

e-ISSN 2717-610X

tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



13/1 (Haziran | June 2025)

tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of Ilmiyat

13/1 (Haziran | June 2025)

e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology

ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

Kapsam | İlahiyat Araştırmaları **Scope** | Theology Studies
Periyod | 1 Yılda 2 Sayı **Period** | Biannually
(30 Haziran & 31 Aralık) (30 June & 31 December)
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye

Yayın Dili | Türkçe, Arapça ve İngilizce **Language Pub.** | Turkish, Arabic and English

Tokat İlmiyat Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe-İngilizce başlık öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) toplam 9000 kelime sayısını aşmayacak şekilde ve **ISNAD** Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir. **Tokat Journal of Ilmiyat** is an internationally referred journal. Articles include a Turkish-English title, abstract (minimum 450 words), keywords (minimum 5 concepts), a bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System, not exceeding a total of 9000 words.

Yayıncı Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Tokat 60010 Türkiye Tokat 60010 Türkiye

email: ilmiyat@gop.edu.tr

tel: 03562521515/3853 Fax: 03562521520

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



Sahibi

Prof. Dr. Ahmet İNANIR
<https://orcid.org/0000-0001-8300-2682>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Owner

ahmet.inanir52@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Baş Editör

Doç. Dr. Ramazan DİLER
<https://orcid.org/0000-0002-8659-0018>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Editor-in-Chief

ramazan.diler@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Yrd.

Dr. Öğretim Üyesi Aslihan Kuşcuoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Yavuz Sarı
<https://orcid.org/0000-0001-6847-2600>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Emine Sekme
<https://orcid.org/0000-0001-9490-5932>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Asst. Editor

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
yavuz.sari@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
emine.sekme@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay
<https://orcid.org/0000-0001-9326-5988>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Responsible Manager

kubatali.topcubay@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Etik Editörü

Prof. Dr. Muammer Bayraktutar
<https://orcid.org/0000-0003-0814-0529>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Ethics Editor

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

İstatistik Editörü

Doç. Dr. Muhammet Okudan
<https://orcid.org/0000-0002-3400-1410>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Statistics Editor

muhammet.okudan@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Editörü

Doç. Dr. Selçuk Kirtepe
<https://orcid.org/0000-0002-7581-0863>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Publication Editor

selcuk.kirtepe@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Mizanpaj Editörü

Doç. Dr. Alper Ay
<https://orcid.org/0000-0002-3035-1560>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Layout Editor

alper.ay40@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Alan Editörleri

Prof. Dr. Enver Bayram | TİB
<https://orcid.org/0000-0001-7624-4528>

Field Editors

enver.bayram@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Prof. Dr. Mehmet Demirtaş FDB https://orcid.org/0000-0001-9537-3851	Tokat Gaziosmanpaşa University mehmetdem06@gmail.com https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Prof. Dr. Şir Muhammet Dualı https://orcid.org/0000-0003-0136-1214	Tokat Gaziosmanpaşa University redemmer79@gmail.com https://ror.org/04f81fm77
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay FDB https://orcid.org/0000-0001-9326-5988	Sivas Cumhuriyet Univesity kubatali.topcubay@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Ahmet Özdemir TİB https://orcid.org/0000-0002-2389-6693	Tokat Gaziosmanpaşa University ahmet.ozdemir@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Hakan Temir İST https://orcid.org/0000-0002-4142-6310	Tokat Gaziosmanpaşa University hakan.temir@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Hilal Özay TİB https://orcid.org/0000-0001-6412-4430	Tokat Gaziosmanpaşa University hilal.ozay@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Mehmet Ayas FDB https://orcid.org/0000-0002-8135-9183	Tokat Gaziosmanpaşa University mehmet.ayas@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Halit Kalli FDB https://orcid.org/0000-0001-8052-1209	Tokat Gaziosmanpaşa University halit.kalli@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Faysal Arpaguş TİB https://orcid.org/0000-0001-9607-0078	Tokat Gaziosmanpaşa University faysal.arpagus@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Melih Taştan FDB https://orcid.org/0000-0002-3371-2122	Tokat Gaziosmanpaşa University melih.tastan@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Recep Turan TİB https://orcid.org/0000-0001-9390-0005	Tokat Gaziosmanpaşa University recep.turan@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Murat Ataman TİB https://orcid.org/0000-0002-7049-3125	Tokat Gaziosmanpaşa University murat-ataman58@hotmail.com https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Eyüp Gür TİB https://orcid.org/0000-0002-3926-3452	Tokat Gaziosmanpaşa University eyup.gur@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Nazım Çınar TİB https://orcid.org/0000-0002-9649-9066	Tokat Gaziosmanpaşa University nazim.cinar@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi M. Yusuf Akbak https://orcid.org/0000-0002-5042-8983	Tokat Gaziosmanpaşa University muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Müslüm Aydın https://orcid.org/0000-0003-3241-1288	Tokat Gaziosmanpaşa University muslum.aydin@giresun.edu.tr https://ror.org/05szaq822

Dil Editörleri

Dr. Öğretim Üyesi Aslihan Kuşcuoğlu | İng.
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi İlhan Yıldız | Tr.
<https://orcid.org/0000-0001-8530-8757>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Recep Turan
<https://orcid.org/0000-0001-9390-0005>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İnanır
<https://orcid.org/0000-0001-8300-2682>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan DİLER
<https://orcid.org/0000-0002-8659-0018>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Bayram | TİB
<https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Esmâ Sayın
<https://orcid.org/0000-0001-9420-700X>
Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Korkmaz
<https://orcid.org/0000-0002-6873-4313>
Kayseri Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
<https://orcid.org/0000-0002-6100-6188>
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Özkan
<https://orcid.org/0000-0001-6134-4518>
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Süleyman Pak
<https://orcid.org/0000-0002-4440-4627>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Hacı Mustafa Kiriş
<https://orcid.org/0000-0002-1731-7325>
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Yılmaz Arı
<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Öğretim Orhan Güvel
<https://orcid.org/0000-0002-6104-8177>
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Yavuz Sarı
<https://orcid.org/0000-0001-6847-2600>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Language Editors

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
ilhan.yildiz@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
<https://ror.org/01rpe9k96>
recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Editorial Board

inanirahmet@hotmail.com
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
Ramazan.diler@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
ibrahim.bayram@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
esmasayin16@gmail.com
<https://ror.org/02tv7db43>
Balıkesir University
mkorkmaz@erciyes.edu.tr
<https://ror.org/047g8vk19>
Kayseri Erciyes University
hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
<https://ror.org/04f81fm77>
Sivas Cumhuriyet University
b.ozkan02@gmail.com
<https://ror.org/05ryemn72>
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Suleyman.pak@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University
mustafakiris@cumhuriyet.edu.tr
<https://ror.org/04f81fm77>
Sivas Cumhuriyet University
yilmaz.ari@hotmail.com
<https://ror.org/01dzjez04>
Eskişehir Osmangazi University
guvelorhan@gmail.com
<https://ror.org/03h8sa373>
Osmaniye Korkut Ata University
yavuz.sari@gop.edu.tr
<https://ror.org/01rpe9k96>
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Öğretim Üyesi Emine Sekme https://orcid.org/0000-0001-9490-5932 Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	emine.sekme@gop.edu.tr https://ror.org/01rpe9k96 Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Timur Kozukulov https://orcid.org/0000-0001-7480-0025 Oş Devlet Üniversitesi	t.kozukulov@oshsu.kg https://ror.org/0449rh157 Osh State University
Dr. Öğretim Üyesi Youssoufa Soumana https://orcid.org/0000-0002-3133-579X Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	yousoufsoum@hotmail.com https://ror.org/03gn5cg19 Kahramanmaraş Sütçü İmam University
Assoc. Prof. Dr. Sigame Boubacar Maiga https://orcid.org/0000-0002-4577-948X Bamako Yüksek Normal Okulu	maiga.sigame@yahoo.fr https://ror.org/02s6w8y22 Ecole Normale Supérieure de Bamako
Danışma Kurulu	Advisory Board
Prof. Dr. Celal Türer https://orcid.org/0000-0002-9250-2336 Ankara Üniversitesi	cturer@ankara.edu.tr https://ror.org/01wntqw50 Ankara University
Prof. Dr. Macit Yılmaz https://orcid.org/0000-0001-9479-3686 Çorum Hitit Üniversitesi	macidyilmaz@hitit.edu.tr https://ror.org/01x8m3269 Çorum Hitit University
Prof. Dr. Suat Erdem https://orcid.org/0000-0003-0914-4775 Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	suaterdem@hotmail.com https://ror.org/05ryemn72 Ankara Yıldırım Beyazıt University
Doç. Dr. Vahit Celal https://orcid.org/0000-0002-0545-8382 Bartın Üniversitesi	vcelal@bartin.edu.tr https://ror.org/03te4vd35 Bartın University
Doç. Dr. Mustafa Aykaç https://orcid.org/0000-0003-3126-1070 Kastamonu Üniversitesi	maykac19@gmail.com https://ror.org/015scty35 Kastamonu University
Doç. Dr. Fuat Karabulut https://orcid.org/0000-0002-0104-588X Erzurum Atatürk Üniversitesi	Fuat.karabulut@atauni.edu.tr https://ror.org/03je5c526 Erzurum Atatürk University
Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Çağıl https://orcid.org/0000-0002-6601-753X Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	acagil@agri.edu.tr https://ror.org/054y2mb78 Ağrı İbrahim Çeçen University
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Çavuşoğlu https://orcid.org/0000-0003-4121-1974 Kastamonu Üniversitesi	mustafacsv1969@gmail.com https://ror.org/015scty35 Kastamonu University
Dr. Öğretim Üyesi Çiğdem Gülmez https://orcid.org/0000-0001-6865-8464 Kastamonu Üniversitesi	gulmezciğdem@gmail.com https://ror.org/015scty35 Kastamonu University
Dr. Öğretim Üyesi Şeyma Genan https://orcid.org/0000-0002-6135-1045 İstanbul Medeniyet Üniversitesi	seymagenan@gmail.com https://ror.org/05j1qpr59 İstanbul Medeniyet University
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov https://orcid.org/0000-0003-3902-9938 Araşan Beşerî Bilimler Enstitüsü	sbazarkulov@gmail.com https://ror.org/0449rh157 Arashan Humanitarian Institute
Doç. Dr. Zailabidin Acımamatov https://orcid.org/0009-0005-8623-1348	zaynabidina@mail.ru https://ror.org/0449rh157

Oş Devlet Üniversitesi Osh State University

Doç. Dr. AZIALE Komlan Agbetoézien
<https://orcid.org/0009-0007-1521-0632>
Kara Üniversitesi
Ass. Prof Suleyman TAAN
<https://orcid.org/0000-0001-7570-9469>
Arap Çalışmaları Umman Sultanlığı
Sahar Üniversitesi

azialeexauce@gmail.com
<https://ror.org/001pma463>
Université de Kara
staan@su.edu.om
<https://ror.org/02ftvf862>
Arabic Studies Sultanate of Oman Sohar University

Hakem Kurulu

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı
çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
Hakem isimleri gizli tutulmakta ve
yayınlanmamaktadır.

Referee Board

Tokat Journal of İlmîyat uses double-blind review
fulfilled by at least two reviewers. Referee names
are kept strictly confidential and not publish.

İndeksler Indexes



ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı
Turkish National Database Social Sciences and Humanities Database
Indexing Started: 30/06/2019 – Volume/Issue: 7/1



EBSCO Database
Indexing Started: 30/06/2025 – Volume/Issue: 13/1



European Reference Index for the Humanities
Indexing Started: 30/06/2025 – Volume/Issue: 13/1



Ulrich's Periodicals Directory
Indexing Started: 30/06/2025 – Volume/Issue: 13/1



J-Gate Veri Tabanı
J-Gate Database
Indexing Started: 30/12/2021 – Volume/Issue: 9/2



İSAM İslam araştırmaları Merkezi
Center For Islamic Studies
Indexing Started: 30/06/2013 – Volume/Issue: 1/1



ASOS Sosyal Bilimler İndeksi
ASOS Indexing of Social Studies
Indexing Started: 30/06/2013 – Volume/Issue: 1/1



SOBIAD Atıf Dizini
SOBIAD Citation Index
Indexing Started: 30/06/2013 – Volume/Issue: 1/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik
Sorumluluğu yazarlarına aittir.

All content of the articles published in the journal
belongs to the authors.

İçindekiler

Content

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 01-30 Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin Risâle fî kırâati'd-dâd isimli Risâlesinin Neşri, Kıraat ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili
Publication of Sulaymân al-Shawkî al-Toḳadî's Treatise Named Risâla fî qirā'ah al-ḏād and Its Analysis in Terms of Qirā'ah and Fiqh Science
Yunus YALÇIN
- 31-62 "Bıraktım" Lafzının Talâka Etkisi Üzerine Yazılmış Üç Risâlenin Neşir, Tercüme ve Değerlendirmesi
Critical Edition, Translation, and Evaluation of Three Treatises on the Legal Effect of the Phrase 'I Left His' in the Context of Divorce
Muharrem YILMAZ
- 63-89 Bağy Suçu ve Bâğîlerle Mücadele:
Osmanlı Dönemi Fıkıh Kaynakları Ekseninde Mukayeseli Bir İnceleme
The Crime of Rebellion and Combating Rebels:
A Comparative Study on The Axis of Ottoman Period Fiqh Sources
Şükrü Şahin DÜGENCİLİ- Abdurrahman HAÇKALI
- 90-110 Budizm'de Maitreya Buda İnancı: Mekân Bağlamında Fenomenolojik Bir Analiz
Maitreyan Belief in Buddhism: A Phenomenological Analysis in the Context of Space
Mevlûde KÖROĞLU YETKİN
- 111-135 Tevbe Sûresi 107. Âyet Bağlamında Zeyd B. Cârîye'nin Kimlik Tespiti
The Identification of Zayd b. Jâriya in the Context of Verse 107 of Sûrat al-Tawba
Nurdoğın TÜRK
- 136-158 İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Öz-yeterlik İnançları
Teacher Self-Efficacy Beliefs of Theology Faculty Students
Aysel ARSLAN- Rukiye GÖGEN
- 159-182 Yapay Zekânın Felsefe Yapma Kapasitesi Üzerine Değerlendirmeler
Evaluations on the Philosophical Capacity of Artificial Intelligence
Ali YILDIRIM
- 183-205 İslâm Hukukunda Ta'zîr Kapsamında Mali Cezaların Uygulanması Üzerine Bir İnceleme
An Examination of The Application of Financial Penalties Under Ta'zîr in Islamic Law
Zübeyir ASLAN
- 206-234 Osmanlı'da Bir Mizâh Ustasının Tasavvufî Düşünceleri: Ebû Bekir Kânî Efendi
Şûfî Thoughts of a Master of Humor in the Ottoman Empire: Abû Bakr Kânî Efendi
Nuran ÇETİN

- 235-262 [Ġarībū'l-Kur'ân Bağlamında el-Herevî'nin Kitâbü'l-ġarībeyn fi'l-Ḳur'ân ve'l-ḥadîs İsimli Eserine Genel Bir Bakış](#)
al-Harawî in the Context of Gharīb al-Qur'ân Genre
An Overview of Kitāb al-Gharībān fi'l-Qur'ân wal-ḥadīth
Bayram AKTAŞ
- 263-286 [Abdullah b. Sebe ve Hz. Osman Dönemi Olaylarındaki Rolüne Dair Görüşlerin Tahlili](#)
Analysis of Opinions on 'Abdallāh b. Saba's Existence and His Role in The Events of The 'Othmān Period
Mücahit YÜKSEL
- 287-310 [Tevhît ve Metodolojiye Panoramik Bir Bakış](#)
A Panoramic View of Tawḥīd and Methodology
İsmail POLAT
- 311-326 [Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı](#)
Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī's Approach to the Problem of Mental Existence
Hasan Sefa TURAN
- 327-362 [Çorum-Kargı Yayla Evlerinden Örnekler: Kültürel Bellek ve Mimari Kimlik](#)
Examples from Çorum-Kargı highland houses: cultural memory and architectural identity
Oktay GÜNDOĞDU- Nihal YAŞAR

[Kitap İncelemesi](#) | Book Review

- 363-369 [Tarihin Dönüşümü Dönüşümün Serüveni Hz. Muhammed'in Hayatı](#)
Yazar: Nurullah Yazar (Ankara: Otto Yayınları, 2024.)
The Transformation of History: The Adventure of Transformation, The Life of Prophet Muhammad

**Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin Risâle fî kırâati'd-dâd İsimli Risâlesinin Neşri,
Kıraat ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili**

(Publication of Sulaymân al-Shawkî al-Toḳadî's Treatise Named Risâla fî qirā'ah al-ḍâd and Its
Analysis in Terms of Qirā'ah and Fiqh Science)

Yunus YALÇIN

Dr. Öğr. Üye., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı Department of Qur'an Reading and Qira'ah
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye
yunus.yalcin@gop.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9140-0170>
<https://ror.org/01rpe9k96>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 10/Ocak/2025
Kabul Tarihi | 18/Mayıs/2025
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025
Bir İç- İki Dış Hakem
Çift Taraflı Kör Hakemlik
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik
ilkelere uyulmuştur.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.
Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article
Received | 10/January/2025
Accepted | 18/May/2025
Published | 30/June/2025
One Internal- Two External Referees
Double-Blind Refereeing
Ethical principles were followed during the
preparation of this study.
No conflict of interest declared.
This Article was scanned by iTenticate
Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr
Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Yalçın, Yunus. "Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin Risâle fî kırâati'd-dâd isimli Risâlesinin Neşri, Kıraat ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili [Publication of Sulaymân al-Shawkî al-Toḳadî's Treatise Named Risâla fî qirā'ah al-ḍâd, Its Analysis in Terms of Qirā'ah and Fiqh Science]". Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 01-30.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1617264>

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



Publication of Sulaymān al-Shawkī al-Tokādī's Treatise Named *Risāla fī qirā'ah al-ḍād* and Its Analysis in Terms of Qirā'ah and Fiqh Science

Abstract: The Manuscripts Library contains the works of many valuable authors who have not yet come to light. The discovery of these works is important in terms of bringing the authors and their views in their works to light. This study is one of the works in the Manuscripts Library, which is the works of al-Ḥāji Sulaymān al-Shawkī al-Tokādī (after 1138/1726), who lived during the Ottoman period. Sulaymān al-Shawkī has two works. One of these two works is the work titled *Risāla fī aḥvāl al-kıyāme*, which is understood to be a treatise on jurisprudence about death; the other is the treatise titled *Risāla fī qirā'ah al-ḍād*, which explains the reading of the letter ḍād/ض from the perspective of the science of recitation-fiqh. Sulaymān al-Shawkī, whose both works include jurisprudential issues, has a treatise on the reading and tajweed science, the only evidence showing that he is competent in this science. This article is about the publication of this treatise by Sulaymān al-Shawkī on reading and jurisprudence and its analysis in terms of the science of reading and jurisprudence. In this study, the sentence analysis of the text of the treatise was made and the information given was analyzed both in terms of the science of qirā'ah and science of fiqh. In the treatise that is the subject of the study, the author explained with evidence that the reading of the letter z was a phonetic z group sound and that it was distant from the d group sound in terms of origin and characteristics. However, he did not say that it would be read like any of the other z vowels, despite being a z group. The author, taking into account those who say that the prayer will be invalidated if the letters are read incorrectly phonetically and the meaning is distorted, agreed that this situation occurs with the letter ḍād. However, considering that many people, including Arabs, have difficulty in pronouncing this letter, it is necessary and he emphasized that it would be permissible if it was read like the letter za/ظ, which is close in origin or adjective.

Keywords: Qirā'ah, Fiqh, Sulaymān al-Shawkī al-Tokādī, Letter Ḍād, Corruption of Ṣalāh.

Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin *Risâle fî kıraatî'd-dâd* İsimli Risâlesinin Neşri, Kıraat ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili

Öz: Yazma Eserler Kütüphanesi, birçok değerli müellifin gün yüzüne çıkmamış eserini barındırmaktadır. Bu eserlerin ortaya çıkarılması, müelliflerin ve eserlerindeki görüşlerinin bilinmesine vesile olması bakımından önemlidir. Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan bu eserlerden ikisi de Osmanlı döneminde yaşamış olan Hacı Süleymân b. Muhammed eş-Şevkî et-Tokâdî'ye (öl. 1138/1726 yılından sonra) aittir. Eserlerden biri, ölüm hakkında fikhî bir risâle olduğu anlaşılan *Risâle fî aḥvâlî'l-kıyāme*; diğeri ise zâd/ض harfinin okunuşunu kıraat ilmi yönünden açıklayıp akabinde fikhî sonuçlarını izah ettiği *Risâle fî kıraatî'd-dâd* isimli risâlesidir. Her iki eserinde fikhî görüşlere yer vermekle beraber, bunlardan Süleymân eş-Şevkî'nin kıraat-tecvîd ilminde zâd/ض harfinin okunuşu ile ilgili eseri ise kendisinin bu ilimde yetkinliğini gösteren tek delil olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu makale, Süleymân eş-Şevkî'nin kıraat-fıkıh ile ilgili bu risâlesinin neşri, kıraat ve fıkıh ilmi açısından tahlili hakkındadır. Çalışmada risâlenin metninin cümle tahlili yapılmış ve verilen bilgiler hem kıraat hem de fıkıh ilmi açısından incelenmiştir. Çalışmanın konusu olan bu risâlede müellif, zâd/ض harfinin okunuşunun fonetik açıdan z grubu bir ses olduğunu, d grubu sese mahreç ve sıfatları yönünden uzak bulunduğunu delilleri ile açıklamıştır. Ancak z grubu olmasına rağmen diğer z ünsüzlerinden herhangi biri gibi okunacağını da söylememiştir. Harflerin, fonetik yönden yanlış okunmasıyla mananın bozulması durumunda namazın bozulacağını söyleyenleri dikkate alarak, zâd/ض harfinde de bu durumun olduğu görüşünü kabul etse de Araplar dâhil birçok kimsenin bu harfin telaffuzunda zorlanmasından dolayı zaruret oluştuğuna dikkat çekmiş, mahreç veya sıfat yönünden ona yakın olan zâ/ظ harfi gibi okunmasının istisnâen caiz olacağını vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Fıkıh, Hacı Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî, Dâd Harfi, Namazın Fesadı.

Giriş

Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e indirilişinden itibaren, öğrendikleri âyetleri gerek yazı gerekse fonetik yönden aslına uygun bir şekilde bir sonraki nesle aktarmaya çalışmış ve bu şekilde Kur'ân-ı Kerîm bize kadar tahrife uğramadan gelmiştir. Ancak zaman içerisinde fonetik olarak bazı harflerde dilsel faktörler nedeniyle farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu fonetik farklılıklardan biri zâd/ض hakkında. Mahreç ve sıfatları hakkında farklı ifadeler bulunan zâd/ض harfinin İslâm tarihinde ihtilaf konusu olmaya başlaması, bazı âlimlerin ifadesine göre Mısır'da başlamıştır. Bu okuyuş şekli başta Haremeyn'e sonra da bilâd-ı Rûm'a (Anadolu Coğrafyası) kadar yayılmıştır.² Telaffuz olarak en zor harf olduğu³ için çok az kişinin düzgün söyleyebildiği⁴ ve sadece Arapça'da bulunmasından dolayı da Arapça'ya "lisânü'z-zâd" denildiği bilinen bu harf hakkında⁵ Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), zâ/ظ, zâl/ذ, dâ/ط ve dâl/د sesleri ile okunduğunu söylemiştir.⁶ Bunun dışında İbnü'l-Cezerî, lâm okunduğunu da ifade etmektedir.⁷ Lâm okunması mahreç birliğinden dolayıdır. Zâd/ض harfi ile lâm harfi mahreç olarak aynı dil yanından çıkmaktadır. Zâd/ض harfinin istitâle (uzun mahreci olma) sıfatından dolayı lâm mahrecine kadar uzamaktadır. Bu yakınlık ile birlikte mesela lâm-ı tarif zâd/ض harfine idğam edilmektedir.⁸

Birçok farklı ses ile talaffuz edildiği tespit edilen zâd/ض hakkında zaman içerisinde birçok eser kaleme alınmıştır. Bu konuda yazılan eser sayısı yüzlerce olmakla birlikte bazıları daha meşhurdur.⁹ İlk dönem yazılan meşhur eserlerin ortak özelliği zâd/ض sesi ile zâ/ظ sesinin birbirine benzerliğinden dolayı arasını fark edebilmek için Kur'ân'da sayıca daha az olan zâ'lı/ظ kelimelerin ne olduğunu açıklayıp diğerlerinin zâd/ض olduğunu ortaya koymaktır.¹⁰ İbnü'l-Cezerî

¹ Çalışma konusu olan olan ض harfi, telaffuzundaki ihtilaftan dolayı transkript edilirken z ve d harfleriyle yazılabilmektedir. Çalışma konusu olan risâle, Yazma Eserler Kütüphanesi'nde *Risâle fî kırâati'd-dâd* şeklinde d harfi ile yazılıdır. Risâlenin adı çalışmada orijinal kayda uyarak d harfi ile yazılmıştır. Ancak müellifin bu harfin doğru sesinin aslında z grubu bir ses olduğunu vurgulamasından dolayı çalışmada bu harften başlı başına bahsedilirken zâd/ض şeklinde yazılacaktır. Bunun yanında müellif, ط harfinin t grubu bir harf olmadığını vurguladığı için çalışmada bu harf, "tâ/ط" değil "dâ/ط" şeklinde yazılacaktır.

² Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed Mağnîsî, *Terceme-i Cezerî li Mağnîsî* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 103-105.

³ Ahmed Mahmud Abdüssemî' el-Hafeyân, *el-Vâfi fî keyfiyyeti tertili'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 74.

⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr* (b.y.: y.y., ts.), 1/219.

⁵ Atıyye Kâbil Nasr, *Gâyetül-mürîd fî ilmi't-tecvîd* (Kâhire, 1991), 129.

⁶ Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948), 12.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, 1/220.

⁸ Ebû Amr Ossmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ' fî Kitâbi'llâh ve fî'l-meşhûr mine'l-Kelâm*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Dimaşk: y.y., 2007), 32.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Şeyh Mahmud Mağnîsî, *es-Seyfü'l-meslûl fî tashihî'z-zâd ve'd-dâ' ve'r-râ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971).

¹⁰ Dâni, *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ'*; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Sadeffî el-İşbîlî Ebû Bekr İbnu's-Sâbûnî, *Ma'rifetü'l-Furûk beyne'z-zâd ve'z-zâ'* (b.y.: y.y., ts.); Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâif el-Cîyânî Cemâl ed-Dîn

de *Mukaddime* isimli eserinde bu usulü devam ettirmiştir.¹¹ Osmanlı coğrafyasına İbnü'l-Cezerî'nin gelmesi ile birlikte kıraat ilmi yayılmaya başlamış ve burada da zâd/ض ile ilgili tartışmalar ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Cezerî, (kendisinin de Şâfiî olması hasebi ile) Fâtîha'daki zâllîn/ضالين kelimesindeki zâd/ض harfinin zâ/ظ ile okunması durumunda bile mana bozulduğu için namazın bozulacağını, Allah'ın muradının hilâfına bir durum oluştuğunu ifade etmiştir. Bu hatayı eserrû/أَسْرُو yerine esarrû/أَصْرُو şeklinde okuyarak sesleri birbirine çok yakın olan iki harfin sesi ile okumaya benzetmiş, zâd/ض ile zâ'nın/ظ da birbirine yakın ses olmasına rağmen bunların da birbirine karışması ile manayı bozduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Cezerî, diğer uzak seslerdeki harflerin seslerine benzetildiğindeki durumu dikkate bile almamıştır.¹²

İbnü'l-Cezerî'den sonra Osmanlı Coğrafyasına gelen Mısır'lı kıraat âlimleri de zâd/ض harfinin okunuşu ile ilgili tartışmalara dâhil olmuşlardır. Zâd/ض harfinin okunuşu ile ilgili tartışmalara eserleri ile dâhil olan Türk ve Arap âlimler olmuştur. Bunlardan en çok dikkat çekenleri şunlardır:¹³ Ali b. Gânim el-Makdisî'nin (öl. 1004/1596) *Buğyetü'l-mürtâd fî (li) tashîhi'z-zâd*; buna reddiye yazan Ali b. Süleymân el-Mansûrî el-Mısırî'nin (öl. 1134/1722) *Risâletü'r-reddiyye fî Risâleti Ebî Gânim ile Reddî'l-ilhâd fî'n-nutki bi'z-zâd*; Saçaklızâde Muhammed b. Ebûbekir el-Mar'âşî'nin (öl. 1145/1732) *Risâle fî keyfiyyeti edâi'z-zâd* ve buna reddiye yazan Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi'nin (öl. 1167/1754) *Risâletü'r-reddiyye fî'z-zâd* eserleridir. Bu eserlerden Makdisî ve Saçaklızâde'nin zâd/ض harfinin zâ/ظ sesine daha çok benzemesinden dolayı çıkaramayanların son çare olarak yakın ses olan zâ/ظ sesi ile okuması gerektiğine dair görüşleri olup Yûsufefendizâde ve Ali b. Süleymân el-Mansûrî bunlara karşı reddiyede bulunmuşlardır. Bu eserlerde zâd/ض harfini zâ/ظ sesine yakın olması gerektiğini söyleyen Makdisî ve Mar'âşî'yi, Ali el-Mansûrî ve Yûsufefendizâde zâd/ض ile zâ/ظ seslerinin aynı okunmasını söylemeleri sebebiyle eleştirmişlerdir. Diğerleri ise onları dâ/ط sesi ile okumayı tavsiye etmekle itham etmişlerdir. Bu tartışmalarda zâd'ın/ض yanlış sesle okunduğunda namazı bozacağı her iki grup tarafından dillendirilmiştir. Bu dönemden sonra dâ/ط ve zâ/ظ dışındaki seslerle okumanın zaten yanlış olduğu kabullenilmiş zâd/ض harfi ile ilgili fonetik tartışma dâ/ط ve zâ/ظ arasında deveran etmeye başlamıştır. O dönemde bu tartışmaya müdahil olan bir kişi daha vardır ki o da bu çalışmaya konu olan Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'dir.

Bu çalışma, Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin Yazma Eserler Kütüphanesinde tek nüsha halinde bulunan ve *Risâle fî kırâati'd-dâd* ismi ile kayıtlı eserinin neşri ve tahlili hakkındadır. Çalışma, dört

İbn Mâlik, *el-İtimâd fî nezâiri'z-zâ' ve'z-zâd* (b.y.: y.y., ts.); Takiyyuddîn Ebû Bekr Abdillâh b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî Ebû Bekr el-Mevsilî, *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ'*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Dimaşk: y.y., 2003); Buhânüddin el-Ca'berî, *el-İrsâd fî Şerhi'l-Mirsâd el-fârik beyne'z-zâ' ve'z-zâd* (Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, ts.).

¹¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibu ale'l-kârî en ya'lemeh* (b.y.: y.y., 2001), 72.

¹² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: y.y., 1985), 130.

¹³ Ömer Bayoğlu, *Osmanlı'da Dört Risâle Bağlamında Dâd Harfine Dair Tartışmalar* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

bölümdür. Birinci bölümde müellifin hayatı ve eserleri; ikinci bölümde müellifin zâd/ض harfinin kıraat/tecvid yönünden izahı; üçüncü bölümde zâd/ض harfinin sesi yanlış telaffuz edildiğinde namazın bozulup bozulmayacağı hakkındaki fikhî görüşünün değerlendirilmesi; dördüncü bölümde ise genel değerlendirme yapılacaktır.

1. Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Süleymân eş-Şevkî, daha önce yapılmış bibliyografik çalışmalarda ismine rastlanılmayan ancak Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Tokâdî nisbesi ile adına kayıtlı iki risâlesi bulunan bir âlimdir. Ancak hayatı ile ilgili elimizde hiçbir bilgi mevcut değildir. Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin iki eserinden biri kıraat/tecvid ile ilgili olup Amasya Beyazıt Kütüphanesinde *Risâle fî kırâ'ati'd-dâd* adıyla kayıtlı ve üç sayfadan müteşekkil risâlesidir. Süleymân eş-Şevkî'nin diğer eseri ise Millî Kütüphane'de Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda 55 Vez 856/3 numarada kayıtlı bulunan *Risâle fî ahvâli'l-kıyâme* adlı risâlesidir. Bu risâlenin akâid ve kelâm alanında olduğu beyan edilmiştir. Yazmanın içinde kimin tarafından yazıldığı bilinmemekle birlikte Ebu's-Suûd tefsirinden bazı sûre ve âyetlerin tefsirleri aynen iktibas edilmiştir. Yazmada risâlenin 81b-106b varakları arasında olduğu kaydedilse de müellifin risâlesi, aslında 88a-133a varaklar arasındadır. Bu risâlede, ölüye yapılması gereken görevlerin fikhî yönü izah edilmiştir. İsmi *Risâle fî ahvâli'l-kıyâme* olarak kaydedilmesi, yazmanın müsvedde olan ilk sayfasında kıyâmet alametlerinden bahseden bir rivâyetin bulunmasıdır. Yazma içinde müellif ismi olarak sadece Süleymân eş-Şevkî'nin adı bulunmasından hareketle yazmanın tamamı onun adına kaydedilmiş ve risâleye *Risâle fî ahvâli'l-kıyâme* denilmiştir.

Müellifin tam adı ve künyesinin ne olduğuna bakıldığında her iki risâlede de isminin Süleymân, nisbelerinden birinin eş-Şevkî/الشوكى olduğu görülmektedir. Ancak ölüm ile ilgili risâlesinde lakabı Hacı, ikinci nisbesi et-Tokâdî, babasının adı da Muhammed olarak yazılmıştır. Süleymân eş-Şevkî'nin yaşadığı veya öldüğü tarihler hakkında ise bilgi *Risâle fî ahvâli'l-kıyâme* risâlesinin ferağ kaydında bulunmaktadır. Müstensih, müellifin 1138/1726 yılında kendi el yazmasından istinsah ettiğini bildirmektedir. (Bk. Ek 3) Bu durumda müellifin 1138/1726 yılında hayatta olduğu anlaşılrsa da vefatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁴ Bu tarihler Süleymân eş-Şevkî'nin Saçaklızâde Mehmed Efendi (öl. 1145/1732) ile aynı dönemde yaşadığını göstermektedir. Saçaklızâde'nin hocası *Tibyân Tefsiri* Mütercimi Ayıntâbî Sivâsî Debbâğî Tefsîrî Mehmed Efendi'ye (öl. 1111/1699) risâlesinin ilk sayfasında atıfta bulunup aynı minvalde eserler vermeleri, onların birbiri ile mülaki olma ihtimalini akla getirmektedir.

1. Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin *Risâle fî kırâati'd-dâd* isimli Risâlesi

Süleymân eş-Şevkî'nin kıraat alanında yazmış olduğu eseri, *Risâle fî kırâati'd-dâd* isimli risâlesidir. Risâle 3 sayfada 73 satırdan müteşekkildir. Eserin dili, anlaşılır bir Arapça anlatıma sahip olup, harekesizdir. Müellifin bu eseri, tek parça halinde kısa ve öz bir eser olsa da bir giriş

¹⁴ Süleyman b. Muhammed eş-Şevkî et-Tokâdî, *Risâle fî kırâati'd-dâd* (Amasya Beyazıt Kütüphanesi, 1802/01), 3a; Süleyman b. Muhammed eş-Şevkî et-Tokâdî, *Risâle fî ahvâli'l-kıyâme* (Millî Kütüphane, 55 Vez 856/3), 113a.

ve iki bölümden oluştuğu söylenebilir. Girişte besmele, hamdele ve salvele ile başlamış, zâd/ض harfinin okunuşunda uygulanan seslendirme çeşitlerini zikretmiş ve bu risâleyi kaleme alma sebebini açıklamıştır. Giriş bölümü, 2a numaralı varakta ve ilk on dört satırdır. Birinci bölüm, zâd/ض harfinin okunuşunun nasıl olacağını, harflerin sıfatları üzerinden açıklayan kıraat/tecvid ilmi ile ilgili bölümdür. Bu bölümün metni, 2a sayfasında on beşinci satır ile başlayıp 3a sayfası dokuzuncu satır ortasına kadar devam etmektedir. İkinci bölüm ise zâd/ض harfinin yanlış okunuşunda namazın bozulup bozulmayacağına yönelik fikhî hükümleri içeren bölümdür. Bu bölümün metni 3a numaralı varakta dokuzuncu satır ortasından başlayıp risâlenin sonuna kadardır. (Bk. Ekler)

Süleymân eş-Şevkî, risâlenin giriş bölümünde risâleyi kaleme alma sebebini şöyle açıklamaktadır. Müellif, İslâm beldelerinde zâd/ض harfinin üç farklı telaffuzu olduğunu ve bunlardan birincisinin, en kuvvetli harf olan dâ/ط; ikincisinin dâ/ط harfine göre zayıf sayılan zâ/ظ harfi gibi; üçüncüsünün ise bu ikisi arasında bir sesle okumak olduğunu ifade eder. Müellifin serzenişi ise tahkik/araştırma ehli olan kişilerin bu ihtilafı sonlandıracak şekilde ciddi bir araştırmaya girmemeleridir. Bundan dolayı kendisi o dönemin meşhur hocalarının bazısından¹⁵ ikinci görüş olan zâ/ظ gibi okumayı tercih edecek ve sonuca ulaşacak bazı çalışmalar duysa da iknâ edici bir bilgi bulamamıştır. İşin kendisine düştüğünü ifade eden müellif, kendisi bu işin aslını araştırmaya girip, öğrencilerini de bunu araştırmaya yönlendirmiştir. Bu harfin doğru sesinin ne olduğunu ispat etmeye çalışırken, bir gece rüyasında daha önce kendisine tecvid dersi verdiğini düşündüğü bir talebesine bir mescitte ses güzelleştirme ve harflerin fonetiğini öğretme dersi vermektedir. Öğrencisi, zâd/ض harfinin okunuşu ile ilgili doğru bilginin kendisinde oluştuğunu hissettiği için gelen bu ilhâmî bilgiyi yazmasını istemiştir. Talepte bulunan öğrencisine yazacağına kesin söz veren müellif, uyanınca bu rüyanın bir müjde olacağını düşünerek verdiği sözü gerçekleştirmeye kesin karar vermiştir. Çünkü onun bildiği şeylerden birisi “Müstehap olan şeylerden biri, rüyada itaat kabilinden olan bir şey görülürse onu uyanınca yapmaktır.” Müellifin dayanak aldığı, rüyada itaat kabilinden görülen şeylerin uyanınca yapılması gereken bir şey olduğunu bildiren hadîs, risâlenin derkenarında yazılmıştır: Bu hadîs şöyledir:

رُؤِيَ أَنَّ حُزْمَةَ بْنَ ثَابِتٍ رَأَى فِيمَا رَأَى النَّاسَ أَنَّهُ سَجَدَ عَلَى جَنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهُ وَقَالَ صَدَقَ رُؤْيَاكَ فَسَجَدَ عَلَى رُؤْيَاكَ (ع م) فَآخِرُهُ فَاصْطَلَحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُ وَقَالَ صَدَقَ رُؤْيَاكَ فَسَجَدَ عَلَى رُؤْيَاكَ (ع م) Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî (r.a), rüyayı görenden rivâyet ettiğine göre rüyayı gören kişi Hz. Peygamber’in alnı üzerinde secde etmiştir. Bunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber uzandı ve “rüyayı doğrula!” dedi. O da Hz. Peygamber’in alnı üzerine secde etti.” Yine derkenarda hadisin ardından, *Mesâbih* şerhlerinde bu hadisin, rüyasında taat cinsinden bir şey görüldüğünde uyanınca onu uygulamanın müstehap olduğunu açıkça izah ettiğini söylediklerini aktarmaktadır.¹⁶ Hadis

¹⁵ Talikte Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin (öl. 1145/1732) hocası Tıbyân Tefsiri Mütercimi Ayıntâbî Sivâsî Debbâğî Tefsîrî Mehmed Efendi’yi (öl. 1111/1699) kast etmektedir. Tefsîrî Mehmed Efendi hakkında detaylı bilgi için bk. Recep Arpa, “Tıbyân Tefsiri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/127-128.

¹⁶ Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *Şerhu’t-Tîbî alâ Mişkâtî’l-mesâbih*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (b.y.: y.y., 1417/1997), 9/3012; Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâtî’l-mesâbih* (Beyrut; Lübnan: Dâru’l-Fikr, 2002), 7/2931.

kitaplarındaki hadis metninde, rüyayı görenin Huzeyme b. Sâbit'in (r.a) amcası Ebû Huzeyme (r.a) olduğu belirtilmekte¹⁷ ancak bazı rivâyetlerde amcasının künyesi Ehû Huzeyme olarak geçmektedir.¹⁸

Müellifin bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere kendi zamanında zâd/ض harfinin lâm/ل veya zâl/ذ veya zây/ز okunmasının yanlış olduğu hakkında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf tâ-i mühmele/ط ve zâ-i mu'ceme/ظ sesleri arasındadır. Gerçi önceki dönemlerde de bu iki ses arasında zaten ihtilaf vuku bulmuştur. Diğer harflerle okumak avam arasında yine devam ediyor olabilir. Ancak ilim ehli arasında Aliyyü'l-Kârî'nin ifadesine bakıldığında bunun Mısır'dan doğduğu bilgisi doğru olsa gerektir. Çünkü başta Hicaz bölgesinde bu seslerle okunmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü tartışmaya ilk dâhil olan Dâni gibi âlimlere bakıldığında hep Mısır bölgesinden kıraat ilmi alıp Hicaz bölgesinden de kıraat aldıktan sonra, iki ses arasındaki doğruyu ortaya çıkarmaya çalıştıkları görülmektedir. Müellifin yaşadığı dönemde yazılan zâd/ض risâleleri de hep bu minvalde olmuştur.

1. *Risâle fî kırâati'd-dâd* isimli Risâlenin Kıraat/Tecvid İlmi İle İlgili Bölümü ve Değerlendirilmesi

Müellif, başta harflerin sıfatlarını İbnü'l-Cezerî gibi zıtlı ve zıtsız olarak iki kısma ayırmıştır. Sonra harflerde hangi sıfatların olduğunu dört harf üzerinden örneklemiştir. Bundan sonra zâd/ض harfini sıfatları üzerinden açıklamıştır. Müellife göre zıtlı sıfatlar ondur. Müellif, zıtlı sıfatları on olarak ifade etse bile ileride “Şiddet ve rihvet sıfatları arasında ‘لِنْ عُمْرُ’ harfleri bulunmaktadır.” ifadesi ile beyniyye sıfatının harflerini de saymaktadır. Yani burada zıtlı sıfatların on bir olduğunu söylemesi daha doğru olurdu. Müellife göre zâd/ض harfinde bulunması gereken zıtlı sıfatlar, cehr, rihvet, isti'lâ, itbâk, ve samt/ısmat sıfatlarıdır. Müellif, cehri “harfi telaffuz ederken nefesin akması”; rihveti, “harfi telaffuz ederken nefesin akması”; isti'lâyı “kalın okurken dilin yukarıya meyl etmesi”; itbâkı “harfi telaffuz ederken dili üst çene tarafına kapak gibi kapatmak”; samt/inzilâk/izlâk sıfatının zıddı olduğunu ifade etmekle beraber tanımını “inzilak harflerinden biri bulunmadan kendi harflerinin ağırlığından dolayı rubâi ve humâsî kelimelerin bulunmaması” şeklinde tanımlamaktadır. İnzilâk sıfatını “hafif bir şekilde dilin ucu ile telaffuz etmek” şeklindeki tanımından da samt sıfatı harflerin zor telaffuz edilen harfler olduğunu söylemiş olmaktadır. İstîtâleyi “mahrecinde hiçbir şeye bağlı kalmayıp mahrecinin uzun olması” şeklinde tanımlamıştır. Sıfatlarla ilgili tanımlar, İbnü'l-Cezerî vb. âlimlerin sıfat tanımları ile aynıdır. Zâd/ض harfindeki zıtsız sıfatın ise istitâle olduğunu söylemiştir. İbn Cezerî vb. âlimler, zâd/ض ve zâ/ظ harfleri arasındaki farkın mahreç ve istitâle sıfatı olduğunu, bu ikisi olmasa zâd/ض

¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/204; Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ Ebû Muhammed el-Begavî, *Mesâbihu's-sünne*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'âşî vd. (Beyrut: y.y., 1987), 3/265; Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ Ebû Muhammed el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Zühayr eş-Şâvîş (Dimaşk; Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 12/225.

¹⁸ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7/106.

harfinin zâ/ظ olacağını veya tam tersi olacağını vurgularlar.¹⁹ Ayrıca zâd/ض harfinde şîn harfinde olduğu gibi tefeşşî sıfatının da olabileceği ancak şîn harfindeki derecede olmadığı da buna eklenmektedir.²⁰

Müellif, harflerin sıfatlarının kuvvetli, zayıf ve mütevassıt şeklinde üç kısma ayrıldığını ifade eder. Bu sıfatlardan cehr, şiddet, itbâk, isti'lâ, istitâle, kalkale, safir, tefeşşî, inhirâf ve tekrar sıfatlarının kuvvetli; hems, rehâvet, istifâl ve infitâh sıfatlarının zayıf sıfatlar olduğunu ifade eder. Harflerin kuvvetli olması veya zayıf olması kendisinde bulunan sıfatlara bağlıdır. Buna göre dâ/ط harfi, kendisinde cehr, şiddet, itbâk, isti'lâ ve kalkale bulunduğu için son derece kuvvetlidir. Hê/ه harfi ise kendisinde hems, rehâvet, istifâl, infitâh ve bunlara ek olarak mahrecinin uzaklığından dolayı son derece gizlilik sıfatı da bulundurduğundan zayıflığı kuvvetlidir. Hemze ise kuvvet ve zayıflık yönünden orta sıfatta bir harftir. Çünkü hemzede (kuvvetli sıfatlardan) cehr ve şiddet bulunduğu gibi (zayıf sıfatlardan) istifâl ve infitâh sıfatı da bulunur. Bâ/ب harfi ise hemze harfinden daha kuvvetlidir. Çünkü bâ/ب harfi, kalkale sıfatı ve mahreç yakınlığı ile hemzeden daha fazla kuvvetli sıfata haizdir. Bütün harflerin sıfatlarını zikretmek meseleyi uzatacağından bu dört harfle ilgili zikredilen bilgileri yeterli gören müellif, bu bilgilerle bütün harflerin sıfatlarını ve kuvvet ve zayıflığını bu usulle ortaya çıkarmayı mümkün görür.

Müellif, bu bilgiler çerçevesinde zâd/ض harfini mahreç ve sıfat yönünden izah etmeye başlamaktadır. Onun zâd/ض ile ilgili aktardığı bilgi şu şekildedir.

“Zâd/ض harfi, daha önce zikredilen kuvvetli sıfatlardan olan cehr, isti'lâ, itbâk ve istitâle kendisinde bulunduğu için mahrecine itimadlı kuvvetlidir. Ancak zâd/ض harfinin kuvveti, noktasız dâ/ط harfinin kuvvetinden beşte bir oranında takdir edilecek mertebe daha aşağıdır. Çünkü zâd/ض harfinde dâ/ط harfinde bulunan beş kuvvetli sıfattan biri olan şiddet sıfatı eksiktir. Buna mukabil (zayıf sıfat olan) rehâvet ile muttasıf olup dâ/ط harfinin kalkalesine karşın kendisinde istitâle sıfatı bulunmaktadır. Ancak zâd/ض harfi, zâ/ظ harfinden bir mertebe üsttedir. Çünkü noktalı zâ/ظ harfinde kuvvetli sıfatlardan sadece üç sıfat bulunur ki bunlar, cehr, isti'lâ ve itbâk sıfatlarıdır. Yani zâ/ظ harfinde zâd/ض harfindeki istitâle yerine hiçbir kuvvetli sıfat gelmemiş ve istitâle sıfatı da zâ/ظ harfinde zaten yoktur. Bundan dolayı noktalı zâd/ض harfinin noktasız dâ/ط harfinden kuvvet yönünden bir mertebe aşağı, noktalı zâ/ظ harfinden kuvvet yönünden bir mertebe üstte olacak şekilde telaffuz edilmelidir. İbnü'l-Cezerî vd. ulemânın zâd/ض harfinin istitâle sıfatını beyan sadedindeki görüşü, bizim dediğimize işaret edecek şekilde olup “Zâd/ض harfini telaffuzu düzgün yapmanın yolu, mahrecini tam tutturup noktalı zâ/ظ harfinden ayıran sıfatları yerine getirmektir. Yine İbnü'l-Cezerî'nin ‘Zâd'ı/ض istitâle ve mahreci ile zâ/ظ harfinden ayır...’ sözü de

¹⁹ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Kaysî, *er-Riâye li tecvidi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve* (Cîze: Müessesetü Kurtuba, ts.), 124; İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetu'l-Mukaddime*, 72; Dâni, *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ'*, 32.

²⁰ Dâni, *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ'*, 32.

bizim dediğimize işaret etmektedir. Çünkü istitâle sıfatı, zâ/ظ harfinin fevkinde bir kuvvet gerektirmektedir.”

Müellifin bu açıklamaları, Mekkî b. Ebî Tâlib, İbnü'l-Cezerî vb. ulemânın açıklamaları ile aynıdır. Bu anlamda Makdisî ve Mar'aşî ile de aynı demektir.

1. *Risâle fî kırâati'd-dâd* isimli Risâlenin Fık'hî Hükümler ile İlgili Bölümü ve Değerlendirilmesi

Müellif, kendine göre zâd/ض harfinin mahreç ve sıfatları yönünden doğrusunu tespit ettikten sonra risâlesinde ikinci bir bölüm açmıştır. Çünkü bazı muhakkiklerin bu anlamda sözleri dikkatini çekmiştir. Burada zâd/ض harfinin fonetik olarak yanlış ses ile okunduğunda namazı ifsat edip etmeyeceğini işlemiştir. O şu bilgileri aktarır:

“Zâd/ض harfinin sıfatını zâ/ظ sıfatına çevirmeden zâ/ظ mahrecinden okunursa bu mahreç değişimi ile namaz bozulmaz. Bu durumda, manayı bozmayan bir şey ortaya çıkıp, sadece lahn-i hafîden sayılan ve harfin sıfatını ihlal eden bir şey ortaya çıktığı için (diğer seslerle okumaktansa bu ses ile okumak) güzeldir. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de “Eğer bir kişi namazda lahinli bir okuyuş sergileyip, okuyuşu manayı bozarsa namaz fâsit olur; manayı bozmasa namaz fâsit olmaz. Eğer hata harf-i med ve harf-i linde olursa fâhiş bir hata olmadığı sürece namaz fâsit olmaz. Namaz dışında okunduğunda ise ihtilaf vardır. Sahih olan mekruh olmasıdır. Sâdî (Çelebi öl. 945/1539), *Beyzâvî Hâşiyesi*'nde ‘Abese sûsesinin sonunda şöyle demiştir: “*el-Bahru'l-muhîtu'l-Burhânî*'de musannif, şöyle demiştir: ‘Bir kişi zâd/ض yerine zâ/ظ okursa veya aksini yaparsa kıyâs, namazın fesadını gerektirir. Bu görüş Hanefî meşâyihinin genelinin görüşüdür. Ancak meşayihimiz, istihsan ilkesine dayanarak halkın geneli hakkında özelde Arap olmayanlar hakkında bir zaruret olduğundan namazı fâsit etmediğine hükmetmişlerdir. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de *Hulâsa*'dan şöyle nakledilmiştir: “Kim zâd/ض yerine zâ/ظ okursa veya zâ/ظ yerine zâd/ض okursa Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre namazı fâsit olur. Ebû Mutîr (el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme) el-Belhî (öl. 199/814) ve Muhammed b. Seleme (öl. 278/892) gibi Hanefî meşayihin geneline göre ise namazı fâsit olmaz.”²¹

Müellifin verdiği bilgiler yeterli olmayıp bu hususta kaynaklarına ve detaylarına inmeden bu meselenin etraflıca anlaşılması zordur. Bunun için kaynak gösterdiği yerler üzerinden meselenin değerlendirmesini yapmak uygun olacaktır.

Müellifin iktibasta bulunduğu *Bezzâziyye*, Hanefî fukahâsından Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* olarak bilinen fıkha dair eserinin asıl adı *el-Câmi'u'l-vecîz* veya *Fetâva'l-Kerderî*'dir.²² Meselenin tam

²¹ Ferîdüddin Âlim b. Alâ' ed-Dihlevî el-Hindî Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Hindistan: Mektebetü Zekerîyya Bedâyübend, 2010), 2/82.

²² Ahmet Özel, “Bezzâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/113-114; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Kerderî el-Burkînî el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (Bayrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009).

anlaşılabilmesi için *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de bu hususta verilen fetvânın detayını bilmekte fayda vardır. Fetvanın bütünü şu şekildedir:

Kıraat hatası, bir harf yerine diğerini okumak, harf eklemek ve eksiltmek, muahhar harfi takdim, mukaddem harfi tehir, bir kelime yerine başka bir kelime okumak, bir kelime eklemek ve bir kelime eksiltmek, muahhar kelimeyi takdim, mukaddem kelimeyi tehir, bir âyet yerine başka bir âyet okumak, bir âyet eklemek veya eksiltmek, muahhar âyeti takdim, mukaddem âyeti tehir fillerinden oluşur.

A- Bir harf yerine bir harfi değiştirme işlemi olursa;

1- Eğer mana değişmiyorsa;

- i. Kur'ân'da da okunan şekli var ise bütün âlimlere göre namaz fâsit olmaz. Müslimîn/مسلمين yerine müslimûn/مسلمون okumak gibi.
- ii. Ancak, İmâm-ı Azam ve İmâm Muhammed'e göre anlam değişmediği halde Kur'ân'da yoksa fâsit olmaz. el-Hayyü'l-Kayyûm/الحى القيوم yerine el-Hayyü'l-Kayyâm/الحى القيام okumak gibi. Çünkü bu iki manayı itibara alır. İmâm Şâfiî de ibdale cevaz vermemekle birlikte manayı itibara alır. Söylenilen bir insan kelamı gibi olsa da söyleyende kasıt olmadığı için unutarak veya hataen konuşan kişiye benzer. İmâm Şâfiî lafzı sadece Fâtiha'da itibara alır. Çünkü Fâtiha'nın bütün irap vecihlerine de dikkat ederek okunması lâzımdır/farzdır.
- iii. İmâm Ebû Yûsuf'a göre ise fâsit olur. Bu, tekbirde ekber/أكبر yerine ecellü/اجل demeye benzer. Burada lafız gözetildiği gibi bu meselede de gözetilmelidir.

2- Eğer anlam değişiyorsa;

- i. Kur'ân'da da benzeri yoksa herkese göre fâsit olur. Burada mahrecinin yakın olmasına bakılmaz. Çünkü itibar, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre manaya uymasına, İmâm Ebû Yûsuf'a göre ise Kur'ân'da benzerinin bulunmasındadır. Burada asıl olan sâd/ص ve dâ/ط gibi iki harf arasını külfetsiz bir şekilde ayırmak mümkün ise herkese göre fâsit olur. Sâlihât/صالحات kelimesini dâlihât/طالحات okumak gibi. Ancak zâ/ظ ile zâd/ض; sâd/ص ile sîn/س; dâ/ط ile dâ/ت arasını ayırmak gibi iki harfin arasını ayırmak meşakkatli olursa ihtilaf buradadır. Ulemânın çoğunun ifadesi umûmü'l-belvâ bulunduğu için bunun ifsât etmeyeceği yönündedir. Ebû Mansûr (Nasr Muhammed b. İbrâhîm) el-İrâkî (öl. 450/1058 ?), içinde ayn/ع, hâ/ح, gâf/ق, dâ/ط dâ/ت ile birlikte sâd/ص veya sîn/س bulunan bir kelimedede sîn/س yerine sâd/ص okunursa veya tam tersi olsa namazı caiz olur. Ancak (Zeynüddin Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Ömer) el-Attâbî (öl. 586/1190), sâd/ص ve sîn/س ile birlikte bu harflerden biri olmazsa ve mana değişirse umûmü'l-belvâdan dolayı namazı ifsât etmeyeceğini söyler. Buna örnek samed/صمد kelimesini sîn/س ile okumak; mağzûb/مغضوب kelimesini zâ/ظ ile okumak, zâllîn/ضالين kelimesini zâl/ذ veya zâ/ظ ile okumaktır. Umûmü'l-belvâ olması, avâmın harflerin mahrecini bilmemesidir. (Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl el-

Ensârî el-Buhârî) İmâm es-Saffâr (öl. 534/1139),²³ Muhammed b. Seleme (öl. 278/892) gibi birçok Hanefî fukahası bu şekilde fetva vermiştir. Bazıları ise mutlak olarak mana değişirse ifsat eder demiştir. Kâdî Ebü'l-Hasen (Alî b. Abdülazîz b. el-Hasen el-Cürcânî) (öl. 392/1001-1002)²⁴ ve Kâdî Ebû Âsım (Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Abbâdî el-Herevî (öl. 458/1066)²⁵ ise kasten yapılmadıkça ifsat etmeyeceğini söylerler. Yani diline öyle geldi ise veya iki sesi ayıramıyorsa kasıt olmadıkça ifsat etmez. Bu görüş en itidalli görüş olup muhtar olan görüştür.²⁶

Bu konunun tefarruâtında şunlar söylenmektedir:

- 1- Bir kimse acizliğinden dolayı düzeltmeye çalıştığı halde çıkaramadığını bilerek -mesela hâ/ح harfini hâ/ح okusa bunun namazı sahihtir. Eğer düzeltmeye çalışmayı terk ederse namazı fâsittir. Horasan ulemâsı, harfi yapamayanların mazur grubunda olup namazının kendisi için sahih olsa da başkasının kendisine uyamayacağını söyler. Bunlar arasında İbrâhîm b. Yûsuf (Ebû İshâk el-Belhî el-Mâkiyânî öl. 239/854), İbn Mutî' (öl. ?), İbnü'l-Ezher (Ahmed en-Nîsâbûrî öl. 263/877) vardır. Harezmi ulemâsından bazılarının hataen okunduğunda namazın fâsit olmayacağına Şâfiî'nin hükmünü delil alarak karar verdikleri görülmüştür. Fakat Şâfiî'nin hükmü Fâtiha dışındaki okuyuşlar içindir. Bunu mutlak anlamda almak ise delilsiz bir dava olur.
- 2- Dilinde bazı harfleri söylemeye engel bir özürlü olanların içinde o harflerin bulunmadığı yerleri kelamı değiştirmiyorsa okur. Ancak Fatiha'yı terk etmez. Eğer kelamı değiştirecek şekilde okursa fâsit olur. Namaz dışında bu şekilde okursa hiçbir sevabı da olmaz. Çünkü Kur'ân'ı lahinli okuyanlar, Kur'ân okuyucu vasfına haiz olmadıkları için ecre müstahak olmazlar. Bu hüküm, âyette (ez-Zümer, 39/28) "Hiçbir eğriliği olmayan Kur'ân/قُرْآنًا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ" olarak ifade edilmesinden dolayı verilmiştir. İçinde söyleyemediği harfler bulunmayan âyetler olduğu halde söyleyemediği harfleri bulunan âyetleri okuması namazı ifsat eder. Sonuç olarak bir kimsenin bir harfi başka bir harf ile değiştirip düzeltmeye gücü yetmiyorsa bu okuyuşu namazı ifsat etmez. Bizim de kendisi ile amel ettiğimiz fetva budur.²⁷ Müellifin Bezzâziyye'den naklettiği fetvanın detayı bu şekildedir. Sonra Sa'dî'den bir nakil yapmıştır.

Sa'dî'den kasıt, Şeyhülislam İbn Kemal Paşa'dan (öl. 940/1534) sonra gelen on birinci Osmanlı şeyhülislamı Sâdî Çelebi'dir (öl. 945/1539). Künyesi Sa'dullah olan Sa'dî Çelebi'nin babasının adı İshâ Çelebi'dir. Kastamonu Daday'da dünyaya geldiği için Dadayî ve Kastamonî nisbeleri ile anılmaktadır. Nisbeleri ve künyeleri ile birlikte adı, Sadullah Sa'dî b. İsa b. Emirhan ed-Dadayî el

²³ İlyas Üzümlü, "Saffâr, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/462-463.

²⁴ Fuat Günel, "Cürcânî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/132-133.

²⁵ Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takıyyuddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî-Abdülfezzâh Muhammed el-Hulvî (b.y.: Dârul-Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1992), 4/104.

²⁶ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 1/40.

²⁷ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 1/40-41.

Kastamonî'dir. Beyzâvî üzerine yazdığı eserinin adı, *el-Fevâidü'l-behiyye*'dir.²⁸ Bu eserde müellifin naklettiği bilgiye rastlanmamıştır.²⁹ Ancak bilgi mana olarak *el-Muhîtu'l-Burhânî*'de mevcuttur.³⁰ Lafzen ise *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de Fahreddin Hasan b. Mansur el-Üzcendî el-Fergânî'nin (öl. 592/) *el-Fetâva'l-Hâniyye*'den naklinde geçmektedir.³¹ Ancak bu cümleler, *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de ise mana olarak zelletü'l-kârî bahsinde işlenmektedir.³² Burada naklettiği fetvalar, bir sonrasında alıntı yaptığı *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de zikredileceği için detayını burada zikretmeye ihtiyaç yoktur.

Müellifin alıntı yaptığı Tatarhâniyye'den kasıt *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* isimli eserdir. Musannifi, Âlim b. Alâ' el-Enderpetî ed-Dihlevî el-Hindî'dir (öl. 786/1384).³³ Tatarhâniyye'nin kendisinden iktibasta bulunduğu *Hulâsa* isimli eser ise eş-Şeyh el-İmâm İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşîd b. el-Hüseyn el-Buhârî'ye (öl. 542/1148) ait *Hulâsatü'l-Fetâvâ* isimli eserdir.³⁴ Müellifin zikrettiği Ebû Mutî' el-Belhî'nin asıl adı, el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme olup Ebû Hanîfe'nin talebesi ve ona nispet edilen *el-Fikhü'l-ekber* ile *el-Fikhü'l-ebsat* adlı eserlerin râvisidir.³⁵ Muhammed b. Seleme ise Ebû Abdillâh künyesine sahip olan Belh Hanefî fukahasıdır.³⁶ Muhammed b. Seleme, İmâm Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) ve Ebû Yûsuf'tan (öl. 182/798) ilim alan Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cüzcânî'nin³⁷ talebesidir.³⁸ Bu kitaptaki fikhî tefarruâtı bilmek meseleyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Müellif, kaynak aldığı fıkıh eserlerinden *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de meseleyi anlatmak için harflerin mahreçlerinden başlamıştır. Meselenin anlaşılması için olması gerekenin de bu olduğunu söylemektedir. Zikredilen mahreç bilgileri İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin tarifleri ile aynıdır. Zâd/ض için zikredilen mahrecin dil yanı ve azı dişleri olduğu; dâ/ط ve zâ/ظ nahreci için ise dil ucu harfi olduğu ifade edilmiştir. Dâ/ط dâl/ذ ve dâ/د harfinin bir mahreçte olup onun da mahrecinin dil ucu ile üst seniyyelerin dibi olduğu; zâ/ظ zâl/ز ve sê/س harflerinin mahrecinin ise

²⁸ Ayhan Işık, "Şeyhülislam Sadullah Sadi Çelebi'nin Hayatı ve Kızılbaşlarla İlgili Fetvası", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2024), 815-838.

²⁹ Sa'dullah b. İsa b. Emirhan el-Kastamonî er-Rûmî Şeyhülislam Sa'dî Çelebi, *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tevîl (el-Fevâidü'l-behiyye)* (Nuruosmaniye: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 00205, 459), 425b-426b.

³⁰ Ebu'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Hanefî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/319.

³¹ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/82.

³² Kâdîhân Fahreddin Ebû'l-Mehâsin Hasan b. Mansûr el-Üzcendî el-Fergânî, *Fetâvâ Kâdîhân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/127-147.

³³ "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446-447.

³⁴ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 1/169; Mustafa b. Abdullah Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-finûn* (Beyrut: Müessesetü't-Târfîhi'l-Arabî-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 1/703; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1906), 84.

³⁵ Mehmet Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/194-195.

³⁶ Leknevî, *Fevâid*, 168.

³⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lämi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/194.

³⁸ Leknevî, *Fevâid*, 168.

dil ucu ile üst seniyyelerin ucu olduğu şeklinde tarif edilmiştir.³⁹ Bu tanımlar, İbnü'l-Cezerî'nin tanımlarının aynısıdır.⁴⁰ İlk dil âlimi İmâm Halil, cîm/ج, şîn/ش ve zâd/ض harfini şecriyye/ağız ortası harflerinden sayarken; dâ/ط dâl/د ve dâ/ت harflerini hurûf-i nita'yye/damak harflerinden saymış ve mahreçlerinin bir olduğunu söylemiştir. Zâ/ط zâl/ذ ve sê/ث harflerini ise lisevî/diş eti harflerinden saymıştır. Bu isimlendirmeleri mahrecinin başlangıç noktasına göre yaptığını da eklemiştir.⁴¹

el-Fetâva't-Tatarhâniyye'de, kıraat âlimleri tarafından harfler için güzel ve çirkin görülen bazı okuyuşlar olduğu zikredilmiştir. Okuyuşta güzel görülenler, sahih ve fasih Arap dilinde güzel görülenler olarak tanımlanmıştır. Güzel görülen sesleri beş (fer'î beş harfi kastetmektedir), çirkin görülen harflerin ise yedi olduğunu söylemektedir. Çirkin görülen seslerden birinin de zâd/ض harfinin zây/ز şeklinde telaffuz edilmesi olduğunu söylemiş, okuyuşta çirkin görülen diğer seslere sîn/س'in cîm/ج; bâ/ب'nin fâ/ف; kâf/ك'in kâf/ك; dâ/ط'nın tâ/ت okunmasını göstermiştir.⁴² Fukahanın mahreçlerle ilgili doğru bilgiyi verdikten sonra fetvasını belirtmesi, doğru sonuca ulaşmak açısından önemlidir. Bu bilgiler çerçevesinde *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de verilen fikhî hükümler şu şekildedir:

Bir harfi diğer harfe değiştirmede iki türlü hata ortaya çıkmaktadır:

- A- Birincisi, değiştirilen harf ile Kur'ân kelimelerinin dışına çıkılmamasıdır. Mesela ya'lemûn/يَظْلُمُونَ kelimesinin ye'lemûn/يَظْلُمُونَ şeklinde okunması gibi. Bu durumda sanki Kur'ândaki diğer kelimeden başlanmış gibi kabul edildiğinden namaz fâsit olmayacağı söylenir.
- B- İkincisi, değiştirilen harf ile birlikte Kur'ân kelimelerinin dışına çıkılmasıdır. Bu durum iki kısımdır:
 - a. Birincisi, harf değişimi ile birlikte anlamı değişmemesidir. Gavvâmîn/قَوَّامِينَ yerine gayyâmîne/قَيَّامِينَ demek gibi. Bu kısımda Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre namaz fâsit olmaz. Ebû Yûsuf'a göre fâsit olur.
 - b. İkincisi ise harf değişimi ile birlikte anlamın değişmesidir. Bu zâd/ض yerine zâ/ط okumak gibidir. (Süleymân eş-Şevkî'nin iktibasta bulunduğu kısım tam burada zikredilmiştir. *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*'de "Fâtîha'da zâllîn/ضالين kelimesini zâd/ض yerine zâ/ط veya zâl/ذ okuyanın namazı fâsit olmaz. Ancak dâl/د harfi ile okursa bozulur. Zâ/ط yerine zâd/ض okunursa Hanefîlerin genelinin asıl kuralına göre namazı ifsat etse de bazı Hanefî ulemâ genelde

³⁹ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/80.

⁴⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Tayyibetu'n-neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zağbî (Cidde: y.y., 1994), 35.

⁴¹ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-MaHzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 1/58.

⁴² Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/80-81. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 52.

Müslümanlar hakkında, özellikle de Arap olmayanlar hakkında zaruret olduğu için istihsanen namazı ifsat etmeyeceğine hükmetmişlerdir.) Ancak bu hüküm mahreci yakın olan harfler için geçerlidir. Mahreçleri uzak olanlar hakkında geçerli olmayıp namaz fâsit olur. Zahrüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kâdî el-Buhârî'nin (öl. 619/1222) *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'de geçen bir fetvada da es-sırâd/الصراط gibi bir sonrasında dâ/ط harfi gelen, li-tasğâ/لِتَصْنَعُ gibi bir sonrasında ğayn/غ harfi gelen, sâd'ı /ص sîn'e/س çevirmekle namaz fâsit olmaz.⁴³

Zâd/ض harfinin yerine başka bir harf veya başka bir harf yerine zâd/ض okunmada verilen fetvalara ve gerekçelerine bakmak meseleyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Bunun için *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de zikredilen fetvaları buraya derlemek faydalı olacaktır.

- 1- *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de "Sâd/ص yerine dâ/ط okumak gibi bir harf yerine başka bir harf okunup mana bozulursa iki harfin arasını ayırma meşakkatli değil ise bütün ulemâya (Hanefilere) göre namaz fâsit olur. Ancak zâd/ض yerine zâ/ظ okumak gibi harfleri birbirinden ayırmak meşakkatli ise, meşayihin çoğu fâsit olmayacağını söylemiştir. Ancak Uzdurirtüm/أُذْهِرْتُكُمْ kelimesinde zâd'ı/ض zâ/ظ veya zâl/ذ okuyan veya ve'l-âdiyâti zabhâ/وَالْعَادِيَّاتِ ضَبْحًا da zâd'ı/ض zâ/ظ okuyan namazı fâsit olur. Ancak yağzâ/يَغْزَا kelimesinde zâ/ظ yerine zâd/ض veya zâl/ذ okunursa namazı fâsit olmaz. Bi-zanîn/بِزَانِينَ kelimesinde zâd/ض yerine zâ/ظ okunursa namaz fâsit olmaz iken mağzûb/مَغْزُوب kelimesinde zâd/ض yerine zâ/ظ veya zâl/ذ okunursa namaz fâsit olur. Hezîym/هَظِيم kelimesinde zâd/ض yerine zâ/ظ veya zâl/ذ okunursa namaz fâsit olur.⁴⁴ Ğayz/غَيْظ kelimesini zâd/ض ile okuyan namazı fâsit olmaz, ancak fazzan ğalîza'فاظًا غليظًا zâd/ض okursa fâsit olur. Fazzalnâ/فَظْلَنَا kelimesinde zâd/ض yerine sâd/ص okursa namaz fâsit olmaz. Fussilet/فُصِّلَتْ kelimesini zâd/ض ile okursa fâsit olmaz. Yenguzûne/يَنْقُضُونَ kelimesini sâd/ص ile okursa fâsit olmaz. Mekzûm/مَكْظُوم kelimesini zâl/ذ veya zâ/ظ ile okursa fâsit olur. Züllilet/ذُلِّلَتْ kelimesini zâd/ض ile okursa fâsit olur, zâ/ظ ile okursa fâsit olmaz. Zallet/ظَلَّتْ kelimesini zâd/ض ile okursa fâsit olur, zâ/ظ ile okursa fâsit olmaz. Tazlîl/تَضْلِيل kelimesini zâl/ذ ile okursa fâsit olmaz, zâ/ظ ile okursa fâsit olur. Zî'fe/زَيْغَف kelimesini zâl/ذ ile veya zâ/ظ ile okumak fâsit eder. Zann/ظَنَّ kelimesini zâd/ض okursa fâsit olur. Adhar/أَطْهَرَ kelimesini zâ/ظ ile okursa fâsit olmaz iken zâd/ض veya zâl/ذ ile okursa fâsit olur. Ezâ'û bih/إِذَاعُوا بِهِ kelimesini zâd/ض ile okursa fâsit olmaz. Yuzlil/يُضِلُّ kelimesini zâ/ظ ile okumak namazı ifsat etmez. Faraza/فَرَضَ kelimesini zâ/ظ veya zâl/ذ ile okumak ifsat eder. Hâzirûn/حَاضِرُونَ kelimesini zâd/ض ile okumak ifsat etmez. Zalelna/ضَلَّلْنَا kelimesini zâ/ظ ile okumak ifsat etmez. Zerû/ذَرَوْا kelimesini zâ/ظ veya zâd/ض ile okumak ifsat eder. Zerea/ذَرَأَ kelimesini zâd/ض veya zâ/ظ ile okumak ifsat eder. Telezzü/تَلَذَّ kelimesini zâd/ض ile okumak

⁴³ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/82.

⁴⁴ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/84-86.

ifsat eder.⁴⁵ Mev'idühüm/موعدهم kelimesinde dâl/د yerine zâ/ظ veya zâd/ض veya zâl/ذ okuyanın namazı fâsit olur. Mev'idetin/موعدة kelimesinde dâl/د yerine zâl/ذ veya zâd/ض okursa namaz fâsit olur, ancak zâ/ظ okursa fâsit olmaz.⁴⁶ Son iki örnekte aynı kelimedeki iki zıt hüküm verilmiştir. Bunlardan biri doğru olmalıdır.

- 2- Yazarı bulunamamış ancak *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de *Fetâva'l-hucce*⁴⁷ olarak zikredilen kitapta geçtiğine göre zâd/ض yerine zâ/ظ okunursa fukaha ve fıkıhı bilen kişiler hakkında Ebû Mutî'in görüşüne göre "fıkıh bilen konumuna binaen ihtiyaten namaz iadesi" fetvası verilir iken Ebû Seleme'nin görüşüne göre avamın konumundan kaynaklı bir ruhsat olarak caiz olacağı hükmü verilir.⁴⁸
- 3- Yine yazarı tespit edilememiş olan *Yetîme* isimli⁴⁹ eserde bazı Arap lehçelerindeki harf değişikliklerinden bahseder, mesela Rebî'a dilinde, sâd/ص sîn/س olarak; Kays dilinde fâ/ف, sâ/ث olarak, kâf/ك, şîn/ش ve gâf/ق, kâf/ك olarak; Temimoğullarında gâf/ق, kâf/ك olarak; Temimoğulları'nın Sa'd dilinde lâm/ل, râ/ر olarak telaffuz edilir. Bu durumda namazda bu şekilde okunduğunda bu okuyuş kıraatlerden birine uyarsa namaz icmâan fâsit olmaz. Ancak kıraat değil de sadece bir lehçesel değişiklik ise Ebû Yûsuf'a göre namaz fâsit olurken, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre fâsit olmaz. Yine bir harfi meşakkat ve zorla telaffuz eden herkesin okuyuşu bir lügat mesabesinde olur. Arap olmayan ve zor telaffuz eden her bir kişi için bu kural geçerlidir. (Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Mes'ûd) el-Veberî (öl. ?) kıraatte lahni fahiş olup namaz vakti dar olanlar hakkında bir fetvasında hatasını düzeltmeden namaza başlayamaz demiş, diğer fetvasında ise namazı okuma yapmadan kılar demiştir.⁵⁰

2. Zâd Harfinin Okunuşu İle İlgili Genel Değerlendirme

Mahreç ve sıfatları hakkında farklı ifadeler bulunan zâd/ض harfinin İslâm tarihinde ihtilaf konusunun Mısır'da başladığı anlaşılmaktadır. Arap olan veya olmayan Müslüman milletler arasında bu harfin doğru veya yanlış okunup okunmadığını tespit için standart bir veri olması gerekir. Bu veri ise kıraat âlimlerinden nakledilen seslerdir. İhtilafların ve bölgesel uygulamaların genel kurala dönüştürülmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü kıraat âlimlerinin aslî harfler dışında kıraat âlimlerince Kur'ân fonetiğinde bulunmasını güzel gördüğü harfler sınırlı olup zâd/ض harfinin ne zâ/ظ ne de dâ/ط okunması bunlar arasındadır. Kıraat ilminde otorite olan âlimlere göre zâd/ض harfinin kendine hâs bir sesi ve z grubu içinde sayılabilecek bir fonetiği vardır. Bundan dolayı fıkıh kitaplarında her iki sese de şartsız bir şekilde onay veren olmadığı

⁴⁵ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/89-92.

⁴⁶ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/84-88.

⁴⁷ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 1/172.

⁴⁸ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/86.

⁴⁹ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 1/172.

⁵⁰ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/87-88.

görülmektedir. Mısır, Sûriye vb. bölgelerden karşılaşılan insanlar, z sesi ile telaffuzun Irak vb. bölgeler olduğunu ve bu sesi Arap asıllı olmayan İbnü'l-Cezerî'nin yaydığını, asıl telaffuzun kendilerinin telaffuzu olduğunu söylemektedirler. Ancak bize eserleri ulaşan Mısırlı âlimlerden ilim alan Endülüs âlimlerinin zâd/ض harfinin mahreç ve sıfat tanımları da İbnü'l-Cezerî ile aynıdır.⁵¹ Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) gibi İbnü'l-Cezerî'den 400 sene önce yaşamış Endülüslüler İbnü'l-Cezerî'den değil İbnü'l-Cezerî, Endülüslülerden almıştır, denilebilir. Yani z sesi Mısır bölgesinden yayıldığı gibi d sesi de Mısır bölgesinden yayılmıştır. Burada dikkat çeken şey şudur: Mısır bölgesinde günlük konuşma dilinde cim/ج harfi g sesi ile sê/ث harfi t sesi ile telaffuz edilmektedir. Bunu bile bile Kur'ân fonetiğine yansıtmadıkları halde zâd harfinde bunu yapmaktadırlar. Kıraatlerdeki usûlî vecihlerin takarrurundan sonra âlimlerin dikkat ettiği şey, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'den beri gelen seslerine muhalif davranmamaktır. Bu, Kur'ân'ın tilâvetini muhafaza ile kitâbetini muhafazayı bir görmelerinden kaynaklı olmalıdır. Nitekim fukaha arasında irap ve harf değişimi dışında med, imâle vb. vecihlerin bile mütevatir olup olmadığı ve bunu inkâr edenlerin durumu hakkında münâkaşalar yaşanmıştır.⁵² Sonuçta Kur'ân harflerinin sesleri kıraat ilmi ve vecihleri içinde yer almaktadır. Kıraatlerin sünnet-i müttebea/uyulması gereken bir gelenek/tevkif olduğu ve sadece Arapça kurallara uymakla bir kıraatin sahih olamayacağı bildirildiğine⁵³ göre harflerin seslerinin de en azından bu ilmi muhafaza eden ve din ilimleri sahasında temsil konumunda olan kişilerin orijinal sesler ile okuması gerekir. Sadece Araplar böyle okuyor diyerek z sesi ile okuyan Arapların varlığını da göz ardı etmek doğru değildir. Birçok dini ilim sahibi kişilerin harf seslerini öğrenmenin ayrı bir yetenek gerektirdiğini söylemeleri ve kendilerinin de bu sahada etraflarındakilere bunu öğrenilemeyen bir ilim gibi yansıtmaalarının sonucunda zâd harfi ile ilgili durum daha da içinden çıkılmaz hale girmektedir. Kaldı ki kolayca kaçılarak söyledikleri d sesini Hz. Peygamber'den gelen doğru ses olduğunu ispat etmiş de değillerdir. Çünkü z ve d arasında ihtilaf varsa, ittifak yok demektir. Sadece Araplar bu şekilde okuyorlar demekten öte bir şey de söyleyememektedirler. Ayrıca bütün Araplar da bu şekilde okumamaktadır. Burada sorulması gereken sorulardan birisi "Biz Araplar şu anda böyle okuyorlar diye sorgulamadan kabul mu etmeliyiz, yoksa analiz mi

⁵¹ Dâni, *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ' fi Kitâbi'llâh ve fi'l-meşhûr mine'l-keâm*, 32-33.

⁵² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidu't-tâlibîn* (Kâhire: el-Âfâku'l-Arabiyye, 2010), 196; Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Men'u'l-mevâni' an cem'i'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999), 336-349; Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali el-Fütûhî el-Hanbelî ibn Neccar, *Muhtasaru't-Tahrîr şerhu'l-Kevkebi'l-münir* (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1993), 2/128-132; Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 134-137; Muhammed Emin Emir Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr şerhu Kitâbi't-Tahrîr fi usûli'l-fikh beyne istilâheyi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye* (Mekke, ts.), 3/11-12.

⁵³ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 49-52; Ali b. Muhammed b. Salim Safâkûsî, *Gaysü'n-nef' fi'l-kirââtî's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 14; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Nasr İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirââtî's-seb' ve ilelühâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 196, 265, 293, 301, 313, 330, 357; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a* (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 4/356; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'u'l-Beyân fi'l-kirââtî's-seb'* (b.y.: Câmi'attü's-Şârika, 2007), 1/148; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîn-i vücûh-i şevâzî'l-kirâât ve'l-izâhi anhâ* (Dâr-ı Sezgîn, 1986), 1/233; Mekki b. Ebî Tâlib Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kirâât* (Mısır: Dâru Nehda, ts.), 69.

etmeliyiz?"dir. Mesela Araplardan hristiyanlar olduğu gibi Vehhâbî, Selefî vb. birçok kabul edemediğimiz mezheplerde olanlar da vardır. Buna cevap olarak itikat farklı, konuşma farklı diyebilirler. Ancak itikat bozulabildiği gibi dil ve ses de bozulabilir. Kaldı ki Arapların kendi aralarında konuştukları dilde fesahattan çok âmmiceye yakın bir konuşma vardır.

Sorulardan birisi de "Şu andaki Arapların sesleri sahabenin telaffuz ettiği ses midir, bunu nasıl ispat edeceğiz? şeklindedir. Müellifimizin de dayanağı olan İbnü'l-Cezerî'nin bütün kıraat vecihlerini ve tecvid bilgilerini kabul edip, tek zâd/ض ile ilgili bilgilerini doğrudan reddetmeyi nasıl izah edeceğiz? Ayrıca bunu sadece İbnü'l-Cezerî mi dillendirmiştir? Kıraat vecihlerini rivâyet eden kıraat imamlarının zâd/ض harfi ile ilgili verdiği bilgiler içinde d sesine ulaştıracak bir bilgi de yoktur. Ezher ulemâsından olup aynı zamanda dil ve mantık âlimi olan âlimlerden İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sini şerh ettiği halde onun zâd/ض mahreci tarifine itiraz da gelmemiştir.⁵⁴ Bu soruların cevapları dil ve kıraat âlimlerinin bize aktardığı sahih mahreç ve sıfat bilgilerinde gizlidir. Mesela, en bariz olarak d sesi kalkale sesidir. Kalkale harfleri içinde ise zâd/ض harfini bulmak mümkün değildir. Çünkü kalkale cehr ve şiddet sıfatlarının bulunduğu harflerde bulunan ek bir sıfattır. Zâd/ض harfinde ise şiddet değil rehâvet sıfatı bulunur. Akıcılık vasfını karşılayan rahavet sıfatı d sesinde yoktur. Ayrıca d sesi üst ön dişler ve dil ucunun birbirine teması ile çıkar. Zâd'ın/ض ise dil yanı harfi olduğu ve mahrecinin sadece azı dişleri olduğu kesindir. Şu anda zâd'ı/ض d sesi ile okuyanların uygulaması şu şekildedir: zâd'ın/ض orijinal sesini iptal edip, dâ/ط harfinin şiddetli ve cehrli sesini zâd'a/ض vermişler, dâ/ط harfi ise mehmûs harf grubuna almışlardır. Buna benzer şey gâf/ق için de geçerlidir. Araplar şu anda konuşma dilinde dâ/ط harfini mehmûs bir harf gibi telaffuz ettikleri gibi, bu harfi de mehmûs bir harf gibi telaffuz etmektedir. Kâf/ك harfini ise gâf/ق kadar kalın ve hemsini de azaltarak telaffuz ederler. Bu uygulamalar, tecvid ilminin müttefakun aleyh olan seslerine uymaz. Sonuçta telaffuzu Araplara bile en zor olan zâd'ın/ض konuşma dilinde bu şekilde olmasına karşı çıkamayız. Çünkü konuşma ne bir ibadet ne de kutsal bir kitaptır. Kur'ân ise Allah kelamı olarak seslerinin Hz. Peygamber'den itibaren olduğu gibi korunması gereken bir mukaddes kitaptır. Dilinin Arapça olarak her millette olması gerektiği gibi seslerin de aynı olması gerekir. Bu birliği sağlamak için Arap ve acem herkesin sa'y-ü gayret etmesi bir ibadet gibidir. Çünkü Kur'ân okumanın sevabından bahseden hadisler⁵⁵ bu manayı havidir. Kur'ân'ı sadece bir manadan ibaret görenler, belirli bir zaman sonra anadilde ibadet vb. söylemlerle de gelmektedir. Son tahlilde zâd/ض, mahreç ve sıfatlar açısından zâ/ط ile ikiz; dâ/ط ile ise ilgisi bu kadar değildir. Bundan dolayı İbnü'l-Cezerî, birbirine olan aşırı benzerliğinden dolayı zâd/ض ile zâ'yı/ط birbirinden ayırma yolu olarak Kur'ân'da daha az sayıda bulunan zâ'lı/ط kelimeleri ezberlemeyi tavsiye etmektedir.⁵⁶ D sesi ile okuyan Arapların durumu, zor olan zâd/ض

⁵⁴ Hâlid b. Abdullah b. Ebî Bekir el-Cercâvî Ezherî, *el-Havâşî'l-Ezheriyye fî halli elfâzî'l-Mukaddime*'l-Cezeriyye (İstanbul: Âsitâne, ts.), 5-6.

⁵⁵ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fuâd Abdulbâkî (Mısır: Şirketü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), 5/175 H. No: 2910.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 72.

sesi ile uğraşamak istemediklerinden dâ/ط sesini zâd'a/ض verip dâ/ط sesine hems vererek bir sorundan kurtulmadan ibarettir. Ancak bu kaçışın doğru olmadığını açıklayan İbnü'l-Cezerî ve tâbileri ise sanki zâd'ı/ض zâ/ط okumayı telkin ve teşvik edenler olarak gösterilmektedirler. Halbuki zâd/ض harfinin d grubu bir ses değil de, z grubunda bir ses ile okunduğunu söyleyenler zâ/ط, zâl/ذ, zây/ز ve sâd-ı müşemm sesi olan kalın zây/ز sesi ile okumanın yanlış olduğunu da ifade etmektedirler.

Bütün bunlara rağmen ümmet arasında bu harf özelinde bir ihtilaf olmuştur. Bunu da görmezlikten gelmek doğru değildir. Bütün ümmetin tadrîcen Kur'ân sesleri de dâhil olmak üzere Kur'ân ilimleri ile hemhâl olma ve onları öğrenme hedefi olmalıdır. Hiç bilmeyenlerin durumu ile bu alanın uzmanı olmak için çalışan ilim ehlinin bir sayılmaması gerektiği de ortadadır. Ancak fukahânın avama göre verdiği fetvayı havasa göre verilen fetva saymak da doğru değildir. Mesela *Yetîme*'de zikredilen fetvadaki gerekçe, insanların mahreçleri veya sıfatları yakın olan harfleri telaffuz ederken zorlanmasının umumu belva ilkesinden dolayı zaruret oluşturmastır. Bundan sonra verilen fetvalara bakıldığında fâsî olur diyenler ile fâsî olmaz diyenlerin başta söylediğimiz ilkelere dayandıkları görülecektir. Fakat bu meselenin hal yolu daha farklı olmalıdır. Burada avam ile ilim ehlinin ayrılması ve kişilerin öğrenme imkânlarının olup olmamasının da dikkate alınması gerektiği ön planda tutulmalıdır. Bu anlamda kişinin öğrenmek için çaba harcadığı halde yapamamasından dolayı zaruret ilkesinin dikkate alınmasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Bunun için insanların imamlık yapıp yapamaması üzerinden verilen fetvalar, bu ilmin uzmanı olanlarla olmayanların nasıl davranması gerektiğini açıklar niteliktedir. Bu meyanda zâd/ض harfi özelinde;

- 1- Alanı kıraat ilmini öğrenip öğretme olan kişilerin harflerin seslerini eksiksiz öğrenmeleri ve öğretmeleri gerektiğinden, bu kişilerin zâd/ض harfinin zarurettten kaynaklı avama izin verilen seslere göre değil, ilmî ve Hz. Peygamber'den öğretilen seslere uygun okuması gerekir. Çünkü Kur'ân âyetleri gibi seslerinin de eksiksiz bir şekilde bir sonraki nesle aktarılması görevi bu kişilerin üzerindedir. Nitekim bu kişilerin bütün detayları ile fonetik ve ferş açısından kıraat vecihlerini öğrenmesi, kendileri için farz-ı kifâyeden farz-ı ayna dönüşür. Bu grup için bu hatalar af edilmez.⁵⁷
- 2- Ümmî olanın ümmî olmayana imâmeti sahih olmadığı için bir kişinin kendisinden daha zayıf ilmi olana -namazı bozan şeyler bulunuyorsa- uyması caiz olmaz.⁵⁸ Ancak namaz sahih olacak kadar bilgisi olanın bir şeyhülislama dahi namaz kıldırması sahih olur.
- 3- Bir kişinin kıraat yönünden mazur olması için öğretecek kişi, imkân ve zaman bulamaması gerekir. Bu gibi kişilerin adedinin çok olduğu vakidir. Onun için âlimler, umumu belvâdan

⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve müşsidü't-tâlibîn* (Kâhire: el-Âfâku'l-Arabiyye, 2010) 16; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulganî ed-Dimyâtî Şihâbüddîn el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer fî'l-kırâ'ati'l-erba'a aşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: y.y., 2006), 7.

⁵⁸ Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/210-212.

kaynaklı olmak üzere bunlar için zaruret oluştuğunu ifade ederek, namazın fâsit olmayacağını ifade ederler. Mesela, bazı âlimler, Samed/سمد kelimesinde zor söylemeye sevk edecek harfler bulunmadığı için bu kelimeye sâd-ı/ص sîn/س okuyanların namazının fâsit olacağını söylerken, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (öl. 537/1142), bu gibi yerlerde de umumu belvadan dolayı namazın fâsit olmayacağı fetvasını vermiştir.⁵⁹

- 4- Eğer bir kişi düzeltmeye çalıştığı halde dili dönmediği anlaşılmışsa bu kişinin kendisinden daha iyi okuyana imâmeti sahih olmasa da kendi namazı sahih olur. Mesela bir fetvâda Rahmân/رحمن ve Rahîm/رحيم kelimelerindeki hâ/ح harflerini hê/ه okuyanlar, gece-gündüz düzeltmeye çalıştığı halde düzeltemezse namazı sahih, ömrünün bazısında bile çalışmayı terk ederse namazı fâsit olur, denilmiştir.⁶⁰ Hatta Ebü'l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe el-Velvâlicî'nin (öl. 540/1146'dan sonra) *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*'deki fetvasına göre rukû tesbihinde bile harflerin düzgün telaffuzu gerekir. Mesela Sübhâne rabbiye'l-azîm/سبحان ربى العظيم derken zâ/ظ yerine sâd/ص veya zâl/ذ okuyacak birisinin gecegündüz bunu düzeltmeye çalışması gerektiğini, çalıştığı halde düzeltemezse âciz kişi grubunda olduğu için namazının caiz olduğunu, çalışmayı terk ederse namazının fâsit olacağını söylemektedir.⁶¹

Hiçbir harfi söyleyemeyen kişiler için ise birlikte namaz kılacağı bir kişi bulunuyorsa ona uyması gerekir, yoksa uyacak birisini bulmaya çalışmadığı müddetçe kendi başına kıldığı namazı sahih olmaz, denilmiştir.⁶²

Sonuç

Süleymân eş-Şevkî et-Tokâdî'nin yapılan araştırma sonucunda doğum ve vefat tarihleri tespit edilememiştir. Ancak 1138/1726 yılında hayatta olduğu belirlenen müellifin 12/18. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı fıkıh ve kıraat âlimi olduğu, kendisine nispet edilen iki eseri bulunduğu, “*Risâle fî ahvâli'l-kıyâme*”nin fıkıh, konumuz olan “*Risâle fî kırâati'd-dâd*”ın ise tecvid/kıraat ilmi hakkında olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu risâlesinde zâd/ض harfinin doğru olan okunuşunun hangisi olduğunu ve hangi okunuşa göre hangi fikhî sonuçların çıkacağını izah etmeye çalışmıştır. Müellif, bu izahlar çerçevesinde zâd/ض harfinin asıl okunması gereken sesinin z grubunda bulunan bir ses olduğunu; dil yanından çıktığını; cehr, rehâvet, isti'lâ, itbâk ve ısmat sıfatları ile zâ/ظ'ya benzer şekilde okunan bir harf olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sindeki bilgiler ile paralel bir bakış açısı sergileyen Süleymân eş-Şevkî, zâd/ض harfinin istitâle sıfatı ve mahreci ile zâ/ظ ile birbirinden ayırdığını böylece birbirine mütekârib bir harf

⁵⁹ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/82-83.

⁶⁰ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/83.

⁶¹ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 2/92.

⁶² Detaylı bilgi için bk. Ali b. Muhammed b. Sâlim en-Nûrî Ebü'l-Hasen es-Safâkusî, *Tenbihu'l-gâfilin ve irşâdu'l-câhilin*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (b.y.: y.y., ts.), 86; Yunus Yalçın, “Fıkıh-Kıraat İlmî Bağlamında Teklîfî Hükümlerden ‘Vâcip’ Kavramının Analizi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (30 Haziran 2024), 247-282.

olduğunu söylemiştir. Dâ/ط harfinin sesine ise mahreç ve sıfat yönünden uzak olduğunu beyan etmektedir. Onun demek istediği, zâd/ض harfini ilmî olarak her iki yönden uzak olduğu tespit edilen bir ses ile değil de, ilmî cihetten her iki yönden yakın olduğu sabit olan bir ses ile okunması gerektiğidir. Bu seslendirmenin de sıradan veya hafif görülecek bir şey olmadığını ve bunun fukahâ arasında namazı bozup bozmayacağı hakkındaki ihtilaflara sebep olduğunu aktarmıştır. Ancak O, bu seslendirmede namazı bozup bozmayacağını zaruret ilkesine dayandırır. Kaynak gösterdiği *el-Fetâva'l-Bezzâziye* ve *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'deki tafsilata bakıldığında da aslında bu fetvaların avâm dikkate alınarak verildiği ortaya çıkmaktadır. O zaman, zaruretlerin miktarınca takdir edilmesi ilkesine göre öğrenme veya öğretme imkânı bulunmayanlar için bu bir zaruret sayılsa da, imkânı olan kişiler için bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'den itibaren Kur'ân seslerinin muhafaza edilmesi, tıpkı yazısının muhafaza edilmesi gibi gereklidir. Bu hassasiyyet olmadığı müddetçe de ümmet olarak Kur'ân'ın fonetik yönünü doğru bir şekilde ayakta tutmak zordur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtu'l-mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Arpa, Recep. "Tibyân Tefsiri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bayoğlu, Ömer. *Osmanlı'da Dört Risâle Bağlamında Dâd Harfine Dair Tartışmalar*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://openaccess.izu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12436/637?show=full>
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülganî ed-Dimyâtî Şihâbüddin. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'a aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: y.y., 2006.
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yûsuf el-Kerderî el-Burkînî. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. 2 Cilt. Bayrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Ca'berî, Buhânüddin. *el-İrsâd fî Şerhi'l-Mirsâd el-fârik beyne'z-zâ' ve'z-zâd*. Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. b.y.: Câmi'atü's-Şârika, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ' fî Kitâbi'llâh ve fi'l-meşhûr mine'l-kelâm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dimeşk: y.y., 2007.
- Ebû Bekr el-Mevsilî, Takiyyuddîn Ebû Bekr Abdillâh b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Fark beyne'z-zâd ve'z-zâ'*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dimeşk: y.y., 2003.
- Ebû Bekr İbnü's-Sâbûnî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Sadeî el-İşbîlî. *Ma'rifetü'l-furûk beyne'z-zâd ve'z-zâ'*. b.y.: y.y., ts.
- Ebû Muhammed el-Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Mesâbîhu's-sünne*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşî vd. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1987.
- Ebû Muhammed el-Begavî, Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Dimeşk; Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû'l-Hasen es-Safâkusî, Alî b. Muhammed b. Sâlim en-Nûrî. *Tenbîhu'l-gâfilîn ve İrsâdu'l-câhilîn*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. b.y.: y.y., ts.
- Emir Pâdişah, Muhammed Emin. *Teysîru't-Tahrîr şerhu Kitâbi't-Tahrîr fî usûli'l-fikh beyne istilâheyi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye*. 4 Cilt. Mekke, ts.
- Enderpetî, Ferîdüddin Âlim b. Alâ' ed-Dihlevî el-Hindî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 20 Cilt. Hindistan: Mektebetü Zekeriyya Bedâyübend, 2010.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah b. Ebî Bekir el-Cercâvî. *el-Havâşi'l-ezheriyye fî halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.

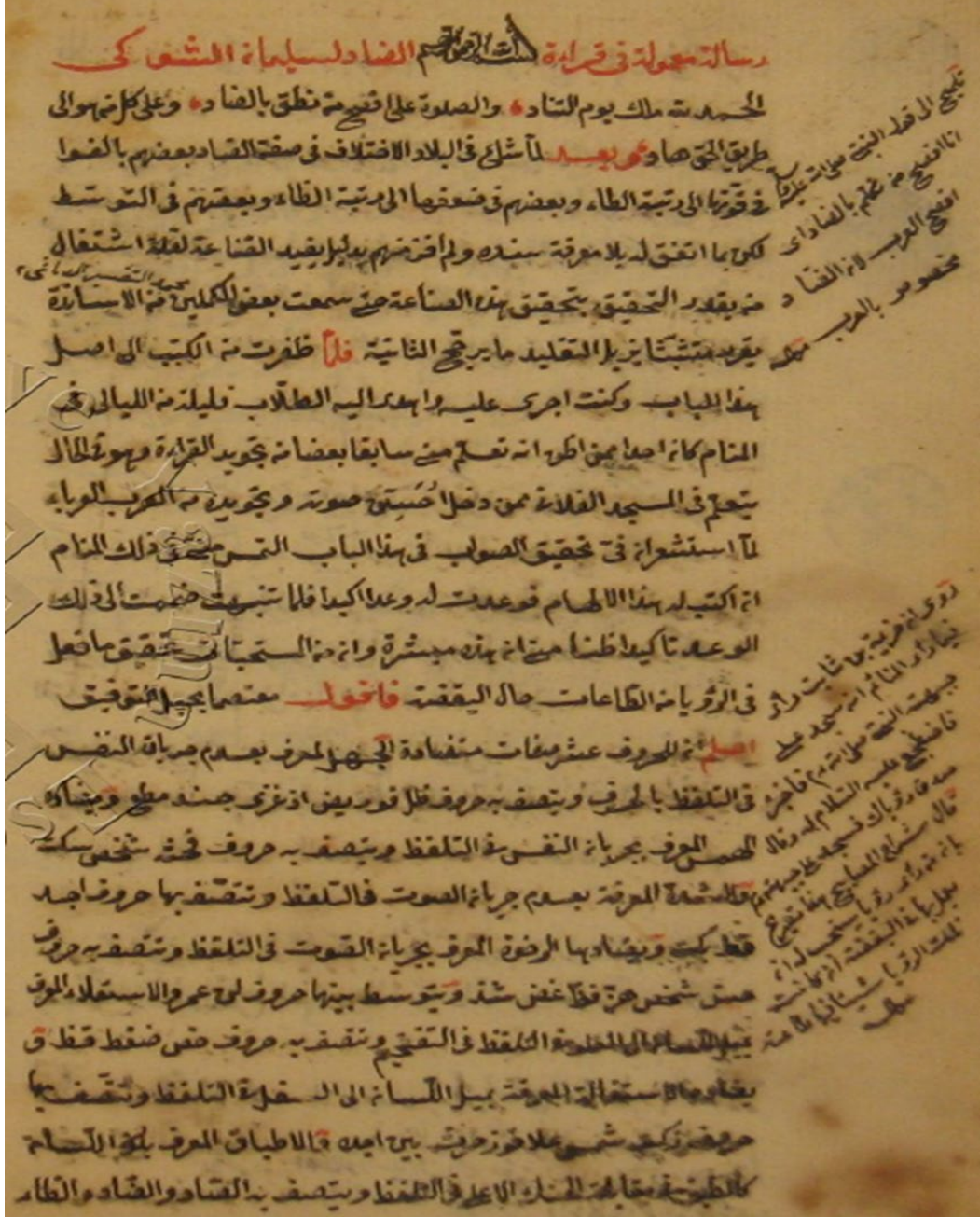
- Günel, Fuat. "Cürcânî, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdüssemî'. *el-Vâfi fî keyfiyyeti tertîli'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Işık, Ayhan. "Şeyhülislam Sadullah Sadi Çelebi'nin Hayatı ve Kızılbaşlarla İlgili Fetvası". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2024), 815-838. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1462594>
- İbn Cezerî, Şemseddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn*. Kâhire: el-Âfâku'l-Arabiyye, 2010.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîn-i vücûh-i şevâzzi'l-kırâât ve'l-izâhi anhâ*. 2 Cilt. Dâr-ı Sezgîn, 1986.
- İbn Hâleveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Nasr. *İ'râbü'l-kırâati's-seb' ve ilelühê*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Mâlik, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Mâlik et-Tâi el-Cîyânî Cemâleddîn. *el-İ'timâd fî nezâiri'z-zâ' ve'z-zâd*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Mâze, Ebü'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. 1 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Neccar, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali el-Fütûhî el-Hanbelî. *Muhtasaru't-Tahrir şerhu'l-Kevkebi'l-münir*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1993.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: y.y., 1985.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetu'l-Mukaddime fî mâ yecibu ale'l-kârî en ya'lemeh*. b.y.: y.y., 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Beyrut: y.y., 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Muhammed Temîm ez-Zağbî. Cidde: y.y., 1994.

- Kâdîhân, Fahreddin Ebü'l-Mehâsin Hasan b. Mansûr el-Üzcendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân*. 3 Cilt. Bayrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye ve bi hâmişihî Şerh-i Şeyhi'l-İslâm Ebî Yahyâ Zekerîyyâ el-Ensârî*. Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *er-Riâye li tecvîdî'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâve*. Cîze: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Kaysî, Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. Mısır: Dâru Nehda, ts.
- Koca, Ferhat. "el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1906.
- Mağnîsî, Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed. *Terceme-i Cezerî li Mağnîsî*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Mağnîsî, Şeyh Mahmud. *es-Seyfû'l-meslûl fî tashîhi'z-zâd ve'd-dâ' ve'r-râ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Nasr, Atiyye Kâbil. *Gâyetül-mürîd fî ilmi't-tecvîd. Kâhire*, 7. Basım, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Özel, Ahmet. "Bezzâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Safâkusî, Ali b. Muhammed b. Salim. *Gaysü'n-nef fî'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî. *Men'ü'l-mevâni' an Cem'i'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.
- Şener, Mehmet. "Ebû Mutî' el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şeyhülislam Sadî Çelebi, Sadullah b. İsâ b. Emirhan el-Kastamonî er-Rûmî. *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl (el-Fevâidü'l-behiyye)*. El Yazması. Nuruosmaniye: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 00205, 459.
- Tâcüddîn es-Sübkî, Abdülvehhâb b. Takîyyüddîn. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hicr, 2. Basım, 1992.
- Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdullâh. *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtî'l-mesâbih*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 13 Cilt. b.y.: y.y., 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Tokâdî, Süleymân b. Muhammed eş-Şevkî. *Risâle fî ahvâli'l-kıyâme*. Milli Kütüphane, 55 Vez 856/3, 88a-113a.
- Tokâdî, Süleymân b. Muhammed eş-Şevkî. *Risâle fî kırâati'd-dâd*. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, 1802/01, 2a-3a.

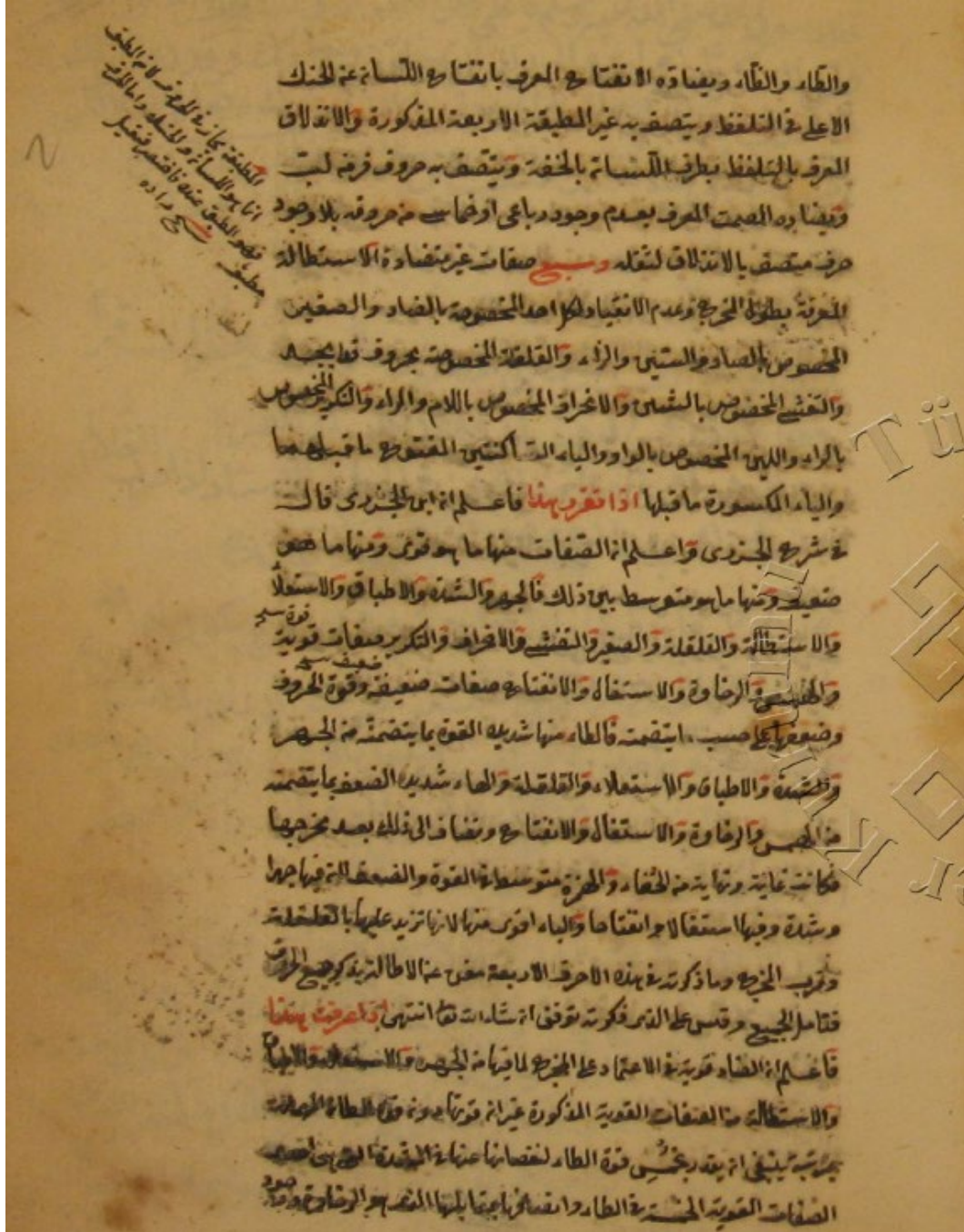
-
- Üzüm, İlyas. “Saffâr, Ebû İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yalçın, Yunus. “Fıkıh-Kıraat İlmi Bağlamında Teklîfî Hükümlerden ‘Vâcip’ Kavramının Analizi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (30 Haziran 2024), 247-282. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1446045>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Ekler ve Risâlenin Metni

Ek 1

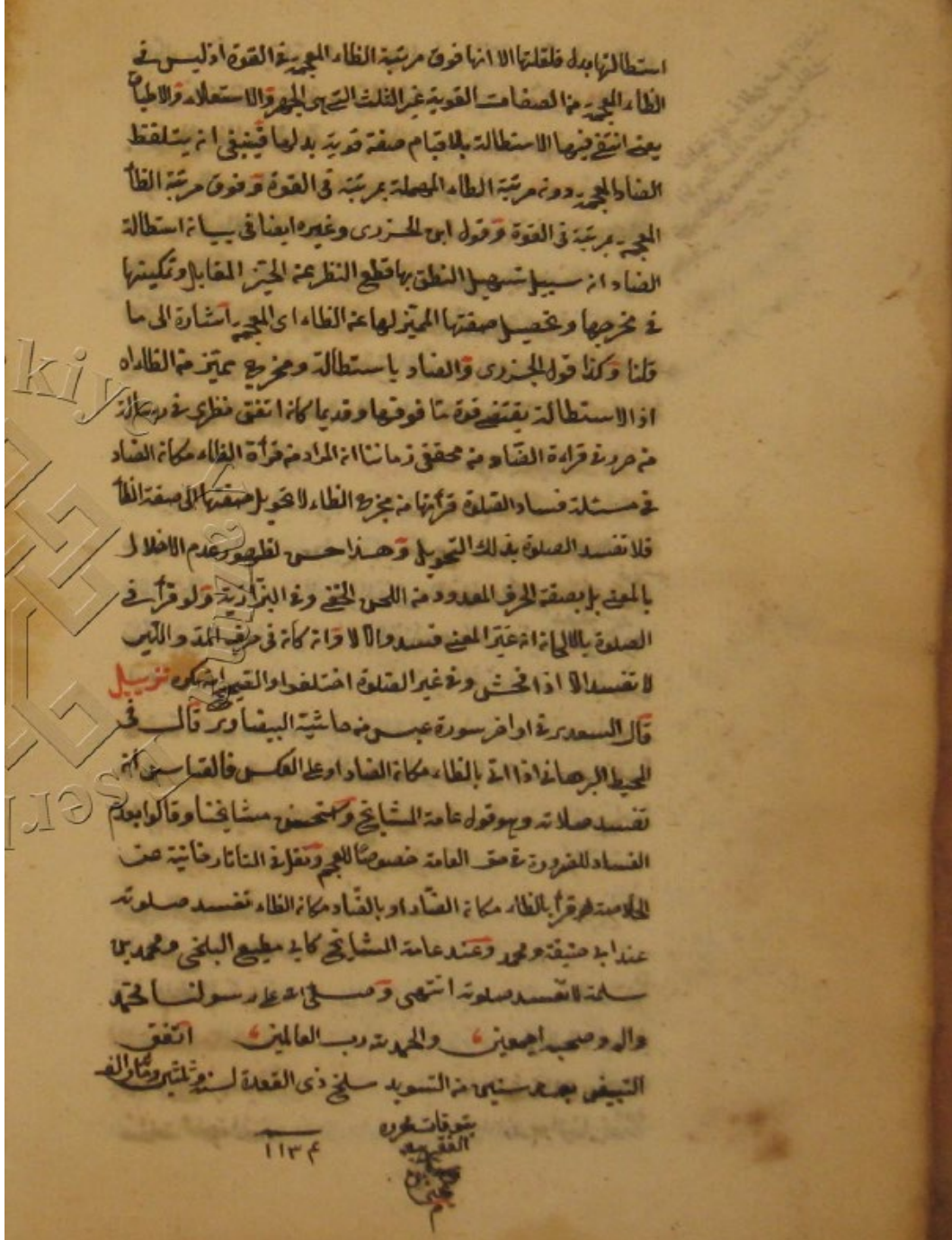


Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt Koleksiyonu, 1802/01, İstinsah Yeri: Tokat,
İstinsah Tarihi: 1136/1724, 1b.



Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt Koleksiyonu, 1802/01, İstinsah Yeri: Tokat,
İstinsah Tarihi: 1136/1724, 2a.

Ek 3



Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt Koleksiyonu, 1802/01, İstinsah Yeri: Tokat,
 İstinsah Tarihi: 1136/1724, 2b.

Risâlenin Metni

Metin, giriş ve iki bölüm halinde ayrılacak olup derkenarda veya üst ve alt not olarak verilen bilgiler ile Arap dili açısından daha doğru olduğu düşünülen kalıplar dipnotta verilecektir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رِسَالَةٌ مَعْمُولَةٌ فِي قِرَاءَةِ الضَّادِ لِسَلِيمَانَ الشَّوْكِيِّ

الْحَمْدُ لِلَّهِ مَلِكِ يَوْمِ التَّنَادِ. وَالصَّلَاةُ عَلَى أَفْصَحِ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ،⁶³ وَعَلَى كُلِّ مَنْ هُوَ إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ هَادٍ. وَبَعْدَ لَمَّا شَاعَ فِي الْبِلَادِ الْأَخْتِلَافُ فِي صِفَةِ الضَّادِ بَعْضُهُمْ بِالْعَوَا إِلَى رُتْبَةِ الطَّاءِ وَبَعْضُهُمْ فِي صَغْفِهَا إِلَى رُتْبَةِ الطَّاءِ وَبَعْضُهُمْ فِي التَّوَسُّطِ لَكِنْ بِمَا اتَّفَقَ لَهُ بِلا مَعْرِفَةِ سَنَدِهِ وَلَمْ أَقِرَّ مِنْهُمْ بِدَلِيلٍ يُفِيدُ الْقَنَاعَةَ لِقِلَّةِ اشْتِعَالِ مَنْ يَقْدِرُ التَّحْقِيقَ بِتَحْقِيقِ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ حَتَّى سَمِعْتُ بَعْضَ الْمُكْمَلِينَ مِنَ الْأَسَاتِيدِ⁶⁴ يَقَرَّرُ مُتَشَبِّهًا يُرِيكُ التَّقْلِيدَ مَا يُرْجَحُ الثَّانِيَةَ. فَلَمَّا ظَفِرْتُ مِنَ الْكُتُبِ إِلَى أَصْلِ هَذَا الْبَابِ وَكُنْتُ أُجْرِي عَلَيْهِ وَأَهْدِي إِلَيْهِ الطُّلَّابَ. فَلَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي فِي الْمَنَامِ كَانَ أَحَدًا يَمُنُّ أَظُنُّ أَنَّهُ تَعَلَّمَ مِنِّي سَابِقًا بَعْضًا مِنْ تَجْوِيدِ الْقِرَاءَةِ وَهُوَ فِي الْحَالِ يَتَعَلَّمُ فِي الْمَسْجِدِ الْفُلَانِي يَمُنُّ دَخَلَ أَحْسَنُ صَوْتُهُ وَتَجْوِيدُهُ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبَاءِ. لَمَّا اسْتَشْعِرْتُ أَنَّ فِي تَحْقِيقِ الصَّوَابِ فِي هَذَا الْبَابِ الْإِتْمَاسَ مِنِّي فِي ذَلِكَ الْمَنَامِ أَنْ أَكْتُبَ لَهُ هَذَا الْإِلْهَامَ فَوَعَدْتُ لَهُ وَغَدًا أَكِيدًا. فَلَمَّا تَنَبَّهْتُ صَمَمْتُ إِلَى ذَلِكَ الْوَعْدِ تَأْكِيدًا ظَنًّا مِنِّي أَنَّ هَذِهِ مُبَشِّرَةٌ. وَأَنَّ مِنَ الْمُسْتَحَبَّاتِ تَحْقِيقَ مَا فُعِلَ فِي الرُّوَايَا مِنَ الطَّاعَاتِ حَالَ الْيَقِظَةِ.⁶⁵ فَأَقُولُ مُعْتَصِمًا بِحُبْلِ التَّوْفِيقِ.

بِهِ حُرُوفٌ "ظِلُّ قَوِّ رَضٍ"⁶⁶ اِغْلَمَ أَنَّ لِلْحُرُوفِ عَشْرَ صِفَاتٍ مُتَضَادَّةٍ: الْجَهْرُ الْمَعْرُفُ بِعَدَمِ جَرَائِنِ النَّفْسِ فِي التَّلْفُظِ بِالْحَرْفِ وَ يَتَصِفُ . وَيُضَادُّهُ الْهَمْسُ الْمَعْرُفُ بِجَرَائِنِ النَّفْسِ فِي التَّلْفُظِ وَيَتَصِفُ بِهِ حُرُوفٌ "فَحْنُهُ شَخْصٌ سَكَتٌ". وَالشِّدَّةُ الْمَعْرُفَةُ⁶⁷ إِذْ غَزَى جُنْدٌ مُطِيعٌ بِجَرَائِنِ الصَّوْتِ فِي التَّلْفُظِ وَتَتَصِفُ بِهَا حُرُوفٌ "أَجْدُ قَطٍ بَكَتٌ". وَيُضَادُّهَا الرِّخْوَةُ الْمَعْرُفُ بَيْنَهُمَا حُرُوفٌ "لِنْ عُمُرٍ". وَالْإِسْتِعْلَاءُ الْمَعْرُفُ بِمِيلِ اللِّسَانِ إِلَى الْعُلُوِّ⁷¹ وَيَتَوَسَّطُ⁷⁰ حُرُوفٌ "حَسَّ شَخْصٌ هَزَّ قَطٌّ غَضَّ شَدَّ".⁶⁹ بِهِ

⁶³ أَنَا أَفْصَحُ مَنْ تَكَلَّمَ بِالضَّادِ أَيْ أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ لِأَنَّ الضَّادَ مُخْصُوصٌ بِالْعَرَبِ

⁶⁴ مُحَمَّدُ التَّغَيْبِيُّ الدِّبَّاعِيُّ

⁶⁵ رَوَى أَنَّ خُرَيْمَةَ بْنَ ثَابِتٍ رَأَى فِيمَا رَأَى النَّاسِمَ أَنَّهُ سَجَدَ عَلَى جَنْبِهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ (ع م) فَاخْرَجَهُ فَاضْطَجَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُ وَقَالَ صَدِّقَ رُؤْيَاكَ فَسَجَدَ عَلَى جَنْبِهِ (ع م). قَالَ شَرَاهُ الْمَصَابِيحُ هَذَا تَصْرِيحٌ بِأَنَّ مَنْ رَأَى رُؤْيَا يُسْتَحْبَبُ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فِي الْيَقِظَةِ إِنَّ كَانَتْ تِلْكَ الرُّؤْيَا شَيْئًا فِيهَا طَاعَةٌ. تَمَّتْ.

⁶⁶ cümlesinde fiilin müennes olması daha doğrudur. Bunun gibi olan her yer de bu geçerlidir.

⁶⁷ Müellif, غَزَى kelimesini vâvî bir fiil olmasından dolayı elif ile yazması gerekir iken ى ile yazmıştır. Ayrıca, cehr harflerinden biri de ى harfi olduğu için مُطِيع kelimesinin مُطِيع şeklinde ى ile yazılması gerekir idi. Diğer tecvid eserlerinde غَزَا ve غَزَا şeklinde yazılıdır.

⁶⁸ الرِّخْوَةُ الْمَعْرُفُ terkinde sıfatın müennes gelmesi gerekir.

⁶⁹ zamiri, müennes tâ'îlî kelimesine râci olduğu için müennes gelmesi gerekir.

⁷⁰ Müellif, rihvet harflerini diğer tecvid eserlerinden farklı bir harf grubu ile izah etmiştir. İlk defa Süleyman eş-Şevkî'de gördüğümüz bu grubu manaya muvafık olmadığı için ezberleme kolay olacağını düşündüğümüz bir hareke ile harekeledik.

⁷¹ وَيَتَوَسَّطُ... حُرُوفٌ cümlesinde fiilin müennes gelmesi gerekir.

الْمُعْرِفَةُ بِمِثْلِ اللِّسَانِ إِلَى السُّغْلِ فِي التَّلْفِظِ وَتَنْصِفُ⁷² فِي التَّلْفِظِ فِي التَّفْخِيمِ وَتَنْصِفُ بِهِ حُرُوفُ "حُصَّ ضَعَطَ قَطْ". وَيُضَادُّهُ الْإِسْتِفَالَةُ وَالْإِطْبَاقُ الْمَعْرُوفُ بِلَزَبِ اللِّسَانِ كَالطَّبَقِ فِي مُقَابَلَةِ الْحَنَكِ الْأَعْلَى فِي التَّلْفِظِ⁷³ بِهَا حُرُوفُ "دَكَتْ شَمْسٌ عَلَا قُورُ حَرِثٌ بَيْنَ أَجْدِهِ". وَتَنْصِفُ بِهِ "الصَّادُ وَالضَّادُ وَالطَّاءُ وَالظَّاءُ" وَيُضَادُّهُ الْإِنْفِتَاحُ الْمَعْرُوفُ بِإِنْفِتَاحِ اللِّسَانِ عَنِ الْحَنَكِ الْأَعْلَى فِي التَّلْفِظِ وَتَنْصِفُ بِهِ غَيْرُ الْأَرْبَعَةِ الْمَذْكُورَةِ. وَالْإِنْدِلَاقُ الْمَعْرُوفُ بِالتَّلْفِظِ وَتَنْصِفُ بِهِ حُرُوفُ "قَرَّ مِنْ لُبِّ". وَيُضَادُّهُ الْصَمْتُ الْمَعْرُوفُ بِعَدَمِ وُجُودِ⁷⁴ الْمُطَبَّقَةِ رُبَاعِيٍّ أَوْ خُمَاسِيٍّ مِنْ حُرُوفِهِ بِلَا وُجُودِ حَرْفٍ مُتَّصِفٍ بِالْإِنْدِلَاقِ لِتَقْلِيلِهِ.

وَسَبْعُ صِفَاتٍ غَيْرُ مُتَضَادَّةٍ الْإِسْطِطَالَةُ الْمَعْرُوفَةُ بِطُولِ الْمَخْرَجِ وَعَدَمِ الْإِنْقِيَادِ لِكُلِّ أَحَدٍ الْمَخْصُوصَةِ بِالضَّادِ. وَالصَّفِيرُ الْمَخْصُوصُ بِالضَّادِ وَالتَّقْفِئِيُّ الْمَخْصُوصُ بِالتَّيْنِ. وَالْإِنْخِرَافُ الْمَخْصُوصُ بِاللَّامِ وَالرَّاءِ. وَالتَّكْرِيرُ⁷⁵ وَالتَّيْنِ وَالرَّاءِ. وَالْقَلْقَلَةُ الْمَخْصُوصَةُ بِحُرُوفِ "قَطْ بِحَدِّ". الْمَخْصُوصُ بِالْوَاوِ وَالْيَاءِ السَّاكِنَتَيْنِ الْمُفْتُوحِ مَا قَبْلَهُمَا وَالْيَاءِ الْمَكْسُورَةِ مَا قَبْلَهَا.

وَمِنْهَا مَا هُوَ ضَعِيفٌ وَمِنْهَا مَا⁷⁶ إِذَا تَقَرَّرَ بِهَذَا: فَأَعْلَمُ أَنَّ ابْنَ الْجَزَرِيِّ قَالَ فِي شَرْحِ الْجَزَرِيِّ "وَأَعْلَمُ أَنَّ الصِّفَاتِ مِنْهَا مَا هُوَ قَوِيٌّ⁷⁷ . يَتَوَسَّطُ بَيْنَ ذَلِكَ. فَالْجَهْرُ وَالشَّدَّةُ وَالْإِطْبَاقُ وَالْإِسْطِغْلَاءُ وَالْإِسْطِطَالَةُ وَالْقَلْقَلَةُ وَالصَّفِيرُ وَالتَّقْفِئِيُّ وَالْإِنْخِرَافُ وَالتَّكْرِيرُ صِفَاتٌ قَوِيَّةٌ فَالطَّاءُ مِنْهَا شَدِيدَةُ الْقُوَّةِ⁷⁹ . وَقُوَّةُ الْحُرُوفِ وَضَعْفُهَا عَلَى حَسَبِ مَا يَتَضَمَّنُهُ.⁷⁸ وَاهْمُسُ وَالرَّخَاوَةُ وَالْإِسْتِفَالُ وَالْإِنْفِتَاحُ صِفَاتٌ ضَعِيفَةٌ بِمَا يَتَضَمَّنُهُ مِنَ الْجَهْرِ وَالشَّدَّةِ وَالْإِطْبَاقِ وَالْإِسْطِغْلَاءِ وَالْقَلْقَلَةِ. وَهَاءُ شَدِيدَةُ الضَّعْفِ بِمَا يَتَضَمَّنُهُ مِنَ الْهَمْسِ وَالرَّخَاوَةِ وَالْإِسْتِفَالِ وَالْإِنْفِتَاحِ

⁷² وَيُضَادُّهُ الْإِسْتِفَالَةُ cümlesinde fiil ile fail arasında müzekkerlik ve müenneslik uyumuna dikkat etmemiştir. Burada doğru olan fiilin müennes gelmesidir. Ancak ikinci bir durum vardır ki ileride “istifâl” olarak isimlendirdiği bir sığata burada “istifâle” şeklinde isimlendirme yapmıştır. Doğru olan sonunda tâ olmayan “istifâl” kelimesidir. Müellif, istifâl sıfatını tâ-i merbûtalı bir şekilde “istifâle” şeklinde ifade etmiş ancak risâlenin ilerisinde “istifâl” şeklinde yazmış veya yazdırmıştır. Bu kelimenin doğru telaffuzu istifâl olmalıdır. Çünkü “istifâl” kelimesinin anlamı, “aşağıya meyl etmek veya aşağıda bulunmak” demektir. Yani kelime uluvv/أُلُوْصْ kelimesinin zıddı olan süfl/سُفْلْ kelimesinden gelmektedir. Bu kelime, ifti’âl sığasına nakl edildiğinde “istifâl” olur. “İstifâle” ise istifâl sığasında bir kelime olup sülâsî kökü fevl-feyl/فَعْلْ-فَعْلْ kelimesidir. Bu kelimenin anlamı, görüşünde isabetsizlik veya fil gibi semin olmak” demektir. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisân'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 11/536.

⁷³ Müellif, istifâl harflerini diğer tecvid eserlerinden farklı bir harf grubu ile fade etmiştir. İlk defa Süleyman eş-Şevkî'de gördüğümüz bu grubu manaya muvafık olmadığı için ezberleme kolay olacağını düşündüğümüz bir hareke ile harekeledik.

⁷⁴ الْمَطْبَقَةُ بِحَاذٍ فِي الْحُرُوفِ لِأَنَّ الْمَطْبَقَ أَمَّا هُوَ اللِّسَانُ وَالْحَنَّاكُ. وَأَمَّا الْحَرْفُ فَهُوَ الْمَطْبَقُ عِنْدَهُ فَالْخَصِيرُ فَقِيلَ مَطْبَقَةٌ. شَيْخُ زَادِ

⁷⁵ Bu harf grubu, İbnü'l-Cezerî vb. نُطْبُجْ şeklinde izâfet tamlaması gibi gelirken, müellif, sanki fiil mef'ûl gibi bir tarzda yazmıştır. İbnü'n-Nâzım el-Cezerî, doğrusunun izafetli olan olduğunu açıklamaktadır. Bununla ilgili bk. İbnü'n-Nâzım el-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırâ'ât* (Beyrut: y.y., 2000), 33.

⁷⁶ الصِّفَاتِ مِنْهَا مَا هُوَ قَوِيَّةٌ cümlesinde müennes olan sıfat kelimesinden dolayı ona raci zamir ve haberini قَوِيَّةٌ şeklinde müennes getirilmesi gerekir.

⁷⁷ قُوَّةٌ. نَسَخَهُ

⁷⁸ ضَعْفٌ. نَسَخَهُ

⁷⁹ Müellif, حُرُوفْ kelimesine râci olan يَتَضَمَّنُ fiilini üç yerde müennes getirmesi gerekir iken müzekker getirmiştir. Burada doğru olan fiilin müennes gelmesidir.

فِي الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ لِأَنَّ فِيهَا جَهْرًا وَشِدَّةً وَفِيهَا⁸⁰ وَمُضَافٍ إِلَى ذَلِكَ بَعْدَ مَخْرَجِهَا فَكَانَتْ غَايَةً وَنَهَائَةً مِنَ الْحَقَاءِ. وَالْمُهْمَزَةُ مُتَوَسِّطَةٌ اسْتِغْنَاءً وَانْفِتَاحًا. وَالنَّاءُ أَقْوَى مِنْهَا لِأَنَّهَا تَزِيدُ عَلَيْهَا بِالْقَلْقَلَةِ وَقُرْبِ الْمَخْرَجِ وَمَا ذَكَرْتُهُ فِي هَذِهِ الْأَحْزَابِ الْأَرْبَعَةِ مُغْنٍ عَنْهَا لِإِطَالَةِ بَذْرِ جَمِيعِ الْحُرُوفِ. فَتَأْمَلِ الْجَمِيعَ وَقِسْ عَلَى الَّذِي ذَكَرْتُهُ تُوَفِّقْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. إِنَّتَهَى.

إِذَا عَرَفْتَ بِهَذَا فَاعْلَمْ أَنَّ الضَّادَ قُوَّةٌ فِي الْإِعْتِمَادِ عَلَى الْمَخْرَجِ لِمَا فِيهَا مِنَ الْجَهْرِ وَالِاسْتِعْلَاءِ وَالِإِطْبَاقِ وَالِاسْتِطَالَةِ مِنَ الصِّفَاتِ الْقُوَّةِ الْمَذْكُورَةِ غَيْرُ أَنَّ قُوَّتَهَا دُونَ قُوَّةِ الطَّاءِ الْمُهْمَلَةِ بِمَرْتَبَةِ يَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ بِمُخْتَلَفِ قُوَّةِ الطَّاءِ لِنُقْصَانِهَا عَنْهَا فِي الشِّدَّةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى الصِّفَاتِ الْقُوَّةِ الْخُمْسَةِ فِي الطَّاءِ وَاتِّصَافِهَا بِمُقَابِلِهَا الَّذِي هُوَ الرَّخَاوَةُ وَوُجُودِ اسْتِطَالَتِهَا بِدَلِّ قَلْقَلَتِهَا إِلَّا أَنَّهَا فَوْقَ مَرْتَبَةِ الطَّاءِ الْمُعْجَمَةِ فِي الْقُوَّةِ إِذْ لَيْسَ فِي الطَّاءِ الْمُعْجَمَةِ مِنَ الصِّفَاتِ الْقُوَّةِ غَيْرُ الثَّلَاثِ الَّتِي هِيَ الْجَهْرُ وَالِاسْتِعْلَاءُ وَالِإِطْبَاقُ. يَعْنِي إِنَّتَقَى فِيهَا الْاسْتِطَالَةَ بِلَا قِيَامِ صِفَةِ قُوَّةٍ بِذَلِكَ. فَيَنْبَغِي أَنْ يُتْلَفَ الضَّادُ الْمُعْجَمَةُ دُونَ مَرْتَبَةِ الطَّاءِ الْمُهْمَلَةِ بِمَرْتَبَةِ فِي الْقُوَّةِ وَفَوْقَ مَرْتَبَةِ الطَّاءِ الْمُعْجَمَةِ بِمَرْتَبَةِ فِي الْقُوَّةِ. وَقَوْلُ ابْنِ الْجَزَرِيِّ وَغَيْرِهِ أَيْضًا فِي بَيَانِ اسْتِطَالَةِ الضَّادِ أَنَّ سَبِيلَ تَسْهِيلِ الطُّفْيِ بِهَا قَطْعُ النَّظَرِ عَنِ الْحَزَنِ الْمُقَابِلِ وَتَمَكُّنُهَا فِي مَخْرَجِهَا لَهَا عَنِ الطَّاءِ أَيْ الْمُعْجَمَةِ إِشَارَةً إِلَى مَا قُلْنَا. وَكَذَا قَوْلُ الْجَزَرِيِّ "وَالضَّادُ بِاسْتِطَالَةٍ وَمَخْرَجٍ مَيَّزَ عَنِ الطَّاءِ" آه.⁸¹ وَتَحْصِيلُ صِفَتِهَا الْمُعْجَمَةِ قُوَّةً مَا فَوْقَهَا.⁸² إِذِ الْاسْتِطَالَةُ يَقْتَضِي

الطَّاءَ مَكَانَ الضَّادِ فِي مَسْئَلَةِ فَسَادِ⁸⁴ وَقَدِيمًا كَانَ اتَّفَقَ نَظَرِي فِي رِسَالَةٍ مِنْ حَرَّرَ فِي قِرَاءَةِ الضَّادِ مِنْ مُحَقِّقِي زَمَانِنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قِرَاءَةِ الصَّلَوَةِ. قَرَأْتُهَا مِنْ مَخْرَجِ الطَّاءِ لَا تَحْوِيلُ صِفَتِهَا إِلَى صِفَةِ الطَّاءِ فَلَا تُفْسَدُ الصَّلَوَةُ بِذَلِكَ التَّحْوِيلِ. وَهَذَا حَسَنٌ لظُهُورِ عَدَمِ الْإِخْلَالِ بِالْمَعْنَى بَلْ بِصِفَةِ الْحَرْفِ الْمَعْدُودِ مِنَ اللَّحْنِ الْحَقِيقِيِّ وَفِي الْبَرَزَانِيَّةِ "وَلَوْ قَرَأَ فِي الصَّلَوَةِ بِالْأَلْحَانِ إِنْ غَيَّرَ الْمَعْنَى فَسَدَ وَإِلَّا لَا. وَإِنْ كَانَ فِي : قَالَ السَّعْدِيُّ فِي أَوَاخِرِ سُورَةِ عَبَسَ⁸⁵ حَرْفِ الْمَدِّ وَاللَّيْنِ لَا تُفْسَدُ إِلَّا إِذَا فَحَشَ وَفِي غَيْرِ الصَّلَوَةِ اخْتَلَفُوا. وَالصَّحِيحُ أَنْ يُكْرَهُ. تَرْجِيلٌ مِنْ حَاشِيَةِ الْبَيْضَاوِيِّ "قَالَ فِي الْبَحْرِ الْمُجِيبِ الْبُرْهَانِي إِذَا أَتَى بِالطَّاءِ مَكَانَ الضَّادِ أَوْ عَلَى الْعَكْسِ فَالْقِيَاسُ أَنْ تُفْسَدَ صَلَوَتُهُ. وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الْمَشَائِخِ. وَاسْتَحْسَنَ مَشَائِخُنَا وَقَالُوا بَعْدَ الْفَسَادِ لِلضَّرُورَةِ فِي حَقِّ الْعَامَّةِ خُصُوصًا لِلْعَجَمِ. وَنُقِلَ فِي التَّوَحُّدَاتِ عَنِ الْخَلَاصَةِ "مَنْ قَرَأَ بِالطَّاءِ مَكَانَ الضَّادِ أَوْ بِالضَّادِ مَكَانَ الطَّاءِ تُفْسَدُ صَلَوَتُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَنُحْمَدٍ. وَعِنْدَ عَامَّةِ الْمَشَائِخِ كَابِي مُطِيعِ الْبَلْخِي وَنُحْمَدِ بْنِ سَلَمَةَ لَا تُفْسَدُ صَلَوَتُهُ. إِنَّتَهَى. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى رَسُولِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. اتَّفَقَ التَّبْيِضُ بَعْدَ سِنِينَ مِنَ التَّسْوِيدِ سَلَحَ ذِي الْقَعْدَةِ لِسِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ وَمِائَةٍ وَأَلْفٍ بِشَوَاقِ. مُحَرَّرُهُ الْفَقِيرُ بِنِ يَحْيَى. سَنَةِ ١١٣٦.

⁸⁰ kelimesi mübtedâ olan والمُهْمَزَةُ kelimesine münasib bir şekilde müennes gelmesi gerekir.

⁸¹ terkibinde sıfat olan الْمُعْجَمِ kelimesini müennes gelmesi gerekir.

⁸² Burada "إلى هنا/buraya kadar" demektir.

⁸³ fiilinin mübtedası olan الْاسْتِطَالَةُ kelimesine uyumlu olarak müennes gelmesi gerekir.

⁸⁴ Müellif, bu bölümde iki yerde قِرَاءَة/kırâat kelimesini sanki ismi fâil cem'i şeklinde yazmış/yazdırmıştır. Siyak sibâktan anlaşılan şey قِرَاءَة/kırâat şeklinde râ harfinden sonra elif yazmaktır.

⁸⁵ تَرْجِيل kelimesinin doğru yazılışı ذ : ile olması gerekir.

“Bıraktım” Lafzının Talâka Etkisi Üzerine Yazılmış Üç Risâlenin Neşir, Tercüme ve Değerlendirmesi

(Critical Edition, Translation, and Evaluation of Three Treatises on the Legal Effect of the Phrase ‘I Left His’ in the Context of Divorce)

Muharrem YILMAZ

Dr. Öğr. Üye., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of İslamic Sciences
İslam Hukuku Department of Islamic Law
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye
muhamrem.yilmaz@gop.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-5428-792X>
<https://ror.org/01rpe9k96>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 10/Ocak/2025	Received 10/January/2025
Kabul Tarihi 22/Haziran/2025	Accepted 22/June/2025
Yayın Tarihi 30/Haziran/2025	Published 30/June/2025
Bir İç- İki Dış Hakem	One Internal- Two External Referees
Çift Taraflı Kör Hakemlik	Double-Blind Refereeing
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	No conflict of interest declared.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.	This Article was scanned by iTenticate
Etik Bidirim ilmiyat@gop.edu.tr	Ethics Notice ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans CC-BY-NC-ND 4.0	Licence CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Yılmaz, Muharrem “Bıraktım” Lafzının Talâka Etkisi Üzerine Yazılmış Üç Risâlenin Neşir, Tercüme ve Değerlendirmesi (Critical Edition, Translation, and Evaluation of Three Treatises on the Legal Effect of the Phrase ‘I Left His’ in the Context of Divorce]”. Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 31-62.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1617086>

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



Critical Edition, Translation, and Evaluation of Three Treatises on the Legal Effect of the Phrase ‘I Left His’ in the Context of Divorce

Abstract: This article presents the critical edition and translation of three treatises that examine how the concept of *ṭalāq* (divorce) was interpreted in the Ottoman period within the framework of specific expressions. The first of these treatises was authored by ‘Akifzāde ‘Abd al-Raḥīm Efendi (d. 1223/1808), and the second by the Şeyhülislām Şidqizāde Aḥmad Rashīd Efendi (d. 1249/1834), both of whom investigate whether the Turkish expression “bıraktım” (“I have left [his]”) can be understood as a declaration of divorce. The third treatise, penned by Qāḍizāde Muḥammad Ṭāhir Efendi (d. 1253/1838), also an Ottoman Şeyhülislām, serves as a refutation of Şidqizāde’s opinions. These treatises are preserved in the As‘ad Efendi Collection of the Süleymāniyye Library under manuscript number 916. ‘Akifzāde’s treatise is found on folios 48a–49a, Şidqizāde’s on 45a–47a, and Qāḍizāde’s on 47b–48a. ‘Akifzāde ‘Abd al-Raḥīm Efendi argues that expressions which have become customary can result in divorce without the necessity of intent. According to him, if the phrase “bıraktım” becomes a customary expression indicating either *bā’in* (irrevocable) or *raj’ī* (revocable) divorce, then divorce would be effected without requiring intention. Şidqizāde Aḥmad Rashīd Efendi begins by outlining the standard rule in Islamic jurisprudence: that unequivocal expressions of divorce result in divorce without intent, whereas ambiguous expressions require both intent and contextual indicators. He classifies “bıraktım” not as an unequivocal (*şarīḥ*) expression of divorce, but rather as an ambiguous (*kināyah*) one whose meaning depends on the context. However, he also acknowledges that the phrase has, in some cases, become customary in signifying divorce. In such cases, he argues, “bıraktım”—even as a *kināyah*—may result in *bā’in* divorce without the need for intent. He supports his claims through references to various classical sources. In contrast, Qāḍizāde Muḥammad Ṭāhir Efendi objects to this interpretation, contending that “bıraktım” is not fixed in customary usage with a singular meaning as either *şarīḥ* or *kināyah*. According to him, the term can correspond to both *bā’in* and *raj’ī* forms of divorce within custom, and thus remains ambiguous unless clarified by intention. Therefore, the claim that a phrase like “bıraktım”, even if customary, denotes *bā’in* divorce without intent is incorrect, as intention remains essential in all cases.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Treatise, ‘Akifzāde ‘Abd al-Raḥīm Efendi, Şidqizāde Aḥmad Rashīd Efendi, Qāḍizāde Muḥammad Ṭāhir Efendi.

“Bıraktım” Lafzının Talāka Etkisi Üzerine Yazılmış Üç Risâlenin Neşir, Tercüme ve Değerlendirmesi

Öz: Bu makale, Osmanlı döneminde talāk kavramının belirli ifadeler çerçevesinde nasıl değerlendirildiğini ele alan üç risâlenin neşir, çeviri ve değerlendirmesini içermektedir. Risâlelerden ilki, Akifzâde Abdurrahim Efendi (1223/1808) tarafından ikincisi ise Şeyhülislam Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi (1249/1834) tarafından yazılmış olup, Türkçe’de “bıraktım” ifadesinin boşama anlamında kullanılabilirliğini incelemektedir. Üçüncü risâle de, Osmanlı şeyhüislamılarından Kadızâde Mehmed Tahir Efendi’ye (1253/1838) aittir ve Sıdkızâde’nin görüşlerine karşı bir reddiye niteliğindedir. Bu risâleler, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonunda 916 numara ile kayıtlı olup, Akifzâde Abdurrahim Efendi’nin risâlesi ise 48a-49a, Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi’nin risâlesi 45a-47a, Kadızâde Mehmed Tahir Efendi’ninki ise 47b-48a ve varaklarında yer almaktadır.

Akifzâde Abdurrahim Efendi, örflenen ifadelerin niyet gerekmeksizin boşama hükmü doğurabileceğini savunur ve “bıraktım” lafzının bâin veya ric’î talāk olarak örflenmesi durumunda, niyete gerek olmadan

boşamanın gerçekleşeceğini öne sürer. Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi, önce talâk konusunda genel geçer kural olan, sarîh lafızlarla niyet olmaksızın; kinâyeli lafızlarla ise niyet ve karineyle beraber talâkın gerçekleşeceği hususuna değinir. Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi, “bıraktım” ifadesini doğrudan boşama (sarîh talâk) ifadesi değil, anlamını bağlama göre kazanan kinâyeli bir lafız olarak değerlendirir. Ardından, “bıraktım” lafzının boşama hususunda örf haline geldiği bilgisini ekler. Ona göre, boşamada kinâye bir lafız olarak örf haline gelen “bıraktım” kelimesi, niyet olmaksızın da bâin talâk sonucunu doğurur. Ahmed Reşid Efendi, muhtelif kaynaklardan yaptığı alıntılarla görüşünü destekler mahiyette çıkarımlar yapar. Kadızâde Mehmed Tahir Efendi ise, bu görüşe itiraz ederek, “bıraktım” lafzının örfte sarîh veya kinâye olarak tek anlam üzere sabit olmadığını; örf içinde bâin (kesin) ve ric’î (geri dönebilir) boşama şeklinde iki anlamı da karşılayabileceğini belirtir. Tahir Efendi’ye göre, bu tür bir lafız ancak niyetin açık olduğu durumda anlam bakımından belirgin hale gelebilir. Dolayısıyla, bâin boşama olarak örfleşmiş “bıraktım” kelimesi niyet olmasa da bâin boşamaya delalet eder iddiası yanlıştır; çünkü niyet, her halükârda belirleyicidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Risâle, Akifzâde Abdurrahim Efendi, Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi, Kadızâde Mehmed Tahir Efendi.

Giriş

Evlilik, neslin devamını sağlaması açısından “aile” denen kurumun temel taşıdır. Bu sebeple, İslam’da evlilik, hem Kur’an’da hem de Peygamber (sav)’in fiili uygulamalarıyla teşvik edilen ve belirli durumlarda da emredilen ve karşılıklı irade beyanına dayanan hukuki bir sözleşmedir. Bu akdin devamı esas olmakla birlikte, evliliğin sürdürülmesi mümkün olmadığında eşlerin evlilik bağına son vermesi, “talâk” kavramı etrafında hukuki bir çerçeveye oturtulmuştur. İslam hukukunda boşama hakkı genel olarak erkeğin iradesine dayandırılmakla birlikte, çeşitli hukuki yollarla kadının da başvurabileceği bir hak olarak düzenlenmiştir.

Boşama, bir irade beyanı olarak değerlendirildiğinden, bu iradenin somut göstergesi olan lafızlarla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, İslam hukuk literatüründe boşamanın hangi lafızlarla gerçekleştirilebileceği meselesi geniş bir inceleme alanı bulmuştur. İslam toplumunda kültürel farklılıklar, dillerin çeşitliliği, boşamada kullanılan lafızlar üzerinde doğrudan etkili olmuştur. Zaman ve mekân farklılıklarına bağlı olarak, boşama iradesini temsil eden yeni ifadeler ortaya çıkmış ve bunlar, örfî kullanımlar çerçevesinde benimsenmiş; bazı durumlarda da tartışma konusu olmuştur.

Hanefi fıkının hukuk kodu olarak kullanıldığı Osmanlı toplumunda, boşama anlamında kullanılan bu kelimelerin hukuki geçerliliği de zaman zaman ilim ehlini meşgul etmiştir. Halk arasında yaygınlık kazanan bu tür ifadelerin fikhî meşruiyeti merak edildiğinde fetva makamına müracaat edilmiştir. Yetkili mercilere arz edilen bu türden sorunlar, ulema arasında muhtelif değerlendirmelerin yapılmasıyla ilmi bir hüviyet kazanmış ve bunlarla ilgili özel risâleler telif etme ihtiyacı hâsıl olmuştur.

Çalışmamızın içeriğini oluşturan üç risâle bu meyanda kaleme alınmış eserlerdendir. Bunlardan ilki, Akifzâde Abdurrahim Efendi (1223/1808) tarafından yazılmış, ikinci risâle de Şeyhülislam Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi’ye (1249/1834) aittir. Bu iki risâle Türkçe “bıraktım”

kelimesinin talâk bağlamında hukuki değerlendirmesini konu alan eserlerdir. Üçüncü risâle ise, yine Osmanlı şeyhülislamlarından Kadızâde Mehmed Tahir Efendi'nin (1253/1838) kaleme aldığı ve ikinci risâleye bir reddiye niteliği taşımaktadır.

Makaleye konu risâlelerden ilkinin müellifi Âkifzâde Abdurrahim Efendi, köklü bir ilmî mirasa sahip bir ailede dünyaya gelmiştir. Dedesi, Amasya'da "Koca Müftü" unvanıyla tanınan ve önemli eserler kaleme almış bir ilim adamı olan Müftü Âkif Mustafa Efendi'dir. Babası İsmail Efendi de edebiyat ve ilim sahasında eserler vermiş, *Mukassimü'l-fünûn* gibi çalışmalarla tanınmıştır. 1177/1763 yılında Amasya'da doğan Abdurrahim Efendi, tahsil hayatını tamamladıktan sonra 1200/1785 yılında İstanbul'da müderrislik görevine başlamış, ardından kadılık görevleriyle ilmi ve idarî sahada etkili olmuştur. Hanefî mezhebine vukufiyetiyle öne çıkan müellif, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* adlı eserini Amasya müftüsü olduğu dönemde yazmıştır. Eğitiminde Ürgüplü Ahmed Efendi'nin etkisi büyüktür. Vefat tarihiyle ilgili farklı rivayetler bulunsa da, güçlü kaynaklardan biri olan Bursalı Mehmed Tahir'e göre 1223/1808 yılında İstanbul kadılığı görevindeyken vefat etmiş ve Şehzâdebaşı Camii hazîresine defnedilmiştir.¹

Risâlelerden ikincisinin müellifi Ahmed Reşid Efendi 7 Ağustos 1758 tarihinde dünyaya geldi, I. Abdülhamid dönemi ilmiye mensuplarından Mehmed Sıdkı Efendi'nin oğludur. Eğitim hayatı ve hocaları hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, ilmiye teşkilatında çeşitli görevler üstlendiği bilinmektedir. İlk olarak muhtelif medreselerde müderrislik yapan Ahmed Reşid Efendi, daha sonra kadılık mesleğine intikal ederek İzmir, Mekke ve İstanbul'da kadı olarak görev yapmıştır. 1816 yılında Anadolu kazaskerliğine, aynı yıl ve 1821'de ise iki kez Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiştir. Nihayetinde 10 Kasım 1822'de Yâsincizâde'nin görevden alınmasının ardından şeyhülislâm olmuştur. Görevi süresince ilmiye mensuplarının haklarını korumaya gayret etmiş, özellikle daha önce sürgüne gönderilmiş bazı âlimlerin mağduriyetlerini gidermeye çalışmıştır. Ancak yakın çevresinin rüşvetle ilişkilendirildiği iddialar ve mülâzımlar arasındaki ruûs imtihanlarında yaşandığı ileri sürülen adaletsizlikler neticesinde, 25 Eylül 1823'te görevden alınmıştır. Son yıllarını Rumelihisarı'ndaki yalısında geçirmiş, 20 Ekim 1834 tarihinde vefat ederek vasiyeti gereği Toklu Dede Mezarlığı'na defnedilmiştir. Kaynaklarda derin bir fıkıh bilgisine sahip olduğu belirtilse de kendisine ait herhangi bir eser tespit edilememektedir. Şeyhülislâmlık makamındaki görevi yaklaşık on bir ay sürmüştür.²

Üçüncü risâlenin müellifi Kadızade Mehmed Tahir Efendi, (1747/1160) yılında Tokat'ta doğmuş, köklü bir ilmiye geleneğinden gelen Osmanlı şeyhülislamlarından. Tokatlı kadılardan Ömer Efendi'nin oğlu olan Mehmed Tahir Efendi, ilk eğitimini babasından aldıktan sonra İstanbul'a giderek dönemin seçkin âlimlerinden dersler almış, müderrislik ve çeşitli kadılık görevlerinde bulunmuştur. 1825 yılında şeyhülislâmlık makamına yükselmiş, bu görevdeyken II.

¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müellifin* (İstanbul: y.y., 1990), 1/565; Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm kamûsü terâcîmî li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut: y.y., 1992), 3/343; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen (Beyazıt: Meral Yayınevi, , ty.), 1/374.

² Mehmet İpşirli, "Ahmed Reşid Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/122-123.

Mahmud’un reformlarını desteklemiş, özellikle Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması sürecinde verdiği fetva ile önemli bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte düzenlenen meşveret meclislerinde aktif rol oynamış, “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye” adlı yeni ordunun kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Öte yandan, padişahın her isteğine kayıtsız şartsız uymamış, ilmiye sınıfına fes giydirilmesi gibi bazı taleplere karşı mesafeli durmuştur. İki yıl beş ay süren şeyhülislâmlığının ardından 1828’de görevden çekilerek inzivaya çekilen Mehmed Tahir Efendi, 1838 yılında Miraç gecesinde vefat etmiş ve Eyüp Sultan’da defnedilmiştir. Kadirî tarikatına mensup olan ve Fatih’te bir dergâh inşa ettiren Mehmed Tahir Efendi’nin başta fıkıh olmak üzere tefsir ve tasavvuf alanlarında kaleme aldığı birçok risâlesi mevcuttur; ayrıca ilmiye salnâmelerinde yedi adet fetvası da kayıtlıdır.³

Makaleye konu olan risâleler İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı üzerinden yapılan taramalar neticesinde elektronik ortamda tedarik edilmiştir. Risâleler Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 916 numarada kayıtlıdır. Risâlelerden Akifzâde Abdurrahim Efendi’ye ait olan ilgili mecmuanın 48a-49a varaklarında, , Sıtkızâde Ahmed Reşid Efendi’ye ait olan 45a-47a varaklarında, Kadızâde Mehmed Tahir Efendi’ye ait olan ise 47b-48a varaklarında yer almaktadır. Neşir, tercüme ve değerlendirme, mevcut tek nüsha üzerinden yapılarak meydana getirilmiştir. Öte yandan elde bulunan nüshaların müellif nüshası olup olmadığı hususunda da risâlelerde herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Tercümede metne olabildiğince sadık kalınmaya çalışılmış ancak bazı noktalarda metnin insicamını koruma adına köşeli parantez içi ifadelerle metin zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Öte yandan metin içerisinde geçen eserler dipnotlarda tanıtılmış, özellikle neşir bölümünde atıf yapılan yerler tespit edilmiştir.

1. Akifzâde Abdurrahim Efendi’ye Ait Risâlenin Neşri

[الرسالة الأولى] [48-أ] رسالة في بيان أنَّ الطلاق بلفظة (براقدم) تقع بما رجعيًا لمولى المرحوم عاكف زادة عبد الرحيم أفندي⁵ رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

أمررت نظري على هذه الرسالة الشريفة، وجدتها مبنية على القواعد الصحيحة والنقول الصريحة إلَّا أنَّ قوله في الآخر: (وأما لو كان بمعنى سرحت) إلى أن قال: (يكون الواقع به بائنًا بلا نية في الصورة المذكورة، مع قطع النظر عن كونه عرفًا في الطلاق على ما مرَّ

³ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/458, 459; Abdulkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamı* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 186.

⁴ نسخت هذه النسخة من النسخة الموجودة في مكتبة سليمانية، في قسم أسعد أفندي، برقم 916، من الورقة 48، الوجه: أ إلى الورقة 49، الوجه: أ. و هذه الرسالة نسخة واحدة.

⁵ هو عبد الرحيم بن إسماعيل بن مصطفى عاكف بن بإيرام الآماسي العثماني الفقيه الحنفي الصوفي المعروف بعاكف المتوفى سنة 1232/ 1817 له من الآثار: مجلة المحاكم في الفقه الحنفي، و المجموع في المشهود والمسموع. البغدادى، إسماعيل باشا الباباني البغدادى، *هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين* (إسطنبول: وكالة المعارف، 1951-1955)، 656/1. خير الدين الزركلي، *الأعلام*، الطبعة الخامسة عشرة (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 343/3.

من مختصر الوقاية والتنوير) ليس على ما ينبغي، بل دھولٌ عن التّقل المزبور⁶ إذ فيه (ففي الرضا، يتوقّف الكلّ على النّية)، فعلى ما نقل أنّ اللفظة المبحوثة عنها إذا قُطع النّظر عن العرف يكون كنايةً محتاجةً إلى النّية أو دلالة الحال،

فما لاح للفقير أنّ المرجع في أمثال هذه الألفاظ إلى العرف لا غير، فما هو صريحٌ في الرّجعيّ رجعيّ، وما هو صريحٌ في البائن بائنٌ، وكلاهما لا يحتاجان إلى النّية لانضمام الصّراحة بمقتضى العرف، وأمّا ما لم يقع فيه التعارف فصريحه رجعيّ غير محتاجٍ إلى النّية، أو كناية بائنٌ محتاجٌ إلى النّية أو دلالة الحال، وكونه صريحًا وكناية مفهوم من اللغة.⁷

وأما الكنايات في العرف فلا تحقّق لها، لأنّ العرف يجعل اللفظ صريحًا إمّا في الرّجعيّ وإمّا في البائن فالتردد [48:ب] بين كونه صريحًا وكنايةً إنّما يتصوّر في اللغة لا في العرف وفي قبل تحقيق لغتهم لا بعده، فبعد التحقيق ينقطع عرق الشبهة لكونه إمّا صريحًا وإمّا كنايةً في لغتهم، فقبل التحقيق لا يحكم بأنّه كنايةً لأنّ فيها زيادة وصف البينونة على الرّجعيّ، فنذهب إلى الرّجعيّ الذي هو الأقلّ حتّى نتحقّق لغتهم، فعلى المفتي والقاضي تحقيق لغتهم ثمّ الجواب أو الحكم بمقتضاه.

فخلاصة ما قلنا إنّ لفظ (بيراقدم) مع قطع النّظر عن العرف كنايةً يقع بها البائن إذا قارنت النّية أو دلالة الحال من الغضب أو مذاكرة الطلاق، وأمّا إذا كانت في عرف قوم أداة تطبيق، فإن كانوا تعارفوا في البائن فبائنٌ بلا نية، و(وزانه إرادتك إلكده أولسون)، وإن كانوا تعارفوا في الرّجعيّ بلا نية فرجعيّ، و(وازنه شرط أولسون)، فعند مقارنة العرف فلا مجال للبحث إذ الحكم هو العرف، وعند عدم مقارنة العرف فكونه في لغتنا غير صريح ظاهرٌ فلا يكون إلّا كنايةً محتاجةً إلى النّية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال أو مذاكرة الطلاق، إذ الظاهر أنّ تلك اللفظة من النوع الذي لا يحتمل الرّد أو السّب، فيكفي أحد الأمرين إمّا النّية وإمّا دلالة الحال، هذا ما تبادر إليه الخاطر.

بقي أنّه إذا علمنا أنّ أهل بلدةٍ يطلقون بلفظةٍ لكن لم نعلم أنّها موضوعةٌ للتطبيق في لغتهم أم تعارفوا التطبيق بها، وأيضًا لم نعلم أنّهم يوقعون بها الرّجعيّ أم البائن، فالحالة هذه لم نحكم بالبائن لأنّ المتحقّق عندنا هو التطبيق المطلق لأنّه الأقلّ المتيقّن لثبوته على أيّ تقديرٍ كان، أي: تقديريّ الصريح والكناية في اللغة، وتقديريّ الصريح في الرجعة والصريح في البائن في العرف المطلق، إذ يتحقّق في جميع الأقسام فحكمه الرّجعي ما لم يثبت دليل خصوصيّة القسم الذي تقتضي البينونة، وثبوته إنّما يتصوّر بعد تحقيق لغتهم وعرفهم ويؤيّد ما قلناه ما نقله المولى الفاضل صاحب الرسالة سلّمه الله تعالى ونفعنا ببركاته وعلومه عن البدائع في ذلك.⁸

إنّ الحلّ ثابتٌ بيقينٍ بحكم التّكاح الذي أزال الحرمة الأصليّة فاندفعت قاعدة [49:أ] أنّ الأصل في الأبضاع التحريم ثمّ الحلّ الثابت بيقينٍ لا يزول إلّا بمزيلٍ ثابتٍ يقينًا، والثابت يقينًا هو المطلق فيلبه الرجعة، إذ الكلام في تقدير معرفتنا إجمالاً بتطبيقهم بلفظةٍ من غير معرفتنا تفصيلًا أعرفًا أم لغةً، ثمّ في اللغة أصراحةً أم كنايةً، فعلى تقديرنا هذا لم يثبت عندنا إلّا المطلق المتحقّق في ضمن كلّ مقيدٍ، فثبوته يقينيّ، لأنّا إذا فرضنا كلّ قسمٍ نجزم بتحقيق المطلق لكونه جزءًا من القسم الذي هو المقيد كما هو المعلوم، فاندفعت أيضا

⁶ المزبور: أي المكتوب أو المذكور. ينظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، 667/2.

