınız?” diye tebliğine başlamıştır. Güvenilir bir elçi olduğunu belirtmiş, kavmine Allah'a karşı takvâyı edinmelerini ve kendisine de itaati emretmiştir.<sup>37</sup>

Mü'minlerin itaat emri durumunda ne söylediklerine ve nasıl davrandıklarına dair bilgiler de âyetlerde mevcuttur:

“Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Resûlüne çağrıldıkları zaman mü'minlerin sözü sadece: “İsttik ve itaat ettik” şeklindedir. İşte kurtuluşa erecek olanlar da yalnız onlardır. Kim Allah'a ve Resûlü'ne itaat eder, Allah'tan haşyet duyar ve O'na karşı takvâlî bir hayat yaşarsa işte onlar kazanan insanlardır.”<sup>38</sup>

Kur'ân'da itaatın mükâfatlar ile teşvik edildiğini de görüyoruz. Mü'minlerin, itaat etmeleri durumunda kendilerine verilecek mükâfatlar belirtilmektedir: “Kim Allah'a ve Resûlü'ne itaat ederse Allah onu içinde ırmaklar akan cennetlere yerleştirir. Kim yüz çevirirse, onu da elîm bir azapla cezalandırır.”<sup>39</sup>

Allah'a ve Resûlü'ne (s.a.s.) itaat edenlere “azîm bir zafer” vaad edilmiştir: “Ey iman edenler Allah'a karşı ittikalı olun ve doğru söz söyleyin. Böylece Allah işlerinizi düzeltsin ve günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah'a ve Resûlü'ne itaat ederse, pek büyük bir kazanç elde eder.”<sup>40</sup>

---

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/64.

<sup>34</sup> eş-Şuarâ 26/65.

<sup>35</sup> eş-Şuarâ 26/106-108, 110; Nûh 71/2-3.

<sup>36</sup> ez-Zuhruf 43/63.

<sup>37</sup> eş-Şuarâ 26/123-126.

<sup>38</sup> el-Mâide, 5/7; en-Nûr 24/51-52.

<sup>39</sup> el-Feth 48/17.

<sup>40</sup> el-Ahzâb 33/70-71.

Allah ve Resûlü (s.a.s.) hayat verecek şeylere çağırır ve itaat elzemdir.<sup>41</sup> “Hayat verecek şey” kısmıyla ilgili bazı müfessirler bu şeyin “iman” olduğunu söylemiştir. Bazı müfessirler de İslâm’a, hakk olana ve Kur’ân’a çağrı demiştir.<sup>42</sup>

İtaat davranışının doğru yönlendirilmesi için de Kur’ân’da ilkeler mevcuttur. Kur’ân’da Allah’a, peygambere ve Müslüman yöneticilere itaatin emredilmesine karşılık; müşriklere, münâfıklara, kâfirlere, Hristiyan ve Yahudilere, bozguncu ve günahkârlara, müsriflere, şeytanlara ve şeytanın dostlarına, yalancı ve yalanlayıcı insanlara itaat edilmesi ise yasaklanmıştır.<sup>43</sup> Tevhide aykırı bir şeye itaat edilmeyeceği belirtilmiştir.<sup>44</sup>

Âyetler üzerinden daha geniş bir “itaat” mefhumu araştırması yapılabilir. Bu da “tefsîr” ilminin dahilinde olabilir. Bu çalışmada itaat kavramının sadece belirli dinî vecîbeleri değil ictimaî hayatı da kapsadığı vurgulanmaktadır.

### 3. Hadislerde İtaat

Allah’a ve Resûlü’ne itaat emri Resûlullah’ın (s.a.s.) diliyle de tebliğ edilmiştir. Allah Resûlü (s.a.s.), “Bana itaat eden Allah’a itaat etmiş, bana isyan eden ise Allah’a isyan etmiş olur”<sup>45</sup> diyerek elçiye itaat ile Allah’a itaatin aynı manada olduğunu beyan etmiştir.

Bir hadiste de “Allah Resûlü’ne itaat” şöyle belirtilmektedir: Muhammed’e (s.a.s.) itaat, Allah’a itaattir. Muhammed’e (s.a.s.) isyan, Allah’a isyandır. O bir davetçidir. Allah’ın cennetine davet eder. İcabet eden cennete girer ve cennet nimetlerinden istifade eder. Böylece Muhammed (s.a.s.) insanlar arasında bir ayırım vesilesidir.<sup>46</sup>

İtaat ile ilgili bir başka hadîste de Hz. Muhammed (s.a.s.), ümmetinin hepsinin cennete gireceğini ancak reddedenlerin hariç olduğunu bildirmiştir. Reddedenlerin ise itaat etmeyen âsî insanlar olduklarını haber vermiştir.<sup>47</sup> Bir

<sup>41</sup> el-Enfâl 8/24.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/103-105.

<sup>43</sup> Âl-i İmrân 3/100, 149; el-En’âm 6/121; el-Furkân 25/52; el-Ahzâb 33/48; el-Kalem 68/8, 12; el-İnsân 76/24; İsmail Karagöz, *Kur’ân’ın Temel Kavramları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 1/160-161, 167.

<sup>44</sup> Lokmân 31/15.

<sup>45</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 1 (No. 7137); Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Hacâc Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matb’atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), “İmârat”, 32, 33.

<sup>46</sup> Buhârî, “İ’tisâm”, 2 (No. 7281).

<sup>47</sup> Buhârî, “İ’tisâm”, 2 (No. 7280).

başka hadiste de itaat ve isyanın sonucu gösterilmiştir: “Allah’a ve Resûlü’ne itaat eden doğru yolu bulmuş, isyan eden ise sadece kendisine zarar vermiş olur.”<sup>48</sup>

Allah Resûlü, bir hadisinde de kendisini düşman bir ordu tehlikesine karşı kavmini uyaran ve kurtuluş çağrısı yapan bir adama benzetmiştir. O kavimden bir grup, adamın uyarısını dikkate almış ve geceden yola çıkarak kurtulmuştur. Diğer bir grup da haberi yalan saymış ve aynı yerde sabahlamış, düşman da sabahleyin gelip onları helâk etmiştir. Allah Resûlü, bu misalde, itaat ile çıkıp kurtulanları, “kendisine itaat edip Allah’tan getirmiş olduğu hakikat bilgisine ittibâ edenler”; çıkmayıp yerinde kalanları da “kendisine âsî olup hakikat olarak getirdiğini yalanlayanlar” olarak açıklamıştır.<sup>49</sup>

Hadislerde itaat mefhumu da tabii olarak Kur’ân ile irtibatlıdır. Allah Resûlü de kendisine itaati emretmiş, bu itaatin Allah’a itaat olduğunu vurgulamıştır. Ancak peygamberin şahsi görüşleri karşısında farklı tercihlerde bulunmak mümkündür ve bu itaatsizlik olmamaktadır.

Allah Rasûlü Medîne’ye geldiğinde, Ensar’dan bazıları, hurma ağaçlarını aşılaktaydı. Hz. Muhammed (s.a.s.) onlara ne yaptıklarını sormuş onlar da bu işi önceden beri yaptıklarını söylemişlerdir. Allah Rasûlü de bunun yapılmamasının daha güzel olabileceğini, ihtimal bildirisiyle, söylemiştir. Sahâbîler de bu uygulamayı böylece bırakmış ancak hurmalar dökülmüş ve beklenen verim alınamamıştır. Daha sonra bu durumu Allah Rasûlü’ne (s.a.s.) bildirmişler, o da insan olduğunu belirtmiştir: “Dininiz ile ilgili bir şeyi size emredersem onu tutun. Herhangi bir şey emredersem bu bir reydir, şahsi görüştür. Yani ben de beşerim” demiştir. Allah Rasûlü’nün İslâmî hayat nizamı ile ilgili emirleri ve yasakları ise kesindir, bunlara itaat edilecektir.<sup>50</sup>

Allah Rasûlü (s.a.s.), Berîre isimli sahâbî bir hanıma, eşinden ayrılmak istemesinden dolayı ittikâ emredip ailesini korumasını söylemiştir. Berîre ise farklı bir düşüncedeydi. Allah Rasûlü’nün tavsiye niteliğinde bir söz söylediğini, emir buyurmadığını, kendisine sorup anlayınca kendi hayatıyla ilgili istediğini yapmıştır.<sup>51</sup> Bu itaatsizlik olarak da görülmemiştir.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Müslim, “Cum’a”, 48; Süleymân b. el-Eş’as el-Ezdf es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru Risâle, 2009), “Salât”, 228 (No. 1099); “Edeb”, 84 (No. 4981).

<sup>49</sup> Buhârî, “İ’tisâm”, 2 (No. 7283).

<sup>50</sup> Müslim, “Fedâil”, 140.

<sup>51</sup> Buhârî, “Talâk” 16 (No. 5283).

<sup>52</sup> Vahyin belirlediği alanlar (mutlak itaat) ile vahyin belirlemediği alanlar (mutlak olmayan itaat) ayrımı yapılmıştır. “Vahyin belirlemediği ve Hz. Peygamber’in tebliğle mükellef olmadığı alanları mutlak itaat

#### 4. İtaatin Mâhiyeti

Kur'ân ve Sünnet'te emredilen “Kur'ân ve Sünnet'e itaat”, “çağrıya icabet”, şurardan yoksun bir itaat değildir. Burada, Allah ve Resûlü'nün davetinin iyice anlaşılması ve risâletin hakiki manada kavranması vesilesiyle itaati ikâme etmek anlaşılmalıdır. İtaat fiili, dört âyette “semi'nâ” (dinleyip kavradık) fiilinin peşine gelmiştir.<sup>53</sup> Bu duruma göre itaat fiili, iyice dinleyip anlamak ve kavramak temeli üzerinde yer almaktadır.<sup>54</sup> Allah Resûlü biat alırken sevilen ve sevilmeyen durumlarda, zorlukta ve kolaylıkta ayrıca enaniyet belirlediğinde de “dinlemek ve itaat etmek” talep etmiştir.<sup>55</sup>

İtaatin mâhiyeti; zâtî itaat, sınırları açısından itaat ve zorunluluk açısından itaat başlıkları altında Ağırman tarafından incelenmiştir. Zâtî itaat; itaat edilene sırf zatından dolayı yapılan itaattir. İmam Gazzâlî (öl. 505/1111), “değerli ve arzulanan şeyler ya zâtî sebebiyle ya başka bir sebepten dolayı veya hem zâtî hem de başka bir şey nedeniyle olmak üzere sadece üç sebepten biriyle istenir ve rağbet görür” demiştir.<sup>56</sup>

Allah Teâla bizzat sevilen ve itaat edilendir. Allah'tan başkasına, sırf zâtını vesile ederek muhabbet/aşk duyulmaz ve itaat edilmez. Mutlak manada itaat, yalnız kâinâtın yaratıcısı Allah'ın hakkıdır. Mutlak şârî' (hüküm veren) O'dur. Beşere itaat, Allah'a bağlı olarak gözden geçirilir, bunun sonucunda gerçekleşir veya söz konusu edilmez.<sup>57</sup>

Sınırları açısından mutlak ve mukayyet olarak belirtilen itaat mefhumunda “mutlak itaat” “herhangi bir kayda ve şarta tâbi olmayan, kayıtsız şartsız itaat” demektir. Bu da itaat konusu ilkelerin, emredenin dışında bir mercî tarafından kayda ve şarta tâbi tutulmaması demektir.<sup>58</sup>

---

konusu olarak görmeyen sahâbe-i kirâm, vahyin belirlediği alanlarda ona itaate azami özen göstermişlerdir.” Bu konuda başka örnekler de vahyin Medine döneminde mevcuttur. Heyet, *Hadislerle İslam* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 1/782.

<sup>53</sup> el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/7”Aralarındaki anlaşmazlıkları çözüme bağlasın diye Allah'a ve resulüne çağrıldıklarında müminlerin sözü, “Dinledik ve boyun eğdik” demekten ibarettir. İşte kurtuluşa erenler de bunlardır!” en-Nûr 24/51.

<sup>54</sup> Ömer Mahir Alper, “İtaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/444.

<sup>55</sup> Buhârî, “Fiten”, 2 (No. 7055); Müslim, “İmârat”, 42; Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat*, 39.

<sup>56</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ, çev. Mustafa Çağrırcı* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 1/20; Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat*, 55.

<sup>57</sup> Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat*, 56.

<sup>58</sup> Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat*, 58-59.

Mutlak hakimiyet sadece Allah'ındır.<sup>59</sup> Mutlak hâkimiyetin dışında, “Allah adına olan hâkimiyetler” söz konusudur.<sup>60</sup> Böylece “mukayyet bir itaat” mevzubahis olur. En-Nisâ, 59. âyet meâlinde görüleceği gibi “Allah'a ve Resûle itaat” emirleri herhangi bir şarta bağlanmamıştır yani mukayyet değildir: “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûle de itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Resûl'e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.*”<sup>61</sup> Böylece Allah'a ve Resûle itaat mutlak yani kat'î bir niteliktedir.<sup>62</sup>

İtaatin esaslarına gelince, bu hususta evvelâ tevhid vardır. “Vahdaniyyet”; “Allah'ın birliği” inancını ifade eder. Allah'ın; zât, sıfat ve fiillerinde tek ve eşsiz olması, hiçbir eşi, benzeri ve ortağının olmaması demektir. Bu şekilde bir iman, tevhid emrine itaattir. İtaatte “tevhid” esası hâkim unsurdur.<sup>63</sup> Risâlet-i Muhammediyye'nin (s.a.s.) Mekke Dönemi'nde de tevhidin ikâmesi öncelikli olmuştur.

“Kabul ve sevgi” de itaatte önem arz etmektedir. “Kabul” ve “sevgi” vesilesiyle itaat, fiilen dışa yansır. Âyetlerde de itaatteki bu iki özellik görülmektedir: “*Sahte tanrılara (tâğût) kulluk etmekten kaçınan, yüzünü ve özünü Allah'a çevirenlere müjdeler olsun! Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan (ittibâ eden) kullarımı müjdele! İşte Allah'ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz'an sahipleri de onlardır.*”<sup>64</sup> “Sem” yani dinlemek; işitmek, anlamak, isteneni kabul etmek manalarına gelir. Böylece İslâm'da itaat, şuurlu bir hareket olarak temayüz eder. “Bu arada, “kabul” de sevgi ile birlikte yer alır.<sup>65</sup>

“İtaatin tezahürleri” üzerinde durulması gereken bir husustur. Tezahür; “belirme, görünme, gözükme, ortaya çıkma, oluşma ya da belirti” manalarına gelir. Allah Teâlâ'ya karşı takvâdan kaynaklı “itaat eylemi” olarak müşâhede edilebilen İslâmî çizgideki dengeli hisler, tefekkür, söz ve hareketler Allah'a itaatin tezahürlerine girmektedir. Güç yettiğinde İslâmî emirlere riâyet ve nehiylerden ictinâb düşüncesinin uygulaması olan itaat, kalpte imanın yer etmesiyle hakikat bulur. İman etmek bir itaattir. Bu iman ile yaşamak da imanî itaatin tezahürüdür. Bunlar İslâmî vecîbelerin edâ edilmesi, “sâlih amellerin” işlenmesidir. Ancak farklı

<sup>59</sup> et-Tîn 95/8.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>61</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>62</sup> Ağırman, Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat, 59.

<sup>63</sup> Ağırman, Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat, 63-64.

<sup>64</sup> ez-Zümer 39/17-18.

<sup>65</sup> Ağırman, Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat, 88-89.

hisler açısından da tezahürlerden bahsetmek gerekir. Ağırman, bu hususu; inanç, sevgi, korku ve saygı ağırlıklı olmak üzere dört kısımda ele almaktadır.<sup>66</sup> Allah Resûlü'nün Allah'a itaati, sahâbenin de Allah'a ve Resûlü'ne itaati; iman, sevgi, saygı ve korku noktalarıyla düşünülmelidir. Yani şekli bir itaat yerine, güçlü hislere bağlı şuurlu bir itaat hayatı yaşandığını söylemek istiyoruz.

Allah'a itaat ile Resûl'e itaat birbirinin mütelâzimi/vazgeçilmezi kılınmıştır.<sup>67</sup> Allah Resûlü'ne uymak elzem olduğu için ona mutlak itaat de tabî bir durumdur. Zira Allah'ı bilmek ve tanımak, O'na kulluk etmek diğer bir ifadeyle "Allah'a itaat", Allah'ın mesajıyla mümkün olmaktadır. Allah'a kulluk, O'nun rızâsına uygun şekilde olmalıdır. Allah'ın râzı olduğu hususların bilinmesi, ancak risâlet vesilesiyledir. Bu hususta Bakara sûresi, 151. âyet bir örnektir, meâlen şöyledir: "Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size âyetlerimizi okuyor, sizi arıttıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediklerinizi öğretiyor."<sup>68</sup>

## 5. Vahyin Nüzûlü ve İtaat

İlk vahyedilen âyetlerde, ilk itaat emri yer alır: "Yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı bir alaktan yarattı. Oku, Rabbin en şerefli olanıdır. Kalemle yazmayı öğretendir. İnsana bilmediklerini öğretendir."<sup>69</sup> İlk vahiyler tamamlandığında, o ilk kaygı, korku ve şaşkınlık sonrası Muhammedü'l-Emîn (s.a.s.), Allah'a iman eden ve O'ndan gelen hakikat ilmini tasdik eden bir hâldeydi (وَهُوَ الْمُؤْمِنُ بِاللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا جَاءَهُ مِنْهُ). Allah'ın, kendisine nübüvvet gibi ağır ve zahmetli bir vazîfe yüklediğini anlamıştır. Kaynaklarımızdaki ifadelerden anlaşıldığına göre; Allah, kuvvetli ve kararlı kullarından resûllerini seçer, onlara yardım eder ve onları başarıya ulaştırır.<sup>70</sup>

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hanımı Hz. Hatice de onun Allah'tan getirdiğini tasdik etmiş ve ayrıca onun ilk destekçisi, bu ağır vazifesinde ona bir kuvvet vesilesi olmuştur. İlk vahyin etkisiyle korkmuş durumdaki eşine iyi bir insan olduğunu hatırlatmış, Allah'ın beğendiği işleri yaptığını vurgulamıştır; akrabalarıyla ilgilenir, zayıf durumdaki insanların yardımına koşar, maddî mânevî kayıp yaşayan insanlara destek olur, misafirlere ikram eder, doğru işleri destekler.

<sup>66</sup> Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat*, 118. Ayrıntılı bilgi için, bk. a.mlf., 118-163.

<sup>67</sup> Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat*, 195.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/151; Ağırman, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde İtaat*, 217.

<sup>69</sup> el-Alak 96/1-5.

<sup>70</sup> Muhammed İbn İshak, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, haz. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru Fikr, 1978), 131; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/239-240; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967), 2/298; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Dâru Hicr, 1997), 4/58.

Anlaşılmaktadır ki Allah Teâlâ, nebî olarak seçtiği kulunu en yakınındaki kişi ile takviye etmiştir. Yani Hz. Hatice, Allah'ın, Resûlü Muhammed'e (s.a.s.) bir yardımcıdır. Hz. Hatice, artık Allah resûlü olan eşinin güçlü durmasında vesile olmuştur.<sup>71</sup>

Vahiy meleği Cebrâil ve Allah Resûlü Muhammed'in (s.a.s.) ilk vahyi takip eden günlerde Mekke'nin yüksek bir yerinde buluştukları nakledilmektedir. Cebrâil, zemine vurmuş ve Allah'ın bu vesile ile çıkarttığı sudan abdest almış ve Hz. Muhammed (s.a.s.) de onu izlemiştir. Daha sonra Allah Resûlü, bu tahâret işlemini yapmıştır. Cebrâil namaz kılmış, sonra da Resûlullah kılmıştır. Allah Resûlü, Allah'ın melek elçisine itaat etmiştir. Daha sonra sevinç ile gidip Cebrâil'den öğrendiği abdest ve namazı Hz. Hatice'ye de öğretmiş ve hanımıyla namaz kılmıştır. Böylece iki rekât olarak namaz kılması farz olmuştur.<sup>72</sup>

Abdest ve namaz ile Allah'a itaatin temel olarak nasıl gösterileceği öğretilmiştir. Bu itaat disiplininin memnuniyetle sürdürüleceği de bu eğitim sürecinden çıkarılabilir. Aile içinde, Allah Teâlâ'ya birlikte itaat için bilgi paylaşımının ve tatbikinin, ailece itaatin örneğini de peygamber ailesinde görmekteyiz.

## 6. Tebliğ Emrine İtaat

“Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar. Rabbinin büyüklüğünü an. Elbiseni tertemiz tut. Maddî-mânevî kirlerden uzak dur. Yaptığını çok görüp de başa kakma. Rabbin için sabret.”<sup>73</sup> Bu âyetler de itaat edilecek ilk emirler kapsamında görülebilir. Allah'a itaat vesilesi olan “uyarı” (inzâr) emri gelmiştir. Elbise temizliği de emredilmektedir. Bu temizlik mânevî bir tahâret olarak, “günahlardan temizlik” şeklinde anlaşılmıştır. Arapların, “elbise” ile şahsiyete işaret ettikleri ve “elbiseyi temiz tutmak” deyimini “vefâlı olmak” manasında kullandıkları da bilinmektedir.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> İbn İshak, *Siyer*, 132; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/240; Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No. 3); İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/58-59.

<sup>72</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/243-245; Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/123-124; Taberî, *Târîh*, 2/307; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/60; Ahmed b. Ali Tekiyüddîn el-Makrizî, *İmtâü'l-Esmâ bimâ li'n-Nebiyi min el-ahvâli ve'l-embvâli ve'l-hafede ve'l-metâ*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/32; İslâm öncesi dinlerde de abdeste benzer tahâretin olduğu belirtilmektedir. Cebrâil'in (a.s.) burada öğrettiği abdesti İslâmî dönem ile birlikte gelen abdest olarak belirtelim. Ayrıntılar için bk. Abdülkadir Şener, “Abdest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

<sup>73</sup> el-Müddessir 74/1-7.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/405-409.



Allah Resûlü Muhammed'e (s.a.s.) ilk inanan kişiler, aynı zamanda "Allah'a ve resûlüne itaat"te ilk örnekleri teşkil etmektedir. Ali b. Ebû Tâlib, Zeyd b. Hârîse ve Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe bu kişilerden bazılarıdır.<sup>75</sup>

Hiz. Ali, ilk vahiy günlerinde takriben on yaşında idi. Kur'ân vahyinden önce, Hiz. Muhammed (s.a.s.), iktisadî zorluk yaşayan amcasına bir iyilik olmak üzere Ali'nin ihtiyaçlarını karşılamayı üstlenmişti. Hiz. Ali, amcasının oğlu Hiz. Muhammed'i (s.a.s.) ve hanımı Hatice'yi namaz kılarken görmüş ve ona gördüğünün ne manaya geldiğini sormuştur. Allah Resûlü (s.a.s.), namazın, Allah'ın kendi zâtı için seçmiş olduğu dinden bir vecibe olduğunu ve kendisinin de Allah'ın Resûlü olduğunu belirtmiş ve Ali'yi de şerîki olmayan yalnız bir olan Allah'a itaat etmeye davet etmiştir. Lât ve Uzzâ isimleriyle bilinen putların da reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Hiz. Ali de Allah Resûlü'nün getirdiğini tasdik etmiş ve onun ile birlikte namaz kılmıştır. Böylece Hiz. Ali de Allah Resûlü'ne ve dolayısıyla Allah'a itaat etmiştir.<sup>76</sup>

Allah Resûlü Muhammed (s.a.s.) ile amcasının oğlu Ali, yakın ve uzak akrabalarına görünmeden Mekke vadilerine namaz kılmaya çıkmışlardır. Ancak Ebû Tâlib ikisini namaz kılarken bulmuş ve yeğeni Muhammed'e (s.a.s.), uyguladığı bu dini inancın ne olduğunu sormuştur. O da cevabında bu dinin; Allah'ın, meleklerin, Resullerin ve İbrâhîm peygamberin dini (أَبِي عَمٍّ، هَذَا دِينُ اللَّهِ، وَدِينُ مَلَائِكَتِهِ، وَدِينُ إِبْرَاهِيمَ) olduğunu, Allah'ın, kendisini kullarına resûl olarak gönderdiğini söyleyip amcasını da bu hidâyete davet etmiştir. Ebû Tâlib dinlemiş ise de babalarının üzerinde bulunduğu dinden ayrılmaya güç yetiremeyeceğini söylemiş ve yeğenine, hayatta olduğu sürece hoşuna gitmeyecek bir şeyin kendisine ulaşmayacağı sözünü vermiş ancak Allah'a ve resûlüne itaat etmemiştir.<sup>77</sup>

Ebû Tâlib, o sırada oğlu Ali'ye de üzerinde bulunduğu din nedir diye sormuş, Hiz. Ali'nin cevabı ise: "Allah'a ve Resûlü'ne iman ettim, onun getirdiğini tasdik ettim. Allah için onunla birlikte namaz kıldım, ona ittibâ ettim." olmuştur. Ebû Tâlib, yeğeninin ancak hayra davet edeceğini belirtmiş, ona itaate devam etmesini oğluna tavsiye etmiştir.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Taberî, *Târîh*, 2/306-307; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/59; Makrizî, *İmtâ*, 1/32.

<sup>76</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/245-246; Taberî, *Târîh*, 2/312-313; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/61-62.

<sup>77</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/247; Belâzürî, *Ensâb*, 1/126; Taberî, *Târîh*, 2/313.

<sup>78</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/247; Taberî, *Târîh*, 2/314.; Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser fi fûnü'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1993), 1/112.

Hız. Ali'nin mezkûr cevabı Allah'a ve Resûlü'ne itaat fikrinin açılımıdır. Zeyd b. Hârîse de bu doğrultuda, Ali b. Ebû Tâlib'in İslâm'ı tasdik ettiği sıralarda Müslüman olmuş, Allah Resûlü ile birlikte Allah için namaz kılmış, o da Resûl'e ittîbâ edip Allah'a itaatini göstermiştir.<sup>79</sup>

Hız. Ebû Bekir de vahyin geldiği ilk günlerde Allah'a ve resûlüne itaat etmiştir. İslâm'a girdiğini de gizlememiş, insanları akıl ve basîret üzere Allah'a ve resûlüne itaate çağırılmış, canı ve malı ile Allah Resûlü'nü desteklemiştir. İlk vahiy sonrası Hız. Muhammed (s.a.s.), hanımı Hız. Hatice'nin aracılığıyla onun amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'in bilgisine müracaat etmişti. O da ilk vahiyleri öğrendiğinde Allah Resûlü'nü tasdik etmiş ve destekte bulunmayı düşünerek genç olabilmeyi temenni etmiştir. Böylece ilâhî vahye ve Resûle itaatkâr olduğunu belirtmiştir.<sup>80</sup>

Hız. Muhammed'in (s.a.s.) bi'setten önce de arkadaşı olan<sup>81</sup> Hız. Ebû Bekir, kavmi içinde sevilen, iyi ahlâklı, Kureyş'in nesebi konusunda bilgi sahibi, tâcir ve insanlarla güzel iletişim kuran bir şahsiyettir. İslâm'ı kabul edince kavminden güvendiği kişileri de Allah'a ve O'nun resûlüne itaate çağırıldı. Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Talha b. Ubeydullah'ın "İslâm" olmalarına vesile olmuştur.<sup>82</sup> Onlar da Resûlullah'ın (s.a.s.) davetini kabul edip namaz kıldılar (ikâmetü's-salât). Böylece gün geçtikçe insanlar İslâm'ı kabul edip Allah'a itaat dairesine girmeye başlamış ve Mekke'de İslâm belirgin gündemi teşkil etmiştir.<sup>83</sup>

Bir itaat tezahürü olarak "ikâmetü's-salât" (namaz), "kötülüklerden korumak"<sup>84</sup> özelliğiyle de itaate yönelmede ve onu sürdürmede vesiledir. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) arkadaşları bu itaat göstergesi namaza önem vermişler, namaz kılacakları zaman müşriklerden gizlenmek isteyip Mekke'de vadilere gitmişlerdir.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/247-249; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/62; Makrizî, *İmtâ*, 1/33-34.; Hız. Hatice'nin yeğeni onu Şam tarafından köle olarak getirmiş ve halasına vermişti. Hız. Muhammed (s.a.s.) de onu görmüş, kendisine verilmesini istemiş ve Hız. Hatice de kabul etmişti. Muhammedü'l-Emîn (s.a.s.) daha sonra Zeyd'i âzâd edip evlat edinmiştir. Daha sonraları Ahzâb süresi, 5. âyet nâzil olunca evlatlıklar da babalarının ismiyle çağırılmıştır İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/247-249.

<sup>80</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/238, 249; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/69; Makrizî, *İmtâ*, 1/32, 34.

<sup>81</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/68.

<sup>82</sup> "İslâm olmak", ilgili rivayetlerde "esleme" olarak geçer. Bu, teslimiyeti (istislâm), taati (esleme ve chehû lillâh-Allah'a itaatkâr olmak) ifade eder. İsfehânî, *Müfredât*, 323, 423.

<sup>83</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/250-252; Taberî, *Târîh*, 2/317; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/113; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/73-74; Makrizî, *İmtâ*, 1/33.

<sup>84</sup> el-Ankebût 29/45.

<sup>85</sup> İbn İshak, *Siyer*, 147; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/263; Belâzürî, *Ensâb*, 1/116; Taberî, *Târîh*, 2/318.

İlk Müslümanlar, diğer bir ifadeyle de ilk itaat edenlerdir. Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (Âmir b. Abdullâh), Ebû Seleme (Abdullah), Erkam b. Ebü'l-Erkam, Maz'ûn'un oğulları Osmân, Kudâme ve Abdullah, Ubeyde b. el-Hâris, Saîd b. Zeyd ve hanımı Fâtıma bintü'l-Hattâb ve Habbâb b. Eret ilk itaat edenler arasındadır.<sup>86</sup>

Erkam b. Ebü'l-Erkam, Safâ Tepesi'ndeki evini Hz. Muhammed'in (s.a.s.) tebliğini sürdürmesi için ona tahsîs etmiş, itaatinde fedakarlık göstermiştir. Mekke'de ilk yıllarda Müslüman olmak isteyenler Hz. Muhammed'e (s.a.s.) itaatlerini bildirmek üzere bu eve gelmiştir. Çok kişi de burada İslâm dinine girmiştir.<sup>87</sup>

Allah, resûlüne Şuarâ sûresi, 214. âyet ile yakın akrabalarını inzâr etmesini, yani âhirete karşı uyarmasını ve onları itaate çağırmasını emretmiştir. Bu emir, Allah Resûlü'ne (s.a.s.) ilk başta çok ağır gelmiş ve o kaygılanmıştır. Resûlullah yaklaşık bir ay evinde beklemiş ve vahyi hangi şekilde açıklayacağını düşünmüştür. Halaları onun sağlığından bir şikayeti olduğunu zannedip ziyaretine gitmişlerdir.<sup>88</sup>

Allah Resûlü, vazifesini yapmış ve böylece Allah'a itaatini sürdürmüştür. Düzenlediği yemek davetinde yakın akrabalarından yaklaşık kırk beş kişi hazır bulunmuştur. Bir rivayete göre bu birinci yemek davetidir. Bu davette Ebû Leheb konuşmaya başlamış ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) haber verdiği ilâhî haberi kötülemiştir. Resûlullah sükût etmiş ve o mecliste (toplantıda) konuşmamıştır. Ebû Leheb'in sözleri ona fazla gelmiştir. Günlerce beklemiş ve sonra Cebrâil gelip "Allah'ın emrini yerine getirmesi" için onu cesaretlendirmiştir. O da ikinciye akrabalarını toplamış ve söze başlamıştır. Allah'a hamd etmiş, O'na inanıp O'na tevekkül ettiğini bildirmiştir. Rehber oluşunu ve yalan söylemediğini belirterek Allah'tan başka ilâh bulunmadığını ve kendisinin özelde ailesine, genelde tüm insanlığa gönderilmiş bir Resûl olduğunu tebliğ etmiştir.<sup>89</sup>

Allah Resûlü bu davetinde, "uyuduğunuz gibi ölecek, uyandığınız gibi dirileceksiniz, muhakkak yaptıklarınızdan hesaba çekileceksiniz, iyiliklerinizde de kötülüklerinize de karşılık alacaksınız. Bu karşılık sonsuz cennet veya sonsuz

<sup>86</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/252-254; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/75. Diğer isimlerle birlikte bk. İbn Hişâm, 1/254-262; İbn Kesîr, 4/93-95.

<sup>87</sup> Makrizî, *İmtâ*, 1/35.

<sup>88</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/134; Taberî, *Târîh*, 2/320.

<sup>89</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/134-135; Taberî, *Târîh*, 2/320-321.

ateştir. Ve siz ilk uyardıklarımısınız”<sup>90</sup> diyerek *âhireti, hesabı, mükâfatı, azabı* hatırlatmış ve böylece kendisine ve dolayısıyla da Allah'a itaate çağırmıştır.

Ebû Tâlib, dinlediklerinden memnun olmuş, Allah'ın resûlü olan yeğenine yardım edeceğini söylemiştir. Ona emredildiğin şeyi yerine getir demiş ve onu koruyacağını bildirmiştir. Ancak Ebû Tâlib, nefsinin Abdülmuttalib'in dininden ayrılmada kendisine itaat eder bir durumda bulmadığını da belirtmiştir. Ebû Leheb hariç bu akraba topluluğu yumuşak bir tavidir. İtaate karşı isyanı tercih eden Ebû Leheb, başkaları müdahale etmeden kendilerinin Muhammed'e (s.a.s.) engel olmaları gerektiği fikrindedir. “Teslim ederseniz size zelliktir, korursanız da öldürülürsünüz” demektedir. Ebû Tâlib ise hayatta olduğu sürece yeğenini koruyacağını söylemiştir.<sup>91</sup>

Allah Resûlü'nün tüm bu faaliyetleri, Allah'a olan itaatinin gereklerini yerine getirmek mücadelesidir. Böylece İslâm, Mekke'de hakkında çokça konuşulan bir mevzu olmuştur. Nübüvvetin takriben ilk üç senesi Allah Resûlü ve ona itaat edenler, birlikte kendi hâlinde bir grup olarak görülmüştür. Gizli şekilde bir tebliğ ve kulluk hayatı söz konusudur. Daha sonra Hicr sûresindeki 94. âyetin nâzil olduğu bilinmektedir, meâlen şöyledir: “*Sen, sana emredileni açıkça duyur ve müşriklere aldırış etme!*”<sup>92</sup> Bu âyette belirtilenlerin de itaat kapsamında olduğunu vurgulayalım; “açıkça tebliğ” ilâhî bir emirdir. Müşriklere aldırış edilmemesi de tebliğde bir usûl emridir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) kısmen gizli ve sonra açık olarak da davetini yapmış, bu sırada gençlerden ve toplumda insanların zayıf görünenlerinden ilgi gösterip İslâm'a girenler olmuş ve böylece Allah'a ve Resûlü'ne itaat edenlerin sayısı artmaya başlamıştır. Kureyşli putperestler, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) söylediklerini ilk başlarda açıkça inkâra girişmemiştir. Onlar, Allah Resûlü Muhammed (s.a.s.) yanlarından geçerken ona işaret ederek “Abdülmuttalib'in genci semâ ile konuşuyor” demişlerdir. Müşriklerin Allah'tan başka ilâh edinişleri -putları- kınanınca, küfür üzere ölen babalarının da helâk olduğu söylenince Hz. Muhammed'e (s.a.s.) karşı açıkça düşmanlık göstermişlerdir. Gizlenen az sayıda bir topluluğun baskın müşrik eğiliminden berî olduğu da belirtilmiştir.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/134-135.

<sup>91</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/135.

<sup>92</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/262; Belâzürî, *Ensâb*, 1/131-132; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnül-eser*, 1/117.

<sup>93</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/264; Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdr, 1968), 1/199; Belâzürî, *Ensâb*, 1/131; Taberî, *Târîh*, 2/322-323.

Resûlullah, sarâhâten Safâ Tepesi'ne çıkıp Abdûlmuttaliboğulları ve diğer Kureyş kollarına seslenmişti. Orada toplanan insanlara, bulunduğu dağın eteğinde bir (düşman) topluluk olduğunu haber verdiğinde kendisini tasdik edip etmeyeceklerini sormuştur. Onlar evet demiş ve onda hiç yalan görmediklerini söylemişlerdir. Allah Resûlü de Allah'ın birliğini, ortağı olmadığını ve kendisinin Allah'ın kulu ve resûlü olduğunu bildirmiş, (itaat edilmemesi hâlinde) şiddetli bir azaba karşı bir uyarıcı olduğunu ilân etmiştir. “Lâ ilâhe illallâh” demelerinin haricinde, dünyadan ve âhiretten herhangi bir menfaat ya da nasibe kendisinin mâlik olmadığını belirtmiştir. Ebû Leheb burada yeğenine beddua etmiştir: “Elin kurusun, bizi bunun için mi çağırдың.” Bu davranış, Yüce Allah'ın gazabını celb etmiş ve Ebû Leheb hakkında âyet inmiştir.<sup>94</sup>

Allah Resûlü (s.a.s.) Allah'ın emrine itaate, risâleti açıklamaya devam etmiştir. Kureyşli müşrikler de isyan ile inkâr etmiştir. Resûlullah'ın, müşriklerin memnun olacağı bir davranışta bulunmaması ve Ebû Tâlib'in yeğenini savunması üzerine Kureyşli müşrikler, Allah Resûlü'nün hilâfına birleşmiştir. Kureyş'in önde gelenlerinden bir kısmı onu durdurmak için Ebû Tâlib ile görüşmelerde bulunmuştur.<sup>95</sup>

## 7. İtaate Karşı İsyân

Kureyş'ten Allah'a ve Resûlü'ne itaat etmeyenler, Allah Resûlü Muhammed'e (s.a.s.) hased edip zulmetmişlerdir. Artık Allah Resûlü ve ona itaat edenlere karşı düşmanlıkları ve eziyetleri, ayrıca tartışmak suretiyle de mücadeleleri de görülmeye başlanmıştı.<sup>96</sup>

Müşrik ileri gelenler, Ebû Tâlib'e gelerek Hz. Muhammed'in (s.a.s.) tebliğinden rahatsız olduklarını söylemişler ve bu işin durdurulmasını istemişlerdir. Hakikatte ise tek bir ilâh olan Allah'a itaati ve O'na kulluk tebliğini engellemeye çalışmışlardır. Hz. Muhammed (s.a.s.) de onlardan; Araplara otorite olup Acem'in (diğer milletlerin) de kendilerine dünyevî işlerde de itaat etmesine vesile olacak bir sözü söylemelerini istemiştir. Ebû Cehil, “onu ve benzeri on tane sözü söyleyelim” derken kendi durumlarına uyacak bir söz zannetmiştir. Müşrikler, Allah Resûlü'nün kelime-i tevhid, “la ilâhe illallah deyiniz” teklifini duyduklarında nefret izhâr edip başka bir şey istemesini söylemişlerdir. Allah Resûlü ise “güneşi

<sup>94</sup> el-Mesed 1-5; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/199; Buhârî, “Tefsîr”, 110 (4971); Belâzürî, *Ensâb*, 1/136-138; Taberî, *Târîh*, 2/319, 322; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/97-98.

<sup>95</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/264 Taberî, 2/322-323; Belâzürî, *Ensâb*, 1/133; Taberî, *Târîh*, 2/322-323.

<sup>96</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/200; Belâzürî, *Ensâb*, 1/140.

getirip elime verseniz ondan başka bir şey istemeyeceğim” demiş, Kureyşli grup da öfke ile kalkmış ve “ilâhlarınızda sabredin, sizden istenen budur” demiştir. İtaatten kaçınan Kureyşli bu grup ayrıca Allah Resûlü'ne karşı suikast fikrini konuşmuştur.<sup>97</sup>

Allah Resûlü'nün Allah'a olan itaatindeki kararlılığı gören Kureyşli müşrikler, tevhid esasını kabul edip Allah'a ve Resûlü'ne itaat etmeleri sebebiyle Müslümanlara karşı birbirlerini düşmanlık için teşvik etmişlerdir. Kendi kabilelerinde yer alıp da Allah'a ve Resûl'e itaat arz eden kimselerin aleyhine hareketlenmişlerdir.<sup>98</sup> Ebû Tâlib de yeğenininde yanında yer almak üzere harekete geçmiş, kabilesinden olanlarla, Ebû Leheb hariç, bir araya gelmiştir.<sup>99</sup>

Allah Resûlü'ne ve diğer Müslümanlara karşı baskılar artmıştı. Müşrikler, Allah Resûlü'nü yalanlamışlar ve ona; şiir, sihir, kehânet ve delilik ithâm etmişlerdir. Allah Resûlü ise Allah'a olan itaatini sabır ile sürdürmüştür.<sup>100</sup> Oldukça zor şartlarda Allah'a karşı mesûliyetini yerine getirirken onun bu itaatinin Allah sevgisi ile beraber olduğunu da söylememiz gerekir.

Mekke'nin müşrik ileri gelenlerinden Utbe b. Rabâa, Allah Resûlü ile konuşmaya gitmiş ve onu itaat fikrinden vazgeçirmeye çalışmıştır. “Sen bizdensin şeref sahibisin” demiş ve onun iyi bir soydan olduğunu belirtmiştir. Daha sonra da “sen kavmine ağır bir iş getirdin, topluluklarını ayırdın, akıllarını noksan gördün, ilâhları ve dinlerini ayıpladın, daha önce yaşamış babalarını da kâfir saydın. Sana bir şeyler önereceğim, belki bazısını kabul edersin” demiştir. Allah Resûlü, dinleyeceğini söylemiş, Utbe de sözlerini sürdürmüştür: Bu işten getirdiğin şey için para istiyorsan, sana mallarımızdan toplarız ta ki en zenginimiz olursun, şeref istiyorsan seni başımıza geçirelim-efendimiz yapalım, sensiz bir iş yapmayalım, krallık istiyorsan seni kendimize kral yapalım, sana bir cin bulaşması, görünen beliren bir cin varsa onu kendinden savamıyorsan seni tedavi ettirelim paramızı harcayalım, seni ondan kurtaralım.<sup>101</sup>

Utbe'nin bu teklifleri, Allah'a itaatın önüne çıkarılan maddî unsurlardır. Onun bu konuşması, kendi şirk sistemlerinin bir ürünü olup tevhid, nübüvvet ve âhiret bilgileri karşısında dünyayı önceleyen bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Müşrikler, menfaatlerinin zıddında herhangi bir değişim istememekte idirler.

<sup>97</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/202-203; Taberî, *Târîh*, 2/324.

<sup>98</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/268-269; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/119.

<sup>99</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/269; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/125.

<sup>100</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/289.

<sup>101</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/293-294.

Resûlullah (s.a.s.) ise Fussilet sûresinden âyetler okumuştur: “*Hâ Mîm Bu kitap, Rahmân ve Rahîm olan Allah tarafından parça parça indirilmiştir. Bilen bir topluluk için, âyetleri ayrılıp açıklanmış Arapça bir Kur’ân’dır. Hem müjdeleyici hem de uyarıcı olarak indirilmiştir. Fakat çokları ona sırtlarını döndüler; kulak vermiyorlar. Dediler ki: “Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz örtülü; kulaklarımızda ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde var. Artık ne yapacaksan yap; biz de yapacağız.”*<sup>102</sup> Utbe dikkatle dinlemiştir. Allah Resûlü’nün 37. âyete kadar geldiği anlaşılmaktadır; secde yapmış ve Ebü’l-Velîd Utbe’ye “işte sen ve o!” demiştir.<sup>103</sup> Hz. Muhammed (s.a.s.) tebliğini yapmış ve itaat kararını Ebü’l-Velîd’e bırakmıştır. Böylece itaatte iradeye de işaret etmiştir.

### 8. Habeşistan Hicreti, Muhâsara ve Sebât

Mekke’de Allah’ın birliğine iman ve Resûl’e ittibâ fikri ve hareketi açıkça ortaya çıkmıştı. Kureyş müşriklerinin de tek ilâha itaat fikrinden yani İslâm’dan döndürmek üzere baskıları sürmekteydi. Allah Resûlü, ashâbının maruz kaldığı zorlukları takip etmiş ancak onları korumak için müdafaya girişememiştir. Yeni bir mekân fikri vermiş ve ashâbına Habeş ülkesine hicret etmelerini söylemiştir.<sup>104</sup> Müslümanların bazıları aileleriyle bazıları ferdî olarak hicret etmiş, benimsedikleri itaati korumak fikriyle Habeş ülkesine varmışlardır.<sup>105</sup>

Kureyşli müşrikler Müslümanların ardından Habeş’e iki elçi göndermiş ve bu iki elçi de yeni bir din çıkardıkları, kavimlerine âsî oldukları şeklinde bir anlatım ile Müslümanları Habeş Kralı Necâşî’ye şikayet etmiş ve onların kendilerine teslim edilmesini istemiştir. Necâşî, Müslümanları çağırmış, onları dinlemek istemiş ve yeni din hareketinin mahiyeti hakkında onlara soru yöneltmiştir. Müslümanları temsilen Ca’fer b. Ebû Tâlib konuşmuş, Allah’a itaatin esaslarını hülâsa etmiş ve Allah’ın Resûlü’ne ittibâ ettiklerini anlatmıştır. Câhiliye ehli olup putlara kulluk yaptıklarını, murdar hayvan yediklerini, ahlaksızlıkta bulduklarını, yakınlık bağıını kopardıklarını, komşuya zarar verdiklerini belirtmiş, kuvvetli olanın zayıfı ezdiğini söylemiştir. “Bu hâldeydik” diyerek genel itaatsizlik ahvâlini tasvir etmiştir.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Fussilet 41/1-5.

<sup>103</sup> İbn İshak, *Siyer*, 207; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/294.; İbn Seyyidinnâs, *Uyânü’l-eser*, 1/124-125; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/158-159.

<sup>104</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/321-322.; Taberî, *Târîh*, 2/330-331; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/166-167.

<sup>105</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/322; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/203.

<sup>106</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/334-336.

Ca'fer b. Ebû Tâlib, ahlâkî çöküntü içerisinde olan bir toplumda yaşadıklarını anlatmıştır. Daha sonra Allah'a itaate nasıl yöneldiklerini açıklamıştır: “Ta ki Allah, içimizden birini bize Resûl olarak gönderdi. Soyunu, doğruluğunu ve iffetini biliyoruz. Bizi Allah'a, O'nu “bir” bilmeye (tevhid), O'na kulluk etmeye ve Allah'tan başka ilâh edinilmiş taşları ve putları bırakmaya çağırdı. Bize doğru sözü, emaneti edayı, akrabalığı, güzel komşuluğu, haramlardan ve kan davasından el çekmeyi emretti. Bizi yalan söz ve çirkinliklerden nehyetti, yetim malı yemekten, iftiradan da menetti. Bize herhangi bir şeyi ortak koşmadan tek bir ilâh olan Allah'a kulluğu emretti. Salâtı, zekâtı ve savmı (oruç) da emretti. Biz de onu tasdik ettik ve ona inandık, Allah'tan getirdiği şey üzerine ona uyduk, yalnız Allah'a kulluk ettik, O'na herhangi bir şeyi ortak koşmadık, bize haram kıldıklarını haram belledik, bize helal kıldıklarını da helal bildik, kavmimiz de bize karşı sınırı aştı, bize mani oldu, bize eziyet etti.”<sup>107</sup>

Ca'fer b. Ebû Tâlib; zulme uğramamak ümidiyle geldiklerini, Allah'a ve Resûlü'ne itaati sürdürmek istediklerini, bu vesileyle Habeş ülkesini tercih ettiklerini anlattı. Habeş Necâşîsi, Kur'ân okunmasını istedi. Ca'fer b. Ebû Tâlib de ezberinden Meryem sûresine başladı. Daha sonra Necâşî ve bilginlerin ağladığı, Necâşî'nin, “Bu İsâ'ya gelendendir, tek bir kaynaktan çıkıyor” dediği nakledilmiştir. Necâşî daha sonra iki Kureyş elçisine gitmelerini emrederek Müslümanları teslim etmeyeceğini belirtmiştir. Habeş muhacirlerinden olan ve Medine'de Hz. Muhammed (s.a.s.) ile evlenen Ümmü Seleme, iyi bir yurttan emniyet içerisinde kaldıklarını söylemiştir.<sup>108</sup> Böylece Allah'a itaatten vazgeçmemişlerdir.

Mekke'de ise baskı sürmekteydi. Hz. Muhammed'e (s.a.s.) yapılan bir eziyet de yaklaşık 3 sene süren, temel ihtiyaçlara (gıda-alışveriş, ictimaî faaliyet, nikah gibi) erişimi aşırı kısıtlayan, vahyin takriben 7. yılında Kureyşli müşriklerin önde gelenleri tarafından Ebû Tâlib'in mahallesinde uygulanmaya başlanan muhâsaradır. Allah Resûlü bu süreçte de Allah'a itaatini sürdürmüş, sabır ile kulluğunu ve nübüvvet vazifesini yerine getirmiştir. Müslümanlar da bu süreçte sabretmişler, Allah'a ve Resûlü'ne itaat etmeye devam etmişlerdir.<sup>109</sup> Müşrikler, İslâm Cemaati'ne karşı muamelede zulmü tercih etmiş, Allah'a karşı gösterilmesi istenen “mutlak itaat” altına girmek istememişlerdir. Allah Resûlü, muhasara

<sup>107</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/336; Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 322, Salât (namaz); beş vakit farz olan namazdan önceki namaz, zekat; sadaka, savm ise Allah Resûlü'nün (s.a.s.) aşure orucunu tavsiye etmesi şeklinde yorumlanmıştır. 295. Dipnot.

<sup>108</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/336-338.; Makrizî, *İmtâ*, 4/106-107.

<sup>109</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/354; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/208-209.



sonrası Hz. Hatice'nin ve Ebû Tâlib'in, bi'setin takriben 10. yılında vefatı ile derin bir üzüntü yaşamıştır. Bu seneye “hüzün senesi” denmiştir. Bir grup müşrik ise ona eziyete devam etmiştir.<sup>110</sup>

Allah Resûlü, itaat daveti için Mekke'ye yakın Tâif'e de gitmiştir. Ancak bu girişimi olumlu geçmediği gibi kendisine saldırı da gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) Allah'a sığınmış ve üzüntüyle dua etmiştir. Rabb-kul yakınlığı bakımından da bu dua örnektir. Allah'ı razı etmek istediğini söylemesi, itaatinde ihlâsının izhârıdır.<sup>111</sup>

Müşriklerin aşırı tepki ve eziyetlerinin çeşitli sebepleri vardır. Watt, esas sebep olarak Allah Resûlü'nün kendisine itaat istemesini göstermiştir. O, Resûlullah'ın; samimiyetle, ilâhî bir emir olduğu için itaat çağrısında bulunduğunu söylemektedir. Müşrikler ise diğer sebeplerin yanında Hz. Muhammed'i (s.a.s.) liderliğe ehil görmüyorlardı:<sup>112</sup> “Aramızdan ona mı kitap inmiş?” dediler.”<sup>113</sup> Ayrıca “Bir de “Bu Kur'an iki şehirden birindeki büyük bir adama indirilseydi ya” dediler.”<sup>114</sup>

Müşrikler, kişisel menfaatlerinin yanında, İslâm'ın yayılmasıyla siyasî ve iktisadî düzenlerinin değişeceğinden korkmuşlardır. Allah Resûlü, toplumda bir hastalık ile karşı karşıya idi. Watt'a göre Allah Resûlü, hastalığın dinî yönlerini tedavi etmeye teşebbüs etmişti ama ekonomik ve siyasî yönleri de etkilenince muhalefetin farklı tezahürleri oldu.<sup>115</sup> Ancak İslâm zaten dünya hayatını tüm yönleriyle kapsayan ictimaî, iktisadî ve siyasî mesajları olan bir dindir. Onun hedefinde beşerin gelişmesi vardır. İnsanın hem bedenî hem de rûhî ihtiyaçlarına cevap verir. Hem dünya hem de âhiret ile ilgilenir.<sup>116</sup>

## 11. İLÂHÎ Emirler İtaata Arayışı: Kabilelerin Dolaşması

Allah Resûlü, Allah'a itaat vazifesi olan İslâm'ı tebliğ için yaklaşık on sene her hac mevsimini takip etmiştir. Ukâz, Mecenne ve Zülmeccâz adlı ticaret fuarlarına

<sup>110</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/416; Taberî, *Târîh*, 2/343; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/305, 336; Şulul, *Son Peygamber*, 342.

<sup>111</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/419-420; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/212.

<sup>112</sup> W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer, 2020), 178-179.

<sup>113</sup> Sâd, 38/5.

<sup>114</sup> *ez-Zuhruf*, 43/31; Mekke müşrik ileri gelenlerine ve benzeri inkârcı itaatsizlere göre “değerli olan soy sop, zenginlik, iktidar, sosyal itibar gibi maddî, dünya ile ilgili ve tabii olarak geçici şeylerdi; insanları ancak bu değerler büyük kıları. Peygamberlik değerli bir şey idiyse Muhammed'e değil, kendilerine göre Mekke ve Tâif'in büyüklerinden birine gelmeliydi.” Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/772.

<sup>115</sup> Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 180.

<sup>116</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî Tabii ve Umumî Bir Dindir* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 451-454.

gitmiş, böylece diğer kabilelere kendisinin Allah tarafından gönderilen bir Resûl olduğunu haber vererek onları Allah'a itaate davet etmiştir. Kendisini tasdik etmelerini ve kendisine destek sağlamalarını istemiştir. Bu vesileyle Allah'ın emirleri açıklanacak ve İslâm ortaya çıkacaktır.<sup>117</sup>

Allah Resûlü, kabilelerin menzillerinde durarak “Ya Benî fülân! Şüphesiz ben Allah'ın vazife verdiği bir Resûlüm! O, size; kendisine bir şey ortak koşmadan kulluk etmenizi, O'nun yanında denk-benzer tutup kulluk yaptığımız şeyleri bırakmanızı emrediyor (tevhid). Bana inanmanızı, beni tasdik etmenizi ve beni korumanızı emrediyor. Ta ki Allah'ın benimle gönderdiği şeyi açıklayayım” (nübüvvet) diyerek tevhide itaati tebliğ etmiştir. Allah Resûlü, cennet ile müjdelemiş (âhiret), dünyevî olarak da üstün olunacağını anlatmış<sup>118</sup> itaatin mükâfatlarını duyurmuştur.

## 12. Akabe Biatları ve Medine'ye Hicret

Allah Resûlü (s.a.s.) kabileleri dolaştığı bir vakitte Yesrib'ten (Medine) gelen altı kişilik bir grup ile karşılaşmış ve yanlarında durup onlarla tanışmıştır. Daha sonra Allah'a davet etmiş ve Kur'ân'dan bazı kısımları beyan etmiştir. Altı kişilik bu grup tevhide inanmış ve böylece itaat göstermişlerdir. Es'ad b. Zürâre, Avf b. Hâris, Râfi' b. Mâlik, Kutbe b. Âmir, Ukbe b. Âmir ve Câbir b. Abdullah isimli Medineliler itaat esaslarını benimsemiştir. Bu rivâyet “esbet” (daha sabit bir doğru) kabul edilmiş ve üzerinde birleşilmiş bir rivâyettir.<sup>119</sup> Yeni Müslümanlar, daha sonra Medine'ye gidip kavimlerini de İslâm'a davet etmiş ve içlerinden İslâm'ı kabul edenler olmuştur. Hatta takip eden aylarda Hz. Muhammed'in (s.a.s.) zikredilmediği evin kalmadığı bilinmektedir.<sup>120</sup>

Medineliler ilk buluşmadan yaklaşık bir sene sonra bu defa on iki kişi olarak Mekke'ye, Allah Resûlü'ne gelmişlerdir. Es'ad b. Zürâre, Avf b. Hâris, Muâz b. Hâris, Zekvân b. Abdikays, Râfi' b. Mâlik, Ubâde b. Sâmit, Yezid b. Sa'lebe, Abbâs b. Ubâde, Ukbe b. Âmir, Kutbe b. Âmir, Ebü'l-Heysen et-Teyyihân ve Uveyym b. Sâide'nin yer aldığı bu topluluk Allah Resûlü'ne biat etmiştir. Birinci Akabe Biatı olarak bilinen bu biatta *itaat edilecek hususlar* belirtilmiştir: Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak (tevhid), hırsızlık yapmamak, zinâ etmemek, çocukları öldürmemek, iftira

<sup>117</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/422; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/216.

<sup>118</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/423. Resûlullah'ın (s.a.s.) uğradığı kabilelerden bazılarının isimleri için bk. İbn Sad, *et-Tabakât*, 1/216-217.

<sup>119</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/217.

<sup>120</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/219.; Şemseddin Ebu Abdullah İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb Arnavut - Abdülkadir Arnavut (Beirut: Müesses Risâle, 1996), 1/97-98.

etmemek, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) isyan etmemek. Allah Resûlü, vefalı olursanız cennet sizindir demiştir. Kim de bundan bir şeyi saklar ve *itaat* etmezse, onun işi Allah'a aittir, Allah dilerse azap eder, dilerse affeder. Bu biatta, kıtal (harp) farz kılınmamıştır.<sup>121</sup>

Birinci Akabe Biatı'nda anlaşılın konular, aynı zamanda Allah'a ve Resûlü'ne itaatin esaslarını teşkil etmektedir. Evvelâ tevhid ve daha sonra bu esasın gereği olarak güzel ahlâklı, emniyetli bir yaşantı emredilmiştir. *İtaatlerini bildiren* bu grup Yesrib'e (Medine'ye) dönmüş, İslâm'ı orada açık ve rahat bir şekilde izhar etmişlerdir. Es'ad b. Zürâre, Medine'de Müslümanların bir araya gelmesini sağlıyordu (فأظهر الله الإسلام، وكان أسعد بن زراره يجمع بالمدينة بمن أسلم). İki kabileden oluşan yeni Müslüman halk, Evs ve Hazrec, bir yazı ile Resûlullah'tan (s.a.s.), Kur'ân anlatması için bir muallim istemişlerdir. Medinelilerin muallim istemesi önemli bir husustur; ilim talebi manasındadır. Allah Resûlü (s.a.s.) de Kur'ân okumasını, İslâm'ı öğretmesini ve onları dinde anlayış sahibi yapmasını (وَيُعَلِّمُهُمُ فِي الدِّينِ) emrederek Mus'ab b. Umeyr'i göndermiştir. Es'ad b. Zürâre onu ağırlamıştır.<sup>122</sup> Allah'a ve Resûlü'ne itaat için ilmin ve muallimin gerekli olduğu anlaşılmıştır.<sup>123</sup>

İslâm o günlerde Medine'de yayılmıştı. Sa'd b. Muâz ve Üseyd b. Hudayr gibi Medineli kabile liderleri de Müslüman olmuştu. Medine, hicret için uygun bir hâle gelmişti. Sonraki hac mevsimi gelince Allah Resûlü (s.a.s.) ile görüşmek için Yesribli yaklaşık yetmiş beş kişi, Mekke'ye gidecek ehl-i şirkten büyük bir hac kafilesi içerisinde lâkin Hz. Muhammed (s.a.s.) ile görüşmek hedefiyle yola çıkmıştı. Nihayetinde Mekke'de Akabe mevkiinde Allah Resûlü ile yeniden bir toplantı gerçekleşti. İbn İshak'ın anlatımıyla; Allah, Medinelilere, izzetini, cömertliğini dilemiştir. Nebîsine yardımını ulaştıracak ve İslâm'ın kuvvetini ortaya çıkaracaktır. Şirkin ve müşriklerin de rezilliği zahir olacaktır.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/433; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/219-220; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/375-376.

