e-ISSN: 2757-6949

24 cilt volume
1 sayı issue
2025 haziran june

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HİTİT THEOLOGY JOURNAL

HİTİT ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume: 24 - Sayı | Issue: 1
Haziran 2025 | June 2025

HİTİT ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER ON BEHALF OF HITIT UNIVERSITY
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK
Hitit Üniversitesi Rektörü | Rector of Hitit University

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER
Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi

EDİTÖR | EDITOR
Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN
Hitit Üniversitesi

EDİTÖR YARDIMCISI | ASSIST EDITOR
Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi

DERGİNİN ESKİ ADLARI | FORMER TITLES OF THE JOURNAL

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Hitit University
ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110
Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title
Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2
Year 2006, Volume 9, Issue 9 – 2020, Volume 19, Issue 2

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
Gazi University the Journal of Çorum Divinity Faculty
ISSN 1303-7757
Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title
Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8
Year 2002, Volume 1, Issue 1 – 2006, Volume 8, Issue 8

YAYIN DİLİ | LANGUAGE OF PUBLICATION
Türkçe & İngilizce | Turkish & English

YAZIŞMA ADRESİ | CONTACT ADDRESS
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM, TÜRKİYE
Tel: 0090 364 2346358 | Fax: 0090 364 2346357
ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid

YAYINCI | PUBLISHER
Hitit Üniversitesi Yayınları | Hitit University Press

TARANILAN DİZİNLER | INDEXED BY

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abdulkadir TANIŞ, Dr.
Serbest Araştırmacı

Abdullah Sıtkı İLHAN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Ahmet Emre POLAT, Dr.
Serbest Araştırmacı

Ahmet KOÇ, Doç.
İstanbul Üniversitesi, TR

Ali Fikri YAVUZ, Dr.
İstanbul Üniversitesi, TR

A. Başak İLHAN DEĞİRMENCİ, Prof.
Marmara Üniversitesi, TR

Bayram SEVİNÇ, Prof.
Karadeniz Teknik Üniversitesi, TR

Bünyamin AYDIN
Kastamonu Üniversitesi, TR

Cemil HAKYEMEZ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Cemil KUTLUTÜRK, Prof.
Ankara Üniversitesi, TR

Ceyhun ÜNLÜER, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Christopher ELLISON, Prof.
University of Texas, USA

Ebru KOÇAK, Dr.
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, TR

Ercan ALKAN, Doç.
Marmara Üniversitesi, TR

Ersin KABAKCI, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Fatma ÇAKIR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Fatma Nur BEDİR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Güllü YILDIZ, Doç.
Marmara Üniversitesi, TR

Hesna Serra AKSEL DURMUŞ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Hikmet AKDEMİR, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Hussam TIMANI, Prof.
Cristopher Newport University, USA

Hümeyra ÖZTURAN, Doç.
Marmara Üniversitesi, TR

Hüseyin ALGUR, Doç.
Giresun Üniversitesi, TR

İlhami ÇITIR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

İsmail TAŞPINAR, Prof.
İstanbul Üniversitesi, TR

Kayhan ÖZAYKAL, Dr.
İstanbul Üniversitesi, TR

Muhammet Akif TİYEK, Dr.
Bayburt Üniversitesi, TR

Muhammed İhsan HACİİSMAİLOĞLU, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Münevver TİYEK, Dr.
Ankara Üniversitesi, TR

Münir ECER, Doç.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TR

Nihat UZUN, Prof.
Trabzon Üniversitesi, TR

Oktay GÜNDOGDU, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Oğuzhan TAN, Doç.
Ankara Üniversitesi, TR

Osman AYDIN, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Osman BAYDER, Doç.
Erciyes Üniversitesi, TR

Safiye Şeyda ERDAŞ, Doç.
Sakarya Üniversitesi, TR

Seydi KİRAZ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Sümeyra OCAK AHMED, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

Şeyma YAZICI, Dr.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

Tuba Nur SARAÇOĞLU, Dr.
Mardin Artuklu Üniversitesi, TR

Yakup ÇOŞTU, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Yunus ÖZTÜRK, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Yunus YALÇIN, Dr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR

Zafer ERGİNLİ, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Zehra IŞIK, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

ETİK EDİTÖRÜ | ETHIC EDITOR

Dr. Abdullah DEMİR
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Hitit İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Hitit Theology Journal uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Ön İnceleme Preliminary Examination	**Alan Editörlüğü** Field Editorial	**Dil Kontrol** Langauage Control	**Tashih ve Redaksiyon** Redaction
Leyla DÜNDAR	Abdullah Sıtkı İLHAN, Dr.	Elif Büşra KOCALAN, Dr.	Hafzullah GENÇ, Dr.
Abdullah ÇAKIR, Dr.	İlhami ÇITIR, Dr.	Fatma Nur BEDİR, Dr.	Muharrem Samet BİLGİN, Dr.
Mustafa ERZEN	Gökhan COŞGUN, Dr.	Ayşegül ŞİMŞEK, Dr.	Ramazan KILIÇ, Dr.
Sema BOLAT, Dr.	Dilâ BARAN, Dr.	Mete AKCAN	Elif Kübra ASLANDOĞDU, Dr.
Muhammed Emre KILIÇ	Tuba AKÇAY	Meral YILMAZ, Dr.	Hakan ATALAY, Dr.

Mizanpaj | Layout: Muhammet Fatih KİRENCİ

LOCKSS: http://dergipark.org.tr/hid/lockss-manifest | OAI: https://dergipark.org.tr/api/public/oai/hid/

Değerli Araştırmacılar,

Hitit İlahiyat Dergisi'nin Haziran 2025 (24/1) sayısında yer alan nitelikli araştırma makaleleriyle karşınızda olmaktan büyük memnuniyet duyuyoruz.

Dergimize Haziran 2025 sayısında yayımlanmak üzere 150'ye yakın makale gönderilmiştir. Editör Kurulu'nun ön değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun titiz incelemeleri sonucunda 25 makale hakem sürecine alınmış; bunlardan 3'ü İngilizce, 16'sı Türkçe olmak üzere toplam 19 araştırma makalesi hakem onayı alarak yayımlanmaya değer bulunmuştur. Dergimize gösterilen yoğun ilgi ve her geçen sayıda artan başvuru sayısı bizleri sevindirmekle birlikte, daha dikkatli ve çok yönlü bir değerlendirme sürecini zorunlu kılmaktadır. Hakem sürecine alınacak makalelerin seçimi ve Haziran sayısındaki sıralamanın belirlenmesinde, Editör ve Yayın Kurulu üyelerimizin katkıları belirleyici olmuştur. Bu vesileyle, yoğun mesai harcayarak sürece katkı sunan Yayın Kurulu üyelerimize teşekkürlerimi özellikle ifade etmek isterim. Ayrıca, bu sayıyı makaleleriyle zenginleştiren yazarlarımıza, yayına hazırlık sürecinde büyük özveri gösteren Editör Kurulu üyelerine ve değerlendirmeleriyle makalelere katkıda bulunan hakemlerimize yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ederim.

Kıymetli çalışmalarla karşınızda olan 24/1. sayımızın literatüre katkı sunmasını temenni ederim.

Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, Aralık 2025 sayımızda tekrar görüşmeyi dilerim.

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN

Editör

Dear Researchers,

We are pleased to present to you the June 2025 issue (Vol. 24, No. 1) of *Hitit Theology Journal*, featuring a collection of high-quality research articles.

Nearly 150 submissions were received for consideration in this issue. Following the preliminary evaluation by the Editorial and a meticulous review by the Editorial Board, 25 articles were selected for peer review. Of these, 19 research articles—3 in English and 16 in Turkish—successfully completed the peer-review process and were approved for publication.

The growing number of submissions and the continued interest in our journal are highly encouraging. However, this also necessitates a more rigorous and comprehensive evaluation process. The selection of articles for peer review and the ordering of articles in the June issue were determined through the contributions and assessments of our Editorial and Editorial Board members. I would like to take this opportunity to extend my sincere gratitude to the members of the Editorial Board for their diligent efforts throughout this process.

I would also like to thank the authors whose contributions have enriched this issue, the Editorial for their dedicated work in preparing the issue for publication, and the reviewers for their valuable input and meticulous evaluations.

We hope that this issue (24/1), which brings together valuable scholarly work, will make a meaningful contribution to the field.

Thank you for your continued interest in our journal. We look forward to connecting with you again in our December 2025 issue.

Dr. Betül YURTALAN

Editor

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | From Editor

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Orta Çağ İtalya'sında Müslüman Şehir Lucera: Tehcir, Himaye ve Tasfiye
The Muslim City of Lucera in Medieval Italy: Deportation, Patronage, and Eradication
Nihal ŞAHİN UTKU.....**7**

Osmanlı Erken Modernleşme Döneminde Bir Hamam: Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı
A Hammam in the Early Ottoman Modernization Period: The Hammam of the Edirne Imperial Infantry Barracks
İsmet OSMANOĞLU.....**36**

The Craft of Dyers in the Medieval Islamic Mediterranean (9th–15th Centuries)
Ortaçağ İslâm Akdenizi'nde Boyacılık Zanaatı (9.–15. Yüzyıllar)
Sercan AKİNİZ.....**75**

Osmanlı Ceza Hukukunda Ta'zîr-i Şedîd Kavramı: Klasik İslâm Hukuku ve Osmanlı Fetva Mecmuaları Üzerinden Bir İnceleme
The Concept of Ta'zīr al-Shadīd in Ottoman Criminal Law: An Examination Based on Classical Islamic Law and Ottoman Fatwā Collections
Ebru BARIŞ.....**105**

Ibāḍīsm in the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition -With Special Reference to Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl al-Nasafī's (d. 318/930) *Kitāb al-Radd*-
Doğu Hanefî (-Mâturîdî) Fırak Geleneğinde İbâzîlik -Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) *Kitâbu'r-Redd*'ine Özel Referansla
Kadir GÖMBEYAZ.....**131**

Aristoteles'in Dostluk, Arkadaşlık ve Kardeşlik Kavramları Arasındaki İlginin ve Ayrımın Etik ve Politik Değeri
The Ethical and Political Value of the Relevance and Distinction between Aristotle's Concepts of Friendship, Comradeship and Brotherhood
Emine CANLI.....**150**

Daday Kazası Camileri ve Mescidleri (XV-XVI. Yüzyıllar)
Mosques and Masjids of Daday District (XV-XVIth Centuries)
Veli İlker DAĞSEVER.....**168**

İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Şiirinde Pesimizm
Pessimism in the Poetry of Ibrāhīm ʿAbd al-Qādir al-Māzinī
Emine Merve AYTEKİN | Halim ÖZNURHAN.....**197**

İbn Sînâcı Ontolojiyi Fârâbîci Gözle Okumak: İbn Rüşd'ün Eleştirilerinde Referans Sorunları ve İhmal Edilen Kavramlar
Reading Avicennian Ontology from the al-Fārābīan Perspective: Problems of Reference and Neglected Concepts in Averroes' Criticisms
Abdülvahit ÖZ.....**222**

Mukâtil Rivayetlerinin Tefsir Literatürüne İntikal Süreci
The Transmission Process of Muḳātil's Narrations in Tafsīr Literature
Ayşegül BALIK | Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU.....**245**

Osmanlı'da Zina Suçu: Hanefî Doktrinine Göre Had Yerine Ta´zir ile İkame Şer´î Hukuktan Sapma mıdır?
The Crime of Adultery in the Ottoman Empire: Is Substituting Ta´zīr for Ḥadd according to Hanafi Doctrine a Deviation from Shar´ī Law?
Abdulmuid AYKUL.....**268**

Beşâme b. Gadîr'in Hayatı, Şairliği ve Şiirlerindeki Temalar Üzerine Edebî Bir İnceleme
The Literary World of Bashāma b. Ghadīr: Poetry, Themes, and Authorship in the Jahiliyya Period
Nurullah ORUÇ.....**295**

Yapay Zekânın Bilimsel Araştırma Sürecine Katılımı Problemi: ChatGPT-4o Örneğinde Arap Belâgatinde Haber-İnşâ Ayrımı
The Problem of Artificial Intelligence Participation in Scientific Research Process: The Case of ChatGPT-4o and the Khabar and Inshā Distinction in Arabic Rhetoric
Şeyma Gülsüm ÖNDER.....**319**

Luther, Zwingli ve Calvin'de Mucize: Mikro-Tarihsel Bir Karşılaştırma
Miracle in Luther, Zwingli and Calvin: A Micro-Historical Comparison
Aykut ÖZER.....**341**

The Qurʾān's Self-References to its Arabic Register
Kur'an'ın Kendi Arapçalığına Yaptığı Vurgu
Muhammed COŞKUN.....**363**

Bir Tahrifin Anatomisi: Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) Şifâ Şerhi'nde Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşünden Vazgeçti mi?
An Anatomy of a Falsification: Did ʻAlī al-Qārī (d. 1014/1605) Abandon His Opinion on the Prophet's Parents in his Commentary on al-Shifā'?
Mustafa AYKAÇ.....**381**

Dijital Kültür Uzamında Dinin Sunumu: YouTube Huzme Kanalı Örneği
The Presentation of Religion in Digital Culture Space: The Case of Huzme YouTube Channel
Fatma ÇİÇEK.....**398**

Preimplantasyon Genetik Test (PGT): Etik ve Fıkhi Perspektiften Değerlendirme
Preimplantation Genetic Testing (PGT): An Evaluation from Ethical and Islamic Legal Perspectives
Büşra Nur METE | Tuba ERKOÇ BAYDAR.....**431**

Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Mesâil-i Nâfi' b. Ezrak Bağlamında Standart Dilin Kaynakları
Mapping the Dialect Density of the Qur'an: Sources of Standard Language in the Context of Mesāil Nāfi' ibn al-Azraq
Sümeyye Revşen OKUMUŞ | Fatma YALNIZ.....**456**

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran 2025 | June 2025

Orta Çağ İtalya'sında Müslüman Şehir Lucera: Tehcir, Himaye ve Tasfiye

The Muslim City of Lucera in Medieval Italy: Deportation, Patronage, and Eradication

Nihal ŞAHİN UTKU
Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Marmara University, Faculty of Theology, Programme in Islamic History and Arts, Department of Islamic History
İstanbul | Türkiye
nihal.sahin@marmara.edu.tr
0000-0003-2998-4026

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 02.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 09.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Utku Şahin, Nihal. "Orta Çağ İtalyası'nda Müslüman Şehir Lucera: Tehcir, Himaye ve Tasfiye". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 7-35. https://doi.org/10.14395/hid.1631507.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Muslim City of Lucera in Medieval Italy: Deportation, Patronage, and Eradication

Abstract

This study examines the transformation of Lucera, located in southern Italy in the 13th century, into a Muslim settlement as a result of the relocation of Muslims who had been expelled from Sicily. It explores the roles Lucera assumed with this identity and its ultimate demise. Lucera, which has not been adequately examined by scholars in the field of Islamic history, represents a unique chapter in medieval European history. In Turkish academic literature, for example, Lucera has been mentioned only as the final destination of the exiled Muslims from Sicily, without being subject to a detailed examination. Following the Norman conquest of Sicily and subsequent Hohenstaufen rule, Frederick II forcibly resettled Sicilian Muslims to Lucera as part of a broader strategy to control and utilize this population. This forced exile was different from others in that the population was moved not to the exteriors of the borders of the ruling country, but to the heart of southern Italy. Established as a Muslim enclave, Lucera thrived economically and militarily, contributing significantly to the crown while maintaining its Islamic identity within an otherwise missionary Christian geopolitical landscape. During this period, Lucera became a significant center that contributed economically to the ruling Hohenstaufen and Angevin dynasties of southern Italy through tax revenues and military services. Its agricultural productivity, particularly in wheat, wine, and olive oil, alongside its skilled artisanal crafts and trade, made it indispensable to the crown. The city also served as a critical military outpost, supplying trained archers and soldiers who played pivotal roles in royal armies. As there are limited historical and archeological materials that would enlighten modern historians as to the nature of the Muslim culture in the city, one cannot be certain as to how Islam shaped the lives of the residents. However, it is known that the city had a mosque, the call to prayer was made, and madrasa was probably established. In any case, the Islamic character of the population was sufficiently distinct to provoke Papal discontent, rendering this Muslim settlement precariously positioned within the volatile political landscape of 13th century southern Europe. Drawing from royal correspondences, archival materials, and contemporary narratives, this study reconsiders the settlement's trajectory from its establishment to its annihilation in 1300 under Charles II of Anjou. It evaluates Lucera's socio-political and economic structures, exploring how the settlement functioned as an integrated yet segregated entity within the kingdom. It also examines the different explanations speculated by historians on the motivations for Lucera's destruction. Earlier scholarship often attributed this event to religious zeal and political considerations, casting Charles II as a devout crusader aligned with the Papacy in his efforts to eradicate the Muslim presence. While this perspective holds merit, it oversimplifies the multifaceted reasons behind Lucera's demise. Other historians have pointed to the financial gains the crown might have secured from liquidating Lucera's assets, including its goods and population. More recent studies have sought to contextualize this seemingly irrational act within the framework of state-building efforts. These different interpretations are the result of a lack of concrete historical evidence aside from the textual correspondence containing royal decrees concerning Lucera as well as letters exchanged with the Papacy. While these sources offer rich material that helps reconstruct the political and social history of Muslim Lucera, they reflect the biases and rhetoric of ruling elites, resulting in skewed perspectives. Acknowledging the limitations posed by such availability bias, this article evaluates the competing explanations for Lucera's destruction. It proposes that the attack was a tactical decision by Charles II, driven by the volatile political environment of shifting loyalties and allegiances. It suggests that, in an effort to convert a perceived vulnerability into a strategic advantage, Charles II executed a well-planned liquidation of Muslim Lucera decision that, in the years following, created significant challenges to the welfare of the Angevin throne.

Keywords: Medieval History, Muslim Minorities, Italy, Lucera, Hohenstaufen-Angevin Conflict, Forced Deportation and Resettlement.

Orta Çağ İtalya'sında Müslüman Şehir Lucera: Tehcir, Himaye ve Tasfiye

Öz

Bu çalışma, 13. yüzyılda Güney İtalya'da yer alan Lucera'nın, Sicilya'dan tehcir edilen Müslümanların buraya yerleştirilmesiyle bir Müslüman yerleşim yeri hâline gelmesini, bu kimliğiyle üstlendiği rolleri ve nihai olarak yok oluşunu incelemektedir. İslam tarihi alanındaki akademisyenler tarafından yeterince ele alınmamış olan Lucera, Orta Çağ Avrupa tarihinin özgün bir kesitini temsil etmektedir. Türkçe akademik literatürde ise Lucera'dan sadece Sicilya'dan sürülen Müslümanların son durağı olarak bahsedilmektedir. Normanların Sicilya'yı istila etmesinin ardından, Hohenstaufen idaresi altında II. Frederick, bölgedeki Müslüman ahaliyi kontrol altına almak ve kraliyetin menfaatleri doğrultusunda konumlandırmak amacıyla zorunlu bir göçe tabi tutmuş ve sınır ötesine gönderen klasik tehcir uygulamalarından farklı olarak, onları İtalya'nın iç bölgelerindeki Lucera'ya yerleştirmiştir. Bir Müslüman yerleşim yeri olarak düzenlenen Lucera, göçten sonra ekonomik ve askerî bakımdan gelişerek krallığa önemli katkılar sağlamış, aynı zamanda misyoner Hristiyan bir anlayışın hâkim olduğu dönemin siyasal atmosferinde İslami kimliğini koruyabilmiştir. Lucera, bu yıllarda Güney İtalya'yı yöneten Hohenstaufen ve Angevin hanedanlarına vergi gelirleri ve askerî hizmetler yoluyla ekonomik katkı sağlayan önemli bir merkez hâline gelmiştir. Özellikle buğday, şarap ve zeytinyağı üretimindeki tarımsal verimliliği ile zanaat ve ticaretteki etkinliği, şehri kraliyet için vazgeçilmez kılmıştır. Lucera, ayrıca maharetli okçularıyla kraliyet ordularında kritik

roller üstlenen önemli bir askerî üs olarak hizmet vermiştir. Şehirdeki Müslüman kültürüne dair günümüz tarihçilerini aydınlatabilecek tarihî ve arkeolojik materyallerin sınırlı olması, İslam'ın şehrin sakinlerinin günlük hayatları üzerindeki etkilerini kesin bir şekilde ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, şehirde bir caminin bulunduğu, ezanın okunduğu ve muhtemelen bir medresenin kurulduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Her hâlükârda, nüfusun İslami kimliği, Papalığın sürekli şikâyet ettiği bir husus olmuş ve bu durum Lucera'yı 13. yüzyıl Güney Avrupa'sının değişken siyasi ortamında oldukça hassas bir konuma yerleştirmiştir. Kraliyet yazışmaları, arşiv malzemeleri ve döneme dair anlatımlara dayanan bu çalışma, Lucera'nın kuruluşundan 1300 yılında II. Charles tarafından yok edilişine kadar olan süreci ele almakta; şehrin sosyopolitik ve ekonomik yapısını değerlendirerek krallık içinde hem entegre hem de ayrışmış bir yapı olarak nasıl işlediğini incelemektedir. Ayrıca, Lucera'nın yok edilmesine ilişkin tarihçilerin ileri sürdüğü farklı açıklamaları analiz etmektedir. Erken dönem çalışmalar, bu olayı genellikle dinî hezeyan ve siyasi kaygılara bağlayarak II. Charles'ı Müslüman nüfusu ortadan kaldırma çabalarında Papalıkla uyumlu, dindar bir haçlı olarak tasvir etmiştir. Bu bakış açısı bazı yönlerden kabul edilebilir olmakla birlikte, Lucera'nın çöküşüne neden olan çok yönlü dinamikleri tek bir unsura indirgemektedir. Kimi tarihçiler ise, tahtın Lucera'nın mallarını ve ahalisini tasfiye ederek elde edebileceği ekonomik kazanç beklentisine odaklanmıştır. Yakın dönem çalışmalara gelince, ilk bakışta anlamlandırılması güç görünen bu uygulamayı, devlet inşası bağlamında değerlendirmeye yönelmiştir. Yaklaşımlardaki bu farklılıkların temel sebebi, kralın Lucera ile ilgili emirleri ve saray ile Papalık arasındaki yazışmalar haricinde konuyu aydınlatabilecek somut tarihî kanıtların eksikliğidir. Söz konusu yazışmalar, Müslüman Lucera'nın siyasi ve sosyal tarihini yeniden inşa etmek için zengin materyaller sunsa da egemen elitlerin ön yargılarını ve iddialarını yansıttığı için yanlı bir bakış açısı taşımaktadır. Bu makale, mevcut kaynakların kısıtlarını göz önünde bulundurarak, tarihsel olayların çarpıtılma riskine duyarlı bir bakış açısıyla Lucera'nın Müslüman bir yerleşim olarak ortadan kaldırılmasına dair farklı açıklamaları değerlendirmektedir. Çalışma saldırının, sadakat ve ittifakların değişkenlik gösterdiği bir siyasi ortamda gerçekleştiğini ve II. Charles'ın bu süreçte kendi konumunu güçlendirmek amacıyla bu kararı aldığını öne sürmektedir. Bu çerçevede, II. Charles'ın gelecekte aleyhine kullanılabilecek bir zafiyeti stratejik bir avantaja dönüştürme çabasıyla Müslüman Lucera'yı planlı bir şekilde tasfiye ettiği, ancak bu kararın uzun vadede Angevin tahtının refahını olumsuz etkilediği sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, Müslüman Azınlıklar, İtalya, Lucera, Hohenstaufen-Angevin Çatışması, Tehcir ve İskân.