⁷ ينظر: علي بن سلطان الملا القاري، **فتح باب العناية بشرح النقاية للمحبوبي**، تحقيق: محمد نزار تميم وآخرون، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1997م)، 108/2.

⁸ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة شركة المطبوعات العلمية [الجزءان 1-2]، مطبعة الجمالية [الجزء 3-7]، 1327-1328هـ)، 102/3.

قاعدة اجتماع المحرم والمباح، لأنَّ المحرم لم يثبت يقينًا، فلا يتصور الاجتماع مع الثابت المتيقن حتى يترتب عليه ترجيح المحرم فافهم فإنه دقيقٌ قمت

1. Akifzâde Abdurrahim Efendi'ye Ait Risâlenin Çevirisi

Molla Merhum Akifzâde Abdurrahim Efendi'ye ait -Allah (cc) kendisine rahmet etsin- “bıraktım” lafzıyla ric'î talâkın gerçekleşeceğine dair bir risâle.

Rahman ve Rahim olan Allah'ın (cc) adıyla.

[Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi'ye ait] bu kıymetli risâleyi dikkatlice inceledim ve ilmi geçerliliği olan prensiplere ve sarîh nakillere dayandığını gördüm. Ancak müellifin risâlenin sonunda yer alan: “سَرَّخْتُ” manasıyla ilişkilendirilmesi ihtimaline gelince... söz konusu kelimenin talâk hususunda örf olması durumu nazarı dikkate alınmaksızın mezkûr surette kendisiyle bâin talâk gerçekleşir” şeklindeki ifadesi, olması gerektiği gibi aktarılmayıp, mezkûr nakille alıntı yapılırken meydana gelmiş bir yanlışlıktan ibarettir. Çünkü [adı geçen kaynaklarda] söz konusu ifade: “Rıza durumunda bu lafızların tamamı niyete bağlı yorumlanır” kaydıyla geçmektedir.

Nakledilenlere istinaden üzerinde durulan lafız, örf göz ardı edildiğinde [yorumlanırken] niyete ve halin delâletine ihtiyaç duyan bir ifadedir.

Bendenizin anladığı şudur ki: bu tür lafızlarda referans noktası örfdür, başkası değil. Ric'î talâkta sarîh olarak kullanılan kelimeyle ric'î talâk, bâin talâkta sarîh olarak kullanılan kelimeyle de bâin talâk gerçekleşir. Bu iki tür lafızda örfî kullanım gereği bir açıklık kazanmış olmalarından ötürü niyete ihtiyaç yoktur.

Ancak bu kullanımlar örf haline gelmemişse, ya niyete gereksinim duyurmayacak ric'î talâk sonucunu doğuran sarîh lafızdır veya niyete ve halin delaletine başvurmayı gerektirecek bâin talâkla neticelenen kinayeli lafızdır.

Bir lafzın örfte kinaye şeklinde kullanımı mümkün değildir. Çünkü örf mutlak anlamda lafzı, ya ric'î talâkta ya da bâin talâkta kullanılmak üzere, sarîhe dönüştürür. Bir lafzın sarîh ve kinaye şeklinde değişken kullanımlarının olması sadece dilde olası bir durumdur, örfte değil. Dil cihetinden yapılacak bir araştırma yeterli olup başka bir alana müracaata hacet yoktur.

Bir toplumun kullandığı dilde lafzın kinaye mi sarîh mi olduğu noktasında yapılacak araştırma neticesinde [kullanım bakımından olası ihtimallere dair] şüphe ortadan kalkar. [Bu yönde lisanda yapılması gereken] inceleme öncesinde bir lafzın kinaye olduğu yönünde kesin karar verilemez. Çünkü kinevî lafızda, ric'î talâkın bir üstü olan bâin talâk vasfı vardır. Dil tahkik edinceye değin boşama eyleminin en alt birimi olan ric'î talâk gerekli olur. Neticede müftü olsun kadı olsun kendilerine gerekli olan [içinde yaşadıkları toplumun] lisanını iyice araştırıp [sorulan fetvalara] gereğince cevap vermek veya bir hüküm ortaya koymaktır.

Yaptığımız açıklamaların özeti: “Bıraktım” lafzı, örf nazarı dikkate alınmaksızın [değerlendirildiğinde] niyet, kırgınlık hali veya talâktan söz edilmesi gibi halin delaletiyle

kendisiyle bâin talâkın gerçekleştiği kinaye bir lafızdır. [“Bıraktım” lafzının] bir toplumun örfünde boşama aracı olarak kullanılması durumuna gelince, eğer (o toplum ilgili kelimeyi) bâin talâk şeklinde örf haline getirmişse söz konusu lafızla niyete ihtiyaç duyulmaksızın bir bâin talâk vuku bulur. “Vezâne iradetin elinde olsun” [lafzında olduğu gibi] ric’î talâk şeklinde örf haline geldiklerinde ise bir ric’î talâk gerçekleşir. “Vezâne şart olsun” [kullanımında yer aldığı gibi].

[“Bıraktım” lafzının] örf haline gelmesi durumunda herhangi bir araştırmaya hacet yoktur. Ki bu durumda hüküm örfün gereği doğrultusunda şekillenir.

[Bahse konu lafzın herhangi bir kullanımla birlikte] örf haline gelmemiş olması durumunda ise bu kelimenin sarıh bir lafız olmadığı açıktır. Dolayısıyla [bu kelime] niyete veya delâletü’l-hâl veya talâkın müzakere edilmesi gibi niyet yerine kaim bir duruma göre yorumlanan kinevî bir lafızdır. [Erkeğin eşini] reddetmesi veya sövmesi gibi bir duruma ihtimali olmayan bu tür bir lafzın [yorumu için] niyet veya halin delaleti yeterli [iki emaredir]. [Üzerinde durduğum meseleler] böylece [bendenizin] aklında belirdi.

Geriye [şu mesele kalmaktadır ki]: bir memleket ahalisinin bir lafzı boşamada kullandıklarını bilmemize rağmen kendi dillerinde bu kelimeyi boşama lafzı olarak mı vad’ ettiklerini yoksa o kelimeyle boşamayı örf haline mi getirdiklerini bilmiyoruz. Aynı şekilde bu kelimeyle ric’î talâkı mı kastediyorlar yoksa bâin talâkı mı kastediyorlar yine bilmiyoruz. Bu durumda [bize arz edilen bir boşama olayında sırf lafza bakıp boşama] bâindir diye hüküm veremeyiz. Çünkü vakıf olabildiğimiz [ayrıntısını bilmeksizin sadece] boşamanın mutlak manada meydana gelmiş olduğu gerçeğidir.

İster dildeki sarıh ve kinaye lafızla isterse ric’î ve bâin talâkın sarıh olarak örf haline gelmiş şekliyle olsun her halükarda gerçekleştiğinden emin olunan durum, boşamanın en asgari uygulanma şekli olan [ric’î talâktır]. Çünkü [ric’î talâk] her olasılıkta meydana gelmektedir. [Bir boşama gerçekleştiğinde] bâin talâkı gerektiren durumla alakalı özel delil sabit olmadıkça [o boşamaya] ric’î talâk şeklinde hükmedilir. [Bâin talâkın varlığından ise] sadece o toplumun dili ve örfünde yapılacak bir incelemeden sonra söz edilebilir.

Söylediklerimizi, fazilet sahibi bir molla olan risâle sahibinin -Allah (cc) ona esenlik bahşetsin ve onun ilmi ve bereketinden bizi faydalandırsın- bu hususta *Bedâi’den*⁹ alıntılacağı pasaj desteklemektedir: “ Hamilelik, aslî haramlığı ortadan kaldıran nikâhın hükmüyle kesin surette [meşru zeminde] sabit olur. Böylelikle “ırzda esas olan dokunulmazlıktır” kaidesi hükümsüz kalır. Sonra kesin surette sabit olan hamileliğe [meşruiyet kazandıran nikâhı] ancak [aynı ölçüde] kesinliğe sahip bir başka hükümsüz kılıcı etken ortadan kaldırır. O da mutlak anlamda [boşamadır] ki [akla hemen] ric’î talâk geliverir. Çünkü [hukukî] değerlendirme, örf mü yoksa dil mi, dahası

⁹ Hanefî fakihî Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191) tarafından kaleme alınan *Bedâi’u’s-şanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*, tertip ve metot açısından klasik fıkıh literatüründe önemli bir yere sahiptir. Müellif, meseleleri delilleriyle birlikte sistematik bir biçimde ele almış; önce tercih ettiği Hanefî görüşünü, ardından diğer mezheplerin görüşlerini tenkitli şekilde değerlendirmiştir. (Halit Ünal, “Bedâi’u’s-sanâi’,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/294.

dilde kullanılan sarîh mi kinaye mi yönünde [sahip olduğumuz] ayrıntılı bilgiye dayalı değil de halkın her hangi bir lafızla yapacağı boşamaya ilişkin genel kanaatimize göre [şekillenir].

Bu bağlamda yaptığımız değerlendirmeye göre bütün mukayyed lafızların kapsamında varlık gösteren bir mutlak lafız vardır ve bu lafzın varlığı da kesindir. Bilindiği üzere, mukayyeden bir cüz olması hasebiyle [mukayyedin söz konusu olduğu] bütün alanlarda mutlağın varlığından emin olduğumuza dair bir varsayımda bulunduk.

Aynı şekilde bir şeyi yasaklayanla helal kılanın bir arada bulunmasına dair kural da hükümsüz kaldı. Çünkü haram kılıcı unsur kesin olarak sabit olmadı. Dolayısıyla kesin olan [helal kılıcı unsurla zannî olan haram kılıcı unsurun] bir arada bulunması tasavvur edilebilecek bir gerçeklik değil ki haram kılıcı unsurun tercihi söz konusu olsun. Bu derinlemesine düşünülüp üzerinde durulması gereken bir meseledir.

2. Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi'ye Ait Risâlenin Neşri

[الرسالة الثانية] [45/1]¹⁰ رسالة في تحقيق لفظ التركي (براقدم)¹¹ هل يقع به طلاق البائن أم الرجعي لمولى الحمام، والفاضل الصمصام، شيخ الإسلام، سامي المقام، في سابق الأيام صدقي زاده أحمد رشيد أفندي¹²، أبقاء الله بالعرّ الأبدى، وأدامه بالسعادة السرمديّ أمين ثمّ أمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

إذا قال رجلٌ لامرأته في حال مذاكرة الطلاق والغضب بالتركي (سني براقدم)¹³ مطلقاً من غير تقييد بالبيت أو الحمام بأن يقول (سني حمامة براقدم)¹⁴ مثلاً، هل يقع الطلاق أم لا؟ وإذا وقع فهل الواقع رجعيٌّ أو بائنٌ؟

¹⁰ نسخت هذه النسخة من النسخة الموجودة في مكتبة سليمانية، في قسم أسعد أفندي، برقم 916، من الورقة 45، الوجه: أ إلى الورقة 47، الوجه: أ. و هذه الرسالة نسخة واحدة.

¹¹ تعريبه: تركتك.

¹² هو أحمد رشيد بن محمد صدقي زاده، ابن قاضي الجيش محمد زهني أفندي، أحد علماء عصر السلطان عبد الحميد الأول. وُلد سنة 1758م، وقضى شبابه في طلب العلم، فدخل بذلك ضمن طبقة العلماء (العلمية). تنقل في مناصب المدارس، ثم تولى قضاء إزمير، ثم قضاء الجيش، كما نال رتبة مكة المكرمة ورتبة إسطنبول. وفي عام 1815-1816 تولى صدرية الأناضول، ثم بعد انتهائها تولى صدرية الروملي، ثم أعيد تعيينه فيها مرة ثانية. وبعد عزل ياسين زاده عبد الوهاب أفندي، أُسندت إليه مشيخة الإسلام سنة 1822م. وبعد عزله من المنصب سنة 1823، أمضى بقية حياته في بيته حتى توفي سنة 1835م، إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، **إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.ط)، 248/3. وينظر: عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.ط)، 222/1. وينظر: محمد طاهر أفندي البورصوي، **سائنامة الوظائف العلمية**، تحقيق: سيد علي كهرمان وآخرون (أنقرة: منشورات إشارت، دون تاريخ)، ص 470-471.

¹³ تعريبه: تركتك.

¹⁴ تركتك في الحمام.

فنقول: قال صاحب اللهجة (براقمق عريسي تركدر)¹⁵، وقال في القاموس: "تركه ووَدَّعه"¹⁶، وقال الواوي: ترك (برسندن فراغت إيتمك)¹⁷، يقال: تركت الشّيء إذا خَلَيْتَه، وقال في مادّة الخلو تخلية (برسني خالي قلمق وصاليو يرمك)¹⁸، وقال في الطلبة: "التسريح التخلية والإرسال"¹⁹، وقال في مختصر الرواية وكذا في تنوير الأبصار²⁰: "وكنايته ما يحتمله وغيره فنحو: اخرجي واذهي وقومي يحتمل ردًا، ونحو: خلّية بريّة بثة²¹ بائن حرام يصلح سبًا، ونحو: اعتدّي، استبرئي رحمك، أنت واحدة، أنت حرّة، اختاري، أملك بيدك، سرّحتك، فارقتك لا يحتملها، ففي الرضاء يتوقّف الكلّ على التّية، وفي الغضب الأولان، وفي مذاكرة الطّلاق الأول فقط"²².

وقال في البدائع في فصل وأما شرائط الرّكن في كتاب الطّلاق: والأصل الّذي عليه الفتوى في زماننا هذا في الطّلاق [45:ب] بالفارسيّة أنّه إن كان فيها لفظٌ لا يستعمل إلّا في الطّلاق، فذلك اللفظ صريحٌ يقع به الطّلاق من غير تيّّة إذا أضيف إلى المرأة، مثل أن يقال في عرف ديارنا (يا كروم)²³، أو في عُرف خراسان²⁴ والعراق (مخشتم)²⁵، لأنّ الصّريح لا يختلف باختلاف اللغات، وما كان في الفارسيّة من الألفاظ ما يستعمل في الطّلاق وفي غيره فهو من كنايات الفارسيّة، فيكون حكمه حكم كنايات العربيّة في جميع

¹⁵ تعريه: برقمق معناه بالعريّة: الترك.

¹⁶ محمد بن يعقوب أبو طاهر الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م)، 769/1، وقال: هما بمعنى واحد.

¹⁷ تعريه: التنازل عن شخص ما.

¹⁸ تعريه: إطلاق سراح شخص ما.

¹⁹ عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل نجم الدين النسفي، **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهيّة**، (بغداد، مكتبة المثنى، 1311هـ)، 53/1.

²⁰ أي كتاب: تنوير الأبصار للخطيب التمرثاشي. وينظر المسألة في تعدد ألفاظ الطّلاق عند: محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفني الحصكفي، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلميّة، الطّبعة: 1، 2002م)، ص 207 - 214.

²¹ البتّة: البت القطع. إسماعيل بن حماد الجوهري أبو نصر، **الصّحاح تاج اللغة وصّحاح العربيّة**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، الطّبعة الرابعة، 1987م)، 242/1.

²² عبيد الله بن مسعود البخاري الحنبلي - نجم الدين محمد الدركاني، **مختصر الوقاية** مع شرحه: اختصار الرواية، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط2، 2016م)، 392 - 393/1.

²³ تعريه: تركت.

²⁴ خراسان: بلاد واسعة، أول حدودها مما يلي العراق قصبة جوين وبيهق، وآخر حدودها مما يلي الهند طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان، وليس ذلك منها إلّا هو أطراف حدودها، وتشتمل على أمّهات من البلاد منها نيسابور وهرّاة ورمو. وهي كانت قصبتها، وبلخ. ياقوت بن عبد الله شهاب الدين الحموي، **معجم البلدان**، (بيروت: دار صادر، الطّبعة الثانية، 1995م)، 350/2.

²⁵ تعريه: خلّيت سبيله.

الأحكام”²⁶، وقال خير الدين الرملي²⁷ في فتاواه من كتاب الأيمان: والمراد بالفارسية خلاف العربية كما صرحوا به من كتاب الصلاة انتهى²⁸.

إذا تمهد ما قدمناه فقله (براقدم) بالتركي ليس صريحاً في الطلاق لأنه كما يستعمل فيه يستعمل في غيره كما أشرنا إليه، وأما صريح التركي في الطلاق فلفظ (بوشامق)²⁹ لأنه لا يستعمل إلا فيه، ولهذا فسروا (طلّقْتُ) الذي هو صريح العربية بـ(بوشامق)³⁰ ولم يفسروا بـ(براقدم) هل هو تفسير (تركت) أو (خلّيت)، وكلاهما من كنايات الطلاق التي يقع بها البائن عند التّية أو دلالة الحال على ما يفهم مما ذكر في فيض الكركي³¹ في نوع المجازات منه الطلاق³².

ولو قال لآخر: إن كنت تضربني لأجل فلانة التي تزوّجتها فإنّي تركتها فخذها ونوى الطلاق تقع واحدةً بائةً انتهى، وكذا يفهم مما ذكر في البرازية³³ في نوع في إنكار النكاح في كتاب الطلاق من قوله: "قيل له (باز آشتي كردي؟)"³⁴ فقال: (من تركوي كفتم وزن رارها كردم)³⁵، فقله (رها كردم) يحتمل معنيين تفسير الأول فلا يقع باللفظين إلا واحدةً، ويحتمل إخباراً على حدة

²⁶ أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين الكاساني الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م)، 102/3 ونصه: "هَذَا مَا نُقِلَ عَنْ أَصْحَابِنَا فِي الطَّلَاقِ بِالْفَارْسِيَّةِ، وَالْأَصْلُ الَّذِي عَلَيْهِ الْفَتْوَى فِي زَمَانِنَا هَذَا فِي الطَّلَاقِ بِالْفَارْسِيَّةِ أَنَّهُ إِنْ كَانَ فِيهَا لَفْظٌ لَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِي الطَّلَاقِ فَذَلِكَ اللَّفْظُ صَرِيحٌ يَقَعُ بِهِ الطَّلَاقُ مِنْ غَيْرِ نِيَّةٍ إِذَا أُضِيفَ إِلَى الْمَرْأَةِ، مِثْلُ أَنْ يَقُولَ فِي غُرْفٍ دِيَارِنَا: (دها كنم) أَوْ فِي غُرْفٍ خُرَاسَانَ وَالْعِرَاقَ بِمِشْتَمٍ".

²⁷ خير الدين بن أحمد بن علي الأيوبي الرملي: من أعلام الحنفية، ولادته بالرملة من أرض فلسطين سنة 993هـ، وارتحل إلى مصر فدرس في الأزهر ست سنين، تفوق في علوم كثيرة كال تفسير والنحو والفقه والأصول، وعاد إلى بلده فأفتى ودرس وصنف، له (الفتاوى الخيرية)، و(الفوز والغنى في الشرف من جهة الأم) وغيرها توفي بالرملة سنة 1081هـ. محمد أمين بن فضل الله المحبي الدمشقي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، (بيروت: دار صادر، د. ت. د. ط)، 134/2. وينظر: خير الدين بن محمود الزركلي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15 أيار 2002م)، 327/2.

²⁸ خير الدين بن أحمد الرملي، **الفتاوى الخيرية**، طبع على الحجر، مصر، كتاب الإيمان ص 86.

²⁹ تعريه: الطلاق.

³⁰ تعريه: طلقت.

³¹ أبو الوفاء برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن الكركي: من قضاة الأحناف، ولد بالقاهرة سنة 835هـ، وقرأ على علمائها، واتصل بالسُلطان قايتباي المملوكي، فلما تملك أصبح من خاصته يصبحه في الحضر والسفر، ودخل معه دمشق وحلب وبيت المقدس، ثم تغير عليه فاعتزل في بيته يفتي ويدرس، وولي القضاء سنة 903هـ في أيام الناصر، وعزل سنة 906. توفي غريباً بالنبيل سنة 922هـ. ونسبته إلى الكرك (شرق الأردن)، له من الكتب (فيض المولى الكريم) و(حاشية على ابن هشام). عبد المحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1986م)، 147/10. وينظر: الزركلي، **الأعلام**، 46/1.

³² فيض المولى الكريم للكركي ما يزال أغلبه لم يطبع، وبعضه حقق في رسائل جامعة متفرقة.

³³ ينظر: محمد بن محمد بن شهاب البزاز الكردي، **الجامع الوجيز في مذهب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان = (الفتاوى البرازية)**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت. ط)، 153/1. والنص نقله عن البرازية: محمد بن محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ابن عابدين الدمشقي الحنفي، ابن عابدين، محمد أمين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**، (بيروت: دار الفكر، د. ط. ت)، 296/3.

³⁴ تعريه: هل تصالحْتِ واتفقتِ؟.

³⁵ تعريه: تركت وحزرت المرأة.

ومع هذا لا يقع إلا أخرى، لأنّ قوله من ترك (وي كفتهم)³⁶ بائن، وفي قوله (رها كردم)³⁷ اختلاف المشايخ فوقع الشكّ في كونه بائناً فلا يكون رجعيّاً بالشكّ " انتهى³⁸، وكذا يفهم من التارخانيّة³⁹ من قوله.

وفي الذخيرة: لو قال في حال مذاكرة الطلاق بالعريّة: (خلّيتك) أنّه يكون طلاقاً وتعيّن بدلالة الحال⁴⁰، نقله عطاء الله أفندي⁴¹، فيكون لفظة (براقدم) كناية^[45:ب] في الطلاق بالتركي، فيكون الواقع بها بائناً عند النّيّة أو دلالة الحال حتّى أفتي في دار الخلافة⁴² بأنّه (زيده) زوجكّ هنده نه ابتدئكّ دنيلدكده براقدم ديوب طلاق نية ايتسه هند مباين اولورمي؟ الجواب اولور).⁴³ كذا في المجموعة المحفوظة في باب التسويد، وإذا لم يوجد النّيّة أو دلالة الحال لم يقع به شيء، إلا أنّه إذا كان عرفاً في الطلاق فحينئذٍ لا يحتاج إلى النّيّة لما ذكر في جواهر الفتاوى⁴⁴ من أنّ ما صار منها متعارفاً صحّ بدون النّيّة كقوله: (حلال خداب من حرام) ونحو ذلك، ولا يصدّق أنّه ما نوى الطلاق، نقله صاحب البهجة⁴⁵ في كنايات الطلاق في مسألة (ارادتكّ الند اولسون)⁴⁶، فلمّا كان قوله لامرأته (سني براقدم)⁴⁷ لا يفهم منه أحدٌ مع خلّوه عن القيود أنّه رمى بها من السطح، أو إلى البيت بل يفهم منه من سمعه أنّه طلق امرأته صار قوله (براقدم) عرفاً في الطلاق بحيث ينصرف الأذهان إليه، وانصراف الأذهان هو مصداق العرف على ما يظهر ممّا نقله الأنقروي⁴⁸ في كتاب الأيمان من معراج الدراية⁴⁹.

ولو قال: (مراسوكند خانه است شراب سحورم)⁵⁰ وشرب، طلقت امرأته لأنّ الأوهام ينصرف إليه انتهى، وممّا نقله صاحب البهجة في المحلّ المذكور من جواهر الفتاوى في أثناء تقرير مسألة (سوكند خانه)⁵¹ بقوله: ولكن تعارف الناس بهذا اليمين في بلادهم

³⁶ تعريه: تركت.

³⁷ تعريه: طلقك.

³⁸ البراز، الجامع الوجيز = الفتاوى البرازية، 1/174. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 3/102.

³⁹ ينظر: عالم بن العلاء الدهلوي الهندي الإندريني، *الفتاوى التارخانية*، قام بترتيبه وجمعه وتعليقه: شبير أحمد القاسمي، (ديوبند/ الهند: مكتبة زكريا ديوبند، 2010م)، 4/447 وما بعدها.

⁴⁰ أي كتاب الذخيرة البرهانية أو ذخيرة الفتاوى لبرهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري. وينظر المسألة عند: برهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندبي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م)، 3/234.

⁴¹ هو الخواجة عطاء الله بن يحيى بن نصوح: المولى العالم معلم السلطان سليم الثاني، نشأ في طلب علم وقرأ على ابن كمال باشا والمفتي أبي السعود ولازم المولى سعدي، ودرس في عدة مدارس، واتصل بالوزير رستم باشا، ثم اتخذ السلطان سليم معلماً له قبل السلطنة لما كان أميراً بمغنيسا، وكان من العلماء العاملين توفي بالقسطنطينية سنة 979هـ. مصطفى بن عبد الله المعروف بـ (حاجي خليفة)، *سلم الوصول إلى طبقات الفحول* تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، (إستانبول — تركيا: مكتبة إرسیکا، ط1، 2010)، 2/340.

⁴² أي إستانبول.

⁴³ تعريه: عندما قيل لزيد: "ماذا فعلت بزوجتكّ هنده؟" فقال: "تركتهها" وكان ينوي الطلاق، فهل تُطَلّق هند طلاقاً بائناً؟ الجواب: نعم، تُطَلّق.

⁴⁴ كتاب *جواهر الفتاوى* لحم بن عبد الرشيد الكرمانلي (ت 565هـ) طبع مؤخراً بدار المعراج الدولية ولم أستطع الوصول إليه.

⁴⁵ لم أعرف الكتاب ولا صاحبه.

⁴⁶ تعريه: لتكن إرادتك بيديك.

⁴⁷ تعريه: تركتك.

⁴⁸ أحمد بن محمد بن حسين الأنقروي: فقيه من أكابر الحنفية، ولد بأنقرة وتعلم بالقسطنطينية، وولي قضاء بني شهر ومصر والقسطنطينية، ثم عين شيخاً للإسلام، توفي سنة 1098هـ له (الفتاوى الأنقروية). الزركلي، *الأعلام*، 6/103.

⁴⁹ معراج الدراية في شرح الهداية لقوام الدين الكاكي. لم أتمكن من تحديد موضعه في المصدر.

⁵⁰ تعريه: والله لن أشرب الخمر.

⁵¹ تعريه: والله

طلاق امرأته انتهى⁵²، ولا يتجاسر إلى إنكار العرف في لفظة (براقدم) في الطلاق في ديارنا وزماننا، فإذا كان لفظة (براقدم) لفظاً كنعاناً وصار عرفاً في الطلاق فظاهر الاحتمال أن يكون الواقع به بائناً بلا نية لما ذكر في القنية⁵³ في باب الكنايات من كتاب الطلاق بعلامة (قع) أنت حرام، وقال: ما نويت به الطلاق لا يصدق، وليس للمفتي ولا القاضي أن يحكما على ظاهر المذهب، ويتركا العرف، (قع) ، (عب)⁵⁴ أنت حرام أو أنت علي حرام يقع الطلاق بدون النية.

ولما ذكر في البرازية ومشايخنا أفتوا في (أنت علي حرام) إلخ أنّ الكلّ بائن بلا نية [46:ب] انتهى⁵⁵، حيث حكموا بوقوع البائن بقوله: (أنت علي حرام) بلا نية مع كونه عرفاً مستعمل في الطلاق لا في غيره، فكان الواجب أن يكون صريحاً يقع به الرجعي، فلعلهم اعتبروا أصل لفظه مع كونه عرفاً، ولم يعطلوه في إيجابه البائن للاحتياط في باب الطلاق، أو لأنه عرف في البائن كما أفاد صاحب البحر⁵⁶ عند شرح مسألة: (أنت علي حرام) في باب الإيلاء بقوله: قيدنا بالقضاء لأنه لا يقع الطلاق ديانة بلا نية⁵⁷.

وذكر الإمام ظهير الدين⁵⁸ لا نقول لا نشترط النية ولكن نجعل ناوياً عرفاً، فإن قلت إذا وقع الطلاق بلا نية ينبغي أن يكون كالصريح فيكون الواقع رجعيًا، قلت: المتعارف به الإيقاع البائن كذا في البرازية انتهى⁵⁹.

أما أنه يقع به الطلاق بلا نية فللتعارف فيه في الطلاق في ديارنا وزماننا كما ذكرنا، وأما ظهور احتمال كون الواقع به بائناً فلما ذكرنا في توجيه حكمهم بوقوع البائن بلا نية في قوله: (أنت علي حرام)، من اعتبار أصل لفظه وعدم تعطيله للاحتياط أو لأنه عرف في البائن، ولأن في وقوع البائن عند النية بقوله (براقدم) يقيناً نظراً إلى لفظه، ثم كونه عرفاً في الطلاق أسقط وجوب النية كما مرّ، إلا أنه هل هو عرف في الرجعي أو البائن ففيه شك، واليقين لا يزول بالشك فيعمل بما كان على ما كان، وهو وقوع البائن كما ذكر في النهاية⁶⁰ في فصل تشبيه الطلاق الشك إذا ثبت في موضع، ولم يمكن ترجيح أحد الجانبين على الآخر، فيعمل بما كان على ما كان انتهى⁶¹.

⁵² لم أستطع الوصول لكتاب جواهر الفتاوى لنقل المسألة منه.

⁵³ أي كتاب قنية الحنية لتتميم الغنية للعالم مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجا نجم الدين، الزاهدي الغزويني المتوفى سنة 658هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام، 193/7.

⁵⁴ لم أفهم المقصود بالرمز (عب).

⁵⁵ البراز، الجامع الوجيز = الفتاوى البرازية، 166/1. وينظر: عبد الله بن أحمد النسفي، كنز الدقائق، تحقيق: سائد بكداش، (بيروت/دمشق: دار البشائر الإسلامية، ط1، 2011م)، 293.

⁵⁶ أي ابن نجيم المصري صاحب كتاب البحر الرائق.

⁵⁷ زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي، ط1- د.ت)، 75/4.

⁵⁸ علامة الأحناف ظهير الدين الكبير الحسن بن علي المرغيناني، الفقيه المحدث تفقه على ابن مازة وثمس الدين الأوزجندى، وتفقه عليه ابن أخته افتخار الدين صاحب الخلاصة، وظهير الدين محمد صاحب الفتاوى الظهيرية، نشر العلم إملاء وتصنيفاً وصنف كتاب الأقضية والشروط والفتاوى والفوائد وغير ذلك. ينظر: أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (مصر: دار السعادة، ط1، 1324هـ)، 62/1.

⁵⁹ البراز، الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان = الفتاوى البرازية، 166/1 وما بعد.

⁶⁰ أي كتاب النهاية للسغناقي.

⁶¹ الحسين بن علي السغناقي، النهاية في شرح الهداية، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 1435هـ)، 59/8.

كما مرّ فيما نقل من البرازية في نوع في خارج النكاح، مع أنّ ما نحن فيه ممّا يحتاط فيه، ووقوع البائن بجانب الحرمة، ولا يثبت الرجعي بالشكّ وذكر في النهاية كلّ موضع اجتمع الحلّ والحرمة يترجّح جانب الحرمة⁶²، وقال قاضيهان⁶³ في التعليق: حلف بطلاق وحنث في يمينه، ولا يدري أنّه حلف بواحدة أو بثلاث⁶⁴، قال أبو يوسف⁶⁵ رحمه الله: يتحرّى في ذلك ويعمل بما يقع عليه التحري وإن استوى [47:أ] ظلّه يأخذ بالأكثر احتياطاً⁶⁶، وقال في البرازية في المقدّمة من كتاب الطلاق: ولو شرب من الأشرطة المتخذة من الحبوب والعسل فسكّر. المختار في زماننا لزوم الحدّ لأنّ الفساق يجتمعون عليه، وكذا المختار وقوع الطلاق، لأنّ الحدّ يحتال لدرته والطلاق يحتاط فيه، فلذا وجب ما يحتال لأن يقع ما يحتاط أولى انتهى⁶⁷.

فعلى ما ذكرنا من القول فالاحتياط في قوله (براقدم) أن يقع به البائن بلا نيّة، ولأنّه لو قلنا أنّه عرف بصريح الطلاق يكون الواقع به رجعيّاً، فيلزم أن يتملّك الزوج رجعتها، وفيها خطرٌ حيث كان اللفظ في الأصل ممّا يقع به البائن، وإذا قلنا أنّه عرف في البائن يمكن أن يتدارك الزوج الاجتماع بالعقد الجديد بل محظورٌ إن رضيت المرأة بذلك، وإن لم ترض بذلك فليلم الزوج نفسه حيث لم يتكلّم بصريح الطلاق وهو قوله بالتركي (بوشادم)⁶⁸، وكذا اعتبر صاحب البهجة في مسألة (ارادتك ألكده أولسون)، وفي مسألة (شرط أولسون)⁶⁹، وفي مسألة (باشكه كون طوغسون)⁷⁰، حيث أفنى في الأوّل بوقوع البائن، وفي الآخرين أشار إلى وقوع الرجعي مع أنّ كلّها مبنية على العرف، إلّا أنّ الأوّل وهو (ارادتك ألكده أولسون) تفسيرٌ لقوله أمرك بيدك، وهو من الكنايات التي يقع بها البائن، فكان من قبيل (أنت عليّ حرام)، والآخران أعني (شرط أولسون)⁷¹، و(باشكه كون طوغسون)⁷² ليسا من ذلك القبيل⁷³.

فتحرّر لنا أنّ قوله: (براقدم) ظاهر الاحتمال فيه أن يقع به البائن بلا نيّة في تصويرنا المذكور، هذا الذي ذكرنا مبني على كون لفظة (براقدم) بمعنى (تركت) أو (خلّيت) وهو الظاهر، وأمّا لو كان بمعنى (سرحت) كما يقال لمن يأخذ لجام فرسٍ متوحشٍ يصول

⁶² السغناقي، النهاية في شرح الهداية، 36/8.

⁶³ حسن بن منصور الأوزجندی المعروف بقاضي خان، من كبار فقهاء الحنفية، له (الفتاوى) في ثلاثة أجزاء، و(الأمالي) في الفقه، وفاته سنة (592هـ). محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تح: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، 231/2، الزركلي، **الأعلام**، 224/2.

⁶⁴ الحسن بن منصور بن عبد العزيز الأوزجندی المعروف بقاضي إمام فخر الدين خان، **فتاوى قاضيهان**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م)، 411/1 وما بعدها.

⁶⁵ يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف، صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومئة ومات في خلافة الرشيد ببغداد سنة 182هـ. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 64/16.

⁶⁶ ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 317/3.

⁶⁷ البراز، الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان = الفتاوى البرازية، 153/1 وما بعد.

⁶⁸ تعريبه: طلقت

⁶⁹ تعريبه: مشروطة.

⁷⁰ تعريبه: ليشرق يوم آخر.

⁷¹ تعريبه: مشروطة.

⁷² تعريبه: ليشرق يوم آخر.

⁷³ ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، 349/3 يقول: "أمرك بيدك وأمرك بيدك أو جعلت أمرك بيدك وأمرك بيدك كأنك تقويصني لأنّ الواو للعطف لا للجزاء وكذلك لو قال: أمرك بيدك فأمرتك بيدك لأنّ الفاء هنا بمعنى الواو ولأنّ لا يصلح تفسيراً، ولو قال: جعلت أمرك بيدك فأمرتك بيدك فهو أمرٌ واحدٌ لأنّ معناه صار الأمر بيدك بجعل الأمر بيدك كقوليه جعلتك طالقاً فأنت طالق أو قال: قد طلقك فأنت طالق طلقٌ واحدةٌ".

عليه (براق و صالى وير)⁷⁴، قاله بالتركي، يكون الواقع به بائناً بلا نية في الصورة المذكورة، مع قطع النظر عن كونه عرفاً في الطلاق على ما مرّ من مختصر الوقاية والتنوير⁷⁵، هذا ما خطر بالبال، والله أعلم بحقيقة الحال. تمت الرسالة المشار إليه.

2. Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi'ye Ait Risâlenin Çevirisi

Geçmiş dönemlerde yüksek makamlarda bulunan değerli, fazilet sahibi, sarsılmaz, kararlı bir zat olan Şeyhülislam Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi'ye ait Türkçe “bıraktım” ifadesiyle bâin talâk mı yoksa ric'î talâk mı gerçekleşeceği hakkında bir risâle.

“Allah ona ebedi bir izzet ve sonsuz bir saadet bahşetsin.” Âmin, âmin.

Eğer bir adam, boşamanın müzakere edildiği bir esnada eşine, Türkçe olarak “seni bıraktım” derse ve bu ifadeyi örneğin “seni hamama bıraktım” demek gibi ev veya hamam türevi belirli bir yerle kayıtlamadan mutlak lafız olarak kullanırsa boşama gerçekleşir mi? Eğer boşama gerçekleşirse, bu bir ric'î boşama mıdır, yoksa bâin bir boşama mıdır?

[Bu konu hakkında şöyle] deriz: *Lehce*⁷⁶ adlı kitabın sahibi şöyle demiştir: Bırakma kelimesinin Arapça'sı “terk/ترك”tir. *Kâmus*'ta da şöyle geçer: “bir şeyi terk etmek, ona veda etmek” demektir. *Vâfi* adlı eserde [müellif şu ifadeleri] kullanır: Terk birisinden feragat etmektir. Bir şeyi geride bıraktığımda onu terk ettim, denir. “hulûv/خلو” maddesinde de şöyle geçer: “Tahliye/تخليه” birisini boş bırakmak ve salıvermektir. *Tilbe*⁷⁷ adlı eserde ise (müellif, bırakmanın karşılığı): “tesrih/تسريح”, “tahliye/تخليه”, “irsâl/إرسال” [kelimeleridir] der.

*Muhtasaru'l-vikâye*⁷⁸ ve *Tenvîru'l-ebâr*'da⁷⁹ belirtildiği gibi, bu ifadenin kinayeli kullanımı, hem bilindik manasını hem de farklı bir anlamı ifade etmeğe ihtimallidir. Örneğin, “أخرجي/çık”, “واذهبي/git”, “كالك/কালক” gibi ifadeler, reddetme anlamı taşıyabilir. “خليفة/senin yolun açık”, “بريفة/بريفة”, “حرام/sen haramsın” [kendi manalarının yanı sıra] küfretmeye de elverişlidir. “استبرئي/iddet bekle”, “اعتدي/اعتدي”

⁷⁴ تعريه: اترك.

⁷⁵ ينظر: المحيوي - الدركاني، مختصر الوقاية مع شرحه اختصار الرواية، 395/1 وما بعدها.

⁷⁶ Eser ve müellifi hakkında bilgi bulunamamıştır.

⁷⁷ Ebu Hafs Necmuddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Neseff tarafından (537/1142) tarafından yazılan eser fıkıh terimleri sözlüğü olup öğrencilere yardımcı olsun diye kaleme alınmıştır. (Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 68.

⁷⁸ Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî'nin (ö. 730/1329-30) yazdığı *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserin muhtasarıdır. (Murteza Bedir, “Vikâyetü'r-Rivâye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, 43/108.

⁷⁹ Şemsuddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed et-Timustâşî'nin (1006/1598) meşhur eseridir. Asıl adı *Tenvîru'l-ebâr* ve *camiu'l-bihâr* olan bu kitap üzerine Haskefî (1088/1677) *Dürri'l-muhtâr* adlı bir şerh yazmış, Hanefî fakihî İbn Abidin ise *Reddu'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr* adıyla bu eser üzerine bir haşiye kaleme almıştır. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 282.

رحمك/rahmini temizle”, أنت واحدة/sen teksin”, “أنت حرة/sen hürsün”, “اختاري/seç”, “أمرك بيدك/işin senin elindedir”, “سرحتك/seni serbest bıraktım”, “فارقتك/senden ayrıldım” lafızları ise [reddetme ve sövme] manalarını karşılamaz. Rıza halinde bu lafızların tamamı niyete bağlıdır. Kızgınlık anında ilk iki gurup, boşamanın konuşulduğu anda ise sadece birinci gurup niyete göre değerlendirilir.

Bedâî⁸⁰ adlı eserde, talâk başlığında boşamanın şartlarının ele alındığı bölümde şöyle denir: zamanımızda Farsça bir ifadeyle gerçekleştirilen talâkla alakalı fetvaya esas olan kural; eğer [Farsça]da sadece boşama anlamında kullanılan bir ifade varsa bu ifade kadına izafe edildiğinde niyet olmaksızın dahi kendisiyle talâk gerçekleşir. Tıpkı memleketimiz örfünde “باکروم/terk ettim” veya Horasan ve Irak örfünde “بمشتم/bıraktım” denmesi gibi. Zira sarîh lafız [mantığı] dillerin değişmesiyle farklılık arz etmez [yine aynı kurala bağlıdır]. Farsça’da hem talâk hem de diğer anlamlarda kullanılan kelimeler, Farsçanın kinayeli lafızlarıdır ki bu tür ifadelerin hükmü bütün dillerde Arapça’daki kinayeli lafızların hükmüyle aynıdır. Hayruddîn er-Remlî’nin⁸¹ namaz başlığında açıkladığı gibi yeminlerden bahsettiği bölümdeki fetvalarında da şöyle der: Farsça’dan kasıt Arapça dışındaki bütün dillerdir.

[Şimdiye değin] ifade ettiklerimiz anlaşıldığına göre [asıl meramımıza gelelim]: Türkçe bıraktım sözü talâk konusunda sarîh bir ifade değildir. Çünkü ilgili lafız işaret ettiğimiz gibi boşamada kullanıldığı gibi diğer anlamlarda da kullanımı olan bir sözdür. Türkçe’de talâk anlamında kullanılan sarîh kelime “boşamak” lafızdır. Zira bu lafız, sadece talâkta kullanılmaktadır. Bundan ötürü [âlimler] Arapça sarîh bir ifade olan “طلقت” kelimesini “boşadım” olarak izah etmişler, “bıraktım” şeklinde tefsir etmemişlerdir. Aksine [“bıraktım” lafzının Arapça] karşılığı “ترکت” veya “حليت” fiilleridir. Feyzu’l-kerekî’de⁸² kendisiyle talâk vaki olan kelime çeşitlerinin ele alındığı bölümde zikredilenlerden anlaşıldığı üzere bu iki lafız, niyet ve halin delalet etmesi durumunda kendisiyle bâin talâk gerçekleşen kinayeli lafızlardandır. Şayet bir kişi başkasına, “Eğer beni şu evlendiğim kadın yüzünden dövüyorsa, onu bıraktım, al onu” der ve boşamayla kastederse, tek taraflı bir bâin talâk gerçekleşir.

[Bu durum] aynı şekilde Bezzâziyye’de talâk kitabında, kişinin nikâhı inkâr etme hususunda zikredilen şu sözlerinden de anlaşılmaktadır: birisine “بازآشتی کردی/ tekrar barıştın mı?”

⁸⁰ Bkz. 10. Dipnot.

⁸¹ Hayruddin b. Ahmed b. Ali b. Zeynüddin b. Abdülvehhab el-Eyyılıbî el-Uleymi el-Faruki er-Remli, Remle’de doğan tanınmış Hanefî âlimi, tahsilini Kahire’de Ezher’de tamamlamış, Şâfiî iken Hanefî mezhebine geçmiştir. Abdullah en-Nahrîrî ve Salim es-Senhûrî gibi âlimlerden ders almış, Remle’ye dönerek resmi görev almaksızın ilim öğretmiş ve geçimini meyvecilikle sağlamıştır. 27 Ramazan 1081 (7 Şubat 1671) tarihinde Remle’de vefat etmiştir. Burada alıntı yapılan eseri, *el-Fetdva'l-Hayriyye fi nef'i'l-beriyye*’dir. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 309, 310.

⁸² Feyzu’l-Kerekî, Hanefî fıkıh âlimi Ebü’l-vefâ Burhanuddin İbrahim b. Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail el-Kerekî el-Kâhîrî tarafından kaleme alınmıştır. Tam adı Feyzu’l-mevlâ’l-Kerîm âlâ abdihî İbrahim’dir. Mezhepte mutemed görüşleri derleyen bir kitap olup Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi koleksiyonunda 956 numarada kayıtlıdır. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 230)

denildiğinde “*من تركى كفتى وزن راها کردم* / *Terk ettiğimi söyledim ve kadını serbest bıraktım.*” şeklinde cevap verirse, onun bu ifadedeki “*رها/بیراكتيم*” sözü iki manada yorumlanır: İlki, bu iki lafızla sadece tek boşama gerçekleşir, ancak [iki boşamayı] ayrı ayrı [ifade etme] ihtimali de vardır. Ancak bu durumda [boşamalardan biri gerçekleşirken] diğeri vaki olmaz, çünkü “*من تركى كفتى* / *terk ettiğimi söyledim*” ifadesi bâindir. “*رها/بیراكتيم*” sözüyle alakalı ise fıkıh otoritelerinin farklı değerlendirmeleri vardır. Neticede bu boşamanın ric’î olması hususunda şüphe hâsıl olduğuna göre bununla birlikte [hukuki olarak] bir ric’î boşama sonucu ortaya çıkmaz.

Yine *Tatarhâniyye*⁸³’den anlaşıldığına göre *Zahîra*⁸⁴ [adlı eserde şöyle geçmektedir]: Bir kişi talâkın müzakere edildiği anda Arapça “*خلیتك* / *Senin yolun açık olsun*” derse talâk vaki olur ve halin delaletiyle de belirlilik kazanır. [Bu ifadeyi] *Ataullah Efendi*⁸⁵ de nakletti.

“Bıraktım” lafzı Türkçe’de talâk hususunda kullanılan kinaye bir lafızdır. Bu itibarla niyet ve halin delaletiyle bu lafızla bir bâin talâk vaki olur. Nitekim İstanbul’da [kadılık görevinde] bulunanlar: “Zeyd’e eşin Hind’e ne yaptın denildiğinde, “bıraktım” deyip boşamaya niyet etse, Hind bâin talâkla boş olur mu? el-Cevap, olur” şeklinde fetva vermişlerdir.

Aynı şekilde *Mecmû’atu’l-mahfûza*’da⁸⁶ şöyle denir: Eğer niyet ya da hâl karinesi yoksa [kinâye lafızlarla talâk namına] hiçbir şey vuku bulmaz. Ancak *Cevâhiru’l-fetâva*’da:⁸⁷ “*حلال خدابر من حرام* / *Alah’ın (cc) helali bana haramdır*” sözü ve benzeri örneklerde olduğu gibi “Örf haline gelmiş kinaye lafızlarla niyet olmasa da boşama gerçekleşir” [kuralına] istinaden [kullanılan lafız] boşama hususunda örfleşmişse, bu durumda niyete ihtiyaç duyulmaz.

*Behcetü’l-fetâva*⁸⁸ sahibinin, talâkta kullanılan kinaye lafızları ele aldığı bölümde “İradetin elinde olsun” konusu üzerinde dururken naklettiğine göre: bir yerden alıp yere atmak şeklinde bir

⁸³ *el-Fetâvâ’t-Tâtârhanîyye*, Alim b. el-Alâ (786/1384) tarafından Emir Tatarhan için 777/1375-76 yılında telif edilmiş, *Hidaye*’nin bablarına göre düzenlenmiş klasik bir Hanefî fetva mecmuasıdır. Eserde *el-Muhîtü’l-Burhânî*, *ez-Zâhire*, *Fetâvâ Kâdîhân* gibi önemli kaynaklardan meseleler derlenmiştir. Tuğluk sultanı Firuz Şah devrinde kaleme alınmış, ancak müellif dostluğu sebebiyle esere Tatarhan’ın adını vermiştir. Eserin çeşitli yazma nüshaları Süleymaniye ve Raşid Efendi Kütüphanelerinde mevcuttur. Daha sonra İbrahim el-Halebî ve Ahmed b. Muhammed gibi âlimler tarafından ihtisar ve seçme çalışmalarına konu olmuştur. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 155.

⁸⁴ Benzer adla muhtelif eserler yazılmış olup müellifin hangisinden iktibasta bulunduğu tespit edilememiştir.

⁸⁵ Ataullah Mehmed Efendi (1127/1715), kadı Eyyûbî İbrahim Efendi’nin oğlu olup Minkârizâde Yahya Efendi’den ders alarak ilmiye kariyerine başlamış; çeşitli medreselerde müderrislik ve üç kez fetva eminliği yapmıştır. Yenişehir, Şam ve İstanbul kadılıklarının ardından Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinde bulunmuş, 1713’te kısa süreliğine şeyhülislam olmuştur. Azledilip Sinop’a sürgün edilen Ataullah Efendi, daha sonra Bolu’da ikametine izin verilmiş ve burada vefat etmiştir; *Mecmû’atu’l-Fetâvâ* adlı eseri bulunmaktadır. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 334)

⁸⁶ Eser ve müellifi tespit edilememiştir.

⁸⁷ Eser ve müellifi tespit edilememiştir.

⁸⁸ Yenişehirli Abdullah Efendi (1156/1743) tarafından yazılmıştır. *Behcetü’l-Fetâvâ*, Osmanlı’nın en önemli fetva mecmualarından biridir ve Şeyhülislam Abdullah Efendi’nin Türkçe verdiği fetvaların, fetva emini Muhammed Fikhî el-Aynî tarafından toplanıp düzenlenmesiyle oluşmuştur. Fetvalar klasik fıkıh kitaplarının sistemine göre sıralanmış, dayandığı kaynaklardaki Arapça ibareler metne eklenmiştir. Eserde önce Türkçe fetva, ardından ilgili Arapça kaynak

kayıt barındırmaksızın bir kişinin eşine dönük “seni bıraktım” sözünden [normal bir anlam] çıkarılamaz; aksine bunu işiten kişi erkeğin eşini boşadığını düşünür. Böylece kişinin “bıraktım” ifadesi boşama hususunda örf olmuş olur ki [duyan kişilerin] zihni hemen bu anlama kayıverir. Ankaravî’nin⁸⁹ de *eyman* bölümünde *Mi’râcu’d-dirâye*’den⁹⁰ naklettiği üzere [duyan kişilerin “bıraktım” sözüyle talâk manasını anlamaları ilgili lafzın bu meyanda] örf haline geldiğinin göstergesidir: [Bir kişi] “مراسو کند خانه است شراب سحورم / Allah’a (cc) yemin ederim ki şarap içmeyeceğim” [derse] ve sonra şarap içerse karısı boş olur. Çünkü [işitenlerin] zihni bu anlamla bütünleşiyor. *Behçe* müellifinin, “سو کند خانه / Allah’a (cc) yemin” meselesini incelediği yerde *Cevahiru’l-fetâva*’dan: “Fakat insanlar bu yemini ülkelerinde eşini boşama hususunda örf haline getirdiler” sözü de [bu kabildendir].

Zamanımızda ve memleketimizde, “bıraktım” ifadesiyle boşama hususunda bir örfün oluştuğu gerçeğini kimse inkâr edemez. Eğer “bıraktım” lafzı, kinaye olarak kullanılıp boşama konusunda bir örfе dönüşmüşse, bu durumda, niyet olmadan da boşamanın gerçekleşebileceği ihtimali yüksektir. *Kunye*⁹¹ adlı eserin talâk kitabındaki ‘kinayeler’ bölümünde (ف) rumuzuyla belirttiği üzere, [bir kişi karısına] “Sen haramsın” [deyip sonra] bu lafızla boşamayı kastetmemiştim [dese ileri sürdüğü mazereti] dikkate alınmaz. Bu durumda müftü veya hâkim, örfü göz ardı ederek [sadece] mezhebin zahiri hükümlerine göre yargıda bulunamaz. [Neticede] “sen haramsın” veya “sen bana haramsın” ifadeleriyle niyet olmaksızın da talâk gerçekleşir.

Bezzâziyye’de⁹² “mezhebin ileri gelenleri ‘sen bana haramsın’ ifadesi konusunda fetva verdiler” şeklinde devam eden bölümde zikredildiğine göre, bu ifadelerin tamamı niyet olmaksızın bâin

ibaresi yer almaktadır. Kitap, 1266 ve 1289 yıllarında İstanbul’da basılmıştır. Hilmar Krüger, bu eseri esas alarak Osmanlı milletlerarası hukuku üzerine “*Fetva und Siyar*” adlı bir çalışma yapmıştır. Özel, *Osmanlı Müellifleri*, 344.

⁸⁹ Mehmed Emin b. Hüseyin el-Ankaravî (1098/1687) tarafından telif edilmiştir. *Fetâvâ’l-Ankaravî*, Şeyhülislam Mehmed Emin Efendi’nin özellikle şeyhülislamlık döneminde verdiği fetvaları içeren, ulemâ arasında muteber kabul edilen bir eserdir. Diğer fetva mecmualarından farklı olarak soru-cevap biçiminde değil, doğrudan fikhî meselelerin hükümleri kısa ve öz şekilde sunulmuştur. Arapça kaleme alınan eserde, hükümler Hanefî fıkıh kaynaklarından aynen veya özetle alınmış ve her mesele sonunda kaynak belirtilmiştir. Eserin 1281 yılında Bulak ve İstanbul baskıları yapılmıştır. Ayrıca müellifin, *Tenvîrü’l-Ebsâr’a Hâşiyetü Tenvîrü’l-Ebsâr* adlı bir haşiye yazdığı da belirtilmektedir. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 323).

⁹⁰ *Mi’râcu’d-dirâye ilâ şerhi’l-Hidâye* Kıvamuddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî (749/1348) tarafından kaleme alınmış olup Burhâneddin el-Mergînânî’nin *el-Hidâye* adlı eserine yazılmış kapsamlı bir şerhtir. Müellif, 745/1344’te tamamladığı bu eserinde dört mezhebin görüşlerini karşılaştırarak sahih ve tercih edilen görüşleri istidlal yöntemleriyle birlikte sunmuştur. Eserde yer yer soru-cevap yöntemi kullanılmış, *Bidâyetü’l-Mübtedî* ile *el-Câmi’u’ş-şagîr* ibareleri karşılaştırılmıştır. Ayrıca ferâiz bahsi *el-Muhtaşar* esas alınarak kitaba sonradan eklenmiş ve bazı yazmalarda müstakil bölüm olarak yer almıştır. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 135).

⁹¹ Asıl adı *Kunyetü’l-Münîye li-tetmimi’l-ğunye* olan eser Ebü’r-Reca Necmüddin Muhtar b. Mahmud b. Muhammed ez-Zahidi el-Gazmini tarafından telif edilmiştir. Hocası Bedi b. Ebi Mansur’un *Münîyetü’l-fakaha* adlı eserinden seçmelerle telif edilen bu eser ulema nezdinde rivayet zaafıyla meşhurdur. (Özel, *Hanefî fıkıh Âlimleri*, 108).

⁹² *el-Fetâvâ’l-Bezzâziyye* (asıl adıyla *el-Câmi’u’l-Vecîz*), Hanefî fıkıhına dair muteber fetvaları derleyen ve daha çok Bezzâzî’nin ismiyle tanınan önemli bir eserdir ve Hafızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzâzî tarafından yazılmıştır. Müellif, Ebu Hanîfe ve talebelerinin yanı sıra sonraki Hanefî âlimlerin görüşlerini özetlemiş, yer yer değerlendirmeye ve tercihlerde bulunmuştur. Deliller ve diğer mezheplerin görüşleri nadiren verilmiş; bazı meselelerde

talâk sonucunu doğurur. Zira onlar, sadece talâk hususunda örf haline gelmiş olmasına bağlı olarak, niyet olmaksızın “sen bana haramsın” ifadesiyle boşamanın gerçekleşeceğine hükmetmişlerdi. Oysa [bu lafzın] kendisiyle bir ric’î talâk gerçekleşen sarîh bir ifade olarak değerlendirilmesi gerekirdi. Belki de onlar [bu yaklaşımlarında] örf olmasıyla birlikte ilgili lafzın aslını dikkate aldılar. [Diğer taraftan da] talâk konusundaki ihtiyat nedeniyle bâin talâkı gerektirmesi hususunda [bu lafzı] göz ardı etmemişlerdir. Veya *Bahr* sahibinin, îlâ başlığında “sen bana haramsın” konusunu izah ederken: “konuyu yargı kararıyla kayıtladık, çünkü niyet olmaksızın diyâneten talâk vuku bulmaz” sözüyle ifade ettiği gibi [bıraktım lafzı] bâin talâk manasında örf haline gelmiştir. *İmam Zahîruddîn* ise: “Niyet şart değildir” demiyoruz fakat [kişi bu durumda] örfen zaten niyet etmiş sayılır, ifadelerine yer vermiştir.

Eğer, talâk niyet olmaksızın gerçekleşebiliyorsa sarîh olması gerekir, neticede bununla da ric’î talâk meydana gelir, dersin *Bezzâziyye*’de yer aldığı gibi, bu lafızla bâin talâkın gerçekleşmesi örf haline gelmiştir, şeklinde cevap veririm.

[Bıraktım ifadesiyle] niyetsiz boşamanın gerçekleşmesi hususuna gelince, coğrafyamızda ve zamanımızda bu konuyla alakalı örf ifade ettiğimiz gibidir. [Bıraktım lafzıyla] meydana gelen boşamanın bâin talâk olma ihtimaline gelince bu konudaki gerekçemiz, ihtiyata veya bâin talâk olarak örf haline gelmiş olmasına binaen lafzın dildeki aslını dikkate almak ve atıl bırakmamak yönünde değerlendirmeye tabi tutulan “Sen bana haramsın” sözüyle bâin talâk niyet olmasa da vuku bulur, şeklindeki hükmün yorumu sadedinde zikrettiklerimizdir.

Niyetle birlikte “bıraktım” lafzıyla bâin talâkın kesin bir şekilde meydana gelmesinde, kullanılan ifadenin lafzî özelliği dikkate alınır. Bu kelimenin talâk olarak örf haline gelmesi ise niyetin gerekliliğini ortadan kaldırır. Ayrıca [bıraktım ifadesinin] ric’î talâk anlamında mı yoksa bâin talâk şeklinde mi örf haline geldiği hususunda da şüphe söz konusudur. [Ancak bu durumda] şek ile yakîn zail olmaz [kaidesine göre hareket edilir ve] istishâb prensibi amelde dikkate alınır ki [bu prensiple de] bâin talâk meydana gelir. Nitekim *Nihâye*⁹³ adlı kitapta konu şöyle dile getirilmiştir: şüphe iki seçenektan birinin tercih edilemediği bir noktada gerçekleşirse önceden var olan/ varlığı kesin olan duruma göre hareket edilir.

bizzat kendi dönemindeki olaylara dair fetvalara da yer verilmiştir. Eserin ilmî değeri çok büyüktür; nitekim Ebussuûd Efendi, bu esere duyduğu saygıdan ötürü benzer bir çalışma yapmaktan hayâ ettiğini belirtmiştir. 812/1409-10’da tamamlanan eser, çeşitli baskılara konu olmuş, ayrıca *Hulâsatü’l-Bezzâziyye* adlı bir muhtasarı da mevcuttur. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 172).

⁹³ Husamüddin Hüseyin b. Ali b. Haccac el-Buhari es-Sıgnaki tarafından telif edilen *en-Nihâye*, Burhâneddin el-Mergînânî’nin *el-Hidâye* adlı eserine yazılmış önemli ve erken dönem şerhlerden biridir; bazı kaynaklara göre *Hidâye*’ye yazılan ilk şerhtir. İstanbul ve taşra kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshasının bulunması, eserin Anadolu’da geniş kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Cemalüddin Konevî, bu eseri *Hulâsatü’n-Nihâye fî Fevâ’idi’l-Hidâye* adıyla özetlemiştir. Eser, Hanefî fıkıh geleneğinde şerh literatürünün erken ve etkili örneklerinden biridir. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 127).

Nikâh harici bir konu içerisinde *Bezzâziyye*'de nakledildiğine göre: Bunların yanı sıra, içinde bulunduğumuz durum ihtiyat gerektiren bir durumdur. Bâin talâkın eşler arasındaki birlikteliği haram kılma yönü söz konusu olduğundan buna karşın ric'î talâkın varlığı şüphe ile sabit olmaz.

en-Nihâye'de zikredildiğine göre: helalliğin ve haramlığın karşı karşıya geldiği durumlarda haram olma durumu tercihe şayandır. *Ta'lik*⁹⁴ adlı eserde *Kadihân*⁹⁵ şöyle demiştir: Bir kişi talâkı konu edinerek yemin edip bire mi yoksa üç talâka mı yemin ettiğini bilmeksizin yeminini bozsa, Ebû Yusuf'a göre: kişi yeminiyle ilgili araştırma yapar veya araştırmanın gerektirdiği şekilde hareket eder. Eğer tercih edecek bir seçenek bulamazsa ihtiyaten [talâkın] en üst seviyede [gerçekleştiği bâin talâkı] dikkate alır. *Bezzâziyye*'de Talâk bölümünün girişinde müellif şunu dile getirmiştir: Bir kişi hububat veya baldan yapılmış [sarhoş edici] içecekleri tüketip sarhoş olsa zamanımızda haddin gerekliliği tercihe şayan görüştür. Çünkü günahkâr insanlar [bu tür içecekleri tüketmek için] bir araya gelip toplanmaktadırlar. [Bu olayda olduğu gibi boşama hususunda da] tercihe şayan olan talâkın gerçekleştiğini var sayan görüştür. Çünkü hadleri uygulamama yönünde çaba sarf edilir. Talâkta ise [tam tersi] ihtiyata binaen hareket edilir [yani talâk uygulanmaya çalışılır]. Uygulanmama yönü tercih edilen bir durum [yine de şeriatla] vacip olduğuna göre ihtiyatın gerektirdiğini devreye sokmak evleviyetle [vacip olmalıdır].

Aktardığımız kaynakları dikkate aldığımızda "bıraktım" ifadesinde ihtiyata uygun olan niyetin dikkate alınmadığı bir bâin talâkın gerçekleşmesidir. Eğer [bu ifade], sarîh bir talâk lafzı olarak örf haline gelmiştir dersek, bu sözle ric'î talâk vuku bulur ve bu, kocanın geri dönüş hakkına sahip olması sonucunu doğurur. Lafzın esasında kendisiyle bâin talâkın vuku bulduğu ifadelerden olması sebebiyle [ilgili talâkı ric'î kabul etme şeklindeki] yaklaşım sorunludur. Oysaki bu bâin talâk suretinde örf haline gelmiştir dememiz durumunda koca yeni bir nikâhla, harama düşme riski olmaksızın -razı olması durumunda- eşiyle beraber olma imkânı bulacaktır. Eğer kadın yeni nikâha razı olmazsa o zaman da koca; neden Türkçe "boşadım" şeklindeki sarîh bir ifadeyi tercih etmedim diye dövünsün dursun!

*Behce*⁹⁶ adlı kitabın müellifi bu konularda "iraden elinde olsun", "şart olsun" ve "başka gün doğsun" [lafızlarını] dikkate aldı. Şöyle ki tamamını örfle dayandırmak suretiyle ilk lafızla bâin talâk diğer ikisiyle ise ric'î talâkın vuku bulacağı yönünde fetva verdi. Ancak "iraden elinde olsun" şeklindeki ilk lafız "أمرک بیدک" ifadesinin tefsiridir. O da "أنت علي حرام/sen bana haramsın" ifadesi

⁹⁴ Eser tespit edilememiştir.

⁹⁵ Ebû'l-Mehasin Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Kadihanî el-Özkendî, Fergana bölgesindeki Özkend şehrinden çıkmış büyük bir Hanefî fakih ve müctehiddir. Eğitimini Ebû'l-Hasan el-Merğînânî, Ebu İshak es-Saffâr ve dedesi Mahmud el-Özkendî gibi âlimlerden almıştır. Şemsü'l-eimme el-Kerderî ve Necmüddin el-Hâsî gibi önemli isimlere hocalık yapmıştır. 15 Ramazan 592 (12 Ağustos 1196) tarihinde vefat etmiştir. (Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, 85).

⁹⁶ *Behcetü'l-Fetâvâ*, Osmanlı şeyhülislamlarından Abdullah Efendi'nin (1156/1743) Türkçe verdiği fetvaların, fetva emini Muhammed Fikhî el-Aynî tarafından derlenip klasik fıkıh sistematığına göre düzenlenmiş önemli bir fetva mecmuasıdır. Eserde, her fetvanın ardından dayandığı Arapça kaynak ibarelerine de yer verilmiştir. Fetvalar soru-cevap şeklindedir ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır. Eser, 1266 ve 1289 yıllarında İstanbul'da tek cilt halinde basılmıştır. Hılmar Krüger bu eseri esas alarak Osmanlı milletlerarası hukukuna dair "*Fetva und Siyar*" adlı bir çalışma kaleme almıştır. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 342)

kabilinden kendisiyle bâin talâkın gerçekleşeceği kinayeli lafızlardandır. Diğer ikisi ise –“şart olsun” ve “başka gün doğsun” lafızlarını kastediyorum- bu kabilden değıllerdir.

Şunu ifade edebiliriz ki “bıraktım” lafzıyla, niyet olmaksızın bâin talâkın gerçekleşeceği açık bir ihtimaldir. Bu üzerinde durduğumuz hususlar, “bıraktım” lafzının “تركت” veya “خلیت” manasında yorumlanmasına bağlıdır ki bu [lafızlarla ilişkilendirilmesi] belirgin bir durumdur. “سرحت” manasıyla ilişkilendirilmesi ihtimaline gelince, bu tıpkı kendisine saldıracak vahşi bir kısırağın dizginlerini elinde tutan kişiye Türkçe: “onu bırak ve salıver” demek gibidir. *Muhtasaru’l-vikâye*⁹⁷ ve *Tenvîr*⁹⁸ adlı eserde geçtiği üzere, söz konusu kelimenin talâk hususunda örf olması durumu nazarı dikkate alınmaksızın mezkûr surette kendisiyle bâin talâk gerçekleşir.

Bu [açıklamalar bendenizin] aklına gelenlerdir. Oysa durumun iç yüzünü en iyi Allah (cc) bilir.

3. Kadızâde Mehmed Tahir Efendi’ye Ait Risâlenin Neşri

[الرسالة الثانية] [47:ب] رسالة لمولى المهام والفاضل الصمصام شيخ الإسلام قاضي زاده محمد طاهر أفندي¹⁰⁰ أبقاء الله بالعرّ الأبدیّ فيها ردّ ما قال الفاضل المشار إليه سابقاً في تحقيق لفظ يبرأقدم

بسم الله الرحمن الرحيم

لما نظرت إلى هذه الرسالة اللطيفة، وما في هوامشها من العبارات العميقة، والأبحاث الدقيقة الصادرة عن بعض الفحول، ظهر لنا ما هو حقيقي بالقبول، مع تواردها في أكثر الأبحاث إلّا أنّها تركت ذكرها مخافة الإطناب.

⁹⁷ Ubeydullah b. Mes’ud b. Ömer b. Ubeydullah b. Mahmud el-Mahbubi, Sadruşşeria es-Sani (Sadruşşeria el-Asğar) adlı âlim tarafından yazılan *en-Nukâye, el-Vikâye*’nin muhtasarı olup Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir yer tutar ve çok sayıda baskısı yapılmıştır. Eser üzerine Kuhistânî, Ali el-Kârî, Nizâmüddin el-Bircendî gibi birçok âlim tarafından şerhler yazılmıştır. Ali el-Kârî’nin *Fetḥu Bâbi’l-‘Inâye* adlı şerhi en tanınmışlarından. *en-Nukâye*, Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî tarafından *el-Ferâ’idü’s-Seniyye* adıyla manzumlaştırılmış, Kazan Türkçesi’ne de çevrilmiştir. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 134).

⁹⁸ *Tenvîrü’l-Ebsâr ve Câmi’u’l-Bihâr*, muteber Hanefî kaynaklardan derlenerek 995/1587 yılında Şemsüddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Ömerî et-Timurtaşî tarafından telif edilmiş, fıkıh literatüründe temel başvuru eserlerinden biri olmuştur. Haskefi tarafından *ed-Dürri’l-Muhtâr* adıyla şerhedilmiş, bu şerhe de İbn Âbidîn *Reddû’l-Muhtâr* adlı haşiyesini yazmıştır. Eserde geçen “musannif” ifadesi, karinesiz olarak kullanıldığında genellikle Timurtaşî’ye işaret eder. Eser üzerine Molla Hüseyin er-Rûmî, Abdürrezzâk er-Rûmî, Bursevî ve el-Yezîdî gibi âlimler tarafından çeşitli şerh ve manzum çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca Şeyhülislâm Mehmed Emin Ankaravî’nin de eserle ilgili bir çalışması bulunmaktadır. (Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 282).

⁹⁹ نسخت هذه النسخة من النسخة الموجودة في مكتبة سليمانية، في قسم أسعد أفندي، برقم 916، من الورقة 47، الوجه: ب إلى الورقة 48، الوجه أ. و هذه الرسالة نسخة واحدة.

¹⁰⁰ محمد طاهر بن عمر التوقادي الرومي العثماني، شيخ الإسلام الفقيه الحنفي، المعروف بقاضي زاده من آثاره: (تفسير سورة الاخلاص)، (رسالة الطلاق) (و شرح كلمة التوحيد) توفي سنة 1254هـ. ينظر: عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، 15 مجلدًا (بيروت: مكتبة المتن ودار إحياء التراث العربي، د.ت)، 99/10.

اعلم أنّ لفظة (براقدم) في لغة الأتراك مع قطع النظر عن العرف كنايةً تقع بها البائن إذا صادفت النّية أو دلالة الحال من الغضب أو مذاكرة الطّلاق. لأنّه يحتمل الطّلاق وغيره.

وأما في العرف يستعمل في مطلق الطّلاق الذي يشمل بكلا نوعيه، فإذا لم ينو به البائن أو لم يصف بالبينونة فالطّلاق رجعيّ لأنّه الأقلّ المتيقّن، ويؤيّده ما قال صاحب الرّسالة بقوله: (فيكون لفظة (براقدم) كناية في الطّلاق بالتركي فيكون الواقع بها بائناً عند النّية أو دلالة الحال).

وأما قوله: (إلّا أنّه إذا كان عرفاً في الطّلاق فحينئذٍ لا يحتاج إلى النّية) فليس على ما ينبغي، لأنّ في العرف يشمل بكلا نوعيه، فلا يكون الواقع بلفظة (براقدم) بائناً لا يحتاج إلى النّية، وأما كونه كنايةً في العرف فليس بمتحقّقٍ لنا كما قيل.

وأما ما قيل من أنّه (لو قال بالتركيّة قودم¹⁰¹ وقع الطّلاق البائن) فصحيح، وأما قياسه على لفظ (قودم) فقياسٌ مع الفارق، لأنّ لفظة (قودم) كنايةً في العرف عن قولهم طلقّت زوجتي ودفعتها عني بالبينونة،

وأنت خيرٌ بأنّ لفظة (براقدم)¹⁰² مع شموله بكلا نوعيه يحتمل أن يكون صريحاً في عرف لغتهم ويحتمل أن يكون كنايةً فلا تثبت البينونة بالشكّ، لأنّ لم نطلع في العرف أنّ هذا اللفظ أصريحٌ في الطّلاق أم كنايةً، وأما على تقدير كونه كنايةً فيحتاج إلى النّية أو إلى دلالة الحال لأنّه لا يحتمل الرّد أو السّبب كما قيل،

وإذا تقرّر [48:أ] هذا فقوله (فالاحتياط في قوله (براقدم) أن يقع البائن بلا نية) فليس بشيءٍ مع أنّه ليس بمحلّ الاحتياط، لأنّ الظاهر يقيناً من لفظة (براقدم) هو المطلق فيليه الرجعة التي تكون سبباً لبقاء النّكاح الذي يزيل الحرمة الأصليّة.

وأما قوله: (كان اللفظ في الأصل ممّا يقع به البائن)، إن أريد به في أصل اللغة فليس بمفيد، وإن أريد في أصل العرف فليس بمتحقّقٍ أنّه صريحٌ أم كنايةً كما قرّناه فيما سبق، هذا ما ظهر للفقير والله عليهم قدير.

لقاضي زادة محمد طاهر باشا البرهاني.

3. Kadızâde Mehmed Tahir Efendi'ye Ait Risâlenin Çevirisi

Değerli, fazilet sahibi, sarsılmaz, kararlı bir zat olan Şeyhülislam Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'ye ait bir risâle. Allah onu sonsuz izzetiyle daim kılsın. Bu risâlede, daha önce kendisinden söz edilen faziletli zat [Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi]'nin “bıraktım” kelimesinin izahına dair sözlerine cevap verilmiştir.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Bu güzel risâleyi ve dipnotlarındaki derin ifadeler ile bazı büyük âlimlerden gelen ince bahisleri incelediğimde, takdire şayan olduğunu gördüm. Çoğu bahislerde ortak kanaate sahip olmamıza rağmen, sözü uzatmamak için onları zikretmekten kaçındım.

Bil ki, “bıraktım” kelimesi Türk dilinde, örfe bakılmaksızın, niyetle uyumlu olması, öfke halinin bulunması veya boşamanın konuşulması gibi durumlarda bâin suretinde boşamayı ifade eden kinayeli bir lafızdır. Çünkü o, boşama ve başka anlamları da ihtiva eder. Örfte ise, [bâin ve ric'î

¹⁰¹ تعريه: طردت.

¹⁰² تعريه: تركت.

şeklindeki] iki türünü de kapsayacak şekilde mutlak olarak boşama anlamında kullanılır. Eğer bain talâka niyet etmez veya boşamayı bain olarak nitelendirmezse, boşama geri dönülebilir [ric’î talâk] sayılır, çünkü bu, talâkın kesin olan asgari miktarıdır. Bunu, [reddiye yaptığımız] risâle sahibinin şu sözü de destekler: “[Bıraktım] kelimesi, Türkçe’de boşama için bir kinaye lafız olur; niyet veya halin delaletiyle, bununla gerçekleşen boşama bâin talâk sayılır.”

Onun “Ancak, [bıraktım kelimesi] boşama konusunda bir örf haline gelmişse, o zaman niyete ihtiyaç yoktur.” şeklindeki sözüne gelince bu uygun bir yaklaşım değildir. Çünkü örfteki [kullanım], boşamanın her iki türünü de içine alır. Dolayısıyla “bıraktım” kelimesiyle meydana gelen boşama, [doğrudan] bâin bir boşama olmaz ki niyete ihtiyaç duyulmasın. [Risâlede geçtiği üzere bıraktım kelimesinin] örfte kinaye olarak kabul edilmesi, bizim açımızdan doğrulanmış bir bilgi değildir.

“Bir kişi Türkçe [kovdum] sözcüğünü kullanırsa bâin talâk vuku bulur” şeklinde söylenen sözü ele alacak olursak bu doğru bir çıkarımdır. [Ancak bıraktım lafzının] “kovdum” lafzına kıyas edilmesi denk olmayan hususları birbiriyle mukayese etme kabilinden bir yaklaşımdır. Çünkü kovdum lafzı örfte, eşimi boşadım ve bain talâkla kendimden uzaklaştırdım anlamında kinayeli bir lafızdır.

Bilmektesin ki; bıraktım lafzı boşamanın iki türünü de kapsayıcı olduğu halde bir toplumun örfi kullanımında sarıh de olabilir kinaye de olabilir. Bâin talâk ise şüpheyle sabit olmaz. Zira biz bu lafzın örfi kullanımında sarıh mi kinaye mi olduğuna vakıf değiliz. Kinaye olarak kabul edilmesi durumunda, değerlendirmede niyete ve halin delaletine ihtiyaç duyulur. Önceden de dile getirildiği üzere bu kelime kovmaya ve sövmeye muhtemel bir lafız değildir.

Bu mesele netleştiğine göre [önceki risâlede yer alan] “[bıraktım] ifadesinde ihtiyata uygun olan niyetin dikkate alınmadığı bir bâin talâkın gerçekleşmesidir.” sözü, lafzın ihtiyat mahalli olmaması hasebiyle bir anlam ifade etmez. Çünkü bıraktım lafzıyla kesin olarak ortaya çıkan durum, boşamanın mutlak anlamda gerçekleşmesidir. Neticede bu durum eşler arasındaki haramlığı ortadan kaldırıcı fonksiyona sahip nikâhın devamına sebep olan ric’î talâkı beraberinde getirir.

[Önceki makalenin müellifine ait] “Aslında bu lafız kendisiyle bâin talâkın vuku bulduğu ifadelerdendir” sözüne gelince; müellif bununla dilin aslını kastediyorsa bunun bir faydası yoktur. Önceki açıklamalarımızda da belirttiğimiz üzere, eğer örf açısından düşünülecek olursa, sarıh bir ifade mi yoksa kinaye mi olduğu kesin olarak belirlenmiş değildir.

4. Değerlendirme

Bu üç risâleye dair yapılan neşir, tercüme ve değerlendirme, Osmanlı ilmî geleneğinde fikhî hükümlerin lafız, niyet ve örf etrafında nasıl şekillendiğini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Özellikle “bıraktım” lafzı gibi gündelik dilin bir parçası olan ifadelerin, hukukî sonuç doğurup doğurmayacağı meselesi, yalnızca lafzın dilsel muhtevası üzerinden değil, aynı zamanda kullanım örüntüsü (örf) ve bağlamla olan ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. Bu yönüyle metinler, yalnızca fetvâ literatürü içinde kalmamakta, aynı zamanda Osmanlı toplumunun gündelik hukuk

algısına dair de ipuçları vermektedir. Bu bağlamda “talâk lafızları”na dair klasik literatürdeki kategorizasyonun sahaya nasıl yansıdığı, Osmanlı uygulamasında nasıl tartışmalı hale gelebildiği de net biçimde gözlemlenmektedir.

Akifzâde Abdurrahim Efendi’nin yaklaşımı, örf haline gelmiş lafızların sarîh hükmü doğurabileceği yönündedir ve bu bağlamda “bıraktım” kelimesinin hangi anlamda örf haline geldiğine göre niyetsiz talâkın gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, örf sayesinde bazı ifadeler açıkça bâin ya da ric’î talâk hükmü kazanabilir ve böyle bir durumda kişinin ayrıca niyet beyan etmesine gerek kalmaz. Bu görüş, klasik Hanefî fıklında örfün delil değeri konusundaki açıklamalar açısından dikkat çekicidir. Zira burada örf, lafzın niteliğini tayin eden belirleyici bir unsura dönüşmekte ve bu kullanım, fikhî hükmün doğmasına doğrudan zemin hazırlamaktadır.

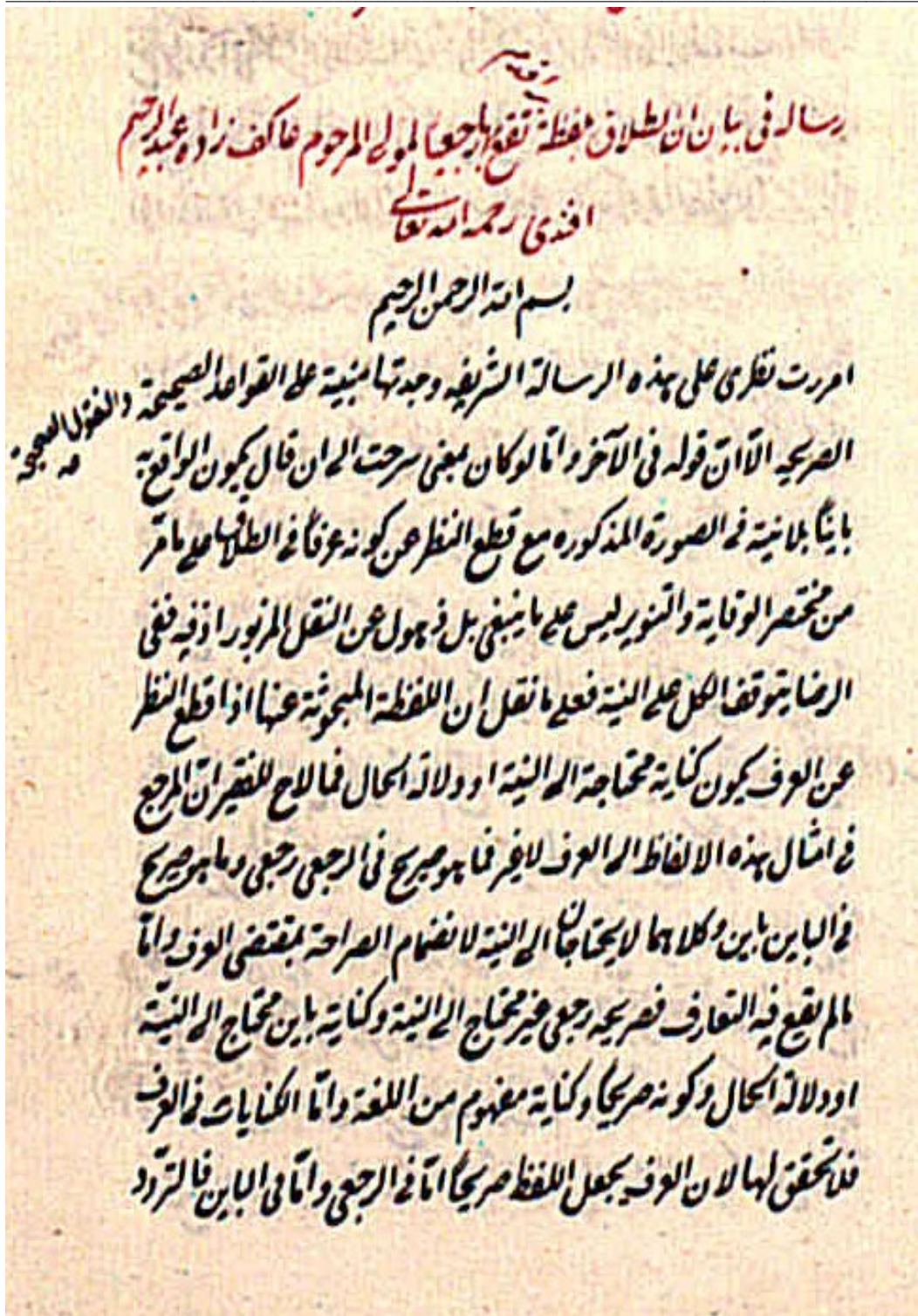
Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi de benzer bir çizgide yer almakla birlikte, daha detaylı bir tutum benimser. O, örfle sabit olan anlamın bâin veya ric’î şeklinde kesin olarak belirlenememesi durumunda ihtiyata yönelmek gerektiğini vurgular. “Bıraktım” lafzının hem boşamayı hem başka şeyleri ifade edebilecek nitelikte olması, onun kinaye kabul edilmesine yol açmakta; buna karşılık halk arasında bu lafzın boşama anlamında anlaşılır hale gelmiş olması, lafzı sarîh bir ifadenin hükmüne yaklaştırmaktadır. Sıdkızâde’nin metninde yer alan çok sayıda atıf ve örnek, onun hem usûlî tartışmaya hem de tatbikat pratiğine hâkimiyetini ortaya koymakta, risâleyi salt bir fetvâ metninden çok daha derin bir fikhî inceleme haline getirmektedir.

Kadızâde Mehmed Tahir Efendi’nin görüşü ise bu iki yaklaşıma ciddi bir tenkit getirir. Ona göre “bıraktım” lafzının örfte sabit ve yeknesak bir anlam kazanmış olduğu söylenemez; zira aynı lafız hem bâin hem ric’î talâk için halk arasında kullanılmakta ve bu nedenle niyeti ikâme eden bir belirginlikten yoksun kalmaktadır. Kadızâde, klasik fıkıh metodolojisindeki “şekk ile yakîn zail olmaz” ilkesine yaslanarak, lafzın şüpheli konumda olduğu yerlerde ric’î talâk ile yetinilmesi gerektiğini savunur. Bu da, İslam hukukunun boşama gibi ciddi neticeler doğuran işlemlerde daima ihtiyat prensibini öncelediğini gösterir.

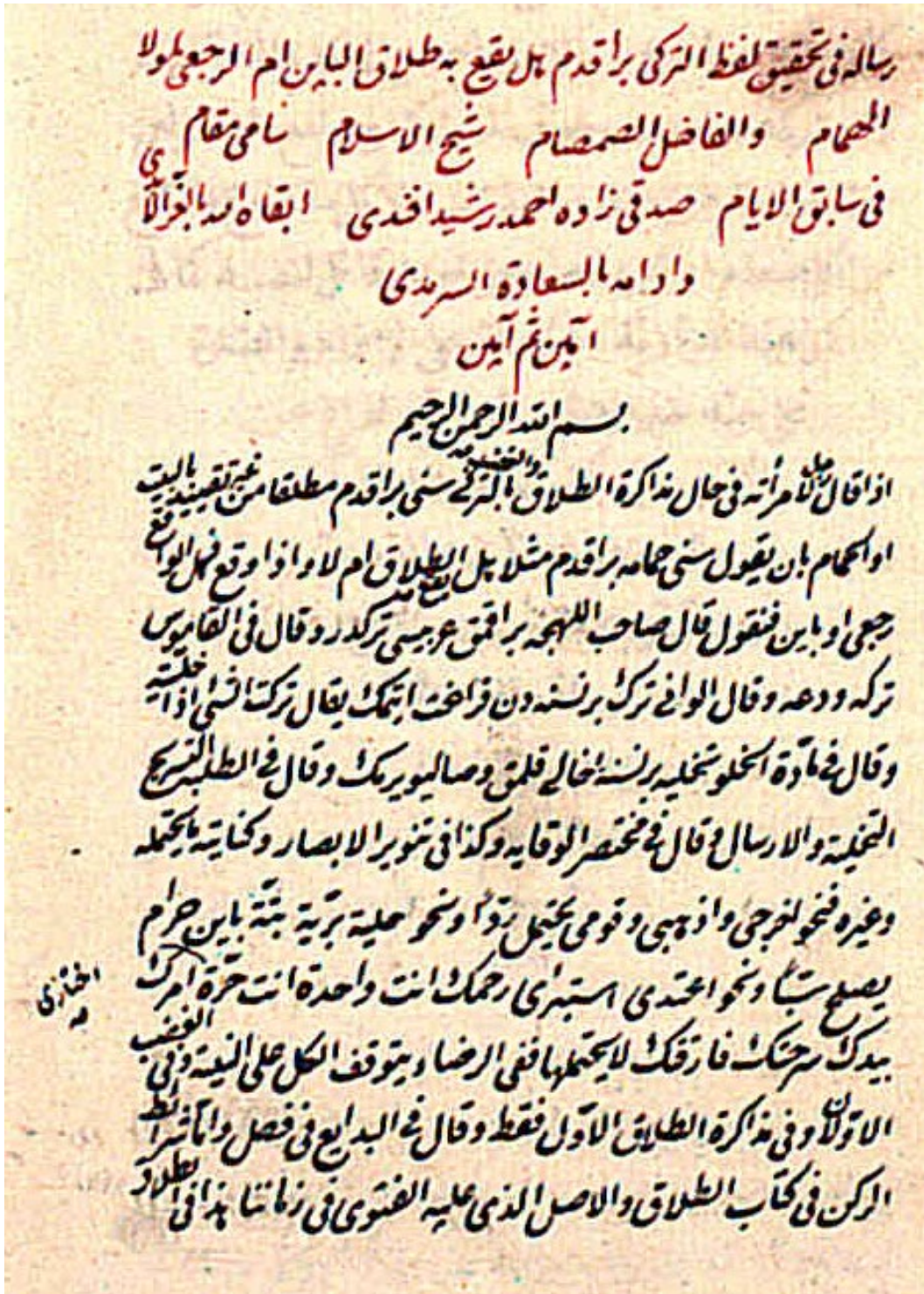
Kadızâde’nin risâlesi ayrıca, “örf sarîh lafzın yerini alabilir mi?”, “lafzın örfle sabit olan anlamı niyeti ne ölçüde bertaraf eder?” gibi sorulara dair klasik fıkıh kaynaklarından farklı örnekler getirerek önceki görüşlere mukayeseli bir eleştiri sunar. Özellikle örfte sabit olmayan bir lafzın bâin talâk hükmünü doğuramayacağı ve bu lafızla yapılan boşamalarda niyetin mutlak surette aranması gerektiği vurgulanır. Böylece, Kadızâde yalnızca kendinden önceki iki metni reddetmekle kalmaz; aynı zamanda usûlî bakımdan daha sağlam bir temellendirme ortaya koyar.

Sonuç itibarıyla bu üç risâle, yalnızca “bıraktım” lafzı özelinde bir tartışma değil, daha genel olarak fıkıh metodolojisinde lafız, örf ve niyet üçgeninde nasıl hüküm inşa edildiğine dair önemli bir veri sunmaktadır. Risâlelerdeki argümanlar, lafzın anlamını tayin etmede örfün miadını, niyetin sınırlarını ve şüphe halinde hangi tür talâkın esas alınacağını göstermesi bakımından kıymetlidir. Ayrıca Osmanlı dönemi fetvâ faaliyetlerinin, yalnızca aktarıcı değil, zamanın örfî gelişmelerine tepki verebilen ve gerektiğinde içtihadı zemin hazırlayan bir dinamizm taşıdığını da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda metinlerin neşri ve değerlendirmesi, hem klasik fikhî

düşüncenin derinliklerine inme hem de dönemin sosyo-dilsel bağlamını anlama çabası olarak görülmelidir. Kanaatimizce bu tür çalışmalar, klasik dönem fıkıh metnlerinin günümüz tartışmalarına aktarılabilirliğini de artırmakta, fıkıh ilminin yaşayan ve gelişen bir hukuk alanı olarak anlaşılmasına katkı sunmaktadır.



Akifzâde Abdurrahim Efendi'ye ait risâlenin ilk sayfası.



Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi'ye ait risâlenin ilk sayfası.

رسالة لمولانا الهام والفاضل الصمصام حاشيخ الاسلام قاضي ده
 محمد طبرقندي بقاء الله بالقرآن الابد في فيها رد ما قال الفاضل
 المشار اليه بقاء في تحقيق لفظه به اقدم
 بسم الله الرحمن الرحيم
 لما نظرت الى هذه الرسالة اللطيفة وما في هولاء منها من العجائب العجيبة
 والابحاث الدقيقة الصادرة عن بعض الفحول ظهر لنا ما هو تحقيق بالقبول
 مع تواردها في اكثر الابحاث الا انها تركت ذكر ما مخافة الاطباء **اعلم**
 ان لفظة براقدم في لغة الازراك مع قطع النظر عن العرف كناية تقع بها البين
 اذا صادفت الية او دلالة احوال من الغضب او مذكرة الطلاق لانه يستعمل
 وغيره واما في العرف يستعمل في مطلق الطلاق الذي يشمل بكلا نوعيه فاذا لم ينبو به
 البين او لم يصف بالبنوة فالطلاق جمعي لانه الاقل المتيقن وبوجه ما قال
 صاحب الرسالة بقوله فيكون لفظة براقدم كناية في الطلاق بالتركه فيكون الواقع
 بها بانيا عند الية او دلالة احوال واما قوله الا انه اذا كان عرفا في الطلاق فحينئذ
 لا يحتاج الى الية فليطلب ينبغي لان في العرف يشمل بكلا نوعيه فلا يكون الواقع لفظة
 براقدم بانيا للرجوع الى الية واما كونه كناية في العرف فليس يتحقق لنا كافي واما
 ما قبل من انه لو قال بالتركه قودم وقع الطلاق البين فصحيح واما قايسه على لفظة قودم
 فقياس مع الفارق لان لفظة قودم كناية في العرف عن قولهم طلقنا زوجتي
 ودفعنا عنها عني البنوة وانت خبير بان لفظة براقدم مع شموله بكلا نوعيه يستعمل بكثرة
 صريحا في عرف لغتهم ويحتمل ان يكون كناية فلا ثبت البنوة بالترك لا تالم نطلع
 في العرف ان هذه اللفظة اصريح في الطلاق ام كناية واما على تقدير كونه كناية
 فيحتاج الى الية او دلالة احوال لانه لا يستعمل الرد او السب كما قيل واذا نظر

Kadızzâde Mehmed Tahir Efendi'ye ait risâlenin ilk sayfası.

Sonuç

Fakihler, boşama lafızlarını sarîh ve kinaye olmak üzere iki ana kategoriye ayırmışlardır. Sarîh lafızlar, boşama anlamıyla bilinen ifadelerdir ve bu tür ifadelerde niyet aranmaz; yani sözle ifade edildiğinde talâk kesin olarak meydana gelir. Kinaye lafızlar ise boşama niyetinin belirgin olmadığı, başka anlamlara da gelebilen ifadelerdir ve bu tür ifadelerde boşamanın kazaen gerçekleşmesi için niyetin varlığı ve hal karinesi gereklidir.

Bu ayırım, boşamanın keyfî ve ani bir kararla değil, kontrollü ve bilinçli bir iradeyle yapılmasını sağlamak amacı taşır. Sarîh lafızlara örnek olarak, “seni boşadım” gibi doğrudan boşama niyetini ifade eden sözler verilebilirken; kinaye lafızlara “seni bıraktım” veya “artık birlikte değiliz” gibi örtülü anlamlar taşıyan ifadeler örnek gösterilebilir. Örtülü ifadelerin boşama sonucunu doğurabilmesi için eşlerin niyetlerinin belirleyici olduğu kabul edilir.

Ayrıca, İslam hukukunda boşama meselesinde ihtiyatlı bir yaklaşım benimsenmiş; lafızların ve niyetlerin şüpheyi yer vermeyecek şekilde açık olması gerektiği vurgulanmıştır. Bu bakımdan, boşama anlamında kullanımı yaygınlaşmış olan bazı lafızlar kullanıldığında bâin (kesin ve geri dönüşsüz) ya da ric’î (geri dönülebilir) boşama hükümlerini doğurabilmektedir. Fakihlerin lafızlara ilişkin bu titiz incelemeleri, aile kurumunun korunmasını ve boşama işlemlerinin yanlış anlaşılmalara veya acele kararlarla yapılmamasını sağlamaya yöneliktir.

Sıdkızâde Ahmed Reşid Efendi’ye göre “bıraktım” kelimesi, Türkçe’de doğrudan (sarîh) bir ifade değil, kinayeli bir lafız olarak değerlendirilir. Bu lafızla niyet ve durumun delaletiyle bâin bir boşama gerçekleşebilir. Bir lafız, boşama amacıyla kullanılmak üzere örf haline gelmişse, bu durumda niyet veya durum karinesinin varlığına ihtiyaç kalmaz; o lafız sarîh bir ifade gibi kabul edilir. Memleketimizde “bıraktım” kelimesinin boşama konusunda örf haline geldiği gözlemlenmektedir. Normal şartlarda, “bıraktım” kelimesi boşama amacıyla kullanıldığında kinayeli bir lafız kabul edilir ve geçerlilik için niyetin varlığı aranır. Ancak bu ifade, boşama anlamında örf haline gelmiş olduğundan, niyetin mevcut olmaması durumunda dahi talâk sonucunu doğurur. Burada, bir lafzın bu manada örf haline gelmesi, adeta o anlam için niyet edilmiş sayılması gibi değerlendirilir. Bu bağlamda, boşamanın bâin mi yoksa ric’î mi olduğu konusunda bir şüphe doğması halinde ise, ihtiyat ilkesi gereğince bâin olarak kabul edilmesi esastır.

Kadıızâde Mehmed Tahir Efendiye göre Türkçe’de “bıraktım” kelimesi, niyet ve durumun delaletiyle bâin bir boşama anlamı taşır. Örfte ise bu lafzın, hem bâin hem de ric’î talâkı kapsayacak geniş bir anlam çerçevesinde kullanılmakta olduğu müsellemidir. Tahir Efendi, Sıdkızâne’nin: örfte bâin olarak yerleşmiş olan “bıraktım” lafzının, niyete gerek olmaksızın boşama sonucunu doğurması yönündeki kanaatine itiraz etmektedir. Ona göre, bu lafzın örfte sarîh mi yoksa kinaye mi olarak kabul edildiği kesinleşmiş değildir. “Bıraktım” ifadesi, örf içerisinde hem sarîh hem de kinaye anlamında kullanılabilir. Lafız sarîh kabul edildiğinde ric’î talâka; kinaye kabul edildiğinde ise niyetin varlığıyla birlikte bâin talâka işaret eder.

Akifzâde Abdurrahim Efendi, yapılan alıntılarla ilgili bir düzeltme dışında Sıdkızâdenin yazdığı risâleyi tamamlar mahiyette bilgilere yer vermektedir. Ona göre “bıraktım” kelimesinin boşama niyetiyle kullanılması durumunda, niyetin ve bağlamın değerlendirilmesi gerekir; ancak örfte, ifadenin bâin veya ric’î boşamayı belirleyecek şekilde yerleşik bir anlam kazandığı durumlarda niyete ihtiyaç olmaksızın doğrudan boşama meydana gelir. Özellikle ric’î ve bâin talâk için kullanılan ifadelerin örfte sarîh hale gelmiş olması durumunda bu ifadelerden niyet olmaksızın sonuç çıkar. Risâlede, dil ve örfte yerleşik bir lafzın değerlendirilmesinde halkın genel anlayışına göre hareket edilmesi gerektiği, şüphe durumunda ric’î talâkın geçerli olacağı ve bâin talâk hükmü vermek için özel delil aranacağı savunulur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Akrî, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnuü'l-ammâd. *Şüzüratü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Âlim b. Alâ, Feriduddin. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 20 Cilt. Diyobend: Mektebetü'z-zekerîyya, 2014.
- Aliyyu'l-kârî, Nureddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- Altınsu, Abdulkadir. *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Bağdadî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî. *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn*. 2 Cilt. Tahran: Dâru'n-Neşri'l-İslâmî, 1947.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-müellifîn*. İstanbul: y.y., 1990.
- Bedir, Murteza. “Vikâyetü'r-Rivâye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), cilt 43, 106-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb. *el-Câmiu'l-vecîz fî mezhebi'l-imâm Azam Ebî Hanîfe en-Numan (el-Fetâvâ el-Bezzâziyye)*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tacu'l-luğa ve sıhahu'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426.
- Hamevî, Muhammed Emin b. Fadlillah b. Muhibbuddîn el-Muhibbî. *Hulâsetu'l-eser fî a'yânî'l-karni'l-hâdî aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1431.
- Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Dâru Sâdır, 1995.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahman. *ed-Durru'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebâr ce camî'i'l-bihâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Hâşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbn Mâze, Burhâneddîn Maḥmûd b. Ahmed el-Bukhârî. *el-Muḥîṭu'l-Burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- İpşirli, Mehmet. “Ahmed Reşid Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 2, 122-123. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-Kastamonî. *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakati'l-fühûl*. İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemü'l-müellifîn*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1431.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdi'l-hayy. *el-Fevâidu'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatu's-Saadet, 1324.

- Mahbûbî, Ubeydullah b. Mesud el-Buhârî. *Muhtasaru'l-vikâye mea şerhihi ihtisaru'r-rivâye*. b.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Maḥmûd - Bektaş, Sa'îd en-. *Kenzü'd-Deḳâik*. b.y.: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 2011.
- Nesefî, Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail Necmuddin. *Tilbetü't-talebe*. Bağdat: el-Matbaatu'l-Âmire, 1311.
- Özgendî, Hasan b. Mansur b. Abdilaziz. *Fetâvâ Kâdihân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Özel, Ahmet. *Haneḳ Fıkıḥ Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Remlî, Hayruddîn b. Ahmed. *el-Fetâvâ el-Hayriyye li nefi'l-beriyye alâm mezhebi'l-İmâm azam Ebî Hanîfe*. Mısır: Bulak, 1300.
- Siğnakî, Hüseyin b. Ali. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. b.y.: Camiatu Ümmi'l-kura, 1438.
- Tâhir Efendi, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri (I-IV)*, haz. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, Meral Yayınevi, Beyazıt, ty..
- Ünal, Halit. "Bedâi'ü's-Sanâi'." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 5, 294. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Qāmûsü terâcim*. nşr. Züheyr Fethullah. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

Bağy Suçu ve Bağlılarla Mücadele:

Osmanlı Dönemi Fıkıh Kaynakları Ekseninde Mukayeseli Bir İnceleme

(The Crime of Rebellion and Combating Rebels:

A Comparative Study on The Axis of Ottoman Period Figh Sources)

Şükrü Şahin DÜGENCİLİ Abdurrahman HAÇKALI

Dr. Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

Rize | Türkiye

ssdugencili@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1177-4688>

<https://ror.org/0468j1635v>

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

Rize | Türkiye

abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0004-9770-5302>

<https://ror.org/0468j1635v>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi | 10/Ocak/2025

Kabul Tarihi | 17/Haziran/2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025

Bir İç- İki Dış Hakem

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article

Received | 10/January/2025

Accepted | 17/June/2025

Published | 30/June/2025

One Internal- Two External Referees

Double-Blind Refereeing

Ethical principles were followed during the preparation of this study.

No conflict of interest declared.

This Article was scanned by iTenticate

Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HAÇKALI danışmanlığında Şükrü Şahin DÜGENCİLİ tarafından yürütülmekte olan "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Hukuk Literatüründe Devlete İsyan (Bağy) Suçu" adlı doktora tezinden üretilmiştir. 2025

This article has been written from a section of the doctoral dissertation titled 'The Crime of Rebellion Against (Baghy) the State in Ottoman Period Fiqh-Law Literature' being conducted by Şükrü Şahin DÜGENCİLİ under the supervision of Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI at Recep Tayyip Erdoğan University Institute of Graduate Studies. 2025

Atıf | Cite as:

Dügencili, Şükrü Şahin, Haçkalı Abdurrahman. "Bağy Suçu ve Bağlılarla Mücadele: Osmanlı Dönemi Fıkıh Eserleri Üzerinden Mukayeseli Bir İnceleme [The Crime of Rebellion and Combating Rebels: A Comparative Study On The Axis Of Ottoman Period Figh Sources]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 13/1 (Aralık | December 2024), 63-89.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1617491> <https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Crime of Rebellion and Combating Rebels:

A Comparative Study on The Axis of Ottoman Period Fiqh Sources

Abstract: This study comparatively examines the treatment of rebellion in some major Ottoman period fiqh works *Jāmi‘al-fuṣūlayn*, *al-Tashīl sharḥ Latā‘if al-ishārāt*, *Mushtamil al-aḥkām*, *Durar al-ḥukkām sharḥ Gurar al-aḥkām*, *al-İdāḥ wa'l-İslāḥ*, *Multaqā al-abḥur*, *Tanwīr al-abṣār wa jāmi‘al-biḥār*, *Mus‘ifat al-ḥukkām ‘alā al-aḥkām*, *Minaḥ al-ghaffār*, *al-Durr al-mukhtār*, *Majma‘ al-anhur*, *al-Durr al-muntaqā* and *Radd al-muhtār*. These works were selected based on several factors: they were written during different Ottoman Empire periods; the reputation of both the works and their authors; some being accepted as legal codes and reference sources in their period, along with their subsequent influence and esteem. This study aims to reveal similarities and differences through a comparative examination of rebellion sections in works produced under Ottoman sovereignty. Additionally, it aims to address the topic of rebellion from a different approach by dividing the rebel combat process into "pre-armed conflict," "armed conflict phase" and "post-armed conflict" stages. These two aims are expected to contribute to the reflection of the period's legal perspective into the present day and understanding the developmental process of rebellion. The study uses a comparative analysis method and consists of two main sections besides the introduction and conclusion. The first section initially addresses how the topic of rebellion was generally included in pre-Ottoman Ḥanafī fiqh, followed by definitions of rebellion in Ottoman-period Ḥanafī fiqh works and the conditions derived from these definitions. The second section presents the process of combat rebels by classifying it into "pre-armed conflict," "armed conflict phase," and "post-armed conflict" stages and making comparisons between works. Through comparison, while narratives about rebellion in text and text-like works largely overlap, partial differences were also identified.

Keywords: Islamic Jurisprudence (fiqh), Rebellion (baghy), Ottoman Period, Insurgency, Comparative Analysis.

Bağy Suçu ve Bâğîlerle Mücadele:

Osmanlı Dönemi Fıkıh Kaynakları Ekseninde Mukayeseli Bir İnceleme

Öz: Bu çalışma, Osmanlı dönemine ait *Câmiu'l-fusûleyn*, *et-Teshîl şerhu Letâifi'l-işârât*, *Müştemilü'l-ahkâm*, *Dürerü'l-ḥukkām şerhu Gururü'l-ahkâm*, *Îzâhu'l-İslâḥ*, *Mülteḥa'l-ebḥur*, *Tenvîrü'l-ebṣâr ve câmiu'l-biḥâr*, *Müsifetü'l-ḥukkām ale'l-aḥkām*, *Minehu'l-gaffâr*, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, *Mecmau'l-enhur*, *ed-Dürrü'l-müntekâ* ve *Reddü'l-muhtâr* isimli klasik fıkıh eserlerinde bağy konusunun işlenişinin mukayeseli bir şekilde incelenmesini konu edinmektedir. Osmanlı döneminin farklı zaman dilimlerinde kaleme alınmış olmaları, aynı zamanda gerek eserlerin gerekse de müelliflerinin şöhreti, bir kısmının dönemlerinde hukuk kodu ve başvuru kaynağı olarak kabul edilmesi, ayrıca sonraki dönemlerde gördükleri ilgi ve itibar, mezkûr eserlerin çalışma konusu olarak tercih edilmesinde belirleyici unsur olmuştur. Çalışmanın amacı, aynı devletin egemenliği altında ve farklı zaman dilimlerinde üretilen fıkıh eserlerinin bağy

bölümünün, mukayeseli bir şekilde incelenerek benzeşen ve farklılık arz eden yönlerin ortaya çıkarılmasıdır. İlaveten bâğîlerle mücadele sürecinin “silahlı mücadele öncesi”, “silahlı mücadele aşaması” ve “silahlı mücadele sonrası” şeklinde somutlaştırılarak, bağy konusunun farklı bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Bu iki temel amacın temini neticesinde elde edilen tablonun, dönemin hukuki görünümünün günümüze yansımalarına, ayrıca bağyin gelişim sürecinin anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışmada bu amaç doğrultusunda, karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışma giriş ve sonuç dışında iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilk olarak, bağy konusunun Osmanlı öncesi Hanefî fıkında -genel olarak- nasıl yer aldığına temas edilmiş, sonrasında ise Osmanlı döneminde kaleme alınmış olan Hanefî mezhebi eksenli fıkî eserlerinde bağye dair tanımlar ile tanımlardan elde edilen şartlara yer verilmiştir. İkinci bölümde bâğîlerle mücadele süreci “silahlı mücadele öncesi”, “silahlı mücadele aşaması” ve “silahlı mücadele sonrası” şeklinde tasnif edilmiş ve konu mukayeseli olarak incelenmeye çalışılmıştır. Mukayese neticesinde metin türü ve metin ile şerhin iç içe geçtiği değerlendirilen muhtasar şerh türü (metin nitelikli) eserlerde bağye dair anlatımların büyük ölçüde örtüştüğü görülmekle birlikte, kısmî farklılıklar da tespit edilmiştir. Şerh ve hâşiye türü eserlerde ise ilgili konulara dair detaylı açıklamalar yapıldığı müşahade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Bağy, Osmanlı Dönemi, İsyan, Mukayese.

Giriş

Bağy, detayında farklılıklar arz etmekle birlikte anahatlarıyla “bir grup müslümanın, meşru devlet başkanını görevden uzaklaştırmak ve yönetimi ele geçirmek amacıyla haksız bir şekilde isyan etmesi” şeklinde tanımlanabilecek bir eylemdir.¹ Vukuu halinde devlet, isyancıların ikna edilerek içinde bulundukları isyan halini terk etmeleri için müzakere süreci işletebilecek veya isyanın bastırılması amacıyla silahlı mücadele yürütebilecektir. İkna yöntemiyle isyanın savuşturulması yönündeki hüküm, isyancıların müslüman olmaları nedeniyle canları ile mallarının muhafaza edilmesinin esas olduğu yönündeki ilkeye dayandırılmaktadır. Dolayısıyla da kendilerine zarar verilmeden sürecin sonlandırılması önceliklidir. Silahlı mücadele ise isyanın telafisi güç veya imkânsız neticelere sebebiyet vereceği yönünde bir kanaate ulaşılması halinde başvurulacak bir yöntemdir. Hucurât sûresinin “*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah’ın emrine*

¹ Mahmud b. İsrail b. Abdülaziz Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl şerhu Letâifi'l-işârât*, thk. Mustafa Bülent Dadaş (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 3/472; Fahreddin Yahyâ b. Abdullah er-Rûmî el-Mudurnî, *Müştemilü'l-ahkâm fî fetâvâ'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 00570), 105b; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 223; Ferâmurz b. Ali Mehmet Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm fî şerhi Gururi'l-ahkâm*, thk. Heyet (İstanbul: Harf İlmî Araştırma ve Geliştirme Merkezi, ts.), 1/546; Abdurrahman b. Mehmed b. Süleyman Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 1/707; Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâş el-Gazzî, *Tenvîrü'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın...” meâlindeki dokuzuncu âyeti,² silahlı mücadele yöntemine mesnet teşkil etmektedir.³

Zâhiru’r-rivâye olarak bilinen Hanefî mezhebinin mutemed kaynaklarını bir araya getiren *el-Kâfi*’ye İmam Serahsî (öl. 483/1090 [?]) tarafından yazılan *el-Mebsût* isimli şerhte,⁴ bağı konusu “havâric” başlığı altında ele alınmıştır⁵ ki Cemel savaşına neden olan isyancılara “hâricîler” denilmesinin, bu başlığın seçilmesinde etkisi olduğu söylenebilir. Adı geçen eserde bağı konusu, kendisinden sonra yazılan fıkıh kitaplarına nispetle daha detaylı işlenmektedir.⁶ Sonraki dönem fıkıh eserlerinde ise isyancılar konusuna -çoğunlukla- “büğât” ya da “bağı” başlığı altında yer verilmektedir. Yine Hanefî mezhebinin mutemed kaynaklarından kabul edilen ve mezhebin konuyla ilgili genel görüşünü yansıtacağı düşünülen *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvi*, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’* ve *Fethu’l-kadîr* isimli eserlerde bağı, genellikle hükümlerin delillerinin serdedilmesiyle ele alınmaktadır.⁷ Osmanlı dönemine gelindiğinde konu, metin türü⁸ ve metin nitelikli⁹ eserlerde ihtisar edilerek anlatılmaktadır. Bu bağlamda veciz ifadeler kullanılmakta, temel hükümlere yer verilmekte, çoğunlukla delillere değinilmemektedir. Ayrıca bağı ile ilgili bir eserin yer verdiği herhangi bir konunun, bir diğer eserde zikredilmediği vakidir. Bir başka ifadeyle her bir eserin, bağye dair hükümlerin tamamını içerdiği söylenemeyecektir. Şerh türü eserlerde

² Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayrettin Karaman, vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Hucurât 49/9.

³ Bu bilgiler için bk. Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Rûmî, *Müştemilü’l-ahkâm* (Yeni Cami, 00570), 105b; Halebî, *Mültekâ*, 223; Molla Hüsrêv, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/546; Şeyhîzâde, *Mecmau’l-enhur*, 1/707; Timurtâşi, *Tenvîrû’l-ebâr* (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

⁴ İlyas Kaplan, “Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 312, 315.

⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Hassân Abdülmennân (Ürdün: Beytü’l-Efkârî’-d-Devliyye, 2009), 1/1266.

⁶ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/1266-1273.

⁷ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 6/99-112; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethi’l-kadîr ale’l-Hidâye şerhi Bidâyeti’l-mübtedî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 6/93-103; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 9/543-549.

⁸ Bilindiği üzere bir fıkıh eserini başka bir fıkıh eserinin teşkil ettiği zeminde yazma faaliyetine ve bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan ürüne “şerh” adı verilmiş, şerhin esas aldığı kitap ise “metin” olarak nitelendirilmiştir. Bu bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560-564. İncelemeye konu eserler de bu çalışmada, yapısal/karakteristik özelliklerine göre “metin türü” ve “şerh türü” olarak ifade edilmiştir.

⁹ Bu çalışmada “metin nitelikli” ifadesiyle, aslında şerh türü bir eser olmakla birlikte muhtasar içeriği/yapısı nedeniyle metin ile şerhin iç içe geçtiği değerlendirilen fıkıh eserleri kastedilmektedir. Örneğin *Letâifu’l-işârât* metin, *et-Teshîl* ise şerhidir. Ancak *et-Teshîl*, çoğunlukla birkaç kelimeyle kısa açıklamalar yaparak metni şerh etmektedir. Aynı durum (örneğin) metin türü *Gurerü’l-ahkâm* ile şerhi *Dürerü’l-hükkâm* için de geçerlidir. Yani mevzu bahis tür şerhler, üzerine yazıldığı metin türü eserdeki açıklamalar ve değindiği konulara dair detaya girmemekte, uzunca açıklamalara yer vermemektedir. Dolayısıyla metin ile şerh arasında -genellikle- çok önemli ve detaylı farklılıklar bulunmamaktadır. Bu hususa işaret edilmesi amacıyla, sözü edilen muhtasar tür şerhlere bu çalışmada “metin nitelikli” adlandırmasıyla yer verilmiştir.

ise konu nispeten detaylandırılmakla birlikte, metinde yer verilen ana çerçevenin dışına genelde çıkmamaktadır. Bu çalışmada incelenen ve Osmanlı'nın son dönem eserlerinden olan *Reddû'l-muhtâr* isimli hâşiyede, üzerine yazıldığı *ed-Dürri'l-muhtâr* esas alınmakla beraber, ilişkili farklı konulara da temas edilmektedir.¹⁰ İlâveten, son yüzyılda kaleme alınan çeşitli fıkıh eserlerinde de bağy konusuna yer verildiği görülmektedir.¹¹

Diğer taraftan İslam tarihinde, bir grup müslümanın isyan ederek görevden uzaklaştırdığı ilk devlet başkanının üçüncü Halife Osman b. Affân olduğu bilinmektedir. Ayrıca dördüncü Halife Ali b. Ebî Tâlip'e muhalefet eden ve "hâricîler" olarak bilinen kesim tarafından başlatılan isyan neticesinde ortaya çıkan savaş (Cemel) sırasında ve sonrasında cereyan eden hadiselerin,¹² İslam fıkıhında "bağy" konusuna kaynaklık eden en temel doneleri içerdiği söylenebilir. Nitekim Hanefî fıkıh eserlerinin bir kısmında, Cemel savaşı esnasında Hz. Ali'nin bâğîlerle ilgili uygulamalarına atıfta bulunmaktadır.¹³

Öte yandan, Osmanlı döneminde devlet başkanının görevden uzaklaştırılması hedeflenerek, bir başka ifadeyle kalkışmacıların talebi doğrultusunda değiştirilmesi amacıyla isyanlara teşebbüs edilmiş, girişilen isyanlardan bir kısmı başarıya ulaşmış ve neticesinde devlet yönetim katındaki etkin isimler veya doğrudan sultan görevden uzaklaştırılmış, bir kısmı ise başarısızlıkla sonuçlanmış ve eylemciler ya da sorumlular cezaî müeyyide ile karşı karşıya kalmıştır.¹⁴ İfade edilmeye çalışılan bu realiteden hareketle Osmanlı döneminde sıklıkla meydana geldiği anlaşılan isyan eyleminin başlangıcı, seyri ve sonrasına ilişkin hukuki hükümler ile bu gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan fikhî verilerin, döneme ait klasik fıkıh kitapları üzerinden -mukayese yöntemiyle- tespit edilmesinin değerli olduğu düşünülmektedir.¹⁵

¹⁰ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz el-Huseynî ed-Dımaşkî (İbn Âbidîn), *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/410-421.

¹¹ Örnek olarak bk. Abdülkadir Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l vazî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/673-705.

¹² Üçüncü Halife Osman b. Affân ile dördüncü Halife Ali b. Ebî Tâlip'in yönetimleri esnasında vuku bulan isyanlara dair ayrıntılı açıklamalar için bk. Hamdi Şahin, *Emeviler ve Emevi Devleti*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 167-208. Ayrıca bk. İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/438-443; Ethem Ruhi Fırlı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/371-374.

¹³ Örnek olarak bk. Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî, *Minehu'l-gaffâr şerh-u Tenvîri'l-ebşâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, (Yeni Cami, 00433), 275b-276a.

¹⁴ Osmanlı döneminde vuku bulan isyan örnekleri için bk. Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi: Resimli-Haritalı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021), 2/695-696, 2/776, 2/777-778, 2/811-813, 2/871-872.

¹⁵ İnceleme konusu klasik fıkıh eserleri, altı yüz yılı aşkın bir süre varlığını/egemenliğini sürdüren Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinden (1299-1453) yükselme devrine (1453-1579), duraklama döneminden (1579-1699) dağılma dönemine (1792-1922) kadar, farklı zaman dilimlerinde kaleme alınmıştır. Bu denli geniş bir yelpazede kaleme alınmış eserlerin incelemeye konu edilmesi, Osmanlı Devleti'nin her dönemine dair izlere muttali olunabileceği ve böylece bağy konusundaki genel fikhî anlayışa ilişkin bütüncül bir fikir elde edilebileceği düşüncesinden hareketledir. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nin egemenliğini sürdürdüğü zaman diliminde kaleme alınmış olan fetva kitapları da dönemin fikhî ve hukukî anlayışını yansıtmaları bakımından son derece önemli kaynaklardır. Ancak bu çalışmanın

1. Bağy

“Bağy/البَغْيُ”, sözlük anlamı itibarıyla istemek, haktan ayrılmak, haddi aşmak, zulmetmek, insanların kötülüğünü istemek, haksız yere yükselme arzusuyla sınırı çiğnemek, kıskançlık, kibir, fesat ve zulüm anlamlarını ifade etmektedir.¹⁶ Terimsel anlamı ise gerek Osmanlı öncesi fıkıh eserlerinde gerekse de Osmanlı döneminde kaleme alınan fıkıh kitaplarında yapılan açıklamalardan elde edilmektedir.

1.1. Bağyin Tanımı

Bağy, Hanefî mezhebinin temel kaynaklarında doğrudan ve teknik anlamda tarif edilmemiştir. Satır aralarında yapılan açıklamaların terimin tarifine delalet ettiği ya da bâğîlerin tanımlanmasıyla eylemin de tanımlandığı kanaatiyle hareket edildiği düşünülmektedir. Bu metot, Osmanlı dönemi fıkıh eserlerinde de kendini göstermektedir.

1.1.1. Osmanlı Öncesi Hanefî Fıkıh Eserlerinde Bağyin Tanımı

Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından *el-Mebsût*'ta, müslümanların güven duyup itaat etmek suretiyle yönetici olarak belirlediği, otoritesi ve yönetim kabiliyetiyle can güvenliği, seyahat özgürlüğü ve genel emniyeti sağlayan devlet başkanına karşı ayaklanan müslüman bir gruba karşı, gücü yeten herkesin meşru devlet başkanının safında yer alarak savaşmasının vâcip olduğu ifade edilmektedir.¹⁷ Bu açıklamaların satır aralarından hareketle bağy, “işini layıkıyla yerine getiren ve toplumun güvenini kazanmış meşru bir devlet başkanına karşı, bir grup müslümanın ayaklanması” şeklinde tanımlanabilecektir. Bir başka Hanefî fıkıh eseri *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*'de isyancılar “kendilerince bir yoruma dayanarak devlet başkanına karşı haksızca ayaklanan güç sahibi müslüman topluluk” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸ *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*'de ise “büyük ya da küçük her günahı küfür sayan bir yorumla adil bir devlet başkanına karşı ayaklanan, bu suretle de savaşı, kan dökmeyi ve (kendilerine karşı koyanların) mallar(ın)a el koymayı helal sayan güç sahibi bir topluluk” olarak tarif edilmiştir.¹⁹ Bu tanımdan yola çıkılarak, bağy eyleminden bahsedilebilmesi için isyancıların söz konusu eylemlerini (kendilerince) bir gerekçeye (yorum/te'vil) dayandırmaları, ayrıca güç sahibi, müslüman ve teşebbüslerinde haksız olmaları gerektiği neticesine ulaşılabilir. *Fethu'l-kadîr*'de ise bâğî için “meşru devlet başkanına itaatten ayrılan kimse” şeklinde kısa bir tanım zikredilmekte, bu tanımda da devlet başkanının meşruiyeti ön plana çıkarılmaktadır.²⁰ Sonraki dönem eserlerden *Reddül-*

hacmini aşacağı düşüncesiyle döneme ait fetva kitapları, incelemeye konu edilmemiştir. Öte yandan, Osmanlı dönemine ait fetva kitaplarında bağy konusunun nasıl yer aldığı hususu, bu makalenin üretildiği “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Hukuk Literatüründe Devlete İsyân (Bağy) Suçu” adlı doktora tezinde, detaylıca ele alınmıştır.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Kum/İran: Neşrî Edebi'l-Havza, 1984), 14/75-79.

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/1266.

¹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, 6/99.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 9/544.

²⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/93.

muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr'da bâğîlere “meşru devlet başkanına karşı haksız bir şekilde başkaldıran kimseler” tanımıyla yer verilmiştir.²¹ Mezkûr tanımlardaki unsurlar dikkate alınarak bağy kavramının Hanefî mezhebinde, “güç sahibi müslüman bir topluluğun, kendilerince bir yoruma dayanarak, meşru devlet başkanını görevden uzaklaştırmak amacıyla, haksız bir şekilde başkaldırması/isyan etmesi” şeklinde bir tanımla yer tuttuğunu söylemek mümkündür.

1.1.2. Osmanlı Dönemi Hanefî Fıkıh Eserlerinde Bağyin Tanımı

Osmanlı döneminde kaleme alınan Hanefî eksenli fûrû fıkıh eserlerinin bir kısmında “bir grup müslüman devlet başkanına itaatten ayrılıp bir şehri/bölgeyi ele geçirirlerse...” şeklinde²² ya da benzer ifadelerle²³ bağy konusunun anlatımına başlanmakta, serdedilen anlatım biçimi ve tercih edilen cümlelerin, terimin tanımına delalet ettiği düşüncesiyle ayrıca tanımlama cihetine gidilmediği görülmektedir. Kendilerince haklı gördükleri bir te'vile dayanarak meşru devlet başkanına isyan eden kimselere bâğî denileceği yönündeki ifadelerle konu anlatımına başlandığı örneklerle de rastlanmaktadır.²⁴ Bâğîlere dair yapılan tanım ya da anlatımların bir kısmında “hurûc” ve “tegallüb” kavramları aynı anda tercih edilirken,²⁵ bir kısmında “tegallüb” ayrıntısına yer verilmeyerek, sadece “hurûc” eyleminin zikredilmesiyle yetinilmiştir.²⁶ Eserlerin bir kısmında, devlet başkanına itaatten ayrılan grubun müslüman oldukları/olmaları gerektiği açıkça belirtilirken,²⁷ bir kısmında ise bu kayda ihtiyaç duyulmadığı görülür.²⁸ Tanımların bir kısmında, kendisine karşı ayaklanılan devlet başkanının meşruiyetine sarahaten vurgu yapılırken,²⁹ çoğunda devlet başkanı (imâm) ifadesi mutlak anlamda (meşruiyet ile kayıtlanamaksızın) verilir.³⁰ Bir kısım eserde, devlet başkanına karşı ayaklanan kesimin, söz konusu eylemi haksızca yapmasına

²¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/411.

²² Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472.

²³ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm* (Yeni Cami, 00570), 105b; Halebî, *Mültekâ*, 223; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Mahmud b. İsrail b. Abdülaziz Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2012), 12b.

²⁴ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr* (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/411; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr* (Yeni Cami, 00433), 275b; Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî, *Müsifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm* (Amman: Dâru'l-Feth, 2007), 210.

²⁵ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Halebî, *Mültekâ*, 223.

²⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Kemalpaşazâde, *İzâhu'l-İslâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Beyazıt, B8866), 104b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b; Timurtâşî, *Müsifetü'l-hükkâm*, 210.

²⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Halebî, *Mültekâ*, 223.

²⁸ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b; Timurtâşî, *Müsifetü'l-hükkâm*, 210; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

²⁹ Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

³⁰ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Kemalpaşazâde, *İzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Halebî, *Mültekâ*, 223; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Timurtâşî, *Müsifetü'l-hükkâm*, 210.

değilirden,³¹ diğer bir kısmında bu yönde bir detaya yer verilmemektedir.³² *Reddû'l-muhtâr*'da ise isyancıların güç ve izzet sahibi olmalarından (mene'a) bahsedilmektedir.³³ Söz konusu hususlara ilaveten, inceleme konusu eserlerin bir kısmında bağye ve/veya bâğîlere dair açıklamalar yapıldığı esnada, çeşitli başka fıkıh kaynaklarından yararlanıldığı/alıntılar yapıldığı müşahade edilmiştir.³⁴

1.2. Bağy Suçunun Oluşum Şartları

İsyancılara dair yapılan tanımlar ile konuyla ilgili anlatımlardan yola çıkılarak, bağy suçunu oluşturan şartları “topluluk olma”, “müslüman olma”, “haksız olma”, “güç sahibi olma” ve “te'vil” şeklinde sıralamak mümkündür. Zikredilen şartlara dair ayrıntılar, yine fıkıh kitaplarında yer alan açıklamalardan hareketle aşağıda serdedilmiştir:

1.2.1. Topluluk Olma

İlgili eylemin bağy sayılabilmesi için gerekli görülen unsurların başında eylemcilerin topluluk halinde bulunmaları şartı gelmektedir. Bu bağlamda, eserlerin bir kısmında “قَوْمٌ/kavm/kavim” ifadesine yer verilirken,³⁵ diğer bir kısmında “طَائِفَةٌ/tâife”,³⁶ “جَمَاعَةٌ/cemaat”³⁷ ve “فِئَةٌ/grup”³⁸ ifadeleri zikredilmektedir. Bazı eserlerde ise anılan bu kavramlar doğrudan yer almazken, konuya dair serdedilen anlatımlarda yer verilen “مُسْلِمُونَ” ve “خَارِجُونَ” şeklindeki (vd.) çoğul ifadelerden aynı sonuca ulaşmak mümkündür. Eserlerde eylemcilerin sayısına dair açık bir ifadeye/sınırlandırmaya yer verilme de, -diğer şartlarla birlikte değerlendirildiğinde- ilgili

³¹ Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12a; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; Timurtâşî, *Müsifetü'l-hükkâm*, 210.

³² Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Halebî, *Mültekâ*, 223; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b.

³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/412.

³⁴ *Mecmau'l-enhur*'da *Tenvîrü'l-ebşâr*'a; *ed-Dürü'l-müntekâ*'da *Fethu'l-kadîr*, *ed-Dürü'l-muhtâr* (Şerhu *Tenvîr*), *Kuhistânî* ve *el-Muhî'te*; *ed-Dürü'l-muhtâr*'da *Fethu'l-kadîr* ve *Câmiu'l-fusûleyn*'e; *Reddû'l-muhtâr*'da *Nehru'l-fâik*, *Fethu'l-kadîr*, *Kuhistânî*, *ed-Dürü'l-müntekâ* ve *İmâdiyye*'ye atıfta bulunulduğu ya da bu eserlerden alıntı yapıldığı görülmüştür. Mevzubahis konunun referans gösterilen mezkûr eserlerde anlatımı için bk. Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr* (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 6/99-102; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefi *ed-Dımaşkî*, *ed-Dürü'l-muhtâr şerh-u Tenvîri'l-ebşâr ve câmiil-bihâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 351; Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûzi'r-rivâye fî şerhi Muhtasari'l-Vikâye*, thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 4/243-247; Râdiyyüddin es-Serahsi, *el-Muhî'tü'r-radavî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021) 5/339-342; Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/264-265; Ebü'l-Feth Zeynüddin el-İmâdî, *Fusûlu'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 00525), 9b; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefi *ed-Dımaşkî*, *ed-Dürü'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/514-515.

³⁵ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b.

³⁶ Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b.

³⁷ Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

³⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/411.

eylemi yönetim için tehlikeli kılacak nitelikte bir sayısal çoğunluktan bahsedildiği sonucuna varılabilir.³⁹ Netice itibarıyla bağy, devlet başkanı ve/veya yönetim kademesi için tehlike arz edecek nitelikte bir grup/topluluk/örgüt tarafından gerçekleştirilebilecek bir eylem olup tek bir kişiden sâdır olan bireysel eylemlere ya da yönetim için tehlike teşkil etmeyecek nitelikte bir grup tarafından icra edilen hareketlere bağy denilemeyecektir.⁴⁰

1.2.2. Müslüman Olma

Konuya ilişkin fıkıh kitaplarında yapılan açıklamalarda, eylemin bâğy sayılabilmesi için eylemcilerin müslüman olmaları gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Bu noktada bazı eserlerde isyancı grup için “قَوْمٌ مُسْلِمُونَ/müslüman topluluk”,⁴¹ bazılarında “جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ/müslümanlardan bir grup”⁴² ya da “طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ/bir grup mümin”⁴³ ifadesi sarf edilmektedir. Bununla birlikte *et-Teshîl*’de isyancılar için “müslüman” ibaresi sarahaten geçmese de, konuyla ilintili anlatımların aynı noktaya vardığını söylemek mümkündür.⁴⁴ Diğer taraftan *ed-Dürrü’l-muhtâr*’da hâricîler hakkında kullanılan “...kalkıştıkları eylemi dayandırdıkları bir gerekçe (te’vil) olması nedeniyle biz onları tekfir edemeyiz/kâfir sayamayız...” şeklindeki ibare, isyancıların İslâm dairesinde oldukları/sayıldıkları hususunu ön plana çıkarmaktadır.⁴⁵ Bağy suçunun oluşumu için fıkıh kitaplarında açıkça zikredilen “müslüman olma” şartı/unsuru, Hucurât sûresinin “*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah’ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın...*” meâlindeki dokuzuncu âyetinde⁴⁶ yer alan sarih ifadelerden (iki mümin grup) elde edilmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte isyancılar, gayrimüslim halk kesiminden de olabilir. Ancak gayrimüslimlerin isyanına karşı devletin tutumu ile müslümanlar tarafından vuku bulan isyana karşı devletin takınacağı tavır ve neticesinde ortaya çıkan/çıkacak olan ilgili hukuki hükümler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.⁴⁸

³⁹ Bu ifade örnekleri için bk. Molla Hüseyin, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/546; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *Îzâhu’l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b. Timurtâşî, *Müsifetü’l-hükkâm*, 210.

⁴⁰ Benzer bir değerlendirme için bk. Adnan Akalın, *İslam Hukukunda Devlete İsyân Suçu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 163; Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 281.

⁴¹ Rûmî, *Müştemilü’l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Molla Hüseyin, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/546; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *Îzâhu’l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b.

⁴² Timurtâşî, *Tenvîrü’l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

⁴³ Simâvî, *Câmiu’l-fusûleyn*, 12b.

⁴⁴ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472.

⁴⁵ Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, 351.

⁴⁶ el-Hucurât 49/9.

⁴⁷ Bu noktaya delalet eden açıklamalar için bk. Serahşî, *el-Mebsût*, 1/1266; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku*, 279.

⁴⁸ Bazı fıkıh kitaplarının bağy bölümünde zimmi isyanına dair yer verilen açıklamalara, bu çalışmanın hacmini aşacağı düşüncesiyle temas edilememiştir. Bununla birlikte mezkûr konuya ilişkin detaylar, bu makalenin üretildiği “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Hukuk Literatüründe Devlete İsyân (Bağy) Suçu” adlı doktora tezinde ele alınmıştır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/415.

1.2.3. Te'vil/Şüphe/Yorum

Bâğîler için “bir araya gelmek suretiyle bir bölgeyi/şehri ele geçiren ve kendilerince bir te'vile dayanarak ve yönetim hakkının kendilerinde olduğunu iddia ederek devlet yanlısı vatandaşlara (ehl-i adl) karşı savaşan güç sahibi bir topluluk” şeklinde yapılan tanımdan hareketle, bağyin tahakkuku için gerekli görülen bir diğer unsurun, eylemcilerin teşebbüs ettikleri isyanın haklılığına dair kendilerince bir argüman ileri sürmeleri veya yoruma sahip olmaları (te'vil) gerektiği anlaşılmaktadır.⁴⁹ *Mecmau'l-enhur*'da, eylemcilerin bâğî sayılabilmeleri için giriştikleri isyan hareketinde kendilerinin hak, devlet başkanının ise yanlış (batıl) üzere bulunduğu kanaatiyle hareket etmeleri ve bu kanaatlerinde yersiz dahi olsa belli bir yoruma dayanmaları gerektiği açıkça dile getirilmektedir.⁵⁰ Ayrıca sözü edilen “yanlışlık” iddiası, öznel/sübjektif olmalıdır. Nitekim İbn Âbidîn “te'vil” kavramını açıklarken, kalkışmaya mesnet olarak görülen olayın/davranışın, eylemciler tarafından yanlış yorumlanan bir delilden ibaret olduğunu söylemektedir.⁵¹ Öte yandan, isyancıların eylemlerine dayanak olarak ileri sürdükleri mevzubahis unsur, şerh türü eserlerin bir kısmında “te'vil” şeklinde ifade edilmektedir.⁵² *Mecmau'l-enhur*'da söz konusu “yorum” unsuruna -diğer eserlerden farklı olarak- “te'vil” kavramıyla değil de, anlam itibarıyla aynı noktaya delalet eden “şüphe” kavramıyla yer verilmektedir.⁵³ Bu noktada *ed-Dürri'l-müntekâ* da aynı yaklaşımı sergilemektedir.⁵⁴ Bu farklılık, aynı anlamın farklı lafızla ifade edilmesi dışında başka bir ayrıntı içermemektedir. Hâricîler özelinde ise, devlet başkanının küfür veya günah olarak değerlendirdikleri bir yanlışlık üzere bulunduğu, bu nedenle de kendisiyle savaşılmasının vâcip olduğu yönünde bir yoruma dayanarak Hz. Ali'ye isyan ettikleri hususu, eserlerde yer almaktadır.⁵⁵ Nitekim Hz. Ali'ye karşı ayaklanılmasına gerekçe gösterilen hakem olayı ve bu olay nedeniyle devlet başkanının ve taraftarlarının kâfir sayılmaları, hâricîlerin öznel değerlendirmelerinden ibarettir.⁵⁶ Netice itibarıyla devlet başkanına itaatten ayrılan kimseler, herhangi bir te'vil ileri sürmemeleri halinde bâğî sayılmayacaklar, eylemleri ise “eşkıyalık” hareketi olarak değerlendirilecektir.⁵⁷

1.2.4. Haksız Olma

İlgili eylemin bağy sayılabilmesi için eylemcilerin başkaldırı hareketine dayanak olarak ileri sürdükleri argümanın/iddianın “haksız” olması gerekmektedir. *Câmiu'l-fusûleyn*, *Tenvîrü'l-ebşâr* ve

⁴⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412-413.

⁵⁰ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707.

⁵¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412.

⁵² Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 351; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412-413.

⁵³ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707.

⁵⁴ Haskefi, *ed-Dürri'l-müntekâ*, 2/515. Bu eser, Şeyhîzâde'nin *Mecmau'l-enhur* ve metni *Mülteka'l-ebhur* ile birlikte basılmış nüsha üzerinden incelenmiştir. Üzerinde inceleme yapılan nüsha *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur ve meahû ed-Dürri'l-müntekâ* adıyla basılmıştır. Ayrıca *ed-Dürri'l-müntekâ*'da bu noktada yapılan açıklamalar, *Câmiu'r-rumûz*'a dayandırılmıştır. Bk. Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 4/244.

⁵⁵ Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 351.

⁵⁶ Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 351; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412-413.

⁵⁷ Haskefi, *ed-Dürri'l-müntekâ*, 2/515. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412.

Mecmau'l-enhur isimli eserlerde isyancılar için zikredilen “devlet başkanına haklı bir gerekçeyle dayanmaksızın başkaldıran kimseler” şeklindeki tanım⁵⁸ dikkate alındığında, eyleme dayanak teşkil eden argümanların “haksız” olması durumunda eylemcilerin isyancı olduklarına hüküm verilebilecektir. Osmanlı dönemi fıkıh eserlerinde bağy konusunun anlatımı esnasında yapılan açıklamaların, kalkışma eylemine gerekçe olarak ileri sürülen haksız argümanın mahiyetine dair fikir verdiği söylenebilir. Bu bağlamda eylemciler, yönetimde hak sahibi oldukları (imâret) ve egemenliğin (vilâyet) kendilerinde olması gerektiği iddiasında bulunarak devlet başkanına itaatten ayrılmalari halinde isyancı sayılacaklardır.⁵⁹ Bir başka ifadeyle bağliler, idarenin/devlet başkanının zulüm içerikli ya da haksız herhangi bir uygulaması nedeniyle eylem yapan kimseler değil de devlet başkanını haksızca görevden uzaklaştırmak amacıyla isyana girişen, yani sadece kişisel iktidar ve/veya menfaat amaçları doğrultusunda ya da karşılığı olmayan yersiz bir gerekçeyle başkaldıran kimselerdir. Şayet devlet başkanının zalimane ve haksız bir davranışı ya da yönetimi söz konusu değilse, eylemciler tarafından ileri sürülen te'vilin/haklılık iddiasının geçerli sayılmadığı, girişilen isyanın da yönetimi ele geçirmek amacı taşıdığına dair bir değerlendirmeye hareket edildiği anlaşılmaktadır.

1.2.5. Güç ve İzzet Sahibi Olma

Bağy eylemine ve bağlilere ilişkin bazı şerh türü fıkıh eserleri ile *Reddü'l-muhtâr* isimli hâşiyede yapılan açıklamalarda, devlet başkanına itaatten ayrılan müslüman topluluğun “*men'e'a*” vasfına sahip olması gerektiğinden bahsedilmektedir.⁶⁰ Sözlük anlamı itibarıyla “güç, kuvvet, direnç, izzet ve şeref” anlamlarına gelen “*men'e'a*”,⁶¹ bağy konusu bağlamında da hemen aynı anlamlarda kullanılmaktadır. *Mene'a* özelliği taşıyan topluluk, her isteyenine karşı koymaya muktedir olamayacağı türden bir üstünlük taşımaktadır.⁶² Nitekim “bir araya gelmek suretiyle bir bölgeyi/şehri ele geçiren ve yönetim hakkının kendilerinde olduğu iddiasıyla devlet yanlısı vatandaşlara karşı savaşan güç ve itibar sahibi bir topluluk” şeklindeki tanım,⁶³ bağliler için “*men'e'a*” şartının gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu açıklamalardan hareketle, “isyancı topluluğun *men'e'a* vasfına sahip olması” ile “teçhizat ve askeri güç ile kamuoyundaki saygınlıkları

⁵⁸ Timurtâşî, *Tenvirü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; Simâvî, *Câmiu'l-fusûl*, 12b; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707.

⁵⁹ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/411-412.

⁶⁰ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412. *Reddü'l-muhtâr*'da “*men'e'a*” kavramına ilişkin yapılan bu açıklama *el-Misbâh* isimli kamustan iktibas edilmiştir. Bk. Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfî*, thk. Abdülazîm eş-Şenâvî (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1987), 222. Ayrıca “*men'e'a*” kavramına dair *Mecmau'l-enhur*'da yapılan açıklamalar esnasında *Câmiu'r-rumûz*'a atıfta bulunmaktadır. Bk. Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 4/243.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 8/343-344. Bu anlam için ayrıca bk. Kadir Güneş, *Arapça – Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2010), 1130.

⁶² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412.

⁶³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/412. *Reddü'l-muhtâr*'da zikredilen bu tanım, *el-İhtiyâr*'dan nakledilmiştir. Bk. Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996) 4/151-153.

bakımından bilinir olmaları, bu özellikleri nedeniyle başka kişi ve odakların kendilerine karşı cephe almaktan çekindiği bir yapı” kastedildiği söylenebilir. Eylemci topluluk, sözü edilen bu özelliklere sahip olması, dolayısıyla da “mene’a sahibi olmak” şartını taşıması durumunda isyancı sayılacaktır. Anlaşılan o ki; ilgili grup ancak bu şartı taşıması halinde devlet başkanı ve yönetim kademesi için tehlike teşkil ettiğinden “bâğîler” olarak değerlendirilecek, binaenaleyh devlet güçleri tarafından kendilerine karşı takınılacak tavır da bu duruma göre şekillenecektir. Aksi takdirde teşebbüs ettikleri eylem salt bir (protesto) eylem(i) olarak kalacak ve bağy olarak değerlendirilmeyecek, kendileri de bâğî sayılmayacaklardır.

2. Bâğîlerle Mücadele

İnceleme konusu fıkıh kitaplarında yapılan açıklamalardan hareketle, bâğîlerle mücadele sürecinin “silahlı mücadele öncesi”, silahlı mücadele aşaması” ve “silahlı mücadele sonrası” şeklinde tasnif edilmesi mümkündür.

2.1. Silahlı Mücadele Öncesinde Yapılabilecekler

İsyan girişimi söz konusu olduğunda, silahlı mücadeleye teşebbüs edilmeden isyanın savuşturulması için devlet başkanı tarafından başvurulabilecek yöntemler bulunmaktadır. Bu noktada birbiriyle bağlantılı olduğu anlaşılan iki uygulama söz konusudur.

2.1.1. Devlet Başkanının İsyancılara Yönelik “Vazgeçme” Çağrısı

İsyan girişimi söz konusu olduğunda devlet başkanı ilk aşamada isyancılarla diyalog kurarak içinde bulundukları isyan halini terk etmeleri ve itaat çizgisine dönmeleri yönünde kendilerine çağrıda bulunabilecektir.⁶⁴ Eserlerde, devlet başkanı tarafından yapılacak davete ilişkin aynı noktaya dönük farklı ifadeler zikredilmektedir. Bu çerçevede *Îzâhu'l-İslâh*, *Dürerü'l-hükkâm* ile *Mültekâ*'da “إِلَى الدُّعْوَى/dönmeye” ifadesi kullanılarak, isyancıların içinde bulundukları isyan halini terk etmelerine yönelik davete vurgu yapılmaktadır.⁶⁵ *Müştemilü'l-ahkâm*'da “إِلَى الدُّعْوَى/dönmeye” ifadesiyle beraber “إِلَى الْجَمَاعَةِ/cemaate” ibaresi kullanılarak isyancıların topluma eklemelenmeye çağrılmasına işaret edilmektedir.⁶⁶ *Tenvîrü'l-ebzar* ile *et-Teshîl*'deki “إِلَى/ kendisine” ve aynı anlamdaki “إِلَى نَفْسِهِ” tercihleriyle de doğrudan devlet başkanı(na itaat) merkeze konulmaktadır.⁶⁷ Devlet başkanının isyancıları neye davet edeceğine ilişkin serdedilen mezkûr ifadeler, bu çalışmaya konu şerh ve hâşiye türü eserlerde de “topluma eklemelenmek” ve “devlet başkanına itaat etmek” şeklinde benzer anlamlarla açıklanmaktadır.⁶⁸

⁶⁴ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Halebî, *Mültekâ*, 223; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebzar*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

⁶⁵ Halebî, *Mültekâ*, 223; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546-547; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b.

⁶⁶ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b.

⁶⁷ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebzar*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

⁶⁸ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; Haskefî, *ed-Dürü'l-müntekâ*, 2/515; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 351-352; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/410-421.

2.1.2. Eylemcileri İsyana Sevk Eden Gerekçelerin Giderilmesine Yönelik Çalışmalar

Devlet başkanı tarafından eylemcilerle/isyancılarla kurulacak diyalog salt çağrıdan ibaret olmamalıdır. Bahsi edilen çağrı içeriğinde eylemcileri isyana sevk eden nedenler ile zihinlerinde oluşan şüphelerin öğrenilmesi ve giderilmesine yönelik ikna edici açıklamalara yer verilmeli ya da bu noktada çalışmalar yapılmalıdır. Bu suretle de ileri sürdükleri argümanların geçersiz, taşıdıkları endişenin de yersizliği hususunda kendilerine güvence verilmesi esas kabul edilmelidir.⁶⁹ İsyandan vazgeçilmesi noktasındaki davetin ardından isyana iten endişelerin/gerekçelerin ve/veya isyana dayanak olarak zihinlerde oluşan şüphelerin giderilmeye çalışılması, devlet başkanına düşen bir diğer sorumluluk olarak dikkat çekmektedir. Eserlerde bu anlam “كَشَفَ شُبُهَاتِهِمْ”,⁷⁰ “يَكْشِفُ شُبُهَاتَهُمْ”⁷¹ ve “كَشَفَ عَنْ شُبُهَاتِهِمْ”⁷² şeklindeki ibarelerle (keşfü’s-şüphe) dile getirilmektedir. Diğer taraftan teşebbüs ettikleri isyan halini terk ederek topluma katılmalarını temin amacıyla, isyancıların şüphelerinin giderilmesine ve taşıdıkları endişenin ortadan kaldırılmasına yönelik aksiyon, “savaş” ve “anlaşma” şeklindeki iki seçenekten en uygunudur.⁷³ Devlet başkanı ya da görevlendirdiği yetkililer tarafından, eylemcilerin ileri sürdükleri gerekçenin yersiz olduğu yönündeki ikna gayreti ve taşıdıkları şüphelerin giderilmesi amacına yönelik tutum, fikhî açıdan vâcip olmayıp devlet başkanının tercihine bağlıdır. Zira isyanı kafasına koymuş, bu yönde vaziyet almış ve harekete geçmiş kimseler, teşebbüs ettikleri eylemin suç teşkil ettiğini, dolayısıyla da devlet güçlerinin kendilerine nasıl tavır alacağını, bu cümleden olmak üzere ehl-i harp ve mürtetlere yönelik muamelede olduğu gibi kendilerine de silahlı müdahalede bulunulacağını bildiklerinden, devlet tarafından herhangi bir sağduyu çağrısı yapılmaksızın doğrudan silahlı mücadele aşamasına geçilebilecektir.⁷⁴ Bununla birlikte her ne kadar zorunlu olmadığı ifade edilse de, eserlerdeki ilgili açıklamaların satır aralarından hareketle çağrı ve ikna yönteminin esas kabul edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan isyancıların içinde bulundukları durum ile elde edilen diğer karinelere hareketle çağrı ve iknaya mahal olmaksızın doğrudan silahlı müdahalenin gerektiği yönünde bir kanaate ulaşılması halinde, silahlı müdahale seçeneğine başvurulmasında bir mahzur bulunmamakta, hatta bu tutum, daha sağlıklı ve hızlı sonuç elde edilmesi bakımından isabetli olabilecektir.⁷⁵

⁶⁹ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/415.

⁷⁰ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472; Halebî, *Mültekâ*, 223; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b.

⁷¹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/546.

⁷² Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b.

⁷³ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, 2/515.

⁷⁴ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/415. *Reddü'l-muhtâr*'da “keşfü's-şüphe”ye dair yapılan açıklamalar esnasında *Bahru'r-râik*'den yararlanılmıştır. Bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (İbn Nüceym), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/235.

⁷⁵ Bu tespite delalet edecek açıklamalar için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/415.

2.1.3. İsyanın Terkedilmesi Çağrısına İcabet Edilmesi

Devletin “davet” ve “şüphelerin giderilmesi” yönündeki tutumu üzerine isyanın terkedilmesi durumunda, isyancılara nasıl davranılacağına dair fıkıh eserlerinin çoğunluğunda herhangi sarıh bir açıklama yapılmamakta ve doğrudan isyana devam edilmesi haline ilişkin hükümlere geçilmektedir.⁷⁶ İsyandan vazgeçilmesi için “çağrı” yapılması ve isyana sevk eden gerekçelerin giderilmesine dönük çaba gösterilmesi şeklindeki tutumun esas ve öncelikli kabul edilmesinin, isyan halini terk edenlere yönelik herhangi bir yaptırım uygulanmayacağına zımnen delalet ettiği düşüncesiyle isyandan vazgeçilmesinden sonrasına ilişkin ayrıca ve sarahaten açıklama yapılmasına ihtiyaç duyulmadığı değerlendirilmiştir. Nitekim devlet başkanı tarafından yapılan bahse konu çağrıya isyancılar tarafından olumlu cevap verilmesi durumunda, çağrının amacının hâsıl olduğuna *Mecmau'l-Enhur*'da yer verilmekte,⁷⁷ dolayısıyla da bu aşamadan sonra isyancılar hakkında yapılacak bir işlem bulunmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

2.2. Silahlı Mücadele Aşamasında Yapılacaklar

Bâğlilerin bertaraf edilmesine yönelik devlet tarafından yürütülen operasyonun ikinci aşamasında silahlı mücadele yöntemi bulunmaktadır.

2.2.1. Silahlı Mücadele/Müdahale

Devletin “davet” ve “şüphelerin giderilmesi” gayretine olumlu cevap vermeyen isyancılarla alakalı “saldırıya başlamaları beklenilmeksizin kendilerine silahlı müdahalede bulunulabileceği (kıtâl)” ve “saldırıya geçmedikleri müddetçe herhangi bir harekâta başlanılamayacağı” şeklinde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Devlet güçlerine saldırmadıkları sürece isyancılara karşı silahlı mücadele başlatılamayacağı görüşüne *Müştemilü'l-ahkâm*'da öncelik verilmektedir.⁷⁸ Silahlı saldırıya geçmeleri halinde ise birlikleri dağıtılınca kadar kendileriyle savaşılabileceği belirtilmektedir. Ayrıca adı geçen eserde, bir araya gelerek askeri bir güç oluşturmaları durumunda, saldırıya geçmeleri beklenilmeksizin silahlı mücadele başlatılabileceği yönündeki Hanefîlerin görüşü zikredildikten sonra, fiilen saldırıya geçilmedikçe silahlı müdahale söz konusu olamayacağı şeklindeki İmam Şafî'nin görüşüne de yer verilmektedir.⁷⁹ *et-Teshîl*, *İzâhu'l-İslâh*, *Mültekâ*, *Tenvîrü'l-ebâr*, *Minehu'l-gaffâr*, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, *Mecmau'l-Enhur*, *ed-Dürrü'l-muntekâ* ve *Reddü'l-muhtâr* adlı eserlerde ise isyancıların toplanarak bir bölgeyi/şehri ele geçirmeleri halinde, devlet güçlerine karşı saldırıya geçmeleri beklenilmeksizin silahlı müdahalede bulunulacağı

⁷⁶ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472-473; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *İzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b-105a; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/546; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b-106a.

⁷⁷ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 1/707.

⁷⁸ Bu hüküm, *Müştemilü'l-ahkâm*, *et-Teshîl* ve *İzâhu'l-İslâh*'da *Kudûrî*'ye atfen zikredilmektedir. Bk. Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Dımeşk: Dâru Kuba, ts.), 695.

⁷⁹ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm* (Yeni Cami, 00570), 105a.

hususı, öncelikli ve Hanefîlerin esas görüşü olarak serdedilmektedir.⁸⁰ İlâveten *et-Teshîl*'de, fiilen saldırıya geçilmedikçe silahlı müdahalenin söz konusu olamayacağına dair görüş, sadece Şafiîler üzerinden değil, Hanefîler dışındaki diğer üç mezhebe topluca atıf yapılarak ifade edilmektedir. Ele geçirdikleri bölgede toplu bir güç oluşturmaları halinde, fiilen saldırıya başlamış olmasalar bile içinde bulundukları toplu güç halinin saldırı niteliği/anlamı taşıdığı değerlendirilerek, devlet güçlerinin isyancılara karşı silahlı müdahalede bulunabileceği de ilgili görüşün bir başka ayrıntısı olarak göze çarpmaktadır.⁸¹ Mezkûr açıklamalardan da anlaşılacağı üzere devlet güçlerinin isyancılara yönelik silahlı mücadele başlatması noktasında *Müştemilü'l-ahkâm* ile -zikri geçen- diğer eserler arasında önemli bir farklılık bulunmakta, bu farklılık isyancılara yönelik silahlı mücadele başlatılması hususundaki iki ayrı görüşü ifade etmektedir. Ayrıca isyancıların toplu bir askeri güç oluşturup belirli bir bölgede karargâh kurmaları halinde, telafisi güç veya imkânsız neticelere mahal vermemek amacıyla (saldırı beklenilmeksizin) silahlı müdahalede bulunulması yönündeki görüş, 'hüküm, delil üzerine cereyan eder'⁸² anlamına gelen genel kural ile gerekçelendirilmektedir.⁸³ İsyancılar saldırmadıkça, devlet güçlerinin silahlı mücadele başlatmasını câiz görmeyen -Hanefîler dışındaki- diğer üç mezhep ile Hanefîler içinde aynı yaklaşımı benimseyenler ise "meşru müdafaa dışında bir müslümanı öldürmenin haram oluşu" ve "herhangi bir zorunluluk olmaksızın müslümanların öldürülmesinin câiz olmadığı" yönündeki genel hükümleri, görüşlerine delil göstermektedirler.⁸⁴

2.2.2. Devlet Başkanının Halkı İsyancılara Karşı Yürütülen Silahlı Mücadeleye Katılmaya Davet Etmesi

İsyancılara karşı silahlı mücadele yürütülmesi yönünde bir karar alınır ve bu karar üzerine devlet başkanı, isyancıların bertaraf edilmesi amacıyla yürütülen mücadeleye destek vermeleri için halka çağrıda bulunursa, imkânı olan vatandaşların bu çağrıya uymaları gerekmektedir. Zulüm içerikli uygulamalar nedeniyle değil de yönetimde hak sahibi oldukları ve egemenliğin kendilerinde olması gerektiği iddiasında bulunarak devlet başkanına itaatten ayrılan kimseler, bu düşünce ve eylemleri nedeniyle isyancı sayılmışlardır. Böyle bir durumda gücü yeten her

⁸⁰ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472-473; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546. Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; Haskefi, *ed-Dürü'l-müntekâ*, 2/515; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 351; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/415. Bu eserlerden *Müştemilü'l-ahkâm*, *et-Teshîl*, *Îzâhu'l-İslâh* ve *Reddü'l-muhtâr*'da, zikri geçen bu hüküm *Hâherzâde* kaynak gösterilerek serdedilmiştir. Mevzubahis konunun adı geçen kaynak eserinde anlatımı için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Buhârî (*Hâherzâde*), *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 00847), 165a. Mezkûr kütüphanede Bedreddin Muhammed b. Mahmud el-Kerderî adına kayıtlı bulunan bu eserin, Ebubekir Hâherzâde'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Bu bilgi için bk. Ferhat Koca, "Hâherzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/135.

⁸¹ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472-473.

⁸² Mezkûr genel kuralın orijinal şekli eserlerde *إِنَّ الْحُكْمَ يَتَوَرُّ عَلَى الدَّلِيلِ* şeklinde yer almaktadır.

⁸³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 351; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a.

⁸⁴ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472-473; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b-105a; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/708.

vatandaşın isyancılara karşı devletin yanında yer alması gerekmektedir.⁸⁵ Anlaşılan o ki; devlet başkanının bu daveti, silahlı mücadele sürecinin bir parçasıdır. Günah olmayan emir ve taleplerin icrası hususunda devlet başkanına itaat etmenin farz olmasından hareketle, sevap içeren bir eylemin icrasına dair bir emrin yerine getirilmesindeki gerekliliğin evleviyetine vurgu yapılarak, isyancılara karşı yapılan davete icabetin zorunluluğuna mesnet oluşturulmaktadır.⁸⁶ Ayrıca kalkışmacılar, söz konusu eylemleri nedeniyle fitne/kargaşa çıkarmışlar, bu suretle de Hz. Peygamber'in "Fitne uykudadır, onu uyandırana lanet olsun."⁸⁷ hadisine konu olmuşlardır.⁸⁸ "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de..."⁸⁹ meâlindeki âyet ile "Burnu ve kulağı kesik Habeşli bir köle bile başınıza yönetici olarak tayin edilse, ona kulak verin ve itaat edin!" ve "Başınıza kim emir olarak tayin edilirse edilsin kötülüğü tavsiye etmediği müddetçe size düşen ona itaat etmektir." mealindeki hadisler⁹⁰ de mezkûr hükmün dayanaklarındanıdır.⁹¹ İsyancılara karşı yürütülen silahlı mücadeleye iştirak etme imkânı bulunmayan ve/veya böyle bir gücü olmayan kimselerin -kaos durumu son buluncaya kadar- evlerinde oturmaları gerektiği de konu bağlamındaki bir diğer hüküm olarak dikkat çekmektedir.⁹² *Reddül-muhtâr*'da, fitne döneminde bir grup sahabenin "savaşın problemleri çözeceği" hususunda taşıdıkları kuşku nedeniyle evlerinden çıkmamaları (dolayısıyla da vuku bulan savaşlarda taraf olmamaları şeklindeki tutumları), savaşa gücü yetmeyenlerin evlerinde oturmaları gerektiği yönündeki mezkûr hükme dayanak kabul edilmiştir.⁹³ Bununla birlikte "müslümanlar arasında fitne patlak verdiğinde, fitneden uzak durup evde oturmak her müslüman için farzdır" şeklinde Ebû Hanîfe'den rivayet edilen görüş, devlet başkanının bulunmadığı ve müslümanların yöneticisiz kaldığı ortamla/dönemle ilişkilendirilmektedir.⁹⁴

⁸⁵ Timurtâşî, *Tenvîrül'el-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Timurtâşî, *Minehu'l-*

gaffâr, (Yeni Cami, 00433), 276a; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, 2/515; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/416; Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b.

⁸⁶ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 351.

⁸⁷ Alâu'ddîn Alî b. Hüsâmüddîn b. Kâdîhân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Muttaî el-Hindî el-Burhânî, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-ekvâli ve'l-efâl*, thk. Hassân Abdummennân (Amman: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2005), 1415.

⁸⁸ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/412; Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b.

⁸⁹ Nisâ 4/90.

⁹⁰ Bu iki anlamı ifade eden hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (öl. 273/887), *es-Sünen*, thk. Beşar Avad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1418/1998), "Kitâbu'l-Cihâd", 39 (2861-2863). Ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1437/2016), "Kitâbu'l-İmâre", 22 (4756-4772).

⁹¹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/416.

⁹² Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 351.

⁹³ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/416.