<sup>122</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/434.; Bazı râvilerle göre de Mus'ab b. Umeyr'in gelişi sonrası Medine'deki Müslümanlar hususî olarak toplanmaya başlamıştır. İlim meclislerinin Mus'ab b. Umeyr ile başladığını söyleyebiliriz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/219-220; Birlikte Allah'a itaatlerinin bir tezahürü olarak namaz kıldıkları da belirtilmiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/376-377.

<sup>123</sup> Sahâbî Berâ b. Âzîb'ten nakledilene göre Medine'ye ilk gelenler Mus'ab b. Umeyr ile birlikte İbn Ümmi Mektûm'dur. İkisi Medineli Müslümanlara Kur'ân dersi yapmıştır. Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 46 (No. 3924-3925); "Tefsîru'l-Kurân", 87 (No. 4941); Abdullah Aydın, "İbn Ümmü Mektûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

<sup>124</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/438; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/221; Eyüp Baş, *Son Peygamber Hz. Muhammed (sas)* (Ankara: TDV, 2023), 55.

Bu ikinci toplantı yani İkinci Akabe Biatı'nda, Allah Resûlü'nün amcası Abbâs b. Abdülmuttalib de yeğenine destek olmak için yer almıştı. O savaş ihtimalinden bahsetti ve Medinelilerden emin olmak istedi. Medineli Berâ b. Ma'rûr; vefâ ve sıdk ile ruhlarını, takatlerini Allah Resûlü'nün arkasında harcamak istediklerini belirtmiştir. Allah Resûlü bu toplantıda da Kur'ân'dan bazı kısımları tebyîn ile Allah'a itaate davet etti ve İslâm'a teşvik etti. Medineli Abbâs b. Ubâde de savaş ihtimalinden bahsedip itaatin ağır bir mesûliyet olduğunu hatırlatmış ve arkadaşlarına; Allah Resûlü'ne verdikleri sözü bırakmadıkları, itaatte vefâlı oldukları takdirde dünya ve âhirette bu biatın hayra vesile olacağını söylemiştir. Medineliler itaatte kararlı olduklarını belirttiler, ölüm dahil müsibet ihtimallerinin bilincinde olarak Allah Resûlü'nü korumayı kabul ettiler. Biatın karşılığı sorularına, Allah Resûlü "cennet" demiştir. Böylece bir itaat sözü olan biat gerçekleşti.<sup>125</sup> İtaatin uhrevî mükâfâtı zikredilmiş ve bunun üzerine itaat biati edilmiştir. Berâ'nın mezkûr sözü de itaatte muhabbeti ve iştiyâkı göstermesi açısından dikkate değerdir.

Ubâde b. Sâmit, zorlukta ve kolaylıkta, hoşlanırken yahut hoşlanmazken, enaniyet üzerlerinde iken "işitmek ve itaat etmek" üzere (عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ); işin ehli ile çekişmemek, nerede olurlarsa hakkı söylemek, Allah yolunda bir kınayıcının kınamasından da korkmamak hususlarında biat ettiklerini söylemiştir.<sup>126</sup>

İkinci Akabe Biatı öncesinde Allah Resûlü'ne harp için izin verilmemişti. O ve diğer Müslümanlar; Allah'a davet, eziyetlere sabır, cahillerden affetmek usûlünü tatbik ettiler. Müşrikler, kendilerinden istenen 'sadece Allah'a gösterilmesi gerekli mutlak itaati' reddetmiş, Allah'a karşı kibirlenmiş ve isyan etmişlerdir. Onlar, Allah'ı tek ilâh kabul edip Muhammed'i (s.a.s.) Allah Resûlü olarak tasdik edenleri ve böylece Allah'a ve Resûlü'ne itaat edenleri Mekke'den ayrılmak zorunda bırakmışlardır. Son Akabe Biatı sonrası savaşın meşrûyetiyle ilgili ilk âyetlerle Allah, Resûlü Muhammed'e (s.a.s.) savaş (kıtal) için izin vermiştir:<sup>127</sup>

*"Saldırına uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kâdirdir. Onlar sırf "Rabbimiz Allah'tır" dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah'ın adı*

<sup>125</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/446; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/222-223.

<sup>126</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/454. Evs ve Hazrec'den 73 erkek ve 2 kadın Müslüman bu ikinci ve son Akabe Biatında (Harp biati) bulunmuştur. İsimleri için bk. a.mlf., 1/454-461. Buhârî, "Ahkâm", 42 (7199-7200); İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/408.

<sup>127</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/467.

*çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir. Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır.”<sup>128</sup>*

Medineliler biat edince Allah Resûlü, Mekke’de bulunan Müslümanlara Medine’ye gitmelerini emretti. Allah’ın, Medineli Müslümanları, Mekkeli Müslümanlara kardeş yaptığını ve emniyette olunacak bir mekân verdiğini söyledi. Müslümanlar gruplar hâlinde bir itaat hareketi olarak Medine’ye hicret etti Allah Resûlü de daha sonra Mekke’de müşriklerin suikastini atlatıp güvenlik tedbirleri olarak Hz. Ebû Bekir ile yola çıkmış ve Medine’ye ulaşmıştır.<sup>129</sup>

### Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’de itaat mefhumu bu masdar ismin fiil hâliyle sıkça yer almaktadır. “İtaat”; emir vermeye yetkili konumda bulunanların emir ve nehiyelerine, emir alıp uygulamak mesûliyetinde bulunan kişilerin kolaylık ve zorluk anlarında da kabul gösterip uymaları manasına gelir. İtaatte gönüllülük vardır. Kur’ân’da Allah’a itaat ve Resûl’e itaat emri ayrı ayrı zikredilmiştir. Allah’ın hâkimiyetine, emirlerine mutlak itaat gerekirken beşer olanın emirlerine ‘itaat’ de Allah’ın şeriatına uygunluğuna göre incelenir. Beşer olan Hz. Muhammed (s.a.s.), Allah Teâlâ’dan vahiy aldığı için onun, şeriatın esasları kapsamındaki emir ve nehiyelerine itaat de mutlak itaat kapsamına girmektedir.

Vahyin Mekke Dönemi için itaati düşündüğümüzde itaat esaslarından imanın, bu kapsamda “tevhid”, “nübüvvet” ve “âhiret”in öne çıktığını görüyoruz. Allah’ın birliğine, Muhammed’in (s.a.s.) Allah’ın resûlü olduğuna, âhirete; hesap ve amellerin karşılığının alınacağına inanmak, güzel ahlâka riâyet etmek, Kur’ân ilmini takip etmek (tedrîs), iki rekatlı namazı kılmak, müşriklerin eziyetlerine sabretmek ve bu suretle imanda sebât göstermek *Mekke Devri’nde Allah’a ve Resûlü’ne itaatin tezahürleridir.*

<sup>128</sup> Genel kabule göre bu âyetler, Kur’ân’da savaşa izin veren ilk âyetlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, vd., Kur’an Yolu Tefsiri, 3/736-737. el-Hac 22/39-41; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/467-468.

<sup>129</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/468. Allah Resûlü’nün hicreti ile ilgili olarak bk., a.mlf., 1/480-492. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/422; Hicreti “itaat eylemi” başlığıyla inceleyen Demir, hicretin manalarını açıklamış, hicretin gayesi, türleri, sebepleri ve önemi üzerinde durmuş, ilk Müslümanların Habeşistan Hicreti’ne temas etmiştir. Ayrıca; Allah Resûlü ve ashabının Medine’ye hicretini Suriyeliler’in Türkiye’ye göç etmeleri ile irtibatlandırmıştır. Mehmet Demir, “Bir İtaat Eylemi Olarak İslâm’da Hicret ve Muhacirler”, *İlahiyat Akademi* 4 (2017), 159-184.

Allah Resûlü, insanları; tevhide, nübüvvete ve âhirete imana çağırılmış, karşılaştığı zor durumlara sabretmiş ve Allah'a itaatinde sebât etmiştir. Muhâsara sebebiyle hem kendisi hem yakın akrabaları yaklaşık üç sene maddî-mânevî zor durumlar yaşamıştır. Sonrasında Hz. Muhammed (s.a.s.), akrabalık fikriyle kendisini koruyan amcası Ebû Tâlib'in vefatı ve kendisine ilk itaat eden Hz. Hatice'nin vefatıyla zor zamanlar geçirmiştir. Tâîf'te de uygun bir ortam bulamayan Allah Resûlü (s.a.s.), kabileleri dolaşmasını sürdürmüş ve nihayet Medineli grup ile karşılaşmıştır. Medineliler, Allah Resûlü'nü dinlemiş ve itaati benimsemiştir.

Medine'de Mus'ab b. Umeyr ve İbn Ümmi Mektûm vesilesiyle Kur'ân dersleri artmış, İslâm hakkındaki bilgi seviyesi yükselmiş ve bu belde hicrete uygun bir hâle gelmiştir. Maddî yönden bakıldığında temel bir ihtiyaç olan barınacak emniyetli bir yer bulunmuştur. Aynı zamanda Allah'a ve Resûlü'ne itaatin kolaylıkla yaşanabileceği, İslâm düşüncesinin gelişebileceği bir ortam hazırlanmıştır. Mekke Müslümanların büyük çoğunluğu hicrete katılmış ve itaatlerini göstermiştir. Onların ardından Allah Resûlü de Hz. Ebû Bekir ile birlikte hicret etmiştir. Savaşa izin verilmesi ise yeni bir itaat mesûliyetidir. Medine'de ise daha farklı konular ile "Allah'a ve Resûlü'ne itaat" sürdürülmüştür.

Bu makale ile Allah Resûlü'nün ilk vahyi almasından Medine'ye hicretine kadarki süreçte Allah'a olan itaatini yerine getirdiği, İslâm'ı kabul edenlerin Allah'a ve Resûlü'ne itaati benimsediği anlaşılmıştır. Hz. Muhammed (s.a.s.) ilk başta kendisi vahye iman ederek Allah'a olan mutlak itaatini göstermiştir. En yakınlarından başlamak suretiyle tebliğini yapması, Allah'ın tebliğ emrine itaatidir. Kur'ân'ı okuyup açıklaması, sabırla insanları Allah'a ve O'nun resûlü olarak kendisine itaate çağırması, engellemelere karşı duruşu, sorunlara çözümler araması, tebliğinden vazgeçmemesi Allah Resûlü'nün itaatinin tezahürleri olmuştur. Bu gayretlerin Allah sevgisi olmadan da sürdürülemeyeceği anlaşılmaktadır. Vurgulamak istediğimiz husus, Allah Resûlü ve ilk Müslümanların Allah'a itaat fikri çerçevesinde tercihlerde bulunarak hayatlarını şekillendirdiği ve ilk Müslümanların Kur'ân ve resûl kaynaklı bir itaat hayatı yaşadığıdır. Bu vesile ile itaat hayatında ilmin ehemmiyetini hususen ifade etmek istiyoruz. Yani Kur'ân ve Allah Resûlü'nün Kur'ânî yaşantısı-sünneti itaat hayatının iki temel ilim kaynağıdır.

## Kaynakça | References

- Ağırman, Cemal. *Hız Peygamber'in Sünnetinde İtaat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Akdemir, Furat. "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Peygambere İtaatin Mahiyeti". *Kelam Araştırmaları* 11/1 (2013), 425-442.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslâm Fitrî Tabîi ve Umumî Bir Dindir*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Alper, Ömer Mahir. "İtaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydınlı, Abdullah. "İbn Ümmü Mektûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Baş, Eyüp. *Son Peygamber Hz. Muhammed (sas)*. Ankara: TDV, 2023.
- Baylav, Hüseyin. *İnanç Açısından İtaat*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *Sahihü'l-Buhârî*. thk. Cemaatü min el-ulemâ. 9 Cilt. Mısır: es-Sultâniyye, 1893.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*. thk. Attâr Ahmed Abdülğafûr. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Tarifât*. thk. Ulemâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Demir, Mehmet. "Bir İtaat Eylemi Olarak İslâm'da Hicret ve Muhacirler". *İlahiyat Akademi* 4 (2017), 159-184. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/issue/28571/304919>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Risâle, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ*. çev. Mustafa Çağrırcı. 4 Cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2020.
- Heyet. *Hadislerle İslam*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şirket-i Mektebe, 2. Basım, 1955.
- İbn İshak, Muhammed. *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*. haz. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru Fikr, 1. Basım, 1978.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemseddin Ebu Abdullah. *Zâdü'l-Meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb Arnavut - Abdülkadir Arnavut. 6 Cilt. Beyrut: Müessesese Risâle, 1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1. Basım, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1993.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1. Basım, 1968.
- İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Muhammed. *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Meccüddîn Ebü's-Seâdât. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. 5 Cilt. Beyrût: el-

- Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk - Beyrut: Dârü'l-Kalem - Dârü's-Şâmiye, 1991.
- Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Mehmet Yaşar Kandemir vd. 2 Cilt. İstanbul: İFAV, 11. Basım, 2021.
- Kapar, Mehmet Ali. "Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*. haz. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2007.
- Karadâvî, Yûsuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. çev. Nurullah Yazar. İstanbul: Nida, 4. Basım, 2018.
- Karagöz, İsmail. *Kur'ân'ın Temel Kavramları*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2022.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2020.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- Makrizî, Ahmed b. Ali Tekiyüddîn. *İmtâü'l-Esmâ bimâ li'n-Nebîyyi min el-ahvâli ve'l-embvâli ve'l-hafede ve'l-metâ*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matb'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Özarslan, Selim. "Kelâm Açısından İtaat Kavramı ve Çerçevesi". *Diyanet İlmi Dergi* 54/1 (2018), 93-112. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/36892/420811>
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- Sadan, Hamza. "İtaat ve İttiba Kavramlarının Anlamsal Çerçevesi ve Kur'an'da Kullanımı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2020), 177-204. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.707832>
- Sadan, Hamza. *Mekkî ve Medenî Âyetlerin Semantik Çerçevesi: İtaat ve İttiba Kavramları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şulul, Kasım. *Son Peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1967.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfü istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebe Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Turşak, Musa. "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Ülü'l-Emre İtaatin Mahiyeti". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 325-347. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya/issue/68088/1013279>



- Türkoğlu, Alaattin. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Muhammed'e İtaat*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2020.

## Yûsuf el-Erdebîlî'nin Envâr İsimli Eserinde Ele Aldığı Fetva Usûlü Kaideleri\*

Kenan KILINÇ | [orcid.org/0000-0002-9523-3514](https://orcid.org/0000-0002-9523-3514) | <mailto:kenankilinc.4949@gmail.com>

Dr., T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Elazığ, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

### Öz

Yûsuf el-Erdebîlî, hicrî VIII. asırda Azerbaycan'da yaşamış Şâfiî fukahası âlimlerindedir. Doğum tarihi hakkında yerli ve yabancı literatür taranmasına rağmen bilgi bulunmayan bu âlim, bibliyografya âlimlerinin genel kabulüne göre 799/1397 senesinde Erdebil'de vefat etmiştir. Erdebîlî, Şâfiî fıkıhına dair te'lif ettiği el-Envâr li-a'mâli'l-ebrâr eseriyle bilinen ve Şâfiî fukahasının kendisinden istifade ettiği fikhî bir birikime sahip bir şahsiyettir. Fûrû-i fıkha ilişkin olarak kaleme aldığı el-Envâr adlı eserinde, delilleri zikretmeksizin meseleleri ele almakta ve kısmen de olsa fıkıh usûlüne değinmektedir. Yûsuf Erdebîlî, eserindeki konuları ibâdât, muâmelât, ferâiz, münâkehât-müfârekât, ukûbât ve edebü'l-kâdî ve itk şeklinde bir tasnifle ele almaktadır. Ayrıca eserinde fetva konusunu ayrıntılarıyla işlemeye çalışarak, günümüz çalışmalarına ışık tutacak açıklamalarda bulunmaktadır. Erdebîlî, fetva kurumlarını ele alarak istiftâ adabı, şer'î hilelerle fetva ve talakta istisna gibi konularda önemli bilgilere yer vermektedir. Erdebîlî'nin bu alandaki açıklamaları üzerine akademik çevrede herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, bu konunun ele alınmasını gerektirmiştir. Ayrıca fetva kurumuna ilişkin açıklamalarının ilmî camiaya sunulması ileriki çalışmalara ışık tutması açısından büyük bir önemi haizdir. İslam fıkıh âlimleri, fetva faaliyetini din ve dünya açısından sorumluluk gerektiren bir vazife olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle dinî meseleleri şer'î delillerden istinbat etme bilgi ve kabiliyetinden yoksun olanların fetva faaliyetlerine katılmalarına sıcak bakmamaktadırlar. Bu çalışmada, Erdebîlî'nin el-Envâr'da işlediği fetva usûlü kaideleri onun bakış açısıyla ele alınmaya çalışılarak İslam fıkıh literatürüne katkıda bulunmak hedeflenmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Şâfiî Fıkıhı, Erdebîlî, Özgünlük, Fetva.

### Atıf Bilgisi

Kılınç, Kenan. "Yûsuf el-Erdebîlî'nin Envâr İsimli Eserinde Ele Aldığı Fetva Usûlü Kaideleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 274-311.

<b>Geliş Tarihi</b>	19.09.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	02.11.2024
<b>Yayın Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	* Bu çalışma, "Şâfiî Fakih Yūsuf el-Erdebîlî'nin Fıkıhçılığı: el-Envâr li a'mâli'l-Ebrâr Özelinde" başlıklı doktora tezinden bağımsız bir araştırma olup, el-Erdebîlî'nin fetva metodunun incelenmesine odaklanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>İntihal Kontrolü</b>	Evet - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## The Principles of Fatwā Procedure Addressed by Yūsuf al-Ardabīlī in His Work *Anwār*\*

Kenan KILINÇ | orcid.org/0000-0002-9523-3514 | kenankilinc.4949@gmail.com

Dr., Republic of Turkey Ministry of National Education, Elazığ, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

### Abstract

Yūsuf al-Ardabīlī is one of the Shāfi‘ī jurists who lived in Azerbaijan in the 8th century of Hijri. This scholar, whose birth date we couldn’t find any information about, even though it has been searched in both local and foreign literature, died in Ardabīl in the year 799/1397 as bibliographical scholars agreed on. Ardabīlī is a person known by his work *al-Anwār li-a‘māl al-abrār*, which he dedicated to Shāfi‘ī jurisprudence, and someone with jurisprudential knowledge whom Shāfi‘ī jurists benefit from. In his work on jurisprudence (*furū‘ al-fiqh*), *al-Anwār*, he discussed the issues without delving deeply into evidences and partially mentioned *uṣūl al-fiqh*. Yūsuf al-Ardabīlī addressed the topics in his work by classifying them as acts of worship (‘*ibādāt*), transactions (*mu‘āmalāt*), inheritance (*farā‘id*), marriage and divorce (*munākaḥāt-mufāraqāt*), punishments (‘*uqūbāt*), the conduct of judges (*adab al-qāḍī*), and freeing slaves (‘*itq*). Moreover, in his work, he provides explanations that shed light on recent studies by addressing the subject of fatwā in detail. By addressing the fatwā institutions, Ardabīlī includes information on topics like the etiquette of *istiftā’*, fatwā with *sharī‘ah* tricks (*ḥiyal shar‘iyyah*), and exceptions in divorce (*ṭalāq*). Because no academic studies have been done on his explanations in this field, the subject requires further attention. Additionally, presenting his explanations on the fatwā institution to the scholarly community is greatly important for shedding light on future studies. Islamic jurists recognize fatwā activities as a duty that requires responsibility in terms of religion and worldly life. Therefore, they do not favor the participation of those who lack knowledge and the capability of deducing religious rulings from *sharī‘ah* evidences in fatwā activities. This study aims to contribute to the Islamic jurisprudence literature by addressing the principles of fatwā procedure through Ardabīlī’s perspective in his work, *al-Anwār*.

### Keywords

Islamic Law, Shāfi‘ī Jurisprudence, al-Ardabīlī, Originality, Fatwā.

### Citation

Kılınç, Kenan. “The Principles of Fatwā Procedure Addressed by Yūsuf al-Ardabīlī in His Work

*Anwār*". *Kocaeli Teoloĝa Journal* 8/2 (December 2024), 274-311.

<b>Date of Submission</b>	19.09.2024
<b>Date of Acceptance</b>	02.11.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<p>* This study is an independent research project and not related to the doctoral dissertation titled " <i>The Jurisprudence of Shaft'i Scribe Yūsuf al-Ardabīlī's: Specific to al-Anwār li A'māl al-Abrār.</i>" It focuses specifically on examining al- Ardabīlī's fatwa methodology.</p> <p>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</p>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## Giriş

Allah'ın emirlerine muhatap kılınan insanın yaşam tarzını Kur'an ve Sünnet ışığında tanzim etmesi İslam hukukunun temel gayesidir. Her bir Müslümanın hayatında karşılaştığı dinî meselelerle ilgili hükümleri Kur'an ve Sünnetten veya diğer şer'î delillerden öğrenmesi mümkün olmamaktadır. Şer'î hükümlerin şer'î delillerden istinbat edilmesi ilmî bir vukufiyeti gerektirmektedir. Ayetlerde "Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz"<sup>1</sup> ifadesinin yer alması insanların hepsinin ilmî bir sorumluluk altına alınmadığına ancak bu alanda mütehasıs olanlara bu görevin tevdi edildiğine işaret etmektedir. Mukallide böyle bir sorumluluğun yüklenmemesi, toplusal hayattaki iş dağılımı ve insanların ilmî kabiliyet ve yeteneklerin farklı olmasının göz önüne alındığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Dinî meselelerin şer'î hükümlerinin açıklanması, fetva müessesesinin teşekkülünü zorunlu kılmış ve konu fıkıh eserlerinde sistematik bir şekilde incelenmiştir. Hayatın her alanında ortaya çıkan meselelerin çözümüne ilişkin bir tassarruf işlemleri olan fetva kurumu üzerine İslam hukukunda birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>2</sup> Şâfiî fıkıh literatüründe de fetva kurumu, fûru-i fıkıh veya müstakil eserlerde izah edilmeye çalışılarak ilgililerin bundan istifadesi amaçlanmıştır. Bu makalenin hazırlanmasındaki temel gerekçe, Şâfiî fıkıh âlimlerinden Yûsuf el-Erdebîlî'nin<sup>3</sup> fetva ile ilgili görüşlerinin daha önce incelemeye konu edilmemiş

<sup>1</sup> en-Nahl 16/43.

<sup>2</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407); İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Medîne: Mektebu'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1407/1986); Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1408/1998); Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *Fetâva en-Nevevî*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.); Ömer Aslan - Abdurrahman Haçkalı, "Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler", *Harrah İlahiyat Dergisi* 45 (15 Haziran 2021), 57-75; Ahmet Yaman, "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usulü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (15 Eylül 2015), 5-34; Mehmet Aziz Yaşar, "Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usulü ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed el-Kürdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eseri Bağlamında)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (25 Haziran 2021), 159-174.

<sup>3</sup> Yûsuf Erdebîlî: Eserlerde "*Cemâlüddin*" ve "*Şeyhü'l-Meşrik*" gibi ifadelerle kendisinden söz edilen Yûsuf b. İbrahim'in doğum tarihi kaynaklarda yer almamaktadır. Vefat tarihi ile ilgili bilgilerde farklılık arz etmektedir. Bazı kaynaklarda hicrî 779 tarihi diğer bazılarında ise 799 tarihi verilmektedir. Ancak âlimlerin çoğunluğu hicrî 799 tarihini kabul etmişlerdir. Kaynaklarda Erdebîlî'nin 90 yaşını veya 70 yaşını aştığına ilişkin rivayetler, birlikte değerlendirildiğinde hicrî 7. Asrın son çeyreğinden sonra veya hicrî 8.

olmasıdır. Konunun ele alınmasında modern dönemde yazılmış olan Oğuzkağan Demir'in *Hanefî Resmü'l-Müftî Literatüründe Fetva Verme Yöntemleri (Tahrîc-Tercih-Taklit)* adlı tezinin yanı sıra İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin *Fetâvâ İbni's-Salâh ve Edebül-müftî ve'l-müsteftî adlı eserleri*, en-Nevevî'nin *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* ile *Fetâva en-Nevevî* isimli eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca Ömer Aslan - Abdurrahman Haçkalı'nın *Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler*; Ahmet Yaman'ın, *Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi* ve Mehmet Aziz Yaşar'ın, *Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usûlü ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed el-Kürdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eseri Bağlamında)* isimli makaleler de başvurulan kaynaklar arasındadır. İstifade edilen eserlerde fetva konusu ile ilgili olarak genellikle fetva vermede kullanılan kavramlar, âdâbü'l-iftâ, âdâbü'l-istiftâ ve fetva verme yöntemleri konu edinilmektedir. Son dönem çalışmalarında ise fetvada kullanılan terimler, fetva ile mezhep ilişkisi ve mezhep içerisindeki görüşler hiyerarşisi gibi parçacı bir yaklaşımla fetva kurumu ele alınmaktadır. Bu çalışma, hicrî VIII. yüzyılda yaşamış bir âlimin kendi döneminin şartları bağlamında Şâfiî literatüründe fetva ile ilgili oluşan birikimi göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu fetva anlayışını yansıtması açısından yapılan çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Çünkü mezhepte oluşan fetvaların, maslahat, fesâdü'z-zaman, karâinü'l-ahvâl, örf ya da zaruretlere binaen değiştiği bilenen bir husustur.<sup>4</sup> Ayrıca müellifin, şer'î hileler ile talakta istisna konuları hakkındaki değerlendirmesi, yıkılmaya yüz tutmuş evlilikleri korumak ve yuvaları sağlamlaştırmak için bilinmesi önem arz eden bir konudur. Erdebîlî, şer'î hileler ile talakta istisna konularında Şâfiî mezhebi âlimlerine muhalif görüş beyanında

---

asrın başlarında doğmuş olabileceği ifade edilebilir. Bağdâtlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ül-mü'ellifin ve âsarü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "el-Envâr", 1/733, 739, 794; 2/224, 558; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmîne*, thk. Muhammed Abdülmuid Dân (Hindistan: Dâireü'l-Maârifî'l-Osmâniyye bi Haydarâbâd, 1392/1972), "Erdebîlî", 6/258; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Semânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî, vd (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretî'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), "Erdebîlî", 1/157; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dimaşkî Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-Arabiyye ve'l-mu'arabe* (Mısır: Matbaâtü Serkîs, 1346/1928), "Erdebîlî", 2/423; Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), "Erdebîlî", 1/195; Elnur Nasirov, *Orta Asrılarda yaşamış Azerbaycanlı Âlimler* (Bakü, 2011), 154, 293; Kenan Kılınç, *Şâfiî fakih Yûsuf el-Erdebîlî'nin fikhçiliği: el-Envâr Li A'mâlî'l-Ebrâr özelinde* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 24; Kenan Kılınç - Erdoğan Sarıtepe, "Yûsuf Erdebîlî'nin el-Envâr li A'mâlî'l-Ebrâr Adlı Eseri Bağlamında Kıyas Konusundaki Görüşleri", *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/1 (2023), 161.

<sup>4</sup> Oğuzkağan Demir, *Hanefî Resmü'l-Müftî Literatüründe Fetva Verme Yöntemleri (Tahrîc-Tercih-Taklit)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 13.

bulunmaktadır. Bu çalışmada, Erdebîlî'nin el-Envâr isimli eserinde ele aldığı fetva usûlü kaideleri ele alınarak akademik çalışmalara katkı sunmak hedeflenmiştir.

### Fetva

Fetva ف ت ي ile و ت ف maddelerinden türemiştir. فُتِيَ fiillerinin mastarlarının ismi olan<sup>5</sup> الْفُتُوى (fe harfinin fetha ve zammesiyle<sup>6</sup> racih olanın fetha ile okunması olduğu,<sup>7</sup> Ehl-i Medine'nin bu şekilde okuduğu<sup>8</sup>) ve الْفُتْيَا sözlükte, “genç, delikanlı, civân, cömert, yiğit”,<sup>9</sup> “sorundan müteşekkil hükümlerin cevabı”,<sup>10</sup> “mübhemî beyan”,<sup>11</sup> “hükümü açıklama”,<sup>12</sup> “müskil bir hususun beyanı”<sup>13</sup> ve “hüküm ihdası”<sup>14</sup> anlamlarına gelmektedir.

Şer'î istilâhta ise fetva: “ilzâm ve ibâha hususunda Allah'ın hükmünün ihbârı”,<sup>15</sup> “ilzâm yönü olmaksızın şer'î hükmün ihbârı”,<sup>16</sup> تَبَيَّنَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ عَنْ دَلِيلٍ لِمَنْ سَأَلَ عَنْهُ “soru soran için delilden şer'î hükmün açıklanması”<sup>17</sup> veya “umûm ve şumûl yönünden şer'î delillerin iktiza ettiği duruma göre Allah'ın hükmünün beyanı”<sup>18</sup> gibi çeşitli şekillerde

<sup>5</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed A'vad Mur'ab (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), “f-t-y”, 14/234.

<sup>6</sup> Ebû'l-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Muhammed Naîm el-İrksûsî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 1426/2005), “f-t-y”, 1320.

<sup>7</sup> Rîzâ Ahmed, *Mu'cemü metni'l-luğa* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1958 - 1960), “f-t-v”, 4/358.

<sup>8</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “f-t-v”, 8/137.

<sup>9</sup> Halîl b. Ahmed, “f-t-v”, 8/137; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), “f-t-y”, 234; Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîd fî'l-luğa* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), “f-t-y”, 9/471.

<sup>10</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân* (Dimeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem-Dârü'ş-Şâmiyye, 1412), “f-t-y”, 625. Şu ayetlerde bu manada kullanılmıştır: en-Nisâ, 4/127,176, Yûsuf, 12/43, es-Sâffât, 37/11 en-Neml, 27/32 Râgîb el-İsfahânî, “f-t-y”, 625.

<sup>11</sup> Halîl b. Ahmed, “f-t-v”, 8/137; Sâhib b. Abbâd, “f-t-y”, 9/471.

<sup>12</sup> İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Dâru'd-Da've, ts.), “f-t-v”, 2/673.

<sup>13</sup> Fîrûzâbâdî, “f-t-y”, 1320.

<sup>14</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), “f-t-e”, 15/148.

<sup>15</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-Furûk li'l-Karâfî: Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*, ts., 4/53; Demir, *Hanefî Resmü'l-Müftî Literatüründe Fetva Verme Yöntemleri (Tahrîc-Tercih-Taklit)*, 37.

<sup>16</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 2/174.

<sup>17</sup> Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fihhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslâmiyye'l-Kuveytiyye, 1404 - 1427), “fetvâ”, 32/20.

<sup>18</sup> Dâri'l-İftâ'i'l-Mısriyye, *Fetâvâ Dâri'l-İftâ'i'l-Mısriyye* (Kahire, ts.), 7/352.



tarif edilmektedir. Özet olarak fetva, günlük hayatta karşılaşılan meselelerin dinî hükümlerinin şer’î kıstaslar bağlanmında ortaya konulması olarak tarif edilebilir. Ehil kişiden fetva sormaya *istiftâ*; fetvayı talep edene *müsteftî*; fetvanın yazılı veya şifahî olarak cevaplanmasına *iftâ*; fetva verene *müftî*; râcih olan fetvaya *müftâ bih*; fetvanın usûl ve adabına *âdâbü’l-müftî* denilir.<sup>19</sup>

### 1.1. Yazılı Fetva ve Buna İlişkin Hususlar

İslam tarihinde fetva faailiyetindeki genel uygulama, meselelerin hükümlerinin sözlü olarak sorulması ve cevaplandırılması şeklinde cereyan etmektedir. Şer’î cevapların kağıt ile yazılı olarak cevaplanması nadir bir durumdur. el-Envâr’da *istiftâ* adabı, yazılı ve sözlü fetva olmak üzere iki şekilde incelenmektedir. Erdebîlî, kişi, müftînin yazısı olduğu hususunda haberi kabul edilen bir kişinin verdiği habere güvenir veya kendisi müftînin yazısını tanıyor ve yazının müftînin yazısı olduğunda şüpheye düşmüyorsa, bu durumda kişinin bizzat kendisinin ya da elçisi aracılığıyla kağıtla müftîye soru sormasının caiz olduğunu belirtmektedir.<sup>20</sup> Kağıt ile sormak istediği zaman kâtibinin sorunun yerini açıklayacak ve benzerliğin olduğu yerleri noktalayacak becerikli biri olması gerekir ki<sup>21</sup> soru geldiği şeyin dışına vehm gitmesin<sup>22</sup> açıklamasını da yapmaktadır. Ayrıca “Mesele açık olsa bile müftî, kağıdı kelime kelime düşünerek okumalı ve özellikle de son kısmı son derece itinalı bir şekilde okumalı ki cevabı tespit edebilsin. Müftînin, kağıtta karışması muhtemel yerleri noktalaması veya harekelemesi, hataları ve açık yanlışları düzeltmesi gerekir”<sup>23</sup> açıklamasıyla konunun önemine dikkat çekmektedir. Konuya örnek teşkil etmesi açısından Hanefî âlimlerinden Ebü’l-Hasan el-Kerhî’den (ö. 340/952) şöyle bir olay nakledilmiştir: “Kerhî, zamanında eşi için *إن طالق* “Sen boşsun” dedikten sonra *ثم وقف عند إن* (şart edatının) yanında (söylerken) durdu” ifadesini kullanan bir adam hakkında fakihler görüşlerini beyan etmişlerdir. Fakihler bu yazılanı *أنت طالق إن تم وقف عبدان* “Abdan (isimli kişinin) vakfi tamamlanınca sen boşsun” şeklinde okumuşlar ve “vakfi tamamlanınca kadın boştur, aksi halde kadın boşanmış olmaz” şeklinde soruyu cevaplandırmışlardır. Kağıt Kerhî’ye arz edilmiş ve Kerhî, kağıtta yazılanı iyice tetkik edince, onların kağıttaki kelimeyi tahrif

<sup>19</sup> Fahrettin Attar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486.

<sup>20</sup> Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yūsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî Erdebîlî, *el-Envâr li Amâli’l-Ebrâr*, thk. Müftî el-Mutlak, el-Fazıl Halef (Cidde: Dârü’z-Ziyâ, 2006), 3/461.

<sup>21</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>22</sup> Ebü’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî, *el-Azîz şerhü’l-Vecîz el-Me’rûf bi’ş-Şerhi’l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1997), 12/425.

<sup>23</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461-462.

ettiklerini anlamış ve *لَمْ يَذْكُرْ شَرْطًا* “*Sen boşsun şayet... إن* (edatından) sonra kendini tutmuş ve herhangi bir şart zikretmemiştir” tespitinde bulunmuştur<sup>24</sup>

Erdebîlî, müftînin bazı satırların arasında beyazlık (boşluk) görmesi durumunda cevabına bir şey eklenmemesi için bu boşlukları karalaması gerektiğini beyan etmektedir.<sup>25</sup> Benzer şekilde müftînin, soru ve cevap arasına bir şey yazılarak cevabı bozacak bir şekilde fasıla bırakmamasını ve cevabı soruya yapıştırmamasının icap ettiğini de dile getirmektedir.<sup>26</sup> Konunun önemine binaen Şâfiî âlimlerinden Kâdî Ebû Hâmîd (ö. 362/973) tarafından verilen bir fetva örnek olarak verilebilir. Kâdî Ebû Hâmîd’e, bir kişinin öldüğü ve geride bir kız evlat bıraktığı yazılmıştır. Bu cümle satırın sonuna yazılmıştır. Satırın peşine de amcaoğlu yazılmıştır. Ancak kız ile amcaoğlu arasında bir kelimelik boşluk bırakılmıştır. Kâdî Ebû Hâmîd soruyu “*Kıza terikenin yarısı verilir, geri kalan amcaoğlunundur*” şeklinde cevaplandırmıştır. Kağdın beyaz yerine (bir kelimelik boşluğa) “*baba*” lafzı eklenince Kâdî Ebû Hâmîd’in verdiği cevap yanlış olmuştur.<sup>27</sup> Meseleye baba dâhil olunca baba 1/6 artı bakiye, kız ½, amcaoğlu ise, babadan dolayı hacb-ı hırmana uğrar ve terikeden hiçbir şey alamaz. Dolayısıyla terike ikiye bölünür ve yarısını kız, öbür yarısını da baba almış olur.<sup>28</sup> Bu konuda hassas davranılmasının istenmesi fetva verenin bu tür durumlara düşmesini engelleyip toplumda ona karşı yanlış izlenimlerin oluşmasına mahal vermemektir.

Erdebîlî, “*Müftî yazısını açık yazsın. Yazısı ne çok kalın ne de çok ince olsun. Cevapla birlikte bir âyet veya hadis yazmasında herhangi bir sakınca yoktur. Kağıtta sorulan sorunun cevabına uygun olmayan bir cevap gördüğünde onunla fetva vermesin*” açıklamasında bulunur.<sup>29</sup> Erdebîlî, “*kağıtta fetva vermeye ehil olmayan bir kişinin cevabı bulunursa, soru soranın izniyle veya izinsiz ona çizgi çeksın. Ancak soru soran müsaade ederse o cevabı kendi cevabının yanında tutsun*”.<sup>30</sup> Erdebîlî, kağıtta işin ehli olan başka bir müftînin cevabının olması durumunda, bu cevabın doğru olduğunu düşünüyorsa cevabın altına “*bu cevap doğrudur*” veya buna benzer kısa bir cevap

<sup>24</sup> İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, 170; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *el-Mühimmât fî şerhi’r-Râfi’î ve’r-Ravza*, thk. Ebu’l-Fazl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Alî (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1430/2009), 9/218; Râfiî, *el-Azîz*, 12/425.

<sup>25</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462.

<sup>26</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/468.

<sup>27</sup> Râfiî, *el-Azîz*, 12/426.

<sup>28</sup> Orhan Çeker, *Teshîlül-Ferâiz: İslam Miras Hukuku* (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 41.

<sup>29</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462.

<sup>30</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462.

yazması gerektiğini belirtmektedir.<sup>31</sup> Ayrıca müftî, kağıtta tanımadığı bir kişinin ismini bulur ve fetva isteyen kişi bu kağıttaki kişiyi tanımiyorsa, müftînin cevap vermekten sakınmasını ve kağıdın sahibine bu ifadeyi değiştirmesini emretmesini, ifadenin değiştirilmemesi durumunda ise kişiye, şifahî olarak cevap vermekle yetinmesi gerektiği açıklamasını yapmaktadır. Sorunun müftînin yazısının dışında bir yazı (tarzı) olmasının da müstehap olduğunu ifade eder.<sup>32</sup>

## 1.2. Sözlü Fetva ve Buna İlişkin Hususlar

Erdebîlî, müftîye soru sorma adabı ile ilgili olarak “Müftî ayaktayken veya fikrini tamamlamayı (düşüncenin hakkını vermeyi) engelliyen meşguliyet içindeyken soru sorulmaz. Kendisinden delil istenmez. Şayet delilin yazılması isteniyorsa bunun başka bir zamanda sorulması gerekir” açıklamasını yapmaktadır.<sup>33</sup> Açıklanan bu tür durumlarda soru sorulmaması ve cevabın detaylarına dair açıklamasının istenmemesi, müftînin meşguliyet içindeyken muhatabın sorusuna odaklanamamasından dolayı soruyu tam olarak anlayamayacağı ifade edilmektedir. Ayrıca yazılı olarak ayrıntılı bilgi istenmemesi, müftînin durumunun delilleri yazmaya ya da delilleri araştırmaya elverişli olmasının önemine dikkat çekilmektedir.

## Müftî ve Müftîde Aranan Şartlar

Müftî, ümmet içinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) konumunu temsil eden kişi olarak tanımlanmaktadır.<sup>34</sup> İlmî bir vukufiyete sahip olmayan kişilerin dinî meselelerin hükümlerine dair açıklamalarda bulunmalarının ağır bir sorumluluk gerektirdiği ayetlerde dile getirilmektedir.<sup>35</sup> Konunun hassasiyetine binaen müftînin taşınması gereken şartlar, fıkıh kaynaklarında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Erdebîlî, “İslam, mükellef olma, adil olma, uyanık olma, ictihad edebilme ve zabtının güçlü olması”<sup>36</sup> gibi şartların müftîde mevcut olması gerektiğini eserinde ifade etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî’nin konu hakkındaki “hür, köle, erkek, kadın, a’ma, besîr, okuma yazma bilen, ümmî, konuşan, yazabilen veya işaret dili anlaşılan ahras olması arasında fark bulunmadığı”<sup>37</sup> görüşlerini de eserinde aktarmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/468.

<sup>32</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462.

<sup>33</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>34</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Dâru İbni Affân, 1417/1997), 5/253-256.

<sup>35</sup> Bakara 2/229; el-A’râf 7/33; en-Nahl 16/116.

<sup>36</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/458.

<sup>37</sup> İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ İbni’s-Salâh*, 1/21; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibin ve umdetü’l-müttakîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Dimeşk: el-Mektebü’l-İslâmî, 1412/1991), 11/109; Ebû Zekeriyâ

Erdebîlî, ayrıca Nevevî'nin bu şartlara ilave olarak müftînin mürüvveti bozucu şeylerden uzak durması, fikhî detaylı bir şekilde bilmesi, fikhın kendisinde meleke haline gelmiş olması, sâlim zihinli, sağlam görüşlü, tasarruf ve istinbatının güzel olması gibi bazı şartları ilave ettiğini de dile getirmektedir.<sup>39</sup> Nevevî'nin dile getirdiği şartları Erdebîlî, herhangi bir imamın mezhebine mensup olan müftî için de zikretmektedir. Bu şartlar ise müntesip müftînin fıkıhta meleke kazanmış olması, mezhep imamının mezhebinin hafızı yani mezhebin kaide, yöntem ve ibarelerini bilmede tecrübeli, mezhebin usûlünde uzman, fikhında mutasarrıf olması gerektiği şeklindedir.<sup>40</sup> Bu şartların özellikle zikredilmesi müftînin kendin önceki asırlarda verilmiş olan fetvaları aynen aktaran konumunda olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zamanın değişmesiyle tahrice dayalı ictihadî hükümlerin değiştiği bilinen bir durumdur. Konu ile ilgili İbn Kayyim el-Cevziyye'nin "Örf, âdet, zaman ve durumların değişmesine rağmen insanlara sırf kitaplarda aktarılagelen görüşlerle fetva veren kişi, kendisi saptığı gibi başkalarını da saptırır. Böylelerinin dinde işlediği cinayet, tıp kitaplarından bir kitapla ülke, gelenek, zaman ve tabiatları farklılaşan insanları tedaviye kalkışan doktorun cinayetinden daha büyüktür. Cahil müftî ile cahil doktor, işte bu ikisi insanların dinlerini ve bedenlerini mahvederler"<sup>41</sup> sözlerinin hatılanması büyük bir önemi haizdir.

### Müftînin Âlim ve Âdil Olması

İlim ehli olmayanların fetvalarının geçerli olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, müsteftînin sorularını sorabileceği müftînin ilim ve adalet vasıflarına sahip olması gerektiği ortadadır. Bu husususta Erdebîlî, mukallidin hükmünü bilmediği bir meseleyi, ilmîni ve adeletini bildiği kişilere sorması gerektiğini beyan etmektedir.<sup>42</sup> Müsteftî, soru soracağı kimsenin ilmîni ve ilimdeki yeterliliği hakkında da herhangi bilgiye vakıf değilse bu durumda, onun ilmî birkimi ile ilgili olarak insanlara sormasının gerekli olduğunu da dile getirmektedir. Âlimin adil olduğu konusunda bir veya iki adilin şahitliğinin

Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzebe* (Kahire: İdaratü't-Tıbbiyye'l-Müniriyye, ts.), 1/41; Râfî, *el-Azîz*, 12/427; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/280.

<sup>38</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/463.

<sup>39</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/463.

<sup>40</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/464.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemin*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Bejrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 3/66.

<sup>42</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

yeterli olacağını belirten Erdebîlî, ayrıca âlimin adaletini içsel olarak bilmiyorsa bunu sormasına gerek olmadığını, âlimlerin yapılarında adaletli olmalarının yaygın olduğu açıklamasını da yapmaktadır.<sup>43</sup>

### Fetvası Kabul Edilmeyen Kişiler

Yūsuf Erdebîlî, “*kâfir, çocuk, zihinsel engelli, fâsık, gafletin ve unutkanlığın galip olduğu kimseler, herhangi bir meseleyi veya bir meseleyi delilleriyle bilen âmmî, ictihad derecesine çıkmayan âlim*” gibi kişilerin fetvalarının kabul edilmediğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Erdebîlî, Saymerî (ö. 436/1045) ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), “*heva ehlinin, Haricilerin, bid'at ve fısık sebebiyle tekfir edilmeyen kişininin fetvalarının kabul edildiği; şurrât (Hâricilerin kendilerini ifade ederken kullandıkları “Allah'a itaatte canlarını satan” anlamında bir isim olarak ifade edilir)*<sup>45</sup> ve *selefe söven Rafizîler'in fetvalarının merdud olduğu*” şeklindeki görüşlerine de yer vermiştir.<sup>46</sup>

Erdebîlî, Begavî'ye (ö. 516/1122) ait olduğunu belirttiği “*Âlimin takva sahibi, heva ve bidatten imtina eden, haram ve masiyetten sakınan biri olması gerekir. Bidatçının kelamını dinlemek haramdır. İlimde mütabahhir olsa da fâsıkın fetvasıyla amel etmek caiz değildir*”<sup>47</sup> şeklindeki bir görüşü zikretmiştir. Erdebîlî, bu görüşün Saymerî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin zikri geçen görüşleriyle çeliştiğine dikkat çekmiştir.<sup>48</sup> Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) , bir beldede fâsık bir fakih dışında kimse bulunmadığında, kişinin fetva almak için başka bir beldeye hicret etmesi gerektiği, fâsıkın fetvasına itimat etmesinin caiz olmayacağı<sup>49</sup> şeklindeki görüşü de bid'at ehlinin fetvalarının muteber olmadığını ortaya koymaktadır.

## Âdâbü'l-iftâ

### 3.1. Müftînin Tarafsızlığı

Erdebîlî, eserinde müftînin, fetva verirken tarafsız kalması ve fetva isteyen ile hasmı arasında adil davranması gerektiğini vurgulamaktadır. Müftînin taraf

<sup>43</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>44</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/458-459; Demir, *Hanefî Resmü'l-Müftî Literatüründe Fetva Verme Yöntemleri (Tahrîc-Tercih-Taklit)*, 48.

<sup>45</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, “Hâriciler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169.

<sup>46</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/463.

<sup>47</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/135.

<sup>48</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/463.

<sup>49</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/266.

tutma eğilimi göstermeden, her iki tarafa da eşit mesafede durması ve objektif bir değerlendirmede bulunmasının esas olduğunu belirtir. Erdebîlî, bu konuda detaylı bilgiler sunarak müftînin nasıl tarafsız kalabileceğine dair rehberlik etmektedir. Taraf tutmanın, bir kişiye haklarını yazıp sorumluluklarını yazmaması veya karşı tarafın delillerini hasmına aktararak savunma yapmasını kolaylaştırması, şeklinde ortaya çıkabileceğini belirtmektedir.<sup>50</sup>

Fetva isteyen kişilerin herhangi bir hak kaybına uğramaması adına, fetvalara bakmada öncelik hakkı önem arz etmektedir. Bu konuda Erdebîlî, ilk gelen kişinin sorusuna cevap verilmesi gerektiğini ancak bu durumun cevaplanmasının zorunlu olması şartıyla geçerli olduğunu savunmaktadır. Eğer her iki soru da eşit bir önceliğe sahipse veya hangisinin önce sorulduğu bilinmiyorsa, bu durumda hangisinin önce cevaplanması gerektiği hususunda kura çekilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>51</sup>

Erdebîlî, fetva makamında bulunan müftînin tarafsız kalması gerektiği konusundaki görüşlerini İbn Salah'ın (ö. 643/1245) fikirleri ışığında ele almaktadır. İbn Salah'a göre müftî, akrabalık, düşmanlık, menfaat ve zarar gibi etkenlerden bağımsız olarak şeriat hükümlerini bildiren bir konumdur ve bu açıdan bir râviye benzemektedir.<sup>52</sup> Erdebîlî, bu görüşleri eserinde de aktarmakta ve müftînin tarafsızlığının önemini vurgulamaktadır.<sup>53</sup> Bununla birlikte, bazı durumlarda müftînin fetvasının tarafsızlığının zedelenebileceğini de kabul etmektedir. Örneğin, eğer bir kişi müftînin fetvasına karşı çıkarak onunla inatlaşmaya başlarsa, müftînin fetvasının o kişiye karşı geçerliliği kalmayabilir. Bu durum, şahitlik usulünde olduğu gibi, fetvanın da tarafsız bir şekilde sunulmasını ve kabul edilmesini zorunlu kılmaktadır.<sup>54</sup> Erdebîlî, bu noktada da İbn Salah'ın görüşlerini aktarmakta ve müftînin fetvasının her zaman tarafsız kalmayabileceğini dile getirmektedir.<sup>55</sup>

### 3.2. Müftînin Fetva için İstişarede Bulunması

Erdebîlî, hükmü nass, icmâ ve celî kıyasla sabit olmuş bir meselede hâkimin istişareye başvurmasına hacet olmadığını ifade etmektedir.<sup>56</sup> Nass, icmâ ve celî

<sup>50</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/468.

<sup>51</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/468.

<sup>52</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/109; Râfîî, *el-Azîz*, 12/428.

<sup>53</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/463.

<sup>54</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/109; Râfîî, *el-Azîz*, 12/428.

<sup>55</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/463.

<sup>56</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/495.

kıyas, İslam hukukunun kesin delilleri olarak kabul edildiklerinden dolayı hâkimin meseleyi araştırmasına gerek duyulmamaktadır. Celî kıyasın kesinlik ifade ettiğine, fakihlerin celî kıyasa muhalif olan hükmün bozulacağı yönündeki görüşleri de celî kıyasın kesinlik ifade ettiğine delalet etmektedir.<sup>57</sup> Ancak Gazzâlî, celî kıyas ile zan ifade etmeyen kesin olan kıyas kastedilmişse bu durumda hükmün bozulmayacağını ifade etmektedir. Celî kıyas olmasına rağmen zan ifade eden bir kıyasın kastedilmesi durumunda ise bu kıyasla fakihlerin celî kıyasa aykırı verilmiş bir hükmün bozulacağı yönündeki sözlerinin bir tutarlığının bulunmadığı beyanında bulunmaktadır.<sup>58</sup>

Erdebîlî, hâkimin meclisinde fetva vermeye ehil biri varsa hâkimin, onunla istişare yapması gerektiğini belirtmektedir. Ancak Erdebîlî, hâkimin açıklanması uygun olmayan meseleleri meclisinde istişare edemeyeceği<sup>59</sup> ve o meseleyi yalnız başına okuyarak cevaplaması gerektiği açıklamasını da yapmaktadır.<sup>60</sup> Bu yaklaşımla, toplumda duyulması hoş karşılanmayan ya da kişiyi inciten soruları içeren fetvaların alaniyet kazanarak gözler önüne serilmemesi noktasında müftüler için bir yöntem ve müeyyide ortaya konulmaktadır. Kişisel hayatın gizliliğini koruma adına alınmış bir tedbir olarak da değerlendirilebilir.

### 3.3. Fetva Vermede Fevri Davranmama

Erdebîlî, “Ben Muhammed b. Abdullah’tan daha doğru sözlüyüm” veya “Namaz boştur” diyen bir kişi ile ilgili verilecek fetvada acele edilmemesi gerektiğine yönelik açıklama yapmaktadır. Müftînin fetvada acele edip bu sözleri sarfedenler hakkında “Bunun kamı helaldir” veya “Bunun katledilmesi lazımdır” şeklinde fetva veremeyeceğini ifade etmektedir. Aksine müftînin meselenin iç yüzünü incelemesi açısından “Şayet bu (durum) kişinin ikrarıyla veya şahitlerle sabit olursa sultan ondan tevbe etmesini ister, tevbe etmezse ona şöyle şöyle yapılır” şeklinde fetva vermesi gerektiğini de belirtmektedir.<sup>61</sup>

Erdebîlî, müftîye bir kısmı küfrü gerektiren, bir kısmı da küfrü gerektirmeyen şeyleri içeren bir soru yöneltilmesi durumunda, müftînin soruyu soran kişiye “bundan kastının ne olduğu” şeklinde bir soru sorması gerektiğini ifade eder. Soru sorulan kişi “ben bundan şunu kastettim” derse, müftînin verilen cevaba istinaden

<sup>57</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kiyâs*, thk. Fehd Muhammed Serhân (Riyâd: Şirketü'l-Ubeykân, 1413/1993), 368.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-Kiyâs*, 368.

<sup>59</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462.

<sup>60</sup> İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbnî's-Salâh*, 1/74.

<sup>61</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/467.

“cevabı şöyledir”; şayet “ben bunu kastettim” derse, müftînin verilen bu cevaba da “cevabı şöyledir” şeklinde karşılık vermesi gerektiği açıklamasında bulunur.<sup>62</sup>

Erdebîlî, müftîye öldürme, diş kırma ve göz çıkarma gibi kısası gerektiren bir durumlarla ilgili soru sorulması durumunda, müftînin ihtiyatlı davranarak kısası gerektiren şartları zikretmesi gerektiğini ifade eder. Benzer şekilde müftîye ta'zîri gerektiren bir fiili işleyen kişi hakkında sorulması durumunda müftînin, “sultanın ona şu kadar vurması, bunun üstünde vurmaması” şeklinde bir cevapla fetva vermesi gerektiğini dile getirir.<sup>63</sup> Erdebîlî'nin yukarıdaki açıklamaları, Şâtîbî'nin “Müçtehid, mükelleflerin işlediği her fiile, bu fiilelerin sebebiyet vereceği neticeleri göz önünde bulundurmada ivedi bir şekilde hüküm vermemelidir”<sup>64</sup> açıklaması ile paralellik arz etmektedir.

### 3.4. Fetvanın Bozulması

Erdebîlî, şayet kişi muayyen bir mezhebe göre fetva verir ve bu fetvadan kendi mezhep imamının nassına muhalif olduğu için rücû ederse, vermiş olduğu fetvayı bozması gerektiğini ifade eder.<sup>65</sup> Bu rücûnun gerekçesini de kendi imamının nassının onun hakkında Şarî'in müstakil müçtehid hakkındaki nassı gibi olduğu şeklinde açıklamaktadır.<sup>66</sup>

Erdebîlî, fetvanın kat'î bir delile muhalefet etmesi meselesine değinmemiştir. Nevevî (ö. 676/1277) ise fetvanın kat'î bir delile muhalefet etmesi durumunda, meselenin icthadî olup olmamasına göre iki durumun ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Nevevî, icthad alanına dâhil olmayan meselenin hükmünün nakzedileceğini ancak icthad mahallinde olan meselenin hükmünün ise bozulmayacağını çünkü icthadın icthadı nakzetyeceğini beyan etmektedir.<sup>67</sup>

Erdebîlî, itlafın söz konusu olduğu bir meselede bir fetva ile amel edilse sonra onun hatalı olduğu anlaşılrsa bu durumda Ebû İshâk İsferyînî'nin (ö. 418/1027) konuyla ilgili yaptığı şu açıklamasını nakletmektedir: “Şayet fetvayı veren fetva ehli ise sorumlu olur, fetva ehli değilse sorumlu olmaz. Çünkü fetvayı isteyen ihmalkâr

<sup>62</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/467.

<sup>63</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/467-468.

<sup>64</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/140-141.

<sup>65</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462.

<sup>66</sup> Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, “Mukaddime”, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetil-mezheb*, mlf. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (Dâru'l-minhâc, 1428/2007), 154; Erdebîlî, *Envâr*, 3/462; İbnü's-Salâh, *Fetavâ İbni's-Salâh*, 1/46; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/107; Nevevî, *el-Mecmû*, 1/45; Râfîî, *el-Aziz*, 12/427.

<sup>67</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/107.



*davranmıştır*".<sup>68</sup> Erdebîlî, Nevevî'nin mutlak olarak yani ister fetva ehli olsun ister olmasın sorumluluğun olmayacağına meylettiği değerlendirilmesinde de bulunmaktadır.<sup>69</sup> Fetva ehli olan müftînin verdiği fetvadan sorumlu olması, kat'î delillere muhalif bir fetva vermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>70</sup> Diğer taraftan fetva isteyen kusurundan dolayı müftînin sorumlu tutulmaması ise ehil kişi varken ehil olmayandan fetva istenmemesi hususunda dikkatli olunması gerektiğine yönelik bir tasarruf olarak bakılmalıdır. Ayrıca Kitâb ve sünnetten şer'î meseleleri istinbat etme bilgi ve kabiliyetinden yoksun olan müftînin, verdiği fetvadan sorumlu olacağını ifade ederek toplum yararını gözeten bir tutum sergilenmektedir.

### 3.5. Fetvanın Hükümü

Hatîb el-Bağdâdî, kendisi dışında fetva vermeye ehil olan kimsenin bulunmadığı bir beldede, müftînin müsteftînin sorusunu cevaplaması gerektiğini ifade etmektedir. O bu görüşünü *إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا آتَيْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ* "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lanet eder, hem de bütün lanet etme konumunda olanlar lanet eder"<sup>71</sup> ayetiyle temellendirmektedir.<sup>72</sup> Konu hakkında Erdebîlî, müftînin bulunmadığı bir yerde fetva vermenin kişiye farz-ı ayn olacağını ifade etmiştir. Ayrıca kişi ile birlikte fetva verme ehliyetine sahip başka bir şahsın bulunması durumunda ise, fetva vermenin farz-ı kifâye olacağını ve bununla beraber ona koşmanın/onu istemenin haram olacağını beyan etmiştir.<sup>73</sup> Bu yaklaşımla hemen her durumda sorulan her soruya konuya hâkim birinin de bulunmasına rağmen cevap vermenin doğru olmadığı ifade edilmektedir. Ayrıca açıklamayla birden fazla müftînin bulunması durumunda, ehil olanın bu konumu temsil etmesi gerektiğine de vurgu yapılmaktadır. Ehil olmayanların bu konuma talip olmalarına sıcak bakılmamış ve fetva verme faaliyetlerinin yasaklandığı ifade edilerek bu kesimlerin fetva makamında bulunmalarının önüne geçilmiştir.

### Âdâbü'l-istiftâ

<sup>68</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462.

<sup>69</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/462; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/108.

<sup>70</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 110-111.

<sup>71</sup> Bakara 2/159.