Giriş

Güney İtalya, Akdeniz'in merkezinde Avrupa ile Afrika ve Doğu ile Batı arasındaki başlıca kavşak noktalarından biridir. Sicilya Adası, İtalya yarımadasının güney ucunda yer almakta olup, stratejik konumu nedeniyle tarih boyunca farklı uygarlıkların egemenliğine sahne olmuştur. Bu bölgenin jeopolitik önemi, Orta Çağ boyunca hem Akdeniz ticaret yolları hem de dinî-siyasi rekabetler açısından belirleyici olmuştur. 13. yüzyılda Güney İtalya'daki Lucera yerleşimi, Orta Çağ Avrupa tarihinin özgün ancak yeterince araştırılmamış bir kesitini temsil etmektedir. Sicilya'nın Normanlar tarafından ele geçirilmesinin ardından Hohenstaufen hanedanının yönetimi altında, bölgedeki Müslüman nüfus giderek artan bir marjinalleşme süreci yaşamış ve bu durum, Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick döneminde gerçekleşen toplu sürgünle sonuçlanmıştır. II. Frederick gerek otoritesini pekiştirmek gerekse dağınık Müslüman nüfusun neden olduğu yönetim sorunlarını çözmek amacıyla, Güney İtalya'nın Apulia bölgesindeki Lucera'yı bir Müslüman yerleşimine dönüştürmüştür.

Lucera, 75 yıl boyunca Hristiyan bir coğrafyada, kendine özgü bir İslam toplumu olarak varlık göstermiş; kültürel ve dinî kimliğini büyük ölçüde muhafaza ederken, Güney İtalya'nın sürekli değişen siyasi atmosferinde iki farklı hanedanın ekonomik ve askerî gücüne önemli katkılarda bulunmuştur. Müslüman Lucera tarımsal üretimi, tüccarı ve zanaatkârları ile öne çıkmış, kraliyete sadık askerî gücü ve civarındaki yerleşimlere göre oldukça fazla vergi katkısıyla dikkat çekmiştir. Ancak bölgenin, Papalığın da müdahil olduğu çok taraflı siyasi denkleminde, Lucera'nın varlığı Güney İtalya'yı yöneten krallar için hem bir fırsat hem de bir meydan okuma olarak değerlendirilmiştir. Şehrin 13. yüzyıldaki tarihi, Orta Çağ Akdeniz'inde dinler arası etkileşimlerin karmaşıklığını ortaya koyarak, bir yandan bir arada yaşama imkânlarını diğer yandan da azınlık topluluklarının değişken siyasi şartlar karşısındaki savunmasızlığını gözler önüne sermektedir.

Aynı zamanda, tarihte zorunlu göç ve devlet politikalarının kültürel ve dinî toplulukların yapısını nasıl şekillendirdiğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Güney İtalya'da yaşayan Müslümanlara yönelik akademik ilginin, büyük ölçüde M. Amari'nin arşiv belgelerine dayalı *Storia dei Musulmani di Sicilia*[1] adlı eseriyle başladığını söylemek mümkündür. Sicilya'daki Müslümanlarla ilgili bu temel kaynak, makalenin odaklandığı dönemin öncesine yoğunlaştığı için çalışmada sınırlı ölçüde kullanılmıştır. Öte yandan Pietro Egidi'nin "La Colonia Saracena di Lucera e la Sua Distruzione"[2] ve özellikle arşiv belgelerinden derlediği *Codice Diplomatico dei Saraceni di Lucera*[3] adlı araştırmaları, Lucera'nın Müslüman tarihi ve Angevin yönetiminin dinamiklerini anlamak açısından en önemli kaynaklar arasında kabul edilmektedir. Egidi, daha önce yayımlanmamış çok sayıda belgeyi titizlikle inceleyerek, Lucera'daki Müslüman yerleşiminin kuruluşunu, toplumsal ve ekonomik yapısını ve nihai yıkımını detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Resmî anlatıları sorgulayan Egidi, şehirdeki Müslüman nüfusun yok edilme nedenlerini yalnızca dinî ve siyasi gerekçelerle sınırlı tutmamış, bu sürecin ekonomik ve mali boyutlarının da olabileceğini ileri sürmüştür. Lucera ile ilgili günümüzde yapılan araştırmalar, Egidi'nin bu çalışmalarıyla başlamıştır.

Bunların yanı sıra *I Registri della Cancelleria Angioina*[4] ve II. Frederick'in yazışmalarının derlendiği *Historia Diplomatica Friderici Secundi*[5] gibi koleksiyonlar da Güney İtalya'daki Müslümanların tarihine ışık tutan önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunlardan ilki, Angevin hanedanının divan belgelerini içeren ve 1950'den bu yana belli aralıklarla yayımlanan arşiv koleksiyonudur. Angevinlerin 13. ve 14. yüzyıllardaki tarihine dair temel bilgiler sunan bu koleksiyon, Lucera'daki olayları anlamada da kritik bir rol oynamaktadır. İkinci arşiv ise Orta Çağ İtalya'sının siyasi, idari ve toplumsal dinamiklerini kavramak için vazgeçilmez bir kaynak olup, özellikle Lucera ile ilgili belgeleriyle dikkat çekmektedir. Bu belgeler, Müslüman Lucera'nın imparatorluğa katkılarını, kraliyetin bu yerleşim ile olan ilişkilerini ve Papalıkla şekillenen siyasi bağlamı detaylandırması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Lucera ile ilgili olarak yukarıda bahsedilen birincil kaynakların yanı sıra, konuya ilişkin akademik çalışmaların önemli bir kısmı İtalyanca makalelerden oluşmaktadır. Örneğin, R. Bevere, Egidi'nin bulgularını temel alarak Müslüman Lucera'nın yıkımı üzerine erken dönemde dikkate değer değerlendirmelerde bulunmuştur.[6] İngilizce literatürde ise D. Abulafia'nın makaleleri ile J. A. Taylor'ın Lucera'nın tarihine dair çalışması dikkat çekmektedir.[7] Ayrıca, Harper'ın Toronto Üniversitesi bünyesinde hazırladığı doktora tezi, Lucera'nın Müslümanlardan arındırılmasının ardından bir Hristiyan şehri olarak yeniden inşasını inceleyerek, II. Charles'ın saldırısına farklı bir

[1] Bk. Michelle Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (Floransa: Felice de Monnier, 1854).
[2] Çalışma, 1911'den 1914 yılına kadar kısımlar hâlinde Güney İtalya tarihini ele alan *Archivio Storico per le Province Napoletane* dergisinde basılmıştır. İlk kısım için bk. Pietro Egidi, "La Colonia Saracena di Lucera e la Sua Distruzione", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 36/4 (1911), 598-694. Son kısım için bk. Pietro Egidi, "La Colonia Saracena di Lucera e la Sua Distruzione", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 39/4 (1914), 697-766.
[3] Bk. Pietro Egidi (ed.), *Codice Diplomatico dei Saraceni di Lucera* (Napoli: Tip. L. Pierro, 1917).
[4] Riccardo Filangieri di Candida vd. (ed.), *I Registri della Cancelleria Angioina* (Napoli: Accademia Pontaniana, 1950-2010).
[5] Bk. J. L. A. Huillard-Breholles (ed.), *Historia Diplomatica Friderici Secundi* (Paris: Henricus Plon, 1852-1861).
[6] Bk. Riccardo Bevere, "Ancora Sulla Causa della Distruzione della Colonia Saracena ai Lucera", *Archivio Storico per le Provincie Napoletane* 60/21 (1935), 222-228.
[7] David Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications: Frederick II's Relations with Jews and Muslims", *Studies in the History of Art* 44/Symposium Papers XXIV: Intellectual Life at the Court of Frederick II Hohenstaufen (1994), 213-224; David Abulafia, "The Last Muslims in Italy", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 125 (2007), 271-287; Julie Ann Taylor, *Muslims in Medieval Italy: The Colony at Lucera* (Lanham: Lexington Books, 2005).

açıdan bakmaktadır.[8] A. Metcalfe'ın kitabı ise, Lucera'yı Orta Çağ İtalya'sındaki Müslümanların genel durumu bağlamında ele almasıyla kayda değer bir çalışma olarak öne çıkmaktadır.[9]

Bu makale, Lucera'nın Müslüman bir yerleşim olarak kuruluşunu, mahiyetini ve özellikle nihai çöküşünü ele alarak, İslam tarihçilerinin genellikle ihmal ettiği bu coğrafya ve zaman dilimine ilişkin mevcut çalışmaları ve değerlendirmeleri incelemektedir. Neredeyse tamamen kraliyet yazışmalarından inşa edilmiş olan tarihi, Lucera ile ilgili bazı önemli sorulara tatmin edici cevaplar vermeyi zorlaştırmaktadır. Söz konusu yazışmalar, her ne kadar şehirdeki hayatın farklı yönlerine dair bilgiler sunsa da esasen kraliyetin bakış açısını ve gerekçelerini yansıtmaktadır. Bu durum, Lucera'daki İslami hayatın niteliği, Müslüman varlığının sona ermesine yol açan etkenler ve bölge halkının akıbeti gibi konular hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çalışma, bir taraftan İslam tarihçilerinin yabancı olduğu Lucera Müslümanlarının tarihine ışık tutarken, diğer taraftan da kraliyet yazışmalarından hareketle bu konuda yapılan araştırmaları arşiv belgeleri çerçevesinde değerlendirmekte ve öne sürülen tezlerin geçerliliğini sorgulamaktadır. Söz konusu tarih malzemesini kendi bağlamında okumaya çalışan ve bir içerik analizi olan bu deneme, Lucera'da yaşananlara sebep olan dinamikleri bugünün olguları ve değer yargılarından mümkün olduğunca bağımsız bir şekilde tesis etmeye odaklanmaktadır.

1. Müslümanların Sicilya'daki Son Yüzyılı ve Tehcir

1.1. Norman Krallığı Dönemi

Sicilya, 9. yüzyılın başlarından itibaren Müslüman fetihleriyle İslam dünyasının önemli bir parçası hâline gelmiştir. 827 yılında, Endülüs ve Kuzey Afrika'dan gelen Aglabîler, adaya ayak basmış ve uzun süren savaşlar sonucunda 831'de Palermo'yu ele geçirmişlerdir. Takip eden yetmiş yıl boyunca Müslümanlar adadaki hakimiyetlerini sürekli genişletmişler ve 10. yüzyılın başlarından itibaren Sicilya'da bağımsız emirlikler tesis etmişlerdir. Bu süreçte Sicilya, yalnızca Akdeniz'de önemli bir ticaret ve denizcilik merkezi olmakla kalmamış, aynı zamanda bilim, sanat, mimari ve tarım alanlarında İslam medeniyetinin dinamik bir uzantısı hâline gelmiştir. Özellikle Palermo, dönemin İslam şehir kültürünü yansıtan önemli bir merkez olmuştur. Sicilya'daki İslami yönetim hem tarımsal altyapıyı geliştirmiş hem de şehircilik, mühendislik ve ticarette yeni açılımlar sağlamıştır. Ada, yaklaşık iki yüzyıl boyunca, siyasi dalgalanmalara rağmen, İslam dünyasının önemli bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. 1061-1091 yılları arasında Sicilya'yı ele geçiren Normanlar İslam hâkimiyetine son vermiş olsa da Müslüman topluluklar bölgenin demografik ve ekonomik yapısında etkili bir unsur olmaya devam etmiştir.[10]

Bir yüzyıl sonrasında bile Müslüman kimliği adada kendini belirgin bir şekilde göstermiştir. Nitekim 1184 yılında Sicilya'yı ziyaret eden İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217) gözlemleri, Müslümanların adadaki etkisinin ne denli derin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etki, yalnızca tarımsal yenilikler ve ticaretle sınırlı kalmamış; yerel kültürü ve bölge insanının hayat tarzını da şekillendirmiştir. İbn Cübeyr, Hristiyan kadınların Müslümanların giyim tarzını benimsediklerini ve Arapçayı akıcı bir şekilde konuştuklarını şu sözlerle ifade etmiştir: "Bu şehirdeki Hristiyan kadınların kıyafetleri

[8] Bk. Alexander Harper, *Patronage in the re-Christianized Landscape of Angevin Apulia: the Rebuilding of Luceria Sarracenorum into Civitas Sanctae Mariae* (Toronto: University of Toronto, Doktora Tezi, 2014).
[9] Bk. Alex Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).
[10] Sicilya'daki İslam varlığı ve Norman Krallığı döneminde adadaki Müslümanların durumu hakkında detaylı tarihçe ve değerlendirmeler için bk. Yusuf Yıldız, "15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 40 (2017), 67-74; Mahmut H. Şakiroğlu, "Sicilya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/138.

Müslümanların kıyafetleridir. Arapçayı fasih bir şekilde konuşmaktadırlar ve örtülü ve peçelidirler."[11]

Sicilya'daki Müslüman varlığının etkisi, başta I. Roger (ö. 1101) ve II. Roger (ö. 1130) olmak üzere adanın hâkimi Norman yöneticilerinin politikalarına da yansımıştır. I. Roger ve oğlu, Sicilya'nın çokkültürlü dokusunu yönetim anlayışlarına entegre etmiş ve bu çeşitliliği hem görmeyi hem de göstermeyi amaçlayan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Norman yöneticiler, Avrupa Hristiyanlığı kadar Bizans ve İslam geleneklerinden de etkilenmiş ve bu etkileri politikalarının yanı sıra sanat ve mimarilerine de yansıtmışlardır.[12] Bu çokkültürlü anlayışın dikkat çekici bir örneği, *Cappella Palatina*'daki mukarnas oymalı tavan süslemeleridir. İslam sanatından izler taşıyan bu tezyinatta II. Roger, tahtın üzerinde bağdaş kurmuş bir vaziyette tasvir edilmiştir. Söz konusu tasvir, Avrupa'ya özgü betimlemeleri İslam hükümdarlarının görsel temalarıyla birleştiren çarpıcı bir sembol niteliğindedir. Bu estetik sentez hem uluslararası hem de yerel düzeyde meşruiyet sağlamaya yönelik bir propaganda aracı olarak işlev görmüştür. Sicilya'nın "*populus trilinguis*" (üç dilli halk) yapısına uygun olarak II. Roger, Katolik, Bizans ve İslam geleneklerini yönetim anlayışında birleştirmiş ve bu kültürlerin idari sembollerini ustaca kullanmıştır.[13] Bu yaklaşım, Emevî hanedanının farklı milletleri yönettikleri dönemde inşa ettikleri kasır ve saraylarda kullanılan sanatsal ve siyasi imgelerle benzerlik taşımaktadır.

Sicilya'nın ilk Norman krallarının kültürel birleştiricilik mesajı, Müslümanlarla ilişkilerinde de kendini göstermiştir. Müslümanlar yalnızca tarım, zanaat ve ticarette değil, aynı zamanda idari işlerde de görev almış ve belirli sınırlar dâhilinde özerk bir hayat sürdürmüşlerdir. Sarayda, kralın yakın çevresinde İdrisî (ö. 560/1165) gibi Müslüman ilim adamları da yer almıştır. Ancak Yahudi ve Müslümanlara yönelik bu tahammül ve müsamaha süreklilik arz etmemiş, dönemsel dalgalanmalar göstermiştir. Norman krallar, özellikle yaşlandıklarında veya kilise ve Papalıkla ilişkilerini bozmamak adına daha misyonerce bir tavır sergileyebilmişlerdir. Nitekim Salerno Başpiskoposu ve kronik yazarı Romuald Guarna (ö. 1181), II. Roger'ın hayatının sonlarına doğru dünya işlerinden uzaklaşarak kendini dine verdiğini, kiliseleri ihya ettiğini, Yahudi ve Müslümanların Hristiyanlaşmaları için gayret gösterdiğini, hatta bu dini tercih edenlere mükâfatlar verdiğini aktarmıştır.[14]

12. yüzyılın sonlarına doğru, yaklaşık bir asır süren nispeten uyumlu bir dönem nihayete ermiş ve şartlar belirgin ve hızlı bir şekilde Müslümanların aleyhine dönmüştür. II. Roger'ın oğlu I. William (ö. 1166) döneminde baş gösteren siyasi istikrasızlık sırasında krala karşı isyan eden Norman soyluları, Sicilya sarayında hâlâ etkili olan Müslüman ve Müslüman asıllı idarecilere karşı da oldukça tepki göstermiştir.[15] Sicilya Krallığı'nın Kuzey Afrika'daki kolonilerini kaybetmesinin sorumluluğu, söz konusu Müslüman yöneticilere yüklenmiş, bu durum Müslüman halkın da hedef alınmasına ve bazı bölgelerde kıyımların yaşanmasına neden olmuştur.[16] Bir sonraki kral II. William'ın (ö. 1189), Akdeniz'de Müslüman ülkelere karşı düzenlediği başarısız saldırılar da Sicilya'daki toplumsal gerginliği artırmış; aynı dönemde Selâhaddin-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) Haçlılara karşı kazandığı zaferler ise Avrupa'da Müslüman karşıtı hissiyatı iyice körüklemiştir. Her

[11] Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rıhletu İbn Cübeyr* (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 274.
[12] Yıldız, "15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar", 73.
[13] Karen C. Britt, "Roger II of Sicily: Rex, Basileus, and Khalif? Identity, Politics, and Propaganda in the Cappella Palatina", *Mediterranean Studies* 16 (2007), 25, 29, 34.
[14] Romualdo Guarna, *Romualdi Salernitani Chronicon*, ed. C. A. Garufi (Castello: Casa Editrice Scipione Lapi, 1935), 236.
[15] Seyhun Şahin, *Sicilya'da Normanlar ve Müslümanlar* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2016), 195. Saraydaki çokkültürlülük dönemin gravürlerine de yansımıştır; bk. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), 3/3, 7.
[16] Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, 181-186.

ne kadar II. William'ın iktidarı nispeten sakin geçse de Müslümanlara yönelik olumsuz tavırlar hem toplum hem de idareciler üzerinde etkili olmuş ve bu durum baskıların artmasına yol açmıştır. Bunun sonucunda Müslümanlar arasında Hristiyanlığı tercih etme, kimliğini gizleme veya ülkeden ayrılarak Kuzey Afrika'ya göç etme gibi temayüller baş göstermiştir.[17]

Nitekim bu dönemde Sicilya'yı ziyaret eden İbn Cübeyr de Müslümanların içinde bulunduğu karmaşık durumu seyahatnamesinde aktarmıştır. Seyyah, adaya yaklaşırken karaya oturan gemilerdeki fakir Müslümanların taşınmasının sandalcılar tarafından reddedildiğini, bu kişilerin ücretlerini tesadüfen Messina'da bulunan Kral William'ın ödeyerek kendilerini kurtardığını aktarmıştır. İbn Cübeyr, bolluk içinde bir ada olan Sicilya'da Hristiyanlarla Müslümanların bir arada yaşadığını, ancak Müslümanların ağır vergilere tabi tutulduğunu vurgulamıştır. Müslümanların bir kısmının sarayda istihdam edilse de çoğunluğun dinlerini gizlemek zorunda kaldıklarını, ibadetlerini alenen yapmaktan çekindiklerini ve öldürülme korkusu yaşadıklarını onların ifadelerine dayanarak aktarmıştır. Bu şartlar altında dahi sarayda gizlice İslam'ı tercih eden Hristiyanların olduğuna dair bilgilerin kendisine söylendiğini nakleden İbn Cübeyr, buradaki Müslümanların dinî samimiyetlerini koruma çabalarına dikkat çekmiştir.[18]

Papanın da yönlendirmesiyle Sicilya'nın Hristiyanlaştırılması doğrultusunda atılan adımlar, özellikle adanın batı ve güneydoğusunda geniş arazilerin mülkiyetinin kiliseye devredilmesiyle belirginleşmiştir. Bu politikalar, bölgedeki Müslümanları kilise topraklarını işleyen serfler statüsüne indirgemiş ve Müslüman ahali arasında ciddi bir huzursuzluğa yol açmıştır. II. William'ın ölümünün ardından yaşanan siyasi boşluk döneminde bu nüfus içinde ayaklananlar olmuş ve özellikle adanın dağlık bölgelerinde bağımsızlıklarını ilan eden Müslüman topluluklar ortaya çıkmıştır.[19]

1.2. II. Frederick ve Tehcir

Kutsal Roma İmparatoru VI. Henry (ö. 1197) ve Sicilya Kraliçesi Constance'ın (ö. 1198) oğlu olarak 1194 yılında dünyaya gelen II. Frederick (ö. 1250), tarihçiler arasında müspet ve menfi yorumlara konu olmuştur.[20] Müslümanları etkin bir şekilde ordusunda bulundurması nedeniyle Papalığın tepkisini çeken ve birkaç kez de aforoz edilen Frederick, Kudüs'ü diplomasi yoluyla Eyyûbîlerden geri almasıyla da tanınmaktadır. Bununla birlikte onun, Sicilya'da karşı karşıya kaldığı isyanlara tepkisi son derece sert olmuştur. Bir taraftan isyancılarla silahlı mücadeleye girişerek elebaşı konumunda olanları infaz ettirirken, diğer taraftan Müslüman halkın Hristiyanlaştırılması konusunda kilisenin faaliyetlerini desteklemiştir. 1220'lerin başlarından itibaren de Sicilya'daki Müslüman nüfusu kontrol altına almak ve feodal düzen içindeki statülerini doğrudan kraliyete bağlamak amacıyla adanın çokkültürlü yapısını geri dönülmez biçimde değiştiren bir tehcir politikası uygulamaya koymuştur.[21]