⁹⁴ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/416. İnceleme konusu eserlerde, isyan durumunda devlet başkanına yardım edilmesine dair anlatım esnasında farklı kaynaklardan yararlanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da *Bedâiu's-sanâi'* ve *Dürrü'l-hükkâm*; *Minehu'l-gaffâr*'da *Bedâiu's-sanâi'* ve *Bahru'r-râik*; *Reddül-muhtâr*'da ise *Zahîre*, *Fethu'l-kadîr*, *Câmiu'l-fusûleyn* ve *es-Sirâcü'l-vehhâc* adlı eserlere atıfta bulunmaktadır. Mevzubahis konunun anılan kaynaklarda anlatımı için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/545; Molla

2.2.3. İsyancıların Silah Bırakma Talebi

Silahlı mücadele devam ettiği esnada isyancılar tarafından gelebilecek silah bırakma talebi de (muvâdea) bu sürecin olası bir parçasıdır. Bu noktadaki hükümlere *Tenvîrû'l-ebşâr*'da yer verilmekte, şerhlerinde de konuya dair açıklamalar yapılmaktadır.⁹⁵ Bu çerçevede silahlı mücadele sırasında, isyancılardan barış yapılması yönünde talep gelmesi durumunda devlet başkanının olasılıklar üzerinde değerlendirme yaparak ortaya çıkacak muhtemel neticeye göre karar vermesi gerekmektedir. Silahlı mücadeleden vazgeçilmesinin müslümanların yararına olacağı sonucuna varılması halinde silah bırakma talebine olumlu karşılık verilecek, kamu yararı bulunmadığı yönünde bir kanaate ulaşılması durumunda ise isyancıların bertaraf edilmesi amacıyla başlatılan operasyon/mücadele neticelendirilecektir.⁹⁶ Ayrıca devlet yetkililerince yapılan değerlendirme neticesinde, silah bırakma talebine mukabil planlanan olumlu cevap karşılığında müslüman oldukları da dikkate alınarak isyancılardan (ganimet, tazminat ya da mahkûmiyete neden olacak) herhangi bir talepte bulunulamayacaktır.⁹⁷ Silah bırakma talebinin, isyancıların içinde bulundukları zafiyete delalet ettiği, bu durumu fırsata çevirmeye çalışmanın ise doğru olmayacağı ve istismar edilmemesi gerektiği düşüncesiyle bu yönde bir hüküm vaz edildiği değerlendirilmektedir.

2.2.4. Kıtâlin Sınırı

Eserlerin bir kısmında, isyancılara karşı devlet güçlerince yürütülen mücadele için “birlikleri dağılıncaya kadar” ifadesi kullanılmaktadır.⁹⁸ Mezkûr ifadenin, isyanın bastırılması amacıyla icra edilen silahlı mücadele için bir sınır çizdiği anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle etkisiz hale getirilmelerinden sonra isyancı gruba karşı yürütülen silahlı müdahalenin sonlandırılması gerekmektedir.

2.2.5. Rehinelere İlişkin Hükümler

Rehinelerle ilgili hükümler, silahlı mücadele sürecinin son aşamasında ele alınabilecek, belki silahlı mücadele sonrasına da sarkabilecek hususlardır. Zira vaki olan isyan hareketi üzerine başlatılan silahlı mücadele esnasında hem devlet güçleri hem de isyancılar tarafından (karşılıklı)

Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/547; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/96; Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn*, 12b; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 5/236; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî (Burhânü's-şerâa), *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 6/379. Ayrıca *es-Sirâcü'l-vehhâc*'a atıf yapılarak anlatılan bu konu, *es-Sirâcü'l-vehhâc*'a yine kendi müellifince yazılan *el-Cevheretü'n-neyyire* üzerinden karşılaştırılarak teyit edilmiştir. Adı geçen eserde bağy konusunun anlatımı için bk. Râdiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. Sâid Bektaş (Ammân: Arvika li'd-Dirâset-i ve'n-Neşr, 2015), 6/340.

⁹⁵ Timurtâşî, *Tenvîrû'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 106a; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 351; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a.

⁹⁶ Timurtâşî, *Tenvîrû'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 106a.

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/417.

⁹⁸ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Timurtâşî, *Tenvîrû'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b. *Müştemilü'l-ahkâm*'da bu konunun anlatıldığı yerde *Kudûrî* kaynak gösterilmektedir. Bk. Meydânî, *el-Lübâb*, 695.

alınan rehinelere ilişkin hükümlere “muvâdea/silah bırakma/mütâreke” bağlamında yer verilmektedir. Bu çerçevede, ister silah bırakılmasına dair bir anlaşma yapılmış olsun isterse de bu yönde herhangi bir girişim ve alınan bir karar bulunmasın, hem devlet güçleri hem de isyancıların kontrolündeki rehinelere canlarının korunması esas olup aksi bir tutum kabul edilebilir görülmemektedir. Zira silah bırakılmasına dair yapılan anlaşmayla ve bu yönde bir anlaşma yapılmaması halinde salt rehin alınmakla rehinelere güvence verilmiş olmaktadır. Bir diğer ifadeyle gerek mütareke yapılmış olsun gerekse de sulha dair bir anlaşma bulunmasın, sadece rehin alınmaları ilgililerin can güvenliğinin garanti edilmiş olduğu anlamını taşımaktadır. Bu nedenle de rehinelere can güvenliğinin sağlanması gerekmektedir. Rehinelere can güvenliği karşılıklı sorumluluk olmakla beraber, isyancıların bu esasa riayet etmeyerek rehinelere öldürmesi halinde müteakibi söz konusu olamayacak, yani devlet yetkilileri de isyancılarla aynı tutumu göstererek ellerinde bulunan rehinelere öldürme cihetine gidemeyeceklerdir. Bununla birlikte bâğliler tamamen etkisiz hale getirilinceye ya da tövbe edip isyan halinden vazgeçinceye dek devletin elindeki rehinelere hapsedilebilecektir.⁹⁹

2.3. Silahlı Mücadele Sonrasında Yapılacaklar

İsyan bastırılıp devlet güçlerinin galip gelmesinin ardından çözülmesi gereken bazı problemler ya da ortaya çıkan tabloda cevap verilmesi gereken bazı sorular bulunmaktadır. Bu bağlamda yaralı, kaçan ve esir isyancılar ile isyancıların ailelerine nasıl davranılacağı ve sahip oldukları mallara el konulup konulamayacağı hususları önem arz etmektedir.

2.3.1. Yaralı ve Kaçan İsyancılara İlişkin Hükümler

Silahlı mücadele başlatılmasının ardından isyancıların devlet güçleri karşısında varlık gösteremeyip dağılması durumunda karşılaşılan ilk sorun, yaralı ve kaçan isyancılara nasıl davranılacağı hususudur. Bu bağlamda iltihak edebilecekleri bir güç bulunması halinde, isyancıların o güce katılarak devlet için yeniden tehlike oluşturmalarına engel olmak amacıyla, yaralı olanların da iyileştikten sonra tekrar isyana teşebbüs edebilecekleri göz önünde bulundurularak kaçan isyancıların takip edilmek suretiyle öldürülmeleri ya da esir edilmek üzere yakalanmaları, aynı şekilde yaralı olanların da etkisiz hale getirilmeleri Hanefî mezhebinde meşru görülmektedir. Ancak katılabilecekleri bir güç, bu suretle de devlet için yeniden tehlike teşkil etmeleri olasılığı yoksa müslüman olmaları ve öldürülmelerine gerekçe teşkil eden zaruretin de ortadan kalkması nedenleriyle yaralıları ile kaçanlar öldürülemezler.¹⁰⁰ Yaralıların

⁹⁹ Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 351; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/417. Burada kaynak verilenler dışındaki inceleme konusu eserlerde, “muvâdea” konusuna ve rehinelere ilişkin hükümlere yer verilmediği görülmüştür. Bk. Simâvî, *et-Teshîl*, 3/472-474; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105a-105b; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/546-547; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b-105a; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707-709.

¹⁰⁰ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/473; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 106a; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/546; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *Îzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 105b; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/708. Bu konuya dair açıklama yapan inceleme konusu eserlerden *Mecmau'l-enhur*'da, *Bahru'r-râik* ve *el-İhtiyâr*'a atıfta bulunmaktadır. Kaynak gösterilen eserlerde konunun anlatımı için bk. İbn

öldürülmeleri, kaçanların da takip edilerek etkisiz hale getirilmeleri şeklindeki hükmün Hanefî mezhebinin genel görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte incelemeye konu eserlerin bir kısmında Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin de bu konudaki görüşlerine yer verilmektedir. Şafiî mezhebi -Hanefîlerin aksine- ister iltihak edebilecekleri bir güç bulunsun ister bulunmasın, yaralı ve kaçan isyancıların öldürülemeyeceklerini savunmaktadır.¹⁰¹ Söz konusu ihtilafın sadece Şafiîler üzerinden değil de, Hanefîler dışındaki diğer üç mezhebe topluca atıfta bulunularak ele alındığı anlatımlara da rastlanmaktadır. Netice itibarıyla Hanefîlerce câiz görülen “iltihak olasılığı halinde yaralı ve kaçan isyancıların öldürülmeleri” şeklindeki uygulama, müdafaa sınırını aştığı gerekçesiyle iltihak ihtimali bulunsun ya da bulunmasın diğer üç mezhep tarafından câiz görülmemektedir.¹⁰²

2.3.2. İsyancıların Ailelerinin Esir Edilip Edilemeyeceği ve Mallarına El Konulup Konulamayacağı

Silahlı mücadele sonrasındaki sürecin önemli noktalarından biri de isyancıların ailelerine nasıl davranılacağı ve sahip oldukları mallara el konulup konulamayacağı hususudur.¹⁰³ Metin türü ve metin nitelikli eserlerde “isyancıların zürriyetleri esir edil(e)mez” şeklinde genel bir ifade kullanılmakta, şerh türü eserlerde ise isyancıların ailelerinden olan çocuklar, yaşlılar, hastalar ve âmâ kimseler ile kadınların esir edilemeyeceği belirtilmektedir.¹⁰⁴ Hz. Ali'den nakledilen “esir isyancıların öldürülemeyeceği, mallarının alınamayacağı ve kadın isyancıların esir edilemeyeceği” yönündeki rivayet bu hükme dayanak teşkil etmektedir.¹⁰⁵ Bâğîlerin malları ise ganimet gibi değerlendirilerek isyanı bastırmak için mücadele edenler arasında paylaştırılmayacak, bilakis koru(n)maya alınacak, pişmanlık ikrarının ardından iade

Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/237; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/152. Ayrıca *ed-Dürü'l-müntekâ*'da, *el-Muhît* kaynak olarak zikredilmektedir. Bk. es-Serahsi, *el-Muhîtü'r-radavî*, 5/342.

¹⁰¹ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 106a; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546.

¹⁰² Simâvî, *et-Teshîl*, 3/473; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/707.

¹⁰³ Bu konuya yer veren inceleme konusu eserlerden bazılarında, ilgili hükümlerin serdedilmesi esnasında çeşitli kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Bu çerçevede; *Mecmau'l-enhur* ve *ed-Dürü'l-müntekâ*'da *el-İhtiyâr*; *ed-Dürü'l-muhtâr*'da *Fethu'l-kadîr*, *Nehru'l-fâik* ve *es-Sirâcü'l-vehhâc*; *Minehu'l-gaffâr*'da *el-Hidâye*, *el-Muhît*, *Muhtasarü'l-Kerhî* ve *es-Sirâcü'l-vehhâc*; *Reddü'l-muhtâr*'da ise *Zeylâi* kaynak gösterilmiştir. Anılan kaynaklarda mezkûr konuya dair anlatım için bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/152-153; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/99; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/267; es-Serahsi, *el-Muhîtü'r-radavî*, 5/342-343; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm B. Ebî'l-Erkâm, ts.), 1-2/463. Konunun *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ın muhtasarı olan *el-Cevheretü'n-neyyire*'deki anlatımı için bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 6/342. Ayrıca *Minehu'l-gaffâr*'da *Kerhî*'ye atfen zikredilen bu konunun karşılaştırılması, *Kerhî*'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılan *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* üzerinden yapılmıştır. Bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Mektebetü'l-İmâmî'z-Zehabî li'n-neşri ve't-tevzi, 2022), 9/189-190.

¹⁰⁴ Bk. Simâvî, *et-Teshîl*, 3/473; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *İzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 106a; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/708; Haskefî, *ed-Dürü'l-müntekâ*, 1/516.

¹⁰⁵ Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276b.

edilecektir.¹⁰⁶ Bâğlilere ait silah ve bineklerle ilgili hüküm, diğer mallarının kullanılamayacağına ilişkin genel hükümden istisna tutulmuştur. İsyancı olmayan vatandaşların silahları ile bineklerinde devlet başkanının ihtiyaca binaen tasarruf yetkisinin bulunduğu dikkat çekilerek, isyancı bir gruba ait silah ve teçhizata ihtiyaç gerekçesiyle el konulmasının evleviyetle câiz olacağı vurgulanmıştır. Cemel savaşı sırasında Hz. Ali'nin isyancılara ait silahları, mülkiyetini vermeksizin sadece ihtiyaç duyulduğu sürede kullanılmak kaydıyla askerler(i) arasında dağıtması, bu hükme mesnettir.¹⁰⁷ İhtiyaç söz konusu değilse silah ve binekler de diğer mallar ile beraber korunacak ya da elde edilen gelir ilgili isyancının giderlerinde kullanılmak üzere satılabilecektir.¹⁰⁸ Daha kolay ve kontrol edilebilir olması nedeniyle isyancılara ait güçlü yük hayvanları da geliri muhafaza edilmek üzere satılabilecektir.¹⁰⁹

2.3.3. İsyancı Esirlere İlişkin Hükümler

İsyancılara karşı başlatılan silahlı mücadele esnasında devlet güçleri tarafından ele geçirilen esirler hakkında uygulanacak hükümlerle ilgili *Câmiu'l-fusûleyn, et-Teshîl, Dürerü'l-hükkâm, İzâhu'l-İslâh, Mülteka'l-ebhur* ve *ed-Dürri'l-müntekâ* isimli eserlerde herhangi bir hüküm yer almazken, *Müştemilü'l-ahkâm, Tenvîrü'l-ebâr* ve şerhleri *Minehu'l-gaffâr* ile *ed-Dürri'l-muhtâr*'da, ayrıca *Reddü'l-muhtâr*'da konuya dair açıklama yapılmaktadır.¹¹⁰ Esir alınan isyancılar, iltihak edebilecekleri, bu suretle de devlet için yeniden tehlike oluşturabilecekleri bir topluluk bulunması halinde öldürülebileceklerdir. Ayrıca devlet başkanının takdiriyle hapis cezasına çarptırılmaları da mümkündür. Eğer iltihak edebilecekleri bir topluluk söz konusu değilse (kaçan ve yaralı isyancılar hakkında cari olduğu gibi) öldürülmeleri söz konusu olmayacaktır. Şafilere göre ise her halde öldürülmeleri câiz görülmemektedir.¹¹¹ Diğer taraftan isyancıların maiyetinde ve tasarrufunda bulunan köle hakkında isyan hareketindeki rolüne bakılarak karar verilecek, bu bağlamda ilgili kişi bizzat isyancı sıfatıyla harekette yer almışsa -ve iltihak ihtimali de varsa- hakkında ölüm cezası verilebilecek, ancak bir kölenin -kendisi isyancı olmaksızın- sadece efendisine hizmet amacıyla isyancıların safında bulunduğu tespiti halinde hakkında hapis cezasına

¹⁰⁶ Halebî, *Mültekâ*, 223; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 106b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 106a; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Kemalpaşazâde, *İzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b.

¹⁰⁷ Simâvî, *et-Teshîl*, 3/473; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/546; Halebî, *Mültekâ*, 223; Kemalpaşazâde, *İzâhu'l-İslâh* (Beyazıt, B8866), 104b; Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 106a; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/708; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276b.

¹⁰⁸ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/708.

¹⁰⁹ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm* (Yeni Cami, 00570), 105b; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 352.

¹¹⁰ Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebâr*, (Reşit Efendi, 00183-003), 106a; Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 351-352; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/417.

¹¹¹ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b.

hükmedilecek, son isyancı etkisiz hale getirilinceye kadar da hapiste tutulacaktır.¹¹² *Minehu'l-gaffar*'da esirler hakkında devlet başkanının üç seçeneğinin olduğu belirtilmektedir:¹¹³

2.3.3.1. Ölüm Cezası

İsyancı esirler hakkında devlet başkanına ölüm cezası takdirinde bulunma hakkı/yetkisi tanınmaktadır. Devlet başkanı isterse bu yönde takdirde bulunarak cezanın infazını sağlayabilecektir.¹¹⁴ Adı geçen şerh türü eserin metni olan *Tenvîrû'l-ebâr*'da konu bağlamında yapılan açıklamada “iltihak” kaydına yer verilmemekte, ölüm cezası takdiri mutlak bir seçenek olarak zikredilmektedir.¹¹⁵ Ancak hem *Minehu'l-gaffar*'da hem de diğer eserlerdeki “iltihak etmek suretiyle devlet için yeniden tehlike teşkil etmeleri söz konusu olmadığında esirlerin öldürülemeyeceği” yönündeki hüküm¹¹⁶ ile isyancıların müslüman olmalarının ön plana çıkarılması¹¹⁷ ve canın korunması noktasında vaz edilen genel ilkelerden¹¹⁸ hareketle, “iltihak” ihtimali bulunmadığında esirlerin öldürülmesinin doğru bir uygulama olarak kabul edilmediği neticesine ulaşılmaktadır. Nitekim *Reddû'l-muhtâr*'da, esirlerle ilgili devlet başkanına tanınan takdir yetkisinin, isyancıların şevkinin kırılmasını sağlayacak en uygun yöntemi belirleyerek uygulanması anlamına geldiği, yoksa öç alma duygusuyla ya da zevk ve kaprile davranılabileceği anlamı taşımadığı belirtilmektedir. Dolayısıyla da *Tenvîrû'l-ebâr*'da serdedilen bu hükmün “iltihak” ayrıntısıyla birlikte ele alınması gerektiği değerlendirilmiştir. İlaveten, esir alınan isyancıların isyan devam etti(rildi)ği zaman diliminde -isyanın sonlandırılmasını sağlamak için- öldürülmesi de câiz görülmüştür.¹¹⁹ Bu çerçevedeki uygulamanın, ilgili isyan hareketinin devlet için tehlike teşkil ettiği mülahazasıyla bağlantılı değerlendirilmesi gerektiği düşünülmüştür.

2.3.3.2. Serbest Bırakma

Silahlı mücadele esnasında esir alınan isyancılar, devlet başkanı tarafından uygun görülmesi durumunda serbest bırakılabilecektir. Bu seçenek, esir isyancılar hakkında uygulanabilecek alternatiflerden birisidir. Nitekim kendisine isyan eden hâricîlerden ele geçirilen esirleri, aleyhine faaliyet yürütmeyeceklerine dair söz aldıktan sonra serbest bırakan Hz. Ali'nin takdiri bu uygulamaya dayanak teşkil etmektedir.¹²⁰

¹¹² Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a-276b.

¹¹³ *Minehu'l-gaffâr*'daki bu açıklamalar, *Kerhî* ve *es-Sirâcü'l-vehhâc* üzerinden anlatılmıştır. Konunun *es-Sirâcü'l-vehhâc*'in muhtasarı olan *el-Cevheretü'n-neyyire* ile *Kerhî*'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılan *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'deki anlatımı için bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 6/341; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 9/189.

¹¹⁴ Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a.

¹¹⁵ Timurtâşî, *Tenvîrû'l-ebâr* (Reşit Efendi, 00183-003), 106a.

¹¹⁶ Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm*, (Yeni Cami, 00570), 105b; Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/417.

¹¹⁷ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/708.

¹¹⁸ Abdurrahman Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlû* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 94-96.

¹¹⁹ Bu açıklamaya/ayrıntıya, inceleme konusu Osmanlı dönemi fıkıh eserlerinde rastlanmamıştır. Mezkûr hüküm *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'de serdedilmektedir. Bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 9/189.

¹²⁰ Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a.

2.3.3.3. Hapis Cezası

Esir isyancılar hakkında devlet başkanı tarafından hapis cezasına hükmedilebileceği şeklindeki uygulama, bir diğer seçenektir. Bu yöndeki takdir hakkı, isyandan vazgeçilmesini sağlamaya dönüktür. Nitekim kalkışmacılar isyana son vereceklerini (tövbe edeceklerini) deklare etmeleri halinde devlet başkanı isyan son bulana dek esirleri hapsedecek, isyan sona erdikten sonra ise serbest bırakacaktır.¹²¹

Sonuç

Osmanlı dönemi fıkıh eserlerinde, Hanefî mezhebinin mutemed kaynaklarında benimsenen yöntem çerçevesinde bağy konusuna da yer verilmiştir. Osmanlı öncesi eserlerde, detaylı ve delillerin serdedilmesiyle işlenen konular, Osmanlı döneminde kaleme alınan metin türü ve muhtasar şerh türü (metin nitelikli) eserlerde ihtisar edilerek ele alınmıştır. Bu bağlamda metin türü eserlerin karakteristik özelliklerine uygun olarak veciz ifadeler kullanılmış, ayrıntıya girilmemiş, çoğunlukla delillere yer verilmemiştir. Ayrıca inceleme konusu her bir eserin, bağy ile ilgili hükümlerin tamamını içerdiği söylenemeyecektir. Eserin kaleme alındığı dönemde bağy bağlamında öne çıkan gündem, müellifin, yaşadığı zaman diliminde vaki olan bağy hadiselerinden hangi noktada ve ne ölçüde etkilendiği ya da kendince daha önemli gördüğü hususları esere alma düşüncesi ve eserin mümkün olduğunca ihtisar edilerek tamamlanma çabası gibi nedenlerin, bu noktada etkili olması muhtemeldir. Şerh türü eserlerde ise konu nispeten detaylandırılmakla birlikte, metinde yer verilen ana çerçevenin dışına genelde çıkmamıştır. *Reddü'l-muhtâr* isimli hâşiyede ise üzerine yazıldığı *ed-Dürri'l-muhtâr* esas alınmakla beraber, ilişkili farklı konulara da temas edilmiş, ayrıca konunun anlatımı esnasında önceki dönem eserlerden oldukça sık alıntılar yapılmıştır.

Bu çalışmaya konu eserlerde, bâğîlere dair yapılan tanımın/anlatımın bağyin tanımına da delalet edeceği düşüncesiyle ayrıca eylemin tarifi cihetine gidilmediği değerlendirilmiştir.

Eserler arasındaki mukayese neticesinde, bağye dair anlatımların büyük ölçüde örtüştüğü görülmüş olmakla birlikte kısmî farklılıklar da tespit edilmiştir. Bu bağlamda, bağy girişiminde bulunan grubun “güç sahibi olması” anlamını ifade eden “mene‘a” kavramı, inceleme konusu şerh türü eserlerden sadece *Mecmau'l-enhur* ve *Reddü'l-muhtâr*'da yer almaktadır. Bağyin ve bâğîlerin tanımı için oldukça önemli olduğu anlaşılan bu unsurun eserlerde açıkça zikredilmemesinin dikkat çekici olduğu söylenebilir. Ya da “tegallüb” kavramının bahsi edilen anlamı içerdiği düşüncesiyle sarahaten zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

“Bağy eylemine dayanak olarak ileri sürülen haklılık iddiası/mesnet/gerekçe” anlamı taşıyan ve bağy suçunun oluşumu için gerekli görülen unsur ilgili eserlerde “te'vil” kavramıyla zikredilirken, *Mecmau'l-enhur* ile *ed-Dürri'l-müntekâ*'da “şüphe” kavramıyla ifade edilmiştir. Bu

¹²¹ Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr*, (Yeni Cami, 00433), 276a; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 351-352.

farklılığın, aynı anlamın farklı lafızla ifade edilmesi dışında başka bir ayrıntı/mülâhaza içermediği değerlendirilmiştir.

İsyana teşebbüs eden gruba devlet başkanı tarafından yapılan “vazgeçme” çağrısına isyancılar tarafından olumlu karşılık verilmesi durumunda, devlet başkanının ya da güçlerinin isyancılarla ilgili nasıl bir tavır takınacağına dair *Mecmau'l-Enhur* dışındaki eserlerde herhangi bir açıklama yapılmaması ve doğrudan isyana devam edilmesi haline ilişkin hükümlere geçilmesi, dikkat çeken bir diğer farklılıktır. İsyandan vazgeçilmesi için çağrı yapılması ve isyana sevk eden gerekçeler ile bu noktada zihinlerde oluşan endişelerin giderilmesine dönük çaba gösterilmesi şeklindeki tutum ile bu tutumun esas ve öncelikli kabul edilmesinin, isyan halini terk edenlere yönelik herhangi bir yaptırım uygulanmayacağına zımnen delalet ettiği düşüncesiyle hareket edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla da isyandan vazgeçilmesinden sonrasına dair ayrıca ve sarahaten açıklama yapılmasına ihtiyaç duyulmadığı söylenebilir. Nitekim bu noktaya ilişkin *Mecmau'l-Enhur*'da, çağrının amacının hâsıl olduğu açıkça ifade edilmekte, buradan hareketle de isyandan vazgeçilmesinden sonra isyancılar hakkında yapılacak bir işlem bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Devlet güçlerinin isyancılara yönelik silahlı mücadele başlatması noktasında *Müştemilü'l-ahkâm* ile inceleme konusu diğer eserler arasında önemli bir farklılık bulunmakta, bu farklılık isyancılara yönelik silahlı mücadele başlatılması hususundaki iki ayrı görüşü ifade etmektedir. Hanefîlerin içinde bir grup ile diğer üç mezhep, isyancıların toplanarak bir bölgeyi ele geçirmiş olmalarını silahlı mücadele başlatılması için yeterli görmeyerek fiilen silahlı saldırıya başlamalarını gerekli kabul etmektedir. *Müştemilü'l-ahkâm*'da bu görüş esas alınmaktadır. Hanefîlerin çoğunluğu ise isyancıların ele geçirdikleri bir bölgeyi karargâh edinerek orada toplanmalarını, silahlı müdahalede bulunulması için yeterli görmektedir. *Müştemilü'l-ahkâm* dışındaki eserler de bu görüşü esas kabul etmektedir. Bu noktada *et-Teshîl*'de, ele geçirdikleri bölgede toplu bir güç oluşturmaları halinde, fiilen saldırıya başlamış olmasalar bile içinde bulundukları toplu güç halinin saldırı niteliği/anlamı taşıdığı ifade edilmektedir. Konuya yer veren eserlerden *Mültekâ* dışındaki diğerleri, ihtilafı sadece Şafiî mezhebi üzerinden ele alırken, *et-Teshîl*'de Hanefîler dışındaki diğer üç mezhebe topluca atıfta bulunulmuştur. *Mültekâ*'da ise mezhep dışı görüş ayrılığına hiç değinilmemiştir. İncelemeye konu eserlerin bir kısmında, kaçan ve yaralı isyancıların devlet için yeniden tehlike oluşturma ihtimali bulunduğu etkisiz hale getirilecekleri yönündeki Hanefî mezhebinin görüşü ile diğer mezheplerin bu konudaki farklı/aksi görüşleri de serdedilmiştir. İsyancılara karşı yürütülen silahlı mücadelenin sınırına dair de sadece *Müştemilü'l-ahkâm* ve *Tenvîrü'l-ebşâr*'da açıklama yapılmaktadır. Bu bağlamda yapılan izahlardan, birlikleri dağıtılıp dirençleri kırıldıktan sonra isyancılara karşı yürütülen silahlı operasyona son verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İsyancıların müslüman olmaları, kendilerine yönelik başlatılan silahlı mücadelenin de devlet lehine sonuçlanması, bir başka ifadeyle girilen isyanın, isyancılarca belirlenen amaca ulaşma olasılığının ortadan kalkması, bu noktada belirleyici unsur olmalıdır.

Silahlı mücadele esnasında bâğîler tarafından sulh yapılması yönünde bir teklif gelmesi durumunda devletin nasıl davranacağına dair hükümlere *Tenvîrû'l-ebşâr*'da yer verilmektedir. Şerhleri *Minehu'l-gaffâr* ve *ed-Dürrü'l-muhtâr* ile *Reddü'l-muhtâr*'da da ilgili hükme dair kısa açıklamalar yapılmaktadır. İnceleme konusu diğer eserlerde ise konuya değinilmemektedir. İsyancılara karşı başlatılan silahlı mücadele esnasında devlet güçleri tarafından ele geçirilen esirler hakkında uygulanacak hükümlerle ilgili de, *Müştemilü'l-ahkâm*, *Tenvîrû'l-ebşâr*, *Minehu'l-gaffâr*, *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve *Reddü'l-muhtâr*'da açıklama yapılmakta, diğer eserlerde ise konuya temas edilmemektedir. Ayrıca *Minehu'l-gaffâr*'da esirler hakkında devlet başkanına “ölüm”, “hapis” ve “serbest bırakma” olmak üzere üç tür takdir hakkı tanındığı belirtilmektedir. İnceleme konusu eserlerin bağy bölümü özelinde elde edilen bu farklılıklardan “devlet güçlerinin isyancılara yönelik silahlı mücadele başlatması” noktasında *Müştemilü'l-ahkâm* ile diğer eserler arasındaki -yukarıda zikredilen- farklı yaklaşım, ictihadî bir farklılık olarak ele alınabilir. Farklılığa dair sözü edilen diğer hususlar ise konunun “ihtisar edilmiş halde serdedilme gayretinden” ya da “detaylı anlatılmasına dönük yaklaşımdan” dolayı ortaya çıkmış görünmektedir. Söz konusu farklılıkların bir bütün halinde bu çalışmada serdedilmesi, bağy konusunun bütüncül bir görünüm kazanmasına hizmet edecektir. İlaveten, bâğîlerle mücadele sürecinin ilk aşamasının “silahlı mücadele öncesi” olduğu, bu aşamada “davet” ve “keşfü's-şüphe” yöntemlerinin tatbik edilebileceği; silahlı mücadele aşamasında ise “kıtâl”, “isyanın bastırılması amacıyla halktan destek istenmesi”, “muvâdea” ve “rehineler” ile ilgili konular bulunduğu, sonrasında “yaralı ve kaçan isyancılara nasıl davranılacağına”, “isyancıların mallarına el konulup konulamayacağına”, “isyancı ailelerinin esir edilip edilemeyeceğine” dair hükümler ve “isyancı esirlere nasıl muamelede bulunulacağı” hususunun, silahlı mücadelenin hemen sonrasına sarkan meseleler olduğu, çalışmaya konu eserlerin bütüncül bir şekilde incelenmesi neticesinde elde edilmektedir. Bununla birlikte, isyancılar tarafından toplanan vergiler, bâğî hâkimlere ait yargı kararları, isyancıların hâkimiyet kurdukları bölgede vuku bulan cinayetler ve isyan esnasında birbirlerini öldüren adil ve bâğî kimseler arasındaki miras ilişkisine dair hususlar, yine silahlı mücadele sonrasında ele alınacak konulardır. Ancak hem silahlı mücadele sonrasına sarkan ikinci nitelikli meseleler olarak değerlendirilmesi hem de bu çalışmanın hacmine uygun olmaması nedenleriyle, zikredilen bu konulara temas edil(e)memiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Yazar Katkı Oranı

Bu makalede katkı oranları sorumlu yazar (Şükrü Şahin DÜGENCİLİ) (%70), ikinci yazar (Abdurrahman HAÇKALI) (%30) olarak belirtilmiştir.

Kaynakça

- Akalın, Adnan. *İslam Hukukunda Devlete İsyan Suçu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cezar, Mustafa. *Mufasssal Osmanlı Tarihi: Resimli-Haritalı*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *Mişbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfî*. thk. Abdulazîm eş-Şenâvî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. "Alî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Güneş, Kadir. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2010.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. thk. Sâid Bektaş. 6 Cilt. Ammân: Arvika li'd-Dirâset-i ve'n-Neşr, 2015.
- Hâherzâde, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Buhârî. *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 00847. https://portal.yek.gov.tr/works/search/full?key=%C5%9Eerhu+M%C3%BC%C5%9Fkilati%27l-Kud%C3%BBri&search_key_type=3&search_form_type=ALL_FIELDS
- Halebî, İbrâhim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, ts..
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dîmaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerh-u Tenvîri'l-ebşâr ve câmiil-bihâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dîmaşkî. *ed-Dürrü'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz el-Huseynî ed-Dîmaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*. 6 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Mâce, Abdillâh Muhammed Ebû el-Kazvînî. *es-Sünen*, thk. Beşar Avad Maruf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-arab*. 8 Cilt. Kum/İran: Neşrü Edebi'l-Havza, 1984.
- İbn Nüceym, Sirâceddin. *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzü İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethi'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İmâdî, Ebû'l-Feth Zeynüddin. *Fusûlu'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 00525.

- Kaplan, İlyas. “Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 311-325. https://isamveri.org/pdfdr/002533/2011_18/2011_18_KAPLANI.pdf
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Kaya, Eyyüp Said. “Şerh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/560-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. b. Süleyman b. Kemal. *Îzâhu’l-İslâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Beyazıt, B8866.
- Koca, Ferhat. “Hâherzâde”. 15/135. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed Abdurrahman. 9 Cilt. Kuveyt: Mektebetü’l-İmâmî’z-Zehebî, 2022.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî. *Câmiu’r-rumûzi’r-rivâye fî şerhi Muhtasari’l-Vikâye*. thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman, vd.. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Mergînânî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî (Burhânü’s-Şerîa). *ez-Zahîretü’l-Burhâniyye*. thk. Heyet. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- Mergînânî, Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Erkâm B. Ebi’l-Erkâm, ts..
- Mevsîlî, Ebû’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li talîli’l-muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Molla Hüsrev, Ferâmurz b. Ali Mehmet. *Dürrerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*. thk. Heyet. İstanbul: Harf İlmi Araştırma ve Geliştirme Merkezi, ts..
- Muttakî el-Hindî, Alâuddîn Alî b. Hüsâmiddîn b. Kâdîhân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Burhânî. *Kenzu’l-ummâl fî süneni’l-ekvâli ve’l-efâl*. thk. Hassân Abdulmennân. Amman: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, 2. Basım, 2005.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn, b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Heyet. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2016.
- Rûmî, Fahreddin Yahyâ b. Abdullah el-Mudurnî. *Müştemilü’l-ahkâm fî fetâvâ’l-Hanefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 00570.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Hassân Abdulmennân. 1 Cilt. Ürdün: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, 2009.
- Serahsî, Radiyyüddin. *el-Muhîtü’r-radavî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2021.
- Simavi, Mahmud b. İsrail b. Abdülaziz Bedreddin. *et-Teshîl şerhu Letâifi’l-işârât*. thk. Mustafa Bülent Dadaş. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Simavi, Mahmud b. İsrail b. Abdülaziz Bedreddin. *Câmiu’l-fusûleyn*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2012.

-
- Şahin, Hamdi. *Emeviler ve Emevi Devleti*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Mehmed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 1 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- Timurtâşî, Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî. *Tenvîrü'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 00183-003.
- Timurtâşî, Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî. *Minehu'l-gaffâr şerh-u Tenvîri'l-ebşâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 00433.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî. *Müsifetü'l-hükkâm ale'l-aḥkâm*. Amman: Dâru'l-Feth, 2007.
- Üdeh, Abdulkâdir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l vazî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 13. Basım, 1994.
- Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Budizm’de Maitreya Buda İnancı: Mekân Bağlamında Fenomenolojik Bir Analiz

(Maitreyan Belief in Buddhism: A Phenomenological Analysis in the Context of Space)

Mevlûde KÖROĞLU YETKİN

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Dr., Ministry of Education

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Department of Philosophy and Religious Studies

Samsun | Türkiye Samsun | Türkiye

mewlude.koroglu@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2021-4781>

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

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 11/Ocak/2025

Received | 11/January/2025

Kabul Tarihi | 25/Haziran/2025

Accepted | 25/June/2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025

Published | 30/June/2025

Bir İç- İki Dış Hakem

One Internal- Two External Referees

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Double-Blind Refereeing

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

No conflict of interest declared.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.

This Article was scanned by iTenticate

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr

Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Bu makale Nihai Gerçekliğin Tezahürü Olarak Maitreya Buda adlı doktora tezinden üretilmiştir. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2023.

This article, was produced from the doctorate dissertation Maitreya Buddha as the Manifestation of Ultimate Reality. Ondokuz Mayıs University, 2023.

Atıf | Cite as:

Köroğlu Yetkin, Mevlûde. “Budizm’de Maitreya Buda İnancı: Mekân Bağlamında Fenomenolojik Bir Analiz [Maitreyan Belief in Buddhism: A Phenomenological Analysis in the Context of Space]”. Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 90-110.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1617666>

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



Maitreyan Belief in Buddhism: A Phenomenological Analysis in the Context of Space

Abstract: Maitreya Buddha is considered one of the most important figures in the history of Buddhism and occupies an important place in Buddhist cosmology as a bodhisattva who is believed to appear in the future. Narratives about Maitreya have been shaped in Buddhist literature from early on and have become part of the beliefs that influence the social and individual lives of Buddhists. In Theravada, one of the earliest Buddhist sects, and in the later Mahayana sect, Maitreya is seen as the “the future Buddha” and is believed to come to earth at the end of the age and save the believers. In this context, both the temporal and spatial place of Maitreya in Buddhist cosmology is of great importance. Understanding the role of Maitreya Buddha in cosmology will contribute to the understanding of Buddhist ideas about future salvation and rebirth. In the Buddhist belief system, Maitreya appears as a savior figure in a specific time cycle, which has led to various interpretations of how this figure has been perceived in different societies throughout history. Maitreya is not only a religious figure, but also symbolizes Buddhist expectations of ethics, social order and peace. The aim of this study is not only to identify the place of Maitreya Buddha in Buddhist cosmology, but also to examine Maitreya Buddha's relationship with space through the phenomenological method. Phenomenology offers a powerful method for analyzing Maitreya Buddha's influence on believers and their perceptions of space and time. In narratives about Maitreya, spatial elements, such as where he lives or where he will come, what kind of world he will build, play an important role in Buddhist life and worship practices. Therefore understanding the physical and spiritual spaces in which Maitreya is located will contribute to the understanding of Buddhist experiences throughout history.

Keywords: History of Religion, Buddhism, Maitreya, Space, Cosmos.

Budizm’de Maitreya Buda İnancı: Mekân Bağlamında Fenomenolojik Bir Analiz

Öz: Maitreya, Budizm tarihinin en önemli figürlerinden biri olarak kabul edilmekte ve gelecekte ortaya çıkacağına inanılan bir Buda olarak Budist kozmolojide önemli bir yer tutmaktadır. Maitreya hakkındaki anlatılar, Budist literatürde erken dönemlerden itibaren şekillenmiş ve Budistlerin toplumsal ve bireysel yaşamlarını etkileyen inançların bir parçası hâline gelmiştir. Maitreya, ilk dönem Budist mezheplerinden Theravada ve daha sonra ortaya çıkan Mahayana mezhebinde “geleceğin Buda’sı” olarak görülmekte, çağın sonunda dünyaya gelerek inananları kurtaracağına inanılmaktadır. Bu bağlamda, Maitreya Buda’nın Budist kozmolojideki hem zamansal hem de mekânsal yeri büyük önem taşımaktadır. Maitreya Buda’nın kozmolojideki rolünün anlaşılması, Budistlerin gelecekteki kurtuluş ve yeniden doğuş ile ilgili düşüncelerinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Budist inanç sisteminde Maitreya, belirli bir zaman döngüsünde (kalpa) bir kurtarıcı figür olarak yer almakta, bu da tarih boyunca farklı toplumlarda bu figürün nasıl algılandığına dair çeşitli yorumların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Maitreya Buda, sadece dini bir figür değil, aynı zamanda Budistlerin etik, sosyal düzen ve barışa dair beklentilerini de sembolize etmektedir. Bu çalışmanın amacı, Maitreya Buda’nın Budist kozmolojideki yerini belirlemekle kalmayıp, aynı zamanda Maitreya Buda’nın mekânla olan ilişkisini fenomenolojik yöntemle incelemektir. Fenomenoloji, bireylerin tecrübe ettiği gerçeklikleri ve bu tecrübelerin nasıl anlamlandırıldığını araştıran bir yaklaşım olarak, Maitreya Buda’nın inananlar üzerindeki etkisini ve onların mekân ve zaman algılarını analiz etmek için güçlü bir yöntem sunmaktadır. Maitreya Buda hakkındaki anlatılarda onun nerede yaşadığı veya nereye geleceği, nasıl bir dünya inşa edeceği gibi mekâna dair unsurlar, Budistlerin yaşamlarında ve ibadet pratiklerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle Maitreya’nın konumlandığı fiziksel ve ruhsal mekânların anlaşılması, Budistlerin tarih boyunca yaşadığı deneyimlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Budizm, Maitreya, Mekân, Kozmos.

Giriş

Maitreya, Budist¹ gelenekte gelecekteki bir Buda² ve Sakyamuni Buda'nın³ halefi olarak kabul edilir. Sakyamuni'nin öğretilerinin unutulduğu bir dönemde Maitreya, gerçekliği yeniden tesis etmek amacıyla yeryüzünde tezahür edecektir. Bu süre zarfında Maitreya'nın, Tusita adı verilen göksel cennette yaşadığı ve burada diğer göksel varlıklara dharmayı anlattığına inanılır. Zamanı geldiğinde yeryüzüne inerek insanlara dharmayı öğretecek ve kendi döneminde yaşayan tüm bireyleri nirvanaya ulaştıracaktır. Budizm'in erken dönemlerinden itibaren Maitreya'yı görmek ya da onun yeryüzüne inışı sırasında yanında bulunmak, Budistler için önemli bir hedef olmuştur. Ayrıca Maitreya'nın doğduğu Tusita Cenneti'ni görme ya da onun öğretilerini kabul etme arzusu, Budistlerin en büyük umutlarından biri olarak görülmüştür.

Maitreya, evrenselliği, uyarlanabilirliği ve çok yönlülüğüyle Budist gelenekte önemli bir fenomendir. Ancak İngilizce kaynaklarda nadiren müstakil olarak ele alınmıştır. Alan Sponberg ve Helen Hardacre'nin Maitreya: The Future Buddha adlı eseri, bu konuda yapılmış kapsamlı bir çalışmadır. Justin R. Ritzinger'in Anarchy in the Pure Land kitabı ise modern dönemde Çin'de Maitreya inancının yeniden doğuşunu ve şiddetle ilişkisini ele alır. Ayrıca yüksek lisans ve doktora çalışmaları Maitreya'nın tarihsel gelişimi, Çin, Japonya ve Kore'ye etkileri, milenyalizm, soteriyoloji ve ikonografi gibi konulara odaklanır.

Türkiye'ye gelindiğinde ise Maitreya hakkındaki Uygurca bir metin Şinasi Tekin tarafından Maytrisimit Burkancılığın Mehdisi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidai Bir Dram: (Burkancılığın Vaibhasika Tarikatına ait Bir Eserin Uygurcası) olarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Aynı zamanda Ekrem Sarıkçıoğlu "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet" isimli makalesinde Maitreya'yı mehdi kavramı çerçevesinde ele almıştır.

Maitreya Buda genellikle zamansal bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu çalışma, Maitreya'nın mekân ile ilişkisini Budist kozmoloji bağlamında incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda "Budist kozmolojide Maitreya'nın gök ve yeryüzündeki konumu nasıl bir anlam taşır?" "Mekânın Maitreya'ya etkisi ve Maitreya'nın mekâna etkisi nedir?" sorularına yanıt aranmaktadır.

¹ Metinde geçen Budist, Budizm gibi kavramların yazımında Türk Dil Kurumu'nun *Güncel Türkçe Sözlük*'ünde yer alan biçimler esas alınmıştır. [Bk. *Güncel Türkçe Sözlük*, "Budizm"; "Budist" (Erişim 25 Haziran 2025).] Ancak Maitreya, Sumeru, Ketumati gibi Budizm'e özgü bazı özel terimlerin Türkçede yerleşik ve standart bir kullanımı bulunmadığı için bu kavramların yazımında Sanskrit dilinden Latin alfabesine yapılan bilimsel transliterasyonlar temel alınmıştır. Türkçe akademik literatürdeki farklı yazım örnekleri dikkate alınmış ancak tutarlılık sağlamak amacıyla en yaygın ve kabul gören transliterasyon biçimleri tercih edilmiştir.

² Buda (Sanskrit: Buddha); kelime anlamıyla "uyanmış, aydınlanmış olan" demektir. Bu terim, yalnızca tek bir kişiyi değil, aydınlanmaya ulaşmış tüm varlıkları kapsayan türsel (genel) bir kavramdır. Budist gelenekte birden fazla Buda vardır.

³ Sakyamuni Buda MÖ 6-5. yüzyılda yaşamış, bu çağda ortaya çıkan son Buda'dır. Onun öğretileri Budizm'in temelini oluşturur.

1. Kaostan Kozmosa Geçiş: Maitreya’nın Mekânsal Kozmolojiye Etkisi

Grekçede “süs, düzen, doğal ve görülebilir evren, fizikî evren”⁴ anlamlarına gelen “kozmos”; genel anlamda düzenli, uyumlu ve bütünlüklü bir yapıya sahip evrenin tamamını, özelde ise yasalarla yönetilen ve düzenli bir yapıya sahip dünyayı ifade eder.⁵ “Kaos” ise şeylerin düzensiz ve farklılaşmamış ilk hâlini tanımlamak için kullanılır ve bu nedenle kozmosla tezat oluşturur.⁶ Bu karşıtlık, kelimelerin ilk kullanım biçimlerinde de açıkça görülmektedir. Kaos, düzenli evrenin (kozmos) yaratılmasından önceki karmaşık durumu temsil eder ve kozmosun ortaya çıkışıyla birlikte ortadan kalkar. Ancak ilerleyen dönemlerde kaos yalnızca yaratılış öncesi boşluk için değil aynı zamanda düzensiz, karmaşık ve dağınık olan her şey için de kullanılmıştır.⁷ Ayrıca kaos ve kozmos arasındaki ilişki, düzen ve düzensizliğin bir ifadesi olarak, mekânsal bir dönüşümü yansıtır.

Kozmos ve kaos arasındaki bu karşıtlık, sadece evrenin oluşumuna dair metafizik bir tasvir değil aynı zamanda insanlık tarihine ve ahlaki düzene dair anlatılarda da yankı bulur. Budist kozmolojide Maitreya’nın gelecekteki gelişile ilişkili anlatılarda da benzer şekilde düzenin bozulması ve yeniden tesisi süreci karşımıza çıkar. *Cakkavatti-sihanada Sutta*, *Tripitaka*’da⁸ Maitreya’nın geleceğin Buda’sı olarak yer aldığı tek anlatıdır ve kozmolojik bir perspektif sunar. Anlatı, evrenin başlangıcındaki düzenli ve kusursuz bir dünya⁹ tasavvuruyla başlar. İnsanlar seksen bin yıl yaşar, âdil bir kral tarafından yönetilir ve bilge, erdemli bir yaşam sürerler. İyi-kötü, doğru-yanlış gibi ayrımlar yoktur; her şey doğal bir uyum içindedir.¹⁰ Bu evren, Budist kozmolojide başlangıçtaki tamlik ve düzeni diğer bir deyişle kozmosu ifade eder. Ancak bu düzen sonsuz değildir ve bozulur. Anlatı, düzeni bozan ilk davranışın veya “ilk günah”ın ne olduğu sorusunu gündeme getirir.

Cakkavatti-sihanada Sutta’da anlatıldığına göre başlangıçta ülkeyi yöneten âdil kral, tekerlek hazinesine sahiptir. Tekerlek hazinesinin yerinden oynamasıyla kral, zamanının geldiğini anlayarak yönetimi oğluna bırakır ve münzevi bir hayat sürer. Oğul ve ardından gelen krallar, dharmaya uygun bir şekilde adil yönetimi sürdürür. Ancak bir gün tekerlek hazinesi kaybolur ve kral, halkın tüm uyarılarına rağmen yönetimde dharma kurallarına uymayı bırakır. Bu durum

⁴ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), “kosmos”, 201.

⁵ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), “cosmos”, 81.

⁶ Blackburn, “chaos”, 59.

⁷ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), “kaos”, 307.

⁸ Tripitaka, Budist kutsal metinlerinin en erken ve en kapsamlı derlemesine verilen geleneksel isimdir. Bu kelime Sanskrit dilinde üç sepet anlamına gelir. Vinaya Pitaka (manastır kuralları), Sutta Pitaka (Buda’nın söylevleri) ve Abhidhamma Pitaka (öğretinin felsefi ve psikolojik analizleri) olmak üzere üç ana bölümden oluşur.

⁹ Maitreya’nın geleceği “dünya” yalnızca fiziksel-duyusal âlem olan Dünya gezegeni ile sınırlı değildir. Budist kozmolojide yer alan çok katmanlı tanrısal ve yarı-tanrısal varlıkların yaşadığı “lokalar” evreni içinde konumlanan bir varlık düzlemini ifade etmektedir.

¹⁰ *Cakkavatti-sihanada Sutta* 26.1-5, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya* (Boston: Wisdom Publications, 1995), trans. Maurice Walshe, 395-397.

yoksulluğu, hırsızlığı ve cinayetleri artırarak toplumsal düzenin bozulmasına yol açar.¹¹ Uzun süre devam eden adil yönetim, dharmaya duyulan saygı ve onun rehberliğinde gerçekleşmiştir. Ancak bir kralın, dharma bilgisine başvurmadan, kendi fikirleriyle ülkeyi yönetmesi ilk kaotik eylemi oluşturur. Bu durum adaletin sağlanamamasına ve kaosun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kralın bu tutumu, dharmayı terk edip kendini öncelemesiyle, kibir ve cehaletle bağlantılıdır. Budist düşüncede cehalet, *avidya* kavramıyla ifade edilir ve *dukkhanın*/acının temel nedenidir. *Avidya*, samsara döngüsüne neden olan bağımlı köken zincirinin ilk halkasıdır¹² ve düzenin bozulmasının asıl sebebidir. Kral, cehaleti yüzünden hakikati görememiş, bu da kötülüklerin ve acıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dharma ise yalnızca “öğreti” değil aynı zamanda “desteklemek” ve “temel oluşturmak” anlamlarına gelir.¹³ Bu nedenle dharma, kozmosun temel unsuru olarak değerlendirilir.

Kralın dharma yerine ülkeyi kendi fikirleriyle yönetmesi kozmosun bozulmasına neden olan ilk kötü eylemdir. Toplumsal düzeyde ise düzeni bozan ilk günah hırsızlıktır. Hırsızlık, Budist etik anlayışının temel ilkelerinden biri olan “doğru eylem”e aykırıdır ve toplumsal düzeni bozarak cinayetlere yol açar. İlkel olarak dharmanın terk edilmesi, eylemsel kaosa dönüşmüştür. Dharmanın göz ardı edilmesiyle başlayan kaotik süreçte, Sakyamuni Buda dharmayı yeniden inşa etmek ve bilgilerini inananlara aktarmak için ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Sakyamuni Buda’nın kaosu sona erdirerek kozmosu yeniden tesis ettiği söylenebilir mi?

Sakyamuni’nin mekânsal kozmolojide üstlendiği rol, ara figür olmaktan öteye geçmez. Sakyamuni insanların yalan söylediği, diğer insanlara merhamet göstermediği, birbirlerini öldürdüğü, et yediği, yaşlılara saygı ve minnet duymadığı bir dünyada yaşamış olup insanlara dharmayı anlatmış, onları doğru yola ulaştırarak kozmosu/düzeni hâkim kılmak için çalışmıştır. Fakat bazı başarılar elde etmesine rağmen düzeni tam anlamıyla sağlayamamıştır. Sakyamuni’den sonra insanlık kaosa doğru yol almaya devam etmektedir. Kaosa karşı verilen bu mücadelede tam başarıya ulaşabilecek olan yalnızca Maitreya’dır. Maitreya, dharmayı etkin kılabilen bir varlık ya da zaten kozmosun kendisinin bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Maitreya düzensizliğe (kaosa) karşı düzeni (kozmosu) temsil etmektedir.

Budist anlatılara göre Sakyamuni’nin sınırlı başarısı ve kaosa karşı yürüttüğü mücadele, nihai düzenin tesisini mümkün kılmamaktadır. Bu durum düzenin tam anlamıyla sağlanabilmesi için daha derin bir çöküş ve ardından gelecek daha kapsayıcı bir kurtarıcının gerekliliğini ortaya koymaktadır. *Anagatavamsa Desana*’da geçen “herkes yalnızca kendisini sevecek” ve “herkes birbirine saldıracak”¹⁴ gibi ifadeler bireysel ve toplumsal kaosu anlatmaktadır. Dharmanın yok

¹¹ Cakkavatti-sihanada Sutta 26.9-13, 398-399.

¹² Bk. Robert E. Buswell - Donald S. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism* (New Jersey: Princeton University Press, 2014), “avidya”, 86.

¹³ T. W. Rhys Davids - William Stede (ed.), *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1952), “dhamma”, 4/171.

¹⁴ *Anagatavamsa Desana: The Sermon of the Chronicle-to-Be*, trans. Udana Meddegama (Delhi: Motilal Banarsidass Private Limited, 1993), 26-27.

oluşunun, nefreti ve benlik sevgisini artırarak hem insanın içsel düzenini hem de toplumsal düzeni yıkacağı kabul edilmektedir.¹⁵

Anagatavamsa Desana’da kaosun mekânsal boyutu “yağmurun kâinatın her yerine bardaktan boşanırcasına yağması” ve “ağaç yapraklarının kılıca dönüşmesi” ifadeleriyle vurgulanır.¹⁶ Tabiat unsurlarının şiddet aracı olduğu bu kaos ortamından kurtuluş, doğanın normale dönmesiyle mümkündür. Yağmur duracak, insanlar bilgiyle iyi eylemler yaparak doğayla uyum sağlayacak ve süreç sonunda evren yeniden düzen bulacaktır. *Maitreyavyakarana*’da¹⁷ bu durum şöyle anlatılır: Okyanusların suyu azalacak, Jambu adası düzleşip herkesin yaşayabileceği bir yer hâline gelecek. Hiçbir suç işlenmeyecek, insanlar iyilik yapmaktan keyif alacak. Toprak dikenlerden arınmış, yumuşak ve hoş kokulu olacak; kendiliğinden lezzetli pirinç yetişecek. Ağaçlar aynı anda yaprak, çiçek ve meyve verecek, hatta ipek kumaşlar üretecektir.¹⁸ Başka bir anlatıya göre kaos ortamında şiddet unsuru olan tabiat, düzen (kozmos) içinde genişleyip düzleşerek insan için güvenli bir yer hâline gelecektir. Kılıca dönüşen ağaçlar “pamuk gibi yumuşak” olacak, bolluk ve bereket sunacaktır. İnsanlar güçlü ve uzun ömürlü yaşayacak, dünyevi endişeler, seller, yangınlar ve kıtlık sona erecektir.¹⁹ Evrendeki başlangıç düzenini bozan ilk günah, kralın ülkeyi kendi fikirlerine göre yönetmesidir. Düzen (kozmos) yeniden sağlandığında da kral merkezi bir figür olacaktır. Bu dönemde evren, Sankha adlı *cakravartin* kral tarafından yönetilecektir. Sankha, “orduları yöneten ancak düşmanlarını yenmek için askeri güce ihtiyaç duymayan” bir kraldır.²⁰

Özetle Maitreya hakkındaki anlatılara göre düzenin hâkim olduğu dönemde hırsızlık ve düşmanlık olmayacak, bu nedenle kapılar kilitlenmeyecektir.²¹ İnsanlar merhametli, saygılı, sakin, nazik ve duygularını kontrol edebilen bireyler olacaktır.²² Bu dönemde insanları rahatsız eden tek şey samsara döngüsünden kurtulamamaktır. Maitreya’nın gelişiyle tüm insanlar topluca nirvanaya ulaşacak²³ ve dharma sayesinde kozmosun bütünlüğü tamamlanacaktır. Adil kralın rolü önemli olsa da kozmosun Maitreya’nın manevi gücüyle tamamlanması, maneviyatın ön planda olduğunu gösterir.

¹⁵ Bk. *Suttanipata* 1119; *The Suttanipata: An Ancient Collection of the Buddha’s Discourses*, trans. Bhikkhu Bodhi (Boston: Wisdom Publications, 2017), 343.

¹⁶ *Anagatavamsa Desana*, 26-27.

¹⁷ *Maitreyavyakarana*, Maitreya hakkındaki erken dönem kaynaklarından biridir. Bu metnin Edward Conze tarafından yapılmış İngilizce çevirisi kullanılmıştır. Edward Conze, *Buddhist Scriptures* (Baltimore-Maryland: Penguin Books, 1959), 237-242.

¹⁸ *Maitreyavyakarana*, 238.

¹⁹ *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, trans. Shotaro Iida - Jane Goldstone (USA: Bukkyo Dendo Kyokai and BDK America, Inc., 2016), 16.

²⁰ *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, 17.

²¹ *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, 16.

²² *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, 16.

²³ *Maitreyavyakarana*, 240.

2. Göksel Cennet ve Yeryüzü Cenneti

Cennet, genellikle iyi eylemlere karşılık ölümden sonra mükâfat olarak alınacak ebedî bir yer olarak görülürken, Hint ve Budist düşüncede daha farklı bir anlam taşır. Budizm’de cennet, “ışık ve zevk dünyası”²⁴ anlamına gelen svarga ve “evren, kâinat, bölge”²⁵ anlamındaki loka kavramlarıyla ifade edilir. Ortadoğu dinlerindeki gibi masumiyetin geri döneceği bir bahçe ya da ebedî bir yurt değildir. Cennet, samsara döngüsündeki Tanrıların âlemidir; ancak kalıcı bir mesken olmayıp ebedî bir hayat sunmaz.²⁶

Budist kozmolojiye göre cennet âlemleri kâinatın merkezindeki Sumeru Dağı’nın zirvesinden itibaren başlar ve birçok göksel cennetin varlığı kabul edilir. Bu cennetlerden biri olan Tusita, Maitreya’nın şu anda yaşadığı ve inananlarıyla buluşacağı yer olarak görülür. Yeryüzünde ise Maitreya’nın inişiyile yaşayacağı cennet, Ketumati olarak adlandırılır.

2.1. Tusita

Tusita, Sanskrit dilinde “memnuniyet” anlamına gelir ve Budist kozmolojide arzu âlemindeki altı göksel cennetten dördüncüsüdür.²⁷ Bu cennette yaşayanlar hâlâ arzularının etkisi altındadır, bu yüzden kusurlu bir varoluş sürerler.²⁸ Ancak Tusita’yı diğer cennetlerden ayıran özellik, dünyaya gelmeden önce tüm Budaların burada yaşamasıdır. Örneğin Sakyamuni Buda, doğmadan önce Tusita’da dharmayı anlatmış ve insanlara öğretmek için yeryüzüne inmiştir.²⁹

Tusita Cenneti’nin Budist kozmolojideki merkezî rolüne ve burada ikamet eden Budaların kozmik döngüdeki konumuna dair genel çerçeve çizilse de Maitreya anlatılarında bu cennetin niteliklerine ilişkin detayların sınırlı kalması, Mahayana metinlerinin bu boşluğu nasıl doldurduğunu irdeleme gerekliliğini ortaya koymaktadır. Tusita hakkında daha ayrıntılı bilgiler Mahayana kutsal metinlerinden *Lalitavistara Sutra*’da bulunabilir. Bu sutrada, Sakyamuni’nin Tusita Cenneti’nde müzik, kadınlar, çiçekler, hoş kokular ve altın süslemeler arasında huzur içinde yaşadığı anlatılır.³⁰ Ayrıca *Lalitavistara Sutra*, Sakyamuni’nin Tusita’da büyüleyici bir kristal sarayda yaşadığını³¹ ve zaman zaman Dharmocaya adlı bir saraya gittiğini anlatır. Bir gün Sakyamuni, aslanlı tahta oturarak dünyaya doğmasının yaklaştığını duyurur.³² Tanrısal çocuklar

²⁴ John Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English* (Albany: State University of New York Press, 1996), “Svarloka (Svarga)”, 308.

²⁵ Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press, 1964), “loka”, 906.

²⁶ Linda M. Tober - F. Stanley Lusby, “Heaven and Hell”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 6/241.

²⁷ Buswell - Lopez, “tusita”, 930.

²⁸ Akira Sadakata, *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, trans. Gaynor Sekimori (Tokyo: Koesi Publishing Co., 1997), 57.

²⁹ Bk. *Anagatavamsa Desana*, 26.

³⁰ Bk. *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion*, trans. Gwendolyn Bays - Edward Foucaux (California: Dharma Publishing, 1983), 1/22-23.

³¹ *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion*, 1/53.

³² *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion*, 1/29.

ona gitmemesi için yalvarır, ancak Sakyamuni onları teskin ederek kendisinden sonra Maitreya’nın dharmayı öğreteceğini söyler. Tacını Maitreya’nın başına yerleştirerek onun kusursuz bir Buda olacağını ilan eder.³³ Ardından dünyaya inişiyle Tusita kasvetle dolarken Jambudvîpa’nın aydınlandığı belirtilir.³⁴

Sakyamuni, Tusita’da lüks ve refah içinde üç görkemli sarayda yaşamaktaydı. Yeryüzünde doğmadan önce tahtını ve tacını Maitreya’ya devretmesi, dharmanın artık Maitreya tarafından korunacağına işaret etmektedir. Böylece Maitreya, Tusita’da Gautama’nın halefi olmuş, cenneti yönetme ve oradaki varlıklara dharmayı anlatma görevini üstlenmektedir. Tusita’da doğmayı başaranlara bile dharma öğretilmeye devam edilmesi, tüm lüks ve refaha rağmen dharmaya uyma ilkesinin geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Bu noktada kimlerin bu cennette yeniden doğmayı başarabileceği sorusu önem kazanmaktadır.

Mahayana kutsal metinlerinden biri *Lotus Sutra*³⁵ olarak bilinen *Saddharmapundarika*’da kimlerin Tusita’ya gideceği kısaca şu şekilde açıklanır: Bu sutrayı muhafaza eden, okuyan ve anlayan herkes, yaşamlarının sonunda bin Buda tarafından korunacak ve kötü bir duruma düşmekten kurtulacaktır. Bu kişiler, otuz iki büyük işaretle donatılmış ve etrafı büyük bodhisattvalar, sayısız bakire kızlarla çevrili olan Maitreya Buda’nın yaşadığı Tusita Cenneti’ne ulaşacaktır. Tusita’da doğmayı başaran bu kimseler, erdem ve kazanç açısından ödüllendirilecektir. Bu nedenle bilge kişiler, bu sutrayı çoğaltmayı gönülden teşvik etmeli, başkalarını da çoğaltmaya, muhafaza etmeye, okumaya ve doğru bir şekilde hatırlamaya yönlendirmelidir. Ayrıca, öğretilere uygun bir yaşam sürmelidir.³⁶

Özetle Tusita Cenneti, burada doğmayı başaranların yüz binlerce yıl mutluluk içinde yaşayacağı bir yer olarak tasvir edilmektedir. Bazı kaynaklarda Tusita’daki bir günün dünya zamanı ile dört yüz yıla eşit olduğunu belirtilmektedir.³⁷ Burada doğanların sonsuza kadar kalmasalar bile oldukça uzun bir süre Tusita’da yaşayacakları anlaşılmaktadır.

2.2. Ketumati

Maitreya anlatıları, Maitreya’nın yeryüzüne doğacağı Ketumati şehrini ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. *Cakkavatti-sihanada Sutta*, *Anagatavamsa Desana* ve *Maitreyavyakarana* gibi metinlerde, Maitreya’nın bu şehirde yaşayacağı ortam hakkında bilgiler bulunur. Özellikle *Maitreya’nın İnişi* ve

³³ *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion*, 1/71-72.

³⁴ *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion*, 1/91.

³⁵ Bazı kavramların Türkçe karşılığı için Korhan Kaya tarafından Sanskrit dilinden Türkçeye yapılan *Lotus Sutra* çevirisinden istifade edilmiştir. Bk. *Lotus Sutra Saddharmapundarika Sutra*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018).

³⁶ *The Lotus Sutra (Taisho Vol. 9, No 262)*, trans. Tsugunari Kubo - Akira Yuyama (California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007), 315.

³⁷ Buswell - Lopez, “tusita”, 930.

*Aydınlanması Üzerine Sutra*³⁸ Ketumati'yi ayrıntılı olarak tasvir eder. Bu metindeki Ketumati tasviri özetle şöyledir:

O dönemde Ketumati adlı olağanüstü bir şehir var olacaktır. Geniş ve düzenli bu şehir, kusursuz bir temizlik ve mükemmel bir düzenle dikkat çekecektir. Şehirde iyi ahlaklı insanlar barış ve mutluluk içinde yaşayacaklardır. Sokaklar temiz, toprak parlak ve her yerde altın ile gümüş yığınları bulunacaktır. İnsanlar, ölüm vakti geldiğinde huzur içinde mezarlıklara gidecek ve sessizce hayata veda edeceklerdir. Bu dönemde düşmanlık, hırsızlık, sel, yangın veya kıtlık gibi dünyevi sıkıntılar olmayacak, kapılar kilitlenmeyecektir. Halk, birbirine karşı merhametli, saygılı ve sakin bir yaşam sürecektir. Ketumati'de doğal göller ve kaynaklarla dolu birçok park bulunacak, sular çeşitli renklerde nilüfer çiçekleriyle kaplanacaktır. Bol yağmurlar sayesinde bitkiler gelişip serpilecek, yabani otlar çıkmayacak ve her tohum yedi kez ürün verecektir. Az bir çabayla bereketli hasatlar elde edilecek, yiyecekler yalnızca lezzetli ve güzel kokulu değil, aynı zamanda besleyici ve güç verici olacaktır.³⁹

Görüleceği üzere Ketumati; hazinelerle dolu, doğal afetlerden arınmış, hastalık ve sorunların olmadığı, bolluk ve bereketin hüküm sürdüğü bir yeryüzü cenneti olarak tasvir edilir. Ketumati'nin nerede yer aldığına dair *Maitreyavyakarana*'da şu ifade geçer: "Hindistan, bu Jambu kıtası... Ketumati şehri o zaman başkent olacak."⁴⁰ *Cakkavatti-sihanada Sutta*'da ise şöyle denir: "O zaman bugünkü Varanasi şehri, Ketumati adında güçlü, müreffeh, insanlarla dolu ve tedarik sağlamada başarılı bir kraliyet şehri olacak. Jambudvipa kıtasında, başkent Ketumati tarafından yönetilen seksen dört bin şehir bulunacak."⁴¹ Bu metinler, Ketumati'nin Hindistan'daki Varanasi şehriyle özdeşleştirildiğini belirtir. Ayrıca, Jambudvipa Hint kozmolojisinde, evrenin merkezi olan Sumeru Dağı'nın güneyinde yer alan ve dört yöndeki kıtaların merkezi kabul edilen bir bölgedir.⁴² Ketumati'nin Sumeru Dağı'nın batı, kuzey veya doğusundaki diğer kıtalar yerine neden güneydeki Jambudvipa'da kurulacağı sorusunun yanıtı bu merkezi rolüyle ilişkilidir. Jambudvipa, Hint kozmolojisinde dünyaya ve insana dair tasavvurların odak noktasıdır.

Ketumati'nin yeryüzündeki konumuna ve kozmolojik bağlamına dair bu betimlemeler, onun neden özellikle Hint Yarımadası'nda yer alacağı sorusuna açıklık getirir ve bu tercihin arkasındaki metafizik gerekçeleri ortaya koyar. Nitekim *Lalitavistara Sutra*'ya göre Budalar veya *bodhisattvalar*, cahil, barbar ve doğruyla yanlış ayırt edemeyen insanların yaşadığı topraklarda doğmazlar.⁴³ Sumeru Dağı'nın güneyi olan Hint Yarımadası, üstün insanların yaşadığı bir bölge olarak kabul edilir. Bu nedenle Maitreya'nın yeryüzüne ineceği, ahlaki saflığı ve manevi uyanışı başlatacağı yer burası olacaktır. Metinde, Sumeru Dağı'nın diğer yönleri olumsuz özelliklerle tanımlanır:

³⁸ Maitreya hakkında yazılmış sutralar arasında en önemlilerindendir. Kumarajiva (344-413) tarafından Sanskrit aslından Çinceye çevrilmiştir.

³⁹ *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, 15-16.

⁴⁰ *Maitreyavyakarana*, 238-239.

⁴¹ *Cakkavatti-sihanada Sutta* 26.23-26, 403-404.

⁴² Edward A. Irons, *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Facts On File, Inc., 2008), "Mt. Sumeru", 475.

⁴³ *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion*, 1/36.

doğusunda gururlu insanlar, batısında azgın boğalar gibi kişiler, kuzeyinde ise sert ve sevimsiz seslere sahip insanlar yaşar.⁴⁴ Bu nedenlerle yeryüzü cennetinin Hint Yarımadası’nda kurulacağı belirtilir.

Ayrıca *Anagatavamsa Desana*’ya göre “Ketumati şehri cennet gibi olacak”tır. Lüks ve refahın içinde Kral Sankha’nın ve Maitreya’nın yaşayacağı saraylar da anlatılır. *Cakkavatti-sihanada Sutta*’ya göre “Kral Sankha Maitreya’nın dünyaya gelişinden sonra bir zamanlar Kral Mahapanada tarafından yaptırılan sarayı yeniden inşa edecek ve orada yaşayacaktır.”⁴⁵ *Anagatavamsa Desana*’da anlatıldığına göre Kral Mahapanada, yirmi beş *yojana*⁴⁶ yüksekliğinde, yedi değerli taştan yapılmış, yüz katlı ve seksen dört bin odalı ihtişamlı bir sarayda çok eski zamanlarda yaşamıştır. Saray, safir, altın, gümüş ve mercan gibi değerli malzemelerle süslenmiştir. *Cakkavatti-sihanada Sutta*’da, Maitreya’nın gelişinden sonra Kral Sankha’nın bu sarayı yeniden inşa edeceği ve sarayın şehrin merkezinden yükselip gökyüzünde hareket ederek tüm evreni aydınlatacağı anlatılır. Ayrıca Kral Sankha tekerlek, fil, at, mücevher, general, kraliçe ve oğuldan oluşan yedi hazineye sahip olacaktır.⁴⁷ Maitreya, Tusita Cenneti’nde olduğu gibi Ketumati’de de üç sarayda yaşayacaktır.⁴⁸ Hindistan’ın kuzey iç bölgelerinde yıl, dört aylık periyotlardan oluşan üç mevsime (ilkbahar, yaz, sonbahar) ayrılır.⁴⁹ Maitreya’nın her iki cennette de üç sarayının bulunmasının nedeni, her mevsimi farklı bir sarayda geçirmesidir. Ancak Ketumati, sadece Kral Sankha ve Maitreya’nın saraylarda yaşadığı bir yer değildir. Ketumati’de kimse ahşap veya yaprak kulübelerde yaşamaz; herkes yedi çeşit değerli taştan yapılmış saraylarda oturur.⁵⁰

Ketumati şehri veya cennetiyle ilgili anlatılarda, bu krallıkta kimlerin yaşayabileceği de önemli bir yer tutar. Ketumati’ye ulaşmak isteyenlerin hırsızlık, cinsel istismar, yalan, iftira, sert sözler, gevezelik, kötü niyet ve yanlış görüşlerden kaçınması gerekir. Ayrıca bu kişiler ensest, açgözlülük ve sapkınlık gibi üç şeyden uzak durmalıdır. Bunun yanı sıra anne-babaya, münzevilere, din adamlarına ve kabile reislerine saygı göstermek ve doğru işlerde kararlılık göstermek, Ketumati’de doğmanın temel şartlarıdır.⁵¹

3. Kutsal Doğa’nın Bedenlenmesi

Budizm tarihinin ilk dönemleri hariç⁵² Buda’nın bedenini ifade etmek için “kaya” kelimesi kullanılmıştır. Sanskrit dilinde *kaya* kelimesi “beden, miktar, grup” gibi anlamlara gelir.⁵³

⁴⁴ Sadakata, *Buddhist Cosmology*, 36.

⁴⁵ *Cakkavatti-sihanada Sutta* 26.23-26, 403-404.

⁴⁶ Budist kutsal metinlerinde sıklıkla kullanılan bir uzaklık ölçü birimidir. 6 ile 16 kilometre arasında olduğu tahminleri yapılsa da genellikle yaklaşık 12 kilometre olarak hesaplanır.

⁴⁷ *Anagatavamsa Desana*, 29-30.

⁴⁸ Bk. *Anagatavamsa Desana*, 36.

⁴⁹ Nan Huai-Chin, *Basic Buddhism: Exploring Buddhism and Zen* (York Beach: Samuel Weiser, 1997), 45.

⁵⁰ Bk. *Anagatavamsa Desana*, 33.

⁵¹ *Cakkavatti-sihanada Sutta* 26.22, 402-403.

⁵² Monier-Williams, “kâya”, 66.

⁵³ Nalinaksha Dutt, *Mahayana Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), 136.

Sakyamuni, inananlarına fiziksel bedeninden ziyade öğretiyi odaklanmalarını öğütlemiştir. *Pali Kanon*'un *Digha Nikaya* bölümündeki *Mahaparinibbana Sutta*'da, Sakyamuni ölümünden önce kuzeni Ananda'ya, dharmanın/öğretinin onun ölümünden sonra rehberlik etmeye devam edeceğini söyler.⁵⁴ *Samyutta Nikaya*'da⁵⁵, Sakyamuni'yi görmek isteyen Vakkali adlı bir keşişten bahsedilir. Sakyamuni ona, "Vakkali, neden bu fani bedeni görmek istiyorsun? Kim dharmayı görürse beni görür, kim beni görürse dharmayı görür."⁵⁶ der. Sakyamuni fiziksel varlığının sıradan olduğunu, asıl fark yaratanın öğretileri olduğunu açıkça belirtir.

Sakyamuni'nin fiziksel bedenine değil öğretilerine vurgu yapan bu anlayış, zamanla Buda'nın farklı düzeylerde bedenlere sahip olduğu fikrini doğurmuş ve böylece Budist düşüncede "iki beden" doktrininin temelleri atılmıştır. Budist kanonun tamamlanmasının ardından Sakyamuni'nin öğretileri *dharma-kaya*, bedensel kalıntıları ise *rupa-kaya* olarak anılmaya başlanmıştır. Böylece Buda'nın iki bedeni doktrini ortaya çıkmıştır. *Rupa-kaya*, Buda'nın fiziksel ve geçici bedenini ifade ederken *dharma-kaya*, gerçek ve kalıcı Buda olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Theravada mezhebine göre *dharma-kaya*, Buda'ya dair tüm özelliklerin toplamıdır; dolayısıyla "Buda'ya sığınırım" diyen kişi, Sakyamuni'ye değil, *dharma-kaya*ya sığınır.⁵⁸ Mahayana mezhebi ise üç beden (*tri-kaya*) doktrini benimsemiştir ve *dharma-kaya*, bu doktrinin temel unsuru olarak, Buda'nın kişileşmemiş, tüm evreni kapsayan kozmik bedeni anlamına gelir.⁵⁹ *Dharma-kaya*, evrendeki tüm varlıklarda içkindir ve Buda-doğası olarak ifade edilir. Bu Kutsal Doğa her şeyin ötesinde olmasına rağmen tüm canlılara nüfuz eder ve Budalar, *bodhisattvalar* gibi çeşitli biçimlerde yeryüzünde tezahür eder. Sakyamuni geçmişteki bir tezahürken Maitreya Kutsal Doğa'nın gelecekteki tezahürü olarak bedenlenecektir.

Kutsal Doğa olarak Maitreya'nın gelecekte nasıl bedenleneceği veya insanlara hangi formda görüneceği Budist kutsal metinlerinde anlatılır. *Anagatavamsa Desana*'ya göre Maitreya'nın bedeni olağanüstü büyüklükte ve ihtişamda olacaktır. Bedeni seksen sekiz *riyan*⁶⁰ yüksekliğinde olup farklı bölümleri orantılı olarak yirmi iki *riyan* ölçülerindedir. Kulak memeleri ışık gibi parlayacak, kaşları altın üzerinde beliren mavi bir gökkuşağına benzeyecek, dudakları sarmaşık gibi olacak ve yüzü altın bir ayna gibi ışıdayacaktır. Maitreya, zifiri karanlıkta bile açık kalan gözleriyle on iki yojana genişliğindeki her şeyi net bir şekilde görebilecek, bedeni yirmi beş yojana genişliğindeki

⁵⁴ *Mahaparinibbana Sutta* 6.1, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*, trans. Maurice Walshe (Boston: Wisdom Publications, 1995), 269-270.

⁵⁵ *Samyutta Nikaya*, *Pali Kanon*'daki *Sutta-pitaka* içinde yer alır. "Muhtelif Vaazlar Risalesi" anlamına gelir.

⁵⁶ *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*, trans. Bhikkhu Bodhi (USA: Wisdom Publications, 2000), 939.

⁵⁷ Frank E. Reynolds, "The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition", *History of Religions* 16/4 (1977), 376.

⁵⁸ Theodore Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1989), 46-49.

⁵⁹ İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi* (İstanbul: Yol Yayınları, 1981), 236-237.

⁶⁰ Seylan dilinde bir ölçü birimdir; yaklaşık 44-52 cm arasındadır.

bir alanı aydınlatacaktır. Bedeni, *mahapurusanın*⁶¹ otuz iki büyük ve seksen küçük işaretine sahip olarak sürekli ışık yayacak ve bu ışık altı farklı renkte parlayacaktır. Işık huzmeleri döne döne evrenin sonuna kadar yayılacak ve Buda’nın öğretisinin sona erdiği ana dek devam edecektir.⁶²

Görüleceği üzere Maitreya’nın bedeni, büyüklüğü ve orantısızlıktan tamamen uzak olmasıyla kusursuz bir şekilde tasvir edilmiştir. Anlatılarda “bedeni kusursuz ve hiçbir şeyle kıyaslanamayacak mükemmel bir orana sahip olacak”⁶³ ifadeleri yer alır. Bu devasa tasvirler, Maitreya’nın fiziksel varlığının yalnızca insanüstü bir mükemmelliği değil aynı zamanda evrensel bir yüceliği ve kutsallığı temsil ettiğini vurgular. Maitreya’nın bedeninin büyüklüğü, onun kozmik önemini ve kapsayıcılığını sembolize ederken, orantılılığı ise düzen ve uyumu ifade etmektedir.

Maitreya’nın bedenine dair bu idealize edilmiş betimlemeler, onun zuhur edeceği Ketumati şehriyle bütünlük arz eder. Ketumati şehrinin, sarayların, canlıların ve hatta Maitreya’nın altında aydınlanacağı ağacın bile devasa boyutlarda olduğu bir dönemde, Maitreya’nın bedeni de bu büyüklükle uyum içinde tasvir edilmiştir. Bu betimleme, onun mükemmel bir dünyada tezahür eden, Kutsal Doğa’nın fiziksel bedeninde somutlaştığı kusursuz bir varlık olduğunu ifade eder. Maitreya, bedeninden yayılan ışıkla tüm kâinatı aydınlatacak, her şeyi görebilecek ve herkes tarafından görülebilecektir.

Budist anlatılarda Maitreya’nın fiziksel özellikleri “mahapurisanın otuz iki büyük ve seksen küçük işaretine sahip” ifadesiyle tanımlanır ve bu ifade bir çok Maitreya anlatısında yer alır.⁶⁴ *Pali Kanon*’daki *Digha Nikaya*’nın *Lakhana Sutra* bölümünde, bu otuz iki büyük işaretin detayları verilmiştir. Bu işaretlere sahip bir kişinin kaderi iki olasılıktan birine bağlıdır: ya bir *cakravartin* kral olacak ya da evinden ayrılarak Budalığa ulaşacaktır.⁶⁵ Otuz iki işaret ise şunlardır: 1. Ayakları düztabandır. 2. Ayak tabanları jant ve tekerlek göbeğiyle tamamlanmış bin parmaklı tekerlek gibi olacaktır. 3. Topukları çıkıktır. 4. El ve ayak parmakları uzundur. 5. El ve ayakları yumuşak ve hassastır. 6. Elleri ve ayakları ağ gibidir. 7. Ayak bilekleri yüksektir. 8. Bacakları bir antilobun bacaklarına benzer.⁶⁶ 9. Ayaktayken, eğilmesine gerek kalmadan iki eliyle dizlerine dokunabilir ve dizlerini ovabilir. 10. Erkeklik organı bir kılıf içindedir. 11. Teni altın rengi, parlaktır. 12. Teni narin ve bedeni hiçbir kirin tutunamayacağı kadar pürüzsüzdür. 13. Beden kılları, her gözenekte bir tane olacak şekilde ayrı ayrıdır. 14. Beden kılları yukarıya doğru uzar. 15. Bedeni düzdür. 16. Bedeni yedi dışbükey yüzeye sahiptir. 17. Bedeninin ön tarafı bir aslanınki gibidir. 18. Omuzlarının arasında çöküntülük yoktur. 19. Bedeni, banyan ağacınınki gibi orantılıdır. 20. Göğüsleri eşit büyüklüktedir. 21. Mükemmel bir tat alma duyusuna sahiptir. 22. Çenesi aslanınki gibidir. 23. Kırk dişi vardır. 24. Dişlerinin hepsi eşit uzunluktadır. 25. Dişlerinin arasında boşluk yoktur. 26. Köpek

⁶¹ Hint edebiyatında bireysel varlık için veya benlik için kullanılan ortak bir kelimedir. *Mahapurusanın* kelime anlamı “büyük adam” veya “büyük varlık”tır, genellikle Buda için kullanılır. Pali dilindeki karşılığı *mahapurisadır*.

⁶² *Anagatavamsa Desana*, 49-50.

⁶³ *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, 18.

⁶⁴ Bk. *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, 18.

⁶⁵ *Digha Nikaya* 3.142, 441.

⁶⁶ Hızlı anlamında kullanılmıştır.

dişleri çok parlaktır. 27. Dili çok uzundur. 28. Karavika⁶⁷ kuşunununki gibi, Brahma benzeri bir sesi vardır. 29. Gözleri koyu mavidir. 30. Kirpikleri, bir ineğinkine benzerdir. 31. Kaşlarının arasındaki tüyler beyazdır ve pamuk gibi yumuşaktır. 32. Başı, kralların sahip olduğu muhteşem taca benzerdir.⁶⁸

Anlaşılabileceği üzere Maitreya'nın sahip olacağı otuz iki büyük işaret onu gören kişilerin kolayca tanıyabileceği belirgin özelliklerdir. Başka bir deyişle Maitreya'yı görenler onu hemen tanıyıp Maitreya olduğunu fark edebileceklerdir.

4. Maitreya ve Kutsal Mekân: Budist Kozmolojide Dağlar

Yeryüzünde özellikle bazı yerler ibadet etmek, tazimde bulunmak için daha çok ilgi görmüş ve kutsal kabul edilmiştir. Bunlar arasında dağlar tarih boyunca önemli bir yere sahip olmuştur. Budist kozmolojide kâinatın merkezinde Sumeru Dağı bulunur. Kutsal kabul edilen bu dağın sonsuzluk, kudret ve değişmezlik gibi özelliklere sahip olduğuna inanılır. Bu özellikleri nedeniyle Buda'nın bedeniyle özdeşleştirilmiştir.⁶⁹

Budist düşüncede dağların taşıdığı bu sembolik ve kutsal anlam, Maitreya anlatılarında da benzer biçimde kendini gösterir ve belirli dağların özel bir işlev üstlenmesine zemin hazırlar. Maitreya anlatılarında Grdhrakuta Dağı önemli bir yer olarak tasvir edilir. *Maitreya'nın İnişi ve Aydınlanması Üzerine Sutra*'ya göre Maitreya, üç mecliste insanları topluca nirvanaya ulaştırdıktan sonra yaşlı Mahakasyapa'yı ziyaret etmek için inananlarla birlikte bu dağa tırmanır. Dağın zirvesine ulaştığında Mahakasyapa'yı görür ve onun erdemlerini övgüyle anarak orada toplanan şaşkın kalabalığa Mahakasyapa'yı tanıtır.⁷⁰ Maitreya'nın Grdhrakuta Dağı'na çıkışı ve Mahakasyapa'yla karşılaşması, geçmişte Budist öğretileri koruyan ve devam ettiren büyük bir varlığı onurlandırmak ve Mahakasyapa'nın kutsallığını vurgulamak içindir.

Ayrıca Grdhrakuta Dağı, Rajagaha şehrini çevreleyen beş dağdan biridir ve akbaba şeklindeki görüntüsü nedeniyle Akbaba Zirvesi olarak anılmaktadır. Akbaba sürülerinin yoğun olarak bulunduğu bu bölge, Sakyamuni'nin sıkça tefekkür etmek amacıyla gittiği ve uzun süre vakit geçirdiği bir yer olmuştur.⁷¹ Aynı zamanda *Lotus Sutra*'nın girişinde, bu metnin Grdhrakuta Dağı'nda vaaz edildiği belirtilir.⁷² *Divyavadana*'ya⁷³ göre ise Maitreya, sekiz yüz milyon keşişle birlikte Grdhrakuta Dağı'na çıkarak Mahakasyapa'nın bozulmamış bedenini alır ve öğretiyi katkılarından övgüyle bahseder. Mahakasyapa, Sakyamuni'nin öğretilerini bir araya getirmekte

⁶⁷ Melodik öten bir kuş türüdür.

⁶⁸ *Digha Nikaya* 3.143-145, 441-442.

⁶⁹ Ichiro Hori, "Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion", *History of Religions* 6/1 (1966), 3.

⁷⁰ *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*, 23.

⁷¹ Elizabeth Cook, *Holy Places of the Buddha*, ed. Tarthang Tulku (Berkeley: Dharma Publishing, 1994), 9/118-119.

⁷² *Lotus Sutra*, 3.

⁷³ Budizm tarihinde ortaya çıkan ilk mezhepler arasında yer alan Mulasarvastivadınlar'e ait bir metindir. "Kutsal Anlatılar" anlamına gelir. MS. ilk asırdan itibaren Sanskrit dilinde yazıya geçirilmiştir.

önemli bir rol oynamıştır.⁷⁴ Rivayetlere göre Rajagaha’daki ilk Budist konsilinden sonra görevini tamamlayan Mahakasyapa nirvanaya ulaşmak için Grdhrakuta Dağı’na çıkıp dua eder ve *parinirvanaya* girer. Dağ onun üzerine kapanarak Mahakasyapa’yı ölümsüzlükle taçlandırır ve Sakyamuni’nin cübbesini Maitreya’ya teslim etmek için o, dağla bütünleşir.⁷⁵

Anlaşılabacağı üzere Grdhrakuta Dağı, hem Sakyamuni Buda’nın tefekkür etmek ve dharmayı öğretmek için gittiği hem de gelecekte Maitreya’nın inananlarla birlikte gidip dharmayı açıklayacağı önemli bir mekândır. Bu dağla bütünleşen Mahakasyapa, geçmişin Buda’sından geleceğin Buda’sına dharmayı taşıyan bir aracıdır. Dharmayı koruyan ve geleceğe ulaştıran, ölümsüzlüğü simgeleyen yer ise Grdhrakuta Dağı’dır. Bu nedenle dağ, Budistler için önemli bir kült merkezi hâline gelmiş ve çevresine birçok mabet inşa edilmiştir.⁷⁶

Maitreya ile ilişkilendirilen dağlardan diğeri ise Çin’in Zhejiang Eyaleti’nde yer alan Xuedou Dağı’dır. Bu dağda 33 metre yüksekliğinde büyük bir Maitreya heykeli bulunur.⁷⁷ Xuedou Dağı 10. yüzyılda Çin’de yaşamış ve Maitreya’nın enkarnasyonu olarak kabul edilen gezgin keşiş Pu-tai ile özdeşleşmiştir. Pu-tai genellikle büyük göbeği ve çevresindeki çocuklarla betimlenmiştir⁷⁸ ve göbeği dağlık bir şekle benzetilmiştir. Çocukların onun göbeğine tırmanmaya çalışması ile Budistlerin Xuedou Dağı’na tırmanması arasında benzerlik kurulmuştur.⁷⁹ Pu-tai’nin Xuedou Manastırı’nda yaşadığı bilinir. Bu bölge, Pu-tai sayesinde popülerleşmiş ve tanınmıştır. Günümüzde Xuedou Dağı’nda, Maitreya heykelinin yanı sıra Tusita Cenneti’ni simgeleyen yapılar ve manastırlar da yer alır.⁸⁰ Bu dağ, Çin’deki beş kutsal dağdan biri olarak kabul edilir ve her yıl Maitreya Kültür Festivali düzenlenerek Maitreya’nın temsil ettiği değerler hatırlanır.⁸¹

Maitreya ile ilişkilendirilen diğer bir dağ, Çin’in güneybatısındaki Fanjing Dağı’dır. Bu dağın Maitreya’nın meskeni olduğuna dair inanç, dağın kendine has yapısına ve buna ilişkin anlatılara dayanır. Dağın zirvesinin ikiye bölünmüş gibi görünmesi, yerel halkın ilgisini çekmiş ve bu görüntüyle ilgili çeşitli anlatılar ortaya çıkmıştır. Bir rivayete göre Sakyamuni ve Maitreya, dünyadaki sorumluluklarını paylaşmak üzere Altın Zirve olarak bilinen dağın zirvesini bir bıçakla ikiye bölerler. Diğer bir rivayete göre ise Sakyamuni ve Maitreya, Budalığa ulaşmak için bu dağda

⁷⁴ *Divine stories: Divyavadana*, trans. Andy Rotman (Boston: Wisdom Publications, 2008), 1/126.

⁷⁵ Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Saka Era*, trans. Sara Webb-Boin (Louvain-Paris: Peeters Press, 1976), 206-207.

⁷⁶ Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana*, trans. Paul Groner (USA: University of Hawaii Press, 1990), 33-34.

⁷⁷ Xinping Zhuo, *Religious Faith of the Chinese* (Singapore: Springer, 2017), 222.

⁷⁸ Ferdinand Diederich Lessing, *Yung-Ho-Kung: An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult* (Stockholm: The Sino-Swedish Expedition, 1942), 1/24.

⁷⁹ Kenneth K. S. Ch’en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1973), 8.

⁸⁰ Justin R. Ritzinger, “Marketing Maitreya—Two Peaks, Three Forms of Capital, and the Quest to Establish a Fifth Buddhist Mountain”, *Buddhist Tourism in Asia*, ed. Courtney Bruntz - Brooke Schedneck (USA: University of Hawaii Press, 2020), 86-89.

⁸¹ NINGBO.CHINA, “Maitreya Cultural Festival of Xuedou Mountain celebrated in Ningbo, Zhejiang” (Erişim 25 Haziran 2025).

beslenmişlerdir. Ayrıca halk arasında dağın şeklinin doğru açıdan bakıldığında bodhisattvalara benzediği inancı yaygındır. Günümüzde Fanjing Dağı'nda her iki zirvede birer manastır bulunur; zirvelerden birindeki mabet Sakyamuni'ye, diğerkindeki mabet ise Maitreya'ya adanmıştır.⁸²

Maitreya'yla ilişkilendirilen ve Koreli Budistler için önemli dağlardan biri Güney Dağı'dır. Günümüzde Namsan Dağı olarak bilinen bu dağ, Silla Krallığı'nın başkenti Kyongju şehrinde yer alır. Rivayetlere göre Silla Krallığı döneminde yaşayan bir keşiş, bir rüya görüp bu rüyadan ilham alarak Güney Dağı'na çıkar ve Maitreya'nın görüntüsünü bir taşa çizer. Bu taşı dağın bir sırtına yerleştirdikten sonra, Güney Dağı Maitreya ile özdeşleşir. Maitreya imgesinin bulunduğu bu vadiye Maitreya Vadisi (Mirukkok) adı verilir.⁸³ Silla döneminde bu dağ kutsal bir yer olarak kabul edilip Maitreya'nın saf toprakları olduğuna inanılmıştır.⁸⁴ Aynı zamanda buraya Maitreya'nın taştan yapılmış 16 metrelik bir heykeli dikilmiştir. 8. yüzyıla kadar bu dağ Maitreya'nın imgesini görmek isteyen keşişler için önemli bir hac merkezi olmuştur.⁸⁵

Kore'de Maitreya ile ilişkilendirilen kutsal dağ inancı Japonya'da da kendini göstermiş; farklı kültürel ve coğrafi bağlamlarda belirli dağlar Maitreya'nın kutsal varlığıyla özdeşleştirilerek ona atfedilen önemli mekânlar hâline gelmiştir. Japonya'da dağların kutsallıkla olan bağı, ülkenin dağlık yapısı ve volkanik faaliyetlerin toplum üzerindeki etkisi nedeniyle oldukça güçlüdür. Burada Maitreya ile ilişkilendirilen ve onun ineceğine inanılan dağlardan biri Hiko Dağı'dır. Güney Japonya'da geniş bir alana yayılan bu dağa, 725 yılında Horen tarafından Maitreya Tapınağı adı verilen bir mabet inşa edilmiştir. Hiko Dağı çevresinde keşişlerin inzivaya çekildiği veya sürekli kaldığı kırk dokuz mağara bulunuyordu ve bu mağaralar birbirine bağlanan yollarla bir bütün oluşturuyordu. Heian Dönemi'nde (794-1185) bu kırk dokuz mağara, Tusita Cenneti'nde Maitreya'nın yaşadığı sarayın kırk dokuz odasıyla özdeşleştirilmiştir.⁸⁶ Hiko Dağı, uzun yıllar boyunca Japon halkı tarafından Maitreya'nın yeryüzündeki ikametgâhı olarak kabul edilmiş ve büyük bir saygıyla anılmıştır.

Japonya'da Maitreya ile ilişkilendirilen kutsal dağlara dair inançlar yalnızca Hiko Dağı ile sınırlı kalmamış benzer şekilde Koya Dağı da mistik ve kozmolojik anlamlar yüklenerek bu bağlamda önemli bir merkez hâline gelmiştir. Koya Dağı, 9. yüzyılda yaşamış Budist keşiş Kukai sayesinde büyük önem kazanmıştır. Kukai, Koya Dağı'nı merkeze alan bir inanç sistemi geliştirmiş, dağın sekiz zirvesini lotus çiçeğinin sekiz yaprağına benzetmiş ve tüm bölgeyi kutsal ilan etmiştir. Dağın merkezine bir mabet inşa ettiren Kukai, bu mabedi ebediyetin, sonsuz eylemin ve bilgeliğin

⁸² Ritzinger, "Marketing Maitreya-Two Peaks, Three Forms of Capital, and the Quest to Establish a Fifth Buddhist Mountain", 90.

⁸³ Richard D. McBride II, *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaom Synthesis in Silla Korea* (Honolulu: University of Hawai Press, 2008), 42.

⁸⁴ Robert Oppenheim, *Kyongju Things: Assembling Place* (USA: The University of Michigan Press, 2008), 116.

⁸⁵ McBride II, *Domesticating the Dharma*, 50-54.

⁸⁶ Allan G. Grapard, "Geotyping Sacred Space: The Case of Mount Hiko in Japan", *Sacred Space: Shrine, City, Land*, ed. Benjamin Z. Kedar - R. J. Zwi Werblowsky (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1998), 220-225.

sembolü olarak görmüştür.⁸⁷ 835 yılında vefat eden Kukai’nin son sözlerinde, Tusita Cenneti’nde yeniden doğacağı ve Maitreya ile birlikte yeryüzüne ineceğini ifade ettiği rivayet edilir.⁸⁸ Hayatının son günlerini Koya Dağı’nda yemek yemeden ve derin meditasyon hâlinde geçirdiği anlatılır. Bu nedenle onun ölmediğine, ebedî tefekkür hâlinde Koya Dağı’nda yaşamaya devam ettiğine ve tüm acı çeken varlıkların kurtarıcısı olduğuna inanılır. Kukai’nin, Sakyamuni ile Maitreya arasındaki dönemde özel bir varlık olarak yeryüzünde tezahür ettiği düşünülür.⁸⁹

Kukai’nin Koya Dağı’na atfettiği bu kutsallık yalnızca onun şahsında değil aynı zamanda Japon Budizmi’nin dağlara yüklediği genel anlamda da kendini göstermiştir. Böylece dağlar, Maitreya inancı çerçevesinde kutsalın mekânı olarak ayrı bir konuma yerleştirilmiştir. Özellikle Heian Dönemi’nde dağlar ve ovalar arasında belirgin bir ayrım yapılmıştır. Dağlar, kutsalın tezahür ettiği mekânlar olarak görülürken ovalar seküler ve kutsal dışı alanlar olarak kabul edilmiştir.⁹⁰ Maitreya’nın yaşadığı Tusita Cenneti’nin de dağların derinliklerinde yer aldığına inanılmıştır. Kukai gibi dağlarda inzivaya çekilen ve “kendi kendini mumyalayan keşişler” Maitreya’nın zamanında uyanmayı bekleyen özel figürler olarak görülmüştür.⁹¹

Japonya’da Maitreya ile ilişkilendirilen bir diğer önemli dağ Kimpusen’dir. Bu dağ, Nara şehrinin güney ve güneybatısında, Kii Yarımadası’nda yer alan ve Yoshino köyünden başlayarak Kumano yönüne uzanan Omine sıradağlarını kapsar. Heian Dönemi’nde “Altın Zirve” olarak adlandırılan Kimpusen, Maitreya’nın yeryüzüne indiğinde cennetini inşa edeceği altınların burada saklandığı inancıyla anılmıştır. Bu altınların, Maitreya gelene kadar dağın koruyucusu olan kami Zao Gongen tarafından muhafaza edileceği rivayet edilir. Zao Gongen’in, bu altınların Maitreya’nın şefkatle kullanacağı bir hazine olduğunu söylediği aktarılır. Bu anlatılar, Kimpusen’in Maitreya’nın cennetiyle özdeşleşmesine yol açmıştır. Budist hacılar, bu kutsal hazineye manevi olarak ortak olmak amacıyla Kimpusen’e tırmanıp dua etmişlerdir. Ayrıca halk arasında Gautama Buda’nın Lotus Sutra’yı öğrettiği Grdhrakuta Dağı’nın, Japonya’ya uçarak gelen Kimpusen olduğu inancı yaygındır.⁹² Bu inanç, bazı dağların Japonya’ya Hint alt kıtasından uçarak geldiği ve geldikleri alanların bir parçası olduğu anlatısına dayanır. Maitreya’nın yeryüzüne indiğinde Kimpusen Dağı’na çıkacağına inanılır.⁹³

Kimpusen Dağı’yla ilgili önemli bir olay, 1007 yılında Fujiwara Michinaga tarafından gerçekleştirilen “sutra gömme” ritüelidir. Bu ritüel, sutra gömme geleneğinin ilk örneği olarak

⁸⁷ Yoshito S. Hakeda, *Kukai: Major Works, Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought* (New York: Columbia University Press, 1972), 50.

⁸⁸ Miyata Noboru, “Types of Maitreya Belief in Japan”, *Maitreya, the Future Buddha*, ed. Alan Sponberg - Helen Hardacre (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 178.

⁸⁹ Hakeda, *Kukai: Major Works, Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, 60.

⁹⁰ Allan G. Grapard, “Flying Mountains&Walkers of Emptiness: Sacred Space in Japanese Religions”, *The Sacred Mountains of Asia*, ed. John Einarsen (Boston: Shambhala Publications, 1993), 38.

⁹¹ Noboru, “Types of Maitreya Belief in Japan”, 183.

⁹² Royall Tyler, “Kofukuji and the Mountains of Yamato”, *Japan Review* 1 (1990), 172-173.

⁹³ Grapard, “Flying Mountains&Walkers of Emptiness: Sacred Space in Japanese Religions”, 42.

kabul edilir. Fujiwara Michinaga, parlak bronz bir sutra kutusuna sahipti ve bu kutunun üzerinde uzun bir ithaf yazısı bulunuyordu. Yetmiş üç gün süren bir arınma ritüelinin ardından on altı aristokratla birlikte Kimpusen Dağı'na tırmandı. Dağın merkezi alanına ulaştıklarında yanlarında getirdikleri *Lotus Sutra* ve Maitreya ile ilgili sutralar da dahil olmak üzere birçok kutsal metni toprağa gömdüler. Michinaga, bu ritüeli Maitreya'nın zamanının gelmesini beklerken dharma bedeninin kalıntılarını gömme olarak tanımlamıştır. Gömdükleri sutraların gelecekte kendiliğinden yeryüzüne çıkması ve Maitreya tarafından vaazlarında kullanılması için dua etmiştir.⁹⁴ Japonya'da Maitreya ile ilişkilendirilen bir diğer önemli dağ Fuji'dir. Bu dağ, Edo Dönemi'nde (1603-1860) iyileştirici gücü olduğuna inanılan bir merkez hâline gelmiştir. Bu dönemde Fuji-ko adında bir grup, 1773 yılında Maitreya'nın Fuji Dağı'nın zirvesinde görüldüğünü ilan etmiştir. Grup üyeleri, Maitreya'nın kendi liderleri olan Ito Ihei olduğuna inanmışlardır. Tüccar olan Ito Ihei, önceki lider Kogukyo Tobutsu Ku'nun (1541-1646) öğrencisi olmuş ve defalarca Fuji Dağı'na tırmanmıştır. Bu deneyimler sonucunda tüm servetini terk ederek çileci bir yaşam seçmiştir. İnanişâ göre Ito Ihei, Fuji Dağı'nda meditasyon hâlindeyken vefat etmiştir. Son günlerini sadece suyla geçirecek ve derin trans hâlinde yaşayarak tamamladığı anlatılır. Fuji Dağı'nda Maitreya olduğuna inanılan Ito Ihei için bir türbe inşa edilmiş ve bu dağ Maitreya'nın yeryüzündeki ikametgâhı olarak kabul edilmiştir.⁹⁵ Bu bağlamda Fuji Dağı'nın Maitreya ile ilişkilendirilmesi, Japonya'da dağların spiritüel birer mandala olarak görülmesi geleneğiyle örtüşmektedir. Hiko, Kimpusen ve Koya gibi dağlar doğal mandalalar olarak algılanmış, çilecilerin bir dağdan diğerine giderek bu kutsal mekânlardaki Buda ve *bodhisattvalara* saygı göstermesi, bu dağlarda meditasyon yapması önemli bir uygulama hâline gelmiştir. Zihinsel olarak bir mandalanın içine girme deneyimine benzer şekilde bu ritüelleri gerçekleştirenlerin de dağlara adım atarak Buda Âlemine derinlemesine nüfuz ettiklerine inanılmıştır.⁹⁶

Sonuç

Maitreya'nın gelmesiyle, kozmos hâkim olacak ve kâinattaki dönüşüm tamamlanacaktır. Bu sebeple Maitreya Buda, Budist gelenekte kozmolojik bir anlama sahiptir, kâinattaki evrensel düzene ve birlik bilincine işaret eder. Maitreya'nın gelecekteki varlığı, evrenin temel/derin gerçekliğinin açığa çıkması olarak anlaşılır. Maitreya Buda'nın evrenin tümüyle kurduğu ilişkinin yanı sıra özel bazı yerlerle de kurduğu güçlü bir bağ vardır. Başlangıçta Maitreya'nın Hindistan'da doğacağı inancı Budist gelenekte etkili olmuştur. Bu durum farklı ülkelerde yaşayan Budistlerin Hindistan'ı ziyaret etmelerine ve Maitreya'nın yeryüzünde doğacağı zamanda Hindistan'da doğabilmek için dua etmelerine neden olmuştur. Fakat zamanla Maitreya'nın doğacağı yerle ilgili değişimler yaşanmıştır. Maitreya'nın Çin'de dünyaya geleceği veya Japonya'da bir dağa ineceği gibi inançlar ortaya çıkmıştır. Bu durum Maitreya inancında Hindistan'ın sahip olduğu merkezî

⁹⁴ D. Max Moerman, "The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan", *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, ed. Kristina Myrvold (USA: Ashgate Publishing Company, 2010), 83.

⁹⁵ Noboru, "Types of Maitreya Belief in Japan", 184-185.

⁹⁶ Grapard, "Flying Mountains&Walkers of Emptiness: Sacred Space in Japanese Religions", 40.

konumun zayıflaması olarak yorumlanabileceği gibi Maitreya’nın farklı coğrafyalarda yaşayan farklı kültürlerle kaynaşması olarak da görülebilir. Aynı zamanda Hintli Maitreya tipolojisinin Çinli, Japon gibi farklı milletlerle bir araya gelmesini sağlamıştır. Bu sebeple Maitreya’nın bedensel özelliklerinin farklı coğrafyalarda farklı algılandığı söylenebilir. Maitreya’nın yeryüzüne ineceği zamana kadar bir gökyüzü cenneti olan Tusita’da yaşayacağı inancı Budist gelenekte hâkimdir. Maitreya, Tusita’daki hayatını bırakıp gelecekte yeryüzünde tezahür edecektir. Bu sebeple Tusita Cenneti, Budistlerin veya Maitreya’nın yaşamında ebedî bir mekân olarak görülmez, daha çok bir “ara mekân” ya da “geçiş mekânı” anlamı taşır. Maitreya’nın yeryüzünde yaşayacağı Ketumati her ne kadar tüm insanların kurtarılacağı/nirvanaya ulaşacakları ve varlık âleminde son kez yer alacakları mekân olsa da asıl olan cennet yaşamının kendisi değil nirvanaya ulaşmak olduğu için Ketumati de bir “ara mekân” olarak yorumlanabilir. Diğer bir ifadeyle tıpkı Tusita gibi Ketumati de inananların ebedî yurdu değildir. Kutsalın tezahür ettiği “iç mekân” olarak Maitreya’nın fiziksel bedeninin kutsal olduğuna inanılır. Maitreya’nın bedeni Maitreya’nın kozmosla olan bütünlüğü içinde anlaşılır. Bu sebeple Maitreya’nın yeryüzünde doğacağı Ketumati şehriyle benzerlik gösterir. Ketumati’deki her şey gibi o da bir hazinedir, mücevher gibidir, altın orana sahiptir. Maitreya’nın altın orana sahip olması ya da bedenindeki her uzvun ölçüsünün belirtilmesi, tüm uzuvlarının birbiriyle orantılı olması aynı zamanda dengeyi ifade eder. Bu durum tıpkı Sakyamuni’nin “ben orta yolu açıklıyorum” demesi gibidir. Diğer bir ifadeyle Maitreya her ne kadar devasa bir bedene sahip olsa da tüm uzuvlarıyla dengeli bir yapıya sahip olacak, orta yolun/dharmanın sembolü olarak yeryüzünde tezahür edecektir. Maitreya’nın yeryüzüne ineceğine inanılan, Maitreya’yla özdeşleşen bazı dağlar Budistler için önemli kült mekânları hâline gelmiştir. Bu dağlar Maitreya’nın görüldüğü veya görüleceği yerler olarak kutsallaştırılmış, inananlar tarafından buralara hac ziyaretlerinde bulunulmuş, Maitreya ikonları yerleştirilmiş ve mabetler yapılmıştır. Özellikle yüksek zirveleri olan yüce dağların insanı yukarıya yönlendirmesi, dağların toplumsal hayattan uzaklaşıp inzivaya çekilmek için doğal mekânlar olması Maitreya’ya ulaşmak isteyen pek çok inanan için dağların hedef mekân hâline gelmesine neden olmuştur. Dağların ölümsüz olduğuna dair inanç Maitreya inancıyla bütünleşmiş, ölümsüzlüğü kazanarak Maitreya’nın geleceği zaman yeryüzünde doğmak isteyenler için önemli kutsal mekânlar olarak anlaşılmıştır. Bu çalışma her ne kadar Budist gelenekle sınırlı olsa da Maitreya inancı; Yahudilik ve Hristiyanlık’taki Mesih, İslam’daki Mehdi ve Hinduizm’deki Kalki (Kalkin) figürleriyle fonksiyonel açıdan bazı benzerlikler taşır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Akira, Hirakawa. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*. çev. Paul Groner. USA: University of Hawaii Press, 1990.
- Anagatavamsa Desana: *The Sermon of the Chronicle-to-Be*. çev. Udana Meddegama. Delhi: Motilal Banarsidass Private Limited, 1993.
- Aşvaghosha. *Buddhaçarita -Buddha'nın Yaşamı-*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Buswell, Robert E. - Lopez, Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- “Cakkavatti-sihanada Sutta”. çev. Maurice Walshe. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*. 395-405. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Ch'en, Kenneth K. S. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Cook, Elizabeth. *Holy Places of the Buddha*. ed. Tarthang Tulku. Berkeley: Dharma Publishing, 1994.
- Davids, T. W. Rhys - William Stede (ed.). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. 8 Cilt. London: Pali Text Society, 1952.
- Divine stories: Divyavadana*. çev. Andy Rotman. 2 Cilt. Boston: Wisdom Publications, 2008.
- Dutt, Nalinaksha. *Mahayana Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
- Grapard, Allan G. “Flying Mountains&Walkers of Emptiness: Sacred Space in Japanese Religions”. *The Sacred Mountains of Asia*. ed. John Einarsen. 36-42. Boston: Shambhala Publications, 1993.
- Grapard, Allan G. “Geotyping Sacred Space: The Case of Mount Hiko in Japan”. *Sacred Space: Shrine, City, Land*. ed. Benjamin Z. Kedar - R. J. Zwi Werblowsky. 215-249. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1998.
- Grimes, John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 25 Haziran 2025. <http://sozluk.gov.tr>
- Güngören, İlhan. *Buda ve Öğretisi*. İstanbul: Yol Yayınları, 1981.
- Hakeda, Yoshito S. *Kukai: Major Works, Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*. New York: Columbia University Press, 1972.
- Hori, Ichiro. “Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion”. *History of Religions* 6/1 (1966), 1-23.
- Huai-Chin, Nan. *Basic Buddhism: Exploring Buddhism and Zen*. York Beach: Samuel Weiser, 1997.
- Irons, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Facts On File, Inc., 2008.
- Lamotte, Etienne. *History of Indian Buddhism: From The Origins to The Saka Era*. çev. Sara Webb-Boin. Louvain-Paris: Peeters Press, 1976.
- Lessing, Ferdinand Diederich. *Yung-Ho-Kung: An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult*. Stockholm: The Sino-Swedish Expedition, 1942.
- Lotus Sutra Saddharmapundarika Sutra*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018.

- McBride II, Richard D. *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaom Synthesis in Silla Korea*. Honolulu: University of Hawai Press, 2008.
- “Maitreya Cultural Festival of Xuedou Mountain celebrated in Ningbo, Zhejiang”. 2022. Erişim 25 Haziran 2025. http://www.ningbo.gov.cn/art/2022/12/30/art_1229172794_59446932.html.
- “Maitreyavyakarana”. çev. Edward Conze. *Buddhist Scriptures*. 237-242. Baltimore-Maryland: Penguin Books, 1959.
- Moerman, D. Max. “The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan”. *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*. ed. Kristina Myrvold. 71-90. USA: Ashgate Publishing Company, 2010.
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- Noboru, Miyata. “Types of Maitreya Belief in Japan”. *Maitreya, the Future Buddha*. ed. Alan Sponberg - Helen Hardacre. 175-191. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Oppenheim, Robert. *Kyongju Things: Assembling Place*. USA: The University of Michigan Press, 2008.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradaigma Yayıncılık, 2004.
- Reynolds, Frank E. “The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition”. *History of Religions* 16/4 (1977), 374-389.
- Ritzinger, Justin R. “Marketing Maitreya-Two Peaks, Three Forms of Capital, and the Quest to Establish a Fifth Buddhist Mountain”. *Buddhist Tourism in Asia*. ed. Courtney Bruntz - Brooke Schedneck. 84-104. USA: University of Hawai Press, 2020.
- Sadakata, Akira. *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*. çev. Gaynor Sekimori. Tokyo: Koesi Publishing Co., 1997.
- Stcharbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Şantideva. *Bodhiçaryavatara -Aydınlanma Yoluna Giriş-*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Tober, Linda M. - Lusby, F. Stanley. “Heaven and Hell”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 6/237-243. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Tyler, Royall. “Kofukuji and the Mountains of Yamato”. *Japan Review* 1 (1990), 153-223.
- The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. çev. Bhikkhu Bodhi. USA: Wisdom Publications, 2000.
- The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*. çev. Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- The Lotus Sutra, (Taisho Vol. 9, No 262)*. çev. Tsugunari Kubo - Akira Yuyama. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment*. çev. Shotaro Iida - Jane Goldstone. USA: Bukkyo Dendo Kyokai and BDK America, Inc., 2016.
- The Suttanipata: An Ancient Collection of the Buddha’s Discourses*. çev. Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2017.

The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion. çev. Gwendolyn Bays - Edward Foucaux. 2 Cilt. California: Dharma Publishing, 1983.

Zhuo, Xinping. *Religious Faith of the Chinese.* Singapore: Springer, 2017.

Tevbe Sûresi 107. Âyet Bağlamında Zeyd B. Cârîye'nin Kimlik Tespiti

(The Identification of Zayd b. Jāriya in the Context of Verse 107 of Sûrat al-Tawba)

Nurdoğan TÜRK

Doç. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi Assoc. Prof., Hacı Bayram Veli University

İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology

Tefsir Anabilim Dalı Department of Tafsir

Ankara | Türkiye Ankara | Türkiye

nurdogan.turk@hbv.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-5684-5956>

<https://ror.org/05mskc574>

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 13/Ocak/2025

Received | 13/January/2025

Kabul Tarihi | 11/Haziran/2025

Accepted | 11/June/2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025

Published | 30/June/2025

Bir iç- İki Dış Hakem

One Internal- Two External Referees

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Double-Blind Refereeing

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik

Ethical principles were followed during the

ilkelere uyulmuştur.

preparation of this study.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

No conflict of interest declared.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.

This Article was scanned by iTenticate

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr

Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans CC-BY-NC-ND 4.0

Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Türk, Nurdoğan. "Tevbe Sûresi 107. Âyet Bağlamında Zeyd B. Cârîye'nin Kimlik Tespiti [The Identification of Zayd b. Jāriya in the Context of Verse 107 of Sûrat al-Tawba]". Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 111-135.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1619253>

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



The Identification of Zayd b. Jāriya in the Context of Verse 107 of Sūrat al-Tawba

Abstract: In the narrative of the Masjid al-Durrār, which is mentioned in the context of the exegesis of verse 107 of Sūrat al-Tawba, there is a confusion about the identity of the people who were accused of hypocrisy and built Masjid al-Ḍirār. *Zayd b. Jāriya* (d.?) is one of the names of the group mentioned in this narrative whose identity is ambiguous and confused. The ambiguity in his identity and the accusation of nifaq against him played an important role in the selection and study of this name. As a matter of fact, in the past, various opinions have been put forward about this name in the Islamic literature. In order to eliminate this confusion, we have dealt with his identification. We have limited the study to its examination of Zayd b. Jāriyah in terms of identification. This kind of identification is important for the exegesis of narrations. In this research, the examination of a figure of interest to multiple fields beyond tafsir has necessitated an interdisciplinary approach. The identification of the aforementioned person and the problems arising in this regard have been at the centre of the study. Therefore, the article aims to solve the problems and clarify the identity of this name. Methodically the study, the reason for the revelation of the 107th verse of Sūrat al-Tawba, its short exegesis and the comments of the commentators on the verse were touched upon respectively, identifies five other people named Zayd b. Jāriya in the sources, addresses the problems of Zayd b. Jāriya's identification, and finally tries to clarify his identity. It is hoped that this study will make a contribution to the field in terms of healthy criticism of the narrations from Zayd b. Jāriya.

Keywords: Tafsīr, Sūrat al-Tawba Verse 107th, Zayd b. Jāriya, Identity.

Tevbe Sûresi 107. Âyet Bağlamında Zeyd B. Cârîye'nin Kimlik Tespiti

Öz: Tevbe Sûresi 107. âyetin tefsiri bağlamında zikrolunan Dırâr mescidi anlatısında kendilerine nifak isnad edilen ve Mescid-i Dırâr'ı yapan kişilerin kimliğini tespit noktasında bir karışıklık söz konusudur. Zeyd b. Cârîye (öl. ?), bu anlatıda söylenen grubun içinde yer alan ve kimliği muğlak olup karıştırılan bir isimdir. Kimliğindeki muğlaklık ve kendisine yöneltilen nifak isnadı, bu ismin seçimi ve çalışılmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim geçmişte, İslâm literatüründe bu isim hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Biz de bu karışıklığın giderilebilmesi için onun kimlik tespitini ele aldık. Çalışmayı, Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti yönünden incelenmesi ile sınırlandırdık. Zira bu tür kimlik tespitleri, rivayet tefsiri açısından önem arz etmektedir. Bu araştırmada tefsir alanı dışında birçok alanın ilgilendiği bir ismin incelenmesi, aynı zamanda disiplinler arası bir yaklaşımı gerekli kılmıştır. Anılan şahsın kimlik tespiti ve bu konuda oluşan problemler, çalışmanın merkezinde yer almıştır. Dolayısıyla makale, saptanan problemleri çözüme kavuşturmayı ve bu isme dair kimliği netleştirmeyi amaçlamıştır. Çalışmada, metodik olarak sırasıyla Tevbe Sûresi 107. âyetinin sebab-i nüzûlü, kısa tefsiri ve müfessirlerin âyetle ilgili yorumlarına temas edilmiş, kaynaklarda Zeyd b. Cârîye adını taşıyan diğer beş kişi tespit edilmiş, Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti problemlerine değinilmiş ve nihayetinde onun kimliği netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu araştırmanın, Zeyd b. Cârîye'den gelen rivayetleri sağlıklı kritize etme bakımından alana katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tevbe Sûresi 107. Âyet, Zeyd b. Cârîye, Kimlik.

Giriş

Tevbe Sûresi 107. âyeti özelinde kendilerine nifak¹ atfedilen ve Dırâr mescidini inşa eden şahısların kimliğini tespit noktasında bir karışıklık bahis konusudur. Esasında kimlik karışıklığı problemi, sadece bugün değil geçmişte de üzerinde çalışılan konulardan birisidir. Bu bağlamda Hasan b. Bişr Âmidî (öl. 371/981), Dârekutnî (öl. 385/995), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Hatîb el-Bağdâdî'nin talebesi Emîr Ebû Nasr İbn Mâkûlâ (öl. 475/1082'den sonra) gibi bazı âlimler; karışıklıkları önlemek için meşhur isimleri, lakapları, künyeleri ve nisbeleri aynı olan şahıslarla kimin kast olunduğunu yani birbirlerine benzeyen, karıştırılma olasılığı bulunan kişileri araştırmışlar, buna dair eserler kaleme almışlardır.²

Tefsirin rivayet boyutu açısından bu tür kimlik tespitleri, önem arz etmektedir. *Zeyd b. Cârîye*, Dırâr mescidi anlatısında adı geçenlerden birisidir. Araştırıldığında kaynaklarda, bu adı taşıyan birden fazla kişinin bulunduğu görülmektedir. Bu durum, Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti problemi için bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim onun birden fazla şahsa müşterek isim olması, bazılarınca isminin karıştırılması ve kanaatimizce bu karıştırmanın oluşturduğu sorunlara önem verilmesi, geçmişte de literatürde bu isme dair farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Bu meyanda bazı müellifler, kitaplarında Zeyd b. Cârîye adını taşıyan kişileri incelemiştir. Örneğin Ebû Ahmed el-'Askerî³ (öl. 382/992), Hadis tashîfâtı⁴ alanında eser yazan Ebu'l-Fadl el-Herevî⁵ (öl. 405/1014) ve Hatîb el-Bağdâdî⁶ iki ve İbn Hacer el-Askalânî⁷ (öl. 852/1449), üç farklı Zeyd b. Cârîye'den bahsetmiştir.

¹ Nifak kelimesi, Arapça lügatlerde "Dayamak, temellendirmek; (düşmanlıkta) sertleşmek, katılaşmak; sözü götürmek; (hadiste) kelâmı söyleyenine ulaştırmak" (İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "snd", 3/2114); "Bir şeyi desteklemek, kendisine dayanılacak bir destek kılmak, (bir şeyi bir yere) yaslamak, (bir konuda birini) yetkilendirmek, sorumlu tutmak" (Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra* (Kahire: Alemu'l-Kütüb, 1429/2008), "snd", 2/1117) gibi manalara gelmektedir. Terim olarak "Dine bir kapıdan girip diğer kapıdan çıkıp kaçan" anlamındadır. Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "nfk", 502).

² Örneğin bk. Ebu'l-Kâsım el-Hasen İbn Bişr el-Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâ'i's-su'arâ ve künâhim ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'di şî'rihim*, thk. F. Krenkow (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 1-262; Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî el-Bağdâdî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffik b. Abdillâh b. Abdilkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-Hadîs, 1406/1986), 1-5. Ciltler; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü 'an bevâdiri't-tashîf ve'l-vehm*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dımaşk: Dâru Talâs, 1985), 1-2. Ciltler; el-Emîr İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1-8. Ciltler.

³ Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Saîd el-'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, thk. Mahmûd Ahmed Mîre (Kahire: el-Matba'atü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1402/1982), 2/521-522.

⁴ Tashîf, "Bir sayfada (kelimeleri) hatalı okumak veya yazmak" demektir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "shf", 4/2405; ayrıca bk. Emrullah İşler, "Tashîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 40/128-129.

⁵ Ebu'l-Fadl Ubeydillâh b. Abdillâh b. Ahmed el-Herevî, *el-Mu'cem fi mütebehi esâmî'l-muhaddisîn*, thk. Nazar Muhammed el-Fâyâbî (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1411/1990), 128.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih*, 1/295.

⁷ Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/492-493.

Zeyd b. Cârîye ismine birçok tefsirde yer verilmiştir. Örneğin Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923),⁸ İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938),⁹ (öl. 427/1035),¹⁰ Mâverîdî (öl. 450/1058),¹¹ Ferrâ Begavî (öl. 516/1122),¹² Necmeddin Neseî (öl. 537/1142),¹³ İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147),¹⁴ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201),¹⁵ Kurtubî (öl. 671/1273),¹⁶ Ali b. Muhammed Hâzin (öl. 741/1341),¹⁷ İbn Kesîr (öl. 774/1373)¹⁸ ve Süyûtî (öl. 911/1505);¹⁹ Tevbe Sûresi 107. âyeti bağlamında Dırâr mescidini yapan grup içinde Zeyd b. Cârîye ismini zikretmişler, onu sadece Cârîye b. Âmir'in (öl. ?) oğlu şeklinde kaydetmişler ve başka herhangi bir bilgi aktarmamışlardır.²⁰ Aynı şekilde Ulûmü'l-Kur'ân alanında eser veren müelliflerden Vâhidî²¹ (öl. 468/1076), Süyûtî²² ve Bikâî²³ (ö. 885/1480); hadis, siyer, tarih ve tabakât-terâcim âlimlerinden Vâkîdî²⁴ (öl. 207/823), İbn

- ⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmîu'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 11/673-674.
- ⁹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm müsneden 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 6/1879.
- ¹⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Salâh Bâ Osmân vd. (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 14/48.
- ¹¹ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverîdî*, nşr. es-Seyyid b. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 2/400.
- ¹² Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989), 4/93.
- ¹³ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî el-Hanefî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019), 7/468.
- ¹⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye el-Endelüsî, *Tefsîru İbn Atıyye el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. er-Rehîle el-Fârûk vd. (Doha: Dâru'l-Hayr, 1428/2007), 4/404.
- ¹⁵ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001), 2/297.
- ¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 10/371.
- ¹⁷ Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin el-müsemma Lübbü'l-te'vil fî me'âni't-tenzîl*, tsh. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004/1425), 2/406.
- ¹⁸ Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetu Kurtuba-Mektebetu Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000), 7/282.
- ¹⁹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 7/526.
- ²⁰ Ayrıca çağdaş tefsirlerden komisyon tarafından hazırlanan *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr* adlı eserde de Zeyd b. Cârîye ismi, aynı âyet bağlamında sözü edilen on iki kişilik grup arasında ek bilgi verilmeden geçmektedir. Komisyon (Merkezü'l-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye), *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*, nşr. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017), 10/633, 635.
- ²¹ Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzüli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 264-265.
- ²² Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1429/2008), 701.
- ²³ Ebu'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/103.
- ²⁴ Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkîdî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 3/1046-1047.

Hişâm²⁵ (öl. 218/883), Taberî,²⁶ İbn Hazm²⁷ (öl. 456/1064), Sibt İbnü'l-Cevzî²⁸ (öl. 654/1256) ve İbnü'l-Mülakkın²⁹ (öl. 804/1401), Zeyd b. Cârîye adını söz konusu âyet özelinde ilgili olayda adı geçen isimlerden biri olarak nakletmişlerdir. Onlar da müfessirler gibi yalnızca Cârîye b. Âmir'in oğlu şeklinde aktarmışlar, başka bir veri sunmamışlardır. Zeyd b. Cârîye ismi, bu hâliyle muğlak kaldığı için özellikle bu ismin izini sürmek gerekir. Dolayısıyla bu isimle ilgili belirsizliğin giderilmesi zarureti ortaya çıkmıştır. Şu hâlde söz konusu belirsizlik problemini çözüme kavuşturmak için kimlik tespiti yapılması gerekmektedir.

Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti hakkında bildiğimiz kadarıyla müstakil bir araştırmaya rastlanılmamakla birlikte konuyu kısmen ele alan Abdullah Yıldız'ın "Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri" adlı makalesi bulunmaktadır. Yıldız, bu çalışmada Zeyd b. Cârîye'nin kimliğine kısaca temas etmiş, ondan gelen on rivayeti aktarmış ve bu rivayetleri değerlendirmiştir.³⁰ Bu çalışma ise Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespitine odaklanacaktır. Bu sebeple ondan gelen rivayetler, bunların sıhhat dereceleri, kritiği, hocaları, talebeleri vb. hususlara değinilmeyecektir.

Kimliğindeki kapalılık ve kendisine atfedilen nifak³¹ isnadından dolayı Zeyd b. Cârîye'yi incelemeyi seçtik. Zira bu muğlaklık ve nifak atfı, Zeyd b. Cârîye adı özelinde rivayetlerin sıhhatli kritize edilememesi ve hatalı nifak atfı problemlerini gündeme getirmektedir. Bu durum, kimlik tespitinin rivayet tefsiri yönünden ne denli mühim olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespitinin hem ondan gelen rivayetlerin sağlıklı değerlendirilmesine hem de son derece ciddi bir suçlama olan yanlış nifak isnadını önlemede katkı sağlayacağı beklenmektedir.

Çalışmada, yöntem olarak sırasıyla;

- Tevbe Sûresi 107. âyetinin sebep-i nüzûlü, kısa tefsiri ve müfessirlerin âyetle ilgili yorumları verilmiş,

²⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ vd. (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1375/1955), 2/530.

²⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, ts.), 3/110-111.

²⁷ Alî b. Hazm el-Endelüsî, *Cevâmî'u's-sîre ve hamsü resâile uhrâ*, thk. İhsân Abbâs-Nâsirüddîn el-Esed (Mısır: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, ts.), 253/254.

²⁸ Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Dimaşk: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 1434/2013), 4/155.

²⁹ Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmii's-Sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh (Hâlid er-Rabbât ve Cum'a Fethî) (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008), 24/426.

³⁰ Abdullah Yıldız, "Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Haziran 2011), 154-160.

³¹ (Bk.) Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1046-1047; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/530; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/673-674; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/110-111; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, 6/1879-1880; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 264-265; Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî*, 4/93; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/400; İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*, 253/254; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/155; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 24/426; Süyûtî, *el-İtkân*, 701.

- Kaynaklarda Zeyd b. Cârîye ismiyle geçen diğer kişiler zikredilmiş,
- Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti problemlerine temas edilmiş,
- Onun kimliği açık seçik bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu meyanda başta tefsir ve esbâb-ı nüzûl kaynakları olmak üzere birçok siyer, tarih, tabakât-terâcim vb. kitaplara müracaat edilmiştir.

1. Tevbe Sûresi 107. Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü, Kısa Tefsiri ve Müfessirlerin Âyetle İlgili Yorumları

Bu bölümde, Tevbe Sûresi 107. âyetinin iniş sebebi, kısa tefsiri ve müfessirlerin âyetle ilgili yorumları ele alınacaktır.

1.1. Âyetin Sebeb-i Nüzûlü ve Kısa Tefsiri

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِلْنَ إِنَّ أَرْذَلَنَا إِلَّا الْخِشْيَ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

“Ve zarar vermek, inkâr etmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resûlü’ne savaş açmış kişinin yolunu gözlemek üzere bir ‘mescid’ edinenler, ‘biz iyilikten başka bir şey istemiş değiliz’ diye yemin edeceklerdir. Allah şahittir ki, onlar kesinlikle yalancılardır.”

Münafıkların kötü emellerle Medine’de bir mescid imar ettiklerinden ve bunu da iyilik adına yaptıklarına dair yemin edeceklerinden bahsedilen bu âyetin sebeb-i nüzûlü, müfessirler tarafından şöyle izah edilmiştir: Amr b. Avf Oğulları, Kubâ mescidini inşa etmişler, davet üzerine Rasûlullâh orada onlara namaz kıldırması. Fakat akrabaları olan Ganem b. Avf Oğulları, bu durumu çekememişler, arkaplanda akrabalarına karşı üstünlük sağlamak gayesiyle başka bir mescid imar ederek burada Hz. Peygamber’in kendilerine namaz kıldırmasını ve rahip Ebû Âmir (öl. 9-10/630-31) Şam’dan döndüğünde namaz kıldırmasını arzulamışlardır.³² Onları buna sevk eden dört sebep öne sürülmüştür. Bunlar zarar vermek, Hz. Peygamber’i ve İslâm’ı inkâr, Müslümanların arasını açmak, daha önce Allah ve Resûlü’ne savaş ilan etmiş kişiyi beklemek şeklinde belirtilmiştir.³³

Tebük Seferi hazırlıkları için Rasûlullâh Medine dışında Zuevân denilen mevkide bulunduğu sırada Dırâr mescidini inşa edenler, O’na varıp hasta ve özür sahibi kişileri, yağmur ve kış gecelerini gözeterek bir mescid yaptıklarını ve burada kendilerine namaz kıldırmasını istediklerini söylemişlerdir. Hz. Peygamber, sefere gitmekte olduğunu ve İnşallah sefer dönüşünde gelip onlara orada namaz kıldırabileceği şeklinde karşılık vermiştir. Ancak sefer

³² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 14/47; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*, nşr. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Münîr Âlû Zehvî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1427/2006), 2/231-232; ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/296-297; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Tefsîru’l-Beyzâvî el-müsemmâ Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk-Mahmûd Ahmed el-Atrâş (Dimaşk: Dâru’r-Reşîd-Beyrut: Müessesetu’l-Îmân, 1421/2000), 2/78; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 7/524

³³ Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nîsâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân ve regâibü’l-furkân*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1416/1996), 3/528.

dönüşü Zuevân denilen yere geldiğinde mescidin durumu kendisine Allah tarafından bildirilmiştir. Bunun üzerine Rasûlullâh, Mâlik b. ed-Duhşüm es-Sâlimî (öl. ?) ile Ma'n b. Adî (öl. 12/633) veya kardeşi Âsım b. Adî el-Aclânî'yi (öl. 45/665) çağırmış ve onları o mescidi yıkıp yakmakla görevlendirmiştir. İkisi hızlıca mescide gitmişler, içeriye girmişler ve münafıklar henüz içeride iken yakıp yıkmaya başlamışlardır. Bunu gören münafıklar, dağılıp kaçmışlardır. Bunun üzerine zikrolunan kişiler hakkında Tevbe Sûresi 107-110. âyetleri, nazil olmuştur.³⁴ Daha sonraları Hz. Peygamber, yıkılan mescidin yerinin çöplük olarak kullanılmasını emretmiştir.³⁵

Söz konusu âyette geçen “Bir ‘mescid’ edinenler” ifadesi ile kast olunanların; münafıklar,³⁶ münafıkların mescidini mescid edinenler³⁷ veya Ganem b. Avf Oğulları³⁸ oldukları söylenmiştir. Yine kast olunan kişilerin; Evs ve Hazrec, Amr b. Avf Oğulları, Ganem b. Avf Oğulları veya Avf Oğulları'ndan ve on iki, on yedi ya da yirmi kişi oldukları ileri sürülmüştür.³⁹ Örneğin Taberî; bu topluluğun Ensârdan olup sayılarının on iki, adlarının Hizâm b. Hâlid b. Ubeyd b. Zeyd (öl. ?), Sa'lebe b. Hâtıb (öl. ?), Muattib b. Kuşeyr (öl. ?), Ebû Habîbe b. el-Ez'ar (öl. ?), Abbâd b. Huneyf (öl. ?), Cârîye b. Âmir (öl. ?) ve iki oğlu Mücemmi' b. Cârîye (öl. 60/680 [?]) ve -bu çalışmada incelediğimiz- Zeyd b. Cârîye (öl. ?), Nebtel b. Hâris (öl. ?), Bahzec (öl. ?), Bicâd İbn Osmân (öl. ?) ve Vedîa b. Sâbit (öl. ?) olduklarını belirtmiştir.⁴⁰ Görüldüğü üzere Zeyd b. Cârîye, kendilerine nifak

³⁴ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/673; ayrıca bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/48-50; Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî*, 4/93-94; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/231-232; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/297; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 7/281-282; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/524-525.

³⁵ Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî*, 4/94; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/232.

³⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-İslâmiyyî'l-Hadîse, 1410/1989), 374; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/677, 679; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 6/1879; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 6/451; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/524.

³⁷ Mukâtîl b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 2/195.

³⁸ Abdürrezâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989), 2/165; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/677-678; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 6/1879.

³⁹ bk. İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 214; Mukâtîl b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*, 2/195; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/400; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî el-müsemma Bahrü'l-ulûm*, thk. 'Ali Muhammed Mu'avvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/73; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, thk. Heyet (Şârika: Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî, 1429/2008), 3151-3152; Nesefî, *et-Teysîr*, 7/468; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/297; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 6/1879; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/48; Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî*, 4/93; İbn Atıyye, *Tefsîru İbn Atıyye*, 4/404; Muhammed er-Râzî Fahrüddîn İbnü'l-'Allâme Ziyâuddîn Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 16/198; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/371; Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, 2/406; Muhammed b. Yûsuf Ebî Hayyân el-Endelîsî, *Tefsîru'l-bahrî'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 5/101; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/526; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Râhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'ân'il-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 11/18.

⁴⁰ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/673-674.

isnad edilen söz konusu topluluk üyelerinden birisidir. Bu meyanda ‘Askerî, şunları anlatmıştır: Cârîye b. Âmir, Dırâr mescidini inşa eden kişidir. Bu mescidde toplananların başıdır. Mescid yapımında yanında, oğulları Mücemmi’, Zeyd, Yezîd ve kız kardeşinin oğlu Abdullâh b. Nebtel (öl. ?) vardır. Abdullâh b. Nebtel, Hz. Peygamber’in sözlerini münafıklara taşımaktadır. Mücemmi’, Mescid-i Dırâr’da babası Cârîye ve arkadaşlarına namaz kıldırıyordu. Sonra bunu terk etmiştir. Hz. Ömer’in (öl. 23/644) halifeliği döneminde Hz. Ömer’e, Mücemmi’nin takvâ mescidinde insanlara namaz kıldırıldığı bilgisi ulaşınca “O, münafıkların imamı değil miydi?” demiştir. Bunun üzerine Mücemmi’, Hz. Ömer’e gelerek sadece insanların daha iyisine layık olduklarını düşündüğüne dair yemin etmiş, sonra Kuran’dan bir şey aldığını ve insanlara namaz kıldırıldığını söylemiştir. Hz. Ömer, onu doğrulamış ve takvâ mescidinde namaz kıldırmasına izin vermiştir.⁴¹

Tevbe Sûresi 107. âyetinde geçen bazı ifadelerden muradın ne olduğu yolunda izahlar yapılmıştır. İzahı yapılan lafızları; “küfren”, “daha önce”, “Allah ve Resûlü’ne savaş açmış kişi”, “Biz iyilikten başka bir şey istemiş değiliz” diye yemin edeceklerdir.”, “el-Hüsnâ” şeklinde sıralamak mümkündür. Buna göre “küfren” lafzı ile münafıkların kalplerindeki nifakın⁴² murat edildiği ifade edilmiştir. “Daha önce” yani münafıkların mescidi inşa etmelerinden önce⁴³ “Allah ve Resûlü’ne savaş açmış kişi”, fâsık,⁴⁴ kâfir,⁴⁵ yahudi,⁴⁶ rahip⁴⁷ Ebû Âmir’dir.⁴⁸ O, Allah ve Resûlü’ne muhalefet etmiş, onları inkâr etmiş⁴⁹ ve Rasûlullâh’a karşı savaşmıştır.⁵⁰ Daha sonra Hz. Muhammed ve ashabını Medine’den çıkarmak için Şam’a giderek Bizans kralı⁵¹ Herakleios’dan yardım istemiştir.⁵² Oradan Dırâr mescidini imar edeceklerle, güçlerinin yettiği kadar silahlanmalarını⁵³ ve döndüğünde namaz kıldıracağı bir mescid yapmalarını emreden bir mektup göndermiştir. Münafıklar da onun bu emrini yerine getirerek mescid yapmışlardır.⁵⁴ Ebû Âmir, Şam’da bulunan Kinnesrîn’de⁵⁵ kafir olarak⁵⁶ ölmüştür. “Biz iyilikten başka bir şey istemiş değiliz” diye yemin edeceklerdir.” ifadesi ile kast olunan, bir rivayete göre Bahzec’dir. Hz. Peygamber, bu eylemi sebebiyle onu kınamış ve kendisine hangi amaçla bunu yaptığını sormuştur. O da yalan söylediği hâlde yemin edip yalnızca iyilik murat ettiği için bunu yaptığını belirtmiştir. Rasûlullâh, onu doğrulamış ve mazur görmeyi

⁴¹ ‘Askerî, *Tashîfâtü’l-muhaddisîn*, 2/521-522.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/195.

⁴³ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/674.

⁴⁴ İbn Abbâs, *Tenvîru’l-mikbâs*, 214.

⁴⁵ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/674.

⁴⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/195-196.

⁴⁷ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/676-677.

⁴⁸ İbn Abbâs, *Tenvîru’l-mikbâs*, 214; Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru’l-imâm Mücâhid b. Cebr*, 374; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/196; Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/674-677, 678; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 7/523.

⁴⁹ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/674.

⁵⁰ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/674, 676; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 7/523.

⁵¹ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/674-675, 678.

⁵² Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/676; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 7/523.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 6/1878.

⁵⁴ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 11/674.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/195-196; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/232.

⁵⁶ Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/73.

dilemiştir. Akabinde bu durum üzerine mezkûr 107. âyet inmiştir.⁵⁷ Başka bir rivayete göre yemin eden şahıs, Mücemmi' b. Hârîse (öl. ?)⁵⁸ veya Mücemmi' b. Cârîye'dir (öl. 60/680 [?]). “*el-Hüsna*” lafzı ile Allah’a itaat, cennet, dini yaşamak ve namaz için toplanmaktan daha hoş bir eylem,⁵⁹ dua, Allah’ı zikir ve namaz kılanlara genişliğin⁶⁰ murat edildiği söylenmiştir.

Anlaşıldığı üzere Kubâ mescidine alternatif bir mescid tesis eden münafıkların amaçları hem Rasûlullâh’a karşı muhalefet etmek hem de Müslümanlar arasında ikilik çıkartmaktır.⁶¹ Müslümanlar tefrika hâlinde iken şayet düşman gelirse onları parçalanmış bulacaklar, böylece onları daha kolay ve rahat şekilde bozguna uğratıp muzaffer olacaklardır.⁶² Gerçekten o sıralarda Kubâ halkı müslümanlarının tümü Kubâ mescidinde topluca namaz kılar⁶³ ve mescid dolup taşarken,⁶⁴ münafıklar yeni bir mescid inşa ettikten sonra Kubâ mescidine gelip namaz kılanların sayısında azalma görülmüştür.⁶⁵

Öte yandan âyette; münafıkların, bu mescidi sadece Müslümanlara iyilik olsun, zayıf ve hastalara fayda ve genişlik sağlasın diye yaptıklarına dair yemin edeceklerinden ve Allah’ın, onların bu yemin ve söyleminde kesinlikle yalancı olduklarına şahit olduğundan bahsedilmiştir.⁶⁶ Bir keresinde Hz. Peygamber, zikri geçen münafıkları çağırıp neden böyle bir şey yaptıklarını sorunca yalnızca iyilik istediklerine dair yemin etmişlerdir.⁶⁷

1.2. Müfessirlerin Âyetle İlgili Yorumları

Tevbe Sûresi 107. âyeti, Allah’ın, peygamberine münafıkların yalancı ve hain olduklarını haber vererek O’nun münafıklar hakkındaki tanıklığını ortaya koymuştur.⁶⁸ Yine burada Hz. Muhammed’in risâletinin doğruluğuna bir işaret vardır. Zira Allah, münafıkların aralarında sır gibi sakladıkları kötülükleri peygamberine bildirmiştir.⁶⁹ Diğer taraftan âyette, Allah’ın mescidini kötü emellerine alet edebilecek kadar fena, karanlık ve tehlikeli olan münafıkların ve hasta kalpli insanların Allah’ın elçisine, davetine ve otoritesine karşı cüret ettikleri komplo ortaya konmuştur. Bu yüzden münafıklara atfedilen cümle, anlatılan fenalıklarına ve art niyetlerine uygun düşecek

⁵⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/676; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1879; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/523.

⁵⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/196.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/297.

⁶⁰ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/709; Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 3/529.

⁶¹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/674.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/451.

⁶³ Muhammed Atâ Yûsuf, *Tefsîrü's-Süddi el-Kebîr* (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1414/1993), 296; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/232; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/297.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/232.

⁶⁵ Muhammed Atâ Yûsuf, *Tefsîrü's-Süddi*, 296.

⁶⁶ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/675.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Ebî Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâa' ve'n-Neşr, 1423/2002), 2/232.

⁶⁸ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 2/402.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/452.

şekilde katı bir tarzda yöneltilmiştir.⁷⁰ Bu âyet bağlamında âlimler şöyle demişlerdir: Bir mescidin yanına başka bir mescid inşa etmek caiz değildir ve ilk mescidin halkı ayrılıp boş kalmaması için onu yıkmak ve inşa edilmesini engellemek vaciptir. Ancak semt, sakinlerine bir mescid yetmeyecek kadar büyükse, o zaman inşa edilebilir. Yine aynı şehirde iki veya üç cami inşa etmek gerekmez. İkincisinin yapımı engellenmelidir. Şayet yapılır da kim orada Cuma namazı kılırsa sevap alamaz. Zira Hz. Peygamber, Mescid-i Dırâr'ı yaktırmış ve yıktırmıştır.⁷¹ Ancak bu görüşlerin, o dönemin şartları gözetilerek söylendiği aşîkârdır. Zira günümüzde artan nüfusa göre yeni camilerin inşasına ihtiyaç duyulmuş, bu yüzden neredeyse her mahallede birden fazla cami yapılmıştır. Yine denildiğine göre övünme veya kibir, saygınlık ya da Allah rızası haricinde başka bir amaç veya helâl olmayan servetle inşa edilen her mescid, âyette sözü edilen Mescid-i Dırâr hükmüne dahildir.⁷² Bu görüşler, inşa edilecek camilerin ihtiyaç odaklı yapılmasının yanı sıra sadece Allah rızası gözetilerek ve helal servetle tesis edilmesinin zaruretiyle işaret etmektedir. Tevbe Sûresi 107. âyetinin sebab-i nüzûlü, kısa tefsiri ve müfessirlerin âyetle ilgili yorumlarını böylece zikrettikten sonra şimdi de kaynaklarda Zeyd b. Cârîye ismiyle geçen diğer şahısları verelim.

2. Kaynaklarda Zeyd b. Cârîye Adını Taşıyan Diğer Kişiler

Münafık olmak ile itham edilen Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti konusundaki karışıklığın giderilmesine yardımcı olması bakımından kaynaklarda Zeyd b. Cârîye dışında aynı isim ile geçen şahısları tespit etmek yerinde olacaktır. Konuyla ilgili literatür araştırmamızda, bu ismi taşıyan beş farklı kişi tespit edilmiştir. Şimdi bunları zikrelelim.

2.1. Zeyd b. Cârîye et-Temîmî ed-Dımaşkî (öl. ?)

⁷⁰ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000), 9/534.

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 10/372.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/232; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, thk. Yûsuf Alî Bedyûy (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1419/1998), 1/709.

İbn Sa'd (öl. 230/845),⁷³ Ali b. Ca'd (öl. 230/844-45),⁷⁴ Ebû Bekir İbn-i Ebi Şeybe (öl. 235/849),⁷⁵ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855),⁷⁶ İbn Mâce (öl. 273/887),⁷⁷ Abdülğani el-Ezdî (öl. 409/1018)⁷⁸ ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210),⁷⁹ onu eserlerinde Zeyd b. Cârîye adıyla zikretmişlerdir. Zeyd (Ziyâd), Şamlı tâbiîndendir.⁸⁰ Hem Hz. Peygamber'den⁸¹ hem de Habîb b. Mesleme'den rivayeti vardır.⁸² Kendisinden Atıyye b. Kays (öl. 121/739), Mekhûl (öl. 112/730) ve Yûnus b. Meysere b. Halbes (öl. 132/750) nakilde bulunmuşlardır.⁸³ Aralarında Mekhûl'un da bulunduğu bir grup Şamlı ravi, kendisinden hadis rivayet etmişler ve bazıları, onu Zeyd olarak isimlendirmişlerse de doğrusu, adının Ziyâd b. Cârîye olduğudur.⁸⁴

Bu veriler, bu Zeyd b. Cârîye ile kast olunan kişinin, Şamlı bir tâbiî ve tam adının Ziyâd b. Cârîye *et-Temîmî ed-Dımaşkî* olduğunu göstermiştir.

2.2. Zeyd b. Cârîye el-Ensârî (öl. ?)

⁷³ Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebir*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebu'l-Hancı, 1421/2001), 6/541.

⁷⁴ Ebu'l-Hasen Alî b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, *Müsnedü İbnü'l-Ca'd*, nşr. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 488.

⁷⁵ Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm Ebî Şeybe el-Absî, *el-Musannefli-İbn Ebî Şeybe*, thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1429/2008), 13/124 (No. 37882, 37884, 37885).

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1419/1999), 29/7-8, 11 (No. 17462, 17463, 17468); Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27), 17462 nolu hadisin senedindeki Zeyd b. Cârîye için *et-Temîmî* yani Zeyd İbn Cârîye açıklamasında bulunmuştur. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 29/7 (No. 17462).

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), "Cihâd", 35.

⁷⁸ İbn Saîd el-Ezdî, *el-Mü'telif ve'l-mühtelif*, thk. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb (Kahire: Dâru'l-Emîn, 1414/1994), 56; bu eserin muhakkiki Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb, anılan Zeyd b. Cârîye için "Doğrusu, isminin Yezîd b. Cârîye (öl. ?) ve sika bir ravi olmasıdır." demiştir. Ezdî, *el-Mü'telif ve'l-mühtelif*, (dip. 5) 56.

⁷⁹ Mecdüddîn Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaut (b.y.: Mektebetü'l-Halevânî-Matbaatü'l-Melâh-Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1389/1969), 12/416.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/416.

⁸¹ Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1403/1983), 9/439.

⁸² Ezdî, *el-Mü'telif ve'l-mühtelif*, 56; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/416; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/439.

⁸³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/440.

⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/416.

Bu kısımda kimliğini tespit etmeye çalışacağımız Zeyd b. Cârîye'yi Buhârî (öl. 256/870),⁸⁵ İbn Ebî Hâtim⁸⁶ ve İbn Hibbân,⁸⁷ kitaplarında Zeyd b. Cârîye el-Ensârî ismiyle verirken Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî⁸⁸ (öl. 307/919) ve Heysemî (öl. 807/1405)⁸⁹ onu Zeyd b. Cârîye adıyla zikretmişlerdir. Ebû Ahmed el-'Askerî, onu diğer Yezîd b. Cârîye şeklinde müstakil olarak kaydetmiştir.⁹⁰ Kaynaklardan edinilen bilgilere göre Muâviye b. Ebî Süfyân'dan (öl. 60/680) rivayette bulunan ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ'nın (öl. ?) nakilde bulunduğu tek bir Zeyd b. Cârîye vardır. O da Zeyd b. Cârîye el-Ensârî'dir.⁹¹

Bu bilgiler ışığında söz konusu Zeyd b. Cârîye'nin, Muâviye'den hadis işiten ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ'nın nakilde bulunduğu Zeyd b. Cârîye el-Ensârî olduğu söylenebilir.

2.3. Kendisinden Ebu't-Tufeyl'in (öl. 100/718-19) Rivayette Bulunduğu Zeyd b. Cârîye el-Ensârî (öl. ?)

Burada kimliğini belirlemeye çabalayacağımız Zeyd b. Cârîye'yi İbn Hacer, *el-İsâbe*'sinde Zeyd b. Cârîye⁹² adıyla takdim ederken Dârekutnî⁹³ ve İbn Mâkûlâ,⁹⁴ İbn Cârîye el-Ensârî ismiyle aktarmıştır. Bu Zeyd b. Cârîye'nin, Hz. Peygamber'den rivayeti vardır.⁹⁵ En son vefat eden sahabi Ebu't-Tufeyl, kendisinden nakilde bulunmuştur.⁹⁶ Dârekutnî, onun bir kısım insanlar tarafından Zeyd şeklinde adlandırıldığını nakletmiştir.⁹⁷ İbn Hacer'e göre; bazıları, onu Zeyd b. Cârîye el-Ensârî el-Evî olarak görse de burada sözü edilen Zeyd b. Cârîye başka birisidir.⁹⁸ İbn Mâkûlâ, onun hakkında "Belki de bu İbn Cârîye el-Ensârî, kendisinden rivayette bulunan oğlu Ömer'dir (öl. ?)." demiştir.⁹⁹ Bu ifade, onun zikrolunan isim hakkında tereddüte düştüğünü göstermektedir.

⁸⁵ Ebû Abdillâh İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân (b.y.: y.y., ts.), 3/389.

⁸⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953), 3/558.

⁸⁷ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî el-Büstî, *es-Sikât*, nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393), 4/246.

⁸⁸ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li-t-Türâs, 1410), 13/357 (No. 7368).

⁸⁹ Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *el-Maksadü'l-alî fî zevâidi Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/250 (No. 1470).

⁹⁰ 'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 2/523.

⁹¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3/389; Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, 13/357 (No. 7368); İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/558; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/246; 'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 2/523; İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Alî, *Tebîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, ts.), 1/231.

⁹² İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/493.

⁹³ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/439.

⁹⁴ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/5.

⁹⁵ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/439; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/5.

⁹⁶ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/439; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/5; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/493.

⁹⁷ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/439.

⁹⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/493.

⁹⁹ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/5.

Dolayısıyla bu veriler, mezkûr şahsın diğerlerinden *farklı bir Zeyd b. Cârîye el-Ensârî* olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Bu sebeple bu zât, kanaatimizce hâlâ kimliği *meçhul* bir kişidir.

2.4. Zührî'den (öl. 124/742) Deccâl Hadisini Nakleden Zeyd b. Cârîye (öl. ?)

Sadece Ebû Ahmed el-'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*'inde bu kişiyi Zeyd b. Cârîye adıyla zikretmiştir. Bu Zeyd b. Cârîye, Zührî'den Deccâl hadisini rivayet etmiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu kişi, hakkında net bir bilgi olmaması nedeniyle bizce hâlen kimliği *meçhul* bir kişidir.

2.5. Muhammed b. Hâlid b. Zeyd b. Cârîye'nin (öl. ?) Dedesi Zeyd b. Cârîye (öl. ?)

Bu Zeyd b. Cârîye ismine, yalnızca İbn Hacer'in *el-İsâbe*'sinde ve Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd'ın (öl. 1374) istihraç ettiği *Tahrîcû ehâdisi İhyâ-i 'ulûmi'd-dîn li'l-Irâkî ve 'bni's-Sübkî ve 'z-Zebîdî* adlı eserde rastlanılmıştır.¹⁰¹ İbn Hacer; onun hakkında "Doğrulanmış ise bu zât *Muhammed b. Hâlid b. Zeyd b. Cârîye'nin dedesidir.*" demiştir.¹⁰²

Bu tespitlerden sonra şimdi de incelediğimiz Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti problemlerine değinelim. Zira bu problemlerin ortaya konulması, üzerinde çalışılan şahsın kimlik belirsizliğini ve bu isme dair karışıklığını gidermede önemli katkı sağlayacaktır.

3. Zeyd b. Cârîye'nin Kimlik Tespiti Problemleri

Kimlik tespiti problemleri; kaynaklarda münafık olmak ile itham edilen Zeyd b. Cârîye adının tam olarak zikredilmemesi, ismi hakkında muğlak ifadelerin kullanılması, ihtilafa düşülmesi, adının karıştırılması, bu ismi taşıyanların vefat tarihi bilgilerine ulaşamama, vehim, sehiv veya tashîf olasılığı şeklinde sıralanabilir.

3.1. Kaynaklarda İsmi Tam Olarak Verilmemesi

Giriş bölümünde anlatıldığı gibi başta tefsir kaynakları olmak üzere birçok kitapta Zeyd b. Cârîye isminin bu hâliyle verildiği başka bir deyişle tam verilmediği görülmektedir. Bu durum, ismin tespiti noktasında bir problem oluşturmaktadır.

3.2. İsim Hakkında Muğlak İfadelerin Kullanılması

Bazı müellifler, Zeyd b. Cârîye ismini aktarırken muğlak ifadelere yer vermişlerdir. Örneğin Herevî, *el-Mu'cem*'inde "Zeyd b. Cârîye, iki tanedir." başlığı altında iki farklı Zeyd b. Cârîye'den bahsetmiştir. Bunlardan ikincisini anlaşılır ve net bir şekilde zikrederken birincisi için sadece "O ikisinden birisi, sahâbedendir." deyip bırakmıştır.¹⁰³ Bu ifade, Zeyd b. Cârîye adı bağlamında kapalı kalmaktadır ve onunla kimi kastettiği konusunda problem yaratmaktadır. Söz konusu eserin muhakkiki Nazar Muhammed el-Fâryâbî, bu şahsın Zeyd b. Cârîye el-Ensârî olduğuna dair not

¹⁰⁰ 'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 2/522.

¹⁰¹ bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/493; Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcû ehâdisi İhyâ-i 'ulûmi'd-dîn li'l-Irâkî ve 'bni's-Sübkî ve 'z-Zebîdî* (Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1408/1987), 5/2169.

¹⁰² İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/493.

¹⁰³ Herevî, *el-Mu'cem*, 128.

düşmüştür.¹⁰⁴ Kanaatimizce de Herevî'nin zikrettiği ve sahabedendir dediği bu Zeyd, Zeyd b. Cârîye el-Ensârî'dir.

3.3. Kişi Hakkında İhtilafa Düşülmesi

Bazı kaynaklarda Zeyd b. Cârîye ismi hakkında görüş ayrılığının olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin İbn Mâkûlâ; *el-İkmâl*'inde "Hakkında ihtilaf Edilenler" başlığı altında, Dârekutnî'nin "Yezîd b. Cârîye: Onun Hz. Peygamber'le sohbeti vardır. Muâviye'den hadis rivayet etmiş ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ rivayette bulunmuştur." sözünü aktardıktan sonra "Bana göre, düşünüldüğünde bu isim, daha çok Mücemmi'nin kardeşi Yezîd b. Cârîye'ye benzemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, bu zâtın Mücemmi'nin kardeşi Yezîd b. Cârîye olduğunu belirtmiş ve nesebini zikretmiştir. Ancak onun bu kanaate nasıl vardığını bilmiyorum." demiştir. Akabinde bu kişinin ismi hakkında görüş ayrılığı bulunduğunu, ona Zeyd de denildiğini ve bu bilgiyi Ahmed b. Hanbel'in naklettiğini ayrıca dile getirmiş, "En doğrusunu Allah bilir." diyerek sözlerini tamamlamıştır.¹⁰⁵

Anlaşıldığı üzere İbn Mâkûlâ, Hatîb el-Bağdâdî'nin ilgili kişi hakkındaki tespitini tam anlayamadığı için kendi kanaatini beyan etmiştir. Diğer taraftan anılan şahıs için Zeyd denildiğinin belirtilmesi, bu kişinin Zeyd b. Cârîye olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Buna göre zikrolunan zâtın Muâviye'den hadis rivayet ettiği ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ'nın rivayette bulunduğu bilgisi göz önünde bulundurulduğunda Yezîd b. Cârîye'nin, Zeyd b. Cârîye el-Ensârî olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

3.4. İsmi Karıştırılması

Zeyd b. Cârîye isminin müelliflerce karıştırılması, başka bir problem olarak gözükmektedir. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî, iki farklı Zeyd b. Cârîye'den söz ederek şunları anlatmıştır: Bunlardan birincisi, Zeyd b. Cârîye el-Amrî el-Evsî'dir. Onun, Hz. Peygamber'le sohbeti vardır. Oğlu Ömer b. Zeyd (öl. ?), kendisinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Bu Zeyd b. Cârîye el-Amrî; Zeyd b. Erkam'ın (öl. 68/688), Rasûlullâh'ın Uhud günü savaş için yaşını küçük bulduğu kişilerden olduğunu söylemiştir. Bunlardan ikincisi, ensârdan Yezîd ve Mücemmi'nin kardeşi Zeyd b. Cârîye'dir. Babaları, Cârîye b. Âmir b. Mücemmi' b. el-Attâf b. Dubey'a b. Zeyd b. Mâlik b. Amr b. Avf b. Mâlik b. el-Evs'dir. Yezîd ve Mücemmi'nin Hz. Peygamber'le sohbeti vardır. Bu Zeyd, Muâviye'den hadis işitmiş ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ nakilde bulunmuştur. Belki de bu Zeyd için, başına yâ harfi ilave edilerek Yezîd b. Cârîye denilmiştir.¹⁰⁶ Kanaatimizce burada Hatîb el-Bağdâdî'nin ensârdan Yezîd ve Mücemmi'nin kardeşi Zeyd b. Cârîye olarak bahsettiği zât, Muâviye'den hadis işiten ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ'nın rivayette bulunduğu Zeyd b. Cârîye el-Ensârî'dir. Bu durumda Hatîb el-Bağdâdî'nin, "Babaları, Cârîye b. Âmir b. Mücemmi' b. el-Attâf b. Dubey'a b. Zeyd b. Mâlik b. Amr b. Avf b. Mâlik b. el-Evs'dir. Yezîd ve Mücemmi'nin Hz.

¹⁰⁴ Herevî, *el-Mu'cem*, (dip. 1) 128.

¹⁰⁵ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/3-5.

¹⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih*, 1/295.