<sup>72</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yūsuf Çarâzî (S. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 2/386.

<sup>73</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/458.

#### 4.1. Müftîler Arasında Tercih Meselesi

Erdebîlî, beldede bir müftî bulunması ve fetva isteyecek başka bir müftî bulunmaması durumunda, mukallid olan kişinin bu müftînin fetvasını almasının gerekli olduğunu dile getirmektedir. Ancak bölgede başka bir müftî bulunması durumunda, mukallidin o müftînin fetvasını almasının zorunlu olmayacağını ve başka bir müftîden de meseleyi sorabileceğini ifade etmektedir.<sup>74</sup>

Erdebîlî, kişi soru soracak iki veya daha fazla müftî görürse, onlardan dilediği herhangi birine soru sorabileceğini, dolayısıyla kişinin, en çok bileni araştırıp da onun fetvasını almasına gerek olmadığını belirtmektedir.<sup>75</sup> Ancak onlardan birinin daha âlim olduğuna inaniyorsa bu durumda kişinin başkasını taklid etmesi caiz olmadığından<sup>76</sup> iki müftîden en âlim ve yaşlı olanına soruyu soracağını eserinde zikretmektedir.<sup>77</sup> Ayrıca âlimlerden en vera'lı olanının taklid edilmesi gerektiğini; iki vera' ehli müftînin görüşlerinin çatışması durumunda da en bilgili olanın önceleneceğini ifade etmektedir.<sup>78</sup>

Şâfiî mezhebinde beldede iki ya da daha fazla müftînin olduğu bir yerde, müsteftînin hangi âlimden fetva alacağı ile ilgili olarak iki görüş aktarılmaktadır. Birinci görüşe göre, müsteftînin müftülerin ilmî durumları hakkında araştırma yapması gerekir; ikinci görüşe göre ise böyle bir araştırmaya gerek yoktur. Nevevî müsteftînin dilediği müftîye soru sorabileceğini ifade ederek bu görüşün, zahir görüş olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>79</sup>

Erdebîlî, müftînin fetvasının bir meselede farklı olması durumunda müsteftînin istediği fetvayı alabileceğini de kaydeder.<sup>80</sup> Mezhepte konu hakkında beş görüş olduğunu dile getiren Nevevî, mukallidin ictihad ehli olmamasından dolayı dilediği fetvayı almasının, zahir görüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>81</sup> Yûsuf Erdebîlî de bu konuda Nevevî'nin görüşü yönünde tercihini ifade etmiş bulunmaktadır.

#### 4.2. Beldede Müftînin Bulunmaması

---

<sup>74</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/460; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, 1/90; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/118.

<sup>75</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>76</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>77</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/468.

<sup>78</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>79</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/104.

<sup>80</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>81</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 1/55-56.

Erdebîlî, kişi beldesinde veya diğer beldelerde fetva soracak birisini bulamaz ve kendisine meselenin hükmünü nakledecek birisi de yoksa kişinin bu meselesinin, şer‘î kuralların fetret dönemi meselesi olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır. Ayrıca bu meselede geçerli hükmün, şeriatın vürudundan önceki hüküm olduğunu ve kişi için bu meselede herhangi bir sorumluluk olmadığını ve bu hükümden başka alıp da uygulayacağı herhangi bir hükmün de bulunmadığı açıklamasına eserinde yer vermektedir.<sup>82</sup> Erdebîlî'nin bu açıklaması, dünyanın muhtelif bölgelerinde yaşayan ancak çeşitli nedenlerle dinî meseleleri soracağı insanlara ulaşamayan kişilerin, o meselede sorumluluklarının bulunmadığına yönelik bir yaklaşımdır. Bu hüküm, İslamiyetin ulaşamadığı bireyler açısından bir değerlendirme olarak algılanabilir.

## Fetva Vermede Yöntem/Metodoloji

### 5.1. Maslahat Mucibince Fetva

Erdebîlî, fıkıh âlimlerinin “*maslahatın icab etmesi durumunda müftînin, zahirine inanmadığı ve te’vil barındıran bir lafzı sırf korkutma olması için söylemesinin caiz olduğu*” şeklindeki ifadelerini eserinde nakletmektedir.<sup>83</sup> Bu fetvaya istinaden müftînin, mefsedetın terettüp etmediği durumlarda (te’vil edilen bir lafızla)<sup>84</sup> azarlamak ve korkutmak için cevabı sıkı tutması gerektiğini belirtmektedir.<sup>85</sup> Örnek olarak İbn Abbas’ın (r.a) verdiği: *لَهُ: وَسَأَلَهُ آخَرُ فَقَالَ: لَهُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ تَوْبَةِ الْقَاتِلِ، فَقَالَ: لَا تَوْبَةَ لَهُ، وَسَأَلَهُ آخَرُ فَقَالَ: لَهُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ تَوْبَةِ الْقَاتِلِ، فَقَالَ: لَا تَوْبَةَ لَهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا الْأَوَّلُ، فَرَأَيْتُ فِي عَيْنَيْهِ إِزَادَةَ الْقَتْلِ فَمَنْعْتُهُ، أَمَّا الثَّانِي، فَجَاءَ مَسْكِئًا فَذَقَّ قَتْلَ، فَلَمْ أَقْطَعُهُ* “Kendisinden tövbe, *تَوْبَةٌ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا الْأَوَّلُ، فَرَأَيْتُ فِي عَيْنَيْهِ إِزَادَةَ الْقَتْلِ فَمَنْعْتُهُ، أَمَّا الثَّانِي، فَجَاءَ مَسْكِئًا فَذَقَّ قَتْلَ، فَلَمْ أَقْطَعُهُ* katilin tevbesi hakkında soruldu. Onun için tevbe yoktur şeklinde cevap verdi. Başka birisi aynı soruyu ona sordu. Ona ise onun için tevbe vardır dedi. Sonra şöyle ekledi: Birincisinin gözlerinde öldürme isteği gördüm ve onu menettim. İkincisine gelince o kişi, adam öldürdükten sonra pişman zavallı bir şekilde geldi, onun umudunu kırmadım”<sup>86</sup> şeklindeki bir fetvayı eserinde aktarmaktadır.

Erdebîlî, mefsedet terettüp etmedikçe kişinin durumuna göre fetva verilebileceğini ifade eder. Erdebîlî, Saymerî'nin söylediği<sup>87</sup> *إِنْ قَتَلْتُ عَبْدِي، فَهَلْ عَلَيَّ* “Kölemi öldürürsem üzerime kisas var mı?”<sup>88</sup> sorusunu aktardıktan sonra bu

<sup>82</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/468-469.

<sup>83</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/102.

<sup>84</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/101.

<sup>85</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/460-461.

<sup>86</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/102-103; Nevevî, *el-Mecmû*, 1/50; Râfîî, *el-Aziz*, 12/423; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4/281.

<sup>87</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 1/50.

<sup>88</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

soruya Hz. Peygamber'in (s.a.s) *مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَا، وَمَنْ جَدَعَهُ جَدَعْنَا* "Kim kölesini öldürürse onu öldürürüz. Kim de kölesinin bir organını keserse onun bir organını keseriz"<sup>89</sup> hadisini delil olarak gösterip cevap olarak "evet senin üzerine kısas gerekir demesi, caizdir" fetvasını verir.<sup>90</sup> Erdebîlî, "Şayet hâkim, köle öldürmesi sebebiyle hür kişiye kısas uygulanmasına hükmetmişse, bu hüküm bozulmaz"<sup>91</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Şâfiî âlimleri, *لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ* "Hüre karşı hür, köleye karşı köle..."<sup>92</sup> âyeti ile "Hür kişi, köle öldürmesi sebebiyle [kısas olunmaz] öldürülmez"<sup>93</sup> hadisine dayanarak köleyi öldüren hür kişiye kısas uygulanmayacağı hükmünü vermişler ve köleye karşılık hür kişiye kısas uygulanacağı hadisini de munkatî' olarak değerlendirmişlerdir.<sup>94</sup> Her ne kadar Şâfiî mezhebinde hür kişiye köle karşılığında kısas uygulanmasa da burada korkutma amacıyla söylenmiştir.

<sup>89</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şüayb el-Arnaût vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 33/296 (No. 20104); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1374/1955), "Diyât", 14 (No. 1414); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Kâmil Karabellî (Dâru Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), "Kitâbü'd-diyât", 7 (No. 4515); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Kitâbü'd-diyât", 23 (No. 2663); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Kitâbü'l-kassame", 7 (No. 6912); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü el-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), "Kitâbu'd-diyât", 18 (No. 1414).

<sup>90</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/461.

<sup>91</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/132.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/178.

<sup>93</sup> Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/63 (No. 15939).

<sup>94</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Alî Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 12/17-19; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/171; Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû' mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Tarık Fethî es-Seyyid (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 12/16-18; Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nürî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1424/2000), 11/309; Râfiî, *el-Azîz*, 10/164; Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Mûsâ b. İshâ el-Kâhîrî Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1425/2004), 8/360; Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî İbn Kâdî Şühbe Bedreddîn, *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dârü'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1432/2011), 4/28; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 7/270; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983), 8/402; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-

## 5.2. Fetvada Mezhebin Belirtilmesi

Erdebîlî, müftînin ölmüş bir kişinin mezhebinden aktararak fetva vermesi durumunda, fetva isteyen kişinin fetvanın muayyen bir mezhebe göre verilmiş olduğunu bilip bilmediğine göre farklı hükümler vermektedir. Şayet fetva isteyen kişi, fetvanın muayyen bir mezhebe göre verilmiş olduğunu biliyorsa, fetvanın cevabının mutlak olması yeterli olacağı açıklamasını yapmaktadır. Ancak fetva isteyen kişi, fetvanın muayyen bir mezhebe göre verilmiş olduğunu bilmiyorsa, mezheb kurucusunun (örneğin Şâfiî mezhebine göre fetvası şöyledir) zikredilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>95</sup>

## 5.3. Cevabın Mutlak Bırakılmaması

Erdebîlî, “cevapta tafsil varsa müftînin cevabı mutlak bırakması ittifakla hatadır” açıklamasında bulunur.<sup>96</sup> Ayrıca vasiyet ile mirastaki mutlak ifadelerin, mukayyede hamledilerek cevaplanması gerektiği yönünde görüş beyanında bulunmaktadır. Miras meselesinde zikredilen bazı kişiler arasında sâkit olduklarından dolayı mirasçı olamayanlar varsa, bunun açık olarak zikredilmesinin gerektiğini ifade etmektedir. Müftînin bu kişilerin bir durumda sâkit, bir durumda sâkit olmayacaklarını ayrıca zikredeceğini de belirtir. Miras meselesinde münâseha<sup>97</sup> ile ilgili soruların cevabında, son derece dikkatli olması gerektiğini açıklamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak şayet ölenin borcu ve vasiyeti

---

Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali M. Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/241.

<sup>95</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/459.

<sup>96</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/466.

<sup>97</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), “münâseha”, 421; Ezherî, “n-s-h”, 7/84; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417), 4/389. (Erdoğan, 2010, “münâseha”, 421; Ezherî, 2001, “n-s-h”, 7/84; Gazzâlî, 1417, 4/389; Münâseha: Nesh kökünden türemiş olan bu kelime “iptal etmek, izâle etmek, nakletmek ve değiştirmek” gibi anlamlara gelmektedir. Usul terimi olarak, “mirasta tedahül; bir ölünün terikesi henüz taksim edilmeden vârislerden biri veya birkaçı da vefat edip, o terikeden sehimlerinin kendi vârislerine intikâl etmesi” olarak tanımlanmıştır. Maverdî, ikinci ölü terike taksiminde önce ölünce onun ölümü ilk ölünün sahih olan meselesini iptal edip ortadan kaldırdığı için meselenin münâseha olarak adlandırıldığını ifade eder. Halîl b. Ahmed, “n-s-h”, 4/201; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “n-s-h”, 5/424; İbn Manzûr, “n-s-h”, 3/61; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), “n-s-h”, 5/84; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/141; Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 7/465; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Vizaretü'l-İrşâd ve'l-Enba, 1385-1422/1965-2001), “n-s-h”, 7/355.

varsa, bunların terike taksim edilmeden önce ödenmesinin vacip olduğunun açıklanmasının da güzel olduğunu dile getirmektedir.<sup>98</sup>

#### 5.4. Fetva Verilmemesi Gereken Durumlar

Erdebîlî, kızgınlık, hüznün, açlık ve susuzluk gibi araştırma ve düşünmeyi engelleyen bu ve benzeri durumlarda, fetva verilmemesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>99</sup> Erdebîlî'nin ifade ettiği bu meselenin temel dayanağı *عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ. قَالَ: كَتَبَ أَبِي (وَكَتَبْتُ لَهُ) إِلَى عُبيدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ وَهُوَ قَاضٍ بِسِجِسْتَانَ: أَنْ لَا تَحْكُمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ مِنْ أَبِي بَكْرَةَ. فَأَنْتِي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يُحْكَمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانِ* Abdurrhmân b. Ebû Bekre'den rivayetle: “*Babam (Ebû Bekre) Sicistan kadısı olan Ubeydulah b. Ebû Bekre'ye bir mektup yazarak -ki onun için bu mektubu ben yazdım- şöyle dedi: Öfkeliyken iki kimse arasında hüküm verme! Zira ben Resûlullah'tan (s.a.s) şöyle derken işittim: 'Bir kimse öfkeli iken iki kişi arasında hüküm vermesin!'*”<sup>100</sup> hadisidir. Hadiste geçen “kızgınlık” ifadesine, aklı kusursuz düşünmekten engelleyen bir durum gibi ortak bir illetten dolayı hüznün, açlık ve susuzluk gibi şeyler kıyaslanmıştır. Bu kıyas, celî kıyas olarak adlandırılmaktadır.<sup>101</sup> Müftînin sağlıklı düşünmesini engelleyen yukarıdaki durumlarda, mekruh olmakla birlikte verdiği fetvanın geçerli olduğu da eserlerde ifade edilmiştir.<sup>102</sup>

#### Şerî Hilelerle Fetva

İslam hukukunda şer'î meselelerin çözümlerinde hilelere başvurulması, mezhepler arasında tartışmaya konu olmuştur. Mefsedetin terettüp etmediği konularda şer'î hilelerle fetva verilebileceği yönünde kanaatini belirten âlimler bulunmaktadır. Bu konu hakkında Erdebîlî, müftînin fasit bir gayeyi kastederek haram ve mekruh hileleri araştırması, menfaatinin devam etiğine ruhsat veya zararının devam ettiğine ağırlaştırmak üzere şüpheli şeylere tutunması tesâhül önemsememe/gevşeklik olduğu açıklamasını yapmaktadır.<sup>103</sup> Ayrıca mefsedete götürmeyecek bir şekilde müsteftîyi sıkıntılı yeminden ve benzeri şeylerden

<sup>98</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/468.

<sup>99</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/465.

<sup>100</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/116 (No. 20467); Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, “Kitâbü'l-akdiyye”, 16 (No. 1717); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Kitâbü'l-kâdâ”, 5/421 (No. 5942).

<sup>101</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-Kiyâs*, 251.

<sup>102</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/110; Nevevî, *el-Mecmû*, 1/478.

<sup>103</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/464-465; Ayrıca Bkz. Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezher, 1406/1986), 1/74; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 111; Râfî, *el-Azîz*, 12/428; Nevevî, *el-Mecmû*, 1/46; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/110.

kurtarmak için hilelere başvurulmasının güzel olduğunu da dile getirmektedir.<sup>104</sup> Bu açıklama, müşkil meselelere düşer olan insanların hukuk dairesi içerisinde bu sıkıntılı durumdan kurtarılması veya çıkarılmasını amaçlayan şer'î hilelere göre fetva verilmesinin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Erdebîlî'nin şer'î hilelerle fetva konusunda ele alınan Süreyciyye ve talakta istisna konularına dair yaklaşımı, iki başlıkta ele alınacaktır.

### 6.1. Süreyciyye Meselesine İlişkin Fetvası

Erdebîlî, boşanmayı imkânsız hale getiren şer'î hilelerden biri olan Süreyciyye meselesini açıklamaktadır. Süreyciyye meselesi, “Bir adamın eşine ‘şayet seni boşarsam bu boşamadan önce üç defa boşsun’ demesi” ifadesi üzerinde ortaya çıkan ihtilaftan kaynaklı meseledir.<sup>105</sup> Bu mesele İbn Süreyc (ö. 306/918) ile şöhret bulduğundan Süreyciyye diye adlandırılmıştır.<sup>106</sup> Mesele şart ve meşrutun kendi etrafında devretmesinden dolayı devr meselesi olarak da isimlendirilmiştir.<sup>107</sup> Nevevî'ye göre şüphenin üzerinde vuku bulunduğu ve failinin de kınandığı meselelerden biri *السُّرَيْجِيَّةُ الْهَيْلَةُ* “*Hiletü's-Süreyciyye*” diye bilinen meseledir.<sup>108</sup> Süreyciyye meselesi ile ilgili olarak üç görüş aktarılmıştır:

Birinci görüşü savunanlara göre kesinlikle hiçbir talak gerçekleşmez. Çünkü bir talak gerçekleşirse ondan önce üç talak gerçekleşir, şayet üç talak gerçekleşirse o zaman da bir talak gerçekleşmez. Bir talak gerçekleşmediği zaman üç talak da gerçekleşmez. Çünkü üç talak (yani bir talakın gerçekleşmesine bağlanmış olan) meşruttur. Meşrutun gerçekleşmesi şartın gerçekleşmemesini gerektirir.<sup>109</sup> Özet olarak bir talakın gerçekleşmesi durumunda kocanın şarta bağladığı üç talakın bir talaktan önce gerçekleşmesi gerekir. Üç talak gerçekleşirse ortada bir talak hakkı kalmadığından bir talak da gerçekleşmez, bir talak gerçekleşmeyince ona bağlanmış olan üç talak da gerçekleşmez. Dolayısıyla ne şart ne de meşrut gerçekleşmez.<sup>110</sup> Bu görüşü savunanlar arasında Müzenî (ö. 264/878), Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc (ö. 306/918), Ebû Bekr İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 344/955), Ebû Ali et-Taberî (ö. 350/961), Ebû Hâmid el-Merverrûzî (ö. 362/973),

<sup>104</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/465.

<sup>105</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552.

<sup>106</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552-553.

<sup>107</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552.

<sup>108</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 1/46.

<sup>109</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî, *el-Muharrer fî fûrû'î's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 339; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/165.

<sup>110</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/520.

el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî (ö. 365/976), Ebü'l-Hasen el-Mehâmilî (ö. 415/1024), Kaffâl el-Mervezî es-Sağîr (ö. 417/1026), Kâdî Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Ebü'l-Mehâsin er-Rûyânî (ö. 502/1108), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû Yahya el-Basrî (?), Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi âlimler sayılabilir.<sup>111</sup> Erdebîlî, bu görüşün Şâfiî ahabının çoğunluğunun görüşü olduğu ve Ebû Hâmid Câcermî'nin (ö. 613/1216) ise bu görüşün İmam Şâfiî'nin açık nassı olduğunu ve sahabeden Zeyd b. Sabit'in de bu görüşte olduğunu savunduğunu aktarmaktadır.<sup>112</sup>

İkinci görüşü savunanlara göre kesin olan (şarta bağlanmamış olan bir talak) talak gerçekleşir, muallakta olan (üç talak) gerçekleşmez. Çünkü şarta bağlanmış olanın gerçekleşmesi kesin olanın (şarta bağlanmamış olanın) gerçekleşmesini engeller. Kesin olan gerçekleşmeyince şarta bağlanmış olanın şartı iptal olur. Şarta bağlanmış olanın gerçekleşmesi mümtene olur. Kesin olanın gerçekleşmesine herhangi bir engel olmadığından o gerçekleşir.<sup>113</sup> Özetle kocanın elinde bulunan ve şarta bağlanmış olan üç talak gerçekleşirse kocanın elinde talak kalmadığından şarta bağlanmamış olan bir talak gerçekleşmez. İki talakın bir arada gerçekleşmesi de muhal olduğundan şarta bağlı bulunmayanın gerçekleşmesinin daha uygun olacağı ifade edilmektedir.<sup>114</sup> Erdebîlî, şartın birtakım nedenlerle sonucunun gerçekleşmeyeceğine dair “*Kardeşin, ölen bir kimse için bir çocuk ikrarında bulunması, mirası değil de nesebi isbat etmesinde olduğu gibi bazen şart cezadan farklı olabilir*” örneğini vermektedir.<sup>115</sup> Kardeşin herhangi biri için, ölen kişinin çocuğu olduğu hususunda ikrarda bulunması nesebi sabit kılmasına rağmen çucuğun ölenin mirasından pay almasıyla neticelenmemektedir.<sup>116</sup> Meselede ceza olan mirasın şart olan nesepten farklı olduğu<sup>117</sup> ve ikrarda bulunan kişinin ikrarda bulunduğu çocuğu hacb eden kişi olduğu ifade edilmiştir. Çocuğu mirastan habedecek olan kişinin bu ikrarının geçersiz olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla bir şeyin isbatının (çocuğun mirasçı olması), olmayan bir şeyle isbatı (mirasçı olmaması) mesabesinden olur. Diğer bir ifadeyle bir şeyin, kendisini nefyeden bir şeyle isbatının gerekli olacağı ifade

<sup>111</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552-553; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/165.

<sup>112</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552-553; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/165.

<sup>113</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552.

<sup>114</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/520.

<sup>115</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552.

<sup>116</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552.

<sup>117</sup> Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî Erdebîlî, *el-Envâr li Amâli'l-Ebrâr ma'a Haşiyeti'l-Kümmesrâ*, ts., 2/149.



edilmiştir.<sup>118</sup> Erdebîlî ayrıca, talakın şer'î bir tasarruf olduğunu ve kocanın buna ehil, kadının da talaka mahal olduğunu ve bu tasarrufun kapısını kapatmanın (talakın gerçekleşmesinin) uzak olduğunu ifade etmektedir.<sup>119</sup> Bu görüşü savunanlar arasında Ebû'l-Abbâs İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), Şeyh Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Mâverdî (ö. 450/1058), İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084), Mütevellî (ö. 478/1086), Şerîf Nasır el-Ömerî (?), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Râfîî (ö. 623/1226), Nevevî (ö. 676/1277) ve Necmüddîn Abdülgaffâr el-Kazvîî (ö. 665/1266) gibi âlimler zikredilebilir.<sup>120</sup>

Üçüncü görüş sahipleri ise kesinleştirilmiş olan talakın gerçekleşeceğini ve şarta bağlanmış olanla talakın üçe tamamlanacağını ve bunun delilinin de gizli olmadığını savunmaktadırlar.<sup>121</sup> Özetle bu görüşe göre, şarta bağlı olmayan talak meydana geldiğinde, üç talakın şartını oluşturacaktır. Talak sayısı üçü aşamayacağından şarta bağlı olan üç talaktan iki alınarak gerçekleşen bir talaka eklenir ve talak sayısı üçe tamamlanır.<sup>122</sup> Bu görüşü savunanlar arasında Ebû Abdullah el-Haten (ö. 386/996), Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982), Kâdî Hüseyin (ö. 462/1069), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve İbn Ebî Asrûn (ö. 585/1189) gibi âlimler yer almaktadır.<sup>123</sup>

Erdebîlî, ilk iki görüşün cinsel birlikteliğin gerçekleştiği ve gerçekleşmediği kadınları kapsadığını, üçüncü görüşün ise sadece cinsel birlikteliğin gerçekleştiği kadınlara mahsus olduğunu ifade etmektedir.<sup>124</sup>

Erdebîlî, müftînin, sahih bir amaçla şüphenin olmayacağını, mefsedete götürmeyeceğini hesaba katarak fetva isteyen sıkıntılı yeminden ve benzeri şeylerden kurtarmak için hilelere başvurmasının güzel olduğu açıklamasını yapmaktadır.<sup>125</sup> Nevevî, hilelere başvurulmasının güzel olduğuna bazı seleften gelen görüşlerin hamledilceğini ifade ederek Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) şu sözünü nakleder: "Bizim yanımızda ilim güvenilir kişilerden aktarılan ruhsatlardır. Azimete gelince herkes onları güzel görür."<sup>126</sup> İbnü's-Salah, Hz. Eyyüb'ün eşine yüz kere vuracağına dair yeminine cevap olarak gelen *"Eline*

<sup>118</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 2/324.

<sup>119</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552.

<sup>120</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/553; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/165; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/520.

<sup>121</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/552.

<sup>122</sup> Râfîî, *el-Muharrer fi fîrû'i's-Şâfiyye*, 339.

<sup>123</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/553; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/520.

<sup>124</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/553.

<sup>125</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 3/465; Ayrıca bkz. Râfîî, *el-Azîz*, 12/428; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/110.

<sup>126</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 1/46.

bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma"<sup>127</sup> âyetini buna delil olarak göstermektedir.<sup>128</sup> Ayette yemini yerine getirmenin esas olduğu ve aksi durumda yeminin bedeli olan keffaretin gerekli olacağı vurgulanmış ve yeminin ehemmiyetine dikkat çekilmiştir. Hz. Eyyüb üzerinden mesaj verildiğinden konu "Eyyüb Ruhsatı" olarak adlandırılmıştır.<sup>129</sup> Konuyu temellendirmek üzere Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında zina suçu sabit olmuş vücud yapısı noksan ve hasta bir adama yüz salkımlı bir hurma dalıyla had uygulanması<sup>130</sup> ve Hz. Yûsuf'un kardeşini yanında alkoymak için su kabını onun yükü arasına koyması<sup>131</sup> gibi birçok örnek zikredilmektedir.<sup>132</sup>

Erdebîlî, Rûyanî'nin (ö. 502/1108) ilk görüşü tercihinin akabinde, zamanın fesadından dolayı avama (sıradan halka) süreyciye meselesini öğretmenin hiçbir anlamı olmadığını ifade ettiğini aktarmaktadır<sup>133</sup> Şâfiî mezhebine ait bazı eserlerde İbnü's-Sabbağ'ın (ö. 477/1084) bu meselenin eserlerden silinmesini istediği yönünde görüş belirttiği de dile getirilmektedir.<sup>134</sup> Erdebîlî, Rûyanî'nin bu görüşüne katılmayarak birkaç yönden bugün bu meselenin öğretilmesinin ve bu görüşle amel edilmesinin müstehaba benzediğini ifade etmektedir.<sup>135</sup>

Erdebîlî, birinci yön ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: "Günümüzde talakla yemin etmeyen ve talakı tekrarlamayan çok sayılıdır. Talak gerçekleşikten sonra hüülle yapan da mevcut değildir. En ufak bir şeyle (zayıf fetvalarla) zinaya ruhsat veren sözde fakihler ise gayrimahduttur. 'Azîz, Ravzâ ve Şerhü'l-lübâb adlı eserlerde 'Üç talakla boşadığı karısıyla tahlil (helâl kılma) yapmaksızın birlikte olursa kendisine had uygulanır' ifadesini eserlerinde zikretmişlerdir."<sup>136</sup>

Erdebîlî, Süreyciye meselesinin insanlara öğretilmesi hususunda ikinci yön ile ilgili olarak ise şu açıklamaya yer vermektedir: "İnsanlar talaka kendilerini kaptırmış ve talakla eğleniyor ve onunla büyük ve te'kidli bir şekilde yemin ediyorlar.

<sup>127</sup> Sâd 38/44.

<sup>128</sup> İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, 1/47; Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, 111.

<sup>129</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Eski Hukukumuzda Hile-i Şer'iyyeye Dair", *Binalı Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1-2 (2006), 8.

<sup>130</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, "Ebvâbü'l-Hudûd", 18 (No. 2574).

<sup>131</sup> Yûsuf 12/69-79.

<sup>132</sup> Ekinci, "Eski Hukukumuzda Hile-i Şer'iyyeye Dair", 8-9.

<sup>133</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/553; Bkz. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/166.

<sup>134</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/115; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 7/33; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/521; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ fî halli elfâzi Ebî Şücâ* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/447.

<sup>135</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/553.

<sup>136</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/554.

Mushaf ve Allah'ın isimleriyle yeminden talakla yemine avdet ediyorlar. Dillerinde talak lafzını çok döndürdükleri ve kullandıkları için talakı gerçekleştirmeyen çok azdır. Sonra bunu gizliyorlar veya fıkıh ve ilimle tanınmış sözde âlim kişilere açıklıyorlar. Bu fıkıh ve ilimle tanınmış olan kişiler, Seyyidü'l-Mürselîn'in açık beyanına muhalif olan ve Saîd b. Müseyyeb'e nisbet edilen ve kendisinin rücû ettiği görüşe tutunarak, bu kişilerin yıkılmış olan evliliklerini yeniden kurmak ve yuvalarını sağlamlaştırmak için çalışıyorlar."<sup>137</sup> Erdebîlî, bu konuyla ilgili de iki hadis aktarmaktadır. Birinci rivayette Hz. Peygamber (s.a.s): لَا تَجِلُّ لِلأُولَى حَتَّى يُجَامِعَهَا الآخِرُ “Diğeri (ikinci koca) onunla ilişkiye girmedikçe ilk kocasına helâl olmaz”;<sup>138</sup> ikinci rivâyette ise, Hz. Peygamber (s.a.s): لَا حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْبَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْبَتِكَ “Hayır, sen ikinci kocan (Abdurrahman'ın) balcağızından o da senin balcağızından tatmadıkça bu olmaz”<sup>139</sup> buyurmuştur.

Erdebîlî, sözde fakih ve âlim olarak nitelendirilen bazı kişilerin ilk nikâhlarının batıl olduğunu kanıtlamaya çalışmak için soruşturmalara giriştiklerini ifade eder. Bu kişiler yıllarca fasit bir nikâhla beraber yaşayan, çocuk sahibi olan bir çiftin nikâhını, talak olayından sonra velilerinin fâsık olması gerekçesiyle iptal etmeye çalışmaktadırlar. Erdebîlî, bu durumu eleştirirken söz konusu âlimlerin bu nikâhı daha önce neden araştırmadıklarını ve iptal etmediklerini sorgulamaktadır.<sup>140</sup> Erdebîlî'nin bu eleştirisinin temelinde, nikahın fasit olduğu ortaya çıktığında, çocuğun yeni bir ikrardan sonraki ilişkiden sonra olmadıkça, kadınla ilişki kuran kişiden sayılmadığı ve onun nesebine ilhak edilmediği görüşü yatmaktadır. Erdebîlî bu görüşün çok az sayıda âlim tarafından benimsendiğini ve pek bilinmediğini de belirtmektedir.<sup>141</sup>

Erdebîlî, süreyciyye meselesi ile ilgili son olarak: “Bu mefâsidlerden sakınmakla birlikte en doğru amelin cumhurun veya diğerlerinin görüşleriyle amel etmek mi olduğunu keşke bilsedim (bilmek isterdim). Ziyade bilgiyi de bu kitap taşıyamaz” açıklamasında bulunmaktadır.<sup>142</sup>

## 6.2. Talakta İstisna Meselesine İlişkin Fetvası

<sup>137</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/554.

<sup>138</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Kitâbü'n-nikâh”, 13 (No. 5578).

<sup>139</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr- Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), “Kitâbü't-talâk”, 3 (No. 4960), 6 (No. 4964), 35 (No. 5011); Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Kitâbü'n-nikâh”, 17 (No. 1433); İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, “Kitâbü'n-nikâh”, 32 (No. 1932); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Kitâbü'n-nikâh”, 75 (No. 5509).

<sup>140</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/554.

<sup>141</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/555.

<sup>142</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/555.

İslam hukukunda talakta istisna için talakla birlikte بِمَشِيئَةِ اللَّهِ veya إِذَا شَاءَ اللَّهُ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ gibi ifadelerin kullanılması tavsiye edilmiştir. Toplum menfaati amaçlanarak yapılan bu işlem, talakın gerçekleşmesini önlemeyi amaçlayan bir çözüm yolu olarak fıkıh eserlerinde ele alınmaktadır.<sup>143</sup> Erdebîlî, talak meselesi hakkındaki hakikati basite alanların ve bundan gafil olanların çok olduğunu vurgulamaktadır. Sahte fakih ve âlimlerin sokaktakilere ve diğerlerine nikâhlarını korumak ve talaklarının gerçekleşmesinden sakınmaları hususunda onlara talak ifadesinden sonra şer'î istisna olan مَشِيئَةِ اللَّهِ “Allah'ın dilemesi (inşaallah demek)” demelerini öğretmektedirler. Erdebîlî, onların öğrettiklerini kullanan kişilerin talakın şartlarından habersiz ve kullandıkları bu ifadelerin manalarından gafil ve bu ilmî bilgidен yoksun olduklarını ifade eder. Cahillere bu şekilde telkinde bulunan kişinin de genellikle cahil olduğunu; bu ilimden gafil olanların kendilerine öğretilen şekilde, talak ifadelerini istisna yaparak kullandıklarını ve talaklarının gerçekleşmesi sonucunda harama daldıklarını ifade etmektedir.<sup>144</sup>

İslam fıkhında talaktan sonra inşaallah demekle talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda görüş ayrılıkları vardır. Erdebîlî eserinde zikrettiği, إِذَا شَاءَ اللَّهُ “Allah dilediğinde” veya أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ “Allah dilerse sen boşsun” veya إِذَا لَمْ يَشَأْ اللَّهُ “Allah dilemezse” veya إِنْ لَمْ يَشَأْ اللَّهُ “Allah dilemediğinde” veya إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ “Allah'ın dilemesi müstesna” veya مَا لَمْ يَشَأْ اللَّهُ “Allah ne dilemezse” veya أَلَا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ “Sen boşsun ancak Allahın dilemesi müstesna” gibi ifadeler hakkında talakın gerçekleşeceği ve gerçekleşmeyeceği şeklinde iki görüş aktarılmıştır. Ebu Hâmid İsferyânî ve Seydalânî (ö. 427/1035), Allah'ın dilemesinin bilinmeyeceğinden talakın gerçekleşmeyeceği görüşünü aktarmışlardır. Bu görüş, İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî, Râfîf, Nevevî gibi âlimler tarafından savunulmuştur. Mezhepte esas alınan görüşe göre ise talak bu durumda gerçekleşir. Gereğe olarak da talakın ortadan kaldırılması Allah'ın dilemesiyle kayıtlanmıştır. Allah'ın dilemesi de bilinemez. Dolayısıyla talakın ortadan kaldırılmasının hükmü düşer ve talakın gerçekleşmesinin hükmü sabit olur. Bu görüş İbn Süreyc, Mâverdî, Beğavî, Iraklı Şâfiî âlimleri tarafından savunulmuştur.<sup>145</sup> Yusuf Erdebîlî, أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ “Allah dilerse sen boşsun” veya إِذَا شَاءَ

<sup>143</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 10/260; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/19; İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Dârü'l Minhâc, 1428/2007), 14/213; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997), 10/474.

<sup>144</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/555.

<sup>145</sup> Beğavî, *et-Tehzîb*, 6/98; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 10/260; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/19-20; Ebû İshâk

“Allah dilediğinde” veya “Allah ne zaman dilerse” veya “Allah ne dilemezse” veya “Allah dilemediğinde” veya “Allah ne dilemezse” gibi ifadelerin hepsinde boşamanın gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.<sup>146</sup> Bu tür şer’î istisnalarda Allah’ın dilemesinin, “*Sen Allah dilerse boşsun*” ifadesinde olduğu gibi başta; “*Sen Allah boş olmanı dilerse boşsun*” ifadesinde olduğu gibi ortada; “*Sen Allah boş olmanı dilerse boşsun*” ifadesinde olduğu gibi sonda olmasının istisna için kullanılmasında eşit olduğu ifade edilmektedir.<sup>147</sup> Kişi, “*Sen Allah boş olmanı dilerse boşsun*” ifadesinden sonra “*Sen Allah boş olmanı dilerse boşsun*” ifadesinde olduğu gibi sonda olmasının istisna için kullanılmasında eşit olduğu ifade edilmektedir.<sup>148</sup> Kişi, “*Sen Allah boş olmanı dilerse boşsun*” ifadesinden sonra “*Sen Allah boş olmanı dilerse boşsun*” ifadesinde olduğu gibi sonda olmasının istisna için kullanılmasında eşit olduğu ifade edilmektedir.<sup>148</sup> Bu görüş, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Sevrî (ö. 161/778), Mücâhid (ö. 103/721), Tâvûs (ö. 106/725)

Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yūsuf eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi fihhi’s-Şâfiî* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983), 176; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 14/216-217; İmrânî, *el-Beyân*, 10/1231; Rûyânî, *Bahrü’l-mezheb*, 10/131-132; Ebû Bekr Fahrü’l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Muhammed b. Ahmed Şâşî, *Hilyetu’l-ulemâ fi ma’rifeti mezâhibi’l-fukahâ*, thk. Yâsîn Ahmed İbrâhîm Drâdeke (Amman: Mektebetü’l-Risâle, 1988), 7/68-69; Râfiî, *el-Azîz*, 9/37; Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, 8/98.

<sup>146</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/525.

<sup>147</sup> Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10/260.

<sup>148</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1403/1983), 5/201, 7/171; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-İknâ’ fi’l-fihhi’s-Şâfiî*, ts., 149; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10/260-261; Şîrâzî, *et-Tenbîh fi fihhi’s-Şâfiî*, 176; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/19; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 14/211-213, 227; Rûyânî, *Bahrü’l-mezheb*, 10/130-133; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/417; Muhammed b. Ahmed Şâşî, *Hilye*, 7/67; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/95; İmrânî, *el-Beyân*, 10/129-130; Râfiî, *el-Azîz*, 9/32; Ahmed b. Hüseyn (Hasen) b. Ahmed el-Abbâdânî Ebû Şücâ’ el-İsfahânî, *el-Öcâye fi’l-ihitâr*, ts., 5/438; Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, 8/96; Nevevî, *el-Mecmû*; Necib el-Muti’î, *Tekmilietü’l-Mecmû şerhu’l-Mühezzeb* (el-Medinetü’l-Munevvere: el-Mektebetü’s-Selefiyye, ts.), 17/149; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Minhâcü’l-tâlibîn* (Cidde: Dâru’l-Minhâc li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1426/2005), 234; İbnü’l-Rifâ, *Kifâyetü’n-nebîh*, 14/36; Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Nakîb el-Mısırî, *Umdetu’s-sâlik ve uddetu’n-nâsik* (Katar: eş-Şuûnu’d-Diniyye, 1982), 217; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *el-Hidâye ilâ evhâmi’l-Kifâye*, thk. Mecdî Muhammed Sürür Bâslûm (Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 20/595; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü’l-Mülakkîn, ‘*Ucâletü’l-muhtâc ilâ tevcihi’l-Minhâc*, nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî (İrbid-Ürdün: Dâru’l-Kitâb, 1421/2001), 3/1364; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr Bulkinî, *et-Tedrib fi’l-fihhi’s-Şâfiî*, thk. Ebû Ya’kûb Neşet b. Kemâl el-Mısırî (Riyâd: Dâru’l-Kibleteyn, 1433/2012), 3/273; Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc fi’s-Serhi’l-Minhâc*, 7/536; Ebû Zür’a Velîyüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî İbnü’l-İrâkî, *Tahrîrü’l-fetâvî ‘ale’t-Tenbîh ve’l-Minhâc ve’l-Hâvi (en-Nüket ‘ale’l-muhtasârîti’s-selâse)*, thk. Abdürrahmân Fehmî Muhammed ez-Zevâvî (Cidde: Dâru’l-Minhâc li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1432/2011), 2/731; Takîyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü’min el-Hüseynî el-Hısnî, *Kifâyetü’l-ahyâr fi halli Ğâyeti’l-ihitâr* (Dimeşk: Dâru’l-Hayr, 1994), 394; İbn Kâdî Şühbe Bedreddîn, *Bidâyetü’l-muhtâc*, 3/247; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc*, 8/61-63; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/489.

ve Nehaî (ö. 96/714) gibi alimler tarafından savunulmaktadır.<sup>149</sup> Boşamanın gerçekleşmeme gerekçesi de Allah'ın dilemesi veya dilememesinin gaybi konulardan olduğu ve Allah'ın dilemesinin aksine boşamanın meydana gelmesinin de mümkün olmaması olarak açıklanmaktadır.<sup>150</sup> Erdebîlî, talakta sarfedilen istisna ifadelerinin kullanımında bir takım şartların bulunduğunu belirtmektedir. Kendisinden önce te'lif edilmiş Şâfiî eserlerde şer'î istisna için; kişinin kastının alışkanlık veya teberrük için olmaması, bu ifadeyi her vuku bulan şeyin ancak Allah'ın dilemesiyle olacağına işaret etmek için değil de şart için kullanmış olması *“Hiçbir şey hakkında sakın وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ”* ‘yarın şunu yapacağım, deme!’ Ancak, ‘Allah dilerse yapacağım’ de...<sup>151</sup> Allah'ın dilemesini boşama ifadesine bitişirmesi, başta bu ifadeyle istisnayı kastetmesi, bu ifadeyi gönülden değil de lafzen telaffuz etmesi ve son olarak da bu ifadeyi kullanan kişinin Allah'ın dilemesini talaka bağlandığının düşünülebilmesi için kişinin kullandığı ifadenin manasını bilmesi gerektiği gibi şartların zikredildiğini aktarmaktadır.<sup>152</sup> Bu şartların gerçekleşmemesi durumunda boşamanın meydana geleceği ifade edilmiştir.<sup>153</sup>

Yukarıda zikredilen istisna ifadeler ile boşamanın gerçekleşeceği görüşünü Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976) ve Şeyh Ebû Ali gibi âlimler savunmaktadır.<sup>154</sup> Ayrıca yukarıdaki ifadelerden farklı olarak *“Allah istemesi nedeniyle”* hemzenin harekesinin fetha olması (Şu âyetlerde hemzenin fethasıyla gelen *أَنْ* ifadesi ta'lil için gelmiştir: *يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا: “Müslüman olmalarını bir lütufta bulunmuş gibi sana hatırlatıyorlar”*;<sup>155</sup> *تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا* *“Rahman'a çocuk isnat etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir!”*;<sup>156</sup> *...Rabbiniz olan Allah'a inandınız*

<sup>149</sup> Muhammed b. Ahmed Şâşî, *Hilye*, 7/67; İmrânî, *el-Beyân*, 10/129; Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/282-283; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîk (Kahire: Matbaâtü'l-Halebî, 1937), 2/134; Necib el-Muti'î, *Tekmilâtü'l-Mecmû şerhu'l-Mühezzebe*, 17/149.

<sup>150</sup> Mâverdî, *el-Hâvil-kebir*, 10/260; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/417; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 10/133; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/95; İmrânî, *el-Beyân*, 10/130; Râfî, *el-Azîz*, 9/32.

<sup>151</sup> el-Kehf 18/23-24. Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 10/132.

<sup>152</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/525-526.

<sup>153</sup> Râfî, *el-Azîz*, 9/33; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/96; İsnevî, *el-Mühimmât*, 7/349; İbnü'l-İrâkî, *Tahrîrü'l-fetâvî*, 2/731.

<sup>154</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 14/227.

<sup>155</sup> el-Hucurât 49/17.

<sup>156</sup> Meryem 19/90-91.

diye Resûlü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar...”<sup>157</sup> إِذَا شَاءَ اللَّهُ ifadesindeki إِذَا harfi yerine إِذْ harfinin konulmasıyla إِذْ شَاءَ اللَّهُ “Allah dilediği için” şeklinde olması durumunda bu ifadelerin şart için değil de sebep için olacaklarından bir talak meydana geleceği belirtilmektedir. Benzer durumun إِنَّ شَاءَ اللَّهُ ifadesindeki إِنَّ harfi yerine مَا harfinin konulmasıyla مَا شَاءَ اللَّهُ “Allah ne diler ise” şeklinde olması durumunda da bu ifade kesinliğin söz konu olmasından dolayı bir talakın gerçekleşeceği eserlerde yer almaktadır.<sup>158</sup> Râfiî ve Nevevî, Şeyh Ebû Hâmid, İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Begavî gibi âlimlerin; talak konusunda Allah'ın dilemesinin أَنْ (hemzenin fethası) ile إِنَّ (hemzenin kesrası) gibi edatlarla kullanılması durumunda, talakın gerçekleşmesinin bu iki edatın arasını ayıracak şekilde dili bilen kişi hakkında geçerli olacağını ancak bu iki edatın arasını ayıramayan kişi için zahir olan, şayet ta'lik kast etmişse bu ifadenin ta'lik için olacağını ifade ettiklerini eserlerinde aktarmaktadırlar.<sup>159</sup> Kâdî Ebû Tayyib'den (ö. 450/1058) de bu yönde görüş nakledildiği de ifade edilmektedir.<sup>160</sup> Râfiî de Kâdî Ebû Tayyib'in görüşü hakkında “eşbeh olan budur” ifadelerini kullanarak İbnü's-Sabbâğ'ın ve Mütevellî'nin (ö. 478/1086) de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır.<sup>161</sup> Nevevî, Rûyânî'nin de nahvi bilen ile bilmeyen kişilerin bu ifadeleri kullanması durumunda hükümlerinin farklılık arz edeceğini beyan ettiğini eserinde dile getirmektedir.<sup>162</sup> Allah'ın dilemesinin talakta mutlak olarak söylenmesi durumunda İsnevî (ö. 772/1370), talakın gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>163</sup>

Erdebîlî, yukarıda değindiğimiz üzere istisna ifadelerini kullanan kişinin, talakı Allah'ın dilemesine bağlamayı kastettiğini bilmesi gerektiğini şart olarak ileri sürmektedir. Bu hususta cahil olanın ta'lik için değil de sebep için kullanılan ifadeleri kullanması durumunda talakının gerçekleşeceğini ifade etmektedir.<sup>164</sup> Nevevî de nahvi bilen ile bilmeyen konusunda herhangi bir ayırım yapmamaktadır.<sup>165</sup> İsnevî ve Takiyyüddîn el-Hısnî (ö. 829/1426) eserlerinde, Nevevî'nin konuyla ilgili olarak iki farklı açıklaması olduğuna işaret

<sup>157</sup> el-Mümtehine 60/1). Necib el-Muti'î, *Tekmiletü'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, 17/235.

<sup>158</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 10/131-132; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 10/262; Muhammed b. Ahmed Şâşî, *Hilye*, 7/101; Begavî, *et-Tehzib*, 6/97; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/96-97; İsnevî, *el-Mühimmât*, 7/351; İbnü'l-Mülakkın, *Ucâletü'l-muhtâc*, 3/1366.

<sup>159</sup> Râfiî, *el-Aziz*, 9/85; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/136.

<sup>160</sup> Râfiî, *el-Aziz*, 9/85.

<sup>161</sup> Râfiî, *el-Aziz*, 9/85; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/136; Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 394.

<sup>162</sup> Râfiî, *el-Aziz*, 9/34; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/96.

<sup>163</sup> Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 395.

<sup>164</sup> Erdebîlî, *Envâr*, 2/526.

<sup>165</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/96; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/490.

etmektedirler. İsnevî, Nevevî'nin “*أن fethası ile beraber kullanılan talakın cahilden sadır olması durumunda gerçekleşmez*” ifadelerini;<sup>166</sup> Takiyyüddîn el-Hısnî ise; Nevevî'nin dili bilmeyen kişiden mutlak olarak talak gerçekleşmediği ve kullanılan ifadenin ta'like hamledileceği yönündeki görüşüne yer vermektedir. Hısnî ayrıca Nevevî'nin bu görüşün daha doğru olduğunu ve çoğunluğun bu görüşü kesin görüş olarak gördüklerini de aktarmaktadır.<sup>167</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada Erdebîlî'nin fetva verme hususunda dikkat edilmesi gerekenlere dair görüş ve değerlendirmeleri ele alınmıştır. Yapılan incelemede Erdebîlî'nin fetva vermede titiz bir yaklaşım benimsediği görülmüştür. Mesele üzerinde titiz bir yaklaşım sergilemesi konunun hem dünyevi hem de uhrevi sorumluluğu gerektirmesinden kaynaklandığı ifade edilebilir. Fetva konusu ele alınırken fetvaya ilişkin kavramlara değinilerek fetvanın nerelerden alınacağı diğer bir ifadeyle kaynağı belirtilmiş, fetvanın hükmü, adabı ve bozulması gibi hususlarda ayrıntılara inilerek fetva konusu incelenmiştir. Kur'ân ve sünnet başta olmak üzere şer'î delillerde fakih'ün-nefs (şer'î delilleri istinbat etmede uzmanlaşmış) olmayan kişilerin bu kuruma dahil edilmemesi konundaki hassasiyetten hareketle öncelikle kimlerin fetvalarının geçerli olduğuna ilişkin şartlar zikredilmiştir. Böylece fetvaya ehil olmayanların bu işe kalkışmalarının önüne geçilmiştir. Fâsik olanların fetvalarının geçersizliğinin önemle dile getirilmesi, günümüzdeki din ile ilgili söylemler bağlamında düşünüldüğünde gözden kaçırılmaması gerek bir durumdur.

Erdebîlî, müftînin fetva verirken meseleyi farklı açılardan ele alarak iyi bir şekilde kavraması gerektiğini vurgulamış ve muhatabın kavrayışına göre meseleyi izah etmesinin önemine değinmiştir. Erdebîlî bu değerlendirmesi ile müftî ve müsteftî arasındaki iletişimin nasıllığını ve sıhhatini de ortaya koymaktadır. Sorulan sorunun yazılı veya sözlü olmasına göre de müftînin göz önünde bulundurması gereken hususları örneklerle izah ederek işin ciddiyetini dile getirmektedir. Özellikle verilen yazılı fetvalarda boşluk bırakılmamasına dair açıklaması meselenin odak noktasını teşkil etmektedir. Mukallid kişinin fetvada otorite kabul ettiklerini diğer müftilere öncelemesi gerektiğini, birden çok müftînin olduğu beldelerde ise dilediğinden fetva almasının caiz olduğuna değinmiştir. Müftîlerin fetvalarının tearuz etmesi durumunda da dilediği fetvayla

<sup>166</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 7/351.

<sup>167</sup> Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 394.



amel edeceğini ifade etmesi, İslam'ın kolaylaştırıcı yönüne işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Fetvada istişarenin konumuna işaret edilerek meselelerin çözümünde istişareye başvurulması gerektiği ifade edilmiştir. Mahrem teşkil eden konuların ise istişare edilmeden çözülmesinin belirtilmesi, konunun ifşasından endişe edilmesinden kaynaklandığına dikkat çekilmek istenmiştir. Günümüzde talak meselesinin istihza konusu olmasından kaynaklı dinî altyapıyı zedeleyen evlilikleri kurtarma adına Erdebîlî'nin süreyciyye meselesini bir çözüm olarak önermesi, dikkate alınması ve tartışılması gereken bir konudur.

Müftînin hasmı olan kişi hakkındaki fetvasının geçersizliğinin vurgulanması, kızgınlık, hüzn, açlık ve susuzluk gibi araştırma ve düşünmeyi engelleyen durumlarda fetva verilmemesi, yanlış durumların oluşmamasına yönelik olarak değerlendirilebilir.

Tekfiri gerektiren sözleri sarfedenler hakkındaki fetvalarda acele edilmemesi ve meselenin ayrıntılarına vukufiyetin gerekli olduğunun dile getirilmesi, insan canının korunması ve büyük hatara sebebiyet verilmemesi olarak açıklanabilir. Erdebîlî, bulunduğu zamanın gereklerine göre kendinden önceki Şâfiî litatürde işlenmiş olan fetva konularını kendi bakış açısına göre gözden geçirmiş ve önemli tespitler yaparak ilmî mirasa katkıda bulunmuştur.

## Kaynakça | References

- Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. “Mukaddime”. Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb. mlf. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî. Dâru'l-minhâc, 1. Basım, 1428/2007.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. el-Müsned. thk. Şüayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Ahmed, Rızâ. Mu'cemü metni'l-luğa. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1958 - 1960.
- Aslan, Ömer - Haçkalı, Abdurrahman. “Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler”. Harran İlahiyat Dergisi 45 (15 Haziran 2021), 57-75. <https://doi.org/10.30623/hij.952971>
- Attar, Fahrettin. “Fetva”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bağdâtlı İsmâil Paşa. Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. et-Tehzîb fî fihki'l-İmâm eş-Şâfiî. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Alî. es-Sünenü'l-Kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmi'u's-sahîh. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr. et-Tedrib fî'l-fihki's-Şâfiî. thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemâl el-Misrî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Kibleteyn, 1. Basım, 1433/2012.
- Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. el-Muhitü'l-Burhânî fî'l-fihki'n-Nu'mânî. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Dâru'l Minhâc, 1. Basım, 1428/2007.
- Çeker, Orhan. Teshîlu'l-Ferâiz: İslam Miras Hukuku. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Dâri'l-İftâ'i'l-Misriyye. Fetâvâ Dâri'l-İftâ'i'l-Misriyye. 10 Cilt. Kahire, ts.
- Demir, Oğuzkağan. Hanefi Resmü'l-Müftî Literatüründe Fetva Verme Yöntemleri (Tahrîc-Tercih-Taklit). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî. en-Necmü'l-vehhâc fî's-Şerhi'l-Minhâc. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 1425/2004.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafе. Hâşiyetü Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. thk. Şuayb el-Arnaût, Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Dâru Risâleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430/2009.

- Ebû Şücâ' el-İsfahânî, Ahmed b Hüseyñ (Hasen) b. Ahmed el Abbâdânî. el-Ğâye fi'l-İhtisâr, ts. Ekinci, Ekrem Buğra. "Eski Hukukumuzda Hfle-i Şer'iyyeye Dair". Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 10/1-2 (2006), 3-16.
- Erdebîlî, Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yūsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî. el-Envâr li Amâli'l-Ebrâr. thk. Müfdî el-Mutlak, el-Fazl Halef. 3 Cilt. Cidde: Dârü'z-Ziyâ, 2006.
- Erdebîlî, Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yūsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî. el-Envâr li Amâli'l-Ebrâr ma'a Haşiyeti'l-Kümmeşrâ, ts.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. Tehzîbü'l-luğa. thk. Muhammed A'vad Mur'ab. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. el-Kâmûsü'l-muhît. thk. Muhammed Naîm el-'Irkûsî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 8. Basım, 1426/2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. el-Vasît fi'l-mezheb. thk. Ahmed Mahmud İbrahim Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1417.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. Esâsü'l-Kiyâs. thk. Fehd Muhammed Serhân. Riyâd: Şirketü'l-Ubeykân, 1413/1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. Kitâbü'l-'Ayn. thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. el-Fağîh ve'l-mütefağğîh. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yūsuf Ğarâzî. 2 Cilt. S. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 1421.
- Heyet. el-Mevsû'atü'l-fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye'l-Kuveytiyye, 1404 -1427.
- Hısni, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseyñî. Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Ğâyeti'l-İhtisâr. Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1. Basım, 1994.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyñ Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîñî. Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî. Tebsîratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher, 1. Basım, 1406/1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine. thk. Muhammed Abdülmuid Dân. 6 Cilt. Hindistan: Dâireü'l-Maârifil-Osmâniyye bi Haydarâbâd, 2. Basım, 1392/1972.

- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983.
- İbn Kâdî Şühbe Bedreddîn, Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 1432/2011.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. İ'lâmü'l-muvakkî'n 'an rabbi'l-'âlemîn. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. el-Muğnî. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünenü İbni Mâce. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Velîyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. Tahrîrü'l-fetâvî 'ale't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî (en-Nüket 'ale'l-muhtasarâti's-selâse). thk. Abdurrahmân Fehmî Muhammed ez-Zevâvî. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 1432/2011.
- İbnü'l-Mülâkkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. 'Ucâletü'l-muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc. nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî. 4 Cilt. İrbid-Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 1421/2001.
- İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. Kifâyetü'n-nebih fî şerhi't-Tenbîh. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Bâslûm. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Medîne: Mektebu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1407/1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. Fetâvâ İbni's-Salâh. thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1407.
- İbrâhim Mustafa vd. el-Mu'cemü'l-vasît. 2 Cilt. Dâru'd-Da've, ts.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad. el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1424/2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. el-Hidâye ilâ evhâmi'l-Kifâye. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Bâslûm. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. el-Mühimmât

- fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza. thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Alî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1. Basım, 1430/2009.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. el-Furûk li'l-Karâfi: Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk. 4 Cilt, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kılınç, Kenan. Şâfiî fakih Yūsuf el-Erdebîlî'nin fıkıhçılığı: el-Envâr Li A'mâli'l-Ebrâr özelinde. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kılınç, Kenan - Sarıtepe, Erdoğan. "Yūsuf Erdebîlî'nin el-Envâr li A'mâli'l-Ebrâr Adlı Eseri Bağlamında Kıyas Konusundaki Görüşleri". Dicle İlahiyat Dergisi 26/1 (2023), 158-182.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. el-Hâvi'l-kebîr. thk. Alî Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. el-İknâf fi'l-fikhi's-Şâfiî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr. thk. Mahmûd Ebü Dakîk. 5 Cilt. Kahire: Matbaâtü'l-Halebî, 1937.
- Muhammed b. Ahmed Şâfi, Ebü Bekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn. Hilyetu'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ. thk. Yâsîn Ahmed İbrâhîm Drâdeke. 8 Cilt. Amman: Mektebetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'ü's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1374/1955.
- Nasirov, Elnur. Orta Asrlarda yaşamış Azerbaycanlı Âlimler. Bakü, 2011.
- Necib el-Muti'î. Tekmiletü'l-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb. 8 Cilt. el-Medinetü'l-Munevvere: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- Nesâi, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1408/1998.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb. 9 Cilt. Kahire: İdaratü't-Tibâati'l-Müniriyye, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Fetâva en-Nevevî. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 6. Basım, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Minhâcü't-tâlibîn. Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 1426/2005.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn. thk. Zühayr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. el-Azîz şerhü'l-Vecîz el-Me'rûf bi's-Şerhi'l-Kebîr. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1997.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. el-Muharrer fî furû'i's-Şâfiyye. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.

- Basım, 2005.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân. Dimeşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dârü'ş-Şâmiyye, 1. Basım, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. Muhtârü's-Sihâh. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrüslâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed. Bahrü'l-mezheb fi fürû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. el-Muhît fi'l-luġa. 10 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1414/1994.
- Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. el-Ensâb. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî, vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1382/1962.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dimaşkî. Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb. 2 Cilt. Mısır: Matbaâtü Serkîs, 1346/1928.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. el-Ûm. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1403/1983.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. el-Muvâfakât. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. 7 Cilt. Dâru İbni Affân, 1. Basım, 1417/1997.
- Şihâbüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Nakîb el-Mısırî. Umdetu's-sâlik ve uddetu'n-nâsik. Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1982.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî. 3 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. et-Tenbîh fi fikhi'ş-Şâfiî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1403/1983.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. el-İknâ fi halli elfâzi Ebî Şücâ. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. Muġni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. thk. Ali M. Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). Süneni't-Tirmizî. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Yaman, Ahmet. "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 48/48 (15 Eylül 2015), 5-34. <https://doi.org/10.15370/muifd.02338>
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usûlü ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed el-Kürdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eseri Bağlamında)". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (25 Haziran 2021), 159-174.