[17] Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications", 216; Şahin, *Sicilya'da Normanlar ve Müslümanlar*, 171-194.
[18] İbn Cübeyr, *Rıhletu İbn Cübeyr*, 265-269.
[19] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 272-273; Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, 275-280. Sicilya'daki Müslümanların son yıllarında yaşananlara dair Arapça kaynaklarda neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Eyyûbî döneminde Suriye bölgesindeki yöneticilerle yakın çalıştığı düşünülen Eyyûbî Veziri İbn Nazîf'in dönemin olaylarını kaydettiği *Târîhu'l-mansûrî* başlıklı eseri istisnadır. Bu eserde, aslen Sicilyalı olmayan İbn Abbâd isimli birinin adanın özellikle dağlık bölgelerinde hâkimiyet kurduğu ifade edilmektedir; bk. Ebü'l-Fezâil Muhammed b. Alî b. Nazîf el-Hamevî, *et-Târîhu'l-mansûrî telhîs el-keşf ve'l-beyân fî havâdîsi'z-zam'an*, ed. Ebu'l-'iyd Dudu (Şam: Matbaatu'l-Hicâz, 1981), 99.
[20] II. Frederick'in hayatı ve şahsiyeti hakkında bk. Yusuf Yıldız, "Filozof Kral II. Friedrich: Kutsal Roma-Cermen İmparatoru II. Friedrich (1194-1250) ve İslam Bilim Mirası", *Journal of History Studies* 9/1 (2017), 175-198.
[21] Bu dönemle ilgili detaylar için bk. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 3/2 601-603, 611-621; Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 6-13; Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, 280-285; Yıldız, "15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar", 76-79. Eyyûbî tarihçisi İbn Nazîf'e göre Frederick tarafından kuşatılan kaledeki Müslümanların şevki kırılmış ve nihayetinde safları

Tehcir politikası, genellikle dinî bir görünüm taşımakla birlikte, çoğunlukla siyasi ve askerî gerekçelerle bir bölgenin demografik yapısını değiştirmek için tarih boyunca uygulanan bir yöntemdir. Ancak II. Frederick'in bu politikayı hayata geçirme biçimi, alışılmış tehcir uygulamalarından ayrılmaktadır. Papalık tarafından savaş açılmış bir dinin mensuplarını, İspanya'da olduğu gibi Hristiyan topraklarının dışına sürmek yerine, aksine İtalya'nın daha merkezî bölgelerine taşımıştır. Hareketli geçmişine nispetle canlılığı oldukça azalmış olan, ancak yine de belli bir Hristiyan nüfusun yaşadığı Lucera'ya yerleştirilen Müslümanlara oldukça iyi imkânlar sağlanmıştır. Başlangıçta kilise ile yerel Hristiyanlar arasında yaşanan gerginliklerde kral, çoğu zaman yeni yerleşimcilerin huzurunun korunmasını emretmiştir.[22]

Sicilya'dan ilk zorunlu göçün 1223'te yapıldığı kayıtlara geçmişse de sürecin daha önce başlamış olması muhtemeldir. Göçlerin parça parça düzenlendiği ve yaklaşık yirmi yıl sürdüğü tahmin edilmektedir. Kayıtlar, dağlık bölgelerden indirilen Müslümanların önce Sicilya'nın ovalarında iskân edildiğine, ardından planlı bir şekilde Lucera'ya yerleştirildiğine ve bu sürecin uzun bir takvime yayıldığına işaret etmektedir.[23] İskân sürecinde Müslüman nüfusun büyük kayıplar verdiği aktarılmaktadır. Eyyûbî veziri ve tarihçisi İbn Nazîf'in (ö. 651/1253'ten sonra) nakline göre, Sicilya'nın önde gelen Müslümanlarından biri olan Ahmed b. Ebu'l-Kâsım er-Rummân, Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'e (ö. 635/1238) başvurarak II. Frederick'in Sicilya'da yaptığı zulümleri anlatmış; mallarına ve mülklerine el konulan 170 bin Müslümanın tehcir edildiğini, bir o kadarının da öldürüldüğünü ileri sürmüştür. Ayrıca sultanın bu konuda Frederick'e bir mektup yazdığı da belirtilmiştir.[24]

Göçe zorlanan nüfusun bu kadar olmadığı tahmin edilmektedir. Günümüz araştırmacıları, nüfusu 10 bin ile 100 bin arasında tahmin edilen Lucera'ya 15 bin ile 30 bin Müslümanın tehcir edildiğini düşünmektedir.[25] Her hâlükârda, 1240'a gelindiğinde Sicilya'da Müslüman nüfusun hemen hemen tamamen ortadan kalktığı, özellikle tarımsal faaliyetlerde ciddi bir gerilemenin yaşandığı ve bu gerilemeyi, İtalya'dan göç eden Hristiyanlarla bir kısım Yahudilerin telafi etmeye çalıştığı bilinmektedir.[26]

II. Frederick'in Hristiyan olmayan topluluklara yönelik tutumu, tarihçiler arasında farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Onun Müslümanlara karşı dostane yaklaştığını düşünenlerin yanı sıra, politikalarının aslında gelenekçi ve pragmatik bir stratejiye dayandığını ileri sürenler de olmuştur.[27] Örneğin, 1958'de yazan Gabrieli, kendisinden bir yüzyıl önce Sicilya'daki Müslümanları ele alan Amari'nin II. Frederick'in İslam'a yaklaşımını oldukça olumlu değerlendirdiğini düşünmektedir. Gabrieli'ye göre, Frederick'in çocukluk yıllarında Müslümanlarla yakın temasta bulunması, Arapça öğrenmesi, Müslüman liderlerle üst düzey

içinde yaşanan kırılmalar liderleri İbn Abbâd'ı teslim olmaya itmiştir. Frederick, İbn Abbâd ve çocuklarını acımasızca cezalandırmıştır; bk. İbn Nazîf, *Târîhu'l-mansûrî*, 100. Himyerî'nin bir coğrafya ansiklopedisi mahiyetinde olan *Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-egtâr* adlı kitabında Sicilya'daki Müslümanların hikâyesine dair başka bir rivayet bulunmaktadır. Buna göre, Sicilya'nın bir kalesi olan Entâle'de (Entella) direnen İbn Abbâd kandırılarak Kuzey Afrika'ya gönderilmiş, ancak yolda öldürülünce direnişi kızı sürdürmüştür; bk. Muhammed b. Abdulmun'im el-Himyerî, *Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-egtâr*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1984), 40.

[22] Ian Almond, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds* (Londra: I. B. Taurus, 2009), 61.

[23] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 273; Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 11-12.

[24] İbn Nazîf, *Târîhu'l-mansûrî*, 194-195.

[25] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 273; Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 40; Harper, *Patronage*, 31-32.

[26] Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications", 216; Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, 287. Tehcir sonrası Sicilya'nın durumu ile ilgili olarak bk. Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 19-22.

[27] Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications". Yine bu çerçevede II. Frederick'in özellikle İslam dünyası ile ilişkilerini farklı açılardan inceleyen bir çalışma için bk. Gümeç Karamuk, "II. Friedrich von Hohenstaufen'in İslam Dünyası ile İlişkileri ve Arapça Kroniklere Yansıması", *Belleten* 57/219 (1993), 447-480.

ilişkiler geliştirmesi, ezan gibi toplumsal boyutu olan İslami ritüellere müdahale etmemiş olması, onun İslam ve Arap kültürüne duyduğu ilginin bir yansımasıdır. Ancak Gabrieli, Frederick'in bu yaklaşımını bir sempati göstergesinden ziyade diplomatik ve pragmatik bir politika olarak yorumlamıştır. Kralın siyasi çıkarları doğrultusunda oldukça sert ve acımasız bir strateji izlemekten çekinmediğini ileri sürmüştür.[28] Nitekim hâkimiyeti altındaki topraklarda kendisine karşı girişilen isyanlara karşı oldukça hassas olan Frederick, bu konuda Hristiyan tebaasına da Müslümanlardan farklı bir muamelede bulunmamıştır. Örneğin, Kudüs seferine çıktığı sırada Papalığın desteğiyle ayaklanan Güney İtalya şehirlerinin Hristiyan halklarına Papa'nın ricasına rağmen ağır cezalar vermekten çekinmemiştir.[29]

13. yüzyılda Müslümanlara yönelik politikalar, Hristiyan dünyasının siyasi ve dinî öncelikleri doğrultusunda şekillenmiştir. Hristiyanların, diğer bir azınlık olan Yahudilere yönelik sınırlı tahammülü, Müslümanlarla ilişkilerde de bir referans noktası olarak görülmüş; ancak İslam'ın Hristiyanlıkla daha doğrudan bir rekabet içinde olması, bu ilişkilerin farklı bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Müslümanların bağımsız ve güçlü devletler tarafından temsil edilmesi, onlara yönelik politikaların daha sert ve sistematik olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, Sicilya'daki Müslümanların tehcir edilmesi, sadece dinî değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal gerekçelerle şekillenen bir politika olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Müslüman Lucera

2.1. Lucera'nın Konumu ve Önemi

Lucera, Güney İtalya'nın Apulia mevkiinde, Capitanata olarak bilinen tarihî bölgede yer alan stratejik bir yerleşimdir. Civardaki arkeolojik kazılardan da anlaşıldığı üzere Antik Çağ'dan itibaren yerleşime konu olan şehir, Tavoliere delle Puglie adı verilen geniş ve verimli bir ovanın merkezinde bulunmaktadır. Tarımsal üretime uygun topraklarının yanı sıra ticaret yollarına ve nehirlere yakın özel konumu sayesinde hem ekonomik hem de lojistik açıdan dikkat çeken bir merkez olmuştur. Ziraat, hayvancılık, zanaatkârlık ve ticaret şehrin ekonomik yapısını zenginleştirmiştir.[30]

Müslüman coğrafyacıların eserlerinde Lucera'dan bahsedilmezken bunun bir istisnası, Mağribli coğrafyacı Himyerî'nin (ö. 727/1327[?]) ansiklopedik coğrafya kitabıdır. Müellif, Lucera'nın, Sicilya'daki direnişin ardından adada kalan Müslümanların getirildiği ve kontrol altında tutulduğu bir merkez olarak kurulduğunu ifade etmiştir.[31]

Sicilya'dan tehcir edilen Müslümanların önemli bir kısmı Lucera'ya yerleştirilmiş olsa da bazı istisnalar da görülmektedir. Özellikle tüccarların ve ordudaki görevleri nedeniyle itibar ve mülk edinmiş Müslümanların Güney İtalya'nın başka şehirlerine de yerleştikleri bilinmektedir.[32] Ancak bu durum, tehcirin esas merkezinin Lucera olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Lucera'nın da içinde bulunduğu Apulia bölgesi, II. Frederick ve halefleri için büyük bir stratejik önem taşımış; bölgede çeşitli imar faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Eski Roma ve Bizans kalıntılarının yanı sıra yoğun ormanlık alanlar, bina ve kale inşaatları için bol miktarda kaynak temin etmiştir. II. Frederick'in Lucera'yı seçmesinde, muhtemelen tarım, zanaat ve ticaretteki

[28] Francesco Gabrieli, "Frederick II and Moslem Culture", *East and West* 9/1-2 (1958), 53-56. Esasında Amari de II. Frederick'le ilgili olarak oldukça dengeli bir portre çizmiştir. Amari'nin, imparatorun Sicilya'daki isyanı bastırırken kullandığı yöntemlerin acımasızlığını net bir şekilde ifade ettiği, ancak Frederick'in davranışını şartların gereği olarak gördüğü açıktır; bk. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 618-621.
[29] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 53.
[30] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 33-35; Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, 288; Harper, *Patronage*, 28.
[31] Himyerî, *Ravdu'l-mi'târ*, 514.
[32] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 42-43.

yetkinlikleriyle bilinen Sicilya Müslümanlarının, şehrin sunduğu bu imkânları etkin bir şekilde kullanarak kraliyet hazinesine önemli gelir sağlayabilecekleri düşüncesi etkili olmuştur. Frederick'in bu tercihi, yalnızca ekonomik gerekçelerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda askerî ve siyasi kaygılarla da şekillenmiştir. Lucera'ya sadakatleri değişebilen diğer şehirlerden farklı olarak hayatiyetleri tamamen krala bağımlı bir Müslüman topluluğun yerleştirilmesi, bölgenin savunması açısından oldukça stratejik bir adım olmuştur. Kuzey Afrika'daki Müslüman topluluklarla irtibatları da kesilen bu nüfus, savaş teknikleriyle ve direniş yıllarında kazandıkları tecrübelerle krallığın sınırlarının korunmasında ve sınır ötesi harekâtlarda önemli bir rol oynamıştır. Şehrin güçlü surlarına ek olarak II. Frederick tarafından yaptırılan ve sonradan II. Charles'ın emriyle genişletilen kale, büyük ihtimalle öncelikle Müslüman nüfusu denetim altında tutmak ve muhtemel isyanları önlemek amacıyla inşa edilmiştir.[33] Öte yandan, II. Frederick'in burasını Papalık ve kuzeydeki İtalyan şehir devletlerinden gelebilecek saldırılara karşı topraklarını tahkim eden bir savunma noktası olarak da tasarlamış olması mümkündür.

Lucera'nın Müslümanların yerleşimi için seçilmesinin sebeplerinden biri de bölgenin coğrafi açıdan kolay kontrol edilebilir bir konumda olmasıdır. Şehir, çevresindeki Hristiyan kasabalarla sınırlandırılmış olduğundan, Müslümanların diğer bölgelerle, özellikle de Kuzey Afrika'daki destek alabilecekleri devletlerle bağlantıları koparılmıştır. Ayrıca, muhtemelen bu şekilde Müslümanların zamanla Hristiyanlaşacakları ve asimile edilecekleri de umulmuştur.[34]

Lucera'ya Müslümanların yerleştirilmesinden önce, bölgede belli bir Hristiyan nüfusun yaşadığı bilinmektedir. Bu nüfusun bir kısmı şehirden çıkarılmış, diğerleri ise Müslümanlarla birlikte yaşamaya zorlanmıştır. Bu süreçte, yerli Hristiyanlara ait bazı mülklere el konulmuş ve bu mülkler, Müslümanların tarım ve zanaatkârlık faaliyetlerini desteklemek üzere yeniden düzenlenmiştir.[35] Böylelikle hem askerî hem de ekonomik işlev üstlenen Lucera, bir Müslüman yerleşim merkezi hâline gelmiştir.

2.2. Müslümanların Lucera'ya Yerleşimine Tepkiler

II. Frederick'in Sicilyalı Müslümanları Lucera'ya yerleştirmesi, Hristiyan dünyasında sert tepkilere yol açmış ve aleyhine kullanılan güçlü bir argüman hâline gelmiştir. Papa IX. Gregory (ö. 1241), Frederick'i sık sık Müslümanları korumak ve "sapkınlıklarını" teşvik etmekle suçlamış, hatta bu iddialar, onun Hristiyanlık karşıtı bir politika izlediği söylemiyle pekiştirilmiştir.[36]

Ancak bu suçlamalar, taraflar arasındaki daha derin siyasi gerilimlerin yalnızca görünen kısmını oluşturmuştur. Papalık, Frederick'i başından itibaren kilisenin otoritesine meydan okuyan bir tehdit olarak görmüş ve onun giderek artan gücünü dizginlemeye çalışmıştır. Frederick ise siyasi dehasıyla, kendisini üç kez aforoz eden Papalığın baskılarını etkisiz hâle getirmeyi başarmıştır. 1227'de Papa IX. Gregory tarafından V. Haçlı Seferi'ne katılmadığı gerekçesiyle aforoz edilen II. Frederick, önce Sicilya'daki isyanları bastırmış, ardından tehcir sürecini belirli bir düzene

[33] Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications", 217; Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 38-39; Harper, *Patronage*, 29.
[34] Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications", 217-218.
[35] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 36-37, 42; Harper, *Patronage*, 33.
[36] Bu dönemde İslam düşmanlığı Avrupa'da oldukça belirgin bir hâl almıştı. Hızlı bir şekilde gelişen İslam'ın yayılış süreci karşısında farklı kiliselerin hiç biri takipçilerini çelen bu dini anlamaya girişmemiş, bunun yerine Hristiyan öğretisini savunmaya ve İslam'ı kötülemeye yönelmişti. İslam dininin esaslarını ve yaklaşımını anlamaya çalışan az sayıdaki girişime rağmen hâkim olan bu durum, özellikle de Haçlı seferleri için toplumu motive etmek adına daha da belirgin bir tutum hâlini almıştı. Dahası, Kudüs'ün Müslümanlarca yeniden geri alınışı duygusal tepkileri iyice arttırmıştı. *İlahi Komedya*'sını bu dönemde kaleme alan Dante'nin Hz. Muhammed'i cehennemin sekizinci katına, heretiklerin yanına koymasında o yılların tepkisel şartlarının etkisi olduğu açıktır. İslam, asırlar süren temasın ardından pagan bir din olarak değil, Hristiyanlıktan sapma bir mezhep olarak tanımlanmaktadır artık. Bu konuda detaylı bir çalışma için bk. Maria Esposito Frank, "Dante's Muhammad: Parallels between Islam and Arianism", *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 125 (2007), 187-194.

oturttuktan sonra Kudüs'e doğru yola çıkmıştır. 1229'da şehri diplomasi yoluyla geri alması[37] neticesinde Papalık tarafından affedilmişse de IX. Gregory, 1239'da Papalığa savaş açtığı gerekçesiyle Frederick'i yeniden aforoz etmiş ve bu kez onun Müslümanlarla olan ilişkisini öne sürerek suçlamalarını güçlendirmiştir. IX. Gregory'nin ölümünün ardından kısa bir süre için yatışan bu mücadele, Frederick'in 1245'te IV. Innocent (ö. 1254) tarafından tekrar aforoz edilmesiyle yeniden alevlenmiştir.[38] Bu süreç boyunca Müslümanlarla olan ilişkisi, Frederick aleyhine yürütülen propagandanın temel unsurlarından biri olmaya devam etmiştir.

Papalık ile Frederick arasındaki gerginliğin temelinde, hiç şüphesiz, bir güç mücadelesi yatıyordu. Papalık, Frederick'in siyasi ve askerî gücünü sınırlandırmaya çalışırken, Frederick ise otoritesini genişletme peşindeydi. Kudüs seferine çıktığında ordusunda Müslüman askerlerin de bulunması, Papa IX. Gregory'nin Güney İtalya'daki bazı lordları Frederick aleyhine kışkırtmasına zemin hazırlamıştır.[39] Bu süreçte, Sicilya ve Lucera'daki Müslümanlar Papalığın sıkça dile getirdiği bir suçlama unsuru hâline gelmiştir.[40] Hatta Papalık, zaman zaman Müslümanların Lucera'daki kutsal binalardan elde edilen malzemelerle cami ve dinî yapılar inşa ettiklerini, bunun da sapkınlıklarını yaymalarına imkân sağladığını ileri sürerek Frederick'i eleştirmiştir.[41]

Frederick bu eleştirilere, Müslümanların ekonomik ve askerî katkılarına dikkat çekerek yanıt vermiş ve bu toplulukları kontrol altında tutmanın siyasi bir zorunluluk olduğunu dile getirmiştir. Örneğin, 16 Nisan 1236'da Gregory'ye yazdığı mektupta, imparatorluk politikalarının kilise ile uyum içinde olduğunu belirtmiş ve kendisi aleyhinde yayılan söylentilere itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Mektubunda, Sicilya'daki bazı kiliselere yönelik saldırıların kendi yokluğunda gerçekleştiğini, üstelik bu huzursuzlukların yalnızca Müslümanlardan değil, kraliyet otoritesini tanımayan Hristiyanlardan da kaynaklandığını dile getirmiştir. Frederick, bu olaylara bizzat müdahale ettiğini ve sorun yaşandığı belirtilen bölgelerde artık huzurun sağlandığını vurgulamıştır. Ayrıca cevabını, söz konusu suçlamaları araştırmak için geciktirdiğini de ifade etmiştir. Bu çerçevede Papalığın eleştirilerine konu olan Lucera'daki Müslümanlar hakkında Papalığın daha önce bilgilendirildiğini, buna rağmen bu hususun gündeme getirilmesinin kendisini üzdüğünü dile getirmiştir. Ayrıca, Müslümanların Sicilya'nın dağlarından Apulia ovasına taşınmasıyla adada Hristiyanların hâkim hâle geldiğini, Lucera'daki Müslümanların kraliyete hizmet edeceklerini ve zamanla Hristiyanlığı benimseyeceklerini belirtmiştir. Hatta Lucera'daki Müslümanların liderinin (Alchadi-Kadı), Müslüman nüfusun üçte birinin Hristiyanlığa geçtiğini itiraf ettiğini yazmış, geri kalanların ise kısa süre içinde Hristiyanlaşacağına olan inancını dile getirmiştir.[42]

[37] Çoğu tarihçi, Kudüs'ün bu şekilde ele geçirilmiş olmasını II. Frederick adına diplomatik bir başarı olarak okuyor olsa da aslında teklifin ilk olarak Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil tarafından beşinci Haçlı seferini yapan ordulara sunulduğunu unutmamak gerekir. El-Kâmil'in ortanca kardeşi el-Muazzam'a karşı mücadelesinde kardeşinin de benzer bir adım atarak kendisine yönelik cephenin genişlemesini engellemek için bu yönde bir girişimde bulunduğu ifade edilmiştir; bk. Karamuk, "II. Friedrich von Hohenstaufen'in İslam Dünyası ile İlişkileri ve Arapça Kroniklere Yansıması", 449-455.

[38] Papalık ve II. Frederick arasındaki gerginliğe ve kralın farklı kesimlerce nasıl algılandığına dair bk. Dorothea Weltecke, "Emperor Frederick II, Sultan of Lucera, Friend of the Muslims, Promoter of Cultural Transfer: Controversies and Suggestions", *Cultural Transfers in Dispute: Representations in Asia, Europe and Arab World since the Middle Ages*, ed. Jörg Feuchter vd. (Frankfurt: Campus-Verlag, 2011), 85-106.

[39] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 53; Almond, *Two Faiths, One Banner*, 66.

[40] Taylor bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır; bk. Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 52-57.

[41] Huillard-Breholles, *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, 4/906; a.mlf., *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, 5/335.

[42] Huillard-Breholles, *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, 4/828-832. Keza bk. a.mlf., *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, 3/268-269.

2.3. Lucera Müslümanlarının Toplumsal Tarihi

Lucera'daki Müslümanlar, Hohenstaufen ve Angevin yönetimleri altında *servi camerae* statüsünde tanımlanmıştır. Bu terim, herhangi bir feodal bey veya kiliseye değil, doğrudan krala bağlı ve onun koruması altındaki kişileri ifade etmektedir. Her ne kadar Müslümanlar arasında köle statüsünde olanlar bulunsa da *servi camerae* daha ziyade kralın himayesinde yaşayan özgür bireyleri tanımlamak için kullanılmıştır. II. Frederick, daha önce Almanya'daki Yahudilere tahsis ettiği bu statü kapsamına Lucera'daki Müslümanları da dâhil etmiştir. Böylece yerel lordların veya kilisenin sunamayacağı, hatta sunmak istemeyeceği bir himaye sağlayarak Müslümanların siyasi meşruiyetini doğrudan kraliyet otoritesine bağlamıştır.