Peygamber'le sohbeti vardır.” şeklindeki açıklaması, bahsettiği Zeyd b. Cârîye için çok da isabetli olmasa gerektir. Zira Hatîb el-Bağdâdî'nin, bu Zeyd b. Cârîye'nin Yezîd b. Cârîye olabileceğini belirtmesi, bir tereddüte işaret etmiş ve yukarıdaki tezimizi desteklemiştir. Şayet Hatîb el-Bağdâdî'nin iki farklı Zeyd b. Cârîye için verdiği bilgiler doğru kabul edilirse, o zaman zikrolunan bu iki şahsın aynı kişiler olduğu da söylenebilir. Bu durumda Hatîb el-Bağdâdî'nin tefrik ettiği iki şahsı karıştırmış ve hatalı bir ayrıma gitmiş olabileceği veya burada verdiği bilgileri bir vehim/yanılgı ile kaydetmiş olabileceği akla gelmektedir.

Bir başka örnek vermek gerekirse İbn Hacer, *Tebisîrül-müntebih*'inde iki farklı Zeyd b. Cârîye'den bahsetmiştir. İkincisi için “Zeyd b. Cârîye el-Ensârî el-Evsî'dir. Onun Hz. Peygamber'le sohbeti vardır. Ebu't-Tufeyl, bu Zeyd b. Cârîye'den nakilde bulunmuştur.” derken birincisi için “Zeyd b. Cârîye'dir. Muâviye'den hadis dinlemiş ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ rivayette bulunmuştur.” demiştir. Ancak İbn Hacer'in anlattığına göre, bu Zeyd b. Cârîye ile Mücemmi'nin kardeşi arasında bir ayrıma gidilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, bu Zeyd b. Cârîye'nin Mücemmi'nin kardeşi Yezîd b. Cârîye olduğunu ileri sürmüştür. İbn Mâkûlâ da bu görüşün izinden gitmiştir. İbn Hacer'in birinci takdim ettiği Zeyd b. Cârîye'nin Muâviye'den rivayet ettiği hadis, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde vardır.¹⁰⁷ Burada İbn Hacer'in; -Zeyd ismi hakkında bir karışıklığı benimsemesinden olsa gerek- birinci Zeyd b. Cârîye hakkında yukarıdaki bilgileri verdiği, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Mâkûlâ'nın görüşlerini zikretmekle yetindiği, söz konusu Zeyd b. Cârîye ile Mücemmi'nin kardeşi arasındaki ayrıma dair bir görüş ileri sürmediği ve -muhtemelen bu iki zâtın sahâbî olduklarını kabul ederek- haklarında cerh-tadil açısından bir kanaat ortaya koymadığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce de İbn Hacer'in söylediği gibi birinci Zeyd b. Cârîye, Muâviye'den hadis rivayet eden ve kendisinden el-Hakem b. Mînâ'nın nakilde bulunduğu kişidir.

3.5. Vefat Tarihlerine Erişememe

Literatürü incelediğimizde Zeyd b. Cârîye adını taşıyan kişilerden hiçbirinin vefat tarihlerine ulaşamamıştır. Bu durum, Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespitini zorlaştıran başka bir problem olarak görülebilir.

3.6. Vehim, Sehiv veya Tashîf Olasılığı

Sözü edilen olasılıkların Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespitini zorlaştırmada rol aldığı ileri sürülebilir. Örneğin İmam Şâfiî (öl. 204/820), *el-Ümm*'ünde naklettiği ve sadece bu eserde rastlanılan bir isnadda “Zeyd b. Cârîye'nin iki oğlu Abdurrahmân (öl. ?) ve Mücemmi' (öl. ?)” bilgisi yer almaktadır.¹⁰⁸ Araştırma neticesinde kaynaklarda; Zeyd b. Cârîye'nin, Abdurrahmân ve Mücemmi isminde oğulları olduğuna dair bir bilgiye erişilememiştir. Bu iki isimde, iki oğlunun olması da mümkündür. Ancak bazı kaynaklara göre Abdurrahmân ve Mücemmi', Yezîd b. Cârîye'nin iki oğludur.¹⁰⁹ O hâlde İmam Şâfiî'nin naklettiği isnad zincirindeki Zeyd isminin; sehven

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Tebisîrül-müntebih*, 1/231-232.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm ma' muhatasari'l-Müzenî* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1410/1990), 5/19.

¹⁰⁹ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât Şebâb el-Ufurî, *Kitâbü't-Tabakât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-ânî, 1937/1967), 82.

Yezîd yazılmış olabileceği varsayımıyla, “Yezîd b. Cârîye’nin iki oğlu Abdurrahmân ve Mücemmi” verisi araştırıldığında, bu bilginin birçok kaynakta geçtiği müşahede edilmiştir.¹¹⁰ Bu sonuçtan hareketle İmam Şâfiî’nin *el-Ümm*’ünde zikrettiği Zeyd b. Cârîye’nin, aslında Yezîd b. Cârîye olduğunu söylemek daha isabetli olmaktadır.

Görüldüğü üzere bu tür kimlik tespitleri, rivayet tefsiri açısından çok önemlidir. Zeyd b. Cârîye’nin kimlik tespiti problemlerine temas ettikten sonra şimdi de onun kimliğini net bir şekilde ortaya koymaya çalışalım.

4. Zeyd b. Cârîye’nin (öl. ?) Kimliği

Bu Zeyd b. Cârîye el-Amrî el-Evsî’yi; eserlerinde İmam Şâfiî,¹¹¹ Vâkıdî,¹¹² İbn Sa’d,¹¹³ Muhammed b. Nasr Mervezî¹¹⁴ (öl. 294/906), Ebû Ahmed el-‘Askerî,¹¹⁵ Herevî¹¹⁶ ve İzzeddin İbnü’l-Esîr¹¹⁷ (öl. 630/1233) “Zeyd b. Cârîye” adıyla; Halîfe b. Hayyât¹¹⁸ (öl. 240/854-55) “Zeyd b. Cârîye b. Âmir b. Mücemmi” ismiyle; Buhârî¹¹⁹ ve Hatîb el-Bağdâdî¹²⁰ “Zeyd b. Cârîye el-Amrî el-Evsî” adıyla; Ebu’l-Kâsım el-Begavî¹²¹ (öl. 317/929), Dârekutnî¹²² ve Beyhakî¹²³ (öl. 458/1066) “Zeyd b. Cârîye el-Ensârî” adıyla; İbn Hibbân¹²⁴ “Zeyd b. Cârîye b. Âmir el-Amrî el-Evsî” ismiyle; Ebû Nuaym el-İsfahânî¹²⁵ (öl. 430/1038) “Zeyd b. Cârîye el-Ensârî el-Evsî” adıyla; İbn Abdilberr en-Nemerî¹²⁶

¹¹⁰ Örneğin bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 44/370 (No. 26786); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî (el-müsemma el-Câmi’u’s-Sahîhu’l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih)*, nşr. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd Nâşîrûn, 1427/2006), “Nikâh”, 42/43 (No. 5138); Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 24/251 (No. 640) vd.

¹¹¹ Abdurrahmân ve Mücemmi’nin babası olan Zeyd b. Cârîye şeklinde nakletmiştir. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/19.

¹¹² Başka bir yerde ise Zeyd b. Cârîye adıyla kaydetmiştir. Vâkıdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 3/1046-1047.

¹¹³ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâtü’l-kebîr*, 5/305.

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Busîrî (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1422/2001), 136.

¹¹⁵ ‘Askerî, *Tashîfâtü’l-muhaddisîn*, 2/521.

¹¹⁶ Herevî, *el-Mu’cem*, 128.

¹¹⁷ Ebu’l-Hasen İzzüddîn İbnü’l-Esîr Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. Alî Muhammed Mu’avvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2002), 2/349.

¹¹⁸ Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, 82.

¹¹⁹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 3/386.

¹²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Telhisü’l-müteşâbih*, 1/295.

¹²¹ Ebu’l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz el-Begavî, *Mu’cemü’s-sahâbe*, thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed Mahmûd Ahmed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetu Dârü’t-Beyân, ts.), 2/489-490 (No. 876-877).

¹²² Dârekutnî, *el-Mü’telif ve’l-muhtelif*, 1/440.

¹²³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, thk. Abdulmu’tî Emin Kalacî (Karaçi-Kahire: Câmiâtü’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye-Dâru’l-Va’y, 1412/1191), (no. 17640) 13/118.

¹²⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân el-Büstî, *Meşâhîrü ‘ulemâ’i’l-emsâr*, nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 25; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/140.

¹²⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mihrân el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1419/1998), 3/1180.

¹²⁶ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstî‘âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Merkezu Hicr li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâtü’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 1440/2019), 3/102.

(öl. 463/1071) “Zeyd b. Cârîye el-Ensârî el-Amrî” ismiyle; Ebû Hâtîm¹²⁷ “Zeyd b. Hârîse el-Amrî el-Evsî” adıyla; İbn Mâkûlâ¹²⁸ “Zeyd b. Cârîye el-Ensârî el-Amrî el-Evsî” ismiyle; İbn Hacer “Zeyd b. Cârîye el-Ensârî el-Evsî”,¹²⁹ “Zeyd b. Cârîye el-Ensârî” ve “Zeyd b. Cârîye”¹³⁰ isimleriyle zikretmişlerdir. Tam adı, Zeyd b. Cârîye b. Âmir b. Mücemmi’ b. el-Attâf b. Dubey’a b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. el-Evs el-Ensârî el-Evsî el-Amrî’dir.¹³¹ Adının Zeyd b. Hârîse olduğu da söylenmiştir.¹³²

Zeyd b. Cârîye, ensârdan olup Amr b. Avf Oğulları’ndandır.¹³³ Münafıklardan Cârîye b. Âmir’in oğludur.¹³⁴ Annesi, Müzeyne’den Ümmü Hilâl bint Hasel’dir (öl. ?).¹³⁵ Oğlunun adı, Ömer b. Zeyd b. Cârîye’dir.¹³⁶ Yezîd¹³⁷ ve Mücemmi’nin kardeşidir.¹³⁸ Mücemmi’ b. Yezîd b. Cârîye b. Âmir b. Mücemmi’ b. el-Attâf b. Dubey’a b. Zeyd b. Mâlik¹³⁹ (öl. 98/716-17) ile Abdurrahmân b. Yezîd b. Cârîye’nin (öl. 98/716-17) amcasıdır.¹⁴⁰ Hem Mücemmi’ b. Zeyd’in (öl. ?) dedesi¹⁴¹ hem de başka bir Mücemmi’ b. Yezîd’in (öl. ?) dedesidir.¹⁴² Zira elde edilen verilerden Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin bahsettiği Mücemmi’ b. Yezîd’in, Halîfe b. Hayyât’ın söz ettiği -Abdurrahmân b. Yezîd b. Cârîye’nin kardeşi olan- Mücemmi’ b. Yezîd b. Cârîye’den farklı bir şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Zeyd b. Cârîye el-Ensârî el-Evsî, Mücemmi’ b. Yezîd’in dedesi olduğuna göre anılan Mücemmi’ b. Yezîd, bu Zeyd b. Cârîye’nin torunudur.

Zeyd b. Cârîye’nin Hz. Peygamber’le sohbeti vardır.¹⁴³ O’nunla birlikte Hayber’de (7/628) bulunmuştur.¹⁴⁴ O gün Rasûlullâh kendisine ganimetten pay vermiştir.¹⁴⁵ Hz. Ali (öl. 40/661) ile

¹²⁷ İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 3/104.

¹²⁸ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/5.

¹²⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/492; İbn Hacer, *Tebîrü’l-müntebih*, 1/231-232.

¹³⁰ Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfû’l-mehere bi’l-fevâidi’l-mübtakire min etrâfi’l-‘aşere*, thk. Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Medine: Mecmau’l-Melik Fahd li-Tibâati’l-Mushafi’ş-Şerîf, 1415/1994), 5/7 (No. 4871).

¹³¹ İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 3/103; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/349.

¹³² İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 3/102.

¹³³ İbn Hibbân, *Meşâhîrü ‘ulemâ’i’l-emsâr*, 25; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/140; İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 3/102.

¹³⁴ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 3/1046-1047; İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 3/103; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/349; İbnü’l-Mülakkın; Cârîye b. Âmir’in, Mücemmi’, Zeyd, Yezîd ve Bükeyr isminde dört oğlu olduğunu da belirtmiştir. İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 24/426.

¹³⁵ Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, 82.

¹³⁶ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/349; ayrıca bk. Dârekutnî, *el-Mü’telif ve’l-muhtelif*, 1/440; Hatîb el-Bağdâdî, *Telhisü’l-müteşâbih*, 1/295.

¹³⁷ İbn Hacer, *İthâfû’l-mehere*, 5/7 (No. 4871).

¹³⁸ İbn Hibbân, *Meşâhîrü ‘ulemâ’i’l-emsâr*, 25; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/140; İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 3/103.

¹³⁹ Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, 82; İbn Hibbân, *Meşâhîrü ‘ulemâ’i’l-emsâr*, 25.

¹⁴⁰ Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, 82.

¹⁴¹ Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr*, 3/386.

¹⁴² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 3/1180.

¹⁴³ İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 3/104; Hatîb el-Bağdâdî, *Telhisü’l-müteşâbih*, 1/295; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/5; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/349; İbn Hacer, *Tebîrü’l-müntebih*, 1/231-232.

¹⁴⁴ İbn Hibbân, *Meşâhîrü ‘ulemâ’i’l-emsâr*, 25; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/140.

¹⁴⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 3/1180; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/349.

birlikte Sıffin Savaşı'na (37/657) tanıklık etmiştir.¹⁴⁶ O, Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94), el-Berâ' b. Âzîb (öl. 71/690 [?]), Zeyd b. Erkam ve Sa'd İbn Habte (öl. ?) ile birlikte¹⁴⁷ Uhud Gazvesi'nde (3/625) Rasûlullâh'ın savaş için yaşça küçük gördüğü kişilerdendir.¹⁴⁸ Oğlu Ömer b. Zeyd b. Cârîye el-Ensârî¹⁴⁹ ve Ebu't-Tufeyl¹⁵⁰ kendisinden hadis nakletmişlerdir. Mücemmi' b. Yezîd ve amcası Zeyd b. Cârîye, Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuştur.¹⁵¹

Zeyd b. Cârîye'nin iki kardeşi Yezîd ve Mücemmi'nin, Hz. Peygamber'le sohbeti ve istikameti olup O'ndan rivayette bulunmuşlardır.¹⁵² Mescid-i Dırâr'ı inşa eden grup arasında Zeyd b. Cârîye, babası Cârîye ve kardeşi Mücemmi' de vardır. Ashabdan Âsım b. Adî ve Mâlik b. ed-Duhşüm, Rasûlullâh'ın emriyle Dırâr mescidini yaktıklarında¹⁵³ içerisinden çıkamayan bu Zeyd b. Cârîye'nin kalça kaba eti yanmıştır.¹⁵⁴ Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (öl. 204/819 [?]), Zeyd b. Cârîye, babası Cârîye b. Âmir ile kardeşleri Yezîd ve Mücemmi'nin Hz. Peygamber'e biat ettiklerini ileri sürmüştür.¹⁵⁵ Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361), bu konuyu araştırdığını ve özetle -Kelbî'den farklı olarak- Hz. Peygamber'e katılan kişilerin Cârîye b. Âmir'in iki oğlu Yezîd ve Zeyd ile Mücemmi' b. Zeyd b. Cârîye olduklarını söylemiştir.¹⁵⁶ Yıldız'a göre, Sıffin hadisesinde Hz. Ali'yle birlikte bulunan "Zeyd'in bazı hadis rivâyetinin de bulunması, nifâktan vazgeçip halini iyileştirdiğini göstermektedir."¹⁵⁷ İbn Ömer (öl. 73/693), kendisine onun vefat haberi ulaştığında rahmet okumuştur.¹⁵⁸ Zeyd b. Cârîye, Medine'de ikamet etmiş¹⁵⁹ ve yine orada¹⁶⁰ İbn Ömer'den önce¹⁶¹ vefat etmiştir.

Tüm bu bilgilerden, Zeyd b. Cârîye b. Âmir el-Ensârî el-Evsî el-Amrî'nin kastedildiği söylenebilir.

Sonuç

¹⁴⁶ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/103; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/349.

¹⁴⁷ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/440; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/102.

¹⁴⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 5/305; Mervezî, *es-Sünne*, 136; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1180; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, (no. 17640) 13/118; Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih*, 1/295; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, thk. 3/102; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/489-490 (No. 876-877); İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/5; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/349; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/493; İbn Hacer, *İthâfû'l-mehera*, 5/7 (No. 4871); İbn Hacer, *Tebîrü'l-müntebih*, 1/232.

¹⁴⁹ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/440; Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih*, 1/295.

¹⁵⁰ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/103; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/349; İbn Hacer, *Tebîrü'l-müntebih*, 1/231-232.

¹⁵¹ 'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 2/521.

¹⁵² Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/438.

¹⁵³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1046-1047.

¹⁵⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1046-1047; 'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 2/2/521-522.

¹⁵⁵ Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Alî Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1410/2010), 1/479.

¹⁵⁶ Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hanevî, *İkmâlu Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed-Üsâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001), 11/84.

¹⁵⁷ Yıldız, "Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri", 155.

¹⁵⁸ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1180; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/349.

¹⁵⁹ Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/489-490 (No. 876-877).

¹⁶⁰ İbn Hibbân, *Meşâhîrü 'ulemâ'i'l-emsâr*, 25.

¹⁶¹ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1180; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/349.

Müfessirler, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken pek çok anlatıya yer vermişlerdir. Bu anlatılarda adı geçen bazı kişilerin kimliği net iken bazılarının kimliği kapalı kalmıştır. *Zeyd b. Cârîye* ismi, Tevbe Sûresi 107. âyeti özelinde Dırâr mescidi anlatısında kimliği muğlak kalan isimlerdendir. Çalışma, bu ismin kimliğini tespit üzerinde ilerlemiştir. Bu isim, araştırmada görüldüğü üzere yalnızca tefsir alanını değil disiplinler arası birçok alanı ilgilendirmektedir.

Zeyd b. Cârîye ismi, İslâm literatüründe incelenmiş ve bu adla geçen irdelediğimiz Zeyd b. Cârîye ile birlikte toplam altı farklı şahıs tespit edilmiştir. Bunlardan Zeyd b. Cârîye et-Temîmî ed-Dîmaşkî'nin hiç karıştırılmadığı hâlde ele aldığımız Zeyd b. Cârîye ile aynı ismi taşıması, onun çalışmamızda yer almasına sebebiyet vermiştir. Ancak onun dışındaki diğer dört kişinin, irdelediğimiz Zeyd b. Cârîye ile karıştırılma olasılığı öngörülmüştür. Bu yüzdendir ki ele aldığımız Zeyd b. Cârîye haricinde bu adı taşıyan diğer beş kişi, araştırmaya dahil edilmiştir. Aynı zamanda geçmişte, bazı yazarların Zeyd b. Cârîye adını inceledikleri ve buna dair görüş bildirdikleri tespit edilmiştir. Bu durum, mezkûr ismin karıştırılma probleminin geçmiş dönemlere kadar indiğini göstermiştir. Çalışmada, sözü edilen karıştırmanın oluşturduğu sorunların önemli oldukları örneklerle vurgulanmaya çalışılmıştır.

Öte yandan pek çok tefsirde, bu ismin sadece Cârîye b. Âmir'in oğlu şeklinde aktarıldığı gözlemlenmiştir. Karşılaşılan kimlik tespit problemlerinin, Zeyd b. Cârîye'nin tespitini zorlaştırdığı görülmüştür. Bu bağlamda; Zeyd b. Cârîye isminin ayırt edici şekilde kaydedilmemesi, adına dair muğlak anlatımlar, görüş uyumsuzlukları, isminin karıştırılması, vehim, sehiv veya tashîf olasılığı gibi spesifik problemlerle karşılaşmış ve bunlar giderilmeye çalışılmıştır. Ancak aynı adı taşıyan altı Zeyd b. Cârîye'nin ölüm tarihi verilerine erişememe, onun kimlik tespiti bağlamında devam eden bir problem olarak kalmıştır. Zeyd b. Cârîye'nin kimlik tespiti ile ondan gelen nakillerin sıhhatli kritize edilmesi ve hatalı nifak isnadının önüne geçilmesi, bu konuda ulaşılan muhtemel çözümlerdir.

İncelediğimiz Zeyd b. Cârîye'nin kimliğini kısaca şöylece tanımlamak mümkündür: Tam adı, *Zeyd b. Cârîye b. Âmir b. Mücemmi' b. el-Attâf b. Dubey'a b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. el-Evs el-Ensârî el-Amrî el-Evsî*'dir. Ensârdan olup Amr b. Avf Oğulları'ndandır. Annesi, Müzeyne'den Ümmü Hilâl bint Hasel'dir. Babası, Dırâr mescidi münafıklarından Cârîye b. Âmir'dir. Kardeşleri; Mücemmi', Yezîd ve Bükeyr'dir. Oğlunun adı, Ömer b. Zeyd b. Cârîye el-Ensârî'dir. Mücemmi' b. Yezîd ile Abdurrahmân b. Yezîd'in amcasıdır. Mücemmi' b. Zeyd ile başka bir Mücemmi' b. Yezîd'in dedesidir. Hz. Peygamber'le sohbeti vardır. Hayber ve Sıffin Savaşı'nda bulunmuştur. Yaşı küçük bulunduğu için Uhud Gazvesi'ne götürülmemiştir. Oğlu Ömer ve Ebu't-Tufeyl, kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Medine'de ölmüştür. İbn Ömer'in vefat tarihi olan hicrî 73'den önce öldüğü bilgisi dışında vefatına dair kaynaklarda bir veriye ulaşılamamıştır.

Zeyd b. Cârîye örneğinde olduğu gibi isim karışıklığının söz konusu olduğu durumlarda kanaatimizce tespiti yapılacak kişinin; adını taşıyan diğer şahısların belirlenip kimliklerinin net şekilde verilmesi, hakkındaki tüm verilerin kaynaklardan toplanması, isminin kayda

geçirilmesinde vehim, sehiv, tashîf vb. hususların olup olmadığının araştırılması ve soy bilgilerinin toplanması mevzubahis karışıklığı gidermede uygun bir yöntem olabilir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989.
- Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li-t-Türâs, 2. Basım, 1410.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1419/1999.

- Ahmed Muhtâr Ömer. *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabîyyeti'l-Mu'âsıra*. 4 Cilt. Kahire: Alemu'l-Kütüb, 1429/2008.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasen İbn Bîşr. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fî esmâi's-su'arâ ve künâhim ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'di şî'rihim*. thk. F. Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Begavî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed Mahmûd Ahmed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetu Dârü'l-Beyân, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kalacî. 15 Cilt. Karaçi-Kahire: Câmiâtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye-Dâru'l-Va'y, 1412/1191.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Tefsîru'l-Beyzâvî el-müsemma Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk-Mahmûd Ahmed el-Atraş. Dimaşk: Dâru'r-Reşîd-Beyrut: Müessesetu'l-Îmân, 1421/2000.
- Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdülmu'îd Hân. b.y.: y.y., ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî (el-müsemma el-Câmi'u's-Sahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih)*. nşr. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd Nâşîrûn, 2. Basım, 1427/2006.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffık b. Abdillâh b. Abdilkâdir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-Hadîs, 1406/1986.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1421/2000.
- Ebî Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- Ebû Ahmed el-'Askerî, el-Hasan b. Abdillâh b. Saîd. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*. thk. Mahmûd Ahmed Mîre. 2 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Arabîyyeti'l-Hadîse, 1402/1982.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mihrân. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebu'l-Fadl el-Herevî, Ubeydillâh b. Abdillâh b. Ahmed. *el-Mu'cem fî müştebehi esâmi'l-muhaddisîn*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1411/1990.
- Ezdî, İbn Saîd. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1414/1994.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed İbnü'l-'Allâme Ziyâuddîn Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

- Haddâd, Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed. *Tahrîcû ehâdîsi İhyâ-i ‘ulûmî’ d-dîn li’l-İrâkî ve’bni’s-Sübkî ve’z-Zebîdî*. 7 Cilt. Riyad: Dâru’l-’Âsime, 1408/1987.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Şebâb el-Ufurî. *Kitâbü’t-Tabakât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Bağdat: Matbaatü’l-ânî, 1937/1967.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Telhîsü’l-müteşâbih fi’r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü ‘an bevâdiri’t-tashîf ve’l-vehm*. thk. Sükeyne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru Talâs, 1985.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Tefsîru’l-Hâzin el-müsemmâ Lübbü’t-te’vîl fi me’âni’t-tenzîl*. tsh. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 2004/1425.
- Heysemî, Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Maksadü’l-alî fi zevâidi Ebî Ya’lâ el-Mevsilî*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, ts.
- İbn Abbâs. *Tenvîru’l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1412/1992.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî’âb fi ma’rifeti’l-ashâb*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 9 Cilt. Merkezi Hicr li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâtî’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 1440/2019.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî. *Tefsîru İbn Atıyye el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. er-Rehâle el-Fârûk vd. 8 Cilt. Doha: Dâru’l-Hayr, 2. Basım, 1428/2007.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed İbn İdrîs er-Râzî. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm müsened ‘ani’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’t-tâbi’in*. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1372/1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî. *el-Musannefli-İbn Ebî Şeybe*. thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm b. Muhammed. 15 Cilt. Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1429/2008.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*. thk. Ebî Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed. *İthâfû’l-mehere bi’l-fevâidi’l-mübtakire min etrâfi’l-‘aşere*. thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 19 Cilt. Medine: Mecmau’l-Melik Fahd li-Tibâati’l-Mushafi’ş-Şerîf, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Mu’avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Tefsîrü’l-müntebih bi-tahrîri’l-müştebih*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 4 Cilt. Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-‘Âmme, ts.
- İbn Hazm, Alî el-Endelüsî. *Cevâmi’u’s-sîre ve hamsü resâile uhrâ*. thk. İhsân Abbâs-Nâsirüddîn el-Esed. Mısır: Dâru’l-Me’ârif bi-Mısır, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîrü ‘ulemâ’i’l-emsâr*. nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, ts.

- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *es-Sikât*. nşr. Muhammed Abdülmûîd Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba-Mektebetu Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Mâkûlâ, el-Emîr. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire; Mektebü'l-Hancı, 1421/2001.
- İbnü'l-Ca'd, Ebu'l-Hasen Alî b. Ubeyd el-Cevherî. *Müsnedü İbnü'l-Ca'd*. nşr. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaut. 12 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Halevânî-Matbaatü'l-Melâh-Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1389/1969.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Alî Muhammed Mu'avvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2002.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-Sahîh*. thk. Dâru'l-Felâh (Hâlid er-Rabbât ve Cum'a Fethî). 36 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- İşler, Emrullah. "Tashîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib. *Cemheretü'n-neseb*. thk. Alî Ömer. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1410/2010.
- Kılıç, Alâüddîn Moğultay b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hanefî. *İkmâlu Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Âdil b. Muhammed-Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Komisyon (Merkezî'-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye). *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*. nşr. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverîdî*. nşr. es-Seyyid b. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulâğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnâni 'ulûmih*. thk. Heyet. 13 Cilt. Şârika: Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ ve'l-Bahsî'l-'İlmî, 1429/2008.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr. *es-Sünne*. thk. Abdullâh b. Muhammed el-Busîrî. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1422/2001.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.
- Muhammed Atâ Yûsuf. *Tefsîrü's-Süddî el-Kebîr*. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1414/1993.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410/1989.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Tefsîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. 15 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. thk. Yûsuf Alî Bedyûy. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Zekerîyyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1996.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüsyen b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. “nfk”. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Salâh Bâ Osmân vd. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî el-müsemma Bahrü'l-'ulûm*. thk. 'Ali Muhammed Mu'avvad vd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 Cilt. Dimaşk: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 1434/2013.
- Süyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1429/2008.
- Süyûtî, Celâluddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm ma' muhataşari'l-Müzenî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1410/1990.

-
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 3. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâbü nüzüli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkîdî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- Yıldız, Abdullah. "Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Haziran 2011), 109-166.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. nşr. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Münîr Âlü Zehvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2006.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Öz-yeterlik İnançları

(Teacher Self-Efficacy Beliefs of Theology Faculty Students)

Aysel ARSLAN Rukiye GÖGEN

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Eğitim Fakültesi

Eğitim Programları ve Öğretim

Sivas | Türkiye

ayselarslan@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8775-1119>

<https://ror.org/04f81fm77>

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Eğitim Fakültesi

Eğitimin Felsefi, Sosyal ve Tarihi Temelleri

Sivas | Türkiye

rukiye@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0725-4578>

<https://ror.org/04f81fm77>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi | 22/Ocak/2025

Kabul Tarihi | 18/Haziran /2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025

Bir İç- İki Dış Hakem

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik

ilkelere uyulmuştur.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article

Received | 22/January/2025

Accepted | 18/June/2025

Published | 30/June/2025

One Internal- Two External Referees

Double-Blind Refereeing

Ethical principles were followed during the preparation of this study.

No conflict of interest declared.

This Article was scanned by iTenticate

Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Arslan, Aysel- Gögen, Rukiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Öz-yeterlik İnançları [Teacher Self-Efficacy Beliefs of Theology Faculty Students]". Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 136-158.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1625171>

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



Teacher Self-Efficacy Beliefs of Theology Faculty Students

Abstract: This study aimed to examine the teacher self-efficacy of the Faculty of Theology students according to the research variables. The sample group of the study consists of 310 (214 female, 96 male) students who continue their education at the Faculty of Theology of Sivas Cumhuriyet University in the spring semester of the 2023-2024 academic year. The research was conducted according to the descriptive scanning model and random sampling method was used in the study. The “Teacher Self-efficacy Belief Scale”, which has a four-factor structure developed by Çolak, Altınkurt and Yorulmaz, was used to collect the research data. As a result of the research, it was determined that the teacher self-efficacy of the Faculty of Theology students was high in the total score of the scale and the professional and social self-efficacy sub-factors, and moderate in the academic and intellectual self-efficacy sub-factors. A significant difference was found in favor of the female participants in the scores the participants received from the teacher self-efficacy scale ($p<.05$). This difference is valid for all sub-factors and the total score except academic self-efficacy. It was determined that there was a significant difference in the scores received by the faculty of theology students according to the class level variable. It was determined that the average scores of the fourth graders were higher. According to the variable of where the participants lived with their families, a significant difference was determined between those living in the city and those living in villages and districts in favor of those living in the city. It was concluded that the teacher self-efficacy of the faculty of theology students did not differ significantly according to the total and all sub-factors of the scores they received, the income level of the family, and the perceived income level. According to the variable of the type of high school graduated from, a significant difference was determined in favor of the group expressed as other in the professional self-efficacy factor of the scale. It was determined that there was a positive and moderate relationship between the total of the scale and the Academic Self-efficacy sub-factor, and a positive and high relationship with the Professional Self-efficacy, Social Self-efficacy, and Intellectual Self-efficacy factors.

Keywords: Religious Education, Faculty of Theology, Self-efficacy, Teacher Candidate, Student, University.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Öz-yeterlik İnançları

Öz: Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterliklerinin araştırma değişkenlerine göre incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın örneklem grubunu 2023-2024 akademik yılı bahar döneminde Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne devam eden 310 (214 kadın 96 erkek) öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma betimsel tarama modeline göre yürütülmüş ve çalışmada random örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın verilerinin toplanmasında Çolak, Altınkurt ve Yorulmaz tarafından geliştirilen dört faktörlü bir yapıya sahip olan “Öğretmen Öz-yeterlik İnanç Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırma sonucunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterliklerinin ölçeğin toplam puanı ile mesleki ve sosyal öz-yeterlik alt faktörlerinde yüksek, akademik ve entelektüel öz-yeterlik alt faktörlerinde ise orta düzeyde olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların öğretmen öz-yeterlik ölçeğinden aldıkları puanlarda kadın katılımcılar lehine anlamlı farklılık saptanmıştır ($p<.05$). Bu farklılık, akademik öz-yeterlik dışındaki tüm alt faktörlerde ve toplam puanda geçerlidir. Sınıf düzeyi değişkenine göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin aldıkları puanlarda anlamlı farklılık olduğu belirlenmiştir. Dördüncü sınıfların puan ortalamalarının daha yüksek olduğu saptanmıştır. Katılımcıların aileleriyle yaşadıkları yer değişkenine göre şehirde yaşayanlarla köy ve ilçede yaşayanlar arasında şehirde yaşayanlar lehine anlamlı farklılık belirlenmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterliklerinin ailenin gelir düzeyi aldıkları puanların toplam ve alt faktörlerin tamamında algılanan gelir düzeyine göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Mezun olunan lise türü değişkenine göre ölçeğin mesleki öz-yeterlik faktöründe diğer olarak ifade edilen grup lehine anlamlı farklılık belirlenmiştir. Ölçeğin toplamı ile Akademik Öz-yeterlik alt faktörü arasında pozitif ve orta düzeyde, Mesleki Öz-yeterlik, Sosyal Öz-yeterlik, Entelektüel Öz-yeterlik faktörleri ile pozitif ve yüksek düzeyde bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Öz-Yeterlik, Öğretmen Adayı, Öğrenci, Üniversite.

Giriş

Bugün birçok alanla ilişkili olarak ifade edilen öz-yeterlik kavramı ilk olarak Bandura¹ tarafından geliştirilen Sosyal Öğrenme Kuramı çerçevesinde ele alınmıştır. Öz-yeterlik bireyin sahip olduğu bilgi ve beceri düzeyi hakkında gerçekçi bir bakış açısına sahip olması olarak ifade edilmektedir. Bandura bireyin öz-yeterlik düzeyi yükseldikçe kendi yapabildikleri ile ilgili daha reel bir bakış açısına sahip olacağını savunmaktadır². Öz-yeterlik kavramı bireyin yaşam içinde karşılaştığı zorluklar karşısında hissettiği yeterlik ve beceri ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bir bakıma bireyin davranışları gerçekleştirmesini sağlayan içsel etken olarak kabul edilmektedir.³ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta bireyin bir davranışı gerçekleştiren gerçekleştirmemesi değil yapacağına ilişkin inancının öz-yeterlik düzeyini oluşturduğudur.⁴ Öz-yeterliğin bireyin duygu, davranış, düşünce ve motivasyonu üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmasının yanı sıra onun kararlarını ve seçimlerini de etkilediği ifade edilmektedir.⁵ Bireyin bir işi yapabilme konusunda kendisini yeterli olarak gördüğünde harekete geçerek o işi yapma olasılığının çok daha yüksek olduğu kabul edilmektedir. Tam tersi durumda ise bireyin harekete geçmek istemediği belirtilmektedir.⁶

Bandura'nın geliştirdiği öz-yeterlik kavramı birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Öz-yeterliğin Gibson ve Dembo⁷ davranış-sonuç durumları ya da bireyin gerçekleştirdiği herhangi bir davranışın sonuçlarına ilişkin tahminlerinin onun davranışı gerçekleştirmesi yönündeki inancıyla bağlantılı olarak tanımlanmıştır. Birey gerçekleştirdiği davranışlar neticesinde ortaya çıkacak durumlara yönelik bir inanç taşıyabileceği için sonuç ve öz-yeterlik beklentisinde farklılıklar bulunmaktadır. Bireyin bir davranışı yapabileceği yönünde inancı yoksa davranışı başlatma konusunda isteksiz olduğu başlatsa da çoğunlukla bırakma yollarını aradığı ifade edilmektedir. Senemoğlu⁸ öz-yeterlik kavramının bireyin karşılaştığı çeşitli durumlarla başa çıkma, bir eylemi gerçekleştirme kapasite ve yeteneğine yönelik algı, inanç ve yargısını içerdiğini belirtmektedir. Tschannen-Moran ve Johnson⁹ öz-yeterliğin birey tarafından istediği amaca ulaşmak için

¹ Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward A Unifying Theory Of Behavioral Change", *Psychological Review* 84/2 (1977), 192.

² Frank Pajares, "Self-Efficacy Beliefs In Academic Settings", *Review of Educational Research* 66/4 (1996), 547.

³ Celale Esra Algan, *Özel Okullarda Görev Yapan Sınıf Öğretmenlerinin Eğitimde Bilgi Teknolojileri Kullanımı Öz-Yeterlikleri Ve Derslerinde Bilgi Teknolojilerinden Yararlanma Durumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 8.

⁴ Albert Bandura, "Explanatory and predictive scope of the theory of self-efficacy", *Journal of Social and Clinical Psychology* 4/3 (1986), 362.

⁵ Bandura, "Self-Efficacy: Toward A Unifying Theory Of Behavioral Change", 195.

⁶ Albert Bandura, "Self-efficacy", ed. In V. S. Ramachaudran, *Encyclopedia Of Human Behavior* (New York: Academic Press, 1994), 75.

⁷ Sherri Gibson-Myron H. Dembo, "Teacher Efficacy: A Construct Validation", *Journal of Educational Psychology* 76/4 (1984), 571.

⁸ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme Ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007), 233.

⁹ Moran Tschannen-Johnson Denise Megan, "Exploring Literacy Teachers' Self-Efficacy Beliefs: Potential Sources At Play", *Teaching and Teacher Education* 27/4 (2011), 753.

kullanması gereken yetenekleri hakkında gerçekçi bir öz-değerlendirme yapma yetisi olduğunu ifade etmiştir. Bıkmaz¹⁰ bu tanımlara ek olarak öz-yeterliğin yaşamın içindeki durumlarla baş etme becerisi olduğunu söylemiştir. Tschannen-Moran ve Johnson¹¹ öz-yeterliğin bireyin başarmak için gösterdiği çabanın yanı sıra karşılaştığı zorlukları aşmak için motivasyon kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Öz-yeterlik inancı yüksek olan bireyler sahip oldukları motivasyonla ilgili davranışı gerçekleştirmekte başarmak için gerekli çabayı gösterdiği için daha başarılı olmaktadır.¹² Öz-yeterlikle ilgili yapılan tanımlar birlikte ele alındığında bireyin kendi yapabileceklerine ilişkin inancının yapacağı eylem ve davranışlar üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir.

Bandura¹³ bireyin öz-yeterliğinin gelişmesinde etkili olan dört temel kaynak bulunduğunu belirtmiştir. Bu kaynaklar; bireyin yaşam deneyimleri, dolaylı öğrenme yaşantıları, sözel ikna ile duygusal ve psikolojik durumdur. Öz-yeterlik üzerinde etkili olan ilk kaynak olan bireyin kendi yaşamı içindeki deneyimler onun harekete geçip geçmemesini belirlemektedir. Eğer deneyimleri neticesinde bir başarı elde etmişse öz-yeterlik inancı desteklenirken tam tersi durumda yani başarısızlık yaşadığında öz-yeterlik inancı büyük zarar görmektedir.¹⁴ Dolaylı öğrenme yaşantılarında bireyin sadece kendi yaşam deneyimlerinden değil başkalarının yaşadıkları durum ve olayları da gözlemleyerek bir çıkarımda bulundukları ifade edilmektedir. Bir diğer kişinin deneyimini gözlemleyen kişi olumlu ya da olumsuz yönde kendisi için de karar vermektedir.¹⁵ Burada gözlemlenen kişinin bireye ilgili konuda benzerlik derecesi önem arz etmektedir. Benzerlik arttıkça kişinin öz-yeterlik inancının etkilenme derecesi de artmaktadır.¹⁶ Üçüncü kaynak olarak ifade edilen sözel ikna bireyin ikna edilebilirliğiyle ilişkilidir. Bireyin bir iş konusundaki olumlu olumsuz düşünceleri başkalarının onunla bu konuda konuşmasıyla yönlendirilmektedir.¹⁷ Son kaynak olan duygusal ve fizyolojik durum, bireyin kendisini gerçekleştireceği bir davranış konusunda psikolojik ve fizyolojik olarak iyi hissetmesiyle bağlantılıdır.¹⁸ Psikolojik olarak stres, kaygı, korku yaşayan bir bireyin öz-yeterliği bundan olumsuz etkilenmektedir. Tüm bu kaynaklar birbirinden bağımsız olmayıp birbirini etkilemektedir. Bireyin öz-yeterlik inancı üzerinde bu kaynakların hangisinin daha etkili olduğu bireye ve gerçekleştirilecek eyleme göre farklılık göstermektedir.

¹⁰ Fatma Hazır Bıkmaz, "Sınıf Öğretmenlerinin Fen Öğretiminde Öz-Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması", *Milli Eğitim Dergisi* (2004), 162.

¹¹ Tschannen-Megan, "Exploring Literacy Teachers' Self-Efficacy Beliefs: Potential Sources At Play", 753.

¹² Bandura, "Self-Efficacy: Toward A Unifying Theory Of Behavioral Change", 196.

¹³ Albert Bandura, "Social cognitive theory: An agentic", *Stanford University Annual Review Psychology* 52 (2001), 5.

¹⁴ Tschannen-Megan, "Exploring Literacy Teachers' Self-Efficacy Beliefs: Potential Sources At Play", 754.

¹⁵ David Palmer, "Sources of self-efficacy in a science methods course for primary teacher education students", *Research in Science Education* 36/4 (2006), 339.

¹⁶ Albert Bandura, "Social Cognitive Theory In Cultural Context". *Applied Psychology: An International Review* 51/2 (2002), 276.

¹⁷ Frank Pajares-Dale Schunk, "The Development Of Academic Self-Efficacy", *United States* 7(2001), 3.

¹⁸ Bıkmaz, "Sınıf Öğretmenlerinin Fen Öğretiminde Öz-Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması", 163.

Öz-yeterlik kavramının ortaya çıkmasıyla birlikte tüm dünya genelinde bu kavram üzerinde araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Süreç içerisinde öz-yeterliğin akademik öz-yeterlik, mesleki öz-yeterlik, sosyal öz-yeterlik, öğrenci öz-yeterliği, bilim öz-yeterliği, öğretmen öz-yeterliği gibi ilişkili olduğu düşünülen birçok konu alanında özelleştiği görülmektedir. Bireyin eğitim süreçlerindeki öğrenmeleri üzerinde öz-yeterliğin etkili olduğu düşüncesi eğitim konusunda araştırma yapılmasını beraberinde getirmiştir.¹⁹ Öğretmenlerin öğretme konusundaki öz-yeterliklerinin eğitimin niteliğini etkilediği kabul edilmiştir. Eğitimde istenilen verimin alınabilmesinde öğretmenlerin bu konuda aldıkları eğitim tek başına yeterli olmayıp öğretmenlik konusunda kendilerine ilişkin inançları da önemli bir etkiye sahiptir. Moe, Pazzaglia ve Ronconi, öğretmen öz-yeterliğinin öğretmen kimlik ve kişiliği üzerinde önemli olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Öğretmen öz-yeterliği ile ilgili olarak dünyanın birçok ülkesinde araştırmalar yapılmıştır.²¹ Yapılan çalışmalarda öğretmen öz-yeterliğine yönelik farklı tanımlamaların olduğu görülmektedir. Öğretmen öz-yeterliğini Moe ve arkadaşları²² öğretmenin öğrencilerine öğrenme süreci boyunca yardımcı olarak onları motive etmesi, etkilemesi şeklinde aslında kendi öğretme yeteneğine yönelik güveni olarak; Gordon, Lim, McKinnon ve Nkala²³ öğrencilerin öğrenmelerini gerçekleştirerek onlardan istenilen sonucu almaya ilişkin kişisel yargıları olarak tanımlamıştır. Gökçe²⁴ 21. yüzyılın öğretmenin öğrencilerine ders vererek onların sorularını yanıtlayan kişi pozisyonunda olmaması gerektiğini vurgulayarak günümüzün ve geleceğin gereksinimlerine yanıt veren, öğrenme sürecini örgütleyen, nitelikli bir gözlemci ve rehber konumunda olması gerektiğini vurgulamaktadır. Öğretmenin yeterlik alanlarının her geçen gün arttığı ve buna paralel olarak da tanımlamaların geliştiği görülmektedir.

Podell ve Sodak, öz-yeterliği yüksek olan öğretmenlerin özelliklerini: Öğrencilerine hoşgörülü olma, olumlu ilişkiler kurma, öğrenci başarısında sorumluluk alma, farklı yöntem, teknik ve materyalleri kullanma, yeniliklere açık olma, yeni yaklaşım ve programları takip ederek uygulama, olası sorunlara yönelik mücadele etme şeklinde ifade etmektedir.²⁵ Öğretmen öz-yeterliğine yönelik tanımlamalara bakıldığında kavramın sadece öğretmen ile ilgili olmadığı öğretim ortamını ve öğrencileri de etkilediği de görülmektedir. Steele, öz-yeterlik düzeyi yüksek

¹⁹ Dale H. Schunk-Maria K. DiBenedetto, "Self-Efficacy Theory in Education", *In Handbook Of Motivation At School* (London: Routledge, 2016), 35.

²⁰ Moe, Angelica et al., "When being able is not enough: the combined value of positive affect and self-efficacy for job satisfaction in teaching", *Teaching and Teacher Education* 26/5 (2010), 1146.

²¹ Einar M. Skaalvik-Sidsel Skaalvik, "Teacher Self-Efficacy And Teacher Burnout: A Study Of Relations", *Teaching and Teacher Education* 26/4 (2010), 1060; Tschannen - Megan, "Exploring Literacy Teachers' Self-Efficacy Beliefs: Potential Sources At Play", 786.

²² Moe et al., "When Being Able Is Not Enough: The Combined Value Of Positive Affect And Self-Efficacy For Job Satisfaction In Teaching", 1146.

²³ C. Gordon et al., "Learning Approach, Control Orientation And Self-Efficacy Of Beginning Teacher Education Students", *Asia-Pacific Journal of Teacher Education & Development* 1/1 (1998), 54.

²⁴ Erten Gökçe, "Yirmi Birinci Yüzyılın Öğretmeni", *Çağdaş Eğitim Dergisi* 270 (2000), 22.

²⁵ David M. Podell-Leslie C. Soodak, "Teacher Efficacy And Bias In Special Education Referrals", *The Journal of Educational Research* 86/4 (1993), 248.

olan öğretmenlerin mesleki bağlılıklarının daha yüksek olduğunu ve ders sürecinde zamanı daha verimli kullandıklarını söylemektedir.²⁶ Öğretmen öz-yeterliğinin yüksek olması mesleki doyumu ve öğrenci başarısının daha yüksek düzeyde olmasını beraberinde getirmektedir. Kalkan²⁷ yaptığı çalışmada öğretmen öz-yeterliği ile iş doyumu; Aktürk ve Delen²⁸ teknoloji kabul düzeyleri; Aslan, Bal, Akbulut ve Çetin²⁹ değişime hazır olma durumları arasında pozitif bir etki olduğunu belirlemiştir. Alan yazınında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin ve öğretmen adaylarının öz-yeterliklerine ilişkin yapılan çalışmalar yer almaktadır. Yıldız³⁰ DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz-yeterliklerini, Osmanoğlu ve Ulu³¹ DKAB öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri ile üstbilişsel farkındalıklarını, Uçar ve Bozkurt³² ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz-yeterliklerini, Kaya³³ ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öz-yeterlik algılarını incelemiştir.

Yapılan çalışmalara bakıldığında Kaya'nın doğrudan DKAB öğretmen adayı olarak kabul edilen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterliklerini incelediği belirlenmiştir³³. Çalışmada MEB tarafından 65 madde olarak hazırlanan "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri" ölçek olarak hazırlanarak kullanılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın amacı değişmekte olup alt boyutlarının bu çalışmadan çok farklı olduğu görülmektedir. Dam³⁴ tarafından yapılan çalışmada lisans eğitiminde ve mezun formasyon programında öğretmenlik formasyonu alanların karşılaştırılması yapılmıştır. Bu çalışmada ilahiyat fakültesinde öğrenimlerine devam eden öğrencilerin akademik, sosyal, mesleki ve entelektüel öğretmen öz-yeterlikleri birlikte incelenmiştir. Öğretmenlik çok boyutlu bir yapıya sahip bir meslektir ve dolayısıyla da öğretmen öz-yeterliğinin bu çok boyutluluğa uygun olarak araştırılması gerekmektedir. Günümüzde her alandaki hızlı değişim öğretmenlik mesleğinde de hissedilmektedir. Öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının aldıkları eğitim neticesinde mesleğe ilişkin duygu ve düşünceleri de değişkenlik göstermektedir. Dolayısıyla daha önce benzer konularda yapılan çalışmaların yeniden yapılması araştırmacılara bu değişimin yönünü ve düzeyini gösterecektir. İlahiyat fakültesi öğrencileri mezun olduktan

²⁶ Natalie Steele, "Three Characteristics Of Effective Teachers", *Applications of Research in Music Education* 28/2 (2010), 75.

²⁷ Fatma Kalkan, "Öğretmenlerin Öz Yeterlik İnançları Ve İş Doyumu Düzeyleri Arasındaki İlişki: Bir Meta Analiz Çalışması", *Eğitim ve Bilim* 45/204 (2020), 105.

²⁸ Ahmet Oğuz Aktürk-Ayşe Delen, "Öğretmenlerin Teknoloji Kabul Düzeyleri İle Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişki", *Bilim Eğitim Sanat ve Teknoloji Dergisi* 4/2 (2020), 67.

²⁹ Hüseyin Aslan vd., "Öğretmenlerin Öz-Yeterlikleri İle Değişime Hazır Olma Durumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Scientific Educational Studies* 7/1 (2023), 1.

³⁰ Mehmet Yıldız, "Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algıları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 657.

³¹ Cemil Osmanoğlu-Mustafa Ulu, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik Ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi", *Bilimname* 51/1 (2024), 87.

³² Recep Uçar-Mustafa Bozkurt, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1109.

³³ Umut Kaya, "Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Van İlahiyat Dergisi* 7/10 (2019), 65.

³⁴ Hasan Dam, "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı İle İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 252.

sonra DKAB öğretmeni olarak MEB'e bağlı okullarda görev almaktadır. Ayrıca Kur'an Kursu eğitmeni olarak da görev alarak bir nevi öğretmen olarak görev yapmaktadır. Öğrencilerin öğretmen olarak görev almadan önce öğretmenliğe yönelik öz-yeterliklerinin yüksek olması atandıklarında kendilerini daha rahat hissetmelerini sağlamaktadır. 21. yüzyılın eğitim anlayışı, öğretmenin yalnızca bilgi aktaran bir figür değil; aynı zamanda öğrenme sürecine rehberlik eden, öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve sosyal gelişimini destekleyen bir lider olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda öğretmenlerin mesleki yeterliklerinin yanı sıra öz-yeterlik inançları, eğitim-öğretim sürecinin niteliğini doğrudan etkileyen önemli bir psikolojik değişkendir. Bandura'nın sosyal bilişsel kuramına göre öz-yeterlik, bireyin belirli bir görevi başarıyla yerine getirebileceğine dair inancı olarak tanımlanmakta ve bireyin motivasyonunu, davranışlarını ve başarı düzeyini şekillendirmektedir.³⁵ İlahiyat Fakültesi öğrencileri, pedagojik formasyon eğitimi alarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak göreve başlamaktadırlar. Bu nedenle, henüz öğretmenlik öncesi dönemde edinmiş oldukları öz-yeterlik inançları, mesleki benlik algılarını ve ileride sergileyecekleri öğretim davranışlarını belirleme açısından kritik öneme sahiptir. Öz-yeterlik inancı yüksek olan öğretmen adayları, öğretimsel stratejileri daha etkin kullanmakta, öğrenci başarısını artırmaya yönelik daha istekli davranmakta ve sınıf içi sorunlarla daha etkili başa çıkabilmektedir.³⁶ Bununla birlikte, literatürde öğretmen öz-yeterliği ile ilgili yapılan araştırmaların büyük bir kısmı sınıf öğretmenliği, fen bilgisi öğretmenliği veya rehberlik gibi alanlara odaklanmakta; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine yönelik öz-yeterlik inançları yeterince incelenmemektedir. Bu durum, din eğitimi alanında görev alacak öğretmenlerin mesleki gelişim ihtiyaçlarının ve destek alanlarının belirlenmesini güçleştirmektedir. Bu çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterlik inançlarını çeşitli değişkenler (cinsiyet, sınıf düzeyi, öğretmenlik isteği, formasyon eğitimi alma durumu vb.) açısından inceleyerek, alana özgü özgün bulgular sunmayı hedeflemektedir. Elde edilecek veriler, hem öğretmen yetiştirme programlarının niteliğinin artırılmasına katkı sağlayacak hem de din öğretiminde öğretmen yeterliklerini destekleyici politika ve uygulamaların geliştirilmesine zemin oluşturacaktır. Yapılan bu çalışmanın alan yazında çalışan araştırmacılara ve diğer tüm paydaşlara kaynak olacağı düşünülerek bu çalışmanın yapılmasına karar verilmiştir. Araştırmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterlik inanç düzeylerinin belirlenerek araştırma değişkenleri çerçevesinde incelenmesidir. Bu amaç çerçevesinde bu çalışma kapsamında aşağıda yer alan soruların yanıtı aranmıştır:

- ✓ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterlik inancı ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar nedir?
- ✓ Bu puanlar, cinsiyet, sınıf düzeyi, gelir durumu gibi değişkenlere göre anlamlı biçimde farklılık göstermekte midir?

³⁵ Bandura, "Self-Efficacy: Toward A Unifying Theory Of Behavioral Change", 196.

³⁶ Megan Tschannen-Moran-Wayne K. Hoy, "Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct," *Teaching and Teacher Education* 17/7 (2001), 783-805.

- ✓ ÖÖİ ölçeğinin toplam puanı ile alt faktörlerine ilişkin puanlar arasındaki ilişkinin yönü ve düzeyi nedir?

1.Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nicel araştırma yöntemine uygun olarak tasarlanmış olup betimsel tarama ile veriler toplanmıştır. Araştırmanın örneklem grubu belirli bir ölçüt temeline dayanmayan seçkisizlik esaslı olan basit rastgele örnekleme (simple random sampling) örnekleme göre belirlenmiştir. Araştırma kapsamında yer alabilecek sınıflar belirlenmiş ve ölçekler dağıtılmıştır. Ölçekleri gönüllü olarak dolduran öğrencilerden elde edilen formlar incelenerek eksik veya hatalı doldurulmayanların tamamı araştırmaya dahil edilmiştir. Random yöntemde ilgili araştırma için uygun olan ve evreni temsil etme kabiliyeti olan her bir birimin araştırmaya dâhil olma şansı bulunmaktadır.³⁷ Seçilen bir birim bir diğerinin seçilmesine engel olmamaktadır. Burada araştırmacının birime ulaşması ve birimin katılmayı kabul etmesi yeterli olmaktadır. Random yöntemin örneklem seçimini kolaylaştırmanın yanı sıra bir diğer avantajı da araştırmada yansızlığı sağlamasıdır.³⁸ Araştırma, 02.05.2024 tarihinde Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Etik Kurulu'ndan gerekli onay alınarak yürütülmüştür (Belge No: E-50704946-100-430865). Araştırma verileri 07.05.2024 ile 21. 05.2024 tarihleri arasında toplanmıştır.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2023-2024 akademik yılında kayıtlı olan toplam 1200 öğrenci oluşturmaktadır. Bu öğrencilerden sosyal bilimlerde kabul edilen 0.05 anlamlılık düzeyinde $d = \pm 0.03$ örnekleme hatasına uygun olarak (min=278) saptanan sayı dikkatte alınmıştır.³⁹ Araştırmanın örneklem grubu 310 (214 kadın 96 erkek) öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcıların araştırmada kullanılan demografik bilgileri Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Bilgileri

Değişkenler		(f)	(%)
Cinsiyet	Kadın	214	69.0
	Erkek	96	31.0
Sınıf	1.Sınıf	107	34.5
	2.Sınıf	92	29.7
	3.Sınıf	53	17.1
	4.Sınıf	58	18.7

³⁷ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 114.

³⁸ Gaganpreet Sharma, "Pros and Cons of Different Sampling Techniques", *International Journal of Applied Research* 3/7 (2017), 750.

³⁹ Yahşi Yazıcıoğlu-Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2004), 50.

İkamet	Köy	64	20.6
	İlçe	50	16.1
	Şehir	162	52.3
	Büyükşehir	34	11.0
Algılanan gelir düzeyi	Düşük	20	6.5
	Orta	278	89.7
	Yüksek	12	3.9
Mezun olunan okul	İmam Hatip Lisesi	186	60
	Diğer	124	40

Yukarıda yer alan Tablo 1’de öğrencilerin %69’luk kısmının kadın %31’lik kısmının erkek olduğu, araştırmaya en fazla katılım sunan sınıf düzeyinin birinci sınıf %34.5 olduğu sonrasında ise ikinci sınıf %29.7 olduğu bilgileri yer almaktadır. Katılımcıların %52.3’ü şehirde yaşamaktadır. Katılımcıların %89.7’si ise gelir düzeylerini ‘orta’ olarak algılamaktadır. İmam Hatip Lisesi (İHL) mezunlarının %60 düzeyinde olduğu belirlenmiştir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Yapılan çalışmada veriler, katılımcılara “Öğretmen Öz-yeterlik İnancı Ölçeği” uygulanarak elde edilmiştir. Çolak ve arkadaşları tarafından geliştirilen *Öğretmen Öz-yeterlik İnancı Ölçeği* (ÖÖİ)⁴⁰, dört faktörlü bir yapıya sahip olup 27 maddeden oluşmaktadır. Ölçek faktörleri Akademik Öz-yeterlik (AÖ = 5 madde), Mesleki Öz-yeterlik (MÖ = 7 madde), Sosyal Öz-yeterlik (SÖ = 8 madde) ve Entelektüel Öz-yeterlik (EÖ = 7 madde olarak tanımlanmıştır. “Katılmıyorum=1 ...Katılıyorum=5”) dereceleri arasında ifade edilmiş olan ölçek maddeleri beşli likert tipine uygun olarak hazırlanmıştır. Ölçek geliştirme çalışmasında toplam puanda .93 geçerlik ve güvenilirliğe sahip olan ölçeğin faktörlerindeki güvenilirliği .75 ile .88 arasındadır. Bu çalışmada ise ölçeğin toplam güvenilirliği .94 olarak hesaplanmış faktörlerinde ise güvenirliliğin .87 ila .91 aralığında tespit edilmiştir. Ölçeğin uygulanması sonucunda minimum 27 puan maksimum 135 puan alınmaktadır. Ölçekte ters kodlanan madde bulunmamaktadır.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ÖÖİ ölçeğinden aldıkları puanlara ilişkin olarak elde edilen betimsel bulgular Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. ÖÖİ Ölçeğine Ait Bulgular

Ölçek	n	$\bar{x}$	$\bar{x}$ (5)	$\bar{x}$ (100)	sd	Min	Ma x	Skew.	Kurt.	Cronbac h Alpha
AÖ	310	15.87	3.15	63.50	3.76	5	25	-.132	-.045	.823

⁴⁰ İbrahim Çolak vd., “Öğretmen Özyeterlik İnancı Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Muğla Sıtkı Koçman Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017).

MÖ	310	27.84	3.98	79.55	5.48	9	35	-.942	.892	.903
SÖ	310	30.70	3.84	76.75	6.68	8	40	-.701	.200	.906
EÖ	310	24.49	3.50	69.96	5.34	9	35	-.187	-.132	.866
Topla	310	98.90	3.66	73.26	17.5	41	135	-.514	.236	.944

ÖÖİ ölçeğinden alınan puan ortalamalarına bakıldığında katılımcıların ölçeğin AÖ ve EÖ alt faktörlerinde orta düzeyde ($30 < 63.50 / 69.96 < 70$), MÖ ve SÖ alt faktörlerinde ve toplam puanda ise yüksek düzeyde olarak hesaplanmıştır ($70 < 79.55 / 76.75 / 73.26$). Ölçeğin çarpıklık ve basıklık değerlerinin esneklik gösterilebilecek aralıkta (± 1.96) olduğu (Çarpıklık: $-.132 / -.942$; Basıklık: $-.045 / .892$) belirlenmiştir.⁴¹ Ölçeğin toplam Cronbach Alpha değeri .944 olarak bulunmuştur. Alt faktörler için bu değer .823 ile .906 arasında değişmektedir. Bu sonuçlar, ölçeğin hem genel hem alt faktör düzeyinde yüksek güvenilirliğe sahip olduğunu göstermektedir (Cronbach Alpha: $70 < .823 / .903 / .906 / .866 / .944$). Sosyal bilimlerde güvenilirlik değerinin en az 0.70 olması gerektiği belirtilmektedir. Ölçek değeri 1'e yaklaştıkça güvenilirlik düzeyi de artmaktadır.⁴²

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Veri toplama süreci 3-14 Haziran 2024 tarihleri arasında yüz yüze yöntemle gerçekleştirilmiştir. Toplam 315 öğrenciye uygulanan ölçeklerden, eksik veya hatalı doldurulmuş beş form analiz dışında bırakılarak çalışma 310 geçerli veri ile yürütülmüştür. Uygulama öncesi katılımcılara araştırmanın amacı açıklanmış, gönüllülük esasına dayalı katılım ilkesi benimsenmiştir. Kimlik bilgisi toplanmamış; tüm katılımcılara ölçeğin nasıl doldurulacağı hakkında yönergeler sunulmuştur. Veriler SPSS IBM 25 yazılımına girilmiş, değişkenler tanımlanmış ve veri girişinde hata kontrolü yapılmıştır. Ölçek maddeleri faktör yapısına göre gruplanarak analiz için hazır hale getirilmiştir.

1.5. Kullanılan İstatistiksel Yöntemler

Ölçeğin toplam puanı ve alt faktörlerinin normallik varsayımını sınamak amacıyla katılımcı sayısı 35'ten büyük olduğu için⁴³ Kolmogorov-Smirnov (K-S) normallik analizi uygulanmıştır ($35 < 310$). Normallik değerleri toplam boyut ve üç alt faktörde karşılanmadığı (AÖ = $.000 < .05$ / MÖ = $.000 < .05$ / SÖ = $.000 < .05$ / Toplam = $.000 < .05$), ancak bir alt faktörde karşılandığı (EÖ = $.200 > .05$) tespit edilmiştir. Bu doğrultuda karşılamayan alt faktörler ve toplam puan için çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiş ve bu değerlerin normallik için kabul edilebilir aralıkta (± 1.96) olduğu⁴⁴ saptanmıştır (Tablo 2). Elde edilen bu bulgular ölçek verilerin analizinde parametrik

⁴¹ Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayıncılık, 2014), 212.

⁴² Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 362-363.

⁴³ Steve McKillup, *Statistics Explained: An Introductory Guide for Life Scientists* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 197.

⁴⁴ Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, 212.

testlerin uygulanabileceğini göstermektedir. Katılımcıların demografik bilgilerinin tespiti için frekans (f) ve yüzde (%) analizleri uygulanmıştır. Cinsiyet ve mezun olunan lise türü değişkeni iki gruplu yapıya sahip olduğu için bağımsız gruplar t testi kullanılarak analiz edilmiştir. Diğer değişkenlerde ise ikiden fazla gruba sahip olduğu için tek yönlü ANOVA kullanılmıştır. ANOVA testi neticesinde sınıf düzeyi ve ailenin yaşadığı yer değişkenlerinde anlamlı farklılık belirlendiği için Tukey testi kullanılarak farklılığın hangi gruplar arasında olduğuna bakılmıştır. ÖÖİ ölçeğinin toplam puanı ile alt faktörleri arasındaki korelasyon Pearson Korelasyon testi ile hesaplanmıştır. Yapılan analizler neticesinde elde edilen bulgular tablo halinde sunulmuş ve her tablonun altına da anlaşılabilirliğin kolaylaşması için açıklamaları verilmiştir.

2. Bulgular

Bu bölümde araştırma soruları çerçevesinde ÖÖİ ölçeği kullanılarak elde edilen bulgular tablolar halinde sunulmuştur. Araştırmaya dâhil olan öğrencilerin ÖÖİ ölçeğinden aldıkları puanların cinsiyete göre incelenmesi sonucu elde edilen bulgular Tablo 3'te yer almaktadır.

Tablo 3. Cinsiyet Değişkeni t Testi Sonuçları

Ölçekler	Cinsiyet	n	$\bar{X}$	sd	Levene Testi		df	t	p
					F	p			
AÖ	Kadın	214	15.73	3.64	.661	.417	308	-.819	.414
	Erkek	96	16.15	4.03					
MÖ	Kadın	214	28.70	5.33	.006	.940	308	4.232	.000*
	Erkek	96	25.93	5.34					
SÖ	Kadın	214	31.25	6.78	.573	.450	308	2.226	.027*
	Erkek	96	29.48	6.32					
EÖ	Kadın	214	24.93	5.36	.041	.839	308	2.247	.026*
	Erkek	96	23.49	5.18					
Toplam	Kadın	214	100.64	17.64	.295	.588	308	2.663	.008*
	Erkek	96	95.04	16.85					

Tablo 3'te yer alan bulgulara göre; katılımcıların ÖÖİ ölçeğinden aldıkları puanların ölçeğin MÖ, SÖ, EÖ alt faktörleri ve toplamında cinsiyete göre kadın katılımcılar lehine anlamlı şekilde farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır ($p < .05$). Ölçeğin AÖ alt faktöründe ise kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı düzeyde farklılık bulunmamaktadır ($p > .05$).

İlahiyat fakültesi öğrencilerine uygulanan ÖÖİ ölçeğinden elde edilen verilerin sınıf düzeyi açısından analiz edilmesi neticesinde elde edilen bulgular Tablo 4'tedir.

Tablo 4. Sınıf Düzeyi Değişkeni ANOVA Sonuçları

Ölçekler	Sınıf	n	$\bar{X}$	sd	Varyans kaynağı	df	F	<i>p</i>	Gruplar Arası
AÖ	¹ 1.	107	15.76	3.74	Gruplar	3	1.709	.165	-
	² 2.	92	15.53	3.60	arası				
	³ 3.	53	15.62	4.19	Grup içi	306			
	⁴ 4.	58	16.86	3.58	Toplam	309			
	Sınıf								
MÖ	¹ 1.	107	27.96	5.70	Gruplar	3	1.800	.147	-
	² 2.	92	27.26	5.62	arası				
	³ 3.	53	27.15	5.35	Grup içi	306			
	⁴ 4.	58	29.17	4.76	Toplam	309			
	Sınıf								
SÖ	¹ 1.	107	31.27	6.89	Gruplar	3	2.600	.048	*1>3, *4>3
	² 2.	92	30.15	6.82	arası				
	³ 3.	53	28.94	6.82	Grup içi	306			
	⁴ 4.	58	32.12	5.56	Toplam	309			
	Sınıf								
EÖ	¹ 1.	107	25.57	5.47	Gruplar	3	2.778	.041*	*1>2, *1>3
	² 2.	92	23.79	5.38	arası				
	³ 3.	53	23.40	5.20	Grup içi	306			
	⁴ 4.	58	24.59	4.89	Toplam	309			
	Sınıf								
Toplam	¹ 1.	107	100.56	17.56	Gruplar	3	2.568	.049	*4>2, *4>3
	² 2.	92	96.73	18.10	arası				
	³ 3.	53	95.11	17.38	Grup içi	306			
	⁴ 4.	58	102.74	16.07	Toplam	309			
	Sınıf								

* $p<.05$

Yukarıda sunulmuş olan Tablo 4 analiz edildiğinde ölçeğin AÖ ve MÖ alt faktörlerinde anlamlı farklılık olmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$). Ölçeğin SÖ ve EÖ alt faktörleri ile toplam puanında ise anlamlı farklılık bulunmaktadır ($p<.05$). Anlamlı farklılık olan gruplara bakıldığında birinci ve dördüncü sınıfta eğitim gören katılımcıların sosyal öz-yeterliklerinin ikinci sınıfta eğitim gören katılımcılara kıyasla (1>3, 4>3); birinci sınıfta eğitim gören katılımcıların entelektüel öz-yeterliklerinin ikinci ve üçüncü sınıfta eğitim görenlere kıyasla (1>2, 1>3) daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ölçeğin toplamına bakıldığında en yüksek puanı alan dördüncü sınıf öğrencilerinin ikinci ve üçüncü sınıftaki öğrencilere göre anlamlı derecede daha yüksek puan aldıkları görülmektedir (4>2, 4>3).

Araştırmaya dâhil olan katılımcıların ailenin yaşadığı yer değişkenine göre ölçekten aldıkları puanların analiz bulguları Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5. Ailenin Yaşadığı Yer Değişkeni ANOVA Sonuçları

Ölçekler	Ailenin yaşadığı yer	n	$\bar{X}$	sd	Varyans kaynağı	df	F	p	Gruplar Arası Farklılık
AÖ	¹ Köy	64	14.12	3.66	Gruplar	3	6.579	.000*	*3>1, *3>2
	² İlçe	50	15.14	3.27	arası				
	³ Şehir	162	16.67	3.53	Grup içi	306			
	⁴ Büyükşehir	34	15.88	4.73	Toplam	309			
MÖ	¹ Köy	64	27.11	6.16	Gruplar	3	.820	.483	-
	² İlçe	50	27.62	5.24	arası				
	³ Şehir	162	28.28	5.29	Grup içi	306			
	⁴ Büyükşehir	34	27.44	5.37	Toplam	309			
SÖ	¹ Köy	64	30.09	7.33	Gruplar	3	.660	.577	-
	² İlçe	50	29.90	6.54	arası				
	³ Şehir	162	31.14	6.62	Grup içi	306			
	⁴ Büyükşehir	34	30.91	5.96	Toplam	309			
EÖ	¹ Köy	64	23.75	6.04	Gruplar	3	1.986	.116	-
	² İlçe	50	23.50	5.18	arası				
	³ Şehir	162	25.18	5.17	Grup içi	306			
	⁴ Büyükşehir	34	24.03	4.65	Toplam	309			
Toplam	¹ Köy	64	95.38	19.38	Gruplar	3	2.299	.077	-
	² İlçe	50	96.16	16.81	arası				
	³ Şehir	162	101.28	17.11	Grup içi	306			
	⁴ Büyükşehir	34	98.26	16.13	Toplam	309			

*p<.05

Tablo 5'e bakıldığında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ÖÖİ ölçeğinden aldıkları puanların ölçeğin AÖ alt faktöründe anlamlı olarak farklılaştığı ($p<.05$), diğer alt faktörler ve toplam puanda farklılaşmadığı görülmektedir ($p>.05$). Anlamlı farklığın olduğu gruplara bakıldığında ailesi şehirde yaşayanlarla köy ve ilçede yaşayanlar arasında ailesi şehirde yaşayanlar lehine olduğu tespit edilmiştir ($3>1$, $3>2$).

Araştırmada incelenen değişkenler arasında yer alan algılanan gelir düzeyi açısından katılımcıların puanları analiz edilmiş ve Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Algılanan Gelir Düzeyi Değişkeni ANOVA Sonuçları

Ölçekler	Algılanan gelir düzeyi	n	$\bar{X}$	sd	Varyans kaynağı	df	F	p	Gruplar Arası Farklılık
----------	------------------------	---	-----------	----	-----------------	----	---	---	-------------------------

AÖ	¹ Düşük	20	15.7	3.45	Gruplar arası	2	.047	.954	-
	² Orta	278	15.8	3.76	Grup içi	30			
	³ Yüksek	12	16.1	4.71	Toplam	30			
MÖ	¹ Düşük	20	26.9	5.66	Gruplar arası	2	.283	.753	-
	² Orta	278	27.9	5.51	Grup içi	30			
	³ Yüksek	12	27.8	4.51	Toplam	30			
SÖ	¹ Düşük	20	30.4	6.50	Gruplar arası	2	.068	.935	-
	² Orta	278	30.6	6.70	Grup içi	30			
	³ Yüksek	12	31.3	7.11	Toplam	30			
EÖ	¹ Düşük	20	23.6	6.08	Gruplar arası	2	.757	.470	-
	² Orta	278	24.4	5.24	Grup içi	30			
	³ Yüksek	12	26.0	6.49	Toplam	30			
Toplam	¹ Düşük	20	96.7	16.2	Gruplar arası	2	.265	.767	-
	² Orta	278	98.9	17.6	Grup içi	30			
	³ Yüksek	12	101.	19.5	Toplam	30			

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ÖÖİ ölçeğinden aldıkları puanların toplam ve alt faktörlerin tamamında, algılanan gelir düzeyine göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmaya dâhil olan öğrencilerin ÖÖİ ölçeğinden aldıkları puanların mezun olunan lise türüne göre incelenmesi sonucu elde edilen bulgular Tablo 7’de yer almaktadır.

Tablo 7. Mezun Olunan Lise Türü Değişkeni t Testi Sonuçları

Ölçekler	Lise Türü	n	$\bar{X}$	sd	Levene Testi		df	t	p
					F	p			
AÖ	İHL	186	15.75	3.93	2.651	.105	308	-.680	.497
	Diğer	124	16.05	3.52					
MÖ	İHL	186	27.25	5.96	8.340	.004	308	-2.337	.020*
	Diğer	124	28.73	4.54					
SÖ	İHL	186	30.19	6.94	1.647	.200	308	-1.692	.092
	Diğer	124	31.47	6.23					
EÖ	İHL	186	24.09	5.38	.229	.632	308	-1.634	.103
	Diğer	124	25.09	5.23					
Toplam	İHL	186	97.28	18.53	2.395	.123	308	-2.062	.040*
	Diğer	124	101.33	15.75					

* $p<.05$

Tablo 7’de sunulan bulgulara göre; katılımcıların ÖÖİ ölçeği puanlarının mezun olunan lise türü değişkeninde Ölçeğin toplamı ve MÖ alt faktörlerinde diğer diye ifade edilen İHL dışındaki katılımcılar lehine anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir ($p<.05$). Ölçeğin AÖ, SÖ VE EÖ alt faktörlerinde anlamlı farklılık saptanmamıştır ($p>.05$).

ÖÖİ ölçeğinin toplam puanı ile alt faktörleri arasındaki korelasyon bulguları aşağıda sunulmuştur.

Tablo 8. ÖÖİ Ölçeği Pearson Korelasyon Bulguları

	Toplam	AÖ	MÖ	SÖ	EÖ
Toplam	1.00	.604**	.880**	.875**	.866**
AÖ		1.00	.428**	.315**	.448**
MÖ			1.00	.715**	.674**
SÖ				1.00	.671**
EÖ					1.00

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterlik inançlarına ilişkin ÖÖİ ölçek toplamı ve alt faktörleri arasındaki korelasyona bakıldığında; toplam puan ile AÖ alt faktörü arasında pozitif yönde orta düzeyde ($r=.604 < .70$), MÖ ($r=.880 > .70$), SÖ ($r=.875 > .70$) ve EÖ ($r=.866 > .70$) alt faktörleri ile pozitif yönde yüksek düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu bölümde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterlik düzeylerini belirlemeye yönelik uygulanan ölçekten elde edilen bulgular, ilgili alan yazın kapsamında değerlendirilecektir. Bulgular, benzer çalışmalarla karşılaştırmalı biçimde analiz edilerek alandaki eğilimler ve farklılıklar ortaya konulacaktır. Ayrıca, elde edilen veriler doğrultusunda araştırmacılara, öğretim elemanlarına ve diğer eğitim paydaşlarına yönelik somut öneriler geliştirilecektir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterliklerinin ölçeğin toplam puanı ile mesleki ve sosyal öz-yeterlik alt faktörlerinde yüksek, akademik ve entelektüel öz-yeterlik alt faktörlerinde ise orta düzeyde olduğu belirlenmiştir. Bulut ve Oral tarafından yapılan çalışmada⁴⁵ farklı fakültelerden mezun olan katılımcıların öğretmen öz-yeterlik puanlarının yüksek düzeyde olduğu saptanmıştır. Kaya tarafından ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik yapılan çalışmada⁴⁶ katılımcıların öz-yeterlik düzeylerinin oldukça yeterli düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dam yaptığı çalışmada⁴⁷ ilahiyat fakültesinde ve mezun formasyon sertifika eğitiminde öğretmenlik sertifikası alan her iki grubun da öğretmen öz-yeterlik düzeyinin yüksek olduğunu tespit etmiştir. Yıldız'ın DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz-yeterliklerini incelediği

⁴⁵ İlhami Bulut-Behçet Oral, "Fen, Edebiyat, İlahiyat Ve Güzel Sanatlar Fakültesi Mezunlarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Öz-Yeterlik Algıları", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2011), 10.

⁴⁶ Umut Kaya, "Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Van İlahiyat Dergisi* 7/10 (2019), 92.

⁴⁷ Dam, "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması", 271.

araştırmada⁴⁸ katılımcıların öz-yeterliklerinin yüksek düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Osmanoğlu ve Ulu⁴⁹ DKAB öğretmen adaylarının akademik öz-yeterliklerinin orta düzeyde olduğunu belirlemiştir. Yakar ve Yelpaze⁵⁰ tarafından yapılan araştırmada ise ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterlik algılarının diğer birimlerde öğrenim gören öğrencilerden anlamlı bir biçimde daha düşük olduğu görülmüştür. Ancak çalışmalarda genel olarak katılımcıların öz-yeterlik algılarının yüksek veya orta düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç öğretmenlerin kendilerini öğretmen olarak yeterli ve yetkin gördükleri şeklinde yorumlanabilir.

Katılımcıların öğretmen öz-yeterlik ölçeğinden aldıkları puanlarda akademik öz-yeterlik hariç diğer tüm alt faktörler ve ölçeğin toplamında Kadın katılımcılar lehine” gibi ifadeler, daha nötr bir biçimde “kadın katılımcıların puan ortalamaları daha yüksektir. Bulut ve Oral’ın çalışmasında cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılık belirlenmemiştir.⁵¹ Kaya’nın çalışmasında kadın katılımcılar lehine olmak üzere cinsiyetin öğretmen öz-yeterliği üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵² Dam yaptığı araştırmada formasyon eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterliklerinin cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığını tespit etmiştir. Yıldız DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz-yeterliklerinin cinsiyet değişkeni açısından erkek katılımcılar lehine farklılaştığını saptamıştır.⁵³ Kadın katılımcıların öğretmen öz-yeterlikleri açısından genel olarak onların lehine anlamlı farklılık olduğu; erkek katılımcılarda ise aynı durum farklılaştırılmış öğretim öz-yeterliği konusunda belirlenmiştir. Osmanoğlu ve Ulu yaptıkları çalışmada DKAB öğretmen adaylarının akademik öz-yeterliklerinin kullanılan ölçeğin sosyal statü faktöründe erkekler lehine farklılık gösterdiğini saptamıştır.⁵⁴ İkiz ve Yörük⁵⁵ ve Berkant⁵⁶ tarafından öğretmen adaylarına yönelik çalışmalarda cinsiyet değişkenine göre öz-yeterlik puanlarında anlamlı farklılaşma olmadığı görülmüştür. Kılıç⁵⁷ tarafından ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencileri üzerinde yapılan araştırmaya göre; genel

⁴⁸ Yıldız, “Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algıları”, 672.

⁴⁹ Osmanoğlu-Ulu, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik Ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi”, 99.

⁵⁰ Levent Yakar-İsmail Yelpaze, “Öğretmen Yetiştiren Programlara Kayıtlı Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ve Öğretmen Öz-Yeterlik Algıları”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 115.

⁵¹ Bulut-Oral, “Fen, Edebiyat, İlahiyat Ve Güzel Sanatlar Fakültesi Mezunlarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Öz-Yeterlik Algıları”, 11.

⁵² Kaya, “Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, 93.

⁵³ Yıldız, “Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algıları”, 673.

⁵⁴ Osmanoğlu-Ulu, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik Ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi”, 100.

⁵⁵ Fatma Ebru İkiz-Canan Yörük, “Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik Düzeyleri İle Aile İşlevlerinin İncelenmesi”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2013), 236.

⁵⁶ Hasan Güner Berkant, “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi”, *Journal of Educational Reflections* 1/2 (2017), 6.

⁵⁷ Ayşe İnan Kılıç, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları İle Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 230.

olarak öğrencilerin akademik öz yeterlik algılarının orta düzeyde olduğu ve öğrencilerin öz yeterlik düzeyi ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı tespit edilmiştir. Yapılan çalışmaların çoğunluğunda kadın katılımcılar lehine anlamlı farklılık belirlenmiştir. Bu sonuç, literatürde sıklıkla vurgulanan toplumsal cinsiyet rollerinin öğretmenlik mesleğiyle ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir. Özellikle öğretmenliğin 'kadın işi' olarak algılanmasının kadın katılımcıların öz-yeterlik algısını destekleyici bir faktör olabileceği düşünülmektedir.

Sınıf düzeyi değişkenine göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin aldıkları puanlarda anlamlı farklılık olduğu belirlenmiştir. Anlamlı farklılığın dördüncü sınıflarla iki ve üçüncü sınıflar arasında dördüncü sınıflar lehine olduğu görülmüştür. Yapılan analizlerde en yüksek puanı dördüncü sınıflar alırken birinci sınıflar ikinci sırada yer almıştır. Bu sonuç, öğretmen öz-yeterliğinin eğitim süreci boyunca dalgalanma gösterdiğini; özellikle öğretmenlik uygulamalarının yapıldığı son sınıfta öğrencilerin yeterlik algılarında bir artış olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanoğlu ve Ulu⁵⁸ çalışmalarında sınıf düzeyinin katılımcıların akademik öz-yeterlikleri üzerinde anlamlı farklılık oluşturduğunu belirlemiştir. Bu çalışmada birinci sınıf ve dördüncü sınıflarda alınan puanların daha yüksek olmasının nedeni olarak öğrencilerin ilk yıl kendilerini her anlamda daha olumlu hissetmeleri ancak dersler devam ettikçe bundan şüphe duymaya başlamaları ve son sınıfta öğretmenlik uygulamaları ve yaklaşık olarak öğretmenlik formasyon derslerinin tamamının alınmasıyla özgüvenlerinin tekrar yerine gelmesinin etkili olduğu düşünülmektedir.

Katılımcıların aileleriyle yaşadıkları yer değişkenine göre şehirde yaşayanlarla köy ve ilçede yaşayanlar arasında şehirde yaşayanlar lehine anlamlı farklılık belirlenmiştir. Katılımcıların yarıdan fazlası aynı zamanda şehirde ikamet etmektedir. Bulut ve Oral'ın yaptıkları araştırmada⁵⁹ yaşanan yer değişkeninin katılımcıların öğretmen öz-yeterlikleri üzerinde etkili olmadığını saptamıştır. İkiz ve Yörük öğretmen adaylarının genel öz-yeterlikleri üzerinde yaşanan yer değişkeninin önemli bir etkisinin olmadığını belirlemiştir.⁶⁰ Kılıç yaptığı araştırmada akademik öz yeterlik puanı ile yerleşim yeri arasında istatistik bakımından anlamlı bir ilişki tespit etmemiştir.⁶¹ Katılımcıların yaşadıkları yer açısından öğretmen öz-yeterliklerinin tek alt faktör dışında değişmemesinin nedeni etken bir faktör olarak her yerde okul dolayısıyla da öğretmenin olmasıyla açıklanabilir. Burada diğer bir faktör; en küçük yaşlardan itibaren ilk karşılaşılan rol modellerden biri olan öğretmenin takip edilerek taklit edilmesi ve dolayısıyla da öğretmenlik mesleğinin erken yaşlardan itibaren benimsenmesi de olabilir.

⁵⁸ Osmanoğlu-Ulu, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik Ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi", 102.

⁵⁹ Bulut-Oral, "Fen, Edebiyat, İlahiyat Ve Güzel Sanatlar Fakültesi Mezunlarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Öz-Yeterlik Algıları", 13.

⁶⁰ İkiz-Yörük, "Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik Düzeyleri İle Aile İşlevlerinin İncelenmesi", 238.

⁶¹ Kılıç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları İle Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği", 232.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterliklerinin ailenin gelir düzeyi aldıkları puanların toplam ve alt faktörlerin tamamında, algılanan gelir düzeyine göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Berkant'ın çalışmasında benzer biçimde, öğretmen adaylarının algıladıkları gelir düzeyi ile öğretmen öz-yeterlik düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığını belirtmiştir. Bu sonuç, öz-yeterliğin bireysel motivasyon ve akademik çevreye duyarlılık gibi içsel faktörlerden daha çok etkilendiği görüşünü desteklemektedir.⁶² İkiz ve Yörük'ün çalışmasında ailenin gelir düzeyinin öğrencilerin öz-yeterliklerini anlamlı düzeyde farklılaştırmadığı tespit edilmiştir.⁶³ Öğretmenlik genel olarak orta düzey bir meslek olduğu için belirli bir kesimden birey bu mesleği tercih etmektedir. Dolayısıyla gelir düzeyinin önemli bir etken olmamasında bu durumun etkili olduğu düşünülebilir.

Mezun olunan lise türü değişkenine göre ölçeğin mesleki öz-yeterlik faktöründe diğer olarak ifade edilen grup lehine anlamlı farklılık belirlenmiştir. Diğer alt faktörler ve toplam puanda anlamlı farklılık bulunmamaktadır. Bulut ve Oral, katılımcıların mezun oldukları lise türünün öğretmen öz-yeterlikleri üzerinde belirleyici bir değişken olmadığını belirlemiştir.⁶⁴ Osmanoğlu ve Ulu çalışmalarında DKAB öğretmen adaylarının mezun oldukları lisenin akademik öz-yeterliklerini etkilemediğini tespit etmiştir.⁶⁵

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz-yeterlik inançlarını belirlemek için uygulanan ölçek toplamı ve alt faktörleri arasındaki korelasyona bakıldığında; toplam puan ile akademik öz-yeterlik arasında pozitif yönde orta düzeyde diğer alt faktörlerle pozitif yönde yüksek düzeyde bir korelasyon olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Osmanoğlu ve Ulu DKAB öğretmen adaylarının akademik öz-yeterliklerini belirlemek için kullanılan ölçeğin toplam puanı ile alt faktörleri arasında bir faktörde yüksek, diğerlerinde orta düzeyde bir ilişki belirlemiştir.⁶⁶ Yapılan çalışmalarda öğretmen öz-yeterliğinin kendi içindeki alt faktörlerle korelasyonun araştırıldığı çalışmaya rastlanılmamakla birlikte farklı değişkenlerle korelasyonunun araştırıldığı görülmüştür. Ekici⁶⁷ öğretmen öz-yeterliği ile sınıf yönetimi dersinin, Deniz ve Tican⁶⁸ mesleki

⁶² Berkant, "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi", 10.

⁶³ İkiz-Yörük, "Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik Düzeyleri ile Aile İşlevlerinin İncelenmesi", 240.

⁶⁴ Bulut - Oral, "Fen, Edebiyat, İlahiyat Ve Güzel Sanatlar Fakültesi Mezunlarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Öz-Yeterlik Algıları", 12.

⁶⁵ Osmanoğlu-Ulu, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik Ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi", 102.

⁶⁶ Osmanoğlu-Ulu, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik Ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi", 104.

⁶⁷ Gülşay Ekici, "Sınıf Yönetimi Dersinin Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik Algı Düzeyine Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35/35 (2008), 98.

⁶⁸ Sabahattin Deniz-Canses Tican, "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik İnançları İle Mesleki Kaygılarına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/4 (2017), 1838.

kaygı, Kalkan⁶⁹ iş doyumu, Aktürk ve Delen⁷⁰ teknoloji kabul düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Yapılan çalışmalarda katılımcıların öğretmen öz-yeterlik puan düzeyleri yükseldikçe diğer olumlu değişkeninin de paralel olarak puanının yükseldiği belirlenmiştir. Bu bağlamda öğretmen adaylarının ve öğretmenlerin öğretmen öz-yeterliklerinin yüksek olmasının diğer mesleki becerileri olumlu etkilediği sonucu çıkarılabilir. Bu çalışmanın sonucunda elde edilen bulgular doğrultusunda getirilen önerilerin getirilmesinin sonraki araştırmacılar ve öğretmenlik mesleğiyle ilgili diğer tüm paydaşlara katkı sunacağı düşünülmektedir.⁷¹

Bu çalışmada elde edilen bulgular, ölçek formunun uygulandığı katılımcı grubunun verileriyle sınırlıdır. Ayrıca, katılımcıların ölçek maddelerini dikkatli bir biçimde okuyarak dürüst ve bilinçli bir şekilde yanıtladıkları varsayılmaktadır. Bu bağlamda, elde edilen sonuçların genellenebilirliği, katılımcı profili ve veri toplama sürecindeki varsayımlar doğrultusunda değerlendirilmelidir. Çalışma neticesinde elde edilen sonuçlar çerçevesinde aşağıdaki önerilerin getirilmesi uygun bulunmuştur:

- Öğretmenlik öz-yeterlik düzeyi genel olarak yüksek olmasına karşın öğretim süreçlerine bunun ne kadarının olumlu veya olumsuz yansıdığı araştırılmalıdır. Elde edilen sonuçların nedenlerini ortaya koymak içinse nitel araştırmalarla desteklenmelidir.
- Milli Eğitim Bakanlığı öğretmenlik mesleği genel yeterliklerini güncelleyerek yeni bir kılavuz yayınlamıştır.⁷² Buna göre öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri; “Mesleki bilgi”, “Mesleki beceri”, “Tutum ve değerler” olarak üç yeterlik alanını kapsamaktadır. Mesleki bilgi alan bilgisi, alan eğitimi bilgisi ve mevzuat bilgisini kapsamaktadır. Mesleki beceri eğitim öğretimi planlama, öğrenme ortamları oluşturma, öğretme ve öğrenme sürecini yönetme, ölçme ve değerlendirme olmak üzere dört yeterlik alanını içermektedir. Tutum ve değerler ise milli, manevi ve evrensel değerler, öğrenciye yaklaşım, iletişim ve iş birliği, kişisel ve mesleki gelişim alanlarını kapsamaktadır. YÖK tarafından ilahiyat fakülteleri de dâhil olmak üzere öğretmen yetiştiren tüm fakültelerin öğretim programları düzenlenirken güncel öğretmen yeterliklerinin göz önünde bulundurulması öğrencilerin öğretmenlik öz-yeterliklerinin gelişmesine olumlu katkı sunabilir.
- Ülkemizde önemli bir gelişme olarak Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli eğitim sistemi benimsenmiştir. Bu modele göre Türk eğitim sistemi ahlaklı, erdemli, milleti ve insanlık için iyi, doğru, faydalı ve güzel olanı yapmayı ideal edinmiş bilge nesilleri hedeflemekte ve ayrıca

⁶⁹ Fatma Kalkan, “Öğretmenlerin Öz Yeterlik İnançları Ve İş Doyumu Düzeyleri Arasındaki İlişki: Bir Meta Analiz Çalışması”, *Eğitim ve Bilim* 45/204 (2020), 317.

⁷⁰ Ahmet Oğuz Aktürk-Ayşe Delen, “Öğretmenlerin Teknoloji Kabul Düzeyleri İle Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişki”, *Bilim Eğitim Sanat ve Teknoloji Dergisi* 4/2 (2020), 67.

⁷¹ Bu araştırma için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Bilimleri Araştırma Önerisi Etik Değerlendirme Kurulu’ndan 02.05.2024 tarihli ve E-50704946-100-430865 sayılı kararla etik kurul izni alınmış ve araştırmada etik olarak bir sakınca olmadığı teyit edilmiştir.

⁷² Milli Eğitim Bakanlığı, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017).

eleştirel düşünen, problem çözen, karar veren, mesuliyet ve ülkü sahibi, medeniyet kurucusu ve geliştiricisi nesiller yetiştirmeyi ilke edinmektedir.⁷³ Bu eğitim ilke ve hedeflerinin gerçekleşebilmesi iyi yetişmiş öğretmenlerle mümkündür. İlahiyat fakültelerinin öğretim programları düzenlenirken bu hedef ve ilkelerin gözönünde bulundurulması gerekir.

- Özellikle kadın katılımcıların daha yüksek puan almaları üzerinde toplumsal yönlendirmelerin mi yoksa bireysel etkenlerin mi önemli olduğu araştırılmalıdır. İstatistiksel olarak farklılaşma olduğu belirlenen demografik değişkenlerde bu duruma neden olan faktörlerin belirlenmesi amacıyla yönelik olarak karma çalışmalar yapılabilir.
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin pedagojik formasyon eğitimi kapsamında yer alan öğretmenlik uygulamalarının öğretim elemanları tarafından düzenli ve sistemli takibinin yapılması, öğrencilerin öğretmenlik öz-yeterliklerinin gelişmesine katkı sunabilir.
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmenlik staj uygulamasında karşılaştıkları zorluklar ve kendilerini yetersiz gördükleri alanlara dair bilimsel çalışmalar yapılabilir. Öğretmenlik uygulaması dersine giren akademisyenlerin bu sorunlarla alakalı olarak öğretmen adayları olan öğrencilerine yapacakları rehberlik, öğretmen adaylarının öz-yeterliklerinin gelişmesine etki edebilir.

Son yıllarda ilahiyat fakültelerinin kontenjanlarında yaşanan artış ve buna bağlı olarak üniversiteye giriş puanlarında düşüşün olması öğrencilerin mesleki öz-yeterlik algıları üzerinde etkili olabilir. Bu nedenle üniversiteye giriş puanı ile mesleki öz-yeterlik algısını tespit etmeye yönelik araştırmalar yapılabilir.

Etik Kurul İzni

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Etik Değerlendirme Kurulu tarafından 24_05_10 başvuru numarasıyla “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Öz Yeterlilik Algıları” başlıklı makalenin bilimsel araştırma etiği ilkeleri açısından uygun olduğuna karar verilmiştir.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Yazar Katkı Oranı

bu makalede katkı oranları sorumlu yazar (Aysel ARSLAN) (%40), ikinci yazar (Rukiye GÖGEN) (%60) olarak belirtilmiştir.

⁷³ Milli Eğitim Bakanlığı, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni 2025* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2025),4.

Kaynakça

- Aktürk, Ahmet Oğuz-Delen, Ayşe. “Öğretmenlerin Teknoloji Kabul Düzeyleri ile Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişki”. *Bilim Eğitim Sanat ve Teknoloji Dergisi* 4/2 (2020), 67-80.
- Algan, Celale Esra. *Özel Okullarda Görev Yapan Sınıf Öğretmenlerinin Eğitimde Bilgi Teknolojileri Kullanımı Öz-Yeterlikleri ve Derslerinde Bilgi Teknolojilerinden Yararlanma Durumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=qWCLWwe50BVTJ7q4NZ1rlw&no=xlcec907rK3N55QETIKjww>
- Aslan, Hüsetin vd.. “Öğretmenlerin Öz-Yeterlikleri ile Değişime Hazır Olma Durumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Scientific Educational Studies* 7/1 (2023), 1-32. <https://doi.org/10.31798/ses.1270645>
- Bandura, Albert. “Explanatory And Predictive Scope Of The Theory Of Self-Efficacy”. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 4/3 (1986), 359-373. <https://doi.org/10.1521/jscp.1986.4.3.359>
- Bandura, Albert. “Self-Efficacy: Toward A Unifying Theory Of Behavioral Change”. *Psychological Review* 84/2 (1977), 191-215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>
- Bandura, Albert. “Self-efficacy”. *Encyclopedia of human behavior*. ed. In V. S. Ramachaudran. 4/71-81. New York: Academic Press, 1994.
- Bandura, Albert. “Social Cognitive Theory İn Cultural Context”. *Applied Psychology: An International Review* 51/2 (2002), 269-290. <https://doi.org/10.1111/1464-0597.00092>
- Bandura, Albert. “Social cognitive theory: An agentive”. *Standford University Annual Review Psychology* 52 (2001), 1-26. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.1>
- Berkant, Hasan Güner. “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi”. *Journal of Educational Reflections* 1/2 (2017), 1-17.
- Bıkmaz, Fatma Hazır. “Sınıf Öğretmenlerinin Fen Öğretiminde Öz-Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”. *Milli Eğitim Dergisi* (2004), 161-199.
- Bulut, İlhami-Oral, Behçet. “Fen, Edebiyat, İlahiyat Ve Güzel Sanatlar Fakültesi Mezunlarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Öz-Yeterlik Algıları”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2011), 1-18.
- Çolak, İbrahim vd.. “Öğretmen Özyeterlik İnancı Ölçeği Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4(1) (2017), 20-32. <https://doi.org/10.21666/muefd.319209>
- Dam, Hasan. “Pedagojik Formasyon Sertifika Programı İle İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 251-283.
- Deniz, Sabahattin-Tican, Canses. “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik İnançları İle Mesleki Kaygılarına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/4 (2017), 1838-1859. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2017.17.32772-363968>

- Ekici, Gülay. "Sınıf Yönetimi Dersinin Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik Algı Düzeyine Etkisi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35/35 (2008), 98-110.
- Gibson, Sherri-Dembo, Myron H.. "Teacher Efficacy: A Construct Validation". *Journal of Educational Psychology* 76/4 (1984), 569-582. <https://doi.org/10.1037/0022-0663.76.4.569>
- Gordon, C.. "Learning Approach, Control Orientation And Self-Efficacy Of Beginning Teacher Education Students". *Asia-Pacific Journal of Teacher Education & Development* 1/1 (1998), 53-63.
- Gökçe, Erten. "Yirmi Birinci Yüzyılın Öğretmeni". *Çağdaş Eğitim Dergisi* 270 (2000), 21-26.
- İkiz, Fatma Ebru-Yörük, Canan. "Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik Düzeyleri İle Aile İşlevlerinin İncelenmesi". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2013), 225-252.
- Kalaycı, Şeref. *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayıncılık, 6. Basım, 2014.
- Kalkan, Fatma. "Öğretmenlerin Öz Yeterlik İnançları Ve İş Doyumu Düzeyleri Arasındaki İlişki: Bir Meta Analiz Çalışması". *Eğitim ve Bilim* 45/204 (2020), 317-343. <https://doi.org/10.15390/EB.2020.8549>
- Kartal, Mahmut-Bardakçı, Sait. *Tutum Ölçekleri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Kaya, Umut. "Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Van İlahiyat Dergisi* 7/10 (2019), 65-112. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3250322>
- Kılı, Ayşe İnan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları İle Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 211-239. <https://doi.org/10.17120/omuifd>.
- McKillup, Steve. (2012). *Statistics Explained: An Introductory Guide For Life Scientists*. USA: Cambridge University, 2. Edition, 2012.
- McKillup, Steve. *Statistics Explained: An Introductory Guide for Life Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni 2025*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2025.
- Moe, Angelica et al.. "When Being Able Is Not Enough: The Combined Value Of Positive Affect And Self-Efficacy For Job Satisfaction In Teaching". *Teaching and Teacher Education* 26/5 (2010), 1145-1153. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2010.02.010>
- Osmanoğlu, Cemil-Ulu, Mustafa. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik Ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi". *Bilimname* 51/1 (2024), 87-146. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1418688>
- Pajares, Frank. "Self-Efficacy Beliefs In Academic Settings". *Review of Educational Research* 66/4 (1996), 543-578. <https://doi.org/10.3102/00346543066004543>
- Pajares, Frank-Schunk, Dale. "The Development Of Academic Self-Efficacy". *United States* 7(2001), 1-27.

- Palmer, David. "Sources Of Self-Efficacy In A Science Methods Course For Primary Teacher Education Students". *Research in Science Education* 36/4 (2006), 337-353. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11165-005-9007-0>
- Podell, David M-Soodak, Leslie C. "Teacher Efficacy And Bias In Special Education Referrals". *The Journal of Educational Research* 86/4 (1993), 247-253. <https://doi.org/10.1080/00220671.1993.9941836>
- Schunk, Dale H.-DiBenedetto, Maria K. "Self-Efficacy Theory In Education". In *handbook of motivation at school*. 34-54. London: Routledge, 2016.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme Ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007.
- Sharma, Gaganpreet. "Pros and Cons of Different Sampling Techniques". *International Journal of Applied Research* 3/7 (2017), 749-752.
- Skaalvik, Einar M.-Skaalvik, Sidsel. "Teacher self-efficacy and teacher burnout: A study of relations". *Teaching and Teacher Education* 26/4 (2010), 1059-1069. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2009.11.001>
- Steele, Natalie. "Three Characteristics Of Effective Teachers". *Applications of Research in Music Education* 28/2 (2010), 71-78. <https://doi.org/10.1177/8755123310361769>
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Tschannen-Moran, Megan-Hoy, Anita Woolfolk. "Teacher Efficacy: Capturing An Elusive Construct". *Teaching and Teacher Education* 17 (2001), 783-805. [https://doi.org/10.1016/S0742-051X\(01\)00036-1](https://doi.org/10.1016/S0742-051X(01)00036-1)
- Tschannen-Moran, Megan-Johnson, Denise. "Exploring Literacy Teachers' Self-Efficacy Beliefs: Potential Sources At Play". *Teaching and Teacher Education* 27/4 (2011), 751-761. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2010.12.005>
- Tschannen-Moran, Megan-Wayne K. Hoy. "Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct". *Teaching and Teacher Education* 17/7 (2001), 783-805.
- Uçar, Recep-Bozkurt, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1109-1121. <https://doi.org/10.33420/marife.1001594>
- Yakar, Levent-Yelpaze, İsmail. "Öğretmen Yetiştiren Programlara Kayıtlı Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ve Öğretmen Öz-Yeterlik Algıları". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 107-129. <https://doi.org/10.9779/pauefd.473678>
- Yazıcıoğlu, Yahşi-Erdoğan, Samiye. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2004.
- Yıldırım, Ali-Şimşek Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Yıldız, Mehmet. "Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algıları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 657-679. <https://doi.org/10.18505/cuid.1335789>

Yapay Zekânın Felsefe Yapma Kapasitesi Üzerine Değerlendirmeler

(Evaluations on the Philosophical Capacity of Artificial Intelligence)

Ali YILDIRIM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Tokat | Türkiye
ali.yildirim26@gop.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1687-993X>
<https://ror.org/01rpe9k96>

Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences
Tokat | Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-1687-993X>
<https://ror.org/01rpe9k96>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 31/Ocak/2025
Kabul Tarihi | 17/Haziran/2025
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025
Bir iç- İki Dış Hakem
Çift Taraflı Kör Hakemlik
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.
Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article
Received | 31/January/2025
Accepted | 17/June/2025
Published | 30/June/2025
One Internal- Two External Referees
Double-Blind Refereeing
Ethical principles were followed during the preparation of this study.
No conflict of interest declared.
This Article was scanned by iTenticate
Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr
Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Yıldırım, Ali. "Yapay Zekânın Felsefe Yapma Kapasitesi Üzerine Değerlendirmeler [Evaluations on the Philosophical Capacity of Artificial Intelligence]". Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 159-182.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1630815>

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



Evaluations on the Philosophical Capacity of Artificial Intelligence

Abstract: The fact that humans are thinking creatures and their ability to make tools are the features that make them the most superior of all creatures. Artificial intelligence (AI) technologies, which have recently become widespread, are also the latest examples of the creative thinking of human intelligence. Along with computers and the internet, AI technologies provide access to a large memory by using data collected in virtual storages called clouds and have the ability to process this data in line with the demands of users thanks to the developed algorithms. The subject we will examine in this article is whether AI technologies have basic thinking skills similar to human thinking and, to some extent, at what stage they are in terms of making philosophical analyses. In this respect, it is understood that AI is at the beginning of exhibiting even the most basic reflexes of human intelligence, and that it is primarily in the process of compiling existing data in terms of making philosophical analyses, and that it is not possible for it to express an original idea without accessing any data. In this study, the evaluations have been made largely by considering the basic issues of philosophy, the characteristics of philosophical thinking, and the capacities of the human mind. In addition, the evaluations were made within the framework of the concepts of curiosity, doubt, consciousness, intuition and thought, taking into account the limitations of AI in the relevant areas. In order to set an example, some questions of a philosophical nature were asked to AI and the answers given were analyzed to evaluate AI's capacity to philosophize. In the light of the evaluations, it was highlighted that original philosophizing was not yet possible for AI, and that AI could contribute to human philosophizing.

Keywords: Philosophy, Consciousness, Thinking, Speech, Intuitive Understanding, Doubt, Artificial Intelligence.

Yapay Zekânın Felsefe Yapma Kapasitesi Üzerine Değerlendirmeler

Öz: İnsanın düşünen canlı olması ve alet yapma becerisi, onu yaratılmışların en üstünü kılan özelliklerindendir. Yakın zamanda gerçekleşen ve yaygınlaşan yapay zekâ (YZ) teknolojileri de insan zekâsının yaratıcı düşüncesinin son örnekleridir. Bilgisayar ve internetle birlikte YZ teknolojileri, bulut diye ifade edilen sanal depolarda toplanan verileri kullanmak suretiyle büyük bir hafızaya erişim sağlamak ve geliştirilen algoritmalar sayesinde bu verileri kullanıcıların talepleri doğrultusunda işleme özelliklerine sahip olmaktadır. Bu makalede inceleyeceğimiz konu, YZ teknolojilerinin insan düşüncesine benzer temel düşünce becerilerine sahip olup olmadıkları ve kısmen de olsa felsefi analizler yapabilme noktasında hangi aşamada oldukları ile ilgilidir. Bu bakımdan YZ'nin, insan zekâsının en temel reflekslerini dahi sergilemede henüz başlarda, felsefi analizler yapmak konusunda ise öncelikle mevcut verileri derleme aşamasında olduğu herhangi bir veriye ulaşmadan da orijinal bir fikir beyan etmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada değerlendirmeler büyük ölçüde felsefenin temel meseleleri, felsefi düşüncünün özellikleri, insan aklının kapasiteleri göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Ayrıca değerlendirmeler merak, şüphe, bilinç, sezgi ve düşünce kavramları çerçevesinde söz konusu alanlarda YZ'nin sınırlıkları dikkate alınarak yapılmıştır. Örnek olması açısından YZ'ye felsefi niteliğe haiz bazı sorular yöneltilmiş ve verilen cevaplar YZ'nin felsefe yapma kapasitesini değerlendirmek üzere analiz edilmiştir. Değerlendirmeler ışığında özgün felsefe yapmanın YZ için henüz mümkün olmadığı bununla birlikte YZ'nin, insanın felsefe yapma faaliyetine katkı sağlayabileceği hususu ön plana çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Bilinç, Düşünme, Konuşma, Sezgisel Kavrayış, Şüphe, Yapay Zekâ.

Giriş

20. yüzyılın ilk yarısından itibaren hayatımıza giren bilgisayarlar ve 21. yüzyılın başlarından itibaren yaygınlaşan internet, ileri teknolojiyi kullanan kurumsal yapılardan, gündelik yaşamlarını sürdüren bireysel kullanıcılara değin herkesin hayatında bir şekilde yer almaktadır. 21. yüzyılın ilk on yılında dünya çapında internete bağlananların sayısı üç yüz elli milyondan beş milyara üzerine çıkmış, aynı dönemde yedi yüz elli milyon olan cep telefonu abonesi dokuz milyara geçmiştir.¹ Bu teknolojiler gezegenin en ücra köşelerine kadar ulaşıp benimsenirken dünyanın kimi bölgelerinde giderek hızlanan bir tempoyla yayılmaktadır. Sanayi devriminin mucizesi olan makineler, bu gelişmelerle birlikte otonomlaşmaya başladılar ve kullanıcıları tarafından yönlendirilebilen modern birer işçilere dönüşmüş durumdadılar. Otonom araçlar, öneri altyapıları, istenmeyen posta filtreleri, akıllı ev teknolojileri, spor ve sağlık veri analizleri tüm bunlar ve daha birçoğu gelişen teknolojiye entegre olan YZ örnekleridir. Evlerimizde kullandığımız aletler, çöp hazneleri dolduğunda, pilleri bittiğinde, deterjanları eksildiğinde ya da bakım süreleri yaklaştığında, programlanma şekillerine göre farklı renklerde ışıklar yakarak ya da sesli komutlar kullanarak uyarılarda bulunmaktadırlar. Nesnelerin interneti diye de ifade edilen son gelişmelerle internet üzerinden diğer cihaz ve sistemlerle veri bağlantısı ve paylaşımı amacıyla sensörler, yazılımlar ve diğer teknolojilerle gömülü olan fiziksel nesnelerin ağından söz edilmektedir. Geçmişte makinelerin yapabildikleri ya da makinelerle yapabildiklerimiz nasıl insanların ilgisini çeken, toplum tarafından ilgi gören bir şey ise günümüzde de makinelere yaptırdığımız şeylerde ortaya konan gelişmelerin aynı hayranlık ve şaşkınlık duygusunu uyandırdığını söylemek yanlış olmaz. Ancak açık bir gerçek vardır ki makineler insan yapımı araçlardır ve insan zekânının birer ürünüdürler.

İnsanoğlu belli başlı ihtiyaçları karşılamak için biraz da zamanın geçmesiyle tekniği kullanmakta ve zamanla teknolojik bir sistem ortaya çıkmaktadır. Bu sistem içerisinde insan topluluklarının tartışma konuları genellikle tüketim, çevre kirliliği, işsizlik, tembellik vb. şeklinde teşkil etmektedir. Fakat bu tür konular onları ortaya çıkaran, makine ve mekanizasyondan oluşan bir teknolojik sistemin varlığı gözlerden uzak tutularak değerlendirilmektedir. Bu sistem içerisinde insanın konumunun ne olacağı sorusu pek bir gündeme gelmez ya da gelse de hemen üzeri örtülerek başka yönler çekilir. İnsanoğlunun bu sistem içerisinde bulunmasını inceleyen Ellul, insanın bu sistem içerisinde doğduğunu, makine ve devamı olan ürünlerle etrafının çevirili olduğunu belirtir.² Sistemin eriştiği sadece, insanın oynadığı oyuncaklar, arabalar, elektrikli motorlarla sınırlı olmayıp, aynı zamanda insana bu yönde verilen eğitimin türünde de belirgin kılınmıştır. Karşımıza çıkan bu durum, eğitim süreci boyunca bilinç aşılamanın sonucudur. Ellul söz konusu eğitim ile yarının teknolojik sistemindeki yenilik ve ilerlemeleri anlayabilecek ve hayatına uygulayabilecek yeni nesiller yetiştirmenin hedeflendiğini öne sürerek bu durumda insanın yeni bir şeyler düşünmesinin yolunun da kapandığına işaret etmektedir.

¹ Eric Schmidt ve Jared Cohen, *Yeni Dijital Çağ*, çev. Ümit Şensoy (İstanbul: Optimist Kitap, 2014), 12.

² Mikail Uğuş, *Jacques Ellul Düşüncesinde Teknik Sorunu* (İstanbul: Kriter Yayınları, 2018), 68.

Yaratılış itibariyle akıl sahibi olan insan, yapabileceklerinin sınırlarının tahmin edilemezliğiyle gizemli bir akılsal derinliğe sahiptir ve insan yapıp etmeleri, düşünüp tasarladıklarının çok daha azını yansıtmaktadır. Zira hayal gücü ne kadar yüksek olsa da insan, fiziksel sınırlar nedeniyle hayal ettiklerini ancak fiziksel imkanlar çerçevesinde gerçeğe dönüştürebilmektedir. Muhtemelen havada uçan kuşu gören ilk insanlar da uçmayı arzuladılar ve hayal ettiler, zihinlerinde onun gibi kanatlar tasarladılar ancak tüm bu hayallerin ve tasarımların gerçekliğe kavuşması yüzyıllar ya da belki binyıllar neticesinde gelişen fiziki imkanlar ve teknolojik ilerlemeler neticesinde vücut bulabilmiştir. Bir oda büyüklüğünde olan ilk bilgisayardan deri altına yerleştirilen çiplere gelene kadar gerçekleşen değişimi gördüğümüzde burada kalmayacağını hatta hızlanarak devam edeceğini tahmin etmek çok zor olmasa gerekir. Bununla birlikte insanın, yaratıcıyı taklit etmeye devam ettiği sürece yaratıcı düşüncenin nelere gebe olacağını kestirmek oldukça zor görünmektedir.

İnsan yapıp etmelerinin birtakım katmanları vardır. Beslenme, genel güvenlik ve merak bu katmanlardaki eylemlere biçim verir. Her katmandaki sorunların üstesinden gelme noktasında ortaya koyacağımız çözümler bireyleri birbirinden ayırır. Buna göre herkes çevresel şartlar, içinde bulunduğu durumlar gibi etkileri dikkate alarak ve yaratıcı düşünceyi de işin içine katarak beslenmenin, yuva yapmanın, ısınmanın, korunmanın vs. farklı yollarını ortaya koyar. Merak katmanıyla ilgili olarak düşünsel boyutta icra edilen faaliyetler ise felsefe tarihinde varlık, bilgi ve değer başlıkları altında toplanmış olup her devirde bu konu ve alt başlıklarına dair farklı iddialar öne sürülmüş ya da teoriler geliştirilmiştir. Hemen her iş için bir araç icat eden insanoğlu, felsefe yapma faaliyeti olarak düşünme, analiz etme, hatta karar verme faaliyetlerine ilişkin olarak muhtemelen günümüze kadar herhangi bir araç icat edememiştir. Bu noktada ortamdaki gaz yoğunluğunu analiz ederek devreye giren yangın alarm sistemleri gibi araçların davranışlarının düşünme faaliyetine dahil edilemeyeceğini ifade etmek gerekir. Günümüzden kasıt ise YZ teknolojileri olmakla birlikte bu teknolojilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bilgisayar ve internet ile ilgili gelişmeleri de bu tarihlerin içine almak gerekir. Zira ilk bilgisayarlar ile veri toplama ve veri analizi faaliyetleri başlamış nihayet internet sayesinde veri analizi faaliyeti şimdiki konumuna erişmiştir.

Felsefe yapan özne olarak filozofların faaliyetlerini öncelikle iki ana başlık altında sınıflamanın önemine değinmek istiyorum. Öncelikle iyi bir gözlemci olan filozof, yaşadığı dönemin şartlarını, gelişmelerini, insan ihtiyaç ve davranışlarını yine insan duygu ve taleplerini rasyonel, tutarlı, objektif ve şümüllü olarak izleyen, değerlendiren ve tüm bunları herkesin anlayabileceği bir formda söze ya da yazıya dökabilen bir kimsedir. Bu yönüyle filozofun eylemi, olanı olduğu gibi gözlemlemeyi, analiz ve sentez yapmayı ardından tüm bu verilerden bir sonuca ulaşmayı ifade ediyor olmasıyla günümüzde YZ'nin de artık yapabildiği bir eylemdir. Günümüzde YZ'nin de tüm olan biteni izleyip, bilgileri toplayıp, değerlendirip sonuçlar çıkarma kapasitesi herkesin bildiği hatta alışmaya başladığı bir durumdur.

Diğer taraftan filozof; merak eden, idealler peşinde koşan, teoriler geliştiren, eleştiren, metafizik düşünen, aşkın olana dair refleksi olan, her şeyden önemlisi özgür iradede

kaynaklanan öngörülemezliğe de sahip olan bir kimsedir. Özgür iradenin zemin sağladığı öngörülemezlik, bireyi ve dahi filozofu mekanik ya da dijital düşünceden ayırtıran en önemli “insani” niteliklerdir. Bu boyutuyla filozof, düşünceleriyle, hür ve özgün fikirleriyle bireye, topluma hatta daha büyük topluluklara yön verecek etkilere neden olabilir. Geçmişte Sokrates’in, erdemiyile; Platon’un, idealarıyla; Aristo’nun, mantığıyla; Kant’ın, ahlakıyla, kısaca sistem filozofu diye tanıdığımız filozofların düşünceleriyle gerçekleştirdiği felsefi faaliyet, en azından şimdilik, YZ’nin eylem kapasitesi içerisinde görünmemektedir. Bu bakımdan bu makale, YZ’nin felsefe yapma eylem kapasitesini büyük ölçüde birinci tür felsefe yapma faaliyeti içerisinde değerlendirmekte, ikinci tür felsefe yapma faaliyetine ise henüz güç yetiremediğini öngörmektedir.

Metafiziğin, sezginin, vicdanın, özgür iradenin, duyguların ve yaratıcı düşüncenin de sürece dahil olduğu bir eylem olarak felsefe yapma faaliyeti büyük ölçüde daha önce düşünülmemiş ve ifade edilmemiş olanla ilgilidir. Ahlak ve değerlerle ilgili olan durumların ise kısmen de olsa YZ için veri tabanlarına uyarlanabilecek olduğunu düşündüğümünden YZ’nin eylem kapasitesinin tamamen dışında olduğunu söylemek istemiyorum. Nihayetinde değerler, tanımlanmaya müsait kavramlardır ve tanımlanabilen her kavram ve olgu için YZ’nin eylem kapasitesi potansiyel bir yetkinlik sahibi olabilir.

Son yıllarda YZ’nin, felsefe ile ilişkili olarak değerlendirmeye tabi tutulduğu kitap, makale ve çok sayıda video ile karşılaşmaktayız. Kaleme alınan eserler ve video içerikleri büyük ölçüde YZ’nin gelişim serüvenini ve YZ ile donatılan araçların yeteneklerini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Turing testi³, Sinir ağları⁴, Posthumanizm ve Transhümanizm⁵, Metaverse, ChatGPT ve Copilot üzerine yapılan çalışmalar da YZ ve işlevleri hakkında hatırı sayılır bir literatür oluşturmaktadır. Bu bakımdan bu makale, öncelikle YZ’nin çalışma prensiplerini literatürde yoğun bir biçimde başvuru teknik dilden uzak kalarak izah edecektir. Daha sonra felsefe yapma faaliyetine temel teşkil eden ve yalnız insan zekâsına has birtakım özelliklere vurgu yapılarak YZ’nin, özgün felsefe yapma konusundaki sınırları ortaya konacaktır. Bununla birlikte YZ’nin özgün bir felsefe yapma faaliyetine sağlayabileceği katkıya da dikkat çekilecektir.

1. İnsan Zekâsından Yapay Zekâyâ

Geçmişten günümüze herhangi bir işi el ile yapmak mümkün olduğu müddetçe aynı işi, icat edilen yeni bir aletle yapmaya karşı olanlar olmuştur. Ancak hoşumuza gitsin ya da gitmesin birçok alet hayatımıza girdikten ve hayatımızı kolaylaştırdıktan sonra kimse onlardan

³ Turing Testi: Alan Turing 1950 yılında yayımladığı “Computing Machinery and Intelligence” adlı makalesinde insan zekâsını problem çözme yeteneğine indirgeyerek meşhur “Makineler düşünebilir mi?” sorusunu ortaya atmıştır. Günümüz Yapay Zekâ ve zihin felsefesi tartışmalarında ise “düşünme”nin ne anlama geldiği sorusu çeşitli zihin teorileri etrafında şekillenmiştir. Bkz. Fadime Erciyes, “Turing Testinin Davranışçı ve İşlevselci Yorumu”, *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 7/1 (2024), 43.

⁴ Kadir Öztürk & Mustafa Ergin Şahin, “Yapay Sinir Ağları ve Yapay Zekâyâ Genel Bir Bakış”, *Takvim-i Vekayi* 6/2 (2018), 27-33.

⁵ Yaylagül Ceran Karataş, “İnsan Makine Eylem Simbiyotik ve Aporetik Bir Ağ”, *Felsefe Dünyası* 79 (2024/Yaz).

vazgeçemez olmuştur. Bu anlamda insanlığın mevcut son icadı diyebileceğimiz YZ'yi, yine insanın alet yapma becerisi ancak çoklu sistemlerin bir araya getirilmesi ile çalışan bir mekanizma şeklinde görmek mümkündür. Zira Mumford'un da dediği gibi "insanlar aletler icat etmiş, makineler dahi yapmış olmalarına karşın bugün modern anlamda kullandığımız "makine"yi geliştirememişlerdir."⁶ Akıllı süpürgeler, akıllı fırınlar, akıllı televizyonlar, akıllı telefonlar, akıllı arabalar ve tüm bu cihazların verilerinin birbirleri ile entegre olabiliyor olması adeta elimizi attığımız tüm nesnelerin yaşam rutinlerimize dahil olması anlamına gelmektedir. YZ yaşam rutinlerimizi kayıt altına aldıktan sonra aynı ve benzer önerilerle hayatımıza dahil olarak bizlere eşlik ve hatta önderlik edebilmektedir. Söz gelimi aracımıza bindiğimizde, sahip olduğu YZ alt yapıyı yazılım nereye gideceğimizi, ne kadar sürede varacağımızı yolda nereye uğrayacağımızı, yol trafik yoğunluğu ve alternatif güzergahları bildirebilmektedir.

Modern dünyanın önemli kavramlardan biri olan yenileşme ya da inovasyon, 21. yüzyılda yükselen kapitalizmin, gücünü korumak ve daha da artırmak amacıyla medya araçlarını da kullanarak bireylerde yeniden açığa çıkardığı bir eğilimdir. Zira yeni dünyada hayatta kalmanın yolu yeni bir şeyle ortaya çıkmaktır. İnovasyon, birçok köklü kurumsal yapının ya modern hayata ayak uydurarak ayakta kalmalarını sağlamış ya da buna ayak uyduramayarak yok olmalarına neden olmuştur. Her ne kadar bu kavram yeni yüzyılın kavramı olarak ifade edilse de yenilikçilik her dönemin beklentisidir. Yalnızca bazı dönemlerde kabul gören dönemin yaşam biçimine ve ihtiyaçlarına uygun davranmak iken, bazı dönemlerde kabul gören dönemin sahip olmadığı, bilmediği görmediği şeyleri söylemek, yapmak ya da ortaya koymak olmuştur. İkinci tanıma uyan tutumlar daha çok postmodern dönemin özelliği olarak ifade edilebilir. Modernite toplumu, uyumu ve rutini öne alan bir kavramken postmodernitenin içeriği bireycilik, farklılık ve sıra dışılık olarak ifade edilebilir. Moderniteden postmoderniteye gerçekleşen bu paradigma değişikliği bireyleri farklı olmak adına daha yenilikçi ve aykırılığı arayan karakterlere dönüştürmektedir. Yeni bir şeyler ortaya koymak için de ileri teknolojiler ve YZ teknolojileri bu noktada önemli bir destek sağlamıştır.

Yenilikçi yaklaşımları ve ürünlerini en geniş çerçevede, insanoğlunun hayata tutunma çabasının sonuçları olarak görmek gerekir. Zira insan için hayatta kalmak, var olmak belli bir noktadan sonra ancak üretmekle mümkündür ve ürettiklerinizin talep görmesi dikkat çekmesine, ona ihtiyaç duyulmasına ve erişilebilir olmasına bağlıdır. Bu nedenle hayal ile gerçek arasında var olan inanılmaz büyüklükteki mesafe, hemen önümüzde elle tutulup gözle görülenden metafizik alana kadar uzanabilmektedir. Burada devreye giren yaratıcı düşünce, söz konusu aralıkta çevresi için hayata dair dikkat çeken, ihtiyaç hissedilen ve ulaşılabilir olanı ortaya koyabilmek için çaba gösterir. Geçmişten günümüze geliştirilmiş aletler, araçlar, yapılar ve ortamlar tüm bu çabanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Belki rastlantısal olarak ortaya çıkanlar için de bir pay ayırmak gerekebilir.

⁶ Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (University of Chicago Press, 2010), 10.

Son yüzyıl içerisinde denemelerine rastladığımız ve son yıllarda daha fazla hayatımıza dahil olmaya başlayan YZ çalışmalarını da benzer bir çabanın ürünü olarak görmek gerekiyor. Değişen şartlar ve içine doğduğumuz dünya kendine has yenilikleri talep eden bir forma sahiptir ve yenilik odaklı çalışan zihinler de bu talebin farkındadır. Dolayısıyla gerçekleşen şey, geçmişten günümüze insanoğlunun daima tekrar eden yenilik talebidir ve farklı olan sadece biçimsel olandır. Teknoloji çağının yenilikçi ürünleri teknolojik suretlere sahiptir. Ancak burada dikkat çeken nokta, yeniliğin geçmişe oranla etki kapasitesinin daha fazla olmasıdır. Zira iletişim teknolojileri, bilgisayarlar ve internet sayesinde yenilikçi icatlar, çok daha geniş bir alanda uygulama alanı bulmakta ve etki oluşturma kapasitesi öngörülemez boyutta olabilmektedir. Bu noktada özellikle son zamanlarda yapılan bir çalışmada dikkat çekilen husus da önemlidir. Zira bu çalışmada bilgisayar ve cep telefonlarında internet kullanımı ile ortaya çıkan bağlantılılığın yaygınlaşmasına, güç kaymasının en yaygın ve belki de en derin örneği olarak işaret edilmektedir.⁷ Bundan böyle bireyler, örgütler ya da şirketler, kısaca bu teknolojileri kullanan hemen herkes gerek resmi kanalları gerek sosyal ağları kullanarak önemli bir etki gücüne ulaşmış bulunmaktadır.

Diğer taraftan teknoloji temelli bir toplumsal dönüşüm yaşanırken yeni oluşan toplumun kurumları ve yapıları seçeneklerimizi ciddi biçimde sınırlamakta, bu yapılar, bireyleri olduğu gibi toplumları da ciddi ahlaki değerlendirmelerle asla yapamayacağımız biçimde, araçsal akla ağırlık vermeye zorlamaktadır. Bu da hem bireylerin hem de toplumun özgürlüğünde büyük daralmalara yol açmaktadır. Çünkü genel eğilimin dışında bir yaşam biçimini korumak gitgide güçleşmektedir.⁸ Örnek olarak modern kentlerde toplu taşımacılık özel otomobil kullanma lehine azalmakta, otomobilsiz yaşamak neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Benzer şekilde YZ teknolojilerinden uzak kalmak gibi bir seçenek gittikçe ortadan kalkmaktadır. Akıllı saatler, fitness izleyiciler ya da evlerin içinde dolaşan akıllı süpürgelerden kendinizi kurtarmanız mümkün görünmüyor. YZ dünyamız için artık bireysel bir tercih olmaktan çıkmış, tüm çeşitlilik ve öngörülemez yenilikleriyle, üstelik küresel anlamda toplumların hayatına entegre olmaya başlamıştır. Özellikle YZ ile geliştirilen ürünlerin pazar getirisi, daha fazla yaygınlaşması için büyük bütçelerin harcanması adeta gitgide büyüyen bir kartopu gibi tüm alanlara hâkim olmasına neden olmaktadır. Yine onu kullanmanın bireyde meydana getirdiği konfor hissi de yaygınlaşması için önemli bir etkidir.

Ayrıca YZ ile birlikte teknolojinin, yaşamın daha fazla içine dahil olmasıyla, ait olduğu toplumun asli unsurlarının bir bütününü temsil eden kültür de teknik determinizmin baskısı altına girmektedir. Ellul, tekniğin modern toplumdaki egemenliğinin bir sonucu olarak, kültürleri dönüştürerek üç anlam ortaya koyduğunu belirtir: İnsan ilişkilerinin soyutlaşacağı, insan aktivitelerinin önemsiz olacağı ve sosyal eylemlerin muğlâk kalacağı.⁹ Tekniğin ve teknolojik gelişmelerin toplum üzerindeki etkisinin deterministik hale gelişine vurgu yapan Ellul, bütün

⁷ Schmidt ve Cohen, *Yeni Dijital Çağ*, 15.

⁸ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 15.

⁹ Jacques Ellul, *The Ethics of Freedom* (Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1976), 464.

teknik ilerlemenin bir bedeli olduğunu; teknik ilerlemelerin çözdüğünden daha çok ve daha büyük problemlere sebep olduğunu; teknik ilerlemenin zararlı etkilerinin faydalı etkilerinden ayıramaz olduğunu ve son olarak teknik ilerlemenin öngörülemez çok sayıda etkileri olduğunu düşünür.¹⁰ Benzer bir yaklaşımla Dusek, teknolojik determinizmi, teknolojinin toplumun ve kültürün yapısını ve geri kalanını belirlemesi ve buna neden olması olarak tanımlıyor.¹¹

2. Veri Depoları ve Yapay Zekânın Çalışma Biçimi

İnsanlar modernite ile birlikte bilginin gücünün daha da fazla farkına varmış durumdadır. Kapitalist sistem, daha çok kazanmak için daha çok üretmek, daha çok üretmek için daha çok tüketmek üzerine kuruludur. Daha çok tüketmek için de daha fazla kontrol edilebilen insana ihtiyaç vardır. Modern dünya, medya araçları sayesinde böyle bir gücü elinde bulundurmaktadır ve bu gücü besleyen en önemli veri kaynaklarının tekrar eden insan davranışları olduğunu söyleyebiliriz. Bilgisayarların, tüm kullanıcı verilerini ve bilgilerini derleme yeteneğinin, tekrar eden insan eğilimlerini ve davranışlarını tespit etmede önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Yine son yirmi yılda yerel veri depolama sistemlerinin (sabit diskler, harici diskler ve usb diskler) yanında erişilebilirliğinin kolaylığı nedeniyle yaygınlaşmaya başlayan ve dijital veri havuzlarını ifade etmek üzere kullanılan bulut teknolojileri, bu verilerin tamamının derlenmesini kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte geçmişe yönelik verilerin de sisteme dahil edilmesi yönünde gerek resmî kurumların gerek kişisel kullanıcıların büyük bir talebi vardır.

Kurumsal işleyişlerde geçmişe yönelik verilerin sisteme dahil edilmesi eskiye yönelik verilerin analiz edilmesini kolaylaştırırken, bireysel kullanıcılar tüm verilerini buluta yükleyerek fiziksel bagajlardan kurtulmanın konforunu yaşamaktadırlar. Dolayısıyla teknolojinin sağladığı, konfor vaat eden tüm imkanlar aynı zamanda tüm yaşantıların, tecrübelerin, birikimlerin buluta yüklenmesini hepsinin bir yerde toplanmasının zeminini oluşturmaktadır. Bu da dünyanın geçmişte ve şimdide sahip olduğu tüm verileri depoladığı bir alanın oluşması demektir. Birey olarak ancak kendi bilgi ve tecrübelerine hâkim olan insanın karşısında bulut, tüm dünyadaki bireylerin ve kurumların bilgilerine sahiptir ve ne yüklendiyse en ince ayrıntısına kadar onu istendiği anda temin edebilmektedir.

YZ'nin işlevleri, bir bakıma insan beyninin faaliyetlerinin taklit edilmesidir. Ancak YZ'nin, beyni tüm yönleriyle taklit etmesi için daha çok zamana ve çalışmaya ihtiyaç olduğu söylenebilir. Öyle ki insan beyni, YZ gibi veri toplamak, kaydetmek ve bunları logaritmik işlemlere tabi tutmak yerine zihinsel çıkarımlar ve çağrışımlar yaparak düşünmektedir.¹² Daha sonra, onun yaptığı işlemlerin ve ortaya koyduklarının çoğumuz tarafından hayret verici olarak değerlendirilmesi ise insanın ilgi alanlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira YZ; yüklü verileri kullanan üstelik ne tür algoritmalar geliştireceğine dair komutlar da yine insan tarafından kendisine yüklenmiş

¹⁰ Uğuş, Jacques Ellul Düşüncesinde Teknik Sorunu, 86.

¹¹ Val Dusek, *Philosophy of Technology: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 84.

¹² Samet Yahya Bal, & Berat Sarıkaya, "Kelami Açından İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 407.

olan dijital bir bilgisayar programıdır. Dolayısıyla YZ, insan yapımı bilgisayarların veri toplama ve işleme süreçlerini ifade eder.

YZ'nin temel işlevi olan veri analizi, mantık ilmi için de tarif edilen “bilinenlerden bilinmeye ulaşma” olarak tanımlanabilir. Bilgisayarlar da insan yapımı işletim sistemleri sayesinde sorulan sorulara mevcut verileri kullanarak cevaplar verirler. *Ruhumuz ve bilincimiz, bir nevi ilahi bir işletim sistemi gibidir.*¹³ Ancak şu var ki belli bir konu ile ilgili olarak sisteme yüklenen verilerin çeşitliliği ve karmaşıklığı aynı zamanda YZ'nin olası cevaplarının da artmasına ve dolayısıyla çok daha fazla doğru cevap çeşitliliği içerisinden hangisini kullanacağı sorununa yol açmaktadır. Bu noktada devreye giren belirleyici unsur ise veri girişi yapan kişi ve kuruluşların yetkinliği ya da güvenilirliğidir. Resmi kütüphanelerin dijital platformları, uluslararası indeksler, resmi ve özel kuruluşların web sayfalarındaki veriler, veri tabanlarına dahil edilmeden önce belli doğrulama kriterlerine tabi tutulmakta böylelikle bu çevrimiçi platformlar, YZ'nin “güvenli veri” olarak başvurduğu öncelikli içerikler olarak görülmektedir. Güvenli veri kaynaklarında hakkında veri bulunmayan konularda ise YZ'nin sırayla sosyal medya gibi daha az doğrulanmış platformlarda bulunan verileri derleyerek kullanıcıya getirmesi söz konusu olabilmektedir. Bunun dışında soru içeriğine ya da soru sorma şeklimize göre de YZ'nin sorulara cevap verme yönünde kendisini geliştirdiği anlaşılmaktadır.

YZ'nin temelinde, veri ve kodlama yer alır. Buna göre YZ ancak yüklenen verilerle ve verileri nasıl analiz edeceğine dair tanımlanmış algoritmalarla çalışır. Onun temelde yaptığı iş dolaşımında olan verilere başvurmaktır. YZ bağımsız öğrenme ve farkındalık yetisine sahip olmadığından, öğrendiğinin ve söylediklerinin bilincinde değildir. Diğer taraftan insan zekâsının temelinde beyin, zihin ve özbilinç/farkındalık yer alır. Farkındalık sahibi olmayan, kendi kendine öğrenen YZ yeni verilerle kendilerini güncelleyebilme veya dünyadaki rastlantısallığa endekslenme gibi ekstra boyutlar sergileyebilse bile bu özellikler onun gerçek anlamda bağımsız hareket etmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla insanın eylem yapma kapasitesi ve bunu kendi iradesiyle ve özgür bir biçimde, dilediğinde dilediği gibi yapması, algoritmik yapıyı aşan bir karaktere sahiptir. Kısaca insan özgürlüğüne ulaşması mümkün görünmeyen bir algoritmik yapı için genel YZ tezi gerçekçi bir hedef olarak mümkün görünmemektedir.¹⁴ Bu nedenle YZ'nin özgür düşünce ve ona imkân sağlayan iradeden mahrum olması aynı zamanda özgün felsefe yapamamasının da temel sebebi olmaktadır. Kaldı ki henüz insana ait özgür düşüncenin nasıl evrimleştiği ya da nasıl ortaya çıktığı, sistematik bir şekilde açıklanamamışken, biyolojik organizmalardan çok farklı olan yapay zekâda hangi mekanizmalar dâhilinde iradenin ortaya çıkabileceğine yönelik hipotez düzeyinde dahi bir açıklama olmamasını garipsememek gerekir.

¹³ Bal & Sarıkaya, “Kelami Açından İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm”, 416.

¹⁴ Nazif Muhtaroglu, “Algoritmik Temelli Yapay Zekâ ve Özgür İrade”, *Uluslararası İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*, Ed. Yıldırım Sipahi (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 15-17 Nisan 2022), 17.

Günümüzde YZ'ye olan ilgi ve beraberinde ortaya çıkan endişeleri geçmişte ortaya konan yenilikler karşısında insanoğlunun tepkilerine benzetmek yanlış olmaz. İnsan doğası büyük ölçüde konfor ister ve konfor genellikle rutinde aranır. Kısaca alışkanlıklar ve bilindik rutinler üzerine kurulu yaşam biçimi insan için tehdit algısını büyük ölçüde saf dışı bırakır. Ne var ki ortaya konan herhangi bir fikir, değişim, farklılık konfor alanına yapılan bir müdahaledir. İnsan öncelikle bu durumun kendi yaşam biçimi için risklerine odaklanır ve onun var olmamasının, faydaları dahi olsa var olmasından daha iyi olacağı yönünde bir refleks geliştirir. İnsan doğası bu noktada yaratılışı itibari ile değişimi, yeniliği arzu eden bir varlık olmakla birlikte konfor isteyen yanıyla da değişime direnç gösteren bir varlıktır. Coğrafi koşullar nedeniyle değişen yaşam biçimlerinin, siyasi değişimler nedeniyle gerçekleşen devrimlerin ya da dinsel dönüşümlerin sancılı olması da bundan kaynaklanır. Toplumda bir kesim insanlar vardır ki bunlar genellikle azınlık kısmı oluşturmaktadır, değişime daha fazla kulak vererek ve iradelerini kullanarak bu süreci harekete geçirirlerken diğer kesim konfora olan düşkünlük nedeniyle değişime direnç gösterirler. Bu anlamda YZ'yi dönemin son icadı, insanoğlunun değişim dönüşümde geldiği son nokta olarak görmek mümkündür. Bu, değişim arzusunun kulak veren insanların bir ürünüdür, adı üzerinde yapaydır ve yapabildikleri ile de birilerinin konfor alanına yaptığı müdahaleler nedeni ile ürkütücü olarak görülmektedir. Özellikle bilgi içerikli davranış modellerini taklit ediyor olması onu gündelik işleri gerçekleştiren diğer makinelerden ayırmaktadır. Bu da onu, yapabileceklerinin sınırları noktasında toplum nezdinde daha fazla merak konusu bir ürün haline getirmektedir. Aslına bakılırsa benzer bir tepki son olarak internet kullanan telefonların hayatımıza girmesiyle de gerçekleşmişti. Ancak zamanla söz konusu tepkiler, alışkanlıklarla birlikte onları hayatın vazgeçilmez ürünleri haline getirdi. Çok büyük bir ihtimalle YZ teknolojilerinin kullanımı da çok yakın bir gelecekte yine her birimizin vazgeçilmezleri olacaktır.

Nihayetinde YZ insan zekâsı ile üretilen içerikleri kullanır ve insan iradesi olmaksızın bir eylemde bulunması beklenmez. Onu iradi bir varlık olarak tasarlamak mümkün görünmemektedir. Zira insanın özgür irade sahibi, düşünen bir makine icat edebilir mi sorusu, felsefede, Tanrı için ifade edilen “kendisinden büyük ya da kendisinin kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi” sorusu kadar büyük bir mantık hatası içerir. Buradaki mantık hatası kısaca en büyük sayıdan daha büyük bir sayı var mıdır sorusunun anlamsızlığına benzer bir hataya işaret eder. Bu nedenle her şeye kadir bir Tanrı'nın kendisinin dahi kaldıramayacağı bir taşı yaratıp yaratmaması, cevap aranması gereken bir soru olmadan önce mantıklı bir soru formuna sahip olmaktan uzaktır. Mantıksal formlar her şeye kadir Tanrı'nın mantıksal olan her şeyi yaratabileceğini, mantığa aykırı olanın ise mantığa aykırı olmasından dolayı yaratılamayacağını dikte eder. Benzer şekilde irade sahibi bir varlık olarak insanın, kendi iradesini aşan bir varlık icat edip edememesi sorusu da onun icat etme kapasiteleri ve dolayısıyla mantıksal formlara uygun olarak cevabı aranması gereken bir sorudur. Nihayetinde insan yapıp etmelerinin tamamı, onun potansiyellerinin içerisinde ve tüm yapıp etmeleri onun potansiyellerinin ancak alt kümesi olabilir, onun zihnini aşması beklenmez. Ancak şu var ki ortaya konan her ürün, insan yapıp etmelerine sağladığı destek ve belli özellikleri ile bir insanın aynı anda yapamayacağı birçok şeyi

yapma imkânı sağladığından, görece insan üstü olarak değerlendirmeye alınabilmektedir. Aynı şey elle kaldırılması imkânsız olan yüklerin bir manivela ile ya da bir düğmeye basarak kaldırılmasında da geçerlidir. Dolayısıyla YZ, bir insanın aynı anda hatırlaması mümkün olmayan birçok bilgiyi bir hafızadan getirerek önümüze koyabilmekte, birçok veriyi derleyerek yine kendisine işlenen kodlarla analiz ederek anlık olarak istediğimiz verilere çok daha hızlı ulaşabilmemizi sağlayabilmektedir.

YZ'nin gündelik hayata entegrasyonu, onun ilk etapta insana yardımcı bir alet olarak tasarlanmasıyla gerçekleşmiştir.¹⁵ Bu nedenle YZ insanın hemcinsi olmadığı gibi onun için bir rakip ya da bir tehdit olarak da değerlendirilemez. YZ ile yapılabilecekler listesi insan için ancak destek hizmetleri olarak görülmelidir. Diğer taraftan hemen her sektörde aktif şekilde kullanılmaya başlanan bu teknolojinin birçok beceriyi, birçok iş kolunu ve işgücünü işlevsiz hale getirmesi de doğal bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. Daha hızlı ve etkin sonuçlara daha ekonomik yollarla ulaşmayı kolaylaştıran bir altyapı sunuyor olması tüm sektörlerin bu alt yapıyı kullanmak istemelerine neden olmaktadır. Bu durumun sektörlerin işleyişlerinde meydana getirdiği değişiklikler, her ne kadar YZ'yi potansiyel rakip olarak ortaya koysa da asıl rekabet YZ'yi sistemlerine entegre eden yenilikçi yaklaşımlar ve dolayısıyla insan zekâsıdır. Bu anlamda YZ kendi başına hareket ederek insanlığın herhangi bir iş kolunu ya da kollarını ele geçirmiş bir tehdit olarak tanımlanamaz.

İradi bir varlık olmayan YZ'nin ortaya koyduğu ürünler ve sonuçlar insan tasarımıdır ve büyük ölçüde insan öngörülerinden doğar. YZ teknolojilerinin geliştirilmesinde birtakım hedefler göz önünde bulundurulur. Herhangi bir alanda herhangi bir konuda işlev görmesi beklenen YZ aracı ancak öngörülen ve tasarlanan işlevleri icra etmek üzere programlanır. Bu nedenle onun tarafından ortaya konduğunu gördüğümüz ya da düşündüğümüz tüm hizmetler aslında onu söz konusu işlevi gerçekleştirmek üzere programlayan insan tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu da YZ ürünü hizmetlerin iradi sorumluluğunu onu üreten ya da programlayan yükler. Bu anlamda bazen medyada ya da bazı yayınlarda karşılaştığımız YZ'nin ahlaki statüsüne dair tartışmaların, yerinde tartışmalar olduğu söylenemez.¹⁶ Meşhur bir örnekte olduğu gibi “elimizdeki bıçakla ekmek de kesebiliriz, bir başka insana da zarar verebiliriz”. Vallor'un, gelişmekte olan teknolojilerin sunduğu gittikçe karmaşıklaşan ve sonuçları öngörülemeyen bir dünyada ahlaki anlamda nasıl iyi bir yaşam süreceğimiz sorusuna cevap aradığı son kitabında da önerdiği gibi belki kendimizi tekno-ahlaki erdemlerle donatmak gerekecektir.¹⁷

YZ teknolojileri ile devreye alınan otonom faaliyetler, insanların, onlar tarafından gerçekleştirilen iş ve işlemlerin farklı boyutlarını sorgulamaya başlamalarına neden olmuştur. YZ

¹⁵ Süleyman Dönmez, “Felsefi Bağlamda Yapay Zekâ ve 2025 Sendromu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 750.

¹⁶ Ülfet Görgülü, Sena Kesgin, “Yapay Zekâ Robotlara Ahlaki ve Hukuki Statü Tanınması Problematikliği -İslam Ahlâkı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 37-65.

¹⁷ Shannon Vallor, *Technology and The Virtues: A Philosophical Guide to A Future Worth Wanting* (New York: Oxford University Press, 2016).

ile çalışan bir güvenlik kamerasının eve giren yetkisiz bir kişiyi etkisiz hale getirmek için yapması gerekenler elbette ev sahibinin bilgisi dahilinde programlanmış prosedürlerdir. Bu nedenle güvenlik kamerasının tespit ettiği yetkisiz kimseye uygulanacak prosedür (Otomatik olarak polisin ya da ev sahibini aranması, tüm kapıların kilitlenmesi vb.) hukuki ya da etik tüm yönleriyle programlamayı yapan kişinin sorumluluğundadır. Benzer şekilde bilimsel çalışmaların yürütülmesinde kendisinden istifade edilen verilerin analizinde YZ ne kadar kullanılmış olsa da ortaya konan ürünün nihai tüm sorumlulukları bilim insanının üzerindedir. Dolayısıyla YZ teknolojilerinin işleyiş biçimine bakıldığında temelde, tüm bu teknolojilerin veri toplamaya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Veriler, en temel insan faaliyetlerinden gelişmiş bilgi sistemlerine kadar her şeye ait olabilir ve önemli olan her tür verinin bilgisayar tabanlı olarak kaydedilebilir, taşınabilir ya da buluta yüklenebilir olmasıdır.

Yenilikler daima hayatımızda olacaktır. Batının mevcut son icadı diyebileceğimiz YZ teknolojileri de topladığı verilerle çalışan bir sistemdir ve hangi verileri hangi düzeyde paylaşımaya açmak ya da açmamak bizim kontrolümüzdedir. YZ ile birlikte ortaya çıkan risklere dikkat çekmesi bakımından Schwab'ın endişeleri göz ardı edilebilir değildir. Ona göre bu kadar büyük vaatler ve potansiyel tehlikeler içeren başka bir dönem yaşanmamıştır. Ancak karar alıcıların, çoğu zaman kendilerini geleneksel doğrusal düşünceden kurtarması ve geleceğimizi biçimlendiren bozulma ve inovasyon kuvvetleri üzerine stratejik olarak düşünemeyecek kadar güncel meselelere boğulması endişe vericidir.¹⁸ Zira ona göre gerçekleşen şey üzerinde düşünülmesi gereken çok daha fazla derin konular vardır. Ona göre bu endişe temelde üç kaynağa dayanmaktadır. İlk olarak şu anda gerçekleşen teknolojik devrim, önceki sanayi devrimlerine göre çok daha hızlı. İkinci olarak bu devrim, dijital devrimin üzerinde yükseliyor ve ekonomide, iş dünyasında, toplumda ve bireysellikte benzeri görülmedik paradigma değişimlerine götüren çok çeşitli teknolojileri bir araya getiriyor. Sadece şeyleri yapmadaki “ne” ve “nasıl” sorularını değil aynı zamanda “biz kimiz” sorusunu da değiştiriyor. Son olarak bu devrim ülkeler, şirketler, sektörler arasında ve içinde ve bir bütün olarak toplumda sistemlerin bütünsel dönüşümünü içeriyor.¹⁹

Schwab'ın, teknolojik gelişmeleri, özellikle insanın “biz kimiz” ya da “ben kimim” sorularına getirdiği etki açısından değerlendirmesi son derece önemlidir. Ancak soruyu soran özne olarak insanın aradığı cevaplar söz konusu gelişmeler içerisinden bir bakışla mı yoksa daha kapsamlı bir değerlendirmeyi mi içermelidir? YZ muhtemeldir ki içerden bir bakışla yani insanı tüm sistemin içerisinde diğer nesneler gibi bir nesne olarak değerlendirmek suretiyle çözüm teklif eden bir mekanizmadır. Kısa vadeli sorun çözme denemelerinde faydalı olmakla birlikte insan, evren ve öte dünya fikrini de işin içine katmak gerektiğinde insanın yeniden bir özne olarak inisiyatif alması gerekliliği ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla insan, kim olduğu ya da olmak istediğine dair kararı kendisi vermek durumundadır. Belki bu noktada YZ onun için ancak faydalı bir araç olarak kendisine eşlik edebilir.

¹⁸ Klaus Schwab, *Dördüncü Sanayi Devrimi*, çev. Zülfü Dicleli (İstanbul: Optimist Kitap, 2018), 10.

¹⁹ Schwab, *Dördüncü Sanayi Devrimi*, 11.

3. İnsan Zekâsını Yapay Zekâdan Farklı Kılan Özellikler

İnsan, birçok farklı eylem kapasitesine sahiptir ve onu diğer canlılardan ayıran ve hatta hemcinsleri içinde dahi farklı boyutlarda açığa çıkan en temel yönü düşünme eylemidir. İnsanı düşünmeye sevk eden ise hayret ve şüphe etmektir. Bunun sonrası soru sormaktır, araştırmadır, aydınlanmadır, gerekçelendirme ve temellendirmedir. Felsefi bir faaliyet olarak düşünme aynı zamanda eleştirel bir refleksiyondur. Dahası öğretilen değil bizzat ve bilfiil “yapılan”dır.²⁰ Benzer şekilde felsefe yalnız, ruhu olan, şaşırان, merak ve şüphe eden, duygulanan, etkilenen, düşünen, tasarlayan, ızdırap çeken insana has bir etkinliktir. Felsefe, içine doğduğu hayatta kendisine bir şey ya da şeyleri dert edinen bir insanın faaliyetidir. Felsefe yapma her bir filozofun kendi düşünce dünyasında gerçekleşen, insan zekâsının metafiziği de devreye soktuğu üst düzey bir eylem olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan insan zekâsı, tabiatı itibarıyla özgün ve ayrıca her bireyin kişisel tecrübe ve yaşantılarından kaynaklanan özellikleri ile de bireysel farklılıklar içeren süreçleri ifade eder. YZ ile ilgili çalışmalarda dikkat çeken nokta ise bahse konu teknolojilerin belirlenen kodlama ve programlamalar üzerinden birtakım sonuçlara varıyor olmasıdır. Bu da YZ ürünlerinin çıktılarının standardize olmuş vasıflara sahip olduğunu gösterir. Bu bakımdan YZ teknolojilerinin, onları tasarlayanların ve kodlayanların hangi verilerle hangi ilişkiler ağını kullanarak çalışacaklarını belirlemelerine bağlı olarak ürünler ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Bu durumda YZ salt bir felsefi eylem olmak bakımından düşünen bir zekâ değil talebe göre ürünler ortaya koyan bir yeniliktir.

Konuyu YZ’ye yöneltilen birkaç soru örneğiyle somutlaştırmak faydalı olabilir. Evrenin yaratılışı, Tanrı’nın varlığı, yaratılışın amacı ya da insanlığın geleceğinin nasıl olacağı gibi meseleler felsefenin temel sorunlarına işaret eder. Bu sorular, YZ’yi kullanan platformlardan biri olan ChatGPT’ye²¹ doğrudan “Evrenin yaratılışı hakkında ne düşünüyorsun?”, “Tanrı’nın varlığı hakkında ne düşünüyorsun?”, “Yaratılışın amacı nedir?” ya da “İnsanlığın sonu ne olacak?” şeklinde sorulduğunda bazı noktaların ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. ChatGPT’den alınan cevaplar YZ’nin çalışma prensiplerine ilişkin de önemli ipuçları vermektedir. Öncelikle ChatGPT’nin “kişisel görüşlerinin ya da inançlarının olmadığını” söylemesi, bilgilerin kaynağı belli olmayan birtakım veri havuzlarından temin edilerek karşımıza getiriliyor olmasıdır. Ayrıca ve daha belirgin olan bir özellik olarak, bilgilerin arama motorlarından kolaylıkla elde edilebilir türden olması dikkati çekmektedir. Ancak şunu söylemek gerekir ki arama motorları bilgiyi, doğrudan soruya cevap niteliğinde olmadan yani işlenmemiş ve servise hazır edilmemiş şekilde getirirken, YZ doğrudan soruya odaklanarak sorunun cevabı olan bilgileri birçok farklı kaynaklardan (kitap, makale, ansiklopediler, resmi ya da kişisel web sayfaları vb.) derleyerek

²⁰ Lokman Çilingir, *Niçin Felsefe?* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 12-18.

²¹ ChatGPT: Kısaca “Yapay Zekâ Sohbet Robotu” olarak çevrilmiştir. GPT ise teknik anlamda Generative Pre-trained Transformer ifadesinin kısaltmasıdır ve doğal dil işleme alanında kullanılan açık kaynaklı bir yapay zekâ modeline işaret eder.

arayıp getirebilmektedir. Üstelik bunu yaparken bilgiyi karşılıklı konuşma / sohbet formunda sunmak suretiyle adeta bilgiye ulaşmanın eğlenceli bir yolunu da kullanmamızı sağlamaktadır.

Derin yapılandırılmış öğrenme, hiyerarşik öğrenme ya da derin makine öğrenmesi olarak da ifade edilen, bir veya daha fazla gizli katman içeren yapay sinir ağları (YSA) ve benzeri makine öğrenme algoritmalarını kapsayan bir çalışma alanı olarak derin öğrenme ve doğal dil işleme çalışmalarının da insan beyninden esinlenerek öğrenme sürecinin matematiksel olarak modellenmesi ile geliştirildiği görülmektedir.²² Dolayısıyla derin öğrenme bilgi üreten değil, bilgiye ulaştırıcı bir araç olarak karşımızda durmaktadır. “İnsan beynini mucize yapan şifreler” ifadesiyle Aydın ve Değirmenci, insan zekâsını farklı kılan üç özelliğe dikkat çeker: lider ruh, yaratıcı beyin ve cesur yürek.²³ Lider ruh, tutkulu, heyecanlı, girişimci, üretken, yerine göre agresif, istikrarlı ve mutlak pozitif duygulara sahip olmakla nitelenmiş, beyni aktif bir şekilde kullanmakla eş değer görülmüştür. Özellikle çocukluk yıllarındaki motivasyonlarla açığa çıkan ve beyne pozitif güç kazandıran yaratıcı beyin, beynin düşünce sınırlarını sürekli geliştirir. Cesaret ise düşünerek ve bilgi birikimi ile deneyimleri değerlendirerek yapılması gereken hakkında verilen hızlı kararlara işaret eder. İnsan zekâsına ait bu üç mucizevî özellik YZ’nin büyük ölçüde veri işleme süreçlerinin geliştirilmesinde taklit edilen özellikleri arasında yer almaktadır.

YZ’nin, geliştirilen ve ön plana çıkan birçok özelliği ile felsefe yapma faaliyetine sağlayabileceği yönünde katkılarına rağmen insan zekâsında bulunan ve taklit edilmesi mümkün görünmeyen bazı eksikleri bulunmaktadır. Buna göre YZ’nin özgün felsefe yapabilmesinin önünde bir engel olarak duran bazı insani niteliklerden mahrum olduğu görülmektedir. Bunlar; merak ve şüphe, bilinç ve bilinçaltı, sezgisel kavrayış, düşünme ve konuşma olarak öne çıkmaktadır.

3.1. Merak ve Şüphe

İnsanoğlu temelde, olabildiğince mutlu bir yaşam için çaba harcar. Bunun için beslenme, barınma ve güvende olma gibi temel yeterliklere sahip olmayı hedefler ve hayatının sonuna kadar bu konforu sürdürme çabası devam eder. Ancak işler her zaman planlandığı gibi gitmez ve tabiatı itibarıyla zayıflıkları bulunan insan için dünya hayatı sürprizlerle doludur. Bunun farkında olmak, insanda zamanla bir merak ve şüphe duygusunun gelişmesine neden olur. Bir tür tepki verme şekli olarak merak, karar alma süreçlerinin başlarında ortaya çıkarak konuya yaklaşma şeklimizi, olaylar karşısında tavır alma biçimimizi belirler. Bu sayede bunda hangi hayrın, hangi hikmetin ya da hangi açıklamanın var olduğunu öğrenmeye çalışırız. Yine her tür karşılaşma insan için şüphenin de başladığı andır. Şüphe, gerçeğe ulaşmanın yolu ve konforu elde etmek üzere gerçekleşen eylemlerin en yakın dostudur. Şüphe ile çalışan beyin, gerçek bilgi ile donanma fırsatı bulur ve bu sayede kendisini dost edinene gerçek mutluluğu elde etmenin konforunu yaşatır.

Diğer taraftan YZ’nin işleyiş biçimine baktığımızda onun, elli durumlara yönelik belli tepkiler vermeye programlanmış olduğunu görürüz. Bu nedenle herhangi bir konuyu merak etmesi, bazı

²² Öztürk & Şahin, “Yapay Sinir Ağları ve Yapay Zekâya Genel Bir Bakış”, 27.

²³ İsmail Hakkı Aydın ve Can Hikmet Değirmenci, *Yapay Zekâ* (İstanbul: Girdap Kitap, 2018), 139.

durumlarda şaşırması, onun hakkında yorum yapması ya da belirsiz durumlar için çözüm üretmeye çalışması beklenmez. YZ bulutta yer alan verileri / bilgileri kullanarak, insanın mutluluğa erişirme potansiyeli hakkında değerlendirme yapabilir. Ancak YZ'nin yaptığı her çeşit değerlendirme mevcut veriler çerçevesinde şekillendiğinden kısmen de olsa zayıftır. Onun için aslolan verilerdir. Olumlu anlamda YZ, insanın merak ettiği ya da hakkında şüphe duyduğu şeyle ilgili olarak, kişinin kendisinde olmayan ancak bir yerlerde olan bir bilgiye ulaşması noktasında yardımcı bir araçtır. Ancak şu var ki merakımızı ya da şüphelerimizi gidermeye yetecek ya da yardım edecek derecede bir bilgiye ulaştırma kapasitesi hakkında net bir şeyler söylemek henüz mümkün görünmemektedir. YZ'nin sunduklarının insan zekâsının ürünleri olması, ondan istediklerimizin ya da beklentilerimizin sınırlarının da yine ona yüklenenlerle sınırlı olması anlamına gelmektedir.

Barındırdığı belirsizlik nedeniyle bir zayıflık göstergesi olarak görülse de şüphe duymak, aynı zamanda insan için gerçeğe ulaşma yolunda bir motivasyon aracıdır. Her şeyin açık ve net olması, belirgin olması, içinde yaşadığımız dünya hayatı için ideal olurdu. Bilindiği üzere, muhtemel sorunların öngörüldüğü ve problemlere ilişkin sistemlerin geliştirildiği bir yaşam, Antik Yunan'da Platon'un *Devlet*'inde, sonraları Farabi'nin *İdeal Devlet*'inde, Thomas More'un *Ütopya*'sında ve Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inde kaleme alınmıştı.²⁴ Ancak More, her ne kadar böyle bir yaşam tasavvurunu bir ütopya olarak ifade etmiş olsa da insanoğlu sanayi devrimi, makinelerin yükselişi, teknolojinin gelişmesi, bilişim sistemleri ve internetle birlikte geçmişin birçok ütöpik tasarımını gerçeğe dönüştürebilmiştir. Oadaki merak ve şüphe insanoğlunun sınır tanımazlığının bir göstergesi olarak onu bir sonraki gelişmeye sevk etmeye devam etmektedir.