<https://doi.org/10.34085/buifd.898470>

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-İrşâd ve'l-Enba, 1385-1422/1965-2001.

Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî. Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib. 4 Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

## Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Hulûl ve İttihâd Yorumu

Ömer Sami UZUNER | [orcid.org/0000-0003-3463-6384](https://orcid.org/0000-0003-3463-6384) | <mailto:omer.uzuner@beun.edu.tr>

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Zonguldak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01dvabv26>

### Öz

İnanç sistemleri ve gelenekleri içerisinde Tanrı, insan ve âlem irtibatına yönelik izahlar muhtelifdir. Bu irtibatın dikkat çeken noktalarından biri de hulûl ve ittihâd fikridir. Bu fikir tarih boyunca çeşitli şekillerde ortaya çıkmış ve inancın düşünce geleneklerini etkilediği gerçeğiyle toplumda kendini göstermiştir. Hint, Yahudi veya Hıristiyan kökenli inançlar gibi İslam dışı sistemlerde olmasının yanında zamanla İslam dairesinde kalan yahut irtibat kurulan sistemlerde de görülmüştür. Bu fikri benimseyenlerin aşırı gruplar başlığı altında değerlendirilmesi İslam düşüncesinin konuya bakışını ortaya koymaktadır. Ancak İslam nazarında mesele bu netlikteyken düşünce geleneğinin bir parçası olan tasavvufun hulûl ve ittihâd ile ilişkisi, meselenin daha hassas bir incelemeye tabi olmasını gerektirmektedir. Bu noktada tasavvufun teşekkülünden itibaren ilgili konuda oluşan literatürün takip edilmesi önemlidir. Tasavvufî düşüncenin bu konu özelindeki söylemini takip etmek geçmişten günümüze dek oluşan kritik noktaların çözümüne destek olacaktır. Tasavvufun teşekkül döneminde meselenin tespiti, Gazzâlî'nin konuya dair izâhı ve İbnü'l-Arabî sonrasında gelişen düşüncenin etkisi sürecin belirgin noktalarındandır. Bu makalede çıkışından itibaren İslam düşüncesinin gündeminden düşmeyen hulûl ve ittihâd meselesinin 19. asra gelindiğinde nasıl bir hüviyette ele alınabileceğine dönemin öne çıkan isimlerinden Muhammed Nûru'l-Arabî'nin yorumu üzerinden bakılacaktır. Bu sayede bir yandan konu bağlamında tasavvufî düşünce geleneğinde müellif bir sūfînin temsiline bir yandan da yakın dönemde böylesi kritik bir konuda İslam düşüncesine uygun netlikteki ifadelerine göz atılacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Muhammed Nûru'l-Arabî, Hulûl, İttihâd, Vahdet-i Vücûd.

### Atıf Bilgisi

Uzuner, Ömer Sami. "Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Hulûl ve İttihâd Yorumu". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 312-331.



<b>Geliş Tarihi</b>	02.10.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	02.12.2024
<b>Yayım Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma <i>Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri</i> isimle kitap olarak yayınlanan doktora çalışmasının bulgularından hareketle hazırlanmıştır.
<b>İntihal Kontrolü</b>	Evet - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## The Interpretation of Hulūl and Ittihād by Muhammad Nūr al-Arabī

Ömer Sami UZUNER | [orcid.org/0000-0003-3463-6384](https://orcid.org/0000-0003-3463-6384) | [omer.uzuner@beun.edu.tr](mailto:omer.uzuner@beun.edu.tr)

Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Zonguldak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01dvabv26>

### Abstract

There are various explanations for the relationship between God, man and the world within belief systems and traditions. One of the striking points of this connection is the idea of hulūl and ittihād. This idea has appeared in various ways throughout history, manifested itself in society by the fact that faith influences the traditions of thought. In addition to being in non-Islamic systems such as beliefs of Indian, Jewish or Christian origin, it has also been observed in systems that have stayed in the Islamic circle or established contacts over time. The evaluation of those who adopt this idea under the heading of extreme groups reveals the view of Islamic thought on the subject. However, while the issue is this clear from the Islamic point of view, the relationship of sufism, which is a part of the thought tradition, to hulūl and ittihād requires that the issue be subject to a more sensitive examination. At this point, it is important to follow the literature that has been formed on the related subject since the formation of Sufism. Following the discourse of Sufi thought on this topic will support the solution of critical points that have occurred from the past to the present. The determination of the issue during the formation period of Sufism, Gazzālī's explanation of the issue and the influence of the thought that developed after Ibn al-Arabī are among the obvious points of the process. Since the publication of this article, the issue of hulūl and ittihād, which has not fallen off the agenda of Islamic thought, has been discussed in the 19th century. When it comes to the century, it will be seen how it can be handled in an identity based on the interpretation of Muhammad Nūr al-Arabī, one of the prominent names of the period. In this way, on the one hand, the representation of an author sufi in the tradition of Sufi thought in the context of the subject, and on the other hand, in the near future, their clear statements in accordance with Islamic thought on such a critical issue will be examined.

## Keywords

Sufism, Muhammad Nūr al-Arabī, Hulūl, Ittihād, Wahdat al-vujūd.

## Citation

Uzuner, Ömer Sami. "The Interpretation of Hulūl and Ittihād by Muhammad Nūr al-Arabī". *Kocaeli Teoloĝa Journal* 8/2 (December 2024), 312-331.

<b>Date of Submission</b>	02.10.2024
<b>Date of Acceptance</b>	02.12.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This study has been prepared based on the findings of the doctoral study published as a book under the name of <i>Varlık ve Hakikat Muhammed Nâru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri</i> .
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## Giriş

Tanrının mahiyeti ve Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan bazı düşünce sistemleri O'nun tüm âleme ya da belirli parçalarına hulûl ettiğine dair kabuller sunmaktadır. Bunlar İran ve Hint kökenli eski inançlardan başlamak üzere Yahudi ve Hıristiyan itikadında da mevcuttur. İslam tarihinde ise aşırı Şîi gruplar ve Gâliyye olarak tarif edilen Nusayriyye ve Dürziyye gibi muhtelif oluşumlarda bu düşünce görülmektedir. Ayrıca Hulmâniyye ve Hallâciyye gibi ilk dönem tasavvuf literatürüne giren zümrelerin yanında Yeni Eflatunculuk'la ilişkilendirilen ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Seb'în (ö. 669/1270), Affüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi isimler üzerinden vahdet-i vücûd düşüncesine bağlı olarak sûfîler zümresine atfedilen bir tenkit de söz konusudur. Kısacası dinî-itikadî yapılar içerisindeki inançların yanında felsefi-tasavvufi unsurlarla ortaya çıktığı söylenen hulûl ve ittihâd meselesi uzun süredir düşünce tarihinin gündemindedir.<sup>1</sup>

Tasavvuf düşüncesinin Tanrı, insan ve âlem irtibatındaki anlatıma yoğunlaştığı düşünülduğünde hulûl ve ittihâdın konunun merkezinde yer alması kaçınılmazdır. Allah'ın insana varlık bahşetmesi mukabilinde insanın da O'na olan bağlılığı İslam'da olduğu gibi tasavvuf için de söz konusu irtibatın düzlemini ifade etmektedir. Bu düzlemde dikkat edilmesi gereken husus ise yaratıcı ile yaratılan arasındaki farktır. Allah'ın varlık bahşetmesi tasavvufî düşüncede O'nun isim, sıfat veya fiillerinin tezahürü şeklinde değerlendirilir. Bu tezahürde yaratıcı ile yarattıkları arasında net olan ayırım, yaratılanların yaratıcı konumunu hiçbir surette alamayacaklarıdır. Burada dikkat çekilen husus, hulûl ve ittihâd düşüncesi açısından kırılma noktasıdır. Öyle ki, tasavvuf düşüncesi içerisinde değerlendirilen ya da tasavvufa mâl edilen bazı anlatımlar hulûl ve ittihâd başlığı altında zikredilmektedir. Aslında sadece tasavvufa özgü olmayan bu anlatımlar, kelâm ve felsefe gibi Tanrı'nın mahiyetine, eşyanın hakikatine ve insanın keyfiyetine yönelik düşünce üreten alanlarla benzerlik arz eder. Özellikle yaratılış olgusu, varlık mertebeleri ve ruhun mahiyetine dair izahlar, tasavvufun ana düşüncesinin yanında muhtelif akımların da fikir üretimine kapı aralamıştır. Bu sebeple hulûl ve ittihâda yönelik izahları tasavvufî düşüncenin seyrindeki dinamik şartlar içerisinde takip etmek meselenin anlaşılması açısından önemlidir.

---

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

Tasavvufun teşekkül döneminin temsilcilerinden Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988) sapıklığa götüren usul hataları çerçevesinde Hulûliyye'den bahsederken herhangi bir isim zikretmeksizin bu zümrenin Allah'ın cesetlerde veya eşyada zahir olduğu fikrini tekfir etmektedir. Cesed ya da eşya, O'nun sanatının eserleri, rubûbiyyetinin delilleridir. Bunun aksi ne şekilde söylenirse söylensin küfürdür ve bu sapıklığa düşenler, Hakk'ın sıfatları ile halkın sıfatlarını birbirinden ayıramamıştır.<sup>2</sup> Serrâc söz konusu düşünce etrafında toplanmış bir zümre üzerinden hulûldeki temel hatayı tespit yoluna gitmiştir. Bu tespit, tasavvufun ilimler içerisindeki yerini sistematik bir şekilde gösterme gayesi olan bir eserde yanlış düşüncelerin önünün alınması ve tasavvufa dâhil edilme tehlikesinin bertaraf edilmesi açısından kayda değerdir. Dönemin bir diğer ismi Hucvîrî (ö. 465/1072) ise kendi zamanına kadarki tasavvufî fırkaları ele alırken Hulmâniyye ve Hallâciyye'ye yer verir. Ona göre bu iki zümre Ebu Hulmân (ö. IX/X) ve Hallâc-ı Mansur'u (ö. 309/922) hulûle ve tenâsühe nispet etmektedir. Hucvîrî aslında Ebu Hulmân'ın sûfilerce gönül ehli kabul edildiği, Hallâc'ın ise kendine isnad edilen duruma yönelik hiçbir sözü olmadığı kaydını düşer. Fakat mevzu, yanlış itikada düşmüş kimselerin bu isimler üzerinden bâtil bir itikad üretmeleridir. Bu butlân da aslında onların ruh anlayışının yanlışlığına işaret etmektedir. Bu sebeple ruhun mahiyetini izah ederek her iki anlayışı tenkit ve tekfir eden Hucvîrî neticede hulûl söyleminin ruh konusundaki hatalı fikirlerden kaynaklı olduğunu vurgular.<sup>3</sup>

Bu tespitler bir yandan teşekkül dönemi metinlerinde ilgili konudaki değerlendirmelerin netliğini gösterirken diğer yandan özellikle Hucvîrî'nin tasnifinde Hallâc-ı Mansur ismine dikkatleri çekmektedir. Nitekim bu isim özelinde oluşan söylemler İslam tarihindeki itikada dayalı kriz dönemleri içerisinde tasavvufa mâl edilebilecek bir hale evrilmiştir.<sup>4</sup> Her ne kadar Hucvîrî'de Hallâc'a yönelik açık bir tenkit yoksa da onun üzerine kurgulanan söylemin yansımaları ile bağlantılı olarak eserdeki tespit ve tenkit noktaları vesilesiyle meselenin ciddiyetini görmek mümkündür. Böylece hem Serrâc'ın hem de Hucvîrî'nin hulûl ve ittihâd üzerinde tespit ve tenkit odaklı yaklaşımı literatürdeki ilk aşamaya dair yeterli veri sunmaktadır.

<sup>2</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma*, thk. Abdülhalim Mahmud - Taha Abdülbaki Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960), 541-542.

<sup>3</sup> Ali b. Osman Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. İsad Abdülhadi Kandil (Kahire: el-Meclisü'l-'A'lâ li's-Sekâfeti, 2007), 501-502.

<sup>4</sup> Akif Dursun, "Hallâc-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (ts.), 63-102.

Teşekkül döneminin akabinde gelen süreçte İslam düşüncesine etkisinin yanında tasavvuf düşüncesine katkısı açısından temsil gücü yüksek bir isim olarak Gazzâlî'nin konuyu izahı tartışmaların ya da karışıklığın giderilmesi açısından bir referans olabilir. Onun sûfilerin yanlışlarına dair tespitleri, tasavvufî meselelere yönelik hatalı yaklaşımlara engel olma gayretinin bir göstergesidir. Sûfilerin âdab, müşâhede, helal-haram ve seyr u sülûk gibi konulardaki yanlışlarını ortaya koyarken bunların arasında hulûl ve ittihâd düşüncesine de yer vermektedir.<sup>5</sup> Gazzâlî hulûlün, sûfinin sekr ve vecd halinde tüm mahlûkatı yok saymasından dolayı düştükleri yanlışla meydana geldiğini belirtir. Buna göre sûfinin söyledikleri mecazî olmaktan öteye geçemez.<sup>6</sup> Böylece halin galebesi ile ortaya çıkan anlık yanlış onların söylemlerinde hulûl ifadesi gibi gözükmemektedir. Gazzâlî, Hakk'ın sıfatlarının kula geçmesinin *intikâl*, Hakk'ın zatı ile kulun zatının birleşiminin *ittihâd*, bunun tezahürünün de *hulûl* olacağını ifade ki bunlar imkânsız durumlardır. Zira sıfat ile mevsûf ayıramayacağı için *intikâl*in, iki varlığın birleşmesi neticesinde ortaya üçüncü ve müstakil bir varlık çıkması zorunluluğu da *ittihâd*ın muhâl olduğunun ispatıdır. Yine o, hulûlün birinci ihtimalde cisimle cismin bulunduğu yer arasındaki nisbetle olacağını ve Hakk'ın cisimden münezze olmasına imkânsızlığını dile getirirken ikinci ihtimalde araz ve cevher arasındaki ilişkiyle olabileceğini fakat yine bunun Hak için mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>7</sup> Gazzâlî'nin konuyu hem aklî argümanlarla hem de tasavvufun iç dinamikleriyle izah etmesi çözümci bir tavrın yansımaları olarak okunabilir. Nitekim *İhyâü Ulûmi'd-dîn* isimli eserinde de benzer ifadeler kullanan<sup>8</sup> Gazzâlî'nin *ihyâ* üzerine kurulu projesinin arkasındaki motivasyon bu konuda da şeriat ve tasavvuf dengesini koruma gayesine uygun bir yaklaşımı desteklemektedir.

Konunun tasavvuf düşüncesine yönelik eleştirel bir gündem oluşturması ise bizi İbnü'l-Arabî ve sonrasına götürmektedir. O'nun vahdet-i vücûd şeklinde formülize edilen düşüncesi bir yandan büyük teveccüh kazanırken bir yandan da eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden birisi de hulûl ve ittihâd fikriyle benzerliği üzerinedir. İbnü'l-Arabî'den bir asır kadar sonra yaşayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) vahdet-i vücûd nazariyesinin anlatımdaki ifadeler sebebiyle hulûl ve ittihâd fikrine yol açtığını söylemektedir. Buna göre Hakk'ın zât ve sıfat tecellisi üzerinden yapılan anlatım O'nun yarattıklarının bir kısmına veya

<sup>5</sup> Bedriye Reis, "Gazâlî'ye Göre Sözde Sûfiler ve Yanlış Noktaları", *EKEV Akademi Dergisi* 55 (2013), 137-150.

<sup>6</sup> Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 150.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, 155.

<sup>8</sup> Akt. Yavuz, "Hulûl", 18/343.

tamamına sirâyet etmesi ve onlarla birleşmesi neticesinde hulûl ve ittihâd tehlikesine götürmektedir.<sup>9</sup> Yine İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'den daha felsefî bir dil kullandığını kabul etmekle beraber İbn Seb'în'i benzer bir eleştiriye tabi tutmuş,<sup>10</sup> aynı düşünce geleneğinden kabul edilen Tilimsânî'yi ise zındıklıkla suçlamıştır.<sup>11</sup> Aynı dönemin önemli isimlerinden Sadruşşer'â (ö. 747/1346) zâtî sıfat tecellileri içerisinde vahdet tecellisine dair mertebede bir ittihâd müşahedesinin olabileceğini bunun haricindeki ittihâd söyleminin küfür olan düşünceyle aynı olduğunu dile getirmiştir.<sup>12</sup> Böylece o düşüncenin sapma noktasını tecellî-mertebe ilişkisi üzerinden anlatma yoluna gitmiştir.

İbnü'l-Arabî sonrası etkinin yaygın şekilde görüldüğü Osmanlı Anadolu'sunda ise Şeyh Bedreddin'le (ö. 823/1420) alakalı da benzer bir tavır sergilenirken, yine Anadolu coğrafyasında Kaygusuz Abdal (ö. 848/1444) isminin ön plana çıktığı Alevî-Bektâşî düşüncesiyle başlayan daha sonrasında ise Hamzâvî Melâmîliğiyle irtibatlı bir tenkid sürecinden bahsedilebilir.<sup>13</sup> Bu sürecin bir uzantısı da 19. asırda görülmektedir. Söz konusu dönem, iki tarafın takipçileri ve muarızlarının mevcut olduğu bir zaman dilimi olmasının yanında vahdet-i vücûd ve panteizm arasında kurulmaya çalışılan benzerlik yüzünden tasavvuf düşüncesinin eleştiriden uzak olmadığı bir gündemi barındırmaktadır. Dolayısıyla bahsettiğimiz dönemde mesele, itikadî açıdan hulûle dair belirli bir yaklaşım ortaya koyma ve ontolojik bir düşünce geleneği olan vahdet-i vücûdu izah etme fikrinde birleşmektedir. Söz konusu dönemde tasavvuf düşüncesini temsil anlamında Muhammed Nûru'l-Arabî ismi öne çıkmaktadır. O, yaşadığı dönemde ilmî ve sosyal açıdan dinamik bir tavır sergilerken aynı zamanda telif faaliyetlerine de devam etmiştir. Öyle ki, eserlerinde yer alan pek çok anlatım başka konularda olduğu gibi süreci ve mevcut durumu göz önünde bulundurarak hulûl ve ittihâd meselesinin toparlanmasına yardımcı olabilir. Aynı zamanda onun Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ını şerh etmesi ve Melâmîliğin son devresinin kurucusu olduğuna yönelik beyanlar yukarıda bahsi geçen noktalar açısından

<sup>9</sup> Hasan Tefvik Marulcu, "İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008), 75-86; Mehmet Kubat, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2019), 223-270.

<sup>10</sup> İlhan Kutluer, "İbn Seb'în", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 311.

<sup>11</sup> Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Affüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 164.

<sup>12</sup> Güvenç Şensoy, "Sadruşşer'â'nın Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tahlili", *KADER* 21/1 (2023), 112-113.

<sup>13</sup> Resul Ay, "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri", *Bilgi* 72 (2015), 1-22.

onun Anadolu'daki ilgili gündemden uzak olmadığını gösterir. Bu sebeple her iki irtibat açısından Nûru'l-Arabî'nin yorumu dikkat çekicidir.

Yukarıda konuyla ilgili süreci ifade ederken yer verilen literatürde meselenin İbnü'l-Arabî ve sonrasında meydana gelen konular üzerinden çalışıldığı, Osmanlı ve Anadolu coğrafyasında ön plana çıkan meseleler etrafında değerlendirildiği görülmektedir. Bu makalede odak merkezinde ve belli sayıda yapılmış çalışmalara ek olarak konuyla ilgili düşünce sürecinin son halkalarından biri olan Muhammed Nûru'l-Arabî'nin meseleye nasıl yaklaştığı ilk kez müstakil bir çalışmanın konusu edilecektir.

### 1. Eleştiri ile Savunma Arasında Hulûl ve İttihâdın Mahiyeti

Ekberî geleneğin ve melâmet tavrının 19. yüzyıldaki temsilcilerinden biri olan Muhammed Nûru'l-Arabî hem varlığı izah ederken hem de eşyanın hakikatine dair yorumlarında hulûl ve ittihâdla irtibatlı girişte bahsi geçen inanç grupları ve düşünce yapılarından söz etmektedir. Onun anlatımında bu unsurların yer alması ve belli bir çerçevede izaha konu olması hulûl ve ittihâdın hem klasik tasavvuf geleneği hem melâmet hem de Ekberî düşünce üçlüsünde dikkat çekicidir. Nitekim Nûru'l-Arabî'nin temsil ettiği veya temsilinin kendisinde yoğunlaştırıldığı gelenek çerçevesinde söyledikleri, yakın dönem tasavvuf düşüncesinde konunun geldiği noktayı göstermesi açısından bir değerdir. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, onun bu konuyu ele alışı iki bakış açısına sahiptir. Birincisi tamamen bâtil olarak gördüğü ve İslam inancında da küfür olarak addedilen görüşlere dair *eleştiri*, ikincisi ise bâtil görüşlerle karıştırılan, hulûl ve ittihâdı barındırmamasına rağmen aynı kategoriye dâhil edilen düşünce ve uygulamaları *savunma*dır.

Muhammed Nûru'l-Arabî tasavvuftaki genel düşüncüyü takip ederek varlık fikri içinde hulûl ve ittihâdın mahiyetine yönelik bir anlatım benimsemektedir. Nûru'l-Arabî, hulûl ve ittihâd fikrine yol açtığı için belirli düşünce ve grupları bâtil kabul etmektedir. Ayrıntılarda bunları *Vücûdiyye* başlığı altında tanımladığı Tabiatçılar, İshrâkî filozoflar ve vahdet-i mutlaka düşüncesine sahip zümreler olduğu görülmektedir. Nazarî-felsefî altyapıya sahip bu zümrelerin yanı sıra Hz. İsa'ya ulûhiyyet atfeden Hıristiyanlar, Hz. Ali'ye karşı benzer bir inanç taşıyan Nusayrîler, imamet görüşünü hulûl inancına kadar götüren Râfizîyye ve Hâkim



bi-emrillah'a ilahlık atfeden Dürzîler -ki Mütevâliye olarak niteler- itikâdî açıdan onun hulûl ve ittihâd eleştirisine muhatap olan gruplardır.<sup>14</sup>

Nûru'l-Arabî'nin bu inançları sahih bulmayarak bağlı oldukları zümreleri bâtlı görmesinin arkasındaki ortak neden onların Hakk'ın tüm âleme ya da belli şahıslara sirâyet ettiğine dair düşünceleridir. Nitekim hakikatte varlık nitelemesinin sadece Hakk'ın varlığı hasredileceği fikrinin aksine mutlak ya da muayyen, küllî veya cüz'î O'nun âleme sirâyet ettiğini düşünmek hulûl ve ittihâdın ta kendisidir. Çünkü bu durumda varlığın bölünmesi ve çoğalması söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bu anlatı, Nûru'l-Arabî'nin hulûl ve ittihâdın hangi inançlar bağlamında nasıl yanlış şekillendiğine dair tasnifidir. Böylece geçmişteki mevcut dîmî-itikâdî düşünce yapılarına yönelik tespitle onun bakışı aynı minvaldedir.

Nûru'l-Arabî'nin konuyla ilgili savunmacı yaklaşımı ise onun varlık düşüncesinin merkezinde yer alan *tevhîd* anlatımını hulûl ve ittihâda mâl edenlere karşıdır. O, her fırsatta varlık nitelemesinin yalnızca Hakk'ın varlığına ait olduğunu, haricinin bu şekilde nitlenemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla iki varlık nispeti üzerine kurulan hulûl ve ittihâdın mümkün olmayacağı sonucu kendiliğinden ortaya çıkar. Ona göre hulûl, süt içindeki yağ gibi iki şeyin mevcûd olup birbirine sirâyet etmesidir.<sup>15</sup> Bu durumda hulûle konu olan iki şeyin birbirinden ayrılması da söz konusu olur.<sup>16</sup> İttihâd ise sıcak su ile soğuk suyun birleşmesi gibi iki şeyin birbiriyle birleşmesidir.<sup>17</sup> Burada da iki şeyin birbirinden ayrılması mümkün olmadığı için buna ittihâd denmektedir.<sup>18</sup> Yani hulûl ya da ittihâdın söz konusu olması için en az iki varlık nispetinden söz etmek gerekir. Hâlbuki varlık yalnızca Hakk'ın varlığıdır. Bu sebeple mahlûkatın ya da eşyanın Hakk'ın vücûdunun aynı olması bu kabilden değildir. O halde âlem ve içindekiler varlığın mazharı şeklinde nitelenmekte, varlık formuna dahil edilmeleri ise ancak aklî ve itibarî olmaktadır. Bunun izahını kar örneği üzerinden yapan Nûru'l-Arabî'ye göre karın hakîkatinin su olması ve donduğu zaman kar adını alması

<sup>14</sup> Nûru'l-Arabî, "el-Envârul-Muhammediyye fi Şerhî Risâleti's-Seyyidiyye", 190-191; Muhammed Nûru'l-Arabî, "ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhî Risâleti'l-Gavsiyye", *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 141-142.

<sup>15</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, "Mürşidü'l-Uşşâk", *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 312-313.

<sup>16</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, "Şerh-i Risâle-i Şeyh Arslan Dımaşkı", *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 456.

<sup>17</sup> Nûru'l-Arabî, "Mürşidü'l-Uşşâk", 312-313.

<sup>18</sup> Nûru'l-Arabî, "Şerh-i Risâle-i Şeyh Arslan Dımaşkı", 456.

onun isim ve hükümde farklı, hakîkatte suyun aynı olduğu anlamına gelir. Öyleyse mahlûkat da zuhûrat ve şuûnat açısından isim ve hüküm ile Hak'tan ayrıdır, hakîkatte ise O'nun aynıdır.<sup>19</sup>

Böyle bir izahta şuûnat ve zuhûrat Hak ile kâim iken isim ve hüküm bakımından Hak onlardan nasıl ayrı olur sorusu akla gelebilir. Nûru'l-Arabî bu soruya cevaben mutlakta mukayyedin, külde cüz'ün veya sütte yağın olması gibi akla hulûl veya ittihâd gelmemesi gerektiği üzerinde durur. Zira Hak, âlemde kendi nefsiyle kâim ve kayyumdur. O, durumu bu şekilde ifade etse de mahiyetini tam olarak bilmenin insan açısından mümkün olmadığını bu bilgiye mukarreb meleklerin veya nebîlerin de ulaşamadığını söyleyerek vurgulamaktadır. Neticede zâtın mâhiyetine dair olan bu fikrin ne akıl ne de başka bir yolla idrak edilebileceği için üzerinde durularak hataya düşülmemesi gerekir.<sup>20</sup>

Nûru'l-Arabî ittihâd fikri özelinde vahdet-i mevcûd/mutlaka görüşlerini de eleştirmektedir. Tabiatçılar, İsrâkîler ve özellikle vahdet-i mutlakaya kâil olanların serdettiği görüşe göre “kevnin vücûdu Hakk'ın vücûdu”dur. Nûru'l-Arabî, böylesi bir ittihâd anlayışının açık bir küfür olduğunu vurgulamaktadır. Öyleyse sûfîlerin ittihâd benzeri sözlerinin nasıl anlaşılması gerekir? Nûru'l-Arabî'ye göre Hak ehlinin ittihâd olarak müşâhede ettiği şey teşekkül dönemin müelliflerinin ve Gazzâlî'nin de üzerinde durduğu gibi bir hâldir. Yani ittihâd, hâlin kişideki galebesinden dolayı zikir, zikreden ve zikredilenin bir görülmesi gibidir. Bu da hakîkat ehlinin elde ettiği makâmın aksine geçici bir durum arz eder. Dolayısıyla hâl kabilinden geçici olan durumlar dışında ittihâdın kevn üzerinden Hakk'ın vücûdu olduğu düşüncesi küfre yol açar. Neticede kişi ittihâd müşâhedesinin geçici bir hâl olduğunu ve yanlış fikirlere kapılmaması gerektiğini bilmelidir.<sup>21</sup>

Yukarıdaki izahla paralel olarak Nûru'l-Arabî sâlikin seyr u sülûk yolculuğunda da bu meseleye dikkat etmesi gerektiği üzerinde durur. Ona göre sülûkünde âriflik mertebesine eren kimse hakîkatini *hakîkat-i Hak* görür, fakat bu müşâhedesinde hulûl ve ittihâda varmaz. Çünkü onun hakîkati müteaddid olmayıp tek bir hakîkattir ki bu Hakk'ın hakîkatidir. Zira hulûl ve ittihâd için en

<sup>19</sup> Nûru'l-Arabî, “el-Letâifu't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât”, 536; Nûru'l-Arabî, “Mürşidü'l-Uşşâk”, 312-313; Muhammed Nûru'l-Arabî, “Hâdi'l-Uşşâk”, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 313; Muhammed Nûru'l-Arabî, “Delîlü'l-Uşşâk”, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 316.

<sup>20</sup> Nûru'l-Arabî, “el-Envârü'l-Muhammediyye fi Şerhi Risâleti's-Seyyidiyye”, 630.

<sup>21</sup> Nûru'l-Arabî, “ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi Risâleti'l-Gavsiyye”, 266-267.

az iki varlık nispeti olması, hakîkatte ise müşâhedenin tek varlığa odaklanması gerektiğinden bu durum söz konusu bakış açısıyla mümkün olamaz.<sup>22</sup>

Muhammed Nûru'l-Arabî bu konuda sûfilere yönelik eleştirileri ve ithamları gerçek manada bâtil ve küfür olan düşüncelere değinerek ele almaktadır. Buradaki amaç hulûl ve ittihâdın aslını ortaya koyarak varlığın birliğini ifade eden tevhîd fikrine yöneltilen eleştirileri doğru bir zemine çekmektir. Daha sonra o, tevhîd düşüncesinin hulûl ve ittihâdı barındırmadığını ancak bazı bâtil kesimlerin tevhîd ehli gibi görülerek bu düşünceyi ortaya çıkardığını, bazılarının da tevhîd ehli kimselere iftira kabilinden bu tarz fikirler atfettiğini dile getirmektedir. Yine o, konuya dair söylemlerin hâl ve müşâhedenin etkisinde olduğunu belirtmiş, bunun yanında seyr u sülûk sürecine dâhil olanların riskli alandan uzak durmalarını da tenbih etmektedir. Bu durum literatürde zikredilen isimlerin konuya dair itinalı yaklaşım ve çözümleriyle paralel bir yöntem gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla Nûru'l-Arabî'nin hulûl ve ittihâdın mahiyetine dair izlediği yol, riskli ifadelerden ve kayma tehlikesi olan düşüncelerden uzaklaşmaktır. Bunu konuya dair beyanlarındaki netlikten anlamak mümkündür.

## 2. Hulûle İrtibatı Açısından Devir Olgusu ve Yaratılış

Hakiki varlığın tecellisiyle nüzul ederek mertebeler eşliğinde varlık kalıbına giren insan urûc vesilesiyle kemâl niteliğini yakalama imkânını bulduğu bir süreç içerisinde. Tasavvufun dikkat çeken anlatımlarından biri olan bu sürece devir adı verilmektedir.<sup>23</sup> Devir anlatımı tasavvufun yaratılışa dair izahının yansımalarından bir tanesidir. Tasavvufî düşüncede *mebde'* ve *meâd* kavramlarıyla da paralel bir anlatım benimsenmiştir. Aynı zamanda *devriyye* yazımını da beraberinde getiren devir anlatımı hem düşünce hem de yazı boyutunda kendini göstermektedir. Tasavvuf düşüncesindeki ana gövdenin yanında muhtelif kolların da konusu olan devir aynı zamanda hulûl ve ittihâd kavramlarıyla ilişkisi açısından başlıca eleştiri konularından biri haline gelmiştir. Neticede literatürün

<sup>22</sup> Nûru'l-Arabî, "ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhî Risâleti'l-Gavsîyye", 288; Nûru'l-Arabî, "Şerh-i Risâle-i Şeyh Arslan Dimaşkî", 456; Nûru'l-Arabî, "Hâdi'l-Uşşâk", 313. İbnü'l-Arabî kul ile Rabb'i arasını birleştiren bilginin Melamîlerin menzîlinde olduğunu söylerken, hulûl ve ittihâda inananların ise ayakların kaydığı bu yer sebebiyle ortaya çıktığını dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin belirttiği husus hulûl ve ittihâd tehlikesinin hangi aşamada olduğudur. Buna göre Rab ile kul arasındaki irtibatta en üst mertebelerden biri olarak gördüğü melâmette elde edilen bilginin o mertebeye uygun olmayan kişilerce hataya düşme riski barındırdığını ifade etmektedir. Öyle ki bilgi-eylem noktasında yapılacak yanlışlar düşünce ve inanca kırılmalarını da beraberinde getirmektedir. Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 5/54.

<sup>23</sup> Süleyman Uludağ, "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

bir parçası olan bu konu doğru ile yanlış, eksikle hatalı arasındaki ayrımın tespiti noktasında değerlendirilmelidir.

### 2.1. Devrin Mahiyeti

Varlık düşüncesine odaklanan geleneğin son dönem temsilcilerinden olan Nûru'l-Arabî'nin mevcut konu özelinde müstakil risaleler telif etmesi<sup>24</sup> veya pek çok risalesinde bu konulara değinmesi düşünce merkezinde meselenin yerini göstermektedir. İlgili konuyu izah ederken mebd ve meâd olgusuna karşılık gelen “İş O'ndan başladı ve yine O'na döner” ifadesini ön plana çıkarır. Ona göre bu ifade, mevcutların tamamının tecellî yolu ile hakikî varlıktan zuhûr ederek yine ona döneceğini anlatır.<sup>25</sup> Bu şekilde tarif ettiği devir olgusu yaratılış anlatımıyla doğrudan irtibatlıdır. Söz konusu anlatımdaki kritik nokta ise *istidad ve kabiliyet* kavramlarıdır. Öyle ki, insanın tecellîye mazhar konumunda olduğu düşünüldüğünde istidad ve kabiliyet onun varoluş sürecini etkileyen unsurlardır. İşte hulûl ve itthâdla ilişkilendirilen devir de buradaki yorumuna bağlı olarak onun düşüncesinde şekillenmektedir.

Nûru'l-Arabî'nin anlatımında istidad, esmâ ve sıfatın hariçte insan için açığa çıkmadan önce kendisini talep ettiği şeydir. Kabiliyet ise istidad ile benzer olmakla birlikte varlık açısından kabiliyetten daha yakındır.<sup>26</sup> Çok açık bir tanımlama olmasa da bu tarife göre istidadın, hakikî varlık yani Hakk'a ait değil varlığın mazharı olan halka ait bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Yani insan, istidadı doğrultusunda neyi talep etmişse özünde o yaratılmış olur.

Nûru'l-Arabî insanın yaratılış aşamalarını içeren mertebeleri *halkî mertebeler* şeklinde nitelemeyi tercih eder. Bunlar nûr-i Muhammedî ile başlayıp kâmil insan mertebesinde sona ermektedir.<sup>27</sup> Mertebeleri ele alırken devir açısından kayda değer olan kısım, söz konusu mertebelerde düzenli şekilde ve oyalanma

<sup>24</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, “Kitâbu'd-Devâir ve'l-Eflâk fî Beyâni Tasarrufatî'l-Mülki ve'l-Emlâk”, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risaleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022); Muhammed Nûru'l-Arabî, “Kitâbü'r-Reşâd fî'l-Mebde' ve Meâd”, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022).

<sup>25</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, “Şerh-i Evrâd-ı Usbûiyye”, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risaleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 338.

<sup>26</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, “el-Envârü'l-Muhammediyye fî Şerhî Risâleti's-Seyyidiyye”, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 654-655.

<sup>27</sup> Bk. Ömer Sami Uzuner, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri* (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 95-112.

olmadan devrin gerçekleşmesinin istidadı tam olarak nitelemeye yeterli olacağı düşüncesidir. Mertebeleri içeren tasnifte sondan başa doğru bakıldığında son mertebeden önce hayvandan bitkiye, bitkiden madene, madenden arza ve geri kalan sırayı gözeterek de nûr-i Muhammedî'ye kadar giden bir zincir söz konusudur. Bu sebeple insanın varoluş aşamasının sonuna gelmeden önceki maden, nebat ya da hayvan mertebelerinde gecikmesi meâd kısmını etkilemektedir. Ancak böyle bir gecikme söz konusu olmadığında insanın devri *ahadiyyü's-seyr* olarak tanımlanır. Yani bu, bir bakıma insanın tecellîye tam olarak mazhar olması anlamını taşır.<sup>28</sup>

Görüldüğü üzere insanın hakikî varlıktan yine ona dönüşünü kapsayan bu dairede gelişine göre dönüş ya da nüzûlüne göre urûcu söz konusudur. Nûru'l-Arabî'nin üzerinde durduğu bu düşünce, insanın yaratılışını/devrini anlamlandırma yöntemi sayılabilir. Bu düşünce içerisinde insanın varoluş aşamasındaki seyri yukarıda bahsi geçen ve insan formunda zuhûrdan önceki maden, bitki ve hayvan formlarından oluşan *mevâlid-i selâse*deki süreçle irtibatlıdır.

Nûru'l-Arabî, ilgili süreçte insanın yaratılışındaki gecikmenin belli başlı sebeplerini sıralamaktadır. Buna göre, insanın özünün yenilmeyen bitki ya da hayvanda olabileceği yahut ebeveyninden ona intikal etmeden önce o özün yok olmuş olabileceğini ifade eder. Bir başka sebep ise, özü barındıran bitki ya da hayvan yenmişse bile nutfe o an yaratılmamış, ruh üflenmeden önce düşmüş veya nutfenin ölen anne-babadan birisinde kalmış olma ihtimalidir. Bu sebeplere binaen insanın söz konusu mertebelerdeki seyrine bağlı olarak istidadının niteliği değişebilmektedir.<sup>29</sup>

Bu tarz gecikmelerden dolayı yaratılış devri etkilenen insanın buna maruz kalmaması durumunda devri tam olarak gerçekleşir. Ancak burada dikkat çeken bir nokta var ki, Nûru'l-Arabî istidad ve kabiliyeti etkileyen ve insanın zuhûru sonucuna giden maden-bitki-hayvan irtibatındaki devrin ruhun üflenmesinden önce olduğu üzerinde durur. Yani *devr-i şer'iyye* şeklinde ifade ettiği bu durum ruhun üflenmeden önce saydığımız bu mevlidlerdeki süreciyle alakalıdır. O halde

<sup>28</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, "Risâle-i Saîdiyye", *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 486-487; Nûru'l-Arabî, "Kitâbü'r-Reşâd fi'l-Mebde' ve Meâd", 662-664; Nûru'l-Arabî, "el-Envâru'l-Muhammediyye fi Şerhî Risâleti's-Seyyidiyye", 649-650; Muhammed Nûru'l-Arabî, *Niyâzî-i Mısri Dîvânı Şerhi*, ed. Mustafa Tatcı - İbrahim Özyay (İstanbul: H Yayınları, 2018), 32, 311.

<sup>29</sup> Nûru'l-Arabî, "Kitâbü'r-Reşâd fi'l-Mebde' ve Meâd", 663; Nûru'l-Arabî, "Risâle-i Saîdiyye", 487; Nûru'l-Arabî, "el-Envâru'l-Muhammediyye fi Şerhî Risâleti's-Seyyidiyye", 650.

burada vurguladığı yer bu devrin bâtil olan *devr-i tenâsühî* anlayışıyla bir olmadığıdır.<sup>30</sup>

Nûru'l-Arabî, hulûl ve itthâda zemin hazırlayacak tenâsüh fikrinin tasavvufa yansımalarının önünü almak için yerinde bir müdahalede bulunmaktadır. Zira bu fikrin bilerek veya hatalı şekilde dâhil edilmesi hulûl ve ittihâd düşüncesine götürebilecek bir yol açabilir. Bu nedenle onun tenâsühü ele alışı meselenin çözümüne yönelik başka bir arka plan inşa etmektedir.

## 2.2. Devir ve Tenâsüh

Muhammed Nûru'l-Arabî, tenâsüh fikri üzerinde oluşan devri açık şekilde izah ederek kendi anlatımının bununla alakalı olmadığını altını çizmektedir. Öncelikle tenâsühün mahiyetine dair tasnifte o, insan ruhunun başka bir insan bedenine geçmesi düşüncesinin *tenâsüh* olduğunu söylerken, hayvan bedenine intikal ettiğinde *temâsüh*, bitkiye intikal ettiğinde *tefâsüh* ve madene intikal ettiğinde ise *terâsüh* adını aldığını belirtir. Bâtil olan bu düşünceye göre intikal insana ve hayvana olduğunda devretmekte, bitki ve madende olduğunda ise ebediyen orada kalmaktadır. Nûru'l-Arabî, bu görüşü savunuların Yahudi, Mason, Protestan ve benzeri kişilerin yer aldığı şemsiye bir başlık olarak *Devriyye* mezhebi olduğunu söylemektedir. Ona göre bu görüş, Hakk'ın taayyünü ve Hakkî-halkî mertebeler düşüncesinde yeri olmaması sebebiyle bâtildir. Yani Hakk'ın taayyünü ve tecellîsi mertebelere bağlı olduğundan yaratılış denen şey sonradan değişime uğramaz. Dolayısıyla mertebelerde verilen istidad neyse yaratılan odur ve asla değişim söz konusu olmaz.<sup>31</sup>

Tekrarlamakta fayda var ki, Nûru'l-Arabî yaratılış mertebelerindeki devrin ruh üflenmeden önce olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Yani Hakk'ın yaratmasını ifade eden ruhun üflenmesinde asla bir değişim söz konusu değildir. Nitekim ruh üflenmesi istidada göre sebepler tamamlandıktan sonra gerçekleşir. Böylece ruh, istidad ve kabiliyet noktasında tesviye tamamlandığında üflenir. Hatta Nûru'l-Arabî *nefn* kelimesinin zuhûr ile arasındaki sebep-müsebbib irtibatından dolayı ifade edildiğini de sözlerine ekler. Ruh üflendikten sonra

<sup>30</sup> Nûru'l-Arabî, *Niyâzî-i Mısırî Divânı Şerhi*, 246; Nûru'l-Arabî, "Risâle-i Saîdiyye", 487; Nûru'l-Arabî, "el-Envârü'l-Muhammediyye fî Şerhî Risâleti's-Seyyidiyye", 650; Muhammed Nûru'l-Arabî, "el-Letâifu't-Tahkîkat fî Şerhi'l-Vâridât", *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 552-553.

<sup>31</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, "Şerh-i Sûre-i Fâtîha", *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 319; Nûru'l-Arabî, "Risâle-i Saîdiyye", vr. 7b; Nûru'l-Arabî, "Kitâbu'r-Reşâd fî'l-Mebde' ve'l-Meâd", 262.

insanın istidadına göre ruhun tasarrufu gerçekleşir ve böylece hükmü bulunduğu şeyin istidadına uygun hale gelir.<sup>32</sup>

Bu izahlara göre Nûru'l-Arabî'nin anlatımında insan, istidad ve kabiliyetine uygun şekilde yaratılış sürecini tamamlamaktadır. Bundan dolayı ezelde kemal istidadı olan burada da kâmil ya da ârif, iman istidadı olan mümin, küfür istidadı olan da kâfirdir. Zira mevcûdatın istidad ve kabiliyeti neye uygun ise bu ezelde değişmezdir. Bu konuyu örneklendiren Nûru'l-Arabî, sarı ve toparlak olan bir kayısının “beni niçin elma yapmadın” sorusuna “senin istidadın sarı ve toparlak olmandır, elma(nın istidadı) böyle olmadığı için seni bu şekilde yarattık” cevabının verildiğini söyler.<sup>33</sup>

Muhammed Nûru'l-Arabî yaratılış ve devir irtibatında oluşan sistemi yanlışlardan arındırmak adına bir tespit yapmaktadır. Öncelikle yaratılış doktrinini tenâsüh ve ilgili düşünceleri engellemeye yönelik bir anlatım eşliğinde sunmakta, temsil ettiği gelenek ve kendi düşüncesi çerçevesinde izahını yaparken bir yandan anlatımın yanlış noktalarına parmak basmaktadır. Böylece o, devir olgusu özelinde yanlış fikirlerin nereden kaynaklanacağını ve nasıl çözülebileceğini sistem içinde çözmeye odaklanmıştır. Nûru'l-Arabî'nin buradaki anlatımıyla meselenin daha görünür hatta bir anlamda biyolojik yönü ele alınarak bâtil bir hulûl ve ittihâd fikrinin öncülü olabilecek olan devir olgusu değerlendirilmiştir.

### Sonuç

Tasavvuf düşüncesinin kırılma noktalarından biri olan hulûl ve ittihâdın literatürdeki karşılığı muhtelif aşamalarda ortaya çıkmış, ilk başta meselenin İslam düşüncesindeki tutumlarla paralel biçimde ele alındığı, kaynağının tespit edilerek gerekli analiz yapıldığı teşekkül dönemi metinlerinde görülmüştür. Meselenin özüne dair doğru bir tespit ve yerinde bir tenkit yapılmıştır. Yine Gazzâlî'nin tasavvufun İslam düşüncesi içindeki konumuna yönelik gösterdiği tavır burada da belirginleşerek, hulûl ve ittihâd sorununu ontoloji bağlamında tasavvufun kendi dinamikleri içinde değerlendirdiği gözlenmiştir. İbnü'l-Arabî etkisiyle oluşan tasavvuf düşüncesinin ise hulûl ve ittihâd bağlamında belli başlı

<sup>32</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, “Şerh-i Sûre-i Fâtiha”, 330-331; Nûru'l-Arabî, “Risâle-i Saîdiyye”, 487; Nûru'l-Arabî, “Kitâbü'r-Reşâd fi'l-Mebde' ve Meâd”, 664-666; Nûru'l-Arabî, “el-Envâru'l-Muhammediyye fi Şerhî Risâleti's-Seyyidiyye”, 650; Muhammed Nûru'l-Arabî, “Ferecû'n-Nukûş fi Şerhi Nakşi'l-Fusûs”, *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*, thk. Ömer Sami Uzuner (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 607; Nûru'l-Arabî, “el-Letâifu't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât”, 567.

<sup>33</sup> Nûru'l-Arabî, *Niyâzi-i Mısri Divânı Şerhi*, 88-89.

isimler tarafından eleştiri noktalarının ortaya çıkarılması sonraki süreci etkileyen bir mahiyet kazandırmıştır. Bu anlatımın temsilcilerinin yanında benzerlerinin de konuya dâhil edilmesi zamanla meseleyi daha farklı bir boyuta getirerek tasavvufî düşüncenin sıhhatini irdelemeye kadar götürmüştür. Buradan itibaren mesele muhtelif isimler ve düşünce yapıları etrafında bir süreç olarak işlemeye devam ederek 19. asra kadar gündemini korumuş ve Muhammed Nûru'l-Arabî de bu gündemin muhataplarından birisi haline gelmiştir.

Nûru'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışında gelinen noktada neyin doğru neyin yanlış kabul edileceğine dair referanslar bellidir. Bu bağlamda varlığın yegâneliğini ifade eden tevhîd düşüncesi onun konuya has yorumlarına da kaynaklık etmektedir. Varlık niteliği yalnızca Hakk'ın varlığına ait olduğuna göre en az iki varlık nispetine ihtiyaç duyan hulûl ve ittihâddan söz edilemez. Şayet böylesi bir fikir serdedilmişse bile bunun yanlış bir altyapıya sahip olduğu açıktır. Dolayısıyla hulûl ve itthâdda asıl hata ya düşüncenin yanlış zeminde kurulması ya da söylemin sıhhatli olmayan kavramlarla ifade edilmesidir. Bu durum hem tasavvuf düşüncesini barındıran söylemler hem de seyr u sülûk sürecindeki sâlik nazarında dikkat edilmesi gereken noktadır. Diğer yandan Nûru'l-Arabî'nin konuyu ele aldığı düzlemde sapmaya sebebiyet verecek noktalardan kaçınarak meseleyi ifadelendirmeye gayret ettiğini görebiliriz. Nitekim genelin idrakine açık olmayan bir anlatımın riskli olması onu daha net ifadeler kullanmaya sevk etmiş gözükmektedir. Zira yeri geldikçe riskli alanlara girmediği ve sağlıklı bir anlatım tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Nûru'l-Arabî'nin hulûl ve ittihâd yorumuyla bağlantılı olarak yaratılış, devir ve tenâsüh kavramları ön plana çıkmaktadır. Bu kavramlar ilgili meselenin altyapısı itibariyle kritiktir. Yaratılış sürecinde insanın taşıdığı istidadın madden ve manen etkisini ortaya koyarken bu etki neticesinde gerçekleşen devrin doğru bir sistemle sunulması gerektiği belirlenmiştir. Çünkü aksi durumda devrin tenâsüh fikrine yol açması muhtemeldir ki bu farklı düşüncelerin oluşumuna ön ayak olmuştur. O halde yaratılışın sonunda gerçekleşen devir tenâsüh fikrinden uzaktır, zira ruhun yaratılmasından önceki bir devir ruha yönelik bir etki alanına sahip değildir. Böylece yaratılış ve devrin keyfiyeti tenâsühe varmayacak derecede kesin bir yapıdadır.

Neticede Muhammed Nûru'l-Arabî'nin İslam düşüncesinin genel yaklaşımına paralel bir söylem geliştirdiği, tasavvuf düşüncesinin de iç dinamiklerine göre hareket ettiği bir gerçektir. Daha hassas olan nokta ise varlık anlatımına odaklanan düşünce geleneği içerisinde aldığı tavidir. Süreçte oluşan



değerlendirmelerin geleneğin hangi parçasıyla eşleştiği, hangi fikirlerin elenip hangi düşünceler üzerinden sistemin kurulacağı onun yorumunda belli oranda netleşmiştir. Öyleyse Nûru'l-Arabî'nin hulûl ve itthâd yorumunun İslam düşüncesinin paralelinde olduğu, tasavvuf düşüncesinin ana akımından beslendiği ve karışıklığa mahal verecek bir anlatımdan uzak kalmaya çalıştığını söylemek yanlış bir netice olmamalıdır. Buna ek olarak meselenin panteizm düşüncesiyle irtibatı noktasında müstakil bir çalışma konusu olabileceği de başka bir netice olarak söylenebilir.

## Kaynakça | References

- Ay, Resul. “Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam’ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri”. *Biliş* 72 (2015), 1-22.
- Ceyhan, Semih. “Tilimsânî, Afîfüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dursun, Akif. “Hallâc-ı Mansur’un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi”. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (ts.), 63-102.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Hucvârî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. çev. İsad Abdülhadi Kandil. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfeti, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Kubat, Mehmet. “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî Eleştirisi”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2019), 223-270.
- Kutluer, İlhan. “İbn Seb’în”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Marulcu, Hasan Tefrik. “İbn Teymiyye’nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008), 75-86.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. “Delîlü'l-Uşşâk”. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. “ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhî Risâleti'l-Gavsiyye”. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. “el-Envârü'l-Muhammediyye fi Şerhî Risâleti's-Seyyidiyye”. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. “el-Letâifu't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât”. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. “Ferecü'n-Nukûş fi Şerhi Nakşî'l-Fusûs”. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. “Hâdi'l-Uşşâk”. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. “Kitâbu'd-Devâir ve'l-Eflâk fi Beyâni Tasarrufati'l-Mülki ve'l-Emlâk”. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.

- Nûru'l-Arabî, Muhammed. "Kitâbü'r-Reşâd fi'l-Mebde' ve Meâd". *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. "Mürşidü'l-Uşşâk". *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*. ed. Mustafa Tatcı - İbrahim Özay. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. "Risâle-i Saâdiyye". *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. "Şerh-i Evrâd-ı Usbûiyye". *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. "Şerh-i Risâle-i Şeyh Arslan Dîmaşkı". *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. "Şerh-i Sûre-i Fâtîha". *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. thk. Ömer Sami Uzuner. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Reis, Bedriye. "Gazâlî'ye Göre Sözde Sûfler ve Yanılgı Noktaları". *EKEV Akademi Dergisi* 55 (2013), 137-150.
- Şensoy, Güvenç. "Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd eleştirisinin Tahlili". *KADER* 21/1 (2023), 104-115.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma*. thk. Abdülhalim Mahmud - Taha Abdülbaki Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- Uludağ, Süleyman. "Devir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uzuner, Ömer Sami. *Varlık ve Hakikat Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Tasavvuf Anlayışı ve Risâleleri*. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

## Eski Mısır Dini Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi

Nihat DURAK | [orcid.org/0000-0002-6902-1868](https://orcid.org/0000-0002-6902-1868) | <mailto:nihat.durak@kocaeli.edu.tr>

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Cafer PALA | [orcid.org/0009-0005-9075-1039](https://orcid.org/0009-0005-9075-1039) | <mailto:caferpala49@gmail.com>

Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

### Öz

Herhangi bir alanda daha önce yapılan akademik ve bilimsel literatürün nicel olarak inceleyen ve değerlendiren bibliyometrik analiz metodu, son yıllarda çeşitli bilim dallarında oldukça sık kullanılmaya başlamıştır. Özellikle teknolojik gelişmelerin hızlı artışı, bilgiye ulaşmayı kolaylaştırırken; aynı zamanda bir bilgi yoğunluğunda kaybolmaya da neden olmaktadır. Bibliyometrik analiz ise araştırmacının istediği kaynaklara daha rahat ulaşmasına imkân sağlamaktadır. Bu çalışma, Eski Mısır Dini hakkında Türk akademiasında yapılan çalışmaları bibliyometrik analiz çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu hedef doğrultusunda YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde yer alan doktora ve yüksek lisans tezleri incelenmiştir. Ayrıca TÜBİTAK Ulakbim çatısı altında faaliyet gösteren ve Türkiye'de yayımlanan akademik hakemli dergilerin yer aldığı DergiPark ta incelenen bir diğer veri tabanıdır. Bu çalışmanın amacı, Eski Mısır Dini üzerine yapılan bilimsel araştırmaları sistematik bir şekilde inceleyerek bu alandaki eğilimleri, temel konuları ve akademik katkıları belirlemektir. Literatür inceleme aracı olarak kullanılan bibliyometrik analiz, alanda yapılan çalışmaları çeşitli yönlerle değerlendirmeye imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede, Eski Mısır Dini konulu makale ve tezlerin sayısı, yazarları, yayımlandıkları dergiler, yayımlandıkları tarihler, yıllara göre çalışmaların sayısı, atıf sayıları, atıflarda kullanılan diller, hangi bilim dalı başlığı altında çalışmaların yapıldığı, çalışmalarda genellikle kullanılan anahtar kelimeler ve diğer önemli metrikleri incelenmiştir. Ayrıca Eski Mısır Dini hakkında yapılan tezlerin ve yayımlanan makalelerin konuya olan katkıları, meseleyi hangi yönüyle ele aldıkları elde edilen verilerle değerlendirilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Eski Mısır, Eski Mısır Dini, Bibliyometri, Bibliyometrik Analiz.

### Atıf Bilgisi

Durak, Nihat – Pala, Cafer. “Eski Mısır Dini Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi”. *Kocaeli İlahiyat*

Dergisi 8/2 (Aralık 2024), 332-353.

<b>Geliş Tarihi</b>	02.09.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	07.12.2024
<b>Yayın Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Yazar Katkı Oranları: Nihat Durak: %50, Cafer Pala: %50.
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

## **Bibliometric Analysis of Ancient Egyptian Religious Studies**

**Nihat DURAK** | [orcid.org/0000-0002-6902-1868](https://orcid.org/0000-0002-6902-1868) | [nihat.durak@kocaeli.edu.tr](mailto:nihat.durak@kocaeli.edu.tr)

Assoc. Prof. Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

**Cafer PALA** | [orcid.org/0009-0005-9075-1039](https://orcid.org/0009-0005-9075-1039) | [caferpala49@gmail.com](mailto:caferpala49@gmail.com)

Master's Student, Kocaeli University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

### **Abstract**

Bibliometric analysis method, which quantitatively examines and evaluates previously conducted academic and scientific literature in any field, has begun to be used quite frequently in various branches of science in recent years. In particular, the rapid increase in technological developments makes it easier to access information; at the same time, it causes a loss in information density. Bibliometric analysis, on the other hand, allows the researcher to access the desired sources more easily. This study aims to evaluate the studies conducted in Turkish academia on Ancient Egyptian Religion within the framework of bibliometric analysis. In line with this goal, doctoral and master's theses in the National Thesis Center of the Council of Higher Education were examined. In addition, DergiPark, which operates under the roof of TUBITAK Ulakbim and includes academic refereed journals published in Turkey, is another database examined. The aim of this study is to systematically examine scientific research conducted on Ancient Egyptian religion and to determine trends, key issues and academic contributions in this field. Bibliometric analysis, which is used as a literature review tool, allows the evaluation of studies conducted in the field from various aspects. In this context, the number of articles and theses on Ancient Egyptian Religion, their authors, the journals they were published in, the dates they were published, the number of studies by year, the number of citations, the languages used in the citations, the scientific title under which the studies were conducted, the keywords generally used in the studies and other important metrics were examined. In addition, the contributions of theses and published articles on Ancient Egyptian Religion were evaluated based on the data obtained, considering the aspects of the topic they addressed.

### **Keywords**

History of Religion, Ancient Egypt, Ancient Egyptian Religion, Bibliometrics, Bibliometric

Analysis.

### Citation

Durak, Nihat – Pala, Cafer. “Bibliometric Analysis of Ancient Egyptian Religious Studies”. *Kocaeli Theology Journal* 8/2 (December 2024), 332-353.

<b>Date of Submission</b>	02.09.2024
<b>Date of Acceptance</b>	07.12.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Author Contribution Rates: Nihat Durak: 50%, Cafer Pala: 50%.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .
<b>Publisher</b>	Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

## Giriş

Eski Mısır Dini, insanlık tarihinin en etkileyici ve en karmaşık inanç sistemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Binlerce yıl boyunca gelişip değişen ritüelleri, inanç ve tapınaklarıyla, Mısır toplum ve kültüründe merkezi bir rol oynamıştır. Doğumdan ölüme kadar hayatlarının her alan ve aşamasında dini temel alarak yaşam sürmüşler; ölüm sonrasında da bu sürecin bir parçası ve devamı olarak görmüşlerdir.<sup>1</sup>

Eski Mısır toplumunun günlük hayatlarını idame ettirmede tarımın oldukça önemli bir yeri vardır. Bundan ötürü güneş ve Nil nehri, bu insanlar için oldukça değerlidir.<sup>2</sup> Gündelik hayatlarında son derece önemli olan bu gibi çeşitli tabiat unsurları, onları çok tanrılı bir inanca sürüklemiştir. Ayrıca yaşadıkları şehirlerin hepsinin de ayrıca kendine özgü tanrıları bulunmaktadır. Politeist Eski Mısır toplumunun kutsal olan Nil nehrinin yanı sıra tapınak, piramit ve mezarlar da inançlarının bir tezahürü olarak göze çarpmaktadır.<sup>3</sup> Eski Mısır toplumunun bu inançlarını hayatlarına yansıtma çabaları ve bunun neticesinde oluşan kültür ve dini ritüelleri, arkeologların yanı sıra sosyal bilimcilerin de dikkatlerini üzerine çekmiştir.