Bu koruma, yalnızca Müslümanların kralın tahammül sınırları içinde yaşamasını temin etmemiş, aynı zamanda ürettikleri iktisadi değerin ve sağladıkları askerî gücün doğrudan kraliyete ait olduğunu da teyit etmiştir. Ayrıca, bu askerî gücün rakiplerine değil, yalnızca kendisine hizmet etmesini teminat altına almıştır. II. Frederick, bu statü aracılığıyla Luceralı Müslümanların kendisinden başka bir otoriteye destek olma ihtimalini büyük ölçüde engellemiş ve tamamen Hristiyan bir toplum içinde hayatta kalabilmelerinin tek yolunun kraliyete bağlılıktan geçtiğini onlara hatırlatmıştır.[43]

Lucera Müslümanları *servi camerae* statüsü sayesinde yaklaşık yetmiş yıl boyunca ciddi bir tacize uğramadan hayatlarını idame ettirebilmişlerdir. Bu süreçte bazı zorluklarla karşılaşmış olsalar da bunların başka yerlerdeki Hristiyanların yaşadığı sıkıntılardan daha ağır olmadığı söylenebilir. Luceralı Müslümanlar, kralın himayesi altındaki özel statüleri sayesinde yetkinliklerine göre yükselme imkânı bulmuş, hatta bazıları şövalye dahi olabilmiştir. Bu ayrıcalıklı konum, Lucera'nın son yıllarına kadar devam etmiştir. Nitekim Güney İtalya'nın bir sonraki hâkimi olan Angevin hanedanından II. Charles'ın (ö. 1309) yazışmaları, Lucera kökenli şövalyelerin varlığını ortaya koymakta ve onların krala bağlı olarak çeşitli idarî ve mali sorumluluklar üstlendiklerini göstermektedir.[44] Bununla birlikte bu statü daimî bir güvence sağlamamış; kimi şövalyeler zamanla gözden düşmüş, mallarına el konulabilmiştir. Örneğin, 1289 tarihli bir yazışmada kral, görevlendirdiği bir hâkimden Lucera'nın komutanıyla bir araya gelerek Luceralı şövalye Ricardi'nin tüm malvarlığının envanterinin çıkarılmasını ve mallarının kendisine gönderilmesini emretmiştir.[45] Bu tür olaylar, Müslümanların kraliyete bağımlı bir sistem içinde ne denli kırılgan bir konumda olduklarını gözler önüne sermektedir.

II. Frederick'in entelektüel donanımı güçlü görünse de etrafındaki Müslüman ilim adamlarının sayısı ve çeşitliliği, muhtemelen Müslüman Arap âlim ve zanaatkârları himaye eden II. Roger'ın sarayındaki kadar fazla değildi.[46] Müslümanların, daha sonra bölgede hüküm süren Angevin hanedanının sarayında da belirleyici bir konuma sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Buna karşın gerek Frederick gerekse Angevin kralları I. Charles (ö. 1285) ve oğlu II. Charles, askerî ihtiyaçlarını temin etmede Luceralı Müslümanlara güvenmiştir.[47] Müslümanların özellikle okçuluk, süvari ve

[43] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 278-281; Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 67.
[44] Egidi, *Codice Diplomatico*, 19, 47-52.
[45] Egidi, *Codice Diplomatico*, 7.
[46] Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications", 220.
[47] Krallığın hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanların ordularda istihdamı, II. Frederick'in başlattığı bir uygulama olmadığı gibi, sadece bu coğrafyaya ve bu döneme has bir durum da değildi. Örneğin, İspanya'da Aragon krallarının ordularındaki Müslüman askerler için bk. Hussein Fancy, "Theologies of Violence: The Recruitment of Muslim Soldiers by the Crown of Aragon", *Past & Present* 221 (2013), 39-73. Benzer şekilde Sicilya'da da Norman kralların ordularında Müslüman birlikler kullanılmış ve özellikle Bizans'a karşı savaşlarda bu birlikler önemli bir rol oynamıştır; bk. Almond, *Two Faiths, One Banner*, 52. Bununla birlikte II. Frederick'in Müslüman askerleri kullanımının, Güney İtalya'yı bölmeye namzet olan Papalıkla İmparator arasındaki

piyade birimlerinde eğitimli askerler olarak hizmet verdikleri, tarihî belgelerde açıkça görülmektedir. Örneğin, 1237 yılında Lombardlara karşı kazanılan Cortenova Savaşı'nda II. Frederick, 7 bin Müslüman okçudan oluşan bir birliği etkili bir şekilde kullanmıştır.[48] Luceralı Müslümanların askerî hizmetleri, Lucera'nın ilk döneminde yaşanan isyanın bastırılmasının ardından Angevin hanedanı döneminde de devam etmiştir. Nitekim, 1289 yılında II. Charles, Lucera komutanına gönderdiği mektupta, orduya sevk edilen 25'i süvari olmak üzere toplam 225 okçu için teşekkür etmiş ve bu askerlere ödenecek ücretlere dair talimat vermiştir.[49]

Muhtemelen kralın özel koruması olarak da görev yapan bu askerler, hiyerarşik olarak Müslüman komutanlara bağlı kalmış; az sayıdaki bu komutanlar ise Hristiyan yetkililere rapor vermiştir. Eğitim süreçlerinde veya seferberlik dönemlerinde de yine bu liderlerden yararlanılmıştır. Örneğin, 1273 yılında Müslüman komutan İbrahim, Müslüman bir silahlı birliğinin lideri olarak Achaea bölgesine gönderilmiştir.[50]

Luceralı Müslüman askerlerin maaşlarını düzenli olarak aldıkları anlaşılmaktadır. 1274 yılında Romanya'ya sevk edilen 50 okçunun her birine aylık 15 tari[51] maaş ödenmiştir.[52] Yukarıda bahsi geçen mektupta da benzer meblağlar telaffuz edilmiştir.[53] II. Charles'ın Lucera'nın komutanına ve bölgedeki şövalyelere gönderdiği bir başka mektupta ise okçuların maaşlarının eksiksiz ve hızlı bir şekilde ödenmesi ve askerlerin bir an önce kendisine gönderilmesi talimatı verilmiştir.[54] Bu mektubun, Lucera'nın yıkımından yalnızca altı ay öncesine tarihlenmesi dikkat çekicidir ve bu durum aşağıda değerlendirilecektir.

Lucera, yalnızca kraliyet ordusuna asker sağlamakla kalmamış, aynı zamanda silah ve teçhizat üretiminde de önemli bir merkez olmuştur. Özellikle yay, ok, zırh, eyer ve çadır gibi askerî talebin yüksek olduğu ürünlerin imalatında mühim bir rol üstlenmiştir. Örneğin, 1282 yılında 60.000 ok üretimi için emir verilmiş,[55] ayrıca oldukça kazançlı bir iş olan çadır üretiminde de Lucera öne çıkmıştır.[56]

Müslüman zanaatkârlar, deri işleme ve çömlekçilik gibi alanlarda da yetkinliklerini göstermiş ve ürettikleri mamuller diğer şehirler tarafından da talep görmüştür. Bu ürünlerin ticareti, Lucera ekonomisine önemli bir katma değer sağlamıştır. Sicilya'daki tecrübelerinin de etkisiyle Luceralı Müslümanlar, tamamen Hristiyan bir coğrafyada ticarette etkin bir şekilde kendilerini gösterebilmiştir. Bu süreçte II. Frederick'in sağladığı ayrıcalıkların da payı olmuştur. Nitekim, 1234 yılında Lucera'yı krallıkta düzenlenen yıllık fuarlardan birinin mekânı olarak seçmiş ve Müslüman tüccarı Güney İtalya sınırları içindeki geçiş vergilerinden muaf tutmuştur. Böylece Müslüman

çekişmelerde II. Frederick'e belirgin bir koruma sağladığı açıktır. Zira statüleri krala bağlı olan ve kilisenin doğrudan hedef aldığı Müslümanlar, II. Frederick'e diğer İtalyan şehirlerden devşirilen askerlerden daha sadık olmak durumundaydılar; bk. Yıldız, "15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar", 80-81.

[48] John France, "Conquering Cortenova", *Medieval Warfare* 10/1 (2020), 15, 18.

[49] Egidi, *Codice Diplomatico*, 7. Frederick'in Lombard İttifakı'na karşı savaşlarında Müslüman birliklerin rolü ile ilgili olarak bk. Almond, *Two Faiths, One Banner*, 71-79.

[50] Filangieri, *Registri Angioina*, 10/29.

[51] İslami dönemde Rubaî olarak da bilinen tari, Sicilya'da ilk Müslümanlar tarafından basılmış olan ve bir dinarın dörtte birine denk gelen bir paraydı. Bu para birimi, küçüklüğü sebebiyle dönemin hanedanının sembolleriyle basılmaya devam ederek Güney İtalya'da yayılmış ve Angevinlere kadar kullanılmıştır; bk. Ammar Abdulrahman-Alaa Aldin Al Chomari, "Architectural and Numismatic Traces of Arabic Cultural Exchange between Sicily and Greater Syria", *Muslim Sicily: Encounters and Legacy*, ed. Nuha Alshaar (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2024), 191 dn. 32.

[52] Filangieri, *Registri Angioina*, 12/86.

[53] Bk. 43 numaralı dipnot.

[54] Egidi, *Codice Diplomatico*, 113.

[55] Filangieri, *Registri Angioina*, 26/55.

[56] Filangieri, *Registri Angioina*, 26/14. Bir başka belge de Lucera'da bulunan çadırların tamir edilmesi talimatı verilmektedir; bk. Filangieri, *Registri Angioina*, 5/13.

tacirler, Apulia, Calabria ve Terra di Lavoro gibi bölgelerde ticaret yapma ayrıcalığına sahip olmuşlardır.[57]

Lucera'nın stratejik üretim kapasitesi, Angevin hanedanı döneminde de önemini korumuştur. I. Charles, şehri ele geçirdikten sonra kaleyi genişletmek ve güçlendirmek için Luceralıların iş gücüne ve malzemelerine ihtiyaç duymuştur. Kalenin surları için gereken on binlerce tuğlayı Müslüman ustalar imal etmiş, aynı zamanda inşaat ve duvar işçiliğinde görev almışlardır. Zaman zaman ücretler ve iş gücü verimliliği konularında idarecilerle anlaşmazlıklar yaşanmış olsa da Luceralıların kraliyet için önemli bir kaynak olduğu, bölgeye yeni hâkim olan I. Charles tarafından kısa sürede fark edilmiştir.[58]

Lucera'daki erkek nüfusun önemli bir kısmının savaş tecrübesine sahip olduğu, orduya temin edilen asker sayısından anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Orta Çağ toplumlarının geleneksel yapısına uygun olarak, bu erkeklerin büyük bir kısmı aileleriyle birlikte tarım ve hayvancılıkla da uğraşmaktaydı. Sicilya'dan önemli bir ziraat tecrübesini Lucera'ya taşıyan Müslümanların, bölgeyi verimli bir şekilde kullanabilmeleri için II. Frederick'in tarım ve hayvancılığı teşvik ettiği görülmektedir.[59] Nitekim 1239'da Lucera ahalisine bin sığır verildiğine dair kayıtlar, tarımsal üretimin desteklendiğine ve Müslümanların toprağa bağlı kalmalarının önemsendiğine işaret etmektedir.[60]

Capitanata bölgesinde üretilen buğday, ticari değeri ve uzun süreli depolamaya uygun olması nedeniyle büyük önem taşımaktaydı. Müslümanlar ayrıca arpa, baklagiller, üzüm, meyve ve bal üretiminde de uzmanlaşmıştı. Hayvancılık alanında ise koyun, sığır, keçi, tavuk ve hatta domuz gibi hayvanların beslenmesi ve satışı öne çıkmıştı.[61] Frederick'in emirleri doğrultusunda çobanlar her yıl kraliyete belli sayıda koyun sağlamakla yükümlüydü. Ancak 1280'deki yüksek sıcaklıklar ve otlak alanlarının aşırı kullanımı gibi çevresel sorunlar, yerel kaynakların geçici olarak dengesizleşmesine yol açmış, bu süreçte hayvanlar için gerekli olan arpa, kraliyet ambarlarından temin edilmiştir.[62] Zaman zaman yaşanan bu tür aksaklıklara rağmen, Lucera, çevresindeki otlaklarla birlikte önemli bir tarım ve hayvancılık merkezi olma özelliğini korumuştur.

Lucera'daki Müslümanların, İslam topraklarında uygulanan cizyeye benzer bir vergi ödedikleri, bu verginin Hohenstaufen ve Angevin belgelerinde *gisia* olarak geçtiği görülmektedir. Başlangıçta, Sicilya hariç Güney İtalya topraklarında yerleşim yerleri arasındaki geçişlerde alınan haraçlardan muaf tutulan Müslümanların, ticari etkinliklerini geliştirmeleri teşvik edilirken,[63] zamanla Apulia'daki diğer şehirlere kıyasla çok daha ağır bir vergi yükü ile mükellef tutulmuşlardır. Taylor, Lucera'nın vergi yükünün, bölgenin diğer şehirlerine nispetle dört ila beş kat daha fazla olduğunu hesaplamıştır. Bu ağır vergiler, Luceralılar arasında ciddi bir hoşnutsuzluğa yol açmış ve yükün hafifletilmesi için çeşitli şikâyet ve girişimlerde bulunmalarına sebep olmuştur.[64]

[57] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 111-112.
[58] Nunzia M. Mangialardi, "Le Maestranze Saracene a Lucera (FG) nel XIII Secolo", *Les Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge (MEFRM)* 129/2 (2017), 524-529.
[59] Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications", 217.
[60] Huillard-Breholles, *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, 5/628.
[61] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 99-100.
[62] Filangieri, *Registri Angioina*, 23/311.
[63] Abulafia, "Ethnic Variety and Its Implications", 217.
[64] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 90-91, 95.

Müslümanların zamanla Lucera'nın çevresindeki şehirlere giderek ticaret yaptıkları, tarımla uğraştıkları ve buralarda mülk edindikleri anlaşılmaktadır.[65] Özellikle orduda görev almak, bazı Luceralıların sosyal statülerinin yükselmesine katkı sağlamıştır. Örneğin, Abdullah isimli birinin, muhtemelen Kuzey Afrika kökenli siyahi bir kölenin oğlu olduğu, Arapça ve İslam hukuku konusunda eğitim aldığı ve bilahare Lucera'daki Müslümanların komutanı konumuna yükseldiği görülmektedir.[66]

Lucera'daki Müslümanlar, ekonomik faaliyetlerin yanı sıra idari alanlarda da önemli roller üstlenmiştir. Kamu projelerinde işçi başı, askerî işe alım görevlisi, noter ve arabulucu olarak görev yapmış; özellikle Arapça ve İtalyanca bilen Müslüman liderler, Hristiyan yetkililer ile Müslüman topluluk arasında köprü vazifesi görmüştür.[67] İçlerinde bazıları zamanla üst düzey pozisyonlara yükselmiştir. Örneğin, Luceralı Müslüman şövalye Riccardo, önce *magister iuratus* (yeminli idareci) olarak atanmış, ilk olarak ormanların korunması görevini üstlenmiş, daha sonra ise Lucera'nın komutanı sıfatıyla Romanya'ya gönderilmiştir. Ayrıca, Angevin kalesinin inşasında ve Lucera'nın mali yönetiminde de önemli görevler almıştır. Ancak, aleyhine yapılan suçlamalar sonucunda malları müsadere edilmiş ve tüm itibarını kaybetmiştir.[68]

Luceralı Müslümanların kültürel olarak dinlerini alenen yaşamalarına izin verildiği anlaşılmaktadır. Şehirde cami ve medrese işlevi görebilecek bir eğitim kurumunun olduğu, ezanın okunduğu ve Cuma namazlarının kılındığı belirtilmiştir.[69] Ancak bu imkânlara rağmen, Luceralı Müslümanlar arasında Hristiyanlığa geçişlerin olduğu anlaşılmaktadır. Müslüman kalanların ise dinlerine ne ölçüde sahip çıktıkları tartışma konusu olmuştur. 1300'de Lucera'nın yıkımı sırasında tutulan kayıtlarda şehirde domuz yetiştirildiğine dair bilgiler yer almıştır. Hatta bazı iddialara göre, Müslümanların da şarap ve domuz tükettiği öne sürülmüştür.[70] Bu iddialar, II. Charles'ın bölgedeki yetkililere gönderdiği mektuplara dayandırılmıştır. Lucera'nın yok edilmesinden kısa bir süre öncesine ait bir mektupta kral, Müslümanların vergi matrahını belirlemek için tarlalardaki ürünleri inceleyen uzmanların, tahıllar için oldukça düşük bir verim belirlediklerini, bunun da kraliyet ve kilise için vergi kaybı anlamına geldiğini söyleyerek şikâyette bulunmaktadır. Keza sadece kraliyete ait olan hanlarda satılması gereken şarabın artık açıkça satıldığı ve Müslümanlar da dâhil olmak üzere bunları herkesin alabildiği kaydedilmiştir. II. Charles bu şikâyetlerin incelenmesini talep etmiştir.[71]

Lucera'nın yıkımından sonra ele geçirilen bazı hayvanların teslimiyle ilgili bir başka mektupta, bu hayvanların arasında domuzların da bulunduğu belirtilmiştir.[72] Ancak bu bilgiler, Müslümanların domuz tükettiği veya domuz yetiştiriciliği yaptığı yönünde kesin bir çıkarım yapmak için yeterli değildir. Zira şehirde oldukça az da olsa belli bir Hristiyan nüfus bulunmaktaydı. Ayrıca Angevin yönetimi de bilinçli bir şekilde Hristiyan nüfusu artırma yoluna gitmişti.[73] Bu tür faaliyetleri söz konusu Hristiyan zümrenin yürütmesi de muhtemeldi. Diğer yandan Müslümanların Hristiyan toplum içinde, saray ve Hristiyan halk için domuz yetiştirmeyi zorunlu bir durum olarak kabullenmiş olabilecekleri de ihtimal dâhilindedir.

[65] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 42-43.
[66] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 280.
[67] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 115-116.
[68] Filangieri, *Registri Angioina*, 9/72; a.mlf., *Registri Angioina*, 10/235; Egidi, *Codice Diplomatico*, 2-8.
[69] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 70-72.
[70] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 71.
[71] Egidi, *Codice Diplomatico*, 120.
[72] Egidi, *Codice Diplomatico*, 367.
[73] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 152-153.

Lucera'daki dinî kimlik meselesi, yalnızca Müslümanlar için değil, Hristiyan toplum içinde de karmaşaya yol açmıştır. Hristiyanlığa geçen bazı Müslümanların tekrar İslam'a döndüğü, bazı Hristiyanların ise İslam'ı benimsediği olmuştur.[74] Bu tür irtidat vakaları, özellikle II. Charles döneminde Müslümanların aleyhine bir propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Böyle durumlarda, kralın emriyle halkı uyarıcı fermanlar yayınlanmış ve Hristiyanlıktan çıkan bireylerin tövbe etmeleri gerektiği, aksi takdirde bir ay içinde engizisyon mahkemelerinde yargılanacakları ilan edilmiştir.[75]

3. Müslüman Lucera'nın Son Yılları

3.1. Angevin Hanedanı ve Müslüman Lucera

Papalık, II. Frederick'i hiçbir zaman benimsememiş ve onu kendisi için en büyük tehditlerinden biri olarak görmüştür. Pragmatik ve rasyonel bir yönetim anlayışını benimseyen Frederick'in 1250 yılındaki ölümünü Papa IV. Innocent şu sözlerle karşılamıştır: "Gökler sevinsin, yeryüzü sevinçle dolsun. Çünkü zorbanın düşüşü, Yüce Tanrı'nın başınız üzerinde tuttuğu şimşekleri ve fırtınaları nazik meltemlere ve bereketli çiylere dönüştürdü."[76]

Frederick'in ölümünün ardından Papalık, Hohenstaufen hanedanının Sicilya Krallığı üzerindeki hâkimiyetine son vermek amacıyla Manfred'i (ö. 1266) destekleyen Lucera üzerine bir Haçlı seferi düzenlemiş, ancak bu girişim başarısız olmuştur. Bunun üzerine Papalık, Sicilya ve Güney İtalya topraklarını kontrol altına almak için bölgeyi önce İngilizlere teklif etmiş, ancak sonuç alamayınca Fransa Kralı VIII. Louis'in (ö. 1226) en küçük oğlu Anjou Kontu Charles'ı (I. Charles) kilise gelirlerinden önemli bir pay vaat ederek desteklemiştir. Bu gelişme, Luceralı Müslümanları da doğrudan etkileyen Hohenstaufen-Anjou rekabetinin başlangıcı olmuştur. 1266 yılında Benevento Savaşı'nda Manfred'in yenilmesi ve ölümü, Hohenstaufen egemenliğinin sona erdiğini ve Angevin Hanedanı'nın Sicilya Krallığı'nda gücü ele geçirdiğini göstermiştir.[77] Müslümanlar, Manfred'den sonra taht iddiasıyla ortaya çıkan Conradin'i de desteklemiş, ancak Conradin, 1268 yılında Tagliacozzo Savaşı'nda yenilgiye uğrayarak idam edilmiştir. Bu süreçte Papalık, I. Charles'a verdiği desteği, Manfred ve Conradin karşıtı çağrı ve vaazlarla pekiştirmiştir. Papalığa karşı tutumları sebebiyle Hohenstaufenleri hedef alan bu söylemlerde Luceralı Müslümanlar da sıkça eleştirilerin odağında yer almıştır. Örneğin, Papa IV. Urban (ö. 1264) Manfred'e karşı düzenlenen bir Haçlı seferine katılanların, Kudüs'e yönelik bir Haçlı seferine katılmış gibi mükâfatlandırılacaklarını ilan ettiği mektubunda, Luceralı Müslümanları (*Sarracenos Lucerie*) açıkça hedef göstermiştir.[78] Yine Urban, Frederick ve soyunun Hristiyan topraklarında kiliseye karşı alenen savaş açtığını, Luceralı Müslümanlarla ittifak kurduğunu ve bu ittifakın Papalığın otoritesine meydan okuduğunu ileri sürmüştür. Manfred'in Müslümanları Papalığa bağlı şehirlerin üzerine sürdüğünü, bu şehirleri yağmalattığını, halkını öldürttüğünü veya köleleştirdiğini iddia etmiştir. Ayrıca, Müslümanları himaye eden ve onlardan yararlanan Manfred'in, ülkeyi harap ettiğini ve dindar Hristiyanlara zarar verdiğini öne sürmüş; bu toprakların Manfred ve

[74] A. J. Forey, "Western Converts to Islam (Later eleventh to Later Fifteenth Centuries)", *Traditio* 68 (2013), 217-218.
[75] Egidi, *Codice Diplomatico*, 32-33.
[76] France, "Conquering Cortenova", 18.
[77] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 130-133. Bu süreç tabii olarak hemen sonuçlanmamıştır. Frederick'in oğlu Conrad'ın kısa süreli iktidarının ardından oğlu Conradin'in çok küçük olması ve II. Frederick'in gayrimeşru oğlu Manfred'in ülkeyi yönettiği hâlde meşru vâris sayılmaması Papalığın elini kuvvetlendirmiştir. Orta Çağ güç dengeleri adına oldukça ilginç gelişmelerin yaşandığı bu dönemle ilgili olarak bk. David Abulafia, "The Kingdom of Sicily under the Hohenstaufen and Angevins", *The New Cambridge Medieval History V: c.1198-c.1300*, ed. David Abulafia (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 498-522. Konumuz açısından önemli olan husus, Güney İtalya'da iktidarın, Papalığın güç temerküzüne direnen ve kendi otoritesini tahkim etmek için gerekirse ruhban sınıfını karşısına almaktan çekinmeyen Hohenstaufenlerden, Papalığın himayesi ve desteğiyle gücü eline geçiren Angevinlere geçmiş olmasıdır.
[78] M. Jean Guiraud, *Les Registres d'Urbain IV* (Paris: Ancienne Librairie Thorin & Fils, 1901), 2/125.