Günümüzde bu gelişmelerin başat aktörü olarak YZ'nin rol aldığını söylemek yanlış olmaz. Hiçbir şeyi bilmediğini söyleyen Sokrates'in itirafı, insanoğlunun "bilme" serüvenini ifade eden adımlardan olduğu gibi Voltaire'in şüphesi de insanoğlunun merak, şüphe ve düşünme faaliyetinin adeta ateşleyici etkisine dikkat çekmekte, onun zayıf ve güçlü yanlarını bir araya getirmektedir.²⁵

Devam eden bu bilme serüveninin bir ürünü olarak YZ ürünleri de bir sonraki yenilikler için yeni merak konuları ve şüphe alanları oluşturmaktadır. Bu bakımdan YZ'nin konumunu, merak eden değil daha çok merakımızı gidermede yardımcı olan bir araç olarak değerlendirmek daha doğru görünüyor. Bu durumda YZ, merakımızı gidermede ve şüpheleri ortadan kaldırmada verdiği destek sayesinde daha fazla ve belki daha derin konular hakkında merak ve şüphe sahibi olmamızı sağlayarak felsefe yapma faaliyetine katkı verebilir.

²⁴ Platon, *Devlet* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2018); Farabi, *İdeal Devlet* (İstanbul: Çağdaş Kitap, 2023); Thomas More, *Ütopya* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2019); Francis Bacon, *Yeni Atlantis* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2019).

²⁵ Voltaire, *Cahil Filozof*, çev. Güzin Aker (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019), 25.

3.2. Bilinç ve Bilinçaltı

Felsefi bir kavram olarak bilinç, şuur kelimesi ile eş anlamlıdır ve zihnin, düşünmenin, duygunun, duyumun, algının, iradenin, arzulamanın ve anıların farkında olunmasını sağlayan yetidir.²⁶ Bilinç sayesinde insan kendi zihninden geçenleri algılar.²⁷ İnsan eylemlerinin organizasyonunda etkin rol oynayan bilincin yanında bilinçaltının da önemi büyüktür ve zihinsel hayatımızın yüzde doksanından fazlası bilinçaltında gerçekleşir. Tüm karar alma süreçlerine bilinçaltı verilerini dahil etme durumu söz konusu olduğunda akıl almaz derecede güçlü bir zekânın ortaya çıkma ihtimali vardır.²⁸ İnsan zekâsı, eylemlerine ilişkin karar alma süreçlerinde yalnızca var olan verileri kullanmaz. O aynı zamanda bilincin aksiyonları ile bilinçaltında yer alan idealleri, beklentileri, korkuları ve ümitleri olan bir canlıdır, üstelik her insanınki birbirinden görece farklılıklar barındırmaktadır. Murphy, bilinçaltının her zaman herkesin iyiliği için çalışan bir yapıya sahip olduğunu ve bunun da tanrısal bir mahiyete haiz olduğunu öne sürer. Ona göre, bilinçaltınızın kendi iradesi vardır ve kendi başına son derece gerçektir. Bilinçaltı siz istesenez de istemesenez de gece gündüz çalışır. O, bedeninizi inşa eden şeydir ama siz onun bunu yaptığını görmez, duymaz ya da hissetmezsiniz. Tüm bunlar sessiz bir işlem halinde gerçekleşir. Bilinçaltınızın her zaman “uyum”a, sağlığa ve huzura doğru ilerleyen kendi hayatı vardır. Bu, onun içinde duran ve sizin aracılığınızla her zaman ifade bulmayı bekleyen ilahi yasadır.²⁹ İnsan tabiatında yerleşik olarak bulunduğu kabul edilen ilahi yasaya atfen Winter’ın görüşü de insan görüşünün, doğayı ve doğaüstü olanı kavramada etkin rolüne işaret eder. Ona göre:

“Anlamlı bütün nazari konuların kaynağı, Tanrı’ya yönelik dönüştürücü sevgidir. Yalnızca o kaynak, hakikati sonuç verir, o olmadan, güneş sistemi güneşsiz kalır ve hiçbir şey görülemez. Böyle bir karanlıkta, alametleri göremeyeceğimiz gibi, yekdiğerimizin insanlığını tanıyamayız; yüzlerdeki ışık, başka her şeyden daha fazla, varlığın ontolojik zeminini anlatır.”³⁰

Winter’ın yaklaşımı insan zekâsının, yalnızca elindeki verilerden hareketle karar vermeye planlanan YZ’den farkına işaret etmesi bakımından önemlidir. İnsan zekâsı metafizik bir arka plana da sahiptir. Onun karar verme süreçlerinde sonradan gelişen bireysel etkenlerin ötesinde, apriori birtakım verileri de içeren duyular da devreye girer. İnsan zekâsı aşkın olanla ilişki kurabilir. Antik Yunan Filozofu Aurelius da aklın işleyişinde benzer bir tutumu takınır. Ona göre: “Akıl ve akıl yürütme sanatı kendi başlarına ve kendi işleyişleri için yeterli olan güçlerdir. Kendilerine ait bir ilk ilkedен hareket ederler ve kendilerine önerilen bir amaca doğru yol alırlar...”³¹ Bu nedenle insan zekâsı kendisini ve tabiatı aşan meseleler hakkında konuşmaya müsait bir yapıya sahiptir. Bu özelliği onu hemen hemen bütün dünyevi ve aşkın meseleler

²⁶ Celal Büyük, “Düalizm, Bilinç ve Tanrı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 136.

²⁷ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1992), 112.

²⁸ Joseph Murphy, *Bilinçaltının Gücü* (İstanbul: Diyojen Yayıncılık, 2023), 98.

²⁹ Murphy, *Bilinçaltının Gücü*, 101.

³⁰ Timothy John Winter, *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, çev. Ömer Baldık ve Muhammet Şeviker (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 59.

³¹ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Ayşe Çevik (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2023), 65.

üzerinde sistemli fikir beyan etmeye yani felsefe yapmaya uygun bir canlı yapar. Buna karşılık henüz bu tarz bir arka plana, bilinç ya da bilinçaltına sahip olmayan YZ'nin tüm bilgisinin önceden belirlenmiş belli algoritmalara bağlı olduğu görülmektedir. Searl'ün de dikkat çektiği gibi bilinç için “zamansallık” ve “toplumsallık” iki önemli konudur. Zira dış dünyayı mekanla birlikte ancak zamansal olarak kavrayabiliyoruz ve “diğer insanlar” kategorisi bilinç deneyimlerimizin yapısında özel bir yere sahiptir.³²

Bilinç teorisi ile tanınan Chalmers de beyin süreçleri ile ilgili hiçbir açıklamanın bilinci anlamaya yetmeyeceğini; fiziksel süreçlerle öznel deneyimlerin hiçbir zaman uzlaşmayacağını ve bunun çözülemeyecek zor bir problem olduğunu savunmaktadır.³³ Diğer taraftan Dennett, duyu verilerinden gelen verilere ve davranışsal eğilimlere sahip olan insan bilincinin bir tür bilgi işleme sistemi olduğunu savunur. Ona göre beyinlerimiz bir tür bilgisayar ve bilinç de bir tür yazılımdır.³⁴ Evrim yanlısı düşünürler ise beyinde ortaya çıkan bilincin kuşaklar boyu daha fazla anlama ve farkındalığa ulaştığını ve bu sürecin devam ettiğini savunmaktadır. Onlara göre bu sayede gelişmekte olan teknoloji ile ortaya çıkan kavramlar her yeni nesilde daha da fazla anlam bulacaktır.³⁵ Ancak Searle'e göre, özellikle Dennet ve evrimci teorisyenlerinki gibi yaklaşımlar bilinç ve öznellik gibi zihinsel özelliklerin varlığı üzerinde şüphe oluşturmaya çalışmaktadırlar.³⁶

Searle ayrıca bilincin çalışma prensibinde “niyetlilik” adını verdiği bir kavrama daha dikkat çeker. Buna göre bireyin öznel durumları, onu dünyanın geri kalanıyla ilişkilendirir. Bu öznel durumlar, inanç ve arzuları, niyet ve algıları, aynı zamanda aşkları, nefretleri, korkuları ve umutları içerir. Kısaca niyetlilik zihnin nesnelere ve dünyadaki olgusal durumlara yönelmesini ve onlarla ilişki kurmasını sağlayan çeşitli biçimlerin hepsinin genel terimidir.³⁷ Felsefi faaliyet, herhangi bir mesele hakkında bu öznel durumlardan bağımsız değildir ve bu derece karmaşık bir yapısal ilişki ağının YZ teknolojileri için söz konusu değildir.

3.3. Sezgisel Kavrayış

İnsan zekâsında doğaüstü olarak tanımlayabileceğimiz güç “sezgi” olsa gerektir. Sezgi, bilgi ve tecrübeyi aşan bir karar alma sürecidir. Dahası herhangi bir veri olmadan ya da sahip olduğumuz tüm verilere aynı anda başvurarak açığa çıkan bir yetenektir. Sezgisel düşünce ya da yaklaşım, birtakım metafizik değişkenleri de sürece dahil eder. Böylelikle insan zekâsı fizik ve metafizik unsurları birlikte hesaba katarak bir çeşit tespit yapma ve karar alma süreci geliştirir.

Felsefenin temel konularına ilişkin söz söyleme yetkinliği açısından sezginin yeri önemlidir. Sezgisel akıl, sezgisel düşünce ya da sezgisel kavrayış olgusal durumlara, potansiyel ve ideal

³² John R. Searl, *Zihnin Yeniden Keşfi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 165-166.

³³ David Chalmers, *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

³⁴ Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little Brown, 1991), 374-375.

³⁵ Erhan Coşan, “Beyin ve Bilinç Evrimi”, *Osmangazi Tıp Dergisi* 38 (2016), 26. Ayrıca Bkz. Theodore Roszak, *Bilincin Evrimi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

³⁶ Searl, *Zihnin Yeniden Keşfi* 21.

³⁷ John R. Searl, *Zihin, Dil ve Toplum* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 99.

olanları da ekler. Nasıl bir dünya ya da nasıl bir gelecek tasavvur ettiğini düşünen insanın düşünceleri sezgiden bağımsız olamaz. Bir Tanrı inancı, ahiret bilinci ve ölümsüzlük gibi meseleler sezgisel düşünceden bağımsız olamaz. Aristoteles'in, "her bilgi önceden bilinen birtakım bilgilere dayanır" ilkesinin karşısında ilk ilkelerin bilgisini ise sezgisel kavrayışa bağladığı görülmektedir. Dolayısıyla sezgisel kavrayışla kastedilen "yanılmaz farkındalık" olup ilkenin doğruluğunu hem algıya herhangi bir delişel yardıma başvurmada kavramak hem de ilkenin doğru olduğunu bildiğini bilmektir.³⁸ Bergson felsefesinde de yer bulan ve ona göre mutlaka her insanda var olan sezgi, varlık hakkında dolaysız kavrayışa işaret eden bir biliş türüdür.³⁹ Bu yönüyle herhangi bir veri olmaksızın çalışması mümkün olmayan YZ teknolojilerinde henüz böyle bir yetenek ya da özellikten söz etmek mümkün görünmemektedir. Aynı konuda Gazzâlî, insanda biri bedensel bir uzuv olarak diğeri de kalp gözü olmak üzere iki göz bulunduğunu öne sürerek kendisine akıl, ruh ya da nefis de denilen kalp gözünün bir eylemi olan sezgisel kavrayışa işaret eder. Ona göre, bedensel akıl başkasını görür ama kalp gözü kendisini de görür. Bedensel akıl eşyanın dışını görürken, kalp gözü içini de görür. Kalp gözü kendinden çok uzak olanı da kendine çok yakın olanı da görür. Varlıkların bir kısmını değil hepsini görür. Sonlu şeyleri de sonsuz şeyleri de görür. Bedensel akıl görüşlerinde çok defa yanılabılırken kalp gözü yanılmaz.⁴⁰ Gazzâlî'nin bedensel göz tasviri büyük ölçüde YZ'nin çalışma biçimine, kalp gözü ise yalnız insana has akıl yürütmeye benzetilebilir. Zira bedensel göz nesnel dünyayı temaşa eden ve onu tasvir eden bir göz iken sezgisel kavrayışa sahip olan kalp gözü, görülmeyen hakkında da fikir beyan etmektedir. Bu nedenle sezgisel kavrayış insanın, çevresiyle birlikte tüm kâinatı anlamasının, kavrama ve hakkında bütüncül bir görüye sahip olmasının, dolayısıyla felsefe yapmanın yolunu açmaktadır.

3.4. Düşünme ve Konuşma

YZ ile ortaya konmaya çalışılan, düşünme eyleminin taklididir. Bir anlamda modern insan, YZ ile yaratıcıyı taklit ederek düşünen bir şey tasarlamaktadır. Düşünme konusunda dikkatimizi yoğunlaştırdığımız bir kavram olarak "anlam" üzerinde durmak gerekir. İnsan akli her şeyi düşünebilir, hayal edebilir, tasarlayabilir ancak zihin otomatik olarak düşündükleri arasında büyük ölçüde "anlam"a, makul olana odaklanır. Anamlı, kısaca gerçeğe uygun, uygulanabilir ve öteki/ler tarafından da anlaşılabilir, akla yatkın olandır ve aslında zihin de biz istemedikçe makul olana odaklanmaya alışmıştır. Bu da insanın düşünmede en doğru yol göstericisidir. Modernite, anlamı büyük ölçüde daha fazla kişi için daha fazla yararlı olanda konumlandırdı ve YZ de benzer şekilde anlamı en çok tekrar eden üzerinden kurgulamaya programlandı. İnsan için anlam, bazen şimdiye kadar hiç ortaya çıkmamış bir şeyde de belirebilir. Hatta gerçek anlamda anlam, dinamiktir, canlıdır, değişkendir bu nedenle anlam için belli bir tanım ya da form öne sürülemez. Her anlayış yeni bir anlam ifade edebilir ve her an yeni bir anlama gebe olabilir. Üstelik her anlamı kavrayacak ve ona anlık tepki verebilecek düzeyde gelişmiş bir YZ henüz mümkün görünmüyor. Anlamın birtakım veriler, formüller, kodlar, kalıplar ve girdiler üzerinden inşası indirgemeci ve

³⁸ Mehmet Ali Sarı, "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kaygı* 16 (2011), 126.

³⁹ Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1986), 59.

⁴⁰ Gazzâlî, *Mışkatü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 22.

daraltıcı olabilir. YZ büyük ölçüde herkes için kabul edilebilir ve anlaşılabilir olana yoğunlaşırken, insan zekâsı her insanda farklı karşılıklar doğurabilecek içerikler üretebilir. Bu yönüyle YZ'nin anlama dair ilgisi daha fazla kişi için daha makul olanla ilgilidir. İnsanın düşünme becerisi yeri geldiğinde daha fazla kişi için anlamlı olmadığı halde daha değerli olanı bulmasını bilir. Bu durumda insan zekâsı tüm söylenenlerden farklı olanı düşünmüş olmakla daima bir adım önde olma şansına sahiptir. Elbette bu durum, her farklı olanın doğru ya da değerli olduğunu iddia etmek olarak anlaşılmamalıdır. Felsefi düşüncede Bachelard'ın deyimiyle “hiçbir zaman iki kez düşünülemez olanı düşünmek”⁴¹ gibi üstün bir özellik vardır ki bu bakımdan YZ'nin büyük ölçüde “tekrar eden”, “daha önce söylenmiş olanları söyleyen” bir zekâ çeşidi olduğu açıktır.

Anlamanın ve onun büyük ölçüde ifade aracı olarak dilin tek tipleştirilmesine ve daraltılmasına tepki gösteren Uygur, dili, insanın evrenle karşılaşması olarak tanımlar.⁴² İçine doğduğu dünya ile zaruri olarak iletişim kurmak durumunda olan insan, doğal olarak onunla kuracağı iletişim için de bir dil geliştirir. İnsan, dil icat eden bir canlıdır. Doğadaki sesleri, varlıkların şekil, renk ve boyutlarını vs. her ayrıntıyı geliştirdiği dilde kullanır. Alet yapma becerisine sahip olan insan, düşüncenin aleti olan dili de kurmayı ve geliştirmeyi başarabilmiştir. Sosyal bir varlık olarak “anlaşma”ya duyduğu ihtiyaç dilin doğal olarak tek tipleşmesine neden olmuş olsa da aynı dili kullanan insanlar bile duygu, düşünce ve ihtiyaçlarını dile getirmede özgün dışavurumlara sahip olabilmektedirler. Nihayetinde evrenle her karşılaşma her insan için ayrı tepkilere sebep olmaktadır ve tepkinin ifadesi olarak da anlamın zenginliği dilin kullanımında ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen de yaratılıştan getirilen ve tecrübe edilenlerle birlikte zamanla her insanda belli bir dünya görüşü gelişmekte ve bu da aynı kişide dilin kullanımına dair bir üslubun oluşmasına neden olmaktadır. Tüm bunlar bir şekilde felsefe yapmanın araçlarıdır ve yaratıcılık, özgünlük, rasyonellik gibi birçok özelliği de beraberinde getirmektedir. Yine Uygur'un ifadesiyle, dil bir bakış, görmede bir tutum, belli bir algılama biçimidir. Bu her dilin kendi açısından var olanı başka türlü dile getirmesinde belli olur. Dil, nedeni ne olursa olsun yadsıyamayacağımız bir gerçektir.⁴³ Bu bakımdan kendisi yaratıcı düşüncenin bir ürünü olarak ortaya çıkan YZ'den yaratıcı fikirler ortaya koymasının beklenmesi 2'nin içinden 3 çıkmasını beklemek gibi olacaktır.

İnsanı diğer canlılara üstün kılan bir özellik olarak konuşma ise onda var olan birçok özelliğin son halkası ve dışa vurumu olarak görülebilir. İnsan için herhangi bir söz söyleme ya da fiil ortaya koyma söz konusu olduğunda aslına bakılırsa bu durum çok fazla karmaşık süreçleri içeren bir durumdur. Bir söz söylemek için öncelikle bir ihtiyaç hissedilir, ihtiyaca uygun daha önceden öğrenilmiş sözcüklerden sözcükler seçilir, söz söylemek için şartlara göz gezdirilir ve nihayet insan o sözü söyler. Ancak tüm bu süreçler insan zihninde o kadar hızlı bir şekilde gerçekleşir ki belki farkında olmadığımız birçok işlem zihnimiz tarafından bizim adımıza yerine getirilmiş olur. Bunda elbette öğrenme süreçleri, geçmiş yaşantılarımız, psikolojik ve sosyolojik durumlar,

⁴¹ Gaston Bachelard, *Yok Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 7.

⁴² Nermi Uygur, *Dilin Gücü* (İstanbul: Kitap Yayınları, 1962), 56.

⁴³ Uygur, *Dilin Gücü*, 70.

okumalarımız vs. birçok değişken etkin rol oynar. Zihin, biz ondan rica etmesek de tüm bunları hesaba katarak bu eylemi gerçekleştirir. Bu nedenle de bildiğimiz kadarıyla doğada var olan en üst düzey YZ, Tanrı yapımı diye de ifade edebileceğimiz insan zekâsıdır. Zira o tüm verileri gözden geçirir, analiz eder, ihtiyaçları, beklentileri, ümitleri, korkuları, kar ve zarar durumlarını ve belki de farkında olmadığımız daha birçok değişkeni hesaba katarak eylemine ilişkin nihai kararı verir ve bunu dile getirir, söze döker.

Konuşma hakkında çok şey söylenebilir ancak YZ söz konusu olduğunda henüz bu aşamada bir konuşmanın olamayacağına dair bazı örnekler vermek yerinde olacaktır. Toplumlar da yaygın olarak kullanılan “oturup kalkmasını bilmek, nerde ne söyleyeceğini bilmek, her doğruyu her yerde söylememek, gerektiğinde susmak, az konuşmanın güzelliği, haksızlık karşısında susmanın yanlışlığı” şeklinde ifadesini bulmuş, deyimleşmiş, mecazla yoğrulmuş sözlerle karşılaşırız. Bunların her biri bize normal şartlarda söylenmesi ya da yapılması gerekenden farklı bir seçenek ya da yolun var olduğunu ve bu yola başvurma konusunda bağımsız bireyler olduğumuzu hatırlatır. Benzer şekilde örneğin sadece sevinmek için ifade edilen “etekleri zil çalmak”, “ağzı kulaklarına varmak”, “havalara uçmak” gibi deyimlerle iletişim kurmak gibi birçok konuşma biçimi hayatın içindedir ve gündelik yaşamın anlatılması güç duygularını ifade etmenin farklı yollarını keşfeden insanın başvurduğu konuşma biçimleridir. Bu nedenle de henüz geliştirilen hiçbir sistemin insan zekâsının yaratıcılık, hayal gücü, özgünlük gibi özelliklerini simüle edemediği bilinmektedir.⁴⁴ Yine bu noktada Yeşilkaya’nın tespiti önemli bir noktaya dikkat çeker. Ona göre, zeki varlığı tanımlayan ana unsur yaratıcılıktır ve insan ruhu da asla programlanamayacağına göre onun yaratıcılığı doğaüstü bir güce işaret eder.⁴⁵ Konuşma gerçek anlamda insan zekâsının, hayal gücünün ve yaratıcı gücünün bir ürünüdür. Bunun ortaya konmasında yaratılışında var olan doğaüstü yazılımın özellikleri yani Tanrı vergisi nitelikler göz ardı edilemez. Bu bakımdan insan zekâsı tanrısal nitelikler taşır.

Bilgisayar ya da elektronik aletlerin konuşması ise belli koşullar için tanımlanan seslendirmeleri ifade eder. Söz gelimi ineneğiniz istasyona yaklaştığınızda ilgili istasyona geldiğinizi ve hazırlık yapmanız gerektiğini söyleyen bir dijital bilgilendirme kaydı ya da asansöre binerken kapıdan uzak durmanızı söyleyen bir ses, söz konusu cihazlara yüklenen ve zamanı geldiğinde çalan ses kayıtlarıdır. Ancak son olarak özellikle Google asistan ve Siri gibi cep telefonları ile yapılan karşılıklı konuşmalarda önemli ilerleme sağlandığı söylenebilir. Bu noktada gerçekleşen konuşmaların da yine hangi sorulara ne tür cevaplar verileceği hatta sohbet etme ve espri yapma gibi tanımlamalarla geliştirmelerin yapıldığı bilinmektedir. Ancak hiçbir aracın konuşmasının insan konuşmasında gerçekleşen süreçleri tam anlamıyla taklit etme kapasitelerinin bulunduğu söylenemez.

⁴⁴ Sanem Sariel, “Günümüzde Yapay Zekâ”, *İnsanlaşan Makineler ve Yapay Zekâ*, Ed. M. Karaca (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Vakfı, 2017), 21.

⁴⁵ Nazan Yeşilkaya, “Felsefi Bir Sorun Olarak Yapay Zekâ”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 123.

Düşünmenin ve akıl yürütmenin tahrik edici gücü olarak konuşma, felsefi faaliyetin de eyleme dönüşmüş halidir. Bu bakımdan Antik Yunan'da ortaya çıkan ilk felsefi faaliyetlerin diyaloglarla gerçekleşmesi tesadüf değildir. Felsefe insanda açığa çıkan merakı gidermek üzere soru sormaktır. Her soru bir diyalogu başlatır ve her diyalogda birtakım tez ve anti tezler ortaya atılır, teoriler geliştirilir, izahatlar ortaya konur. Yeri geldiğinde insan bunu tek başına iken de yapar. Herhangi bir konuyu kendine dert edinir ve işin içinden çıkmanın yollarını bulmak için bir tür iç konuşma ile durumun üstesinden gelmenin yollarını arar. Bu faaliyet gündelik meselelerin çözülmesi vs. konular olabileceği gibi tüm insanlığı ilgilendiren problematik konular da olabilmektedir. Dolayısıyla felsefe yapma faaliyeti başlı başına bir konuşma faaliyetidir ve kendisine sorulmadığı, başvuru yapılmadığı sürece YZ'nin bu tarz bir eylem icra etmesi beklenmez. Bununla birlikte YZ, birçok derin konuya nüfuz etmede ve daha geniş bir bakış açısı elde etmede sağlayacağı destekle özgün felsefe yapmanın önemli bir bileşeni olabilir

Sonuç

YZ'nin insan hayatındaki konumunu değerlendirme noktasında Platon'un ideler nazariyesi örnek olarak gösterilebilir. Ona göre gerçek olan idelerdir ve tüm gerçeklik ideler dünyasındadır. Yaşadığımız dünya ise gerçekliğin ancak gölgesi olabilecek düzeydedir. Benzer şekilde zekânın gerçekliği ancak insanda mevcut olandır ve YZ, insan zekâsının ancak gölgesi olabilir. YZ, insan zekâsı olmaksızın var olamayacağı gibi insan olmaksızın varlığını sürdürmesi de mümkün değildir. Doğal olarak YZ teknolojileri de insan zekâsının farklı alanlardaki inovatif çözümlerindendir. Hollywood sinemasında sıklıkla karşılaştığımız birçok bilim kurgu filmde konuşan, düşünen, kıskanan, duygulanan, hatta âşık olan makineler, insanın yaratıcı gücünün kapasitelerini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak insanı farklı kılan özelliği onun bir ruha sahip olmasıdır ve insan ruhunun potansiyelleri tüm gelişmelere rağmen bütünüyle anlaşılmış ya da çözülmüş değildir. İnsan ruhu bildiğimiz kadarıyla merak eder, şüphe eder, plan yapar, öğrenir, duygulanır, inanır. Öğrendiklerini kullanarak onunla yeniden başka bir şeyler yapan tek canlı insandır. Bu nedenle bilimsel gelişme vardır. YZ bu gelişmelerden biridir ve muhtemelen daha fazlası ile karşılaşacağız. Ancak insanın yaptığı hiçbir aletin, insansı olmaktan öteye geçemeyeceği, gerçek anlamda bir insan eylemi olarak özellikle insan ruhundan kaynaklanan yetenekleri icra edemeyeceği anlaşılmaktadır.

YZ teknoloji ve uygulamaları insan zekâsının ulaştığı sınırları göstermesi bakımından değerlidir. Üstelik bu sahada gerçekleşen gelişmeler, YZ'yi doğrudan felsefe yapan bir araç olarak sunmak konusunda yeterli seviyeye getirememiş olsa da insanoğlunun felsefe yapma tarzına ve hangi konuda neyi nasıl düşüneceğine etkide bulunabilmektedir. Örnek olarak posthumanist ve transhumanist felsefe, söz konusu gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak insan akıl yürütme ve düşünme biçiminin tam bir taklidi olarak YZ, özgün bir felsefe yapma potansiyelinden uzak olmakla birlikte onun kendi özellikleri sayesinde yapabildikleri, insanoğlunun felsefe yapma faaliyetine yön verme ya da güç kazandırma konusunda katkıda bulunabilmektedir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. çev. Ayşe Çevik. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2023.
- Aydın, İsmail Hakkı ve Değirmenci, Can Hikmet. *Yapay Zekâ*. İstanbul: Girdap Kitap, 2018.
- Bachelard, Gaston. *Yok Felsefesi*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Bal, Samet Yahya & Sarıkaya, Berat. “Kelami Açından İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm”. *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 404-418. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.1119290>.
- Bergson, Henri. *Düşünce ve Devingen*. çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1986.
- Büyük, Celal. “Düalizm, Bilinç ve Tanrı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 133-158.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Coşan, Erhan. “Beyin ve Bilinç Evrimi”. *Osmangazi Tıp Dergisi* 38 (2016), 20-28.
- Çilingir, Lokman. *Niçin Felsefe?* Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Dennett, Daniel. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991.
- Dönmez, Süleyman. “Felsefi Bağlamda Yapay Zekâ ve 2025 Sendromu”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 748-760. <https://doi.org/10.30627/cuilah.690645>.
- Dusek, Val. *Philosophy of Technology: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Ellul, Jacques. *The Ethics of Freedom*. Michican, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1976.
- Erciyes, Fadime. “Turing Testinin Davranışçı ve İşlevselci Yorumu”. *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 7/1 (2024), 43-57. <https://doi.org/10.51404/metazihin.1280648>.
- Gazzâlî. *Mişkatü'l-Envâr*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- Görgülü, Ülfet & Kesgin, Sena. “Yapay Zekâ Robotlara Ahlaki ve Hukuki Statü Tanınması Problematikliği -İslam Ahlâkı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 37-65. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1010399>.
- Karataş, Yaylagül Ceran. “İnsan Makine Eylem Simbiyotik ve Aporetik Bir Ağ”. *Felsefe Dünyası* 79 (2024/Yaz), 71-96. <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1484220>.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1992.
- Muhtaroglu, Nazif. “Algoritmik Temelli Yapay Zekâ ve Özgür İrade”. *Uluslararası İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Ed. Yıldırım Sipahi (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 15-17 Nisan 2022), 17-18.
- Mumford, Lewis. *Technics and Civilization*. University of Chicago Press, 2010.
- Murphy, Joseph. *Bilinçaltının Gücü*. İstanbul: Diyojen Yayıncılık, 2023.
- Öztürk, Kadir & Şahin, Mustafa Ergin. “Yapay Sinir Ağları ve Yapay Zekâya Genel Bir Bakış”. *Takvim-i Vekâyi* 6/2 (2018), 25-36.
- Roszak, Theodore. *Bilincin Evrimi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Sarı, Mehmet Ali. “Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”. *Kaygı* 16 (2011), 123-131.
- Sariel, Sanem. “Günümüzde Yapay Zekâ”. *İnsanlaşan Makineler ve Yapay Zekâ*. Ed. M. Karaca (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Vakfı, 2017), 21-25.

-
- Schmidt, Eric ve Cohen, Jared. *Yeni Dijital Çağ*. çev. Ümit Şensoy. İstanbul: Optimist Kitap, 2014.
- Schwab, Klaus. *Dördüncü Sanayi Devrimi*. çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Optimist Kitap, 2018.
- Searl, John R. *Zihin, Dil ve Toplum*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Searl, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Uygur, Nermi. *Dilin Gücü*. İstanbul: Kitap Yayınları, 1962.
- Vallor, Shannon. *Technology and The Virtues: A Philosophical Guide to A Future Worth Wanting*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Voltaire. *Cahil Filozof*. çev. Güzin Aker. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019.
- Winter, Timothy John. *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*. çev. Ömer Baldık ve Muhammet Şeviker. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Yeşilkaya, Nazan. "Felsefi Bir Sorun Olarak Yapay Zekâ". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 97-126. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1171640>.

İslâm Hukukunda Ta'zîr Kapsamında Mali Cezaların Uygulanması Üzerine Bir İnceleme

(An Examination of The Application of Financial Penalties Under Ta'zîr in Islamic Law)

Zübeyir ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Assist. Prof., Kırşehir Ahi Evran University

İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology

Fıkıh Anabilim Dalı Department of Islamic Law

Kırşehir | Türkiye Kırşehir | Türkiye

zubeyir.aslan@ahievran.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-4834-8749>

<https://ror.org/05rrfpt58>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 31/Ocak/2025 Received | 31/January/2025

Kabul Tarihi | 19/Haziran/2025 Accepted | 19/June/2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025 Published | 30/June/2025

Bir iç- İki Dış Hakem One Internal- Two External Referees

Çift Taraflı Kör Hakemlik Double-Blind Refereeing

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik Ethical principles were followed during the
ilkelere uyulmuştur. preparation of this study.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. No conflict of interest declared.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır. This Article was scanned by iTenticate

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0 Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Aslan, Zübeyir. "İslâm Hukukunda Ta'zîr Kapsamında Mali Cezaların Uygulanması Üzerine Bir İnceleme [An Examination Of The Application Of Financial Penalties Under Ta'zir In Islamic Law]". Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 183-205.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1630679>

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



An Examination of The Application of Financial Penalties Under Ta'zîr in Islamic Law

Abstract: Islamic criminal law, including the field of transactions, has taken a series of deterrent measures to prevent violations within society. In this context, certain punishments such as retaliation (qîşâş), compensation (diyah), and corporal punishment (hadd) have their nature and amount directly determined by the legislator (shari') in the texts. These types of punishments cannot be altered by increasing or decreasing them, nor can they be interpreted differently depending on the individual or context, and they remain unchanged. Additionally, the penalties for certain crimes are indirectly mentioned in the texts. The form and amount of punishments, referred to as "ta'zîr" in Islamic jurisprudence, have been left to the discretion of the authorities, depending on the time and place. This method of punishment, which is applied by authorities through financial penalties for the violation of certain transactions and contracts, as well as unlawful actions, aims to correct, deter, and discipline. The failure to pay debts on time, and the resulting disputes between the parties, are among the leading economic problems today. Indeed, one often encounters delayed payments and penalties for such delays. In this regard, the delay interest and penalties for late payments arising in such contracts have been evaluated within this scope. In our study, the main issue of financial ta'zir punishment according to the different Islamic legal schools (mazhabs) is discussed; accordingly, the statute of limitations, time periods, and the status of the delay interest and late payment penalties applied by various institutions, organizations, and individuals in the case of delayed payments are explored in line with the opinions and suggestions of contemporary Islamic jurists.

Keywords: Islamic Law, Ta'zîr, Financial Penalty, Delay Penalty, Monetary Fine.

İslâm Hukukunda Ta'zîr Kapsamında Mali Cezaların Uygulanması Üzerine Bir İnceleme

Öz: İslâm ceza hukuku, muamelat alanı dâhil toplumdaki ihlalleri önlemek amacıyla birtakım caydırıcı tedbirler almıştır. Bu bağlamda kısas, diyet ve had gibi bazı cezaların mahiyet ve miktarı doğrudan şâri' tarafından naslarda belirlenmiştir. Bu tür cezalara, miktarda artma veya eksiltme yoluyla müdahale edilemez, aynı zamanda kişi ve konuma göre te'vil edilemez, değişiklik gösteremez. Bunun yanında birtakım suçların cezalarına naslarda dolaylı olarak değinilmiştir. Fıkıh literatüründe "ta'zîr" olarak tabir edilen bu nevi cezalandırmaların şekil ve miktarının zaman ve zemine göre tespit edilmesi ulû'l-emre bırakılmıştır. Yetki sahibi kişilerin, insanların yaptıkları birtakım alışveriş ve sözleşmelerin ihlal edilmesi ile meşru olmayan bazı fiillerin yapılması dolayısıyla verilen mali müeyyidelerle uyguladıkları bu nevi cezalandırma yöntemi tedip, caydırma ve uslandırma amacını taşımaktadır. Borçların zamanında ödenmemesi ve bunun neticesinde tarafların nizaa düşmesi de günümüz ekonomik problemlerinin başında gelmektedir. Nitekim günümüzde sık sık temerrüde düşen borçlarla bunlara uygulanan gecikme cezalarıyla karşılaşmaktadır. Bu itibarla bu tarz sözleşmelerde ortaya çıkan temerrüt faizi ile ödemeleri geciktirme cezaları bu kapsamda değerlendirilmiştir. Çalışmamızda ana problem olarak fıkıh mezheplerine göre mali ta'zîr cezası ele alınmış; buna bağlı olarak zaman aşımı ve süreleri ile günümüzde çeşitli kurum, kuruluş ve kişilerin, borçların ödenmesinin geciktirilmesi durumunda uyguladıkları temerrüt faizi ile gecikme cezasının fikhî durumu, yakın zaman İslâm hukukçularının görüş ve önerileri doğrultusunda araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ta'zîr, Mali Müeyyide, Gecikme Cezası, Para Cezası.

Giriş

İslâm'da sosyal adalete önem verilmiş ve Müslümanların birbirlerinin ihtiyaçlarını giderip mali olarak yardımlaşmaları birçok âyet ve hadiste dile getirilmiştir. Bu itibarla başta darda olan Müslümanlar olmak üzere borçlanmak isteyenlerin, karşılık beklemeden taleplerinin karşılanması telkin ve tavsiye edilmiştir. Diğer taraftan maddi zorluktan ötürü borcunu zamanında ödeyemeyenlerin bağışlanması veya onlara mühlet verilmesi önerilmiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur:

*“Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir. Şu da var ki, bağışlamanız, eğer bilerseniz sizin için daha hayırlıdır.”*¹

*“Karşılıksız yardım eden erkeklere, karşılıksız yardım eden kadınlara ve Allah'a (O'nun muhtaç kullarına) güzel bir ödünç verenlere bu fazlasıyla ödenecektir. Ayrıca onlara pek değerli bir ödül de vardır.”*²

Hz. Peygamber de muhtaçlara yardım edenlerin ahirette mükâfatını göreceklərini şu hadisle bildirmiştir:

*“Kim bir Müslüman'ın dünya sıkıntılarından bir sıkıntıyı giderirse, Allah da onun kıyamet günündeki sıkıntılarından birini giderir...”*³

Bununla birlikte Hz. Peygamber alacaklıların borçlarının geciktirilip onların zarara uğratılmamaları hususunda da şu uyarıda bulunmuştur:

*“Maddî imkân olan kişinin borcunu ifa etmemesi zulümdür...”*⁴

İslâm dini, insanların din, akıl, can, ırz ve mallarını korumayı, bu sayede toplum yararını dengede tutmayı esas almış ve bu doğrultuda Kur'an ve sünnette temel ilkeler koymuştur. Bunun için naslarda beden ve mala yönelik bazı suçlar için müeyyide öngörmüş ve bunları had, kısas, diyet adı altında karara bağlamıştır. Aynı şekilde naslarda geçmese de had gerektiren miktardan az olan cezaların takdir ve tayini ise, zaman ve zeminin şartları göz önünde bulundurularak Müslüman topluma bırakılmıştır.⁵ Ancak istismar edilme ihtimali bulunduğundan, sözü edilen cezaların tatbiki tüm Müslümanlara değil onların yetkililerine tevdi edilmiştir. Sonuç itibarıyla bahse konu olan ta'zîr cezaları, yetkililerin suçluları tedip ve uslandırmaları amacıyla uyguladıkları bir ceza yöntemi olarak literatürde yerini almıştır. Ta'zîr cezaları uygulayan yetkililer, İslâm'ın ilk dönemlerinde meydan gelen birtakım örneklerden hareketle bu türden

¹ Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/280.

² el-Hadîd 57/18.

³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, thk. Şuayb Arvavût (Suudi Arabistan: Darü'r-risale'l-alemiyye, 2009), “Edeb”, 60.

⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahihu Müslim* (Kahire: Dârü ihyâi't-turâsî'l-'arabî, 1955), “Müsâkât”, 33; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dimaşk: Dârü'l-Mustafa, 2011), “Havâlât”, 1-2; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir) (Kahire, ts.), “Büyü”, 68.

⁵ Ali Bardakoğlu, “TDV İslâm Ansiklopedisi”, *Ceza* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/472-473.

cezaların uygulama alanı ve miktarını belirledikleri gibi, bazı özel durumlardan dolayı affettikleri de olmuştur.

Fakihler naslardan hareketle ta'zîr kapsamındaki suçların psikolojik ve bedeni olarak uygulanabileceği gibi bunların mali olarak da uygulanabileceğini beyan etmişlerdir. Nitekim hadlerin büyük kısmında maddi-mali cezalar bulunmaktadır. Örneğin had kapsamına giren bazı suçların cezasında köle azadı veya fakirlerin doyurulması, cinayetlerde kısasa alternatif olarak diyet ve erş'in öngörülmesi, bazı suçların işlenmesi ile ibadetlerin ihmal edilmesinde kefaretin konulması, ihram yasaklarının ihlâlinde fidye olarak kurban kesilmesi, sadaka verilmesi, telef edilen şeyin bedelinin ödetilmesi, katilin mirastan mahrum bırakılması gibi alternatif mali cezalar bunlardandır.⁶ Burada belirtmemiz gerekir ki sözü geçen ta'zîr cezaları sadece insanlara yönelik yapılan suçlara karşı olarak değil, aynı zamanda hayvanlara ve hatta çevreye ve kurumlara yönelik yapılan birtakım had aşma ve eziyetlere karşı da uygulanmaktadır. Keza ta'zîr cezası, kadın-erkek veya Müslüman-gayri müslim fark etmeden, ehil olup suç işleyen herkese uygulanabilmektedir.⁷

İslâm hukukunda ta'zîr cezası, suç işleyeni ıslah etmekle birlikte makâsıd-ı şerî'a'dan olan malın korunmasını da gaye edinmektedir. Bu itibarla ta'zîr cezalarını ele almamızın amacı, genel anlamda mali haksızlıkların fikhî değerlendirmesini yapmak ve bunun gecikme cezalarına etkisini araştırmaktır. Bu bağlamda fakihlerin naslardan istinbat ettikleri garâmet cezası gibi ta'zîre dair hükümler çerçevesinde; kimlere karşı hangi suçun işlenmesinde ta'zîr cezasına başvurulacağı, bu nevi cezaı kimlerin hangi amaç, miktar ve şartlarda takdir edebilecekleri, hangi fakihin görüşünün günümüz uygulamalarına daha uygun olduğu hususları mezhepler ve bazı çağdaş İslâm hukukçuları bazında değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla ta'zîr cezalarıyla ilgili hükümler ve bu bağlamda değerlendirilen gecikme faizi/zammı çalışmamızın muhtevasını oluşturmaktadır. Zira paranın nakit olarak kullanılmadığı zamanlarda ta'zîr mal ile yapılmakla birlikte bunun nakit olarak gecikme cezalarına teşmili günümüz problemlerindendir. Nitekim temerrüde düşen borcun, borçludan tazmin edilmesi ile ayrıca temerrüdün mali cezasının olup olmaması fikhî açıdan üzerinde durulması gereken bir husustur. Çalışmamızda mali ta'zîr cezalarının klasik uygulamaları yanında muasır İslâm hukuku araştırmacılarının bu konudaki görüşlerine müracaat edilmektedir. Çalışmada kaynak taraması yapılarak bir neticeye varılmak hedeflenmektedir.

1. Ta'zîr'in Tanımı

Ta'zîr sözlükte, yardım etmek, tazim etmek, kınamak anlamına gelmektedir.⁸ Bir fıkıh terimi olarak "hakkında hadlerin meşru kılınmadığı suçların cezası",⁹ "şâri'in koyduğu haddin altındaki

⁶ Ali Bardakoğlu, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Garâmet* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/360.

⁷ Tuncay Başoğlu, "Maâyirü't-ta'zîr", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 83.

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Darü'l-maârif, ts.), 2924; Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevâ (Dimaşk: Dârül-feyhâ, 2016), 410; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 598.

⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdi, *el-Ahkamü's-sultaniyye* (Kahire: Darü'l-hadis, 2006), 344.

cezalar”,¹⁰ “had veya kefâret gerektirmeyen suçların cezalandırılması olup yetkili veya hâkimlerin uygun gördükleri ve vermeleri gereken cezalar”,¹¹ “had ve kısas gerektiren suçlar gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması yönetici ve hâkimin takdirine bırakılmış cezalar”¹² şeklinde tarif edilmiştir. Bu tanımlara göre kişiye ta'zîr cezası vermek, onu suç işlemekten menetmekle birlikte, ona suç işlemek konusunda yardımcı olmak, bir bakıma ona değer vermek demektir. Ta'zîr cezası, mali olan veya olmayan birtakım suçların cezasında uygulanır. Ta'zîr cezası; öğüt verme, sözlü ihtarda bulunma, azarlama, hapsedme, teşhir etme, sopa attırma şeklinde uygulanacağı gibi mali/para cezası kesme şeklinde de tatbik edilebilir.¹³ Buna göre ta'zîr cezası, artırılması-eksiltilmesi ile çeşitli uygulama alternatiflerinin bulunması yönüyle had ve kefâretlerden ayrılmaktadır. Zira bunlarda hem suçlar belirlenmiş hem de ceza miktarı tayin edilmiştir.¹⁴

2. Mali Ta'zîr Cezasının Meşruiyeti

Mali ta'zîr cezası bütün fakihler tarafından kabul görmüş değildir. Bunlardan bir kısmı bu türden cezaları meşru görmüşken diğer bir kısmı ise mali ta'zîre dair nas ve uygulamaları farklı yorumlayarak karşı çıkmıştır. Aşağıda bu iki görüşe dair yaklaşımlar ayrı ayrı ele alınmıştır.

2.1. Mali Ta'zîr Cezasını Meşru Görmeyenler

Cumhuri oluşturan fıkıh mezheplerinin genel kabul gören görüşüne göre, mali ta'zîr cezaları neshedilmiştir ve bu bağlamda kimseye ceza verilemez. Bu doğrultuda düşünen birçok müctehid ve fakihe göre mali cezaları ihtiva eden hükümler, İslâm'ın ilk dönemlerinde meşru olmakla birlikte daha sonra mensuh olmuştur. Onlar, nesih hususunu doğrudan değil, dolaylı olarak bazı naslara dayandırmaktadırlar. Nitekim onlara göre aşağıda verilen naslar gereğince herhangi şer'î bir gerekçe yoksa Müslümanların malına el konulamaz:

“Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin...”¹⁵

“Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin...”¹⁶

“...Müslümana, gönül rızası olmadan kardeşinin malı helâl olmaz...”¹⁷

“Şüphesiz Allah... mallarınızı ve ırzlarınızı birbirinize karşı haram kılmıştır.”¹⁸

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2924; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*, 410; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Darü'n-nefâis, 2012), 125.

¹¹ Abdulkadir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî* (Dimaşk: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 2013), 1/209, 673.

¹² Ahmet Özel, *TDV Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2023), 2/596.

¹³ İlhan Akbulut, “İslâm Hukukunda Suçlar ve Cezalar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi* 2/1 (2003), 179.

¹⁴ Ahmed Muhammed Said es-Sadî, “Hükmü'ta'zîri bi'l-mâl”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 286.

¹⁵ el-Bakara 2/188.

¹⁶ en-Nisâ 4/29.

¹⁷ Müslim, *Sahihu Müslim*, “Kasâme”, 29; Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 9.

¹⁸ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, “Edeb”, 64.

“Hz. Peygamber bahçe sahiplerinin, bahçelerini gündüz; hayvan sahiplerinin de hayvanlarını gece korumaları gerektiğine hükmetmiştir.”¹⁹

“Mallarda zekât dışında başka bir hak yoktur.”²⁰

Hz. Peygamber; yukarıda verilen iki âyete paralel olarak zikredilen hadislerinde, hiç kimsenin güç kullanarak Müslümanların mallarına el koyamayacağını, herkesin kendi malını korumaya yetkili olduğunu belirterek, hayvanların gündüz verdiği zararlar için hayvan sahiplerine mali ceza kesilemeyeceğini, keza zekât dışında Müslümanlara ait bir maldan herhangi bir miktar alınamayacağını buyurmuştur. Şu halde zekât ile naslarda belirtilen hadler dışında, “ta’zîr” adı altında mali cezalar uygulanamaz. Dolayısıyla fakihler mezkûr hadislerde geçen genel hükümler muvacehesinde, İslâm’ın ilk dönemlerinde tatbik edilen mali cezaların, daha sonraki dönemlerde neshedildiğini ve artık meşru olmadığını ifade etmektedirler. Bunlara göre Hz. Peygamber’den daha önce sadır olan bazı mali cezalandırmalar, illet-i kasıra (geçişli olmayan illet) bağlamında duruma ve kişiye özel uygulamalar olup bu hükümler umumileştirilemez ve bunlara kıyasla ta’zîr cezaları uygulanamaz.²¹ Ayrıca bu nevi cezanın bazı insanlarda caydırıcı olmayacağını düşünmektedirler. Nitekim bir suçun mali cezasının herkes için aynı miktarda olması, bazı durumlarda anlamsız kalıp caydırıcı olamayabilir. Zira miktarı sabit ve maktu olan bir ceza, zengin ve fakire eşit olarak uygulandığında fakiri caydırabilirken, zengini caydıramayabilir. Mali cezalandırmayı kabul etmeyenler; ceza vermeye yetkili makamların, bunu istismar edebilecekleri ile farklı yetkililerin, aynı suça farklı ceza tatbik edebilecekleri endişesi nedeniyle kanun önünde eşitliğe aykırılık meydana gelebileceğini de vurgulamaktadırlar. Şimdi ta’zîr cezasına karşı olan bazı mezhep imamları ve fakihlerin bu husustaki görüşlerine değinmek istiyoruz.

2.1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefîlerin mezhep görüşüne göre mali ta’zîr cezası yoktur. Nitekim İmam Ebu Hanîfe’nin (ö. 150/767) başını çektiği bazı müctehid ve fakihlere göre mali ta’zîr mümkün değildir. İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) aktardığına göre, Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed (ö. 189/805) ve diğer üç mezhep imamına göre malla ta’zîr cezası uygulamak caiz değildir.²² İbn Nüceym (ö. 970/1563) mezhebin görüşünün mali ta’zîrin olmadığı yönünde olduğunu ifade etmektedir.²³ İbn Âbidîn’e (ö. 1252/1836) göre de mezhebin görüşü mali ta’zîrin olmadığı yönündedir.²⁴

¹⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, “İcare”, 90.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Darü’r-risale, 2009), “Zekat”, 3.

²¹ Hüseyin Esen, *İslâm Hukukunda Mali Cezalar* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 93.

²² Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir Şerhu’l-Hidâye* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 1970), 5/345.

²³ Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik Şerhu Kenzi’d-Dekâik* (Darü’l-kitâbi’l-İslâmî, ts.), 5/44.

²⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 1966), 4/61.

2.1.2. Mâlikî Mezhebi

Aşağıda değinileceği üzere, aslında Mâlikîler mezhep imamı içtihadı düzeyinde ta'zîr cezasını meşru görmektedirler.²⁵ Ancak bazı Mâlikîler, Hanefîler ile bazı müctehidler gibi düşünüp mali ta'zîr cezasının tatbik edilmeyeceğini iddia etmektedirler. Nitekim bu görüşte olan İbn Arafe (ö. 803/1401) ve Sâvî'ye (ö. 1241/1825) göre, mali ta'zîrin uygulanamamasında icmâ vardır. Onlara göre Hanefî'lerden Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) buna cevaz vermesi, mala bir süreliğine el koymakla sınırlıdır.²⁶ Dolayısıyla bu âlimler, mezhebin esas alınan görüşüne muhalif olarak mali ta'zîr hükmünün devam etmediğini savunmaktadırlar.

2.1.3. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî mezhebinin genel kabulüne göre mali ta'zîr yoktur. Zira İmam Şâfiî (ö. 204/820), suç karşılığında verilecek bir cezanın kişinin bedenine yapılacağını, malına karşı yapılmayacağını belirtmektedir.²⁷ Mâverdî (ö. 450/1058), hadler gibi kişiyi ıslah etme ve caydırma özelliğini taşıyan ta'zîrde de cezanın, suçun niteliği ile suç işleyenin durumuna göre değişebileceğini dile getirmektedir.²⁸ Ona göre cezalar psikolojik (kınama) ve fiziksel (sürgün veya hapis) olarak kişinin bedeninde uygulanır.²⁹ Buna göre kişinin ta'zîri mali olarak yapılamaz. Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) göre, ta'zîrin yetkililerin uygun göreceği tarzda olması, ancak bunun miktarının naslarda sabit olan hadlere ulaşmaması gerekir. Şîrâzî ta'zîrin beden veya mal ile yapılması hususunda bir ayırım yapmamıştır.³⁰ Nevevî (ö. 676/1277), mali ta'zîrin hükmünün devam ettiğine dayanak gösterilen ve Behz b. Hakîm hadisi diye meşhur olan rivayeti mensuh ve zayıf görmektedir. Nitekim Nevevî hadisin zayıf oluşunu, Tirmizi, Beyhaki ve başka hadis râvilerine dayandırmaktadır.³¹ Heytemî (ö. 974/1567), mezhebin cedit kavline göre, mali ta'zîr cezası uygulamasının caiz olmadığını belirtmektedir.³² Kalyûbî (ö. 1069/1659) mali ta'zîr cezası uygulamasının caiz olmadığını dile getirmektedir.³³ Şâfiî fakih el-Cemel de (ö. 926/1520) suçun cezasının mali olarak uygulanmayacağını ifade etmektedir.³⁴

2.1.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinde de genel anlamda ta'zîr caiz olmakla birlikte, bu ceza mali ta'zîr cezası değildir. İbn Kudâme (ö. 620/1223), ta'zîrin malla yapılmasını caiz görmez. Zira ona göre şer'in bu

²⁵ Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1986), 2/293.

²⁶ Muhammed b. Ahmed ed-Düsûkî İbn Arafe, *Hâşiyetü'd-Düsûkî ala 'ş-Şerhi'l-kebîr* (Darü'l-fikr, ts.), 4/355; Ahmed b. Muhammed el-Halvetî es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ala 'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Darü'l-Maârif, ts.), 4/504-505.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Darü'l-fikr, 1983), 6/214.

²⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 344.

²⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 344-348.

³⁰ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *et-Tenbih fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî* (Beyrut: Darü'l-Erkam, 1997), 574-575.

³¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* (Kahire: İdaretü'tabaatü'l-müniriyye, 1928), 5/332.

³² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-ticariyyetü'l-kübra, 1983), 9/179.

³³ Ahmed Selame Kalyûbî - Ahmed Berelsi Umeyre, *Hâşiyeta Kalyûbî ve Umeyre* (Beyrut: Darü'l-fikr, 1995), 4/206.

³⁴ Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî el-Cemel, *Şerhü Menheci't-tullâb* (Darü'l-fikr, ts.), 5/164.

hususta getirdiği herhangi bir delil yoktur ki buna göre hareket edilsin. Ayrıca ta'zîr amacı eğitip uslandırmaktır. Bu ise malı telef etmekle olmaz.³⁵ Keza Bühûfî de (1051/1641) ta'zîr cezası olarak kişinin malının alınmasının caiz olmadığını beyan etmektedir.³⁶

Mezheplerin bu konudaki görüşlerini özetleyen el-Mevsuatü'l-fıkhiyye'de şu hususlar dile getirilmiştir: Hanefî mezhebinde esas alınan görüşe göre mali ta'zîr caiz değildir. Bunu İmam Muhammed'in mali cezalandırmayı herhangi bir kitabında dile getirmediğine dayandırmaktadır. Adı geçen kaynak tespitinde, Şâfiî fakih Şebrâmellisî'ye (ö. 1087/1676) göre, mali ta'zîr cezası uygulamak Şâfiî'nin cedîd görüşünde caiz olmadığını, Hanbelî mezhebinin görüşünün de bu nevi mali cezanın haram olduğu yönünde olduğunu, zira fıkının Müslümanlardan mali ta'zîr uygulama talebinin olmadığını aktarmaktadır.³⁷

2.2.Mali Ta'zîr Cezasını Meşru Görenler

Bazı fakihler, diğer ta'zîr şekilleri gibi mali ta'zîr de meşru olduğunu, bu cezanın nasların ruhuna uygun olduğunu, dolayısıyla hükmünün devam ettiğini ifade ederler. Bu düşüncede olanlar, bunu Kur'an ve sünnet nasları ile icmâa dayandırmaktadırlar. Buna göre Yüce Allah genel olarak şâri' ile ülü'l-emre itaat etmeyi buyurmuştur:

“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de...”³⁸

Mali ta'zîri caiz görenler bunu, Kitâb nassıyla birlikte Hz. Peygamber'in genel ve özel hüküm ifade eden hadislerine, bazı özel durumlar için başvurduğu mali cezalandırma yöntemlerine ve râşid halifelerin mali ta'zîrle ilgili birtakım uygulamalarına bina ederler. Hz. Peygamber aşağıdaki hadislerde; bedene yönelik ta'zîrin azami miktarını belirlemiş, mallardan zekât dışında birtakım hakların olduğunu ve alınabileceğini vurgulamış ve zekât vermekten imtina edenlerin ta'zîr edilerek malının yarısının alınacağını ifade etmiştir:

“Allah'ın hadleri dışında, ceza uygulandığında on celdeden (sopa) fazla vurulmasın.”³⁹

“Her türlü malda zekâtta başka ödenmesi gereken haklar da vardır.”⁴⁰

“Saime olan develerin zekâtı, kırk deve, iki yaşındaki dişi devedir. Kim sevabına inanarak bunu verirse ecini alacaktır. Kim ki vermese biz (zekâtla birlikte) onu ve malının yarısını da alırız. Bu (zekât) rabbimizin haklarından birisidir; Muhammed'in âli için bunda bir hak yoktur.”⁴¹

Zekât vermeye yanaşmayan sahabeden ceza olarak malının yarısının alındığını konu alan bu son hadisi rivayet eden Behz b. Hakîm'in rivayetlerinin sika derecesinde yani güvenilir olduğu

³⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî İbn Kudame, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Riyad: Darü Alemlî'l-kütüb, 1997), 12/526.

³⁶ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûfî, *Keşşâfû'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ* (Suudi Arabistan: Vüzaretü'l-adli fi'l-memleketi'l-arabiyyeti's-Saûdiyye, 2008), 14/117.

³⁷ *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye'l-Kuveytîyye* (Kuveyt: Vüzaretü'l-evkâf ve'shû'ûni'l-İslâmiyye, 2006), 270-271.

³⁸ en-Nisâ 4/59, 34.

³⁹ Buhari, "Hudûd", 29; Muhammed Fuâd Abdulbaki, *el-Lü'lü' ve'l-Mercân fî ma ittefeka aleyhi'sh-Şeyhân el-Buhârî ve'l-Müslim* (Kahire: Darü'l-hadîs, 2013), 342.

⁴⁰ Tirmizî, "Zekât" 27.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Zekat", 4.

vurgulanmıştır. Nitekim Askalânî (ö. 852/1449) Behz'in sika olduğunu, hadisinin isnadının da sahih olduğunu açıklamaktadır.⁴² Aynı şekilde Şevkânî (ö. 1250/1854), hadisi rivayet eden Behz'in sika olup olmadığında ihtilaf bulunmakla birlikte hadisinin senedinin sahih olduğunu aktarmaktadır.⁴³ Esen de, bu hadisin mensuh sayılmasının mümkün olmadığını, zira İslâm'ın ilk dönemlerinde mali cezaların vuku bulduğunu, bu hadisin en fazla zayıf kategorisinde değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır.⁴⁴

Ta'zîr cezasını meşru görenler, bunun icmâ ile de sabit olduğunu vurgulamaktadırlar. Nitekim İbn Kayyım (ö. 751/1350), had cezası altındaki suçlarda ta'zîr cezasının uygulanmasında bütün âlimlerin ittifak ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁵ Zira Hz. Peygamber'den sonra, râşid halifeler döneminde mali cezalandırmalar devam etmiş, buna sahabeden itiraz eden olmamış, neshe dayanak gösterilen âyet ve hadisler ise fiili ve kavli sünnetle tahsis edilmiştir.⁴⁶

İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber ile râşid halifeler tarafından uygulanan ve aşağıda verilen bazı tatbikatlar da, mali ta'zîrin meşruiyetine dayanak gösterilmektedir:

- a) Hz. Peygamber'in şarap küplerini kırdırması,
- b) Hz. Peygamber'in Hayber savaşında, ehli eşeklerin etinin pişirildiği kap-kacağın kırılmasını emredip daha sonra bunların kullanılabileceğine izin vermesi,
- c) Hz. Peygamber'in Yahudilere ait olan hurma ağaçlarını yaktırması,
- d) Hz. Peygamber'in altın yüzük takan kişinin bunu parmağından çıkartıp attırması,
- e) Hz. Peygamber'in Medine haremi sınırındaki avlanan hayvanları, avlayanlardan alması,
- f) Hz. Peygamber'in Medine'de Kubâ Mescidinin karşısına yapılan Mescid-i dırârı yıktırması,
- g) Hz. Ömer'in, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın kamuya ait evi bırakıp halkı kamuya kapalı olan evinden yönetmeye kalkmasına tepki olarak, onun özel evini yaktırması,
- h) Hz. Ömer'in bazı zekât memurlarına ait olan malları, kendileri ile diğer Müslümanlar arasında paylaştırması,
- i) Hz. Ömer'in, üzerinde yeterli miktarda mal bulunduğu halde dilencilik yapan birisinin malını zekât develerine yedirmesi.
- j) Hz. Ömer'in Hâtıb b. Ebî Beltea'ya ait bazı kölelerinin kestikleri deveyi, köle sahibi olan Hâtıb'a iki katı ile ödettirmesi.

⁴² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Dairetü maârifî'n-nizamiyye, 1909), 1/498.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *Neylû'l-evtâr* (Mısır: Darü'l-hadîs, 1993), 4/147.

⁴⁴ Esen, *İslâm Hukukunda Mali Cezalar*, 121.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım, *eT-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Mektebetü Darü'l-beyân, ts.), 93.

⁴⁶ Esen, *İslâm Hukukunda Mali Cezalar*, 100, 105, 106.

k) Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin şarap satılan yeri yıktırmaları.⁴⁷

İslâm tarihinde fakihlerce ta'zîr cezasına dayanak gösterilen buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nitekim Osmanlı'da ta'zîr cezalarını da muhtevasına alan Mecelle, devlet başkanının halkın menfaatlerini düşünmesi gerektiği hususunda şu külli kaideyi vazetmiştir: "Halk üzerinde yapılan tasarruflar maslahat içermelidir."⁴⁸ Şu halde naslarda hakkında had cezası bulunmayan birtakım suçların cezasının yetkililerce tespit edilip cezasız bırakılmaması icap eder. Bu itibarla Osmanlı'da da ta'zîrin mali cezalandırma şeklinde uygulandığı görülmektedir. Nitekim zina, kazf, hırsızlık, yol kesme, içki içme, irtidad, bağı gibi bireysel ve toplumsal bazı suçlar ile insanın vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçların cezalandırılmasında mali müeyyidelere başvurulmuştur.⁴⁹

Aşağıdaki başlıklarda mali ta'zîr cezasına cevaz veren fakihlerin naslara dayanarak oluşturdukları görüşleri detaylı bir şekilde zikredilmiştir.

2.2.1. Mâlikî Mezhebi

Mezhep imamı seviyesinde mali ta'zîr cezasını mümkün görenler Mâlikîlerdir.⁵⁰ Zira İbn Ferhûn (ö. 799/1397) bu hususta İmam Mâlik'e (ö. 179/795) tağşiş edilmiş (su karıştırılmış) sütün, sahibini ta'zîr etmek amacıyla dökülmesinin gerekip gerekmediği sorulduğunu, İmam Mâlik'in sütün dökülmeyeceği cevabı verdiğini, ancak tağşiş yapan kişi sütün sahibi ise bunun ondan alınıp sadaka olarak verileceğini ve bu şekilde cezalandırılacağını dediğini ifade etmektedir. İbn Ferhûn ayrıca İmam Mâlik'e tağşiş edilmiş za'feran (safran) ve misk'in hükmünün sorulduğunda da yukarıdaki benzer cevabı vermekle birlikte, bu durumdaki za'feran ve miskin alınıp satılacağını ve bedelinin tağşiş edenin tedip edilmesi (uslandırılması) amacıyla sadaka olarak verileceğini dediğini de eklemektedir.⁵¹ Şâtıbî de (ö. 790/1388), mali ta'zîri caiz görmemekle birlikte, tağşiş yapan kişinin cezalandırılacağını, az olsun çok olsun tağşiş edilen malın sahibinden alınıp muhtaçlara verileceğini beyan etmektedir.⁵² Burada süt ve koku gibi sıvıları karıştırıp satanların, bu mallarının telef edilmesiyle ta'zîr edilebileceğine işaret vardır.⁵³ Mâlikî fakih Zürcânî de (ö. 1099/1688), sika bulduğu ravîlerden, şayet kâdının kendisi mali ta'zîre hükmederse bunun caiz olduğunu duyduğunu beyan etmektedir.⁵⁴ Ancak Zürcânî'ye göre de herkes değil sadece yetkili kişiler ta'zîr cezalarını uygulayabilir.

⁴⁷ Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Beşşar Avvad Maruf - Mahmud Muhammed Halil (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991), 2/470; İbn Kayyım, *eT-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, 224-226; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halil Trablusî, *Mu'inü'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* (Beyrut: Darü'l-fikr, ts.), 195.

⁴⁸ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 1/Madde, 58.

⁴⁹ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), 4/296-304.

⁵⁰ *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 270.

⁵¹ İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziyye ve menâhici'l-ahkâm*, 2/293.

⁵² İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm bi's-sünne* (Suudi Arabistan: Darü İbnü'l-Cevzî, 2008), 3/27.

⁵³ Macid Muhammed Ebû Ruhayye, "İslâm'da Malî Ta'zîr Cezası", çev. Nihat Dalgın, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 321.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî alâ Muhtasarı Halil* (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002), 8/201.

2.2.2. Diğer Fakihler

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinden birçok fakihe göre mali ta'zîr cezası meşrudur ve hükmü devam etmektedir. Ancak bu, onların mezheplerinin müftâ bih görüşü değildir. Nitekim Hanefî fakih İbnü'l-Hümâm'ın tespitine göre Ebû Yûsuf, yetkililerin mali ta'zîr cezası uygulamalarını caiz görmektedir. İbnü'l-Hümâm, şayet mali cezayı kadı veya vali uygun gördüyse, kendisine göre de bunun caiz olduğunu belirtmektedir.⁵⁵ Trablusî'ye (ö 849/1445) göre mali ta'zîr cezası vardır. Nitekim o ta'zîr için hem Hz. Peygamber zamanından hem de halifeler döneminden örnekler vermektedir. Trablusî, şarap küpleri ve kap kacakların kırılması, evin yakılması, insanların sürgün ve darp edilmeleri, bazı malların müsadere edilmesi gibi birçok ta'zîr uygulamasını verdikten sonra malî ta'zîr cezası hakkında şunu ifade etmektedir:

*“Malî ta'zîr cezası uygulamak caizdir ve bu Ebû Yûsuf'un görüşüdür. Ayrıca İmam Mâlik de bu görüştedir. Kim ki malî cezalandırmanın neshedildiğini iddia ederse mezhep imamlarına yanlış yapmıştır. Bunun neshedildiğini iddia etmek kolay değildir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra râşid halifeler ile sahabe büyüklerinin de mali ta'zîr uygulamaları, neshi iddia edenlerin görüşlerini iptal etmektedir. Sünnet ve icmâdan neshi iddia edenleri doğrulayacak bir şey yoktur.”*⁵⁶

İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un, yetkililerin malî ta'zîre cevaz veren görüşünü zayıf bulmakla birlikte, yetkililerin bu malı kendilerine alamayacaklarını, hazineye aktaramayacaklarını, zira şer'î bir gerekçe yoksa Müslümanların başkasının malını hapsedmelerinin caiz olmadığını eklemektedir. Bu hususta kendisinin görüşünü ise şöyle açıklamaktadır: “Bu durumda mal alınır, şayet suçlunun tevbe edeceğinden umut kesilirse uygun görülen yere harcanır.”⁵⁷ Ömer Nasuhi Bilmen de (ö. 1971) Ebû Yûsuf'a dayandığı görüşünde, ta'zîrde malî cezanın mümkün olduğunu, suçludan alınan miktarın muhafaza edilmesi gerektiğini, mücrimin halini ıslah etmesi durumunda ona iade edileceğini, etmezse mesâlihe yani kamu yararına sarf edileceğini ifade etmektedir.⁵⁸

Bazı Şâfiî fakihler, mezhep görüşünden farklı olarak malî ta'zîrin mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim Nevevî, malî ta'zîr konusunda Şâfiî'nin iki görüşünün olduğunu; bunlardan kadîm kavline göre malî ta'zîrin mümkün olduğunu⁵⁹ vurgulamaktadır. İbn İlân da (ö. 1057/1647) malî ta'zîrin cevazına dayanak gösterilen birtakım hadisler bulunduğunu zikretmektedir.⁶⁰

Hanbelî fakih İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu hususta Hanbelî'lerin genel kanaatinden ayrılmakta ve şöyle demektedir:

“Kim ki malî cezaların neshedildiğini iddia edip, bunu İmam Mâlik ile Ahmed b. Hanbel'in arkadaşlarına mal ederse, bu kişi her iki mezhebe yanlış yapmış olur. Bunu herhangi bir mezhebe değil de mutlak anlamda iddia ederse, bu kişi de herhangi bir delile dayanmadan mesnetsiz konuşmuş olur. Zira Hz. Peygamber'den

⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, 5/345.

⁵⁶ Trablusî, *Mu'inü'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, 195.

⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 4/61.

⁵⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, ts.), 3/250.

⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 5/334.

⁶⁰ Muhammed b. İlân es-Sadiki İbn İlân, *el-Futuhâtü'r-rabbâniyye alâ'l-ezkâri'n-Nevâbiyye* (Mısır: Cemiyetü'n-neşri ve't-telif el-ezheriyye, ts.), 7/55.

onun bütün malî cezaları haram kıldığına dair asla bir şey varid olmamıştır. Tam tersine Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun râşid halifeleri ile sahabenin büyüklerinin malî cezayı tatbik etmeleri, malî cezanın mensuh olmadığı ve bu hükmün hala devam ettiğinin delilidir.”⁶¹

Keza İbn Kayyım da malî cezaların meşru olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre malî cezaların neshedildiğini iddia etmek kolay olmayıp, kim ki bütün bu örnekleri görmezden gelip malî cezaların neshedildiğini savunursa mezhep imamlarına yanlış yapar. Zira bu örneklerin çoğu Ahmed b. Hanbel ile İmam Mâlik'in mezhebine göre caiz olan uygulamalardır. Ayrıca râşid halifeler ile sahabe büyüklerinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu uygulamaları icra etmişlerdir. İbn Kayyım'a göre nesihten yana olanlar ne Kitab'tan, ne sünnetten ne de sahih icmâdan delil getiremezler.⁶²

Malî cezalandırmayı uygun gören müctehid ve fakihler, naslardaki nakli delillerle birlikte akli deliller de getirmektedirler. Buna göre insanlar bazen, malı kendilerinden daha fazla sevebilmektedir. Dolayısıyla malî ta'zîrin insanlar üzerinde caydırıcı bir unsur olarak görülebileceğini değerlendirmektedirler.

3. Bazı Muasır İslâm Hukukçularına Göre Malî Ta'zîr Cezası

Yakın zaman İslâm ceza hukukçularından Abdulkadir Üdeh (ö. 1954) genel olarak cezaları; öldürme, kırbaçlama ve hapsedme gibi bedensel ceza; öğütme, pişman ve tehdit ettirme gibi psikolojik ceza ve diyet ödetme, ğaramet⁶³ altına alma ve müsadere etme gibi malî ceza şeklinde taksim etmektedir.⁶⁴ Üdeh'e göre, fakihler bunlardan malî cezalandırma konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı, söz konusu cezanın umumi olduğunu (günümüzde uygulanabileceğini), ancak ceza miktarının caydırıcı olması gerektiğini, suçlu düzelirse malının kendisine iade edileceğini, düzelmezse hayır cihetinde sarf edileceğini vurgulamaktadır. Diğer bir kısmı ise malî cezalandırmanın Hz. Peygamber zamanına has bir uygulama olduğunu, bunun daha sonra neshedildiğini iddia etmektedirler. Bunlara göre malî cezaların suçla mücadele yöntemi olamayacağını, hatta bunun istismar eden yetkililer ortaya çıkaracağını dile getirmektedirler. Üdeh ayrıca, malî cezaya karşı çıkanların, bunun pratikte zengin-fakir ayrışmasına neden olacağını dediklerini, zira zenginlerin malî ta'zîr cezasını sürekli olarak ödeyebileceklerini, fakirlerin ise ödeyemeyeceklerini, bu yüzden malî cezalandırmanın zenginler üzerinde bir yaptırım yapamayacağını ifade ettiklerini nakletmektedir.⁶⁵ Üdeh'in dile getirdiği hususlardan dolayı olarak onun malî ta'zîr cezasına muhalif olanları desteklediği anlaşılabılır. Macid Muhammed Ebu Ruhayye, malî ta'zîr cezasını meşru görenler ile meşru görmeyenlerin görüş ve delillerini inceledikten sonra, kendi kanaatinin malî ta'zîr cezasının meşru olmadığını

⁶¹ Ebü'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdüddin Abdusselam el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Hisbetü fi'l-İslâm ev vazîfetü'l-hükûmeti'l-İslâmiyye* (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 50.

⁶² İbn Kayyım, *eT-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, 224-226.

⁶³ Ğarâmet: Borçlunun ödeme yükümlülüğü; tazmin veya zarara katlanma sorumluluğu; haksız fiil, haksız iktisap gibi durumlarda borçlu veya suçluya hukuki veya cezaî mahiyette yüklenen ödeme borcu (Ahmet Özel, *TDV Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2023), 1/335.

⁶⁴ Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1/628.

⁶⁵ Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1/690.

benimseyenlerin delillerinin daha güçlü olduğunu, bu sebeple tercihe şayan bulunduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Bûtî'ye (ö. 2013) göre de İslâm hukukunda mülk edinmek sınırlı yollarla yapılmaktadır. Bunlar mubah maddelerin mülk edinilmesi, sahih akitler, miras, hak edilen malî tazminatlar, hibe ve bağışlardır. Cezalandırmak suretiyle kişinin mal edinmesi caiz değildir. Bu nedenle hakkında özel bir nas bulununcaya dek ta'zîr'in malla yapılması umum ifade eden naslar kapsamındadır.⁶⁷ Ancak Bûtî'nin tespitine itiraz edilmiş ve dile getirdiği hususların doğal mal edinme yolları olduğu, ta'zîr yoluyla mal edinmenin ise istisnai bir durumdan ibaret olduğu vurgulanmıştır.⁶⁸

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'ya (ö. 1999) göre ise, borcunu zamanında ödemeyen kişi kınanabilir ve cezalandırılabilir. Nitekim ona göre ilk dönemlerdeki fakihler cezalandırmayı, kişinin borcunu ödeyinceye kadar hapsedilmesi olarak anlamışlar ve uygulamışlardır. Ancak günümüzde fiziksel hapis cezaları, para cezalarına göre caydırıcı olmayabilmektedir. Bu nedenle Zerkâ'ya göre, ihtar ve ikazlara rağmen gücü yettiği halde borçlunun borcunu ödememesi durumunda, hakkaniyet çerçevesinde malî tazminata mahkûm edilebileceğini, bununla birlikte alıcının alacağındaki muhtemel kârdan zarar etmesi nedeniyle bir gecikme zammı talep etmesinin caiz olmayacağını ifade etmektedir.⁶⁹

Keza günümüz İslâm hukukçularından Ali Bardakoğlu da ta'zîrin malî olarak uygulanabileceği görüşündedir. O bu hususta şunu söylemektedir:

“Fakihler suçlu veya kusurlu kimselerin mallarına devlet tarafından malî bir ceza olarak el konulmasının cevazında yoğunlaşır. Fakihlerin önemli bir kısmı, mahkemenin kişileri ceza olarak herhangi bir malî ödemeye mahkûm etmesini, malını telef etmeye veya malında değişiklik yapmaya karar vermesini, yukarıda zikredilen hadislerin ve sahâbe tatbikatının da desteğiyle ilke olarak caiz görmektirler.”⁷⁰

Malî ta'zîr konusunu işleyen Ahmed Muhammed es-Sadî de; Kitâb, sünnet ve icmâdan hangisinin malî ta'zîr için kaynak olduğu hususunda ihtilaf bulunmakla birlikte, malî ta'zîri meşru görenlerin delillerinin daha güçlü olduğunu belirtmektedir.⁷¹ Buna göre, ilk dönem müctehid imamların çoğunluğu ile bazı fakihlerin aksine, günümüz İslâm hukukçularının ta'zîrin mali olarak uygulanabileceği görüşünde oldukları görülmektedir. Bunun sebebinin, bu tür cezaların iptal edildiğine dair açık nasların bulunmaması, birçok fakihin ta'zîrin malî olarak tatbik edilebileceğini beyan etmesi, bu nevi cezaların birçok kişi üzerinde caydırıcı olması ile günümüz

⁶⁶ Ebû Ruhayye, “İslâm'da Malî Ta'zîr Cezası”, 332.

⁶⁷ Muhammed Said Ramazan Bûtî, *el-Fikhü'l-mukâren* (Dimaşk: Darü'l-fikr, 1981), 93.

⁶⁸ Amer Aldershevi - İbrahim Khaled, “Usul-i Fıkıh Açısından Mali Müeyyide Olarak Tazir Cezası”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 624.

⁶⁹ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, “Hel yukbelü şer'an el-hukmu alâ'l-medîni'l-mumâtîli bi't-ta'vîdi alâ'd-dâin”, *Mecelletü ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmi* 2/2 (1975), 217-218.

⁷⁰ Bardakoğlu, “TDV İslâm Ansiklopedisi”, 1996, 13/360.

⁷¹ es-Sadî, “Hükümü'ta'zîri bi'l-mâl”, 303.

yönetim anlayışında malî cezaların bütçede kamusal kaynak oluşturması olabileceği değerlendirilmektedir.

4. Zaman Aşımı

Ta'zîr bağlamında uygulanan malî cezaların tatbikinin hangi süre sonucunda uygulanacağı önem arz etmektedir. Prensip olarak İslâm hukukunda, hakkın elde edilmesi ile hakkın düşmesi anlamında kullanılan zaman aşımı öngörülmemiştir. Ancak zaman içerisinde bunun mağduriyete dönüşebileceği, uzun zamanın geçmesiyle şahitlerin vefat etmeleri veya unutmaları endişesiyle bazı fakihler zaman aşımına birtakım sınırlamalar getirmişlerdir. Buna göre Mâlikî mezhebinde zaman aşımı on yıl olarak belirlenmiştir. Nitekim İmam Mâlik bu hususta şunu ifade etmektedir: “Kişi bildiği ve hazır olduğu halde (kayıp değilse), başkası onun malını on yıl boyunca elinde bulundurursa ve mal sahibi buna ses çıkarmazsa, mal artık elinde bulunduranındır.”⁷² Haraşî (ö. 1101/1690), birisinin ortağı olmadığı bir mülkte tasarruf etmesi ve mülk sahibinin de buna on yıl boyunca itiraz etmemesi, artık bu davanın düşeceğini ve dinlenmeyeceğini belirtmektedir.⁷³ Hanefî fakih İbn Nüceym de şer'î bir engel yokken uzun müddet geçse bile iddia edilmeyen hakkın telefonun tazmin edileceğini vurgulamaktadır.⁷⁴

Osmanlı'da da zaman aşımı uygulanmış ve bu süre tahdit edilmiştir. Buna göre borç, emanet, taşınmaz mallar, miras hakları gibi kişiyi bağlayan durumlarda zaman aşımı on beş yıl olarak tespit edilmiştir.⁷⁵ Bu bağlamda alışverişlerde zaman aşımının sistemli olarak tatbik edildiği de görülmektedir. Zira Mecelle 10, 15 ve 36 yıllık hak düşürücü süreleri kabul etmiştir. Nitekim 1660'ıncı madde gereğince; borç, vedia, taşınmaz mülkiyeti, miras, taşınmaz vakıfların tasarrufu ve yöneticiliği ile vakıf gelirleri davalarının on beş yıla kadar görülebileceğini, 1661'inci madde gereğince, asıl vakıf hakkında vakıf mütevellisi ve görevlilerinin davalarının otuz altı yıla kadar görülebileceğini, 1662'inci maddeye göre de miri arazi davalarının en fazla on yıla kadar görülebileceğini kayıt altına almaktadır.⁷⁶

5. Gecikme Cezası (Garâmet)

İslâm hukukunda malî cezalandırma anlamındaki ta'zîrin, bazı fakihlere göre neshedilmediğini ve hatta günümüzde bu doğrultuda düşünen İslâm hukukçularının daha fazla olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bir nevi ta'zîr olan garâmet; “suçlu hakkında devlet hazinesine veya hak sahibine ödenmek üzere hükmedilen mal.”⁷⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Garâmet cezasının meşruiyeti, dolaylı olarak Kur'an ve doğrudan tatbik edilmiş sünnet ve sahabe uygulamalarına dayanmaktadır.⁷⁸ Klasik fıkıh kaynaklarında “mumâtale/oyalama” olarak tabir edilen temerrüt ise, “ödeme gücü

⁷² Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 4/50.

⁷³ Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî, 'alâ Muhtasarı Halil* (Beyrut: Darü'l-fıkr, 1899), 7/242.

⁷⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 5/262.

⁷⁵ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 2/Madde, 1660.

⁷⁶ Ahmet Kılınç, “Mecelle'ye Göre Zaman aşımı: Uygulamada Görülen Aksaklıklar ve Çözüm Önerileri” (Uluslararası Mecelle Sempozyumu, Türkiye Adalet Akademisi, ts.), 196.

⁷⁷ Esen, *İslâm Hukukunda Malî Cezalar*, 156.

⁷⁸ et-Tevbe 9/10; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, Zekat, 4; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 2/470.

olan borçlunun, vadesi gelmiş ve ödenmesi mümkün borcunu, alacaklı talep ettiği ve teslim almaya hazır olduğu halde zamanında ödememesi” şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁹ Bir diğer ifadeyle temerrüd, süresi içinde ödenmeyen ve bilinçli olarak zaman aşımına uğratılan hak ve borçların ödenmemesidir. Bu durumdaki borçların tağrîm edilip edilmemesi hususunda Kadı Şureyh'in (ö. 78/697) tatbikatı dayanak gösterilmekte ve garâmetin uygulanabileceği görülmektedir. Nitekim İbn Sîrîn (ö. 110/709) şu rivayetlerde bulunmaktadır: “Bir adam yemek satın aldı ve “Eğer çarşamba günü sana gelmezsem aramızdaki alışveriş yok hükmündedir.” dedi. Sonra adam gelmedi. Kadı Şureyh müşteriye; “Sen sözünde durmadın.” dedi ve onun aleyhine karar verdi. Keza bir adam develerini kiralayan kişiye, “Develerini ahıra koy. Eğer falan gün seninle beraber yola çıkmazsam sana yüz dirhem para veririm.” dedi. Sonra onlar tarafından belirlenen gün geldi ve onunla çıkmadı. Kadı Şureyh dedi ki, “Kim tehdit altında olmadan kendi arzusuyla kendisine bir şart ileri sürerse, o şart onun için bağlayıcıdır.”⁸⁰ Borcun ödenmemesi nedeniyle mahkemeye müracaat eden alacaklının yol masraflarının kime ait olduğu hususunda sorulan bir soruya İbn Teymiyye şu cevabı vermiştir: “Şayet borçlu borcunu ödeyebildiği halde ödemediyse ve bu yüzden mahkeme açıldıysa, bunu mutaat bir miktarla, borcunu ödememekle zulmeden borçlu ödemelidir.”⁸¹ Vehbe Zühaylî de (ö. 2015), garâmet hükmünün nesholup olmadığına ihtilaf yaşanmakla birlikte, kendisine göre doğru olanın, maslahatın göz önünde bulundurularak yetkililerin zaman ve zemine göre uygun hareket etmeleridir, demektedir.⁸² Dolayısıyla ta'zîr cezası bağlamında had gerektiren suçlar dışındaki suçlar için parasal cezaların uygulanabileceği anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu cezaların hangi şekilde uygulanacağını takdiri, zaman ve zemine göre hâkime bırakılmıştır. Hâkim, borçlunun konumu, elde ettiği kazanç ve alacaklının uğradığı zarar gibi birtakım kriterlerle cezayı uygular. Bu ceza bedeni ve psikolojik cezalandırma tarzında olabileceği gibi mal tazmini şeklinde de uygulanabilir.⁸³ Bu durumda yetkililer, mücrimin malını temlik, müsadere, itlâf ve tağyir edebilecekleri gibi onu görevden uzaklaştırarak veya garâmet altına alarak cezalandırabilirler.⁸⁴

5.1. İslâmî Finans Kurumlarının Uyguladıkları Gecikme Cezası

Günümüz ticari hayatta parasal cezaya aktif olarak başvurulmaktadır. Nitekim süresi geçen ödemeler takibat altına alınmakta; kurumlar tarafından ilgili kişilerin malına haciz koydurulup borcun tahsil edilmesi cihetine gidilmektedir. Bununla birlikte bazı kurumlar da ödemeyi geciktirme cezası adı altında borca her ay belli bir meblağ eklemektedirler. Eklenen meblağ, kurum ve kuruluşu göre değişmekte olup, hazine veya ilgili kurum-kuruluşa aktarılmaktadır.

⁷⁹ Kenan Tunçomağ, *Türk Borçlar Hukuku* (İstanbul: Sermet Matbaası, 1976), 1/904.

⁸⁰ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-karî Şerhu Sahihî'l-Buharî* (Beyrut: Darü'l-fikr, ts.), 14/21.

⁸¹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kasım (Medine: Mecme'u el-Melik el-Fehd, 2004), 30/25.

⁸² Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Darü'l-fikr, 1985), 7/5599.

⁸³ Abdulaziz Beki, *İslâm'da Güncel Ticari Meseleler* (İstanbul: Bekke Yayıncılık, 2005), 67.

⁸⁴ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyi'l-İslâmî*, 1/689-690.

Günümüzde şer‘î kurallar çerçevesinde işlem yapan finans kuruluşları, temerrüde düşen, yani vadesi geçtiği halde müşterilerden tahsil edilemeyen alacakları için gecikme farkı veya cezası uygulamaktadırlar.⁸⁵ Bu sebeple bu tür işlemlerin faiz olup olmadığı konusu çağdaş İslâm hukukçuları ile fıkıh kurullarınca tartışılmaktadır. Nitekim Ali el-Hafîf (ö. 1978) İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e dayandırdığı görüşünde; haksız yere borcunu ödemeyen ve borcun alınması için malının bir miktarının satışına da razı olmayan kişinin malının cebren satılabileceğini ifade etmektedir. el-Hafîf, her iki müçtehide göre borcun ödenmemesi durumunda alacaklının mağdur edildiğini ve bu mağduriyetin ortadan kaldırılması gerektiğini, hâkimin satış hususunda borçlunun nâibi (vekili) olup adına malını satıp borcunu ödeyebileceğini eklemektedir. Ancak Ebû Hanîfe’nin söz konusu tatbikatı bir nevi *hacr*⁸⁶ görerek karşı çıktığını da vurgulamaktadır.⁸⁷

Muhammed Taki Osmani, borçlunun temerrüde düşüp borcunun tamamını veya bir kısmını zamanında ödemediği durumda; şayet borçlu fakirlik gibi meşru bir mazeretle ödeyemiyorsa, ilgili âyet⁸⁸ hükmü gereğince ona mühlet verilmesi gerektiğini, bu durumda borca ekleme yapılamayacağını, zira bunun faiz sayıldığını ifade etmektedir. Mütemerridin herhangi bir mazeret olmadan borcunu ödemeği durumda da, şayet şer‘î hükümleri esas alan bankalar bu durumdaki kişiyi; banka işlemlerinde kolaylıklardan mahrum etmesi, ismini kara listeye alması, devlet bankalarının da bu kişi için her türlü banka işlemlerini askıya alması gibi hususlarda birliktelik sağlarsa, bunun gecikme faizinden daha fazla caydırıcı olacağını söylemektedir. Ancak Osmani’ye göre, günümüzdeki bankaların borçluya mezkûr yaptırımlar hususunda birleşmeleri mümkün görünmemektedir. Bu sebeple ona göre bazı âlimler temerrüde düşen borçlu için şöyle bir yöntem kullanmaktadırlar:

“Borçludan, ödememesi sebebiyle ortaya çıkan zararı karşılamak amacıyla bir malî ivaz (karşılık) istenir veya bu ivaz kâr (katılma) hesabından karşılanır ve bu şekilde borç tahsil edilmiş olur. Ancak kâr hesabında herhangi bir meblağ yoksa mütemerridin diğer hesaplarından herhangi bir şey alınmaz. Bu yöntemle müracaat edenler bu işlemin, şu dört maddede faizden ayrıldığını iddia etmektedirler:

- a) Faiz, müşteri fakir olsun, zengin olsun her halükarda alınmaktadır. Bu uygulamada ise müşteri fakir ise ondan herhangi bir şey alınmamaktadır.
- b) Faizli uygulamalarda, ödeme süresi geçtiği andan itibaren faiz uygulanmaktadır. Bu uygulamada ise, mütemerrit dört hafta boyunca (1 ay) ihtar edilmektedir.
- c) Faizli kurumlar, her halükarda faizi uygulamaktadır. Bu uygulamada temerrüt tarihinden sonra oluşan zarar, yine temerrütten sonra elde edilen kârdan karşılanmaktadır.

⁸⁵ Mustafa Dereci, “İslami Finasta Gecikme Cezası Uygulamaları”, *BEYDER* 15/2 (11 Kasım 2020), 131.

⁸⁶ Hacr: kişinin hakları kullanma ehliyetinin bulunmaması, kaldırılması veya kısıtlanması; mali ve sözlü tasarruflarının hukuki gerekliliğinin engellenmesi. (Özel, *TDV Dini Terimler Sözlüğü*, 2023, 1/363-364.

⁸⁷ Ali el-Hafîf, *İslâm Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku)*, thk. Rahmi Yaran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 145.

⁸⁸ el-Bakara 2/280.

- d) *Faizli kurumlarda faiz oranı birinci günden itibaren her iki tarafça bilinmektedir. Bu tatbikatta ise kâr oranı belli olmadığından ne kadar alınacağı bilinmemektedir.*"

Osmani'nin tespitine göre bu uygulamada "zarara zararlar karşılık verilmediği" de iddia edilmektedir. Ancak Osmani bu son yönteme itiraz etmektedir: Ona göre temerrüde düşmek sadece günümüz problemi olmayıp her zaman ve her yerde meydana gelebilmiştir. Hatta Hz. Peygamber, sahabe ve daha sonraki dönemlerde temerrüt ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte onlar, günümüzde bankaların yaptığı gibi borca karşı bir ivaz olarak halletme yoluna gitmemişlerdir. Osmani, bu yöntemde zarara zararlar karşılık verilmediği meselesine gelince, zararın malî bir ivazla karşılanabileceği hususunun hiçbir kadı veya müftüden sadır olmadığını, ayrıca borç verenin (bankanın), hakkı olan anaparasını borçludan almakla, artık zarara uğramaktan kurtulacağını ifade etmektedir. Osmani alınacak ivaz konusunda, kişilerin zenginlik-fakirlik durumlarının tespit etmenin de pratikte zor bir işlem olduğunu, ayrıca kâr oranının banka görevlilerince bilindiğini, dolayısıyla ivaz olarak verilen malın değerinin her iki tarafça da bilindiğini ifade etmektedir.

Osmani'ye göre, çözüm şu şekilde olabilir: Sözleşmeye, "şayet malî görevlerimi yerine getirmezsem, borçtan belli bir miktar hayır kurumlarına teberra edilecektir." şeklinde bir madde eklenebilir. Şayet borç zamanında ödenmezse banka aracı olarak bu meblağı alacak ancak bu, bankanın hesabına geçmeyip yanında emanet kalacaktır. Yine ona göre bu yöntem müşteri üzerinde caydırıcıdır ve bu bir faiz de değildir. Zira bu meblağ hayır cihetinde harcanacaktır.⁸⁹

1990 yılında Bahreyn'de kurulan İslâmî Finansal Kurumlar İçin Muhasebe ve Denetim Kuruluşu (AAOIFI), Osmani'nin önerisine benzer bir yöntem uygulamaktadır. Buna göre murâbaha (katılım hesabı) yöntemiyle kullandırılan finansal borçların geciktirilmesi durumunda, katılım bankaları ile müşterilere şu standartları getirmiştir:

- a) *Ödemeye gücü yettiği halde, borçlunun ödemeyi geciktirmesi haramdır.*
- b) *Sözleşmede karar altına alınmış olsa bile, ödemenin gecikmesi halinde borçludan gecikme cezası adı altında ilave bir ödeme tahsil edilmesi caiz değildir.*
- c) *Borç ödemesinin gecikmesi durumunda, borçluya dava açılmaz.*
- d) *Borç tahsilinde ortaya çıkan masraflar, borçluya aittir.*
- e) *Katılım bankası, yetkilendirilmesi kaydıyla, borçlunun hesabındaki meblağdan veya ipotek altında tutulan maldan alacağını tahsil edebilir.*
- f) *Mücbir sebep yoksa borçlunun ödemesi gereken taksitler, borçluya gerekli mühlet verilmesi şartıyla muaccele çevrilerek alınabilir.*
- g) *Katılma bankası, borçlunun iflas etmesi durumunda, murâbaha konusu olarak nezdinde bulunan maldan alacağını tahsil edebilir.*

⁸⁹ Muhammed Takî Osmânî, *Buhûsun fî kadâyâ fîkhiyye muasıra* (Dimaşk: Darü'l-kalem, 2011), 1/36-44.

- h) *Borçlunun borcunu geciktirmesi halinde, borcun belli bir oranın katılım bankası eliyle hayır işlerine sarf edileceği şartı ileri sürülebilir.*⁹⁰

Din İşleri Yüksek Kurulu da borca konu olan itibari paralarda bir değer kaybı meydana gelmesi durumunda borcun sabit olduğu tarihteki değer in esas alınmasının hakkaniyete daha uygun olduğunu, söz konusu değer in belirlenmesinde öncelikle tarafların karşılıklı rıza ile anlaşmaları tavsiye edildiğini, bunun yanında yetkili kurumlarca açıklanan enflasyon oranları da dikkate alınabileceğini kaydetmektedir.⁹¹

Osmani'nin önerisi ve AAOIFI tarafından hazırlanan standardın son (burada “h”) maddesindeki “borçlunun borcunu geciktirmesi durumunda, onun hayır cihetlerine belli bir meblağı hibe edip ödeme şartını koşması” ile Din İşleri Yüksek Kurulunun “itibari para üzerinde etkisi olan enflasyonun dikkate alınması” fetvası doğrultusunda dolaylı olarak gecikme zammının meşru olabileceğini göstermektedir.

5.2. Diğer Kurumların Uyguladıkları Gecikme Cezası

Günümüzde belediyeler, doğal gaz firmaları, telekomünikasyon şirketleri gibi kamu hizmeti gören bazı kurum ve kuruluşlar da verilen hizmetin ücretinin zamanında ödenmediği durumlarda, hizmet alan kişi/müşteriden gecikme zammı adı altında birtakım malî ilaveler almaktadırlar. Bu nevi ilave ödemelerin, haram olan faiz gibi değerlendirilip değerlendirilmeyeceği hususu da muasır İslâm hukukçuları arasında tartışılmaktadır. Abdulaziz Beki, faizin karşılıklı rıza ve irade beyanına dayanan bir akitten doğan ve taraflarca miktarı belli olan haram bir kazanç olduğunu, ancak gecikme cezası faize biraz benzese bile, haksız geciktirmeden kaynaklanan bir cezalandırma yöntemi olduğunu, bunun borçluları ödemeyi geciktirmekten caydıran hukuki ve meşru bir ceza olduğunu, zira faizli işlemlerde olduğu üzere gecikme cezasında karşılıklı rıza ve irade beyanı bulunmadığını, ortaya çıkan kayıp miktarın hâkimin takdirine bağlı ve bir malî cezalandırma olduğunu, bu nedenle gecikme cezalarının faiz addedilmeyeceğini belirtmektedir. Beki, bir malî ta'zîr olan gecikme cezasına hiçbir İslâm âliminin karşı çıkmadığını, karşı çıkılan hususun, yetkililerce istismar edilebileceği endişesi olduğunu, ancak günümüzde gecikme cezalarının resmi otoriteler tarafından yapıldığından bu hususta korkuya mahal kalmadığını vurgulamaktadır.⁹² Bu bağlamda Beki, günümüzde telefon, elektrik ve su kullanma ve tüketim bedellerinin zamanında ödenmemesiyle ortaya çıkan gecikme zammının, kesin kanaatlerine göre gecikme cezası olduğunu, faturalarda “faiz” yazılmakla bunun faiz olamayacağını, zira eşyanın mahiyetinin birtakım isimlendirmelerle değişmeyeceğini de eklemektedir.⁹³ Osmani de; elektrik, telefon vs. sözleşmelerinde, “borcun zamanında ödenmemesi halinde gecikme zammının uygulanacağı” maddesi bulunması durumunda bu şekildeki bir sözleşmenin faiz barındırması nedeniyle caiz olmadığını, ancak bu maddeyi ihtiva eden

⁹⁰ Komisyon, “Faizsiz Finans Standartları” (İstanbul: TKBB Yayınları, 2024), 74-75.

⁹¹ <https://fetva.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/959/borcunu-vaktinde-odemeyen-kisiye-takdir-edilen-mali-tazminati-almak-caiz-midir> (Erişim tarihi: 02/01/2025)

⁹² Beki, *İslam'da Güncel Ticari Meseleler*, 68-70.

⁹³ Beki, *İslam'da Güncel Ticari Meseleler*, 72.

sözleşmelerin günümüzde umûmü'l-belvâ haline geldiğini, bu itibarla insanlara “bu tür sözleşmeleri imzalamayın” demenin de güç olduğunu, bu nevi sözleşmeleri imzalamaktan kaçınmanın mümkün olmadığını, insanların istemese de imzalamak zorunda kaldıklarını, şu halde borcu zamanında ödeme imkânı bulamayanların bu tür durumlarda mazur görülebileceğini vurgulamaktadır.⁹⁴

Sonuç

İslâm ceza hukuku, had ve kefâret gerektirmeyen suçlar karşılığında ta'zîr cezasını meşru görmüş ve zamanla ortaya çıkabilen bazı suçların cezasız kalmaması hedeflenmiştir. Zira bugün suç sayılmayan bazı hareketler, bir dönem sonra suç olarak telakki edilebilir ve bu suçların önlenmesi amacıyla yetkililerin geniş ve caydırıcı yetkiye sahip olması gerekebilir. Bu bağlamda İslâm hukuku bu nevi suçların cezasının tespit ve tatbikatını, insanların maslahatı gözetilerek ulû'l-emre bırakmıştır. Ta'zîr cezasının tatbikinin yöneticilere bırakılmış olması, ta'zîr cezasının örften örfe, muhitten muhite değişebileceğini, dolayısıyla yetkililerin ta'zîr cezalarını uygun gördükleri şartlar çerçevesinde icra etmelerini kolaylaştırmaktadır.

Ta'zîrin malî olarak uygulanıp uygulanmayacağı hususu fakihler arasında ihtilaflı bir konu olup genel olarak ilk dönem müctehidlere göre malî ta'zîr cezası neshedilmiştir. Onların, genel hüküm ifade eden naslardan yola çıkıp insanların istismar edilerek haksız yere mallarının ellerinden alınma ihtimalinden bu kanaate vardıkları anlaşılmaktadır. Bu fakihlere göre İslâm'ın ilk dönemlerinde uygulanan birtakım malî ta'zîr uygulamaları ise özel durumlara yöneliktir. Bununla birlikte bazı müctehid ve fakihler de ta'zîrin meşruiyetinin Kitâb, sünnet ve icmâa dayandığını ve hükmünün halen devam ettiğini ifade etmektedirler. Zira Hz. Peygamber ile ondan sonra halifeleri, malî ceza uygulamalarını tatbik etmişler ve buna sahabe ve tâbiîn'den itiraz eden olmamıştır. Ayrıca bunlara göre malî ta'zîr cezalarını nesheden sarîh bir delil de yoktur. Şayet malî ta'zîr cezası neshedilmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifeleri uygulamazdı. Nitekim halifelerin ta'zîr cezasını icra etmeleri onların bu husustaki hükmün baki olduğuna hükmettikleri anlaşılmaktadır. Malî ta'zîrin neshine dayanak gösterilen, bununla insanlara zulmedileceği endişesi ise, kurumların teşekkül etmediği bazı dönemlerde mümkün olmakla birlikte, bu endişenin günümüzde yersiz olduğu görülmektedir. Zira günümüzde hem fertlerin hem de kamunun malları, ilgili kurumlarca kayıt altına alınmakta, bu tür cezaları, yetkilendirilmiş kişiler/kurumlar kesebilmekte ve hangi suç için hangi meblağdaki paranın ödenmesi gerektiği hususu mevzuat altına alınmaktadır.⁹⁵ Şu halde malî ta'zîr cezalarının uygulanması gerektiğini savunanlar, bunun uygulanmasının zaman ve mekâna göre değişmekle birlikte kolay ve alternatifli bir ceza yöntemi olduğunu, suç önlemede yetkililerin elini güçlendirdiğini, zira insanların, bazen malî kendilerinden daha fazla sevebildiğini, bu nedenle caydırıcı bir unsur olduğunu değerlendirmektedirler.

⁹⁴ Muhammed Takî Osmânî, *Fıkhü'l-büyük 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah* (Dimaşk: Darü'l-kalem, 2021), 1/449-450.

⁹⁵ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyi'l-İslâmî*, 1/690-691.

İslâm hukukunda ödemeler için zaman aşımının olup olmadığı hususu tartışılmış, klasik fıkıh kaynaklarında prensip olarak zaman aşımı için süre tahdit edilmemiştir. Şahit getirilmesi kaydıyla her zaman hak iddia edilebilmektedir. Ancak zamanla bunun birtakım sakıncaları ortaya çıkmış ve olayın üzerinden uzun zamanın geçmesi, şahitlerin vefat etmeleri veya unutmaları sebebiyle hak iddia etme ve bunu mahkeme önüne getirme belli sürelerle bağlanmıştır.

Süresi geçtiği halde ödenmeyen borca gecikme cezası (garâmet) uygulanıp uygulanmayacağı hususunda da muasır İslâm hukukçuları; özellikle bazı finans kurumlarının müşteriden tahsil edemedikleri veya gecikerek aldıkları alacaklarının, aynı kurumdaki katılma hesabına katılan üyelerin kâr oranlarının düşmesine ve bunun kârdan (murâbaha) zarar etmelerine sebep olduğunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte temerrüde düşen müşterinin bu hususta ilave bir malî cezalandırılmaya tabi tutulmayacağı, bu zararın kâr hesabındaki (katılma) payından karşılanabileceği ifade edilmiştir. Buna ilave olarak ücret karşılığı kamu hizmeti sunan birtakım kurum ve kuruluşların; alacaklarının zamanında ödenmediği durumlarda uyguladıkları gecikme zammının, bir faiz işlemi olmayıp, vadesi dolduğu halde borcunu ödemeyip geciktiren borçlulara verilen ve sözleşmelere eklenen caydırıcı bir malî müeyyide olduğu veya en azından umûmü'l-belvâ babından değerlendirilebileceği ifade edilmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Abduşşâfi, Muhammed Abdullatif. *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-Umevî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Abdulkaki, Muhammed Fuâd. *el-Lü'lü' ve'l-Mercân fi ma ittefeka aleyhi's-Şeyhân el-Buhârî ve'l-Müslim*. 1 Cilt. Kahire: Darü'l-hadîs, 2013.
- Akbulut, İlhan. "İslâm Hukukunda Suçlar ve Cezalar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi* 2/1 (2003), 168-181.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı, 1992.
- Aldershewi, Amer - Khaled, İbrahim. "Usul-i Fıkıh Açısından Mali Müeyyide Olarak Tazir Cezası". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 613-635.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *Takrîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Dairetü maârifî'n-nizamiyye, 1909.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Darü'l-fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "TDV İslâm Ansiklopedisi". *Ceza*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "TDV İslâm Ansiklopedisi". *Garâmet*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. "Maâyîrû't-ta'zîr". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 79-127.
- Beki, Abdulaziz. *İslâm'da Güncel Ticari Meseleler*. İstanbul: Bekke Yayıncılık, 2. Basım, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Rabbani Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dârü'l-Mustafa, 2011.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vüzaretü'l-adli fi'l-memleketi'larabiyyeti's-Saûdiyye, 2008.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *el-Fikhü'l-mukâren*. Dimaşk: Darü'l-fikr, 1981.
- Cemel, Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî el-. *Şerhü Menheci't-tullâb*. 5 Cilt. Darü'l-fikr, ts.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Darü'n-nefâis, 3. Basım, 2012.
- Dereci, Mustafa. "İslami Finansta Gecikme Cezası Uygulamaları". *BEYDER* 15/2 (11 Kasım 2020), 131-142.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebi Davud*. thk. Şuayb Arvavût. Suudi Arabistan: Darü'r-risale'l-alemiyye, 2009.
- Ebû Ruhayye, Macid Muhammed. "İslâm'da Malî Ta'zîr Cezası". çev. Nihat Dalgın. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 313-334.
- Esen, Hüseyin. *İslâm Hukukunda Malî Cezalar*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Feyyûmî, Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevâ. 1 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-feyhâ, 1. Basım, 2016.

- Hafîf, Ali el-. *İslâm Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku)*. thk. Rahmi Yaran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah el-. *Şerhu'l-Haraşî, 'alâ Muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-fikr, 2. Basım, 1899.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticariyetü'l-kübra, 1983.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 2. Basım, 1966.
- İbn Arafe, Muhammed b. Ahmed ed-Düsûkî. *Hâşiyetü'd-Düsûkî ala's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Darü'l-fikr, ts.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *Tebziratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, 1. Basım, 1986.
- İbn İlân, Muhammed b. İlân es-Sadiki. *el-Futuhâtü'r-rabbâniyye alâ'l-ezkârî'n-Nevâviyye*. 7 Cilt. Mısır: Cemiyetü'n-neşri ve't-telif el-ezheriyye, ts.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *eT-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye*. Mektebetü Darü'l-beyân, ts.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. 15 Cilt. Riyad: Darü Alemlî'l-kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Darü'r-risale, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lîsânü'l-'Arab*. Kahire: Darü'l-maârif, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 8 Cilt. Darü'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddîn Abdusselâm el-Harrânî. *el-Hisbetü fî'l-İslâm ev vazîfetü'l-hükûmeti'l-İslâmiyye*. Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecme'u el-Melik el-Fehd, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 1. Basım, 1970.
- Kalyûbî, Ahmed Selame - Umeyre, Ahmed Berelsi. *Hâşiyeta Kalyûbî ve Umeyre*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-fikr, 1995.
- Kılınç, Ahmet. "Mecelle'ye Göre Zamanaşımı: Uygulamada Görülen Aksaklıklar ve Çözüm Önerileri". 185-225. Türkiye Adalet Akademisi, ts.
- Komisyon. "Faizsiz Finans Standartları". İstanbul: TKBB Yayınları, 2024.
- Komisyon. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. thk. Beşşar Avvad Maruf - Mahmud Muhammed Halil. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1994.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkamü's-sultaniyye*. Kahire: Darü'l-hadîs, 2006.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihi Müslim*. Kahire: Dârü ihyai't-turâsi'l-'arabî, 1955.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: İdaretü'tabaatü'l-müniriyye, 1928.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Buhûsun fî kadâyâ fıkhiyye muasıra*. 2 Cilt. Dimaşk: Darü'l-kalem, 2. Basım, 2011.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Fikhü'l-büyû' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah*. 2 Cilt. Dimaşk: Darü'l-kalem, 1. Basım, 2021.
- Özel, Ahmet. *TDV Dinî Terimler Sözlüğü*. 2 Cilt. Ankara: İSAM Yayınları, 2023.
- Özel, Ahmet. *TDV Dinî Terimler Sözlüğü*. 2 Cilt. Ankara: İSAM Yayınları, 2023.
- Sadî, Ahmed Muhammed Said es-. "Hükmü'ta'zîri bi'l-mâl". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 283-308.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî es-. *Hâşiyetü's-Sâvî alâ's-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Darü'l-Maârif, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-fikr, 2. Basım, 1983.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-İ'tisâm bi's-sünne*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Darü İbnü'l-Cevzî, 2008.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylül-evtâr*. 8 Cilt. Mısır: Darü'l-hadîs, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tenbîh fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*. Beyrut: Darü'l-Erkam, 1. Basım, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir). Kahire, ts.
- Trablusî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl. *Mu'înü'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. Beyrut: Darü'l-fikr, ts.
- Tunçomağ, Kenan. *Türk Borçlar Hukuku*. İstanbul: Sermet Matbaası, 1976.
- Üdeh, Abdulkadir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 3. Basım, 2013.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. "Hel yukbelü şer'an el-hukmu alâ'l-medîni'l-mumâtılı bi't-ta'vîdi alâ'd-dâin". *Mecelletü ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmî* 2/2 (1975), 215-219.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dimaşk: Darü'l-fikr, 2. Basım, 1985.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- el-Mevsû'atü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vüzâretü'l-evkâf ve'sü'ûni'-İslâmiyye, 2006.

Osmanlı'da Bir Mizâh Ustasının Tasavvufî Düşünceleri: Ebû Bekir Kânî Efendi

(Şûfi Thoughts of a Master of Humor in the Ottoman Empire: Abû Bakr Kânî Efendi)

Nuran ÇETİN

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Assoc. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University

İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology

Tasavvuf Anabilim Dalı Department of Sufism

Zonguldak | Türkiye Zonguldak | Türkiye

nuran.cetin@beun.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5763-9815>

<https://ror.org/01dvabv26>

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 01/Şubat/2025

Received | 01/February/2025

Kabul Tarihi | 23/Mayıs/2025

Accepted | 23/May/2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025

Published | 30/June/2025

Bir İç- İki Dış Hakem

One Internal- Two External Referees

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Double-Blind Refereeing

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik

Ethical principles were followed during the

ilkelere uyulmuştur.

preparation of this study.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

No conflict of interest declared.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.

This Article was scanned by iTenticate

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr

Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Çetin, Nuran. "Osmanlı'da Bir Mizâh Ustasının Tasavvufî Düşünceleri: Ebû Bekir Kânî Efendi [Şûfi Thoughts of a Master of Humor in the Ottoman Empire: Abû Bakr Kânî Efendi]". Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 206-234.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1631133>

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



Şûfî Thoughts of a Master of Humor in the Ottoman Empire: Abû Bakr Kânî Efendi

Abstract: Ebû Bakr Kânî is among the significant poets and authors raised in 18th century Ottoman times. At the same time, he is one of the leading masters of humor of his time. In his Dîvân and letters, he expresses the philosophy of life, characteristics of the times he lived in and the people in his life, and he did it in a humorous manner in some cases, and in a more serious manner in other times. Kânî hails from Tokat and the information related to his childhood and youth is highly limited. He became a member of the Mevlevî Order in Tokat. However, in his Dîvân, he included the orders he was spiritually connected to, such as the Naqshbandiyya, Qadiriyya, and Bektashiyya. Kânî's life can be divided into two parts as pre-Istanbul and post-Istanbul. In this context, moving to Istanbul was a significant turning point in his life. His wit, humor and enjoyable chat took the attention of the famous grand vizier of the time Hekimoğlu Ali Paşa, who encouraged Kânî to move to Istanbul, where Kânî served many long years in the bureaucratic life. He spent time in various countries in the Balkans for a while, before returning and passing away in Istanbul. The sources that mention Kânî have described his literary personality, but his Şûfî dimension has been neglected. Therefore, Kânî's Şûfî aspect has been addressed in this article. Determining Kânî's approach to Şûfî issues in his Dîvân is of great importance in terms of seeing how much Sufism had a decisive effect on his life. The present article aims to determine Kânî's Şûfî approach based on the available information about his life and his Dîvân, and it consists of two parts. While the first part covers his life and works and the comments made about him by researchers, the second part covers his Şûfî-literary personality and the mystical elements he expressed in his Dîvân. The article ends with a general evaluation of the subject.

Keywords: Sufism Kânî, Dîvân, Letter, Religion, Mevlevî, Tokat.

A Osmanlı'da Bir Mizâh Ustasının Tasavvufî Düşünceleri: Ebû Bekir Kânî Efendi

Öz: Ebu Bekir Kânî 18. yüzyılda Osmanlı'da yetişen önemli şâir ve yazarlardan biridir. Aynı zamanda, döneminin güçlü mizah ustaları arasında yer alır. Dîvân'ı ve mektuplarında hayat felsefesini, yaşadığı devrin özelliklerini, irtibat kurduğu kişileri bazen nükteli bazen de ciddi üslupla dile getirir. Kânî'nin memleketi Tokat olup, çocukluk ve gençlik yıllarına dair bilinenler oldukça sınırlıdır. Tokat'ta Mevlevîye tarikatına intisap etmiş olmakla birlikte, Dîvân'ında Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Bektâşiyye gibi mânen irtibatlı olduğu tarikatlara da yer vermiştir. Kânî'nin hayatını İstanbul öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bu bağlamda İstanbul'a gitmesi onun hayatının önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zekâsı, mizâhî, nükteli söz ve sohbetiyle devrin ünlü sadrazamı Hekimoğlu Ali Paşa'nın dikkatini çekmiş, onun teşvikiyle Kânî İstanbul'a gelmiş, burada uzun yıllar bürokratik hayatın içinde görev almıştır. Bir süre Balkanlar'da muhtelif memleketlerde bulunmuş, sonrasında tekrar İstanbul'a dönmüş ve burada vefat etmiştir. Kânî'den bahseden kaynaklarda onun edebî kişiliği üzerinde durulurken, tasavvufî yönü ihmâl edilmiştir. Dolayısıyla bu makalede Kânî'nin tasavvufî yönü ele alınmıştır. Kânî'nin Dîvân'ı çerçevesinde tasavvufî mevzulara yaklaşımının tespit edilebilmesi, tasavvufun onun hayatında ne denli belirleyici etkisi olduğunu görmek açısından büyük önem arz etmektedir. Kânî'nin hayatı ile ilgili nakledilen bilgilerden ve Dîvân'ından yola çıkarak tasavvufî yaklaşımının belirlenmeye çalışıldığı bu makale, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hayatı, kişiliği ve eserlerine, ayrıca araştırmacılar tarafından hakkında zikredilen yorumlara; ikinci bölümde ise Dîvân'ında değindiği tasavvufî unsurlara yer verilmiştir. Makalenin sonunda konuya dair genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kânî, Dîvân, Mektup, Din, Mevlevî, Tokat.

Giriş

18. asrın nazım ve nesir türünde tanınmış edebî-sûfî şahsiyetlerinden Ebû Bekir Kânî Efendi (1124/1712-1206/1792), aynı zamanda devrinin önemli mizah ustaları arasında yer alır.¹ Tokat'ta doğması ve burada yetişmesi hasebiyle nüktedân şâir, "Tokatlı Kânî" olarak da bilinir. Diğer taraftan şehirlerin, insan hayatında önemli etkisinin olduğu malumdur. Bu bağlamda Kânî'nin doğup-büyüdüğü Tokat, zengin tarihî-kültürel birikime ev sahipliği yapan, pek çok medeniyetin izlerini taşıyan, âlim ve âriflerin yoğun gayretlerine sahne olan kısacası Hz. Mevlânâ'nın "Tokat canibine gitmeli"² diye tavsiye ettiği müstesna güzide bir memlekettir. Dolayısıyla böyle bir şehrin, Kânî üzerinde derin etkiler bırakmış olması gayet tabiidir. Nitekim Kânî, Tokat için "cennet gibi bir yer" ifadesiyle ona olan hayranlığını ve özel bir anlam yüklediğini şöyle beyân eder: "Yâ Feyzu'llâh! Sen zannedersin ki bu Kânî dedikleri âdem Tokâd-ı behişt-âbâd'da âdem imiş."³

Kânî, kaynaklarda genel olarak dünyaya önem vermeyen kişiliği, hazır cevap kabiliyeti, nüktedanlılığı, çağını iyi gözlemlemesi gibi meziyetleriyle anlatılmaktadır. Tokat'ta doğup, büyüyen Kânî'nin, Osmanlı sadrazamı Hekimoğlu Ali Paşa (öl. 1171/1758) ile memleketi Tokat'ta karşılaşması ve onunla İstanbul'a gitmesi hayatının kırılma noktasını teşkil eder. İstanbul hayatında Kânî, Hekimoğlu Ali Paşa'nın desteğiyle kâtiplik vazifesini üstlenmiştir. Bu görevini yalnızca İstanbul'da değil, Eflak, Rusçuk, Bükreş gibi civar bölgelerde de uzun yıllar sürdürmüştür. Karakterinin temel yapısı hâline gelen nüktedân kişiliği ve mizâh üslubu sebebiyle hayatında çeşitli iniş-çıkışlar yaşamış, hatta bir dönem idama mahkûm edilmiş, ancak daha sonra affedilerek sürgüne gönderilmiştir. Kısacası o, nev'i şahsına münhasır kişiliğiyle öne çıkmış bir şahsiyettir. Diğer taraftan onun bekrî olduğundan bahsedilmiştir.⁴ Makalede zikredilen bu konu; ilgili yorumlar çerçevesinde kişiliği ve düşünceleri etrafında ele alınmıştır.

Osmanlı'nın önde gelen nazım ve nesir ustalarından biri olarak kabul edilen Kânî; kişiliği, tesiri, üslubu, eserleriyle hem edebiyat hem tasavvuf tarihimizde önemli bir yere sahiptir. Bilindiği üzere üzere Kânî'nin şahsiyetini oluşturan temel unsurlardan biri de Mevlevî dervishi olması ve tasavvufî düşüncelerini şiir yoluyla dile getirmesidir. Fakat hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde, edebî yönü daha fazla öne çıkarılırken, tasavvufî cihetinin ihmâl edildiği görülmektedir. Bu bağlamda tarîkat intisâbı, eserlerinde tasavvufî referanslar vermesi sûfî kişiliğinin belirgin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kânî'nin sûfî şahsiyetini pekiştiren en önemli unsurun, hikmete olan derin vukûfiyeti olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o, "Nice hikmetlere oldum vâkıf / Nice ibretlere oldum ârif / Nice ehl-i dile oldum vâsıl"⁵ şiirleriyle hikmete vâkıf, ibrette ârif olduğunu ve bu yönüyle gönüllerde yol bulduğunu belirtir.

¹ Kânî edebiyattaki müstesnâ yeriyle "Silâhdar" ve "Şefkat" tezkirelerine konu olmuş isimdir. Bk. Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 1/325, 329.

² Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi mâ fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 91.

³ Mualim Nâcî, *Esâmî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308), 261; Ebüzziyâ Tevfik, *Numûne-i edebiyât-Osmâniyye* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1308), 51.

⁴ Bu makalede Kânî'nin kişiliğinden bahsederken, bekri olduğuna dair rivayetlere genişçe yer verilmiştir.

⁵ Kânî, *Dîvân* (Mehmed Âsım Bey, 475/1), 22b.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Kânî'nin, ömrünün kırk yılını doğup büyüdüğü memleketi Tokat'ta geçirdiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Kânî'nin hayatındaki tasavvufî seyri Tokat Mevlevîhânesi şeyhi Abdülehad Dede'ye (öl. 1179/1766) intisap etmesiyle başlamıştır.⁶ O, başında sikkesi ile uzun yıllar Tokat Mevlevîhânesi'nin hizmetinde bulunmuştur. Bu çerçevede Mevlevî dervîşi olmasının yanı sıra Nakşî, Bektâşî, Kâdirî, Halvetî tarikatlarıyla da yakından ilgilenmiş, eserinde bu tarikatların pîrlerinden sitayişle bahsetmiştir. Kânî'nin oldukça hacimli Dîvân'ında hayatı, seyahatleri, tecrübeleri, tanıdığı zevât için yazdığı beyitlerinin yanı sıra muhtelif dinî, tasavvufî mevzulara dair görüşleri de bulunmaktadır. Bu makalede Kânî'nin hayatına ve söz konusu eserinde zikrettiği tasavvufî görüşlerine yer verilecektir. Diğer taraftan onun tasavvufî yönünün mevcut araştırmalarda gündeme getirilmemesi sebebiyle, sûfî cihetinin müstakil çalışmalara konu edinilmesi gerektiği kanısını hâkim kılmıştır. Bu makale böyle bir alandaki boşluğu dolduracak nitelikte kaleme alınmıştır.

1. Ebû Bekir Kânî'nin Hayatı, Kişiliği ve Eserleri

1.1. Hayatı

Zâhid kişiliği, hazır cevap kabiliyeti, nüktedânlık yeteneği, çağını iyi gözlemlemesi, şiir ve inşâdaki istidâdı, nesirdeki yatkınlığı gibi çeşitli meziyetleriyle takdir gören Ebû Bekir Kânî Efendi, 18. yüzyıl Osmanlı'nın önemli şâir ve nâsirlerinden biridir. 1124/1712'de Tokat'ta dünyaya gelmesi⁷ sebebiyle "Tokatlı Kânî" lakabıyla tanınan Kânî'nin, âilesi ve çocukluk hayatına dair malumat yeterli düzeyde olmamakla birlikte, öğrenimine memleketinde başladığı bilinmektedir.⁸ Ebüzziyâ Mehmed Tevfik (1849-1913) onun edebî ilimleri Tokat'ta tahsil ettiğini belirtirken, şiir ve inşâdan zevk alan yönünü şu ifadelerle dile getirmektedir: "Ebû Bekir Kânî Tokatlı'dır. Ahd-i şebâbında ulûm-ı edebiyeyi vatanında tahsîl ettiğiinden, şi'r ü inşâ ile iştigâlden zevk almış..."⁹ Bu ibârelerden anlaşıldığı üzere Kânî'nin edebî vukûfiyetiyle öne çıkan şahsiyet olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklarda Kânî'nin ilim tahsil hayatına dâir detaylı bilgiye ulaşılamamaktadır. Bu konuda nakledilen malumatta ise daha çok onun şiir ve inşâdaki kabiliyeti vurgulanmaktadır. Bütün bunlar onun gençlik yıllarından itibaren nazım ve nesir konusundaki ustalığının yanı sıra nüktedan kişiliğiyle de tanındığını göstermektedir.¹⁰ Buna ilaveten Kânî'nin biyografisini kaleme alanlar, onu şâirliğinden ziyâde nesirdeki başarılarını gündeme getirmektedir.

⁶ Osman Horata, "Son Klasik Dönem", *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2006), 2/476.

⁷ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî yâhud tezkire-i meşâhir-i Osmâniyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 4/74. Muallim Nâci "Tokatlı olduğunu bir mektûbunda münderic" ifadesiyle mektubunda yer aldığını belirtir. Mualim Nâci, *Esâmî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308), 261; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-â'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306), 5/3819; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 2/392; Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 44.

⁸ Mualim Nâci, *Esâmî*, 261; Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 44;

⁹ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 44.

¹⁰ Mualim Nâci, *Esâmî*, 261-262.

Kânî, daha genç iken intisap ettiği Tokat Mevlevîhânesi postnişini Abdülehad Dede'ye olan muhabbetini ve Mevlevihane'ye teveccühünü kırk yaşına kadar sürdürmüştür.¹¹ Ebüzziyâ Tevfik, Kânî'nin Mevlevî müntesibi olmasını ve İstanbul'a gidene kadar Tokat Mevlevîhânesi'ne gösterdiği bağlılığı şu ifadeleriyle dile getirmiştir. "Bir meslek-i edeb ü irfân olan tarîk-i Mevleviyye'ye intisâbı olduğundan, İstanbul'a gelinceye kadar Tokat Mevlevîhânesi'nden ayrılmamıştır."¹²

Kânî'nin tasavvufî hayata yönelmesinde Abdülehad Dede müessir olması hasebiyle adı geçen zâtın kimliğinden kısaca bahsedilecek olursa, o aslen Kıbrıslı'dır. Babası, Tokat Mevlevîhânesi şeyhliği görevinin yanı sıra müderrislik vazifesini de yürüten ve söz konusu Mevlevihane'nin imâr ve ihyâsında önemli hizmetlerde bulunduğu bilinen Mehmed Dede'dir. Mehmed Dede'nin, Abdülehad ve Ahmed adında iki oğlu olmuştur. Babasının vefatının ardından Abdülehad Efendi, Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmek üzere Konya'ya gitmiş; burada Konya Mevlevîhânesi şeyhi tarafından Tokat Mevlevîhânesi'ne postnişîn olarak tayin edilmiştir. Yaklaşık kırk yıl boyunca bu görevini sürdüren Abdülehad Efendi, bu süreçte çeşitli tayinler, aziller, mahkemeler ve çatışmaların yanı sıra Kıbrıs, Rodos, Sinop ve Bursa gibi şehirlere sürgün edilmek de dâhil olmak üzere pek çok zorlukla karşı karşıya kalmıştır. Tokat'ın siyâsî, ictimâî ve tasavvufî hayatında önemli rolü olan Abdülehad Dede, 1179/1766 yılındaki vefatına kadar Tokat Mevlevîhânesi'ndeki postnişînlük vazifesini devam ettirmiştir.¹³ Bu bilgiler doğrultusunda Kânî'nin mürşidi olan Abdülehad Dede'nin, Tokat tarihinde önemli bir yerinin olduğu söylenebilir.

Kânî ömrünün kırk yılını geçirdiği Tokat'tan İstanbul'a intikâl etmiş ve bu yolculuk, hayatında yeni bir sayfa açılmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda onun hayatını İstanbul'a gelişinden önce ve sonra olmak üzere iki döneme ayırmak mümkündür. Onun Pâyitaht'a gitmesine vesile olan kişi ise, Osmanlı devlet ricâlinden, âlimlere, şâirlere ve sanatkârlara değer veren dönemin ünlü sadrazâmı Hekimoğlu Ali Paşa'dır. Kânî'nin hayatında önemli rolü olması sebebiyle adı geçen paşadan bahsetmek uygun olacaktır.

Kânî'yi İstanbul'a getirerek, saray bürokrasisi arasına dâhil eden Hekimoğlu Ali Paşa Giritli olup, Hekimbaşı Nuh Efendi'nin oğludur. 1100/1689 İstanbul doğumlu olan, çocukluk ve gençlik yıllarında iyi bir tahsil gören Ali Paşa, devlet kademelerinde muhtelif vazifelerde bulunmuştur. Akranları arasında zekâ, zarafet ve terbiyesiyle dikkat çeken, diplomasiden anlayan, hayırsever kişiliğiyle tanınan, "Ali" mahlasıyla şiirler kaleme alan Hekimoğlu Ali Paşa, Sultan III. Ahmed döneminde (1703-1730) "hasa silâhşorü" olarak saraya alınmıştır. Bir süre sonra Dergâh-ı Âli kapıcıbaşları arasına giren Hekimoğlu Ali Paşa'ya Beylerbeyi ve Rumeli pâyesi verilmiş, Halep valisi olmuş, ardından vezâret rütbesiyle taltif edilmiştir. Diyarbakır ve Trabzon illerinde vali olarak görevlendirilmiş, akabinde Anadolu Beylerbeyliği'ne naklolmuştur. Tebriz'in fethinde

¹¹ Vakânüvîs Mehmed Edib Efendi, *Târih-i Edib*, İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar Bölümü nr: 3220, vr. 116; İsa Kayaalp, "Kânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/306.

¹² Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 45.

¹³ Bk. Erhan Afyoncu, "Tokat Mevlevîhânesi Şeyhi Abdülehad Dede (öl. 1179/1766) ve Tokat'ta İktidar Mücadelesi", 5. *Tokat Sempozyumu*, 14-16 Ekim 2022 Bildiriler, 1/136-157.

gösterdiği başarısıyla sadrazamlığa yükseltilmiştir. O, aynı zamanda Humbaracı Ahmed Paşa'yı (Comte de Bonneval) Osmanlı askerisine kazandırmıştır. İran'a dâir yürüttüğü politikası nedeniyle Girit valiliğine gönderilmiş, devamındaki vazifelerinde Bosna'ya nakledilmiştir. Buradan Mısır valiliğine, müteakiben Adana'ya tayin edilmiştir. Sonrasında tekrar sadrazamlığa getirilmiştir. Gelişen süreçte Midilli'ye sürgün edilmiş, arkasından Girit valisi olmuş ve Bosna'ya tekrar gönderilmiştir. İlerleyen dönemde Trabzon valisi olarak görev yapmış olup, Sultan III. Osman döneminde (1754-1757) üçüncü defa sadâret makamına tayin edilmiştir. Bir süre sonra hakkında çıkan kararın ardından katline hüküm verilmiş; ancak cezası Kıbrıs'a kalebent (kaleye kapatılma) olarak gönderilme cezasına dönüştürülmüştür. Ardından Rodos'a sürgün edilmiş ve daha sonra tekrar Anadolu valisi olarak atanmıştır. Çeşitli sebeplerle hayatı göç etmekle geçen Ali Paşa 1171/1758 yılında Kütahya'da vefat etmiş, buraya defnedilmiştir. 26 gün sonra vasiyeti gereği, İstanbul Kocamustafapaşa'da yaptırdığı câminin yanındaki türbeye ikinci defa defnedilmiştir. Oldukça hareketli hayat yaşayan Ali Paşa, böylece ölümünden sonra bir göç daha yaşamıştır.¹⁴ Hekimoğlu Ali Paşa gibi devrin hareketli ve nüfuz sahibi devlet adamıyla tanışması, Kânî'nin, Tokat sonrası hayatına bambaşka bir canlılık katmıştır. Anlaşıldığı üzere Kânî'nin Tokat'taki hayatında Abdülehad Dede, İstanbul hayatında ise Hekimoğlu Ali Paşa etkili olmuştur.

Hekimoğlu Ali Paşa'nın Kânî ile karşılaşması süreci ise şöyle gelişmiştir: Trabzon valisi iken, üçüncü defa sadâret makamına görevlendirilen Hekimoğlu Ali Paşa, vazifesinin başına geçmek üzere Trabzon'dan İstanbul'a giderken yol güzergahı üzerindeki Tokat'a uğramış, burada Kânî ile tanışmıştır. Görüşmeleri esnasında Kânî, okuduğu kasîde ile paşanın takdirini kazanmıştır. Hikmetli şiirleri ve nüktedan üslûbuyla Kânî'de farklı bir istidâd olduğunu fark eden Ali Paşa, müridinden izin alarak onu İstanbul'a götürmüştür.¹⁵

Tokat sonrası İstanbul hayatında Kânî, devlet bürokrasisinde çeşitli görevler üstlenmiştir. Bu bağlamda o, Hekimoğlu Ali Paşa'nın desteğiyle, yetişmesi için önce Dîvân-ı Hümâyûn Kalemî'ne alınmış, ardından Vüzerâ Dîvânı kâtipliği görevine getirilmiş, müteakiben Hâcegân¹⁶ rütbesine yükseltilmiştir. Kânî, memuriyet hayatı boyunca bir süre Sadrazam Yeğen Seyyid Mehmed Paşa'nın (öl. 1201/1787) Dîvân kâtipliğinde de istihdâm edilmiştir.¹⁷

¹⁴ Ali Paşa hakkında bk. Dilâver Ağazâde Ömer Vâhid Efendi, *Hadikatü'l-vüzerâ zeyli* (İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1271), 42-51; Reşad Ekrem Koçu, "Ali Paşa (Hekimoğlu)", *Reşad Ekrem Koçu İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1959) 2/686-688; M. Münir Aktepe "Hekimoğlu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/166-168; Sırrı Akıncı, "Hekimoğlu Ali Paşa ve Kânî Efendi", *Hayat Tarih Mecmuası* 2 (İstanbul 1971), 9/14-17.

¹⁵ Mualim Nâci, *Esâmî*, 261-262; Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 45; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 5/3819; Kayaalp, "Kânî", 24/306.

¹⁶ Hâcegân, Osmanlı devlet teşkilatında kalem âmirleri için kullanılan tâbir olup, Dîvân-ı Hümâyûn kâtipleri için söylenir. Mehmet İpşirli "Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/430-431.

¹⁷ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/74; Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 45; Davud Fatîh Efendi, *Tezkire-i hâtimetü'l-eş'âr* (İstanbul: İstihkam Alayları Litografya Destgâhı, 1271), 352.

Bilindiği üzere bürokratik hayatın kendine has birtakım çalışma koşulları vardır. Kaynaklarda Kânî'nin, pâyitahtın yaşam tarzına ve çalışma disiplinine uyum sağlamakta zorlandığı, bu sebeple İstanbul'dan ayrılmak istediği ifade edilmiştir. Kânî, bu talebini gerçekleştirmek maksadıyla Silistre valisinin Divân kâtibi vazifesiyle İstanbul'dan Silistre'ye gitmiş, bir süre bu hizmette bulunduktan sonra Ulah Beyleri'nin¹⁸ kâtipliğine tayin edilmiştir.¹⁹ Bu vazifesi esnasında yanında çalıştığı, Eflak Voyvadası (prens) Alexandre ile dostluk kurmuştur. Adı geçen kişiyle birlikte resmedilen, Bükreş Sinaia Müzesi'nde hâlen muhafaza edilen portesi,²⁰ Kânî'nin bahsi geçen bölgelerde bulunduğu açık bir delili olarak karşımızda durmaktadır.²¹ Eflak, Rusçuk, Bükreş ve civâr memleketlerde uzun yıllar kâtiplik vazifesini sürdüren Kânî, şiir ve mektuplarının önemli bir kısmını bu bölgelerde kaleme almıştır.²² Nitekim Kânî, Balkanlar'da bulunduğu yerleri Dîvân'ında şu ifadelerle zikretmiştir:

Gezdim Eflâk havâlisinde

Sonra nehr-i Tuna yalısında

Bir yere varmış idim Rusçuk nâm

*Kendü ma'mûr ahâlisi bekâm*²³

Bu şiirde görüldüğü üzere Kânî, Eflak dolaylarında gezdiğini, sonrasında Tuna kıyısında bulunduğunu, mamur ve mutlu hâli ile dikkat çeken Rusçuk adında bir bölgeye gittiğini belirtmektedir.

Kânî, Yeğen Mehmed Paşa'nın ikinci sadrazamlığı sırasında 1196/1782-83²⁴ yılında onun davetiyle İstanbul'a dönmüş, burada dîvân kâtipliği görevine devam etmiştir. Bir süre sonra mezkûr paşa ile arasının açılması²⁵ sebebiyle idama mahkûm edilmiş, fakat bu süreçte Reîsü'l-küttâb²⁶ Hayri Efendi'nin arayış bulmasıyla cezadan kurtulmuştur. Ancak karar gereği Limni adasına sürgüne gönderilmiştir.²⁷ Sürgündeki günlerini hayli zorluk ve sıkıntılarla geçiren Kânî, sonraki süreçte affedilerek İstanbul'a dönmüştür. Dervişliği, kitâbet vazifesi, seyahatleri, eserleriyle seksen yıllık hayatını oldukça hareketli geçiren Kânî, 1206/1791-92 yılında vefat

¹⁸ Kuzey Mekodanya ve Romanya'da yaşayan etnik gruplara ulâh denir.

¹⁹ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 45.

²⁰ Edebiyat kitaplarında bulunan Kânî'nin fotoğrafının, Hakkı Süha Zengin bahsi geçen fotoğraf olduğunu söyler. Hakkı Süha Zengin, *Edebî Portreler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 61.

²¹ Kayaalp, "Kânî", 24/306; Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 45.

²² Horata, "Son Klasik Dönem", 2/476.

²³ Ebû Bekir Kânî et-Tokâdî, *Dîvân* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 475/1), 24a.

²⁴ Ebüzziyâ Tevfik bu tarihi 1196/1782-83 olarak verir. *Ebüzziyâ, Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 46.

²⁵ Yeğen Mehmed Paşa ile arasının açılmasına gerekçe olarak Kânî'nin onun sırlarını ifşâ etmesi, laubâli tavrı takınması gösterilir. *Ebüzziyâ, Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 46.

²⁶ Reîsü'l-küttâb, Hâricîye Nâzırı bugünkü adıyla Dışişleri Bakanı.

²⁷ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 46; Fevziye Abdullah Tansel, "Kânî Ebû Bekir", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara Millî Eğitim Basımevi, 1974), 21/204.

etmiştir.²⁸ Eyüpsultan Camii civarında yer alan Küçük Emîr Efendi'nin kabrinin yakınında Feridun Paşa Türbesi'nin sağ tarafına defnedilmiştir.²⁹

Kânî'nin vefatına dair hatıralar arasında, mezar kitâbesiyle ilgili şöyle dikkat çekici bir rivayet yer almaktadır: Kânî hastalığı sırasında ziyaretine gelen dostlarına “Benim mezar taşıma ‘el-Fâtiha’ yazdırmayın. Ben Fâtiha dilencisi değilim.”³⁰ sözleriyle vasiyette bulunmuştur. Dolayısıyla onun mezar taşı kitâbesine “Rûhu için el-fâtiha” şeklindeki ifade yazılmamıştır. Mezar taşındaki ibârede görüldüğü üzere mizâhî yönü, onun âdetâ karakterinin temel yapısı hâline gelmiş ve son nefesine kadar bunu korumuştur. Biyografisini kaleme alan Ebüzziyâ Tefîk, “Kânî, üdebâ-yı Osmâniyye içinde ‘nev’î şahsına münhasır’ bir münşî-i sâhib-vâdîdir.”³¹ ifadeleriyle Kânî'yi kendine mahsûs üslûbu, istidâdı, kâbiliyeti olan bir şahsiyet olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda günümüzde “fâtiha” ifadesinin bulunmadığı mezar taşı kitâbesi, onun kendine hâs mizâhî vasfını anlatır mâhiyettedir. Bahse konu olduğu üzere Kânî'nin mezar taşı kitâbesinde “Hüve'l-Bâkî, Cennet mekân Ebû Bekir Kânî Efendi Rahimehullâh, sene 1206”³² ibaresi yer almaktadır.

Kânî gerek yaşadığı dönemde gerekse vefatının ardından ismi sıkça anılan müstesna şahsiyetler arasında yer almaktadır. Sevilen bir kişilik olması hasebiyle vefatına, bazı ibârelerle tarih düşürülmüştür. 18. yüzyılın meşhur Dîvân şâiri Sünbülzâde Vehbî (öl. 1224/1809), dönemin devlet adamlarından Halîl Nûrî Bey'e (öl. 1213/1799) gönderdiği, inşâ üslûbuyla kaleme aldığı mektupta ebced hesabıyla “Gitdi gevher idi gûyâ o ma'ârif kânî” ifadesini dile getirmiştir.³³ Böyle bir ibâre aynı zamanda adı geçen zâtın, edebî kâbiliyetini ve sanatkârlık hünerini ortaya koymaktadır. Zîrâ “kân” ile “gevher” arasındaki uyumu, “gûyâ” kelimesinin tevriyeli kullanımı, “Kânî” ismini direk vermeyerek ilhâm ve mârifet bağlamında zikretmesi, teşbih yoluyla onu “ma'ârif kânî” olarak vasıflandırması hem edebî inceliğin hem de Kânî'ye gösterilen muhabbetin göstergesi olması bakımından dikkate değerdir.³⁴ Kaynaklarda belirtildiğine göre Kânî'nin vefatına tarih düşüren bir başka kişi ise Seyyid Osman Sürûrî (1752-1814) olup, bu konuda şu ibâreyi zikretmektedir: “Her sözü ma'den-i cevher idi gitdi Kânî 1206.”³⁵ O, bu ifadeleriyle Kânî'nin sözlerinin cevher madeni gibi değerli olduğunu imâ etmektedir. Kânî'nin bedeninin toprağa, rûhunun semâyâ yükseldiği anlamına gelen vefatına ilişkin bir başka beyitte ise şu ifadeler dile getirilmektedir:

Hâke düşdi cesedi kalkdı havâyâ cânı

²⁸ Mualim Nâci, *Esâmî*, 262; Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 5/3819; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/74; Fatîn, *Tezkire-i hâtimetü'l-eş'âr*, 352.

²⁹ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/74. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/393.

³⁰ Mualim Nâci, *Esâmî*, 263; Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 44.

³¹ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 44.

³² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/393.

³³ Mualim Nâci, *Esâmî*, 262; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/392-393.

³⁴ Bilgi için bk. Ali Emre Özyıldırım, “Kânî'nin Vefatı Üzerine Sünbülzâde Vehbî'nin Halîl Nûrî Bey'e Gönderdiği Münşiyâne Tezkire ve Tarih Kıtası Üzerine”, *Zemin* 4 (2002) 64-83.

³⁵ Fatîn, *Tezkire-i Hâtimetü'l-eş'âr*, 353; Mualim Nâci, *Esâmî*, 262.

*Tîşe-i mevtle zîr ü zîr oldı Kânî, 1206.*³⁶

Görüldüğü üzere vefatına tarih düşürenler Kânî'yi mârifet ehli yönüyle, sözlerinin cevher misâli hikmetli olmasıyla ve ârif kişiliğiyle tanımlamışlardır.

1.2. Kişiliği

Osmanlı'nın nüktedan Mevlevî şâiri ve nâsiri olarak tanınan Kânî, hayatının bir dönemini Balkan şehirlerinde geçirmiştir. Bu bağlamda o, “Kırk yıllık Kânî olur mu yânî” meşhur sözünü Bükreş'te Ulah Beyleri'nin hizmetinde kâtip olarak görev yaptığı dönemde söylemiştir.³⁷ Rivâyete göre Kânî, söz konusu şehirde Hristiyan Romen kızına âşık olur ve onunla nikâhlanmak ister. Kız ise Hristiyanlığa girmesi hâlinde evlenebileceğini belirtir. Bu teklif karşında İslâmî hassasiyette sahip Kânî, zikredilen meşhur ifadesini dile getirmiştir.³⁸

Kânî'nin hayatını ele alan biyografik kaynaklarda, bahsi geçen sözün hangi bağlamda söylendiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, içkiye düşkünlüğü sebebiyle, onu bırakmadığı için bu sözü söylediğini iddia etmişlerdir ki, bunun zayıf ihtimâl dâhilinde olduğu dile getirilmiştir.³⁹ Diğer taraftan bazı yayınlarda Kânî'nin kişiliği, bahse konu olan sözü üzerinden tanımlanmıştır. Bu bağlamda şahsiyetinin objektif olarak değerlendirilebilmesi açısından ilgili rivâyetlerin ele alınması önem arz eder. Bu konuda Sırrı Akıncı, Kânî'nin İstanbul'da meşhur olduğunu, gittiği Balkan seyahatinde bir Boşnak kızı çok sevmesi sebebiyle içkiye başladığını, bu nedenle kabiliyetinin gittikçe donuklaştığını, içkiyi bırakması, tövbe etmesi hâlinde onunla evlenebileceği söylendiğinde o, “Artık çok geç, ben içkisiz yapamam tövbe kâr etmez.” diyerek, “Kırk yıllık Kânî olur mu yani?” ifadesini dile getirdiğini, hatta hayatını içki ve aşk ile boşuna ziyan ettiğini belirtir.⁴⁰ Sırrı Akıncı tarafından ileri sürülen bu ifadelerde, Kânî'nin hem içkisiz yapamam dediğini hem de hayatının boşa geçirdiğini söylemesi bir uyumsuzluk olarak gözükmektedir. Hayatını boşa geçirdiğinin farkında olan insan neden içkiye devam etsin ki? Benzer söylemler Halis Turgut tarafından da iddia edilmektedir. İçkiye eğilimini söz konusu edenlere karşı Kânî'nin, meşhur ifadesini söylediğini nakletmektedir. Bununla birlikte adı geçen zât, Kânî'yi içkiye ve kadınlara düşkün bir mizaca sahip olmasıyla nitelendirmektedir.⁴¹

Bahsi geçen yorumlardan hareketle dindar bir Mevlevî dervişine yakışmayan vasıfların, Kânî'de bulunduğu iddia edilmesi, eserlerinde kendisini tanıtan düşüncelerine uygun düşmemektedir. Öte yandan araştırmacılar tarafından devrinin güçlü şâir, yazarları arasında

³⁶ İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992), 347.

³⁷ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 45.

³⁸ Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Kültür Üniversitesi Yay., 2016), 751.

³⁹ Önder Göçgün, “18. Yüzyıl Klasik Türk Şiiri'nin Nüktedan Bir Mevlevî Şairi: Tokatlı Kânî”, *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986* (Ankara 1987), 569.

⁴⁰ Sırrı Akıncı, “Hekimoğlu Ali Paşa ve Kânî Efendi”, *Hayat-Tarih Mecmuası* 2 (Ekim 1971), 9/17.

⁴¹ Halis Turgut Asarkaya (Cinlioğlu), *Tokat Vilâyeti Meşhurları* (Samsun: Aksiseda Matbaası, 1949), 1/ 60-61.

gösterilen ve Hekimoğlu Ali Paşa, Yeğen Mustafa Paşa gibi dönemin sadrazamlarının takdirini kazanmış, gittiği Balkanlarda Ulah Beyleri tarafından sevilmiş, Osmanlı bürokrasisinde uzun yıllar kâtiplik görevinde bulunmuş, Mevlevî Dedesi Abdülehad Efendi'ye intisaplı bir derviş olarak şiir ve inşâ sahasında muhtelif eserler kaleme almış bir zâtın içkiye düşkünlüğünün vurgulanması, “tevbe kâr etmez” ifadesini söylediği iddiası, Kânî'nin ârif kişiliğiyle, hayat hikâyesiyle, eserlerinde zikrettiği düşüncelerle örtüşmemektedir. Nitekim Dîvân'ının muhtevası incelendiğinde böyle bir kanaate ulaşmak mümkündür.

Kânî hakkında değerlendirmede bulunan yazarların, ondan yaklaşık bir asır sonra benzer yorumları dile getirdikleri tespit edilmektedir. Nitekim bu konuda Muallim Nâci (1849-1893), herhangi bir kayıt altında bulunmak istememesi nedeniyle Kânî'nin, İstanbul'daki hayatını laubâli şekilde geçirdiğini söyler. Bununla birlikte Mevlevî yoluna girmesiyle mânen iyileşme yaşadığını, böylece uzleti tercih ettiğini belirtir. Muallim Nâci, onun bu durumunu şu ifadelerle belirtir: “Hiçbir kayd altında bulunmak istemeyen Kânî, kâh Dîvân Kalemi'ne mensûbiyet sûretiyle İstanbul'da, kâh dîvân kitâbeti hizmetiyle hâricde vakit geçirdi.”⁴² Benzer cümleleri Şemseddin Sâmî (1850-1904) de zikreder. O da Kânî'yi laubâli ve kalender meşreb kimse olarak tanımlar. Mevlevî tarikatına intisap ederek yaşadığı inzivâ hayatıyla onun köşesine çekildiğini anlatır.⁴³ Benzer değerlendirmeyi Mehmed Süreyyâ da (1845-1909) nakleder.⁴⁴ *Osmanlı Şuarâ Tezkiresi* müellifi Fatîh Efendi (1814-1866) ise bu konuda Kânî'nin, Sultan Abdülmecîd dönemi (1839-1861) şâirleri arasında yer aldığını, önceki hayatında ayyaş ve içkiye düşkün iken, Mevlevî tarikatına intisâbıyla inzivâ hâli yaşadığını ve bu olumsuz durumdan uzaklaştığını söyler.⁴⁵ Tanzimât Dönemi (1839-1876) müelliflerinden Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Bey (öl. 1312/1895) de Kânî hakkındaki değerlendirmesinde “Rûm'un mehere-i şuarâsından idi.” ifadesiyle onu, Anadolu şâirlerinin hünerlilerinden biri olarak kabul eder. Bununla birlikte Kânî'nin evvelki hâlinde ayyâş iken Mevlevî müntesibi olmasıyla sâlih hâle dönüş yaptığını belirtir.⁴⁶ Öte yandan Kânî hakkında gündeme getirilen yorumlardan biri de onun Tokat'ta Mevlevî müntesibi olduğu, İstanbul'a geldikten sonra ise tamamen farklı bir hayatın içinde yer aldığı şeklindedir. Gelişen süreçte Kânî'nin, Limni'ye sürgün edilmesinin ardından affedilerek İstanbul'a dönmesi, tekrar Mevlevîliğe bağlılığını kuvvetlendirerek inzivâ hayatı yaşaması, bu esnada Nakşî, Bektâşî ve Kâdirî tarikatlarıyla ilgilenmesi, söz konusu tarikatların pîrlerini öven şiirler kaleme alması gibi muhtelif yorumlar ortaya konmuştur.⁴⁷ Bütün bu zikredilenlerden hareketle, Kânî'nin hayatına dair süreç ve ilgili yorumlar bütüncül bakış açısıyla incelendiğinde, yaşananların sıralaması açısından uyum problemi olduğu görülmektedir.

⁴² Muallim Nâci, *Esâmî*, 262.

⁴³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 5/3819.

⁴⁴ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/74.

⁴⁵ Fatîh, *Tezkire-i hâtimetü'l-eş'âr*, 352-353.

⁴⁶ Yağlıkçızâde Ahmed Rifat, *Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300), 6/70.

⁴⁷ Horata, “Son Klasik Dönem”, 2/476-477.

Kânî'nin biyografisini ele alan kaynaklarda, onun Mevlevî tarîkatına intisâbının doğup büyüdüğü Tokat'ta gerçekleştiği, Hekimoğlu Ali Paşa ile tanışmasının ardından şeyhinin izniyle İstanbul'a geldiği, burada bürokraside kâtiplik ile iştigâl ettiği, ardından Balkanlar'a gittiği şeklinde bir süreç nakledilir. Fakat söz konusu yorumlarda, onun İstanbul'da iken Mevlevî tarîkatına intisâbından bahsedilmesi, kaynaklarda yer alan bilgilerle çelişkili bir durum arz eder. Öte yandan Kânî'nin eserlerinin üslup ve muhtevâ bakımından takdirle karşılandığı bilinmektedir. Bununla birlikte pâyitahta Osmanlı'nın ileri gelen paşalarının himâyesinde uzun yıllar kâtiplik vazifesini yürüttüğü malumdur. Diğer taraftan onun, tasavvufun temel prensibi olan "kendini bilme" mevzusuna hayli önem verdiği görülmektedir. Dîvân'ında yer alan düşünceler, bu ilkeye olan hassasiyetine işaret eder ki, nitekim onun bu yönünü, Yeğen Mehmed Paşa'ya yazdığı mektuptaki "A Pâşâm! İnsan iptidâ kendisini bilmeli de sonra başkasına öğüt vermeli."⁴⁸ ifadelerinde görmek mümkündür. Aslında dile getirilen bu hususlar onun ayyâş değil, şuurlu ve müdrik bir şahsiyetinin kanıtı mahiyetindedir.

Kânî hakkındaki yorumlardan anlaşıldığı üzere onun nüktedân kişiliğinin, laubâlilik olarak algılandığı görülmektedir. Bu konuda Muallim Nâci: "Ömrünün kısm-ı küllisini son derecede bir lâubâlîlik âleminde ifnâ ettikten sonra bereket-i tarîkat ile samt-i salâh ric'at ü ihtiyâr-ı uzlet eylemiştir."⁴⁹ cümleleriyle bunu ifade etmiştir. Muallim Nâci, Kânî'nin ömrünün büyük kısmını laubâlî şekilde geçirdikten sonra, intisâb ettiği Mevlevî yolunun bereketiyle hâlinde düzelmeye olduğunu ve uzlete çekildiğini belirtmiştir. Bu çerçevede nakledilen bilgilerle Kânî'nin hayatına dâir malûmât arasında göze çarpan bir uyumsuzluk, muhtemelen onunla, müellifler arasındaki zaman farkından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kânî 1712-1792 yılları arasında, Muallim Nâci ise 1849-1893 seneleri arasında yaşamıştır. Aralarındaki bir asrı aşkın zaman farkı nedeniyle sunulan bilginin sıralamasında bazı takdim ve tehirler söz konusu olabilir. Bu durum Şemseddin Sâmî ve Kânî'nin biyografisini kaleme alan diğer müellifler için de geçerlidir. Bir başka ifadeyle Kânî'den bahseden eserler, onun döneminde kaydedilmediği için bilgilerin tam ve doğru bir şekilde aktarılması konusunda bazı sorunlar yaşanmış olabilir. Öte yandan Kânî'nin bekrî olduğu da söylenebilir. Fakat bu durum onun hayatının bir kısmında gerçekleşmiş olmalıdır. Zîrâ eserlerinin muhtevâsına bakıldığında ömrünü ayyâş bir şekilde geçirmediği aksine, dinî ve tasavvufî kişiliği ile öne çıktığı görülmektedir.

1.3. Edebî ve Sûfî Kimliği

Osmanlı'da 18. yüzyılın önde gelen nazım ve nesir ustaları arasında yer alan Kânî, coşkun tabiata sahip kişiliğiyle, gönlünden taşanları şiir ve nesir türü yazılarında dile getirmiştir. Bununla birlikte o, meşrebine uyumlu bulduğu Mevlevî tarîkatına intisap etmiştir.⁵⁰ Üstelik Tokat Mevlevîhânesi'ne olan bağlılığını İstanbul'a gelinceye kadar sürdürmüştür.⁵¹ Nitekim Muallim

⁴⁸ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 49; Sadettin Nüzhet, *Tanzimat'a Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Numuneleri* (İstanbul: Sühulet Kütüphanesi, 1931), 612.

⁴⁹ Muallim Nâci, *Esâmî*, 262.

⁵⁰ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/74. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/393.

⁵¹ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 44.

Nâci, Kânî'nin başında sikkesi ile söz konusu Mevlevîhânenin hizmetinde bulunduğunu ve gelişen süreci şu ifadelerle dile getirmiştir:

Tarîkat-ı Mevleviyye'ye intisâbı olmak cihetiyle başında sikke Tokad Şeyhi hizmetinde bulunduğu hâlde, Hekimoğlu Ali Paşa tarafından üçüncü defa olarak sadârete med'uvven gelirken Tokat'a uğramakla Kânî, kasîde ve târîh takdîmine şitâb ederek nazar-ı takdîrlerini celb eylediğinden Paşa kendisini izn-i şeyh ile dairesine alıp birlikte İstanbul'a getirmiştir.⁵²

Bu çerçevede Kânî'nin terceme-i hâlî bağlamında laubâli, rindmeşreb karakteri vurgulanırken, dindâr-sûfî kişiliğinin yansıtılmadığı görülmektedir. Oysa Hz. Peygamber'i methettiği, ona şefaât talebini dile getirdiği şiirlerinde Kânî'nin Hz. Peygamber sevdalısı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şu şiiri bahse konu özelliğine örnek teşkil etmektedir:

Ümîd eyler cihân senden 'inâyet yâ Resûlallâh

*Unutma bende-i hâsın şefâ'at yâ Resûlallâh*⁵³

Kânî bu beytinde, Hz. Peygamber'in tüm cihân için inâyet kaynağı olduğunu, kendisinin de onun has bendesi arasında bulunduğunu belirterek şefaât talebini dile getirmiştir.

Güçlü mizâh ustası olan Kânî'nin, söylemlerinde bu yönünü oldukça fazla öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim bu konuda "Benim Sultânım" ile başlayan bir mektûbunda, "Özr-i şerîsi yogısa zâde-i pîr-i mugânı terdîf-i matiyye-i teşrif buyurursanız (...) Câm-î-zâde Piyâle Beg dahî teşrîf ideceklerdür. (...) Kebâbî Efendi (...) Sürâhî Çelebi ser-i sufrada teşrîfinüze nigerândur ve's-selâm"⁵⁴ ifadesiyle Kânî, düzenlenen bir meclise davetlilerden "Câmîzâde Piyâle Beg", "Kebâbî Efendi" ve "Sürâhî Çelebi" gibi isimler etrafında bahsederek nüktelerini dile getirmektedir.

Şiir ve nesirde Kânî'nin nükteli söz söyleme kabiliyeti, biyografisini kaleme alanlar tarafından sitayişle bahsedilmiştir. İstanbul'a gelmeden önce memleketi Tokat'ta iken, söz ustalığındaki istidadının farklılığıyla tanınmıştır.⁵⁵ Bu konuda Ebüzziyâ Tevfik, Kânî'yi, döneminde benzerlerinin beşi ya da altıyı geçmediği edîb ve fazilet ehli kişiler arasında zikretmiştir. Ayrıca o, Kânî'nin ciddi eserler yazabilecek kabiliyette olmasına rağmen, mizâhi tabiatının, edebî üslubuna tesir ettiğini belirtmiştir. Diğer taraftan mektuplarında ve şiirlerinde mizah unsuru ifadelerin yanı sıra, fikir ve mânâ bakımından insanı hayran bırakan âhenkli, akıcı ve muntazam ibârelerinin olduğunu dile getirirerek, bu hususta şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Kânî, ekser akvâm-ı fâzılada emsâli nihâyet beşi, altıyı geçmeyen ve nevi'leri şahıslarına münhasır olan üdebâdan ma'dûddur. Ya'nî ciddiyâta hasr-ı ifâde etmek iktidârını hâiz olduğu hâlde tabîatındaki hâssa-i meâka mağlûbiyetle takrîrinde, tahrîrinde hezl ü mizâhı i'tiyâd etmiş

⁵² Mualim Nâcî, *Esâmî*, 261-262.

⁵³ Kânî, *Dîvân* (Mehmed Âsım Bey, 475/1), 4b.

⁵⁴ Kânî, *Dîvân* (Mehmed Âsım Bey, 475/1), 172 b.

⁵⁵ Önder Göçgün, "Kânî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2004), 5/323.

bir edîb-i bî-müdânîdir. Bu mağlûbiyet ilcâsıyladır ki, yazdığı mektûblar, söylediği gazeller hep hezl-âmîzdir. (...) tarafdârlarını hayrân edecek kadar (...) fikr ü ma'nâca muntazam ve ibâre ve ifâdece selîs (düzgün açık ifadeleli) muharrerâtı da vardır.⁵⁶

Dönemin dinî, siyâsî, ictimâî, iktisâdî, kültürel hayatını yansıtmaları bakımından Kânî'nin Dîvân'ı ve mektupları büyük önem arz eder. Övgü ve yergilerini mizâh ustalıkla aktaran Kânî'nin şiirleri, araştırmacılar tarafından nesirdeki becerisiyle kıyaslanarak incelenmiştir. Bir başka ifadeyle Kânî'nin biyografisini kaleme alan kişiler, ifade mükemmelliği açısından nesirlerinin, şiirlerinden daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Bursalı Mehmed Tâhir Efendi (1861-1925), üslûptaki latifesi, hazır-cevap kâbiliyeti, müstesnâ kişiliğiyle Kânî'yi Araplar'ın Ebû Nüvâs'ına,⁵⁷ Acemler'in Ubeyd-i Zâkânî'sine⁵⁸ benzetmiştir. Ayrıca Bursalı, Kânî'ye dâir şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Ona göre Kânî mizaha meyletmeyip ciddî fikrî eserlere ağırlık verseydi, edebiyat tarihimizde tek adam olma mertebesine ulaşır.⁵⁹

Kânî hakkındaki benzer düşüncelerini Ebüzziyâ Tevfik şu cümlelerle beyan etmiştir: “Kânî'nin tabîatı mâil-i hezl olmayıp da mizâh olan inhimâki kadar ciddiyâta sarf-ı efkâr etmekteği lâzım gelse idi, târîh-i edebiyâtımızda mertebe-i infirâdı kendisi ihrâz eylerdi.”⁶⁰ Görüldüğü üzere Ebüzziyâ, yazılarını mizahtan ziyâde ciddî üslup tarzında söylemiş olsaydı, Kânî'nin edebiyat tarihinde önemli bir yer edineceğini dile getirmiştir. Buradan hareketle Kânî'den bahseden müellifler, onun kendine özgü istidadını takdir etmişlerdir. Nitekim Osmanlı şiirine dair değerlendirmeleriyle tanınan İskoçyalı şarkiyatçı Elias John Wilkinson Gibb (1857-1901) de Kânî'yi Türk Edebiyatı'nın eşsiz şahsiyetlerinden, devrinin başarılı şâirlerinden ve iyi derecede mektup yazarlarından biri olarak tanımlamıştır. Ona göre Nâbî, Nefî, Nedim gibi büyük şâir sayılmasa da Kânî, sanatlı nesir sahasında öne çıkan bir kişiliktir.⁶¹

1.4. Eserleri

Türkçe, Arapça ve Farsçaya vâkıf olan, her üç dilde şiir ve nesirleri bulunan Kânî'nin eserleri, özellikle Dîvân'ı ve Mektûbât'ı çerçevesinde ele alınabilir. Diğer taraftan teliflerinin bir kısmının kaybolduğundan bahsedilmektedir.⁶²

⁵⁶ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 43.