Tarih boyunca arkeologlar, tarihçiler ve din bilimciler, kendisinden sonra gelen dinleri ve kültürleri de oldukça etkileyen bu dönemi ilgiyle inceleme konusu yapmıştır. Son yıllarda, bu kadim dine olan merakın yanı sıra konuyla alakalı akademik çalışmalar da hızla artmaktadır. Türkiye'deki akademik çevrelerde de bu alana artan ilginin sonucu çeşitli araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bu artışın birçok nedeni bulunmaktadır. Son dönemde üniversitelerde arkeoloji, sanat tarihi ve eskiçağ tarihine yönelik bölümlerin tesisi ve gelişimi bunlardan biridir. Eski Mısır'ın çok tanrılı din yapısı, ölü gömme ritüelleri ve ölümden sonraki yaşam inancı gibi konularının dinler tarihi ve karşılaştırmalı din araştırmaları açısından incelemeye değer bulunması da diğer bir etkidir. Yine Türkiye ve Mısır arasındaki turizm faaliyetleri ilgiyi artıran bir diğer önemli husustur. Bunların yanı sıra Mısır ve Anadolu coğrafyası arasında yüzyıllara dayanan dini, toplumsal, tarihi, ticari, kültürel, turistik ve diplomatik ilişkiler de bu alakayı tetikleyen bir

---

<sup>1</sup> Enes Cebeci, "Antik Mısırdaki IV. Amenhotep (Akhenaton) Döneminde Sosyokültürel Dini Yapı", *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023), 139.

<sup>2</sup> Cebeci, "Antik Mısırdaki IV. Amenhotep (Akhenaton) Döneminde Sosyokültürel Dini Yapı", 140.

<sup>3</sup> Nesim Aytepe, "Antik Dönem İskenderiye Okulunun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm", *İlahiyat Akademi*, 19 (Haziran 2024), 155.



başka etkendir. Ülkemizde arkeolojik kazılarda Mısır menşeli buluntulara rastlanması, Mısır ve Anadolu medeniyetlerinin etkileşimini göstermektedir.<sup>4</sup> Ayrıca günümüzde Muğla ilinin sınırları içerisinde yer alan Kaunos Antik Kenti'nde bulunan iki adak steli (antik çağlarda bir adağın gerçekleşmesi üzerine dikilen yazılı ve kabartmalı taş) üzerinde yer alan yazıttan bu stellerin Mısır tanrıları olan İsis ve Sarapis'e adanmış olduğu tespit edilmiştir.<sup>5</sup>

Türk akademisinde Antik Mısır veya bir diğer ifadeyle Eski Mısır hakkında çeşitli bilim dallarında birçok çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların başında arkeolojik, tarih ve sanat tarihi gelmektedir. Fakat Eski Mısır Dini hakkında yapılan çalışmalar, diğer bilim dallarında yapılan çalışmalar kadar yaygın olmamıştır. Bununla beraber son yıllarda genç akademisyenlerin konuya ilgisiz kalmadığı söylenebilir. Çalışmanın bulgular bölümünde de görüleceği üzere hem yüksek lisans ve doktora tezlerinde hem de makalelerde son yıllarda bir artış olduğu gözlemlenmektedir.

Bu çalışma, Türkiye'de Eski Mısır Dini üzerine yapılan çalışmaların bibliyometrik analizini sunmayı amaçlamaktadır. Bu bibliyometrik analiz, Türkiye'de Eski Mısır Dini ile ilgili yayınlanan ve belirtilen veri tabanlarında yer alan akademik makale ve tezleri incelemeyi içermektedir. Araştırma kapsamında, makalelerin sayısı, yazarları, kurumları, içeriği ve kapsamı gibi bibliyometrik göstergeler analiz edilecektir. Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye'de Eski Mısır Dini araştırmalarının mevcut durum ve eğilimlerini anlamak; gelecekte ne gibi araştırmalar yapılacağına dair katkı sunmaktır. Bu sayede, Türkiye'de bu alanda yapılan çalışmaların, uluslararası literatüre katkı ve etkisini ortaya koymak da mümkün olacaktır.

Literatür inceleme ve araştırma yöntemi olarak kullanılan bibliyometri, araştırmacılara sağladığı kolaylıkla, son yıllarda tercih edilmeye başlanan bir yöntemdir. Çeşitli alanlarda daha önce yapılmış olan çalışmaları, incelemeyi ve tespit etmeyi kolaylaştırmaktadır. Bununla beraber herhangi bir konudaki en verimli araştırmaları belirlemeye de imkân sağlamaktadır. Ayrıca yapılacak yeni çalışmalara da zemin oluşturmaktadır. Gelişen teknolojiyle birlikte artan veriler bilgiye ulaşmayı kolaylaştırırken, aynı zamanda istenilen doğru bilgiye ulaşmayı da zorlaştırmaktadır. Bibliyometri ise elde edilen verileri istatistiksel analizleri

<sup>4</sup> Süleyman Özkan, "Ülkemizde Bulunan Eski Mısır Eserlerine Göre Anadolu-Mısır İlişkileri", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 22/1 (Haziran 2007), 78.

<sup>5</sup> Erkan Kart, *Anadolu'da İsis Sarapis Kültü ve Bunun Kaunos'ta İzleri*, (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1.

kullanarak sınıflandırmakta, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmayı kolaylaştırmaktadır.<sup>6</sup>

Bibliyometrik yöntemler, yazılı yayınların nicel analizini sağlamak için kullanılmıştır. Bununla beraber bibliyometri, daha geniş bir terim olan infometrics (enformetri) ve daha dar bir terim olan scientometrics (bilimmetri) ile de yakından ilişkilidir.<sup>7</sup> ‘Scientometrics’, bilimlerin birbiriyle olan ilişkilerinin sayısal teknikler kullanılarak, ortaya konulduğu bilim dalıdır.<sup>8</sup> ‘Informetrics’ ise çeşitli sayısal tekniklerin kütüphanecilik, dokümantasyon ve enformasyon ilminin, kuramsal çalışmalarına uyarlandığı bilim dalıdır.<sup>9</sup>

Bibliyometrinin kavram olarak yakın ilişkide olduğu bir diğer bilim ise bibliyografyadır. Bibliyografya, Latince kitap anlamına gelen ‘biblion’ ile yazmak anlamına gelip ‘graphein’ kelimesinden türeyen ‘graphos’ terimlerinden oluşmaktadır. Dorothy H. Hertz, bibliyografyayı ‘kitapların tarihi, yazmaların tarihi ve yayınların tarihine ilişkin bilgi, bir yazarın eserlerinin listesi veya belli bir konu yahut yazarla ilgili yayınlar’ olarak tanımlamaktadır.<sup>10</sup> Bununla beraber bibliyometri teriminin oluşma sürecinde, bir basamak olan diğer bir terim ise istatistiksel bibliyografyadır. İstatistiksel bibliyografya terimi, literatüre ilk kez 1922’de Edward Wyndham Hulme (1859-1954) ile girmiştir. O, istatistiksel bibliyografyayı, kayıtlı bilginin organizasyonu ile ilgili bilim olarak tanımlamıştır.<sup>11</sup>

Bibliyometrinin literatüre kazandırılmasında rol oynayan Alan Pritchard (1941-2015) ise istatistiksel bibliyografyayı ‘bir bilimin tarihi ve sosyolojisi arasındaki ilişkileri, o bilimin literatürüne ve onları etkileyen faktörleri ve de iletişim süreçlerini açıklamak için iletişim araçlarının istatistiksel analizi’ olarak tanımlayarak konuyu daha da açıklayıcı hale getirmiştir.<sup>12</sup> Biblion (kitap) ve metricus (ölçmek) kelimelerin birleşiminden oluşan bibliyometri terimi, ilk kez

<sup>6</sup> Ole Ellegaard, “The Application of Bibliometric Analysis: Disciplinary and User Aspects”, *Scientometrics* 116/1 (2018), 181.

<sup>7</sup> Ole Ellegaard, Johan A. Wallin “The Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is The Impact?”, *Scientometrics* 105 (Mart 2015), 1810.

<sup>8</sup> Özlem Gökkurt, “Bilginin Dört Metrisi Bibliyometri (Bibliometrics), Enformetri (Informetrics), Bilimmetri (Scientometrics) ve Librametri (Librametrics)”, Prof. Dr. Berin U. Yurdadoğ’a Armağan, haz. Fahrettin Özdemirci-Yusuf Katan (Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1994), 56.

<sup>9</sup> Gökkurt, “Bilginin Dört Metrisi”, 55.

<sup>10</sup> Murat Yılmaz, *Kütüphane ve Bilgileri Açısından Bibliyometrinin Önemi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 8.

<sup>11</sup> Yılmaz, *Kütüphane ve Bilgileri Açısından Bibliyometrinin Önemi*, 9.

<sup>12</sup> Yılmaz, *Kütüphane ve Bilgileri Açısından Bibliyometrinin Önemi*, 10.

1969'da Alan Pritchard'ın The Journal of Documentation adlı dergide yayımlanan "İstatiksel Bibliyografya mı Yoksa Bibliyometri mi?" (Statistical Bibliography or Bibliometrics) isimli çalışmayla literatüre girmiştir.<sup>13</sup> Bibliyometrinin ne olduğu ile ilgili çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Kavramla ilgili kendisine atıf yapılan araştırmacıların başında gelen Pritchard, bibliyometri kavramını matematiksel ve istatistiksel tekniklerin, bilimsel dile sahip iletişim araçlarına ve kitaplara uygulanması şeklinde tanımlamıştır.<sup>14</sup>

Robert Arthur Fairthorne (1904-2000) de bibliyometriyi, kayıtlı konuşmanın ve onunla ilgili davranış ile özelliklerin niceliksel olarak ele alınması şeklinde tanımlamıştır.<sup>15</sup> Bibliyometrik analiz ise herhangi bir alanda daha önce yapılan çalışmalar, bu çalışmaları yapan müellifler, yazarlarla ilgili kurumsal kimlikler gibi çeşitli ölçüler belirleyerek bilimsel bulguları ölçmeye imkân sağlayan matematiksel ve istatistiksel bir analiz türüdür.<sup>16</sup> Kapsam olarak yapılan çalışmaları oldukça geniş bir şekilde değerlendiren bibliyometrik analiz tekniği, belirli bir alanın entelektüel yapısını keşfetmek veya ülkelerin bilime yönelik politikalarına yön vermek amacıyla da kullanılmaktadır.<sup>17</sup>

## Yöntem

Bu çalışma, Eski Mısır Dini üzerine yapılan akademik çalışmaları, bibliyometri analiz yöntemini temel alarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeyi yaparken çalışmanın sonucunda ulaşılan sayısal veriler nicel analiz yöntemiyle ele alınmıştır. Veriler "Ulusal Tez Merkezi ve DergiPark"tan elde edilmiştir. Kullanılan veri tabanlarının da araştırmanın amacına uygun olması ve bağlamdan kopulmaması için bazı anahtar kelimeler belirlenmiştir. Bunlar: Antik Mısır, Antik Mısır Dini, Eski Mısır, Eski Mısır Dini'dir. Yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen veriler amaca uygun değerlendirme başlıkları altında grafiklendirilmiştir.

<sup>13</sup> Ebru Korkmaz, Necla Tektaş, "Türkiye'de Ekonometri Alanında Yapılmış Tezlerin Bibliyometrik Analizi (2016-2019)", *II. International Conference on Empirical Economics and Social Sciences (ICEESS' 19)* (June 20-21-22, 2019) / Bandırma-Turkey.

<sup>14</sup> Seher Aslancı, "Araştırma Sorgulamaya Dayalı Öğrenme: Bibliyometrik Bir Analiz", *Scientific Educational Studies*, 6/1 (Haziran 2022), 4.

<sup>15</sup> Yılmaz, *Kütüphane ve Bilgibilimi Açısından Bibliyometrinin Önemi*, 3.

<sup>16</sup> Sevgi Keçeli Erciyas, "Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisinin Bibliyometrik Analizi", *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi* 13/25 (2022), 500.

<sup>17</sup> Mustafa Tayfun Üstün, "Uluslararası Göç ile İlgili Yök ve Ethos Tez Veri Merkezlerinde Yer Alan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi", *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24/1 (Mart 2023), 475.

## Kapsam ve Sınırlılıklar

Makalenin kapsamı Eski Mısır Dini hakkında yapılan tez ve yayımlanan makalelerdir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar Ulusal Tez Merkezi'nde kayıtlı olan tezler ve DergiPark'ta yayımlanmış olan makaleler olmak üzere iki ana başlık altında sınıflandırılmıştır. Eski Mısır Dini konulu 1996-2023 arası hazırlanan tezler ve 1993-2023 arası yayımlanan makaleler, çalışmaya kaynak oluşturmuştur. Bahsedilen veri tabanlarında bulunan çalışmaların yayın tarihlerinin yanı sıra, alana katkıları da dikkate alınmıştır. Bu katkılar, çeşitli başlık ve grafikler altında değerlendirilmiştir.

## Bulgular

### 1. YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde Yer Alan Eski Mısır Dini Konulu Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinden Elde Edilen Veriler

Elde edilen verilerle, ilk olarak yüksek lisans tezleri, sonrasında doktora tezleri grafiklerle değerlendirilecektir.

Eski Mısır Dini konusunda yapılan kırk tezin, otuz altısı yüksek lisans, dördü doktora tezidir. Bu bağlamda konunun daha çok yüksek lisans tezi kapsamında ele alındığı görülmektedir. Konuya doktora tezi seviyesinde daha az ilgi duyulduğu gözlemlenmektedir. Yapılan otuz altı yüksek lisans tezinin yirmi bir devlet üniversitesinde yapıldığı, dört adet doktora tezinin de yine sadece devlet üniversitelerinde hazırlandığı tespit edilmiştir.

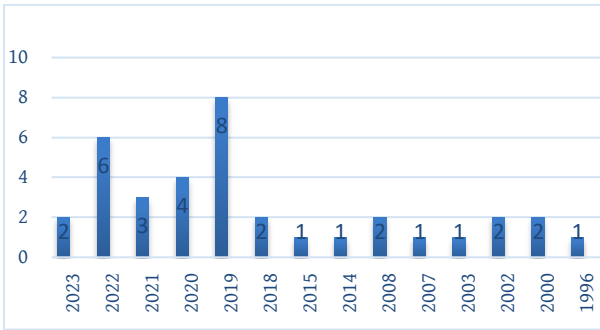
**Tablo 1: Eski Mısır Dini Konulu Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Hazırlandığı Üniversiteler**

Üniversite	Tez Sayısı
İstanbul Üniversitesi	4
Ankara Üniversitesi	3
Pamukkale Üniversitesi	3
Selçuk Üniversitesi	3
Kastamonu Üniversitesi	2
Trakya Üniversitesi	2
Fırat Üniversitesi	2
Gazi Üniversitesi	2
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	2
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi	2
Uşak Üniversitesi	2
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi	2

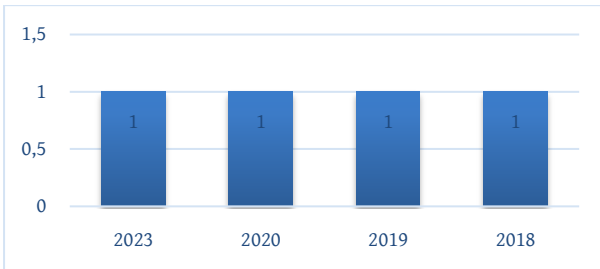
Dokuz Eylül Üniversitesi	1
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi	1
Ege Üniversitesi	1
İstanbul Teknik Üniversitesi	1
Karabük Üniversitesi	1
Kafkas Üniversitesi	1
Marmara Üniversitesi	1
Necmettin Erbakan Üniversitesi	1
Orta Doğu Teknik Üniversitesi	1
Sinop Üniversitesi	1
Süleyman Demirel Üniversitesi	1

Tablo 1, Eski Mısır Dini konulu tezlerin hangi üniversitelerde hazırlandığını göstermektedir. Burada İstanbul Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Pamukkale Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi yaptığı tez çalışmalarının sayısı ile öne çıkmaktadır.

Tablo 2: Eski Mısır Dini Konulu YL Tezinin Yazım Tarihi

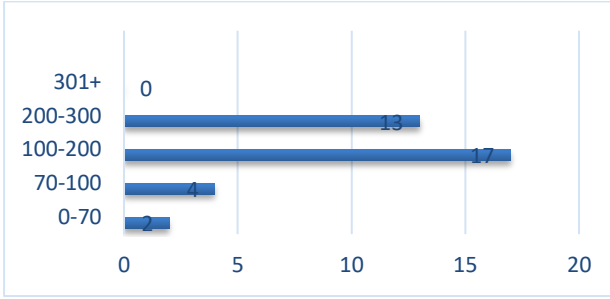


Tablo 3: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezinin Yazım Tarihi

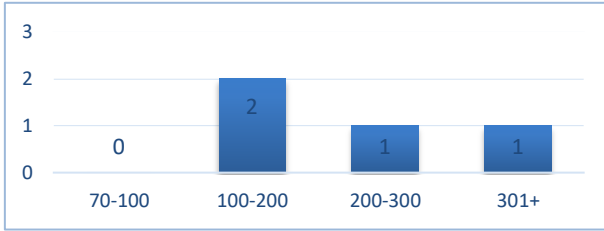


2. ve 3. Tablolara bakıldığında, özellikle 2019 yılından itibaren alana ilginin yükseldiği ve çalışmaların önceki yıllara göre sayıca arttığı görülmektedir.

Tablo 4: Eski Mısır Dini Konulu YL Tezlerinin Ortalama Sayfa Sayısı

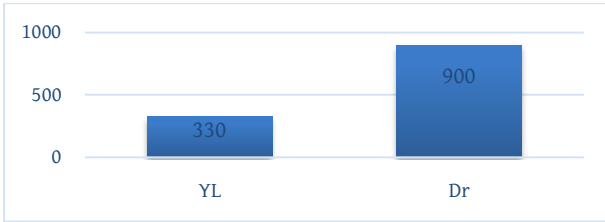


Tablo 5: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezlerinin Ortalama Sayfa Sayısı



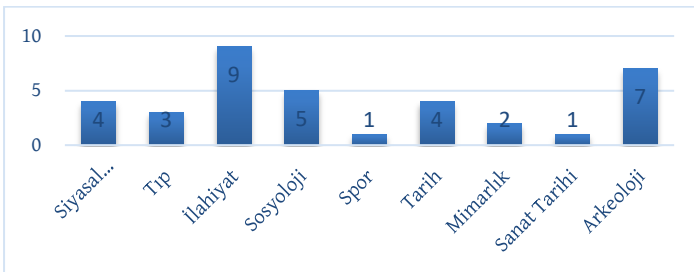
4. ve 5. Tablolarda yapılan tezlerin sayfa sayıları yer almakta ve yüksek lisans tezlerinde yüz ila iki yüz aralığında sayfa sayısına sahip tezlerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Doktora tezlerinde de benzer durum gözlemlenmektedir.

Tablo 6: Eski Mısır Dini Konulu Tezlerdeki Ortalama Atıf Sayısı

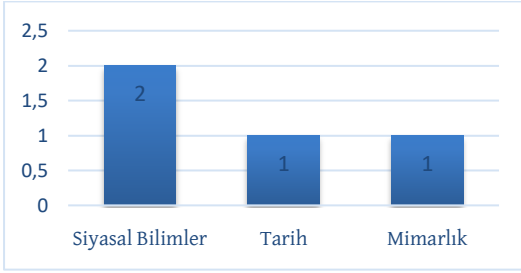


6. Tabloda, yüksek lisans ve doktora tezlerinin içerdiği ortalama atıf sayısı yer almaktadır. Doktora tezlerinde yapılan atıfların ortalama sayısının yüksek oluşu, tez sayısının az olmasından da kaynaklanabilir.

Tablo 7: Eski Mısır Dini Konulu YL Tezlerinin Hazırlanıldığı Bilim Dalları



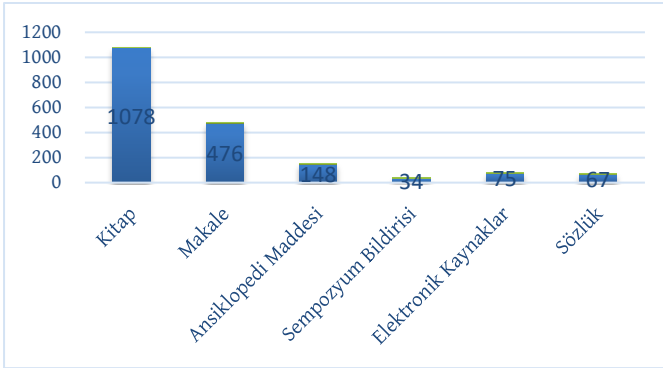
Tablo 8: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezlerinin Hazırlandığı Bilim Dalları



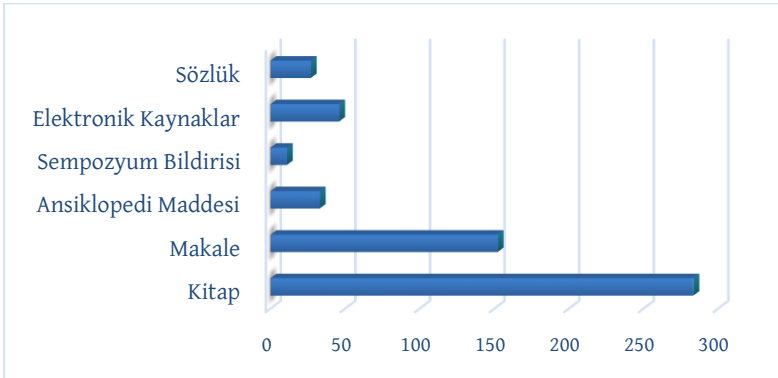
7. ve 8. tablolar, yapılan tezlerin hangi bilim dalları kapsamında hazırlandığını vermektedir. Burada göze çarpan ise doğal olarak mitoloji ve din alanında yapılan çalışmaların fazlalığıdır. Siyaset ve sosyoloji alanında yapılan çalışmalar da bunları takip etmektedir.

Eski Mısır Dini konulu hazırlanan tezlere danışmanlık yapan akademisyenlerin unvanları da değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler neticesinde Prof. Dr. unvanlı akademisyenlerin çoğunlukta olduğu dikkat çekmektedir.

Tablo 9: Eski Mısır Dini Konulu YL Tezlerinde Atıf Yapılan Kaynak Türleri

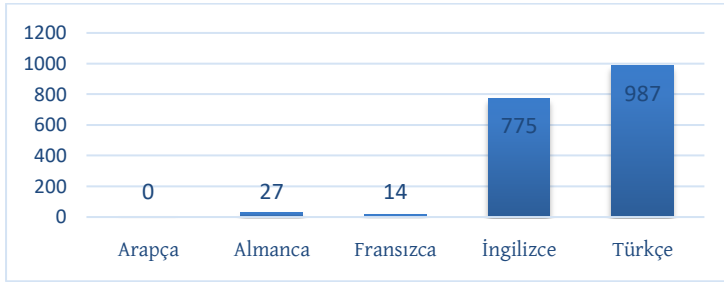


Tablo 10: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezlerinde Atıf Yapılan Kaynak Türleri

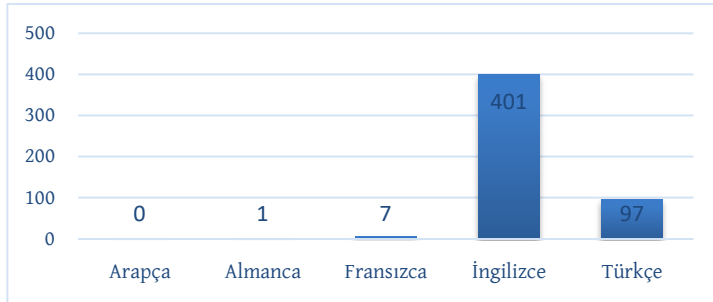


9 ve 10 numaralı tablolara bakıldığında, yapılan tezlerde kaynak olarak kullanılan materyaller yer almaktadır. Buna göre hem yüksek lisans hem de doktora tezlerinde kitap kaynak türünün çok daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Bir diğer kaynak türü olan makale de çok kullanılan materyallerden biridir. Ayrıca yüksek lisans tezlerinde ansiklopedi maddeleri, doktora tezlerinde ise elektronik kaynaklar sıkça atıf yapılan kaynaklardan bir diğeridir.

Tablo 11: Eski Mısır Dini Konulu YL Tezlerinde Atıf Yapılan Kaynakların Dili

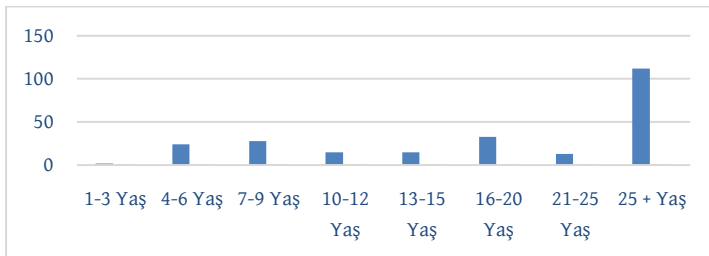


Tablo 12: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezlerinde Atıf Yapılan Kaynakların Dili



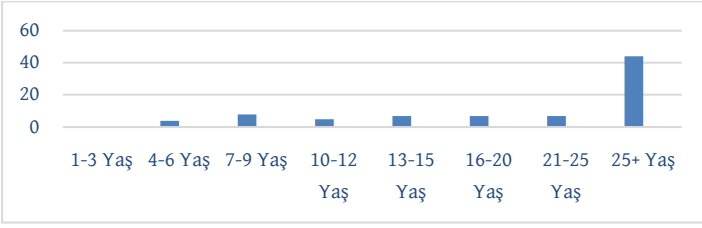
11. ve 12. tablolar, tezlerde yapılan atıf kaynaklarının dillerini olduğunu vermektedir. Tablolara bakıldığında İngilizce kaynaklara oldukça fazla atıf yapıldığı görülmektedir. Özellikle doktora tezlerinde, daha fazla tercih edilen kaynak dilinin İngilizce olduğu göze çarpmaktadır. Yüksek lisans tezlerinde de İngilizce kaynaklar sayıca Türkçe kaynaklar kadar kullanılmıştır.

Tablo 13: Eski Mısır Dini Konulu YL Tezlerinde Atıf Yapılan Kaynakların Yaşı



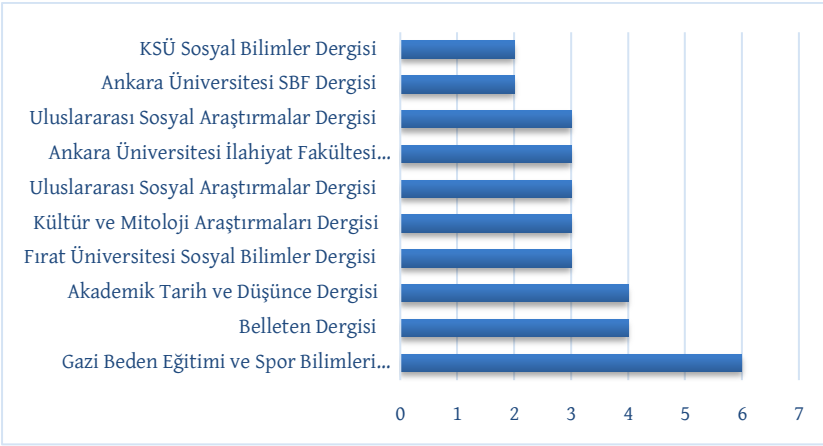


Tablo 14: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezlerinde Atıf Yapılan Kaynakların Yaşı

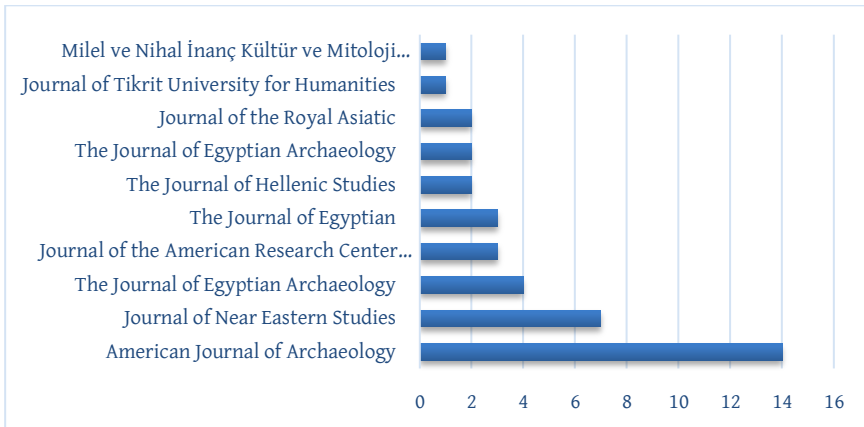


13 ve 14 numaralı tablolara bakıldığında, atıf yapılan kaynakların yaşlarını gözlemek mümkündür. Atıf yapılan kaynakların büyük bölümünün yirmi beş yaş üzeri olması olumsuz bir durum değildir. Fakat son yıllarda yapılan tez çalışmalarının artmasına rağmen, yapılan atıflarda daha çok eski kaynakların kullanımı ve alana dair akademi dünyasının güncel çalışmalara henüz yeterince yönelmediği bu verilerden anlaşılmaktadır.

Tablo 15: Eski Mısır Dini Konulu YL Tezlerinde En Çok Atıf Yapılan İlk 10 Dergi

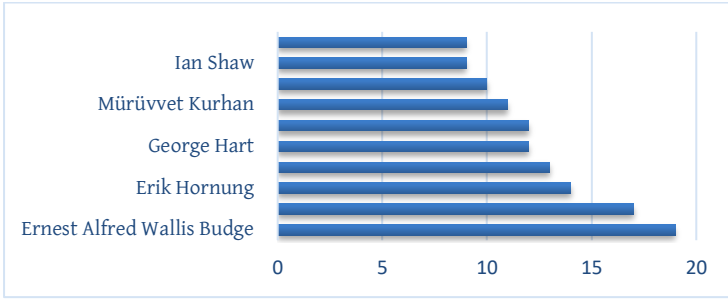


Tablo 16: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezlerinde En Çok Atıf Yapılan İlk 10 Dergi

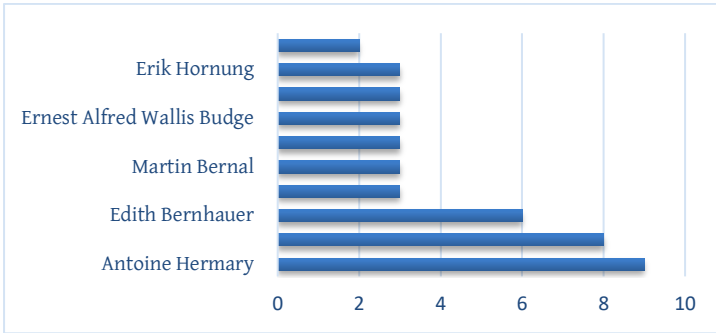


15. ve 16. Tablolar, en çok atıf yapılan dergileri göstermektedir. Yüksek lisans tezlerinde atıf yapılan dergilerin büyük çoğunluğu Türkiye’de yayımlanan mecmualardan oluşmaktadır. Doktora tezlerinde atıf yapılan dergilerin büyük çoğunluğunu ise yurt dışı merkezli süreli yayımlar oluşturmaktadır.

Tablo 17: Eski Mısır Dini Konulu Yüksek Lisans Tezlerinde En Çok Atıf Yapılan İlk On Yazar



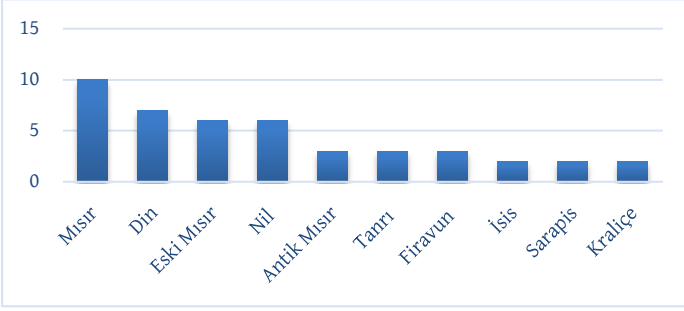
Tablo 18: Eski Mısır Dini Konulu Doktora Tezlerinde En Çok Atıf Yapılan İlk On Yazar



17 ve 18 numaralı tablolar, tez çalışmalarında en çok atıf yapılan müellifleri vermektedir. Yüksek lisans tez çalışmalarında en çok atıf yapılan isimlerin başında Eski Mısır bilimcisi Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1857-1934) yer almaktadır. Yine Eski Mısır bilimcisi ve aynı zamanda arkeolog olan Richard H. Wilkinson (d. 1951) da en çok atıf yapılan yazarların başında gelmektedir.

Yapılan tez çalışmalarının da kullanılan kaynakların yazar sayıları hakkında incelemeler yapılmıştır. Elde edilen verilere bakıldığında büyük çoğunluğunun tek yazarlı olduğu görülmektedir. Ancak doktora tez çalışmalarında kullanılan kaynaklarda iki ve üç yazarlı olan yazarlar da bulunmaktadır.

Tablo 19: Eski Mısır Dini Konulu Tezlerde En Fazla Kullanılan 10 Anahtar Kelime



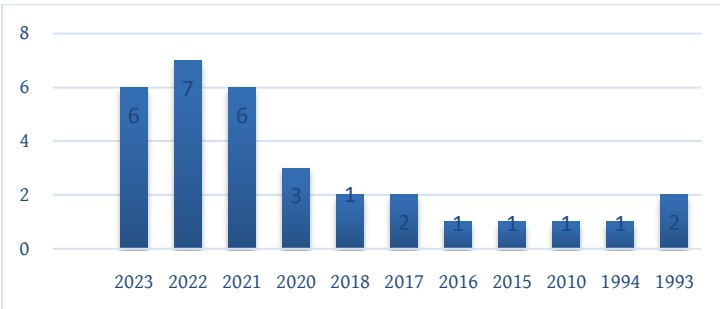
19 numaralı tablo ise yapılan tez çalışmalarında en çok kullanılan anahtar kelimeleri içermektedir. Bu kelimelerin başında Mısır, Din, Eski Mısır, Antik Mısır terimleri gelmektedir. Anahtar kelimelerde Mısır tanrı isimleri ile Eski Mısır Dini inanç sisteminde önemli bir yer tutan Nil Nehri'nin yer alışı, öne çıkan bir diğer husustur.

## 2. DergiPark'ta Yer Alan Dergilerdeki Eski Mısır Dini Konulu Makalelerden Elde Edilen Veriler

DergiPark'ta yer alan makalelerin incelendiği bu bölümde otuz bir makale yer almaktadır. Burada yüksek lisans ve doktora tezleri bölümünde mevcut bazı grafik başlıklarına yer verilmemiştir. Bunun nedeni tez ve makalelerin çalışma ve araştırma amaçlarının aynı ölçüde olmamasıdır. İncelenen ve değerlendirilen makalelerin tamamı Türkçe dilinde yazılmış makalelerden oluşmaktadır.

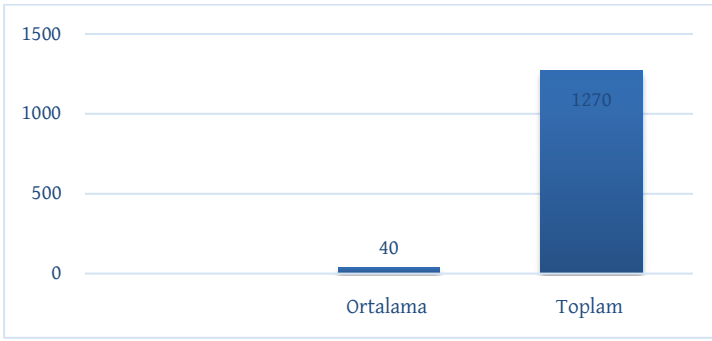
DergiPark'tan elde edilen veriler incelendiğinde Eski Mısır Dini bağlamında yazılan makalelerin tamamının devlet üniversitelerinde görev yapan akademisyenler tarafından kaleme alındığı görülmektedir.

Tablo 20: Eski Mısır Dini Konulu Makalelerin Yazım Tarihleri



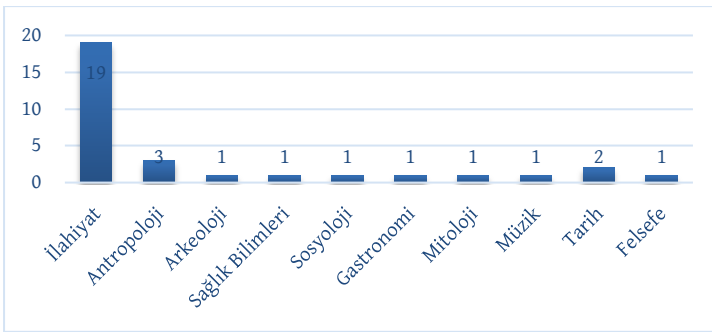
20 Numaralı tablo, makalelerin yazım tarihlerini göstermektedir. Tablo incelendiğinde özellikle son yıllarda konuyla ilgili çalışmaların makale bağlamında arttığı gözlemlenmektedir. Bu artışın başlıca nedenleri olarak, yapılan arkeolojik çalışmalarla dönemin dinî uygulamaları hakkında çeşitli verilere ulaşılması, teknolojinin gelişmesiyle elde edilen verilerin paylaşma imkânlarının artışı, veri tabanlarının oluşturulması, çeşitli disiplinlerin alanlarıyla bağlantılı olarak bu dönemden beslenme çabaları ve özellikle bölgeye yapılan turizm faaliyetleriyle ilginin artıyor olması zikredilebilir.

Tablo 21: Eski Mısır Dini Konulu Makalelerdeki Ortalama Atıf Sayısı



21. Tabloya bakıldığında, elde edilen verilerden yola çıkarak makalelerde yapılan atıfların toplam sayısı ve ortalaması görülmektedir. Makale başına ise ortalama kırk atıf düşmektedir.

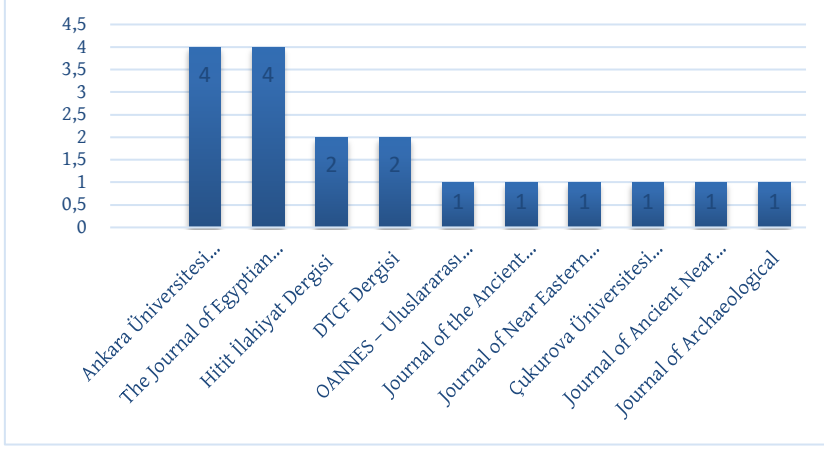
Tablo 22: Eski Mısır Dini Konulu Makalelerin Ait Olduğu Bilim Dalları



22 Numaralı tablo, kaleme alınan makalelerin hangi bilim dalına ait olduğunu göstermektedir. Bu tablo çeşitli disiplinlerin Eski Mısır Dini ile ne ölçüde ilgilendiğini de inceleme fırsatını vermektedir. Özellikle ilahiyat alanının meseleye bu denli ilgi göstermesi sevindirici bir husustur. Tablo da yine antropoloji biliminin de konuya ilgisiz kalmadığı görülmektedir. Tarihi süreçte önemli bir konuma sahip olmasına ve üzerine birçok arkeolojik çalışmalar yapılmasına

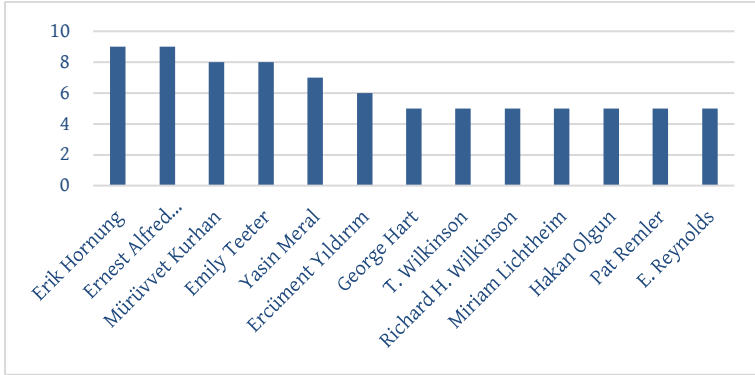
rağmen, Türk Arkeolojisinin Eski Mısır Dini konusuna yeterince ilgi göstermediği söylenebilir.

Tablo 23: Eski Mısır Dini Konulu Makalelerde En Çok Atıf Yapılan Dergiler



23. Tablo incelendiğinde kaleme alınan makalelerde yapılan atıfların yer aldığı dergiler görülmektedir. Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, The Journal of Egyptian Archaeology, Hitit İlahiyat Dergisi ve DTCF Dergisi öne çıkmaktadır.

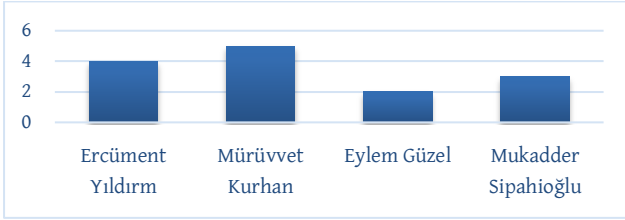
Tablo 24: Eski Mısır Dini Konulu Makalelerde En Çok Atıf Yapılan Yazarlar



24 Numaralı tabloda, makalelerde kendisine en çok atıf yapılan yazarlar görülmektedir. Bir Mısır bilimci olan Erik Hornung (1933-2022) ve yine bir Mısır bilimci, aynı zamanda oryantalist ve filolog olan Ernest Alfred Wallis Budge atıf yapılan müelliflerin başında gelmektedir.

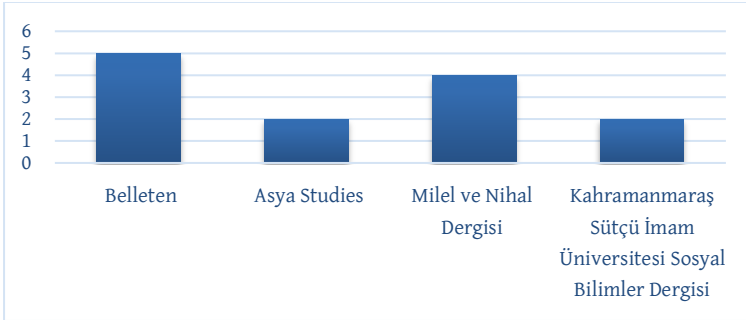
Elde edilen veriler neticesinde kaleme alınan makalelerin yazar sayısı da incelenmiş ve büyük çoğunluğunun tek yazarlı olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 25: Eski Mısır Dini Alanında En Çok Yayın Yapan Yazarlar



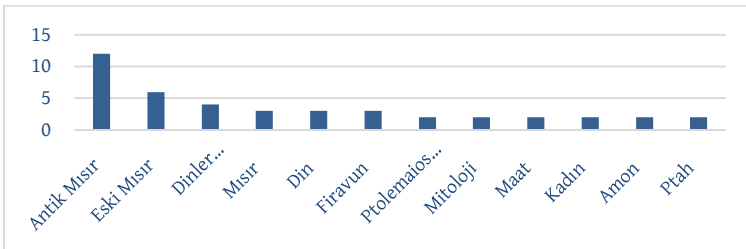
25. Tablo, makalelerde yapılan atıflardan yararlanılarak; Eski Mısır Dini üzerine en çok yayın yapan yazar isimlerini göstermektedir. Burada Türk bilim hayatına Eski Mısır Dini ile ilgili çalışmalar yaparak katkıda bulunan merhum Mürüvvet Kurhan'dır (1943-1999) öne çıkmaktadır. Yine Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nde Eskiçağ Tarihi anabilim dalında profesör olarak görev yapmakta olan Ercüment Yıldırım alanda katkısı olan önemli araştırmacıların başında gelmektedir.

Tablo 26: Eski Mısır Dini Alanında En Çok Yayın Yapan Dergiler



26 Numaralı tablo, konuyla ilgili en çok yayın yapan dergileri göstermektedir. Türk Tarih Kurumu bünyesinde 1937 tarihinde yayın hayatına başlayan ve Türk akademisinde önemli bir konuma sahip olan Belleten dergisi konuyla ilgili en çok yayın yapan dergilerin başında gelmektedir. Yine 2007 yılında yayın hayatına başlayan ve özellikle dinler tarihi, inanç, kültür ve mitoloji alanında yayınlar yapan Milet ve Nihal dergisi de Eski Mısır Dini konulu yayın yapan dergilerden biridir.

Tablo 26: Eski Mısır Dini Konulu Makalelerde En Çok Kullanılan Anahtar Kelimeler



27. Tablo, incelenen makalelerde en çok kullanılan anahtar kelimeleri vermektedir. Kullanılan anahtar kelimelerin başında Antik Mısır, Eski Mısır, Dinler Tarihi, Mısır, Din ve Firavun gelmektedir.

### Sonuç

Bu çalışmada YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında yer alan yüksek lisans ve doktora tezleri ile DergiPark veri tabanında bulunan makaleler “Eski Mısır Dini” anahtar kavramı temel alınarak taranmıştır. Tarama sonucunda yüksek lisans alanında yapılan tezler otuz altı, doktora alanında yapılan tezler dört olmak üzere kırk tez değerlendirilmiştir. Makaleler de ise otuz bir çalışma incelenmiştir. Elde edilen veriler bibliyometrik analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Veriler değerlendirilirken yüksek lisans ve doktora tezleri on dokuz ölçüt olmak üzere ayrı ayrı grafiklerle değerlendirilmiştir. Makalelerde ise on ölçüt belirlenmiştir. İnceleme neticesinde yapılan çalışmaların yayınlandığı yıllara, yazarlara, en çok atıf yapılan yazarlara, en çok atıf yapılan dergilere, yapılan atıflarda kullanılan dillere, atıf yapılan kaynakların yaşına, konuyla ilgili en çok yayın yapan dergilere, çalışmalarda yapılan atıfların ortalamasına, yapılan atıflarda kullanılan kaynakların türlerine, çalışmaların yapıldığı bilim dallarına, kullanılan anahtar kelimelere ulaşılmıştır. Tezler doktora ve yüksek lisans tezleri olarak iki ayrı bölümde incelenmiştir. Bu yönüyle hem iki programda yapılan tezlerin niceliği ve niteliği değerlendirilmiş hem de konuyla ilgili tez çalışması yapmak isteyen araştırmacılara bir kaynak olması gözetilmiştir. Makaleler ise yine aynı şekil ve doğrultuda ele alınmış; kapsam bölümünde belirtilen tarihe kadar yayınlanan makalelerin niceliği ve niteliği incelenmiştir. Bununla beraber alandaki boşluk ve eksiklikleri veya hangi alt başlıklarda çalışma yapılabileceğini gösterebilecek verilere ulaşılmıştır.

Araştırmanın sonuçlarına göre “Eski Mısır Dini” konulu tez ve makalelerin devlet üniversitelerinde yapıldığı görülmektedir. Yüksek lisans ve doktora tezlerinde yapılan atıfların dilinin daha çok Türkçe ve İngilizce olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca atıf yapılan kaynak türlerinin büyük çoğunluğunu kitaplar ve makaleler oluşturmaktadır. Tezlerde yapılan atıfların büyük çoğunluğunu yirmi beş yıl ve üzeri tarihlerde yapılan çalışmalar meydana getirmektedir. Yapılan tezlerin din, siyaset, tarih, mitoloji, sosyoloji, mimari ve tıp alanlarında yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir. Makalelerin ise daha çok ilahiyat alanında yayınlandığı görülmüştür. Yüksek lisans ve doktora tezlerinde “Antik Mısır, Eski Mısır, Mısır ve Din” anahtar kelimelerinin daha çok kullanıldığı tespit edilmiştir. Makalelerde ise “Antik Mısır, Eski Mısır, Dinler Tarihi” anahtar kelimeleri kullanılmıştır. Ulaşılan

veriler, konuyla ilgili yapılan tez ve makalelerin içerik, kapsam ve alana gerçekleştirdiği katkıyı tespit etmeye imkân sağlamıştır. Ayrıca bu çalışma, zaman içerisinde yapılan araştırmaların ne ölçüde yeni olduğu, kullanılan dilin güncel olup olmadığını, kendi kaynaklarımızdan ne derece faydalandığını ve sadece Türk akademisinde değil dünyanın çeşitli ülkelerinde konuyla ilgili çalışmalar yapan akademisyenlerden ne derece yararlandığını göstermiştir.

Ulaşılan bulgular neticesinde özellikle konuyla ilgili çalışmaların son yıllarda artması bir taraftan konuya olan ilgiyi gösterirken diğer taraftan kaynaklara ulaşımın kolaylaştığını da göstermektedir. Alanın önemli isimlerinden Erik Hornung ve Ernest A. T. W. Budge'e sıkça yapılan atıfların yanı sıra, Türkiye'de konuyla ilgili çalışmalar yapan Mürüvvet Kurhan, Mukadder Sipahioğlu ve Ercüment Yıldırım gibi akademisyenlere de atıflar yapılması, konuyla ilgili çalışma yapanların, öz kaynaklarımıza olan ilgisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Yapılan çalışmalarda yabancı kaynaklardan sıklıkla atıf yapıldığı tespit edilmiştir. Bu kaynakların yayınlanmış olduğu dergilerin başında ise yayın hayatına 1914 yılında başlayan ve özellikle Mısırbilim alanında yayın yapan *The Journal of Egyptian Archaeology* (Mısır Arkeoloji Dergisi) gelmektedir. Yine oldukça köklü bir geçmişe sahip olan ve 1897 yılında yayın hayatına başlayan *American Journal of Archaeology* (Amerikan Arkeoloji Dergisi) çalışmalarda yararlanılan kaynaklardan biri olmuştur. Ülkemizde ise *Belleten Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ile *Milel ve Nihal Dergisi* hem tez hem de makalelerde sıklıkla başvurulan kaynakların öne çıkanlarıdır. Eski Mısır Dini ile ilgili yapılan tez ve yayımlanan makalelerde gözlemlenen konuların başında, yabancı dildeki kaynakların fazla oluşudur. Her ne kadar son yıllarda yapılan çalışmalar artsa da kaynak olarak kullanılan yayımların çok fazla değiştiği görülmektedir.

Bu konuyu bir çalışma hususu yapmaktaki amaç, bir taraftan konuyla ilgili yapılan çalışmaları belirlemek, diğer taraftan ise konuya ilgi duyan akademisyenler için oluşan literatürü ulaşılabilir hale getirmek idi. Bu hedefin temin edildiği söylenebilir. Bu çalışmada tarama yapılan veri tabanları Ulusal Tez Merkezi ve DergiPark'tan oluşmaktadır. İleride WOS ve benzeri veri tabanlı çalışmalarla, konuyla ilgili daha fazla veriye ulaşılması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca kullanılan veri tabanlarının içerik ve işleyiş olarak daha nitelikli bir hal alacak şekilde güncellenmesi, yapılacak çalışmaların keyfiyetinin artmasına katkı sağlaması açısından son derece önemlidir.



## Kaynakça | References

- Aslancı, Seher. “Araştırma Sorgulamaya Dayalı Öğrenme: Bibliyometrik Bir Analiz”, *Scientific Educational Studies*, 6/1 (Haziran 2022), 1-25.
- Aytepe, Nesim. “Antik Dönem İskenderiye Okulunun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm”, *İlahiyat Akademi*, 19 (Haziran 2024), 149-164.
- Cebeci, Enes. “Antik Mısırda IV. Amenhotep (Akhenaton) Döneminde Sosyokültürel Dini Yapı”, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Eylül / 2023),137-149.
- Ellegaard, Ole. “The Application of Bibliometric Analysis: Disciplinary and User Aspects”, *Scientometrics* 116/1 (2018),181-202.
- Ellegaard, Ole-A. Wallin, Johan. “The Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is The Impact?”, *Scientometrics* 105 (Mart 2015), 1809-1831.
- Gökkurt, Özlem. “Bilginin Dört Metrisi Bibliyometri (Bibliometrics), Enformetri (Informetrics), Bilimetri (Scientometrics) ve Librametri (Librametrics)”, Prof. Dr. Berin U. Yurdadoğ’a Armağan, haz. Fahrettin Özdemirci-Yusuf Katan (Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1994), 54-59.
- Kart, Erkan. *Anadolu’da İsis Sarapis Kültü ve Bunun Kaunos’ta İzleri*, Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Keçeli Erciyas, Sevgi. “Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisinin Bibliyometrik Analizi”, *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi* 13/25 (2022), 497-523.
- Korkmaz, Ebru- Tektaş, Necla. “Türkiye’de Ekonometri Alanında Yapılmış Tezlerin Bibliyometrik Analizi (2016-2019)”, II. International Conference on Empirical Economics and Social Sciences (ICEESS’ 19) (June 20-21-22, 2019) / Bandırma-Türkiye, 581-589.
- Özkan, Süleyman. “Ülkemizde Bulunan Eski Mısır Eserlerine Göre Anadolu-Mısır İlişkileri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 22/1 (Haziran 2007), 77-116.
- Üstün, Mustafa Tayfun “Uluslararası Göç ile İlgili Yök ve Ethos Tez Veri Merkezlerinde Yer Alan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi”, *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24/1 (Mart 2023), 471-496.
- Yılmaz, Murat. *Kütüphane ve Bilgileri Açısından Bibliyometrinin Önemi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

## Ayasofya'da Uygulanan Cami Mûsikisi Türleri

İbrahim ÇOBAN | [orcid.org/0009-0002-7885-4228](https://orcid.org/0009-0002-7885-4228) | <mailto:neyzenibrahim55@gmail.com>

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları  
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### Öz

Bu çalışmamızda Ayasofya Camii tarihi ve dini mûsiki türleri incelenecek; akabinde cami mûsikisi türlerinin yeniden ibadete açılan Ayasofya'daki tatbikatı üzerinde durulacaktır. Burada icra edilen tüm bu türler, alanında yetkin imam ve müezzinler tarafından yerine getirilmektedir. Bu bakımdan hem dönemindeki icracılara hem de sonraki nesillere örneklik teşkil etmesiyle birlikte bu alana katkı yapması amaçlanmaktadır. 2020 yılından itibaren cami hüviyetiyle hizmet veren Ayasofya'da beş vakit namaz esnasında, Cuma, kandil, bayram gün ve gecelerinde icra edilen cami mûsikîsi türlerini kapsamaktadır. Bu türler incelendiğinde bir kısmının hem yapı hem de icra itibarıyla sadece Ayasofya'ya mahsus olduğu görülmüş olup bunları gün yüzüne çıkarma ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu türlerin ortaya çıkarılması için gerekli araştırma, gözlem, kaydetme ve notaya alma süreçleri izlenmiştir. İlgili makalemizde Cami Mûsikîsi türlerimizden Kur'an Tilaveti, ezan, salâ/salavâtlar, kamet, ilahi, mevlid, miraciye, kaside, istiğfar, tesbih vb. türlerin makamsal boyutları, icra şekilleri, icra zaman ve süreleri hakkında bilgi verilecek. İrticalen okunan türlerin temel nitelikleri ile kendine has ayırt edici özelliklerinden bahsedilecek. Ayrıca Ayasofya Camii'ne mahsus olmak üzere Cuma, Cumartesi ve Pazar sabah namazının akabinde mihrapta icra edilen bazı zikir ve salavâtların notaları ile her vaktin farz namazının akabinde müezzinlerce toplu icra edilen farklı makamlardaki istiğfarların notaları da eklenecektir.

### Anahtar Kelimeler

Dini Mûsiki, Ayasofya, Cami Mûsikisi, Ezan, Salâ, Kur'an Tilâveti.

### Atıf Bilgisi

Çoban, İbrahim. "Ayasofya'da Uygulanan Cami Mûsikisi Türleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 354-391.

<b>Geliş Tarihi</b>	31.10.2024
<b>Kabul Tarihi</b>	20.12.2024
<b>Yayın Tarihi</b>	29.12.2024
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma devam eden ya da bitmiş herhangi bir tez ya da çalışmadan türetilmemiştir.
<b>İntihal Kontrolü</b>	Evet - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
<b>Yayıncı</b>	Kocaeli Üniversitesi

## Types of Mosque Music Performed in Hagia Sophia

İbrahim ÇOBAN | [orcid.org/0009-0002-7885-4228](https://orcid.org/0009-0002-7885-4228) | [neyzenibrahim55@gmail.com](mailto:neyzenibrahim55@gmail.com)

Ph.D. Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, İstanbul, Türkiye  
<https://ror.org/03a5qrr21>

### Abstract

This study explores the history of the Hagia Sophia Mosque and its religious music forms, with a particular focus on how these forms are applied in the newly reopened Hagia Sophia. All genres performed here are executed by imams and muezzins who are highly skilled in their fields, making it a model for both contemporary performers and future generations. The study examines the types of mosque music performed during the five daily prayers, Fridays, holy days, and religious holidays in Hagia Sophia, which has functioned as a mosque since 2020. Analysis reveals that some of these forms are unique to Hagia Sophia in terms of both structure and execution, underscoring the importance of bringing them to light. To this end, extensive research, observation, recording, and notation processes were carried out to document these unique styles. The article provides detailed insights into the maqam (musical mode) dimensions, performance styles, timing, and duration of various mosque music forms, including *Qur'ān Tilāwah*, *Adhān*, *Şalā/Şalawāt*, *Iqāmah*, *İlāhī*, *Mawlid*, *Mi'rāciyah*, *Qaşidah*, *Istighfār*, *Tasbiḥ*, and others. The distinct and improvised characteristics of certain forms are also discussed. Furthermore, specific to the Hagia Sophia Mosque, the article includes the notations of the *Tasbiḥāt* recited at the mihrab after the Fajr prayer on Fridays, Saturdays, and Sundays, as well as the notations of various *Istighfār* recited in different maqams collectively by the muezzins after each obligatory prayer.

### Keywords

Religious Music, Hagia Sophia, Mosque Music, Call to Prayer (Adhan), Funeral Prayer (Salā), Quran Recitation.

### Citation

Çoban, İbrahim. "Types of Mosque Music Performed in Hagia Sophia". *Kocaeli Theology Journal* 8/2 (December 2024), 354-391.