Müslümanlardan kurtarılması gerektiğini vaaz etmiştir. Hatta I. Charles'ın Güney İtalya ve Sicilya'dan sonra Kudüs ve Bizans topraklarını da kurtarabileceğini ilan etmiştir.[79]

Bu dönemde Papalığın Hohenstaufen karşıtı politikaları ve Angevin Hanedanı'nın yükselişi, Luceralı Müslümanların yalnızca siyasi ve askerî arenada değil, dinî ve toplumsal bağlamda da sık sık hedef alınmasına neden olmuştur. Müslümanların Manfred ve Conradin ile olan ittifakı, Papalığın onları bir tehdit olarak görmesine ve bu söylemi sistematik olarak kullanılmasına yol açmıştır.

I. Charles, Manfred ve Conradin'i mağlup ederek Sicilya Krallığı'nda hâkimiyet kurmuşsa da Lucera'ya yönelik tutumu oldukça ılımlı olmuştur. Şehri uzun bir kuşatmanın ardından teslim almasına rağmen, Hohenstaufen yanlısı Hristiyan şehirlere gösterdiği sert tepkiyi Luceralılara yöneltmemiştir. Bilakis ordusuna şehre zarar vermemelerini emretmiş ve halkın dinlerini yaşamalarına izin vermiştir. Conradin'in yenilgisinden sonra bir yıl süren kuşatmanın ardından Lucera'ya ağır bir mali ceza vermekle yetinmiştir.[80] I. Charles'ın bu tutumu hem dinî çevreler hem de dönemin tarihçileri tarafından eleştirilmiş, hatta onun Müslümanlardan yüklü bir rüşvet aldığı iddialarına yol açmıştır.[81] İlginçtir ki, bu dönemde Papalık Lucera'ya yönelik söylemlerini iyice sertleştirmiş ve şehir özelinde bir Haçlı seferi çağrısında bulunmuşken, I. Charles'ın öfke dolu nutuklarında Luceralıların Müslüman kimliğini doğrudan hedef alan ifadeler yer almamıştır. Onları daha ziyade meşru krala isyan eden asiler olarak görmüştür. Onun bu tutumu, çeşitli yorumlara konu olmuştur. Bazı tarihçiler, bu yaklaşımı bölgenin içinde bulunduğu kıtlık koşullarını daha da kötüleştirmemek için Lucera'nın tarımsal üretimini koruma isteğine veya bölgesel güç olma hedefi doğrultusunda Lucera'nın hem savunma hem de saldırı kabiliyetini ispat etmiş askerî gücünden faydalanma arzusuna bağlamışlardır.[82] Gerçekten de Lucera, ağır vergi yüküne rağmen hem Angevin hanedanının hazinesine önemli katkılarda bulunmuş, hem de Balkanlar ve Akdeniz'de yayılma politikası izleyen I. Charles'ın ordularına kayda değer bir askerî destek sağlamıştır. Her ne kadar kuşatma sonrası şehrin surları yıkılmış ve I. Charles tarafından genişletilen kale Hristiyan askerlerle tahkim edilmişse de Lucera, sonraki otuz yıl boyunca siyasi çalkantılardan uzak, nispeten istikrarlı bir dönem geçirmiştir. Bu süreçte tacı babasından devralan II. Charles, babasının politikalarını devam ettirmiş ve Luceralıları hem hazinesini beslemek hem de ordusuna asker temin etmek amacıyla kullanmıştır.

3.2. II. Charles ve Müslüman Lucera'nın Sonu

Lucera, 1300 yılının ağustos ayında II. Charles'ın ani bir saldırısıyla Müslüman nüfusun yaşadığı istisnai bir şehir olmaktan çıkmıştır. Bu saldırı sırasında çok sayıda Müslüman öldürülmüş, hayatta kalanlar ise köleleştirilmiş ve mallarına el konulmuştur. El konulan mülkler de köleleştirilen nüfus da muhtemelen piyasa değerinin oldukça altında satılmıştır. Bu başlıkta, söz konusu saldırının öncesi ve sonrasına ait yazışmalar ile bu konuda yapılmış değerlendirmelere dayanılarak bir analiz sunulacak ve ileri sürülen farklı gerekçeler tartışılacaktır.

Lucera'yı ele alan nadir İslam coğrafyacılarından biri olan Himyerî'nin, şehirdeki Müslümanların kıyımıyla ilgili olarak kaleme aldıkları burada yaşananları hakkıyla yansıtmamaktadır. Ona göre, kral her ne kadar Luceralıları kendi amaçları doğrultusunda kullanıyor olsa da onlardan çekiniyor ve Müslümanları krallık için bir tehdit unsuru olarak görüyordu. Bunun bir sonucu olarak

[79] Guiraud, *Les Registres d'Urbain IV*, 2/390-393.
[80] Kuşatma kansız bitmemiştir. Açlık sebebiyle teslim olana dek Lucera'da binlerce Müslümanın öldüğü ifade edilmiştir; bk. Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 147.
[81] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 140-142; Almond, *Two Faiths, One Banner*, 87.
[82] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 149-150.

Müslümanlar bölgeden kovulmuşlar, esir alınmışlar, doğuya ve Kuzey Afrika'ya göç etmişlerdi.[83] Himyerî'nin ifadeleri Lucera'dan ziyade Sicilya'daki Müslümanların akıbetini yansıtmaktadır. Zira Luceralılardan kaçabilenlerin istisna olduğu tahmin edilmektedir. Lucera'ya yönelik saldırının ani bir şekilde gerçekleşmiş olması, halkın düzenli bir şekilde göç etmesine imkân tanımamıştır.[84]

Dahası, döneme ait belgeler ve günümüz araştırmacılarının değerlendirmeleri göz önüne alındığında, Lucera halkı ile Angevin yönetimi arasında, şehirdeki Müslümanların toplu kıyımını gerektirecek somut bir çatışma, bir tehdit algısı veya suçlamaya rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, Müslümanların savaşçı yapısının ve Lucera'nın Roma'ya yakınlığının sürekli endişe kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi, Luceralılar tacın Hohenstaufen ailesinden Papa'nın desteklediği Fransız Angevin ailesine geçişinde I. Charles'a direnç göstermiş; Hohenstaufen hanedanının son vârisi Conradin'i şehirlerinde ağırlamış ve Angevin güçlerine karşı onun yanında savaşmışlardır.[85] Ancak, aynı dönemde birçok Hristiyan şehir de benzer bir isyankâr tutum sergilemiştir. Her ne kadar bu destekleri sebebiyle Lucera halkı bazı cezalara maruz kalmış olsa da bu cezalar şehre ve Müslümanlara yönelik kitlesel bir kıyım boyutuna ulaşmamıştır. Ayrıca aradan geçen otuz yıl boyunca Müslüman ahalinin krala karşı isyankâr bir girişimde bulunduğuna veya bulunacaklarına dair bir bulguya da rastlanmamaktadır. Hatta 1280'lerin başında Sicilya'da patlak veren ve kendisini babası Manfred'in vârisi olarak gören Constance'ın (ö. 1302) adına başlatılan isyanlar bile Lucera'da bir karşılık bulmamıştır. Aksine, şehrin yıkımından yalnızca birkaç ay öncesine kadar Lucera, II. Charles'ın ordusuna asker temin etmeye devam etmiştir.[86]

Yazışmalardan Lucera'ya yönelik saldırı öncesinde artan bir gerginliğin olduğuna dair belirgin bir emare bulunmamaktadır. Bununla birlikte, herhangi bir zamanda da karşılaşılabilecek dönemsel bazı gelişmeler ve sorun olarak değerlendirilebilecek bazı gerginlikler yaşanmıştır. Örneğin, 25 Temmuz 1300 tarihli bir yazışmada II. Charles, Luceralıların vergi yükümlülükleriyle ilgili çeşitli şikâyetleri incelemesi için Napoli yakınlarındaki Eboli'nin hâkimini görevlendirmiştir. Bu yazışmaya göre, Luceralı Müslümanların ekilen her kile buğday için 1 tari vergi ödemeleri gerekirken, kendi tuttukları değerleme uzmanları, gerçekte ekilen miktarın çok altında bir rekolte tahmininde bulunmuş ve böylece toplanması gereken vergi en az 300 altın sikke olması gerekirken 60 altın sikke ile sınırlı kalmıştır. Kral bu kaybın hem kraliyete hem de Lucera Kilisesi'ne zarar verdiğini ifade etmiştir. Ayrıca, sadece kalede satışına izin verilen şarabın bölgedeki Hristiyanlar ve hatta Müslümanlar tarafından da alındığına dair şikâyetler gündeme gelmiştir. Aynı mektupta, bölgeye ilk yerleştirilmeleri sırasında II. Frederick tarafından Müslümanlara tahsis edilen ancak daha önce kilise ve manastırlara ait olan toprakların kim tarafından ne ölçüde işlendiğinin belirsiz olduğu ve bu durumun vergi kaybına sebep olduğu dile getirilmiştir.[87]

Lucera ile kraliyet arasındaki gerginlik sebeplerinden bir diğeri de Kraliçe'nin Lucera'daki mülklerine yönelik bir saldırıdır. Kral, kimliği tespit edilemeyen kişiler tarafından ateşe verilen bu mülklerin korunmasından sorumlu olan görevlilerin cezalandırılmasını emretmiştir.[88] Ayrıca,

[83] Himyerî, *Ravdu'l-mi'târ*, 514.
[84] Buna karşılık 12. yüzyılda Sicilya'da yaşanan baskı ve direniş hareketleri onlarca yıl boyunca devam ettiği için adadan kendi iradeleriyle göç eden aile sayısı oldukça fazla olmuştur.
[85] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 271.
[86] Egidi, *Codice Diplomatico*, 113.
[87] Egidi, *Codice Diplomatico*, 120.
[88] Egidi, *Codice Diplomatico*, 115-116.

Lucera'daki kilisenin tahsisatını alamadığına dair bir şikâyet de krala iletilmiş ve o da konuyla ilgili gerekli talimatları vermiştir.[89]

Öte yandan, Lucera halkının da bazı şikâyetleri olmuştur. Luceralılardan bazıları vergi toplamada adaletsizliklerin olduğunu, vergiden muaf tutulanlar nedeniyle geri kalan ahalinin üzerindeki vergi yükünün çok arttığını ve mülk sahibi Müslüman şövalyelerin, Müslüman ortakçılarına aşırı yük bindirerek elde ettikleri gelirin büyük kısmını kendi menfaatleri için kullandıklarını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca bazı görevlilerin rüşvet ve hediyeler kabul ettikleri iddiasıyla krala dilekçeler sunulmuş, II. Charles da bu şikâyetleri incelemek üzere başka bir şehirde görevli bir hâkimi vazifelendirmiştir.[90]

Bu arada Lucera'ya saldırı öncesinde, Müslümanlara yönelik bazı tacizlerin de yaşandığı görülmektedir. Ancak yazışmalardan, II. Charles'ın bunları daha ziyade münferit vakalar olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Lucera kıyımının gerçekleştiği 1300 yılının Mart ayında, bazı Müslüman tacirler Lucera yakınlarındaki San Severo şehrine girerken saldırıya uğramış, bunun üzerine kral, bölgenin hâkimine suçluların tespit edilmesi ve cezalandırılması talimatını vermiştir.[91] Taylor, bu yazışmadan hareketle, Müslümanlara karşı tutumun giderek olumsuz bir hâle büründüğünü ileri sürmüştür.[92] Ancak tüm yazışmalar incelendiğinde, bu tür vakaların oldukça sınırlı olduğu ve az sayıdaki belgenin de o döneme has istisnai bir artışı teyit edecek mahiyette olmadığı görülmektedir.

Netice itibariyle arşiv belgeleri, II. Charles'ın Lucera'ya saldırısını net bir şekilde izah edecek somut bir gerekçe sunmamaktadır. Kralın saldırı öncesindeki yazışmaları, rutin idari talimatlardan ibarettir. Hatta saldırıdan çok kısa bir süre öncesine tekabül eden 1300 yılı temmuz ayının son günlerinde şehre yeni bir yönetici bile atanmış,[93] ağustos başında da bu yöneticiden belli aralıklarla atanan hâkim ve diğer kamu görevlilerini belirlemesi istenmiştir.[94] Bu tür yazışmalar, yaklaşan bir saldırıya hazırlık yapıldığına dair bir izlenim vermemektedir.

Egidi'nin derlediği belgelerde, 5 Ağustos 1300 tarihinde bir kesinti yaşanmakta ve 21 Ağustos 1300 tarihine kadar herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Saldırının bu zaman diliminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira 21 Ağustos tarihli belge, kralın saldırı ve talan sonrası verdiği talimatları içermekte; el konulan malların yönetimi, bölgeye giriş ve çıkışların denetimi ile komuta zincirinin yeniden düzenlenmesine dair hükümler içermektedir.[95] Bu durum, saldırının ani bir karar neticesinde gerçekleştiği ve öncesinde belirgin bir planlama veya gerekçelendirme yapılmadığı izlenimini vermektedir.

Sonuç olarak, Lucera 1300 yılı ağustos ayının ortalarında, tam zamanı ve detayları kesin olarak bilinmeyen ani bir baskınla ortadan kaldırılmış ve Müslümanların yaşadığı istisnai bir şehir olmaktan çıkmıştır. Saldırıyı gerçekleştiren birliklerin mahiyeti bilinmemekle birlikte, harekâtın başında bir asker yerine kralın itimat ettiği sivil bir yetkili olan Giovanni Pipino'nun (ö. 1316) bulunması, bu operasyon için özel bir kuvvetin hazırlandığı intibaını vermektedir. Bu durum, saldırının gizlilik içinde yürütüldüğünü ve detaylı bir şekilde planlandığını düşündürmektedir. Nitekim, II. Charles'ın normal askerî birliklerinin içinde Luceralılar da bulunmaktadır. Saldırı

[89] Egidi, *Codice Diplomatico*, 117.
[90] Egidi, *Codice Diplomatico*, 118.
[91] Egidi, *Codice Diplomatico*, 111-112.
[92] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 175-176.
[93] Egidi, *Codice Diplomatico*, 121-122.
[94] Egidi, *Codice Diplomatico*, 124-125.
[95] Egidi, *Codice Diplomatico*, 125-126.

sırasında şehrin savunmasız olduğu, ancak Müslümanların belli ölçüde direniş sergiledikleri, Pipino'nun kaybettiği askerler için kraldan tazminat istemesinden anlaşılmaktadır. Ordu içindeki Luceralıların akıbeti konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak üst düzey yetkililer ve Abdülaziz gibi şövalyelerin esir alınması, ordudaki Müslüman askerlerin hızlı bir şekilde prangaya vuruldukları ya da öldürüldükleri ihtimalini güçlendirmektedir.[96]

Şehir halkının saldırı sırasında öldürülenler dışındaki kısmı esir edilerek köle olarak satılmıştır. Müslümanların mal ve mülklerine el konulmuş, bunların detaylı bir envanteri çıkarılarak satışa sunulmuş veya siyasi gayelerle dağıtılmıştır. Ancak bazı Müslümanların baskından önce mallarının bir miktarını saklamış oldukları anlaşılmaktadır. Taylor bu durumun, saldırı planından bazı kişilerin önceden haberdar oldukları veya saldırganların şehrin tümünü tek seferde ele geçiremedikleri anlamına gelebileceğini ileri sürmüştür.[97] Böyle bir ihtimal olmakla birlikte, geçmişte yaşanan düşük ürün beyanı ve vergi kaçırma vakalarından da anlaşıldığı üzere, ailelerin servetlerinin ve ürettiklerinin bir kısmını saklamaları tabii bir davranış gibi gözükmektedir. Hatta atalarının sürgün ve katliamlara maruz kalması, kendilerinin ise otuz yıl önce kaybeden tarafta yer alarak mağlup olması, Lucera'daki Müslüman topluluğun bu tür tedbirleri alışkanlık hâline getirmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Lucera'nın talan edilmesinin veya halkının katledilmesi ya da köleleştirilmesinin ardından yapılan yazışmalardan,[98] Güney İtalya'nın farklı bölgelerine dağılmış küçük Müslüman toplulukların varlığını sürdürdüğü[99] ve Müslümanların Lucera civarına geri dönmelerinin engellendiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde bazı Müslümanların bireysel silahlı direniş girişimlerinde bulunduğu da görülmektedir. 1302 yılının haziran ayında çıkarılan bir buyruk, bu tür eylemlere karşı alınan önlemleri açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre, Müslümanların silah ya da silah yerine geçebilecek herhangi bir alet taşımaları yasaklanmış; silahla yakalanmaları durumunda, hür iseler köleleştirilecekleri, köle iseler hem kendilerinin hem de sahiplerinin cezalandırılacakları ve kralın mülkü olarak el konulacakları ilan edilmiştir.[100]

Luceralılar arasında, özellikle krala yakın bazı Müslümanların şehrin yıkımından sonra Hristiyan oldukları ve bunun karşılığında kral tarafından kendilerine bazı toprakların tahsis edildiği görülmektedir. Örneğin, eskiden *Aggege* olarak bilinen Luceralı Müslüman bir şövalye, Hristiyanlığı benimseyerek John ismini almış; buna karşılık kral kendisini Lucera yakınlarındaki Troia'da bir ev ile Foggia'da bir üzüm bağıyla ödüllendirmiştir.[101] Benzer şekilde, eskiden *Adelasigio*[102] adıyla bilinen ve tüm mal varlığına el konulan bir başka Luceralı Müslüman şövalyenin, Hristiyan olup Nicholas ismini almasından sonra, kralın talimatıyla parası hariç diğer mallarının iadesi sağlanmıştır.[103]

Lucera'nın yıkımında önemli rol oynayan isimlerden biri, II. Charles'ın birçok yazışmasında övgüyle bahsettiği Barololu Iohannis (Giovanni) Pipino'dur. Kendisine her bakımdan tam yetki verilmiş olan[104] ve Lucera saldırısının planlanması, uygulanması ve akabindeki süreçlerden

[96] Egidi, *Codice Diplomatico*, 148.
[97] Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 178.
[98] Örneğin bk. 323 numaralı mektup Egidi, *Codice Diplomatico*, 130-131.
[99] Bevere, "Ancora Sulla Causa", 227.
[100] Egidi, *Codice Diplomatico*, 348-349.
[101] Egidi, *Codice Diplomatico*, 197.
[102] Belgelerde farklı şekillerde (örneğin Adelagis, Adelasisio, Abdelasisio) geçen bu isim aslında Abdulaziz'dir; bk. Giuseppe Staccioli-Mario Cassar, "The Muslim Colony of Luceria Sarracenorum (Lucera): Life and Dispersion as Outlined by Onomastic Evidence", *Symposia Melitensia* 3 (2006), 4.
[103] Egidi, *Codice Diplomatico*, 207.
[104] Egidi, *Codice Diplomatico*, 126.

sorumlu tutulduğu anlaşılan Pipino'ya, kral birçok mal ve mülk bağışlamış,[105] hatta adına bir manastır tahsis etmiştir.[106] Pipino'nun, Lucera'nın yıkılmasında ve ardından Civitate St. Marie (Azize Meryem Şehri) olarak yeniden inşasında rol almış olması, bazı tarihçiler tarafından "madalyonun iki ayrı yüzü" olarak değerlendirilmiştir.[107]

Kraliyet hazinesi ve ordusu için oldukça önemli olan bu şehrin, geçmişte yaşananlara nispetle oldukça sakin bir dönemde, üstelik II. Charles'ın Sicilya'daki isyan sebebiyle ordusunu sürekli olarak tahkim etmesi gerektiği bir zamanda bu şekilde yok edilmesinin gerekçelerine dair tarihî kaynaklarda somut bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum, modern tarihçileri Lucera'nın yıkımı konusunda farklı değerlendirmelere yöneltmiştir. Lucera'nın Müslüman nüfusunun ortadan kaldırılmasının görünürdeki gerekçesi, Hristiyan bağnazlığıdır. 13. yüzyılın son on yılında, Angevin hanedanının hâkim olduğu bölgelerde Yahudilere karşı da tehcir ve Hristiyanlaştırma politikalarının uygulanmış olması, II. Charles'ın Lucera'ya yönelik kıyım ve köleleştirme uygulamalarının en azından görünürde dinî sebeplere dayandığını teyit etmektedir.[108]

Nitekim Müslüman Lucera'nın kısa tarihinde Müslüman halkı Hristiyanlığa davet etmeye yönelik çeşitli girişimlerin olduğu bilinmektedir. Yukarıda da ele alındığı üzere, II. Frederick, Papa'nın suçlamalarına cevaben yazdığı bir mektupta, Lucera'daki Müslümanların zaman içinde Hristiyan olacağına dair beklentisini dile getirmiştir. II. Frederick'in bu mektubundan birkaç yıl önce, Papa kendisine hitaben yazdığı bir mektupta, İtalyanca bildiği anlaşılan Müslümanları Hristiyanlığa davet etmek üzere bölgeye Dominikan tarikatına mensup vaizler göndereceğini açıkça belirtmiştir.[109] Bölge ahalisinin Müslüman olmasının misyoner ruhlu Hristiyan cemaatleri harekete geçirdiği, bunların da gerek Papalıktan gerekse saraydan destek alabilmiş olmaları tabii gibi gözükmektedir.