⁵⁷ Ebû Nüvâs (ö. 198/813), Abbâsiler'in ilk döneminde Arap şiirine yeni üslup getiren kişi olarak bilinir. Bk. Nasuhi Ünal Karaaslan, “Ebû Nüvâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/205-207.

⁵⁸ Ubeyd-i Zâkânî hicivleriyle tanınan İranlı şâirdir. Bk. Hasan Çiftçi, “Ubeyd-i Zâkânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/16-17.

⁵⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/ 392.

⁶⁰ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 44.

⁶¹ Feyziye Abdullah Tansel, “Kânî Ebû Bekir”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara Millî Eğitim Basımevi, 1974), 21/204.

⁶² Muallim Nâcî, *Osmanlı Şairleri*, haz. Cemâl Kurnaz (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1986), 255.

a) Dîvân: Meşrebi yönüyle yazdıklarına iltifat etmeyen Kânî'nin, kaleme aldığı şiirleri dağınık bir hâlde iken, Osmanlı vak'anüvisi Halîl Nûrî Efendi (öl. 1213/1799) tarafından tertiplenerek basılmıştır.⁶³

b) Mektupları: Muhtelif kişi ve devlet adamlarına yönelik olarak kaleme aldığı manzum ve mensur nitelikteki mektupları "Münşeât",⁶⁴ "Letâifnâme",⁶⁵ "Hezliyyât",⁶⁶ "Hirrenâme"⁶⁷ gibi isimlerinden müteşekkil olup, çok sayıda yazısını ihtivâ etmektedir. Bu bağlamda Kânî'nin "Dîvân", "Münşeât", "Na't-ı Şerîf", "Letâifnâme", "Gazeliyyât" gibi isimlerle Anadolu ve İstanbul'un muhtelif kütüphanelerinde eserlerinin nüshaları kayıtlı bulunmaktadır.⁶⁸ Hem mürettep "Dîvân"ın hem de "Münşeât"ın kütüphanelerde yer bulması, Kânî'ye verilen değerin göstergesi olması bakımından önemlidir.

Kânî'nin mektuplarının muhtevasına bakıldığında, dönemin sosyo-kültürel hayatını yansıtan kendine has dil ve üslup özelliği dikkat çeker. Konularını âyet ve hadîslerden referansla anlattığı mektuplarında secî', atasözü, Türkçe, Arapça, Farsça olmak üzere üç dilde beyitlerle nükte, yergi, taşlama gibi unsurları kullanarak zengin bir ifade tarzı sunar.⁶⁹ Bu bağlamda atasözleri, deyimler, halk söyleyişleri ile farklı işlerlik kazandırdığı mektuplarında onun ustalığı rahatlıkla görülür. Kedinin ağzından sahibine yazdığı "Hirre-nâme" adlı mektubu⁷⁰ onun bu yönüne örnek verilebilir.

Kânî'nin zikredilen eserlerinin dışında "Be-nâm-ı Havâriyyûn-i Bürûc-ı Fünûn"⁷¹ adlı eseri, Eflak Voyvodası'nın isteği üzerine, onun yeğenine Türkçe öğretmek amacıyla bir konuşma kılavuzu şeklinde hazırlanmıştır.⁷²

Kânî'nin eserleri konusunda muhtelif yorumlar ileri sürülmüş, şiir ve nesirdeki kabiliyeti takdirle karşılanmıştır. Bu doğrultuda görüş beyan edenlerden biri de Fatîn Efendi olmuştur. Adı geçen zât, Kânî'nin şiir ve inşâda döneminin önde gelen şahsiyetlerinden olduğunu, işin erbâbı tarafından bu yönünün bilindiğini şu ifadelerle belirtir: "Şiir ve inşâda yegâne bir şâir-i bî-bahâne olup, nazm ve nesri, şâirâne ve münşiyâne olduğu erbâb-ı maârif indinde ma'lûmu

⁶³ Kânî, *Dîvân*, (Mehmed Âsım Bey, 475/1), 475/1.

⁶⁴ Münşeât, mektup başta olmak üzere her türlü resmî ve husûsî yazıyı toplayan eserlerin genel adıdır.

⁶⁵ Divân Edebiyatı'nda içerisinde latife türü güldürücü öğelerin bulunduğu metinlere letâifnâme denir.

⁶⁶ Hezl, ciddi fikirlerin mizâhî anlatımla ifade edildiği edebî türdür. Çoğulu "hezliyyât" veya "hezeliyyât"tır.

⁶⁷ Hirre-nâme, kedinin ağzından yazılan metinlerdir. Bu alanda ilk akla gelen Kânî olduğu gibi Nâmık Kemal, Samipaşazade Sezai, Tevfik Fikret gibi edebiyatçılar da bu türde yazılar kaleme almıştır.

⁶⁸ Kânî'nin eserlerinin yer aldığı bazı kütüphaneler şöyledir: *Letâifnâme* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 534506); *Dîvân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdü Bey, 358881); *Dîvân* (Kütahya: Vahid Paşa Kütüphanesi, 520228); *Dîvân* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, 40343); *Münşeât* (Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, 127454).

⁶⁹ Dilek Batıslam, "Tokatlı Ebû Bekir Kânî'nin Mektuplarında Görülen Bazı Üslup Özellikleri", *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi UTEK 2007, 27-28 Ağustos 2007, (İstanbul 2009)*, 80.

⁷⁰ Heyet, "Kânî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1997), 6/158.

⁷¹ İlgili eser, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Emanet Hazînesi Kitaplığı, 001158 numarada kayıtlıdır.

⁷² H. Dilek Batıslam, "Tokatlı Ebu Bekir Kânî'nin Bir Mektûbu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2006), 70.

müşellemdir.”⁷³ Benzer değerlendirmeyi Muallim Nâcî de şöyle yapar: “Henüz pek genç iken vatanında şiir ve inşâ ile müşârûn bi’l-benân olmuş idi.”⁷⁴ Bu ifadelerle Kânî’nin, şiir ve inşâda memleketinde genç yaşta parmakla gösterilen kişi olduğuna dikkat çeker. Diğer taraftan “Münşeât”ının, şiirlerine galip geldiğini de vurgular.⁷⁵ Nitekim Muallim Nâcî, ilgili mevzudaki kanaatini şu cümlelerle zikreder:

Elsine-i selâse üzere bir hayli nuût, kasâid, tevârih ve sâire ile birkaç yüz gazelden müteşekkil Dîvânı, yüz yirmiye garîb parça-yı hâvî “Münşeât”ı görülmüşdür. Kânî’nin şiirce o kadar ehemmiyeti olmaz. Fakat mizâh âmîz olarak yazdığı Mektûbât’a atf-ı nazar olunursa inşâca bir sâhib-i vâdî olduğu teslim edilir. Merhûma birçok letâif isnâd olunur.⁷⁶

Muallim Nâcî, bu ifadelerle Kânî’nin na’t, kasîde, gazelden müteşekkil Dîvân’ı ve çok sayıda mektubu bulunduğunu, ayrıca şiirlerinden ziyade mektuplarının daha kıymete değer olduğunu dile getirir. Bursalı da Kânî’nin nazımının, nesir kadar üstün olmadığını belirtir.⁷⁷ Hülâsa, Kânî’nin nazımdan daha çok nesirdeki başarısı öne çıkarılır ki, bu bağlamda Ebüzziyâ Tevfik, nazımının nesir kadar etkili olmamasının nedenini şu ifadelerle açıklar: “Müşârûn ileyh el-sine-i selâsede inşâd-ı nazım iktidârını hâiz idi. Fakat tab’an şâir olmadığı ve eş’ârını ise kudret-i ilmiyyesi ile inşâd eylediği cihetle nazmı, nesri kadar sevimli değildi.”⁷⁸ Ebüzziyâ bu cümlelerinde üç dilde şiir yazabilen Kânî’nin, yaratılışı itibarıyla şâir ruhlu doğmaması, şiirlerini kendi ilmî birikimiyle dile getirmesi hasebiyle nazımının nesir kadar etkili olmadığını söyler.

Buradan hareketle Kânî, şiirlerinden ziyade mektuplarıyla nesirde usta bir şahsiyet olarak kabul görür. Diğer taraftan mektuplarında ciddiyet ve mizah bir bütünlük arz eder.⁷⁹ Bu çerçevede bazen ciddiyetle başladığı mektubunu mizahla, bazen de tersi olacak şekilde tamamlar.⁸⁰ Hz. Peygamber’e özel yazdığı na’tlar hâricinde genelde şiirlerinde nükteli söyleyişlere yer verir. Anlaşıldığı üzere zengin ifade üslûbuyla Kânî, devrinin önde gelen hiciv üstadı olarak kabul edilir.⁸¹

Hülâsa, Kânî’nin şiir ve nesirleri üzerinde görüşlerini dile getirenler, onun edebî kabiliyetine ve mizahî kişiliğine özellikle dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte şiir ve nesir türü yazılarını kıyaslayarak bir değerlendirme yapmışlardır.

⁷³ Fatîn, *Tezkire-i hâtimetü’l-eş’âr*, 353.

⁷⁴ Muallim Nâcî, *Esâmî*, 261.

⁷⁵ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/74.

⁷⁶ Muallim Nâcî, *Esâmî*, 262-263.

⁷⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/393.

⁷⁸ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 47.

⁷⁹ Atilla Özkırımlı, “Kânî”, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Cem yayınevi, 1984), 3/715.

⁸⁰ Ebüzziyâ, *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*, 43.

⁸¹ Heyet, “Kânî Ebû Bekir Efendi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 5/146.

2. Kânî'nin Dîvân'ı Ekseninde Tasavvufî Düşünceleri

Kânî'nin hacimli Dîvân'ında⁸² terkîb-i bend, gazel, kasîde, mersiye, tahmîs, tesdîs gibi farklı türler etrafında muhtelif dinî ve tasavvufî mevzular yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu eserin muhtevasına bakıldığında bazı devlet adamlarına, sultanlara, karşılaştığı olaylara, seyahatlerine, irtibat kurduğu kişilere ve toplumda şahit olduğu mes'elelere kendine has üslubu, mizahî yeteneğiyle deyim ve atasözleri gibi geleneksel-kültürel dinamikleri de kullanarak zikrettiği şiirlerden müteşekkil olduğu görülmektedir.

Kânî'nin Dîvân'ında besmelenin önemine dair beyitlerin hemen ardından Hz. Peygamber'e itaâte, ona olan muhabbete, onun şefaatine ve faziletine dâir na't-ı şerîfler yer almaktadır. Bu bağlamda onun ifadelerinde dindar-sûfî kişiliğinin iz düşümünü görmek mümkündür.

Kânî, "Der vasf-ı Besmele-i şerîfe" başlığı ile diğer tasavvufî klasik eserlerde olduğu gibi, Dîvân'ına besmele ile başlar. Özellikle besmelenin önemi üzerinde durur.

Cihânı kaplamışdır pertev-i envâr-ı bismillâh

*Kamaştırmış dü kevnün dîdesin dîdâr-ı bismillâh*⁸³

Besmelenin faziletini zikrettiği bu beytinde, "Bismillâh"ın nûrunun kâinatı kapladığını, onun harikulâdeliğinin iki cihanın gözlerini kamaştırdığını söyler.

2.1. Hz. Peygamber Sevgisi Temelinde Kulluk Bilinci

Allah'a ve Resûlü'ne sevgiyi her şeyin üzerinde tutan sûfîler, tasavvufun temel prensiplerinden olan "muhabbet" konusuna ayrı bir önem vermiştir. Nitekim muhabbeti, Muhammed b. Fazl "Sevgilinin muhabbeti hâriç gönülden her sevginin zâil olmasıdır." diye tanımlarken Kettânî, "Bütün tercihlerin Sevgili lehinde yapılmasıdır." derken, benzer şekilde Cüneyd-i Bağdâdî ise "kalbin aşırı meyli" olarak tarif etmiştir.⁸⁴ Diğer taraftan imân ve amelin derin muhabbeti içinde barındırdığı bilinmektedir. Malum olduğu üzere muhabbetin olmadığı yerde hakıyla itaât ve teslimiyetten bahsedilememektedir. Bu bağlamda sûfîlere göre teslimiyetle şekillenen ubûdiyyet, rubûbiyyeti müşâhade etme anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle ubûdiyyet, ibadetleri hakıyla edâ eden kişinin, Allah'ın ganî, kendisinin fakîr olduğunu hissetmesidir.⁸⁵

Hak Te'âlâ çûn 'edî'ûnî' dedi Kur'ân'da

*Enbiyâya hem ulü'l-emre itâ'atdür becây*⁸⁶

⁸² Dîvân üzerinde akademik çalışma yapılmıştır. Bk. Ebu Bekir Kânî, *Kânî Dîvânı/Tenkidli Metin ve Tahlil*, haz. İlyas Yazar (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012),

⁸³ Kânî, *Dîvân*, 3a.

⁸⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 409.

⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 281.

⁸⁶ Kânî, *Dîvân*, 43b.

Kânî, muhabbet konusunu “*Ey iman edenler! Allah’a, Peygamber’e, sizden olan emir sahiplerine itaât edin.*”⁸⁷ âyetinden referansla ele alır. Allah’a, Hz. Peygamber’e ve ulü’l-emre itaâti, benzetme yoluyla el ve ayak gibi vücudun birbirini tamamlayan unsurlarıyla ilişkilendirir. Bu çerçevede insanın sıhhati anlamında söz konusu organlar nasıl önemli ise bireyin, toplumun selâmeti bakımından Allah’a, Elçisi’ne ve hakikat ehli yöneticilere itaâtin aynı ölçüde gerekli olduğunu söyler.

Ya’ni itdi tâ’atıyla tâ’at-ı peygamberî

Hem ulü’l-emrin itâ’atin çü ser-pâ dest-i pâ’⁸⁸

Tasavvufî telakkiye göre Hz. Muhammed bütün âlemlerin varlık sebebi ve mevcûdâtı aydınlatan bir nûrdur. Bununla birlikte Allah’a muhabbet, Resûlüne muhabbetle doğrudan irtibatlı olması hasebiyle Kânî, Dîvân’ında besmele ile ilgili beyitlerin ardından, Hz. Peygamber sevgisine dâir na’tlara yer verir. Kânî’nin, Hz. Muhammed sevgisi temelinde dile getirdiği beyitleri, onun peygamber âşığı bir şahsiyet olduğunun açık göstergesidir.

Şeb-i mi’râcda na’l-i şerîfin nakşın almış çarh

Biri meh birisi mihr-i semâdır yâ Resûlallâh⁸⁹

Hz. Peygamber’in mühim mucizelerinden “Mirâc” hâdisesi, tasavvufî anlatımda zikredilen mevzular arasında yer alır. Kânî, Resûlüllah’a yönelik muhabbet bağlamında “Mirâc” mucizesini ele alır. Ona göre muhabbetin en ulvî derecesi olan Mirâc ile semânın, onun na’l-i şerîfi’nin yani ayağının izini aldığını, bunlardan birinin ay, diğerinin güneş olduğunu belirtir. Bir başka ifadeyle ay ve güneşi, muhabbetin zirve noktası olan Mirâcın iz düşümü olarak kabul eder.

Eğer rûz-i cezâda sâhib olmazsan değil cennet

Cehennem de bana nefret-nümâdur yâ Resûlallâh⁹⁰

Hakk’a muhabbete vesile olması hasebiyle peygamber sevgisi, muhabbetin zirve noktasını teşkil eder. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “*Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.*” buyurulmaktadır.⁹¹ Bu bağlamda Peygamberî muhabbetten nasiplenmeyen, Hakk’ın muhabbetinden nasiplenemeyeceği anlayışını benimseyen Kânî, şiirinde Hz. Peygamber’e olan sevgisini ve Kıyamet günü kendisine sahip çıkma beklentisini dile getirir. Bu talebinin gerçekleşmemesi hâlinde cennet ve cehennemin kendisi için bir anlam ifade etmeyeceğini belirtir.

Hakk’ın bir dânesiydi çün o dürr-i bahr yektâ

⁸⁷ en-Nisâ 4/59.

⁸⁸ Kânî, Dîvân, 43b.

⁸⁹ Kânî, Dîvân, 3a.

⁹⁰ Kânî, Dîvân, 3a.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/31.

Ne kim var ise bildürdi anâ pinhân eger peydâ⁹²

Kânî bu şiirinde Hz. Peygamber'e özel değer atfederek onun hakikat deryâsının eşsiz tek incisi olduğunu, ulvî mertebesinden dolayı Allah Teâlâ'nın gizli-açık her şeyi ona bildirdiğini söyler. Sonraki beyitlerde, *Kânî gönülle gel bu gönülsüz yeri değil⁹³* ifadeleriyle Hz. Peygamber'in çağrısına gönüllü tâbi olmanın önemine dikkat çekerek, bu yolda gönülsüz mesâfe kat edilemeyeceğini vurgular. Zîrâ gönüllere hitâb eden Nebî'nin, hakkıyla anlaşılması, ancak ona gönüllü olarak tabi olmakla mümkün olur.

Garîb-i bî-kesem dergâha geldim yâ Resûlallâh

Gedâyam bî-nevâyam şâha geldim yâ Resûlallâh⁹⁴

Hz. Peygamber'in huzûruna garib ve kimsesiz olarak geldiğini belirttiği bu ifadelerinde Kânî, muhabbet vasıtasıyla ulaştığı "fenâ" hâlini anlatır. Buradan hareketle onun tasavvuftaki fenâ mertebelerinden "fenâ-fi'r-rasûl" makâmını tecrübe ettiği söylenebilir.

2.2. Tasavvufî Terbiyede Nefs, Kalp, Rûh

Rûh ve bedenden müteşekkil bir varlık olan insanın, mânevî cihetinin tekâmülü açısından tasavvufî terbiye usûlleri büyük önem arz eder. Bu çerçevede insanın mânâ cihetinin sâfiyeti; inkâr, isyan, gaflet, zulmet, günâh gibi birtakım mâsivâ kirlerinden arınmasıyla mümkündür. Bu süreçte nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi gibi tasavvufî eğitim metodları, insanın arınmasına önemli katkılar sunar. Bu bağlamda nefis terbiyesi, tasavvufî eğitimin en çok üzerinde durduğu meselelerden biridir. Bu konuda sûfiler tarafından müstakil eserler kaleme alınmıştır. Nefs kelimesinin mânâları üzerinde duran son devir mütefekkir yazarlarından Mehmed Ali Aynî (öl. 1869/1945), rûhu, insânî ve hayvânî olarak iki kısımda ele alarak insânî rûhun insanda bilen, idrak eden, emir âleminde inmiş ve hayvânî rûha binmiş bir latife olarak tanımlar. Bununla birlikte insânî rûhun mâhiyetinin bilinemeyeceğine vurgu yapar. O, bu çerçevede nefsi de tabîî, nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere kısımlara ayırır.⁹⁵ Öte yandan nefis, Kur'ân-ı Kerîm'de emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, raziyye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi mertebeye tavsif edilmiştir. Bu konuda müstakil eser yazanlardan biri de Nakşî Müceddd-i şeyhi Mehmed Sâdık Efendi (öl. 1209/1794)'dir. O *Risâle-i ma'rifetü'n-nefs* adlı eserinde nefsin zikredilen makamlarını detaylı olarak açıklamıştır.⁹⁶ Gazzâlî de (öl 505/1111) bu konuya oldukça önem vermiş *Kimyâ-yı saâdet* adlı eserine "nefsini bilmek" konusuyla başlamıştır. Gazzâlî Allah'ı tanımanın yegâne anahtarının kişinin kendisini ve nefsin tanıma olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Zorluğundan dolayı

⁹² Kânî, *Dîvân*, 6b.

⁹³ Kânî, *Dîvân*, 6b.

⁹⁴ Kânî, *Dîvân*, 5a.

⁹⁵ Mehmed Ali Aynî, *Nefsin Mânâları ve Terbiyesi*, haz. Mustafa Kirenci (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2024), 76-79.

⁹⁶ Muhammed Sâdık, *Risâle-i ma'rifetü'n-nefs*, haz. Aytekin Yıldız (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2024), 131-194.

⁹⁷ İmâm-ı Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990), 17.

“cihâd-ı ekber”⁹⁸ olarak nitelendirilen nefsin kontrol altına alınması ancak sabır, irâde ve üstün bir gayretle gerçekleşir. Öte yandan nefis terbiyesinin hakîkî icrâsı, kişiyi dünya ve âhirette selâmete ulaştırır. Nefsle mücâdele konusunu, Kânî şiirlerinde şöyle zikreder:

Cihâd-ı ekber-i nefse azîmet eyle merdâne

İki yerden kuşan gayret kuşağın çık bu meydâne

Zen-i mekkâre-i dünyâyı tatlik eyle rindâne

Cihâna gönlünî virme uyub bu mekr-i şeytâne

*Emânet eyle gel Hakk’a ki Settârun nighbândır*⁹⁹

Bu ifadelerinde Kânî, nefse karşı verilecek zorlu mücâdele öncesinde, başarılı olabilmek için hem bedenî hem de rûhî açıdan donanımlı olmayı tavsiye eder. Üçüncü mısra da dünyanın cezbeden çekici hâlini, aldatan bir kadın gibi tasvir ederek onu boşamayı ve şeytanın onu güzel gösterme yönündeki tuzağına düşmemeyi öğütler. Son mısra da ise nefse karşı verilen mücadelede kulun, kendisini koruyup gözetten Rabbine teslim olmasının önemini vurgular.

Beş on günlük misâfirdir teninde cânını hoş tut

*Kafesde çarpınan murg-ı dil-i nâlânını hoş tut*¹⁰⁰

Malûm olduğu üzere insan, madde ve mânâsıyla bütünlük arz eden müstesna bir varlıktır. Ne var ki insan, maddî yönüne gösterdiği itinâyı mânevî cihetine göstermemektedir. İnsanoğlunun böyle önemli bir konuda ihmalkârlık yaptığı bilinmektedir. Bu bağlamda Kânî, şiirlerinde bu ihmalkârlığa dikkat çekerek, okuyucusunu bu konuda uyarır. Diğer taraftan ten evinde çok kısa kalan rûhu, beden kafesinde inleyen gönül kuşuna benzeterek, ona sahip çıkmayı tavsiye eder. Bir başka ifadeyle Kani, kafeste çarpınan kuş misâli olan rûha gereken ihtimâmın gösterilmesi gerektiğini belirtir.

Ne yâr ne ser ne elemdâr ne gurbet

*Dâr u der-i diyârı yitirdim bulamam hiç.*¹⁰¹

Kânî, bu beytinde sahip olduğu dünyevî imkânlarla gönül âleminde yer vermediğini belirterek “hiçlik” mertebesine ulaştığına işaret eder. Bilindiği üzere “hiçlik makâmı”, Cenâb-ı Hakk’ın kudreti ve kuvveti karşısında acziyetin idrâk edilmesi ve kalbin mâsivâdan tamamen arındırılması

⁹⁸ Hz. Peygamber “En küçük cihâddan en büyük cihada döndük” dediğinde sahâbe: “Büyük cihâd nedir?” diye sordu. “Kalp ile cihâddır.” buyurdu. Bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbâs* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l- ‘Arabî, 1351), 1/424. (No. 1362).

⁹⁹ Kânî, *Dîvân*, 46a.

¹⁰⁰ Kânî, *Dîvân*, 52a.

¹⁰¹ Kânî, *Dîvân*, 53a.

demektir. Nitekim bu konuda Ahmed b. Süleyman el- Ervâdî et-Trablusî (öl. 1275/1858) nefsin zelillliğini ve acizliğini bilen kişinin, Hakk'ın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olacağını zikreder.¹⁰²

Mürşidin hemrehin olmak gerek ey rûh-ı revân

*Kendüni bedraka-i şâh-reh-i yâr iderek*¹⁰³

Kânî bu mısralarda insanın gönül dünyasındaki ulvî yolculuğuna işaret eder. Ayrıca böyle bir yolda mesâfe kat etmenin ancak mürşidin kılavuzluğunda gerçekleşeceğini belirterek, onu takip etmenin önemini vurgular.

Derûn u sînede çün dâğ u şerha yok sûfî

*O halkasız rezesiz köhne bâbı neylersin*¹⁰⁴

Kânî bu beytinde insanın gönül dünyasında gerçekleştireceği ulvî yolculuğun zorluklarından bahseder. Gönülün olgunlaşması için, acılara tahammülün önemini zikrederek, zorluklar içinde yarananmamış kalbi, sağlamlıktan uzak köhne bir kapıya benzetir.

Gönül gönül niçe bir sen yapılmadın gitdi

*Yıklmak ister o cây-ı harâbı neylersin*¹⁰⁵

Kânî, bu şirinde mânâ âleminde hissettiği eksiklikleri dile getirerek bunları telafi etmenin lüzumuna dikkat çeker. O, gönlüne hitâben mânevî yönden neden iyileşmediğini sorgular ve akabinde mânen onarılmayan gönlün, yıkılmak üzere olan harabeye dönüştüğünü söyler. “Böylesi bir harabeyi ne yapacaksın ki?” diyerek gönlü, asıl sahibi olan Allah’a lâıyk hâle getirmenin önemini zikreder.

2.3. Sûrette ve Sîrette Seyahat

Tasavvufî düşüncede sefer ya da seyahat kavramları, fizikî anlamda olabileceği gibi insanın varlık âlemine gelişinden başlayarak vuslat-ı ilâhî'ye doğru uzanan mânevî seyahati bağlamında da ele alınabilir. Bu çerçevede sûfî irşâd metodları arasında yer alan seyahate tasavvufî eğitimde büyük önem verilmektedir. Sûfîlerin hayat hikâyelerine bakıldığında, sürekli hareket hâlinde oldukları hem fizikî boyutta hem de metafizik anlamda seyahat ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede Kânî de hem bedenlen hem de rûhen seyahat edenler arasında yer almaktadır. Nitekim o, Dîvân'ında seyahat ettiği yerleri nakletmesinin yanı sıra rûhî yolculuğundaki tecrübelerini de şiir diliyle ifade etmektedir.

Bir zamânda gezelim dünyâyı

Alalım ibret-i mâ-fihâyı

¹⁰² Nazım Çınar, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2024), 130.

¹⁰³ Kânî, Dîvân, 71a.

¹⁰⁴ Kânî, Dîvân, 77a.

¹⁰⁵ Kânî, Dîvân, 77a.

Görelim Hazret-i Mevlâ neyler

*Umarım âkibetin hayr eyler*¹⁰⁶

Kânî, bu şiirinde yaşananlardan ibret almanın önemine değinerek, “gezelim” ifadesiyle bunları yerinde görmenin lüzumuna işaret eder. Devamındaki mısralarda İbrahim Hakkı’nın “Mevlâ görelim n’eyler”¹⁰⁷ dizelerine atıfla, âkibetin hayır üzere neticelenmesi için Allah’a niyâzda bulunur.

Handân gelen âleme giryân gidecekdir

*Giryân gelen ‘âleme handân gidecektir*¹⁰⁸

Kânî, bu beytinde insanın dünyadan ukbâya olan asıl seyahatinden bahseder. Bu ifadeleriyle o, dünya âleminde gülerek hayat süren kişinin, âhirete ağlayarak; ağlayarak hayatına devam edenin ise gülerek gideceğini belirterek, dünyanın bir imtihan yeri olduğunu vurgular.

Bana keşf etdi Cenâb-ı Allah

*Oldum esrârına bir de âgâh*¹⁰⁹

Bu dizelerde Kânî, mânâ âlemindeki yolculuğunda Allah’ın, gönlüne bahşettiği keşf vasıtasıyla vâkıf olduğu hakikatin, esrârına dikkat çeker. Bu yolda edindiği tecrübeyi şiir diliyle nakleder.

2.4. Tarîkata Dâir Düşüncelerine Örnek: Nakşibendîlik

Kânî, Mevlevî dervişi olmasına rağmen ayrı bir başlık altında Dîvân’ında Nakşibendiyye tarîkatına yer verir. Mevlevîlik dışındaki tarîkatlarla olan irtibatı kaynaklarda konu edinilmese de Dîvân’ında ele aldığı konular çerçevesinde onun Nakşî, Kadirî, Halvetî ve Bektâşî tarîkatlarıyla ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Nakş vüsûldür heme unvân-ı Nakşbend

*Bes âşıkân-ı hazrete sülân-ı Nakşbend*¹¹⁰

Kânî, bu ifadelerinde Nakşîliğin, bütün gayretinin Hakk’a vuslat olduğunu vurgular. İkinci mısradaki ise Nakşî mensuplarının tek teselli kaynağının Allah’a kavuşma olduğunu dile getirir.

Tarz-ı nev ü kühen ona yeksân sülûkde

*Zikr-i celî hafî dem-i yeksân Nakşbend*¹¹¹

¹⁰⁶ Kânî, *Dîvân*, 24b.

¹⁰⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı, “Tevfiz-nâme”, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. M. Kayahan Özgül (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 375.

¹⁰⁸ Kânî, *Dîvân*, 61a.

¹⁰⁹ Kânî, *Dîvân*, 25b.

¹¹⁰ Kânî, *Dîvân*, 8b.

¹¹¹ Kânî, *Dîvân*, 8b.

Kânî, bu mısırada eski-yeni usûlün, bir başka ifadeyle cehrî-hafî zikrin söz konusu tarîkatta aynı kabul edildiğini belirterek, aslında Yesevîlik, Hâcegân ve Nakşîliğin birleştiren yönüne işâret eder. Ona göre her iki yöntem de mânâ mertebelerinde ilerlemede aynı gayeye hizmet eder. Dolayısıyla Kânî, cehrî-hafî her iki tür zikrin mânevî ilerlemede önemli rol oynadığını belirtir.

Pâyân kâr-ı vuslat-ı dîdâr-ı yârdır

Pek zûd-res olur sere pâ-yân-ı Nakşbend¹¹²

Kânî, bu ifadelerinde tarîkat müntesiplerinin, seyr u sülûk sürecindeki nihâî gayelerinin Hakk'ın cemâlini temaşa olduğunu vurgular. Bununla birlikte, bu ulvî gayeye ulaşmada Nakşibendilik'in daha etkili bir yol olduğuna dikkat çeker.

2.5. Mutasavvıflar

2.5.1. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273)

Kânî, Dîvân'ında tasavvufî düşüncelerinin yanı sıra bazı tarîkatların pîrlerinden bahseder. Bu bağlamda Dîvân'ında na'atların ardından, muhtemelen Mevlevî tarîkatına mensubiyeti dolayısıyla, 'Der-niyâz u istimdâd ez-Cenâb-ı Mevlânâ kuddise sirruh' başlığı altında ilk olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye yer verir.

Dervîşine sâhib çık yâ Hazret-i Mevlânâ

İsterse yap ister yık yâ Hazret-i Mevlânâ¹¹³

Kânî, bu mısralarda Mevlânâ'ya hitâben, kendisine sahip çıkma beklentisini belirtir. Öte yandan "ister yap ister yık" diyerek mürşidine olan gönül teslimiyetini ortaya koyar. Kânî'nin bu konudaki ifadelerinden hareketle, mürîd-mürşid ilişkileri çerçevesinde pîre olan bağlılığı vurgulanabilir.

Gurbet-zedeğânın gör dâğ-ı dile merhem sür

Hicrân nekebâtındur yâ Hazret-i Mevlânâ¹¹⁴

Kânî, bu şiirinde gönlünde gurbet hasreti çekenler gibi derin ayrılık acısı hissettiğini, iç âleminin yarasını dindirmesi için, Mevlânâ'nın kendisine merhem sürmesini ister, bir başka ifadeyle mânen ondan şifa bulmayı ümit eder.

Geldim sana eyvallah güstâh u perîşân-râh

Lutf eyle bana her gâh yâ Hazret-i Mevlânâ¹¹⁵

¹¹² Kânî, *Dîvân*, 8b.

¹¹³ Kânî, *Dîvân*, 7b.

¹¹⁴ Kânî, *Dîvân*, 7b.

¹¹⁵ Kânî, *Dîvân*, 8a.

Kânî, bu beyitte Mevlânâ'nın dergâhına varış hâlini anlatır. Onun huzuruna hem perişan, hadsiz bir şekilde hem de teslimiyet üzere geldiğini belirtir. İkinci mısradan ise kendisine mânî lütufta bulunmasını talep eder.

Hülâsa, Kânî Mevlevîliğe intisâblı olması hasebiyle Mevlânâ'nın kendisine sahip çıkmasını, ona kavuşma umuduyla gönlünde ayrılık acısı çektiğini, rûhunun ancak onun mânâ pınarından beslenmesiyle şifâ bulacağını, onun himâyesinde iyi bir derviş olmak istediğini, mânevî mertebelere ilerleme gayesiyle onun dergâhına geldiğini, pişmanlığını arz ederek huzûruna vardığını, mânâ cihetinde onun belirleyici olduğu gibi samimî duygularını şiir diliyle ifade eder.

2.5.2. Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166)

Kânî, Dîvân'ında ikinci olarak "Der-sitâyîş-i Hazret-i Abdülkâdir-i Geylânî Kuddise Sirruhu" başlığı altında Kâdiriyye tarikatının kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî'ye yer verir.

Sâh-ı irfân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir

*Mâh-ı ekvân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹¹⁶

Kânî sitâyîşle bahsettiği Abdülkâdir-i Geylânî'yi, mânâ âleminde irfân ehlinin pîri, varlık âleminde ise bir kamer olarak nitelendirir. Ayın, gecenin karanlığını aydınlattığı gibi onun da sahip olduğu hikmetle mânevî karanlıkları (zulûmât) aydınlığa kavuşturduğunu savunur.

Evliyâ zümresinin nûr-ı dil ü dîdesidir

*Hân-ı sultân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹¹⁷

Bu ifadesiyle Kânî, Abdülkâdir-i Geylânî'yi velîler zümresinin kalp gözünün nûru olarak takdim eder. Devamındaki mısradan ise onun mânâ sofrasını, hân ve hükümdâr sofralarına benzeterek, bu sofranın bol, bereketli ve herkese açık olduğunu söyler.

Tahtgâh-ı heme esrâr yed-i hikeminde

*Rabb-i dîvân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹¹⁸

Ayrıca Kânî, Abdülkâdir-i Geylânî'nin, mânâ âleminde kendisine bahşedilen yüce mertebe ile sırların tahtında bulunduğunu ve onun, bu ulvî makâmı sayesinde, irfân meclisinin efendisi konumunda olduğunu vurgular.

Heft-iklîm sıfâta heme heft-edevât

*Şevket ü şân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹¹⁹

¹¹⁶ Kânî, *Dîvân*, 8a.

¹¹⁷ Kânî, *Dîvân*, 8a.

¹¹⁸ Kânî, *Dîvân*, 8a.

¹¹⁹ Kânî, *Dîvân*, 8a.

Kânî, bu mısralarında Abdülkâdir-i Geylânî'nin mânâ mertebelerindeki faziletinin, yedi iklim ve yedi unsura tesir ettiğini belirterek şânının yüceliğini dile getirir. Kânî “heft/yedi” tanımlamasıyla, kesretten kinâye olarak onun kemâl mertebelerinin yaygınlığına işaret eder.

Ânı bunı arayup tarama umma bir feyz

*În ü ân mân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹²⁰

Kânî, her yerde feyiz arama diyerek hakikat esrârının kaynağı olarak Abdülkâdir-i Geylânî'yi gösterir. Bu ifadeleriyle Kânî, mânâ yolunun bir arayış hâli olduğunu, bunun doğru yerde aranması gerektiğine işaret eder.

Gerden-i sırrına tahmîl olunmuşudur feyz

*Hâl-i gerdân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹²¹

Kânî birinci mısradaki feyiz sırrının ilâhî lütuf olarak Abdülkâdir-i Geylânî'ye yüklendiğini, ikinci mısradaki ise onun mânevî makâmlardaki ilerlemesinin süreklilik arz ettiğini belirtir.

Ne kadar olsa da müşkil-keşîde dâ'i-'uzâl

*Derde dermân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹²²

Kânî bu mısralarda hayatın içinde karşılaşılan müşkil meseleler ne kadar zorluk ihtivâ etse de Abdülkâdir-i Geylânî'yi vesile kılarak onunla kurulan irtibat ve onun mânevî tabipliği sayesinde zorlukların üstesinden gelinebileceğine, bir başka ifadeyle onun gönüllere şifâ dağıtan mânevî bir tabip olduğuna dikkat çeker.

Înâ nûr sırrını ikrâr ider a'dâsı dahî

*Nûr-ı îmân Abdü'l-kâdir-i Geylânî'dir*¹²³

Kânî bu şiirinde Abdülkâdir-i Geylânî'nin mânevî cihetinin yüceliğinden kaynaklanan nûruna dâir esrârını, düşmanlarının dahî itirâf ettiğini belirtir. İkinci mısradaki ise bu ulvî yönüyle kendisinden nasiplenene kişinin, îmân nûrunun ziyadeleşeceğini söyler.

Hülâsa Kânî, Abdülkâdir-i Geylânî'den sitayişle bahsettiği şiirinin diğer beyitlerinde onun Hz. Peygamber'e dayanan nesebiyle, mânâ âlemindeki mertebesinin faziletiyle, ezelde münevver olan nûrunun gönüllere sirâyet eden yönüyle, mânâ hazînesinin kemâlinin her iklime her bölgeye akseden tesiriyle, Hakk'ın rızâ mertebelerinde yükselme arayışındaki irfân tâliplerinin pîri olmasıyla, ezelde başlayan feyzinin gönüllere şifâ kaynağı olması hasebiyle müşkil sorunların onun mânevî tabipliğinde çözülebildiği tavsiyesiyle, aranan mânâ yolunun özünü teşkil etmesiyle, hikemî ilimlerdeki derin vukûfiyetiyle kısacası pek çok husûsiyetiyle onu övgüyle zikreder. Diğer

¹²⁰ Kânî, *Dîvân*, 8a.

¹²¹ Kânî, *Dîvân*, 8a.

¹²² Kânî, *Dîvân*, 8a.

¹²³ Kânî, *Dîvân*, 8a.

tarafından Kânî hakikat bahçesinin aranılan gülü olarak nitelendirdiği Abdülkâdir-i Geylânî'nin ismine yer verirken mâh-ı ekvân, hân-ı sultân, rabb-i dîvân, rûh-ı ebdân, şâh-ı sırdân, çarh-ı gerdân, şevket ü şân, şâh-ı devrân, kâr-ı gerdân, hâl-i gerdân, derde dermân gibi ifadelerle onu tanımlar. Buradan hareketle her ne kadar Mevlevî dervişi olsa da Kânî'nin, gönül dünyasında Abdülkâdir-i Geylânî'nin ayrı bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerindeki bu ifadelerden hareketle, Mevleviyye tarikatının yanı sıra diğer tarikatlardan da mânen nasiplendiği görülmektedir.

2.5.3. Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 669/1271)

Kânî, Dîvân'ında Mevlânâ ve Abdülkâdir-i Geylânî'in ardından Hacı Bektâş-ı Velî'ye yer verir. Bahsi geçtiği üzere bu durum, onun Mevlevî dervişi olmasının yanı sıra diğer tarikatları da yakından tanıdığının bir göstergesidir. Abdülkâdir-i Geylânî'de olduğu gibi Hacı Bektâş-ı Velî'ye dâir ifadelerinde de onun şahs-ı mânevîsinin faziletine atıfta bulunur.

Riyâz-ı adn'da çün serv-i müyîn sebz-i hâmeyle

Bahâr-ı ışk açılrsa hirâmandır Hacı Bektâş¹²⁴

Kânî bu beyitlerinde Hacı Bektâş-ı Velî'yi servi boyulu hâliyle cennet bahçesinde zarif ve güzel görünümlü olarak tasvir ederken, onun bahar misâli yenilenen mertebesinin faziletine değinir.

Bilür tâş tâş bu ıskın kûh u destin huşk u terîn hep

Hele âlemde Kânî özge bir kândır Hacı Bektâş¹²⁵

Kânî, Hacı Bektâş-ı Velî'ye mânâ deryâsında harikulâde anlam yükleyerek dağın-taşın, eldeki kuruluk-yaşın ondaki aşkla bağlantısını, âlem için onun bir cevher mesabesinde olduğunu zikreder.

Kânî'nin Hacı Bektâş-ı Velî'yi ele aldığı Dîvân'ındaki diğer beyitlerinde irfân ehli için ihsân ve hikmet kaynağı, imân nûrunun yansıması, insanı saâdete götüren gönüller pâdişâhı, mânâ mertebelerinde kemâliyle, kimsenin onun faziletine erişemeyeceği, servi boyuyla cennet bahçesinin zarîf bir zâtı olduğu gibi niteliklerle ondan sitâyîşle söz eder. Bu bağlamda Hacı Bektâş-ı Velî'nin isminin geçtiği mısralarda şahs-ı mânevîsine atıfla aynü'l-ihsân, envâr-ı imân, bahtlu cân, erbâb-ı irfân gibi ifadelerle onu tanımlar.

2.5.4. Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694)

Kânî; Mevlevî, Kâdirî ve Bektâşî tarikatlarının pîrlerine Dîvân'ında yer verdiği gibi, dördüncü olarak Halvetiyye tarikatının Mısriyye kolunun kurucusu mutasavvıf, şâir Niyâzî-i Mısırî'yi de eserinde “Der-Sitâyîş-i Hazret-i Mısırî Kuddise Sırruhu” başlığı altında mûsikîde kullanılan

¹²⁴ Kânî, Dîvân, 8b.

¹²⁵ Kânî, Dîvân, 8b.

birtakım teknik terim ve ibâreler etrafında anlatır. Buradan hareketle onun şiir diline olan hâkimiyetinin yanı sıra mûsikîye de âşinâ olduğu söylenebilir.

Perde-i şeş-cihet sâz-ı tesellîdendir

Şu'be-efzâ dil-i huzzâka rebâb-ı Mısrî¹²⁶

Kânî bu mısralarında altı şekilde rebâbın rahatlatan özelliği olduğu gibi, maharetli ellerde Mısrî rebâbının da gönülleri ferahlatan yönüne işâret eder.

Her ne sorsan hikem-i evvel ve âhirden hep

Mâ-âak hikmet-i intâka cevâb-ı Mısrî¹²⁷

Kânî bu şiirinde Mısrî'nin hikmet ehli oluşunu vurgular ve hikmete dâir geçmişten geleceğe sorulabilecek her türlü soruya onun sözlerinde bir cevap bulunabileceğini ifade eder.

Dîvân'ındaki ifadeler ışığında Kânî'nin sadece bir şâir ve nâsir değil, aynı zamanda derin bir sûfî kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, tasavvufî kavramlara yönelik tanımlamaları, intisaplı olduğu tarîkatı, feyizlendiği müşîdleri etrafında incelemek, onu daha bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirebilmek açısından büyük önem arz eder.

Sonuç

18. asrın nazım ve nesir türünde tanınmış edebî-sûfî şahsiyetlerinden Ebû Bekir Kânî Efendi aynı zamanda devrinin önemli mizah ustaları arasında yer alır. Bu makalede Kânî'nin hayatına ve Dîvân'ı ekseninde tasavvufî düşüncelerine yer verilmiştir. Bununla birlikte kaynaklarda hayatına dair nakledilen bilgiler yeterli değildir. Nitekim âilesi ve tahsil hayatına ilişkin bilgilere ulaşılmamıştır. Zikredilen malumat ise genelde birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Bu bağlamda şahsiyeti, tesiri, üslubu, eserleriyle hem edebiyat hem tasavvuf tarihinde Kânî'nin önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Öte yandan Türkçe, Arapça, Farsçaya vâkıf olup, bu üç dilde şiir ve nesir türünde eserler kaleme almıştır. Bu makalede eserlerinden kısaca bahsedilmiş, Dîvân'ında dile getirdiği düşünceleri çerçevesinde tasavvufî bakış açısı belirlenmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan Kânî'nin biyografisi üzerinde çalışan araştırmacılar, onu şâirliğinden ziyade nesirdeki başarılarıyla tanımlamış olsalar da Dîvân'ındaki beyitler incelendiğinde, söz konusu eserin konu bütünlüğü, üslup, dil ve anlam zenginliği açısından dikkat çekici bir mahiyet arz ettiği anlaşılmaktadır.

Kânî'ye dâir yapılan çalışmalarda, onun edebî yönü daha fazla öne çıkarılırken, tasavvufî cihetinin ihmâl edildiği görülmektedir. Kânî'nin terceme-i hâlini nakledenler, onun laubâli ve rindmeşreb mizaca sahip karakterinden bahsetmişler; fakat tasavvufî kişiliğini ihmal etmişlerdir. Bu konuda boşluk olması hasebiyle bu makalede Kânî'nin kişiliği, tasavvufî hayatı ve söylemleri üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Bilindiği üzere Kânî'nin kişiliğini oluşturan temel

¹²⁶ Kânî, *Dîvân*, 9a.

¹²⁷ Kânî, *Dîvân*, 9a.

unsurların başında, onun Mevlevî dervişi olması gelmektedir. Nitekim o, gençlik yıllarında Tokat Mevlevîhânesi postnişîni Abdülâhad Dede'ye intisap ederek tasavvufa yönelmiştir. Dîvân'ındaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Kânî, hayatı boyunca tasavvufî kimliğini muhafaza etmiştir. Öte yandan Kânî hakkında "Kırk yıllık Kânî, olur mu yani?" sözü üzerinden onun bekrî olup olmadığına dair çeşitli yorumlar dile getirilmiştir. Makalede bu konu da gündeme getirilmiş, hayatı, düşünceleri temelinde mevzu ele alınarak izah edilmiştir. Bununla birlikte Dîvân'ında dile getirdiği konulara dair beyitlere ve bunların yorumlarına yer verilmiştir. Bu anlamda onun üzerinde durduğu Mevlânâ, Abdülkâdir-i Geylânî, Hacı Bektâş-ı Velî ve Niyâz-ı Mısırî gibi şahsiyetler, zikrettiği beyitler etrafında ele alınmıştır. Ayrıca Kânî Mevlevî dervişi olmasına rağmen Nakşibendiyye tarikatından da bahsetmiştir. Bu nedenle makalede söz konusu tarîkata da onun zikrettiği görüşleri çerçevesinde değinilmiştir.

Kânî'nin Dîvân'ı incelendiğinde, âyet-i kerîme ve hadis-i şerifler eşliğinde yer yer benzetmeler kullanarak, hitap tarzını esas alarak, samimî üslup temelinde muhtelif konulardaki görüşlerini aktardığı görülmektedir. Bu konuda misâl vermek gerekirse, Hz. Peygamber'in saçının siyahlığını geceye, yüzünün nûrunu gündüze benzettiği dizelerinde "velleyl", va'dduhâ" kelimelerini kullanır. Buna ilaveten "Ne yüzle varayım yüz virmez isen bâb-ı Rahmân'a" ifadelerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'e muhabbetini belirtirken sanki onunla konuşur gibi içten duygularla bir sesleniş yapar. Diğer taraftan "Hakk'ın bir dânesiydi" cümlelerinde olduğu üzere Hakikat-ı Muhammediyye'yi anımsatan şiirlere yer verir. Kısacası Kânî'nin hacimli Divân'ının, daha detaylı müstakil çalışmalara konu olmayı gerektiren yönü vardır. Bu bağlamda söz konusu eser, tarihte öne çıkan birtakım şahsiyetlere ve yazarın dönemindeki tarihsel sürece işaret etmesiyle bir başka önemi haizdir. Buna ilaveten Mevlânâ, Abdülkâdir-i Geylânî, Hacı Bektâş-ı Velî gibi sûfilere ve ayrıca tasavvufî birtakım mevzuları konu edinmiş olması hasebiyle mühim bir nitelik arz eder. Neticede dinî, tarihî, tasavvufî, edebî yönden mezkûr eser tüm detaylarıyla incelendiği takdirde, geçmişten günümüze hitap eden pek çok hususiyete ışık tutacağı âşikardır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1351.
- Afyoncu, Erhan. "Tokat Mevlevîhânesi Şeyhi Abdülahad Dede (öl. 1766) ve Tokat'ta İktidar Mücadelesi". 5. *Tokat Sempozyumu Bildiriler* 1/136-157. 2022.
- Akıncı, Sırrı. "Hekimoğlu Ali Paşa ve Kânî Efendi". *Hayat Tarih Mecmuası* 2 (Ekim 1971), 9/14-17.
- Aktepe, M. Münir. "Hekimoğlu Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/166-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Asarkaya, Halis Turgut (Cinlioğlu). *Tokat Vilâyeti Meşhurları*. Samsun: Aksiseda Matbaası, 1949.
- Aynî, Mehmed Ali. *Nefsin Mânâları ve Terbiyesi*. haz. Mustafa Kirenci. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2024.
- Batıslam, H. Dilek. "Tokatlı Ebu Bekir Kânî'nin Bir Mektûbu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2006), 69-76.
- Batıslam, H. Dilek. "Tokatlı Ebû Bekir Kânî'nin Mektuplarında Görülen Bazı Üslup Özellikleri". *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi UTEK 2007. 27-28 Ağustos 2007*. 75-88. İstanbul 2009.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çınar, Nazım. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2024.
- Çiftçi, Hasan. "Ubeyd-i Zâkânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Davud Fatîh Efendi. *Tezkire-i hâtimetü'l-eş'âr*. İstanbul: İstihkam Alayları Litografya Destgâhı, 1271.
- Dilâver Ağazâde Ömer Vâhid Efendi. *Hadîkatü'l-vüzerâ zeyli*. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1271.
- Ebû Bekir Kânî et-Tokâdî. *Dîvân*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi. Mehmed Âsım Bey, 475/1.
- Ebu Bekir Kânî. *Kânî Dîvânı Tenkidli Metin ve Tahlil*. haz. İlyas Yazar. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Ebüzziyâ Tevfik. *Numûne-i edebiyât-ı Osmâniyye*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1308.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. "Tevfiz-nâme". *Divân-ı İlâhiyât*. haz. M. Kayahan Özgül. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Göçgün, Önder. "18. Yüzyıl Klasik Türk Şiiri'nin Nüktedan Bir Mevlevî Şairi: Tokatlı Kânî". *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*. 565-572. Ankara 1987.
- Göçgün, Önder. "Kânî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 5/322-323. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Heyet. "Kânî Ebû Bekir Efendi". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 5/145-146. İstanbul: Dergâh Yay., 1982.
- Heyet. "Kânî". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/158-159. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1997.
- Horata, Osman. "Son Klasik Dönem". *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- İmâm-ı Gazzâlî, *Kimyâ-i saâdet*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990.

- İpşirli, Mehmet. “Hâcegân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. “Ebû Nüvâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/205-207. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kayaalp, İsa. “Kânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Koçu, Reşad Ekrem. “Ali Paşa (Hekimoğlu)”. 2/686-688. *İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1959.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Fîhi mâ fîh*. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Mualim Nâcî. *Esâmî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308.
- Mualim Nâcî. Osmanlı Şairleri. haz. Cemâl Kurnaz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Nüzhet, Sadettin. *Tanzimat’a Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Numuneleri*. İstanbul: Sühulet Kütüphanesi, 1931.
- Özkırımlı, Atilla. “Kânî”. *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. 3/715-716. İstanbul: Cem Yayınevi, 1984.
- Özyıldırım, Ali Emre. “Kânî’nin Vefatı Üzerine Sünbülzâde Vehbî’nin Halîl Nûrî Bey’e Gönderdiği Münşiyâne Tezkire ve Tarih Kıtası Üzerine”. *Zemin* 4 (2002) 64-83.
- Sâdık, Muhammed, *Risâle-i ma’rifetü’n-nefs*. haz. Aytekin Yıldız. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2024.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûsü’l-â’lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî yâhud tezkire-i meşâhir-i Osmâniyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Tansel, Feyziye Abdullah. “Kânî Ebû Bekir”. *Türk Ansiklopedisi* 21/204. Ankara Millî Eğitim Basımevi, 1974.
- Vakanüvîs Mehmed Edib Efendi. *Târih-i Edib*. İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar Bölümü. 3220.
- Yağlıkçızâde, Ahmed Rif’at. *Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300.
- Yakıt, İsmail. *Türk İslâm Kültüründe Ebcad Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992.
- Zengin, Hakkı Süha. *Edebî Portreler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Ġarîbü'l-Kur'ân Bağlamında el-Herevî'nin

Kitâbü'l-ġarîbeyn fi'l-Ġur'ân ve'l-ġadîs İsimli Eserine Genel Bir Bakış

(al-Harawî in the Context of Gharîb al-Qur'ân Genre

An Overview of Kitâb al-Gharîbân fi'l-Qur'ân wal-ġadîth)

Bayram AKTAŞ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Dr., Directorate of Religious Affairs

Tefsir Anabilim Dalı Department of Tafsir

Düzce | Türkiye Düzce | Türkiye

Bayramaktas79@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6705-1166>

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

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 21/Şubat/2025

Received | 21/February/2025

Kabul Tarihi | 12/Haziran/2025

Accepted | 12/June/2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025

Published | 30/June/2025

Bir İç- İki Dış Hakem

One Internal- Two External Referees

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Double-Blind Refereeing

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

No conflict of interest declared.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.

This Article was scanned by iTenticate

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr

Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Aktaş, Bayram. “Ġarîbü'l-Kur'ân Bağlamında el-Herevî'nin Kitâbü'l-Ġarîbeyn fi'l-Ġur'ân ve'l-ġadîs İsimli Eserine Genel Bir Bakış [Al-Kharawî in the Context of Ġharîb al-Qur'ân Genre An Overview of Kitâb al-Ġarîbayn fi al-Kur'ân wa al-ġadîth]”. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 13/1 (Haziran | June 2025), 235-262.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1644753>

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



al-Harawī in the Context of Gharīb al-Qur'ān Genre

An Overview of Kitāb al-Gharībān fi'l-Qur'ān wal-ḥadīth

Abstract: When we look at the tafsir activities that started with the Prophet, it is seen that lexical explanations are important. Likewise, it also available in the exegetical narratives dating back to the first generation and especially incognita words that bear ambiguity in terms of connotation and need explanation come to the fore. The science that deals with the words that come from a dialect other than the dialect of Quraysh, or that come from foreign languages and are not easily known, is called the science of the gharīb al-Qur'ān. Similarly, the science that deals with the words in the ḥadīth that need lexicographical explanation is called the science of gharīb al-ḥadīth. The works that gathered the abstruse words in the verses and ḥadīth, which are important for every aspect of their lives as they are the main sources of Muslims, brought forth the genre of gharībān. This genre was pioneered by Ahmad b. Muhammad al-Harawī (d. 401/1011) with his work Kitāb al-gharībān fi'l-Qur'ān wal-ḥadīth. All of the later gharībān studies were based on his work, either as a summary in the form of a summary or as a subsidiary to complement what was lacking. The main purpose of this study is to reveal the characteristics of Kitāb al-gharībān, which was written in the fifth century of hijrī, when the genre of the gharīb al-Qur'ān reached their maturity, and to reveal its overlapping and differentiating aspects with the science of the gharīb al-Qur'ān. Our article is different in that it is the first study to deal with Kitāb al-gharībān, which is the first example of the genre of gharībān, individually. Kitāb al-gharībān is in harmony with the works of the gharīb al-Qur'ān in terms of style and content. However, with the advanced alphabetical organization applied, it has a systematic structure that facilitates access to the strange word. In addition, while his contemporaries in the strange Qur'āns were word-centered in the explanation of the strange word, Kitāb al-gharībān is based on verse and ḥadīth, and in line with the early strange Qur'ān, explanations were made mainly in the context of verse and ḥadīth. Descriptive and comparative analysis methods were used in the article.

Keywords: Tafsīr, Ahmad b. Muhammad al-Harawī, Gharīb al-Qur'ān, Gharīb al-ḥadīth, Gharībān.

Ġarībū'l-Kur'ān Bağlamında el-Herevî'nin

Kitâbü'l-ğarībeyn fi'l-Ḳur'ān ve'l-ḥadîs İsimli Eserine Genel Bir Bakış

Öz: İlk müfessir Hz. Peygamberle başlayan tefsir faaliyetlerine bakıldığında kelime merkezli izahların önem arz ettiği görülmektedir. Ashâb-ı kirâmın tefsir örneklerinde de benzeri bir durum görülmekte ve özellikle anlamı izaha muhtaç ġarīb kelimeler ön plana çıkmaktadır. Kur'ân'da, manası kolaylıkla bilinmeyen, anlaşılması güç lafızlar vardır. Tefsir ilminde Kur'ân'daki bu tür kelimelerin açıklanması ġarībū'l-Kur'ân'ın konusunu teşkil etmektedir. Benzer şekilde hadislerde yer alıp manası izaha muhtaç lafızlar vardır. Söz konusu lafızlar da ġarībū'l-hadis'in konusunu teşkil etmektedir. Müslümanların temel kaynağı olması itibarıyla yaşamlarının her alanı için önem arz eden âyet ve hadislerde yer alan ġarīb lafızları bir araya getiren eserler ġarībeyn yazım geleneğini ortaya çıkarmıştır. Bu yazın türünün öncülüğünü *Kitâbü'l-ğarībeyn fi'l-Ḳur'ān ve'l-ḥadîs* isimli eseriyle Ahmed b. Muhammed el-Herevî (öl. 401/1011) yapmıştır. Sonraki dönem ġarībeyn çalışmalarının tamamı, ya onun eserinin özeti mahiyetinde bir muhtasar ya da eksiklerini ikmal edici türden bir tekmile olarak inşa edilmiştir. el-Herevî'nin *Kitâbü'l-ğarībeyn*'inin ġarībū'l-Kur'ân yönünden incelenmesi çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Temel amacı ise ġarībū'l-Kur'ân eserlerinin olgunluk çağına ulaştığı hicri beşinci asırda telif edilen ve söz konusu eserler arasında gösterilen *Kitâbü'l-ğarībeyn fi'l-Ḳur'ān ve'l-ḥadîs* adlı eserin muhteva ve metoda dair hususiyetlerini, ġarībū'l-Kur'ân ilmiyle örtüşen ve farklılaşan yönlerini tespit etmektir. Ġarībeyn türünün ilk örneği olan *Kitâbü'l-ğarībeyn*'i münferiden ele alan

ilk çalışma olması yönüyle makalemiz önem arz etmekte olup elde edilen verilerin ġarîbü'l-Kur'ân ilminin ġarîbeyn türü çalışmalarıyla ortak ve farklı yönlerini ortaya koyması hasebiyle literatüre katkısı sağlayacağı düşünülmektedir. *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'in muhtevası ġarîbü'l-Kur'ân eserleriyle uyumluluk arz etmektedir. Bununla beraber uygulanan gelişmiş alfabetik tertiple eserin ġarîb kelimeye ulaşımı kolaylaştıran sistematik bir yapıya büründüğü görülmüştür. Ayrıca muâsırı olduğu ġarîbü'l-Kur'ân'larda ġarîp lafzın izahında kelime merkezli hareket edilirken *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'de ayet ve hadis esaslı hareket edilip erken dönem ġarîbü'l-Kur'ân eserleriyle uyumlu bir biçimde ağırlıklı olarak âyet ve hadis bağlamında açıklamalar yapıldığı tespit edilmiştir. Makale nitel bir araştırma olup konunun yapısı gereği ağırlıklı olarak deskriptif/ tasviri yöntem, kısmen de mukayeseli tahlil yöntemi kullanılmıştır. Makalenin sınırları içerisinde *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'in ġarîbü'l-Kur'ân eserlerinin tamamı üzerinden bir mukayesesi mümkün olamayacağı için erken dönem eserlerinden ibn Abbas'a isnad edilen meşhur iki eser *Kitâbü'l-lugât* ve *Tefsiru İbn Abbas el-müsemma bi-sahifeti Ali b Ebi Talha* ile türün olgunluk döneminde telif edilen İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ıyla mukayesesi ile yetinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ahmed b. Muhammed el-Herevî, Ġarîbü'l-Kur'ân, Ġarîbü'l-hadis, Ġarîbeyn.

Giriş

Yüce Allah insanlık serüveninin başladığı ilk andan itibaren kullarını başıboş bırakmamış, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'le başlayan vahye dayalı iletişim Hz. Muhammed dönemine kadar süre gelmiştir. Vahy-i ilâhîyi insanlara ulaştıran elçi ve onun konuştuğu dil iletişimin iki temel unsuru olmuştur. İslâm'ın asli kaynakları olan Kur'ân ve hadisler dini ilimlerin, dünya ve ahirete yönelik bilgilerin tamamının merkezinde yer almıştır. Âyetlerin mushaf haline getirilip iki kapak arasında toplanması, hadislerin yazılıp metin olarak kaynaklarda yerini almasıyla beraber Allah ve Resulünün mesajları söz konusu metinler üzerinden bir dil vasıtasıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Nitekim erken dönemden itibaren tefsir faaliyetleri Kur'ân kelimeleri üzerinde ve özellikle anlamı kapalı olan “ġarîb” lafızlar özelinde yoğunlaşmış, tefsir edebiyatının ilk numunelerini ise “ġarîbü'l-Kur'ân” türü eserler teşkil etmiştir.¹

Ġarîbü'l-Kur'ân türü telifatın bir benzeri ilerleyen süreçte hadisler üzerinde yapılmış, Allah Resulünün sözleri arasında manası kapalı olanları beyan etmek için “ġarîbü'l-hadis” türü eserler ortaya konulmuştur. Ġarîbü'l-Kur'ân ve ġarîbü'l-hadis alanında önemli sayıda eseri içeren bir literatür ortaya çıkmış, başlangıçta sınırlı sayıdaki ġarîb lafızlar ilerleyen süreçte çoğalmıştır.² Kelime sayısındaki artışın neticesinde eserler muhteva olarak genişlerken aynı zamanda süre

1 Ebu Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib Hamuş b. Muhammed, *el-'Umde fi ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşlı (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981), 18; Abdulhamîd Seyyid Tilib, *Ġarîbü'l-Kur'ân ricâlühû ve Menâhicuhû min İbn Abbas ile Ebî Hayyân* (Kuveyt: b.y. 1986), 4; Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lugaviyyûn li'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 2002), 123.

2 Mustafa Kurt, *Ġarîbü'l-Kur'ân ve Ġarîbü'l-Kur'ân'a Dair Müstakil Eserler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984), 61, 65; Bayram Aktaş, *Fahreddin Râzi Tefsirinde Ġarîbü'l-Kur'ân* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 130-138; Veli Kayhan, *Ġarîbü'l-Hadis İlmi - Mahiyeti, Tarihçesi, Müellifler ve İstanbul kütüphanelerindeki yazmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984), 35-44; Yusuf Akgül, *Edebi Bir Tür Olarak Ġarîbü'l-Hadis: Kaynak - Metot ve Muhteva Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 4-8, 54-57.

sıralamasına dayalı sistemden alfabetik sisteme geçerek yöntem olarak da değişmiştir.³ Ğarîbü'l-Kur'ân ve ğarîbü'l-hadis türü eserlerdeki ortaya çıkan değişim bu alanlardaki birikimden istifade ederek her iki alanı bir araya getiren “ğarîbeyn” türü eserlerin telifiyle daha kapsamlı bir boyut kazanmıştır. Bu işin öncülüğünü *Kitâbü'l-ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* adlı eseriyle hicri beşinci yüz yılın önemli âlimlerinden Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî (öl. 401/1011) yapmıştır.

Makalede temel amacımız, ğarîbü'l-Kur'ân ilminin mushaf tertibinden alfabetik tertibe geçmesi, sınırlı sayıdaki ğarib lafızdan tüm Kur'an lafızlarını kapsar hale gelmesi itibariyle⁴ belli bir sistematığa kavuştuğu hicri beşinci yüzyılda⁵ yaşayan Herevî'nin *Kitâbü'l-ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*'inin ğarîbü'l-Kur'ân literatürüyle ortak ve farklı yönlerini tespit etmektir. Böylelikle ğarîbü'l-Kur'ân ilminin en seçkin eserlerinin ortaya konulduğu çağda yaşayan Herevî'nin döneminde söz konusu ilmin ulaştığı seviye, ğarîbü'l-Kur'ân terkinde ortaya konulan muhteva ve takip edilen metotlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu amaca ulaşmak için makalemizin muhtevası şu sorular çerçevesinde şekillendirilmiştir:

1) Herevî kimdir ve ilmi faaliyetleri nelerdir?

2) Ğarîbü'l-Kur'ân ilmi nedir ve ğarîbeyn ifadesi ile ne kast edilmektedir?

3) Herevî'nin *Kitâbü'l-ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* adlı eserinin önemi ve ğarîbü'l-Kur'ân tertibi içindeki konumu nedir?

Kitâbü'l-ğarîbeyn'in Ğarîbü'l-Kur'ân literatürü içindeki konumunu tespit edebilmek için, günümüze ulaşan en eski ğarîbü'l-Kur'ân örneklerini teşkil eden ve bu ilmin öncüsü olan İbn Abbas'a isnad edilen eserlere müracaat edilmiştir. İbn Abbas'a isnad edilen *Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân* ve bir diğer eser olan Ali b. Ebu Talha tarikiyle gelen *Tefsiru İbn Abbas el-Müsemmâ bi-Sahîfeti Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ân'il-Kerîm*'in yanı sıra Herevî'nin çağdaşı olan ve ğarîbü'l-Kur'ân edebiyatının en meşhur örneğini ortaya koyan Râğıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân* isimli eserine hem atıfta bulunulmuş hem de bu eserleri muhteva olarak mukayese etmek için örnek teşkil edecek belirli içerikler tabloya dökülmüştür. Başlangıçta herbir başlık için

3 Dilbilimsel tefsir literatürü için bk. İsa Hızıroğlu, “Me’âni'l-Kur’ân Eserlerinin Tarihsel Süreci” *Genç Mütefekkir Dergisi* 3/2 (Aralık 2022), 620-632; Ğarîbü'l-Kur'ân ilminin erken ve olgunluk dönemi eserlerinin mukayesesi için bk. Bayram Aktaş, “Abdullah b. Abbas ve Râğıb el-İsfahânî'nin Ğarîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Ğarîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2021), 259-296.

4 İbn Abbas'la başlayan ğarîbü'l-Kur'ân faaliyetlerinin ilk örneklerinde sınırlı sayıda ğarib kelimenin konu edildiği ve mushaf tertibinin uygulandığı görülmektedir. Örnekler için bk. Selâhaddin el-Müneccid, *Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân*. (Kahire: Matbaatu'r-Risâle, 1946), 20-56; Abdulmun'im Reccal, *Tefsiru İbn Abbas el-müsemmâ bi-Sahîfeti Ali b. Ebi Talha 'an İbn Abbas fi tefsiri'l-Kur'ân'il-Kerîm*. (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübü's-Sikâfiyye, 1991) 77-544. Diğer taraftan hicri beşinci yüzyılda ortaya konulan türün en meşhur eseri kabul edilen Râğıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*'i ile birlikte Kur'ân kelimelerinin tamamının ğarîbü'l-Kur'ân kapsamına alınarak açıklandığı görülmektedir. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*, (*el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*) thk. Safvan Adnan Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 57-895.

5 Ahmed b Hasan Ferhat, *Me'âcîmu müfredâtı'l-Kur'ân (müvâzene ve mukterahât)* (Medine: Câmi'atu'l-İmârât-Kısmu'd-Dirâseti'l-İslâmiyye), 10; Aktaş, “Abdullah b. Abbas ve Râğıb el-İsfahânî'nin Ğarîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış”, 262.

tablolar eşliğinde mukayese yapma niyeti taşımakla beraber, bu durumun makalenin sınırlarını aşması ve ġarîbeyn türünün temelini (esasını) oluşturmaya istinaden bu çalışmada âyet ve hadis bölümü yeterli görülmüştür.

Öncelikle müellifin hayatına ilişkin öz/kısa bilgiler sunmak konunun izahına önemli katkı sağlayacaktır. Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin hayatı ile ilgili, kaynaklarda kapsamlı bilgiler yer almamaktadır. Müellif hakkındaki malumatlar ağırlıklı olarak meşhur eseri *Kitâbü'l-ġarîbeyn* merkezli olup isim ve künyesinden yola çıkılarak yapılan yorumlar, hoca ve talebeleriyle ilgili sınırlı bilgiler, müellifin şahsına yönelik methiyeler ve vefat tarihinden ibarettir.⁶

Doğum yerine dair aşağıda yer vereceğimiz üzere terâcim/biyografi kaynaklarında kesin bir bilgi yoktur. İbn Hallikân (öl. 681/1282), Horasan şehirlerinden olan Herat'a nispetle kendisine Herevî denildiğini; Yine Herat'ın köylerinden olan Fêşân/Bâşân'a nispetle Fâşânî/Bâşânî denildiğini beyan etmektedir.⁷ Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229) ise Fêşân'ın Merv'in bir nahiyesi olduğunu zikretmektedir.⁸ Her iki bilgin de doğum tarihi ile ilgili bir malumat vermemektedir. Tefsir, hadis ve dil sahasında yetkin bir sima olup döneminin seçkin âlimleri arasında (kibâru'l-ulemâ) gösterilen Herevî'nin makalemize konu teşkil eden *Kitâbü'l-ġarîbeyn* ve kaynak eserlerde isminin geçmesi dışında varlığı hakkında henüz bir bilgi elde edilemeyen *Kitâbü vülâti Herât* günümüzde bilinen iki eseridir.⁹

Herevî, ġarîbü'l-Kur'ân ve ġarîbü'l-ġadîs ilimlerini iki kapak arasında cem eden ilk kişi olması itibarıyla bu işin öncülüğünü yapmış, haklı olarak *Kitâbü'l-ġarîbeyn* ile şöhret bulmuştur.¹⁰ İbn

⁶ İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-a'yan*'da "Kitabı ve Ebu Mansur el-Ezherî ile olan yakınlığı dışında zikredecek bir malumat bulamadım" demek suretiyle müellif hakkındaki sınırlı bilgiye dikkat çekmiştir. Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 1/95-96; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Baġdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977) 4/231; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1996), 17/146-147; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnavût - Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsü'l-Arabî, 2000), 8/76; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed İclî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1964), 4/84-85; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: İsa el-Bâbi el-Halebî, 1964), 1/371. Tilib, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, 293; Muhsin Demirci, "el-Herevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/220.

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 1/95-96. Tilib, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, 293; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-ġadîs*, thk. Ahmed Mezid el-Ferîdî (Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1999), 12.

⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/231; Tilib, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, 293.

⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* 2/491; Suyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*, 1/371; Tilib, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, 294; Demirci, "el-Herevî", 17/221.

¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 1/95-96. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* 2/491; Tilib, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, 294. Kur'ân'da yer alan ġarib kelimeleri ilk ele alan çalışmalar ilerleyen bölümlerde örnekleriyle açıklanacağı üzere İbn Abbas'a isnad edilmektedir. Hadislerde geçen ġarib kelimelerin ilk defa kimin tarafından ele alındığı hususunda ihtilaf bulunmakla beraber ilk müstakil eser verenin Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]) olduğu belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Musa Muhammed b. Ebî Bekir İsâ el-Medîni el-İsfâhânî, *el-Mecmû'u'l-muġiş fi ġarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-ġadîs*,

Hallikân, Herevî'yi ulemânın büyüklerinden addederken *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'i ise şöhreti her yere yayılan faydalı bir kitap olarak nitelendirmiştir.¹¹ Zehebî (öl. 748/1348), Onu “Allâme Ebu Ubeyde Sâhibü'l-ğarîbeyn” diye anmaktadır.¹² Zerkeşî (öl. 794/1392) *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'i alanın en meşhur iki eserinden biri olarak zikretmektedir.¹³ Semin el-Halebî (öl. 756/1355), eserinin hemen başında *ğarîbü'l-Kur'ân* sahasında çok sayıda önemli eserin telif edildiğini söyleyip ilk olarak Herevî'nin *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'ini *ğarîb* ismi ile anmaktadır.¹⁴ *Ğarîbü'l-Kur'ân* türü eserleri ve müelliflerini araştırma konusu edinen Tilib ise söz konusu eseri şu ifadelerle tavsif etmektedir: “Kendi döneminde gökteki güneş misali ufukta parlamış, herkes ondan istifade etmiş, bilginler ondan rivayette bulunmak için adeta birbirleriyle yarışmışlardır.”¹⁵

Herevî hakkındaki bilgiler ağırlıklı olarak konu ile ilgili ilk malumatı ortaya koyan İbn Hallikân'a dayanmakta ve ondan elde edilen bilgiler üzerine inşa edilen yorumlardan oluşmaktadır. Bununla birlikte Herevî'nin hayatını konu edinen kaynaklarda vefat tarihi olarak hicri 401 yılının Recep ayı zikredilmektedir.¹⁶ Bu durumdan, hayatıyla ilgili sınırlı malumat bulunan bir âlimin telif ettiği *Kitâbü'l-ğarîbeyn* ile şöhrete kavuştuğu ve vefatının geniş kesimlerin dikkatini çektiği anlaşılmaktadır.

1. *Ğarîbü'l-Kur'ân* İlmi ve *Ğarîbeyn* Olgusu

Kur'ân ayetlerini nüzülü, kıraatı, nâsihi mensûhu, mecâzı, müşkili gibi çeşitli yönlerden incelemeye tabi tutan, Kur'ân'ın anlaşılması için önemli meseleleri inceleyen ilimlere “ulûmu'l-

thk. Abdülkerîm el-Azbâvî (Cidde: Dâru'l-Medeni li'd-Dibâati ve'n-neşr, 2005), 1/10; Yaşar Kandemir, “Ğarîbü'l-hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989.), 13/376; Veli Kayhan, *Ğarîbü'l-Hadis İlmi -Mahiyeti, Tarihçesi, Müellifler ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984.) 19; Temel hadis kaynaklarından Buhârî'nin Sahihî'nde çok sayıda lugavi açıklama bulunmaktadır. Bunların ekserisini ayetlerde geçen *ğarîb* kelimeler oluşturmaktadır. (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, el-Câmi'u's-Sağîh, thk. Şeyh Muhammed Ali el-Kutb - Şeyh Hişam el-Buhârî (Beyrut: Mektebetü'l el-Asriyye, 2007), “Kitâbu't tefsîr”, 3/1349-1604; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 117-123; Buhârî, ayrıca hadislerde geçen *ğarîb* kelimelerin anlamlarını da izahtan gere durmamıştır. Örnekler için bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-Şağîh*, “Cihâd ve's-Siyer”, 70, (No: 2887).

¹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/96.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* 17/146.

¹³ Bedreddin Muhammed b Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ğur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türas, 1984), 1/291.

¹⁴ Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. Yusuf b. İbrahim (Abdiddâim = es-Semin) el-Halebi, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.) 1/38. Semin'in burada Herevî'nin eserini *ğarîb* ismiyle zikrederek *ğarîbü'l-Kur'ân* türü eserler içinde anması zannımızca onun eseri görmemesinden, ayrıca *Kitâbü'l-ğarîbeyn* türünün ilk örneği olması ve muhteva olarak *ğarîbü'l-Kur'ân* tarzını yansıtmayı itibarıyla kendi döneminde *ğarîbü'l-Kur'ân* yönüyle ön plana çıkmasından kaynaklanmıştır.

¹⁵ Tilib, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 294.

¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/96; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* 2/491; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/147; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 8/76; Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 4/84-85; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/371; Tilib, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 293.

Kur'ân" denilmektedir.¹⁷ Söz konusu ilimlerden bir tanesi de Kur'ân'-ı Kerîm'de anlamı izaha muhtaç olan lafızları konu edinen Ġarîbü'l-Kur'ân ilmidir. Ġarîbü'l-Kur'ân terkinin ilk kısmını oluşturan Ġarîb lafzı Arapça beşinci babdan (غُوبٌ - يَغُوبُ - غُزَابٌ) sülasi kökünden türemiş olup aslî manası uzaklıktır. Sözlük manası itibariyle “uzakta olan, alışılmıştan uzak acayip ve tuhaf bir durumda olan, bir şeyde ısrar eden, az bulunan, yabancı, bilinmeyen, kapalı” gibi anlamlara gelmektedir. Bu sebepten uzakta bulunan kişiye ve manası kapalı söze Ġarîb (غريب), vatanından uzakta bulunmaya ve uzaklara gitmeye gurbet (الغربة), cahiller arasında sınırlı sayıda kaldıkları için bilginlere gurabâ (غرباء), kuyunun derinliklerinde kaybolup gittiği için kovaya Ġarb (غرب), kim tarafından atıldığı bilinmeyen oka sehmun Ġaribun (سَهْمٌ غَرِبٌ) denilmiştir.¹⁸

Kur'ân'da 19 yerde 13 farklı biçimde kullanılan lafzın, Kur'ân kelimesiyle oluşturduğu terimsel anlama baktığımızda sözlük manasıyla yakın bir irtibatının bulunduğu görülmekte, Kur'ân'da manası izaha muhtaç lafızları inceleyen ilim dalına Ġarîbü'l-Kur'ân denilmektedir.¹⁹ Kur'ân'da bir kelimeyi Ġarîp kılan unsurlara baktığımızda şu üç durumun ön plana çıktığı görülmektedir:

- Zamanla farklı dillerden geçerek Arap diline yerleşen muarreb bir kelime olması²⁰
- Arap dili bünyesinde çok kullanılmayıp Kureyş dışı bir lehçeden gelmesi²¹

¹⁷ Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfan fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemeralî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1995), 1/12-15; Abdülhamit Birışık, “Ulûmu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/132.

¹⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd el-Handâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 3/271-273. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgîp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 604-605; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 3/156; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemü'l-'Arabiyyü'l-hadîs* (İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1999), 663; Sadrettin Gümüş, “Ġarîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6 (1987-1988), 10.

¹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul. Bilmen Yayınları, 1974), 1/119; İsmail Cerrhaoglu, “Ġarîbu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 13/379; İsmail Cerrhaoglu, “Tefsirde Atâ b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Ġarîbü'l-Kur'ân'ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1978), 17-104; Aktaş, *Fahreddin Râzî Tefsirinde Ġarîbü'l-Kur'ân*, 94.

²⁰ Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî (öl. 540/1145) muarreb (Dahîl) kelimelere dair meşhur eseri *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ ħurûfi'l-mu'cem*'de Kur'an'a yedi dilden (Farsça, Yunanca, Latince, Süryânice, İbrânice, Habeşçe ve Hindçe) kelime geçtiğini beyan eder. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ ħurûfi'l-mu'cem*, thk. F. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990), 31-63; Konuyla ilgili bir diğer eser olan *el-Mühezzeb fî mâ vaċa'a fi'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb*'de ise Suyûtî (öl. 911/1505) Kur'ân'a 11 dilden (Farsça, Habeşçe, Nabatça, Süryânice, İbrânice, Rumca, Kiptice, Berberice, Hindçe, Zencice, Türkçe) kelime geçtiğini ifade etmektedir. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Mühezzeb fî mâ vaċa'a fi'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb* thk. et-Tihâm er-Râcî el-Hâşimî (Mağrib: Matbaatu'l-Fedâle ts.), 66-167; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004) 1/429-430; Aslan Çıtır, “Ulûmü'l-Kur'ân Tarihinde Ehlü'l-Me'ânî Âlimlerin Eserlerini Temellendiren Erken Dönem Müfessirleri ve Eserleri Üzerine İncelemeler”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/1 (2024), 11.

²¹ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/359; el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb*, 13-17; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/119; Ahmet Bulut, “Kur'ân'a Dâir Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4 (1992), 129.

- Anlamının ancak araştırmayla bilinebilen kapalı bir lafız olması.²²

Kur'an'da 700 civarında olduğu ifade edilen anlamı kapalı lafızların sayısının; topluma, kişilere ve döneme göre değişiklik arzettiğini söylemek mümkündür.²³ Müşkil kelimelerin manalarının çok erken dönemden itibaren izah edilmeye çalışıldığı hatta Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığı hadislerden anlaşılmaktadır. Bir bedevi Peygamber efendimize on civarında âyette geçen (الصُّور) kelimesinin anlamını sormuş, O da (قَرْنٌ يُنْفَخُ فِيهِ) “kendisine üfürülen bir boynuzdur” ifadeleriyle kelimeyi açıklamıştır.²⁴

Sahabe-i kirâmın da ġarîb kelimelerle iştigal ettiği başta şiir olmak üzere çeşitli lugavî malzemelerden istifade ederek söz konusu anlamı kapalı lafızları açıklama yoluna gittikleri görülmektedir. Örneğin ġarîbü'l-Kur'ân ilminin öncü simalarından olan İbn Abbas'la Harici reisi Nâfi b. Ezrak arasında geçen diyalogdan oluşan *Mesâ'ilü Nâfi' b. el-Ezrak*'ta 200 civarında ġarîp lafız açıklanmış her birinin manası şiirle istişhad edimiştir.²⁵

Bir yandan Kur'ân'ın kendisine inzal edildiği Hz Peygamber ve onun seçkin talebeleri sahabenin ahirete irtihaliyle vahyin canlı şahitlerinden mahrumiyet, diğer yandan İslam coğrafyasının genişlemesiyle Arap olmayan milletlerin İslam dinine girmesi ve kültürler arasındaki yoğun etkileşimin sonucu dildeki selikanın azalması ġarîb kelime sayısının artışına yol açmıştır.²⁶

ġarîb kelimesinin mensûb ve mecrûr halindeki tesniye kalıbını içeren, iki ġarîb anlamını ihtiva eden ġarîbeyn terimi, Kur'ân ve hadislerdeki izaha muhtaç lafızları konu edinen eserlerin isimlerinde kullanılmaktadır. İslam diniyle ilgili bütün dünyevî ve uhrevî malumatın asli kaynağı Kur'ân ve hadislerdir. Kur'ân'la beraber İslam dininin ikinci ana kaynağını oluşturması hasebiyle âyetlerde geçen müşkil lafızlara yönelik çalışmaların bir benzeri zamanla ve ortaya çıkan ihtiyaç neticesinde hadisler üzerinde yapılmış ve ġarîbü'l-hadis ilmi ortaya çıkmıştır.²⁷ İlerleyen süreçte önemine binâen bu iki kaynaktan geçen müşkil kelimeleri, alfabetik tertibe göre sıralayıp onlara

²² Suyûtî, *el-İtkân*, 343; Aktaş, *Fahreddin Râzî Tefsirinde ġarîbü'l-Kur'ân*, 94.

²³ Ali Bulut, “Kur'an Filolojisine Dâir İbn Abbas'a Nisbet Edilen Üç Eser”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20-21 (2005), 394.

²⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Râid b. Sabri b. Ebi Alfe, (Riyad: Dâru'l-Hidâne lin-neşr ve't-tevzi, 2015), Tefsiru'l-Kur'an, 40, B, (no: 3244); Ayrıntılı bilgi için bk. Aktaş, *Fahreddin Râzî Tefsirinde ġarîbü'l-Kur'ân*, 108-113.

²⁵ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *Mu'cemü ġarîbi'l-Kur'ân mustehracen min Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabi, 1950), 234- 292.

²⁶ ġarîb kelimeyle ilgili ilk çalışmalar hicri 1. asırda Abdullah İbn Abbas (öl. 68/687-88) öncülüğünde başlamış olup tespitlerimize göre ġarîb kelimeye dair ilk tanımlama hicri 4. asırda yaşayan ġarîbü'l-hadis müellifi Süleyman Hattâbî (öl. 388/998) tarafından yapılmıştır. Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *ġarîbü'l-hadis*, thk. Abdülkerim İbrâhim el-Azbâvî (Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1982), 1/53. Ayrıntılı bilgi için bk. Aktaş, *Fahreddin Râzî Tefsirinde ġarîbü'l-Kur'ân*, 70-95.

²⁷ İbn Nedim hicri 377 (987) yılında kaleme aldığı İslâm âleminde bibliyografi türünün ilk örneğini teşkil eden *el-Fihrist*'inde 25 tane ġarîbü'l-hadis eserinin ismine yer verir ve ilk olarak *Kitabu ġarîbi'l-Kur'ân'i'l-hadis li-Ebî Ubeyde* adıyla Ebu Ubeyde'nin *ġarîbü'l-Kur'ân'i'l-hadis*'ini zikreder. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Darul-Marife, ts.), 129; M. Yaşar Kandemir, “ġarîbü'l-hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/376-378.

ulaşımı kolaylaştırmak amacıyla tekmile mahiyetinde cem eden üçüncü tür eserler telif edilmiştir ki *Kitâbü'l-ġarîbeyn* bu türden bir çalışmadır. Ġarîbeyn türünün, ġarîbü'l-Kur'ân ve ġarîbu'l-hadise dair çalışmaları cem etmek, her iki asli kaynakta yer alan müşkil sözcükleri, alfabetik olarak sistematik hâle getirip bu lafızlara ulaşımı kolaylaştırma amacının bir neticesi olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'le âyet ve hadislerde geçen ġarîb terimleri iki kapak arasında cem eden ilk kişi olup, yeni bir telif türü ortaya koymuştur. Bir anlamda ġarîbü'l-Kur'ân ve ġarîbü'l-hadis ilimlerini de pratikte bir araya getirmiştir denilebilir.

Eserin kaynaklarına baktığımız zaman şunları söyleyebiliriz. Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'in mukaddimesinde “Benden önce, bu iki ilmin ġarîb lafızlarının cem edilmesini, onları anlamaya yarayacak her şeyin güzel bir tertip, yeterli bir ölçüyle toplanmasını ummuştum. Ancak amacımıza uygun şekilde bu işin kimse tarafından yapılmadığını gördüm. Biz öncüsü olduk.”²⁸ demek suretiyle onun âyet ve hadislerdeki müşkil lafızları bira araya getirmeyi, yapılan çalışmaları cem etmeyi hedeflediği görülmektedir. Dolayısıyla müellif kendi dönemine kadar bu iki alanda yapılan çalışmaların çoğundan istifade etmiştir. Bunlardan bazılarına yer vermek istiyoruz:

- Abdullah İbn Abbas (öl. 68/687-88), “*Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân*” ve bir diğer eseri “*Tefsiru İbn Abbas el-müsemmâ bi-Sahîfeti Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbas fi tefsiri'l-Kur'ân'il-Kerîm*”,
- Ebân b. Tağleb b. Riyâh (öl. 141/758), *Ġarîbü'l-Kur'ân*, eserin bir diğer adı *Meâni'l-Kur'ân*'dır.
- Nadr b. Şümeyl (öl. 204/820), *Ġarîbü'l-hadis*,
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824 [?]), *Mecâzü'l-Kur'ân*,
- Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), *Me'âni'l-Kur'ân*.
- Ebû Saîd Abdülmelik el-Asmaî (ö. 216/831), *Ġarîbü'l-hadis*,
- İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899), *Ġarîbü'l-hadis*.

Bu eserlerle beraber Herevî özellikle Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *el-Ġarîbü'l-muşannef*inden ve Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'nin (öl. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, *Te'vilü muhtelifi'l-ġadîs* ve *Ġarîbü'l-ġadîs* isimli çalışmalarından önemli ölçüde yararlanmışır.²⁹

2. Kitâbü'l-Ġarîbeyn'in Önemi ve Ġarîbü'l-Kur'ân İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Bu bölümde eserin ġarîbeyn türü içerisindeki kıymetine değinilecek ardından muhteva, tertib, metot yönünden ele alınan eserin ġarîbü'l-Kur'ân ilmiyle müşterek- farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

²⁸ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 34-35.

²⁹ Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîş fi ġarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-ġadîs*, thk. Abdülkerîm el-Azbâvî (Cidde: Dâru'l-Medîni li'ddibâtı ve'n-Neşr: 1988), 1/8-11; Demirci, “el-Herevî”, 17/221.

2. 1. Önemi ve Yazılış Gayesi Bağlamında Değerlendirilmesi

Herevî, ġarîbü'l-Kur'ân sahasında eser telif eden müellifler arasında zikredilmiş, *Kitâbü'l-ġarîbeyn* de ġarîbü'l-Kur'ân türü eserler arasında gösterilmiştir.³⁰ Bu durum gerek yazarın gerekse eserinin söz konusu ilim dalı içindeki önemini göstermektedir. *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, kaynaklarda farklı isimlerle anılmaktadır. İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-a'yân*'da Herevî'den Sâhib-ü Kitâb, eserinden “*el-ġarîbeyn*” diye bahsetmektedir.³¹ Yâkût el-Hamevî ise *Mu'cemü'l-üdebâ*'da müellifi, “*Sâhib-ü kitâbu ġarîbeyi'l-Kur'ân-i ve'l-hadis*”, eseri ise “*Kitâbü'l-ġarîbeyn*” diye anmaktadır.³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da,³³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*'ta,³⁴ Suyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*'ta,³⁵ müellifi “*Sâhib-ü el-ġarîbeyn*” diye zikretmektedir.

Müellif, eserin mukaddimesinde *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'i yazmaya sevk eden saikleri beyan etmiştir. Böyle kapsamlı bir çalışmayı ortaya koymanın meşakkatine, Kur'ân ve hadislerdeki ġarîb lafızları cem edip, dağınık malumatı bir araya getiren bir eserin gerekliliğine ve bu tür bir eserin önceki âlimler tarafından çok daha önceden yazılmış olması gerektiğine ve eseri kaleme alma gayesine şu sözlerle işaret etmiştir:

“Benden önce, bu iki ilmin ġarîb lafızlarının cem edilmesini, onları anlamaya yarayacak her şeyin güzel bir tertip, yeterli bir ölçüyle toplanmasını ummuştum. Ancak amacımıza uygun şekilde bu işin kimse tarafından yapılmadığını gördüm. Biz öncüsü olduk. Bu iş için bıkmadan çalışmak, zorluğa razı olmak bize yeterliydi. Hayatta oldukça kendim için hayırla anılmaya, vefatımdan sonra ise geride güzel bir eser bırakmaya vesile olması için Cenâb-ı Haktan muvaffakiyet diledim.”³⁶

“Kitabımı, Kur'ân'ı ezberleyen, hadisleri öğrenen, dilsel araştırmalar yapan sonra da bu bilgileri alfabe sırasına göre (bir arada) bulmak isteyen kimseler için yazdım. Bu sebeple hemze ile başladım sonra sıra ile tek tek diğer harflere geçtim. Her harf için bir bab (bölüm) oluşturdum. Her babta da hemzeden başlamak suretiyle (الباء – التاء – الناء) gibi başında hemze bulunacak şekilde harf sırasına göre (باب الهمزة مع الباء – باب الهمزة مع التاء) ilgili kelimelere yer verdim. Sırası gelen harf grubunda kelime bulamadığımızda bu tertip üzere kelime bulunan bölüme geçtim ve böylelikle son harfe kadar bütün harflerde bu sistemi uyguladım. Araştırma yapan kimse kitapta aradığına en kolay ve en az çaba ile ulaşsın diye böyle yaptım.”³⁷

³⁰ Abdulhamîd Seyyid Tılib, “ġarîbü'l-Kur'ân”ın tarihi seyrini ve bu ilmin hicri birinci asırda İbn Abbas'tan başlamak suretiyle sekiz asır boyunca te'lif edilen eserleri tespit amacıyla ortaya koyduğu *ġarîbü'l-Kur'ân* adlı eserinde hicri beşinci asır müellifleri içinde Herevî ve eserine yer vermiştir. Tılib, *ġarîbü'l-Kur'ân*, 292-308.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/96.

³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/491.

³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/146.

³⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 8/76.

³⁵ Suyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*, 1/371.

³⁶ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 34-35.

³⁷ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/35.

Ġarîbeyn türü eserlerin öncüsü olan Herevî'nin *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'i sahasının başyapıtı olarak kabul görmüş, kendisinden sonra bu alanda yazılan eserler *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'in ya muhtasarı, ya ilavelerle tamamlayıcı tetimmesi, ya hatalarının tashih edildiği ana metni, ya da kendisinden beslenen asli kaynak olarak *Kitâbü'l-ġarîbeyn* üzerine inşa edilmiş çalışmalardır. Nahiv âlimlerinden Muhammed en-Nahvî (öl. 516/1122) *Muhtaşarü'l-ġarîbeyn* adıyla *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'i ihtisar etmiştir.³⁸ Hadis hafızı Muhammed el-Fârisî es-Selâmî (öl. 550/1155), *et-Tenbîh 'ale'l-elfâzi'lletî vaġa'a ġaġa' fi naklihâ ev zabtîhâ ev tefsîrihâ fi Kitâbi'l-ġarîbeyn* adlı eserini *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'deki nakil ve zabt yanlışlarını ortaya koymak için kaleme almıştır.³⁹ Ahmed el-Medînî (öl. 581/1185) *el-Mecmû'u'l-muġîs fi ġarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-ġadîs* adlı eserini Herevî'nin *ġarîbeyn*'ine tekmile olarak yazmış ve onun telif metodunu bil fiil uygulamıştır.⁴⁰

Maliki fakihlerinden Muhammed b. Alî b. Hıdır el-Gassânî (öl. 636/1239) *el-Meşre'u'r-revî fi'z-ziyâdeti 'alâ ġarîbeyi'l-Herevî* adlı eserinin, Ebu Musa el-Medenî'nin *el-Mecmû'u'l-muġîs*'ine yapılan bazı ilavelerden teşekkül ettiği görülmektedir.⁴¹ Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî'nin (öl. 606/1210) ġarîbü'l-hadise dair mühim kaynaklarından *en-Nihâye fi ġarîbi'l-ġadîs ve'l-eşer'* adlı yapıtının en önemli kaynaklarından biri Herevî'nin *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'idir.⁴²

2. 2. Tertibi Açısından Değerlendirilmesi

Herevî'nin *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'i hem ġarîbü'l-Kur'ân hem de ġarîbü'l-hadis ilimleri açısından dönüm noktası niteliğinde bir eserdir. Her iki ilim dalında telif edilen eserlerde süre gelen birçok uygulama, bu eserle birlikte değişikliğe uğramıştır. Herevî'den yaklaşık bir asır önce yaşayan ve Kur'ân'da geçen ġarîb kelimeleri ilk defa alfabetik tertibe göre te'lif eden Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin (öl. 330/941) "*Nüzhetü'l-ġulûb fi tefsîri Ĥur'âni'l-'azîz*" isimli eseri istisna edilirse *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'e kadar ġarîbü'l-Kur'ân sahasında ortaya konulan eserlerin tamamında ġarîb

³⁸ Demirci, "el-Herevî", 17/221.

³⁹ Muhammed b. Nâsır Muhammed b. Ali es-Selâmî, *et-Tenbîh 'ale'l-elfâzi'lletî vaġa'a ġaġa' fi naklihâ ev zabtîhâ ev tefsîrihâ fi Kitâbi'l-ġarîbeyn an Ebî Ubeyd el-Herevî*, thk. Huseyn b. Abdilazîz b. Omar, (Riyâd: Kûnûzü İşbilyâ li'n-Neşr ve'Tevzi'. 2008; Ali Osman Ateş, "İbn Nâsır Es-Selâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/226.

⁴⁰ Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medînî, *el-Mecmû'u'l-muġîs fi ġarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-ġadîs*, thk. Abdülkerîm el-Azbâvî (Cidde: Dâru'l-Medînî li'ddibâti ve'n-Neşr: 1988); Mehmet Ali Sönmez, "Ebu Musa el-Medînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/192.

⁴¹ Eserin matbu haline ulaşamadık. Ancak kaynaklarda ismi geçmektedir: bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh b. Muhammed en-Nübâhî, *Târîhu ġudâti'l-Endelüs* (el-Murakkabetu'l-ulyâ fi men Yestehikkul kadâ ve'l-futyâ), thk. Lecnetü İhyâ Türâsi'l-Arabî Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide) 1983; Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, "İbn Asker el-Gassânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/229.

⁴² Mecdüddin Ebû's Saâdât Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi ġarîbi'l-ġadîs ve'l-eşer'* thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Mektebetü'l İlmiyye, 1979); Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esir, Mecdüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/28.

kelimeler sûre ve âyet sırasına göre tertip edilmiştir. Herevî öncesi ġarîbü'l-hadis türü eserlerde ağırlıklı olarak râvî tabakalarına göre tertip esas alınmıştır.⁴³

ġarîbü'l-hadis türünün günümüze ulaşan ilk eseri olan ve Herevî'den yaklaşık iki asır önce yaşayan Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *ġarîbü'l-hadîs*'inde söz konusu tertibi görmekteyiz.⁴⁴ Her iki ilmin bir arada ele alındığı *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'le birlikte metot olarak köklü bir dönüşümün yaşandığı ve aslı harflere dayalı alfabetik tertibe geçildiği görülmektedir.⁴⁵

Kitabın yazılış gayelerinden biri de kelimelere ulaşmayı kolaylaştıran alfabetik sıralamaya dayalı eser telifi olduğu için tertibini yukarıda, gayesi içinde genel hatlarıyla kendi dilinden naklettiğimiz Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'de alfabetik tertibi şu şekilde bir sistem üzerine inşa etmiştir: Önce (كتاب الهمزة – كتاب الباء – كتاب التاء...) şeklinde yirmi sekiz adet, hemzeden (إ) yâ (ى) harfine kadar bütün harfler için kitap ismini verdiği hususi fasıllar açmıştır. Her bir kitap bölümü, kendi içinde harf sırasına göre sıralanan kelimelerden teşekkül etmiş, daha sonra her faslı kendi içinde bab adı altında ayrıca alfabetik tertibe tâbi tutmuş ve (باب الهمزة مع الالف / باب الهمزة مع الباء) gibi alfabetik başlıklar belirlemiştir. Örneğin ilk sırada (كتاب الهمزة) bölümüne (باب الهمزة مع الالف) alt başlığını açmış ve burada sırasıyla (أبب – أبط – أبد – أبر – أبل – أبن – أبه) kelimelerine yer vermiştir.⁴⁶

Hem kitap hem de kitap içindeki bab tasnifi uygulanarak alfabetik sistem üzerine inşa edilen eserin kendi dönemindeki ġarîb türü eserlerden farklı olarak kullanım kolaylığı, tasnifteki orijinallliği ön plana çıkmaktadır. Örneğin Herevî ile aynı dönemde yaşayan Râġib el-İsfahânî'nin ġarîbü'l-Kur'ân türünün en meşhur eseri *el-Müfredât*'ında yalnız (كتاب لالف – كتاب الباء – كتاب التاء) şeklinde kitap başlıklarının açıldığı, kitap bölümlerinin kendi içinde herhangi bir tasnife tâbî tutulmaksızın, alt başlıklar açılmaksızın ġarîb kelimelerin sıralandığı görülmekte ve kelime bulmanın zorluğu fark edilmektedir.⁴⁷

⁴³ Ebu Bekir Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-kulûb fî tefsîri ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013). Ayrıntılı bilgi için bk. Kurt, *ġarîbü'l-Kur'ân'a Dair Müstakil Eserler*, 28, 67-70. Aktaş, *Fahreddin Râzî Tefsirinde ġarîbü'l-Kur'ân*, 82-83.

⁴⁴ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *ġarîbü'l-hadîs*, thk. Huseyn Muhammed Şeref – Abdusselâm Hârûn (Kahire: el-Matâbî'ul-Emîriyye, 1984) 1/115, 116, 247, 251. Ayrıntılı bilgi için bk. Akgül, *Edebi Bir Tür Olarak ġarîbü'l-Hadis*, 86-98; Yunus Emre Aydınbaş, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (154/771-224-838)", *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi 1*, ed. Mehmet Bulut (İstanbul: Sebahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2021), 153-163.

⁴⁵ ġarîb kelimeleri açıklarken eserinde alfabesini gözetken ilk kişi Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'dir. Eseri *Nüzhetü'l-kulûb*'u bu şekilde oluşturan Sicistânî, mushaf sıralamasına göre, sure bütünlüğü içinde alfabetik tertip uygulayarak geleneksel anlayıştan kopmamış, Herevî gibi kelimelerin kök harflerini, günümüz alfabetik tertibi uygulamamıştır. Sicistânî, *Nuzhetu'l-kulûb*. Aktaş, *Fahreddin Râzî Tefsirinde ġarîbü'l-Kur'ân*, 82-83.

⁴⁶ Örnekler için bakınız Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/68. Alfabe sıralamasına riayet edilmediği bölümler de olmuştur: Alfabetik tertibe göre 2. Sırada gelmesi gereken اُت maddesi 11 madde içinde اُن'den sonra 10. Sırada yer verilmiştir: 1/265 تيس maddesi, تيج maddesinden önce zikredilmiştir.

⁴⁷ Örneğin Elif bölümü (*Kitâbu'l Elif*) 57 - 104. Sayfaları arasında 48 sayfadan oluşuyor ve alfabetik dizilim dışında hiçbir tasnife tutulmayan ve alt başlığı bulunmayan 86 maddeyi içeriyor. İsfahânî, *el-Müfredât*, 57-104.

2. 3. Muhtevası Açısından Değerlendirilmesi

Aynı kaynaktan istifade edilerek ortaya konulan çeşitli eserlerin muhtevasının farklılık arz etmesinde belirleyici olan, söz konusu kaynağa yaklaşım biçimidir. Aynı âyeti konu edinseler dahi, o âyetten ahkâm tefsirlerinde fikhî hükmün, işârî tefsirlerde kalbe doğan işaretler ve ruhi tecrübelerin, edebi tefsirlerde fesahat ve belagatin, dilbilimsel tefsirlerde ise kelime izahlarının esas alınmasının sebebi de bu farklı yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, âyet ve hadislerde geçen anlamı izaha muhtaç olan ġarîb kelimeleri açıklamak amacıyla telif edildiği, bir anlamda Kur'ân ve hadis sözlükleri mesabesinde olduğu için muhtevasını çeşitli unsurlarla desteklenmiş lugavî izahlar oluşturmaktadır.⁴⁸

Kitâbü'l-ġarîbeyn'in muhtevasına baktığımızda özetle şunları söyleyebiliriz: Herevî, eserinin başına üç sayfalık bir mukaddime koymuştur. Kelimeleri açıklarken âyet ve hadislere öncelik vermekle beraber dildilerin görüşleri, şairlerin şiirleri, lafzın Arap dilinde kullanımı, kelimenin anlamıyla ilgili (وقال بعضهم⁴⁹, وقال غير⁵⁰) şeklinde isimli rivayetler gibi manayı teyit eden çeşitli unsurları kullanmayı ihmal etmemiştir.

Herevî'nin mukaddimesi, muasırı olan Raġîb el-İsfahânî'nin ġarîbü'l-Kur'ân sahasında telif ettiği meşhur eseri *el-Müfredât*'ın mukaddimesiyle gerek gaye, gerek uyguladığı metodu takdim yönünden benzerlik arz etmektedir. Her iki müellif de mukaddime de ġarîb lafızlarının önemine değinmekte ve eserini alfabetik tertip üzere düzenlediğinden bahsetmektedir.⁵¹

Kitâbü'l-ġarîbeyn'de ele alınan ġarîb kelimeler izah edilirken muhteva yoğunluğunda belli bir standart olmaması, kimi zaman maddelerin birkaç satırla sınırlandırılıp kısa tutulduğu, kimi zaman sayfalarca süren açıklamalarla kelime açıklamasında ayrıntılı bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Örneğin (باب الحمزة مع الفاء) başlığı altında dördüncü sırada yer verilen (أفكل) maddesi, (وقى الحديث فبات فله أفكل أى رعدة) hadiste “o titredi, sarsıldı, anlamında (فبات فله أفكل) denilmiştir” şeklinde çok kısa bir hadis ve tek kelimelik bir açıklamayla bir satırı dahi bulmayacak sınırlı bir muhtevayla açıklanmıştır.⁵² Diğer taraftan (باب الحمزة مع الميم) başlığı altında beşinci sırada yer verilen (أم م) maddesi, 11 âyet, 7 hadis, 3 şiir, dil bilginlerinin kelimeyle ilgili açıklamaları, müellifin kendi görüşleri ve lugavî açıklamalarını içeren altı sayfalık bir muhtevayla ayrıntılı bir biçimde izah edilmiştir.⁵³

Kur'ân ve hadislerdeki ġarîb kelimeleri içeren eserde kelime izahında her daim öncelik ve ağırlık âyetlere yani ġarîbü'l-Kur'ân'a verilmiştir. Öncelik diyoruz çünkü açıklanan lafzın türevlerinin yer aldığı Kur'ân bölümleri varsa genellikle ilk sırada onlara değinilmiştir. Bazen yalnız bir âyetle yetinilmiş ve bunun dışında başka açıklayıcı unsura yer verilmemiştir. Örneğin

⁴⁸ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/50, 57, 66, 77. 126.

⁴⁹ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/37.

⁵⁰ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/39.

⁵¹ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/34-35; İsfahânî, *el-Müfredât*, 54-55.

⁵² Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/84. Benzer yerler için bk. تاء maddesi, 1/245.

⁵³ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/104-109.

(باب الحمزة مع الذال) başlığı altında ilk sırada yer alan (إِ) edatı açıklanırken yalnız 2/Bakara 30. âyetin ilk cümlesi olan (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ) “Hani rabbın meleklere şöyle buyurdu” ifadesine yer verilmiştir.⁵⁴ Bazen birden fazla âyete yer verilmiş, ancak başka açıklayıcı unsurlar kullanılmamıştır. Örneğin (باب الحمزة مع اللام) başlığı altında sekizinci sırada yer verilen (أَلَمْ) maddesi yalnız iki âyetle açıklanmıştır: ilk olarak 2/Bakara 10. âyette geçen (عَذَابٌ أَلِيمٌ) acı veren bir azap” ifadesine ve ardından 4/Nisa suresi 104. âyette geçen (إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ) Siz acı çekiyorsanız şüphesiz onlar da sizin çektiğiniz gibi acı çekiyorlar” ifadesine yer verilmiştir.⁵⁵

2. 4. Kullanılan Metotlar Açısından Değerlendirilmesi

Herevî, kitabının mukaddimesinde uyguladığı metoda kısaca şu şekilde değinmiştir:

“Benim metodum, konu karışık hâlde gelip ayrıntıya inmek gerekmedikçe sözü kısa tutmak, mecbur kalmadıkça çok fazla kanıt amaçlı delil kullanmamaktır. Ben, muhtevayı kolaylaştırmak, sözü uzatmamak, amaca yoğunlaşmak ve böyle bir üsluba öncü olmak amacıyla tertibe dikkat ederek güvenilir ve ispatlanmış kaynaklardan doğrudan nakilde bulundum.”⁵⁶

Kitâbü'l-ğarîbeyn öncesi *ğarîbü'l-hadis* eserlerinde hadisler, gelenekselleşen rivâyet anlayışı doğrultusunda senet ve metinleriyle nakledilir, daha sonra hadiste yer alan *ğarîb* kelimeyi açıklamaya geçilirdi.⁵⁷ Herevî, bu nokta da ciddi bir dönüşüm yapmış, senet ve metni terk edip yalnız *ğarîb* kelimeye ya da ilgili bölüme yer vermekle yetinmiştir. Metodum özetlemek (الاختصار) derken, müellif daha önce görülmemiş olan, belki de o dönemde yadırganan senet ve metnin hazfi uygulamasına niçin geçtiğini anlatmaya çalışmış olmalıdır.

Herevî, anlamı kapalı olan *ğarîb* kelimeleri izah ederken çeşitli yöntemlere başvurmuştur. Müellif, *ğarîb* lafzın anlamını istihsad ederken âyet, hadis ve şiir başta olmak üzere çok çeşitli unsurlar kullanmış, sarf – nahiv esaslı lügavî malzemeye müracaat etmiş ve konuyla ilgili açıklamalarda bulunan ulemânın görüşlerinden önemli ölçüde yararlanmış. Şimdi sırasıyla bunları açıklayacağız ancak şunu belirtelim ki 6 cilt ve 2202 sayfadan oluşan kapsamlı bir eser olan *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'de çok sayıda örneklik materyal bulunmaktadır. Bununla beraber makalenin sınırları nedeniyle genel itibarıyla ilk bölüm olan hemze kitabı esas alınmış, bu bölümde yeterli

⁵⁴ Herevî *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/58: Benzer kullanımlar için bk. أسن maddesi, 1/76; اقل maddesi 1/84; ائد maddesi, 1/89; بلع maddesi, 1/211.

⁵⁵ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/94. Benzer kullanımlar için bk. بهت maddesi 1/225; نبب maddesi, 1/245; نرف maddesi 1/254.

⁵⁶ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/35.

⁵⁷ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Ğarîbü'l-hadis*, thk. Huseyn Muhammed Şeref - Abdusselâm Hârûn (Kahire: Matâbü'l-Emîriyye, 1984); 1/130-131, 2/7-8, 3/6-7, 4/6-8; Ebû İshâk b. İbrâhîm el-Harbî, *Ğarîbü'l-hadis*, thk. Süleyman b. İbrâhîm b. Muhammed el-Âyid (Mekke: Câmiatu Ümmî'l-Kura, 1985), Sahabe adına göre hadislerin, bablara göre *ğarîb* lafızların yer verildiği eserin yalnız 1417 sayfadan oluşan son cildi olduğu anlaşılan 5. cildi günümüze ulaşabilmiştir. Eserin yekûnunu rivayetler oluşturmaktadır. Abdullah b. Ömer hadisleri, باب سجر 5/7-8; Selman (Fârisî) hadisleri باب غن 1184. Utbe b. Gazven hadisleri 1185 – 1214.

örneğin bulunamaması durumunda diğer bölümlere müracaat edilmiştir. Yine aynı gerekçeyle misaller sınırlı tutulmuş, benzer örneklerin yerleri dipnotta zikredilmekle yetinilmiştir.

2. 4. 1. Âyetle İstişhad Etmesi

Herevî'nin *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'de müracaat ettiği unsurların başında âyetler gelmektedir. Hadislerle beraber Kur'ân'daki ġarîb lafızları açıklayan bir eserin ana konularından birini bu şekilde âyetlerin teşkil edilmesi gayet doğaldır. Bununla beraber müellif bunları, ġarîb kelime kapsamında yer verdiği Kur'ân ve hadis bölümlerinin anlamını istişhad etmede de sıklıkla kullanmıştır. Herevî, hemze kitabı (كتاب الهمزة) içinde ġarîb kelime açıklarken 189 âyeti lafzın anlamına delil getirmiştir.

Örneğin “Hemze ve kâf harflerinin beraber kullanıldığı kelimeler babı” (باب الهمزة مع الكاف) başlığı altında ilk sırada yer verdiği (ا ك ل) kökünü Bakara suresi 265. âyet örneğinde çeşitli Kur'ân kelimelerini de istişhad ederek şu şekilde açıklanmıştır:

(ا ك ل)

قَوْلُهُ: فَأَتَتْ أُكْلَهَا ضِعْفَيْنِ آيٍ قَمَرَهَا.

وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَتُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ. الْأُكْلُ: الْقَمَرُ الَّذِي يُؤْكَلُ أَرَادَ أَهْلًا تُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَتُخْتَفَى أَكْلُهُ: وَقِيلَ تَخْتَلَفُ فِي الطُّغُومِ. وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: أُكْلَهَا دَائِمٌ يَغْنَى غَايَهَا دَائِمَةٌ وَلَيْسَتْ كَيْمَارَ الدُّنْيَا. تَجِيئُكَ وَقَدْ دُونَ وَقْتُ.

Cenâb-ı Hakkın sözünde olduğu üzere “Ürününü iki misli veren (bahçedir)” cümlesindeki (أُكْلَهَا) lafzı “(bahçenin) meyvesi” (آيٍ قَمَرَهَا) anlamına gelmektedir. Cenâb-ı Hakkın şu sözü de aynı anlamdadır. “Üründe bir kısmını bir kısmına üstün kılarız.” Âyetteki (أُكْلَهَا) lafzı “yenen meyve anlamındadır. Aynı sudan sulandığı halde her birinin meyvesi farklıdır. Buradaki farklılıktan kastın lezzet olduğu da söylenmiştir.” Allah Teâlâ'nın şu sözü de bunun gibidir: “Yemişleri süreklidir. “Yani, cennet meyveleri dünya meyveleri gibi değildir. Her daim ona ulaşabilirsin”.⁵⁸ Görüldüğü üzere müellif, “E K L” maddesini Kur'ân bölümleriyle açıklamış, bunlardan ilkinde geçen (أُكْلَهَا) lafzının bu manada kullanıldığına iki farklı âyeti delil getirmiş, istişhad etmiştir.

Müellifin âyetleri istişhad unsuru olarak kullanması yalnız bununla sınırlı değildir. Yukarıda örneğini verdiğimiz Kur'ân'ın Kur'ân ile istişhadı dışında müellif, hadiste geçen ġarîb lafzın anlamını,⁵⁹ ب harfi cerrinin ا ك ل manasında kullanılması gibi lugavî bahisleri âyetle istişhad etmiştir.⁶⁰

Ġarîbü'l-Kur'ân ilminin temel konusunu Kur'ân'da geçen ġarîb kelimeler yani bir anlamda âyetler oluşturmakta ve ġarîbeyn türü eserlerle müşterek yönlerini de yine bu unsurlar teşkil

⁵⁸ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/85. Benzer örnekler için bk. ا ك ل maddesi, 1/77; ا ك ل maddesi, 1/84.

⁵⁹ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, ا ك ل maddesi, 1/92.

⁶⁰ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, ا ك ل maddesi, 1/102.

etmektedir. Ğarîbü'l-Kur'ân ve ğarîbu'l-hadis türünün ğarîb sözcüklere yaklaşımının ortak ve farklı yönlerini ortaya koymak için *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'i çeşitli ğarîbü'l-Kur'ân eserleriyle mukayese etmek istiyoruz. Bunun için ğarîbü'l-Kur'ân edebiyatının ilk örneklerinden ibn Abbas'a isnad edilen⁶¹ *Kitâbü'l-lugât* ve türün olgunluk döneminde telif edilen en meşhur eseri İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında ve Herevî'nin *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'inde (رجز) ğarîb kelimesinin işleniş biçimini ele alacağız. Mukayeseyi (رجز) lafzının her üç eserde ele alınışını tabloya dökmek suretiyle yapacağız.

Tablo 1: İbn Abbas, İsfahânî ve Herevî'nin Ğarîbü'l-Kur'ân'larında رجز Lafzının Mukayesesi

Kitap ismi		
<i>Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân</i> (İbn Abbas: öl. 68/688)	<i>Kitâbü'l-ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs</i> (Herevî: öl. 401/1011)	<i>el-Müfredâf fi ğarîbi'l-Kur'ân</i> (Râgıb el-İsfahânî: öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)
Bölüm Başlığı		
سورة الانفال	كتاب الرء باب الرء مع الجيم رجز	كتاب الرء رجز
قوله عز وجل: رَجَزَ الشَّيْطَانُ بِعَنَى تَخَوِيفِ الشَّيْطَانِ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ ⁶²	قوله تعالى وَيُدْهِبْ عَنْكُمْ رَجَزَ الشَّيْطَانِ: وسأوسه وقوله تعالى: وَالرَّجَزَ فَأَهْجُرْ. وَقُرْأَ بِضَمِّ الرَّاءِ. يقول أَمْجُرْ عِبَادَةَ الْأَوْثَانِ. وَالرَّجَزُ: الْعَذَابُ الْمُقْلَقُ فِي قَوْلِهِ: رَجَزاً مِنَ السَّمَاءِ. وَقَوْلُهُ: وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرَّجَزُ. وَكَانَ يُرْسِلُ اللَّهُ فَرَسًا يُقَالُ لَهُ الْمَرْجَزُ: لِحُسْنِ صُحَيْلِهِ ⁶³	أصل الرَجَزِ: الْأَضْطِرَابُ، وَمِنْهُ قِيلَ رَجَزَ الْبَعِيرُ رَجَزاً فَهُوَ رَجَزٌ وَنَاقَةٌ رَجَزَاءُ. إِذَا تَقَارَبَ خَطَاؤُهَا وَضَطْرَبَ لِضَعْفِ فِيهَا شَبَّهَا الرَّجَزُ لِقَارِبِ أَخْرَاجِهِ وَتَصَوَّرَ رَجَزِي الْإِنْسَانِ عِنْدَ إِنْشَادِهِ وَيُقَالُ لِنَحْوِهِ مِنَ الشَّيْءِ أَرْجُوزَةٌ وَأَرَجِيزُ. وَرَجَزُفْلَانٌ وَارْتَجَجَ إِذَا عَمِلَ ذَلِكَ أَوَّاشِدَ وَهُوَ رَاجِزٌ وَرَجَاؤُ رَجَازَةٌ. وَقَوْلُهُ عَذَابٌ مِنْ رَجَزِ الْيَمِّ. سبأ 15 فَالرَّجَزُ هُنَا كَالزَّلْزَلَةِ. وَقَالَ تَعَالَى: إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رَجَزاً مِنَ السَّمَاءِ. عنكبوت 34 وَقَوْلُهُ: وَالرَّجَزَ فَأَهْجُرْ. مَدْرُتٌ 5. قِيلَ هُوَ صَمٌّ وَقِيلَ هُوَ كِنَايَةٌ عَنِ الدَّنْبِ.

⁶¹ Eserin ibn Abbas'a aidiyeti meselesi tartışmalı olup ağırlıklı görüş öğrencileri tarafından telif edildiği yönündendir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram Aktaş, *İlk Tefsir Örneklerinden Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 40-44.

⁶² İbn Abbas, *Kitâbü'l-lugât*, 28.

⁶³ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 3/717.

	فَسَمَاءُ بِالْمَالِ كَتَشْمِيمَةِ النَّدَى شَحْمًا وقوله : وَيُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ. الانفال 11. وَالشَّيْطَانُ عِبَارَةٌ عَنِ الشَّهْوَةِ عَلَى مَا يُبَيِّنُ فِي بَابِهِ. وَقِيلَ بَلْ آوَادُ رِجْزِ الشَّيْطَانِ: مَا يُدْعَوْنَ إِلَيْهِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْبُهْتَانِ وَالْفَسَادِ. وَالرَّجَازَةُ: كِسَاءٌ يُجْعَلُ فِيهِ أَخْجَارٌ يُعْلَقُ عَلَى أَخْدِجَانِي الْهُودَجِ إِذَا مَالَ. وَذَلِكَ لِمَا يُصَوِّرُ فِيهِ مِنْ حَرَكَتِهِ وَاضْطِرَافِهِ. 64
--	--

Tabloya bakıldığında eserler arasında ġarîb kelimelerin ele alınışında uygulanan tertibin farklı olduğu görülmektedir. Ġarîbü'l-Kur'ân edebiyatının kadîm örneklerinden İbn Abbas'a isnad edilen *Kitâbü'l-lugât*'ta mushaf tertibinin, âyet sıralamasının takip edildiği ve ġarîb lafızların sûre başlıkları altında ele alındığı görülmektedir. İmam Zerkeşî ve Suyûtî tarafından ġarîbü'l-Kur'ân türünün en meşhur eseri olarak gösterilen⁶⁵ İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında ve Herevî'nin *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'inde ise alfabetik tertibin uygulandığı görülmektedir. Ancak bu iki eser arasında da takip edilen tertip sistemi açısından farklar vardır. Hem İsfahânî hem de Herevî, alfabetik tertibe göre kitap başlığı altında bölümler açmış bulunmakla birlikte İsfahânî, bu bölümün altında köken birlikteliği bulunan bütün kelimeleri harf sırasına göre ele almakla yetinmiş. Herevî ise her kitap bölümünü bab adı altında ayrıca bir sınıflamaya tabi tutmuş ve ilk iki harf sırasına göre kelimeleri gruplara ayırmıştır.

Herevî'nin tertip sisteminin daha iyi anlaşılması için tabloda mukayese edilen (رجز) lafzıyla ilgili ana ve alt bölümlere yer vermek istiyoruz. Öncelikle "Râ harfi bölümü" (كتاب الرائ) başlığı açılmış ve râ harfinin başta alfabe harflerinin ikinci sırada dizildiği "Hemze ve râ harflerinin beraber kullanıldığı – hemze cîm harflerinin beraber kullanıldığı kelimeler babı" (كتاب الرائ مع الهمزة – كتاب الرائ) (مع الهميم...) ilk iki harf sırasına göre ġarîb kelimeler sıralanmıştır. Ardından Arap dilinde kelimelerin tamamına yakını sülasi yani üçlü kökenden türediği için üçüncü harf sırasına göre yeniden bir alfabetik sıralamaya tabi tutulmuştur. (كتاب الرائ مع الهميم) başlığı altında Kur'ân ve hadislerde bu kökten türeyen (رجب- رجح- رجج- رجز- رجس- رجع- رجف- رجل- رجم- رجن- رجو- رجا) kelimelerine yer verilmiştir.⁶⁶

Üç eserdeki muhteva ve uygulanan metotları mukayese ettiğimizde şunları söyleyebiliriz. *Kitâbü'l-lugât*'ta âyetin tamamına değil ġarîb lafzın geçtiği ifadeye yer verilmekte ve (رجز الشيطان) ifadesi tek kelimeyle kısa bir biçimde şeytanın korkutması anlamındaki (تخويف الشيطان) ifadesiyle izah

⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 341-342.

⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/343.

⁶⁶ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 3/715-724.

edilmektedir. Açıklamanın devamında ise (بلغة قریش) şeklinde kelimenin kullanıldığı lehçeye değinilmektedir.

el-Müfredât'a baktığımızda İsfahânî, ilk olarak kelimenin kök anlamına değinmiş, Arap dilinde kullanım, kelimenin bu anlamda kullanılma sebebi ve ism-i fâil kalıbında kazandığı anlam gibi filolojik konular üzerinde durmuştur. Daha sonra kelimenin kazandığı anlamlara âyetlerden deliller serdetmiş ve dil bilgini ve müfessirlerin kelimenin anlamıyla ilgili izahlarına yer vermiştir.

Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'nde İsfahânî'ye yakın bir içerikle kelimeyi açıklamıştır. Ancak Herevî Kur'ân ve hadis merkezli hareket ederek önce o kökten türeyen ğarîb lafzın geçtiği âyet bölümünü aktarmış ve genelde Kur'ân ve hadis bağlamında ğarîb lafzın kazandığı anlamı ortaya koymuştur. Dolayısıyla İsfahânî, ğarîb lafzı açıklarken kelime merkezli hareket edip daha çok kök anlam üzerinde yoğunlaşırken Herevî ise âyet ve hadis merkezli hareket edip ğarîb lafzın bu bağlamda kazandığı anlam üzerine yoğunlaşmıştır. Bahsettiğimiz durum müelliflerin genel tavrını ve lafızlara öncelikli yaklaşımlarını beyan etmektedir. Zira İsfahânî de özellikle lafızların âyet bağlamında kazandığı anlama sık sık yer vermiştir. Ancak bu izahları kök anlam üzerine ilave etmiştir.⁶⁷ Aynı şekilde Herevî de lafzın kök anlamına zaman zaman değinmiştir. Ancak her kelime izahında bu bu tür açıklamalara yer vermemiştir.⁶⁸

2.4.2. Hadisle İstişhad Etmesi

Herevî'nin Kur'ân ve hadislerdeki anlamı kapalı lafızları açıklarken kullandığı istişhad unsurlarından birisi de hadislerdir. Müellifin yer verdiği hadislerin senet ve metnini hafzedip yalnız ilgili kelimeyi ele aldığına daha önce değinmiştik. Bununla beraber o, nadiren de olsa râvî zincirine yer verip klasik usule geri dönerek senette yer alan râvîlerin her birinin ismini zikretmiştir.⁶⁹ Herevî, çok fazla olmasa da esbâbü vürûdî'l-hadîse yani "hadislerin söylenmesinin sebebi, vesilesi olan durumları ortaya koyan" malumata da yer vermiştir.⁷⁰

Âyetler gibi hadisler de *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'in ana konularından birini teşkil etmektedir. Herevî, Kur'ân ve hadislerde geçen ğarîb lafızların anlamlarını açıklarken hadislerden de yararlanmış, dolayısıyla ğarîb kelimelerin hadisle açıklanması metodunu kullanmaktan geri kalmamıştır. Herevî, hemze kitabı (كتاب الهمزة) içinde ğarîb kelimeleri açıklarken 216 hadisi lafzın anlamına delil getirmiştir.

Örneğin "Hemze ve râ harflerinin beraber kullanıldığı kelimeler babı" (باب الهمزة مع الراء) başlığının son sırasında yer verdiği (ارى) kökünden türemiş lafızları izah ederken açıklamaya hadisle başlamıştır.⁷¹ Hadiste Hz. Peygamber, kocasının sırtını sıvazlayan bir kadını görünce "aralarındaki

⁶⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 88 مد maddesi, بهت maddesi 148 جمع maddesi 202-203.

⁶⁸ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, اس ل maddesi 1/76, يوصى maddesi 222, حيل maddesi 402.

⁶⁹ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, ول maddesi, 1/123.

⁷⁰ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, ر maddesi, 1/49.

⁷¹ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, ر maddesi 1/68. ارى kelimesi bu kalıpta Kur'ân'da altı ayette geçtiği halde (bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfreh li-elfâzi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2015), 84) Herevî'nin bu

muhabbeti sabit kıl” anlamında (اللَّهُمَّ أَرِيْنَهُمَا) diye dua etmiştir. Herevî ifadelerinin devamında aynı manada benzer ifadelerle “Allah’ım onların her birini sevgide diğerine sabit kıl, gönülleri başkasına meyletmesin” (اللَّهُمَّ ارْكُلْ وَاجِدْ مِنْهَا صَاحِبَهَا) şeklinde söylenmiş başka bir hadisi Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî’den nakletmek suretiyle bir önceki hadise istişhad etmiştir.⁷²

Âyetle istişhad bölümünde olduğu gibi burada da ġarîbü'l-Kur'ânlarda hadislerin kullanımının ortak ve farklı yönlerini ortaya koymak için *Kitâbü'l-ġarîbeyn*’i çeşitli ġarîbü'l-Kur'ân eserleriyle mukayese edeceğiz. Bunun için İbn Abbas’a isnad edilenler içinde hadisin istişhad edildiği tek eser olan⁷³ *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahifeti Ali b Ebi Talha an İbn Abbas fi tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm*’ adıyla baskısı yapılan⁷⁴ erken dönem ġarîbü'l-Kur'ânı ve İsfahânî’nin *el-Müfredât*’ını *Kitâbü'l-ġarîbeyn* ile mukayese edeceğiz. Hadisle istişhad, erken dönem eserlerinde sınırlı yerlerde kullanıldığı için mukayeseyi eserlerde hadislerin geçtiği belirli lafızları tabloya dökmek suretiyle yapacağız.

ayetlere yer vermemesi, onun ġarib lafızları seçerken kök harfleri esas aldığı delilidir. Çünkü ayetlerde geçen اوى kelimesi اوى kökünün if’al babından çekimlenmiş halidir.

⁷² Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/68. Benzer örnekler için bk. ا م ر maddesi, 1/73-74; ا ط ط maddesi, 1/80-81; ا ف ف maddesi, 1/84-82; ا م ر maddesi 1/101; ا ل و maddesi 1/87.

⁷³ İbn Abbas’a isnat edilen ġarîbü'l-Kur'ânların şöret bulanları üç tanedir : 1-*Kitâbü ġarîbi'l-Kur'ân/Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân. Selâhaddin el-Müneccid, Kitâbü ġarîbi'l-Kur'ân/Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matbaatu'r-Risâle, ts) 2- *Mesâilu Nâfi b. el-Ezrak. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mu'cemu' ġarîbi'l-Kur'ân mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî* isimli eserinin son kısmında yer vermiştir. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu' ġarîbi'l-Kur'ân mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l Arabi, 1950), 234-292; Ayrıca Muhammed Ahmed ed-Dâlî eseri müstakil olarak yayınlamıştır. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, *Mesâ'ilü Nâfi b. el-Ezrak an Abdilleh İbn Abbas* (Dimeşk: el-Ceffân ve'l Cebânî li'd-Dibâati ve'n-Neşr, 2002); 3- *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahifeti Ali b Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm. Abdulmun'im Reccal, Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahifeti Ali b Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm*, (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübü's-Sikâfiyye, 1991). Bunların dışında İbn Abbas’a aidiyeti kesinlik arz etmeyen *Tenvîru'l-mikbâs fi tefsîri İbn Abbas* adlı bi eser daha vardır. Ancak Kâtip Çelebi (öl.1067/1657) bu eseri Fîrûzâbâdî'ye (öl. 817/1415) ait bir eser olarak değerlendirmektedir. Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerâfeddin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsü'l-Arabî, 1941), 1/429; Ayrıca bu eserin Fîrûzâbâdî'ye aidiyeti de şüphelidir. Bk. Hulusi Kılıç “Fîrûzâbâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 13/144. Bu sebeple biz ilk üç eseri zikretmekle yetindik.

⁷⁴ Çeşitli kaynaklarda senet ve metinden oluşan rivayetler halinde dağınık halde bulunan ‘*Ali b. Ebî Talha Sahifesi*’ni kitaplaştırma çalışmaları yapılmıştır. Bu konuda iki çalışma ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki Ahmed b. ‘Âyiş el-Latîf ‘Ânî tarafından *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbni Abbâs fi't-tefsîr* adıyla 1989 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, ilahiyat Fakültesinde (Külliyetü Usulu'd-Din) yüksek lisans tezi olarak yapılmıştır. Diğer ise 1991 senesinde Râşid Abdulmun'im er-Reccâl tarafından Beyrut'ta yapılmış, Muessesetü'l-Kütübü's-Sikâfiyye yayın evi tarafından neşredilmiştir. Reccal, ağırlıklı olarak *Câmiu's-Sahîh* olmak üzere otuz iki farklı tefsir ve hadis kitabını inceleyerek oluşturduğunu ifade ettiği esere *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahifeti Ali b Ebi Talha an İbn Abbas fi tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm* ismini vermiştir.

Tablo 2: İbn Abbas, İsfahânî ve Herevî'nin Ğarîbü'l-Kur'ânlarında Hadislerin Kullanımının Mukayesesi

Kitap İsmi		
<i>Tefsiru İbn Abbas el-müsemma bi-sahifeti Ali b Ebi Talha an İbn Abbas fi tefsiri'l-Kur'ân'il-Kerîm'</i> (Ali b. Ebu Talha: öl.143/760)	<i>Kitâbü'l-ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l- hadis</i> (Herevî: öl. 401/1011)	<i>el-Müfredâf fi ġarîbi'l-Kur'ân</i> (Râgıb el-İsfahânî: öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)
سورة المائدة	كتاب الحمزة باب الحمزة مع الطاء	كتاب الحاء حنو
قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْمِلُوا ظِلَّيَاتِ مَا أَهْلَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ قال: هم رَهْطٌ من اصْحَابِ النَّبِيِّ صل الله عليه وسلم قالوا: نَقْطَعُ مَذَاكِيرَنَا، وَنَتْرُكُ شَهَوَاتِ الدُّنْيَا، وَنَسِيحُ فِي الْأَرْضِ كَمَا تَفْعَلُ الرُّقَبَاءُ! فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُمْ فَقَالُوا: نَعَمْ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَكُمُ الصُّومُ وَالْفِطْرُ وَأَصْلَى وَأَنَا، وَأَنْكَحِ النِّسَاءَ. فَمَنْ أَخَذَ بِسُنَّتِي فَهُوَ مِنِّي، فَمَنْ لَمْ يَتَّخِذْ بِسُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي. 75	أطم وفي الحديث بلال: أَنَّهُ كَانَ يُؤَدِّنُ عَلَا عَطْمِ. الأطم: بناءٌ مُرْتَفِعٌ وَجَمْعُهُ أَطَامٌ. 76	الْحَنُو: الْعَطْفُ وَالشَّفَقَةُ. وَفِي الْحَدِيثِ: (أَحْنَاهُ عَلَى وَلَدَيْنِ صِغَرِهِ): أَيْ : أَعْطَفَهُ، يُقَالُ: حَنَوِ عَلَيْهِ يَحْنُو حَنَواً: إِذَا أَشْفَقَ عَلَيْهِ وَعَطَفَ، وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ (أَحْنَاهُ) رَاجِعٌ إِلَى مَعْنَى، وَفِي الْحَدِيثِ (أَنَا وَسَفْعَاءُ الْحَدِيثِ الْحَانِيَةُ عَلَى وَلَدِهَا كَمَا تَبْنِي فِي الْجَنَّةِ) الْحَانِيَةُ: إِلَى تَقْوَمُ عَلَى وَلَدِهَا لَا تَنْزَوِجُ. 77

Tabloya bakıldığında şekilsel olarak her üç eserin kelime tertibinde bir önceki âyet tablosunda belirtilenlerle aynı tertibin geçerli olduğunu, İbn Abbas'a ait eserde sûre sırasının, diğer iki eserde ise harf sırasının takip edildiği görülmektedir. Muhteva olarak İbn Abbas tefsirinde kelime değil âyetin tamamının manasının sebebi nüzûl rivayeti doğrultusunda açıklandığı hadisin delil olarak kullanıldığı ve filolojik içeriğe girilmediği görülmektedir. Diğer iki eserde ise kelime merkezli açıklamanın yapıp hadisin manayı teyit edici unsur olarak kullanıldığı ve filolojik malumata yer verildiği görülmektedir.

⁷⁵ Reccal, *Tefsîru İbn Abbas*, 186.

⁷⁶ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/81.

⁷⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 261.

2. 4. 3. Şiirle İstişhad Etmesi

Âyetlerde geçen ğarîb kelimelerin anlamları izah edilirken manayı teyit amaçlı olarak ğarîbü'l-Kur'ân türü eserlerde müracaat edilen en kadim istiṣḥad unsurlarından birisi de şiirdir. Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'de âyet ve hadislerle beraber şiirleri de ğarîb lafızların anlamını teyit edici bir unsur olarak kullanmıştır. Müellif, hemze bölümü (كتاب الهمزة) içinde ğarîb kelime açıklarken 38 şiiri lafzın anlamına delil getirmiştir. Şiirlerin ekserisini isimsiz⁷⁸ ya da meçhul olan “şair şöyle dedi” (قال شاعر) kalıbıyla zikretse de⁷⁹ şair isimlerini zikretmekten geri kalmamıştır. A'şâ,⁸⁰ Tarafe (öl. 564 [?])⁸¹, Kümeyt (öl. 126/744)⁸², Kâ'b b. Zühre b. Rebîa (öl. 24/645 [?])⁸³, Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdî (öl. 600)⁸⁴, en-Nâbiga el-Ca'dî el-Âmirî (öl. 65/685 [?])⁸⁵, İmru'ülkays B. Hucr (öl. 540 dolayları)⁸⁶ bunlardan bazılarıdır.

Örneğin “Hemze ve se harflerinin beraber kullanıldığı kelimeler babı” (باب الهمزة مع التاء) başlığı altında dördüncü sırada yer verdiği (ا ث م) kökünden türeyen garîb lafızları açıklarken Araf suresi 30. âyetinde (والائم واليغى) geçen (ائم) lafzını açıklarken asıl anlamının haddi aşmak olduğunu Ferra’dan (öl. 207/822) naklen belirtmiş ve lafza şarap anlamı verildiğini nakledip şiirle istişhad etmiştir: “(ائم) kelimesinin şarap anlamına geldiği de söylenmiştir nitekim şair şöyle bir şiir irat etmiştir: “اقلئ الائم: الخمر...قال شربت الائم حتى ضل عقلى كذلك (”aklımı kaybedene kadar şarap içtim, şarap akli giderir.”

2. 4. 4. Dil Kaideleri ve Dil Bilginlerinin Görüşleriyle İstişhad Etmesi

Kitâbü'l-ğarîbeyn'de kelime izahında müellifin sıkça kullandığı unsurlardan biri de *lugavî* açıklamalardır. Herevî, *ğarîb* lafzı açıklarken sık sık kelimenin kökeni⁸⁸, Arap dilinde kullanımı⁸⁹,

⁷⁸ Herevî, *Kitâbü'l-garîbeyn*, 1/38, 46.

⁷⁹ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/51, 95, 98, 103, 104, 105.123, 125, 127.

⁸⁰ Herevî, *Kitâbü'l-ğaribeyn*, 1/77; A'şa, isim değil bir lakap olup bazı cahiliye döneminde bazı İslam döneminde yaşayan şairler için kullanılmıştır. Hulusi Kılıç “A'şâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/544.

⁸¹ Herevî, *Kitâbü'l-garîbeyn*, 1/80; Not: Vefat, hicri takvim öncesi dönemde gerçekleştiği için yalnız miladi takvim esas alınmıştır.

⁸² Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/93.

⁸³ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/51.

⁸⁴ Herevî, *Kitâbü'l-garîbeyn*, 1/106.

⁸⁵ Herevî, *Kitâbü'l-garîbeyn*, 1/113-114.

⁸⁶ Herevî, *Kitâbü'l-garîbeyn*, 1/114.

⁸⁷ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/46.

⁸⁸ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/57, 76, 93, 126.

⁸⁹ Müellif, lafzın Arap dilindeki kullanımını hemen her kelimenin izahında يُقَالُ (şöyle denilir) ibaresinin ardından ortaya koyar. Herevî, *Kitâbü'l-ğaribeyn*, 1/38, 39, 40, 41, 42, 44; bununla birlikte bazen والعرب تقول (Arap kelimeyi şöyle söyler) *Kitâbü'l-ğaribeyn*, 1/83, 84, 88, 113; تقول العرب (o ifadeyi Arap şöyle kullanır) *Kitâbü'l-ğaribeyn*, 1/58 gibi farklı ifadelerle Arap dilinde lafzın kullanımını beyan eder.

müfredi⁹⁰, cemisi⁹¹, kelimenin o manada kullanılma sebebi⁹², idğama uğraması⁹³, hangi baktan geldiği⁹⁴ gibi dilsel konulara değinmiştir. Ayrıca genellikle isim vererek bazen diğerleri bu konuda şunları söyledi (قال غيره)⁹⁵ diyerek isim belirtmeksizin kelimeyle ilgili dil bilginlerinin görüşlerine yer vermiştir.

Herevî, hemze bölümünde (كتاب الهمزة) 117 yerde isimlerini zikrederek ġarîb kelime izahında dil bilginlerinin görüşlerine yer verir. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis ve kıraat âlimi, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî'nin (öl. 224/838) açıklamalarına 17 yerde değinir.⁹⁶ Arap dil âlimi, edip ve fakih, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî'nin (öl. 370/980) kelime izahlarını 16 yerde zikreder.⁹⁷ Lugat âlimi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Kûfî İbn Arabî'nin (öl. 231/846) görüşlerini 14 yerde aktarır.⁹⁸ Görüşlerine en fazla değindiği kişiler dışında bir de diğerleri şöyle dedi (قال غيره/غيرهم) şeklinde isimsiz, meçhul sıgayla görüşlerini aktardığı dil bilginleri vardır ki bu durumda lugat âlimlerinin sayısı önemli bir yekûn tutmaktadır.⁹⁹

Sıklıkla değindiği için bu görüşleri kullanım biçimini burada bir örnekle zikretmek istiyoruz. Hemze ve se harflerinin beraber kullanıldığı kelimeler babı (كتاب الهمزة مع الباء) bölümünün ilk maddesi olan (ا ب ب) kökünden türeyen ġarîb lafızları Abese suresi 31. âyet (وفاكهة و ابا) bağlamında açıklarken üç görüş belirtir. Bunlardan ikisinde dil bilginlerinin ismini bizzat zikreder diğerinde ise “ötekiler” (قال غيره) ifadesini kullanır:

(ا ب ب : قوله تعالى: وفاكهة و ابا. قال ابن الزبيدي: الاب: المرعى. وقال غيره: الاب للبهائم كالفاكهة للناس

وقال شمر: الاب مرعى للسواثم.)

Cenab-ı Hakkın (وفاكهة و ابا) âyetinde geçen (ا ب) kelimesini İbn Yezidî (öl. 237/851) “(hayvanların) otlağı” diye açıklamıştır. (Dil bilginlerinden) diğerleri ise (ا ب) kelimesini “İnsanlar için meyve ne

⁹⁰ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/46, 50, 57, 61, 66, 77.

⁹¹ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/44, 51, 53, 55, 57, 64, 66.

⁹² Müellif, “ğarîb” lafzı açıklarken zaman zaman kelimenin kazandığı anlama değinir ve sebebini açıklar: Örneğin باب الهمزة başlığı altında yer verdiği ا ر ش kökünden türeyen “ğarîb” lafızları açıklarken “Borçlar hukukunda, satılan malın kusurlu çıkması halinde satış bedelinden düşülen miktar” için kullanılan fıkıh “erş”(أرض) teriminin (Ali Şafak, “Erş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/307) bu anlamda kullanılma sebebine şu ifadelerle yer verir: سُمِّيَ أَرْضًا لِأَنَّهُ سَبَبٌ مِنْ أَسْبَابِ ihtilaf sebeplerinden biri olduğu için terim erş diye isimlendirilmiştir. Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/66; Benzer kullanımlar için bk. 1/71, 72, 104, 108, 112.

⁹³ İdgam: Mahreçleri aynı veya yakın olan harflerin yan yana gelmesiyle dilde ve kıraatte ortaya çıkan ağırlığın giderilmesi için uygulanan telaffuz biçimini ifade eden terim. Mehmet Ali Sarı, “İdgam” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/471; Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/48, 92, 96.

⁹⁴ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/44, 48, 52, 76.

⁹⁵ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/37, 44, 75, 82, 102, 113, 118.

⁹⁶ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/44, 53, 55, 66, 67, 75, 86, 87.

⁹⁷ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/44, 46, 60, 62, 67, 76, 79, 88.

⁹⁸ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/63, 66, 68, 92, 105.

⁹⁹ Herevî, *Kitâbü'l-ğarîbeyn*, 1/37, 75, 82, 102, 113, 118.

ise hayvanlar için de (١٠) dur” şeklinde açıklamıştır. Şemir ise “otlak hayvanlarının otladığı yer diye açıklamıştır.”¹⁰⁰

Sonuç

Makalemizde müellifin söz konusu eseri “ġarîbü'l-Kur'ân” ilmi yönünden değerlendirmeye tâbî tutulmuş ve neticede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin *Kitâbü'l-ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-ġadîs*'i daha önce müstakil olarak ele alınan ġarîbü'l-Kur'ân ve ġarîbü'l-hadis konularını cem eden ilk eser olması yönüyle ġarîbeyn olgusunu ortaya çıkarmıştır. *Kitâbü'l-ġarîbeyn* bu sahanın başyapıtı olarak kabul görmüş, sonraki dönem ġarîbeyn çalışmalarının hiçbiri ondan müstagni kalamamıştır. Kimi eserler muhtasarı, kimisi zeyli ya da tashihi olması itibarıyla onun üzerine inşa edilmiştir. Kitâbü'l-ġarîbeyn'in bir diğer hususi yönü ise eserde uygulanan ġarîb kelimelerin ele alınış metodunda, daha önce uygulanmayan alt bölümlere ayırdığı alfabetik tertibinde görülmektedir.

Kitâbü'l-ġarîbeyn, ġarîbü'l-Kur'ân türünün en güzide örneklerinin sergilendiği hicri 5. asırda ortaya konulmuştur. Eserde ġarîbü'l-Kur'ân telifatında uygulanan yöntemlerden istifade edildiği görülmektedir. İlk örneklerinin İbn Abbas'a isnad edildiği erken dönem ġarîbü'l-Kur'ânlarında uygulanan ġarîb lafzın âyet, hadis, şiir ve lugavî unsurlarla istiḥadı gibi metotların eserde de uygulandığı görülmektedir. Ayrıca Herevî, eserde genel olarak hadis özel olarak ġarîbü'l-hadis edebiyatının vazgeçilmezi olan senetlere yer vermemiştir. Bu durum, onun ġarîbü'l-Kur'ân eserlerinde âyetlerin tamamının değil yalnız ġarîb kelimeyle ilgili bölümün zikredildiği ihtisar uygulamasından etkilendiğini göstermektedir.

Kitâbü'l-ġarîbeyn, ġarîbü'l-Kur'ân türü eserler arasında zikredilmektedir. Eser, muhteva olarak hicri ikinci asır ve öncesi erken dönem eserlerinin lafzın tek kelimelik kısa açıklamalarla izahına dayanan özellikleri taşıdığı gibi aynı zamanda daha ayrıntılı filolojik izahların yer aldığı hicri dördüncü asır ve sonrası ġarîbü'l-Kur'ân türü eserlerin özelliklerini de bünyesinde barındırmaktadır. *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'in kendi dönemindeki ġarîbü'l-Kur'ân edebiyatıyla mukayese edildiğinde gerek kelimeleri ele aldığı alfabetik tertip sistemiyle gerekse muhtevası itibarıyla uyumluluk arz ettiği görülmektedir. Bununla beraber Herevî'nin bizzat kendi ifadeleriyle beyan edildiği üzere *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, ġarîb lafızlara ulaşımı kolaylaştırmak, ġarîbü'l-Kur'ân ve ġarîbü'l-hadislerde dağınık haldeki lafızları daha düzenli bir tasnife tabi tutmak için yazılmıştır. Bu sebeple müellif, eserini ana bölüm (kitap) alt bölüm (bab) ve kök harf esaslı kelime bölümlerine dayalı olarak çağdaşı olduğu ġarîbü'l-Kur'ân'lardan daha sistematik bir tertibe tabi tutmuştur.

Herevî, muasırı olduğu ġarîbü'l-Kur'ân türlerinden daha farklı bir biçimde eserini şekillendirmiştir. Muhteva olarak âyet, hadis, şiir ve filolojik unsurlar her iki eser türünde kullanılmış bulunmakla birlikte *Kitâbü'l-ġarîbeyn*'de daha çok âyet ve hadis merkezli hareket edilmiş, ġarîb lafzın her iki bağlamda kazandığı anlam üzerine yoğunlaşmıştır. Bir anlamda

¹⁰⁰ Herevî, *Kitâbü'l-ġarîbeyn*, 1/37. Benzer kullanımlar için bk. 1/40, 41, 42, 44, 46.

ğarîbü'l-Kur'ân"larda genel manada "ğarîb" kelime esaslı hareket edilirken *Kitâbü'l-ğarîbeyn*'de âyet ve hadis esaslı hareket edildiği görülmektedir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu Ġarîbi'l-Kur'ân mustehracen min Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabi, 1950.
- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-el-fâzi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2015.
- Akgül, Yusuf. *Edebi Bir Tür Olarak Ġarîbü'l-Hadis: Kaynak – Metot ve Muhteva Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2006.
- Aktaş, Bayram. *Fahreddin Râzî Tefsirinde Ġarîbü'l-Kur'ân*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Aktaş, Bayram “Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Ġarîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Ġarîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin El-Müfredât'ı Bağlamında)”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2021), 259-296.
- Aktaş, Bayram. *İlk Tefsir Örneklerinden Kitâbü'l-Lugât fi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Akyürek Remzi - Uylaş Sait. “İbn Kuteybe ve Ġarîbü'l-hadîs Alanındaki Çalışmaları”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25/4 (2021), 1659-1673.
- Ateş, Ali Osman. “İbn Nâsır es-Selâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/226. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aydınbaş, Yunus Emre. “Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (154/771-224-838)”. *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi 1*, ed. Mehmet Bulut. 153-163. İstanbul: Sebahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul. Bilmen Yayınları, 1974.
- Birişik, Abdülhamit. “Ulûmu'l-Kurân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Şeyh Muhammed Ali el-Kutb - Şeyh Hişam el-Buhârî. Beyrut: Mektebetü'l el-Asriyye, 2007.
- Bulut, Ahmet. “Kur'ân'a Dâir Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 129-154.
- Bulut, Ali. “Kur'ân Filolojisine Dâir İbn Abbas'a Nisbet Edilen Üç Eser”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20-21 (2005), 279-297.
- el-Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine'l-keîlâmi'l-a'cemî 'alâ ħurûfi'l-mu'cem*. thk. F. Abdurrahım. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsirde Atâ b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Ġarîbü'l-Kur'ân'ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1978), 17-104.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Ġarîbü'l-Kur'ân”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/379. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çıtır, Aslan. “Ulûmü'l-Kur'ân Tarihinde Ehlü'l-Me'ânî Âlimlerin Eserlerini Temellendiren Erken Dönem Müfessirleri ve Eserleri Üzerine İncelemeler”. *Tokat İlmiyat Dergisi* 12/1 (2024), 1-21.

- Demirci, Muhsin. "el-Herevi, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/221. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ferhat, Ahmed b Hasan. *Me'âcîmu müfredâtî'l-Kur'ân (müvâzene ve mukterahât)*. Medine: Câmi'atu'l-İmârât-Kısmu'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1421.
- Gördük, Yunus Emre. "Tefsirde Muhteva-Metot İlişkisi Üzerine Kronotipolojik Bir Analiz Denemesi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)*. 7/13 (2015), 1-35.
- Gümüş, Sadrettin. "Ġarîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 9-26.
- el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. Yusuf b. İbrahim (Abdiddâim es-Semîn). *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- el-Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-âyn*. thk. Abdulhamîd el-Handâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdillâh Ebû Abdillâh Şihâbüddîn el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- el-Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b Muhammed b. İbrahim. *Ġarîbü'l-hadis*. thk. Abdülkerim İbrahim el-Azbâvî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l Kurâ, 1982.
- el-Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, thk, Ahmed Mezid el-Ferîdî. Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1999.
- Hızıroğlu, İsa. "Me'âni'l-Kur'ân Eserlerinin Tarihsel Süreci". *Genç Mütefekkir Dergisi* 3/2 (Aralık 2022), 606-636.
- İbn Abbas, Abdullah. *Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân*, thk. Selahaddin el-Müneccid. Kahire: Matbaatu'r-Risale, 1946.
- İbn Abbas, Abdullah. *Tefsiru İbn Abbas el-Müsemma bi-Sahîfeti Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm*. thk. Abdulmunim Reccal. Beyrut: Muessesetü'l-Kütübü's-Sikâfiyye, 1991.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî'. *Ġarîbü'l-hadis*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Bağdat: Matbaatu el-Ânî, 1977.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî'. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî'. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr. Kâhire: Mektebet-ü Dârî't-Turâs, 1973.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Darul-Marife, ts.
- el-Harbî, İshâk b. İbrâhîm. *Ġarîbü'l-hadis*. thk. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed el-Abid. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kura, 1985.

el-İsfahânî Râğıb, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.

Kandemir, M. Yaşar. "Ġarîbü'l-hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kayhan, Veli. *Ġarîbü'l-Hadis İlmi -Mahiyeti, Tarihçesi, Müellifler ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984.

el-Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî. *Ġarîbü'l-hadîs*. thk. Huseyn Muhammed Şeref – Abdusselâm Hârûn. Kahire: el-Matâbi'ul-Emîriyye, 1984.

el-Kıftî, Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikrîl Arabî, 1986.

Kılıç, Hulusi. "A'şâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kurt, Mustafa. *Ġarîbü'l-Kur'ân ve Ġarîbü'l-Kur'ân'a Dair Müstakil Eserler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984.

el-Medîni, Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *el-Mecmû'u'l-muğîs fî Ġarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm el-Azbâvî. Cidde: Dâru'l-Medîni li'ddîbâtı ve'n-Neşr, 1988.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebu Muhammed Hammuş b. Muhammed. *el-'Umde fî Ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşlı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981.

Muhammed, Hüseyin Abdülhâdî. "İbn Asker el-Ġassânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Mutçalı. Serdar. *el-Mu'cemu'l-Arabiyyul-hadis*. İstanbul. Dağarcık Yayınları, 1999.

Nâsır et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *et-Tefsîru'l-lugaviyyûn lil-Kur'ân'il-Kerîm*. Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 2002.

es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût - Türki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsü'l-Arabî, 2000.

Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

es-Selâmî, Muhammed b. Nâsır Muhammed b. Ali. *et-Tenbîh 'ale'l-elfâzi'lletî vağa'a hağa' fî naklihâ ev zabtîhâ ev tefsîrihâ fî Kitâbi'l-Ġarîbeyn an Ebû Ubeyd el-Herevî*, thk. Huseyn b. Abdilazîz b. Omar. Riyâd: Kûnûzü İşbilyâ li'n-neşr ve'tevzi'. 2008.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, terc. Mahmut Fehmi Hicâzî, (Almancadan Arapçaya). Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye-Câmiatu'l-Meliki Suûd, 1991.

Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.

es-Sicistânî, Ebû Bekir Muhammed b. Uzeyz. *Nüzhetü'l-kulûb fî tefsîri Ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.

Sönmez, Mehmet Ali. "Ebu Musa el-Medenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

es-Subkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed Iclî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1964.

es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: İsa el-Bâbi el-Halebî, 1964.

es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.

es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Mühezzebe fî mâ vaḳa'a fî'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb*, thk. et-Tihâm er-Râcî el-Hâşimi. Mağrib: Matbaatu'l-Fedâle ts.

Şafak, Ali. "Erş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Tılib, Abdulhamîd Seyyid. *Ġarîbü'l-Kur'ân ricâlühû ve menâhicuhû min İbn Abbas ilâ Ebî Hayyân*. Kuveyt: b.y. 1986.

et-Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. nşr. Râid b. Sabri b. Ebi Alfe. Riyad: Dâru'l-Hidâne lin-neşr ve't-tevzî', 2015.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâti'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Omer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, 1990.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnavut – Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1996.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbiyye, 2000.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvaz Ahmed Zemeralî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1995.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-Tülas, 1984.

Abdullah b. Sebe ve Hz. Osman Dönemi Olaylarındaki Rolüne Dair Görüşlerin Tahlili

(Analysis of Opinions on ‘Abdallāh b. Saba’s Existence and His Role in The Events of The ‘Othmān Period)

Mücahit YÜKSEL

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology
İslam Tarihi ve Sanatları Department of Islamic History And Arts
Konya | Türkiye Konya | Türkiye
myksl_42@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>
<https://ror.org/013s3zh21>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 23/Şubat/2025
Kabul Tarihi | 02/Haziran/2025
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025
Bir İç- İki Dış Hakem
Çift Taraflı Kör Hakemlik
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik
ilkelere uyulmuştur.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.
Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article
Received | 23/February/2025
Accepted | 02/June/2025
Published | 30/June/2025
One Internal- Two External Referees
Double-Blind Refereeing
Ethical principles were followed during the
preparation of this study.
No conflict of interest declared.
This Article was scanned by iTenticate
Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr
Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Yüksel, Mücahit. “Abdullah b. Sebe ve Hz. Osman Dönemi Olaylarındaki Rolüne Dair Görüşlerin Tahlili
[Analysis of Opinions on ‘Abdallāh b. Saba’s Existence And His Role In The Events of The ‘Othmān Period]”.
Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 263-286.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1645648>

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



Analysis of Opinions on ‘Abdallāh b. Saba’s Existence and His Role in The Events of The ‘Othmān Period

Abstract: Muslims, who became united under the umbrella of Islam with the Prophet's invitation, continued their unity after his death. Undoubtedly, the most important factor in this was the Muslims' continued adherence to Islamic principles. During the time of the first two caliphs, the unity of Muslims continued within the framework of Islamic principles. The ‘Uthmān b. ‘Affān period is one of the important turning points in Islamic history. The troubled process that resulted in the assassination of the caliph in this period has been the starting point of the divisions that have lasted until today. The historical readings of this period also make the effects of ideologies very much felt. While some historians, who focus on the causes of the troubled period of ‘Uthmān b. ‘Affān's reign, try to explain the events through “the mistakes he made”, others focus on the role of ‘Abdallāh b. Saba’. At this point, one issue that has emerged over time is whether ‘Abdallāh b. Saba’ was a historical reality or a fictitious figure. In addition, while evaluating the subject, a general opinion has been formed that the narrations that give information about ‘Abdallāh b. Saba’ were narrated only by Sayf b. ‘Umar. This article first evaluates the views on the existence of ‘Abdallāh b. Saba’ and then discusses his role in the troubles of the ‘Uthmān b. ‘Affān period. For this reason, we have undertaken such a study with the aim of reaching the truth through a detailed discussion after presenting the theses and arguments of the opposing views. In accordance with the nature of the subject, induction, deduction, description and discussion methods were used in the study.

Keywords: Islamic History, ‘Othmān Period, Fitna, ‘Abdallāh b. Saba’, Sayf b. ‘Umar.

Abdullah b. Sebe ve Hz. Osman Dönemi Olaylarındaki Rolüne Dair Görüşlerin Tahlili

Öz: Hz. Peygamber’in davetiyle İslâm çatısı altında birleşen Müslümanlar, onun vefatından sonra da birlikteliklerini devam ettirmişlerdir. Kuşkusuz bunda en önemli etken Müslümanların İslami ilkelere bağlılıklarını sürdürmeleriydi. İlk iki halife döneminde de Müslümanların birlikteliği İslami ilkeler çerçevesinde devam etmiştir. Hz. Osman Dönemi, İslâm tarihindeki önemli dönüm noktalarından biridir. Zira bu dönemde halifenin öldürülmesiyle sonuçlanan sıkıntılı süreç, günümüze kadar gelen ayrışmaların başlangıç noktası olmuştur. Bu döneme dair yapılan tarih okumaları da ideolojilerin etkilerini fazlasıyla hissettirmektedir. Hz. Osman döneminde yaşanan sıkıntılı sürecin sebepleri üzerinde duran kimi tarihçiler, olayları “onun yapmış olduğu hatalar” üzerinden açıklama yoluna giderken kimi tarihçiler de Abdullah b. Sebe’nin rolü üzerine odaklanmaktadır. Bu noktada zamanla ortaya çıkan bir konu da Abdullah b. Sebe’nin tarihî bir gerçeklik mi yoksa hayal ürünü bir şahsiyet mi olduğu meselesi olmuştur. Ayrıca konu değerlendirilirken Abdullah b. Sebe hakkında bilgi veren rivayetlerin sadece Seyf b. Ömer tarafından aktarıldığı gibi bir genel kanı da oluşmuştur. Bu makalede, ilk olarak Abdullah b. Sebe’nin mevcudiyeti konusunda ortaya atılan görüşlerin değerlendirmesi yapılmakta, ardından da onun Hz. Osman döneminde yaşanan sıkıntılardaki rolü tartışılmaktadır. Bu sebeple, karşıt görüşlerin tezlerini ve delillerini ortaya koyduktan sonra detaylı bir tartışmayla gerçeğe ulaşma gayesini güderek böyle bir çalışma yapmaya yöneldik. Konunun özelliğine uygun olarak çalışmada tümevarım, tüm dengelim, betimleme ve tartışma yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hz. Osman Dönemi, Fitne, Abdullah b. Sebe, Seyf b. Ömer.