<b>Date of Submission</b>	31.10.2024
<b>Date of Acceptance</b>	20.12.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This Study is not derived from any ongoing or completed thesis or study.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## Giriş

İmparator I. Justinianus tarafından Kudüs'teki Süleyman mabedi esas alınarak inşası yapılan ve bu süreçte çeşitli beldelerden çok özel malzemelerin kullanıldığı, dünya kültürel mirası içerisinde son derece önemli bir yer teşkil eden Ayasofya, inşa edildiği ilk dönemlerden itibaren daima hayranlıkla takip edilmiştir. Hristiyanlık içerisinde önemli bir dini merkez haline gelen yapı, ayrıca Ortodoks inancının da etrafında teşekkül ettiği kutsal bir mekân halini almıştır. Ayasofya, başta Bizans krallarının taç giyme törenleri olmak üzere hem yönetim merasimleri hem de Hristiyan dininin bir parçası olan kilisede icra edilen müzikal formlar ve ayinlere de ev sahipliği yapmıştır. Şehrin sembolü ve manevi güçlerinden bir tanesi olarak günümüze ulaşan yapıda, o dönem için halkın büyük bir teveccühü söz konusuydu. Öyle ki bu kutsal mabedin ünü ve ehemmiyeti Bizans sınırlarının ötesinde de biliniyor ve övgülerle anılıyordu. Böylesi bir büyük kilise tüm Hristiyan âlemi içerisinde sayılı mabetler arasında yer almaktaydı.

1453 yılında Osmanlı Devleti'nin İstanbul'u fethetmesiyle birlikte şehrin bu güçlü ve manevi sembolü de bir başka dinin kutsal mabetleri arasına girmiş ve dahası, bu büyük fethin nişanesi manasında ulu camii olarak kabul görmüştür. Padişah Fatih Sultan Mehmed Han, fetih sonrası ilk cuma namazını da bu kutsal mabet içerisinde kıldırarak Ayasofya'nın artık başka bir hüviyet ile insanlara kapılarını açacağını takdir etmiştir. Bu büyük mabet kiliseden camiye tahvil edilince; kendisinde bir cami kimliği aks ettirecek mihrap, minber ve minare eklenmiştir. İlerleyen süreçte ise Ayasofya'yı geniş çaplı bir külliyeeye dönüştürecek medrese, kütüphane, sıbyan mektebi, imaret, şadırvan, muvakkithane ve türbeler de bina edilmiştir.

Osmanlı Devleti yönetim merkezi olan Topkapı Sarayı'na yakınlığı, bünyesinde taşıdığı geniş kültürel birikim ve fethin sembolü olması itibarıyla Ayasofya, daima Osmanlı Devleti tarafından hususi bir ilgiye mazhar olmuştur. Burada din hizmeti ile görevlendirilecek kimselerin alanlarında mütehassıs olmalarına dikkat edilmiş; din hizmetleri kadro hiyerarşisi içerisinde en yüksek mertebe daima Ayasofya'ya bırakılmıştır. Bu anlamda, cami eksenli dini hizmetler alanında kendini geliştirmek isteyen kimseler için gelenebilecek en yüksek makam Ayasofya içerisinde vazifelendirilmek olmuştur. Bu kıymetin doğal bir sonucu olarak da camii musikisi türlerinin nadir ve geleneğin tüm birikimini bünyesinde cem eden icraları Ayasofya'da kendine yer bulmuştur. Kur'an-ı Kerim

tilavetlerinden ezan ve salâ okuyuşlarına kadar birçok türün örnek icraları bu kutsal mabet içerisinde yapılmıştır. Halkın geniş çaplı ilgisine mazhar olan bu icralar aynı zamanda devlet ricali tarafından da takip ve takdir edilmiştir.

Cumhuriyet döneminin kuruluş yıllarında da dini faaliyetlerini sürdüren Ayasofya'da 1934 tarihine gelindiğinde alınan Bakanlar Kurulu Kararı ile yapı statüsünün değiştirilmesi ve artık cami değil müze olarak faaliyetlerine devam etmesi emri verilmiştir. Böylece Ayasofya'da asırlardır aralıksız devam eden dini hizmetler sekteye uğramıştır. 1980 yılına kadar devam eden bu durum, Ayasofya hünkâr kasrının ibadete açılması ile kısmen azaltılsa da yapının tamamen camii hüviyetine dönmesi 2020 yılında mümkün olmuştur. Bu tarihte alınan karar ile 1934 yılı Bakanlar Kurulu Kararı iptal edilmiş ve Ayasofya'nın tekrar camii hüviyeti ile faaliyetlerini sürdürebilmesinin önü açılmıştır. İmam-hatip ve müezzin-kayyım atamalarının yapıldığı 2020 tarihinden itibaren Ayasofya'da dini hizmetler tekrar başlayarak geleneğin usul ve kaidelerine riayet ile camii mûsikisi türleri veciz icralar ile canlandırılmıştır.

Bu anlamda ilgili çalışmamızın ilk bölümünde Ayasofya'nın Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet olmak üzere üç başlıkta tarihi incelenecektir. İkinci bölümde çalışmanın iki sacayağından biri olan camii mûsikisi türleri üzerinde durulacaktır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise günümüzde Ayasofya'da icra edilen camii mûsikisi türleri ve bunların icra şekilleri üzerine yapılan incelemeler serdedilecektir.

## 1. Ayasofya'nın Tarihi

### 1.1. Bizans Dönemi

Hristiyanlıktaki teslis akidesinin ikinci unsuru olan oğul figürü referans alınarak inşa edilen Ayasofya, ilk yıllarında büyük kilise anlamına gelen "Megale Ekklesia" olarak bilinmekteydi. II. Konstantius ve II. Theodosius'un krallıkları dönemlerinde bu günkü ölçülerinden daha ufak boyutlarda ahşap çatılı bazilika biçiminde inşa edilen yapı, iki ayaklanma sonucu büyük ölçüde tahrip edilmiş ve kullanılamaz hale gelmişti.<sup>1</sup> I. Justinianus tarafından Yeruşalim'deki (Kudüs) Süleyman mabedine hem rakip hem de benzer bir biçimde 532 yılında yeniden inşasına başlanan Ayasofya, yaklaşık beş yıllık çalışma neticesinde 27 Aralık 537 tarihinde büyük bir törenle ibadete açılmıştır. "Kutsal Bilgelik" anlamına gelen

<sup>1</sup> Ahmet Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005), 73-86.

Ayasofya adı ise ilk defa 430 yılından itibaren kullanılmaya başlamıştır.<sup>2</sup> Ayasofya'nın inşasında mimarlar Miletli İsidoros ve Trallesli (Aydın) Anthemios çalışmıştır. Eserde Mısır'daki Heliopolis'ten getirtilen geniş kızıl porfir sütunlar ile Efesos Artemis Tapınağı'ndan, Baalbek'ten, Beyrut'tan ve Kyzikos'tan temin edilen çeşitli sütun ve mermerler kullanılmıştır.<sup>3</sup> Bir yazma esere göre de yeşim renkli mermerler Ayasuluk (İzmir-Selçuk) nahiyesinden; Marmara mermeri olduğu tahmin edilen ak mermerler Marmara Adası'ndan; sarı mermerler Yunanistan vilayetinden; yeşil mermerler de Arabistan vilayetinden gönderilmiştir.<sup>4</sup> 553 ve 557 yıllarında meydana gelen iki depremde ciddi hasarlar alan ve kubbesinin önemli bir bölümü çöken Ayasofya, tekrar geniş çaplı bir onarım geçirmiş ve 562 yılında yeniden ibadete açılmıştır.<sup>5</sup>

Ayasofya I. Justinianus'un gücü, ihtişamı ve Hristiyan dini üzerindeki hâkimiyetini göstermesi açısından zirveyi temsil ediyordu. Devrinin ve sonraki uzun yıllar boyunca mühendislik, mimari ve sanatının mihenk taşıydı. Bu durumu insanlar üzerinde hâkimiyet kurma ve güçlendirmek için kullanmıştı. Beş yüzün üzerinde din adamı ve diğer görevlileri bünyesinde barındıran bu ihtişamlı yapı, ayrıca sayıları yüz altmışı bulan psaltai olarak bilinen kilise korosuna ev sahipliği yapıyordu. Kubbenin doğu kenarında ambo denilen din adamları ve koronun bulunduğu bir yapı vardı bu kısım insan denizinde bir ada diyebileceğimiz bir yükseltiye benziyordu. Bu bölümden hem ayın yönetiliyor hem de koroya ev sahipliği yapıyordu. Bunda Ayasofya'nın eşsiz yankılı akustiğinin etkisi müthişti. Büyük kubbe bin hertze kadar olan ses dalgalarını yansıtarak ve dağıtarak ortaya ses şelalesi etkisi çıkartıyordu. Bu durum kubbe mimarisinin, sesin ve müziğin dağıtılmasındaki rolünün ne kadar önemli olduğunu kilise ve cami mimarisinin bundan ayrı düşünülmemeyeceğini göstermektedir. Ayasofya'nın başlattığı bu gelenek sonraki yüzyıllarda dünyanın geri kalanında kilise müziği ve besteleri için başlangıcı temsil etmiştir.<sup>6</sup>

Ayasofya'da sayıları farklı olmakla birlikte papaz, dikon, okuyucu, şarkıcı ve kapı bekçisi olmak üzere çalışanların büyük bir kısmı ciddi bir sınavdan geçirilir,

<sup>2</sup> M. Akif Aydın, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İBB Kültür A.Ş.- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar MerkeziMas Matbaacılık, 2015), VIII/68.

<sup>3</sup> Semavi Eyice, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1991), 4/207-210.

<sup>4</sup> Hasan Fırat Diker, *Ayasofya ve Onarımları* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016), 12.

<sup>5</sup> Eyice, "Ayasofya", 4/207-210.

<sup>6</sup> Pentcheva Biserra V., "Liturgy and Music at Hagia Sophia", *Oxford Research Encyclopedias*, 2016, 1-27.



başarılı olmaları halinde vazifeye başlatılırdı. Bu büyük istihdamın giderlerini karşılamak üzere ise Bizans İmparatoru I. Justinianus tarafından birçok vakıf kurulmuştu. Yüksek meblağlarda giderleri olan bu yapı, kurulan vakıflarla ayakta duruyordu.<sup>7</sup> Öte yandan tarihsel süreç içerisinde birçok yangın ve deprem atlatan Ayasofya, 1204 yılında IV. Haçlı Seferi'nde Latin saldırısında büyük hasar görmüştür. 57 yıl süren Latin işgali sonrası mabedin onarımı için gerekli masrafları karşılamakta zorlanan Bizans, ancak halktan toplanan paralarla onarımı gerçekleştirebilmiştir. 1452 yılında Ayasofya'nın Bizans dönemindeki son tadilatını Edirne'den gelen ve bir Türk mimar olan Ali Neccar gerçekleştirmiştir. Bu tamirat esnasında fetih sonrası yapılacak olan minarenin kaidesi de hazırlanmıştır.<sup>8</sup> Ayrıca Ayasofya, açıldığı dönemden itibaren asırlar içerisinde birçok siyasî merâsime ve dini âyine de ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan sonuncusu, İstanbul'un fethinden bir gün önce Ayasofya'da imparatorla birlikte bütün devlet erkânının ve halkın iştirak ettiği, gözyaşları içinde yapılan dualar ve ilahiler eşliğindeki ayindir.<sup>9</sup>

## 1.2. Osmanlı Dönemi

İstanbul'un 29 Mayıs 1453'te Osmanlı İmparatorluğu tarafından fethedilmesiyle beraber kilise olarak kullanılan yapı camiye tahvil edilmiş ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendi ismiyle anılan Ayasofya Vakfı kurulmuştur. Bu anlamda yapıya ilk olarak mihrap ve minber eklenmiş ve caminin güneybatı tarafına ise ahşap bir minare inşa edilmiştir. II. Selim döneminde bu minarenin yerine kırmızı tuğladan minare yapılmıştır. II. Bayezid döneminde ise caminin güneydoğu cephesine bir minare daha eklenmiştir. Kuzey kısımdaki iki minare ise Mimar Sinan tarafından inşa edilmiştir.

Galerilerin üzerindeki papaz odaları medreseye dönüştürülmüş ve dönemin önde gelen ilim adamlarından olan Molla Hüsrev ilk müderris olarak tayin edilmiştir. 1466 yılında caminin kuzey doğu kısmına hususi bir medrese inşa edilmiştir. Fatih bu medresede Ali Kuşçu'yu yüksek maaşla ders vermek üzere görevlendirmiştir.<sup>10</sup> Bu medrese XVI. yüzyıl sonlarında harap olmasından dolayı 1846-1849 yılları arasındaki Fossati kardeşlerce yapılan tamiratta iki katlı olarak batı tarzında yenilenmiştir. O dönemde doksan kadar öğrencisi bulunan medrese, 1924 yılına kadar eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmiş, 1934 yılında

<sup>7</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya*, 136-137.

<sup>8</sup> Eyice, "Ayasofya", 4/207-210.

<sup>9</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya*, 231.

<sup>10</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya*, 174-185.

camii'nin müzeye tahvilinin ardından yıktırılmıştır.<sup>11</sup> Kanuni döneminde Haseki Hürrem Sultan adına bir hamam; III. Murat döneminde müezzin mahfeli ile birlikte toplam dört adet mermer mahfel, mihrap, minber, vaaz kürsüsü; I. Mahmud döneminde kütüphane, sıbyan mektebi, şadırvan, imaret ve müvakkithane eklenmiştir.<sup>12</sup> I. Mahmud tarafından 1740 yılında yaptırılan kütüphanede o dönem 4000 adet el yazması eser bulunmaktaydı.<sup>13</sup>

Ayrıca bünyesinde birçok yüksek estetik değere sahip eseri bulunduran Ayasofya, meşhur hat levhalarıyla da önemli bir değere sahiptir. Mihrabın sağ ve sol kısımlarında II. Mahmut, III. Ahmet ve II. Mustafa tarafından yazdırılan hat levhaları ile birlikte caminin muhtelif yerlerinde önemli hattatlara ait hat levhalar mevcuttur. Sultan Abdülmecid devrindeki onarım çalışmalarında Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye ait sekiz adet hat levhaları asılmış, kasr-ı hümayun ve mahfel-i hümayun inşa edilmiştir. Böylece Ayasofya Camii'nin hem İslâmi hüviyeti pekişmiş hem de büyük bir külliye haline gelmiştir.<sup>14</sup> Fatih'in vakfiyesindeki kayıtlara göre caminin birçok görevlisi olup her birinin ayrı vazifeleri vardı. Hatip, imam, müezzin, hafız (hatim okumakla görevli hafızlar), müsebbih-mühellil (kelime-i tevhid okumakla görevli kimseler), muarraf (Hz. Peygamber s.a.v.'in özellikleri belirten ta'rifi okumakla görevli kişi), kandilci, saatçi, kayyım, muallim (yetimleri okutan öğretmen), saka (sucu), meremmetçi (tamirci), muvakkit (vakitleri belirleyen kişi) ve bekçi olmak üzere altmışın üzerinde görevli bulunmaktaydı. Ayrıca vakıf kayıtlarında vazifelilere yapılacak ödemeler de ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir.<sup>15</sup>

Osmanlı'da camilerde icra edilen mûsiki türlerine ilaveten kandil gecelerinde özellikle Ayasofya'da Kur'an tilavetleri, mevlid, miraciye, salâ gibi türlerle birlikte kandil gününe mahsus birçok cami mûsikîsi türü her dönemde icra edilmiştir.

### 1.3. Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyet'in ilan edildiği 1923 yılından 1934 yılına kadar cami hüviyetini koruyan Ayasofya'da 3 Şubat 1928'de ilk defa Türkçe hutbe okuma uygulaması ile 18 Temmuz 1932'de Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan İstanbul Müftülüğü'ne yazılan 636 sayılı yazı ile Türkçe ezan uygulaması başlatılmıştı. Ayasofya Camii 24 Kasım 1934 tarihindeyse Bakanlar Kurulu Kararnamesiyle müzeye çevrilmiştir.

<sup>11</sup> Aydın, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, VIII/76.

<sup>12</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya*, 174-185.

<sup>13</sup> Aydın, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, VIII/77.

<sup>14</sup> Eyice, "Ayasofya", 4/206-210.

<sup>15</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya*, 246-247.

Kararnamenin İstanbul Evkaf Müdürlüğü'ne ulaşması üzerine cami ibadete kapatılmıştır. İçerdeki teberrukat eşyası tutanakla birlikte Müzeler Umum Müdürlüğü'ne teslim edilmiş, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin sekiz adet büyük hat levhaları asılı oldukları yerden indirilip hünkâr mahfeli tarafında bir yerde istiflenmiştir. 1939 yılında Remzi Oğuz Arık başkanlığında toplanan bir komisyon bu levhaların başka yerde teşhirlerinin mümkün olmadığı gerekçesiyle eski yerlerine asılması kararını vermiştir. Bu karardan 10 yıl sonra 28 Ocak 1949 tarihinde levhalar tekrar eski yerine asılmıştır.<sup>16</sup> I. Mahmud tarafından 1740 yılında yaptırılan kütüphanede bulunan el yazması eserler 1968 yılında Süleymaniye Kütüphanesine nakledilmiştir.<sup>17</sup> Ayrıca Ayasofya Camii müzeye çevrildikten sonra ana yapıda restorasyon çalışmaları devam etmiştir. 1936, 1945, 1959, 1979 ve son olarak 1994 yıllarında Ayasofya'da kazı, bakım ve onarım çalışmaları gerçekleştirilmiş; geçmiş döneme ait birçok kalıntıya rastlanmıştır. 1980 yılında o yıl ibadete açılan Hünkâr Kasrı'nın restorasyonuna başlanmıştır. Restorasyon süresince ibadete kapatılan bu bölüm restorasyon tamamlanınca yeniden ibadete açılmıştır.<sup>18</sup> Ayasofya 1 Şubat 1935'te resmen müze olarak açıldığında 3 imam, 7 müezzin, 10 kayyım kadrosu bulunmaktaydı. Bir imamla bir müezzin görevde bırakıldıktan sonra diğer görevliler başka camilere dağıtılmıştır. 1952 yılına kadar hem imam hem müezzin kadrosu bulunurken 1952 yılında müezzinlik kadrosu kaldırılmış ve sadece bir imam kadrosu bırakılmıştır.<sup>19</sup> 1931-1932 bütçe kanunu ve 4 Kanuni-Sâni 1332 tarih ve 670 sayılı Bakanlar Kurulu Kararına göre 1950 yılına kadar Evkaf Umum Müdürlüğü imamların tayin ve azilleriyle ilgilenir, maaşlar ise vakıf gelirlerinden karşılanır, herhangi bir kesinti yapılamazdı. İmamlar hayatta ise maaşları devam ederdi.<sup>20</sup>

Öte yandan süreç içerisinde Ayasofya'nın asli hüviyetine kavuşması için protestolar düzenlenmiş ve hem kurumsal hem de bireysel düzeyde birçok başvuru yapılmıştır. Hukuki süreç devam ederken 8 Ağustos 1980 tarihine gelindiğinde ilk defa hünkâr kasrı ibadete açılmış ve burada ilk Cuma namazı o dönem Şeyhül-Kurrâ olan Abdurrahman Gürses Hocaefendi tarafından kıldırılmıştır. O günkü Cuma hutbesinde Abdurrahman Gürses Hocaefendi'nin şu sözlere yer verdiği nakledilmektedir. *“Talebeliğim buralarda geçti. Bu caminin derûnunda çok namaz kıldım. Fakat nedense bu cami bir süre sonra müzeye çevrildi.*

<sup>16</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mâbed Ayasofya*, 771-776.

<sup>17</sup> Aydın, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, VIII/77.

<sup>18</sup> Diker, *Ayasofya ve Onarımları*, 205.

<sup>19</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mâbed Ayasofya*, 771-776.

<sup>20</sup> İsmail Kandemir, *Ulu Mâbed Ayasofya* (İstanbul: Ekip Matbaa, 2004), 174.

*İbadetten mahrum edildi. Yeryüzünün en kutsal mekânları başta Ka'be-i Muazzama olmak üzere mescitlerdir. Buralar da Ka'be-i Muazzama'nın şubeleridir. Dolayısıyla bu cami bu hizmetten mahrum edilince manen hüzünlenmiş ve ağlıyor idi. Beni bu şereften mahrum bıraktılar diye üzüliyordu. Bugün kısmen ibadete açıldığı için bu mekân da üzüntüsünü feraha çevirdi. Manen gülmektedir. İnşallah bir gün bu mabed tamamen açılır ve üzerindeki bu hüznün de tamamen kalkar.” Aynı tarihlerde Topkapı Sarayı içerisinde yer alan Hırka-i Saadet dairesi de açılmış ve bu iki yerde Kur'an okumak üzere aralarında Ramazan Pakdil, Mehmet Sevinç, İlhan Tok ve Sıtkı Gülle'nin de bulunduğu bir grup hafız vazifelendirilmişti.<sup>21</sup> 1980 ihtilalinin hemen akabinde Ayasofya Hünkâr kasrı restorasyon nedeniyle ibadete kapatılmış olup 1991 yılında yeniden açılmıştır.<sup>22</sup>*

Yeniden açılan hünkâr kasrına ilk imam hatip olarak Mahmut Toptaş atanmıştır. Kısa süre görev yaptıktan sonra becaîş yöntemiyle Mimar Hayrettin Camii'ne atanmış, mezkûr camide görev yapan Osman Şen de Ayasofya Camii'ne görevlendirilmiştir. Osman Şen 1991-1996 yılları arasında, Hakkı Aydemir 1999-2006 yılları arasında, Yıldırım Şaşı 2006-2014 yılları arasında ve Önder Soy 2016-2020 yılları arasında imam hatip olarak görev yapmıştır.<sup>23</sup>

10 Temmuz 2020'de Danıştay 10. Dairesi kararıyla 1934 yılına ait Bakanlar Kurulu kararı iptal edilmiş ve aynı gün Cumhurbaşkanlığı Kararnamesiyle Ayasofya tekrar cami hüviyetiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilmiştir.<sup>24</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nca 3 İmam (Prof. Dr. Mehmet Boynukalın, Ferruh Muştuer, Bünyamin Topçuoğlu) ve 5 müezzin (Mehmet Hadi Duran, İbrahim Çoban, Şükrü Asıleren, Rıdvan Akbaş ve Alpcan Çelik) ataması yapılan Ayasofya Camii'nde ilk Cuma namazını 24 Temmuz 2020'de yüz binlerce kişinin katılımıyla Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali ERBAŞ kıldırmıştır. Açılışından kısa bir süre sonra Ayasofya'nın kuzey kısmındaki iki minaresinin arasına “Lâilâhe illallah” yazılı mahya eklenmiştir.

## 2. Cami Mûsikisi Türleri

Türk Din Mûsikîsi'nin tekkede ve camide icra edilen iki ana kolundan biri olan Cami Mûsikisi, gerek ibadet esnasında gerekse ibadet öncesi ve sonrasında camide icra edilen türlerinden müteşekkildir. Genel olarak Tekke Mûsikîsi ile

<sup>21</sup> Ramazan Pakdil ile yapılan mülakattan alıntıdır. (12/10/2024)

<sup>22</sup> Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya*, 771-776.

<sup>23</sup> Fatih Müftülüğü Kişisel Özlük Dosya Kayıtları.

<sup>24</sup> Resmî Gazete, 10 Temmuz 2020, 31181 (mükerrer).

ortak formların kullanıldığı Cami Mûsikîsi'nde müzik aletinin olmaması en önemli ayırım noktasını oluşturmaktadır. Tekke'de müzik enstrümanlarıyla birlikte daha coşkun bir hava hâkimken camide enstrümansız çıplak ses ön planda olup daha zâhidâne bir üslup ağır basmaktadır.<sup>25</sup>

### 2.1. Kur'an Tilaveti

Genel olarak cami içinde sesli ve makamlı okunan bütün Kur'an okuyuşları tilavet ismiyle ifade edilmektedir. Cami içinde sünnet namazdan sonra bazı selâtin camilerde mahfelde müezzin tarafından üç defa İhlâs Sûresi (İslam dinin temel ilkesi olan tevhid inancının veciz ifadeyle anlatıldığı halk arasında "Kul hüvallah", "Kul hü" ya da "İhlâs-ı Şerîf" diye anılan sûredir.)<sup>26</sup> Okunur. Müezzin ihlasları okurken makamsal tercih ve icra keyfiyeti noktasında muhayyerdir. Ancak kameti hangi makamda yapacaksa tilaveti de o makamda yapması daha uygundur. Okuyuş hızı bakımından orta okuyuşa denk gelen tedvir usulünü tercih etmesi hem sünnet kılanların cemaate yetişmesi için hem de namazı kılıp tekrar işine dönmesi gerekenler için daha uygun bir tercihtir. Sabah, akşam ve yatsı namazlarında imam kıraatta Fatiha ve zamm-ı sûre'yi (Namaz esnasında Fatiha'dan sonra okunması gereken en az üç ayet) cehrî (sesli, açıktan) ve makamlı okur. İmamın ses vüs'ati ve makam becerisine göre bu kırâatin icra keyfiyeti şekillenir.

Ayrıca cuma, bayram, teravîh ve tesbîh namazlarında da kıraat sesli ve makamlı olarak icra edilir. Günün beş vakti namazların akabinde gerek mihrapta gerekse mahfelde Kur'an-ı Kerim tilaveti yapılmaktadır. Sabah ve akşam namazlarından sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavsiyesi<sup>27</sup> olan Haşr Sûresi'nin son üç ayeti okunur. Sabah okunan tilavet sabâ, akşam okunan tilavet ise segâh makamındadır. Öğle ve ikindi namazlarında imam kendi belirleyeceği bir aşr-ı şerîfi (Kur'ân-ı Kerîm'in bir cemaat içinde sesli olarak okunan genellikle orta uzunluktaki on ayet kadar olan bölümlerine Türkler arasında verilen ad)<sup>28</sup> okur. Bu aşr-ı şerîf'lerde makamsal tercih okuyucuya aittir. Yatsı namazından sonra okunan tilâvet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavsiyesiyle<sup>29</sup> "Âmenerrasûlü" diye

<sup>25</sup> Nuri Özcan, "Cami Mûsikîsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/102.

<sup>26</sup> Emin Işık, "İhlâs Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/537.

<sup>27</sup> et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, ts. Fedâilu'l-Kur'an, 22.

<sup>28</sup> Muhammed Eroğlu, "Aşr-ı Şerîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991), 4/24.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, ts. Fedâil'l-Kur'an, 10.

bilinen Bakara Sûresi'nin son iki ayetidir. Bu tilâvette de makam tercihi okuyucuya ait olmakla birlikte genellikle vaktin ezan makamı olan Hicâz tercih edilmektedir. Bu tilavetler genellikle mihrapta imam tarafından okunduğu için “mihrapta okunan, mihraba ait” anlamlarına gelen “Mihrabiye”<sup>30</sup> diye adlandırılmıştır. Yine bazı selâtîn camilerde cuma namazının akabinde müezzin “Alâ Rasûlinâ Salavât” dedikten sonra toplu halde “Salâten Tüncînâ” duası okunur. Duanın son kısmında “Hasbünallâh ve Ni'me'l-Vekîl” kısmı üç ya da yedi defa tekrar edilir. “Ni'me'l-Mevlâ ve Ni'me'n-Nasîr” dendikten sonraysa bir müezzin normal müezzinlik tesbihâtı olan “Sübhânallâhi ve'l-Hamdülillâhi Velâ İlâhe illallâhu Vallâhu Ekber, Velâ Havle Velâ Kuvvete illâ Billâhi'l-'Aliyyi'l-'Azîm” şeklindeki tesbihi okur. Ardından aynı makam ve perdeden “Âyete'l-Kürsî” adıyla ma'ruf olan Bakara sûresinin 255. âyeti okunur. Ayrıca kandil ve özel mevlid programlarında mevlidin başlangıcında, bahir aralarında ve sonunda da aşr-ı şerîfler okunmaktadır.

Yukarıda sıralanan imamet ve müezzinlik hizmetlerinin yanında bu hizmetlerin ifası esnasında dikkat edilmesi gereken birtakım usuller ve kurallar da bulunmaktadır. Örneğin gerek namazda gerekse namaz dışında okunan Kur'an tilavetlerinde okuyucunun Kur'an'ın teknik kaidelere riayeti son derece önemlidir. Öncelikle tecvid kaidelerine, harflerin mahreç ve sıfatlarına dikkat ederek okumalıdır. Bunun için “Kur'an okuma ve tecvîd kaidelerinin tamamına hâkim, sadece bilgiyle değil aynı zamanda ameli yönden de uygulamasını gösteren Kur'an ehli” anlamındaki bir fem-i muhsin'den (güzel ağız) eğitim alınmalıdır.<sup>31</sup> Ayrıca Kur'an tilâvetinde okuyuş hızı bakımından üç okuyuş türünden biri tercih edilir. Tahkîk; kıraatın hız bakımından en yavaş icra şeklidir. Aşr-ı Şerîfler genellikle tahkîk usulüyle okunur. Tedvîr; kıraatın hız bakımından tahkik ve hadr arasındaki orta hızda okuyuşudur. Hadr; bir şeyi süratli yapmak anlamında tilavetin caiz olan en hızlı okuyuş şeklidir.<sup>32</sup> Harfleri mahreç ve sıfatları belli olacak şekilde ve tecvid kaidelerinden de ödün vermeksizin asgarî cevaz ölçülerine riayet ederek hızlıca okuyuş şekli hadr olarak isimlendirilmektedir. Bundan daha hızlı ve okuma ölçülerinin bozulduğu okuyuşlara ise “hezrame” ya da “tahlît” denilmiştir.<sup>33</sup> Namaz sonrası mihraptan

<sup>30</sup> Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstihlâkı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 125.

<sup>31</sup> Abdurrahman Çetin, “Tecvid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/253.

<sup>32</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 326-328.

<sup>33</sup> Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 34-35.

okunan aşr-ı şerîflerde tahkik usulü tercih edilir. Ramazan'da okunan mukabelelerde orta okuyuş olan tedvîr usulü referans alınarak okunur.

Okuyucu uygulayacağı makam konusunda muhayyerdir. Yukarıda belirtilen bazı vakitlere has makamları uygulama noktasında herhangi bir mecburiyet söz konusu değildir. Okuyucunun makam bilgisi, hançeresinin hareketliliği, sesinin genişliği ve nefesinin uzunluğu tilavetinin güzelliğini ortaya çıkaran unsurlardır. Bunun için Kur'ân okuyucusunun iyi bir mûsikî eğitiminden geçmesi gerekir. İcra esnasında müzikal uygulamalar tilavetin gerektirdiği ölçüde yapılabilir. Tilavetin girişinin alt perdelerde olması meyan kısımlarında daha rahat hareket alanı ortaya koyması bakımından önemlidir. Mana ile de uyumlu olmak kaydıyla meyan denilen tiz bölgelerde de gezinilip tekrar başlanılan makam ve perdeye gelmesi gerekir. Ancak Kur'ân besteli olarak okunmaz. Kendine has zâhidâne bir üslupla herhangi bir müzikal usûl takip edilmeden irticalen okunur. Kur'an'ın kendine has usûl ve eda şekli vardır. Asla besteli bir esere, şarkı, türkû veya gazele benzetilerek okunmaz.<sup>34</sup>

## 2.2. Ezan

Sözlüklerde “çağrı yapmak, bir haberi duyurmak, bildirmek ve ilanda bulunmak” anlamlarına gelen Ezan,<sup>35</sup> terim olarak Müslümanlara beş vakit namazın vaktini duyurmak, namaz için camiye toplamak, henüz İslam dairesine girmemiş olanları da dine davet maksadıyla okunan kendine has söz ve söyleniş üslubuna sahip davet biçimidir.<sup>36</sup> Ezan ile aynı kökten gelen “muezzin” kavramı ise ezan okuyan kişiyi ifade etmektedir.<sup>37</sup> Türk Din Mûsikîsi'nin cami mûsikisi türlerinden olan Ezan, bir müezzin tarafından değişik makamlarda kendine has tavır ve üslupla irticalen okunur. Hangi makamdan başlanırsa o makamda bitirilir. Ezan içinde farklı makamlara geçkiler yapılabilir. İstanbul'da eskiden sabah ezanının saba, dilkeş-hâverân; öğle ezanının rast, hicaz; ikinci ezanının hicaz, uşşak, bayatî; akşam ezanının hicaz, rast, segâh, düğâh; yatsı ezanının hicaz, uşşak, bayatî, neva rast makamlarında okunması gelenek haline gelmişti. Günümüzde bazen farklı makamlarda okunmakla birlikte genellikle her vaktin bir ezan makamı vardır. Sabah sabâ, öğle uşşak/bayatî, ikinci rast, akşam segâh, yatsı hicaz makamlarında icra edilmektedir. Ayrıca Cuma günü hatip hutbeye

<sup>34</sup> Erdoğan Ateş, *Türk Din Mûsikîsi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 58-60.

<sup>35</sup> İbn Manzûr (Beyrut: Dârü's-Sadr, 2010), “Lisânü'l-Arab”, 13/9.

<sup>36</sup> Fikret Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), “Dinî Kavramlar Sözlüğü”, 151.

<sup>37</sup> Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/42.

çıkıldığında hutbe öncesinde okunan ezana İç Ezan denilmektedir. Bu ezan hutbe öncesi okunan âyet ve ardından getirilen salâtüselâm hangi makamda icra edildiye genellikle o makamda okunur. İki kişinin karşılıklı olarak okuduğu ezana “Çifte Ezan” denir. Ayrıca birbirine yakın iki camiden karşılıklı okunan ezana “Münâvebeli Ezan” denilmektedir.<sup>38</sup>

### 2.3. İkâmet

Sözlükte “bir şeyi doğru yöne çekmek” “tam manasıyla yerine getirmek” gibi anlamlara gelen ikâmet, terim olarak ezanla vaktin girdiği duyurulup camiye davet edilen cemaate farz namazın başladığını haber verir. Ezanla aynı cümleleri paylaşmakla birlikte müezzin tarafından cami içinde kibleye dönük vaziyette ezana göre biraz daha hızlı bir şekilde icra edilir. Ezandan tek farklı kısmı “Hayye ale’l-Felâh” cümlesinden sonra “Namaz Başladı” anlamına gelen “Kad Kâmeti’s-Salâh” cümlesinin iki defa okunmasıdır. Türkçe’de ikâmet için “kâmet getirmek, kamet okumak ve kâmetlemek” tabirleri kullanılır.<sup>39</sup>

Türk Din Mûsikîsi’nin cami musikisi türlerinden olan ikâmet, sünnet namazdan sonra bazı selâtin camilerde olduğu gibi eğer üç defa İhlas Sûresi okunuyorsa o kıraatin makamında okunur. İhlas Sûresi okunmuyorsa müezzin ya o vaktin ezan makamında ya da istediği bir makamda okur. Ezandaki tekrar cümlelerinin ilkinde kalış yapılan perdeler genelde o makamın güçlü perdesi olup ikinci cümlelerde makamın karar perdesine inilirken, ikâmette ise kalış yapılan perdeler açısından daha serbest bir icra söz konusudur. Ayrıca ezanda cümleler ayrı ayrı icra edilirken, kamette birleştirilerek de okunmaktadır.<sup>40</sup> Fakat “el-Ezânü Cezmün, ve’l-İkâmetü Cezmün” hadis-i şerîfi hükmünce ezan ve ikametteki tekrar eden cümleleri birleştirmeden sonlarını cezm ederek okumak sünnete uygun olandır.<sup>41</sup>

### 2.4. Salâ

Arapça’da “dua” ve “namaz” anlamlarına gelen salâ (salât) Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ve onun ailesine Allah’tan (c.c.) rahmet, dua, selamet, esenlik ve selam dileklerinin bir kişi ya da cumhur tarafından yüksek sesle ve belirli makamlarda

<sup>38</sup> Nuri Özcan, “Türk Din Mûsikîsi’nde Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/43-45.

<sup>39</sup> Vecdi Akyüz, “İkâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/16-17.

<sup>40</sup> Ayşe Başak Harmancı - Hasan Kemal Bıyık, *Turkish Academic Research Review*, “Bir Türk Din Mûsikîsi Formu Olarak Kâmet” 4/1 (2019), 108-109.

<sup>41</sup> Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslâm* (İstanbul: Şirket-i Mertebe Matbaası, 1906), 338.



ifade edilmesidir. Salânın sözleri “es-Salâtü ve’s-Selâmü Aleyke Yâ Seyyidenâ Yâ Resûlâllah” cümleleri ile başlayıp tekrar başa dönülüp “Yâ Seyyidenâ” ibaresinden sonra “yâ Habîballâh, Yâ Nebiyyallâh” sözleri okunur. En son tekrarda ise “Yâ Seyyide’l-Evvelîne ve’l-Âhirîn, ve Selâmün ale’l-Murselîn, ve’l-Hamdü Lillâhi Rabbi’l-Âlemîn” cümleleriyle Salâ tamamlanır. Günümüzdeki uygulamalarda bunun dışında bazı cümle ilaveleri de yapılmaktadır. Ancak başlangıç ve bitiriş cümlelerinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir.

Salâlar eskiden her vakitte ezan ile birlikte besteli ya da irticali olarak icra edilirdi.<sup>42</sup> Günümüzde ise bu gelenek Anadolu’nun bazı şehirlerinde devam etmekle birlikte genel uygulama Cuma Ezanından bir saat önce ve Perşembe akşamları ile mübarek gün ve gecelerde Yatsı Ezanından önce icra edilmesi şeklindedir.

Salâlarda makamsal açıdan vakitlere göre değişen farklı uygulamalar vardır. Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin bestelediği Dilkeşhâverân makamındaki Sabâh Salâsı günümüzde Cuma günleri icra edilmektedir. Perşembe akşamları ve mübarek gecelerdeki yatsı ezanı öncesi okunan salâlar genellikle Hüseyinî makamında başlayıp o vaktin ezan makamında bitirilmektedir. Yine Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin Hüseyinî makamındaki “Lâilâhe İllallâhu Vahdehû Lâ Şerike Lehü” diye başlayan ve cenazenin kabre götürülüşü esnasında icra edilen Cenaze salâsı günümüzde bu işle meşgul olanlar dışında bilinmemektedir.<sup>43</sup> “Es-Salâtü ve’s-Selâmü Aleyke Yâ Rasûlallah” şeklinde başlayan salâ, günümüzde cenazeleri haber vermek maksadıyla minareden Hüseyinî makamında başlayıp bazen Sabâ makamına da geçki yapılarak okunmaktadır. Ayrıca sözlerinin kime ait olduğu bilinmeyen ancak Belül Dâna’ya ait olduğu tahmin edilen ve “Yâ Mevlâ Allah, Leyse’l İ’ydü Limen Lebise’l-Cedîd” cümleleriyle başlayan Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin Bayâti makamında bestelediği bayram salâsı ise günümüzde bazı selâtîn camilerde (Sultanahmet Camii ve Ayasofya-i Kebîr Camii) bayram namazı öncesi okunmaktadır.

## 2.5. Mevlid

Sözlükte “doğum yeri ve zamanı” anlamına gelen “mevlid” kelimesi, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) doğumunu ifade etmektedir. İslam medeniyetinde Hz.

<sup>42</sup> Nuri Özcan, “Salâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/15-16.

<sup>43</sup> Fatih Koca, *İslâm Tarihi ve Mdeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 134.

Peygamber'in (s.a.v.) doğumu vesilesiyle icra edilen törenler, buna ilişkin yazılan manzum ve mensur eserler ile tertip edilen bütün cemiyetler mevlid kavramında mücemmi olmuştur.<sup>44</sup> Osmanlı'da resmî olarak Mevlid merasimleri III. Murat zamanında başlamıştır. Sarayda ve büyük camilerde padişahın katıldığı büyük törenlerle Mevlid okutulurdu. Ayrıca devlet adamlarının ve zenginlerin konağında, cami-mescitlerde ve halktan kimselerin evlerinde mevlidler okutulur, ziyafetler verilirdi.<sup>45</sup>

Çoğunluğu manzum eserlerden oluşan mevlidler Hz. Peygamber (s.a.v.) sevgisinin göstergesi olarak Türk edebiyatında çok önemli bir yere sahiptir. Süleyman Çelebi'nin 812'de (1409) kaleme aldığı "Vesîletü'n-Necât" adlı eseri Türkçe mevlid olarak en çok kabul görmüş ve geniş kitlelere yayılmıştır. Bu veziz eser dışında Türkçe olarak kaleme alınan mevlidlerin sayısı 200 civarındadır. Mevlidler genellikle tevhid, münâcât ve na't ile başlayarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Âdem'den intikal eden nurunu bahseden Nûr-ı Muhammedî (Nûr Bahri), doğumunu anlatan Velâdet (Vilâdet) Bahri, Mi'rac Bahri ve diğer mûcizelerin anlatıldığı bahir ile vefatını konu alır. Her bahirin sonunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salât ve selâmın tekrar bulunduğu beyitler vardır.<sup>46</sup>

Türk Din Mûsikîsinde Süleyman Çelebi'nin manzum olarak kaleme aldığı "Vesîletü'n Necât" isimli Mevlid, Osmanlı coğrafyasında birçok mecliste icra edilen bir tür olarak geniş bir yankı uyandırmıştır.<sup>47</sup> Ancak Besteli Mevlid, tekkelerdeki özel hevesli mûsikîşinaslar dışında halk tabanında fazla yayılmamıştır. Bestelenen mevlidin nota ile tespiti yapılmayıp besteyi bilenlerin de vefat etmesiyle beste unutulmuştur. Hattat Mûsikîşinas Kemal Batanay Mevlidi 600 beyit olarak yeniden bestelemiş, Kâni Karaca da meşk etmiştir. Bu bestenin notası neşredilmediği için icrası da yaygınlaşmamıştır. Bunların içinden en dikkat çeken besteli Mevlid, Kosova Prizren'de okunmuş olan Mevlid'dir. Solo ve koro bölümlerden müteşekkil olan bu Mevlid kendine has bir üslupla icra edilmektedir.<sup>48</sup> Bu besteli Mevlidin Bursa'da albümü yapılmış olup bazı video

<sup>44</sup> Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/475.

<sup>45</sup> Mehmet Şeker, "Osmanlılar'da Mevlid Törenleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/479-480.

<sup>46</sup> Hasan Aksoy, "Türk Edebiyatı'nda Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/482-484.

<sup>47</sup> Nuri Özcan, "Türk Din Mûsikîs'i'nde Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/484-485.

<sup>48</sup> Ateş, *Türk Din Mûsikîs'i*, 109.

platformlarında kaydı da bulunmaktadır.<sup>49</sup> Ayrıca bu Mevlid, 2022 Süleyman Çelebi Yılı münasebetiyle 5 Ekim 2022’de Başakşehir Belediyesi’nin himayeleriyle Mevlid Kandili’ne özel olarak Emin Saraç Kültür Merkezi’nde Şef Mehmet Hadi Duran ve ekibi tarafından icra edilmiştir.<sup>50</sup> Osmanlı coğrafyasında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) doğum günü “Mevlid Kandili” olarak ifade edilmiş, bu geceye tüm devlet erkânı ve halk özel önem vermiş, camilerde, özel meclislerde ve evlerde Mevlid’ler okutulmuştur.

Mevlid, Osmanlı toplumunda mübarek gün ve gecelerin, doğum, ölüm, sünnet, evlenme, hac ibadetini yerine getirme vb. cemiyetlerin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Mevlidin her bölümü (bahir) Mevlidhan denilen bir kişi tarafından okunur. Mevlidin bölümleri arasında tevşîhhanlarca mevlidin okunacağı makamdan tevşîhler okunur. Mevlidin bahirleri arasında bir makam sıralaması takip edilir. “Tevhid” ve “Münâcât” bahri Saba makamında, “Nûr” bahri Hicaz makamında, Velâdet (Vilâdet) bahri Rast makamında, “Merhaba” bahri Uşşak ve Hüseyinî makamlarında, “Mi’rac” bahri Segâh-Hüzzam makamlarında ve mevlidin son bölümü olan “Dua” bahri de Uşşak makamı ile başlayıp Hüseyinî ile bitirilir.<sup>51</sup> Mevlidhanlar bahirleri okurken başladıkları perdede kalmayıp makamın geçkiye imkân verdiği ölçüde birçok makama geçebilirler. Son beyite gelindiğinde başlanılan makam ve perdeye gelinmesi gerekir. Ancak “Merhaba” bahrinin sonunda Mevlidhan Segâh perdesinde karar verir. Ardından ilahi korusu cemaatin de iştirakiyle Salât-ı Ümmiye okur. “Dua” bahrinin son mısraı olan “Rahmetullâhi Aleyhim Ecme’yn” kısmını ilahi korusu okur ve bir kârînin okuyacağı Kur’an tilavetiyle duaya geçilir.

## 2.6. Mi’râciye

Sözlükte “yukarı çıkmak, yükselmek” anlamındaki urûc kökünden türemiş bir ism-i âlet olan mi’rac kelimesi, “yukarı çıkma vasıtası, merdiven” anlamına gelmektedir. Terim olarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya yolculuğu ve oradan da göklere yükselmesine denir.<sup>52</sup> Mi’râciyye ise Türk İslam edebiyatı ve sanatlarında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Mi’racını konu alan eserlerin adıdır. Türk Din Mûsikîsi’nde Mi’râciye, Üsküdar’daki Nasûhî Tekkesi

<sup>49</sup> “Prizren’de Okunan Süleyman Çelebi’nin Besteli Mevlid-i Şerifi”, haz. H. Bashkim Çabrat, *YouTube* (2014). ([https://www.youtube.com/watch?v=6ooqTTVv\\_UA](https://www.youtube.com/watch?v=6ooqTTVv_UA))

<sup>50</sup> <https://kultursanat.basaksehir.bel.tr/mevlid-kandili-ozel-programi-2663>, (Erişim Tarihi: 08.10.2024)

<sup>51</sup> Özcan, “Türk Din Mûsikîsi’nde Mevlid”, 29/484-485.

<sup>52</sup> Salih Sabri Yavuz, “Mi’rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/132.

şeyhi Nasûhi Mehmet Efendi'nin isteği ve tavsiyesi üzerine Kutbu'n-Nâyî Osman Dede'nin yazıp bestelediği ve ilk defa Nasûhi Tekkesi'nde kendisinin okuduğu Dini Mûsikisi türüdür. Eser segâh, müstear, dügâh, nevâ, sabâ, hüseyinî ve nîşâbur makamlarında yedi bölümden (hane) müteşekkildir.

Benzer şekilde Osman Dede'nin bestelediği bahir aralarında okunan tevşihlerin sözleri de Mevlâna Celaleddin Rûmi ve Mehmet Nasûhî'ye aittir. Notaya alınıp alınmadığı bilinmeyen eser geleneksel meşk usulüyle aktarılmaya çalışıldığı için nevâ bahri tevşihleriyle beraber unutulmuştur. Tekkelerin kapatılmasından sonra Mi'râciye de unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış, bunun üzerine Mehmet Suphi Ezgi ve Abdülkadir Töre tarafından musiki üstatlarından dinlenip ayrı ayrı notaya alınarak yayınlanmıştır.<sup>53</sup> Zaman içerisinde bazı musiki üstatlarının Mi'râciyeyi tevşihleriyle birlikte meşk etmesiyle eser yeniden okunarak gün yüzüne çıkmıştır. 12 Mayıs 1951 Cumartesi günü Üsküdar Hüdâyî Âsitânesinde Mi'râciye okunmuştur. Bu gelenek halen devam etmektedir. Mi'râciye günümüzde İstanbul'da Sümbül Efendi Camii'nde ve Tophane Camii'nde,<sup>54</sup> Bursa'da Mahkeme Camii ve Numâniye Dergâhı'nda farklı Mi'râciyehanlar tarafından okunmaktadır.<sup>55</sup>

## 2.7. İlahi

Dinî ve tasavvufî bir muhteva ile yazılıp cemiyetlerde okunmak üzere bestelenen, melodik yapı itibariyle çok uzun olmayan küçük usullerle bestelenmiş Türk Din Mûsikisi türlerinin umumi adıdır. Ekseriyetle tekke ve camilerde sıkça kullanılmakla birlikte birçok cemiyette gerek ferdi gerekse gruplar vasıtasıyla icra edilmektedir. Biçim yönüyle şarkı formuna benzediği halde tavır ve üslup bakımından kendine has bir icra yöntemi vardır. Geniş ses aralığı kullanılmadan, ortalama bir oktavlık ses genişliğinde bestelenen, geçkilerin fazla olmadığı ve sadeliğin ön planda tutulduğu türlerdir.<sup>56</sup> “Mecmûa-i İlâhiyyât” adıyla ilâhileri bir araya getiren eserler taranmak suretiyle tespit edilen ilâhi türü muhteva itibariyle Allah'ın varlığı, birliği, esma ve sıfatları ile bunların tecellilerini ifade eden Tevhid'i konu alanlar; Allah'a yalvararak ondan af dilemek için okunan Münâcât konulu şiirler; Hz. Peygamber'i (s.a.v.) övmek, özelliklerinden bahsetmek ve şefaatinin dilemek arzusuyla yazılan Na't ve Tevşihler; ölen bir

<sup>53</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Mi'râciyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/137-138.

<sup>54</sup> Ateş, *Türk Din Mûsikisi*, 115.

<sup>55</sup> Sema Dinç vd., “Dinî Mûsiki Formu Olarak Mi'râciye ve Geçmişten Günümüze İcrası” (2017), 259.

<sup>56</sup> Ateş, *Türk Din Mûsikisi*, 221.

kimsenin meziyet ve güzel hasletlerini anlatan Mersiyeler; sözleri Arapça olup Türk mûsikîşinaslar tarafından bestelenen Şuğûller şeklinde tasnif edilmektedir.<sup>57</sup> Esasen yukarıda da ifade edildiği üzere ilâhiler küçük usüllerle bestelenmiş, sözleri ve melodik yapısı kısa tutulan bir türdür. Ancak cami mûsikîsi türlerinden olan tevşih, münacât, na't ve şuğuller her ne kadar beste ve güfte yapısı itibariyle birbirlerinden farklı olsa da bunların tamamı için cami mûsikîsinde ilahi kullanımı daha yaygındır.

### 2.8. Kaside

Bir cami mûsikîsi türü olarak kaside Allah ve Peygamber sevgisini, din büyüklerinin tasavvufi düşünce ve öğütlerini içeren manzum metinlerin bir kişi tarafından irticali olarak okunması demektir. Herhangi bir usulle değil makama bağlı olarak icra edilmektedir. Kaside okuyanlar güzel sesli, mûsikî kabiliyetleriyle teçhiz ve hıfzında yeterli güfte bulunan kişiler olup kasidehan adıyla anılırlar. Günümüzde mevlid bahir aralarında ya da bahrin ortasında da ilgili bölümle münasebetli kasideler okunmaktadır. Güftenin anlamına uygun makam seçimi ve dinleyenlerde ilâhi duygular uyandıracak temiz nağmeler tercih edilmesi önemlidir.<sup>58</sup>

### 2.9. Gülbank

Sözlükte muhtelif yerlerdeki belirli merasimlerde kendine has tertibi olan ve yüksek sesle okunan dua anlamına gelen gülbank,<sup>59</sup> yapılacak işlerin hayırlı uğurlu olması için sağlık ve başarı dilekleriyle belli bir kalıptaki ifade tarzıyla Allah'a (cc) yalvarmayı yakarmayı dile getiren dua metinleridir. Osmanlı'da tasavvuf erbabı vasıtasıyla tekke ve dergâhlarda gelişip yayılmıştır. Doğum, ad koyma, sünnet, mektebe başlama, düğün ve cenaze gibi törenlerde bir şeyh ya da hoca efendi tarafından gülbank okunurdu.<sup>60</sup> Selâtin camilerdeki gülbank ise her vaktin ilk sünnetinin akabinde ikâmet öncesi bir müezzin tarafından önce Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salavât getirenlerin ahir ve akıbetlerinin hayırlı olması temennisıyla başlar. Ardından ilk müezzin Hz. Bilal-i Habeşî'nin (r.a.), caminin bânîsi, cümle hayır sahipleri, camide görev yapan imam müezzin kayyım ve

<sup>57</sup> Mustafa İsmet Uzun, "İlâhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/64-68.

<sup>58</sup> İsmail Hakkı Özkan, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001), 24/566.

<sup>59</sup> Mustafa Nihat Özön (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2005), "Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük", 1/265.

<sup>60</sup> Mustafa İsmet Uzun, "Gülbank", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/232-235.

cemaatinden ahirete irtihal edenlerin cümlesinin ruhlarının şâd olması ve Ümmet-i Muhammed'in sulh ve selâmeti için yüksek sesle "el-Fâtîha" diyerek bitirilir.

### 2.10. Temcîd

Sözlük anlamı itibariyle "yüceltmek, övmek" anlamındaki temcîd ezandan farklı olarak minareden Allah'a (cc) yapılan dua, niyaz, tazarrû' ve münâcâtlardır. Üç aylarda Receb'in ilk gecesinden itibaren Ramazan'ın ilk gecesine her akşam yatsı namazının ardından, Ramazan girdiğinde de sahur vaktinde okunurdu. Temcîd "Yâ Hazreti Mevlâ, Ente'l-Kerîmü'l-Bâkî ve Ente'r-Rahîmü Yâ Allah" diye başlar. Allah'ın (cc) yüceliğinden, fazlından, kerem ve ihsanından bahsedilir. O'nun sıfatları vasıtasıyla ona dua ve niyazda bulunulur. Bazı peygamberlerin isimleri ve onların özelliklerinden bahsedilir. Kelime-i Tevhîd'ler çekilir. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salâtüselâm getirildikten sonra "Yâ Mevlâ" diye temcîdin sözleri sona erer. Daha sonra Kur'an ayetlerinden biri okunur. Arkasından bir beyitlik münâcât veya na't okunur. Hep birlikte "Ve'l-Hamdü Lillâhi Rabbi'l-Âlemîn" denilip fatiha çekildikten sonra yine bir kişi tarafından "Mâ kâne Muhammedün ebâ ehadin..." (...) veya " Sübhâne rabbike rabbi'l-izzeti ammâ yesifûn..." (...) diye başlayan âyetin okunmasıyla temcîd ve münâcât sona erer.<sup>61</sup> Temcîd'in sözleri kısa ve Arapçadır. Bu icralar tek bir kişi tarafından yapıldığı gibi koro ile birlikte de yapılabilir. Temcîd'in bilinen tek besteli örneği Hatip Zâkirî Hasan Efendi'ye ait Irak makamında ve durak evferi usulündeki eseridir.<sup>62</sup>

## 3. Ayasofya Camii'nde Uygulanan Cami Mûsikisi Türleri

### 3.1. Ayasofya'da Ezan

Ezan günde beş vakit farklı makamlarda okunmaktadır. Sabah ezanı sabâ makamında, öğle ezanı uşşak/bayâtî makamında, ikindi ezanı rast makamında, akşam ezanı segâh makamında ve yatsı ezanı da hicaz makamında icra edilmektedir. Bununla birlikte bazen nihâvend, muhayyer, sûzinâk, hüseyinî makamlarında da ezan okunmaktadır. Ayrıca Muharrem ayının ilk on günü öğle ezanları hüseyinî makamında okunmaktadır.

#### 3.1.1. Karşılıklı Ezan (Münâvebeli Ezan)

<sup>61</sup> Ubeydullah Sezikli, "Temcîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/410-411.

<sup>62</sup> Ateş, *Türk Din Mûsikisi*, 70.

Osmanlı'dan günümüze İstanbul'da belirli camilerde karşılıklı ezan geleneği vardır. Bu geleneğin uygulandığı yerlerden birisi de Sultanahmet ve Ayasofya camileridir. Günümüzde ezanlar mikrofondan okunduğu için ezanların karışmaması için karşılıklı ezan geleneği daha da önemli hale gelmiştir. Bu uygulamada makam ve perde uyumuna riayet edilmesi çok önemlidir.

Ayasofya Camii'nin 1934 yılından itibaren 86 yıl müze olarak kullanılması burasını cami hüviyetinden yoksun kılmış ve ibadet yapılamamıştır. Bu süre zarfında ilk kez 2013 yılında Ayasofya minaresinden ezan yankılanmaya başlamıştır. Bu tarihe kadar Sultanahmet Camii ile Firuzağa Camii arasında karşılıklı ezan uygulaması devam etmiştir. Bu dönemde tatbik edilen karşılıklı ezan icralarında ezana önce Sultanahmet Camii müezzini ilk tekbirleri okuyarak başlar, peşinden Firuzağa Camii müezzini ilk tekbirleri okurdu. Sultanahmet Camii müezzini ikinci tekbirleri okur onun peşinden Firuzağa Camii müezzini ikinci tekbirleri okurdu. Aralarda makamsal geçki yapılacak olursa derhal karşıdaki müezzin de aynı benzer geçkiyi yapardı. Bu şekilde herhangi bir ses, makam ve perde karışıklığı olmaksızın ezan nihayete erdirilirdi. 2013 yılında ilk defa Ayasofya minaresinden ezanlar okunmaya başlayınca karşılıklı ezanda Firuzağa Camii görevini Ayasofya'ya devretmiş oldu. Ayasofya minaresinden ezan okunmasına rağmen iç kısım müze olarak kullanıldığı için namaz Hünkâr Kasrı'nda eda ediliyordu. 24 Temmuz 2020 tarihinde Ayasofya Camii'nin ibadete açılmasıyla beraber aynı yapıda ezan namaz birlikteliği vücuda geldi. Aslî hüviyetini tekrar kazanan Ayasofya Camii minaresinden ezan, mihrabından Kur'an sesleri aynı anda yükselerek adeta baş ve gövde uyumu gerçekleşmiş oldu.

86 yıl aradan sonra tekrar ibadete açılan ve yeniden ulu cami vasfını kazanan Ayasofya'da ezanlar büyük bir heyecanla okunmakta ve dinlenmektedir. Karşılıklı ezanda ezana ilk başlayan cami önceleri Sultanahmet Camii iken Ayasofya-i Kebîr Camii'nin yeniden ibadete açılmasıyla birlikte ezana ilk başlayan Ayasofya-i Kebîr Camii olmuştur. Karşılıklı ezan öğle, ikindi ve yatsı vakitlerinde devamlı uygulanmaktadır. Sabah ezanı ise sadece Cuma günleri karşılıklı okunmaktadır. Akşam ezanı vaktin kısıtlılığı ve hızlı okunması dolayısıyla karşılıklı okunmamaktadır. Ezanlar yaz mevsimlerinde hava durumunun müsait olduğu zamanlarda caminin kuzey batısındaki minarenin şerefesinden okunmaktadır.

### 3.1.2. İç Ezan

Cuma günleri ezandan sonra kılınan ilk sünnetten sonra gülbankın okunmasının akabinde müezzinlerden birisi Ahzab Sûresi'nin 56. Âyetini okur.

İmam bu esnada minbere çıkarak hutbe îrat edeceği merdivende yönünü cemaate dönerek oturur. Okunan ayetin akabinde müezzin kendi belirleyeceği bir makamda iç ezanı okur. Müezzin dilerse öncesinde okunan ayet-i kerîmenin makamında okur.