Ancak eldeki kayıtlardan, bu tür Hristiyanlaştırma girişimlerinin II. Frederick ve haleflerinin politikalarında belirgin bir karşılık bulmadığı, Angevinlerin ise son zamanlara kadar bu konuda ısrarcı olmadıkları anlaşılmaktadır. II. Charles'ın dindarlığının görünürde Luceralılara yönelik kıyımın gerekçesi gibi durmasının temelinde, onun Luceralılara yaklaşımındaki değişim yatmaktadır. Nitekim katliamdan yalnızca iki ay önce, 17 Haziran 1300 tarihli bir belgede II. Charles Hristiyanlığı benimsemeleri durumunda Müslüman Luceralıların her türlü vergi, bağış ve zorunluluktan muaf tutulacaklarını, ayrıca Hristiyan olanların çocuklarının da ömür boyu Hristiyanların bile ödediği çeşitli harçları ödemek zorunda kalmayacaklarını ilan etmiştir.[110] Söz konusu teşviklerin halkın ne kadarını etkilediği kesin olarak bilinmese de ahalinin bu daveti gelecekte yaşanacaklara dair bir uyarı olarak algılamadığı varsayılabilir.

Lucera'nın yıkımı sonrasında, II. Charles'ın yazışmalarında belirgin bir üslup değişikliği dikkat çekmektedir. Saldırı öncesindeki yazışmalarda daha rutin ve idari bir dil kullanan kral, 21 Ağustos 1300 tarihinden sonra kaleme aldığı yazışmaların hemen hepsinde kendisini koyu bir Hristiyan hükümdar olarak tanımlamış; İslam'ı ve Luceralı Müslümanları aşağılayıcı bir söylem benimsemiştir. Müslümanların topraklarında yaşıyor olmasının kendileri için utanç verici[111] bir

[105] Egidi, *Codice Diplomatico*, 128, 132-136.
[106] Egidi, *Codice Diplomatico*, 354.
[107] Harper, *Patronage*, 20-21.
[108] Şener Aktürk, "Not So Innocent: Clerics, Monarchs, and the Ethnoreligious Cleansing of Western Europe", *International Security* 48/4 (2024), 120.
[109] Huillard-Breholles, *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, 4/452.
[110] Egidi, *Codice Diplomatico*, 114-115.
[111] Metinde geçen "*dedecebat non modicum*" kavramını oldukça utanç verici veya uygunsuz olarak tercüme etmek mümkündür; bk. Egidi, *Codice Diplomatico*, 127.

durum olduğunu ileri süren II. Charles, onların varlığını Hristiyanlık için bir tehdit ve fitne olarak tanımlamış, kendisini de bu fitneyi temizleyerek Hristiyanlığa büyük fayda sağlamış Haçlı bir misyoner olarak takdim etmiştir. Saldırının hemen akabinde yazdığı bir mektupta, atalarının Tanrı'ya olan bağlılığını ve Katolik inancını yayma konusundaki kararlılığını vurgulayarak Lucera'daki Müslümanların kökünün kazınmasını dinî bir görev telakki ettiğini ve onları bölgeden sürmenin zamanının geldiğini düşündüğü için Lucera'ya saldırı düzenlediğini ima etmiştir. Lucera'nın ismini *Civitas Sanctae Mariae* (Azize Meryem Şehri) olarak değiştiren II. Charles, Müslümanların yerine Hristiyan yerleşimciler getirme arzusunu, bir iskân politikasının ötesinde, Tanrı'nın Krallığı'na hizmet olarak tanıtmıştır. II. Charles bu misyonunu, Lucera'daki caminin bir kiliseye dönüştürüleceği ve Meryem'e ithaf edileceği taahhüdüyle perçinlemek istemiştir.[112]

Hristiyanlığa hizmet algısını pekiştirmek isteyen II. Charles, Lucera'daki camiyi kaba inşaatı kalana kadar yıktırmış ve yerine bir kilise inşa ettirmiştir. Burayı bir piskoposluk olarak tahsis eden kral, piskoposun yanına yirmi rahip atanmasını emretmiş, bunlardan dördünün dinî ilimlerle uğraşmasını şart koşmuştur.[113]

Napoli arşivlerini tasnif edenlerden biri olan Riccardo Bevere, I. Charles ve oğlu II. Charles'ın, Latin Kilisesi'nin sapkınlık olarak nitelediği Yahudilik ve İslam'a karşı tepkili olduklarını ve Hristiyan dinini yayma ve kurumlarını güçlendirme konusunda çaba gösterdiklerini ileri sürmüştür. Bununla birlikte, Lucera'nın zenginliğinin yeniden paylaştırılmasının da yıkımın arkasındaki nedenlerden biri olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre, Lucera'nın yıkımı anlık bir tepkiden ziyade daha geniş bir politik ve ideolojik bağlamda değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, Bevere de II. Charles'ın Lucera saldırısının hemen ardından, yaklaşık iki yüz hür veya serf statüsündeki Müslüman aileyi şehre yerleştirmesini dikkat çekici bulmaktadır. Her ne kadar bu Müslümanların cami inşa etmelerine ve ezan gibi dinî sembollerine izin verilmemiş olsa da bu kararın kralın yıkım politikalarına dair bir pişmanlık işareti olarak yorumlanabileceğini ileri sürmüştür. Nitekim II. Charles'ın oğlu Robert, "Papa'nın şampiyonu" olarak taçlandırılmış olmasına rağmen gerek Lucera'daki gerekse Güney İtalya'nın diğer şehirlerindeki Müslüman azınlıklara, kamusal alanda dinlerini ifade etmedikleri sürece dokunulmaması emrini vermiştir.[114]

Bir başka yoruma göre II. Charles'ın kendisini "Papa'nın şampiyonu" ve "kutsal haçın taşıyıcısı" olarak konumlandırma çabası, politikalarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Kudüs ve Sicilya Kralı unvanlarını taşımasına rağmen her iki bölge üzerindeki etkisini büyük ölçüde kaybetmiş olması, Papalığın gözünde itibarının zedelenebileceği endişesini doğurmuş; bu sebeple, Müslüman ve Yahudilere karşı sert politikalar izlemiştir.[115]

II. Charles, Papalığın alternatif bir soyluyu desteklemesi durumunda kendisi aleyhine yapılacak propagandanın en önemli malzemesini geçmişte olduğu gibi yine Luceralı Müslümanların oluşturacağının muhtemelen farkındaydı. Ancak yazışma ve arşiv belgelerinde, uluslararası alandaki başarısızlıklarına rağmen Papalığın II. Charles'a olan desteğinde belirgin bir azalmanın olduğuna dair bir temayül görülmemektedir. Bu desteğin, oğlu Robert'in dönemini de kapsadığı bilinmektedir. Buna rağmen, Lucera'nın yıkımında Papalık baskısının etkili olduğu yönündeki değerlendirmelerin dikkate alınması gerekmektedir. Bevere'ye göre, II. Charles Lucera'ya yönelik

[112] Egidi, *Codice Diplomatico*, 127-128.
[113] Egidi, *Codice Diplomatico*, 331-334.
[114] Bevere, "Ancora Sulla Causa", 222-228.
[115] Örneğin Abulafia bunu ima etmektedir; bk. Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 284. Nitekim kilisenin güçlü veya siyasi liderlerin kendi aralarındaki rekabet gibi sebeplerle Papalığın manevralarının daha etkili olduğu dönemlerde Hristiyan olmayanlara yönelik baskıcı ve tasfiyeci hareketlerin daha belirginleştiği görülmektedir; bk. Aktürk, "Not So Innocent", 114-115.

girişiminin açacağı zararların farkındaydı; ancak kilisenin yoğun baskısı nedeniyle bu kararı almak zorunda kalmıştı.[116]

David Abulaifa, Aragon kralı III. Alfonso'nun (ö. 1291) 1287 yılında,[117] hemen hepsi Müslüman olan Minorka Adası'ndaki nüfusun tümünü köleleştirerek satmasının, Lucera Müslümanlarının başına gelenlere bir örnek teşkil etmiş olabileceğini ileri sürer. Üstelik Minorka'daki Müslümanlar Aragon'a bağlı oldukları hâlde tamamen bağımsız bir statüdeyken, Lucera Müslümanları neticede kendi krallarına bağımlı serf konumundaydı. Bu durum, II. Charles'ın eylemini kendince daha meşru bir zemine oturtmaktaydı.[118] Nitekim Lucera'nın talan edilişinin hemen ardından kralın gönderdiği bir mektup, bu meşruiyet arayışını somutlaştırmaktadır. Daha önce yaptığı hizmetler karşılığında kendisine toprak ve mülk tahsis edilen Luceralı Müslüman şövalye Adelasisio[119] hakkında yazılan bir mektupta, tahsisatın hukuki dayanağının olmadığı belirtilmiştir. Kral, bir hizmetkârın mülk sahibi olamayacağını, mevcut servetin aslen lorduna ait olduğunu ileri sürerek Adelasisio'nun mülklerini geri almış ve bu toprakları güvendiği bir Hristiyan şövalyeye vermiştir. Aynı mektupta, Müslümanların mallarına el konulmasına gerekçe olarak, bu topluluğun bölgedeki varlığının Hristiyan halkın refahı üzerindeki olumsuz etkilerinin ortadan kaldırılması gösterilmiştir.[120]

Başta Egidi olmak üzere bazı tarihçiler, II. Charles'ın Lucera'ya saldırısının asıl nedeninin, Sicilya'daki savaşlar sebebiyle zora giren hazinesine kısa vadeli bir katkı sağlamak olduğunu ileri sürmüştür. Egidi'ye göre, Angevin hanedanı borç yükü altında doğmuş ve Sicilya ile Güney İtalya'nın fethine yönelik harcamalar başlangıçta Papalığın desteğiyle karşılanmışsa da bu kaynaklar hızla tükenmiştir. Sicilya'da patlak veren Vesper İsyanı sırasında finansman bulmakta güçlük çeken II. Charles mali kaynak arayışına girmiş ve nihayetinde Lucera'yı hızla nakde çevirebileceği bir varlık olarak görmüştür.[121] Nitekim nüfusun zarar görmeden köle olarak satışı, mal ve mülklerin en ince detayına kadar hesabının tutulması gibi belgelere de yansıyan titiz uygulamalar, kralın saldırıdan ciddi bir ekonomik kazanç beklentisi olduğu tezini destekler niteliktedir.

Her ne kadar ekonomik kazanç elde etme arzusu saldırının temel motivasyonlarından biri olsa da tek nedeni olmadığı açıktır. Nitekim Abulafia, II. Charles'ın Lucera'daki mal, mülk ve köleleştirilen insanların satışından elde ettiği gelirin, kralın arzu ettiği seviyelere ulaşmamış olabileceğini öne sürmüş; bu durumu, Minorka gibi yerlerde yaşanan benzer gelişmeler sebebiyle köle piyasasındaki arz artışına ve buna bağlı olarak da fiyatların gerilemiş olmasına bağlamıştır.[122] Gerçekten de 1301 yılının mart ayında kaleme alınan bir mektuptan, hâlâ satılamamış olan köle ve malların olduğu anlaşılmaktadır. Bahse konu kölelerin yaşlı ve güçsüzlerden oluştuğu ifade edilse de kral bunların da bir an önce elden çıkarılmasını istemektedir.[123]

Bu hızlı satış baskısının, Sicilya'da süregelen savaşların finansmanını sağlama amacı taşıdığı açıktır. Her ne kadar II. Charles arzu ettiği meblağlara ulaşamamış olsa da geçici bir süreliğine

[116] Bevere, "Ancora Sulla Causa", 227.
[117] III. Alfonso, aynı zamanda Manfred'in anne tarafından torunudur ve kardeşi James'in Sicilya üzerindeki hak iddialarına da destek vermiştir.
[118] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 282.
[119] İsim, belgede geçtiği hâliyle kullanılmıştır.
[120] Egidi, *Codice Diplomatico*, 130-132.
[121] Pietro Egidi, "La Colonia Saracena di Lucera e la Sua Distruzione", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 38/1 (1913), 707; a.mlf., "La Colonia Saracena", 1914, 697-699. Taylor da Egidi'nin görüşüne yakın durmaktadır; bk. Taylor, *Muslims in Medieval Italy*, 185-187.
[122] Abulafia, "The Last Muslims in Italy", 283-284.
[123] Egidi, *Codice Diplomatico*, 227, 266.

hazinesini rahatlatmıştır. Bir başka ifadeyle Abulafia'nın iddia ettiği gibi kralın arzu ettiği meblağda bir getiri elde edememiş olması, Egidi'nin saldırının temelinde kısa vadeli ekonomik gerekçelerin yattığına dair tezini çürütmemektedir. Aksine, Lucera saldırısının planlanmasında ekonomik beklentilerin önemli bir yer tuttuğunu düşündürmektedir.

Her hâlükârda Lucera kıyımı gibi öngörüsüz politikaların hazinenin uzun vadeli nakit akışlarını ciddi ölçüde bozduğu görülmektedir. II. Charles yazışmalarından birinde, Luceralıların mal varlıklarının hazineye katkı sağladığını ve elde edilen kazancın, bölgeden giden nüfustan toplanan vergi gelirlerinin üzerine çıktığını iddia etmiştir.[124] Ancak mektubun, Lucera saldırısının üzerinden henüz bir ay bile geçmemişken kaleme alındığı düşünülürse, vergi gelirlerinin bu kadar kısa bir zaman diliminde yeniden toparlanabilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira Lucera'nın yeni yerleşimcilere tahsis edilmesi ve bu nüfusun gelir getiren faaliyetlere başlaması böylesine kısa sürede gerçekleşmeyecek faaliyetlerdir. Bu süreçte, en iyi ihtimalle el konulan malların tasnifi ve güvenilir bir bölgeye aktarılıp değer takdiri yapılması tamamlanmış olabilir. Bu durumda ya mektubun tarihi yanlıştır ya da kral görmeyi arzuladığı tabloyu yansıtmıştır.

Ayrıca, Lucera'ya yönelik operasyonun kendisinin de önemli bir maliyet oluşturduğu unutulmamalıdır. Her şeyden öte Luceralıların el konulan mal ve mülklerinden bir kısmı çeşitli vesilelerle krala ve kiliseye hizmet edenlere bahşedilmiştir.[125] Kalan ev, tarla ve bahçelerin de önemli bir bölümü şehre yerleştirilmek istenen ahaliye dağıtılmıştır. Hatta yerleşimi teşvik etmek amacıyla söz konusu mülklerden gelecekte elde edilebilecek olan vergi gelirinden bile vazgeçilmiştir. Öte yandan askerî harekâtın kendisi, yüksek bir masraf gerektirmiş, talan edilen şehrin yeniden ihyası beklenenden daha uzun sürmüştür. Baskın sırasında öldürülen Müslümanların cesetlerinin kaldırılması, yıkılan altyapının tamiri, köleleştirilen ve artık üretmeyen nüfusun satışına kadarki zaman diliminde konaklama dâhil iaşesi ve taşınması,[126] el konulan malların nakliyesi, tasnifi ve depolanması gibi süreçler ciddi maliyetlere yol açmış olmalıdır. Nitekim saldırıdan bir yıl sonra bile kral, masrafların karşılanması ve azalan hazine gelirlerinin ikamesi için diğer bölgelerden ek vergi toplamak zorunda kalmıştır.[127]

Şehrin yeniden yerleşime açılabilmesinin de kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Zira saldırıdan bir yıl sonra bile şehre yeni yerleşimciler çekmek için ciddi teşvikler sunulmuştur. Örneğin, şehre yerleşmeleri hâlinde ailelere durumlarına uygun bedava konut tahsis edileceği, bu konutlardan vergi veya kira alınmayacağı vaat edilmiştir. Ayrıca, yeni yerleşimciler on yıl boyunca her türlü vergiden muaf tutulmuş, tarım arazileri üzerinde bağcılık veya meyvecilik yapmalarına izin verilmiştir. Söz konusu faaliyetler için alınacak vergi, ürünün hasılasından değil, dikilen asma fidanı üzerinden belirlenmiş ve bu muafiyetin beş yıl boyunca devam edeceği hükme bağlanmıştır. Buradan, toprakların özellikle belli zirai ürünlere tahsis edildiği ve üzümcülüğün teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Tarım arazilerinin ve bahçelerin boş bırakılmaması konusu sıklıkla ifade edilmiş ve bölgenin bir an önce eski üretim gücüne erişmesi istenmiştir. Ticaret konusundaki teşviklerle de desteklenen bu politikalara ilaveten şehrin meralarına diğer yerleşimlerden hayvanların sokulması yasaklanmış ve kilise ile şövalyelerin yeni yerleşimcilerin

[124] Egidi, *Codice Diplomatico*, 132.
[125] Örneğin bk. 549 numaralı mektup Egidi, *Codice Diplomatico*, 266.
[126] Kişilerin toplu hâlde bir yerden diğerine taşınması, özellikle de taşınan kişiler gitmeye istekli olmayan tutsaklarsa, çok kolay olmamıştır. Örneğin, bir mektupta, aralarında Müslüman şövalyelerin de bulunduğu dört yüzü aşkın Luceralıdan oluşan bir grubun Napoli'ye nakli sırasında, içlerinden bazılarının yolda öldüğü ifade edilmiştir; bk. 322 numaralı mektup Egidi, *Codice Diplomatico*, 130.
[127] Egidi, *Codice Diplomatico*, 295.

ihtiyaçlarına öncelik vermesi emredilmiştir.[128] Tüm bu teşviklere rağmen şehrin eski üretim gücüne ulaşmasının uzun zaman aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim teşviklerin benzerlerinin daha sonra da belli aralıklarla ilan edilmiş olması,[129] Lucera'nın ihyasının kısa sürede gerçekleşmediğini göstermektedir.

Bir başka görüş de gelişmeleri dönemin dinamikleri içinde okumaya çalışmıştır. Lucera'nın Müslümanlardan arındırılıp Hristiyan bir şehir olarak yeniden kurgulanması, II. Charles'ın merkeziyetçi bir devlet kurma çabalarının parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşe dayanak olarak da Orta Çağ Avrupa'sında kralların, saray, kilise ve yerel lordlar arasındaki güç dengesi çerçevesinde hareket etmek zorunda kalması, toprakların idaresinde Papalığa bağlı ruhban kesiminin yanı sıra lord ve şövalyelere bağımlı olması gösterilmiştir. Bu bağlamda, azınlıklardan boşaltılan bölgeler doğrudan sarayın idaresi ve bürokrasisine tabi olacak şekilde yeniden tasarlanabiliyordu. Bu çerçevede Lucera'nın Müslümanlardan arındırılıp Hristiyan bir şehir kurgusu ile yeniden inşasını, II. Charles'ın merkeziyetçi bir devlet kurma çabasının planlı bir uygulaması olarak değerlendirenler olmuştur.[130]

Böyle bir iddia, İspanya ve Sicilya gibi yerler için anlamlı olsa da Lucera için çok geçerli gözükmemektedir. Zira Lucera ve halkı zaten doğrudan saraya bağlıydı. Şehirdeki idari kararlar saray bürokrasisi tarafından alınır, atamalar kral tarafından yapılır ve anlaşmazlıklar doğrudan krala taşınırdı. Lucera özelinde kilisenin de yerel toprak aristokrasisinin de etkisi çok zayıftı. Öyle ki, Papalığın şehrin kilisesinin harap durumu hakkındaki şikâyetlerini hem Frederick ve halefleri hem de Angevinler belki de bu sebeple çok dikkate almamışlardı.

Lucera'ya yönelik saldırının geri planında çok sayıda dinamiğin bir arada işlediğini söylemek mümkün gözükmektedir. Hristiyanlığın merkezine bu kadar yakın bir şehrin geçmişte gösterdiği direniş ruhunun ve Müslüman nüfusunun savaşçı kimliğinin Papalığı ve kuzeydeki şehir devletlerini endişelendirdiği açıktır. Bu gücün gelecekte aleyhlerine kullanılabilecek olma ihtimalinin ortadan kaldırılması, Angevin hanedanından ziyade Papalık ve kuzeydeki şehirlerin menfaatine olmuştur. Bu çerçevede II. Charles'ın, Sicilya konusunda arkasında duran Papalığın bu yöndeki baskılarına boyun eğmek durumunda kalmış olması oldukça muhtemeldir. Papa'nın desteğini geri çekmesi ve daha da önemlisi geçmişte babasına yapıldığı gibi topraklarının bölge dışından bir aristokrata teklif edilmesi ihtimali, Sicilya'daki gelişmeler sebebiyle kan kaybeden hanedanını korumak zorunda olan II. Charles'ı bu kararı almaya itmiş olabilir. Nitekim Lucera'ya yönelik saldırının ve sonrasında yapılan mal taksiminin dikkatli bir şekilde planlandığı, ancak saldırı sonucu ortaya çıkan olumsuz durumun tüm boyutlarıyla takdir edilemediği anlaşılmaktadır. II. Charles'ın kendini Hristiyanlığın kurtarıcısı olarak göstermeye çalışmasını ve şehrin yeniden inşasına kutsal bir sembolizm atfetmesini de bu çerçeveden okumak mümkün gözükmektedir.

Sonuç olarak, gerekçesi ne olursa olsun Avrupa'da yaşayan diğer Müslüman topluluklar gibi Luceralılar da tarih sahnesinden silinmiştir. 1300 yılındaki yıkımın ardından, Müslümanların Güney İtalya'da kültürel ve toplumsal bir varlık oluşturacak ölçüde bir arada yaşamalarının imkânı kalmamıştır. Bununla birlikte, bazıları dinlerini zor şartlar altında dahi olsa yaşayarak, bazıları

[128] Egidi, *Codice Diplomatico*, 290-295.
[129] Örneğin bk. 654 ve 754 numaralı mektuplar Egidi, *Codice Diplomatico*, 323-331, 373-376. Bu mektupların tarihleri sırasıyla 10 Ocak 1302 ve 29 Şubat 1304'tür. Tarihlerden anlaşılacağı üzere teşvikler kralın arzu ettiği ölçüde işe yaramamıştır.
[130] Harper, *Patronage*, 20, 27.

gizleyerek veya Hristiyanlığa geçerek varlıklarını sürdürmeye çalışmıştır. Ancak zamanla asimile olmuşlardır.