Giriş

Hız. Osman (öl. 35/656) döneminde İslâm toplumunun tanıklık ettiğı olaylar irdelenirken, ilk dönem ile yakın dönem İslâm tarihçilerinin sergiledikleri tavır arasında bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Zira ilk dönem klâsik İslâm tarihi kaynakları, ortaya çıkan fitne ortamında Abdullah b. Sebe'nin rolü üzerinde dururken yakın dönem bazı İslâm tarihçileri arasında, olayları Hız. Osman'ın ve dönemin bazı şahsiyetlerinin hataları üzerinden açıklayıp Abdullah b. Sebe isimli bir şahsiyetin mevcudiyetini reddetme eğilimi dikkat çekmektedir. Yakın dönemdeki bazı tarihçiler arasında beliren bu anlayış, temelde Abdullah b. Sebe ile ilgili rivayetlerin sadece rical ilmi âlimlerince şiddetli şekilde eleştirilen Seyf b. Ömer (öl. 180/796) vasıtasıyla aktarılmış olduğu yorumuna dayanmaktadır. Hâlbuki detaylı bir araştırma yapıldığı takdirde Seyf b. Ömer dışındaki kaynaklardan da Abdullah b. Sebe hakkında güvenilir nakiller yapıldığı görülmektedir. Bu sebeple gerek bu nakillerin incelenmesi gerek tarih metodolojisi hakkında ihmal edilen bazı hususların dikkate alınmasıyla birlikte yeniden bir değerlendirme yapılması kanaati hâsıl olmuştur. Zira Hız. Osman'ın katliyle başlayan sürecin İslâm tarihinde bir dönüm noktası olması sebebiyle, günümüzde dahi tartışılan birçok meselenin doğru bir zemine oturtulması elzemdir. Böylece yanlış öncüllere dayalı bazı yanlış yorumlar yıkılacak ve elde edilecek doğru veriler ışığında İslâm dünyasının entelektüel birikimi daha sağlıklı açılımlar yapabilecektir.

Kuşkusuz ki, Abdullah b. Sebe ve onun faaliyetleri tarihçilerin ilgisini çekmiş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Ancak literatür incelendiği takdirde çalışmaların genellikle Hız. Osman dönemi fitne olayları üzerinde yoğunlaştığı ve Abdullah b. Sebe özelinde çok fazla çalışma yapılmadığı görülmektedir. Ülkemizde Abdullah b. Sebe özelindeki çalışmalarda Ethem Ruhi Fığlalı¹ ve gerek makale gerek kitap alanında yaptığı çalışmalarla Sıddık Korkmaz² ön plana çıkmaktadır. Arap dünyasında ise Sa'dî el-Hâşimî³ bu konuda eser yazan yazarlar arasındadır. Hız. Osman dönemi fitne olayları bağlamında konuya dair çalışma yapanların başında ise Arap dünyasından Tâhâ Hüseyin'i⁴, ülkemizden de Sabri Hizmetli'yi⁵ saymak mümkündür. Bu ve benzeri çalışmalar alana büyük katkılar sunmuştur. Ancak içlerinde kıymetli bilgiler ve yorumlar bulunmakla birlikte bir bütünü tamamlayacak ihtivalarına rağmen ferdi anlamda göreceli eksikliklerinin olduğu da gözden kaçmamaktadır. Bu çalışma ise yeni rivayetleri, metodolojik çerçeveyi ve yeni yorumları ihtiva etmesi açısından orijinal yönler ihtiva etmektedir. Zira konuyu ele alan kaynakların Abdullah b. Sebe'nin varlığına dair üzerinde durmadığı sahih rivayetlere yer verilmiş ve bu rivayetlerin rical-metin değerlendirmesi de yapılmıştır.

¹ Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Şubat 2025).

² Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016); Sıddık Korkmaz, "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması", *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 129-144.

³ Sa'dî el-Hâşimî, *İbn Sebe' hakikatün lâ hayâl* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406).

⁴ Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü Hindâvî, 2013).

⁵ Sabri Hizmetli, "Tarih Rivâyetlere Göre Hız. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 149-176.

1. Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye'nin Mevcudiyetine Dair Rivayetlerin Tahlili

Abdullah b. Sebe ve ona tâbi olmaları sebebiyle *Sebeiyye* adıyla anılan zümreye dair bilgi ve yorumlara Sünnî, Şîî ve oryantalist müellif ve yazarlara ait eserlerde rastlanmaktadır. Bu gruplara ait müellif ve yazarların eserleri incelendiği takdirde kendi içlerinde de homojen bir yapı arz etmedikleri ve her grubun içinde farklı hatta zıt görüşlerin bulunduğu görülmektedir.

1.1. Sünnî Kaynaklar

Kaynaklarda *İbnü's-Sevdâ*, *İbn Sebâ*, *İbn Vehb b. Sebâ*, *İbnü's-Sevdâ es-Sebeî*, *İbn Sebe el-Himyerî*, *İbn Sebe Vehb er-Râsibî el-Hemedânî* gibi adlarla anılan Abdullah b. Sebe, *Sebeiyye* adındaki Şîî mezhebinin kurucusu kabul edilmektedir.⁶ Sünnî kaynaklarda Abdullah b. Sebe konusu, selef âlimler ile bazı çağdaş yazarlar arasındaki görüş ayrılıklarına tanıklık etmektedir. Zira ilk dönem milel-nihal, makâlât, mezhepler tarihi ve İslâm tarihi âlimlerinin eserlerinde Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye hakkında benzer bilgiler serdedilmektedir. Dolayısıyla Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye'nin mevcudiyetine dair hiçbir tartışma söz konusu değildir. Sadece Abdullah b. Sebe ile İbnü's-Sevdâ'nın aynı mı yoksa farklı kişiler mi olduğu yönünde küçük bir görüş farklılığı bulunmaktadır. Zira her ne kadar İsferyânî (öl. 471/1078) ve Bağdâdî (öl. 429/1037), onları farklı iki kişi olarak görse de⁷ genel kabul aynı kişilik olduğu yönündedir. Buna göre söz konusu kaynaklarda Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye ile alakalı dile getirilen hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Abdullah b. Sebe, görünüş itibarıyla Müslüman gibi davranan Hîrelî bir yahudi idi. Annesinin siyasî bir cariyeye olması sebebiyle *İbnü's-Sevdâ* diye de anılmaktaydı. “Hz. İsa'nın geri geleceğini söyleyip de Hz. Muhammed'in geri geleceğini söylemeyen kişiye şaşarım.” ifadesiyle faaliyetine başlayıp işi Hz. Ali (ö. 40/661)'nin ilahlığına kadar vardırırmıştır. Yani bir bakıma Pavlus'un Hz. İsa'ya ilahlık atfetmek suretiyle Hıristiyanlığa yaptığını o da Şîa vasıtasıyla yapmıştır. Hz. Ali bunu duyduğu vakit onu öldürmek istemiş fakat etrafındaki kişilerin telkiniyle kararından vazgeçerek Medâin'e sürmüştür.⁸

⁶ Fığlalı, “Abdullah b. Sebe”, 1/133.

⁷ Ebu'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 124; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 178-179.

⁸ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 1/253; Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 1/164; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/174; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî vdgr (Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârif el-'Usmaniyye, 1962), 7/46; 11/134; Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2/426; Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 17/100; Takiyyuddin el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibar bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 4/151, 152, 182, 198; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Dâiratü'l-Maârif en-Nizâmiyye (Beyrut:

Sebeiyye ise Şia'nın aşırı gruplarından. Hz. Ali'nin ölmediğini, ölenin insanlara Ali suretinde görülen şeytan olduğunu ve kıyametten önce Hz. Ali'nin dünyaya dönerek haksızlıkla dolan yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia ederler. O, bulutların arasından gelmektedir ve gök gürültüsü onun sesi, şimşek de tebessümüdür. “Tevakkuf”, “Gaybet” ve “Rec’at” fikirlerini ilk kez ortaya atan bu fırka, Hz. Ali'nin ardından imamette ilahî kısmın vücut değiştirdiğini iddia etmiştir.⁹

İbn Hazm el-Endelüsî (öl. 456/1064), Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye'nin hedefiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

“Kendilerini çok değerli, diğer toplumları ise kendilerine hizmet edecek bir köle olarak gören kibirli İranlılar, aşağıladıkları Müslümanlar tarafından toprakları fethedilince durumu hazmedemediler ve Müslüman gibi görünerek, Ehl-i beyt sevgisini kendilerine maske yapmak suretiyle İslâm toplumunda fitne çıkarmayı planladılar. Hîreli bir yahudi olan Abdullah b. Sebe de bunlardan biridir. O da Müslüman gibi görünmek suretiyle, kendisine tâbi olan insanları Hz. Osman’a karşı kıskırttı ve Hz. Ali taraftarı gibi görünerek onun ilah olduğunu iddia etti.”¹⁰

Sünnî selef ulemâ arasında böylesine bir görüş birliği varken çağdaş Sünnî yazarlar arasında görüş farklılıkları belirmeye başlamış ve Abdullah b. Sebe'nin hayal ürünü bir şahıs olduğu iddiasını dillendirenler de olmuştur. Bu görüşte olanların en önemli delili ise Abdullah b. Sebe ile ilgili rivayetlerin yalnızca güvenilir bir kişi olarak nitelendirdikleri Seyf b. Ömer tarafından nakledilmiş olduğu iddiasıdır. Tartışmanın daha somut bir zeminde ilerleyebilmesi için bu noktada Taberî (öl. 310/923)'de geçen Seyf b. Ömer'in söz konusu rivayetlerini aktarmak faydalı olacaktır:

“Şuayb b. İbrahim-Seyf b. Ömer-Atıyye-Yezîd el-Faka'sî tarihiyle gelen rivayete göre; Muâviye b. Ebû Süfyân (öl. 60/680), Ebû Zer el-Gıfârî (öl. 32/653)'yi, 30/651 yılında Şam'dan Medine'ye gönderdi. Daha öncesinde Şam'a geldiği zaman Ebû Zer ile karşılaşan İbnü's-Sevdâ ona: ‘Muâviye'nin, Müslümanların malını ‘Allah'ın malı’ diye alıkoymasına şaşırıyorum musun.’ demişti. Bunun üzerine Ebû Zer Muâviye'nin yanına gelip bu hususta onunla tartışmıştı...”¹¹

“Serî b. Yahyâ-Şuayb b. İbrahim-Seyf b. Ömer-Atıyye-Yezîd el-Faka'sî tarihiyle gelen rivayete göre; İbnü's-Sevdâ, Abdullah b. Âmir (öl. 59/679)'in Basra valiliğinin üçüncü yılında Basra'ya geldiğinde bazı insanlar ona tâbi oldular. Fakat aldığı haberler sonunda onun iyi birisi olmadığını anlayan İbn

Müessesetü'l-A'lâmî, 1971), 3/289; Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011), 49.

⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969), 622; Ali b. İsmail Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, thk. Nuaym Zerzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/32; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/253; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 123; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/174; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/46; 11/134; Safedî, *el-Vâfi*, 17/100; Makrizî, *Hıtât*, 4/182.

¹⁰ İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl*, 2/91.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 2/615; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997), 2/484.

Âmir onu Basra'dan çıkardı. O da Kûfe'ye gitti. Oradan da çıkarılınca Mısır'a gitti ve buradan adamlarıyla yazışmayı sürdürdü.”¹²

“Serî b. Yahyâ-Şuayb b. İbrahim-Seyf b. Ömer-Müstenîr b. Yezîd-Kays b. Yezîd en-Nehaî tarikiyle gelen rivayete göre; 34/655 yılında Kûfe'de Hz. Osman karşıtı ve fitneye karışmış insanların fazlalığı dikkat çekmekteydi. Bu sırada Hz. Osman'ı azletmek amacıyla ortaya çıkan Yezîd b. Kays (öl. ?)'a İbn Sebe ile yazışanlar da destek oldular.”¹³

“Serî b. Yahyâ-Şuayb b. İbrahim-Seyf b. Ömer-Atıyye-Yezîd el-Faka'sî tarikiyle gelen rivayete göre; İbn Sebe, San'alı bir yahudi ve siyah bir cariyenin oğluydu. Hz. Osman zamanında Müslüman oldu ve ardından fitne çıkarmak için Müslüman şehirlerde dolaşmaya başladı. Sırasıyla Hicaz, Basra, Kûfe ve Şam'a gitti ancak Şam halkından umduğunu bulamadı ve oradan çıkarıldı. Sonra gittiği Mısır'da Kasas Sûresi'nin 58. âyetini delil göstererek 'İsâ'nın döneceğine inandığı halde Muhammed'in döneceğine inanmayana şaşıyorum; oysa Muhammed buna İsâ'dan daha layıktır.' demeye başladı. Ardından da 'Her peygamberin bir vasisi vardır, Muhammed'in vasisi de Ali'dir. Peygamberlerin sonuncusu Muhammed olduğu gibi vasilerin sonuncusu da Ali'dir.' demeye başladı. Ardından da 'Kim Muhammed'in vasiyetini caiz görmeyen kişiden daha zalim olabilir.' diyerek Hz. Osman'ın haksız şekilde mal elde ettiğini ileri sürdü, onu sürekli eleştirdi ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yaptığı iddiasıyla onu karalamaya başladı. Bazı insanlar da ona tâbi oldular. Ardından şehirlere adamlarını gönderdi ve valileri tenkit eden yazışmalar yaptılar...”¹⁴

“Serî b. Yahyâ-Şuayb b. İbrahim-Seyf b. Ömer-Muhammed-Talha tarikiyle gelen rivayete göre; Cemel olayının öncesinde Zûkâr'a gelen Hz. Ali'nin Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656) ve Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) ile anlaşmasından sonra, Hz. Osman'ın öldürülmesi olayına karışanlar telaşa kapılarak aralarında toplandılar ve durumu görüştüler. Mısırlılarla birlikte bu grupta bulunan İbn Sebe şöyle dedi: 'Eğer insanlarla kaynaşırsanız değerli olursunuz. Onlarla sahte ilişkiler kurun. Yarın insanlar karşılaştıklarında savaşı başlatın ve kimseye düşünme fırsatı tanımayın. Böyle olunca yanında olduğunuz kişi de bundan kaçamayacaktır. Allah, sizin hoşlanmadığınız durumdan Ali'yi, Talha'yı ve Zübeyr'i uzaklaştırsın.' Bu şekilde hiç kimsenin haberi olmadan ortak görüş belirleyip ayrıldılar.”¹⁵

Taberî rivayetlerini sahih kabul eden çağdaş yazarlardan Ahmed Emîn, Ebû Zer'in İbn Sebe'den etkilendiği görüşündedir.¹⁶ O, İbn Sebe'nin, Yemen yahudilerinden olduğunu ve şehirlerde dolaşarak vasiyet meselesini dillendirdiğini belirtmekte¹⁷, Ebû Zer'i bugünkü kavramlarla ifade

¹² Taberî, *Târîh*, 2/639; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/517.

¹³ Taberî, *Târîh*, 2/641; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/519.

¹⁴ Taberî, *Târîh*, 2/647-648; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/526.

¹⁵ Taberî, *Târîh*, 3/32; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/594.

¹⁶ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1969), 110.

¹⁷ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 254.

etmek gerekirse sosyalist fikirlere teşvik ettiğini ve zararlı fikirlerini yaymak için İslâm'ı perde olarak kullandığını vurgulamaktadır.¹⁸

Abdullah b. Sebe'yi gerçek bir şahsiyet olarak kabul eden Ali Muhammed Sallâbî, Taberî'nin rivayetlerinden sadece İbn Sebe'nin Ebû Zer ile görüştüğüne dair haberi reddetmektedir. Çünkü İbn Sebe ilk olarak Basra'da Abdullah b. Âmir'in valiliğinin üçüncü senesinde ortaya çıkmıştır. O, 29/650 yılında vali olduğuna göre çıkış tarihi 32/653 olur. Hâlbuki Ebû Zer ile Muâviye arasındaki tartışma 30/651 yılında gerçekleşmiştir. Ebû Zer, 30/651 yılında Medine'ye dönüp 32/653 yılında vefat ettiğine göre onun ortaya çıkışı Ebû Zer'in vefatından sonradır.¹⁹

Sa'dî el-Hâşimî, muhaddislerin, cerh ve ta'dîl ehlinin, tarihçilerin, fırak, milel-nihal, edebiyat ve tabakat yazarlarının İbnü's-Sevdâ lakaplı Abdullah b. Sebe adında bir kişinin mevcudiyeti üzerinde görüş birliğine vardıklarından hareketle Taberî ve diğer kaynaklarda geçen bilgileri aynen kabul etmektedir.²⁰

Sabri Hizmetli de İbn Sebe'nin varlığını kabul ederek, Seyf b. Ömer'in rivayetlerinin fitne olayının sebeplerine açıklık getirdiğini ifade etmektedir.²¹

Sünnî yazarlardan Abdullah b. Sebe'nin varlığını kabul etmeyen ilk kişi ise "Ben Fransızca düşünür, Arapça yazarım" diyerek fikir dünyası hakkında ipuçları veren Tâhâ Hüseyin olmuştur.²² Tâhâ Hüseyin bu iddiasını şu şekilde gerekçelendirmektedir:

- Haberler sadece Taberî tarafından Seyf b. Ömer rivayetiyle nakledilmekte, diğerleri de ondan aktarmaktadır,
- İbn Sa'd (öl. 230/845) ve Belâzürî (öl. 179/892)'nin eserlerinde ondan bahsedilmemektedir,
- Müslümanlar, Hz. Osman zamanında Müslüman olmuş ve fitne yaymaya çalışan bir Ehl-i kitaba akıllarını ve yönetimlerini teslim ederler mi?
- Nedense Sıffîn olayında ondan hiç bahsedilmemektedir.²³

Muhammed Kâmil Hüseyin de Mısır'da Hz. Osman'a karşı ayaklanmaların varlığını kabul etmekle birlikte bunun İbn Sebe adlı bir şahsın etkisiyle olduğu tezini reddetmekte ve olayı, Amr b. Âs (öl. 43/664)'ın azledilmesini hazmedemeyen, Abdullah b. Ebû Serh'in atanmasından da memnun olmayan halkın bir tepkisi olarak görmektedir.²⁴

Tâhâ Hüseyin ile benzer görüşleri dile getiren Âdem Apak tek kaynağın, tenkit edilen bir şahıs olan Seyf b. Ömer olduğundan bahsetmektedir. İbn Sebe diye bir şahsın uydurulmasına sebep

¹⁸ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 269-270.

¹⁹ Ali Muhammed Sallâbî, *Hz. Osman*, çev. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 309.

²⁰ Hâşimî, *İbn Sebe' hakikatün lâ hayâl*, 5-6.

²¹ Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", 170.

²² Hâşimî, *İbn Sebe' hakikatün lâ hayâl*, 10.

²³ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübrâ*, 1/116.

²⁴ Muhammed Kâmil Hüseyin, *Fî Edebi Mısri'l-Fâtümiyye* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014), 8-9.

olarak da dönemin olaylarında rol oynayan Müslümanların sorumluluktan kurtarılması arzusunu dile getirmektedir.²⁵ Ayrıca İbn Sebe'nin varlığının kabul edilmesi durumunda dönemin Müslümanlarının, bir fitneciye kanarak onun peşinden giden insanlar durumuna düşeceğini ve bunun sahâbe için düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.²⁶

İbn Sebe'nin varlığını kabul etmeyen bir diğer kişi de Sıddık Korkmaz'dır. Korkmaz, Hz. Osman dönemi olaylarını Sebeiyye dışındaki etkenlerle değerlendirmek gerektiğini düşünmekte ve bu bağlamda; kabile münasebetleri, iktisadî sebepler, Hz. Osman'ın Kureyş eksenli siyaseti, akrabalarını yönetime taşıması gibi sebepler üzerinde durmaktadır.²⁷ Ayrıca o, Seyf b. Ömer'in, Hz. Osman ve Ali dönemi olaylarını anlatırken sıkı savunmacı bir fikre sahip olduğunu ve sahâbeye söz söyletmemek gibi bir gayretle hareket ettiğini dile getirmektedir. Bu sebeple söz konusu isimlerin siyasî yanlışlarının İbn Sebe faktörü ile örtüldüğü kanaatindedir.²⁸

1.2. Şîî Kaynaklar

Sünnî kesimdeki selef ile çağdaş yazarlar arasında görülen fikir ayrılığının benzeri Şîî yazarlar arasında da görülmektedir. Nitekim ilk dönem Şîî müelliflerin eserlerinde de Abdullah b. Sebe'nin mevcudiyetiyle ilgili hiçbir tartışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda Kummî (öl. 301/913), Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye hakkında şu ifadelere yer vermektedir:

"Sebeiyye, Abdullah b. Vehb er-Râsibî el-Hemedânî'ye intisap eden aşırı Şîî gruptur. Hz. Ali'nin ölmediğini, yeryüzüne inerek orayı adaletle dolduracağını iddia ederler. Abdullah b. Hares ile İbn Esved de onun seçkin iki yardımcısıdır. Hz. Ali dışındaki halifelere ve sahâbeye ilk kötü konuşan kişi odur. Kendisine bunu da Hz. Ali'nin emrettiğini iddia etmiştir. Hz. Ali onu öldürmek istemiş ancak etrafındakilerin 'Siz insanları Ehl-i beyti sevmeye davet eden bir adamı öldürecek misin?' şeklindeki telkini sonucu kararından vazgeçerek Medâin'e sürgün etmiştir. İlim ehli bazı insanların dediğine göre önceden yahudi idi ve o zaman Hz. Yûşâ'nın Hz. Mûsâ'nın vasisi olduğunu söylerdi. Müslüman olduktan sonra aynısını Hz. Ali için söylemiştir."²⁹

Nevbahtî (öl. 310/922) de Kummî ile aynı doğrultuda hareket etmekte ve Abdullah b. Sebe'nin yahudi asıllı olduğu, Hz. Ali'nin ölmediği, sonraki bir zamanda gelip yeryüzünde adaleti yayacağına dair bilgileri paylaşmaktadır.³⁰

Keşşî (III-IV./IX-X. yüzyıl)'nin; *Muhammed b. Kavleviyye el-Kummî-Sa'd b. Abdullah el-Kummî-Muhammed b. Osman el-Abdî-Yûnus b. Abdurrahman-Abdullah İbn Sinân-İbn Sinân'ın babası-Ebû Ca'fer* tarikiyle naklettiğine göre; Abdullah b. Sebe kendisinin peygamber, Hz. Ali'nin de ilah olduğunu iddia ederdi. Hz. Ali kendisine bunu sorduğu zaman da söylediğini ikrar etmiştir. Bunun üzerine

²⁵ Âdem Apak, *Anahatları İslâm Tarihi (2) (Hulefâ-i Râşidîn dönemi)* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2009), 241.

²⁶ Apak, *Anahatları İslâm Tarihi (2)*, 240.

²⁷ Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, 41.

²⁸ Korkmaz, "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması", 130-131.

²⁹ Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitabu'l-Makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matbaatu Haydarî, ts.), 19-20.

³⁰ el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa* (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012), 56-58.

Hiz. Ali onu azarlamış ve tövbe etmesini istemiştir. Onu hapsetmiş fakat sözünden dönmeyince de yakmıştır.³¹

Selef Şîu müellifler Abdullah b. Sebe'nin mevcudiyeti ve fitne sürecindeki rolü konusunda fikir birliği halindeyken, çağdaş yazarlar arasında onun gerçek bir şahsiyet olmadığı fikrini dillendirenler de olmuştur. Bu bağlamda Murtazâ el-Askerî, Sebeiyye'nin Seyf b. Ömer tarafından kurgulanmış bir grup olduğunu, Taberî'nin ondan rivayetler aktarmasının ardından diğer tarih ve makâlât kitaplarının da Taberî'den almasıyla meşhur olmuş bir masal olduğunu söylemektedir. İbn Sebe diye anılan kişinin aslında Nehrevân'daki Hâricîlerin reisi Abdullah b. Vehb es-Sibâî olduğunu, annesinden dolayı İbnü's-Sevdâ'yı kötü bir lakap olarak aldığını söylemektedir.³²

Ali el-Verdî, *Vu'âzu's-selâtîn* adlı eserinde İbn Sebe adında bir şahsiyyetin bulunmadığını, aksi halde önemli tarih kitaplarında ondan bahsedilmesi gerektiğini, tarihçilerin bu konuda sadece Taberî'deki Seyf b. Ömer rivayetlerine dayandıklarını söylemektedir.³³

Abdullah b. Sebe diye anılan kişinin Ammâr b. Yâsir olduğunu iddia eden Verdî, Kureyş karşıtı olan ve kölelerle efendinin eşitliğini savunan Ammâr'ın, fakir ile zengin arasındaki eşitliği savunan Ebû Zer ile aynı istikamette fikirlere sahip olduğunu, bu sebeple onu da etkilediğini söylemektedir.³⁴ Hiz. Osman'a karşı her isyan hareketinde adı geçen Ammâr'ın Sıffîn savaşında öldürülmesinin ardından İbn Sebe adından da bahsedilmez olur. O, Abdullah b. Sebe adını simge olarak kullanıyordu.³⁵ Verdî, Ammâr b. Yâsir'in İbn Sebe olduğuna dair delillerini şu şekilde sıralamaktadır:

- Her ikisinin künyesi de *İbnü's-Sevdâ* idi.
- Ammâr'ın babası da Yemenli idi ve Yemenli olan herkes, *Sebeî* diye anılır.
- Ammâr'ın, Hiz. Ali'ye olan muhabbeti çoktu ve her zaman insanları ona biat etmeye çağırıyordu.
- Ammâr, Hiz. Osman zamanında Mısır'a gitti ve Mısır halkını Hiz. Osman'ın aleyhinde kışkırttı.
- Hiz. Osman'ın hilafeti haksız şekilde aldığı ve asıl hak sahibinin Hiz. Ali olduğuna dair onun söylediği söz İbn Sebe'ye nispet edilmektedir.³⁶

³¹ Ebû Amr Muhammed b. Ömer Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009), 84.

³² Murtazâ el-Askerî, *Abdullah b. Sebe' ve esâtîru uhrâ* (Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1991), 1/263.

³³ Ali el-Verdî, *Vu'âzu's-selâtîn* (Lübnan: Dâru Kûfân, 1995), 111.

³⁴ Verdî, *Vu'âzu's-selâtîn*, 172-173.

³⁵ Verdî, *Vu'âzu's-selâtîn*, 176.

³⁶ Verdî, *Vu'âzu's-selâtîn*, 178-179.

1.3. Oryantalistler

Sünnî ve Şîî yazarlar arasındaki görüş ayrılığının ilk müsebbibinin oryantalistler olduğu anlaşılmaktadır. Sebeiyye ve İbn Sebe önceki Sünnî ve Şîî İslâm tarihi kaynaklarında gerçek bir şahsiyet olarak aktarılırken, bazı müsteşrikler ve onların görüşlerinden etkilenen çağdaş Sünnî ve Şîî yazarların bir kısmı onun hayali bir şahsiyet olduğunu hiçbir bilimsel delile dayanmaksızın ifade etmektedir. Hâlbuki tarihçiler ve muhaddislerle birlikte fırak, milel-nihal, tabakat, edebiyat ve ensâb yazarları onun varlığı hakkında görüş birliği halindedir.³⁷

Julius Wellhausen, Leone Caetani, Bernard Lewis ve Benedict Friedlaender bu iddiayı ilk kez dillendiren oryantalistlerdir. Onlar, eldeki kaynaklarda İbn Sebe'den ilk bahseden kişinin Seyf b. Ömer olduğunu, onun rivayetlerinin de sahâbeyi temize çıkarma kaygısıyla üretilmiş bir kurgu olması sebebiyle güvenilir olmadığını söylerler.³⁸ M. G. S. Hodgson da benzer bir görüş ifade ederek Taberî'den ve Seyf b. Ömer'den daha güvenilir kaynakların Abdullah b. Sebe'nin fitnedeki rolüyle ilgili tereddüt ortaya çıkardığını ifade etmektedir.³⁹

Oryantalistler arasında zikredilen kişiler dışında Abdullah b. Sebe'nin mevcudiyetine ve fitne olaylarındaki rolüne inanan kişiler de bulunmaktadır. R. A. Nicholson⁴⁰ ve Reinhart Dozy bunlar arasındadır. Örneğin; Dozy, İbn Sebe ile ilgili olarak kitabında İbn Asâkir'in rivayetlerine paralel yönde ifadelere yer vermektedir. Bu bağlamda o, İbn Sebe'nin San'alı bir yahudi olduğunu ve Hz. Osman zamanında Müslüman olduktan sonra dolaştığı İslâm beldelerinde Kasas Sûresi'nin 58. âyetini delil göstererek Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in vasisi olduğunu iddia etmek suretiyle fitne çıkarmaya çalıştığını belirtmektedir.⁴¹

1.4. Görüşlerin Tahlili

Selef ulemâ, Taberî'deki Seyf b. Ömer rivayetlerini kabul etmekte ve eserlerinde Abdullah b. Sebe ile ilgili görüşlerini bu rivayetlerin üzerine inşa etmektedir. Zira İslâm tarihi, tabakat, edebiyat, makâlât ve mezhepler tarihi alanında sunulan bilgilerin benzerliği bunu desteklemektedir. Bununla birlikte çağdaş tarihçilerden Abdullah b. Sebe'nin mevcudiyetini kabul eden Ali Muhammed Sallâbî ile bunu kabul etmeyen Sıddık Korkmaz'ın Ebû Zer ile ilgili rivayeti kabul etmeme konusunda benzer deliller ve sonuç arz ettikleri görülmektedir. Bu hususta sunulan deliller ikna edici özelliktedir ve tarihî gerçeklikle uyuşmaması sebebiyle söz konusu rivayete itibar edilmemesi daha uygundur. Ancak diğer rivayetler ayrıca değerlendirilmelidir ki bunun metodolojik ve muhteva analizi ikinci başlıkta yapılmaktadır.

³⁷ Muhammed Emhazûn, *Tahkîku mevâkıfî's-sahâbe fi'l-fitne* (Mısır: Dâru's-Selâm, 2007), 213.

³⁸ Julius Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret İşıltan (İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları, 1960), 121; Bernard Lewis, *Usûlü'l-İsmâiliyye*, ed. Abdülaziz ed-Dûrî, çev. Halil Ahmed Cellu, Câsim Muhammed er-Receb (Beyrut: el-Merkezü'l-Akademî li'l-Ebhâs, 2017), 53.

³⁹ Marshall G. S. Hodgson, "Abd Allâh ibn Saba", *Encyclopaedia of Islam* (Brill Academic Publishers, ts.), 1/51.

⁴⁰ R.A. Nicholson, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî fi'l-câhiliyye ve sadri'l-İslâm*, çev. Safâ Hulûsî (Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1970), 325-326.

⁴¹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *İslam Tarihi*, çev. Vedat Atila (İstanbul: Gri Yayınları, 2006), 188-189.

Abdullah b. Sebe'nin mevcudiyetini kabul etmeyen yakın dönem tarihçilerinin -Sünnî, Şîf ve oryantalist- delillerini ve iddialarını ise şu 7 başlıkta toplamak mümkündür:

- Seyf b. Ömer, rivayetlerine güvenilmez bir kişidir.
- Bu konudaki rivayetler sadece Seyf b. Ömer tarafından nakledilmektedir.
- Belâzürî'nin *Ensâbü'l-eşrâf* ve İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserlerinde Abdullah b. Sebe'den bahsedilmemektedir.
- Hep ortamı karıştıran insan olarak sunulan Abdullah b. Sebe'nin adı Sıffin Savaşında geçmemektedir.
- İbn Sebe'nin varlığı kabul edilirse sahâbe, bir yabancıya ayartmalarına aldanmış durumuna düşecektir.
- İbn Sebe, sahâbeyi temize çıkarma amacıyla uydurulmuş bir şahsiyettir.
- İbn Sebe diye anılan kişi aslında Ammâr b. Yâsir'dir.

Seyf b. Ömer'in hadisçiler tarafından eleştirildiği hususu bir gerçektir. Ancak hadis alanında eleştirilen birisinin İslâm tarihi alanındaki durumu ayrıca değerlendirilmelidir. Nitekim Hadis ve rical ilminde önemli bir isim olan Ekrem Ziya Umerî, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

"İbn Sebe'nin fitneye etkisiyle ilgili olarak Taberî'nin aktardığı bilgiler, Seyf b. Ömer'in çoğu haberde yalnız kalması ve hadisçilerin tasvip etmediği bir râvi olması sebebiyle eleştiriden kurtulamaz. Fakat hadis rivayetinde terk edilmesine rağmen Seyf b. Ömer'in tarihte önemli bir dayanak olduğu, diğer tarihçiler gibi onun rivayetlerinin de tarihsel tenkitten geçirilmesinin zorunlu olduğu hususu unutulmamalıdır. İbn Sebe'nin fitne olaylarındaki etkisi hususunda aşırıya kaçıldığı konusu kabul edilebilir bir düşüncedir."⁴²

Umerî ile aynı görüşü paylaşan Sallâbî de Seyf b. Ömer'in hadis alanında eleştirilmekle birlikte haberler konusunda muteber görüldüğünü belirtmektedir. Sözlerine devamla Sallâbî, Seyf b. Ömer'in adının geçmediği sahih kabul edilen başka rivayetlerde de İbn Sebe'den bahsedildiğini belirtmektedir.⁴³ Sallâbî'nin bu tespiti de doğru ve önemlidir. Zira İbn Asâkir, İbn Sebe'den bahseden ve rivayet zincirinde Seyf b. Ömer'in adının geçmediği 7 rivayet aktarmaktadır ki bunların çoğu sahihtir. Çalışmanın hacminin gereğinden fazla büyümemesi ve konunun bağlamından kopmaması için bu rivayetlerden ikna edicilik açısından yeterli gördüğümüz 3 tanesini rical ve sıhhat değerlendirmesiyle birlikte zikredeceğiz.⁴⁴

⁴² Ekrem Ziya Umerî, *Sahih Rivayetlere Göre Dört Halife Dönemi*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 340.

⁴³ Sallâbî, *Hz. Osman*, 346.

⁴⁴ Rivayetlerin tamamı için bk. Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 29/5-10.

“Ebu’l-Berekât el-Enmâtî-Ebû Tâhir Ahmed İbnü’l-Hasen-Ebu’l-Fadl Ahmed İbnü’l-Hasen-Abdûlmelik b. Muhammed b. Abdullah-Ebû Ali İbnü’s-Savâf-Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe-Muhammed İbnü’l-Alâ’-Ebû Bekir b. Ayyâş-Mücâlid-Şa’bî: İlk yalanlayan ve yalan söyleyen kişi Abdullah b. Sebe’dir.”⁴⁵

Bu rivayetin senedindeki Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe’den dolayı rivayet zayıf kabul edilmektedir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (öl. 290/903) onun hakkında “yalancı” demiştir. İbn Adî (öl. 365/976) ise onun hakkında “olumsuz bir söz duymadım” demiştir. Abdurrahman b. Hırâş (öl. ?), “hadis uydururdu” demiştir. Sâlih Cezere (öl. 293/906) ise sika olduğunu söylemiştir.⁴⁶

“Ebû Abdullah Yahyâ İbnü’l-Hasen-Ebu’l-Hüseyn İbnü’l-Âbnûsî-Ahmed b. ‘Ubeyd İbnü’l-Fadl-Ebû Nuaym Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülazîz-Ali b. Muhammed b. Hazefe-Muhammed İbnü’l-Hasen-İbn EbîHayseme-Muhammed b. Abbâd-Süfyân-Ammâr ed-Dühnî-Ebu’t-Tufeyl-El-Müseyyib b. Necbe: Hz. Ali minberdeyken İbn Sebe Müseyyib’in yanında geldi ve Hz. Ali: ‘Onun durumu nedir?’ diye sordu. Bunun üzerine Müseyyib: ‘Allah ve Resûlü’ne yalan söylüyor.’ dedi.”⁴⁷ (Rivayet hasendir, bütün ravileri sağlamdır ve rical ulemasının övgüsünü almıştır.)⁴⁸

“Ebu’l-Kâsım Yahyâ b. Batrîk b. Büşrâ-Ebû Muhammed Abdülkerim b. Hamza-Ebu’l-Hasen b. Mekkî-Ebu’l-Kâsım el-Müemmil b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî-Yahyâ b. Muhammed b. Sâid-Bendâr-Muhammed b. Ca’fer-Şu’be-Seleme-Zeyd b. Vehb-Ali Yahyâ b. Muhammed-Bündâr: Ali b. Ebû Talib, Abdullah b. Sebe hakkında ‘Benim bu kara habis adamla ne işim olur.’ demiştir.”⁴⁹ (Bütün ravileri sağlamdır ve rical ulemasının övgüsünü almıştır.)⁵⁰

Bu rivayetlerden senet zinciri hakkında bilgi verilenler dahi Abdullah b. Sebe’nin mevcudiyetini, Hz. Ali’nin ondan haberdar olduğunu ve tasvip etmeyerek uzak durduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), İbn Asâkir’in zikretmediği ve senedinde Seyf b. Ömer’in de bulunmadığı başka bir rivayeti *Hilyetu’l-evliyâ* adlı eserinde zikretmektedir. Bu rivayet, senediyle birlikte şu şekildedir:

⁴⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 29/5.

⁴⁶ Sem’ânî, *el-Ensâb*, 9/202; Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 14/21-22; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3/642.

⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 29/5.

⁴⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417), 3/31, 651; Ebu’l-Kerem Hamîs b. Ali el-Havzî, *Suûlâtü’s-selefi*, thk. Mutâ’ et-Tarâbîşî (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1983), 65; Sem’ânî, *el-Ensâb*, 1/68; 6/301; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 20/6; 3/470; 11/493; 17/197; 18/85; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâiratü’l-Me’ârif en-Nizâmîyye, 1326), 4/118, 119; 10/154; 11/198.

⁴⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 29/6.

⁵⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/341; Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/53, 144; 2/73; 240-241; 3/152; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/298; 15/6; 16/556; 18/253; 20/53; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/156; 9/96, 97; Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 5/258; 6/130.

“İbrahim b. Muhammed-Abdullah-Yûsuf b. Esbât-Muhammed b. Abdülazîz et-Teymî-Muğîre-Ümmü Mûsâ:Ali’ye, İbn Sebe’nin kendisini Ebû Bekir ve Ömer’den daha üstün tuttuğuna dair bilgi geldi. Bunun üzerine Ali onu öldürmek istedi. Fakat kendisine: ‘Bir adamı sadece sana saygı gösterdiği ve seni üstün tuttuğu için öldürecek misin?’ dediler. O da: ‘O asla benim bulunduğum şehirde duramaz.’ dedi ve ardından onu Medâin’e sürgün etti.”⁵¹

Bu hususta söylenecek üçüncü bir husus da Ehl-i Sünnet’in fırak, milel-nihal ve mezhepler tarihi kaynaklarının tamamının İbn Sebe adına ve Sebeiyye fırkasına açık bir şekilde yer vermiş olmasıdır. Şîa’ya ait sahih bir rivayet de Ehl-i Sünnet’i bu konuda desteklemektedir:

“Muhammed b. Kavleviyye el-Kummî-Sa’d b. Abdullah el-Kummî-Ya’kûb b. Yezîd-Muhammed b. İsâ-Ali b. Mehziyâr-Fudâle b. Eyyûb el-Ezdî-Ebân b. Osman-Ebû Abdullah:Allah, Abdullah b. Sebe’ye lanet etsin. Çünkü o, Ali b. Ebû Talib’in Rab olduğunu iddia etmiştir. Oysa Allah’a yemin olsun ki Müminlerin emiri, Allah’ın itaatkâr bir kuluydu. Bizim üzerimize yalan atan kişiye yazıklar olsun. Bir topluluk, bizim kendimiz hakkında söylemediğimiz şeyleri bize isnad etmektedir. Onlardan Allah’a teberrî ederiz.”⁵²

Belâzürî ve İbn Sa’d’ın eserlerinde Abdullah b. Sebe’den bahsetmemiş olması hususu bir gerçek olmakla birlikte onun gerçekte yaşamadığına bir delil olarak kabul edilemez. Zira böyle bir gerekçe kıstas alındığı takdirde onların zikrettiği tüm rivayetlerin sahih, zikretmediklerinin ise uydurma olduğunu kabul etmek gerekecektir. Hâlbuki onların zikrettikleri bilgiler içinde zayıf rivayetler olabileceği gibi zikretmedikleri sahih bilgiler de bulunabilmektedir. Böyle bir kritere göre, Abdullah b. Sebe’nin varlığını kabul edenler de yukarıda zikrettiğimiz kaynaklarda ondan bahsedilmesini delil olarak ortaya koyma hakkına sahip olacaktır.

Sıffin Savaşında İbn Sebe’nin adının geçmemesi hususu da tutarlı bir delil değildir. Zira yukarıda zikredilen rivayetlerde Abdullah b. Sebe’nin adı en son Cemel Vakası esnasında geçmektedir. Bu bağlamda Abdullah b. Sebe’nin Cemel vakası veya sonrasında Sıffin öncesinde ölmüş olması büyük bir olasılıktır. Ayrıca Hz. Ali’nin onu Medâin’e sürgün ettiği yönündeki rivayetleri de bu hususu açıklayıcı başka bir delil olarak zikretmek mümkündür.

Çağdaş Sünnî tarihçiler ile oryantalistlerin farklı gerekçelerle aynı noktada buluştukları bir husus olarak sahâbenin İbn Sebe’nin ayartmalarına kanması durumu söz konusu olmadığı gibi bu konuda onların temize çıkarılmasını gerektirecek bir hatası da olmamıştır. Ebû Zer rivayetinin değerlendirmesinde ifade edildiği üzere söz konusu rivayet barındırdığı çelişkiler sebebiyle sahih kabul edilmemektedir. Ayrıca Hicaz halkının Hz. Osman ile bir sorununun olmadığı, sorunlu yerlerin sonradan kurulan ve İslâm toplumuna sonradan katılan insanların yaşadığı Basra, Kûfe ve Mısır gibi yerler olduğu da belirtilmiştir. Hiçbir sahih rivayet Hz. Osman’ın öldürülmesinde sahâbenin rolü olduğuna işaret etmemektedir. Muhalif tavır sergileyenler de görüşmeler sonucu tavrını sonlandırmıştır. Dolayısıyla onların tavrında İbn Sebe’nin etkisi bulunmamaktadır.

⁵¹ Ebû Nu’aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetu’l-evliyâ ve tabakatü’l-asfiyâ* (Mısır: Dâru’s-Saâdet, 1974), 8/253.

⁵² Keşşî, *Ricâlu’l-Keşşî*, 85.

Şîî orijinli bir iddia olan İbn Sebe'nin aslında Ammâr b. Yâsir olduğu iddiası da tarihî gerçeklerle tezat teşkil etmektedir. Zira zikredilen sahih rivayetlerden anlaşılmaktadır ki Hz. Ali İbn Sebe'yi hiç sevmemiş ve yanlış tavırlarından dolayı onu Medâin'e sürgün etmiştir. Hâlbuki Ammâr b. Yâsir her zaman Hz. Ali'nin yanında yer almış ve Sıffin'de onun ordusunda savaşırken şehit olmuştur. Hatta Hz. Hasan (öl. 49/669) ile asker toplamak için Kûfe'ye dahi gitmiştir.⁵³ Ayrıca Ammâr b. Yâsir, Müslüman oluşundan itibaren hayatı ve annesi Sümeyye (öl. 615) ve babası Yâsir ile çıktıkları sıkıntılar ortada olan bir şahsiyetken İbn Sebe, 32/653 yıllarında tarih sahnesine çıkmış muğlak bir kişiliktir.

2. Abdullah b. Sebe'nin Hz. Osman Devri Olaylarındaki Rolüne Dair Rivayetlerin Tahlili

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan fitne süreci eski ve yeni kaynaklarda anlatılırken, “zamanla ona dönük bazı ithamların dillendirilmeye başladığı ve ardından da tepkilerin geliştiğinden” bahsedilmektedir. Ancak Hz. Osman'a yönelik itham ve eleştirilerin değerlendirmesi kapsamında farklı tavırlar gelişmiştir. Sallâbî'nin de aralarında bulunduğu kimi müellifler bu iddiaların asılsız olduğunu dile getirirken eski ulemanın çoğunluğu ise iddialardan bir kısmıyla birlikte Abdullah b. Sebe'nin fırsatı değerlendirmesi üzerinde durmuş, Abdullah b. Sebe'nin varlığını kabul etmeyen yakın dönem müellifleri ise olayları tamamen bu ithamlar ve dönemin bazı insanların yanlışları üzerinden anlatmaya çalışmıştır.

Hz. Osman'a yöneltilen ithamlar bağlamında kaynaklarda geçen başlıkları ve bunların değerlendirmesini yapmak, tartışmanın daha sağlıklı zeminde yürütmesini sağlayacaktır:

- Osman b. Affân, Hz. Peygamber'in Tâif'e sürgün ettiği Hakem b. Ebû'l-Âs (öl. 31/651)'i Medine'ye geri getirdi.
- Hz. Peygamber'in, Müslümanlara pazar yeri olarak verdiği *Mehzûr* vadisini, Mervân b. el-Hakem (öl. 65/685)'in kardeşi olan Hâris b. el-Hakem (öl. ?)'e iktâ olarak verdi.
- Hz. Peygamber'in sadakası olan Fedek arazisini ve fethedilen İfrîkiye'nin humusunu Mervân'a verdi.
- Kendisinden para isteyen Abdullah b. Hâlid b. Üseyd (ö. ?)'e 400 bin dirhem verdi.
- Ebû Zer'i Rebeze'ye sürgün etti.
- Ammâr b. Yâsir'i şiddetli şekilde dövdürttü.
- Kur'an'ın toplanması ve telifinde yeni şeyler ortaya çıkarttı, Mushafları yaktırdı ve Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652)'u dövdürttü.
- Ubeydullah b. Ömer (öl. 37/657)'i kısas olarak öldürmedi.
- Devletin develerinin otlatılması için bazı arazilerin devlet malı hâline getirildi.

⁵³ Taberî, *Târîh*, 3/28; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 10/445-446.

- Yolculukta iken namazı kısaltma uygulamasını iptal etti.
- Valiliklere akrabalarını atadı.
- Bedir Gazvesi'ne katılmadı ve Rıdvan biatında bulunmadı.
- Hz. Peygamber'in yüzüğünü Eriş kuyusuna düşürdü.
- Mısır, Kûfe ve Basra'dan gelenlerle anlaşıldıktan sonra Mısır'a dönenlerin öldürülmesi emrini kendisi adına habersizce yazan Mervân b. el-Hakem'i teslim etmedi.⁵⁴

Hz. Osman, kendisine yönelik yukarıda zikredilen ithamlar konusunda sahâbeyle ve isyancılarla görüşmüş, bazı hususlarda hata yaptığını kabul edip geri adım atarken bazılarında da muhataplarını ikna ederek razı etmiştir.

Amcası Hakem b. Ebû'l-Âs'ı Medine'ye geri getirmesi hususunda Hz. Peygamber hayattayken ondan bu konuda talepte bulunmuş o da izin vermişti; ancak uygulama gerçekleşmeden Hz. Peygamber vefat etmişti. İlk iki halife buna dair şahit olmadığı için Hakem'in gelmesi talebini kabul etmemişti. Hz. Osman, kendisi halife olduğu zaman bunu uygulamıştır.⁵⁵

Akrabalarına yardım etmesi konusunda Hz. Peygamber'i örnek göstermiş ve onun, akrabalarına verdiği gibi kendisinin de sıkıntı çeken kişilere verdiğini söylemiştir. Sahâbe bunu onayladıktan sonra, bu kategorinin dışında kalan Abdullah b. Esîd (öl. ?)'e 50 bin, Mervân'a da 15 bin dirhem vermesini gündeme getirmiş, bunun üzerine Hz. Osman onlara verdiklerini geri almıştır.⁵⁶

Ebû Zer'i Rebeze'ye sürgün ettiği iddiası da asılsızdır. Hz. Peygamber zamanındaki zühud hayatının kaybolmaya başladığını gören Ebû Zer, Muâviye başta olmak üzere valileri eleştirmeye ve onlarla tartışmalar yaşamaya başlamıştı. Ebû Zer'in, isyana varmayan eleştiri tarzındaki muhalefeti karşısında Hz. Osman, Muâviye b. Ebû Süfyân'a, olayı fazla uzatmamasını tembihledikten sonra Ebû Zer'i Medine'ye çağırması ve durumu onunla konuşmuştu. Sonra onun izin istemesi üzerine Rebeze'ye gitmesine izin vermiş, hatta birkaç deve, iki hizmetçi ve ihtiyaçları için para göndermiştir. Ancak fitneciler, onun sürgün edildiği yalanını ortaya atmıştır.⁵⁷ Ayrıca Ebû Zer, Seyf'in rivayetlerinde anlatıldığı ve Ahmed Emîn tarafından iddia edildiği gibi

⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 112, 113; Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mihnâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 2010), 2/70; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed ibnû'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkiki mevâkıfî's-sahâbe ba'de vefatî'n-Nebî (sav)*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 74-75.

⁵⁵ İbnû'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 88.

⁵⁶ İbnû'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/49.

⁵⁷ Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, 2/68-69; İbnû'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/11; Muhammed Abdullatif Abduşşâfi, *el-Âlemu'l-İslâmî fî'l-asri'l-Umevî*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2008), 50.

Muâviye'ye, Abdullah b. Sebe'den etkilendiği için değil, bizzat kendi görüşlerinden hareketle halife ve Şam'daki valisinin uygulamalarını eleştirdiği için muhalefet etmiştir.⁵⁸

Hiz. Osman'ın, Ammâr b. Yâsir'e şiddetli bir şekilde vurduğu ve onun bağırsaklarının dışarı çıktığı yönündeki rivayetlerin de aslı yoktur. Zira bağırsakları çıkan bir insanın yaşaması mümkün değildir. Bu sebeple söz konusu iddia, tarihçiler tarafından da fazla itibar görmemiştir.⁵⁹

Kur'an sahifelerinin yaktırılması olayında Hiz. Osman sahâbeden bir tepki almamıştır. Zira o dönemde yazı, noktasız ve harekesizdi. Ayrıca Arap lehçelerinin farklılığı da buna eklenince bazı anlaşmazlıklar ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu sebeple Hiz. Osman'ın, Mushaf'ı çoğaltıp merkezlere göndermesi ve asıl Mushaf'ın dışındakileri yaktırması, İslâm'ı korumanın ve birliği gerçekleştirmenin gereği olarak yapılmış önemli bir dinî-siyasî adımdır.⁶⁰ Bu uygulama sahâbe tarafından genel kabul görmekle birlikte Abdullah b. Mes'ûd tarafından itirazla karşılanmıştır. Bunun muhtemel sebebi ise Hiz. Osman'ın, Hiz. Ebû Bekir'in tercihini benimseyerek bu iş için de Zeyd b. Sabit (öl. 45/665)'i görevlendirmiş olmasıdır.⁶¹ Ayrıca İbn Mes'ûd'u dövdürttüğü, maaşını kestirdiği ve onunla muhalif bir tavır içine girdiği yönündeki bilgilerin de aslı bulunmamaktadır.⁶²

Ubeydullah b. Ömer'in kısas olarak öldürülmemesi meselesine gelecek olursak; Abdurrahman b. Ebû Bekir (öl. 53/673), Ubeydullah b. Ömer ile konuşurken, Hürmüzân, Ebû Lü'lü'e ve Cüfeyne'yi bir arada fısıldaşırken gördüğünü, kendisini gördüklerinde onların paniklediklerini ve bu sırada birisinden iki başlı bıçağın düştüğünü söylemişti. Bu sebeple Ubeydullah, adı geçen kimseleri öldürmüştü ve Hiz. Osman, Ubeydullah'ı kısas olarak öldürmeyip af yolunu tercih etmişti. Çünkü Ehl-i zimme'nin velisi olarak devlet başkanı sıfatıyla diyeti tercih etmiştir.⁶³

Hiz. Osman, artan gelirlerin ardından mera yetersizliği sebebiyle, devletin develerinin otlaması ve ordunun hizmetine hazır hâlde tutulması için bazı arazileri devlet malı haline getirmişti. Onun bu icraatı daha sonra bazı kimseler tarafından eleştiri konusu yapıldı. Hâlbuki onun bu davranışı, kendisinin değil, devletin menfaatini gözetmekteydi.⁶⁴ Zira aynı uygulamayı Hiz. Peygamber de yapmıştı ve fetihlerle birlikte zekât develerinin artması bunu gerektirmiştir.

Hiz. Osman, Mina ve Arafat'ta namazı dörder rekât şeklinde kılmıştı. Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652), kendisiyle bu konuyu konuştuğu zaman, bazı Müslümanların ve Yemen'den gelen bazı hacıların, onun burada kıldığı namaza işaret ederek mukim kimsenin namazının iki rekât olduğu

⁵⁸ Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, 26, 29; Ali Muhammed Sallâbî, *Emevîler*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 2/216-219.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 75-76; Sallâbî, *Hiz. Osman*, 430.

⁶⁰ Abdülazîz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2016), 108.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 75; Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hiz. Osman'ın Öldürülmesi", 163.

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 3/191.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/466-467; Kenan Seyithanoğlu (ed.), *Doğuştan günümüze büyük İslâm tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 2/194-195.

⁶⁴ Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hiz. Osman'ın Öldürülmesi", 163.

şeklinde bir kanaate vardıklarını söyledi. Hâlbuki Hz. Osman, Mekke'den evliydi ve Taif'te de malı vardı. Abdurrahman b. Avf, gerekçesini dinlediği zaman ona hak verdi.⁶⁵

Hz. Osman'ın, valiliklere Emevî ailesinden kişileri çokça atadığı iddiası da tutarlı değildir. Zira onun döneminde görev yapan yirmi altı valinin sadece beş tanesi Emevî ailesindendir. Ayrıca bunların hepsi de aynı anda değil farklı zamanlarda atanmıştır. Bunlar; Muaviye b. Ebû Süfyan, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Velîd b. Ukbe (öl. 61/680), Saîd b. Âs (öl. 59/679) ve Abdullah b. Âmir'dir.⁶⁶

Bedir Gazvesi'ne katılmadığı eleştirisi için ise İbn Ömer'in açıklaması yeterlidir. Zira bu husus ona sorulduğu zaman, Bedir Gazvesi'ne katılmamasının sebebinin Hz. Peygamber tarafından kendi evinin bakımıyla görevlendirilmiş olması, Rıdvan biatında bulunmamasının sebebinin ise Hz. Peygamber tarafından elçi olarak gönderildiği sırada alıkonulması olduğunu söylemiştir.⁶⁷

Hz. Osman'a yönelik zikredilen söz konusu ithamlar ve verilen cevaplar tahlil edildiği takdirde bu ithamların büyük kısmının haksız olduğu ve görüşmeler sonrasında muhatapların ikna olduğu hususu dikkat çekmektedir. O hâlde Hz. Osman'a karşı isyan faaliyeti yürütenlerin Mısır, Kûfe ve Basra gibi sonradan kurulan yerlere fetihler sonucu yerleşmiş kişiler olması ve Hicaz bölgesindeki sahâbenin bundan uzak durması, başka sebepleri akla getirmektedir. Bu sebeplerden biri de yukarıdaki delillerle mevcudiyeti kanıtlanan Abdullah b. Sebe ve ona tâbi olanlardan başkası değildir.

Abdullah b. Sebe'nin Hz. Osman dönemindeki olaylara ne derece etki ettiğini sağlıklı değerlendirebilmek için öncelikle metodolojik bir çerçevenin çizilmesi elzemdir. Yûsuf el-İş'in bu noktada ortaya koyduğu şu ölçü, konuya ışık tutmaktadır:

“Cerh ve ta'dîl âlimleri, Seyf b. Ömer'i zayıf görmekte ve ondan rivayette bulunmayı kabul etmemektedirler. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki hadis âlimlerinin tarihçiler hakkında söyledikleri, nihai bir ölçü değildir. Çünkü hadis âlimleri müteşeddittir. Onların ölçüsüyle bakılacak olursa tarih bilgilerinin büyük bir kısmını reddetmek gerekir. İkinci bir husus da hadis âlimleri, zayıf kişilerden rivayet alma hususunda mütesahil davranmıştır. Eğer onların rivayetleri sahih hadisler tarafından desteklenmişse güvenilir kabul etmişlerdir. Biz de bu hususu, tarihi gerçekleri araştırmak için bir vesile olarak kullanabiliriz. O halde sahih rivayetler buluruz ve bu tarihçilerin onlarla uyuşan rivayetlerini alıp uyuşmayanları terk ederiz. Tarih ilminde ayrıca olaylara tanıklık eden veya onlara yakın zamanlı yaşayan kişilerin rivayetleri de alınır.”⁶⁸

Yûsuf el-İş'in temas ettiği birinci hususun tartışması yukarıda yapılmış ve Seyf b. Ömer'in hadis alanında eleştirilmekle birlikte tarih alanında itibar gördüğünü, bu sebeple rivayetlerinin ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştik. İkinci hususla ilgili olarak ise Hz. Osman dönemi

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/494.

⁶⁶ Sallâbî, *Emevîler*, 1/104.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsim*, 113-114.

⁶⁸ Yûsuf el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 36-37.

olaylarına tanıklık etmiş üç önemli kişinin sahih rivayetleri kaynaklarda geçmektedir. Bunlar; Ebû Üseyd es-Sâidî (öl. 40/660)'nin mevlâsı Ebû Saîd (öl. ?), kuşatma anında Hz. Osman'ın evinde bulunan Sehm el-Ezdî (öl. ?) ve Ahnef b. Kays (öl. 67/686)'tır. Bu üç kişinin olayları anlatışı, bazı lafız farklılıkları olmakla birlikte aynı minvalde dolaşmaktadır. Buna göre olay genel hatlarıyla şu şekildedir:

Hiz. Osman, Medine dışındaki bir köydeyken Mısırlılar onun yanına geldiler ve Yûsuf Sûresi'nden delil getirerek, otlakları sadaka develerine ayırmasını eleştirdiler. O, kendisinden önce Hiz. Ömer'in de bunu yaptığını, kendisinin zamanında deve sayısı artınca otlağı genişlettiğini ve kimseyi de otlaklardan mahrum etmediğini söylemiştir. Daha sonra memnun şekilde birlikte Medine'ye geldiler.

Mısırlılar memnun şekilde Medine'den ayrılıp Mısır'a dönerken yolda bir adamla karşılaştılar. Adam onları geçiyor sonra dönüyor, sanki dikkat çekmek istiyordu. Ondan şüphelenip de üzerini arayınca halife tarafından Mısır valisine hitaben yazılmış bir mektupta "gelen Mısır heyetinden bazılarının öldürülmesi" talimatı verilmekteydi. Tekrar Medine'ye döndüler ve Hiz. Ali'nin yanına geldiler. Ona, "Allah'ın düşmanının yaptığını görün mü?" diyerek mektuptan haber verdiler ve kendileriyle birlikte gelmesini istediler. Hiz. Ali kabul etmeyince öyleyse neden bize mektup yazdın dediler. Hiz. Ali de onlara bir mektup yazmadığını söyledi ve bir köye gitti. Onlar da birbirilerine bakarak "bunun için mi savaşıacaksınız" diyerek Medine'ye hareket ettiler. Hiz. Osman, mektubun kendine ait olmadığını söyledi ve onu kuşattılar. Daha sonra Hiz. Osman'ın evine su verilmesi engellendi. Bu süreçte Hiz. Osman, rüyasında Hiz. Peygamber'i kendisine ""Sabret ey Osman! Bu akşam orucunu bizim yanımızda açacaksın" derken gördü. Ardından Mushaf'ını getirdi ve oruçlu halde Mushaf okurken şehit edildi.⁶⁹

Hiz. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan fitne sürecine tanıklık eden bu üç kişinin anlatımında şu 5 başlık bulunmaktadır:

- Hiz. Osman'ın Mısır'dan gelen heyetle görüşüp onları ikna etmesi.
- Heyettekilerin bazılarının öldürülmesini emreden mektubu taşıyan elçinin görülmesi.
- Tekrar Medine'ye dönen heyetin Hiz. Osman'dan suyu men etmeleri ve onun onlarla tartışması.
- Hiz. Osman'ın, rüyasında Hiz. Peygamber'i görmesi ve ölümü beklemesi.
- Hiz. Osman'ın katli.

⁶⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/535; Taberî, *Târîh*, 2/655-657; İbn Asâkir, *TârîhuDımaşk*, 39/311, 427-429;

Bu rivayetleri ve Taberî ile İbn Asâkir'deki rivayetleri⁷⁰ ele alan Yûsuf el-'İş şu sonuçları ortaya koymaktadır:

- Hz. Osman, isyancıların kendisine yönelttiği birçok ithamı reddetmiş, kabul ettikleri için de istiğfar etmiştir. Onlar da bundan hoşnut kalmıştır.
- Hz. Osman, sözünden dönmemiş ve onları öldürmesi için Mısır'daki âmiline bir mektup göndermemiştir.
- Hz. Osman, onlarla savaşılabir ve galip gelebilirdi. Ancak kan dökülmesini istememiştir. Medine'yi terk etmek de istememiştir. Hatta gördüğü rüyadan dolayı ölüme razıydı.
- Sahâbenin çoğunluğu Hz. Osman'ın yanındaydı ve onu destekliyordu.
- Talha ve Zübeyr'in hilafeti ele geçirmek gibi bir hırsları yoktu. Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra da bunu istemediler ve Hz. Ali'nin daha ehil olduğunu söylediler.
- Bu konuda Hz. Âişe de onlar gibi düşünüyordu.
- Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr, Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğünü düşündükleri için onun kanını talep ettiler ve intikama dair bir şey yapmadığı için Hz. Ali'nin, bu konudaki tavrını değiştirdiğini düşündüler.
- Medine halkı arasında fetih mallarına ortak edilmemeleri sebebiyle Hz. Osman'a kızanlar vardı. Bunların çoğu topraklarını ve hayvanlarını bırakıp, fetih mallarını paylaşmak için Medine'ye geldiler.
- Hz. Osman'a isyan edenler arasında dinî hislerle hareket edenler de vardı.
- Burada perde arkasından hareket edip entrika çeviren gizli bir el vardır. Bu el, sahte mektupları da yazan eldir.
- İsyancılar arasında Hz. Osman'a kızan Muhammed b. Ebû Bekir, Muhammed b. Ebû Hüzeyfe (öl. 36/657) ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbe de vardı. Fakat onlar, Hz. Osman'ı öldürme işine dâhil olmamıştır.⁷¹

Bu çıkarımlar doğrultusunda yorum yapan Yûsuf el-'İş, elçinin durumu üzerinde odaklanır ve bunun normal olmadığını ifade eder. Çünkü gizli bir görev icra eden kişinin bu şekilde hareket etmesi normal değildir. İkinci husus, Hz. Ali onları karşıladığı zaman onun mektubu üzerine geldiğini söylediler. Hz. Ali ise böyle bir mektup yazmadığını söyledi. O halde burada, insanları galeyana getirmek için onun adına yazılmış bir mektup var demektir. Benzer bir durum Hz. Âişe'nin başına da gelmiştir. Zira Mesrûk (öl. 63/683), Hz. Âişe'ye, "Osman'ın katli senin işin, çünkü sen insanlara onu çıkarmalarını emreden bir mektup yazdın." der. Hz. Âişe de böyle bir mektup

⁷⁰ Taberî, İbn Kesir ve İbn Asâkir'in eserlerinde Hz. Osman dönemindeki fitne süreci hakkında yapılan detaylı anlatım için bk: Taberî, *Târîh*, 2/647-670; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/227-229, 263, 451-455, 462, 484; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 39/344-441.

⁷¹ İşş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 57-58.

yazmadığını ifade eder. Üçüncü husus ise mühürdür. Mektuptaki mühür, Hz. Osman'ın mührü değil onun taklididir. Hz. Osman da bunu söylemiştir. Bu üç husus da bize olayın arkasında Medine'deki sahâbe değil, gizli ellerin bulunduğu hususunu göstermektedir.⁷²

Seyf b. Ömer'in rivayetlerinin sahih rivayetlerden çıkarılan esaslarla paralellik arz ettiğine vurgu yapan Iş, bu sebeple onun rivayetlerinin de sahih rivayetler arasına katılması gerektiğini ifade etmektedir.⁷³

Sonuç itibarıyla sahih kabul edilebilecek özellikteki rivayetler incelendiği takdirde şöyle bir çıkarımda bulunmak mümkün gözükmemektedir: Abdullah b. Sebe ve taraftarları, Hz. Osman döneminde fitne çıkarmak amacıyla hareket etmişlerdir. Bu bağlamda onların Hz. Ali'yi gerçekten sevdiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Hz. Ali'ye olan ilgileri, planları çerçevesinde etraflarına insanlar toplamak için kullandıkları bir maske olarak gözükmemektedir. Zira çok uzun bir geçmişe sahip olan Emevî-Hâşimî rekabetinin yeniden canlandırılması amacıyla mevcut Emevî ailesine mensup halife olan Hz. Osman'ın karşısına Hâşimoğullarının en önde gelen siması olarak Hz. Ali çıkarılmak ve âdeta olayların arkasındaymış imajı verilmek istenmektedir. Bu noktada olayların her sakinleşmesinde yeniden alevlenmesine sebep olan bir etkenin var olduğu gerçeğinden hareketle Hz. Osman tarafından Mısır valisine yazıldığı iddia edilen mektubun Abdullah b. Sebe tarafından gönderildiği izlenimi ağır basmaktadır. Yani Abdullah b. Sebe, insanlar tarafından tepkiyle karşılanacak olan gizli ajandasını saklı tutarak, toplum tarafından kabul görme ihtimali olan ithamların yayılmasına ve böylece insanları sahte gündemle ayaklandırmaya çalışmış, bunda da başarılı olmuştur.

Sonuç

İslâm tarihi alanında bir araştırma yapılacağı zaman dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, konuyla ilgili literatür taramasının kapsamlı ve sağlıklı bir şekilde yapılmasıdır. Zira tek kanaldan gelen rivayetlere dayalı yorumlar benzer hataların tekrarını kaçınılmaz hale getirecektir. Ayrıca dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer husus ise hadis alanındaki senet ve rical değerlendirmesini İslâm tarihi alanındaki rivayetlere de uygulamak olmalıdır. Abdullah b. Sebe'nin mevcudiyeti ve Hz. Osman dönemi olaylarındaki rolüyle ilgili değerlendirmelerde düşülen hataların temel iki sebebi bu hususlardır.

İlk dönem klasik İslâm tarihi –Sünnî ve Şîî- kaynakları Abdullah b. Sebe'nin varlığı üzerinde hiçbir tartışma yapmamış ve onun varlığı konusunda ittifak etmiştir. Bununla birlikte ilk defa Julius Wellhausen, Leone Caetani, Bernard Lewis, Friedlaender gibi oryantalistler tarafından dile getirilen “böyle bir tarihî kişiliğin olmadığı” iddiası çağdaş bazı tarihçileri de etkilemiştir. Ancak ilginç olan husus şu ki; İbn Sebe'nin varlığını kabul etmeyen oryantalistlerin gerekçeleri ile onların görüşlerini benimseyen çağdaş tarihçilerin gerekçeleri tezat teşkil etmektedir. Zira oryantalistler, Seyf b. Ömer'in, sahâbeyi temize çıkarmak için İbn Sebe adında bir şahsiyeti

⁷² Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 44-46.

⁷³ Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 64-65.

uydurduğunu dile getirirken onlarla aynı görüşü paylaşan çağdaş tarihçiler de sahâbeyi temize çıkarmak, “sahâbenin bir adamın peşine takılıp gitmediğini” ispatlamak için onun varlığını reddetmektedir. Hâlbuki sahâbenin, muhalefesinde İbn Sebe’den etkilendiğine dair hiçbir sahih veri bulunmamaktadır.

Makâlât, milel-nihal vb. kaynaklar ve İbn Asâkir’in naklettiği rivayetler ile Şîa tarafından sahih olarak nakledilen rivayetler ortaya koymaktadır ki Abdullah b. Sebe ile ilgili rivayetlerin tek kaynağı Seyf b. Ömer değildir. Ayrıca Seyf b. Ömer hadis ehli tarafından eleştirilse de tarih alanında itibar gören bir şahsiyettir ve onun aktardığı rivayetlerin büyük bir kısmı Ebû Saîd, Sehm el-Ezdî ve Ahnef b. Kays gibi döneme tanıklık etmiş kişilerin anlatılarıyla uyum göstermektedir.

Hz. Osman dönemi olayları sahih kabul edilen rivayetlere göre yeniden yorumlanmalıdır. Zira bu yapıldığı zaman aslında Hz. Osman’ın çok hatalar yaptığı, insanların öfkesine muhatap olduğu ve bunun sonucunda öldürüldüğü gibi yanlış ve sınırlı bir çıkarımdan da kurtulmuş olunacaktır. Sahih rivayetlere göre bir değerlendirme yapıldığı takdirde görülecektir ki Hz. Osman dönemindeki ithamların çoğu asılsız iken kalan kısmı da diyalogla çözülmüş meselelerdir. Ancak İslâm toplumunun Hz. Ömer dönemindeki fetihlerin ardından yaşadığı sosyolojik değişim ve Abdullah b. Sebe’nin, İslâm toplumunda fitne çıkarmak amacıyla Hz. Ali taraftarıymış gibi davranarak, temeli çok eskilere dayanan Emevî-Hâşimî rekâbetini yeniden canlandırmak için İslâm toplumuna yeni katılmış zümreleri kışkırtması gibi hususlar dönemi değerlendirmeye dönük daha gerçekçi çıkarımlar olarak gözükmektedir.

Sonuç itibarıyla bir tarihî olay ya da süreç tahlil edilirken kapsamlı bir literatür taramasının yapılması, rivayetlerin sağlık durumunun iyi analiz edilmesi ve sebep-sonuç ilişkisinin sağlıklı şekilde değerlendirilmesi elzemdir. Özeldir Abdullah b. Sebe ile ilgili rivayetlerde görülen durum, genelde de İslâm tarihinin birçok konusunun bu ölçüler dairesinde yeniden bir değerlendirmeyle ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bu noktada İslâm tarihi araştırmalarında multidisipliner yöntemle Hadis vd. ilimlerden istifade etmeye özen gösterilmelidir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Abduşşâfi, Muhammed Abdullatif. *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-Umevî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm tarihi (2) (Hulefâ-i Râşidîn dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 3. Basım, 2009.
- Askerî, Murtazâ. *Abdullah b. Sebe' ve Esâtîru Uhrâ*. Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 6. Basım, 1991.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *İslam Tarihi*. çev. Vedat Atila. İstanbul: Gri Yayınları, 2006.
- Dûrî, Abdülazîz. *İlk dönem İslâm tarihi*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mezhepler tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011.
- Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*. thk. Nuaym Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Emhazûn, Muhammed. *Tahkîku mevâkıfî's-sahâbe fi'l-fitne*. Mısır: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2007.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1969.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Şubat 2025
- Hâşimî, Sa'dî. *İbn Sebe' hakikatün lâ hayâl*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406.
- Havzî, Ebu'l-Kerem Hamîs b. Ali. *Suâlâtü's-selefî*. thk. Mutâ' et-Tarâbîşî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Hizmetli, Sabri. "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 149-176.
- Hodgson, Marshall G. S. "Abd Allâh ibn Saba". *Encyclopaedia of Islam*. C. 1. Brill Academic Publishers, ts.
- Hüseyin, Muhammed Kâmil. *Fî Edebi Mısri'l-Fâtımiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014.
- Hüseyin, Taha. *el-Fitnetü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hindâvî, 2013.
- Işş, Yûsuf. *ed-Devletü'l-Ümeviyye*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Dâiratü'l-Maârif en-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî, 1971.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyd. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Mısır: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1969.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkîki mevâkıfî's-sahâbe ba'de vefatî'n-Nebî (sav)*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2013.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. 11 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Dâru's-Saâdet, 1974.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-dîn*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer. *Ricâlu'l-Keşşî*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009.
- Korkmaz, Sıddık. "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması". *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 129-144.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah. *Kitabu'l-Makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbaatu Haydarî, ts.
- Lewis, Bernard. *Usûlü'l-İsmâiliyye*. ed. Abdülaziz ed-Dûrî. çev. Halil Ahmed Cellu, Câsim Muhammed er-Receb. Beyrut: el-Merkezü'l-Akademî li'l-Ebhâs, 2017.
- Makrizî, Takiyyuddin. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibar bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Nevbahtî, el-Hasen b. Mûsâ. *Fıraku'ş-Şîa*. Beyrut: Menşûrâtu'r-Rızâ, 2012.
- Nicholson, R.A. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî fi'l-câhiliyye ve sadri'l-İslâm*. çev. Safâ Hulûsî. Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1970.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Emevîler*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Hz. Osman*. çev. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî vdgr. 11 Cilt. Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Me'ârif el-'Usmaniyye, 1962.
- Seyithanoğlu, Kenan (ed.). *Doğuştan günümüze büyük İslâm tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407.

-
- Umerî, Ekrem Ziya. *Sahih rivayetlere göre dört halife dönemi*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Verdî, Ali. *Vu'âzu's-selâtîn*. Lübnan: Dâru Kûfân, 2. Basım, 1995.
- Wellhausen, Jullius. *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*. çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları, 1960.
- Ya'kübî, Ahmed b. Ebû Ya'küb b. Ca'fer. *Tarihu'l-Ya'kübî*. thk. Abdülemir Mihnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 2010.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Tevhit ve Metodolojiye Panoramik Bir Bakış

(A Panoramic View of Tawhîd and Methodology)

İsmail POLAT

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı | Dr., Ministry of National Education
Atatürk Ortaokulu | Atatürk Middle School
Felsefe ve Din Bilimleri | Department of Philosophy and Religious Sciences
Kırıkkale | Türkiye | Kırıkkale | Türkiye
ipolat09@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5744-7362>
<https://ror.org/00jga9g46>

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 25/Şubat/2025	Received 25/February/2025
Kabul Tarihi 20/Mayıs/2025	Accepted 20/May/2025
Yayın Tarihi 30/Haziran/2025	Published 30/June/2025
Bir iç- İki Dış Hakem	One Internal- Two External Referees
Çift Taraflı Kör Hakemlik	Double-Blind Refereeing
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	No conflict of interest declared.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.	This Article was scanned by iTenticate
Etik Bidirim ilmiyat@gop.edu.tr	Ethics Notice ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans CC-BY-NC-ND 4.0	Licence CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Polat, İsmail. "Tevhit ve Metodolojiye Panoramik Bir Bakış [A Panoramic View of Tawhîd and Methodology]". Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 287-310.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1647046>

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



A Panoramic View of Tawhîd and Methodology

Abstract: In contemporary methodology, fragmentary and reductionist approaches weaken interdisciplinary connections, leading to the prominence of one-dimensional approaches in knowledge production. This situation narrows the scope of scientific research and makes it difficult to understand complex phenomena in depth. In today's world, where interdisciplinary and multidimensional approaches have gained importance in modern science, it is emphasized that scientific methodologies should be developed with a holistic perspective. In this context, the concept of tawhîd -one of the fundamental principles of Islamic thought -offers a holistic perspective that provides various opportunities and insights for methodology. Tawhîd represents the ultimate truth and possesses the qualities of certainty and authenticity. This perspective, which encompasses life, the universe, and beings with their immutable essences, has a profound impact on all epistemologies, including natural and social sciences. Therefore, tawhîd is not merely a matter of personal belief but also presents a universal perspective that guides human relationships, social and political structures, justice, ethics, science, and art. This study examines the contributions of tawhîd to methodology based on ontological, epistemological, and ethical foundations. The research was conducted using literature review and analytical methods. Initially, academic sources related to these foundations of tawhîd were examined, followed by a comparative analysis between Islamic thought and modern methodologies through an analytical approach. Throughout this process, the influence of tawhîd on scientific methodologies was evaluated in detail, and conclusions aligned with the research objective were reached. This study aims to demonstrate that tawhîd is not merely a theological principle but also a guiding element in shaping scientific methodologies. By integrating Islamic thought with modern methodological approaches, it seeks to contribute to the development of a holistic and ethical perspective in scientific thinking and to enrich the literature with an interdisciplinary dimension.

Keywords: Islamic Philosophy, Science, Methodology, Holistic Perspective, The Tawhîd Belief.

Tevhit ve Metodolojiye Panoramik Bir Bakış

Öz: Günümüzde metodolojideki parçacı ve indirgemeci eğilimler, farklı disiplinler arasındaki bağlantıları zayıflatarak bilgi üretiminde tek yönlü yaklaşımların hâkim olmasına ve bütüncül anlayışın kaybolmasına yol açmaktadır. Bu durum, bilimsel araştırmaların kapsamını daraltmakta ve karmaşık fenomenlerin derinlemesine anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Özellikle disiplinler arası veya çok disiplinli yaklaşımların önem kazandığı çağdaş bilimde, bilimsel araştırmaların bütüncül ve çok boyutlu olması gerektiği vurgulanmakta ve bilgi alanlarının entegrasyonunu sağlayacak metodolojik çerçevelerin geliştirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu bağlamda geniş bir yelpazede çeşitli imkânlar ve açılımlar sunan bütüncül perspektiflerden biri de İslam dininin temel ilkelerinden biri olan tevhid inancıdır. Nihai hakikate işaret eden ve bu anlamda bir kesinlik ve sahilik özelliği taşıyan tevhit inancı, asli öğeleri ile değiştirilemez bir biçimde oluşturulmuş bütüncül bir perspektifle hayatı, evreni ve içindekileri kuşatan bir gerçeklik vizyonu yansıtmaktadır. Bu vizyonun açığa çıkardığı anahtar terimler ve kavramlar, metodolojik olarak hem doğa bilimlerindeki hem de sosyal bilimlerdeki tüm epistemolojileri derinden etkilemektedir. Bu nedenle tevhit, kişisel bir inanç meselesi olmanın ötesinde, insan ilişkileri, sosyal ve siyasal yapı, adalet ve etik, bilim ve sanat gibi alanları da kapsayan evrensel bir perspektif sunmaktadır. Bu çalışmada, tevhid inancının metodolojiye olan katkılarını ontolojik, epistemolojik ve etik temeller üzerinden incelenmektedir. Araştırma, literatür taraması ve analitik yöntem kullanılarak hazırlanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak tevhid inancının ontolojik, epistemolojik ve etik temellerine dair kaynaklar taranmış; ardından da analitik bir yaklaşımla İslam düşüncesi ile çağdaş metodolojiler arasında karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Bu süreçte, tevhidin bilimsel metodolojilere olan etkisi derinlemesine değerlendirilmiş ve çalışmanın amacına uygun sonuçlar elde edilmiştir. Tevhit inancının yalnızca teolojik bir ilke olmanın ötesinde, bilimsel metodolojilerin şekillenmesinde rehber bir unsur olarak önemli bir rol oynadığını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, İslam düşüncesini modern metodolojik yaklaşımlarla bütünleştirerek, bilimsel düşüncede bütüncül ve etik bir bakış açısının geliştirilmesine ve literatürün disiplinler arası bir boyutla zenginleştirilmesine katkıda bulunmayı da hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Bilim, Metodoloji, Bütüncül Perspektif, Tevhit İnancı.

Giriş

Terim olarak metot (yöntem) ve logos (söz, bilgi) kelimelerinin birleşiminden oluşan metodoloji, kavram olarak bilimsel ve felsefi düşüncelerin temellerini oluşturan, bir araştırma sürecinde izlenen yöntemlerin ve tekniklerin toplamı olarak tanımlanır. Buna göre herhangi bir bilim dalında belirli bir olguyu veya fenomeni anlamak amacıyla izlenmesi gereken yaklaşımı belirleyen metodoloji, veri toplama ve analiz süreçlerini düzenleyerek araştırmanın sistematik bir yapıya kavuşması için bir çerçeve sağlar.¹ Bu sayede, araştırmanın amacına uygun araç ve yöntemlerin seçilmesine imkân veren metodoloji, bilimsel bilginin objektif, tutarlı ve sistematik bir şekilde geliştirilmesine katkı sağlayarak, bilgi edinme sürecinin niteliğini, elde edilen sonuçların geçerliliğini ve güvenilirliğini arttırmaktadır.² Bunun yanı sıra metodoloji, bilimsel ve toplumsal değişimlerin nasıl şekilleneceğini belirleyen kritik bir unsur olarak da değerlendirilmektedir.³

Tevhid, İslam dininin temel öğelerinden biri olup, Allah'ın birliğini ve mutlak egemenliğini vurgular.⁴ İslam'ın teolojik temellerinin yanı sıra bireysel ve toplumsal hayatı kuşatan bir bütünlük ve hakikat vizyonuna sahip olan tevhid inancı, evrenin yaratılışını, insanın varlık amacını ve ahlaki sorumluluklarını bir arada açıklayan bir çerçeve sunmaktadır. Buna göre Allah'ın eşsiz birliğini ve tüm varlıkların Allah'a dayandığını kabul eden bu inanç sistemi, bireysel bir iman meselesi olmanın ötesinde insan ilişkilerinden toplumsal düzenin yapılarına kadar her şeyi bir amaç doğrultusunda, bir birlik ve düzen içinde ele alan bir dünya görüşü olarak değerlendirilmektedir.⁵

Tevhit inancının metodoloji ile ilişkisi, özellikle onun evrensel düzen ve bilgi anlayışı ile bağlantılıdır. İslam düşüncesinde evrenin anlamını ve düzenini bir bütün olarak kavrayabilmeyi mümkün kılan tevhid inancı, bu bağlamda dini bir öğreti olmanın ötesinde, doğa bilimleri ve sosyal bilimler dâhil olmak üzere tüm epistemolojik çerçevelerin şekillendirilmesinde etkili bir unsur olarak görülmektedir.⁶

Ontolojik açıdan, evrenin ve varlıkların temel birliği ilkesine dayanan tevhid inancı, bilimsel araştırmalara dayalı tüm olguların birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve evrensel bir düzene hizmet ettiğini savunur.⁷ Bilimsel metodolojilerin yalnızca belirli alanlara odaklanmakla kalmayıp,

¹ Egon G. Guba-Yvonna S. Lincoln, "Competing Paradigms in Qualitative Research", *Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin -Yvonna S. Lincoln (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994), 105-117.

² Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, 7. baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 68-72.

³ Nazife Karadağ-Betül Balkar, "Toplumsal Kalkınmanın Bir Aracı Olarak Eğitim", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/1 (2015), 225-239.

⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, şerh. Ali el-Karî (Beyrut: 1984), 301-302.

⁵ İbrahim Kaplan, 'Muhammed İkbal'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı', *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2007), 88-96.

⁶ Osman Bakar, *İslam Medeniyeti ve Modern Dünya: Tematik Makaleler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 288.

⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (San Francisco: HarperOne, 2004), 43.

evrenin bir bütün olarak anlaşılması gerekliliğini de gündeme getiren bu ontolojik perspektif, bilimsel araştırmaların, doğa bilimleri ve sosyal bilimler gibi farklı disiplinler arasında entegrasyonu ve karşılıklı etkileşimi teşvik etmektedir.⁸

Epistemolojik açıdan ise tevhid inancı bilginin kaynağını Allah'a dayandırır. Bu anlamda bilimsel bilginin nihai doğruluğa ulaşma amacını içeren tevhid inancı, bilgiyi sadece akıl yürütme ve gözlem yoluyla değil, aynı zamanda vahiy ve ahlaki sorumluluklar doğrultusunda da elde edilen bir kaynak olarak kabul eder.⁹ Ayrıca bu epistemolojik perspektif, bilimsel araştırmalarda objektif verilerin yanı sıra insanın etik sorumluluklarının ve değerlerinin de göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Bu nedenle bilimsel bilgiye ulaşma sürecinde, bilgiyi insana ve topluma hizmet etme amacıyla kullanma ilkesini göz önünde bulunduran tevhid inancı, bilimsel çalışmalarda dürüstlük, doğruluk ve adalet gibi etik ilkelerin ön planda tutulmasını zorunlu kılmaktadır.¹⁰ Tevhid inancının, evreni ve bilgiyi bir bütün olarak kavrama ve anlamlandırma çabasında derin bir dönüşüm potansiyeline sahip olması; bilimsel araştırmaların yalnızca teknik ve metodolojik yönlerini değil, aynı zamanda toplumsal, etik ve evrensel boyutlarını da kapsayan yeni bir bilimsel anlayış ve perspektifin geliştirilmesine imkân sağladığını göstermektedir.

Tevhid inancı üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar, genellikle inancın teolojik, felsefi ve ahlaki boyutlarını merkeze almıştır. Teolojik düzlemde Allah'ın birliği, aşkınlığı ve mutlak hâkimiyeti; felsefi çerçevede ise varlık ve bilgi ilişkisi, insanın evrendeki yeri gibi temel sorular tevhid ekseninde tartışılmıştır. Ahlaki bağlamda ise tevhid inancı, bireyin sorumluluğu, iradesi ve değer dünyası açısından belirleyici bir ilke olarak ele alınmıştır. Bu alanlara yönelik çalışmalar, klasik kelim ve tasavvuf mirası kadar çağdaş İslam düşünürlerinin disiplinler arası yaklaşımlarını da içermekte; böylece tevhid inancı, hem bireysel hem toplumsal düzlemde bütüncül bir dünya görüşü olarak anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte, tevhidin bilimsel metodoloji üzerindeki ontolojik ve epistemolojik etkilerini doğrudan ele alan bir çalışma mevcut değildir. Ancak, bu konu çeşitli çalışmalarda dolaylı olarak disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınmaktadır.¹¹ Bu çalışmalar genellikle modernizmin eleştirisini daha da derinleştirerek, tevhid inancının bilimsel yöntemi, etik ilkeler ve disiplinler arası bir perspektifle şekillendirdiğine dair önemli tespitler içermektedir. Bu açıdan mevcut literatürün, konunun tarihsel ve teorik

⁸ Muhammed N. Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, çev. M. Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 181-183.

⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 2-3.

¹⁰ Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, 43.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998); Seyyid Hüseyin Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968); Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. Mansell Publishing Limited, 1989; İsmail Raci Faruki, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982); George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007); Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I: Tanrı ve Felsefe* (Ankara: Elis Yayınları, 2023).

çerçevesini anlamak için bir temel oluşturduğu ve bu bağlamda gelecekte yapılacak çalışmalar için önemli bir temel oluşturduğu söylenebilir.

Kuşkusuz, tevhid inancının entelektüel ve manevi boyutlarının incelenmesi hem İslam düşüncesine hem de modern dünyada bilimsel düşünce ve metodolojinin yeniden şekillendirilmesine önemli katkılar sağlayacaktır. Bu çalışmada tevhid inancının metodolojik açıdan anlaşılması ve bu anlayışın pratik boyutları ele alınmaktadır. Bu bağlamda öncelikle metodoloji ve tevhit inancının kavramsal çerçevesi, ardından da bilimsel yöntem ve felsefenin şekillenmesinde rehber bir unsur olarak tevhid inancının etkileri irdelenmektedir.

1. Metodoloji ve Tevhid: Kavramsal Çerçeve

Metodoloji ve tevhit arasındaki etkileşimi değerlendirebilmek için öncelikle her ikisinin kavramsal çerçevesini ortaya koymak gerekmektedir. Bu nedenle Bilimsel metodolojinin tarihsel gelişimini, bileşenlerini; tevhit inancının ontolojik, epistemolojik ve etik temellerini kısaca açıklamak önem arz etmektedir.

1.1. Metodolojinin Temelleri

Immanuel Kant (1724-1804) tarafından kullanılan Almanca *methodenlehre* (metot teorisi) terimi ile literatüre giren metodoloji kavramı, Antik dönemin felsefi yaklaşımlarından modern bilimin pozitivist anlayışına kadar uzanan bir süreçte bilime hangi anlayışın rehberlik edeceği, verilerin nasıl toplanacağı ve analiz edileceği gibi sorulara yanıt arayan bir disiplin olarak gelişmiştir.¹² Günümüzde bilim felsefesi ve mantık ilmi içerisinde alan, konumu ve içeriği bakımından önemli değişiklikler gösteren metodoloji, tüm bileşenleriyle bilimsel yöntemin bir parçası olarak açık, tarafsız ve denetlenebilir bilgi üretimini destekleyen temel bir araç halini almıştır.¹³ Bu nedenle, metodolojinin bilimsel gelişimini tek bir dönemle sınırlandırmak yerine, geçirdiği tarihsel süreçleri incelemek gerekir.

1.1.1. Metodolojinin Tarihsel Gelişimi

Tarihi açıdan incelendiğinde bilimsel metodolojinin, insanın evreni ve evrendeki yerini anlama çabalarıyla şekillendiği görülmektedir. Tarih boyunca bilimsel bilginin özelliklerini belirleme, ilgili bilim dalını saptama ve bilgiye ulaşmak için uygun yöntemi seçme girişimleri temel sorunlar arasında yer almıştır. Özellikle Aristoteles'ten itibaren, bilimsel yöntem sorunu önemli bir tartışma konusu haline gelmiş ve en geçerli yöntemi belirleme çabası, bilim ve felsefede sürekli bir sorgulama alanı olmuştur.

Antik dönemde Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (M. Ö. 429-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) gibi düşünürler, evrene dair "nedir?" sorusunun yanıtını ararken, gözlem ve akıl yürütmeye dayalı bir metodolojik çerçeve ortaya koymuştur. Bu dönemde, yöntemi bir felsefi sorun olarak ele alan ve bunu "dialektikê methodos" (dialektik yöntem) şeklinde sistemli bir biçimde tartışan ilk

¹² Z. Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat: Üçüncü Kitap Metodoloji Nazariyeleri* (İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi Yayını, 1950), 17.

¹³ Hüseyin Erkul vd., *Örneklerle Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2013), 27.

filozof Platon olmuştur. Platon, diyalektiği hem bilgiye ulaşma yöntemi hem de varlık hakkındaki hakikati ortaya çıkaran bir araç olarak görmüştür.¹⁴ Aristoteles ise bilimsel açıklamayı, olguların bilgisinden nedenlerin bilgisine geçiş süreci olarak tanımlamış ve bilimsel araştırmayı gözlemlerden genel ilkelere ulaşan, ardından tekrar gözlemlere dönen bir döngü olarak ele almıştır.¹⁵

Orta Çağ'a gelindiğinde, Aristoteles'in metodolojik ilkeleri hem Batı hem de İslam dünyasında bilimsel düşüncenin gelişimine derin etkilerde bulunmuştur. Batı'da, başlangıçta Platon'un etkisi altında şekillenen Patristik Felsefe, Orta Çağ'ın ilerleyen dönemlerinde Aristoteles'in çalışmalarına dayanan Skolastik Felsefeye evrilmiştir. Bu değişim, bilginin sistematik bir yapıya kavuşmasını sağlamış ve bilimsel yöntem konusundaki tartışmaları derinleştirmiştir.¹⁶

İslam dünyasında ise Aristoteles'in metodolojisi, Fârâbî (872-950) ve İbn Sina (980-1037) gibi filozoflar tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Sistematik gözlem ve deneysel yöntemlere vurgu yapan bu düşünürler, bilginin doğruluğunu ve tutarlılığını merkeze alarak bilimsel metodolojinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Çalışmalarında, mantığı bilimsel bilgiye ulaşmak için temel bir araç olarak sunan Fârâbî, doğru bilgiye ulaşmanın yollarını mantıksal kıyaslar ve burhanlar ile açıklamıştır. *İhsâ'ul-'Ulûm* adlı eserinde, bilimleri sınıflandırarak her bir disipline özgü metodolojik yaklaşımları tartışmış ve bu sınıflandırma ile bilimsel araştırmaların farklı alanlarda nasıl yürütülmesi gerektiğine dair önemli bir metodolojik temel oluşturmuştur.¹⁷ Aristoteles'in mantık ve metafizik anlayışını geliştirerek gözlem, akıl yürütme ve deneyin önemini vurgulayan İbn Sina (980-1037) ise felsefi ve bilimsel çalışmalarıyla hem doğa bilimlerinde hem de tıp alanında deneysel yöntemin temel taşlarını oluşturmuştur. Gözlem ve deneyin bilginin doğruluğunu test etmedeki önemini vurgulayan İbn Sina, tıbbi çalışmalarında da bu yöntemleri uygulamıştır.¹⁸ İbn Sina'nın *El-Kanun fi't-Tıb* adlı eseri, tıbbi bilginin sistematik bir şekilde sunulmasını sağlayarak, tıp bilimine uzun yıllar rehberlik etmiştir.¹⁹

Bu dönemde Fârâbî ve İbn Sînâ, felsefi ve bilimsel yöntemlere yaptıkları vurgu ile bilginin tutarlılığı ve doğruluğu üzerinde dururken, Gazzâlî (1058-1111) eleştirel teoloji yaklaşımı ve tasavvufi perspektifiyle,²⁰ İbn Haldun (1332-1406) ise tarih ve sosyoloji alanındaki sistematik

¹⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 296-305.

¹⁵ Hüseyin Gazi Topdemir, "Bilimsel Yöntemin Tarihsel Gelişimi: Antikçağ", *Bilim ve Teknik* 523 (2011): 104-106.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Murtaza Korlaelçi, "İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi," *Felsefe Dünyası* 2/40 (2004), 3-17; Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (New York: New York University Press, 1968).

¹⁷ Fârâbî, "İhsâ'u'l-ulûm", *Mantiğa Giriş Risâleleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 92-127.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 8-9.

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1966), 185-190.

²⁰ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl: Hakikat Arayışı*, çev. Abdürrezzak Tek, 1. basım (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 13-20; Gazzâlî *İhya-u Ulumiddin* (Beyrut: Darü'l-Kutub'ül-İlmiyye, 1993), 44-47; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, 4. basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 161-163.

analizleriyle bilimsel metodolojinin gelişmesine farklı açılardan katkılar sağlamıştır.²¹ İbn Haldun'un "sebeup-sonuç ilişkisi", "toplumsal yapının analizi" gibi yaklaşımları, sosyal bilimlerdeki pek çok teorinin temelini oluşturmuş ve metodolojik anlayışı dönemin ötesinde bir noktaya taşımıştır.²² Bu düşünürlerin katkıları, bilimsel metodolojinin gelişiminde önemli bir dönüm noktası olmuş ve hem İslam dünyasında hem de Batı'da bilimsel düşüncenin ilerlemesine zemin hazırlamıştır.

15.yüzyılın sonlarından itibaren, özellikle Rönesans döneminde, bilim ve felsefe arasındaki sınırların belirginleşmesiyle bilimsel bilgi üretiminde deney ve gözleme dayalı yöntemler ön plana çıkmış, bilimsel bilgi, inançlardan bağımsız, belirli bir yöntem ve yasaları olan, kesin bilgi sunan modern bir yapıya bürünmüştür. Bu süreçte, Kopernik'in (1473-1543), Bruno'nun (1548-1600) ve Galileo'nun (1564-1642) yaptığı çalışmalarla bilimsel metodolojinin gelişimi hızlanmış, matematiği sadece sayıların erdemleri veya gök cisimlerinin mükemmel daireler çizen hareketleri olarak gören anlayış, yerini, doğanın dili olarak tasarlayan modern yaklaşıma bırakmıştır.²³ 17. yüzyılda Francis Bacon (1561-1626), tümevarım yaklaşımını vurgulayarak bilimsel bilginin olgularla desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bacon'a göre, eski mantık, soyut ve içi boş tümeler üretirken, doğa ancak gözlem ve deneyle bilinebilir. Gerçek tümevarım, yalnızca şeylerin sayımını yapmak değil, araştırılan konuya ait unsurları sistemleştirerek doğanın düzenini anlamaya yönelik bir yöntem olmalıdır.²⁴ Bu yaklaşım, bilimsel bilginin temellendirilmesinde gözlemi ve deneysel verileri ön plana çıkararak, geleneksel mantık anlayışından farklı bir bakış açısı sunmuş ve ileriki dönemlerde pozitivist düşünceyle daha da pekişmiştir.²⁵

Bacon gibi zamanının düşünme yöntemine karşı olan ancak Bacon'un önerisine de katılmayan Rene Descartes (1596-1650), Bacon'dan farklı olarak deneyi değil aklı, tümevarımı değil tümdengeliyi öne almıştır. Doğanın çözülemez gizler taşımadığı ve akıl tarafından bilinebilecek bir yapıya sahip olduğunu ifade eden Descartes, böylece Orta Çağ mantığından, her şeyin temeline aklı, dolayısıyla insanı koyarak ayrılmıştır. Onun yöntemsel şüpheciliği, analitik yaklaşımı ve rasyonalist felsefesi, bilimsel metodolojinin modern anlamda şekillenmesinde köşe taşlarından birini oluşturmaktadır. Descartes, çalışmaları ile bilginin sistematik, mantıksal ve eleştirel bir şekilde üretilmesini teşvik etmiş ve modern bilimsel yöntemin teorik zeminini oluşturmuştur.²⁶

Bacon ve Descartes ile başlayan metodoloji anlayışı, 18. yüzyılda Port-Royal mantıkçıları²⁷ tarafından sistematik bir öğretim aracına dönüştürülmüştür. Port-Royal mantıkçıları, Bacon ve

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 85-105; Ahmet Kuru, *İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Teorisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 120-135.

²² Ahmet Kuru, *İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Teorisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 120-135.

²³ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 25.

²⁴ Francis Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal (İstanbul: Doruk Yayını, 1999), 31, 50-51, 121.

²⁵ Şadi Can Saruhan-Ata Özdemirci, *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*, 2. baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2011), 99-117.

²⁶ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Söylev*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 42-45.

²⁷ Port-Royal mantıkçıları, 17. yüzyılın ortalarında Fransa'da Port-Royal Manastırı'nda toplanan bir grup filozoftur. Bu grup, özellikle mantık ve dil felsefesi üzerine çalışmalar yapmış ve dönemin entelektüel yaşamına önemli katkılarda

Descartes'in ilkelerini alarak, metodolojiyi mantıkla birleştirmiş ve sistematik bir öğretim aracına dönüştürmüşlerdir. Port-Royal mantıkçıları, bilimsel bilginin sadece soyut bir düşünce değil, aynı zamanda deneysel ve gözlemsel verilerle desteklenen bir süreç olması gerektiğini vurgulamış, metodolojinin mantıkla bütünleşerek daha geniş bir kapsamda öğretilmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁸ Böylece, metodoloji hem bilimsel düşünme sürecinin hem de eğitim sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

18. yüzyılda, Port-Royal mantıkçılarının yanı sıra, Isaac Newton (1643-1727), David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-1804) gibi düşünürler, bilimsel metodolojinin gelişiminde kritik roller üstlenmişlerdir. Doğa yasalarını matematiksel ifadelerle formüle eden Newton, bilimsel araştırmalarda matematiğin önemini vurgulamış, gözlem ve deneyin yanı sıra matematiksel analizin de bilimsel yöntemin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermiştir.²⁹ Bu bağlamda nedensellik kavramını ele alarak, insan zihninin deneyim yoluyla bilgi edinme süreçlerini analiz eden Hume, nedensellik eleştirisi ile bilimsel bilginin temellerini sorgulamış ve ampirik yöntemin sınırlarını ortaya koymuştur.³⁰ Hume'un nedensellik eleştirisinden etkilenerek, deney ve akıl arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayan Kant ise *sentetik a priori* bilgilerin mümkün olduğunu savunarak, bilimsel bilginin hem deneyime hem de aklın yapısal özelliklerine dayandığını ileri sürmüştür.³¹ Bilimsel metodolojinin epistemolojik temellerini derinlemesine inceleyen bu düşünürler, modern bilim anlayışının şekillenmesinde önemli katkılar sağlamıştır.

19. yüzyıldan itibaren bilim felsefesi alanında pozitivizm, diyalektik, materyalizm, diyalektik materyalizm gibi farklı teori ve yaklaşımlarla, önemli düzeyde gelişme gösteren bilimsel metodoloji, 20. yüzyılda, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında daha da gelişmiş ve metodolojinin kavranışında önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Geleneksel olarak benimsenen, tüm bilim dallarına uygulanabilecek tek bir bilimsel yöntem anlayışı, özellikle Yeni-Kantçı düşünce akımı tarafından eleştirilmiştir. Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915) ve Heinrich Rickert (1863-1936) gibi düşünürler, doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasında temel farklar olduğunu ileri sürmüş ve bu farkların yöntemsel olarak da dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır.³²

bulunmuştur. Grubun en tanınmış üyeleri arasında Antoine Arnauld, Claude Lancelot ve Pierre Nicole yer alır. Port-Royal mantıkçıları, mantığın ve dilin doğru kullanımının bilimsel düşünceyi nasıl geliştirebileceğine dair fikirler üretmiş ve bununla birlikte *L'Art de penser* (Düşünme Sanatı) adlı önemli eserlerini yazmışlardır. Geniş bilgi için Bk. Antoine Arnauld ve Pierre Nicole, *Logic or the Art of Thinking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 233-256; Arman Besler, "Port-Royal Mantığı'nda Tasımsal Geçerliliğin Saptanışı", *Kilikya Felsefe Dergisi 2* (2020): 1-14.

²⁸ Arnauld-Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 233; Ayrıca bk. İskender Taşdelen, *Mantığın Gelişimi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1408 (Eskişehir: 2019), 82-83.

²⁹ Isaac Newton, *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 35-50.

³⁰ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 98-125.

³¹ Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2022), 45-67.

³² Geniş bilgi için bk. Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı 1: Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama 2- Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi 3- Aydınlanma Devri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998).

1959'da Karl Popper (1902-1994), felsefi, tarihsel ve sosyolojik içerikli insan boyutlu yeni bir bilim anlayışı çağrısında bulunmuş, 1962'de Thomas Kuhn (1922-1996), bilimsel bilginin birikimsel değil, bilim insanları arasında yaşanan "paradigma kayması" yoluyla oluştuğunu savunarak bu süreci derinleştirmiştir.³³ Bu eleştiriler, Paul Feyerabend'in (1922-1996) bilimin ne bir mantığı ne de bir yöntemi olduğunu ilan etmesiyle radikal bir noktaya ulaşmıştır.³⁴ 1980'lerden itibaren yükselen post-modern felsefe, bilimsel bilginin diğer bilgi türlerine göre üstünlüğünü sorgulamış ve anti-bilimcilik ile anti-yöntemcilik eğilimlerini güçlendirmiştir. Bu sürecin bir parçası olarak Alan Sokal (1955-1981), post-modernizmi eleştiren bir makale yayımlayarak bu yaklaşımın savunulabilirliğini tartışmaya açmıştır.³⁵ Günümüzde bilimsel metodoloji, yalnızca gözlem ve deneyle sınırlı kalmayıp, sosyal bilimlerde kullanılan nitel ve nicel yöntemleri de kapsayarak geniş bir yelpazeye yayılmıştır.

Bütün bu gelişmeler, metodolojinin daha esnek ve disiplinler arası bir yapıya bürünmesini sağlamış ve bilimsel bilgiye ulaşma yöntemlerinin çeşitlenmesini mümkün kılmıştır. Bu evrim, metodolojinin yalnızca teknik ve pratik yönleriyle değil, aynı zamanda ontolojik, epistemolojik ve etik unsurlarıyla da derinlemesine incelenmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bilimsel metodolojinin kapsamını genişleten bu unsurları kısaca açıklamak faydalı olacaktır.

1.1.2. Metodolojinin Temel Unsurları

Bilimsel metodolojiyi şekillendiren temel unsurlar arasında ontoloji, epistemoloji ve etik yer alır. Bunların her biri araştırmanın niteliği ve güvenilirliği üzerinde doğrudan etkilidir. Ontoloji, varlık ve gerçekliğin doğasını inceleyen bir felsefe disiplini olarak, araştırmanın temel aldığı varlık anlayışını belirler. Metodolojik açıdan, ontolojik temeller, araştırmanın gerçekliği nasıl algıladığı ve bu algının araştırma sürecine nasıl yansdığı sorularına yanıt arar. Örneğin, pozitivist bir yaklaşım, gerçekliğin gözlemlenebilir ve ölçülebilir olduğunu varsayarken, hermenötik yaklaşım, gerçekliğin öznel yorumlarla anlaşılabilirliğini savunur.³⁶

Epistemoloji ise bilginin doğasını, kaynağını ve sınırlarını ele alır. Araştırmanın bilgiye nasıl ulaştığını ve bilginin doğruluğunu nasıl değerlendirdiğini belirleyen epistemoloji, metodolojinin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Örneğin, empirizm bilginin duyuşal deneyim yoluyla elde edildiğini ileri sürerken, rasyonalizm bilginin temel kaynağı olarak aklı öne çıkarır.³⁷ Bu da araştırmacının epistemolojik tercihlerini, yöntemsel tasarımını ve veri toplama süreçlerini doğrudan etkilemektedir.

³³ Geniş bilgi için bk. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, 2017; Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Sosyal yayınları, 1982).

³⁴ Geniş bilgi için bk. Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

³⁵ Geniş bilgi için bk. Alan Sokal-Jean Bricmont, *Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi İstismar Etmesi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).

³⁶ Michael Crotty, *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process* (London: Routledge, 1998), 10-12.

³⁷ Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (New York: Routledge, 2003), 1-5.

Etik ise araştırmanın ahlaki ilkelerini ve kurallarını kapsar. Bilimsel çalışmaların dürüstlük, açıklık ve saygı gibi değerlere uygun şekilde yürütülmesi, etik ilkelerin temel amacıdır. Özellikle insan deneklerle yapılan araştırmalarda, etik kurallar katılımcıların haklarını koruma, zarar görmelerini önleme ve rızalarını alma gibi unsurları içerir. Bununla birlikte, bilimsel çalışmalarda sahtecilik ve intihal gibi etik ihlallerin önlenmesi, bilginin güvenilirliği açısından hayati önem taşır.

Bu üç bileşen, metodolojinin teorik temellerini oluşturarak araştırmanın bütünlüğünü ve bilimsel değerini koruyan vazgeçilmez unsurlar arasında yer alır. Aynı şekilde, tevhit inancının da ontolojik, epistemolojik ve etik açılardan değerlendirilmesine ve bu inancın bilimsel metodoloji ile olan ilişkisinin anlaşılmasına olanak verir. Bu nedenle, tevhit inancının temellerini, bu unsurlar çerçevesinde incelemek kapsamlı bir analiz yapabilme imkânı sağlayacaktır.

1.2. Tevhid İnancının Temelleri

Rasyonel düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan çeşitli yaklaşımlardan farklı olarak daha kapsamlı, bütünsel bir perspektif sunan tevhit inancı, maddi ve düşünsel alanlarda algıladığımız her şeyin temel kaynağı olarak bambaşka bir nedeni varsayar. Ona göre bu neden varlığı kendinde zorunlu (*vacibu'l vücut*) olan yüce Allah'tır (ihlâs, 112/1-4). Gönderilmiş bir elçi ve indirilmiş bir kitap olmadan isim, sıfat ve filleri ile onu anlamak ve bilmek mümkün değildir.³⁸ İnsanlar bu mutlak varlığı kabul ettiğinde, hayata, evrene ve evrenin içindeki tüm varlıklara dair bütünsel bir bakış; geliştirmek durumunda oldukları tüm ilişkilere dair evrensel bir kavrayış kazanacaktır. Başka bir ifade ile ontolojik epistemolojik ve etik boyutlarıyla mutlak, değişmez ve kesin bir gerçekliği ifade eden tevhit inancı ve bu inancın değişmez asli unsurları, anahtar terimleri bu inancı kabul edenler için bir ilke, bir değer oluşturacak ve tüm epistemolojilerde metodolojik olarak işlev görecekler.

1.2.1. Tevhid İnancının Ontolojik Boyutu

Ontolojik açıdan tevhid inancı, Allah'ın birliği ve mutlaklığı ilkesine dayanır.³⁹ Tüm varlıkların kaynağının ve hakikatinin tek bir yaratıcıda birleştiğini kabul eden tevhid, evrenin düzeni ve işleyişinin bir bütünlük içinde algılanması gerektiğini belirtir. Nitekim Kur'an, tevhit inancının ontolojik bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Buna göre Allah'ın mutlak birliği, varlıkların içsel düzeni ve aralarındaki ilişkilerin mahiyetine ilişkin ontolojik bir temel oluşturur. Bu bağlamda önemli anlamlar içeren pek çok ayet, tabiatta gözlemlenen mükemmel ahenk ve düzenin, yüce Allah'ın birliğine işaret ettiğini vurgulamaktadır.⁴¹ Evrendeki bu mükemmel düzen ve uyum, Mâtürîdî kelimasında zikredilen akli delillerin temel dayanaklarından birini oluşturur. Literatürde “burhân-ı temânu” olarak bilinen bu delil, birden fazla tanrının var olması durumunda evrende irade çatışmalarının kaçınılmaz hale geleceğini ve düzenin bozulacağını öne

³⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, şrh. Ali el-Karî (Beyrut: 1984), 301-302.

³⁹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Muhammed Salih Farfûr (Dimaşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 55-56.

⁴⁰ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), Enbiya, 21/22.

⁴¹ el-Hicr, 15/16; es-Secde, 32/7; Fussilet, 41/10-12; Kâf, 50/6; el-Mülk, 67/3-4.

sürer. Buna göre, eğer birden fazla tanrı olsaydı, her biri kendi iradesi ve gücünü kullanarak evreni yönetmeye çalışırdı. Bu durum, evrendeki düzenin bozulmasına ve kaosun ortaya çıkmasına sebep olurdu. Ancak evrende gözlemlenen düzen ve uyum, tek bir yaratıcı olan Allah'ın varlığını ve birliğini göstermektedir.⁴² Bu bağlamda, tevhid inancı, varlığın parçalanamaz bir bütün olduğunu ve bu bütünün ilahi bir irade tarafından kuşatıldığını ortaya koyar. Buna göre varlık âleminin her bir unsuru, ilahi düzenin bir parçası olarak anlam kazanırken, insan da bu düzenin bilinçli bir öznesi olarak konumlanır.⁴³

Tevhidin, evrendeki çokluğu birliğin farklı tezahürleri olarak görmesi, İslam düşüncesinde doğa ve toplum anlayışını derinden etkilemiş ve şekillendirmiştir. Bu bağlamda, filozofların geliştirdiği varlık kavramı, tevhid anlayışına zengin bir düşünsel temel sunmaktadır. Örneğin, İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi filozoflar, tevhidin varlık birliği anlayışını felsefi bir çerçevede ele alarak, evrenin düzeninin neden-sonuç ilişkisi bağlamında okunabileceğini ifade etmişlerdir.

İbn Sina, varlık konusunu ele alırken, var olan her şeyin ya zorunlu ya da mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre varlık eğer zorunlu olan ise vacibu'l vücud'dur ve aranan da odur. Eğer varlık mümkün olan ise varlığını vacibu'l vücud'a borçludur.⁴⁴ İbn Sina'nın bu görüşü, teorik anlamda varlık fikrinin çokluk kavramını dışladığını ima etmektedir. Buna göre bir şeyin "var" olduğunu söylemek, aynı zamanda onun "bir" olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Her ne kadar çokluk, birliğin doğasına uzak olsa da zaman zaman çokluk içinde birliğe de işaret edilebilir.

İbn Rüşd ise nizam deliliyle, evrendeki düzenin ve uyumun rastlantısal değil, ilahi bir hikmetin eseri olduğunu akıl yoluyla kanıtlamaya çalışır. Ona göre, varlığın birliği ve evrendeki düzen, bilinçli bir iradenin varlığını açıkça göstermektedir. İbn Rüşd'e göre, evrendeki düzenli işleyiş ve her şeyin belirli bir amacının olması, Allah'ın birliğinin en açık yansımasıdır. Bu düzen, varlıkların uyum içinde bir arada bulunmasını ve her birinin ilahi hikmetle belirlenmiş bir amaca hizmet etmesini sağlamaktadır.⁴⁵ Ontolojik açıdan, İbn Rüşd'ün bu görüşü, Allah'ın varlığının ve birliğinin, evrendeki her şeyin varoluş sebebi olarak anlaşılmasını desteklemektedir.

Bu bağlamda, farklı teolojik geleneklerden gelen bazı modern düşünürlerin yaklaşımlarında da, Tanrı'nın evrenle ilişkisine dair benzer ontolojik vurgulara rastlanmaktadır. Sözgelimi Paul Tillich (1886-1965) ve Karl Barth (1886-1968) gibi modern Hristiyan teologların Tanrı anlayışları da tevhid inancının ontolojik boyutuyla dikkat çekici benzerlikler taşımaktadır. Tillich, Tanrı'yı varlığın kendisi (*being-itself*) olarak tanımlayarak, O'nu evrendeki tüm varlıkların temel zemini ve varoluş sebebi olarak konumlandırır. Tillich'e göre Tanrı, sadece var olan bir varlık değil, tüm

⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s. 37-42.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 260.

⁴⁴ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakîkatî't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve", *Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 309-313.

⁴⁵ İbn Rüşd, el-Keşf, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrânî (Kahire: y.y., 1968), 70-77.

varlıkların dayandığı nihai gerçekliktir.⁴⁶ Benzer şekilde Karl Barth da Tanrı'nın yaratılmış her şeyden mutlak şekilde aşkın olduğunu vurgulamakla birlikte, O'nun evrende var olan her şeyin varlık nedeni olduğunu belirtir.⁴⁷ Barth'ın yaklaşımı, Tanrı'nın birliğini ve mutlak egemenliğini temel alarak, tüm varlık düzeninin O'na bağlı ve O'nun tarafından kuşatıldığını ortaya koyar. Bu yaklaşımlar, İslam düşüncesindeki tevhid inancının evrendeki düzeni açıklayıcı ontolojik yapısıyla örtüşen unsurlar taşımaktadır. Her iki düşünürün görüşleri, farklı teolojik geleneklerden gelmelerine rağmen, Tanrı'nın varlıkla olan ilişkisini anlamada ortak bir metafizik duyarlılığı paylaşmakta ve bu yönüyle tevhid inancının bilimsel metodolojideki ontolojik etkilerine yönelik geniş bir düşünsel zemin sunmaktadır.

Bu ilahi düzen, yalnızca varlıkların birbiriyle uyumunu değil, aynı zamanda insanın evrendeki konumunu da belirlemektedir. Tevhidin ontolojik boyutu, insanın hem bu düzenin bilinçli bir öznesi olarak hem de sorumluluk sahibi bir varlık olarak tanımlanmasını sağlamaktadır. Buna göre tevhid, insanın ontolojik birliğin farkında olarak, kendisini sadece bireysel bir varlık değil, ilahi düzenin ayrılmaz bir parçası olarak görmesini sağlar.⁴⁸ Bu perspektif, etik ve ahlaki sorumlulukların ilahi düzenle uyumlu bir şekilde yerine getirilmesini teşvik etmektedir.

1.2.2. Tevhid İnancının Epistemolojik Boyutu

Epistemolojik açıdan tevhid inancı, bilginin kaynağını ve doğasını doğrudan belirlemektedir. Bu inanç sisteminde bilginin kaynağı öncelikle Allah'a dayanmaktadır; çünkü O, her şeyin yaratıcısı ve mutlak bilgeliğin sahibidir. Bu anlayış çerçevesinde, insan bilgisi sınırlıdır ve ancak ilahi bilginin bir yansıması olarak anlam kazanabilir.⁴⁹

Tevhid inancı, bilginin kaynağının ilahi olduğunu kabul ederken, aynı zamanda bu bilginin evrensel bir bütünlüğe sahip olduğunu da öne sürer. Buna göre bilgi, yalnızca akıl yoluyla elde edilen soyut kavramlar olarak değil, aynı zamanda Allah'ın yaratmış olduğu evrensel düzenin bir parçasıdır. Bu nedenle tevhidin epistemolojik boyutunun temel ilkelerinden biri, bilginin birliğidir. Her şey, bir olan Allah'tan türediği için, bilgi de bu birliğin bir parçasıdır ve insan, evrendeki bilgiyi keşfederken aslında Allah'ın yarattığı düzeni anlamaya çalışır. Bu da demektir ki, bilgi parçalara bölünerek anlaşılamaz ve her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu bir bütünlük içinde var olur.⁵⁰ Fârâbî, İbn Sina ve Gazzâli gibi düşünürler, bilginin sistematik bir şekilde evrenin çeşitli katmanlarında var olduğunu savunmuşlar ve bilginin birliğini hem metafizik hem de epistemolojik düzeyde ele almışlardır.

Fârâbî, bilgiye ulaşmada aklın önemi üzerinde durmuş, mantığı hem felsefi hem de bilimsel düşüncenin vazgeçilmez bir aracı olarak görmüştür. Ona göre, evrendeki düzen ve ahenk, bir ilk

⁴⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume I* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 235.

⁴⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics, Volume II/1: The Doctrine of God* (Edinburgh: T&T Clark, 1957), 324.

⁴⁸ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell Publishing Limited, 1989), 27.

⁴⁹ en-Nisâ, 4/113.

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995).

Sebepe, yani Allah'a dayanmaktadır; bu düzen, bilginin nesnel ve tutarlı bir temele oturmasını sağlar.⁵¹ Fârâbî'nin bu yaklaşımı, tevhidin epistemolojik boyutuna uygun olarak, bilginin kaynağı olan ilahi hikmetin akıl yoluyla kavranabileceğini savunur. Geniş bilgi için bk. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995)

İbn Sina, epistemolojiyi daha da derinleştirerek tevhid inancının bilginin bütünlüğü üzerindeki etkisini ele almıştır. O, bilginin hem duysal algılara hem de aklın soyutlama yeteneğine dayandığını ifade etmiştir. İbn Sina'nın tevhid anlayışı, duysal, akli ve ilahi gibi bilginin farklı düzeylerinin birbirini tamamladığı bir bütünlük içerdiğini vurgular. Bu düşünce, onun "Burhan" teorisinde belirginleşir; burada, kesin bilgiye ulaşmak için mantıksal bir süreç olan burhan, tevhidi bir bağlamda ele alınır.⁵² İbn Sina'nın bu yaklaşımı, tevhidin epistemolojik temellerine uygun olarak bilginin sadece rasyonel değil, aynı zamanda vahiyden kaynaklanan bir boyutu olduğunu da ortaya koyar.

Gazzâlî ise, bilgiye ulaşmada akıl ve vahiy arasında denge kurmaya çalışmış ve bu çerçevede tevhid anlayışını merkeze almıştır. Gazzâlî, bilginin doğruluğunu hem akli hem de manevi sezgilerle doğrulayan bir yaklaşımı savunmuştur. Ona göre, insanın hakikate ulaşma çabası, Allah'ın birliği ve mutlak ilmi üzerine temellendirilmelidir. Gazzâlî, *İhya-u Ulumiddin* adlı eserinde, ilahi bilginin insana vahiy ve sezgi yoluyla ulaştığını, ancak aklın da bu bilginin anlaşılmasında vazgeçilmez bir araç olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Gazzâlî'nin tevhid merkezli epistemolojisi, bilginin kaynağı olarak Allah'ı işaret ederken, insan aklının bu bilgiyi anlamlandırmadaki rolünü de kabul eder.

Epistemolojik açıdan tevhit, bilginin doğru ve güvenilir olabilmesi için onun Allah'ın iradesine uygun olması gerektiğini de belirtir. Kur'an, bilgiye olan yaklaşımda doğru bilginin ancak Allah'a yönelmekle elde edilebileceğini ifade eder. "Şüphesiz Allah âlimdir, hâkimdir."⁵⁴ ayetini yüce Allah'ın kudreti açısından yorumlayan Fahrüddin er-Razi, bütün varlıkların nihai anlamda Allah'ın gücüne ve kudretine boyun eğdiğini ve bu nedenle Allah'tan habersiz yeryüzünde hiçbir oluş ve yaratılış imkânının olmadığını belirtmektedir. Ona göre her şeyin bilgisi Allah'ın katındadır.⁵⁵ Bu, insanın bilgi edinme sürecinde doğru yöntemi takip etmesi gerektiği anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında İslam epistemolojisinde bilgi, yalnızca akıl yürütme ya da gözlemle değil, aynı zamanda vahiy ve ilahi öğretilerle de şekillenir. Buna göre vahiy, insanın sınırlı aklının ötesinde bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir ve bu da tevhidin epistemolojik boyutunun temel taşlarından birini oluşturur. Böylece, doğru bilgiye ulaşmada vahyin rehberliği, akıl ve gözlemin tamamlayıcısı olarak görülür.

⁵¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 2.

⁵² İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa* (Kahire: Darü'l-Maarif, 1981), 25-27.

⁵³ Gazzâlî, *İhya-u Ulumiddin*, 54-56.

⁵⁴ Lokmân, 31/34.

⁵⁵ Fahrüddin er-Râzi, *Mefatihü'l-Gayb*, thk. Seyyid İmran (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2012), c. 13, 160.

Tevhidin epistemolojik boyutunda bilginin bütünlüğü, insanın etik ve manevi gelişiminin de göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. İslam düşüncesinde bilgi, ahlaki ve dini ilkelerle uyum içinde olmalıdır. Bu bağlamda, bilgiye ulaşma süreci, sadece entelektüel bir faaliyet değil, aynı zamanda bireyin manevi ve etik gelişimine hizmet eden bir yolculuktur. Tevhit inancı, bilginin birliğini ve bütünlüğünü kabul ederek, bilgiyi sadece entelektüel bir araç olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda bilgiye ahlaki ve dini bir boyut da ekler. İbn Arabî (1165-1240) gibi sufiler, bilginin insan ruhunu dönüştürmesi gerektiğini vurgulamış ve bilgiyi, insanın ruhsal gelişimi ile ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda, insanın varoluşunu evrenin amacı olarak değerlendiren İbn Arabî, insanı bilmenin öncelikli olduğunu savunur. Ona göre insan, âlemin ruhu ve anlamıdır. Ontolojik olarak, insanın temeli, evreni de var eden Tanrı'dır, bu da insana özel ve özgün bir değer kazandırır. İbn Arabî'ye göre, insan ancak bu "Tanrısal öz"ü deneyimledikçe hayata ve ölüme ilişkin süreçlerin anlamını kavrayabilir. Bu öz, Hak'tan başka bir şey olmayıp, insanlar, yaşantıları aracılığıyla bu özü işlevsel kılabilirler.⁵⁶Böylece epistemolojik anlamda bilginin kaynağını, bütünlüğünü ve doğruluğunu belirleyen tevhit inancı, onu hem entelektüel hem de ahlaki bir değer olarak görmekte ve insanın bilgiye ulaşma sürecinde sorumluluk taşıması gerektiğini ortaya koymaktadır.

1.2.3. Tevhid İnancının Etik Boyutu

Tevhid inancı, etik anlamda, adalet, dürüstlük ve bilimsel tutarlılık gibi temel değerlerin inançla doğrudan ilişkilendirildiği bir çerçeve sunar. İslam düşüncesinde tevhidin etik boyutu, varlığın birliğinden doğan ahlaki sorumlulukları, insanın evrende Allah'ın yaratmış olduğu düzenle uyum içinde yaşaması gerektiğini vurgular. Bu anlayışa göre, tevhid, sadece dini bir inanç meselesi değil, aynı zamanda bireylerin toplumsal, bilimsel ve etik sorumluluklarını belirleyen bir ilkedir.⁵⁷

Adalet, İslam ahlakının temel taşlarından biridir ve tevhidin etik boyutunun merkezinde yer alır. Kur'an, Allah'ın mutlak adaletine vurgu yapar ve müminleri adaleti hayata geçirmekle sorumlu tutar.⁵⁸ Tevhid inancına göre, adalet yalnızca bireysel ilişkilerde değil, aynı zamanda toplumsal yapının temelinde de gereklidir. Varlıkların birliğini kabul eden bir perspektif, adaletin her alanda sağlanmasını, insanın sadece kendi çıkarlarını değil, tüm insanları ve canlıları kapsayacak şekilde adil davranmasını öğütler. Bu bağlamda, tevhid, bireyin ve toplumun adalet anlayışını şekillendirir ve her türlü ayrımcılığı ve haksızlığı reddettiğini belirtir.⁵⁹

Dürüstlük, tevhidin etik ilkelerinden bir diğer önemli unsurdur. İslam, dürüstlüğü sadece sosyal ilişkilerde bir gereklilik olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda insanın kendi nefesine karşı da dürüst olmasını öğütler. Bu nedenle Kur'an'da dürüstlük hem kişiler arası ilişkilerde hem de

⁵⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman (İstanbul: 1992), 278; ayrıca geniş bilgi için bk. Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

⁵⁷ Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, 85-102.

⁵⁸ en-Nahl, 16/90.

⁵⁹ Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2013), 56-75.

bireyin içsel tutumlarında gerekli bir erdem olarak vurgulanır.⁶⁰ Tevhid inancı, Allah'a duyulan teslimiyetin bir sonucu olarak, bireyi tüm eylemlerinde ve sözlerinde dürüst olmaya çağırır. Bu perspektif, bilimsel çalışmalarda da dürüstlüğü, sahih bilgi üretimi ve doğru metodolojilerle araştırma yapmayı teşvik eder. İslam düşüncesine göre, bilgi ve dürüstlük birbirini tamamlar, çünkü doğru bilgi ancak dürüst bir yaklaşım ile elde edilebilir.⁶¹

Bilimsel tutarlılık da tevhidin etik boyutunun öğelerindendir. Tevhidin epistemolojik bir yönü olduğu gibi, bilimsel düşünceyi şekillendiren etik bir yönü de vardır. Tevhid inancı, evrendeki her şeyin birbiriyle uyumlu bir şekilde yaratıldığını kabul eder ve bu uyum, bilimsel araştırmaların temelinde de geçerlidir. Bilimsel tutarlılık, doğadaki yasa ve ilkelerin birbirini çelişmeden izlediği bir düzeni ortaya koymayı amaçlar. İslam düşüncesinde bilimsel tutarlılık, Allah'ın yarattığı düzenin bir yansıması olarak görülür ve bilimsel araştırmalar bu düzeni keşfetmeye yönelik olmalıdır. İbn Sina, bilimsel yöntemin doğruluğunun ve tutarlılığının, Allah'ın yarattığı evrensel düzenle uyumlu olduğu sürece geçerli olabileceğini belirtmiştir.⁶² Aynı şekilde, İbn Rüşd de akıl yürütme ve mantıkla, evrende var olan düzenin keşfi arasında bir ilişki kurmuş ve bilimsel tutarlılığın, evrendeki yaratılışın bir yansıması olduğuna dikkat çekmiştir.⁶³

Sonuç olarak, tevhid inancının etik boyutu, adalet, dürüstlük ve bilimsel tutarlılık gibi temel değerlerle şekillenir. Bu değerler hem bireysel hem de toplumsal düzeyde insanların doğru ve adil bir yaşam sürmelerini sağlarken, bilimsel araştırmalarda da doğru bilgiye ulaşmanın ve evrendeki düzeni anlamanın önünü açar. Bunun yanı sıra insanları dini ve ahlaki sorumluluklarını yerine getirmeye çağırarak tevhid, onların, bilimsel çalışmalarda da dürüstlük ve tutarlılıkla hareket etmelerini teşvik etmektedir.

2. Metodolojik Çıkarımlar

Tevhit inancının ontolojik, epistemolojik ve etik temelleri, metodolojinin teorik ve pratik boyutlarında derinlemesine etkiler oluşturabilecek bir çerçeve sunmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, varlığın birliği ve düzen anlayışını temel alan ontolojik bakış, bilimsel araştırmalarda bütüncül bir perspektifin gerekliliğini vurgular. Bilginin kaynağı ve bütünlüğüne ilişkin epistemolojik yaklaşım, bilgi üretiminde sahihlik ve metodolojik doğruluk için rehberlik eder. Adalet, dürüstlük ve bilimsel tutarlılığı temel alan etik boyut ise araştırma süreçlerinde ahlaki değerlerin korunmasını sağlar. Tevhit inancının temellerinden hareketle, birtakım metodolojik yaklaşımlar ve bilimsel araştırmalara yönelik sistematik çıkarımlar elde edilebilir.

⁶⁰ Ahzab, 33/70.

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Osman Şimşek, "7-19. Yüzyıl Sürecinde Tevhidi Düşünce'ye Göre Bilgi İnşa Etmedeki Öncü Türk-Bilgeleri", 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum / Education And Society In The 21st Century 8/22 (2019), 17-52.

⁶² Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 261.

⁶³ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal*, çev. Bekir Karlıağa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 30, 53-57.

2.1. Disiplinler Arası Entegrasyon ve Bütüncül Yaklaşım

Tevhid inancının ontolojik temelleri, evrende var olan birliği ve düzeni vurgulayarak, bilimsel araştırmalarda disiplinler arası entegrasyonu ve parçacıl yaklaşımdan bütüncül yaklaşıma geçişi teşvik eder. Bu bağlamda tevhid, varlıklar arasındaki ilişkiselliği ve bu ilişkilerin ilahi düzen içindeki yerini kavramada rehberlik eder. Kur'an'da yer alan "O'nun katında her şey bir ölçüyle bağlıdır"⁶⁴ ayeti, varlıkların rastgele değil, belirli bir düzen ve uyum içinde yaratıldığına işaret eder. İslam düşüncesinde tevhid, varlıkların birbiriyle uyumlu ve birbirini tamamlayan bir sistemin parçaları olduğunu ifade eder. Bu anlayış, bilimsel araştırmalarda disiplinler arasındaki sınırların ötesine geçilmesi gerektiğini ve bilginin farklı boyutlarının bir araya getirilmesiyle daha derin bir anlayışa ulaşılabilceğini ortaya koyar. Örneğin, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında bir bağ kurarak, çevresel sorunların hem ekolojik hem de sosyokültürel boyutlarını ele almak, tevhidin ontolojik perspektifiyle uyumludur.

Disiplinler arası entegrasyon, bilimsel bilgi üretiminde sınırların ötesine geçmeyi ve birden fazla disiplinin yöntem ve kavramlarını bir araya getirmeyi gerektirir. Tevhidin varlık birliğine dayalı ontolojik ilkesi, bu entegrasyonu hem bir gereklilik hem de bir imkân olarak sunar.⁶⁵ Bilimsel araştırmalarda parçacıl yaklaşımlar genellikle spesifik bir alanın derinlemesine incelenmesine odaklanırken, bu yaklaşımın sınırları, farklı alanların kesişim noktalarını göz ardı etme riski taşır. Oysa evrenin bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini vurgulayan tevhid inancı, bilimsel araştırmalarda parçacıl yöntemlerin ötesine geçerek bütüncül bir perspektifin benimsenmesini destekler.⁶⁶ Bu perspektif, disiplinler arasında bir denge kurarak, farklı bilgi türlerinin birbirini tamamlamasına olanak sağlar.

Bütüncül yaklaşıma geçiş, yalnızca bilgi alanlarının entegrasyonu ile sınırlı değildir; aynı zamanda araştırmacının evrene bakış açısında bir değişimi de gerektirir. Varlıkların Allah'ın yaratılışının birer yansıması olduğunu kabul eden tevhid inancı, bilimsel araştırmanın yalnızca maddi gerçekliklere değil, aynı zamanda manevi ve ahlaki boyutlara da odaklanmasını sağlar.⁶⁷ Bu bağlamda tevhid inancının insanın manevi ve ahlaki gelişimindeki merkezi rolünü vurgulayan Muhammed İkbal, tevhidin insanın benliğini güçlendirdiğini ve onu daha dinamik bir varlık haline getirdiğini belirtir. Ona göre tevhid, bireyin içsel bütünlüğünü ve ahlaki sorumluluğunu pekiştiren bir güçtür. İkbal, *Rumuz-ı Bıkhodi* adlı eserinde tevhidin bu gücünü şu şekilde ifade etmektedir:

Din tevhiddendir. Hikmet, ayin, güç, kuvvet, metanet ve sebat hep tevhiddendir. Onun tecellisi, âlemleri şaşkınlığa düşürür. Âşıkların dini amellerine o güç verir. Aşağıda olan onun sayesinde yükselir. İksir gibi toprağı değerlendirir. Onun gücü, insanı seçkin hale getirir. Kulun

⁶⁴ er-Ra'd, 13/8.

⁶⁵ Alparslan Açıkgöç, *İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1994), 36.

⁶⁶ Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşününün Problemleri*, 181-183.

⁶⁷ İbrahim Kaplan, "Muhammed İkbal'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2007), 96.

hilkatini değiştirir. Onu Hak yolunda dahi süratli yürütür. Damarlarındaki kanını şimşekten daha dinamik hale getirir. Şüphe, tamamen ölür; dini ameller hayat bulur.⁶⁸

Bu ifadeler, İkbâl'in tevhid inancını, insanın manevi ve ahlaki gelişiminin temeli olarak gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla tevhid inancı, bilginin birliğini ve bütünlüğünü kabul ederek, bilimsel araştırmanın sadece maddi gerçekliklere değil, aynı zamanda manevi ve ahlaki boyutlara da odaklanmasını sağlar. Sözgelimi sağlık bilimlerinde bir hastalığın yalnızca biyolojik süreçlerle değil, aynı zamanda psikolojik ve toplumsal faktörlerle ilişkilendirilerek ele alınması, tevhidin bütüncül bakış açısıyla uyum içindedir.

Sonuç olarak, tevhidin ontolojik temellerinden hareketle bilimsel araştırmalarda disiplinler arası entegrasyon ve bütüncül bir yaklaşımın benimsenmesi, kapsamlı bir anlayışa ulaşmayı mümkün kılar. Bu süreç, farklı disiplinlerin yöntem ve kavramlarını birleştirerek bilimsel bilginin zenginleşmesine katkıda bulunurken, aynı zamanda evrendeki düzenin bir yansıması olarak bilimsel araştırmalara etik ve anlam boyutları kazandırır.

2.2. Bilgi Üretiminde Tutarlılık ve Objektiflik İlkesi

Tevhid inancının epistemolojik temelleri, bilginin birliği ve kaynağının tutarlılığı ilkesine dayalıdır. Tevhid, bilginin tüm çeşitlerinin nihai olarak Allah'ın mutlak ilmi ile ilişkilendirildiğini vurgular. Bu anlayış, bilgi üretiminde tutarlılık ve objektiflik ilkelerinin temelini oluşturur. Bilimsel araştırmalarda tutarlılık, üretilen bilginin kendi içinde ve diğer bilgilerle çelişmemesini; objektiflik ise araştırmacının kişisel önyargılardan arınarak hakikate ulaşma çabasını ifade eder.⁶⁹ Tevhid perspektifi, bilginin bir bütün olarak ele alınmasını ve bu bütünlük içinde birbiriyle uyumlu olmasını zorunlu kılar. Bu bağlamda Kur'an bilgiye verilen değeri ve bilginin doğru bir şekilde üretilip aktarılmasının önemini, evrensel ve toplumsal bir anlam taşıması gerektiğini açıkça vurgulamaktadır.⁷⁰

Bilgi üretiminde tutarlılık, epistemolojik bağlamda hakikatin bölünmezliğini ve bilgi türleri arasında hiyerarşik bir yapı olmadığını kabul etmeyi gerektirir. İslam düşüncesinde, bilgi türleri -örneğin, dini bilgi, bilimsel bilgi ve felsefi bilgi- birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülür.⁷¹ Bu yaklaşım, bilginin farklı alanlarının birbiriyle uyum içinde olmasını sağlar ve metodolojik kaosu önüne geçer. Tevhid inancının bu boyutu, modern bilimde sıkça rastlanan bilgi parçalanmasının aksine, bilgi üretiminde tutarlılığı teşvik eder. Örneğin, bir bilimsel hipotez oluşturulurken sadece maddi gerçeklikler değil, aynı zamanda sosyal ve manevi etkilerin de dikkate alınması, tevhid ilkesinin bilgi üretimine yansımasıdır.

⁶⁸ Muhammed İkbâl, *Rumuz-u Bihodi (Benlikten Geçmenin Remizleri)*, çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958), 12.

⁶⁹ Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, 68-72.

⁷⁰ Zümer, 39/9.

⁷¹ Açıkgöç, *İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim*, 36-44.

Objektiflik ilkesi ise bilginin öznel eğilimlerden arındırılması ve gerçeğin yansıtılması anlamına gelir. Tevhid perspektifinde objektiflik, yalnızca fiziksel dünyanın gözlemlenmesine dayanmaz; aynı zamanda, hakikatin metafizik (ruhsal) boyutlarını ve manevi gerçekliklerini de kapsar. İslam düşüncesinde, ilim sahibi olma çabası, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk olarak kabul edilir.⁷² Bu anlayış, araştırmacının kişisel veya ideolojik eğilimlerini geride bırakarak gerçeği aramasını ve bu süreçte ilahi hikmetle uyumlu bir yaklaşım sergilemesini sağlar.

Ayrıca, bilgi üretiminde tutarlılık ve objektiflik ilkesi, İslam düşüncesinde bilginin, “hak” kavramıyla olan ilişkisinden doğar.⁷³ Buna göre hak, yalnızca doğruluk anlamına gelmez; aynı zamanda adalet ve ahlaki sorumluluğu da içerir. Bu çerçevede, tevhid inancı, bilimsel araştırmaların etik kurallara uygun şekilde yürütülmesini ve bilginin kötüye kullanılmasının engellenmesini öngörür. Örneğin, çevre bilimi alanında yapılan çalışmaların, sadece teknik doğrulara dayanmak yerine, doğanın korunması ve insanlığın ortak yararı için rehberlik etmesi gerektiği bu anlayışla örtüşür. Bu ilkenin sonucu olarak tevhidin epistemolojik temelleri, bilgi üretiminde tutarlılık ve objektiflik ilkelerini güçlü bir şekilde destekler. Bilginin bir bütün olarak ele alınması, araştırmaların hem metodolojik hem de ahlaki açıdan sağlam temellere oturmasını sağlar. Bu yaklaşımla bilimsel bilgi, insanlığa fayda sağlayan, hakikati yansıtan ve etik değerlerle uyumlu bir şekilde üretilir.

2.3. Ahlaki İlkelere Bağlılık

Tevhid inancının etik temelleri, bilim insanının dürüstlük, adalet ve sorumluluk ilkelerine bağlılığını güçlü bir şekilde teşvik eder. Tevhid, tüm varlıkların aynı ilahi kaynağa dayandığını ve yaratılışın bir bütünlük arz ettiğini vurgular. Bu anlayış, bilimsel araştırmalarda etik ilkelerin korunmasını, yalnızca bir ahlaki zorunluluk değil, aynı zamanda bir metafizik gereklilik olarak görür. Kur'an, adaletin hem bireysel hem de toplumsal bağlamda temel bir ilke olduğunu açıkça belirtir:

“...ölçü ve tartıyı adaletle yapın.... Söz söylediğiniz zaman, ...adaletli olun...”⁷⁴

“...sınırı da aşmayın. (Çünkü) Allah sınırı aşanları sevmez.”⁷⁵

Bu ayetlerin içerdiği anlamlar göz önünde bulundurulduğunda, bilim insanlarının araştırmalarını dürüstlük ve adalet ilkeleri doğrultusunda yürütmeleri, ilahi düzenin bir gerekliliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bilim insanının dürüstlük ilkesine bağlılığı, tevhid anlayışının gerektirdiği hakikate bağlılıktan kaynaklanır. Dolayısıyla, bu ilke, bilimsel çalışmaların, verilerin manipülasyondan uzak, doğru ve şeffaf bir şekilde sunulmasını zorunlu kılmaktadır. Dürüstlük, tevhidin hakikatin değişmezliğine yaptığı vurgu ile doğrudan ilişkilidir.⁷⁶

⁷² Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 260; Açıkgeç, *İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim*, 88-92.

⁷³ Murtaza Korlaelçi, "İnsan ve Sorumluluğu", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2 /34 (2001), 24.

⁷⁴ el-En'âm, 6/152.

⁷⁵ el-Mâide, 5/87.

⁷⁶ Nasr, Seyyid Hüseyin. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, 43.

Manipülasyon, sahtecilik veya bilgiyi gizleme gibi etik ihlaller, yalnızca bilimsel bilginin güvenilirliğini değil, aynı zamanda bu bilginin insanlık için potansiyel faydalarını da riske atmaktadır. Tevhid inancına göre, her bilgi ve eylem, Allah'ın bilgisi ve kudreti önünde hesap verebilirlik taşır; bu nedenle dürüstlük, bilim insanının mesleki pratiğinde temel bir ahlaki ilke olarak kabul edilmelidir.

Adalet ilkesi, bilimsel araştırmaların çıktılarının adil bir şekilde dağıtılması ve kullanımını içerir. Tevhid inancı, bilim insanlarının araştırma süreçlerinde adil davranmalarını ve bulgularını paylaşımlarında tarafsız olmalarını öngörür. Bu, hem araştırma sonuçlarının önyargısız bir şekilde yorumlanmasını hem de bu sonuçların insanlık yararına kullanılmasını içerir.

Sorumluluk ilkesi ise, bilim insanının yalnızca bilgi üretiminde değil, bu bilginin uygulanmasında da ahlaki yükümlülük taşıdığını ifade eder.⁷⁷ Tevhid, insanın yeryüzündeki halifelliğini vurgular.⁷⁸ Bu rol, bilim insanlarına hem doğaya hem de insanlığa karşı sorumlu olma bilinci yükler.⁷⁹ Örneğin, çevre araştırmalarında tevhid inancının rehberliğinde bir bilim insanı, yalnızca çevresel problemleri tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda bu problemlere çözüm bulma sorumluluğunu da taşır. Bilimsel çalışmalarda sorumluluk, bilginin kötüye kullanılmasını önlemeyi ve toplumun genel yararını gözetmeyi gerektirir. Bilim insanlarının dürüstlük, adalet ve sorumluluk ilkelerine bağlılığını güçlendiren sağlam bir etik zemin sunan tevhid inancı, bilimsel yöntemlerin etik kurallara uygun şekilde yürütülmesini teşvik ederek, bilginin insanlık yararına kullanılmasını ve ilahi düzenle uyumlu bir şekilde üretilmesini sağlar.

Sonuç

Tevhidin bilimsel düşünceye katkısı, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda bilimsel ve felsefi araştırmaların metodolojik temelini şekillendiren önemli bir unsur olmasından kaynaklanır. İslam düşüncesinde tevhid, varlık birliğini, bilgi bütünlüğünü ve etik sorumluluğu vurgulayan bir kavram olarak, bilimsel araştırmaların her yönünde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, tevhid inancının ontolojik, epistemolojik ve etik boyutları, metodolojiyi şekillendiren temel ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ontolojik açıdan tüm varlıkların birbirine bağlı olduğunu ve bu bütünün her parçasının ilahi bir düzene hizmet ettiğini vurgulayan tevhid inancı, varlıkların birbiriyle ilişkili olduğu bir evren tasavvuru sunarak, bilim insanlarının evreni, varlıkları ve insanı derinlemesine anlamaya yönelik araştırmalar yapmalarını teşvik eder. Varlıkların birliği, doğadaki tüm fenomenlerin birbirleriyle ilişkili olduğu gerçeğini kabul etmek, bilimsel çalışmaların daha tutarlı ve kapsamlı bir şekilde

⁷⁷ Geniş bilgi için bk. Yusuf Esmer-Kürşat Özdaşlı, "Bilimsel araştırmalarda etik: Kavramlar ve ilkeler", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi/Journal of Higher Education and Science*, 13/3 (2023), 397-409.

⁷⁸ el-Bakara, 2/31.

⁷⁹ Açıkgenç, *İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim*, 36.

yapılmasına olanak tanır. Bu bakış açısı, bilim dallarının sınırlarını aşarak, farklı alanlar arasında köprüler kurmayı mümkün kılar.

Epistemolojik açıdan bilginin sadece duyuşsal ve akli süreçlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda vahiy ve evrensel düzenle uyum içinde olduğunu kabul eden tevhid inancı, bilginin kaynağını ve birliğini ilahi düzene dayandırarak, insanın bilgiye yaklaşımını derinleştirir. Ayrıca bilginin evrensel bir bütünlük içinde anlaşılması gerektiğini vurgulayan tevhid inancı, insanın bilgi arayışını Allah'ın yarattığı düzenin anlaşılmasına yönelik bir çaba olarak görür. Bu çerçevede, tevhidi epistemoloji, bilginin sadece pragmatik veya araçsal bir değer taşımadığını, aynı zamanda hakikati anlama ve insana etik bir sorumluluk yükleme açısından da kritik bir rol oynadığını ortaya koyar.

Etik açıdan tevhid inancı, bilimsel çalışmaların ahlaki bir çerçevede yapılmasını, dürüstlük ve şeffaflık ilkesine sadık kalınmasını, ayrıca elde edilen bilgilerin adil bir biçimde dağıtılmasını sağlar. Tevhidin etik boyutu hem bireysel araştırmacıların hem de tüm bilimsel topluluğun sorumluluklarını kapsar. Bilimsel araştırmaların toplumsal sorumluluğu ve insanlık yararına kullanılmasını teşvik eden bu yaklaşım, araştırmaların etik ve sorumlu bir biçimde yapılmasını sağlar.

Tevhid inancının metodolojiye katkıları, bilimsel araştırmalara sadece teorik bir çerçeve sunmakla kalmaz, aynı zamanda pratikte de bir yol haritası çizer. Tevhid inancının ontolojik, epistemolojik ve etik boyutları, bilimsel çalışmaları, daha tutarlı, bütüncül ve sorumlu bir şekilde yönlendiren önemli unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Tevhid temelli metodoloji, bilimin her alanında daha derinlemesine, kapsamlı ve sorumlu bir araştırma süreci sağlar. Bu yaklaşım hem bireysel araştırma süreçlerini hem de toplum yararına olan bilimsel sonuçları şekillendirir. Bu bağlamda tevhid inancının, metodolojik olarak disiplinler arası entegrasyonu teşvik etmesi, bilgi üretiminde tutarlılığı sağlaması ve bilimsel çalışmalarda etik ilkeleri koruması modern bilime önemli katkılar sunmaktadır. Böylece tevhid inancının metodolojik bir çerçeve olarak kabul edilmesi, bilimsel düşünciyi daha derin, sorumlu ve bütüncül bir noktaya taşıma imkânı sağlayabilir.

Araştırma Çağrısı

Bu çalışmada, tevhid inancının metodolojik yaklaşımlara katkıları, epistemolojik, ontolojik ve etik boyutlarının bilimsel düşünceye entegrasyonu ve tevhid temelli metodolojilerin çağdaş bilimsel ve felsefi düşünceye olan katkıları tartışılmıştır. Ancak bu katkıların daha derinlemesine anlaşılabilmesi ve uygulanabilmesi için gelecekteki araştırmaların birkaç önemli alanda odaklanması gerektiği ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, tevhid temelli metodolojilerin daha geniş disiplinlerde uygulanabilirliğini incelemek önemlidir. Bu bağlamda, tevhidin epistemolojik, ontolojik ve etik boyutlarının farklı bilimsel alanlarda nasıl entegre edilebileceği, bu yaklaşımların uygulamada ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerine ampirik araştırmalar yapılması gerekmektedir. Özellikle, sağlık bilimleri, mühendislik, sosyal bilimler gibi çok farklı disiplinlerde tevhid temelli metodolojilerin nasıl işlediğini gösteren vaka çalışmalarının yapılması, bu metodolojilerin

pratikteki etkinliğini daha somut hale getirebilir. Ayrıca, bilimsel çalışmaların disiplinler arası entegrasyonunu sağlamada tevhidin sunduğu avantajların ayrıntılı bir şekilde incelenmesi faydalı olacaktır. Gelecekteki araştırmalar, disiplinler arası araştırmaların tevhid temelli bir bakış açısıyla nasıl daha uyumlu hale getirilebileceğini araştırarak, farklı alanlarda ortak bir bilimsel paradigma geliştirebilir. Bu, özellikle çevre bilimleri, insan hakları ve toplum sağlığı gibi alanlarda kritik öneme sahiptir. Diğer bir önemli araştırma alanı, tevhid inancının modern bilimle entegrasyonu üzerinedir. Tevhidin bilimsel düşünceyle olan ilişkisini derinlemesine keşfetmek, bilimin ve dinin nasıl paralel ve birbirini tamamlayıcı bir şekilde var olabileceğine dair yeni bir bakış açısı sunabilir. Bu bağlamda, tevhidin bilimsel paradigma ile nasıl örtüştüğü, bilimin doğası ve insanın bilgi üretme biçimi üzerine yapılacak çalışmalar, bilimin bütüncül ve etik bir temel üzerine inşa edilmesine katkı sağlayabilir. Tevhidin etik boyutunun bilimsel araştırmalarda nasıl işlediği, dürüstlük, adalet ve sorumluluk gibi temel ilkelerin araştırma süreçlerine nasıl entegre edilebileceği üzerine yapılacak çalışmalar, bilimsel araştırmalarda etik ihlallerin önlenmesine yardımcı olacak bir etik çerçeve sunabilir. Bu noktada, tevhidin insanlığa ve doğaya karşı sorumluluk anlayışının bilimsel araştırmalarda nasıl bir sorumluluk bilinci oluşturduğunu araştırmak önemlidir. Ayrıca, eğitim alanında da tevhid temelli metodolojilerin bilimsel düşünceye nasıl entegre edilebileceği ve bu yöntemlerin bilim insanlarına nasıl öğretilmesi gerektiği üzerine yapılacak çalışmalar, gelecekteki araştırmacılar için oldukça değerli olacaktır. Son olarak, tevhid inancının insanlık yararına olan katkılarını somut bir şekilde ortaya koymak, bu inancın sadece dini bir ilke olarak değil, aynı zamanda bilimsel çalışmalarda da sorumluluk bilinci oluşturan, etik ve bütüncül bir rehber olarak nasıl kullanılabileceğini araştıran çalışmaları teşvik edecektir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1994.
- Attas, Muhammed N. *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemler*. çev. M. Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Audi, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: Routledge, 2003.
- Bacon, Francis. *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*. çev. Sema Önal. Doruk Yayını, 1999.
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics, Volume II/1: The Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1957.
- Besler, Arman. "Port-Royal Mantığı'nda Tasımsal Geçerliliğin Saptanışı." *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (2020): 1-14.
- Birand, Kamıran. *Kamıran Birand Külliyyatı 1: Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama 2- Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi 3- Aydınlanma Devri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Crotty, Michael. *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process*. London: Routledge, 1998.
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Söylev*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Erkul, Hüseyin vd. *Örneklerle Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. "İhsâu'l-ulûm". *Mantiğa Giriş Risâleleri*. çev. Yaşar Aydın. 92-127. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*. çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fârûki, İsmail R. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*. çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri. *İçtimaiyat: Üçüncü Kitap Metodoloji Nazariyeleri*. İstanbul: İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, 1950.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî. *el-Münkız mine'd-dalâl: Hakikat Arayışı*. çev. Abdürrezzak Tek. 1. Basım. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî. *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. 4. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî. *İhya-u Ulumiddin*. Beyrut: Darü'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1993.
- Guba, Egon G.-Lincoln, Yvonna S. "Competing Paradigms in Qualitative Research." In *Handbook of Qualitative Research*, ed. N. Denzin & Y. S. Lincoln, 105-117. 1994.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- İbn Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Nuri Gencosman. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf*. nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrânî. Kahire; y.y., 1968.
- İbn Rüşd. *Faslü'l-Makal*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitâbu's-Şîfâ: Mantiğa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitâbü's-Şîfâ*. Kahire: Darü'l-Maârif, 1981.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. "Er Risaletu'l Arşîyye fi Hakiki't Tevhid ve İsbati'n Nübüvve". *Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- İkbal, Muhammed. *Rumuz-u Bihodî*. çev. Ali Nihat Tarlan. 1. Baskı, İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958.
- İkbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2022.
- Kaplan, İbrahim. "Muhammed İkbal'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2007), 88-96.
- Korlaelçi, Murtaza. "İnsan ve Sorumluluğu." *Felsefe Dünyası Dergisi* 2 /34, (2001), 11-25.
- Korlaelçi, Murtaza, "İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi," *Felsefe Dünyası* 2/40 (2004), 3-17.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982.
- Kuru, Ahmet. *İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Teorisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kur'ân Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: HarperOne, 2004.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Newton, Isaac. *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Peters, Francis E. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press, 1968.

-
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Popper, Karl. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. 7. Baskı. çev. İlknur Aka, İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Râzi, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er. *Mefatihü'l-Gayb*. thk. Seyyid İmran. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2012.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.
- Saruhan, Şadi Can-Özdemirci, Ata. *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*. 2. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 2011.
- Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell Publishing Limited, 1989.
- Sevim, Seyfullah. *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Şimşek, Osman. "7-19. Yüzyıl Sürecinde Tevhidi Düşünce'ye Göre Bilgi İnşa Etmedeki Öncü Türk-Bilgeleri". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum / Education And Society In The 21st Century*, 8/22 (2019): 17-52.
- Sokal, Alan- Bricmont, Jean. *Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi İstismar Etmesi*, çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1966.
- Taşdelen, İskender. *Mantığın Gelişimi*. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1408, 2019.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology. I*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Bilimsel Yöntemin Tarihsel Gelişimi: Antikçağ." *Bilim ve Teknik* 523 (2011), 104-106.
- Von Aster, Ernest. *Bilgi Teorisi ve Mantık*. çev. Macit Gökberk. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I: Tanrı ve Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.

Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı

(Shams al-Dîn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandî's Approach to the Problem of Mental Existence)

Hasan Sefa TURAN

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Assist. Prof., Manisa Celal Bayar University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Department of Kalām and Islamic Sects
Manisa | Türkiye Manisa | Türkiye
hasan.turan@cbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9354-0986>
<https://ror.org/053f2w588>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 26/Şubat/2025
Kabul Tarihi | 11/Haziran /2025
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025
Bir İç- İki Dış Hakem
Çift Taraflı Kör Hakemlik
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.
Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article
Received | 26/February/2025
Accepted | 11/June/2025
Published | 30/June/2025
One Internal- Two External Referees
Double-Blind Refereeing
Ethical principles were followed during the preparation of this study.
No conflict of interest declared.
This Article was scanned by iTenticate
Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr
Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Turan, Hasan Sefa. “Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı [Shams al-Dîn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandî's Approach to the Problem of Mental Existence]”. Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 311-326.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1647193>

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



Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī's Approach to the Problem of Mental Existence

Abstract: The problem of mental existence has been discussed from various perspectives throughout the history of Islāmīc thought. Ibn Sīnā (Avicenna) (d. 428/1037) played a pioneering role in addressing mental existence as a problem. He put forward the basic problems of mental existence. Avicenna's influence on the kalām tradition is also evident in the discussions on mental existence. In early kalām tradition, no debates on mental existence are encountered. However, in the later period of kalām, the problem of mental existence was addressed under independent headings. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) significantly contributed to this development by exploring the topic and diversifying the issues, elevating the problem of mental existence to a central position within the kalām tradition. After al-Rāzī, theologians delved into the problem of mental existence, leading to the emergence of different approaches. One such theologian was Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 702/1303), a prominent representative of later-period Mātūrīdī kalām. This study seeks to determine Samarqandī's position on the problem of mental existence using a document analysis method. Samarqandī acknowledges the concept of mental existence but differs from Avicenna in his understanding. Unlike Avicenna, Samarqandī does not advocate for the presence of essences (māhiyyāt) in the mind as Avicenna's texts suggest. According to Samarqandī, the plane of mental existence is based on representation. In other words, things imagined in the mind are not copies of entities, but examples of them.

Keywords: Kalām, Mental Existence, External Being, al-Samarqandī, Essence.

Şemsüddīn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı

Öz: Zihnî varlık problemi İslâm düşünce tarihinde farklı açılardan tartışılmıştır. Zihnî varlığın bir problem olarak ele alınmasında öncü role sahip olan kişi İbn Sînâ'dır (öl. 428/1037). O, zihnî varlık hususundaki temel sorunları ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın kelâm geleneğine etkisi zihnî varlık tartışmalarında da kendisini gösterir. İlk dönem kelâm geleneğine bakıldığında zihnî varlıkla ilgili herhangi bir tartışmayla karşılaşmamaktadır. Ancak müteahhir dönem kelâm geleneğinde zihnî varlık problemi müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Öyle ki Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) bu konu üzerinde durması ve meseleleri çeşitlendirmesi kelâm geleneğinde zihnî varlık problemini temel problemler arasına çekmiştir. Râzî'den sonra kelâmcılar zihnî varlık problemini ele almışlar ve farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu kelâmcılardan birisi de Mâtürîdî kelâmının müteahhir dönem temsilcisi Şemsüddīn es-Semerkindî'dir (ö. 702/1303). Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanarak Semerkandî'nin zihnî varlık problemindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Semerkandî zihnî varlığı kabul etmektedir. Ancak onun zihnî varlık anlayışı İbn Sînâ'dan farklıdır. Semerkandî, İbn Sînâ'nın metinlerinden anlaşıldığı şekliyle zihinde mâhiyetlerin bulunmasını savunmamaktadır. Ona göre zihnî varlık düzlemi temsiliyet temellidir. Yani zihinde tasavvur olunan şeyler, varlıkların misli değil misâlidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Zihnî Varlık, Hâricî Varlık, Semerkandî, Mâhiyet.