### 3.2. Ayasofya'da Kur'an-ı Kerim Tilavetleri

Ayasofya-i Kebir Camii'nde her gün öğle ve ikindi namazları öncesinde üç defa İhlas Suresi okunur. Günün beş vakti her namazın akabinde görevli imamı ya da müezzini tarafından Kur'an-ı Kerim tilaveti yapılmaktadır. Sabah namazı sonrası Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulaması ve tavsiyesi olan Haşr Sûresi'nin son üç ayeti çoğunlukla imam tarafından mihrapta tilavet edilir. Bazen de müezzine işaret ederek ona okutabilir. Bu tilavet farklı makamlarda olmakla birlikte çoğunlukla Sabâ makamında icra edilir. Öğle namazı sonrası tilavet imam tarafından ve aşr-ı şerif formatında genellikle uşşak makamında makamsal geçkiler de yapılmak suretiyle icra edilir. İkinci sonrası Kur'an Tilaveti duanın akabinde mihraptan çoğunlukla imam tarafından ya da mahfelde müezzin tarafından yapılır. İkinci sonrası tilavette caminin vakfiyesinde vaz' edilen Nebe sûresi okunur. İkinci ezanı Rast makamında icra edildiği için Kur'an Tilaveti de çoğunlukla Rast makamında yapılır. Akşam namazı sonrası yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavsiyesi olan Haşr Sûresi'nin son üç ayeti okunur. Bu tilavet de vaktin ezan makamı olan Segâh makamında icra edilir. Yatsı sonrası yapılan tilavet Bakara Sûresi'nin son ayetleri olup genellikle imam tarafından mihrapta okunur. Bu tilavette tercih edilen makam çoğunlukla Hicaz'dır.

Cemaatle kılınan namazlarda kıraatin açıktan okunduğu sabah, akşam, yatsı, Cuma ve bayram namazlarındaki kıyam kıraatleri hadr usulü okuyuşla serbest bir icra ile okunur. Bu kıraatler genellikle kamet eden müezzinin bitirdiği perde ve makam üzerinden devam eder. Cuma günü imam hutbeyi bitirdikten sonra minberde okuduğu Nahl Sûresi 90. ayetini hangi makamda icra etmişse, müezzin de o makamda kamet yapar. İmam da müezzinin bıraktığı perde ve makamdan tekbir alıp namaz kıraatini icra eder. Bazen farklı makamlara geçki ya da geçiş yapılabilir.

Ayrıca Ayasofya'da her gün sabah ezanından sonra müezzin mahfelinde bir müezzin tarafından Fetih Sûresi okunmaktadır. Ardından "Âmenerrasûlü..." diye başlayan Bakara Sûresi'nin son iki ayeti okunur. En son üç İhlas-ı şerîfe ile tilavet bitirilip Fatiha okunduktan sonra salavât ile cemaat sünnet namaza kaldırılır. Sünnetler kılındıktan sonra müezzin gülbank okur. Kamet ile birlikte namaza



geçilir. Bu tilavette müezzin makam konusunda muhayyerdir. Uygulamada makamsal tercihler genellikle saba, uşşak, rast, kürdî ve hicaz makamlarıdır. Her Cuma günü salâ ile ezan arasındaki vakitte hafızlar tarafından bir cüz mukabele okunmaktadır.

### 3.3. Ayasofya'da Salâ Uygulaması

#### 3.3.1. Cuma Salâsı

Ayasofya-i Kebîr Camii'nde bütün camilerde olduğu gibi Cuma günleri öğle vaktinden bir saat önce müezzin tarafından salâ okunur. Okunan bu salâ Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin dilkeşhâveran makamındaki bestesiyle başlanıp devamında farklı makam geçkileriyle icra edilmektedir. Cuma salâları da ezanlar gibi Sultanahmet Camii ile karşılıklı okunmaktadır.

#### 3.3.2. Perşembe Akşamı Salâsı

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2016 yılında halkın talepleri doğrultusunda aldığı bir kararla Perşembe akşamları yatsı ezanı öncesi bütün camilerde salâ okunmaya başlamıştır. O gün yatsı ezanı hangi makamda okunacaksa salâ da o makamdan okunmaktadır. Bununla birlikte farklı makamsal geçkiler yapılabilir. Salâ sonunda ezanın okunacağı makamda (genellikle hicaz makamı) karar verilir. Perşembe ve Cuma salâları da tıpkı ezan gibi Ayasofya ve Sultanahmet camilerinden karşılıklı okunmaktadır.

#### 3.3.3. Bayram Salâsı

Bayram günleri sabah ezanından önce Dilkeşhâveran makamındaki Hatip Zâkirî Hasan Efendinin bestesi olan salâ okunur. Devamında sözleri Behlül Dâna Hz.'ne ait olduğu tahmin edilen ve Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Bayâti makamında bestelediği “Yâ Mevlâ Allah. Leyse'l-ıydü limen lebise'l-cedîd...” cümleleri ile başlayıp “ve salli ve sellim alâ es'adi nûri cem'ıl-enbiyâi ve'l-murselîn ve'l-hamdülillâhirabbi'l-'âlemin” ile biten Bayâti Bayram Salâsı okunur.

#### 3.3.4. Mübarek Gecelerde Okunan Salâ

Mübarek gecelerde yatsı ezanı öncesi Sultanahmet Camii ile karşılıklı salâlar verilmektedir. Hüseyini makamı ile salâyâ başlanıp devamında farklı makamsal geçkiler yapılmaktadır. 18 Şubat 2021 (Hicri: 7 Receb 1442) tarihindeki Regaip Kandili'nde Ayasofya-i Kebîr Camii'nin dört mahfelinden dört müezzin (Yaşar Özsoy, Şükrü Asıleren, İbrahim Çoban ve Rıdvan Akbaş) tarafından Hüseyinî

makamında salâ okunmuştur. Bu salâ ve sonrasında icra edilen mevlid programı TRT1 ve Diyanet Tv'den canlı olarak ekrana getirilmiştir.

### 3.4. Ayasofya'da Miraciyye

Hz. Peygamber'in (s.a.v.)'in mi'rac mucizelerini anlatan güfte ve bestesi Kutbu'n-Nâyî Osman Dede'ye ait olan Mi'raciye, Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul Tarihî Türk Müziği Topluluğu tarafından Miraç Kandili olan 10 Mart 2021 (Hicri 27 Receb 1442) tarihinde yatsı namazının akabinde icra edilmiştir.<sup>63</sup>

### 3.5. Gülbank

Selâtin camilerde okunan gülbank her sünnet namazın sonunda kametten önce bir müezzin tarafından mahfelde okunur. Gülbankta önce Hz. Peygamber (s.a.v.) için cemaatin salavât getirmesi istenir. Sonrasında müezzinlerin seyyidleri olan Hz. Bilal-i Habeşî (r.a.) ve Hz. Abdullah İbn Ümmü Mektûm (r.a.) ruhları için, camiye bina eden cümle hayır sahipleri ruhları için, camide görev yapan imam müezzin kayyımlardan ve cemaatten ahirete irtihal edenler için El-Fatiha diye bitirilir. Ayasofya-i Kebîr Camii'nde de her gün akşam hariç dört vakit buraya mahsus Gülbank okunmaktadır.

Ayasofya'da okunan Gülbank şu şekildedir; Hazreti Rasûl-i Ekrem ve Nebiyyi Muhterem, Sultânü'l-Enbiyâ, Burhânü'l-Esfiya, Habîb-i Hudâ, Şeffî Rûz-i Cezâ, A'nî bihî Ebe'l-Kâsımî Hazreti Muhammedeni'l-Mustafa Sallallâhu Aleyhi ve Sellem efendimize salavât-ı şerîfe getirenlerin ilahî ahir ve akibetleri hayrola. (Bu esnada cemaat içinden "Allahümme Salli Alâ Muhammedin ve Alâ Âli Muhammed" salavâtını okur.) Seyyidâ'l-Müezzinîn Bilâl-i Habeşî ve Abdullah İbn Ümmü Mektûm radiyallâhü anhüma hazretlerinin ruhları için, sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât cennet mekân Firdevs-i âşiyân ebü'l-feth ve'l-meğâzî Sultân Muhammed Hân aleyi'r-rahmet ü ve'l-ğufrân hazretlerinin ve bilcümle selâtîn-i Osmâniyye'nin ervâhı için. Bu camî-i şerîften güzêrân eden eimme-i hutabâ müezzinîn kayyûmîn ve cemaatından ahirete irtihâl edenlerin bil-cümlesinin ruhları için. Bu cami-i şerîfin yeniden ibadete açılmasına vesile olan devlet ricalimizin bilcümle gelmiş ve geçmişlerinin ruhları için, ber-hayât olanların sağlık afiyet ve tûli 'umrile muammer olmaları için... Hayırlar fethi şerler def'i millet-i İslâmiyye'nin sıhhat ve selâmeti için Hak Celle ve 'ale'l-Fatiha.

### 3.6. Ayasofya'da Sabah Namazı Sonrası Yapılan Zikir, Salavât ve Tesbihat

<sup>63</sup> "Bir Miraç Kandili Geleneği: Mi'raciye", haz. Ömer Tuğrul İnançer, TRT Müzik Türkiye (10 Mart 2021).

Cuma, Cumartesi ve Pazar günleri sabah namazının duasının ardından imam Haşr Sûresi'nin son üç ayetini okuduktan sonra “Sadakallahü'l-Azîm” der peşinden “Fa'lem Ennehû Lâilâhe İllallah” diyerek zikre başlar “Lâilâhe illallah” zikrini Uşşak kararlı bir şekilde 11 defa okuduktan sonra “Hasbî Rabbî Celallah Mâfi Kalbî Ğayrullah, Nur Muhammed Sallallah” şeklindeki tesbih cümlelerini söyler. Sonra yine aynı perdeden uşşak kararlı bir şekilde “Lâilâheillallah” zikrini cemaatin de iştirakiyle 11 defa söyler. Devamında “Hasbî Rabbî Celallah Mâfi Kalbî Ğayrullah, Nur Muhammed Sallallah” cümlelerinden sonra tekrar “Lâilâheillallah” zikrini 11 defa cemaatle beraber söyler. Sonrasında “Muhammedün Rasûlullah, Sallallâhu Teâlâ Aleyhi ve Sellem” salavât cümlesiyle kelime-i tevhid zikri tamamlanır.

### Sabah Zikri

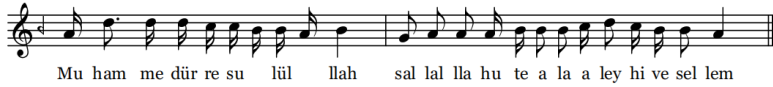


### Görsel 1: Sabah Zikri Nota Dizimi

### Hasbi Rabbi Cellallah



### Görsel 2: Hasbi Rabbi Cellallah Zikri Nota Dizimi



### Görsel 3: Salavat Nota Dizimi

İmam daha sonra besmele çekip Ahzab Sûresi'nin 56. Ayeti'ni *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ* عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (“Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.”) Uşşak makamında serbest bir icra ile okur.

Mezkûr ayetin okunması sonrasında anonim bir beste olan notası aşağıda gösterilen “Allahümme salli alâ seyyidina muhammedin ve alâ âli seyyidina Muhammed, biadedi külli dâin ve devâin ve bârik ve sellim, aleyhi ve aleyhim kesiran” şeklindeki salavât cümleleri cemaatin de iştirakiyle üç defa tekrar edilir, üçüncüsünde en son kısımdaki “aleyhi ve aleyhim kesîran” yerine “aleyhi ve aleyhim teslimen kesiran kesiran” şeklinde ve uşşak kararlı olarak bitirilir. Sonrasında imam ferdi olarak Salli ve sellim ve bârik alâ seyyidina Muhammedin sallallâhu aleyhi ve sellem” şeklindeki salavâtı okur. Sonrasında cemaatin de kendi içinden salavât getirmesi için “âlemlerin en şerefli, en faziletli, en mükemmeli olan efendimiz Muhammed’e (s.a.v.) salavat getirin” manasındaki “Alâ eşrafi'l-â'lemîne seyyidinâ Muhammedin salavât, Ala efdali'l-â'lemine seyyidinâ Muhammedin salavât, Alâ ekme'l-â'lemîne seyyidina Muhammedin salavât” cümlelerinin her birini uşşak kararlı bir şekilde eder. İmam yerinde uşşaklı karar verdikten sonra aynı perde segâh perdesine transpoze edilerek müezzinler tarafından cemaatin de iştirakiyle bestesi Itrî'ye ait olan “Salât-ı Ümmiye” üç defa okunur. Salât-ı ümmiye'nin ardından imam, İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin tesbîhâtı olarak bilinen ve “Sübhan-e'l-ebediyyi'l-ebed...” şeklinde başlayan tesbihâtı serbest bir icra ile okuyup en sonunda “ve'l-hamdülillâhirabbi'l-âlemîn” diyerek duaya geçer.

### Uşşak Salavat

Al la hüm me sal li a la sey yi di na Mu ham me din ve a la

a li sey yi di na Mu ham med

Bi a de di kul li da in ve de va in ve ba rik ve sel lim

A ley hi ve a ley him ke si ra

Görsel 4:Uşşak salavât nota dizimi

### 3.7. Ayasofya Mahfelindeki Diğer Müezzinlik Uygulamaları (Tekbir, Salavât, İstiğfar, Tesbih ve Tehliller)

#### 3.7.1. Tekbir

Tekbir, Allah'ın (cc) zâtı, sıfatları ve fiilleriyle her şeyden yüce ve üstün olduğu anlamına gelmekte olup "Allahuekber" cümlesiyle ifade edilir.<sup>64</sup> Buhûrîzâde Mustafa İtrî'nin segâh makamında serbest usulle bestelemiş olduğu ve "Allahu Ekber Allâhu Ekber, Lâilâhe illallâhu Vallâhu Ekber, Allahu Ekber ve Lillâhi'l-Hamd" cümlelerinden oluşan Türk Din Mûsikîsi türüdür. Mana itibariyle Allah'ın büyüklüğünü ondan başka ilah olmadığını ve hamd ile şükürün sadece ona yapılacağını ifade eden tekbir; Kurban bayramı arefesinde başlayıp bayramın dördüncü günü ikinci namazına kadar farz namazlardan sonra, kurban kesilirken, bayram hutbelerinde, Kur'an hatminin akabinde ihlas ve Muâvizeteyn sûrelerinin akabinde, hac ve umre ihramı boyunca ve dini merâsimlerde okunmaktadır.<sup>65</sup> Ayasofya'da yukarıda zikredilen zamanlarda ve ayrıca özel birçok programda cami görevlileri vasıtasıyla cemaatin de katılımıyla tekbir icra edilmektedir.

<sup>64</sup> Saffet Köse, "Tekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2011, 40/341-343.

<sup>65</sup> Erdoğan Ateş, "Tekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/344.

### 3.7.2. Salavât

Hız Peygamber (s.a.v.) ve onun ailesine rahmet, dua ve selamda bulunmayı ifade eden Ahzab Sûresi 56. âyetinde Kur'an'dan delili bulunan bir dua ve temenni cümlesidir.<sup>66</sup> Okunan tüm salâlar bu salavât çerçevesinde olup bizim burada kastımız mahfelde okunan salât-ı ümmiye, salât-ı kemâliye, salât ü selâm ve diğer besteli ya da bestesiz okunan salavât cümleleridir. Buhûrî Zâde Mustafa İtrî Efendi tarafından segâh makamında bestelenen Salât-ı ümmiye, Ayasofya'da birçok vesileyle ve özellikle de Ramazan'da teravih aralarında cemaatin de iştirakiyle okunmaktadır.

Salât-ı Kemâliye adıyla bilinen birden fazla bestesi olan salavât da yine mahfelde icra edilen salavât türlerindedir. Mâhur makamındaki meşhur salât ü selâm Ramazan'da Enderûn teravihin son dörtlüğünden sonra müezzinler tarafından mahfelde okunmakla birlikte camideki diğer programlarda toplu olarak icra edilmektedir. Ezandan sonra bir müezzin tarafından cemaati sünnet namazına kaldırmak üzere salavât getirilir. Teravih aralarında müezzinler tarafından icra edilen ilahi, kaside ya da salat-ı ümmiye'nin akabinde hep birlikte bir sonraki dörtlüğe geçmek için salavât cümlesi okunur. Bu da bir sonraki kılınacak dört rekât namazın makamında icra edilir. Ayrıca birçok besteli salavâtlar da yine Ayasofya mahfelinde icra edilen cami mûsikîsi türlerindedir.

### 3.7.3. İstiğfar

İstiğfar kişinin kusurlarının bağışlanmasını Allah'tan (cc) dilemesi anlamına gelmekte olup<sup>67</sup> kısaca "Estağfirullah" lafzı ile ifade edilirken, cami mûsikîsi içerisinde "Estağfirullah, Estağfirullah, Estağfirullâellezi Lâilâhe illâ Hû, el-Hayye'l-Kayyûme ve Etûbu İlehy" cümlelerinin mahfelde müezzinler tarafından farz namazların akabinde toplu halde icra edilmesidir. İstiğfar, Ayasofya-i Kebîr Camii'nde her vaktin farz namazının akabinde imamın namaz kıraati ve bitiriş selamında tercih ettiği makam ile icra edilmektedir. İstiğfar ayrıca bazı mübarek gün ve gecelerde mihraptan imam tarafından cemaatin de iştirakiyle irticali olarak da yapılmaktadır. Ayasofya'da müezzinler tarafından okunduğu şekliyle her farz namazın akabinde farklı makamlarda yapılan istiğfar icralarına ait notalar aşağıda gösterilmiştir.

<sup>66</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, "Salâtüselâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/36.

<sup>67</sup> Adil Bebek, "Mağfiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/313.

## Saba İstiğfar



Es tağ fi rul lah Es tağ fi rul lah

Es tağ fi rul la hel le zi la i la he il la hu

El hay yel kay yu me ve e tu bu i leyh

### Görsel 5: Sabâ Makamında İstiğfar Nota Dizimi

## Uşşak İstiğfar



Es tağ fi rul lah Es tağ fi rul lah

Es tağ fi rul la hel le zi la i la he il la hu

El hay yel kay yu me ve e tu bu i leyh

### Görsel 6: Uşşak Makamında İstiğfar Nota Dizimi

## Rast İstiğfar

Es tağ fi rul lah Es tağ fi rul lah

Es tağ fi rul la hel le zi la i la he il la hu

El hay yel kay yu me ve e tu bu i leyh

## Görsel 7: Rast Makamında İstiğfar Nota Dizimi

## Segah İstiğfar

Es tağ fi rul lah Es tağ fi rul lah

Es tağ fi rul la hel le zi la i la he il la hu

El hay yel kay yu me ve e tu bu i leyh

## Görsel 8: Segâh Makamında İstiğfar Nota Dizimi

## Hicaz İstiğfar

Es tağ fi rul lah Es tağ fi rul lah

Es tağ fi rul la hel le zi la i la he il la hu

El hay yel kay yu me ve e tu bu i leyh



## Görsel 9: Hicaz Makamında İstiğfar Nota Dizimi

### 3.7.4. Tesbih

Allah'ı (cc) noksan sıfatlardan tenzih etmek ve yüceliğini tasdik etmek anlamına gelen tesbih,<sup>68</sup> mahfel icrası olarak müezzinin farz namazların akabinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulaması olan "Allâhümme Ente's-Selâmü ve Minke's-Selâm, Tebâraکه Yâ Ze'l-Celâli ve'l-İkrâm"<sup>69</sup> (Allah'ım sen selamsın. Selâmet sendendir. Ey celâl ve ikram sahibi sen münezzehsin sen yücesin) şeklindeki tesbih cümlelerini yüksek sesle ve makamlı bir şekilde icra etmesine denir. Sabah ve ikindi namazlarında bu tesbih cümlelerinin ardından " "Alâ Rasûlinâ Muhammedin Salavât" cümlesine geçilir. Öğle, akşam ve yatsı namazlarında ise "Alâ Rasûlinâ Muhammedin Salavât" cümlesine geçilmez farz sonrası kılınacak olan sünnetler eda edildikten sonra ve eğer yatsı namazı ise de vitir namazı kılındıktan sonra imam selam verince müezzin "Alâ Rasûlinâ Salavât" der. Cemaat sessiz olarak içinden salavât getirir. Sonra müezzin "Sübânallahi ve'l-Hamdülillâhi ve Lâilâhe illallâhu Vallâhu Ekber ve Lâ Havle ve Lâ Kuvvete illâ Billâhi'l-'Aliyyi'l-'Azîm" şeklindeki tesbih cümleleri makamlı bir şekilde icra eder. Ardından cemaatin "Ayete'l-Kürsî" diye bilinen âyeti okuması için biraz bekledikten sonra yine müezzin farklı telaffuz şekilleri olmakla birlikte "Ve Hüve'l-'Aliyyü'l-'Azîmü Zü'l-Celâli Sübhânallah" tesbihini makamlı olarak okur. Bu sırada Cemaat de içinden 33 defa "Subhânallah" der. Müezzin bu kez yine farklı telaffuzları olmakla birlikte makamlı bir şekilde "Sübânâne'l-Kerîmi Dâîmeni'l-Hamdülillah" şeklindeki tesbih cümlelerini okur. Cemaatin "Elhamdülillâh" şeklindeki tesbihatı 33 defa okuması için biraz bekledikten sonra "Rabbî'l- Â'lemîne Teâlâ Şânuhullâhu Ekber" cümlesini okur. Bu sırada yine cemaat 33 defa "Allahu Ekber" der. Bu şekildeki tesbihat farz namazların akabinde Ayasofya'da olduğu gibi bütün camilerde uygulanmaktadır. Bu icralardaki makamsal tercihte müezzinler muhayyer olmakla birlikte o vaktin ezan kamet ve imamın kiraatinin makamına uygun olarak yapılmaktadır.

### 3.7.5. Tehlil

Tehlil, Allah'tan (cc) başka ilah olmadığını ifadesi olan "Lâilâhe illallah" cümlesidir.<sup>70</sup> Mahfeldeki müezzinlik uygulamaları kapsamında yapılan tesbîhâtın

<sup>68</sup> Metin Yurdağur, "Tesbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/527.

<sup>69</sup> et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Salât*, 224.

<sup>70</sup> Hatice Kelpetin Arpağuş, "Kelime-i Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2022), 25/214.

akabinde müezzinin tehlil cümlesi olan “Lâilâhe illallah” ile başlayıp ara vermeden “Vahdehû Lâ Şerîkelehû Lehû'l-Mülkü ve Lehû'l-Hamdü ve Hüve alâ Külli Şey'in Kadîr” sözlerini makamlı bir şekilde serbest bir icra ile okumasıdır. Akabinde aynı makamda “Sübhâne Rabbiye'l-A'liyyi'l-A'le'l-Vehhâb”, Allahümmaşurnâ fi Zümreti's-Sâlihîn”, “Vemâ Erselnâke illâ Rahmeten Lil-Âlemin” olmak bu üç cümleden birinin mahfelde okunmasıyla hep birlikte duaya geçilir. Bu şekilde namaz esnasında mahfelde icra edilen müezzinlik uygulamaları tamamlanmış olur.

### 3.8. Ayasofya'da Kandil Programlarındaki Türler

Başta Mevlid kandili olmak üzere Regâib, Mirac ve Beraat kandillerinde ve Kadir gecesinde özel programlar icra edilmektedir. Program genellikle Kur'an tilaveti ile başlayıp cami görevlilerinin icra ettiği mevlidden bahirler ile bahir aralarında okunan ilahi ve kasidelerden meydana gelmektedir. Bu programlar halkın yoğun iştiraki ile gerçekleştirilmektedir.

### 3.9. Ayasofya'da Ramazan Ayında İcra Edilen Türler

Osmanlı'da Ramazan'da sahur vakti icra edilen sözleri “Yâ Hazreti Mevlâ Mevle'l-Mevâlî” diye başlayan ve Hatip Zakiri Hasan Efendi'nin bestelediği temcid, günümüzde Ramazan'ın ilk günü yatsı ezanı öncesi Ayasofya Camii'nde bir müezzin tarafından okunmakla birlikte aralardaki salavâtlar ve tesbihler cumhur olarak icra edilir. Bazen aynı güfte bir müezzin tarafından serbest bir biçimde icra edilmektedir.

Ayasofya'da teravîh namazları, her dört rekatta farklı makamlarda tilavetin yapılması ve aralarda da ona uygun salavat ve ilahilerin icra edilmesi şeklinde gerçekleşen Enderun usulüyle kılınmaktadır. Makamsal tercihler sırasıyla rast, saba, hüseyni, evc ve acemaşiran şeklinde ya da rast, uşşak, saba, evc ve acemaşiran şeklinde uygulanmaktadır. Bu uygulama yatsı namazı kametiyle başlar. Müezzinin yatsı kameti ve imamın tilaveti hicaz makamında icra edilir. İmamın hicaz makamındaki namaz selamının akabinde müezzinler aynı makamda “estağfirullah, estağfirullah, estağfirullah-ellezî lâilâhe illâ hû, el-hayye'l-kayyûme ve etûbu ilehy” şeklindeki istiğfarı okuduktan sonra bir müezzin irticali olarak “Allahümme ente's-Selâmü ve minke's-Selâm, Tebârakte yâ ze'l-Celâli ve'l-İkrâm” tesbihatını okur. Yatsı namazının son sünneti kılınca müezzin “sübhanallahi ve'l-hamdü lillâhi ve lâilâhe illallâhu vallâhü ekber velâ havle velâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm” diye teravîh öncesi okunan tesbihatı rast makamında serbest bir şekilde icra edip rast perdesinde karar verir, akabinde

müezzinler hep birlikte “Allâhümme salli alâ Muhammed” salavâtını rast makamında icra ederler. İlk dört rekat kılınınca müezzinler Uşşak makamında Ramazan ilahisi okuyup aynı makamda bir sonraki dörtlüğe kalkış salavâtını okurlar. İmam teravihin ikinci dörtlüğünü Uşşak kıldırıp selam verince Saba ilahi icra edilir. İlahinin akabinde aynı makamdaki namaza kalkış salavâtını okurlar. İmam teravihin üçüncü dörtlüğünü Saba makamında kıldırıp selam verdikten sonra müezzinler evc makamında ilahi okuyup aynı makamda namaza kalkış salavâtını okurlar. İmam teravihin dördüncü dörtlüğünü Evc makamında kıldırıp selam verince, müezzinler bu kez son dört rekat hazırlığı için Acemaşîran makamında ilahi okurlar. Sonrasında namaza kalkış salavâtını Acemaşîran makamında okurlar. İmam son dört rekati Acemaşîran makamında kıldırıp selam verir. Selamdan sonra müezzinler de Mâhûr makamındaki Salât ü Selâm’ı okurlar. Bazen imam namazı bitiriş selamını segah makamında verir. Bu durumda müezzinler üç defa Salât-ı Ümmiye diye mâruf, bestesi Buhûrî Zâde Mustafa İtrî Efendi’ye ait olan salavâtı okurlar. Sonrasında bir müezzin Âli İmran Sûresi 35. Ayetini okur. Bu esnada imam cemaate döner hep birlikte dua için eller semaya açılır, müezzinlerden biri yüksek sesle 9 defa amin der. En sonuncu amin’de segâh makamına gelir ve karar verir. Dua imamın elleri yüzüne götürmesiyle sonlandırılınca müezzinler vitir namazı için kalkış salavâtını segah makamında okurlar. İmam vitir namazı için tekbir alıp namaza durur. Dilerse aynı makamda bitirir, dilerse ikinci rekatta karcığar, üçüncü rekatta buselik makamında namaz kıraatını icra eder. Bu uygulama günümüzde imamın tercihinine göre değişebilmektedir. İmam vitir namazı selamını hangi makamda vermişse müezzin de aynı makamda alıp tesbihatları yaptırarak dua kısmına geçilir. Bazen de tesbihatlarda herhangi bir müezzinin tercihinine göre makam değişebilmektedir. Dua sonrası okunan Bakara Sûresi’nin son iki ayeti genellikle imam tarafından mihrapta hicaz makamında okunur.

Teravih namazlarında özellikle hafta sonları yoğun bir cemaat katılımı olmaktadır. Böyle zamanlarda cemaatin de talebi doğrultusunda teravih aralarında ilahi yerine salât-ı ümmiye okunmaktadır. Her dört rekat sonrası okunan salât-ı ümmiye, imamın selam verirken bıraktığı perde segaha transpoze edilerek müezzinler ve cemaatin tamamı tarafından okunmaktadır. Sonrasında müezzinler namaza kalkış salavâtını her dört rekat için değiştirerek imamın kıldıracağı makamdaki icra ederler.

### 3.10. Ayasofya'da Tertib Edilen Özel Programlar

Ayasofya-i Kebîr Camii'nde aşere-i takrîb ve hafızlık icazet merasimleri, hutbe yarışmaları, öğrenci ve gençlik buluşmaları, yaz Kur'an kursu final programları, sabah namazı buluşmaları şeklinde birçok program tertip edilmektedir. Bu programlar cemaatin de yoğun iştirakiyle Kur'an tilavetleri, ilahi ve kasideler, tesbihat ve dualar eşliğinde icra edilmektedir. Ayrıca binlerce yaz kursu öğrencileri camimize geldiğinde hep birlikte Segâh tekbir ve Salât-ı Ümmiye okuyarak camide büyük bir ulvi atmosfer meydana getirmektedirler.

#### Sonuç

Bina edildiği vakitten itibaren tarihin her döneminde hem halk hem de yönetimler tarafından daima çok yüksek bir değer görmüş olan Ayasofya, gerek Hristiyan gerekse İslam dünyasında birçok iltifata mazhar kılınmış ve dünya kültür mirasının önemli bir parçası kabul edilmiştir. İstanbul'un fethiyle birlikte şehrin ulu camii haline getirilen bu büyük mabette asırlar boyu Kur'an ve ezan sesleri yankılanmıştır. 1934 ila 2020 yılları arasında müze hüviyeti ile dini faaliyetlerin durdurulduğu yapıda bu durum, alınan karar ile ortadan kaldırılmış ve İslami gelenekler tekrar yaşatılmaya başlanmıştır. Bu uygulamaların başında da cami musikisi türleri yer almaktadır. Başta Kur'an-ı Kerim tilavetleri ve ezan olmak üzere salâ, tesbihat, mevlid, temcid ve daha birçok tür; alanında önemli başarıları bulunan din hizmetlisi görevliler tarafından yürütülmektedir. Ayrıca bu formların usul ve icra kaidelerinde geleneksel bilgi birikimi ile Osmanlı mirası mezc edilerek diğer birçok dini kuruma önder olacak nadide bir tavır takip edilmektedir. Hem camii vakfiyesinde bulunan talimatların takip edilmesi hem de ziyaretçilerin hemen her an şahit olabileceği sürekli bir devir daim halinde devam eden envai çeşit cami musikisi türlerinin icrası Ayasofya'yı bu manada da özel ve anlamlı bir makama yerleştirmektedir. Bünyesinde barındırdığı yüksek kültürel ve dini mirası; alanında uzmanlaşmış din görevlilerinin hizmetleri ile taçlandırılan yapı, bu anlamda ziyaretçiler için hem görsel hem işitsel oldukça değerli bir seyir imkânı sunmaktadır. Böylece cami musikisi türlerinde takip edilecek usullerin ve doğru icraların yaşatılmasıyla Ayasofya'nın Camii hüviyetinin pekiştirilmesi sağlanmış olacaktır. İlgili çalışmanın da Ayasofya'nın dini merkez rolünün ve burada icra edilen dini hizmetlerin ehemmiyeti hususunda dikkat çekici olması ve bu alanda diğer pek çok çalışmaya kapı aralaması temenni edilmektedir.

## Kaynakça | References

- Akgündüz, Ahmet vd. *Üç Devirde Bir Mâbed Ayasofya*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Aksoy, Hasan. “Türk Edebiyatı’nda Mevlid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Akyüz, Vecdi. “İkâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Ateş, Erdoğan. “Tekbir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Ateş, Erdoğan. *Türk Din Mûsikîsi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Aydın, M. Akif. *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İBB Kültür A.Ş.- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi Mas Matbaacılık, 2015.
- Bebek, Adil. “Mağfiret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Biserra V., Pentcheva. “Liturgy and Music at Hagia Sophia”. *Oxford Research Encyclopedias*, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh-i Buhârî*, ts.
- Çetin, Abdurrahman. “Ezan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/36-38. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. “Tecvid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Diker, Hasan Fırat. *Ayasofya ve Onarımları*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Dinç, Sema vd. “Dînî Mûsiki Formu Olarak Mi’râciye ve Geçmişten Günümüze İcrası”. program adı: Geçmişten Günümüze Uluslararası Dînî Mûsikî Sempozyumu, Amasya, 2017.
- Eroğlu, Muhammed. “Aşr-ı Şerif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991.
- et-Tirmizî. *Sünen-i Tirmizî*, ts.
- Eyice, Semavi. “Ayasofya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1991.
- Harmancı, Ayşe Başak - Bıyık, Hasan Kemal. *Turkish Academic Research Review*. “Bir Türk Din Mûsikîsi Formu Olarak Kâmet” 4/1 (2019).
- Işık, Emin. “İhlâs Süresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- İbn Manzûr. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’s-Sadr, 2010.
- Kandemir, İsmail. *Ulu Mâbed Ayasofya*. İstanbul: Ekip Matbaa, 2004.
- Karaman, Fikret vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

- Kelpetin Arpağuş, Hatice. “Kelime-i Tevhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2022.
- Koca, Fatih. *İslâm Tarihi ve Mdeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Köse, Saffet. “Tekbir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/341-343, 2011.
- Mehmet Zihni Efendi. *Ni'met-i İslâm*. İstanbul: Şirket-i Mertebiyeye Matbaası, 2. Basım, 1906.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. “Salâtüselâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Özcan, Nuri. “Cami Mûsikisi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Özcan, Nuri. “Salâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Özcan, Nuri. “Türk Din Mûsikisi'nde Ezan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Özcan, Nuri. “Türk Din Mûsikisi'nde Mevlid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Özel, Ahmet. “Mevlid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Özkan, İsmail Hakkı. “Kaside”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Özön, Mustafa Nihat. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 9. Basım, 2005.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Sezikli, Ubeydullah. “Temcîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Şeker, Mehmet. “Osmalılar'da Mevlid Törenleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Gülbank”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Uzun, Mustafa İsmet. “İlâhi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Mi'raciyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi'rac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Yurdagür, Metin. “Tesbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- “Bir Miraç Kandili Geleneği: Mi'raciye”. haz. Ömer Tuğrul İnançer. *Türkiye: TRT Müzik*. Yayın Tarihi 10 Mart 2021.

“Prizren’de Okunan Süleyman Çelebi’nin Besteli Mevlid-i Şerifi”. haz. H. Bashkim Çabrat.  
YouTube. Yayın Tarihi 2014.

## القراءات القرآنية عند أبي عبد الرحمن عبد الله بن يحيى اليزيدي في كتابه غريب القرآن وتفسيره

Adel ŞATLA | [orcid.org/0000-0002-2601-8503](https://orcid.org/0000-0002-2601-8503) | <mailto:saabodalal@gmail.com>

Asst. Prof., Gümüşhane University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic  
Sciences, Department of Tafsir, Gümüşhane, Türkiye

### ملخص

حظيت القراءات القرآنية باهتمام كبير من العلماء على مرّ العصور. وظهر تدوين القراءات في مراحل مبكرة من تاريخ الإسلام، سواء في مؤلفات خاصة أو داخل مؤلفات التفسير أو الحديث. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان منهج ابن اليزيدي أبي عبد الرحمن اليزيدي (ت. 237هـ - 851م) في عرض القراءات في كتابه غريب القرآن وتفسيره، ومنهجه في توجيهها. اشتهر آل اليزيدي في القراءات القرآنية بداية من أبي محمد يحيى بن المبارك (ت. 202هـ/ 818م) صاحب القراءة المعروفة والد أبي عبد الرحمن عبد الله صاحب الكتاب موضوع الدراسة. روى أبو عبد الرحمن عن أبيه قراءة أبي عمرو بن العلاء (ت. 145هـ/ 770م)، وتلقى العربية على يد الفراء (ت. 207هـ/ 822م)، وألف أبو عبد الرحمن اليزيدي كتابه "غريب القرآن وتفسيره" الذي جاء وسطاً بين المؤلفات في بابه حاوياً للغريب ولغات القرآن واختيارات ابن اليزيدي في القراءات. كما جاء مبكراً قبل كثير من الكتب المشهورة في الغريب والقراءات. ولم يلتزم ابن اليزيدي قراءة واحدة في كتابه؛ حيث شملت القراءات التي أثبتتها أو اختارها في كتابه مزيجاً من القراءات المتواترة والمشهورة والشاذة رغم أنه لم يشر إلى هذا التصنيف الذي جاء متأخراً عن عصره. وكان ابن اليزيدي فيما يتعلق بالألفاظ الغريبة أحياناً يذكر بعض الألفاظ في غير مظانها في غير ترتيبها. وكان يعرض للقراءة في الآية في غير موضعها؛ لاعتماده في بيان الألفاظ الغريبة على تفسير القرآن بالقرآن، فيقول ومنه أو ومن ذلك كذا، ويذكر آية أخرى، ثم يعرض للقراءة التي وردت في الآية المستشهد بها. كما اهتم باللغات الواردة في القرآن ومنزلتها في بيان القراءات القرآنية وضبطها وتوجيهها. وصار كتاب ابن اليزيدي مرجعاً استفاد منه المؤلفون في التفسير والغريب والقراءات مثل مكّي بن أبي طالب (ت. 437هـ/ 1045م) وابن الجوزي (ت. 597هـ/ 1201م) وغيرهما. اتبعت الدراسة المنهج الاستقصائي لحصر الألفاظ التي أورد فيها ابن اليزيدي قراءة أو أكثر، والوصفي التاريخي لبيان أهمية كتاب ابن اليزيدي وقيمه العلمية في غريب القرآن والقراءات القرآنية، والحديث عن حياة أبي عبد الرحمن. ثم المنهج التحليلي لبيان مصادره ومنهجه في عرض القراءات وتوجيهها. وجاءت الدراسة في مقدمة شملت أهمية الدراسة ومنهجها، ومبحثين تناول الأول التعريف بابن اليزيدي وكتابه غريب القرآن وتفسيره، وعرض المبحث الثاني منهج ابن اليزيدي في عرض القراءات وتوجيهها، ثم الخاتمة ونتائج الدراسة ثم المراجع.



الكلمات المفتاحية: ابن اليزيدي، غريب القرآن، القراءات، منهج، تحليل

## Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ el-Yezîdî'nin *Garîbu'l-Kur'ân* ve *Tefsîruhû* Adlı Kitabında Kur'an Kırâatleri

Adel ŞATLA | [orcid.org/0000-0002-2601-8503](https://orcid.org/0000-0002-2601-8503) | <mailto:saabodalal@gmail.com>

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Gümüşhane, Türkiye  
ROR ID: <https://ror.org/00r9t7n55>

### Öz

Kur'ân kıraatleri, tarihsel süreç boyunca âlimler tarafından yoğun bir ilgiyle ele alınmıştır. Bu kıraatlerin kaydedilmesi müstakil eserlerde, tefsir ve hadis kitaplarında, İslam tarihinin erken dönemlerinde başlamıştır. Çalışma, Abdullah b. Yahyâ el-Yezîdî'yi (ö. 237/ 851) tanıtmayı ve onun *Garîbu'l-Kur'ân* ve *Tefsîruhû* adlı eserindeki Kur'ân kıraatlerine dair görüş ve değerlendirmelerini incelemeyi amaçlamaktadır. Yezîdî ailesi, Kur'ân kıraatleri alanında tanınmıştır. Ailenin en önemli isimlerinden biri, çalışmada eseri incelenen müellif babası, Kur'ân kıraatleri alanında kendine özgü rivayetleri ve tercihleriyle tanınan Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'dir. Abdullah el-Yezîdî ise babasından Ebû Amr b. el-Alâ'nın kıraatini rivayet etmiştir. Arap dili ilimlerini el-Ferrâ'dan öğrenmiştir. Abdullah el-Yezîdî, *Garîbu'l-Kur'ân* ve *Tefsîruhû* adlı eserini, Kur'ân'da geçen garîb kelimeleri ve Kur'ân dillerini açıklamayı amaçlayarak kaleme almıştır. Eserde, kıraatlerdeki tercihlerini ortaya koymuş; bu tercihlerin anlamlarını ve aralarındaki farkları açıklamıştır. Ayrıca, Beyânü'l-Garîb ve el-Kırâat konusundaki diğer ünlü eserlerden önce yazmıştır. Ve kitabında tek bir kıraate bağlı kalmamıştır. Mütevâtir, meşhûr ve şâz kıraatleri bir araya getirerek kapsamlı bir değerlendirme yapmıştır. Abdullah el-Yezîdî eserinde, bazı kıraatleri, Kur'ân'da geçtiği yerlerden farklı ayetlerle sunmuştur. Bu durum, onun garîb kelimeleri açıklarken Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme metodunu kullandığını göstermektedir. Nitekim, bir kelimeyi açıklarken “ondan” veya “şundan” diyerek başka bir ayetten söz ettiği görülmektedir. Eserde ayrıca, Kur'ân'da zikredilen dillerin ve bunların kıraatlerin açıklanmasındaki rolü üzerinde de durmuştur. Yahyâ el-Yezîdî, eserinde farklı kıraatleri sunarak; Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/ 1045), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/ 1201) gibi sonraki dönem müelliflerinin tefsir ilmi, garîb lafızların tefsiri ve kıraat ilminde başvurduğu önemli bir referans kaynağı olmuştur. Bu çalışmada, Yahyâ el-Yezîdî'nin eserinde yer verdiği kıraatlerle ilgili kelimeleri listelemek için döküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca, hayatını ve eserinin *Garîbu'l-Kur'ân* ve kıraat alanındaki bilimsel değerini açıklamak için tarihî betimleyici yöntem başvurulmuştur. Eserin kaynaklarını ve kıraatleri sunma yöntemini incelemek için ise analitik yöntem uygulanmıştır. Çalışma, giriş, iki ana bölüm, sonuç ve kaynakça olmak üzere dört

kısımdan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın önemi ve metodolojisi ele alınmıştır. Birinci bölümde, Yahyâ el-Yezîdî'nin hayatı ve Garîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruhû adlı eserinin tanıtımı yapılmıştır. İkinci bölümde ise Yahyâ el-Yezîdî'nin kıraatleri sunma ve değerlendirme yöntemleri incelenmiştir. Son olarak, sonuç ve kaynakça ile çalışma tamamlanmıştır.

## Anahtar Kelimeler

İbnü'l-Yezîdî, Garîbü'l-Kur'ân, kıraat, Metod, Analiz.

## Atıf Bilgisi

Şatla, Adel. "Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ el-Yezîdî'nin Garîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruhû Adlı Kitabında Kur'an Kırâatleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 392-420.

Geliş Tarihi	09.09.2024
Kabul Tarihi	20.12.2024
Yayın Tarihi	29.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
İntihal Kontrolü	Evet - Turnitin
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli Üniversitesi

## Qurān Recitations in Abū ‘Abdirrahmān ‘Abdullāh b. Yahyā al-Yazīdī's Book – *Ġarībū'l-Qur’ān* and *Tefsīruh*

Adel ŞATLA | orcid.org/0000-0002-2601-8503 | saabodalal@gmail.com

Asst. Prof., Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies, Division of Tafsir, Gümüşhane, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00r9t7n55>

### Abstract

The recitations of the Qur'an have been a focal point of scholarly attention throughout Islamic history, with documentation emerging in standalone works and in tafsir and hadith literature. This study introduces Abdullah b. Yahya al-Yazidi (d. 237/851) and examines his perspectives on Qur'anic recitations as presented in his work *Gharib al-Qur'an ve Tafsiruhu*. The Yazidi family is prominent in Qur'anic recitations, particularly Yahya b. Mubarak al-Yazidi, the author's father, renowned for his distinctive transmissions and linguistic expertise. Abdullah al-Yazidi composed *Gharib al-Qur'an ve Tafsiruhu* to clarify obscure Qur'anic terms and their linguistic nuances. His work predates significant texts like *Bayan al-Gharib* and encompasses mutawatir (widely transmitted), mashhur (well-known), and shadh (rare) recitations. Although he drew from his father's teachings, Abdullah's analysis was not confined to a single recitation, offering a comprehensive evaluation of Qur'anic variants. However, he did not engage with the later formal classifications of recitations. In his interpretative methodology, Abdullah occasionally cited terms in altered sequences and associated recitations with different verses, reflecting his approach of explaining the Qur'an through the Qur'an itself. He frequently employed expressions like "from that" or "from this" to reference related verses. His work also highlights the linguistic diversity mentioned in the Qur'an and its role in understanding recitations. This pioneering effort influenced later scholars, including Makki b. Abi Talib and Ibn al-Jawzi, in the fields of exegesis, obscure terms, and recitations. This study employs document analysis to identify terms related to recitations in Abdullah's work, alongside historical and analytical methods to explore his contributions. Structured into four sections, it begins with an introduction on the study's significance and methodology, followed by chapters on Abdullah's life and his work. The second chapter delves into his methods of presenting and evaluating recitations. The study concludes with a summary of findings and references, underscoring Abdullah al-Yazidi's lasting impact on Qur'anic studies.

## Keywords

Ibn al-Yazidi, Gharib Al-Qur'an, Qiraat, Method, Analysis.

## Citation

Şatla, Adel. "Qurân Recitations in Abû 'Abdirrahmân 'Abdullâh b. Yahyâ al-Yazîdî's Book – Ğarîbü'l-Qur'ân and Tefsîruh". *Kocaeli Teoloĝa Journal* 8/2 (December 2024), 392-420.

<b>Date of Submission</b>	09.09.2024
<b>Date of Acceptance</b>	20.12.2024
<b>Date of Publication</b>	29.12.2024
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Complaints</b>	kider@kocaeli.edu.tr
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
<b>Publisher</b>	Kocaeli University

## مقدمة

إن أهم ما شغل المسلم به نفسه هو كتاب الله عز وجل، فالسعي في فهمه والتعرف على معاني الرسالة الخاتمة التي ارتضاها الله لخلقه إلى قيام الساعة. وقد حظيت المكتبة الإسلامية بمؤلفات كثيرة في علوم القرآن المتعددة وعلى رأسها التفسير وبيان الغريب، ومنها كتاب متقدم في بابه وهو كتاب غريب القرآن وتفسيره للإمام أبي عبد الرحمن عبد الله بن يحيى اليزيدي (ت. 237هـ - 851م).

### أهمية الدراسة:

تتبع أهمية البحث من أهمية القرآن الكريم والقراءات الواردة فيه، ومن منزلة آل اليزيدي في علم القراءات بداية من أبي محمد يحيى بن المبارك صاحب القراءة المعروفة والد أبي عبد الرحمن عبد الله بن يحيى صاحب الكتاب موضوع الدراسة، والذي روى عن أبيه قراءة أبي عمرو بن العلاء، ومنزلة كتابه هذا في مجال غريب القرآن والقراءات القرآنية، وتكمن قيمة هذا الكتاب في كونه نهج منهجاً وسطاً بين أمثاله، فالشرح فيه ليس بالكثير الممل ولا بالقليل المخل، أضف إلى ذلك أن مؤلفه هو الإمام عبد الله بن يحيى اليزيدي، أحد الأعلام الكبار، وأحد تلاميذ كبار أئمة اللغة والنحو والقرآن؛ أبي عمرو بن العلاء ويحيى اليزيدي والفراء. وتزداد قيمة هذا الكتاب وأهميته إذا ما علمنا أنه ألف قبل كثير من الكتب المشهورة التي ألفت في هذا الموضوع ككتاب ابن قتيبة، وكتاب المفردات للراغب الأصفهاني مثلاً. كما أن للكتاب قيمته التاريخية إذ أن مؤلفه توفي قبل منتصف القرن الثالث الهجري.

### منهج الدراسة

اقتضت طبيعة البحث اتباع المنهج الاستقصائي لحصر الألفاظ التي أورد فيها اليزيدي قراءة أو أكثر، والوصفي التاريخي لبيان أهمية كتاب اليزيدي وقيمه العلمية في موضوع غريب القرآن والقراءات القرآنية، وقبل ذلك الحديث عن حياة أبي عبد الرحمن اليزيدي. ثم المنهج التحليلي لبيان مصادر اليزيدي ومنهجه في عرض القراءات وتوجيهها في كتابه غريب القرآن وتفسيره.

التعريف بابن اليزيدي وكتابه غريب القرآن وتفسيره

#### 1.1. التعريف بابن اليزيدي

أبو عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك ابن المغيرة العَدَوِيُّ نسبة إلى قبيلة عدي بن عبد مناة بن إد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وكان أبوه يحيى من مواليهم ولم يكن منهم، وكان جده المغيرة مولى لامرأة من بني عدي فنسب إليهم. وهو أيضاً اليزيدي نسبة إلى يزيد الحميري بن المنصور خال المهدي العباسي، فقد كان والد عبد الله مصاحباً له ومؤدباً لأولاده فنسب

إليه. وقد اشتهر أبو عبد الرحمن بابن اليزيدي<sup>1</sup>.

ولم تذكر المصادر شيئاً عن تاريخ ولادته ولا مكانها، بل لقبته بالبغدادي، ولكنها ذكرت أنه توفي سنة 237 هـ - 851 م. والسبب في غموض مكان وسنة ولادة عبد الله هو أن والده يحيى كان قد خرج مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بالبصرة، ضد العباسيين، ثم توارى عن الأنظار بعد إخماد ثورة إبراهيم التي انتهت بمقتله. ثم ظهر يحيى في بغداد بعد أن استتر أمره. وأغلب الظن أن ولادة عبد الله كانت في بغداد؛ حيث كان والده يحيى صغيراً عند اشتراكه بالثورة، كما أن عبد الله هو رابع أولاد يحيى بعد إخوته محمد وإبراهيم وإسماعيل أبناء يحيى. وسواء أكانت ولادته في البصرة أو في بغداد، فإنه نشأ في بيئة علمية كان لها أكبر الأثر في تكوين شخصيته، إذ كانت البصرة وبغداد حاضرتي العلم والمعرفة في ذلك العصر. وقد قضى اليزيدي معظم حياته في بغداد دار الخلافة، بعد أن صار والده يحيى كان مقرباً إلى الخليفة هارون الرشيد الذي جعله مؤدباً لولده المأمون، وبقي يحيى وأولاده منقطعين إلى الرشيد وأولاده، ولهم فيهم مدائح كثيرة جيداً<sup>2</sup>.

وقد كان أبو عبد الرحمن اليزيدي أديباً نحوياً لغوياً مقرباً، وكان متبحراً بالعلوم القرآنية خاصة، حتى شهد له بذلك معاصروه واعترفوا بعلمه وفضله. وكان ثعلب يقول: «ما رأيت في أصحاب الفراء أعلم من عبد الله بن أبي محمد اليزيدي، وهو أبو عبد الرحمن، وخاصة في القرآن ومسائله»<sup>3</sup>.

عاش عبد الله اليزيدي في النصف الثاني من القرن الثاني والثالث الأول من القرن الثالث للهجرة، حيث فضجت العلوم واستقلت وتنوعت المعارف، فظهر الكثير من الكتب في مختلف الموضوعات، وخاصة في العلوم القرآنية، وازدهر علم النحو فتركزت أسس المدرستين البصرية والكوفية، كما ازدهر علم الكلام فتبلورت الفرق الدينية من جبرية وقدرية ومرجئة ومعتزلة وأشعرية، واحتدم النقاش والجدل في مسائل دينية كثيرة لم يكن للسلف الصالح عهد بها. ونشط التعليم في الكتاتيب حيث يتعلم

<sup>1</sup> أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الأنساب (بيروت، لبنان: دار الجنان ودار الفكر، 1988)، 600؛ أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم - أمين فؤاد سيد، الفهرست (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2014)، 56؛ أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1410)، 151/2؛ شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق ج. برجستراسر (مكتبة ابن تيمية، 1351)، 463/1؛ وليد بن أحمد الحسين الزبيري وآخرون، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة من القرن الأول إلى المعاصرين (مانشيستر - بريطانيا: مجلة الحكمة، 2003)، 1424/2؛ أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (بيروت، لبنان: دار صادر، 1900)، 183/6، 183/6؛ (تاريخ الوصول 24 أغسطس، 2024)؛ أبو عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، تحقيق: محمد سليم الحاج (القاهرة: عالم الكتب، 1985)، 25-34.

<sup>2</sup> أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (بيروت، لبنان: دار صادر، 2008)، 129/20.

<sup>3</sup> السمعاني، الأنساب، 693/5؛ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 454-453/11.

التلميذ مبادئ القراءة والكتابة وبعض سور القرآن الكريم وشيئا من الحساب وبعض الأشعار والأمثال وفي المساجد والمدارس. واهتم العامة والخاصة بتعليم أولادهم على أيدي أساتذة متخصصين في اللغة والأخبار والفقه والحديث والقراءات وغيرها من علوم العصر الدينية والدنيوية. وكان لأبناء الخلفاء والوزراء وكبار القادة معلمون خاصون مثل الكسائي مؤدب الأمين ويحيى بن المبارك اليزيدي مؤدب المأمون<sup>4</sup>. وقد كان لأبي عبد الرحمن ابن اليزيدي اهتمام كبير بالقراءات القرآنية ظهر في مؤلفاته وتلاميذه والعلماء الذين جاءوا بعده وتأثروا به. وسيظهر ذلك الأثر بوضوح في الصفحات التالية من الدراسة.

### 1.1.1. مؤلفاته:

ترك الإمام أبو عبد الرحمن اليزيدي عددا من المؤلفات هي كتاب مختصر في النحو وكتاب في غريب القرآن وتفسيره وهو موضوع الدراسة. وقد خلط بعض المؤرخين بين مؤلفات صاحب الترجمة ومؤلفات أبيه فعد بعضهم كتاب "غريب القرآن" من بين مؤلفات يحيى<sup>5</sup>. وذكر القفطي أن عبد الله كان أديباً عارفاً بالنحو واللغة. أخذ عن ابن زياد الفراء، وصنف كتاباً في غريب القرآن حسناً في باب، وأنه رآه في ستة مجلدات، يستشهد على كل كلمة من القرآن بأبيات من الشعر، وأنه ملكه بخطه، وقد كتب عليه أبو سيف القزويني المعتزلي شيئاً بخطه أخطأ فيه، وذلك أنه نسب إلى أبي محمد أبيه<sup>6</sup>. وقد شكك د. مساعد الطيار في نسبة الكتاب لليزيدي عبد الله بن يحيى، وقال: "وقد زعم محقق كتاب غريب القرآن وتفسيره أنه كتاب غريب القرآن لعبد الله بن يحيى اليزيدي، وهو بهذا قد دلس على القراء؛ لأن هذا الكتاب المطبوع صغير الحجم، والقفطي الذي ملك الكتاب بخط مؤلفه يقول: «رأيت في ستة مجلدات»، ثم إن الشواهد في هذا المطبوع لا تتجاوز عشرة مواضع، والقفطي يقول: «يستشهد على كل كلمة من القرآن بأبيات من الشعر». والمحقق لما نقل كلام القفطي هذا أسقط هذين الموضوعين ولم يذكرهما؛ لأنهما لا يتناسبان مع كتابه الذي يقوم بتحقيقه، ومن ثم، فإن كان الكتاب لليزيدي، فهو ليزيدي غير<sup>7</sup>. ومع ذلك التشكيك من جانب د. مساعد فإن هذا الكتاب الذي بين أيدينا لعله مختصر لما ذكره القفطي، وربما فُقد الأصل ووصلنا ملخصه.

ولأبي عبد الرحمن أيضاً كتاب "الوقف والابتداء وكتاب إقامة اللسان على صواب المنطق"، وهي

<sup>4</sup> السمعاني، الأنساب، 404/12؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 186-184/6.

<sup>5</sup> عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1988)، 329/1.

<sup>6</sup> القفطي، إنباه الرواة، 151/2.

<sup>7</sup> مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم (الرياض - المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1432)، 163-162.

مؤلفات تتناول موضوعات كانت شائعة في عصره، مثل علم النحو الذي كان في أوج ازدهاره في مدرستي الكوفية والبصرية، وتلمذ اليزيدي على يد الفراء رأس المدرسة الكوفية. وكانت شهرة اليزيدي مرتبطة بالعلوم القرآنية<sup>8</sup>.

شيوخه وتلاميذه:

أخذ أبو عبد الرحمن اليزيدي العلم عن والده أبي محمد يحيى اليزيدي وأبي عمرو بن العلاء الذي روى القراءة عنه نقلاً عن أبيه<sup>9</sup>. قال ابن الجزري: "وأخذ القراءة عرضاً، وسماعاً عن أبيه عن أبي عمرو وله عنه نسخة، قال الحافظ الداني: وهو من أجلّ الناقلين عنه"<sup>10</sup>. كما أخذ عن ابن زياد الفراء، ويُعدُّ أعلم أصحاب الفراء، وخاصة في القرآن ومسائله. وقد أخذ عن أبي عبد الرحمن اليزيدي كثير ممن صاروا علماء حازقين، منهم ابن أخيه الفضل بن محمد اليزيدي<sup>11</sup>، وأيضاً ابن أخيه العباس وعبد الله ابنا محمد بن أبي محمد، وأحمد بن إبراهيم وراق خلق، وجعفر بن محمد الآدمي وبكران بن أحمد<sup>12</sup>، وأبو عمران موسى بن سلمة النحوي<sup>13</sup>. وهكذا حصل ابن اليزيدي العلم عن أساتذة كبار وخلف تلامذة كان لهم أثر كبير في نشر علوم اللغة والقرآن.

## 1.2. كتاب تفسير غريب القرآن وقيمته

### 1.2.1. نسبة كتاب تفسير القرآن وغريبه لابن اليزيدي

أثبت محقق كتاب غريب القرآن وتفسيره أن اسم المؤلف لم يُذكر في المخطوط، ولكن ذكر لقبه وهو «اليزيدي» واليزيديون عائلة كبيرة برعت في القرآن والحديث والأدب واللغة والشعر. ورأس هذه الأسرة هو يحيى بن المبارك بن المغيرة العدوي. وقد أنجب يحيى ستة من الذكور هم: محمد وإبراهيم وإسماعيل وعبد الله ويعقوب وإسحاق، كما أنجب هؤلاء أولاداً عديدين برع أكثرهم في علوم كثيرة<sup>14</sup>. وأورد المحقق معلومات كثيرة تشير إلى أن صاحب الكتاب هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن يحيى بن المبارك اليزيدي. منها أن أحداً من اليزيديين لم يُؤلف في غريب القرآن سوى أبي عبد الرحمن

<sup>8</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 28.

<sup>9</sup> أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، جامع البيان في القراءات السبع (الشارقة/الإمارات: جامعة الشارقة، 2007)، 813/2-81/1، 1127/3-855.

<sup>10</sup> ابن الجزري، غاية النهاية، 463/1؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة، مصر: دار الحديث، 2006)، 221/8.

<sup>11</sup> السمعاني، الأنساب، 406/12؛ وُلِدَ بن أحمد الحسين الزبيري وآخرون، الموسوعة الميسرة، 1824-1823/2.

<sup>12</sup> ابن الجزري، غاية النهاية، 463/1؛ محمد بن علي بن أحمد الداودي، طبقات المفسرين (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت)، 258/1.