Bölgedeki nüfusun DNA yapısı üzerine yapılan modern araştırmalar, Lucera'da Kuzeybatı Afrika kökenli genetik malzemelerin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte söz konusu genetik izler Lucera'nın civarındaki şehirlerde daha belirgin şekilde tespit edilmiştir.[131] Bu durum, Lucera'daki Müslüman nüfusun doğrudan yok edilmek yerine farklı bölgelere dağıtılmış olduğunu ve asimilasyon sürecinin zaman içinde, görece yavaş bir şekilde gerçekleştiğini göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Lucera'daki Müslüman yerleşiminin kuruluşu, gelişimi ve yıkımını Orta Çağ İtalya'sında din, siyaset ve toplumsal yapılar arasındaki karmaşık ilişkiler bağlamında incelemektedir. Araştırma sürecinde kullanılan belgeler, özellikle Müslüman azınlıkların tarihini değerlendirirken yalnızca resmî Hristiyan kaynaklarına dayanmanın ne derece yeterli olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Lucera örneği, resmî belgelerin tarih yazımındaki belirleyici rolünü ve alternatif kaynakların eksik olduğu durumlarda anlatıyı nasıl tek taraflı biçimlendirdiğini gözler önüne sermektedir. Kraliyet ve Papalığa ait yazışmalar, Müslüman toplulukların toplumsal ve ekonomik konumları hakkında ayrıntılı bilgiler sunsa da bunları, dönemin siyasi ve ideolojik önceliklerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Özellikle doğrudan kraliyete bağlı olan Lucera bağlamında, bu tür belgelerin tarihsel yorum üzerindeki etkisi daha da belirgindir.

Bu durum, tarih yazımında önemli bir metodolojik soruna işaret etmektedir: Yalnızca resmî belgelerden hareketle oluşturulan bir anlatı, kaçınılmaz olarak eksik ve yanlı olacaktır. Bu çalışmada, Lucera örneğinde resmî söylemlerdeki boşlukların eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve alternatif yorumlarla desteklenmesi gerektiği ortaya konmuştur.

İster zorunlu bir sürgün neticesinde, isterse de daha iyi bir yaşam arayışı gibi sebeplerle başlatılmış olsun, toplu göçler hem boşalan hem de yerleşim olarak benimsenen bölgelerin demografik dengelerini derinden etkilemiştir hiç şüphesiz. Bugünün şartlarında dahi oldukça ciddi lojistik kaynakların tahsis edilmesini gerekli kılan tehcir ve göç hareketlerinin tarih boyunca tetiklediği olguları derinlemesine anlayabilmek için bu tür gelişmelere farklı açılardan yaklaşabilmek önemlidir. Sicilya'dan göç, Lucera'nın bir Müslüman yerleşimi olarak kuruluşu ve yıkımı gibi olaylar, sadece siyasi ve dinî boyutlarıyla değil, ekonomik ve toplumsal bağlamlarıyla da ele alınmalı, farklı kaynaklardan beslenen çok yönlü analizlerle değerlendirilmelidir. Örneğin, Müslüman Lucera'nın İtalya ekonomisine katkıları ya da Müslüman nüfusun sürgün edilmesinin yerel tarım ve ticaret üzerindeki uzun vadeli etkileri daha derinlemesine araştırılmalıdır. Lucera'nın tarihi, yalnızca bir yıkım sürecinin anlatısı değil, aynı zamanda Orta Çağ Akdeniz'inde din, kültür ve politika arasındaki etkileşimleri anlamak açısından da önemli bir örnek sunmaktadır. Müslüman Lucera'nın kuruluşu ve yıkımı, dinî ve siyasi dinamiklerin iç içe geçtiği, söylem ve uygulamaların bağlama göre değişkenlik gösterdiği bir süreçtir.

Öte yandan 12. ve 14. yüzyıllar arasındaki Avrupa, Akdeniz ve İslam dünyasının siyasi ve toplumsal yapıları, modern anlamda kullanıldığı şekliyle "hoşgörü" ve "hoşgörüsüzlük" gibi kavramlarla değerlendirilmemelidir. Bu kavramlar, Orta Çağ bağlamında ideolojik bir ideal olmaktan çok,

[131] Cristian Capelli vd., "Moors and Saracens in Europe: Estimating the Medieval North African Male Legacy in Southern Europe", *European Journal of Human Genetics* 17 (2009), 850-851.

değişken ve pragmatik yönetim araçları olarak işlev görmüştür. Haçlı Seferleri, Reconquista (Yeniden Fetih) ve dönemin güç mücadeleleri, dinî gerekçelerle siyasi ve ekonomik çıkarların iç içe geçmesine yol açmış; kimi zaman çatışmayı, kimi zaman ise iş birliğini teşvik etmiştir. Endülüs ve İtalya'da olduğu gibi, farklı dinî topluluklar arasındaki kültürel alışveriş ve ekonomik ortaklık, kimi zaman bir arada yaşamayı mümkün kılmış ancak bu denge, genellikle siyasi rekabet ve dinî motivasyonların baskısı altında kırılgan kalmıştır.

Bu bağlamda, hoşgörüsüzlük çoğunlukla dinî retorik aracılığıyla meşrulaştırılmış, savaş ve tehcir politikaları ideolojik söylemlerle desteklenmiştir. Ancak tarihsel örnekler, bu politikaların aynı zamanda toprak ve ekonomik kaynaklar üzerindeki güç mücadeleleriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Lucera örneği de resmî belgelerde dinî söylemler ön planda olsa da şehrin kaderinin aslında ekonomik ve siyasi çıkarlarla belirlendiğini ortaya koymaktadır. İktidarların dinî hoşgörü politikalarının sabit ve değişmez ilkeler yerine, pragmatik kaygılar doğrultusunda şekillendiğini gösteren Lucera'nın hikâyesi, sadece bir Müslüman topluluğun tarih sahnesinden silinişini değil, aynı zamanda Orta Çağ'da din, politika ve kültür arasındaki karmaşık ilişkilerin daha geniş çaplı toplumsal dönüşümlere nasıl katkıda bulunduğunu göstermektedir. Bu tür olaylar, tarih yazımında daha bütüncül ve çok yönlü bir yaklaşımın gerekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Abdulrahman, Ammar-Chomari, Alaa Aldin Al. "Architectural and Numismatic Traces of Arabic Cultural Exchange between Sicily and Greater Syria". *Muslim Sicily: Encounters and Legacy*. ed. Nuha Alshaar. 179-205. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2024.

Abulafia, David. "Ethnic Variety and Its Implications: Frederick II's Relations with Jews and Muslims". *Studies in the History of Art* 44/Symposium Papers XXIV: Intellectual Life at the Court of Frederick II Hohenstaufen (1994), 213-224.

Abulafia, David. "The Kingdom of Sicily under the Hohenstaufen and Angevins". *The New Cambridge Medieval History V: c.1198-c.1300*. ed. David Abulafia. 5/498-522. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Abulafia, David. "The Last Muslims in Italy". *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 125 (2007), 271-287.

Aktürk, Şener. "Not So Innocent: Clerics, Monarchs, and the Ethnoreligious Cleansing of Western Europe". *International Security* 48/4 (2024), 87-136. https://doi.org/10.1162/isec_a_00484

Almond, Ian. *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds*. Londra: I. B. Taurus, 2009.

Amari, Michelle. *Storia dei Musulmani di Sicilia*. 3 Cilt. Floransa: Felice de Monnier, 1854.

Bevere, Riccardo. "Ancora Sulla Causa della Distruzione della Colonia Saracena ai Lucera". *Archivio Storico per le Provincie Napoletane* 60/21 (1935), 222-228.

Britt, Karen C. "Roger II of Sicily: Rex, Basileus, and Khalif? Identity, Politics, and Propaganda in the Cappella Palatina". *Mediterranean Studies* 16 (2007), 21-45.

Capelli, Cristian vd. "Moors and Saracens in Europe: Estimating the Medieval North African Male Legacy in Southern Europe". *European Journal of Human Genetics* 17 (2009), 848-852.

Egidi, Pietro (ed.). *Codice Diplomatico dei Saraceni di Lucera*. Napoli: Tip. L. Pierro, 1917.

Egidi, Pietro. "La Colonia Saracena di Lucera e la Sua Distruzione". *Archivio Storico per le Province Napoletane* 36/4 (1911), 598-694.

Egidi, Pietro. "La Colonia Saracena di Lucera e la Sua Distruzione". *Archivio Storico per le Province Napoletane* 38/1 (1913), 115-144.

Egidi, Pietro. "La Colonia Saracena di Lucera e la Sua Distruzione". *Archivio Storico per le Province Napoletane* 39/4 (1914), 697-766.

Fancy, Hussein. "Theologies of Violence: The Recruitment of Muslim Soldiers by the Crown of Aragon". *Past & Present* 221 (2013), 39-73.

Filangieri di Candida, Riccardo vd. (ed.). *I Registri della Cancelleria Angioina*. 50 Cilt. Napoli: Accademia Pontaniana, 1950-2010.

Forey, A. J.. "Western Converts to Islam (Later Eleventh to Later Fifteenth Centuries)". *Traditio* 68 (2013), 153-231.

France, John. "Conquering Cortenova". *Medieval Warfare* 10/1 (2020), 14-19.

Frank, Maria Esposito. "Dante's Muhammad: Parallels between Islam and Arianism". *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 125 (2007), 185-206.

Gabrieli, Francesco. "Frederick II and Moslem Culture". *East and West* 9/1-2 (1958), 53-61.

Guarna, Romualdo. *Romualdi Salernitani Chronicon*. ed. C. A. Garufi. Castello: Casa Editrice Scipione Lapi, 1935.

Guiraud, M. Jean. *Les Registres d'Urbain IV*. 4 Cilt. Paris: Ancienne Librairie Thorin & Fils, 1901-1904.

Harper, Alexander. *Patronage in the re-Christianized Landscape of Angevin Apulia: the Rebuilding of Luceria Sarracenorum into Civitas Sanctae Mariae*. Toronto: University of Toronto, Doktora Tezi, 2014.

Himyerî, Muhammed b. Abdulmun'im el-. *Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-egtâr*. ed. İhsan Abbas. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2. Basım, 1984.

Huillard-Breholles, J. L. A. (ed.). *Historia Diplomatica Friderici Secundi*. 6 Cilt. Paris: Henricus Plon, 1852-1861.

İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Rıhletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

İbn Nazîf el-Hamevî, Ebi'l-Fedâil Muhammed b. Ali. *et-Târîhu'l-mansûrî telhîs el-keşf ve'l-beyân fî havâdîsi'z-zam'an*. ed. Ebu'l-'iyd Dudu. Şam: Matbaatu'l-Hicâz, 1981.

Karamuk, Gümeç. "II. Friedrich von Hohenstaufen'in İslam Dünyası ile İlişkileri ve Arapça Kroniklere Yansıması". *Belleten* 57/219 (1993), 447-480.

Mangialardi, Nunzia M.. "Le Maestranze Saracene a Lucera (FG) nel XIII Secolo". *Les Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge (MEFRM)* 129/2 (2017), 517-533.

Metcalfe, Alex. *The Muslims of Medieval Italy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2. Basım, 2008.

Staccioli, Giuseppe-Cassar, Mario. "The Muslim Colony of Luceria Sarracenorum (Lucera): Life and Dispersion as Outlined by Onomastic Evidence". *Symposia Melitensia* 3 (2006), 1-20.

Şahin, Seyhun. *Sicilya'da Normanlar ve Müslümanlar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2016.

Şakiroğlu, Mahmut H.. "Sicilya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Taylor, Julie Ann. *Muslims in Medieval Italy: The Colony at Lucera*. Lanham: Lexington Books, 2005.

Weltecke, Dorothea. "Emperor Frederick II, Sultan of Lucera, Friend of the Muslims, Promoter of Cultural Transfer: Controversies and Suggestions". *Cultural Transfers in Dispute: Representations in Asia, Europe and Arab World since the Middle Ages*. ed. Jörg Feuchter vd. 85-106. Frankfurt: Campus-Verlag, 2011.

Yıldız, Yusuf. "Filozof Kral II. Friedrich: Kutsal Roma-Cermen İmparatoru II. Friedrich (1194-1250) ve İslam Bilim Mirası". *Journal of History Studies* 9/1 (2017), 175-198.

Yıldız, Yusuf. "15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 40 (2017), 67-88.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Osmanlı Erken Modernleşme Döneminde Bir Hamam: Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı

A Hammam in the Early Ottoman Modernization Period: The Hammam of the Edirne Imperial Infantry Barracks

İsmet OSMANOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Trakya Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü
Trakya University, Faculty of Architecture, Department of Architecture
Edirne | Türkiye
ismetosmanoglu@trakya.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-8971-2933

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 05.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 12.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Osmanoğlu, İsmet. "Osmanlı Erken Yenileşme Döneminde Bir Hamam: Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 36-74. https://doi.org/10.14395/hid.1633605

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

A Hammam in the Early Ottoman Modernization Period: The Hammam of the Edirne Imperial Infantry Barracks

Abstract

In Turkish-Islamic civilization, the cleanliness of the environment, clothing, and the body has held profound significance not only as a prerequisite for individual worship and religious practices but also as a vital factor in ensuring public health and environmental preservation. Hammams, constructed to maintain both personal and communal hygiene, have become indispensable elements of social life. Whether built as independent structures or integrated within public complexes, they have played an essential role in shaping urban landscapes. Over time, they developed a distinctive typology, emerging as principal architectural representations of water and hygiene technologies. This study focuses on the Imperial Infantry Barracks Hammam in Edirne, a notable example of this architectural type from the early 19th century. Based on archival documents and period sources, this research investigates the construction process, restoration history, and transformations over time of the hammam, built during the reign of Sultan Mahmud II. Through fieldwork, the architectural features and plan of the structure have been documented. A typological comparison with earlier Turkish hammams has been conducted, questioning the feasibility of proposing a reliable restitution plan. Despite the absence of dedicated studies on this particular hammam in the literature, a number of general overviews on the subject exist. However, the data and findings presented in this study are not found in the current body of work, thus constituting a unique contribution to the field. Sultan Mahmud II's reformist efforts, particularly the modernization of the military, led to changes that were also reflected in military architecture, resulting in the construction of modern military complexes in cities such as Istanbul and Edirne. The research findings indicate that the Imperial Infantry Barracks complex in Edirne was constructed between 1826 and 1827 as one of the earliest tangible outcomes of this transformation. The barracks, as the main building of the complex, along with its attached mosque, represent some of the earliest structures reflecting the innovative efforts of Sultan Mahmud II. In contrast, the hammam, which commenced operations in 1827 as one of the ancillary buildings of the complex, continues to uphold the typological and spatial continuity of historical Turkish hammam architecture. Over time, the hammam has sustained extensive damage due to wear, fire, and the ravages of wars and occupations, necessitating several phases of restoration. Despite these challenges, the hammam remained operational without interruption until the onset of World War I. After the military designation was removed from the site in the early years of the Republic, the building ceased to function and, as a result of being left unused, gradually fell into partial ruin. The findings indicate that, in addition to serving military personnel, the hammam also operated as a public facility. Between 2019 and 2022, a series of observations, examinations, identifications, and documentation efforts were undertaken, culminating in the creation of a detailed plan reflecting the building's current condition. The data analysis systematically evaluated various aspects of the building, including its spatial organization, surrounding context, features such as the furnace (külhan), water reservoir and plumbing systems, construction techniques, materials, architectural elements, and ornamentation. Although the spatial integrity of the building has been largely preserved, it has been observed that parts of the roof and certain architectural elements have not survived to the present day. In addition to the damage in the walls, domes, and vaults located in various spaces, there are material and sectional losses throughout the structure. The schematic layout of the four-iwan and four halvet rooms within the hot room (hararet/sıcaklık) section, along with the overall spatial organization of the structure, was compared to other similar historical Turkish hammams, as well as to Ottoman-period hammams in Edirne, emphasizing specific structural and typological similarities. Due to being partially damaged, the building requires restoration, adaptive reuse, and ongoing maintenance. Although constructed during the early Ottoman modernization period, the hot room's four-iwan and four-corner halvet configuration is particularly significant for its adherence to a typological continuity that originated in the Anatolian Seljuk and Beylik periods and persisted in Ottoman-era hammams in Edirne. Moreover, despite serving a specific user group, the structure retains all the essential characteristics of a traditional public bath. Based on the analysis of archival documents, historical sources, and fieldwork data, the restitution proposals developed from these findings aim to provide a rigorous scholarly assessment of the building's original spatial configuration and architectural form.

Keywords: Ottoman Period Architecture, Hammam of the Edirne Imperial Infantry Barracks, Ottoman Hammams, Ottoman Military Architecture, Conservation of Architectural Heritage, Restitution.

Osmanlı Erken Modernleşme Döneminde Bir Hamam: Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı

Öz

Türk-İslam uygarlığında çevrenin, giysilerin ve bedenin temizliği, yalnızca bireysel ibadet ve pratiklerin bir ön koşulu değil, toplumsal sağlık ve çevrenin korunması açısından da büyük önem taşımıştır. Kişisel ve toplumsal hijyenin sağlanması amacıyla inşa edilen hamamlar, sosyal hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri olmuştur. Tek başlarına veya kamusal yerleşkelerin ayrılmaz bir parçası olarak inşa edilen hamamlar, kentlerin şekillenmesinde de önemli bir rol oynamış; zamanla özgün bir tipoloji geliştirerek su ve hijyen teknolojisini temsil eden başlıca

yapılar arasında yer almıştır. Çalışma, bu yapı tipinin 19. yüzyıl başlarındaki örneklerinden biri olan Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı'nı ele almaktadır. Arşiv belgeleri ve dönem kaynaklarından elde edilen verilere dayanılarak, II. Mahmud dönemine ait olan hamamın inşa süreci, geçirdiği onarımlar ve zaman içindeki değişimleri incelenmiştir. Saha çalışmasıyla hamamın mimari özellikleri ve plan şeması saptanmıştır. Kendisinden önceki Türk hamamlarıyla tipolojik yönden ilişkisi gözden geçirilerek, güvenilir bir restitüsyon planı önerisinin yapılabilirliği sorgulanmıştır. Literatürde, hamam üzerine müstakil bir çalışma bulunmamakla birlikte, bazı çalışmalar konuyla ilgili kısa ve genel bir çerçeve sunmuştur. Ancak, araştırma kapsamında elde edilen veriler ve ortaya konan bulgular mevcut literatürde yer almamakta, bu nedenle çalışma alana özgün bir katkı sağlamaktadır. II. Mahmud'un modernleşme çabaları doğrultusunda orduyu dönüştürmesi, askerî mimariye de yansıyan bir değişime yol açmış; bu gelişme sonrasında İstanbul ve Edirne dâhil birçok kentte modern askerî yerleşkeler inşa edilmeye başlanmıştır. Araştırma bulguları, Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu yerleşkesinin, bu dönüşümün ilk somut ürünlerinden biri olarak 1826-1827 yıllarında inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Yerleşkenin ana binası olan kışla, eki olan camiyle birlikte II. Mahmud'un yenilikçi çabalarını yansıtan ilk yapılar arasında yer alır. Buna karşın, yerleşkenin ek yapılarından biri olarak 1827 yılında hizmet vermeye başlayan hamam, tarihsel Türk hamam mimarisinin tipolojik ve mekânsal devamlılığını sürdürmektedir. Hamam, zamana bağlı aşınmalar, hasarlar ve yangınların yanı sıra geçirdiği savaşlar ve işgaller gibi sebeplerle çok sayıda hasar almış; bu duruma bağlı olarak birden çok onarım geçirmek durumunda kalmıştır. Bununla birlikte, kullanıma açılmasından I. Dünya Savaşı yıllarına kadar kesintisiz olarak hizmet vermeyi sürdürmüştür. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren, kışlanın bulunduğu sahanın askerî alan olmaktan çıkarılması sonrasında, yapı kullanım dışı kalmasının bir sonucu olarak kısmen harabeye dönüşmüştür. Bulgular, askerî personele hizmet vermesinin yanı sıra halka açık bir hamam olarak da kullanıldığını ortaya koymaktadır. 2019-2022 yılları arasında yapılan gözlem, inceleme, tespit ve belgeleme çalışmaları esnasında, binanın mevcut durumunun plan şeması çıkarılmıştır. Verilerin analizi sonucunda elde edilen bulgular; yapı ve çevre, mekân düzeni ve özellikleri, külhan, su deposu ve tesisat, yapım tekniği, malzeme ve mimari ögeler ile tezyinat yönünden sistematik biçimde sırayla değerlendirilmiştir. Yapının mekânsal bütünlüğü büyük oranda korunmuş olmakla birlikte üst örtüsü ve mimari elemanlarının bir kısmının günümüze ulaşmadığı gözlemlenmiştir. Farklı mekânlarda bulunan duvarlarda, kubbelerde ve tonozlarda hasarlar oluşmasının yanı sıra yapının genelinde malzeme ve kesit kayıpları bulunmaktadır. Dört eyvanlı ve dört halvet odalı sıcaklık bölümünün şeması ile yapının genel mekansal organizasyonu, benzer diğer tarihsel Türk hamamlarının yanı sıra Edirne'deki Osmanlı dönemi hamamlarıyla da karşılaştırılmış, belirli yapısal ve tipolojik benzerlikler ortaya konmuştur. Kısmen hasarlı olduğu için onarıma, yeniden işlev kazandırılmaya ve sonrasında ise sürekli bakıma ihtiyaç duymaktadır. Osmanlı erken modernleşme sürecinde inşa edilse de dört eyvanlı ve dört köşe halvet odalı sıcaklık bölümü şeması; Anadolu Selçukluları ve Beylikler devrinden itibaren yaygın olarak kullanılan ve Osmanlı dönemi Edirne hamam yapılarında da gözlenen tipolojik sürekliliği izlemesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca, hizmet verilen özel bir kitle söz konusu olsa da yapı genel hamamların tüm niteliğini barındırır. Arşiv belgeleri, tarihsel dönem kaynakları ve saha çalışmalarından elde edilen verilerin analizi sonrası ortaya çıkan bulguları temel alarak oluşturulan restitüsyon önerileri, yapının özgün mekân şeması ve biçimine ilişkin bilimsel bir değerlendirme sunmayı amaç edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Dönemi Mimarlığı, Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı, Osmanlı Hamamları, Osmanlı Askerî Mimarisi, Mimari Mirasın Korunması, Restitüsyon.