Giriş

Zihnî varlık meselesi İslâm düşüncesinde varlık felsefesinin önemli konuları arasında yer almaktadır. İlk dönem kelâmında herhangi bir şekilde konu edilmemesine rağmen müteahhir dönem kelâmında kelâm metafiziğinin yani umûr-i âmmenin varlık bahsinin kapsamı altında ele alınmıştır. Kelâmcılar zihnî varlığı zihnî tasavvurların ontolojik keyfiyetini tespit etme

bağlamında ele alırlarken İslâm filozofları ise zihnî varlığı bilginin ne olduğu ve insan nefsinde bilginin nasıl meydana geldiği problemi temelinde ele almışlardır. Ancak zihnî varlık meselesine ilişkin tartışma temelde bilginin tanımlanmasında ortaya çıkan farklılıklardan kaynaklanmıştır.¹ Söz gelimi İslâm filozoflarının bilgiyi “bilinenin sûretinin zihinde meydana gelmesi” şeklinde tarif etmeleri zihnî varlığı kabul etmelerini kaçınılmaz kılmaktadır. Diğer taraftan kelâmcıların bilgiyi “bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir nispet” olarak tanımlamaları ise zihnî varlığı kabul etmeyi gerektirmemektedir.² Bilgi tanımlarındaki farklılık zihnî varlığın reddini veya kabulünü etkilemiştir. Kelâmcıları İslâm filozoflarının bilgi teorisini benimsemekten uzak tutan gerekçe ise hâricî nesnenin soyutlama sonrası zihinde hakikatinin değil bir sûretinin oluştuğu düşüncesidir. Nitekim bu durumda bilindiği iddia edilen şey bilindik durumda olmayacaktır.³ Yani kelâmcılara göre filozofların bilgi teorisi kabul edildiğinde bilginin oluşumuyla ilgili sağlıklı bir sonuç elde edilemeyecektir. Öte yandan iki zümrenin âlem anlayışlarındaki farklılıklar da zihnî varlık karşısındaki konumlanmalarında etkili olmuştur. Öyle ki İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) düşüncesinden neşet eden zihnî varlık teorisi, soyutlanarak akla alınan nesnenin ontolojisi hakkında yapılan kelâmî açıklamayla çelişmektedir.⁴

İslâm düşüncesinde varlık farklı açılardan tasnife tabi tutulmuştur. Bunlar arasında kelâm geleneğinin ve İslâm filozoflarının varlık tasnifleri genel kabul görmesi açısından ön plana çıkmaktadır. Kelâm geleneğinin varlık tasnifine bakıldığında ikili bir taksime gidildiği görülecektir. Var olanlar yani mevcûdât, kadîm olan Allah ve hâdis olan âlem olarak ikiye ayrılmaktadır. Âlem kelâm düşüncesinde Allah dışındaki her şeyi tanımlamada kullanılan bir kavramdır. Allah dışındaki her şeyin ismi olan âlem özellikle ilk dönem kelâmcıları açısından büyük oranda maddî bir çerçevede algılanmıştır. Nitekim hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kelâm geleneği, âlemin yapısını açıklamada atom teorisinde birleşmiştir.⁵ Allah dışındaki tüm varlıkların cevher ve arazlardan oluştuğu fikri âlemin yapısını büyük oranda maddî bir perspektifle anlaşılmasına götürmüştür. İlk dönem kelâmcılarının nezdinde cevher somut bir varlığa tekabül etmektedir. Bunun neticesinde melek veya ruh gibi varlıklar latif bir cisim olarak tanımlanmış ve maddî ilintilerinden soyutlanmış varlıklar olarak kabul edilmemiştir. Ancak bunun yanında âlemin yaratılmasından önceki durum hakkında ma'dûm veya salt yokluk gibi soyut, başka bir deyişle gayri maddî diyebileceğimiz bazı kavramlar kullanılmıştır. Söz gelimi

¹ Bilal Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 293.

² Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn nşr. Ca'fer Zâhidî* (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-ı Firdovsî, 1974), 49; Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 293-294.

³ Ömer Ali Yıldırım, “Mübârekşâh el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-‘Ayn’ında Zihnî Varlık ve Tümmeler Meselesi”, *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 67.

⁴ Hasan Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 286.

⁵ Ömer Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelâm-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 27.

erken dönem Mu'tezilî kelâmının öncülerinden Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ma'dûma salt yokluk demektedir.⁶

İslâm filozoflarının varlık tasnifi kelâmcıların anlayışından farklılık arz etmektedir. Filozoflara göre mevcûdât zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere ikili bir taksime tabi tutulur. Zorunlu varlık herhangi bir neden veya sebeple ilintili olmayan varlık olan Tanrı'yı tanımlarken mümkün varlık ise kendisinin var olmasının bir neden veya sebeple ilintili olan Tanrı dışındaki diğer varlıkları ifade etmektedir. İslâm filozoflarına göre Tanrı dışındaki bütün varlıklar cevher ve araz ayrımına tâbidir. Cevher tek bir kategori olarak değerlendirilirken araz ise dokuz kısma ayrılır. Cevherler, dış dünyadaki varlık durumlarına göre aklî ve cismânî olmak üzere iki kategoride sınıflandırılmaktadır. Aklî cevherler cisimler gibi üç boyuta sahip somut varlıklar değildir. Dolayısıyla cisimler gibi somutlaşmış varlıkları yoktur. Aklî cevher kategorisine iki tür girmektedir. Bunlardan ilki filozofların ayırık akıllar diye tabir ettiği cevherler iken ikincisi ise nefslerdir. Nefs, filozofların kozmoloji anlayışlarında göksel küreler ve insan bedenleri gibi cisimlere hareket veren ilke olarak tanımlanmaktadır.⁷

İki âlem anlayışı karşılaştırıldığında dikkat çeken önemli ayrışmalardan birisi kelâmcıların Allah dışında maddî ilintilerden soyutlanmış varlıkları kabul etmemeleri iken filozofların ise Allah dışında maddî ilintilerden soyutlanmış varlıkları kabul etmeleridir. Bu temel yaklaşımlar çalışmanın konusu olan zihnî varlık hakkındaki yaklaşımları etkilemiştir. Nitekim zihnî varlık tartışmalarının temelinde nefsin soyut bir varlığa sahip olduğu fikri yer almaktadır.⁸ Nefs hususunda kelâmcılar âlem anlayışlarının bir gereği olarak maddî bir nefis fikrine sahipken filozoflar ise maddî olmayan soyut nefis anlayışına sahiptir. Nefsin soyut bir varlığa sahip oluşu kabul edilmediğinde zihnî varlığın temellendirilmesi veya diğer bir ifadeyle kabul edilmesi mümkün değildir.⁹ Dolayısıyla ilk dönem kelâmının âlem anlayışı büyük oranda Allah dışında soyut varlıklara imkân vermediği için hârici varlığın mukabili olarak zihnî bir varlık tasavvuru mümkün olmamıştır. İslâm dünyasında neş'et eden Meşşâî felsefe geleneğinde ise kabul edilen bilgi tanımı ve âlem anlayışları zihnî bir varlığın tasavvurunu mümkün kılmaktadır. Antik dönemden beri nefis ve dış dünya arasındaki ilişki gündeme gelmiştir. Ancak zihnî varlık kavramsallaştırması ve zihnî varlık hususundaki temel sorunların tespiti noktasında İbn Sînâ önemli bir başlangıcı temsil etmektedir. İbn Sînâ, zihindeki varlık ve var oluş sorununu metafiziğe dahil ederek zihnî varlığın kabul edilmemesinin farklı problemler doğuracağını öne sürerek ilk defa zihnî varlığın ispatı noktasında deliller serdetmektedir.¹⁰

⁶ Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 123.

⁷ Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş* (İstanbul: Bilay Yayınları, 2020), 99.

⁸ Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 120.

⁹ Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 62.

¹⁰ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve Zihin İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 16-30.

İlk dönem kelâmının maddî âlem tasavvuru Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İbn Sîna felsefesinden etkilenip soyut nefis fikrini kabul etmesi üzerine sonraki dönemlerde kısmî değişikliklere açık hâle gelmiştir. Nitekim müteahhir dönem bazı kelâmcılar ilk dönemin maddî âlem anlayışı hususunda Gazzâlî'nin açmış olduğu bu yoldan giderek âlem taksimlerinde maddî olmayan varlıklara yer vermişlerdir. Söz gelimi müteahhir dönemin başat simalarından Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Meâlimü usûli'd-dîn* adlı eserinde Allah dışında maddî oluştan soyutlanmış varlıklara âlem anlayışında yer vermiştir.¹¹ Dolayısıyla âlem anlayışında yaşanan bu değişim müteahhir dönem bazı kelâmcıların zihnî varlığı kabul etme meyillerini etkilemiştir.

Müteahhir dönemin önde gelen kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) zihnî varlığı kabul edenlerin filozoflar, reddedenlerin ise kelâmcılar olduğunu ifade eder.¹² Ancak onun yapmış olduğu bu tasnif muhtemelen ilk dönem kelâmcılarına matuf olmalıdır. Nitekim müteahhir dönem Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarından birçoğu Gazzâlî ve Râzî'nin soyut nefis fikri hususunda göstermiş oldukları esnek tavrı daha da ileri götürerek zihnî varlık anlayışına meyletmişlerdir. Mâtürîdî kelâmı açısından bu kelâmcılardan en öne çıkan kişinin felsefi kelâm döneminin Mâtürîdî tarafta temsilcisi sayılabilecek Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303) olduğu söylenebilir.¹³ Semerkandî felsefî alt yapısı güçlü bir simadır. Nitekim İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri üzerine *Bişârâtü'l-İşârât* adlı bir şerh yazması bu durumu göstermesi açısından önemlidir. Öyle ki Semerkandî de soyut nefis hususunda Gazzâlî'nin açmış olduğu yoldan giderek âlem taksiminde soyut varlıklara yer vermiştir.¹⁴ Onun bu görüşü kabul etmesi zihnî varlık problemine nasıl yaklaştığını önemli hâle getirmektedir. Bu minval üzerinden çalışmada doküman analizi yöntemi uygulanarak Semerkandî'nin zihnî varlık hususundaki tahlillerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Semerkandî'nin konuya yaklaşımı Mâtürîdî kelâm ekolündeki değişimi göstermesi açısından önemlidir.

Literatürde zihnî varlık üzerine yapılan birçok çalışma vardır. Ancak özel olarak Semerkandî temel alınarak yapılan bir zihnî varlık çalışması mevcut değildir. Ancak İsmail Şık tarafından

¹¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Me'âlimü Usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 60.

¹² Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Lâycî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 52-53.

¹³ Tam adı Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkindî'dir. Ölüm tarihi 702/1303 yılı genel olarak kabul edilmiştir. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Semerkandî nisbesinden onun Semerkand'da yaşamış bir âlim olduğunu biliyoruz. Semerkandî daha çok mantık üzerine yazmış olduğu kitaplarla meşhur olmuştur. Söz gelimi *Kıstâsü'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr* ve bu eser üzerine yazmış olduğu *Şerhu'l-Kıstâs fî ilmi'l-mikyâs* adlı şerh mantık alanında yazmış olduğu önemli eserlerdendir. Diğer taraftan kelâm ilmiyle ilgili yazdıklarıyla da dinî ilimlerin farklı alanlarında kayda değer bir birikime sahip olduğunu ortaya koymuştur. Semerkandî'nin yazmış olduğu eserler arasında en fazla üzerine şerh yazılan eser ise Öklid geometrisi üzerine yazmış olduğu *Eşkâlü't-te'sis* adlı eserdir. Bu eser İslâm dünyasında çok ilgi görmüş ve üzerine birçok sayıda şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. Özellikle Kadızâde-i Rûmî şerhi Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Ramazan Biçer, "Giriş", *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*, Şemseddin Semerkandî (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017), 21-22.

¹⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017), 152.

yapılan *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Varlık* adlı çalışma burada zikredilebilir.¹⁵ Nitekim Şık, Semerkandî özelinde varlık bahislerini işlerken zihnî varlık meselesini de ele almıştır. Ancak çalışma genel olarak Semerkandî'nin varlık bahisleri hakkındaki görüşlerini sunma amacıyla kaleme alınmıştır. Bu sebeple zihnî varlık hususunda Semerkandî özelinde detaylı bir incelemeyi içermemektedir. Bu çalışmada ise Semerkandî'nin zihnî varlık hususunda hangi delilleri ve itirazları kullandığı detaylı bir şekilde analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. Problemin Çerçevesi

Yukarıda kelâm ve felsefe geleneklerinin genel âlem anlayışlarına değinilerek zihnî varlık kavramsallaştırmasının temelleri zikredilmiştir. Burada ise İbn Sînâ'dan sonra meydana gelen zihnî varlık tartışmalarını anlayabilmek için İbn Sînâ'nın zihnî varlıktan ne anladığına odaklanılacaktır. Mevcut yani var olanların var oluş şekilleri üzerinden gerçekleşen ayrışma varlığın ontolojik yapısının belirlenmesi açısından önemli bir noktadır. Zihnî varlık kavramının başlangıç noktasını temsil eden İbn Sînâ'nın zihnî varlıktan tam olarak ne anladığı problemin çerçevesi açısından önemlidir. İbn Sînâ'nın zihnî varlıktan kastettiği düşünce varlıkların mâkul mâhiyetleridir. Söz gelimi dış dünyadaki ateş ile zihindeki ateşin mâhiyeti aynıdır. Ancak burada mâhiyetlerin aynı olması iki farklı varlık düzleminde de aynı etkilerin ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Burada İbn Sînâ mıkna'tis örneğini vererek konuyu daha da anlaşılır kılmaya çalışır. Buna göre mıkna'tis taşının hakikati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Bu hakikat mıkna'tis mıkna'tis olması bakımından ondan hiçbir şekilde olumsuzlanamaz. Bunun yanında mıkna'tis işlevselliğini ortaya çıkarabilmesi için yanına bir demir konulması gerekir. Mıkna'tis ile demir arasına bir engel konulduğunda ise mıkna'tis özelliğini gösteremez. Dolayısıyla, mıkna'tis ile demir arasına bir engel konulduğunda, engelin özelliğine bağlı olarak mıkna'tis demiri çekme yeteneği zayıflayabilir veya tamamen ortadan kalkabilir. Bu durum, engelin mıkna'tis manyetik özelliğini tamamen ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Burada mıkna'tis demiri çekmeme sebebi mâhiyetinden kaynaklanan bir farklılık sebebiyle değildir. Demiri çekmeye müsait bir konumda olmaması sebebiyle demiri çekememektedir. Bu örnekte olduğu gibi zihindeki varlık ile dış dünyadaki varlığın mâhiyeti aynıdır. Ancak zihindeki varlık var olduğu varlık düzlemi sebebiyle etkilerini gösterememektedir.¹⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın düşüncesinde zihnî varlık akledilen mâhiyetlere tekabül etmektedir.

Semerkandî'ye bakıldığında onun da zihnî varlık kavramını kullandığı görülmektedir. Ona göre mevcut iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki aslî varlık mesabesinde olan hâricî varlık iken diğeri ise hâricî varlığın düşünsel alana taşınmasıyla söz konusu olan zihnî varlık alanıdır.¹⁷ Zihin veya

¹⁵ bk. İsmail Şık, *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Varlık* (Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2011).

¹⁶ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 66-67.

¹⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 1/427; İslâm dünyasında neş'et eden ilmî gelenekler arasında bu taksim yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Nitekim ansiklopedik bir eser olan Tehânevî'nin *Keşşâf*'ının varlık bahsinde de bu taksim kullanılmaktadır. Muhammed A'lâ b. Alî b.

akıl görüşlere ve fikirlere hazırlayıcı bir güç olarak tarif edilebilir.¹⁸ Bu açıdan zihin, hâricî varlıkları algılama işlevini gerçekleştirerek onların işlendiği yerdir. Hâricî alan ile kastedilen idrâk güçlerinin dışında kalandır. Yani zihin dışındaki nesnel varlıkların varlıklarını kazandığı yerdir. Bu konuda söz edilen diğer bir kavram da *nefsü'l-emir*'dir. Nefsü'l-emir hâricî varlık alanından daha genel bir anlam genişliğine sahip olup varlığın herhangi bir zihnî itibar ve varsayıma konu olmaksızın hariçte ve zihinde var olmasıdır.¹⁹ Dolayısıyla nefsü'l-emir mevcut için üçüncü bir varlık mahalli değildir. Mevcut genel olarak insan idrakinin varlık alanı yani zihnî ve nesnelerin varlık alanı yani hâricî olmak üzere iki varlık mahallinde varlık bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle kavramayla meydana gelen mâhiyet düzeyi ve dış gerçeklik düzleminde meydana gelen vücut olarak ifade edilebilir.²⁰

Hâricî varlık alanının mevcudiyeti konusunda bazı muhalif görüşler öne sürülmüş olsa da bu alanın varlığı hususunda düşünürler arasında genel bir mutabakatın olduğu görülmektedir. Ancak konu zihnî varlık olduğunda böyle bir varlık şeklinin gerçekliği bir tarafa, böyle bir varlık alanının varlığı bile tartışmalı hâle gelmektedir.²¹ Hem zihin hem de varlık tarafıyla ilişkili bir mesele olarak zihnî varlık problemi bilhassa VII/XIII. yüzyıl ve sonrası İslâm düşünce geleneğinde merkezî bir yere konumlanmış ve son derece kapsamlı bir alanı kuşatan köklü bir problem olmuştur. Bilginin mâhiyetinden tümeller meselesine, önermelerin yapısından varlık ve varoluşun anlamına, nefis ve algı teorisinden Tanrı'nın ilmine kadar pek çok felsefî ve ontolojik sorunun tartışılmasında ve çözümlenmesinde, zihnî varlık anlayışı ya da problemi önemli bir yer tutmuştur.²² Dolayısıyla zihnî varlıkla hedeflenen anlamın açıklığa kavuşturulması bu noktada önemli hâle gelmektedir.

Semerkindî zihnî varlık probleminde ilk olarak kastedilen/hedeflenen düşüncenin ne olduğunun tespit edilmesine öncelik vermektedir. Ona göre düşünürler arasında cereyan eden tartışmanın mahallini belirlemek zordur.²³ Dolayısıyla ilk olarak tartışmanın hangi düzlem üzerinden yapıldığını tespit etmek meseleyi anlamak için elzemdir. Semerkindî'ye göre, zihnî varlık tartışmasında, öncelikle kastedilen şey zihnînin dışındaki bir nesnenin aynıyla zihinde mevcut olması değildir. Zira bir nesnenin aynıyla zihinde bulunması kabul edilirse zihnînin dışında var olması imkânsız olan varlıkların ve ma'dümların hariçte var olmaları gerekirdi. Yani hariçte varlığı imkânsız olup zihinde düşünülebilen/tasavvur edilebilen şeylerin dolaylı yoldan hariçte

Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1766.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. İsa Aldeniz (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 1442/2022), 151.

¹⁹ Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 77.

²⁰ Fatih İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûdu Zihnînin Ontik Konumu", *Bilimname* 22/1 (2012), 229.

²¹ İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûdu Zihnînin Ontik Konumu", 223.

²² Alper, *Varlık ve Zihin*, 15.

²³ Seyyid Şerif Cürcânî, Semerkindî'nin bu kanaatine katılmamaktadır. Nitekim Cürcânî, zihnî varlık tartışmasının mahallinin belirlenmesini zor görmez. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 532.

var olması gerekirdi. Şöyle ki zihnînin haricinde bulunan nesnenin aynıyla zihinde bulunmasının kabul edilmesi zihnî hâricî varlık alanının bir parçası kılmaktadır. Bu durumda hâricî varlık alanında mevcut olan bir varlıkta bulunmak hâricî varlık alanında bulunmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla imkânsızlar ve ma'dûmların hâricî varlık alanında mevcut olmaları söz konusu olur. Böyle bir durum ise mümkün değildir. Bu cevaba şu şekilde bir itiraz getirilmiştir: Zâtıyla dışta olan bir şeyin aynıyla zihinde olması kastedilseydi bu durumda imkânsız ve ma'dûm varlıklar hariçte var olmadıkları için zihinde var olmamaları gerekirdi. Yani zihnî varlık düzlemi ve hâricî varlık düzlemi arasındaki fark kaldırıldığında ayrı bir zihnî varlık düzleminden bahsedilemeyecektir. Dolayısıyla tek varlık düzlemi olarak kalan hâricî varlık alanında imkânsızlar ve ma'dûmların varlıklarından bahsedilmesi mümkün olmayacaktır. Bu itiraz imkânsızlar ve ma'dûmların hâricî varlık alanında olması ihtimali üzerine bina edilmiştir. Ancak Semerkandî'nin burada kastı hâricî alanda imkânsızlar ve ma'dûmların var olması değildir. "Zihin dışında olan şey" tabiriyle hariçte olduğu gibi kendinde ve kendi halinde de olur anlamındadır. Yani hariçten daha genel olan varlıkların kendiliklerine matuf olan nefsü'l-emir kastedilmektedir. Diğer taraftan zihnî varlıkla kastedilen hâricî varlığın zâtıyla zihinde bulunması olsaydı aynı anda iki kişinin akletme süreçlerinde aynı hâricî varlığın iki farklı konumda bulunması gerekirdi ki bu durum mümkün değildir.²⁴

Hâricî bir varlığın zâtıyla zihinde bulunmasının imkânsız olduğu açıktır; zira dış dünya ve zihinsel varlık alanları, mâhiyet itibarıyla birbirinden farklıdır. Bu bağlamda Semerkandî, zihinsel varlık ile kastedilenin, bir şeyin hakikatiyle uygunluk içerisinde zihinde o şeye dair bir misalin ortaya çıkması olduğunu belirtir. Ona göre, bu misal, söz konusu şeyin hakikatiyle tam bir uygunluk gösterir; eğer bu misal dış dünyada/hariçte mevcut olsaydı, o şeyin kendisi olurdu. Başka bir deyişle, zihinde beliren temsil, hâricî varlığın mâhiyetiyle tamamen örtüşmektedir. Örneğin, zihnîmizde tasavvur ettiğimiz Ahmet, Zeyd veya Remzi gibi bireylerin, dış dünyadaki varlıklarıyla tam bir uyum içerisinde olduğunun farkındayız. Bu bağlamda her varlık, hem dışsal/hâricî hem de zihinsel olmaktan daha genel bir hakikate sahiptir. Bu hakikatle zihinsel ve hâricî sûretler olarak iki ayrı boyutta ilişki kurulabilir. Zihinsel sûret, hâricî sûretten zihinde kâim olma durumu bakımından ayrışır. Bu, zihinsel varoluşun, bir arazın bir cevherde kâim olması gibi bir ilişkiye sahip olduğu anlamına gelir. Çünkü hâricî sûret ya cevher olarak bizzat kendi başına var olur ya da araz olduğu takdirde zihnînin dışında bir mahalle bağlı olarak varlık bulur. Dolayısıyla zihindeki sûret, hâricî sûretin aynada yansıyan hâli olarak düşünülebilir.²⁵ Semerkandî zihnî varlığı bir şeyin misali olarak yorumlayarak İbn Sînâ'nın düşüncesinden ayrılmıştır. Öyle ki İbn Sînâ düşüncesinde zihnî varlık şeylerin mâhiyetlerinin misali değil mislidir. Yani İbn Sînâ, hâricî varlıklar ile onların zihinde oluşan sûretlerinin mâhiyetlerini özdeş kabul etmektedir. Semerkandî ise zihnî varlık fikrine sahip olmakla birlikte, hâricî varlıklar ile onların zihinde oluşan sûretlerinin mâhiyetlerinin özdeş olmadığını, yalnızca bir misali olduğunu savunmaktadır.

²⁴ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/428.

²⁵ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/429.

Bu noktada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Eğer zihinde oluşan sûret, dış dünyadaki varlığın aynısı olmasaydı, dışsal gerçeklikler hakkında doğru yargılara ulaşmak nasıl mümkün olabilirdi? Başka bir ifadeyle, iki farklı ontolojik düzlemde bulunan bir varlığın, her iki düzlemde de aynı mâhiyete veya hakikate sahip olmaması durumunda, zihinde tasavvur edilen varlık ile dış dünyadaki karşılığı üzerine nasıl sağlıklı bir yargı ortaya koyulabilir? Semerkandî bu itiraza delâlet temelli bir cevap verir. Ona göre zihnî sûret hâricî/dışsal sûrete delâlet eder. Bu durum manaya nispetle lafzın konumu gibidir. Örnek olarak “Zeyd geldi” denildiğinde burada kullanılan Zeyd lafzı dış dünyadaki varlığın hakikatine delil olur ve hakkında yargı ifade edilir.²⁶ Dolayısıyla Semerkandî yargıda bulunabilmek için zihinde oluşan sûretin delâlet etmesini yeterli görmektedir.

Hülasa tartışma, dışsal/hâricî varlığın zâtının zihinde mevcut olması üzerinden cereyan etmemektedir. Nitekim bu görüşü benimseyen kimse bulunmamaktadır. Öte yandan, tartışma bir nesnenin sûretinin herhangi bir biçimde zihne gelip gelmemesi meselesi de değildir. Zira herkes, nesnelerin sûretlerinin bir şekilde zihinde belirdiğinin bilincindedir. Bu durumu inkâr etmeye çalışmak, zorunlu bir gerçeği inkâr etmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla, zihnî varlıkla ilgili tartışmanın temel odağı, bir şeyin hakikatine uygun olarak zihinde bir misalin belirmesi meselesidir. Öyle ki zihinde beliren bu misal hariçte var olsa hariçte var olan sûret zihindekinin aynısı olacaktır. Bu bağlamda, bir şeyin hakikatine uygun bir misalin zihinde belirip belirmediği tartışmanın merkezini oluşturmaktadır. Çünkü düşünen bir kişinin bu konuda şüpheye düşmesi mümkündür.²⁷ Aynı minvalde Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) ifadesiyle zihnî varlık problemünde tartışma konusu hâricî varlığın, gerek ve etkilerini duyumsanır bir şekilde doğurmadığı bir varlık düzlemine sahip olup olmaması noktasında cereyan etmektedir.²⁸ Sonuç olarak tartışma, zihinde mevcut olan temsillerin niteliğine ilişkin bir sorgulamayı içermektedir.²⁹

2. Zihnî Varlık Hususunda Getirilen Deliller

Semerkindî müteahhir dönem kelâmcılarından bazılarının zihnî varlığın gerçekliğini reddettiklerini ifade eder. Ona göre bu kelâmcılarından önde geleni döneminin başat siması Fahreddîn er-Râzî'dir. Râzî'nin eserleri incelendiğinde zihnî varlık hususunda iki farklı görüşe sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de zihnî varlığı kabul ederken *el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık*'da ise zihnî varlığı reddetmektedir. Semerkandî, Râzî'nin asıl

²⁶ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/430; Semerkandî'nin zikrettiği delâlet temelli açıklama daha önce Gazzâlî tarafından da dile getirilmiştir. Gazzâlî varlık kategorilerine dair dörtlü taksim yaparak varlığı hâricî, zihnî, dilde ve yazıda varlık olmak üzere dört şekilde ele almıştır. Söz gelimi ateşin aydınlatma ve yakıcılık noktasında hâricî, zihinde hakikatini bilmek noktasında zihnî, dilde ateşe delâlet eden kelime bağlamında dilsel ve kâğıt üzerine yazılan yazıda olmak üzere dört türlü varlığı söz konusu olmaktadır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya, Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 89; Semerkandî kendisinden evvel yapılan bu ayrımı benimseyerek öne sürülen itirazı cevaplandırmıştır.

²⁷ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/433-434.

²⁸ Cihan Özyaykan, *Kemalpaşazâde Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 9.

²⁹ Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 294.

görüşünün zihnî varlığın reddi olduğunu benimsemiştir. Bu hususta yapılan son dönem bazı çalışmalarda da Râzî'nin asıl görüşünün zihnî varlığın reddi hususunda olduğu tespiti yapılmıştır.³⁰ Râzî'den sonra zihnî varlık tartışmaları onun red ve kabul hususunda getirmiş olduğu deliller üzerinden devam ettirilmiştir. Semerkandî bunları zikrederek kendi değerlendirmelerini aktarır.

Zihnî varlığı kabul edenlerin üzerinde önemle durdukları iki delil vardır. Bunlardan birincisi fer'î kaide delilidir. Fer'î kaide, varlıksal bir nitelik hakkında hüküm verilen konunun var olması iddiasını taşımaktadır.³¹ Bu delilin ilk formuna İbn Sînâ'nın eserlerinde rastlanılmaktadır. Nitekim İbn Sînâ fer'î kaide üzerinden zihnî varlığı şu şekilde temellendirir:

Olumlamanın hakikati, yüklem için varlığına hükmetmektir. Mevcut olmayan hakkında ise onun için mevcut bulunan bir şeyin olduğuyla hükümde bulunmak imkânsızdır. Dolayısıyla her olumlunun konusu ya dış dünyada ya da zihinde mevcuttur. Zira bir kimse “Yirmi ayağa sahip her şey, şöyledir” dediğinde; o kişi, bununla yirmi ayağa sahip her bir şeyin hangi tarzda var olursa olsun, öyle olduğunu kasteder. Bunun anlamı, yirmi ayağa sahip her ma'dûmun, yokluk halinde öyle olduğu değildir. Çünkü o şey, ma'dûm olduğunda, onun nitelikleri de ma'dûmdur.³²

Râzî zihnî varlığı ispat etmeye çalıştığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de ilk defa müstakil olarak bu delili kullanmıştır.³³ Onun fer'î kaide kurgusu İbn Sînâ'nın ortaya koyduğundan daha gelişmiş ve karmaşıktır.³⁴ Semerkandî ise bu delili kabul edip kullanır. Nitekim delile göre hariçte varlığı olmayan şeylerin tasavvur edilmeleri sonucunda onlar hakkında varlıksal hükümlerle hükümde bulunuruz. Söz gelimi zihnîmizde iki çelişğin birlikteliğini düşünmemiz mümkündür. Bu düşünme eylemi iki çelişkten her birinin varlığını gerektirmekte, iki çelişik arasında bir ilişkinin olduğunu ortaya koymakta ve iki çelişik hakkında birtakım hükümlerde bulunmayı mümkün kılmaktadır. Yani hariçte varlığı ma'dûm konumunda olan varlıklar hakkında zihinsel olarak olumlu önermeler kurabiliyoruz. Dolayısıyla hakkında olumlu önermeler kurulabilen varlıkların mevcudiyeti söz konusu hâle gelir. Zira bir şeyin bir şey için sâbit olması o şeyin kendinde sâbit olmasının bir uzantısıdır. Söz gelimi “Anka Kuşunun otuz farklı rengi vardır” dediğimizde buradaki renk niteliğinin Anka Kuşu için var olması Anka Kuşunun kendinde var olmasını gerektirmektedir. Çünkü Anka Kuşunun varlığı söz konusu olmazsa rengin varlığından bahsedilemez. Ancak akıl açık bir şekilde bilir ki ma'dûm, varlıksal bir nitelik nitelenemez. Zihinsel olarak kurulan bu olumlu önermedeki varlık hariçte ma'dûm konumundadır. Dolayısıyla

³⁰ Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, 287.

³¹ Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, 285.

³² Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: İbâre*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 73; Alper, *Varlık ve Zihin*, 61.

³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, nşr. M. M. El-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/131-132.

³⁴ Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, 290.

varlıksal olarak sâbit olduğu belirlenen bir varlığın hariçte var olamayacağı ortaya çıktığında bu varlığın başka bir varlık düzleminde var olması gerekmektedir. Bu varlık düzlemi ise zihindir.³⁵

Râzî *el-Mûlahhas* adlı eserinde tavır değişikliğine giderek bu delile itiraz yöneltir. Ona göre bizler hariçte varlığı gerçekleşmiş şeyleri tasavvur ederiz. Yani duyu organlarımızla algılayamadığımız bize gâib olan bir şey tasavvur ediliyorsa o şeyin hariçte bir gerçekliği vardır. Bu şeyin Eflatun'un ideaları gibi kendi başına kâim ve mevcut veyahut gâib olan cirmlerden³⁶ birinde mevcut bir sûreti olabilir.³⁷ İtiraza göre zihindeki tasavvurların hepsi ya zihin hâricinde kendileriyle kâim olan şeylerdir ya da yine zihnî hâricinde olan ancak bizim açımızdan mâhiyeti bilinmez olan başka bir şeyde kâimdirler.³⁸ Temel olarak burada ma'dûm gibi hâricî varlık düzleminde karşılığı olmayan ancak zihnî varsayımında yer bulan sûretin hariçte var olmamasına bir karşı çıkış vardır.³⁹ Yani zihinde tasavvur olunan sûretler hârice hamledilmeye çalışılarak müstakil bir zihnî varlık düzlemi iptal edilmeye çalışılır. Râzî'nin Eflatun'un ideaları benzeri tasavvur edilen şeylerin kendi kendine kâim varlıklar olduğu ya da bize görünmeyen varlıklar olduğu şeklindeki söylemleri kendisinden sonra gelen kelâmcılar arasında büyük tartışmalara yol açmıştır.⁴⁰ Söz gelimi İcî, imkânsız kavramı üzerinden Râzî'nin bu argümanını ele alarak onu eleştirir.⁴¹ İcî'yle aynı dönemde yaşayan Semerkandî de bu itiraza karşı çıkar. Ona göre imkânsız varlıklar hariçte mevcut olmadığı gibi kendinde de mevcut değildir. Diğer taraftan bizden gâib bulunan bir varlıkta da var değillerdir. Eğer gayri cismanî olan bir akledenin aklında vardır denilirse bu zaten zihnî varlığın kabulü anlamına gelir.⁴² Yani imkânsız olarak nitelendirilen varlıkların zihnî varsayımından bağımsız olarak gerçekliklerinden bahsedilemez. Zira bu mümkün olsaydı o zaman bunlar imkânsız varlık olarak nitelenmeyip hariçte varlıklarının olmasından bahsedilebilirdi. Gayri cismanî olan faal akılda bunların varlıklarından bahsedilirse bu durumda ise zihnî varlığın kabulü mümkün hâle gelecektir. Dolayısıyla bu ihtimaller mümkün olmadığı göre zihin kendi başına bir varlık düzlemini ifade etmekte ve varlıklar onun varlıksal düzleminde vücut bulmaktadırlar.

³⁵ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if*, 1/434.

³⁶ Cirm kelimesi ilk olarak cisim kelimesinin eş anlamlısı gibi kullanılırken zamanla anlam çerçevesi daralmıştır. Nitekim Kindî, Eflatun'un cirm ve cismi farklı kabul ettiğini aktarır. Eflatun gök feleğini cisim, dünyadaki maddi varlıkları ise cirm olarak kabul etmiştir. H. Bekir Karlığa, "Cirm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Kasım 2024).

³⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematik Ontoloji)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 65.

³⁸ Yıldırım, "Mübârekşâh el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'Ayn'ında Zihnî Varlık ve Tümel Meselesi", 72.

³⁹ Sercan Yavuz, "Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme", *Atebe Dini Araştırmalar Dergisi* 8 (Aralık 2022), 83.

⁴⁰ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 334.

⁴¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 52.

⁴² Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if*, 1/435; Kâtibî şârihi Mübârekşâh el-Buhârî Eflatun'un idealar teorisinin kabul edilebile her türden varlığı kapsamayacağını belirtir. Zira idealar teorisinde yalnızca mümkün varlıklar temel alınmaktadır. Dolayısıyla zihnî olarak tasavvur edilen imkânsız varlıkların idealarda kâim olarak düşünülmesi mümkün değildir. İbn Mübârek Şâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, 54.

Zihnî varlığın mevcudiyeti üzerine getirilen ikinci delil ise tümel/küllî mefhumların varlığı üzerine kuruludur. Yani insan zihnî cisim, siyahlık, beyazlık vb. tümel kavramları varlıklarda müşterek olan anlamlar olarak akletmektedir. Bu akledilen kavramların ise hariçte varlığından bahsedilemez. Zira hariçte varlıkları olsaydı tümel varlıklar olarak adlandırmak mümkün olmazdı. Diğer taraftan hariçte bulunan herhangi bir şeyde ortaklık imkânsızdır. Çünkü tek bir varlığın aynı anda iki konumda var olması imkânsızdır. Dolayısıyla tümel mefhumların/anlamların hariçte varlıkları bulunmadığına göre bunların vücut buldukları yer zihnî varlık düzlemidir.⁴³ Aynı şekilde bu delilde de yalnızca zihinde varlığı düşünülebilen varlıklara vurgu yapılmaktadır. Nitekim insan zihnî hâricî varlık düzleminde varlık bulan varlıklar hususunda ortak kaideler üretmektedir. Bunların hariçte varlıklarının olmasından bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Semerkindî zihnî varlık hakkında getirilen bu delillere farklı açılardan itirazların yapıldığından bahseder. İlk olarak fer'î kaide hakkında yapılan itirazı aktarır. Buna göre birinci delilde zikredilen imkânsızlar hakkında verilen varlıksal hüküm sebebiyle onlara zihnî düzlemde varlık atfetmek itirazın temel noktasıdır. İtiraza göre hiçbir şekilde varlığından bahsedilemeyecek mutlak ma'dûm hakkında mevcudun mukabili olarak hükümde bulunulur. Yani mutlak ma'dûm mevcut olana zıt bir varlıksal düzlemde. Dolayısıyla herhangi bir şekilde varlığa sahip olmayan bir şey hakkında varlıksal bir hükümle hüküm verilmiş olur.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle "Mutlak ma'dûm mevcudun mukabilidir." hükmü, mutlak ma'dûm hakkında varlıksal bir hüküm verilmesi demektir. Hakkında varlıksal hüküm verilen şeyin de var olması gerektiğinden mutlak ma'dûma varlık atfetmek söz konusu olmaktadır. Semerkindî "Mutlak ma'dûm mevcudun mukabilidir." hükmünün yokluksal bir nitelik taşıdığını belirterek itirazı kabul etmez. Ona göre karşıt, ayrı, çelişen vb. birtakım ifadelerin manasının özü söz konusu şeylerin birlikte olmamasıdır. Bu ise yokluksal bir hükümdür. Yani bu hüküm, mutlak ma'dûmun var olmadığını vurgular. Dolayısıyla zihnî varlık hakkında ortaya konulan söz yalnızca varlıksal hüküm hakkında olması sebebiyle bu itiraz geçersizdir.

İkinci delile itiraz ise mutlak ma'dûmun tümel olması üzerinden kurgulanmaktadır. Buna göre mutlak ma'dûm tümeldir. Bununla birlikte o, asla mevcut değildir. Semerkindî bunu kabul etmez. Zira ona göre tümel olan mutlak ma'dûmun mefhumudur. Bu mefhum ise zihinde tasavvur olunandır. Dolayısıyla zihnî düzlem açısından mutlak ma'dûmun bir varlığından bahsedilebilir.⁴⁵ Burada Semerkindî'nin zihnî varlığı bir temsiliyet düzlemi olarak tanımlaması, ona ma'dûm varlıkların zihinde mevcudiyetini savunma imkânı sağlamıştır. Bu anlayış açısından Semerkindî'ye göre mutlak ma'dûm hiçbir şekilde tasavvur edilemeyen şeylerdir. Yani ne hariç ne zihin ne de nefsü'l-emr açısından tasavvur olunamayan varlıklar mutlak ma'dûm olarak adlandırılabilir.

⁴³ Semerkindî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/436.

⁴⁴ Semerkindî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/436-437.

⁴⁵ Semerkindî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/437.

Üçüncü itirazın temelinde, zihnî'nin bir yönüyle hariçte mevcut kabul edilmesi yatmaktadır. Bu durumda, zihinde var olduğu iddia edilen imkânsız ve ma'dûm varlıkların dolaylı olarak hariçte varlık kazandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak Semerkandî zihnî varlık düzlemini hâricî varlık düzleminden ayırır. Ona göre hariç ve zihin farklı varlık düzlemlerini ifade ederler. Hâricî varlık düzlemi, zihnî varlık düzlemine göre daha geneldir. Zihnî olarak mevcut olmak da hâricî olarak mevcut olmaktan daha özeldir. Ancak bu durum, zihinde mevcut olan şeyin hâricîte mevcut olduğu anlamına gelmez. Yani zihinde var olan bir şey, hâricîte “zihinde var” denilerek doğrulanabilir, ancak “dış dünyada var” denilerek doğrulanamaz. Dolayısıyla zihnî'nin bir yönden hariçte olduğu kabul edilip onun hâricî varlık düzlemine dâhil olduğunu savunmak doğru bir yaklaşım değildir. Ayrıca Semerkandî mâhiyetlerin zihinde bulunmasını savunmamaktadır. Ona göre zihinde bulunan yalnızca temsillerdir.⁴⁶

Semerkandî'nin Râzî'ye atıfla zikrettiği dördüncü itiraz ise sıcaklık, soğukluk, doğruluk ve dairesellik gibi zıt niteliklerin mâhiyetlerinin zihinde var olmasıyla zihnî varlık düzleminde zıtların birlikteliğinin söz konusu olmasının mümkün oluşu üzerinedir.⁴⁷ Öyle ki bu durumda bir imkânsızlık söz konusu olur. Çünkü A'nın B ile nitelenmesi, B'nin A'da gerçekleşmesinden veya ortaya çıkmasından başka bir anlama gelmez. Semerkandî zihnî sûretler arasında zıtlığın olacağını kabul etmez. Nitekim o, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin mâhiyetlerinin zihinde var olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre zihinde var olan akletme yoluyla bu niteliklerin temsilleri yani misalleridir. Öte yandan, bu niteliklerin mâhiyetleriyle birlikte zihinde mevcut olmaları kabul edilse bile, zihnî'nin sıcaklık ve soğukluk sûretlerinin niteliklerini hâricî dünyada olduğu gibi etkilerini kabul etmesi düşünülemez. Zira etkinin gerçekleşmesi için mevcut bulunan varlık düzleminin etkiyi kabul edici olması gerekmektedir. Zihnî varlık düzlemi ise hariçte mevcut olan varlıklardan çıkan etkilerin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı bir düzlemdir.⁴⁸ Dolayısıyla zihnî varlık düzlemi hariçteki varlık düzleminden farklı bir yapıya sahiptir.

Sonuç

Zihinde meydana gelen tasavvurların ontik konumunun İbn Sînâ tarafından farklı bir varlıksal düzlem olarak yorumlanması zihnî varlık tartışmalarının başlangıç noktası olmuştur. Nitekim İbn Sînâ'dan sonra gelen düşünürlerden bazıları bu düşüncüyü kabul ederken bazıları ise bunu eleştirip reddetmişlerdir. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin tavrı bu konuda önemlidir. Öyle ki zihnî varlık tartışmaları onun tahlillerinden sonra daha sistematik bir hâl almıştır. Râzî'nin eserleri incelendiğinde bu konuda iki farklı görüşe sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak modern dönem bazı çalışmalar ve Semerkandî onun zihnî varlığı reddettiği görüşünde olduğunu ifade etmektedirler. Semerkandî, Râzî'nin aksine zihnî varlığı kabul etmektedir. Ancak onun zihnî varlığı kabulü İbn Sînâ gibi değildir. Semerkandî İbn Sînâ'nın metinlerinden anlaşıldığı şekliyle

⁴⁶ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/441-442-444.

⁴⁷ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/442.

⁴⁸ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/442.

zihinde mâhiyetlerin bulunmasını savunmamaktadır. Ona göre zihnî varlık düzlemi temsiliyet temellidir. Yani zihinde tasavvur olunan varlıklar şeylerin misli değil misâlidir. Hâricî dünyada var olmaları hâlinde bu temsiliyetle tam bir uygunluk içerisinde var olurlar. Diğer taraftan zihinde tasavvur olunan her varlık hâricî varlık düzleminde olmayabilir. Öyle ki hariçte varlığı imkânsız olan birçok şey zihinde tasavvur edilebilir. Dolayısıyla ma'dûm varlıklar hakkında getirilen itirazlar Semerkandî'nin zihnî varlık algısı açısından problem teşkil etmemektedir. Semerkandî'nin zihnî varlık kavramını kullanarak ayrı bir varlık düzlemini ifade etmesi, ancak bu düzlemi İbn Sînâ gibi şeylerin mâkul mâhiyetlerinin bulunduğu bir yer olarak görmemesi, bir yandan İbn Sînâ ile uyumlu bir yaklaşımı temsil ederken, diğer yandan ona karşıt bir duruş sergilemektedir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve Zihin İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Biçer, Ramazan. "Giriş". *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. Şemseddin Semerkandî. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. İsa Aldeniz. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 1442/2022.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Kelâm ve Halk İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vî*. çev. Mahmut Kaya, Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- İbiş, Fatih. "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûdu Zihnînin Ontik Konumu". *Bilimname* 22/1. 2012.
- İbn Mübârekşâh, Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî. *Şerhu Hikmeti'l-ayn*. nşr. Ca'fer Zâhidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-ı Firdovsî, 1974.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ: İbâre*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İcî. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Lâyicî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kaş, Murat. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Kaş, Murat. "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1. Aralık 2014.
- Korkmaz, Hasan. "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022)
- Özaykan, Cihan. *Kemalpaşazâde Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Me'âlimü Usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. nşr. M. M. El-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematik Ontoloji)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.

- Semerikandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.
- Şık, İsmail. *Şemsüddin es-Semerikandî'de Varlık*. Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Taşkın, Bilal. *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâtı'l-fünûn ve'lulûm*. nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelâm-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilay Yayınları, 2020.
- Yavuz, Sercan. "Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme". *Atebe Dini Araştırmalar Dergisi* 8. Aralık 2022.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Mübârekşah el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'Ayn'ında Zihnî Varlık ve Tümmeler Meselesi". *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.

Çorum-Kargı Yayla Evlerinden Örnekler: Kültürel Bellek ve Mimari Kimlik

(Examples from Çorum-Kargı highland houses: cultural memory and architectural identity)

Oktay GÜNDOĞDU Nihal YAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi Yl. Öğrencisi, Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Türk İslam Sanatları Tarihi İslam Tarihi ve Sanatları

Çorum | Türkiye Çorum | Türkiye

oktaygundogdu@hitit.edu.tr nihalyasar.8375@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0361-349X> <https://orcid.org/0009-0008-7899-7265>

<https://ror.org/01x8m3269> <https://ror.org/01x8m3269>

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 27/Şubat/2025

Received | 27/February/2025

Kabul Tarihi | 05/Haziran/2025

Accepted | 05/June/2025

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025

Published | 30/June/2025

Bir İç- İki Dış Hakem

One Internal- Two External Referees

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Double-Blind Refereeing

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

No conflict of interest declared.

Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.

This Article was scanned by iTenticate

Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr

Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr

Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Gündoğdu, Oktay, Yaşar, Nihal. "Çorum-Kargı yayla evlerinden örnekler: kültürel bellek ve mimari kimlik [Examples from Çorum-Kargı highland houses: cultural memory and architectural identity]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 13/1 (Haziran | June 2025), 327-362.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1647874>

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



Examples From Çorum-Kargı Highland Houses: Cultural Memory and Architectural Identity

Abstract: This article aims to examine the traditional mountain pasture houses in Akkaya Village - Çetmi Neighbourhood, Tepelice Village - Yayla Neighbourhood, Uzunyurt Village - Kargı Neighbourhood, and Çobanlar Village - Eynönü Neighbourhood, all located in the Kargı district of Çorum, and to analyse the historical development of mountain pasture activities. Mountain pasture houses are important structures that have been shaped by the region's topography and climate conditions and reflect traditional architectural techniques. The forested landscape of the Kargı district, located on the borders of the Black Sea region, has led to the widespread use of wooden materials in these structures. During periods when climate conditions were favourable, these houses were used as summer or winter residences. Within the scope of the research, a total of eleven mountain huts located in four mountain pastures were examined and documented on site. These huts were constructed using the 'wolf's throat' or 'black throat' passage techniques commonly found in cantilevered structures, reflecting the region's architectural identity. Over time, similar techniques were used to construct 'ground huts' and two-storey, multi-room 'cantilevered structures,' which became widespread. Kargı plateau houses are rural dwellings that reflect traces of traditional lifestyles and are of great cultural and historical importance. The first settlement structures identified in the region were built using local materials and traditional construction techniques, representing the built manifestation of the region's intangible cultural heritage. These houses are considered cultural heritage and must be protected because of their value in preserving local architectural memory and social memory. Today, these structures, which are only used during the summer months, attract attention with their traditional uses and architectural uniqueness. Reflecting the defining elements of local architecture, they serve not only as dwellings but also as important documents for the sustainability of cultural identity. This study aims to document the architectural and cultural characteristics of traditional dwellings in the Kargı highlands, thereby contributing to the historical and architectural identity of the region.

Keywords: Turkish-Islamic Arts, Çorum, Kargı, Plateau House, Loogstructure, Wooden.

Çorum-Kargı Yayla Evlerinden Örnekler: Kültürel Bellek ve Mimari Kimlik

Öz: Bu makale, Çorum'un Kargı ilçesine bağlı Akkaya Köyü (Çetmi Mahallesi), Tepelice Köyü (Yayla Mahallesi), Uzunyurt Köyü (Kargı Mahallesi) ve Çobanlar Köyü (Eynönü Mahallesi)'ndeki geleneksel yayla evlerini incelemeyi ve yaylacılık faaliyetlerinin tarihsel gelişimini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Yayla evleri, bölgenin topoğrafya ve iklim koşullarına bağlı olarak şekillenmiş, geleneksel mimari tekniklerini yansıtan önemli yapılar arasında yer almaktadır. Karadeniz bölgesi sınırlarında bulunan Kargı ilçesinin ormanlık yapısı, yapılarda ahşap malzemenin yaygın kullanımını beraberinde getirmiştir. İklim koşullarının elverişli olduğu dönemlerde bu evler, yazlık ya da kışlık amaçlarla kullanılmıştır. Araştırma kapsamında, dört yaylada bulunan toplam on bir yayla evi yerinde incelenerek belgelenmiştir. Bu evler, çantı yapılarında yaygın olarak görülen kurt boğazı veya karaboğaz geçme teknikleriyle inşa edilmiş olup bölgenin mimari kimliğini yansıtmaktadır. Zamanla, benzer tekniklerle inşa edilen "Yer Evler" ve iki katlı çok mekânlı "çantı yapılar" yaygınlaşmıştır. Kargı yayla evleri, geleneksel yaşam biçiminin izlerini yansıtan ve kültürel-tarihsel açıdan yüksek öneme sahip kırsal konutlar arasında yer almaktadır. Bölgede tespit edilen ilk yerleşim yapıları, yerel malzeme ve geleneksel inşa teknikleri kullanılarak inşa edilmiş olup, bu yönleriyle bölgenin somut olmayan kültürel mirasının yapılaşmış izdüşümünü temsil etmektedir. Bu evler, yerel mimari belleğin ve toplumsal hafızanın korunması açısından taşıdıkları değer nedeniyle, kültürel miras kapsamında değerlendirilmekte ve korunmaları elzem görülmektedir. Günümüzde yalnızca yaz aylarında kullanılan bu yapılar, geleneksel kullanım biçimleri ve mimari özgünlükleri ile dikkat çekmektedir. Yerel mimarının belirleyici unsurlarını yansıtmaları nedeniyle, sadece barınma amacıyla değil aynı zamanda kültürel kimliğin sürdürülebilirliği açısından da önemli birer belge niteliği taşımaktadırlar. Bu çalışma, Kargı yaylalarındaki geleneksel konutların mimari ve kültürel özelliklerini belgelemeyi; böylece bölgenin tarihsel ve mimari kimliğine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları, Çorum, Kargı, Yayla Evi, Kütük Ev, Çantı.

Giriş

Türkiye'nin farklı bölgelerinde çeşitli özelliklere sahip yayla alanları bulunmaktadır. Bu yaylalardaki evler, bulundukları bölgenin kültürel ve coğrafi izlerini taşımaktadır. Ancak günümüzde modern yapı malzemelerinin kullanımı, geleneksel evlerin yapımını azaltmaktadır. Antik dönemlerden beri kullanılan yapı ve tekniklerin Çorum'un kuzey bölgelerinde tespit edilmesi, kültür varlıklarının devamlılığı ve dokunun korunarak gelecek nesillere taşınması adına önemlidir. Bununla birlikte yaylacılık faaliyetlerinde bölgesel tercih ve beğenilerin dönemler boyunca konutlar üzerinden incelenmesine de katkı sağlamaktadır. Doğanın çeşitli ihtiyaçlara cevap verebilecek nitelikte imkânlar sağlaması insanın çevreye dönüşünü dinamik tutmuş ve bu doğrultuda yaylaların kullanımı ve yaygınlaşması sağlanmıştır. Bu tercihler de yaylalarda yaşam alanları ve inşaa faaliyetlerini başlatmıştır. Yaylalar, yaz mevsiminde hayvanlar için yeşil otlak ve sulak alanlar sağlamak amacıyla kullanılan özellikle de bölgedeki ekonomik ve kültürel birlikteliği oluşturan alanlardır. Çalışmamızın temel amacı daha önce çalışılmayan Kargı yayla evlerinin mimari özelliklerini inceleyerek Sanat Tarihi literatürüne katkı sağlamaktır. Çorum'un Kargı İlçesinde yerinde yapılan incelemeler neticesinde elde edilen veriler analiz edilerek çalışma yürütülmüştür. Bu çalışma kapsamında; Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi, Tepelice Köyü - Yayla Mahallesi, Uzunyurt Köyü - Kargı Mahallesi ve Çobanlar Köyü - Eynönü Mahallesi yaylalarında bulunan çantı evlerin yaylacılık faaliyetleri içerisindeki yeri, kütle konum ilişkileri, plan ve cephe özellikleri, malzeme ve teknik özellikleri ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Mevsim geçişleri nedeniyle yapılan göçler neticesinde yaylak ve kışlak terimleri ortaya çıkmıştır. Kış mevsiminde güney bölgelerin iklim koşulları güney bölgelerde hayvancılık açısından daha elverişli olması nedeniyle kışlaklara göç edilmiştir.¹ Orhun yazıtlarından beri kullanılan yayla terimi, insanların yaz aylarında barınma, dinlenme ve hayvansal ürünler elde etmek için gittikleri yerlerdir.² Yaylanın tanımında ise kış mevsiminde ayrılıp yaz aylarında hayvanların otlatılması amacıyla kullanılan yerler olduğu belirtilmektedir. Yaylacılık, hayvanların yaz mevsiminde yaylalara götürülmesi faaliyeti olarak tanımlanırken, bu faaliyetleri gerçekleştiren kişilere ise "yaylacılar" denilmektedir.³ Yaylacılık ve yayla kültürlerine yönelik çalışmaların büyük bir kısmı, ağırlıklı olarak coğrafya disiplini çerçevesinde ele alınmıştır. Sanat Tarihi alanında ise bu konuya dair sınırlı sayıda araştırma bulunmakta olup, mevcut çalışmalar genellikle tanıtım düzeyinde kalmıştır.⁴ Bu bağlamda, çalışmada ele alınan Kargı yaylalarındaki

¹ Celal Arif Alagöz, "Türkiye'de Yaylacılık Araştırmaları", *Türkiye Coğrafyası Dergisi* 2 (1993), 6.

² Haşim Karpuz - İbrahim Bakır, "Türkiye'de İkinci Konut Olarak Yayla, Mezra ve Tatil Evleri", *Türkiye Aile Yılı* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991), 301; Osman Gümüşçü, "Yaylak ve Kışlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 3-Ek2/669.

³ Kubbealtı Lugati, "Yayla, Yaylacı, Yaylacılık" (Erişim 04 Haziran 2025).

⁴ Bu yayınların bazılarını kronolojik olarak örneklendirecek olursak; Haşim Karpuz ve İbrahim Bakır (1961) "Türkiye'de İkinci Konut Olarak Yayla, Mezra ve Tatil Evleri", Necdet Tunçdilek (1964) "Türkiye'de Yaylalar ve Yaylacılık", Mecdî Emiroğlu (1977) "Bolu'da Yaylalar ve Yaylacılık", Mustafa Ertürk, Hayati Doğanay ve İbrahim Güner (2000) "İskilip'te Yaylacılık", Mehmet Zaman (2000) "Tonya İlçesinde Oba-Yayla Yerleşmeleri ve Yaylacılık", Mehmet Tıraş (2001) "Zorkun Yaylası", Hikmet Haberal (2013) "Yayla Kültürü ve Yayla Turizmi", Mehmet Tunçer (2011), "Geleneksel Yayla

geleneksel mimari örneklerin daha önce incelenmemiş olması, söz konusu yapıların belgelenmesi ve bilimsel literatüre kazandırılması açısından önemli bir boşluğu doldurmakta ve Sanat Tarihi alanına özgün bir katkı sunmaktadır.

MÖ 1700'den bu yana Türkistan bölgesinde göçebe kültür anlayışının egemen olmaya başladığı görülmektedir.⁵ Lügatte “Göç: bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi; taşınma, hicret” olarak tanımlanmaktadır.⁶ Eski Türk toplumlarının yapmış oldukları göç faaliyetleri, belli zaman ve kural çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu göçlerin temel amacı; yeşil otlaklar ve sulak alanlar sayesinde hayvanlardan elde edilecek ürünlerde verimliliği artırmaktır. Türkler yayla alanlarını seçerken, genellikle “kuz” olarak isimlendirilen, yaz aylarında serin ve yeşillik otlarla kaplı yerleri tercih etmişlerdir. Bu yerler, insanlar için mevsimsel ikameti sağlayan ve hayvanların otlatılması için kullanılan yerlerdir. Göç mevsiminin başlamasıyla, boy beyi göç için emir vererek hazırlıkları başlatılır. Göç süresince seçilen malzemeler taşımada kolaylık sağlaması için pratik ve işlevsel eşyalar arasından seçilmektedir. Eşyaların taşınmasında Türkistan devesi veya Baktrıyan devesi olarak isimlendirilen çift hörgüçlü, zorlu koşullara dayanıklı develer, kağnılar ve kızaklar kullanılmaktadır.⁷

Konar-göçer ailelerin mesken olarak kullandığı yapıların kökeninde Türkistan bölgesinde inşa edilmiş çadırlar yer almaktadır. Türkler için çadır, yurt ve ev anlamına gelir; yani Türk'ün çadırını kurduğu her yer, onun evi ve yurdu olmaktadır. Bu nedenle, çadırlar konar-göçer toplumlar tarafından hayat tarzlarına uygun olduğu için sıklıkla tercih edilmiştir. Çadırlar yurt olarak isimlendirilip ikametgâh yerlerine kurulduktan sonra obalar oluşmaktadır.⁸ Çadırların tercih edilmesinin sebepleri arasında kurulumu, toplanması ve taşınmasının kolaylığı gerekli malzemelerin koyun ve keçilerden temin edilerek yapılması yer alır.⁹ Yaylalar, eski usullere göre “oba” olarak adlandırılıp ona göre şekillenmektedir. Obaların merkezinde cami, kahvehane ve dükkân bulunur. Erkekler hayvanların otlatılması ve ormancılık gibi işlerle meşgulken, kadınlar ise genel olarak hayvanların sağımı ve yünleri ile dokuma işleriyle ilgilenmektedirler.¹⁰

Tarihi süreç içerisinde çeşitli devletler tarafından kullanılan yaylaklar incelendiğinde; Asya Hunları tarafından kullanılan Şansi Bölgesindeki Tai-Lin, değerli bir yaylak alanıydı. Göktürkler döneminde ise Ötüken kışlak ve yaylak olmak üzere iki şekilde de kullanılmıştır. Batı Göktürkleri, Talas şehrinin 150 km kadar batısındaki Bin - Göl civarında yaylacılık faaliyetinde bulunmuşlardır. II. Göktürkler de yaylak olarak Çoğay Kuzı kullanılırken Uygurlar ise Beş Balıg ve Çinankeş

Mimarisi ve Yayla Sorunları Örnek Abant Yaylaları” ve Haşim Karpuz (2014), “Akçaabat'ta Yayla Kültürü ve Yayla Evleri” sayılabilir.

⁵ Bahaeddin Ögel, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 7.

⁶ Kubbealtı Lugati, “Göç”.

⁷ Yaşar Bedirhan, *İslamiyet Öncesi Türk Kültürü ve Uygarlığı* (Ankara: Eğitim Akademi Yayınları, 2009), 210-211.

⁸ Bedirhan, *İslamiyet Öncesi Türk Kültürü ve Uygarlığı*, 47.

⁹ Fecri Polat, *Doğu Anadolu Yayla Kültürü ve Yayla Mimarisi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), 33.

¹⁰ Karpuz - Bakır, “Türkiye’de İkinci Konut Olarak Yayla, Mezra ve Tatil Evleri”, 302.

bölgesini yaylak olarak kullanmışlardır. Oğuzlar, 10. yüzyılın başlarında bahar mevsiminin gelmesiyle Maverâünnehir'in yüksek rakımlı bölgelerinden kuzey kesimlere doğru göç yaparak Embe Irmağı kıyısı, Mangışlak ile Aral arasını yaylak alanı olarak kullanmışlardır.¹¹ Oğuzlar, 11. yüzyıldan itibaren Türkmen şeklinde isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme, Maverâünnehir'de bulunan yerli Müslümanlarca İslam dinine giren Oğuzları ayırt etmek için kullanılmıştır.¹² Oğuzlar, baharın gelmesiyle beraber Karakom'a ve kuzeybatısında bulunan yaylalara göç eder; kışın ise Aşağı Seyhun kıyılarına geri dönmektedirler.¹³ Anadolu'da gerçekleştirilen yaylacılık faaliyetleri incelendiğinde, Türk boylarının Anadolu topraklarına gelmeden önce orada bulunan devletlerin hayat tarzlarında yaylacılık anlayışıyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. Göçebe anlayışına sahip boylar Anadolu'da yaylacılık kültürünün ortaya çıkmasına sebep olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁴ Bu kültürel yapı, yalnızca mevsimsel hareketliliği değil aynı zamanda taşınabilirlik, işlevsellik ve doğayla uyum gibi mimari tasarım kararlarını da beraberinde getirmiştir. Orta Asya bozkırlarında sürdürülen konar-göçer hayatın mekânsal izdüşümlerinden biri olan geçme ve bindirme sistemine dayalı ahşap yapı tekniği özellikle Altay Dağları'ndaki Pazırık Kurganlarında bulunan mezar odalarına da benzemektedir. Bu yapılarda kullanılan ahşap kütüklerin, çantı sistemine benzer şekilde istiflenmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda, Kargı yaylalarındaki geleneksel ev mimarisi, eski Türk topluluklarının barınma kültürleriyle süreklilik gösteren bir mirasın parçası olarak değerlendirilmelidir. Toroslar'da gerçekleştirdiği saha araştırmasında bu hususa dikkat çeken Osman Kunduracı, Anadolu'daki geleneksel konut mimarisinin yalnızca yerel değil aynı zamanda Orta Asya kökenli konar-göçer kültürden de etkilendiğini vurgulamaktadır. Sofasız ve dış sofalı plan tiplerinin kaynağı olarak çadır mimarisi gösterilmekte, özellikle yayla evleri ile karaçadırlar arasındaki benzerlik ifade edilmektedir. Bu durumun, Orta Asya'dan taşınan göçebe yaşam biçiminin Anadolu'daki kırsal konut mimarisine yansıdığının detayları tartışılmıştır.¹⁵

Selçuklular Dönemindeki yaylak alanlar; geniş otlakları bulunan serin ve temiz çevreye sahip alanlar olarak ifade edilmektedir.¹⁶ Selçuklu döneminde Çerkeş kazasında yapılan araştırmalar neticesinde 29'dan fazla yaylak tespit etmiştir. Bu yaylaklar arasında Ala-geriş ve Bayraklı yaylağı, Berçin yaylakları örnek olarak verilebilir.¹⁷ Selçukluların öncülük etmiş oldukları, yörüklerin yerleştirilmesiyle ilgili politikalar, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde de devam

¹¹ Özcan Kayalı, 8.-11. Yüzyıllar Arasında Göçebe Türklerin Yaylak ve Kışlak Hayatı (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 50.

¹² Faruk Sümer, "Türkmenler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/607.

¹³ Faruk Sümer, "Oğuzlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/325.

¹⁴ Mehmet Zaman vd., "Anadolu'da Yaylacılık Kültürü" (10. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2012), 29-30.

¹⁵ Osman Kunduracı, *Batı Toroslarda Bulunan Geleneksel Konutlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995), 152.

¹⁶ Cevdet Yakupoğlu, "Selçuklulardan Bugüne Çankırı'nın Koçhisar Kazası Yaylakları ve Bunlara Konan Köyler", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2015), 110.

¹⁷ Cevdet Yakupoğlu, "Selçuklular ve Beylikler Döneminde Çerkeş Kazası", *Çerkeş Araştırmaları*, ed. Ahmet Özcan (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 1/53.

ettirilmiştir. Osmanlıda, konar-göçer toplumların kendilerine ait yaylak ve kışlak alanları bulunmaktadır.¹⁸ Osmanlı Döneminde, Anamas Dağı, Kızıl Dağı, Ketenlik, Melendiz Dağı Aladağ ve Toroslar gibi bölgeler yaylak alanlara örnek verilebilir.¹⁹ Osmanlı Döneminde göçler gerçekleştirilirken geçiş güzergâhı üzerinde bulunan yerleşik halkla göçebelere birtakım anlaşmazlıklar çıkmıştır. Bu anlaşmazlıkların giderilmesi için Osmanlı Devleti'nde, göçebelere yerleştirme politikaları uygulanmıştır. Bu politikalar sayesinde zamanla yerleşen göçebelere, yarı göçebeliliği benimseyerek yaylacılık faaliyetlerini devam ettirmiştir. Osmanlı'nın konar-göçer yaşam tarzını sürdüren insanları yerleşik hayata geçirmesi, göçebe anlayışının yok olup değişerek yerinin yaylacılıkla sürdürülen bir yaşam tarzına bırakmasına yol açmıştır.²⁰ Oğuzlar, Osmanlı Devleti'nden günümüze kadar Anadolu ve Rumeli bölgesinde "Yörük" veya "Türkmen" olarak adlandırılmışlardır.²¹ Yörük terimi, konar-göçer hayat tarzını sürdüren kesimini ifade ederken; yörüklük, bu geleneksel yaşam biçiminin devam ettirilmesine yönelik kültürel ve toplumsal pratikleri tanımlar.²²

Yayla alanları hukuki açıdan köylerin ortak malı olup/müşterek mülkiyet alanlarıdır. 1926 yılında çıkarılan Medeni Kanun yayla, kışla ve mera alanlarıyla alakalı yeni bir hüküm içermediği için 1858 yılında Osmanlı devrinde çıkarılan Arazi Kanunnamesi'ne göre işleme tabi tutulmaktadır. Arazi Kanunnamesi'nde bir alanın yayla olarak geçerli olabilmesi için yetkili makamlar tarafından köy ya da kasabalara tayin edilerek resmi olarak belgelendirilmesi gerekmektedir. Herhangi tayin edilmeyen bir alan, geniş bir zaman diliminde köy sakinlerinin yararlanması ve hayvanların otlatılması halinde yayla alanı olarak kabul edilmektedir. Yayla alanları hangi köye tayin edildiyse o köyün sakinleri tarafından kullanım haklarına sahiptirler. Eğer ki bir yayla alanı iki ya da daha fazla köye veya kasabaya tayin edilmiş ise bu alanlardan yararlanma ve kullanım hakları eşittir. Fakat yayla alanlar ortak kullanım alanı olduğundan kişisel mülk altına alınamaz.²³ 4342 sayılı mera yasının önceki hükümleri ve yeni düzenlemeleriyle birlikte amacı; mera, yaylak, kışlak ve kamuya ait otlak ve çayırların belirlenmesi, sınırlandırılarak köy ve belediye tüzel kişiliği adına ayrılarak belirli kurallar çerçevesinde kullanılması, yapılacak bakım ve ıslah çalışmalarıyla beraber verimliliğin yükseltilerek sürdürülebilirliğinin sağlanması,

¹⁸ Ayşe Durdu, *Giresun'da Yayla Kültürü ve Geleneksel Yayla Evleri (Alucra ve Yağlıdere)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), 9.

¹⁹ Orhan Kılıç, "Yaylak ve Kışlak Arasında Geçen Bir Ömür: Osmanlı Döneminde Toroslarda Yörük Olmak", *Ermenek Araştırmaları*, ed. Hüseyin Muşmal vd. (Konya: Palet Yayınları, 2018), 1/307.

²⁰ Beyza Eroğlu, *Mersin Yayla Kültürü Üzerine Halkbilimsel Bir İnceleme* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 50-51.

²¹ Mehmet Ak, "Anamas Yaylaları ve Yörükler", *Asya Studies* 6/2 (2018), 2.

²² Yakup Yılmaz - Çetin Necat, "Ulla Johansen ve Mehmet Eroz'un Gözünden Yörüklerde Yayla Hayatı", *Yayla Kültürü ve Yaylacılık Sempozyumu (6-7 Kasım 2014)*, ed. Harun Tunçel (Bilecik, 2015), 1/28-29.

²³ Mecdi Emiroğlu, *Bolu'da Yaylalar ve Yaylacılık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1977), 170-172.

denetlenmesi, korunması ve gerekli görüldüğü durumlarda kullanım maksadının değiştirilmesi gibi konuları kapsamaktadır.²⁴

Çorum ili, kuzeyde Sinop, kuzeydoğuda Samsun, kuzeybatıda Kastamonu, doğuda Amasya, güneyde Yozgat, batıda Çankırı, güneybatıda Kırıkkale ile çevrili olup Orta Karadeniz Bölümü'nün iç kısmında bulunmaktadır. Sınırları dolayısıyla farklı ilçelerde çeşitli iklim geçişleri görülebilmektedir. Kızılırmak Vadi havzasına açılan ilçe Osmancık-Tosya yolu üzerinde konumlanmıştır. 1956 yılında Çorum'a bağlanan ilçenin merkeze olan uzaklığı yaklaşık 106 km'dir. Kargı ilçesinin isminin nereden geldiği ve süreç içerisinde hangi isimlerle anıldığı konusu arşiv belgeleri üzerinden uzun soluklu çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada konunun kapsamını genişletmemek adına bu bölüm mevcut kaynaklar üzerinden aktarılmıştır. Kargı ilçesinin sınırlarının bulunduğu alan, Strabon'un "Antik Anadolu Coğrafyası" isimli eserinde, Paphlagonia bölgesi içerisinde Blaene şehri olarak geçmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti, Çobanoğulları ve Candaroğulları gibi farklı beylikler tarafından idare edilmiştir. Kargı ve çevresi, Yıldırım Bayezid döneminde, 1392 yılında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bu bölgenin Osmanlı İmparatorluğu'nun idarî yapısına dâhil edilmesi, Anadolu'da Osmanlı merkezî otoritesinin güçlendirilmesi sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Çaldıran Savaşı'nın (1514) ardından, Osmanlı ordusunun Doğu seferi dönüşünde güzergâh üzerindeki yerleşim birimlerinden biri olan Taşlıköy'den geçen Osmanlı komutanı Sinan Paşa, yerel halk tarafından karşılanmıştır. Rivayetlere göre, halk Sinan Paşa'yı ellerinde kargılarla karşılamış, bu durum hem yöre halkının Osmanlı ordusuna gösterdiği ilgiyi hem de bölgenin adının kökenine dair sözlü gelenekleri yansıtmaktadır. Böylece Sinan Paşa, ahaliyi "Kargılılar" olarak selamlayarak köylüleri bir araya getirmiştir. Ancak bu anlatım tarihî bir rivayet niteliğinde olup, kesin tarihsel belgelerle desteklenmesi gerekmektedir. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla 1514 yılından beri de "Kargı" olarak isimlendirilmiştir.²⁵

1. Kargıda Yaylacılık ve Bazı Yayla Evlerinin Mimari Özellikleri

Doğu Anadolu ve Karadeniz bölgelerinde yerleşim seçiminde yeşil otlaklar ve tarıma elverişli alanlar belirleyici olurken; güney yarımkürede ise temel kriter, genellikle su kaynaklarına erişimdir.²⁶ Bu bağlamda, Kargı ilçesindeki yerleşimlerin oluşumunda iklim, yükselti ve bakı gibi fiziki coğrafya unsurlarının belirleyici olduğu görülmektedir. İlçede yer alan yayla yerleşimleri incelendiğinde, bu alanların özellikle hayvancılıkla uğraşan topluluklar tarafından, otlakların çevresinde konumlandırıldığı tespit edilmektedir. Yaylalarda yerleşime dair en erken izler, halk arasında "Yer Ev" olarak adlandırılan yapılarla temsil edilmektedir. Bu yapılar, bölgeye ilk yerleşen topluluklar tarafından barınma ihtiyacını karşılamak amacıyla inşa edilmiştir. "Yer Evler", genellikle hayvanlar için inşa edilen kom ya da köm adı verilen ağullar ve çobanların geçici konaklamaları için yapılan kulübelere benzerlik göstermektedir. Söz konusu yapıların bir kısmı,

²⁴ Halil Akdeniz, "Meraların Tüzel Yapısı ve Bir Örnek Olay", *Harita ve Kadastro Mühendisliği Dergisi* 84 (1998), 78.

²⁵ Ahmet Yaylacı, *Dünden Bugüne Kargı* (Kargı: Kargı Belediyesi Yayınları, 2003), 43-50.

²⁶ Necdet Tunçdilek, "Türkiyede Yaylalar ve Yaylacılık", *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi* 7/14 (1964), 19.

toprağa gömülü ve tek hacimli olacak şekilde inşa edilmiştir. Ancak zamanla bölgedeki nüfusun artması, mevcut yer evlerin yetersiz kalmasına ve daha geniş yaşam alanlarına duyulan ihtiyacın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda, inşa tekniklerindeki gelişmelere paralel olarak çift katlı, çok mekânlı ve bindirme (çanti) tekniğiyle inşa edilen yapılara geçiş yapılmıştır. İki katlı çanti yapılar bölgede yaygın hale gelerek yayla alanlarında ve ilçe merkezlerinde de kullanılmıştır. Kargının Karadeniz bölgesi içerisinde yer alması nedeniyle ormanlık alanların yoğun olması ahşap malzemeyi tercih edilebilir hale getirmiştir. Çanti/Çandı, ağaçların birbiri üzerine yığılmasıyla inşa edilen geleneksel yapım tekniğidir.²⁷ Bu yapıları oluşturmak için tomruklar kullanılmaktadır.²⁸ Çanti veya çatma denilen bu teknikte oluşturulan evlerin duvarları, ağaçların uç kısımlarında açılan “U” biçimindeki çentiklere oturtulmasıyla yapılmaktadır.²⁹ Bu tekniğin bilinen erken örnekleri arasında, Zonguldak İnönü Mağarası kazılarında elde edilen buluntular yer almaktadır. Söz konusu bulgular arasında, birbirine geçme tekniğiyle birleştirilmiş ahşap parçaların bulunması, bu inşa sisteminin Bronz Çağı'nda da kullanıldığını belgelemesi açısından dikkat çekicidir. Bu durum, geçme tekniğinin Anadolu'daki yapı geleneği içerisinde oldukça köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.³⁰



Şekil 1: Çorum - Kargı İlçe Haritası³¹

²⁷ Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Mimari Çağının Menşei Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti-İstanbul Enstitüsü Bahâ Matbaası, 1966), 120.; Oktay Gündoğdu, “Sosyo-Kültürel Mirasın Buluşma Noktası: İskilip'teki Köy Odalı Çanti Camiler”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2024), 1043.; Oktay Gündoğdu, “Geleneğin Devamı Çorum/Bayat'ta Çanti Tekniğinde İnşa Edilmiş Camiler”. *İSTEM* 43 (Haziran 2024), 384.

²⁸ Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü* (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1979), 120-121.

²⁹ Haşim Karpuz, “Halk Mimarimizde Ahşap Yığma ‘Çanti’”, *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1987), 166.

³⁰ Barbaros Yaman - Hamza Ekmen, “Waterlogged wood remains found in a Late Bronze Age settlement (İnönü Cave) on the Western Black Sea coast of Türkiye”, *Journal of Archaeological Science: Reports* 52 (2023), 3-5.

³¹ “İlçe Haritaları-Kargı” (2025).

Tablo 1: Kargı Yaylalarından Örnekler (Yaylacı, 2003: 199; İçişleri Bakanlığı, 2025).

Çatma Oluk Yaylası	Erkeç Yaylası	Kalinse Yaylası	Koru Yaylası	Çatma Oluk Yaylası
Çiftepınar Yaylası	Gölet Akkayası Yaylası	Karakise Yaylası	Mehmedülü Yaylası	Çiftepınar Yaylası
Doğulca Yaylası	Göl Yaylası	Kayhan Yaylası	Yeşilköy Yaylası	
Abdullah Yaylası	Bozsöküsü Yaylası	Gölet Yaylası	Kargı Yaylası	Pelitözü Yaylası
Acakise Yaylası	Çakırlar Yaylası	Gölköy Yaylası	Kaslı Yaylası	Safranlar Yaylası
Akbelen Yaylası	Çal Yaylası	Gülücük Yaylası	Katırlı Yaylası	Sünnük Yaylası
Akkaya Yaylası	Çalca Yaylası	Haceple Yaylası	Kavak Yaylası	Taşlı Yaylası
Akkise Yaylası	Çatak Yaylası	Hacıahmet Yaylası	Kedici Yaylası	Tekkeşin Yaylası
Akkuşyuvaan Yaylası	Çetmi Yaylası	Hacıköy Yaylası	Kırkpöge Yaylası	Uzsökü Yaylası
Aksu Yaylası	Çiçek Yaylası	Haynaz Yaylası	Kızıloluk Yaylası	Yağcılar Yaylası
Aşağı Yayla	Çobanlar Yaylası	Kabakçı Yaylası	Kirençalı Yaylası	Yaylacı Yaylası
Aşağıgöl Yaylası	Doğuca Yaylası	Kabaklukaya Yaylası	Kuzukulağı Yaylası	Yivren Yaylası
Bademci Yaylası	Düvençukuru Yaylası	Karaağaç Yaylası	Kürtler Yaylası	Yukarı Yayla
Bağuslu Yaylası	Eğilcek Yaylası	Karagöl Yaylası	Maksutlu Yaylası	Yukarıakpınar Yaylası

Bayat Yaylası	Erkeç Yaylası	Karandul Yaylası	Mora Yaylası	Yukarıgöl Yaylası
Boğazbaşı Yaylası	Göçen Yaylası	Karaoluk Yaylası	Örencik Yaylası	
Bohçalı Yaylası	Gölceğiz Yaylası	Karatuzla Yaylası	Pelitçik Yaylası	

Tepelice Köyü - Yayla Mahallesi Evi

Çorum ili Kargı ilçesi Tepelice Köyü Yayla Mahallesi'nde 41°14'53.62" N - 34°28'45.05" E koordinatlarında 1567 m yükseklikte konumlandırılan ev, zemin + 1 kat olarak inşa edilmiştir. Eğimli topoğrafyada doğu-batı doğrultusunda konumlandırılan bu evin zemin katı, ahır olarak kullanılmıştır. Bölgenin ormanlık alanlarından temin edilen tomrukların uç kısımlarına açılan U biçimli çentiklerle, bindirme tekniğinde çantı yapılar inşa edilmiştir. Yayla alanında 10'dan fazla bu türde yapının inşa edildiği görülmektedir. Yapı köşeleri zeminden taşlarla yaklaşık 0.40 m yükseltilerek subasman alanları oluşturulmuştur. Taşların tomruklarla birleştiği yerlere de ahşabın yüzeylerine yuvalar oluşturularak taş zemine oturtulması sağlanmıştır. Ardından farklı yönlerde kısa ve uzun kenar tomrukları yerleştirilerek zemin katın ahır bölümü oluşturulmuştur. Altı perde tomrukla örülen bu alanın merkezine kapı açılmış; kapının üzerindeki doğu yönlü tomruklarla sofa, kuzey yönlü tomruklarla ise abdestlik ve lavabo alanı oluşturulmuştur. Sofa alanının üzerinde ise on sıra perde duvar, örgü bindirme tekniğiyle yükselerek tek mekânlı alanı oluşturmaktadır. Mekânın sofa alanına çıkışı kuzeydoğu köşeye açılan bir kapıyla sağlanmaktadır. Beşik çatıyla örtülü bu yapının uzun süredir kullanılmadığı, neme maruz kalmış malzeme deformasyonlarından ve yıkımlarından anlaşılmaktadır. Yapının gerek ahır üstü tek mekân plan tipinde inşa edilmesi gerek cephe düzeni gerekse malzeme-teknik özellikleri incelendiğinde 20. yüzyılın sonlarında inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 2. Tepelice Köyü - Yayla Mahallesi Evi (O. Gündoğdu 2024)



Şekil 3. Tepelice Köyü - Yayla Mahallesi Çantı Evlerinden Genel Görünüm (O. Gündoğdu 2024)



Şekil 4. Tepelice Köyü - Yayla Mahallesi Evi ve Yaylanın Coğrafi Konumu, Google, Google Maps (Erişim Kasım 2024).

Akkaya Köyü Sadık Gültekin Yer Evi

Çorum ili Kargı ilçesi Akkaya Köyü, Çetmi Mahallesi'nde Sadık Gültekin'e ait "Yer Evi" $41^{\circ}12'28.50''$ N - $34^{\circ}39'56.33''$ E koordinatlarında 1552 m yükseklikte konumlandırılan ev, tek mekânlı plan tipinde inşa edilmiştir. Bölgede "Yer Ev" olarak bilinen bu tür yapılar yayla mimarisindeki çift katlı bindirme tekniğiyle inşa edilmiş yapıların ilk örnekleri olarak oluşturulmuştur. İlk dönemlerde yayladaki insanların barınmasında kullanılan bu evlerin zamanla hayvanlar için kullanılan yerlere dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Tek mekânın ihtiyacı karşılayamaması, insanların yaşam kalitesini artırma arzusuyla yeni binalara taşınmalarına neden olmuştur. Bu evde yedi sıra ahşap perdeyle karaboğaz geçme tekniği kullanılarak mekânın duvarları oluşturulmuştur. Güneydeki açıklıktan iç mekâna giriş sağlanmaktadır. Yapının içine toprak dolgulu sedirle oturma alanı yapılmıştır. Diğer cephelerinde açıklık bulunmayan yapı, alaturka kiremitli beşik çatıyla örtülüdür. Uzun süredir kullanılmadığı, tomrukların içlerindeki nem ve yağış nedeniyle oluşan çürümelerden anlaşılmaktadır. 20. yüzyılın başlarında inşa edilmiş olabileceği düşünülmektedir.



Şekil 5. Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi - Sadık Gültekin Yer Evi (O. Gündoğdu 2024)

Akkaya Köyü Abdullah Lafal Evi

Çorum ili Kargı ilçesi Akkaya Köyü, Çetmi Mahallesi'nde Abdullah Lafal'a ait $41^{\circ}12'29.94''N - 34^{\circ}39'54.53''E$ koordinatlarında ve 1557 m rakımda konumlanan geleneksel konut, zemin + 1 kat olacak şekilde inşa edilmiştir. Eğimli bir topoğrafyada, kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilen yapının zemin katı, özgün işlevi itibarıyla ahır olarak kullanılmıştır. Bu tür yamaç yerleşimlerinde, topoğrafyanın eğimi mekân tasarımını doğrudan etkilemekte; alt kotta kazanılan alanlar farklı işlevlerle değerlendirilmektedir. Söz konusu yapıda da benzer bir düzenlemenin yapıldığı anlaşılmaktadır. Yapının kuzey yönünde yer alan büyük kaya kütleleri hem zemin hem de üst katın taşıyıcı unsurları için sağlam bir temel oluşturmaktadır. Bu kaya kütleleri, üst kat için zemin, alt kat için ise doğal bir tavan desteği işlevi görmektedir. Bu bağlamda, yapıların ana kaya üzerine oturtulması; ahşap yapı elemanlarının nem, sıyan yağmur suları, haşere tahribatı ve zemin kaynaklı deprem etkilerinden korunmasına olanak sağlamaktadır. Zemin kattan, doğu cephesine yerleştirilen ahşap merdiven aracılığıyla üst kata ulaşılmakta; burada sofa, abdestlik ve lavabo gibi yardımcı mekânlara geçiş sağlanmaktadır. Üst kat giriş kapısı tek kanatlı ahşap, iç mekândaki oda kapısı ise demir malzemeden imal edilmiştir. Mahremiyetin sağlanması amacıyla tuvalet, sofanın kuzey cephesine yerleştirilmiş ve sofadan kapı ile ayrılmıştır. Yapının aydınlatması, doğu ve batı cephelerdeki pencere açıklıklarıyla sağlanmaktadır. Güney cephede yer alan sofa ve abdestlik bölümlerinde daha geniş açıklıklara sahip pencereler kullanılmıştır. Yapı, yatay ve dikey doğrultuda yerleştirilen ahşap elemanlarla, geleneksel çantı (bindirme) tekniğiyle inşa edilmiştir. Her bir taşıyıcı ayak, taş kaideler üzerine oturtulmuştur. Güney köşelere ve orta aksa yerleştirilen

ahşap direklerin yanı sıra, kuzey cephedeki eğimli araziye oturtulan büyük öz parçaları taşıyıcı unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Zemin kat duvarları, toplam on sıra ahşap perde kullanılarak, yöreye özgü “kurtboğaz geçme” tekniğiyle oluşturulmuştur. Bu teknik, yayla evlerinde sıkça rastlanan geleneksel bir uygulamadır. Karadeniz Bölgesi’nin genel yerleşim özelliklerine paralel olarak, su kaynağına ulaşım problemi bulunmayan bölgelerde yapılar, araziye yayılmış şekilde ve birbirinden uzak biçimde konumlandırılmıştır. Bu durum, yayla yerleşimlerinin dağınık bir yerleşim deseni sergilemesine neden olmaktadır. Yapının üzeri, beşik çatıyla örtülmüş ve çatı örtüsü olarak alaturka kiremit kullanılmıştır. Genel plan tipi itibarıyla “ahır üstü tek mekân” anlayışıyla inşa edilen yapının cephe düzeni, yapı malzemesi ve inşa teknikleri göz önüne alındığında, bu konutun 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 6. Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi - Abdullah Lafal Evi (O. Gündoğdu 2024)

Akkaya Köyü Süleyman Bedir Evi

Çorum ili Kargı ilçesi Akkaya Köyü, Çetmi Mahallesi’nde Süleyman Bedir’e ait 41°12’29.66” N - 34°39’ 53.78” E koordinatlarında 1556 m yükseklikte konumlandırılan ev, zemin + 1 kat olarak inşa edilmiştir. Mekânın duvarları zemin katta toplamda yedi sıra ahşap perdeyle karaboğaz geçme tekniği kullanılarak yapılmıştır. Zemin kat tavanı, belirli aralıklarla yerleştirilen ahşap kirişler aracılığıyla üst kat için taşıyıcı bir zemin işlevi görmektedir. Bu kirişlerin üzerine, toplamda on sıra hâlinde yükseltilmiş ahşap perdelerle karaboğaz geçme tekniği uygulanarak üst katın duvarları inşa edilmiştir. Kuzey-güney doğrultusunda konumlandırılan bu evin zemin katı, özgün halinde ahır olarak kullanılmıştır. Çantı tekniğiyle inşa edilen evin girişi, batı cephedeki ahşap merdivenlerle sağlanmaktadır. Girişten sonra sofa ve abdestlik alanına geçilmektedir. Kuzey cephesi dışında diğer cepheler pencerelerle dışarı açılmaktadır. Üst kat planı zemin kat planına göre güney yönünde uzatılmıştır. Bu bölümün zemini, taş kaideli üç ahşap direklerle desteklenen ve sofa olarak kullanılan alandır. Ahır bölümünün girişi güney cephenin merkezine yerleştirilmiştir.

Bu alan daha sonraki yıllarda kuruluk olarak değerlendirilmiştir. Yapının batı cephesi hariç, diğer cepheleri yakın tarihlerde çimentoyla sıvanmıştır. Evin kapıları ve pencereleri ahşap doğramadan yapılmıştır. Beşik çatıyla örtülü yapı, alaturka kiremitle kaplanmıştır. Yapının gerek ahır üstü tek mekân plan tipinde inşa edilmesi gerek cephe düzeni gerekse malzeme-teknik özellikleri incelendiğinde 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 7. Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi - Süleyman Bedir Evi (O. Gündoğdu 2024)

Akkaya Köyü Ali Kuzu Evi

Çorum ili Kargı ilçesi Akkaya Köyü, Çetmi Mahallesi'nde Ali Kuzu'ya ait 41°12'27.16" N - 34°40'1.19" E koordinatlarında 1549 m yükseklikte konumlandırılan ev, zemin + 1 kat olarak inşa edilmiştir. Eğimli bir topoğrafyada doğu-batı doğrultusunda konumlandırılmıştır. Arazinin yapısı nedeniyle ana kaya üzerine oturan zemin katta ahır olarak kullanılan mekânın ön tarafı batı yönünde uzatılmıştır. Ahşap direklerle taşınan üst katın sofa bölümü ise abdestlik ve lavabo alanı olarak kullanılmaktadır. Yapıya giriş kuzeybatı cephesinden; ahıra giriş ise batı cephesinden sağlanmaktadır. Ahırın kapısı cephenin merkezine gelecek şekilde düzenlenmiştir. Bu alan daha sonra güney istikametinde genişletilmiştir. Yapının güney cephesi hariç diğer cephelerine pencere yerleştirilmiştir. Karaboğaz geçme tekniğiyle inşa edilen çantı tekniği ile inşa edilen yapının alt katı yedi sırayken; üst katı on sıra ahşap perde duvarla örülmüştür. Kirişler üzerinde batı bölüm uzatılırken doğusu uzatılmamıştır. Diğer yayla evlerinde olduğu gibi yerleşim dağınıktır. Beşik çatıyla örtülü yapının özgün bölümü alaturka kiremitle kaplanmıştır. Yapının gerek ahır üstü tek mekân plan tipinde inşa edilmesi gerek cephe düzeni gerekse malzeme-teknik özellikleri incelendiğinde 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 8. Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi - Ali Kuzu Evi (O. Gündoğdu 2024)

Akkaya Köyü Mahmut Evirgan Evi

Çorum ili Kargı ilçesi Akkaya Köyü, Çetmi Mahallesi'nde Mahmut Evirgan'a ait $41^{\circ}12'29.29''$ N - $34^{\circ}40'1.24''$ E koordinatlarında 1547 m yükseklikte konumlandırılan ev, zemin + 1 kat olarak inşa edilmiştir. Kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilen evin zemin katı, özgün planında karaboğaz geçme tekniğiyle inşa edilerek beş sıra perde duvarla oluşturulmuştur. Üst kat ise toplamda on sıra ahşap perde duvarın bindirme tekniğiyle inşa edilmiştir. Tek mekânlı düzende inşa edilen yapının alt katı direklerle desteklenmektedir. Yapının abdestlik ve lavabo bölümü batı bölümüne, giriş ise doğu'ya yapılmıştır. Mekânlara giriş kapıları üst katta güneydoğu köşesine yerleştirilmişken, zemin katta mekânın merkezine yerleştirilmiştir. Mekânın küçük boyutlardaki pencereleri özgün formunu korumaktadır. Yapıyı oluşturan özlere (tomruk) karaboğaz geçme tekniğine göre uç kısımlarından U biçiminde oyuklar açılmakta ve bu açılan oyuklar sayesinde tomruklar birbirine oturtularak evin duvarları inşa edilmektedir. Örtü, beşik çatı şeklinde oluklu kiremitle kaplanmıştır. Örtünün hasar almasından dolayı yağmur, kar gibi olumsuz hava koşulları eve doğrudan zarar vermektedir. Bu hasarlar yapıda kullanılan ahşabın içerisinde bakteri ve mantar gibi canlıların oluşmasına neden olmaktadır. Tomruklarda renk değişimleri, açılma ve yarılmalardan dolayı yapının strüktürü zarar görmüştür. Yapının gerek ahır üstü tek mekân plan tipinde inşa edilmesi gerek cephe düzeni gerekse malzeme-teknik özellikleri incelendiğinde 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 9. Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi - Mahmut Evirgan Evi (O. Gündoğdu 2024)

Akkaya Köyü Ömer Evirgan Evi

Çorum ili Kargı ilçesi Akkaya Köyü, Çetmi Mahallesi'nde Ömer Evirgan'a ait 41°12'29.85" N - 34°40'1.32" E koordinatlarında ve 1550 m rakımda konumlanan geleneksel konut, zemin + 1 kat olarak inşa edilmiştir. Doğu-batı doğrultusunda yerleştirilen yapının zemin katı, özgün planlamasında ahır işleviyle kullanılmıştır. Yapıya giriş, doğu cephesinde basamaklarla çıkılan kapı aracılığıyla sağlanmaktadır. Sofa ve abdestlik gibi yardımcı mekânlara dair günümüze herhangi bir yapı izi ulaşmamıştır. Bununla birlikte, yapının alt ve üst kat cephelerinde pencere açıklıklarına rastlanmamaktadır. Üst kat duvarları, yedi sıra uzun ve yedi sıra kısa ahşap elemanın bindirme ve geçme tekniğiyle örülmesi suretiyle oluşturulmuştur. Katlar arasında ahşap kirişler kullanılarak hem zemin katın tavanı hem de üst katın döşemesi teşkil edilmiştir. Yapının toprakla temas eden alt bölümlerinde, ahşap malzemenin nem ve biyolojik bozulmalardan korunması amacıyla taş kaideler kullanılmıştır. Bu yöntem, geleneksel yayla evlerinde sıklıkla başvurulan bir koruma tekniğidir. Üzeri beşik çatı ile örtülen yapı, alaturka kiremitle kaplanarak tamamlanmıştır. Plan tipi, cephe düzeni, yapı malzemesi ve inşa teknikleri dikkate alındığında, söz konusu yapının 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 10. Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi - Ömer Evirgan Evi (O. Gündoğdu 2024)



Şekil 11. Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi Yayla Evlerinin Coğrafi Konumu, Google, Google Maps.

Çobanlar Köyü Eynönü Yaylası Çantı Ev 1

Çorum ili Kargı ilçesi Çobanlar Köyü, Eynönü Yaylası'nda bulunan $41^{\circ}14'15.22''$ N - $34^{\circ}33'27.56''$ E koordinatlarında 1567 m yükseklikte konumlandırılan ev, zemin + 2 kat olarak inşa edilmiştir. Eğimli topoğrafyada doğu-batı doğrultusunda konumlandırılan bu evin zemin katı, ahır olarak kullanılıp katın aydınlatılması ve havalandırılması için pencere açıklığı bulunmaktadır. Bu tip yamaç yerleşimlerinde evlerin konumlandırılması kot farkını kendiliğinden sağladığı için eğimin yönüne doğru mekânı uzatarak kullanmak, alt katta bir odanın oluşmasını sağlamaktadır. Bu evde de aynı durumun uygulandığı anlaşılmaktadır. Kuzeydeki büyük kayanın alt ve üst kat özleri için sağlam zemin oluşturması inşa teknikleri açısından tercih edilen bir durum olmuştur. Bu kayanın üzeri birinci kat için zemin, alt kat için tavanın desteklenmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte ahşabın kaya üzerine yerleştirilmesi, malzemeyi yağışlar nedeniyle oluşacak nemden, depremde oluşacak tahribattan ve haşerelerden korumaktadır. Birinci kat küçükbaş hayvanların kullanımına ayrılırken onun üzerindeki mekân büyükbaş hayvanların yaşam alanıdır. Yayla mimarisinin en önemli unsuru hayvancılık sonucu ortaya çıkan ihtiyaçların yaşam alanının

elverdiği ölçüde biçimlenmesidir. Bu arazide temel geçim kaynağının hayvancılık olması buna yönelik alanların çeşitlenmesini sağlamaktadır. Bu evde iki katın hayvanlar için ayrılması bir bakıma en üst mekânın konforunu oluşturmaktadır. Coğrafyanın eğilimli yapıda olması, oksijenin bol olması ve katların yükseldikçe görüş alanı vermesi gibi hususlar bu yapılarda yaşam şartlarını konforlu hale getirmektedir. Bir anlamda da malzemenin teknikle buluşması sonucu mukavemet oluşturan dayanaklı bir inşa sisteminin oluşmasını sağlamıştır. Kuzey cephenin darabana ile kapatılması ısı kaybının önüne geçmek ve yağışlardan sakınmak maksadıyla yapılmaktadır. Cephelerde pencerelerin sayısının az olması da bu nedenledir. Buna ek olarak ölçülerinin küçük olması bu yapıların özgün mimari formunu koruduğunu göstermektedir.

Eğimli arazide zemin kat yedi sıra ahşap perde duvar örgüyle yükselirken onun üzerindeki kirişler doğu istikamette uzatılarak üstteki mekân için destek oluşturma, alanı genişletme hedeflenmiştir. Zemin kata giriş kuzey cephesindeki tek kapıyla sağlanmaktadır. Bu katın tek açıklığı ahırın gübresini doğu cephesinden atmaya yarayan pencere oluşturmaktadır. Kirişlerin üzerinde ise sekiz sıra ahşap perdenin üst üste yerleştirilmesiyle birinci kat oluşturulmuştur. Bu katın cepheleri de sağır olup giriş kapısı ve gübreyi atmak için kullanılan merkezdeki pencere dışında başka açıklık bulunmamaktadır. Arazinin üst kotundaki giriş sayesinde büyükbaş hayvanların yaşam alanlarına ulaşmaları kolaylaştırılmıştır. Bunun üzerinde de sofa alanını oluşturmak için doğu yönüne doğru uzayan bir alan bulunmaktadır. Merdivenler yapının batı köşesinden başlamak üzere doğu köşesine kadar uzanarak sahanlıkla sofaya bağlanmaktadır. Doğru cephesi’de darabana ile kapatılarak bir pencereyle sofa alanı aydınlatılmıştır. Karaboğaz geçme tekniğiyle inşa edilen bu evler beşik çatıyla örtülmektedir. Yapının gerek ahır üstü mekânları gerek cephe düzeni gerekse malzeme-teknik özellikleri incelendiğinde 20. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 12. Çobanlar Köyü - Eynönü Yaylası Çantı Ev 1 (O. Gündoğdu 2024)

Çobanlar Köyü Eynönü Yaylası Çantı Ev 2

Çorum ili Kargı ilçesi Çobanlar Köyü, Eynönü Yaylası'nda bulunan $41^{\circ}14'15.77''$ N - $34^{\circ}33'28.55''$ E koordinatlarında 1561 m yükseklikte konumlandırılan ikinci ev, zemin + 1 kat olarak inşa edilmiştir. Eğimli topoğrafyada doğu-batı doğrultusunda konumlandırılan bu evin zemin katı, ahır olarak kullanılmıştır. Karaboğaz geçme tekniğinde inşa edilen yapının zemin katı, doğu istikametinde direklerle desteklenmektedir. Orta bölümde geçmelerin olduğu alan taş bloklara oturtularak ahşap yapıda mukavemet elde edilmiştir. Arazi eğiminin doğuya doğru olması bu alanın alt kotunda oluşacak boşluğun direklerle taşınmasını gerekli kılmıştır. Yapının doğusundaki bu alan küçükbaş hayvanlara, batısındaki alan ise büyükbaş hayvanlara ayrılmıştır. Yapının batı bölümü yamaca yaslanarak mukavemet oluşturulmuştur. Birinci kata çıkış güney cepheye yerleştirilen merdivenle sahanlık ve sofa alanına ulaşmaktadır. İnsanların yaşam alanı batı bölüme doğru uzatılarak ahırın üstüne yerleştirilmiştir. Isı kaybını önlemek amacıyla uygulanan bu yöntem kırsal mimarinin en çok tercih edilen unsurlarından birisidir. Merdivenlerin cephesi darabanalarla kapatılmıştır. Yapının sofa alanı diğer örneklerle göre büyük tutularak iki oda şeklinde düzenlenmiştir. Sofaya açılan odanın doğu istikametinde genişletilmek amacıyla uzatıldığı kirişlerden anlaşılmaktadır. Zeminden itibaren direklere oturtulan özlerin üzerinde kirişler ve dokuz ahşap perde duvar çantı tekniğiyle yerleştirilmiştir. Yatay ahşapların üzerine bir sıra dikey bir sıra yatay ahşap yerleştirilerek kirişler sayesinde tavan ve zemin

meydana getirilmiştir. Daha sonra odaların başladığı alanda toplamda on sıra perde duvarla yapının üst kotu oluşturulmuştur. Beşik çatıyla örtülü yapı, alaturka kiremitle kaplanmıştır. Ancak yapının örtüsünde bakımsızlıktan dolayı deformasyon ve yıkım meydana gelmiştir. Yapının gerek ahır üstü tek mekân plan tipinde inşa edilmesi gerek cephe düzeni gerekse malzeme-teknik özellikleri incelendiğinde 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 13. Çobanlar Köyü - Eynönü Yaylası Çantı Ev 2 (O. Gündoğdu 2024)

Çobanlar Köyü Eynönü Yaylası Çantı Ev 3

Çorum ili Kargı ilçesi Çobanlar Köyü, Eynönü Yaylası'nda, 41°14'16.10" N - 34°33'29.65" E koordinatlarında ve 1560 m rakımda konumlanan ev, zemin + 1 katlı olarak inşa edilmiştir. Doğu-batı doğrultusunda ve eğimli bir topoğrafyada yer alan yapının zemin katı ahır olarak kullanılmıştır. Arazi eğimini telafi etmek amacıyla zemin kat, ahşap direkler üzerine oturtularak tesviye edilmiştir. Bu katta yedi sıra ahşap perde duvar örülerek taşıyıcı sistem oluşturulmuş, üzerine yerleştirilen kirişlerle üst katın tabanı teşkil edilmiştir. Yapının diğer örneklerden farklı olarak hem kuzey hem güney yönlerinde mekânsal genişlemelere sahip olduğu görülmektedir. Kuzey cephedeki merdivenlerle sofa alanına ulaşılmakta, abdestlik ve lavabo gibi yardımcı mekânlar ise kuzey-güney doğrultusunda uzatılan özler aracılığıyla genişletilmiştir. Benzer şekilde, doğu cephede de sofanın uzatılmasıyla yaşam alanı büyütülmüştür. Zemin kattaki ahır bölümüne batı cepheden, üst kata ise güney cepheye eklenen merdivenlerle erişilmektedir. Üst katın tüm cepheleri ile merdiven bölümü darabanalarla kapatılarak mekân korunmuştur. Ahırda hayvan gübresinin dışarı atılmasını sağlayan doğu cephedeki pencere açıklığı, bu alanın evin arka kısmı olduğunu göstermektedir. Yapı, yöreye özgü karaboğaz geçme tekniğiyle inşa edilmiş olup

üzeri Marsilya tipi kiremit kaplı beşik çatı ile örtülmüştür. Plan tipi, cephe düzeni, yapı malzemesi ve inşa tekniği dikkate alındığında, bu konutun 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 14. Çobanlar Köyü - Eynönü Yaylası Çantı Ev 3 (O. Gündoğdu 2024)



Şekil 15. Çobanlar Köyü - Eynönü Yayla Evlerinin Coğrafi Konumu, Google, Google Maps.

Uzunyurt Köyü Çantı Ev

Çorum ili Kargı ilçesi Uzunyurt Köyü, Yayla Mahallesi'nde 41°14' 10.15" N - 34° 29' 6.66" E koordinatlarında 1337 m yükseklikte konumlandırılan ev, zemin + 1 kat olarak inşa edilmiştir. Doğu-batı doğrultusunda konumlandırılan bu evin zemin katı ahır olarak kullanılmıştır. Yapının uzun zamandır kullanılmaması önemli ölçüde tahribata uğramasına yol açmıştır. Karaboğaz geçme tekniğiyle inşa edilen yapının ahır bölümü yedi sıra özüün, bindirme tekniğiyle üst üste yerleştirilmesiyle beden duvarları oluşturulurken onun üzerine binen kirişlerle üst katın tabanı oluşturulmaktadır. Bu bölümde de yedi sıra ahşap perde duvar karaboğaz geçme tekniğiyle üst üste yerleştirilerek birinci kat yükseltilmiştir. Güney cepheden merdivenlerle çıkılarak girişe varılarak kuzeydoğu köşesine açılan kapıdan iç mekâna girilmektedir. Bugün kullanılamaz olan yapının örtüsü tamamen yıkılmıştır. Yapının gerek ahır üstü tek mekân plan tipinde inşa edilmesi

gerek cephe düzeni gerekse malzeme-teknik özellikleri incelendiğinde 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.



Şekil 16. Uzunyurt Köyü - Yayla Mahallesi Çantı Ev (O. Gündoğdu 2024)



Şekil 17. Uzunyurt Köyü - Yayla Mahallesi Çantı Ev'in Coğrafi Konumu, Google, Google Maps.

Değerlendirme

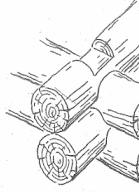
Yaylalar, geleneksel yaşam pratiklerinde önemli bir rol oynayan ve mevsimsel kullanıma dayalı stratejik alanlardır. Yaz aylarında hayvancılık faaliyetleri, hayvansal ürün üretimi ve rekreasyonel amaçlı kullanımıyla bölge ekonomisine ve sosyal yaşantıya katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, yaylaların yerel toplumların geçim stratejilerinde ve kültürel dokusunda merkezi bir

konuma sahip olduğu söylenebilir. Çorum il sınırları içerisinde özellikle Kargı ve kuzey ilçelerinde, Karadeniz Bölgesi'nin karakteristik iklim özellikleri ve kültürel mirası görülebilmektedir. Bu coğrafyada, topoğrafik yapı ve kültürel öğeler Karadeniz'le benzerlik göstermektedir. Ahşap işçiliğinin geleneksel formlarından olan çantı yapılar, bölgede yaygın şekilde karşılaşılan mimari unsurlardır. Bu tür yapılar arasında türbeler, ambarlar, samanlıklar, aralıklar, camiler ve mektepler yer almaktadır.

Giriş cephelerinde zemine paralel yerleştirilen ahşap hatılların ortası kanal şeklinde oyularak dikme elemanların bu kanallara geçirilmesiyle inşa edilen bu yapıların diğer cephelerinde karaboğaz ve kurtboğaz geçme teknikleri uygulanmıştır. Yaklaşık bir insan boyutundaki duvar yüksekliği nedeniyle “Yer Ev” olarak adlandırılan bu yapıların benzer örneklerine Osmancık ilçesinin köylerinde de rastlanmıştır. Tahrip olmuş örneklerde iç mekânda merkezi konumda bir ocak ve yan duvarlara bitişik sedirler tespit edilmiştir. Zaman içinde mimaride gözlenen gelişmeler, mekân kurgusunun çeşitlenmesi ve kat sayısının artması şeklinde kendini göstermiştir. Özellikle zemin kat üzerine birinci katın eklendiği “ahır üstü ev” tasarımları yaygınlık kazanmış daha gelişmiş örneklerde ise zemin + birinci kat + ikinci kat düzeninde fonksiyonel dağılım gözlemlenmiştir. Bu tip yapılarda zemin katta küçükbaş, birinci katta büyükbaş hayvanların barındırıldığı en üst katın ise insan yaşam alanı olarak düzenlendiği belirlenmiştir. Yapıların konumlandırılmasında topoğrafyanın belirleyici rol oynadığı, eğimli arazilerde batıdan doğuya eğim durumunda girişin batı yönündeki düz zemine yapıldığı ve doğu yönüne uzatılan yapı köşelerine destek direkleri yerleştirildiği gözlemlenmiştir. Bu strateji sayesinde hem ek kat kazanılmış hem de yapı yükünün eşit dağılımı sağlanarak strüktürel stabilite artırılmıştır. Katlar arasında uzatılan kirişlerle üst katlarda mekân ölçülerinin genişletilebildiği tespit edilmiş olup bu detaylar bölgenin mimari gelişim sürecini yansıtan karakteristik özellikler olarak değerlendirilebilir. Çalışma bulguları, geleneksel çantı mimarisinin teknik evrimi ve yöresel uygulamaları hakkında önemli veriler sunarken aynı zamanda kırsal mimari mirasın korunması ve belgelenmesi açısından da değerli bir kaynak oluşturmaktadır.

Yaylaların yerleşimlerinin artması, bölge nüfusunda artışa ve yerleşim faaliyetlerinin çeşitlenmesine yol açmıştır. Bu demografik değişim, konut mimarisinde farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Yayla yerleşimcileri, bölgedeki orman kaynaklarından yük hayvanları vasıtasıyla taşınan çam tomruklarını işleyerek yapı malzemesi olarak kullanmışlardır. Temel inşa tekniği olarak tomrukların kabukları soyulduktan sonra her iki ucuna “U” şeklinde geçme yuvaları açılmış ve bu elemanlar birbirleri üzerine bindirilerek strüktür oluşturulmuştur. Ekonomik durumu elverişli aileler ise tomrukları daha detaylı işleyerek yapılarını inşa etmişlerdir. Orman kaynaklarına erişimin kolay olduğu bölgelerde, işçilik ve maliyet dengeleri gözetilerek inşaat faaliyetleri yürütülmüştür. Çantı tekniği, mekânların genişlemesine ve çok katlı yapılaşmaya imkân tanımıştır. Kargı yayla yerleşimlerinde karaboğaz ve kurtboğaz geçme teknikleriyle inşa edilmiş çeşitli yapı örnekleri tespit edilmiştir. Bu yapıların mekânsal organizasyonu geleneksel konut mimarisi prensiplerini yansıtmaktadır. Mekânsal düzenlemede, merdivenle çıkılan sahanlığı takiben bir sofa alanı ve buradan mahrem mekânlara geçiş sağlayan kapı düzenlemeleri

görülmektedir. Yüksek katlarda ve manzaraya hâkim noktalarda konumlandırılan sofa mekânları, yaz kullanımı için özel olarak tasarlanmış olup geniş pencere açıklıklarıyla donatılmıştır. Daha mütevazı ölçekli yapılarda ise kapalı mekân önüne uzatılan kirişlerle oluşturulan balkon benzeri düzenlemeler, yaşam alanlarını dışarı taşıyarak sofa işlevi görmüştür. Kargı yayla evlerinin mimari karakteristiği, kırsal yaşam geleneğinin mimariye yansması olarak değerlendirilebilir. Karşılaştırmalı analizler bu yapıların Sinop, Trabzon, Bolu ve Osmaniye yörelerindeki yayla evleriyle terminolojik farklılıklara rağmen benzer mimari özellikler taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Anadolu'nun farklı coğrafyalarındaki yayla mimarisinin ortak bir kültürel miras çerçevesinde şekillendiğine işaret etmektedir.

Çorum-Kargı (O. Gündoğdu: 2024)	Çorum-İskilip (Ertürk, vd., 2000:70)	Sinop Ayancık Otmanlı Köyü (Bayraktar, 2022: 559)	Artvin (Karpuz, 1987:171)	Konya- Beyşehir (Karpuz, 1987:171)
				

Şekil 18. Farklı Şehirlerin Çantı Uygulamaları

Bu çalışma kapsamında farklı bölgelerdeki yayla evleri, kat sayısı, kat düzeni, malzeme kullanımı, yapım teknikleri ve örtü sistemleri açısından karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İncelenen örnekler arasında yer alan İskilip yayla evleri, ahşap çantı tekniğiyle inşa edilmiş olup genellikle zemin + 1 kat şeklinde düzenlenmiştir. Yapılarda zemin kat taş malzeme ile üst kat ise tomruk kullanılarak oluşturulmuştur. Yapının fonksiyonel dağılımı incelendiğinde, zemin katın ahır, üst katın ise konut amacıyla kullanıldığı belirlenmiştir. Katlar arasındaki erişim, yapının doğu ve batı cephelerine konumlandırılmış dış merdivenler aracılığıyla sağlanmaktadır. Bu durum, geleneksel kırsal konut mimarisinde sıkça karşılaşılan işlevsel kat ayrımına ve erişim düzenine işaret etmektedir. Merdivenlerin sonunda yer alan çardaklar hem açık hem de kapalı olarak tasarlanmıştır. Mekânsal organizasyonda, bazı örneklerde çardaktan doğrudan odaya geçiş sağlanırken, bazılarında ise çardak ile oda arasında sütçük adı verilen ara mekânlar bulunmaktadır.³² Bu plan şemasının benzer örneklerine Kargı ilçesinin dağlık köylerinde de rastlanmaktadır. Bölgeler arasındaki bu mimari benzerlikler farklı coğrafyalardaki yayla yerleşimlerinin ortak yaşam pratikleri ve ihtiyaçlar doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Özellikle kat fonksiyonlarının dağılımı ve dikey sirkülasyon çözümlerindeki paralellikler, geleneksel yayla mimarisinin bölgesel farklılıklara rağmen ortak bir tasarım anlayışı geliştirdiğine işaret etmektedir.

³² Mustafa Ertürk vd., "İskilip'te Yaylacılık", *Doğu Coğrafya Dergisi* 6/4 (2000), 69-70.



Şekil 19. İskilip - Madanlar ve Kargı Yayla Evlerinden Genel Görünüm (O. Gündoğdu 2024)

Farklı coğrafi bölgelerdeki yayla evleri, benzer işlevsel ihtiyaçlara rağmen yerel malzeme ve teknik farklılıklarla şekillenmiştir. Trabzon Akçaabat'ta (Düzköy Yaylası) bulunan A. Kemal Akçiçek Evi, zemin + 1 kat düzeninde inşa edilmiş olup üst katta aşhane ve kiler yer almaktadır. Yapının baş kısmında odunluk bulunurken, malzeme kullanımında zemin katta taş diğer yerlerde ahşap tercih edilmiştir. Bolu Yünlü Yaylası'ndaki bir ev de çantı tekniğiyle inşa edilmiş olup zemin kat ahır olarak kullanılmaktadır. Kuzey ve doğu cephelerinde açık hanay bulunan yapı, tek odalı plana sahiptir. İç mekânda ocak yer alırken hanay bölümünün sonunda hela bulunmaktadır. Örtü malzemesi olarak kiremit kullanılmıştır. Artvin Şavşat Aşağı Kocabey Yaylası'ndaki bir diğer örnekte çantı tekniğiyle iki katlı olarak inşa edilmiştir. Zemin kat ahır ve danalık olarak kullanılırken, yapımında taş malzeme tercih edilmiştir. İç mekân tek odalı tasarlanırken bir bölümü sütlük olarak düzenlenmiştir. Oda içinde ocak ve yan sedirler bulunmaktadır.³³

³³ Karpuz - Bakır, "Türkiye'de İkinci Konut Olarak Yayla, Mezra ve Tatil Evleri", 305-306.



Şekil 20. Artvin Şavşat Aşağı Kocabey Yaylası (sol iki foto)³⁴ ile Osmaniye ili Zorkun Yaylası Örneği (sağ foto)³⁵

Osmaniye ili Yarpuz Çayı Havza Yaylası'nda yer alan konutlar, genel olarak “basit” ve “çağdaş” olmak üzere iki temel tipolojide sınıflandırılmaktadır. Basit tipteki yapılarda yapı malzemesi olarak ahşap tercih edilmiştir. Çatı örtüsü olarak ise kiremit ya da çinko sac malzemeler kullanılmıştır. Bu konutlarda zemin kat, ortalama 1-2 metre yüksekliğe sahip olup genellikle mutfak ve kiler gibi servis mekânları olarak işlevlendirilmiştir. Üst katta ise bir veya iki odanın yanı sıra, ön bölümde yer alan bir sofa mekânına yer verilmiştir.³⁶ Kargı yayla evlerinde de benzer bir düzen görülmekte olup üst katlar tek veya iki odalı plan şemasıyla sofa bölümü içermektedir. Bu örnekler, farklı bölgelerdeki yayla mimarisinin ortak işlevsel gereksinimler doğrultusunda şekillendiğini ancak yerel malzeme ve tekniklerle çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Osmaniye Zorkun Yaylası'nda geleneksel ahşap yapılar genellikle tek katlı ve tek odalı formda inşa edilirken, iki katlı örneklerde alt kat mutfak, üst kat ise balkon ve yatak odası şeklinde düzenlenmiştir. Çağdaş yapılarda örtü malzemesi olarak sac kullanımı yaygınlık göstermektedir. Bu durum, yayla mimarisinde geleneksel yapım tekniklerinden modern inşaat yöntemlerine geçiş sürecini yansıtmaktadır. Yerleşim dokusundaki dönüşümü anlamak açısından önemli veriler sunmaktadır.³⁷

³⁴ Türkiye Kültür Portalı, “<https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/artvin/gezilecekyer/kocabey-kislasi>” (Erişim 22 Haziran 2025).

³⁵ Osmaniye Belediyesi, “<https://osmaniye-bld.gov.tr/kentimiz/osmaniye-guzellikleri>” (Erişim 22 Haziran 2025).

³⁶ Mehmet Tıraş, “Yarpuz Çayı Havzasında Yayla Yerleşmeleri”, *Doğu Coğrafya Dergisi* 14/22 (2009), 25-26.

³⁷ Mehmet Tıraş, “Zorkun Yaylası”, *Türk Coğrafyası Dergisi* 36 (2001), 165.



Şekil 21. Kargı Yayla Evlerine Örnek (O. Gündoğdu 2024)

Giresun Kulakkaya yaylalarında çağdaş ve geleneksel olmak üzere iki farklı mesken tipi gözlemlenmiştir. Geleneksel yapılar tek katlı veya zemin + 1 katlı olarak inşa edilmiş, tek katlı örneklerde ahşap duvar sistemleri ile sac örtü malzemesi kullanılmıştır. Zemin + 1 katlı yapılarda ise zemin kat taş malzeme ile inşa edilirken, birinci kat karkas sistemle oluşturulmuştur. Örtü sisteminde her iki tipolojide de sac malzeme tercih edilmiş, kırma ve beşik çatı formları uygulanmıştır. Fonksiyonel dağılım açısından zemin katlar ahır olarak kullanılırken, birinci katlar yaşam alanı olarak düzenlenmiştir. Bu mimari özellikler, yayla yerleşimlerindeki geleneksel yapılm teknikleri ile çağdaş malzeme kullanımının bir sentezini yansıtmaktadır.³⁸ Akçaabat yayla evleri zemin + 1 kat düzeninde inşa edilmiş olup zemin kat ahır, ikinci kat ise aşhane ile iki odadan oluşmaktadır. İç mekânda sedirler ve merkezi konumda bir ocak bulunmaktadır. Ayrıca misafirler için tahsis edilmiş zemin + 1 katlı yayla odaları mevcuttur. Abant Tabiat Parkı'ndaki yayla evlerinde ise ahşap ve taş malzeme kullanılmış, benzer şekilde zemin + 1 kat plan tipi uygulanmıştır. Bu yapılarda da zemin kat ahır olarak kullanılmıştır. Her iki bölgedeki yapılar, yayla yaşamının ortak ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmiş olmakla birlikte, yerel malzeme kullanımı ve mekânsal organizasyon açısından bölgesel karakteristikler sergilemektedir.³⁹

Yayla mimarisi, coğrafi koşullar, iklimsel özellikler ve sosyo-ekonomik faktörler doğrultusunda bölgesel farklılıklar göstermekle birlikte temel işlevsel benzerlikler taşımaktadır. Kargı ilçesindeki yayla yapıları, Zorkun Yaylası'ndaki tek katlı ve zemin + 1 katlı yapılarla karşılaştırıldığında genellikle zemin + 1 kat düzeninde inşa edilmiş olup bu organizasyonun temelinde hayvancılık faaliyetlerinin yattığı görülmektedir. Yayla yerleşimlerinde ahır ve konut birimlerinin işlevsel bütünlük içinde tasarlandığı, mekânsal düzenlemelerin yerel gereksinimlere göre şekillendiği tespit edilmiştir. Kargı yapılarında belirgin mimari unsur olarak karşımıza çıkan "sofa" mekânı, İskilip'te "çardak", Akçaabat'ta "aşhane", Şavşat Aşağı Kocabay Yaylası'nda ise yine "sofa" olarak farklı biçimlerde tezahür etmekte, bu durum yayla mimarisinin bölgesel çeşitliliğini ve fonksiyonel adaptasyonunu ortaya koymaktadır. Açık veya kapalı olarak düzenlenen bu mekânlar, sosyal ve ekonomik işlevleriyle yerel yaşam pratiklerinin mimariye yansımaları temsil etmektedir. Kargı yayla evlerinin inşasında bölgenin orman varlığı nedeniyle ahşap malzemenin

³⁸ İbrahim Sezer, "Doğu Karadeniz'de Gelişme Potansiyeli Yüksek Bir Yayla Turizm Merkezi: Kulakkaya Yaylası", *Doğu Coğrafya Dergisi* 20/34 (2015), 103-105.

³⁹ Mehmet Tunçer, "Geleneksel Yayla Mimarisi ve Sorunları: Örnek Abant Yaylaları", *Köroğlu ve Yayla Kültürü Canlandırma ve Yaşatma Projesi Çalıştay Programı* (Bolu, 2011), 3-4.

yoğun olarak kullanıldığı, subasmanlarda taş malzemeye yer verildiği gözlemlenmiştir. Bu malzeme seçimi hem yapısal dayanıklılık hem de termal konfor açısından avantajlar sunmaktadır. Çantı tekniğiyle inşa edilen yapılarda ahşap kütüklerin çentiklenerek birleştirilmesi yöntemi uygulanmış, örtü sistemlerinde ise iklimsel gereksinimler doğrultusunda kiremit ve çinko sac gibi malzemeler tercih edilmiştir. Bu mimari özellikler, yayla yerleşimlerinin sadece barınma ihtiyacını karşılamakla kalmayıp aynı zamanda bölgesel kültürün ve yaşam biçiminin somut ifadeleri olduğunu göstermektedir.

Tablo 2. Kargı Yayla Evlerinin Farklı Yayla Evleriyle Karşılaştırılması

Yayla Örnekleri	Kat Sayısı	Kat Düzeni	Malzeme	Teknik	Örtü
Kargı Yayla Evleri	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev (Sofa)	Taş+ Ahşap	Çantı	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
İskilip Yayla Evleri (Ertürk, vd., 2000: 69-70-71)	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev (Çardak)	Taş+ Ahşap	Çantı	İnce Dilimlenmiş Tahta
Akçaabat Yayla Evi (Karpuz vd., 1991: 304-305)	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev (Aşhane)	Taş+ Ahşap	Çantı	Hartama
Şavşat Aşağı Kocabey Yayla Evi (Karpuz vd., 1991: 304-305)	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev (Ayvan/Sofa)	Taş+ Ahşap	Çantı	Hartama
Yünlü Yayla Evi (Karpuz vd., 1991: 304-305)	Zemin + 1 Katlı	Ahır+ Ev (Hanay/Sofa)	Belirtilmemiş	Çantı	Kiremit

Abant Yayla Evleri (Tunçer, 2011: 3-4)	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev	Taş+ Ahşap	Çantı	Beşik Çatı
Zorkun Yayla Evleri (Tıraş, 2001: 164-165-166)	Tek Katlı Zemin + 1 Kat	Ev Mutfak-Oda	Ahşap		Çinko Sac
Tonya İlçesi Yayla Evleri (Zaman, 2011: 234, 235, 236.)	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev	Taş+ Ahşap	Çantı	Çinko Sac
Kulakkaya Yayla Evleri (Sezer, 2015:103-104-105)	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev	Taş+ Ahşap	Çantı	Beşik-Kırma Çatı
Kayabaşı Yayla Evleri (Çavuş, vd., 2011: 208-209)	Zemin + 1 Kat	Ahır+ Ev	Taş+ Ahşap	Çantı	Çinko Sac

Tablo 3. Kargı İlçesi Yayla Evlerinin Mimari Özellikleri

Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi Yayla Evleri					
Yapı Adı/ Görseli	Kat Sayısı	Kat Düzeni	Malzeme	Teknik	Örtü
	Tek Kat	Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı

	Zemin + 1 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
	Zemin + 1 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
	Zemin + 1 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
	Zemin + 1 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
	Zemin + 1 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
Çobanlar Köyü - Eynönü Yayla Evleri					
	Zemin + 2 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
	Zemin + 2 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı

	Zemin + 2 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Kiremit Kaplı Beşik Çatı
Uzunyurt Köyü - Kargı Mahalle Yayla Evi					
	Zemin + 1 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Beşik Çatı (Yıkılmıştır)
Tepelice Köyü - Yayla Mahallesi Yayla Evleri					
	Zemin + 1 Kat	Ahır + Ev	Taş + Ahşap	Çantı (Karaboğaz)	Beşik Çatı

Sonuç

Bu çalışma, Çorum ili Kargı ilçesine bağlı dört farklı yayla alanında (Akkaya Köyü - Çetmi Mahallesi, Tepelice Köyü - Yayla Mahallesi, Uzunyurt Köyü - Kargı Mahallesi ve Çobanlar Köyü - Eynönü Mahallesi) sürdürülen geleneksel yaylacılık faaliyetlerini incelemeyi; bu faaliyetlerin mekânsal ve mimari yansımaları üzerinden kırsal yaşam biçiminin somut kültürel miras üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada, yaylacılığın sürekliliği, mekânsal örgütlenmesi ve yapılaşma biçimleri analiz edilerek, geleneksel üretim ve yaşam pratiklerinin kültürel mirasa katkısı değerlendirilmektedir. Türkistan'dan Anadolu'ya uzanan tarihsel göç sürecinde taşınarak kuşaktan kuşağa aktarılan yaylacılık kültürü, günümüzde Kargı ilçesinde hâlâ canlılığını koruyan önemli bir sosyo-ekonomik ve kültürel pratik olarak varlığını sürdürmektedir. İncelenen dört yayla alanı, 4342 sayılı Mera Kanunu kapsamında köy halkına tahsis edilmiş olup, bu alanlarda gerçekleştirilen kullanım, bakım, ıslah ve denetim süreçleri yasal düzenlemeler çerçevesinde sürdürülmektedir. Bu durum, yaylacılığı yalnızca geleneksel bir yaşam biçimi olarak değil aynı zamanda güncel yasal ve yönetsel çerçevelerle ilişkilendirilen dinamik bir uygulama alanı olarak da ortaya koymaktadır.

Yayla alanlarının iklimsel ve topoğrafik koşulları, yapıların yerleşim düzeni ve malzeme tercihleri üzerinde belirleyici olmuştur. Ulaşım güçlükleri ve yerel kaynakların sınırlılığı gibi

ekonomik etkenler, yapıların ahşap malzeme kullanılarak ve arazinin eğimine uygun biçimde inşa edilmesini teşvik etmiştir. Genellikle zemin + 1 veya zemin + 2 katlı olarak tasarlanan yapılarda, alt katlar hayvan barınağı (ahır), üst katlar ise konut olarak işlevlendirilmiştir. Bu mekânsal organizasyon, hem hayvanların sağlıklı koşullarda barınmasına olanak tanımakta, hem de kullanıcıların mevsimsel iklim değişimlerine karşı konforlu bir yaşam sürmelerine katkı sağlamaktadır. Özellikle alt katların kış aylarında ısıyı muhafaza etmesi, yaz aylarında ise serinlik sağlaması, geleneksel bilgi birikiminin çevresel koşullara duyarlı ve sürdürülebilir bir anlayışla biçimlendiğini göstermektedir. Ayrıca bu alanlarda gözlemlenen yer evlerin zamanla yayla yerleşimlerine dönüşmesi, kırsal mekân üretiminin dinamik yapısını ve nüfus artışıyla birlikte ortaya çıkan mekânsal ihtiyaçlara yerel çözümler üretildiğini ortaya koymaktadır. Yerleşimlerin başta hayvancılığa dayalı geçimlik ekonomiyle ilişkilendirilmesi, yapıların işlevsel ve biçimsel özelliklerini doğrudan etkilemiştir.

Günümüzde ise geleneksel yapı tekniklerinin modern yapı malzemeleriyle birleştiği yeni inşa pratikleri yaygınlaşmakta; bu durum yapıların dayanıklılığını artırmakla birlikte, geleneksel mimari kimliğin aşınmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda, Kargı yaylaları yalnızca ekonomik üretim alanları değil aynı zamanda tarihsel ve kültürel değerlerin mekânda somutlaştığı önemli miras alanlarıdır. Bu mirasın korunması, geleneksel yapıların tahrip edilmeden onarılması ve yerel inşa tekniklerinin belgelenecek yaşatılması; hem kültürel sürekliliğin sağlanması hem de kırsal kimliğin gelecek kuşaklara aktarılması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu doğrultuda gerçekleştirilecek disiplinlerarası çalışmalar; mimarlık, halkbilimi, coğrafya ve kırsal kalkınma gibi farklı uzmanlık alanlarının iş birliğiyle zenginleşebilir ve sürdürülebilir kültürel koruma politikalarına katkı sunabilir. Kırsal mimarinin ve yaylacılık kültürünün korunarak geleceğe taşınması, yalnızca yerel değil ulusal ölçekte de kültürel çeşitliliğin devamlılığı açısından stratejik bir önem taşımaktadır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Yazar Katkı Oranı

Bu makalede katkı oranları sorumlu yazar (Oktay GÜNDOĞDU) (%50), ikincil yazar (Nihal YAŞAR) (%50), olarak belirtilmiştir.

Destekleyen Kurum

Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'nin ILH19001.24.001 nolu proje desteği ile gerçekleştirilmiştir.

Proje Numarası

Bu çalışma, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı izniyle yürütülen "Çorum İli ve İlçelerinde Türk-İslam Dönemi Yüzey Araştırması" [Proje Numarası-YA011904(2024)] projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir.

Teşekkür

Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı'na, Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'ne ve 2024 Yılı Yüzey Araştırması Ekibine teşekkür ederiz.

Kaynakça

- Ak, Mehmet. "Anamas Yaylaları ve Yörükler". *Asya Studies* 6/2 (2018), 1-6.
- Akdeniz, Halil. "Meraların Tüzel Yapısı ve Bir Örnek Olay". *Harita ve Kadastro Mühendisliği Dergisi* 84 (1998), 78.
- Alagöz, Celal Arif. "Türkiye’de Yaylacılık Araştırmaları". *Türkiye Coğrafyası Dergisi* 2 (1993), 1-52.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Mimari Çağının Menşei Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti-İstanbul Enstitüsü Bahâ Matbaası, 1966.
- Bedirhan, Yaşar. *İslâmiyet Öncesi Türk Kültürü ve Uygarlığı*. Ankara: Eğitim Akademi Yayınları, 2009.
- Çorum İl Özel İdaresi. "İlçe Haritaları-Kargı". 2025. Erişim 03 Nisan 2025. <http://www.corumozelidare.gov.tr/kurumlar/corumozelidare.gov.tr/HARITALAR/Ilce-Ozel-Idare-Haritalar/2024-HARITALAR/KARGI.pdf>
- Durdu, Ayşe. *Giresun’da Yayla Kültürü ve Geleneksel Yayla Evleri (Alucra ve Yağlıdere)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Emiroğlu, Mecdi. *Bolu’da Yaylalar ve Yaylacılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1977.
- Eroğlu, Beyza. *Mersin Yayla Kültürü Üzerine Halkbilimsel Bir İnceleme*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ertürk, Mustafa vd. "İskilip’te Yaylacılık". *Doğu Coğrafya Dergisi* 6/4 (2000), 55-73.
- Google. Google Maps. Erişim 12 Ocak 2019. <https://www.google.com/maps>
- Gümüşçü, Osman. "Yaylak ve Kışlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3-Ek2/669-670. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Gündoğdu, Oktay. "Geleneğin Devamı Çorum/Bayat’ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Camiler". *İSTEM* 43 (Haziran 2024), 381-406.
- Gündoğdu, Oktay. "Sosyo-Kültürel Mirasın Buluşma Noktası: İskilip’teki Köy Odalı Çantı Camiler". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2024), 1040-1066.
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1979.
- Karpuz, Haşim - Bakır, İbrahim "Türkiye’de İkinci Konut Olarak Yayla, Mezra ve Tatil Evleri". *Türkiye Aile Yılığ*. 301-331. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991.
- Karpuz, Haşim "Akçaabat’ta Yayla Kültürü ve Yayla Evleri." *Dünden Bugüne Akçaabat Sempozyumu* (26-28 Nisan 2013). 415-425. Akçaabat: Akçaabat Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Karpuz, Haşim "Halk Mimarimizde Ahşap Yığma ‘Çantı’". *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi*. 165-181. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1987.
- Kayalı, Özcan. 8.-11. Yüzyıllar Arasında Göçebe Türklerin Yaylak ve Kışlak Hayatı. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kılıç, Orhan. "Yaylak ve Kışlak Arasında Geçen Bir Ömür: Osmanlı Döneminde Toroslarda Yörük Olmak". *Ermenek Araştırmaları*. ed. Hüseyin Muşmal vd. 1/297-310. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Kubbealtı Lugati. Erişim 04 Haziran 2025. <http://lugatim.com>
- Kunduracı, Osman. *Batı Toroslarda Bulunan Geleneksel Konutlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995.

- Osmaniye Belediyesi. “Osmaniye Zorkun Yaylası”. Erişim 22 Haziran 2025. <https://osmaniye-bld.gov.tr/kentimiz/osmaniye-guzellikleri>
- Ögel, Bahaeddin. *İslamiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Polat, Fecri. *Doğu Anadolu Yayla Kültürü ve Yayla Mimarisi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sezer, İbrahim “Doğu Karadeniz’de Gelişme Potansiyeli Yüksek Bir Yayla Turizm Merkezi: Kulakkaya Yaylası”. *Doğu Coğrafya Dergisi* 20/34 (2015), 89-114.
- Sümer, Faruk. “Oğuzlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/325-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Sümer, Faruk. “Türkmenler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/607-611. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tıraş, Mehmet. “Yarpuz Çayı Havzasında Yayla Yerleşmeleri”. *Doğu Coğrafya Dergisi* 14/22 (2009), 17-28.
- Tıraş, Mehmet. “Zorkun Yaylası”. *Türk Coğrafyası Dergisi* 36 (2001), 161-170.
- Tunçdilek, Necdet. “Türkiyede Yaylalar ve Yaylacılık”. *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi* 7/14 (1964), 15-28.
- Tunçer, Mehmet. “Geleneksel Yayla Mimarisi ve Sorunları: Örnek Abant Yaylaları”. *Köroğlu ve Yayla Kültürü Canlandırma ve Yaşatma Projesi Çalıştay Programı*. 1-20. Bolu, 2011.
- Türkiye Kültür Portalı. “Artvin, Şavşat Kocabey Yaylası”. Erişim 22 Haziran 2025. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/artvin/gezilecekyer/kocabey-kislasi>
- Yakupoglu, Cevdet. “Selçuklular ve Beylikler Döneminde Çerkeş Kazası”. *Çerkeş Araştırmaları*. ed. Ahmet Özcan. 1/37-58. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Yakupoglu, Cevdet. “Selçuklulardan Bugüne Çankırı’nın Koçhisar Kazası Yaylakları ve Bunlara Konan Köyler”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2015), 81-118.
- Yaman, Barbaros - Ekmen, Hamza. “Waterlogged wood remains found in a Late Bronze Age settlement (İnönü Cave) on the Western Black Sea coast of Türkiye”. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 52 (2023), 1-12.
- Yaylacı, Ahmet. *Dünden Bugüne Kargı*. Kargı: Kargı Belediyesi Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Yakup - Necat, Çetin. “Ulla Johansen ve Mehmet Eroz’un Gözünden Yörüklerde Yayla Hayatı”. *Yayla Kültürü ve Yaylacılık Sempozyumu (6-7 Kasım 2014)*. ed. Harun Tunçel. 1/27-46. Bilecik, 2015.
- Zaman, Mehmet vd. “Anadolu’da Yaylacılık Kültürü”. *10. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*. 27-38. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2012.

Tarihin Dönüşümü Dönüşümün Serüveni Hz. Muhammed'in Hayatı

Yazar: Nurullah Yazar (Ankara: Otto Yayınları, 2024.)

The Transformation of History: The Adventure of Transformation, The Life of Prophet
Muhammad

Author: Nurullah Yazar (Ankara: Otto Publications, 2024.)

Değerlendiren | Reviewed by

Hakan TEMİR Ahmet Enes DEMİR

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Yl. Öğrencisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi	Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Tokat Türkiye	Tokat Türkiye
h.temir@hotmail.com	aedemir5@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4142-6310	https://orcid.org/0009-0004-9770-5302
https://ror.org/01rpe9k96	https://ror.org/01rpe9k96

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Kitap İncelemesi	Article Types Book Review
Geliş Tarihi 27/Şubat/2025	Received 27/February/2025
Kabul Tarihi 25/Nisan/2025	Accepted 25/April/2025
Yayın Tarihi 30/Haziran/2025	Published 30/June/2025
Bir İç- İki Dış Hakem	One Internal- Two External Referees
Çift Taraflı Kör Hakemlik	Double-Blind Refereeing
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	No conflict of interest declared.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.	This Article was scanned by iTenticate
Etik Bidirim ilmiyat@gop.edu.tr	Ethics Notice ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans CC-BY-NC-ND 4.0	Licence CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Temir, Hakan- Demir, Ahmet Enes "Tarihin Dönüşümü Dönüşümün Serüveni Hz. Muhammed'in Hayatı, (Ankara: Otto Yayınları, 2024.) [The Transformation of History: The Adventure of Transformation, The Life of Prophet Muhammad, Author: Nurullah Yazar (Ankara: Otto Publications, 2024.)]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 13/1 (Haziran | June 2025), 363-369.

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



The Transformation of History: The Adventure of Transformation, The Life of Prophet Muhammad

Author: Nurullah Yazar (Ankara: Otto Publications, 2024.)

Abstract: The book “The Transformation of History, the Journey of Transformation: The Life of Prophet Muhammad” by Nurullah Yazar offers a comprehensive and contextual account of Prophet Muhammad’s life. It explores the socio-political, religious, and cultural structure of the Arabian Peninsula before his birth, followed by detailed examinations of his pre-prophetic life, Meccan period, and the Medinan era. The author presents the Prophet’s life not only through chronological events but also through the lens of societal mentality and environmental influences. One of the unique aspects of the work is its interpretive approach, aiming not just to narrate but to analyze the underlying reasons behind historical developments. The Medinan section highlights the process of state formation, military expeditions, and the social organization of the early Muslim community. The book stands out for its fluent and clear language, aiming to keep readers engaged without losing academic depth. With its inclusive structure and accessible style, the book is suitable for readers of all ages, not limited to scholars. Yazar’s approach integrates modern sensibilities with classical narratives, offering a contemporary understanding of the Prophet’s life while respecting historical accuracy. Ultimately, the work provides rich insight into the Prophet's journey as a transformative figure in human history.

Keywords: Sirah, Prophet Muhammad, Transformation, Change, Adventure.

Tarihin Dönüşümü Dönüşümün Serüveni Hz. Muhammed’in Hayatı

Yazar: Nurullah Yazar (Ankara: Otto Yayınları, 2024.)

Öz: “Tarihin Dönüşümü Dönüşümün Serüveni Hz. Muhammed’in Hayatı” adlı eser, Nurullah Yazar tarafından kaleme alınmış olup Hz. Muhammed’in (sas) hayatını tarihsel ve sosyolojik bir bütünlük içinde ele almayı hedeflemektedir. Eser, Hz. Muhammed’in doğumundan önceki Arap Yarımadası’nın durumunu, peygamberlik öncesi ve sonrası hayatını, Mekke ve Medine dönemlerini detaylı bir şekilde incelenmektedir. Yazar, olayları anlatırken dönemin toplumsal yapısını, geleneklerini ve zihniyetini de göz önünde bulundurarak okuyucuya derinlikli bir perspektif sunma çabasındadır. Kitapta dikkat çeken bir diğer unsur ise yazarın anlatım metodudur. Olayları sadece aktarmakla kalmayıp, onların arka planındaki nedenlere de değinmeyi ihmal etmez. Yine çalışmada Medine döneminde toplumsal yapı, askeri seferler ve devletleşme süreci ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Eserde kullanılan sade dil ve geçişken üslup, okuyucunun dikkatini diri tutmayı hedeflemektedir. Akademik bir yaklaşımla yazılmış olan bu çalışma, sadece araştırmacılar için değil, her yaş grubuna hitap edecek şekilde kaleme alınmıştır. Yazar, çağdaş bir siyer anlayışı sunarak Hz. Muhammed’i tarihsel şartlar içerisinde anlamaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hz. Muhammed, Dönüşüm, Değişim, Serüven.

H. Muhammed'in (sas) hayatını öğrenmek, İslam dinini en iyi şekilde bilmek demektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır." buyrulmuştur. O halde H. Muhammed'i tanımak, hakikati öğrenmek ve kurtuluşa giden yolu bulmaktır. Bu sebeptendir ki H. Muhammed'in hayatına dair birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden birisi de Nurullah Yazar tarafından son zamanlarda kaleme alınan "Tarihin Dönüşümü Dönüşümün Serüveni H. Muhammed'in Hayatı" adlı çalışmadır. Müellif aslında bu eserde daha önceki Siyer âlimleri gibi H. Muhammed'in doğumundan önceki Arap Yarımadası'nın durumunu ve yaşanan olaylarla birlikte O'nun 63 yıllık hayat serüvenini aktarmıştır. Yazar'ın kaleme aldığı bu eser "Önsöz", "Giriş", "Üç Bölüm", "Sonuç", "Kaynakça" ve "Dizin" kısımlarından oluşmuştur. Bölümler ise "H. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı", "Mekke Yılları" ve "Medine Yılları" olmak üzere ve kendi içerisinde farklı sayıda alt başlıklarla verilmiştir.

Yazar, "Önsöz" kısmında H. Muhammed'in hayatının peygamberlik öncesi dönem ve peygamberlik dönemi olarak iki başlıkta değerlendirilebileceğini düşünerek çalışmanın temel hedefinin bu dönemde yaşanan olayları bütüncül ve tutarlı şekilde anlatmak olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda da yapmak istediği işin zor olacağını da belirtmiştir. Burada müellifin anlatmak istediği husus şu şekilde açıklanabilir: Günümüzdeki insanlar şahit olduğu olayları kaydetme kaygısıyla içerisinde bulunduğu anı yaşamıyorken ilk Müslümanların şahit olduğu her olayda anı yaşayarak kaydetme kaygısı gütmeyeceğinden dolayı bir sonraki döneme aktarılmasında farklı bakış açıları ile kaynaklara aktarıldığını düşünmektedir. Yazar hedefinin değişik kaynaklardan edindiği bilgileri kendi bakış açısıyla bir mantık çerçevesinde tutarlı bir şekilde anlatmak olduğunu ve yaşananlardan çıkarılabilecek sonuçlara odaklanılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu anlatım biçimiyle eser okuyucuya farklı bir bakış açısı sunarken aynı zamanda da özgün olduğu düşünülmektedir. Eserde vurgulanmak istenen diğer bir özellik ise eser kaleme alınırken her başlığın içerisinde farklı anlatıya sahip olması ve bazı anlatıların birkaç kez konu edilmesiyle okuyucunun zihninde tekrar hissine kaynaklık edebilme ihtimalidir. Yazar, geçişken üslup kullanarak okuyucunun dikkatini canlı tutmayı da hedeflemiştir. Dolayısıyla eser, tarih okumalarına farklı bakış açısı sunarak H. Muhammed'in hayatına bütüncül ve tutarlı bir yaklaşım getirdiği algısını oluşturmaktadır. Daha sonra eserin vücut bulmasında emekleri olanlara teşekkür ederek "Önsöz" kısmını tamamlamıştır.

Eserin "Giriş" kısmına Yazar, İslam'ın serüveninin nasıl görünmesi gerektiğine dair düşüncelerini aktararak başlar. Yazar'a göre "İslam'ı anlamaya çalışırken veya anlatırken hareket noktasının İslam'ın en önemli referans noktası olan 'İslam ve diğerleri' yaklaşımı olması gerekir" düşüncesiyle okura eseri yazarken uyguladığı metotla ilgili bir bakış açısı sunar. İslam'ın dünya üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin dünya üzerindeki farklı topluluklarda oluşturduğu ayrışmaların sebeplerini okura sunarak İslam serüvenini anlamının önemini açıklamıştır. Müellife göre "İslam serüvenini anlamak, medeniyetleri tanımanın anahtarıdır." sözü bu serüven yolculuğunda farklı medeniyetlerin düşüncelerine de değineceğinin ipuçlarıdır. Daha sonra Yazar, kitaba ismini verdiği H. Muhammed'in hayatının bilinmesinin önemine dair vurgular yaparak eserde anlatacağı konulara giriş yapar. Eserin bu kısmında "Arap Yarımadası" ve "Mekke"

başlığı altında İslam öncesi Yarımada'nın siyasi, dini, iktisadi ve kültürel durumunu görüyoruz. Yazar'ın kitabın başında anlatmak istediği husus burada karşımıza çıkıyor. İslam'ı anlatmadan ve dahi Hz. Muhammed'in hayatına giriş yapmadan önce Yarımada'nın İslam'dan önceki durumunu ortaya koyuyor. Böylece anlatmak istediği olayın doğuşunda toplumun zihniyetini anlatarak konuyu anlamada bütüncül bir yaklaşım sergilemeyi düşünmektedir. Ayrıca cevabını aradığı soruları okura belirtmesi de konuya ayrı bir bakış açısı sunmaktadır. "İnsanı tanımanın yolu mekânı bilmekten geçer. Mekânı bilmeden kişinin hayatını bilme ve anlama ihtimali yoktur." Cümleleri ile eseri kaleme alırken uygulamış olduğu metoda her daim değinmiştir. Bu sayfalar Hz. Muhammed'in yetiştiği ortamı yani Mekke'yi orada yaşayan insanları ve zihin yapılarını, coğrafi yapısını anlatmaktadır. Mekke'nin dini ve ticari merkez konumuna gelmesindeki olaylara da değinerek şehrin kurulması aşamasına kadar gitmiştir. Mekke'nin toplumsal yapısını ayrı bir alt başlıkla "Kabile Sistemi" adıyla değerlendirmektedir. Burada kabile sistemini anlatarak İslam öncesi Arap toplumunun oluşturmuş olduğu sistemi tanımamız Yazar için konuyu anlamamızda daha fazla yardımcı olacağı düşünülmektedir. Bu kısımda verilen "Toplumsal Sınıflar, Putperestlik, İnanç Dünyası, Ekonomi" gibi başlıklarla Hz. Muhammed'in doğumuna kadar olan süreci kronolojik bir biçimde anlatarak ve kutlu doğum öncesi yaşanan önemli olayları ve bıraktığı etkileri de değerlendirerek Hz. Muhammed'in hayatına giriş yapıldığında oluşacak soruları baştan cevaplama yöntemine gitmiştir.

Eserin "Birinci Bölüm"ü olan "Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı" başlığında Hz. Muhammed'e peygamberlik verilmeden önceki yaşamı anlatılarak bir nevi peygamberlik öncesi çekilen zorluklarla birlikte peygamberliğe giden sürece değinilmek istenmiştir. Bu bölüm yedi farklı alt başlıkla incelenmektedir. Bunlardan ilki "Haşimoğullarının Mekke'deki Konumu" başlığıyla karşımıza çıkıyor. Müellif burada Hz. Muhammed'in hayatına girmeden önce kabilesinin Mekke'deki konumuna değinmektedir. Öyle ki "Hz. Muhammed, Hz. İsmail'in soyundan gelen Adnanîler kolunun Kureyş kabilesinin Haşimoğulları ailesine mensup" olduğunu ifade etmiş; Adnan'a kadar olan soyu sıralanmıştır. Burada dikkat çeken bir husus vardır ki Arap toplumunda soyun ne kadar önemli olduğudur. Bir kişiye soyu sorulduğunda onunla övünecekleri için en başa kadar gider ve soyunu sıralayabilirler. Devamında Hz. Muhammed'in dedelerinin Mekke'deki faaliyetleri ve hangi kontunda oldukları okuyucuya aktarılmıştır. Daha sonra sırasıyla "Doğumu ve Sütanneye Verilmesi", "Çocukluk ve Gençlik Yılları" başlığı adı altında Hz. Muhammed'in hayat serüvenine giriş yapılıyor. Bu bölümlerde Hz. Muhammed'e isim verilmesinden yetimliğinden ve dahi sütanneye verilmesinden bahsedilmiştir. Müellif aynı zamanda konuyu anlatırken Arap toplumunda bulunan gelenekleri, sütanneye verilme geleneği gibi konuları da ele alarak Arap toplumu hakkında bilgilendirmelerde bulunur. Sıradaki alt başlıklara baktığımızda Hz. Muhammed'in evliliği gibi konular da ele alındıktan sonra Mekke'de önemli bir olay olan Kâbe hakemliğini ve Hz. Muhammed'in burada kazanmış olduğu saygınlığını anlatarak peygamberliğe giden süreçte ahlak, sorumluluk ve inanç gibi karakterine yansımış özelliklerini açıklamıştır. Burada şunu görmekteyiz ki Hz. Muhammed'e peygamberlik verilmeden önce bir peygamberde olması gereken vasıfların hepsi onda vücut bulmuştur. Müellif süreci en başından itibaren

sırasıyla aktarırken bir bütünlük oluşturarak tarih yazımında okuyucuya bir bakış açısı sunmaktadır.

Eserin ikinci bölümü “Mekke Yılları” başlığıyla başlamaktadır. Bu bölümde ilk vahiyle birlikte İslam’a ve Hz. Muhammed’e gösterilen tepkiler, Müslüman olanların görmüş olduğu baskılar ve hicrete kadar geçen süreç ele alınmıştır. On beş ayrı alt başlıkla incelenen bu bölümün peygamberlik dönemi olması hasebiyle her bir başlık ayrı öneme sahiptir. Müellif ilk olarak Mekke’deki sisteme kısa bir giriş yaparak “İlk Kıvılcım: İlk Vahiy/İlk Emir” başlığıyla peygamberlik sürecine başlamaktadır. Hz. Muhammed’in ilk vahiyle birlikte yaşadığı zorluklar, Cebrail ile olan diyalogları oldukça dikkat çekicidir. İlk vahiy karşısında Hz. Muhammed’in tutumu ve yaşadıkları karşısında takındığı tavır yeni başlayan bu sürecin bir hayli zor olduğunu akıllara getirmektedir. Yazar’ın uygulamış olduğu üslup ve konuyu farklı örneklerle desteklemesi zihinde oluşabilecek kapalılıkları açığa çıkarmaktadır. Yazar, kitabın başında anlatmak istediği ve eserde uygulamış olduğu anlatım biçiminin zorluğundan bahsetmişti. Eserin bu kısmında yer alan “1. Tebliğ Dönemi ve İlk Müslümanlar: Gizli Davet mi Özel Davet mi?” kısmı onu zorlayan kısımlardandır. Müellif bu aşamayı şöyle açıklamıştır; “İslam tarihinde olay örgüsünün sıralı bir şekilde takip edilmesinin en zor olduğu dönem, ilk vahiy ile Hz. Peygamber’in İslam tebliğinin içeriğini genele yaydığı Safa Tepesi’ndeki konuşması arasında geçen zaman dilimidir.” Bu konuda önemli isimlerin bilgileri ile kendi bilgi birikimini bağdaştırarak anlatmak istediği döneme farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Yazar, bu dönemi “Özel Davet Dönemi” olarak açıkladıktan sonra ilk Müslümanların İslam’dan ne anladıklarını ve genel davet dönemlerini aktarmıştır. Süreç içerisinde Hz. Muhammed’in görmüş olduğu baskıları ve şiddeti de ayrı başlıklar halinde incelemiştir. Her bir başlığın Hz. Muhammed’in hayatına dair ayrı bir çalışma olacak şekilde belirlenmesi geniş bir araştırma sahası gerektirmektedir. Bu doğrultuda eser okuyucuya geniş bir bilgi birikimi sunmaktadır. Mekke’de yaşanan zorluklardan sonra Hz. Muhammed’in çözümü Müslümanlar için güvenli sayılabilecek bölgeye hicretti. İlk Habeşistan olan bu yolculuğu eserde “Ara Çözüm: Habeşistan’a Hicret” başlığı adı altında görmektedir. Müellif bu bölümde hicretin sebeplerini ve hicret bölgesinin Habeşistan olmasının nedenlerini ve bu yolculukta kimlerin olduğunu aktarmaya çalışmıştır. İslam tarihi açısından her biri ayrı bir araştırma konusu olacak olan Hz. Hamza ve Hz. Ömer’in Müslüman olmasıyla başlayan süreci de değerlendirmek gerekmektedir. Yazar bu konuları da geniş kapsamlı araştırmalarıyla esere dâhil etmiştir. Süreci olay örgülerinin sıralamasına bağlı kalarak bir bütün halde aktaran Yazar, “Kalıcı Çözüm” ve “Zorlu Yolculuk: Hicret” adını verdiği başlıklarla Hz. Muhammed’in ve beraberindeki Müslümanların Yesrib’e bugünkü adıyla Medine olan şehre gitmelerindeki zorlukları ve bu yolculukta Hz. Muhammed’in izlemiş olduğu yöntemleri aktarırken aynı zamanda uygulamış olduğu üslupla okuyucunun dikkatini dağıtmadan bir bütünlük halini korumaya devam etmiştir.

Eserin son bölümü “Medine Yılları” başlığı yirmi altı farklı alt bölümlerden oluşmaktadır. Geçtiğimiz bölümlerde Yazar, Arap Yarımadası’nı burada bulunan sistemi ve toplum yapısını daha sonra Hz. Muhammed’in doğumundan peygamberliğe kadar olan yaşam biçimini ve peygamberlik sonrası hayatı ile Mekke’de çıkan yeni bir dinin etkilerini belli bir sıraya göre aktarmıştır. Mekke’de geçen zaman diliminde Müslümanların uğramış olduğu baskılar neticesinde Hz.

Muhammed'in yönlendirmesi ile yeni bir mekâna Yesrib'e gerçekleşen hicret Müslümanlar için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Gerçekleşen bu yolculuğun sonunda gidilen yerde bir toplum inşa etmek elbette zor olacaktır. Müellif üçüncü bölümün giriş kısmında yeni bir toplumun inşasına ve bunun için gereken adımlara değinmektedir. Yazar, "Yer(li)leşme Faaliyetleri", "Organizasyon Merkezinin İnşası", "Kardeşleştirme" ve "Medine Sözleşmesi" gibi başlıklar altında Hz. Muhammed'in bir İslam Devleti kurmasında gerçekleştirdiği faaliyetleri adım adım aktarmaya çalışmıştır. Bu bilgilendirmelerde bulunurken aynı zamanda Yazar her konunun altında o konuya neden ihtiyaç duyulduğuna değinerek anlatıma başlamaktadır. İnşa faaliyetleri sürerken "Hz. Peygamber, sınır emniyeti ve Müslümanların egemenlik alanındaki bölgelerin kontrolünü, çıkardığı askeri birliklerle sağladığı" bilinmektedir. Müellif askerî amaçlarla yapılan "Gazve" ve "Seriyyeleri" ise "Varlığı İspat ve Kabul Ettirme Girişimleri: İlk Gazve ve Seriyyeler" başlığı içerisinde sekiz ayrı tasnifle okuyucuya aktarmaktadır. Bunları ise tarihine göre sınıflandırmış ve şöyle isimlendirmiştir; "Sifülbahr Seriyyesi", "Rabiğ Seriyyesi", Harrar Seriyyesi", "Ebvâ Gazvesi", "Buvat Gazvesi", "Sefevan Gazvesi", "Uşeyre (Zül'uşeyre) Gazvesi" ve "Fitili Ateşleyen Olay: Batn-ı Nahle Seriyyesi". Bunun gibi sınıflandırmalarla Yazar, Hz. Muhammed'in hayatını aktarırken tarihi akış seyrinin bozulmaması için olayları sırasıyla anlatması bir bütünlük kurma isteğinin neticesidir. Yazar, seriyye ve gazvelerin her birini ayrı ayrı anlatırken Hz. Muhammed zamanında hem de onun vefatının ardından gerçekleşen silahlı mücadelelerde fitili ateşleyen tarafın ve dahi çatışma ve savaş ortamını ortaya çıkaranların Müslümanların olmadığını önemli bir husus olarak görmektedir. Bu denli gazve ve seriyyelerden sonra Müslümanlar için elbette fetih hareketleri olması kaçınılmazdı. Eserin bu kısmında bulunan "Kâbe için Öze, Müslümanlar için Eve Dönüş: Mekke'nin Fethi" başlığı İslam ve Hz. Muhammed için ne denli önemli bir fetih olduğu açıklanmak istenilmiştir. Yazar bu konuyu "Mekke'nin fethi, bir şehrin hâkimiyetinin ele alınmasından çok daha büyük bir anlam ifade etmektedir. Mekke şehri dini, coğrafi ve ekonomik açıdan tarihi değeri haiz bir şehir olarak Arap Yarımadası'nın en önemli yerleşim yeri durumundaydı." cümleleri ile açıklamıştır. Yazar her başlık altında Hz. Muhammed'in düşüncelerine, davranış biçimlerine, tavır ve hareketlerine de yer vermiştir. "Sonuç" bölümüyle birlikte değerlendirmesini yaparak eseri bitirmiştir.

Eser, Hz. Muhammed'in hayatını bir serüven yolculuğunda aktarmayı gaye edinmiştir. Yazar da Hz. Muhammed algısını tarihi bir bütünlük içerisinde doğru bir biçimde anlatmayı önemsemiş ve eser boyunca yaptığı işin ciddiyetinin farkında olmuştur. Yazarın, eseri hazırlarken başvurduğu geniş çaplı kaynaklardan yararlanması ise Hz. Muhammed'in hayatını araştırarak olanlara kaynak bulmada ipuçları vermektedir. Aynı zamanda kullandığı üslup ve olay örgülerini anlatmada kullandığı metot tarih yazımı için de ayrı bir değerlendirme içermektedir. Ayrıca İslam Peygamberi olan Hz. Muhammed'in hayatını aktarmada ona dair düşünceleri, tutumları, tavır ve davranışları anlatırken oldukça titiz davranmaya çalıştığını ifade etmektedir. Okuyucunun ise dikkat dağılmasını engellemek amacıyla olguları sade bir dille aktarmaya çalışmıştır. "Sonuç" itibarıyla, Hz. Muhammed'in hayatı birçok farklı mesaj içermektedir ve herkes, kendisine uygun bir çağrı bulabilecektir. Yeter ki muhatap, almak ve görmek istediğinin ne olduğunu bilsin." Cümlesiyle Yazar, eseri noktalarken, hedeflediği amaca ulaşmış olduğu düşünülebilmektedir.

İlmi ve akademik anlamda beklentileri karşılayan eser, herhangi bir yaş aralığına yönelik olmayıp yediden yetmişe her yaş grubuna hitap edecek nitelikte olmasıyla oldukça kuşatıcıdır. Yazarın sade üslubu ve akıcı cümleleri bunu yeteri kadar sağlamaktadır. Çalışmanın orijinal yönü ve bugüne kadar yazılan siyer eserlerinden farkı ise Hz. Peygamber'e dair güncel, dönemin içerisinde bulunduğu şartları hesaba katarak asrın gündemine uygun bir Peygamber portresi çıkarmış olmasıdır. Bilgi çağındaki insana kendi gerçekleriyle nübüvvetin esaslarını bir araya getiren bu çalışma, sunduğu ayrıcalıkla akademisyenlere ve genel okuyucuya katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

GERİ ÇEKİLDİ