<sup>13</sup> أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، نزوة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي (الزرقاء - الأردن: مكتبة المنا، 1985)، 145.

<sup>14</sup> ابن النديم، الفهرست، 56؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 18.



عبد الله اليزيدي هذا. فصاحب الفهرست يذكر أثناء تعداده للكتب المؤلفة في غريب القرآن كتاب «غريب القرآن لأبي عبد الرحمن اليزيدي»<sup>15</sup>. ويذكر في موضع آخر من الكتاب نفسه: والذي ألفه عبد الله ابن أبي محمد، ويكنى أبا عبد الرحمن كتاب غريب القرآن<sup>16</sup>. كما أن القفطي في كتابه «إنباه الرواة» يشير إشارة واضحة إلى أن صاحب كتاب «غريب القرآن وتفسيره» هو أبو عبد الرحمن، فأثناء حديثه عنه يقول: «وصنّف كتابا في غريب القرآن حسنا في بابه، وقد كتب عليه أبو سيف القزويني المعتزلي شيئا بخطه، أخطأ فيه، وذلك أنه نسبه إلى أبي محمد أبيه<sup>17</sup>. إلى جانب شهادة ثعلب التي تؤكد نسبة الكتاب إلى عبد الله بن يحيى وأنه أعلم أصحاب الفراء في القرآن ومسائله<sup>18</sup>. ومما يدل دلالة قاطعة على أن المؤلف هو عبد الله ورود عبارات في كتاب «زاد المسير في علم التفسير» لابن الجوزي، وكتاب «الهداية إلى بلوغ النهاية» لمكي بن أبي طالب القيسي، وغيرهما كما سيتضح في الحديث عن قيمة الكتاب. وقد وردت تلك العبارات منسوبة إلى اليزيدي تارة وإلى أبي عبد الرحمن اليزيدي تارة أخرى، وهذه العبارات وردت بنصها الحرفي في كتاب غريب القرآن وتفسيره، مما يؤكد أن اليزيدي الذي نسب الكتاب إليه هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك اليزيدي نفسه.

### 1.2.2. قيمة كتاب غريب القرآن وتفسيره

إن كتاب «غريب القرآن وتفسيره» للإمام اليزيدي ليس الكتاب الوحيد الذي ألف في موضوع غريب القرآن، بل سبقه مؤلفون كثيرون مهدوا له السبيل، منهم: أبان بن تغلب البكري (ت. 141هـ - 758م) والرؤاسي (ت. 178هـ - 803م) والكسائي (ت. 189هـ - 805م) ومؤرج السدوسي (ت. 204هـ - 810م) ومحمد بن المستنير قطرب (ت. 206هـ - 812م) والفراء (ت. 207هـ - 822م) وغيرهم... وقد توكل اليزيدي على ما كتبه هؤلاء وأفاد منه فائدة عظيمة.

ولم ينقطع التأليف في هذا الموضوع من بعده، بل ظهر مؤلفون كثيرون منهم: ابن قتيبة (ت. 276هـ - 889م) وثعلب (ت. 291هـ - 904م) وابن كيسان (ت. 299هـ - 912م) وابن جرير الطبري (ت. 310هـ - 923م) ومكي بن أبي طالب (ت. 437هـ - 1045م) والراغب الأصفهاني (ت. 502هـ - 1108م) وأبو حيان الأندلسي (ت. 745هـ - 1344م)، وغيرهم كثير.

ولم يضع ابن اليزيدي مقدمة لكتابه تبين منهجه. لكنه جاء في عمومته مختصراً مجملاً بعيداً عن الإسهاب في النواحي النحوية والاستشهادات اللغوية، حتى إنه يخلو من الإشارة إلى صاحب القول

<sup>15</sup> ابن النديم، الفهرست، 37.

<sup>16</sup> ابن النديم، الفهرست، 56.

<sup>17</sup> القفطي، إنباه الرواة، 151/2.

<sup>18</sup> السمعي، الأنساب، 406/12.

الذي ينقله في بيان المعنى الغريب أو القراءة. ومقارنة بغيره من كتب غريب القرآن فإن كتاب اليزيدي جاء وسطاً بينها، مع أنه لا يقف عند كل لفظة غريبة في القرآن الكريم بل إنه شأنه شأن المؤلفين في غريب القرآن قديماً وحديثاً يأخذ ويترك. وقد جاء ترتيب الكتاب على سور المصحف بادئاً بسورة الفاتحة فالبقرة فآل عمران وهكذا حتى ختام المصحف الشريف حسب تسلسل سوره. وهذا هو الترتيب الغالب على كتب غريب القرآن مع وجود مناهج أخرى فيه كالترتيب الأبجائي حسب الجذر أو حسب ورود الكلمة في القرآن، والترتيب الموضوعي، والمنهج الجمعي الذي يعني جمع عدة كتب من كتب الغريب وضمها في كتاب واحد، بالإضافة إلى التأليف المنظوم في غريب القرآن<sup>19</sup>.

وقد أفاد كثيرون من كتاب اليزيدي غريب القرآن وتفسيره، مثل ابن الجوزي الذي نقل عنه كثيراً في كتابه زاد المسير في علم التفسير، مثل: قوله في تفسير معنى الرفث في قوله تعالى: "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ" [البقرة: 197] أن فيه ثلاثة أقوال والثالث أنه اللغو من الكلام، قاله أبو عبد الرحمن اليزيدي<sup>20</sup>. وفي تفسير قوله تعالى: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا" [آل عمران: 96] قال: واختلفوا في تسمية بكة على ثلاثة أقوال، والثالث: لأنها تضع من نخوة المتجبرين، يقال: بككت الرجل، أي: وضعت منه، ورددت نخوته، قاله أبو عبد الرحمن اليزيدي<sup>21</sup>.

وفي قوله تعالى: "فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ" [الأعراف: 175]، قال: وقال اليزيدي: أتبعه وأتبعه لغتان. وكأن «أتبعه» خفيفة بمعنى: ففاه، و«أتبعه» مشددة: حذا حذوه. ولا يجوز أن تقول: أتبعناك، وأنت تريد: أتبعناك، لأن معناها: اقتدينا بك<sup>22</sup>. وهنا أورد اليزيدي اللغتين في الآية ويبيّن دلالة كل منهما.

وفي قوله تعالى: "إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ" [التوبة: 8]، قال: وفي المراد بالذمة ثلاثة أقوال: أحدها: أنها العهد، قاله ابن عباس، وسعيد بن جبیر، وقتادة، والضحاك في آخرين. والثاني: التذم من لا عهد له، قاله أبو عبيدة، وأنشد: لَا يَرْتَقُونَ بِنَا إِلَّا وَلَا ذِمَّةً. والثالث: الأمان، قاله اليزيدي، واستشهد بقوله صلى الله عليه وسلم: ويسعى بذمتهم أدناهم<sup>23</sup>.

وفي قوله تعالى: "وَرَدَّةٌ كَالدَّهَانِ" [الرحمن: 37] قال: وفي الدّهان قولان: أحدهما: أنه واحد، وهو الأديم الأحمر، قاله ابن عباس. والثاني: أنه جمع دهن، والدّهن تختلف ألوانه بخضرة وحمرة

<sup>19</sup> إبراهيم بن عبد الرحيم حافظ حسين، علم غريب القرآن الكريم مراحلها ومناهجه وضوابطه (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 1435)، 1111-1151.

<sup>20</sup> جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي (بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي، 1422)، 1/165؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 89.

<sup>21</sup> ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 1/306؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 108.

<sup>22</sup> ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 2/170؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 153.

<sup>23</sup> ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 2/239؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 161.

وصُفِّرة، حكاه اليزيدي<sup>24</sup>.

ونسب له صاحب الحجّة للقراء السبعة: أبو عبد الرحمن بن اليزيدي: سَخْرِيًّا من السَّخْرِيَّة، و"سَخْرِيًّا" [الزخرف: 32] بالضم من السَّخْرَةِ<sup>25</sup>. وهذا الطرح من ابن اليزيدي سيأتي ضمن بيان منهجه في عرضه للقراءات.

وكذلك نقل مكّي بن أبي طالب القيسي في كتابه الهداية إلى بلوغ النهاية، عن اليزيدي في عدة مواضع منها:

في قول الله تعالى: "قُلِ الْعَفْوَ" [البقرة: 219]، قال مكّي: "وقال اليزيدي: العفو هو ما أطلقتته من غير أن تجهد فيه نفسك"<sup>26</sup>.

وفي قول الله تعالى: "بِهَادِي الْعُمِّي" [النمل: 81]، قال مكّي: "وقد روى أبو محمد اليزيدي عن أبي عمرو في "لهاد الذين آمنوا" قال: الوصل بالياء، والوقف على الكتب. وروي ذلك عن اليزيدي أبو عبد الرحمن وأبو حمدون"<sup>27</sup>. وذكر ابن مجاهد أن الياء حذفت مِنْهَا في الوُصْل لسكونها وَسُكُون اللَّام من "الَّذِينَ" بعدها فكتبت على الوُصْل بِغَيْرِ يَاءٍ وَلَمْ تَكْتُبْ عَلَى الوُوقْفِ فَتَكْتُبْ بِالْيَاءِ"<sup>28</sup>.

وفي قوله تعالى: "فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ" [الزمر: 17-18]، قال مكّي: "روى أبو عبد الرحمن وأبو حمدون عن اليزيدي "عبادي" بياء مفتوحة في الوصل، وبغير ياء في الوقف اتباعاً للخَط"<sup>29</sup>. ويظهر من هاتين الروايتين أن ابن اليزيدي كان صاحب اختيار في أصول القراءات، وأنه كان لا يتبع رسم المصحف في الوصل؛ إذ جاء رسم المصحف دون الياء فيهما. وهذا أيضاً يبين أثر اليزيدي في القراءات، وهناك أمثلة أخرى كثيرة.

ورغم عدم احتواء كتاب غريب القرآن وتفسيره على مواضع الوقف والابتداء، فإن ذكر مكّي لأبي عبد الرحمن إلى جانب أبي حمدون في رواية ذلك عن اليزيدي أبي محمد يحيى بن المبارك، يؤكد أن أبا عبد الرحمن المذكور هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك؛ حيث ذكر الكتاب أنه من

<sup>24</sup> ابن الجوزي، زاد المسير، 212/4؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 361.

<sup>25</sup> الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، الحجّة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين فهوجي - بشير جويجاني (دمشق/بيروت: دار المأمون للتراث، 1993)، 303/5؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 268.

<sup>26</sup> أبو محمد مكّي بن أبي طالب حَمَوْش بن محمد بن مختار القيسي، تفسير الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، بإشراف د. الشاهد البوشيني (الشارقة/الإمارات: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، 2008)، 720/1؛ اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 92.

<sup>27</sup> ابن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، 4919/7.

<sup>28</sup> أبو بكر ابن مجاهد البغدادي، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف (القاهرة، مصر: دار المعارف، 1400)، 441.

<sup>29</sup> ابن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، 6318/10.

رواة والده يحيى<sup>30</sup>.

## 2. منهج ابن اليزيدي في عرض القراءات القرآنية وضبطها وتوجيهها

### 2.1. منهجه في عرض القراءات

أبو عبد الرحمن اليزيدي والده أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي صاحب القراءة المعروفة واختياراته في القراءة التي لم يخرج فيها عن القراءات السبع<sup>31</sup>. وقد أخذ العلم على يد والده وروى عنه قراءة أبي عمرو.

وفي كتاب غريب القرآن وتفسيره لم يسر أبو عبد الرحمن في عرضه للقراءات على منهج واحد ثابت بل تعددت طرق تقديمه للمواضع التي تعرض فيها للقراءات القرآنية. وذلك من ناحية تعبيره عن وجود أكثر من قراءة في اللفظة أو اختياره لقراءة دون الإشارة إلى وجود أخرى، وكذلك من حيث ذكره لصاحب القراءة، فهو غالباً لا يذكره، وسأضيف في نهاية الدراسة ملحقاً بالمواضع التي عرض فيها ابن اليزيدي للقراءات في كتابه غريب القرآن وتفسيره. وسأكتفي الآن بذكر أمثلة لبيان منهجه في عرض القراءات.

كان ابن اليزيدي يعرض القراءات القرآنية في اللفظة الغريبة التي يوردها في كتابه غريب القرآن وتفسيره، دون ذكر تواترها أو شذوذها، ودون الإشارة إلى أنه يقرأ بها أو بغيرها، مثل: "وَقُولُوا انظُرْنَا" [البقرة: 104]: أي انتظرونا. "وَأَنْظِرْنَا": أي أخرنا. من ذلك قال: "أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ" [الأعراف: 14]<sup>32</sup>. ومثل: "هُنَالِكَ تَتْلَوْنَ كُلُّ نَفْسٍ" [يونس: 30]: تُخَبِّرُ. وَمَنْ قَرَأَ "تَتْلُوا": فقد يكون تقصُّ، من القصص وقد يكون تتبُّع<sup>33</sup>.

غالباً ما كان يورد اللفظة بقراءته التي يقرأ بها ثم يبين معناها دون ذكر أي قراءة أخرى وردت في اللفظة نفسها، مثل: "سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا" [الحجر: 15]: غُشِّيَتْ<sup>34</sup>. فقد اختار قراءة "سُكِّرَتْ" وبيّن معناها، ولم يتطرق إلى القراءة بتشديد الكاف "سُكَّرَتْ" التي قرأ بها أكثر القراء<sup>35</sup>. ومثل: "وَالَّذِينَ عَاقَدَتِ أَيْمَانُكُمْ" [النساء: 33]: الحلفاء<sup>36</sup>. حيث اختار اليزيدي قراءة "عَاقَدَتِ" وبيّن معناها، ولم يذكر قراءة "عَقَدَتِ" بلا ألف. وذكر الفارسي أن مَنْ أثبت الألف جعله من المعاقدة، وهي المحالفة في الجاهلية أنه يواليه ويورثه ويقوم بئاره فأمروا بالوفاء لهم... وَمَنْ حَذَفَ الألف يقول: ها

<sup>30</sup> ابن خلكان، وفیات الأعيان، 6/183.

<sup>31</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 8/221.

<sup>32</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 78.

<sup>33</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 171.

<sup>34</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 199.

<sup>35</sup> ابن الجوزي، زاد المسير، 4/386.

<sup>36</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 117.

هنا صفة محذوفة. والمعنى: والذين عقدت أيمانكم لهم الحلف<sup>37</sup>.  
 قد يذكر اليزيدي قراءة أخرى أو أكثر دون أن ينسبها لأحد، ويقدم لها عبارة "وقد قرئ"، مثل:  
 "فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ" [البقرة: 260]: ضُمَّنَّ إِلَيْكَ وَأَمْلَهُنَّ، والأصور المائل العنق، وقال بعضهم قطعهن.  
 وقد قرئت بكسر الصاد والمعنى واحد<sup>38</sup>.

أو يقول: "ومن قرأ"، مثل: "كَيْفَ نُنشِرُهَا" [البقرة: 259]: مَنْ قرأها بالزاي، فهي نرفع بعضها إلى  
 بعض. وَمَنْ قرأها بالراء فهو نحييها يقال: أنشر الله الموتى فنشروا<sup>39</sup>.  
 أو "ومن قال"، مثل: "ما نَنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا" [البقرة: 106]: نُؤخرها ومنه البيع بنسيئة أي  
 بتأخير، ومنه نسا الله في أجلك. وَمَنْ قال: "نُنسِئُها": فمعناه نتركها من النسيان ومنه "نُسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ"  
 [التوبة: 67]<sup>40</sup>.

أو يقول: "وبعضهم يقول"، مثل: "فَيُسْحِتُكُمْ بِعَذَابٍ" [طه: 61]: يهلككم وبعضهم يقول  
 "فَيُسْحِتُكُمْ بعذاب" بضم التاء والمعنى واحد<sup>41</sup>.  
 أو يذكر "وقرأ بعضهم"، مثل: "صَوَافٍ" [الحج: 36]: مصطفة والواحدة صافة. وقرأ بعضهم  
 صوافي واحدها صافية أي خالصة لله<sup>42</sup>.

أو يقدم لها عبارة "قرؤوا"، مثل: "حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ" [الأعراف: 40]: يدخل في  
 ثقب الإبرة والثقوب كلها سموم: المنخران والقبل والدبر. وقرؤوا "الْجَمَلُ" وهي قلوس البحر. وهو القلس  
 الغليظ<sup>43</sup>.

وهكذا فإن اليزيدي حينما يورد أكثر من قراءة فإنه يذكر المعنى الخاص بكل قراءة، ولو كان  
 المعنى واحداً فيذكر ذلك عبارات مختلفة منها (وهما واحد - وهما بمعنى واحد - والمعنى واحد)،  
 مثل: "حِجْرٌ" [الفرقان: 22]: الحرام، وقد قرئت حُجْرًا بالضم والمعنى واحد<sup>44</sup>. ومثل: "رِدْءًا"  
 [القصص: 34]: عونًا. يقال أردأته على عدوه وأرديته بمعنى واحد أعنته. وقرئت رِدْءًا بغير همز<sup>45</sup>. ومثل:  
 "السُّدَّيْنِ" [الكهف: 93]: قال بعض المشيخة. ما كان من فعل الله فهو سُدٌّ. وقرؤوا التي في "يس"

<sup>37</sup> الفارسي، الحجة، 123.

<sup>38</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 98.

<sup>39</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 98-97.

<sup>40</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 79.

<sup>41</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 247.

<sup>42</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 261.

<sup>43</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 146-145.

<sup>44</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 143.

<sup>45</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 292.

سُدًّا "وَمِنْ خَلْفِهِمْ سُدًّا" [يس: 9]. وما كان من فعل الناس فهو سُدًّا. وقال قوم هما لغتان بمعنى واحد.<sup>46</sup> ومثل: "كُشِطَتْ" [التكوير: 11]: وقشطت واحد<sup>47</sup>. وهو لا يذكر شيئاً عن قرأ بأي قراءة، بل يكتفي بذكر ورود القراءتين ويختم بأن المعنى واحد.

كذلك قد يذكر ابن اليزيدي القراءتين منفصلتين دون التعبير بأي ألفاظ متعلقة بالقراءة، فيذكر اللفظة بقراءة ويبين معناها ثم يذكر اللفظة بالقراءة الأخرى ويبين معناها كذلك. مثل: "مُعْجِزِينَ" [هود: 20]: مشطين وقالوا مبطئين. "مُعَاجِزِينَ": معاندين مشاقين. "مُعَاجِزِينَ": من فائتين "فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ" [الأحقاف: 32] منه<sup>48</sup>. وهذا كثير في كتابه، فيذكر اللفظة بالقراءات المتعددة دون استخدام أي عبارة تشير إلى القراءة.

وقد يستطرد في ذكر المفردة في غير مظانها ويربطها بآية أخرى، مثل: "ما نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا" [البقرة: 106]: نؤخرها ومنه البيع بنسيئة أي بتأخير، ومنه نسأ الله في أجلك. ومن قال: "نُنسِها": فمعناه نتركها من النسيان ومنه "نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ" [التوبة: 67]<sup>49</sup>. ومثل: "قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ" [يونس: 27]: جماعة قِطْعَةً، ويُقرأ قِطْعًا، وهو بعض الليل ومنه "فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ" [هود: 81] ساعة من الليل وجمعه أقطاع<sup>50</sup>.

ومثل: "شَيْئًا فَرِيًّا" [مريم: 27]: مصنوعًا. يقال فريت الكذب وافتريته، وكذلك "تَخْلُقُونَ إِفْكًَا" [العنكبوت: 17] تصنعونه. خلقت الكذب واختلقته مثل فريته وافتريته، ومنه "إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ" [الشعراء: 137]: أي افتراء الأولين. وقرئت "خُلُقُ الْأَوَّلِينَ" وقد تكون من هذا. يقال تحدت بالأحاديث الخلق أي المختلقة أي الكذب. ويكون خلق الأولين: شيمة الأولين<sup>51</sup>.

وبعد هذه الأمثلة يبين كيف أن ابن اليزيدي لم يكن ذا منهج واحد في عرض القراءات في كتابه غريب القرآن وتفسيره، وربما يعود ذلك إلى اهتمامه بالإيجاز وتركيزه على بيان الغريب.

## 2.2. منهجه في ضبط القراءات

من خلال استقراء كتاب غريب القرآن وتفسيره لليزيدي تبين أنه حين أورد القراءات القرآنية في المفردة الغريبة اعتمد في الأساس على القراءة التي يقرأ بها، ثم يورد أحياناً غيرها من القراءات لا على سبيل استقصاء القراءات في المفردة، بل لبيان المعنى الوارد في القراءة الثانية سواء اتفقت مع اختياره أم

<sup>46</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 233-234.

<sup>47</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 416.

<sup>48</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 262-263.

<sup>49</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 79.

<sup>50</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 170.

<sup>51</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 238.

لا.

لكن لا يوجد كتاب خاص لليزيدي حول القراءة التي قرأ بها واعتمدها في كتابه، فهو صاحب اختيار، فضلاً عن أن تسبيح القراءات السبعة جاء على يد ابن مجاهد (ت. 324هـ - 936م) المتأخر عن أبي عبد الرحمن اليزيدي.

والغالب أنه يورد القراءات مع ضبطها، سواء يضبطها بالحركات أو بالحروف كما سيأتي، وأحياناً لا يضبط بل يترك ذلك لفهم القارئ، ومن ذلك: "ما لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ" [الأفقال: 72]: الولاية النصره، يقال: نحن ولاية لكم على من عاداكم، وهم لكم ولاية إذا كانوا أنصاراً، والولاية ولاية الإمارة<sup>52</sup>. ومثل: "بِشِقِّ الْأَنْفُسِ" [النحل: 7]: ويقال: بشقّ وهو المشقّة<sup>53</sup>.

ومثل: "كِسْفًا" [الطور: 44]: قطعاً، ومن قال: كسفاً، جعله جمع كسفة وهي القطعة<sup>54</sup>.

والمواضع التي ضبط فيها القراءات التي أوردها في اللفظة الغريبة، له فيها مذاهب، هي:

الضبط بالحركات على اللفظة تبعاً للقراءة، وأحياناً يضبطها بلفظ الحركة بعد اللفظة، وهو ما يسمى الضبط بالحروف، أو يضبط الكلمة بكلمة أخرى مشهورة، ومثال الضبط بالحركات: "يُزْفُونَ وَيُزْفُونَ" [الصفات: 94]: يُسرعون. تقول العرب للنعامه ترفٌ وهو أول عدوها. وجاءني الرجل يرفٌ زفيف النعامه من سرعته. وقرئت يرفون ويرفون، وزفٌ يرفٌ<sup>55</sup>.

ومثال الضبط بالحروف: "رَاعِنًا" [البقرة: 104]: مِنْ رَاعِيَةٍ إِذَا لَمْ تُنَوِّنْ. ويقال أرعني سمعك أي استمع لي. وَمَنْ نَوَّنَ "رَاعِنًا" جعله من الرعونة، أي لا تقولوا راعناً من القول أي حمناً وهو الإرعاء والمراعاة<sup>56</sup>.

ومثل: "كَوَكَّبَ دِرِّيءٍ" [النور: 35]: مَنْ كَسَرَ الدَّالَ فَهُوَ مِنْ قَوْلِهِمْ دَرَأٌ مِنْ مَطْلَعِهِ أَيْ طَلَعَ. وَمَنْ ضَمَّ الدَّالَ وَلَمْ يَهْمِزْ أَرَادَ بِهِ مَضِيءٌ كَالدَّرِ<sup>57</sup>.

وكذلك: "وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ" [الصفات: 47]: مَنْ ضَمَّ الْيَاءَ وَفَتَحَ الزَّايَ فَالْمَعْنَى لَا تَذْهَبُ عَقُولُهُمْ وَلَا يَسْكُرُونَ، يقال: شرب فلان حتى نرف أي ذهب عقله من السكر. ويقال: نرف فلان إذا سكر كما ينرف الدم. وَمَنْ رَفَعَ الْيَاءَ وَكَسَرَ الزَّايَ فَالْمَعْنَى يُنْفِدُونَ أَيْ لَا تَفْنَى خَمْرُهُمْ. وَمَنْ نَصَّبَ الْيَاءَ وَكَسَرَ الزَّايَ يَقُولُ: لَا يَنْزِفُونَهَا هُمْ أَيْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهَا كَمَا يَنْزِفُونَ الرِّكْبَةَ. وَكُلُّ وَجْهٍ<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 160.

<sup>53</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 204.

<sup>54</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 220.

<sup>55</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 317-318.

<sup>56</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 78.

<sup>57</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 271-272.

<sup>58</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 316.

وقد يضبط اللفظة القرآنية بكلمة مشهورة: "فَجَعَلَهُمْ جُذَادًا" [الأنبياء: 58]: أي استأصلهم. ويقال: جَذَّ اللهُ أصلهم، والجذاد مثل الرفات مصدر، وقد قرئت (جذادًا) وكأنه جمع جذيد، وجذيد بمعنى مجذوذ كالقتيل والجريح<sup>59</sup>.

### 2.3. منهج ابن اليزيدي في توجيه القراءات

قبل الحديث عن منهجه في توجيه ما أورده من قراءات من المفيد معرفة أن ابن اليزيدي لم يذكر في تفسيره أي مصدر اعتمد عليه سواء في بيان معنى اللفظة الغريبة أو في عرض القراءة أو ضبطها. لكن ما ورد في ترجمته أنه أخذ العلم عن والده أبي محمد يحيى اليزيدي وأبي عمرو بن العلاء الذي حدّث عنه نقلًا عن أبيه. فأخذ القراءة عرضًا، وسماعًا عن أبيه عن أبي عمرو وله عنه نسخة. وهو من أجلّ الناقلين عنه. كما أخذ عن ابن زياد الفراء. فهو أعلم أصحاب الفراء وخاصة في القرآن ومسائله. وكذلك لم يصرح في كتابه غريب القرآن وتفسيره بصاحب القراءة أو التفسير اللهم إلا في موضع واحد نسب قراءة لابن عباس رضي الله عنهما: "حَصَّبَ جَهَنَّمَ" [الأنبياء: 98]: كلُّ ما ألقيته في نار فقد حصبتها به، من حطب أو غيره. وقرأ ابن عباس حصب جهنم بالضاد والمعنى واحد<sup>60</sup>. وكان اليزيدي صاحب اختيار في القراءة، وقد ظهر ذلك جليًا فيما أثبتته في كتاب غريب القرآن وتفسيره. ومن أمثلة ذلك:

"فَلَا رَفَتْ" [البقرة: 197]: فلا لغو من الكلام. واللغو واللغا التكلّم بما لا ينبغي. وقال المفسرون هو الجماع في هذا الموضوع.

وقد اختار اليزيدي قراءة التنوين وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ولم يذكر غيرها، كقراءة عاصم ونافع وابن عامر وحمزة والكسائي التي جاء بغير تنوين "فلا رفَتْ"<sup>61</sup>. "فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ" [البقرة: 260]: ضَمَّهِنَّ إِلَيْكَ وَأَمَلَهُنَّ، والأصور المائل العنق، وقال بعضهم قطعهنَّ. وقد قرئت بكسر الصاد، والمعنى واحد. وهنا تابع اليزيدي الجمهور في اختياره، وترك قراءة كسر الصاد "فصرهن" ولم يذكرها بشيء، وهو في ذلك تابع القول الأكثر شهرة، حيث قال الفراء: أكثر العرب على ضم الصاد<sup>62</sup>.

"وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" [آل عمران: 37]: ضَمَّهَا. اختار اليزيدي قراءة التشديد، وهي رواية أبي بكر وحفص عن عاصم وحمزة والكسائي، وخالف ابن كثير ونافعًا وأبا عمرو وابن عامر الذين قرؤوا

<sup>59</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 255.

<sup>60</sup> اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، 256-257.

<sup>61</sup> ابن الجوزي، زاد المسير، 164/1؛ الفارسي، الحجة، 94؛ شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، تحبير التيسير في القراءات العشر، تحقيق: أحمد محمد مفلح القضاة (عمان-الأردن: دار الفرقان، 2000)، 303.

<sup>62</sup> الفارسي، الحجة، 101؛ ابن الجزري، تحبير التيسير، 309؛ الداني، جامع البيان، 2/ 929؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 1/ 236.



بالتخفيف "كَفَلَهَا". بينما وافق حفصاً عن عاصم وحزمة والكسائي في قراءة "زكريا" مقصورة، وخالف ابن كثير ونافعاً وأبا عمرو وابن عامر وأبا بكر عن عاصم الذين يقرؤون "زكرياء" ممدودة<sup>63</sup>. وهكذا لم يلتزم اليزيدي قراءة واحدة بل قدّم اختياراته في كتابه بوضوح وبعده أساليب مختلفة كما سبق بيانها، والأمثلة على ذلك كثيرة تظهر في هذه المواضع التي عرض فيها اليزيدي للقراءات في كتابه تفسير القرآن وغريبه، ولم ألحق به المواضع التي اختار فيها قراءة ولم يشر إلى كونها قراءة. وتكشف هذه المواضع العديدة المتعلقة بالقراءات في كتاب ابن اليزيدي عن ثرائه بالقراءات وتنوعه في عرضها وتوجيهها، والتعليق عليها، والاستدلال عليها من كلام العرب وشعرهم ومن الجانب الصرفي واللغوي.

### سورة البقرة:

(رَاعِنَا): من راعيت إذا لم تنون. ويقال أرعني سمعك أي استمع لي. وَمَنْ نَوَّنَ (رَاعِنًا) جعله من الرعونة أي لا تقولوا راعنا من القول أي حمنا وهو الإرعاء والمراعاة. (وَقُولُوا انظُرْنَا): أي انتظرنا. (وَأَنْظِرْنَا): أي أخرنا. من ذلك قال: (أَنْظِرُنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ). (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا): نؤخرها ومنه البيع بنسيئة أي بتأخير، ومنه نسا الله في أجلك. ومن قال: (نُنْسِئُهَا): فمعناه تركها من النسيان ومنه (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ). (فَلَا رَفْتٌ): فلا لغو من الكلام. واللغو واللغا التكلم بما لا ينبغي. وقال المفسرون هو الجماع في هذا الموضع.

(كَيْفَ نُنشِئُهَا): من قرأها بالزاي، فهي «نرفع» بعضها إلى بعض. ومن قرأها بالراء فهو نحيبها يقال: أنشر الله الموتى فنشروا. (فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ): ضمهن إليك وأملهن، والأصور المائل العنق، وقال بعضهم قطعهن. وقد قرئت بكسر الصاد والمعنى واحد.

### سورة آل عمران:

(إِنْ يَمَسُّكُمْ فَرْحٌ): وقرئت فُرْحٌ فالفَرَحُ الجراح والفُرْحُ ألم الجراح. (وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ): يخون وذلك أنهم اتهموا النبي صلى الله عليه وسلم. ومن قرأ (يُغَلَّ) فهو يخان والمعنى أن بعض القوم خان.

### سورة الأنعام:

(حِجْرٌ): الحرام وقد قرئت حُجْرًا بالضم والمعنى واحد.

<sup>63</sup> الفارسي، الحجة، 108؛ ابن الجزري، تحبير التيسير، 321؛ الداني، جامع البيان، 961/3-962؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 276/1.

### سورة الأعراف:

(حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ): يدخل في ثقب الإبرة والثقوب كلها سموم: المنخران والقبل والدبر. وقرؤوا (الْجَمَلُ) وهي قلوب البحر. وهو القلس الغليظ.

(نُشْرًا): منتشرة متفرقة من كل جانب وقرئ (بُشْرًا): أي مبشرات.

(فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ) وَاتَّبَعَهُ: لغتان. وكأنَّ أتبعه ففاه وأتبعه هذا حذوه. ولا يجوز أن تقول أتبعناك وأنت تريد أتبعناك: لأن معناها اقتدينا بك.

(يُؤَلِّحُ الذُّبَابَ) وَيَلْحَدُونَ: لغتان، يجورون. والإلحاد الجور عن القصد، والمُلحد المائل عن الحق. وإِنَّمَا سُمِّي اللَّحْدُ لِأَنَّهُ فِي نَاحِيَةِ مِنَ الْقَبْرِ وَإِذَا كَانَ فِي وَسْطِهِ سَمِّي ضَرِيحًا.

### سورة الأنفال:

(الْعُدُوَّةُ) وَالْعُدُوَّةُ: لغتان جميعا والعُدوتان ناحيتا الوادي من جنبتيه.

(مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ): الْوَلَايَةُ النِّصْرَةُ يُقَالُ نَحْنُ وَوَلَايَةُ لَكُمْ عَلَيَّ مِنْ عَادَاكُمْ، وَهُمْ لَكُمْ وَوَلَايَةُ إِذَا كَانُوا أَنْصَارًا، وَوَلَايَةُ وَوَلَايَةُ الْإِمَارَةِ.

### سورة براءة (التوبة):

(الْمُعْذِرُونَ): الْمُعْذِرُ الَّذِي يُعْذِرُ فِي الطَّلَبِ وَليْسَ بِجَادٍ. وَيُقَالُ الْمُعْذِرُونَ الْمُعْتَذِرُونَ. وَقَدْ قُرِئَتْ (الْمُعْذِرُونَ) وَالْمُعْذِرُ الَّذِي قَدْ أَعْذَرَ.

### سورة يونس:

(قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ): جَمَاعَةٌ قِطْعَةٌ وَيُقْرَأُ قِطْعًا وَهُوَ بَعْضُ اللَّيْلِ. هُنَالِكَ تَبَلَّوْا كُلَّ نَفْسٍ: تُخْبِرُ. وَمَنْ قَرَأْتَلَوْا: فَقَدْ يَكُونُ تَقْصُصٌ، مِنَ الْقِصَصِ وَقَدْ يَكُونُ تَتَبُّعٌ.

### سورة هود:

(بَادِي الرُّأْيِ): مِنْ هَمْزٍ أَرَادَ فِي مَبْتَدَأِ الرُّأْيِ وَهُوَ أَوَّلُهُ وَمَنْ لَمْ يَهْمِزْ أَخْذَهُ مِنْ بَدَا يَبْدُو (5) أَيْ ظَهَرَ، كَقَوْلِكَ ظَاهِرَ الرُّأْيِ.

### سورة يوسف:

(هَيِّتْ لَكَ): بَلْغَةٌ أَهْلُ حَوْرَانَ تَعَالَى. وَمَنْ قَالَ هَيِّتْ لَكَ فَمَعْنَاهُ تَهَيَّأْتُ لَكَ بِالْهَمْزِ. (بَعْدَ أُمَّةٍ): بَعْدَ حِينٍ، وَمَنْ قَرَأَ بَعْدَ (أُمَّةٍ) بَعْدَ نَسِيَانٍ.

### سورة النحل:

(بِشَقِّ الْأَنْفُسِ): وَيُقَالُ بِشَقٌّ وَهُوَ الْمَشَقَّةُ.

### سورة الإسراء (بني إسرائيل):

(أَمَرْنَا مُنْتَرِفِيهَا): قَالُوا مِنَ الْأَمْرِ، أَمَرْنَاهُمْ بِالطَّاعَةِ فَفَسَقُوا وَقَدْ قُرِئَتْ أَمَرْنَا عَلَى مَعْنَى كَثَرْنَا. وَحَكَوْا:

أمرنا في معنى كثرنا، ومن ذلك «خَيْرُ الْمَالِ سِكَّةٌ مَأْبُورَةٌ وَمُهْرَةٌ مَأْمُورَةٌ».

(كِسْفًا): قِطْعًا وَمَنْ قَالَ كِسْفًا جَعَلَهُ جَمْعَ كِسْفَةٍ وَهِيَ الْقِطْعَةُ.

(فَرَفْنَاهُ): مَنْ خَفَّفَ فَالْمَعْنَى بَيْنَاهُ وَمَنْ شَدَّدَ أَرَادَ أَنَّهُ نَزَلَ مَتَفَرِّقًا.

### سورة الكهف:

(مِرْفَقًا): مَا ارْتَفَقَتْ بِهِ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ الْمِرْفَقُ، فَأَمَّا فِي الْيَدِ فَهُوَ الْمِرْفَقُ.

(تَمَسَّ): الْمَأْكُولُ وَ(تُمَّرُ) الْمَالُ.

(السُّدَّيْنِ): قَالَ بَعْضُ الْمُشَيْخَةِ مَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ فَهُوَ سُدٌّ. وَقَرُّوْا الَّتِي فِي يَسِينِ سُدًّا (وَمِنْ

حَلْفِهِمْ سُدًّا). وَمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ النَّاسِ فَهُوَ سَدٌّ. وَقَالَ قَوْمٌ هُمَا لُغَتَانِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ.

(بَيْنَ الصُّدْفَيْنِ): جَنَّتِي الْجَبَلُ وَقَدْ قَرَّتْ الصُّدْفَيْنِ.

### سورة مريم:

(شَيْئًا فَرِيًّا): مُصْنُوعًا. يُقَالُ فَرَيْتَ الْكُذْبَ وَافْتَرَيْتَهُ وَكَذَلِكَ (تَخْلُقُونَ إِفْكًا) [العنكبوت: 17/29]

تصنعونه. خلقت الكذب واختلقته مثل فريته وافتريته، ومنه (إِنْ هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْأَوَّلِينَ) [الشعراء: 26/

137] أي افتراء الأولين. وقُرئت (خُلِقَ الْأَوَّلِينَ) وقد تكون من هذا. يقال تحدّث بالأحاديث الخلق أي

المختلقة أي الكذب. ويكون خلق الأولين: شيمة الأولين.

### سورة طه:

(مَكَانًا سُوءًا): تَضَمَّ أَوَّلُهُ وَتَكَسَّرَ وَكَذَلِكَ طَوَى. الْمَكَانَ النِّصْفَ فِيمَا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ.

(فَيُسْجِتُكُمْ بِعَذَابٍ): يَهْلِكُكُمْ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ فَيُسْجِتُكُمْ بِعَذَابٍ بِضَمِّ التَّاءِ وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ.

(فَيَجَلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي): يَجِبُ عَلَيْكُمْ. وَمَنْ قَرَأَ يَحُلُّ فَاَلْمَعْنَى يَنْزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ الْحُلُولِ.

(بِمِلْكِنَا): بِمَا مَلَكَتْ أَيْدِينَا. وَمَنْ قَرَأَ (بِمِلْكِنَا) فَالْمَعْنَى بِسُلْطَانِنَا.

(فَقَبَضْتُ قَبْضَةً): أَخَذْتُ مَلءَ جَمْعِ كَفِّي وَمَنْ قَرَأَ قَبِصَتْ فَالْقَبِصُ التَّنَاوُلُ بِأَطْرَافِ الْأَصَابِعِ.

(لِنَحْرَقَنَّه): مِنْ حَرَّقَتْ وَمَنْ قَرَأَ (لِنَحْرَقَنَّه) فَالْمَعْنَى لِنَبْرِدَنَّه بَرْدًا.

### سورة الأنبياء:

(فَجَعَلَهُمْ جُذَادًا): أَي اسْتَأْصَلَهُمْ. وَيُقَالُ: جَدَّ اللَّهُ أَصْلَهُمْ، وَالْجُذَادُ مِثْلُ الرَّفَاتِ مُصَدَّرٌ وَقَدْ قُرئت

(جُذَادًا) وَكَأَنَّهُ جَمْعُ جَزِيدٍ، وَجَزِيدٌ بِمَعْنَى مَجْدُودٌ كَالْقَتِيلِ وَالْجَرِيحِ.

(حَصَبٌ جَهَنَّمَ): كُلُّ مَا أَلْقَيْتَهُ فِي نَارٍ فَقَدْ حَصَبْتَهَا بِهِ، مِنْ حَطَبٍ أَوْ غَيْرِهِ. وَقَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ حَضَبٌ

جَهَنَّمَ بِالضَّادِ وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ.

### سورة الحج:

(صَوَافٍ): مُصَطَفَّةٌ وَالْوَاحِدَةُ صَافَّةٌ. وَقَرَأَ بَعْضُهُمْ صَوَافِي وَاحِدًا صَافِيَةً أَي خَالِصَةً لِلَّهِ.

(مُعْجَزِينَ): مثبطين وقالوا مبطلين.

(مُعَاجِزِينَ): معاندين مشاقين.

(مُعَاجِزِينَ): من فائتين (فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ) [الأحقاف: 23/46] منه.

سورة المؤمنون:

(طُورِ سِينَاءَ): الطور الجبل، وسيناء اسم وسيناء أيضا.

(رَبُوبًا): يقال فلان في ربوة قومه أي في عزّ قومه وعددهم. والرّبوة النشر أيضا.

(زُبُرًا): الزبر الكتب. واحدها زبور ومن قال زبر فواحدها زبرة أي قطعاً كزبر الحديد.

(تَهْجُرُونَ): تهذون كما يقال هجر الرجل في منامه إذا هذى. وقرئت تَهْجُرُونَ أي تقولون الهُجْر

وهو الفُحْش من القول. قد أَهْجَرْتَ يا هذا أي قلت فُحْشًا.

(سُخْرِيًّا): من السُّخْرِيَّةِ و (سُخْرِيًّا) من السُّخْرَةِ.

سورة النور:

(فَرَضْنَاهَا): حَدَدْنَا فِيهَا الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ. (وَفَرَضْنَاهَا): من الفريضة.

(إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ): أي يأخذه بعضكم عن بعض. ومن قرأ (تَلَقَّوْنَهُ) فمعناه تصرّفونه بألسنتكم

وتردّدونه. وقال بعضهم: الوَلَقُ الكذب، ورووا تَلَقَّوْنَهُ من الوَلَقِ وهو الكذب.

(كَوَكَّبَ دَرِيءًا): من كسر الدال فهو من قولهم درأ من مطلعها أي طلع. ومن ضمّ الدال ولم يهمز

أراد به مضيء كالدرّ.

سورة الشعراء:

(وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَادِرُونَ): فرقون، ومن قال حاذرون، المعنى مؤدون في السلاح.

(بِكُلِّ رِيْعٍ): ويقال رِيْع وهو الارتفاع من الأرض والجماعة الرّبعة مثل ديك وديكة.

(فَرِهَيْنَ): أشرين بطرين، ومن قرأها (فَارِهَيْنَ) فيجوز أن يكون في معنى فرهين ويكون بمعنى

حاذقين.

سورة النمل:

(دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ): من الكلام. وقرئت (تَكَلِّمُهُمْ) من الكَلْم وهو الجراح.

سورة القصص:

(وَدُعَاءًا): عوناً. يقال أَرْدَأْتُهُ عَلَى عَدُوِّهِ وَأَرْدَيْتُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ أَعْتَنَهُ. وقرئت رِدًّا بغير همز.

سورة العنكبوت:

(لِنُبَيِّنَنَّ لَهُمْ): من تبوأ ومن قال (لِنُتَوِّبِنَهُمْ) من التّوَاء وهو الإقامة.

سورة الأحزاب:

(لا مَقَامَ لَكُمْ): أي لا مكان لكم تقومون فيه. والمُقَامُ الإقامة.

(وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ): من الوَقَارِ، ومن فتح القاف فهي مخففة، قَرِرْتُ كما خُفِّفْتُ ظَلَلْتُ فقيل: ظَلَلْتُ عليه عاكفاً.

#### سورة سبأ:

(مِنْسَاتُهُ): عصاه التي ينسأ بها الغنم. يقال نسأت الغنم إذا سَقَّتْهَا. تهمز ولا تهمز في القراءة.  
(فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ): قال نَفْسٌ عنها وَرَفَهُ وَجَلِّي، ومن قرأها بالراء والغين فمعناه أخرج ما فيها من خوف ففرغت منه.

(التَّشَاؤُسُ): مَنْ هَمَزَ فِيهِ مِنْ نَأَشْتُهُ أَي أَخَذْتَهُ مِنْ بَعْدِ وَقَالُوا هُوَ الْمَطْلَبُ بَعْدَ الْفَوْتِ. ومن لم يهمز فمأخوذ من نشت أنوش نوشا أي تناولت.

#### سورة يس:

(فَكَيْهُونَ): متفكهنون، ومنه فلان فكه بأعراض النَّاسِ. (فَاكَيْهُونَ): الذين تكثرت عندهم الفواكه.  
وكذلك التامر واللابن الذي كثر عنده اللين والتمر.  
(رُكُوبُهُمْ): الرُّكُوبُ ما يركب من بعير أو غير ذلك والرُّكُوبُ الفعل يقال ركب رُكُوبًا حسنا والحلوبة ما حلبوا.

#### سورة الصافات:

(وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزِفُونَ): من ضم الباء وفتح الزاي فالمعنى لا تذهب عقولهم ولا يسكرون، يقال شرب فلان حتَّى نَزَفَ أَي ذَهَبَ عَقْلُهُ مِنَ السُّكْرِ. ويقال نَزَفَ فلان إذا سكر كما ينزف الدم. ومن رفع الباء وكسر الزاي فالمعنى يُنْفِدُونَ أَي لا تفتنى خمرهم. ومن نصب الباء وكسر الزاي يقول: لا ينزفونها هم أَي لا يأتون عليها كما ينزفون الركيّة. وكلّ وجه.

- (يُزِفُونَ) وَيُزِفُونَ: يُسْرِعُونَ. تقول العرب للنعامه تَرَفٌ وهو أول عدوها. وجاءني الرجل يَزِفُ زيفاً النعامه من سُرْعته. وقرئت يَزِفُونَ وَيُزِفُونَ وَزَفَّ يَزِفُ.

#### سورة ص:

(مِنْ فُوقٍ): من راحة بمعنى إفاقة ومن قرأ (مِنْ فُوقٍ) جعله من فواق الناقة؛ ما بين الحلبتين وقال قوم هما واحد.

(أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ): قالوا أولي النعم والبصائر يقال: لي عندك يد أي نعمة. ومن قرأ (الْأَيْدِي) بغير ياء فرعموا أنه بمعنى القوّة (وَالْأَبْصَارِ): قالوا العقول أيضا.

(عَسَاقٍ): يثقل ويخفف، ويقال إنها مثل القرحة التي تنفطت وهو من لغة أهل الحجاز.

#### سورة الشورى:

ذَلِكَ الَّذِي يَبَشِّرُ اللَّهُ) معناها يَنْصُرُ من النصر. وقال بعضهم يُبَشِّرُ وَيَبَشِّرُ معناهما واحد.

سورة الزخرف:

(آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ): أي على استقامة، وقرئت (أُمَّةً) بهذا المعنى، أي على حال.  
(يَصِدُّونَ) أي يَضْحُونَ وقالوا يكذبون يَصِدُّونَ وَيَصُدُّونَ بمعنى الإعراض لغتان ويقال يَصُدُّونَ يَعْذِلُونَ.

سورة الأحقاف:

(أَوْ أَتَّارَةً مِنْ عِلْمٍ): أي بقيّة. ومن قرأ أثره فهو مصدر أثره يَأْتِرُهُ: يَذْكَرُهُ ويرويّه. وحديث مأثور من ذلك.

(كُرْهًا): وقال بعضهم كُرْهًا. والكُرْه ما كرهته والكِرْه ما أُكْرِهت عليه.

سورة الحجرات:

(لَا يَأْتِيكُمْ وَلَا يَلْتِكُمْ): بمعنى واحد. من قرأ يَلْتِكُمْ فهي لات يَلْتِ. أي ينقصكم أعمالكم. ومن قرأ يَأْتِيكُمْ فهي أكثر من يَلْتِ.

سورة الطور:

(وَإِذْ بَارَ النَّجْمُ): من كسر الألف جعله مصدرا ومن فتحها جمع دبر.

سورة النجم:

(اللَّاتِ) (وَالْعُزَّى): صنمان. من شدّد اللّات يقول الذي يَلْتِ السَّمْن والزيت ويروي أنّ رجلا كان يَلْتِ السويق.

(ضَبْرِي): ناقصة. يقال ضَبْرَتْهُ حَقَّةً وضَبْرْتُهُ وضَبْرْتُهُ نَقَصْتُهُ ومنعته. وقالوا الضَّبْر الضَّبْم ومنهم من يهمزها.

سورة الواقعة:

(فَرَوْحٌ): برد، ومن قرأ فَرَوْح فهو الحياة والبقاء أي أحياه الله ورزقه الله.

سورة الحشر:

(يُخْرِبُونَ) يهدمون، و (يَخْرِبُونَ) يعطلون.

سورة المنافقين:

(حُشْبٍ): مَنْ حَفَفَهَا فواحدها حَشْبِيَّة مثل بَدَنَّةً وَبُدْنٌ وقال بعضهم جمع خشباء، وبعضهم يقول: حُشْبٌ فينقلها.

سورة المزمل:

(أَشَدُّ وَطْئًا): يواطئ بسمعه وقلبه، من المواطأة؛ لأن القراءة بعد هُدْي من اللَّيْلِ أَفْهَمُ لَهُ. «وقال

بعضهم أشدُّ رُكُوبًا لَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَعْمَلُهُ بِاللَّيْلِ مِنْ سَيْرٍ أَوْ صَلَاةٍ فَهُوَ أَشَدُّ. وَمَنْ قَرَأَ: أَشَدُّ وَطَاءً؛ فِرَاشًا أَيْ مَهَادًا. أَنَّهُ يَفْتَرِشُ اللَّيْلَ»

#### سورة المدثر:

(وَالرَّجْزَ فَاهْجُتْ): قالوا الأوثان وقالوا الإثم، والرَّجْز والرَّجْس واحد.

(وَاللَّيْلَ إِذَا دَبَّرَ): أي تَبَعَ النهار. يقال جاء دَبْرِي مَنْ إِذَا جَاءَ خَلْفِي. وَمَنْ قَرَأَ إِذَا أَدْبَرَ فَمَعْنَاهُ إِذَا وَلَّى.

(مُسْتَنْفَرَةٌ): نافرة. ومُسْتَنْفَرَةٌ مدعورة.

#### سورة النازعات:

(عِظَامًا نَحْرَةً): وناخرة بالية وقد يكون أن تنخر فيها الريح نخيرا بالأرض.

#### سورة التكوير:

(كُشِطَتْ) وقشطت واحد.

(بِظُنَيْنٍ): بمتهم وضمنين بخيل.

#### سورة الهمزة:

(فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ): عَمَدٍ وَعُمُدٍ جمع العِمَاد.

ورغم الإيجاز الواضح في كتاب اليزيدي غريب القرآن وتفسيره، فإنه كان متقدماً على عصره في اختياراته للقراءات، فقدم سفرًا مليئًا بلغة العرب ومعاني المفردات العربية ودلالات القراءات الواردة في اللفظة القرآنية.

#### الخاتمة

جاء ابن اليزيدي في مرحلة مبكرة في التأليف في علوم القرآن عامة وغريب القرآن والقراءات خاصة. وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج هي:

- رغم التشكيك الذي ظهر في نسبة الكتاب إلى ابن اليزيدي فإن دلائل كثيرة أشارت إلى أن كتاب غريب القرآن وتفسيره يعود لأبي عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك اليزيدي.

- مثل الكتاب أهمية كبيرة من ناحية الغريب والقراءات على حد سواء بما اختاره من مفردات قرآنية وبيّن معناها وأثبت اللغات الواردة فيها وعلاقتها بمعنى الآية، أو من ناحية القراءات التي قدمها في كتابه اختياريًا وترجيحًا أو عرضًا للقراءات المتعددة دون ترجيح.

- تنوع أسلوب ابن اليزيدي في عرضه للقراءات القرآنية، وهذا دليل على سعة ثقافته وعلمه.

- حفظ لنا الكتاب القراءات الواردة في الألفاظ التي اختارها، وإن لم يقصد استقصاء كل القراءات في كل المواضع.

- تأثر كثير من العلماء والمؤلفين في علوم القرآن بصفة عامة والقراءات خاصة بابن اليزيدي ونقلوا عنه في مواضع مختلفة من مؤلفاتهم.

وما زال تراث اليزيديين وغيرهم ممن قدموا للمكتبة الإسلامية مؤلفات قيمة تركت أثرًا فيمن جاء بعدهم ونقل عنهم، وربما لقي اللاحق شهرة أكثر من السابق، أو ربما ضاع المؤلف الأصلي وبلغنا بين ثنايا كتب اللاحقين، أو لعله ما زال بين ثنايا المخطوطات التي تعج بها كثير من دور حفظ المخطوطات في العالم. ولا زال اليزيدي وكتابه غريب القرآن وتفسيره بحاجة إلى أبحاث متعددة للكشف عن جوانب أخرى فيه كاللغة والتصريف والرسم. وأرجو أن تكون هذه الدراسة إلى جانب مثيلاتها خطوة نحو الاستفادة من هذا التراث وإعادة نشره وتحليل محتواه..



## المراجع

- ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف. *تحرير التيسير في القراءات العشر*. تحقيق: أحمد محمد مفلح القضاة. عمان-الأردن: دار الفرقان، 2000.
- ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف. *غاية النهاية في طبقات القراء*. تحقيق: ج. برجستراسر. مكتبة ابن تيمية، 1351.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. *زاد المسير في علم التفسير*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي، 1422.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق - سيد، أيمن فؤاد. *المهرست*. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2014.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. بيروت، لبنان: دار صادر، 1900.
- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس التميمي البغدادي. *السبعة في القراءات*. تحقيق: شوقي ضيف. القاهرة، مصر: دار المعارف، 1400.
- أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمُوش بن محمد بن مختار القيسي. *تفسير الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمال فنون علومه*. تحقيق مجموعة رسائل جامعة بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، بإشراف د. الشاهد البوشيخي. الشارقة/الإمارات: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، 2008.
- الأصفهاني، أبو الفرج. *الأغانى*. بيروت، لبنان: دار صادر، 2008.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. *نزهة الألباء في طبقات الأدباء*. تحقيق: إبراهيم السامرائي. الزرقاء - الأردن: مكتبة المنأ، 1985.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *تاريخ بغداد*. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 2002.
- حسين، إبراهيم بن عبد الرحيم حافظ. *علم غريب القرآن الكريم مراحلها ومناهجه وضوابطه*. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 1435.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. *جامع البيان في القراءات السبع*. الشارقة، الإمارات: جامعة الشارقة، 2007.
- الداودي، محمد بن علي بن أحمد. *طبقات المفسرين*. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، دون تاريخ.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. *سير أعلام النبلاء*. القاهرة، مصر: دار الحديث، 2006.
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور. *الأنساب*. بيروت، لبنان: دار الجنان ودار الفكر، 1988.
- الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر. *التفسير اللغوي للقرآن الكريم*. الرياض - المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1432.

- الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. *الحجة للقراء السبعة*. تحقيق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجايي. دمشق/بيروت: دار المأمون للتراث، 1993.
- القفطي، أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، 1410.
- نويهض، عادل. *معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر*. مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1988.
- وليد بن أحمد الحسين الزيري وآخرون. *الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة من القرن الأول إلى المعاصرين*. مانشيستر - بريطانيا: مجلة الحكمة، 2003.
- اليزيدي، أبو عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك. *غريب القرآن وتفسيره*. تحقيق: محمد سليم الحاج. القاهرة: عالم الكتب، 1985.

## Kaynakça | References

- Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Ḳur'ân ve tefsîrihi ve aḥkâmîhi ve cümelin min fûnûni 'ulûmih. al-Shâriqah / al-Imârat: majmû'ah Buḥûth al-Kitâb wa-al-sunnah-Kulliyat al-sharî'ah wa-al-Dirâsât al-Islâmîyah-Jâmi'at al-Shâriqah, 2008.*
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*. Beyrut: Dâru Sadır, 2008.
- Ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saïd, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kirâati's-seb'.* al-Shâriqah - al-Imârat: Jâmi'at al-Shâriqah, 2007.
- Ed-Dâvûd, Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Bayrût: Dar al-Kutub al-'İlmîyah, Ts.
- El-Bağdâdî, Abû Bakr Aḥmad ibn Alî ibn Thâbit. *Târîḥ Bağdâd*, Beyrut: Dar al-Ġarb al-İslâmî, 2002.
- El-Enbârî, Abû al-Barakât Abdur-Raḥmân ibn Muḥammad, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi Tabakât al-Udabâ*, Zerkâ, 1985.
- El-Fârisî, el-Hasan b. Ahmad b. 'Abdul-Ghaffâr. *el-Ḥucceh lil-Kürrâ' es-sab'ah*. Dimashk: Dar al-Mamûn lit-Turâs, 1993.
- El-Kıftî, Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuḥât* (Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire: Dâr el-Fıkr al-'Arabî, 1410.
- El-Yezîdî, Abû 'Abd al-Raḥmân 'Abd Allâh ibn Yaḥyâ ibn al-Mubâarak. *Gharîb al-Kur'ân ve tefsîruh*. (Thk. Muḥammad Salîm al-Ḥâjj). Kahire: Alam al-Kutub, 1985.
- Es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Bayrût: Dâr al-Jinân ve Dâr al-Fıkr, 1988.
- Et-Ṭayyâr, Musâ'id b. Sulaymân b. Nâşir. *et-Tefsîr el-Lughawî lil-Kur'ân al-Karîm*. er-Riyâd: Dâr Ibn el-cevzi, 1432.
- Husayn, İbrâhîm ibn 'Abd al-Raḥîm Hâfiz. *İlmi Gharîb al-Kur'ân al-Karîm marâḥiluhu ve manâhijuhu ve-dawâbiḥuhu*. Makkah al-Mukarramah: Dar Taybah al-Khadrâ', 1435.
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. Beyrut: Dâru Sadır, 1900.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî, *Zâdû'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Thk. abdurrazzak almahdü), bayrut, darul-kitab alarabi, 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *Taḥbîrüt-Teysîr fi kirâ'ati'l-e'immeti'l-çaşere*, (Thk. Aḥmad Muḥammad Mufliḥ al-Kuḍâh), Ammân-al-Urdun: Dâr al-Furqân, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *Gâyetü'n-Nihâye fi ṭabaqâti'l-ḳurrâ'* (Thk. G. Bergstraesser), mektabet ibn teymiye, Kahire, 1351.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (Thk. Ayman Fu'âd), Landan: Mu'assasat al-Furqân lit-Turâs al-İslâmî, 2014.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. (Tahk: Şevkî Dayf) Kahire, Mısır: Darul-Maarif, 1400.

Nuwayhid, Âdil. *Mu'jam al-mufasssîrîn min sadr el-İslâm ve hattâ el-'aşr el-hâdir*. Mu'assasat Nuwayhid el-Thaqâfiyah lit-Ta'lif ve-el-Tarcamah ve en-Naşr, 1988.

TDV İslâm Ansiklopedisi. "YEZÎDÎ 'Abdullah b. Yahyâ". Erişim 24 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yezidi-abdullah-b-yahya>

Walîd ibn Ahmad el-Ḥusayn ez-Zubayrî ve-âkharûn. *el-Mawsû'ah al-muyassarâh fî tarâjîm a'immat al-tafsîr wa-al-iqrâ' wa-al-naḥw wa-al-lughah min al-qarn al-awwal ilâ al-mu'âşirîn*. mânşister-Barîḥâniyâ: Majallat al-Ḥikmah, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dâr al-Hadith, 2006.