Giriş

İslam kültüründe, bazı ibadet ve pratiklerin bir gereği ve ön koşulu olan maddi temizliğin sağlanmasına yönelik mekânlar olarak inşa edilen hamamlar, sosyal işlevleriyle de kent hayatının vazgeçilmez unsurlarından olmuşlardır. Roma hamam kültüründen de esinlenerek Emeviler ve Abbasiler döneminde kendine özgü bir yapı tipi geliştirildiği düşünülmektedir.[1] İslam kültüründeki yıkanma geleneği, temizliğin el değmemiş akan su ile yapılmasını gerektirdiğinden, bu yapılarda Roma hamamlarında görülen havuzlara rastlanmaz. Bunun yerine, künklerle taşınan sıcak ve/veya soğuk suyu bedene dökerek yıkanma ilkesi benimsenmiştir. Genellikle merkezi kubbeli bir mekânın etrafında simetrik şekilde yerleştirilen eyvanlar ve/veya köşe halvetleri ile düzenlenen sıcaklık mekânı, bu hamamları antik dönem hamamlarından ayıran temel özelliklerin başında gelir. Erken İslam Sanatı'na ait olan ve Emeviler döneminde, 8. yüzyılın ilk yarısında inşa

[1] Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven: Yale University Press, 1978), 21-46; Richard Ettinghausen vd., *Islamic Art and Architecture 650–1250* (New Haven: Yale University Press, 2001), 41-48.

edildiği düşünülen Kusayr Amra (Kasr-ı Amra) Sarayı Hamamı'ndaki[2] kubbeli sıcaklık mekânının her iki yanında birer eyvan yer alır. Benzer biçimde, Türk hamamlarının bilinen en eski örneklerinden olan Karahanlılar'a ait Otrar Hamamı[3] ile Büyük Selçuklulara ait Kirman Mescid-i Nigar'ın yanındaki Nigar Hamamı'nda,[4] merkezi kubbeli mekânın dört yönünde bulunan eyvanların köşesinde hücreler bulunur. Büyük Selçuklulara ait bilinen en eski örneklerden ve kitabesine göre Turanşâh b. Kavurd'un H. 477-490 (1085-1097) tarihleri arasında yaptırdığı Kirman Mescid-i Melik'in bulunduğu külliyede inşa ettirilen[5] yapılardan biri olan ve günümüzde harap durumda bulunan hamamda da eyvan bulunmaktadır. Büyük Selçukluların fethinden sonra Ani'nin ilk idarecisi olan Ebû Menûçihr tarafından 11. yüzyılda inşa edilen[6] ve Anadolu'da Türk devri hamamlarının ilki olması muhtemel olan yapı ise Anadolu'da dört eyvanlı ve dört köşe halvetli sıcaklık plan şemasına sahip ilk hamam olmalıdır.

Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde giderek gelişen ve olgunlaşan hamam mimarisi, Osmanlı döneminde zirveye ulaşmıştır. Kent hayatında bazen müstakil olarak inşa edilmişler, bazen de çarşıların ya da külliyelerin ayrılmaz eki olarak gelir getirici vakıf malı şeklinde yapılmışlardır. Tek hamam tipinde yapılabildikleri gibi erkekler ve kadınlar için ayrı bölümleri içerecek şekilde çift hamam tipinde de inşa edilmişlerdir. Hamamlar, sıcaklık ve ılıklık/soğukluk bölümlerinden oluşarak farklı sıcaklık seviyelerinde yıkanma ve dinlenme imkânı sağlamaktadır. İslam coğrafyasının yanı sıra Avrupa'nın bazı şehirlerinde de Osmanlı hamamlarının etkileri uzun süre devam etmiş, 19. yüzyılda Batı'da "Türk Hamamı" kavramı popülerleşmiştir.[7] Bu yapılar; genellikle giriş kapısı dışında gösterişsiz, yalın ve işlevsel mimarilerinin yanı sıra yapım teknikleri, örtü sistemleri, ısıtma mekanizmaları, su dağıtım sistemleri, mimari detayları ve sanatsal özellikleriyle, yalnızca hijyenik bir mekân sunmanın ötesinde, estetik ve mühendislik açısından ileri düzeyde yapı teknikleri ortaya koymuştur.[8]

Bu çalışmada, dört eyvanlı ve dört köşe halvetli sıcaklık planı şemasına sahip hamam tipolojisinin son örneklerinden birisi olarak 19. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı yenileşme döneminde inşa edilmiş olan Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı ele alınmaktadır. Yapı, uzun yıllar kullanım dışı kaldığından bakımsızlık, çevre koşulları ve zamana bağlı olarak üst örtüsünün ve mimari elemanlarının bir kısmını kaybetmiş, malzeme ve kesit kaybına uğrayarak kısmen harap duruma düşmüştür. Hamamın da içinde yer aldığı askerî yerleşke, arşivlerde Kışla-i Hümâyûn,[9] Piyâde

[2] Keppel Archibald Cameron Creswell, *Early Muslim Architecture* (Oxford: Clarendon Press, 1932), 1/253-303; Sharaf Al-kheder et al., "Developing A Documentation System for Desert Palaces in Jordan Using 3D Laser Scanning and Digital Photogrammetry", *Journal of Archaeological Science* 36/2 (2009), 537-546.
[3] İbrahim Çeşmeli, *Antik Çağ'dan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 39.
[4] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Sanatı* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 1948), 354-355.
[5] Muhammed İbrahim, "Histoire des Seljoucides du Kermân", *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides*, Par. M. Th. Houtsma (Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1886), xx.
[6] Kemal Balkan, "Ani'de İki Selçuklu Hamamı", *Anadolu* 12 (1968), 43.
[7] Martin S. Briggs, *Mahommedan Architecture in Egypt and Palestine: A Historical Study* (London: Oxford University Press, 1924), 89-144; Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994), 10, 220-223, 322-361, 427-460.
[8] Godfrey Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1971), 38-63, 80-85, 248-288, 301-363, 392, 441-445; Doğan Kuban, "Edirne'de Bazı İkinci Murat Çağı Hamamları Mukarnas Bezemeleri Üzerine Notlar", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 447-459; Semavi Eyice, "Hamam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/402-430; Magda Sibley-Iain Jackson, "The Architecture of Islamic Public Baths of North Africa and the Middle East: An Analysis of Their Internal Spatial Configurations", *Architectural Research Quarterly* 16/2 (2012), 155-170.
[9] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA*), İrade Meclis-i Vâlâ [İ..MVL]*, No. 307, Gömlek No. 12688; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA*), Dâhiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT],* No. 1617, Gömlek No. 21.

Kışla-i Hümâyûnu,[10] Piyâde Kışlası[11] gibi adlarla anılmasının yanı sıra yangın geçirmesinden dolayı Yanık Kışla[12] olarak da adlandırılmıştır. Kazancıgil'in[13] Edirne'nin R.1331 (1915-1916) olayları arasında belirttiği, Müşir İbrahim Paşazâde Nureddin Paşa'nın Yanık Kışla'ya Mahmudiye Kışlası adını verdiğine dair ifadeye ise ihtiyatla yaklaşmak gereklidir. İkinci Balkan Savaşı sonunda miralay (albay) rütbesine yükselerek Edirne'deki 4. Kolordu'nun, 4. Fırka Kumandanı olan Nureddin Bey, Nisan 1915'te Irak ve Havalisi Kolordu Kumandanlığına atanmıştır.[14] Dolayısıyla, Nureddin Bey adı geçen tarihte ne "müşir" ne de "paşa" olarak adlandırılacak bir dereceye yükselmiştir. Ayrıca, o tarihteki rütbesi nedeniyle Edirne'deki Kışla-i Hümâyûna ad koyabilecek yetkiye de sahip değildir. Osmanlı ve Cumhuriyet arşivlerinde yapılan taramalarda, "Mahmudiye Kışlası" adına rastlanmamıştır. Ancak, tasnifi yapılmamış belgelerde olmadığı anlamına da gelmeyeceği açıktır. Çalışmada, arşiv belgelerine uygun olarak Kışla-i Hümâyûn, Piyâde Kışla-i Hümâyûnu veya Yanık Kışla adları kullanılmıştır. Adı geçen kışlanın ek yapılarından biri olan ve Edirne Sarayakpınar Yolu üzerinde bulunan çalışmaya konu hamam ise günümüzde metruk durumda olup, uzun yıllar Edirne Kapalı Cezaevi olarak kullanılan Piyâde Kışla-i Hümâyûnu avlusunun güneybatı duvarının hemen dışında yer alır (Şekil 1).

Edirne'deki hamam yapılarının ele alındığı başlıca kaynaklar arasında yer alan Ahmed Bâdî Efendi'nin[15] *Riyaz-ı Belde-i Edirne* adlı eserindeki "Ravzatü'l-Hamamât" bölümü, Tosyavizâde'nin[16] *Edirne Rehnüması,* Peremeci'nin[17] *Edirne Tarihi* adlı çalışmasındaki "Edirne'deki Hamamlar" kısmı ve Erken'in[18] *Edirne Hamamları* makalesinde, bu yapıya herhangi bir şekilde değinilmemiştir. Söz konusu kaynaklarda kışla hamamına yer verilmemesi, yapının literatürde büyük ölçüde göz ardı edildiğini göstermektedir. Yapıyla ilgili müstakil bir çalışma bulunmamakla birlikte, bazı araştırmalarda kısa ve genel bir çerçeve dâhilinde değinildiği görülmektedir. Aslanapa,[19] 1944 tarihli *Edirne Osmanlı Devri Âbideleri* adlı eserinde, hamamdan yalnızca iki kısa cümleyle söz etmiştir. Ancak, bu çalışmanın üçüncü bölümünde ele alındığı üzere, hamamın sıcaklık planına dair yaptığı değerlendirmeye katılmak mümkün değildir. Yılancı[20] ile Aşut'un[21] çalışmalarında yapıya sınırlı ölçüde, yüzeysel bilgiler eşliğinde yer verilmiştir. Her iki çalışmanın da hamamla ilgili elde ettiği bilgilerin kaynağı olan Ünkazan'ın[22] yüksek lisans çalışmasında ise askerî yerleşkenin bir parçası olan yapıya dair iki fotoğraf eşliğinde kısa bir betimleme yapılmış; hamamla ilgili olarak sadece 1861 yılına ait bir onarım bütçesine dair

[10] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Şûrâ-yı Devlet [İ..ŞD]*, No. 68, Gömlek No. 3978.
[11] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı-Umum Vilayetler Tahrirâtı [Y..PRK.UM],* No. 25, Gömlek No. 90.
[12] Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Başbakanlık [30-18-1-2],* Kutu. 32, Gömlek. 76, Sıra. 4.
[13] Ratip Kazancıgil, *Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi 1300-1994 (*Edirne: Edirne Valiliği Yayınları, 1999), 139.
[14] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbıâli Evrak Odası [BEO],* No. 4020, Gömlek No. 301440; No. 4350, Gömlek No. 326229; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Harbiye [İ..HB],* No. 168, Gömlek No. 16.
[15] Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, haz. Niyazi Adıgüzel-Raşit Gündoğdu (İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 1/1, 259-268;
[16] Tosyavizâde Rifat Osman, *Edirne Rehnüması: Edirne Şehir Klavuzu*, haz. Ratıp Kazancıgil (Edirne: Edirne Valiliği Yayınları, 2013), 83.
[17] Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi* (İstanbul: Edirne ve Yöresi Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1940), 94-99.
[18] Sabih Erken, "Edirne Hamamları", *Vakıflar Dergisi* 10 (1973), 403-419.
[19] Yazar, kışla hamamına yönelik; "Aynı planda G ile işaret edilen yerde kışlanın hamamı bulunuyordu. Hamamın planı da bir kubbe etrafına haçvâri dört tonozdan ibaret bir halvet kısmı ile Türk hamam tarzından çok başka bir şekil arz etmektedir" demektedir; bk. Oktay Aslanapa, *Edirne Osmanlı Devri Âbideleri* (İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2013), 139.
[20] Adem Yılancı, *Edirne'deki Osmanlı Dönemi Hamamları* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 91-94.
[21] Funda Aşut, *Mevcut Edirne Hamamları ve Zen İbrahim Paşa Hamamı Restorasyonu Üzerine Bir Araştırma* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 111-112.
[22] Servet Ünkazan, *Edirne ve Çevresinde Osmanlı Dönemi Askeri Mimari* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 41-42.

belgeye atıfta bulunulmuştur. Edirne kitabeleri üzerine bir çalışması bulunan Onur[23] ise hamamın inşa kitabesi hakkında bilgi verse de inşa kitabesine rastlanmamıştır. Dolayısıyla, bazı çalışmalarda yapı tamamen göz ardı edilmiş; değinilen araştırmalarda da yalnızca genel ve sınırlı bilgilere yer verilmiştir. Bu araştırmada ise yapının ilk inşa dönemi, tarihsel kullanım süreci, geçirdiği onarımlar, plan ve tipolojik özellikleri, mekânsal kurgusu, yapım tekniği, taşıyıcı sistemi, kullanılan malzeme ve tezyinat ile külhan gibi öğelerine dair arşiv belgeleri ve saha araştırmalarına dayalı kapsamlı bulgular sunulmaktadır. Anılan çalışmaların doğrudan bu yapıyı incelemeyi amaçlamadıkları ve kapsamlarının da buna elverişli olmadığı göz önünde bulundurularak, söz konusu eksikliği bir eleştiri değil, alandaki boşluğu tespit çabası olarak değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda, Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı'na ilişkin tarihsel araştırma, yerinde inceleme, belgeleme, tipolojik karşılaştırma ve restitüsyon önerilerini içeren bu çalışma, alana özgün bir katkı sunmakta ve literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Yerinde inşa kitabesi bulunmayan hamamın inşa tarihi, mimari ve tipolojik özellikleri, tarihsel kullanım süreci ve onarımlarına ilişkin bilgiler ise yapı üzerinde yapılan gözlem, inceleme ve belgelemeye dönük saha çalışmasının yanı sıra arşiv belgeleri ve dönem kaynaklarının değerlendirilmesi sonucu elde edilmiştir. Verilerin elde edildiği arşiv belgeleri ve dönem kaynakları arasında Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı ve Cumhuriyet Arşivleri'nde yer alan kışla ve hamamla ilişkili farklı fonlardaki belgeler, Edirne Şer'iye Sicilleri, Edirne Vilayet Salnamesi (H.1319-M.1901), 1829-1830 yılları arasında hazırlanmış Sayger-Desarnod Albümü ve döneme ait anı ve hatıralar bulunmaktadır. Ayrıca TBMM tutanakları, GEEAYK kararları ve Edirne Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu arşivinde yer alan hava fotoğrafları da değerlendirilmiştir. Askeri yerleşkenin eki olan ve Osmanlı kışla hamamlarının tekil örneklerinden biri olarak günümüze kadar gelebilen Türk mimarlık tarihinin ihmal edilmiş bu önemli kültür varlığı üzerinde; 2019-2022 yılları arasında gözlem, inceleme, tespit ve belgelemeye yönelik saha çalışması yapılmış,[24] hamamın mevcut durumunun plan şeması çıkarılmıştır. Arşiv belgeleri, dönem kaynakları ve saha çalışmasından elde edilen verilerin analizi sonucunda; hamamın inşa edildiği dönem, yapılış tarihi, tarihsel kullanım süreci, geçirdiği onarımlar, tipolojisi, yapı ve çevresi, mekân düzeni ve özellikleri, külhan, su deposu ve tesisatı, yapım tekniği, malzemesi ve mimari ögeleri ile tezyinat unsurları sistematik bir şekilde değerlendirilmiştir. Ayrıca tipolojik yönden benzer Türk hamamlarıyla karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Elde edilen tüm bulguları temel alarak oluşturulan restitüsyon önerileri ise yapının özgün mekân şeması ve biçimi hakkında bilimsel bir değerlendirme sunmayı amaç edinmektedir. Çalışma içeriğinde, arşiv belgeleri ve dönem kaynaklarından aktarılan bazı sözcüklerden günümüzde anlaşılabilir olanlar olduğu gibi bırakılmış ve böylece sadeleştirme nedeniyle oluşabilecek terminolojik kayıplar en aza indirgenmeye çalışılmıştır. Osmanlı Türkçesinde kullanılan ancak günümüzde bilinirliği düşük olan bazı sözcüklerin anlamları ile önemli görülen bazı arşiv belgelerinin çözümleri dipnotlarda verilmiştir.

[23] Oral Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler* (Edirne: Edirne Eski Eserler Koruma Derneği-Yenilik Basımevi, 1972), 203.

[24] Belgeleme çalışmaları esnasında, Nikon D5600 dijital fotoğraf makinasıyla fotoğrafik tespitler yapılmıştır. Ölçümler için LEICA Disto D2 Model lazer mesafe ölçer, Bosch Universal Distance 50 dijital lazer metre, Ceta Form 5 ve 30 metrelik çelik şerit metreler kullanılmıştır. Yerinde yapılan ölçümlerin sonuçları ise kalem, cetvel, gönye, pergel, geleneksel çizim aletleri yardımıyla teknik çizim ve eskiz defterlerine geçirilmiştir. Sonrasında, tüm veriler Autocad 2021 programı yardımıyla sayısal ortama aktarılmıştır.

1. Tarihsel Süreç

II. Mahmud'un, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı Ağa Hüseyin Paşa'nın yardımıyla lağvetmesinden sonra, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ordusu için Edirne'de iki-üç bin kişilik bir Piyâde Kışlası inşasına karar vermiştir.[25] Hassa mimarları hulefasından Mehmed Said, kışlanın keşfini yapmak üzere 4 Ağustos 1826'da görevlendirilmiş,[26] bir an evvel işe başlanması için Çirmen Sancağı Mutasarrıflığı'nın yanı sıra Edirne Muhafızı olarak da görev yapan Esad Muhlis Paşa'ya ferman gönderilmiş, inşaatı yürütecek bina emini olarak da Edirne Bostancıbaşı Abbas Bey görevlendirilmiştir.[27] Çirmen Sancağı Mutasarrıfı Esad Muhlis Paşa tarafından gönderilen kışlanın resmi ile istiap edeceği efradın defteri, makama takdim olunarak onay alınmıştır.[28] Edirne 342 Numaralı Şeriye Sicili'ne göre, Süleyman Paşa mezrası denilen ve Sırık Meydanı'ndaki has ahırlarının arsasının yanında bulunan alanda[29] kışlanın inşasına başlanmıştır. Kışlanın inşasını, bina eminliğine memur edilen Edirne Bostancıbaşı Abbas Bey[30] ile Edirne Şehir Mimarı Mehmed Said[31] birlikte yürütmüştür. Kışlanın yakın çevresinde bir hamam bulunmaması, er, erbaş ve zabitanın da uzak mesafelere yürüyerek kent içindeki mahalle hamamlarını kullanmalarının uygun görülmemesi nedeniyle, kışlayla birlikte bir hamamın inşası kararlaştırıldığı gibi[32] bir de cami yapılması uygun bulunmuştur.[33] Kışlanın inşası 1827 yılı sonunda bitirilmiş olup[34] hamam da aynı tarihte tamamlanmış olmalıdır. Yapıyı tamamlayan Esad Muhlis Paşa'nın kaleme aldığı Kışla-i Hümâyûn'un inşa kitabesine H.1243 (M.1827-1828) tarihi düşülmüştür.[35] Ancak Onur'un bahsettiği hamamın inşa kitabesine[36] yapı üzerinde rastlanmamıştır. Hamamı yapan mimar veya ustanın kim olduğuna dair herhangi bir kayda da ulaşılamamıştır.

14 Eylül 1829'da yapılan Edirne Antlaşması sonucunda nihayetlenen 1828-1829 Rus-Osmanlı Savaşı esnasında, Rus ordusunda görev yapan kütüphaneci Sayger ile ressam Desarnod tarafından betimlenen plana göre, her köşesinde dışa doğru çıkıntılı dörtgen kuleler bulunan ve dikdörtgen bir avluyu çepeçevre kuşatan koğuşlara sahip olan kışla, oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır.[37] Sayger-Desarnod planında işaretlenmiş harflere göre;[38] kışlada ana giriş kapısı (A), minare ve cami (B, C), iç avluda köşelere yerleştirilmiş dört adet çeşme (D), mutfaklar (E), laboratuvar (F), hamam (G), külhan (H), hamama bitişik su deposu (I) ile koğuşların avlu cephelerine el-yüz temizliği için yerleştirilmiş çok sayıda musluklar-lavabolar (K) bulunmaktadır (Şekil 2.a). 1829-1830 yıllarına ait çizimlere göre; G ile işaretlenen ve Piyâde Kışla-i Hümâyûnu ile aynı tarihte inşa edildiği düşünülen hamam, câmekân (soyunmalık), ılıklık, sıcaklık, su haznesi ve külhan bölümlerinden[39] oluşmaktadır (Şekil 2.b).

[25] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT], No.* 294, Gömlek No. 17481; *No.* 1418, Gömlek No. 57989; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Askeriye [C..AS],* No. 362, Gömlek No. 14990.
[26] BOA, *C..AS*, No. 957, Gömlek No. 41596.
[27] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1241-1242),* İSAM Kadı Sicilleri Kataloğu, No. 4960/342, 12a; BOA, *HAT,* No. 290, Gömlek No. 17368.
[28] BOA, *HAT,* No. 596, Gömlek No. 29281.
[29] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1241-1242)*, 12b-13b.
[30] BOA, *HAT,* No. 595, Gömlek No. 29195.
[31] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1241-1242),* 21b-22a.
[32] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1241-1242)*, 21b-22a.
[33] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri* (1241-1242), 12b-13b
[34] Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edi ̇rne'si,* haz. Niyazi Adıgüzel-Raşit Gündoğdu (İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 1/2, 356; BOA, *HAT,* No. 595, Gömlek No. 29195; No. 1086, Gömlek No. 44218.
[35] Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler*, 203.
[36] Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler,* 203.
[37] C. Sayger-A. Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830* (Paris: Chez Engelmann & Cie, 1830), pl. 51.
[38] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.
[39] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.

Hamamın soyunmalık bölümünde, giyinme-soyunma ve dinlenme amaçlı iki kademeli bir seki ile mekânın ortasında mermer veya taştan imal edilmiş olduğu düşünülen kareye yakın dikdörtgen biçimli ve ortasında yuvarlak fıskiye bulunan bir havuz gösterilmiştir. Havuzun üzerinde bulunduğu ve soyunmalık döşemesinden birkaç basamaklık kot farkıyla ayrılan düzlem ise dinlenme alanı olmalıdır. Bu alan, soyunmalık döşemesine göre daha yüksekte veya bir ihtimal daha alt kotta tutulmuştur. Ilıklık bölümünde bulunan iki hücrenin ise tıraşlık (usturalık) olduğu düşünülmektedir (Şekil 2.b). Külhan, Kışla Vaziyet Planı'nda (Şekil 2.a) kare biçimli olarak gösterilmiş, ancak hamam planında (Şekil 2.b) belirtilmemiştir. Günümüze ulaşan ve ılıklığa bitişik olan hela kısmı, Sayger-Desarnod'un hamam planında gösterilmemiş olsa da ılıklıktan hela kısmına geçilen kapı açıklığı gösterildiği gibi, vaziyet planında da ılıklık ve külhana bitişik durumda (Şekil 2.a) işlenmiştir.[40] Yapı üzerinde yapılan incelemede, farklı dönemlerde tamir geçirdiği görülen helanın, hamamın diğer mekânlarıyla aynı dönemde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Çizilen hamam planında, sıcaklığa bitişik olan soğuk su deposu gösterilirken bu depoya bitişik olan yedek su deposu ise belirtilmemiştir. Yedek su deposunun yapım tekniği incelendiğinde, soğuk su deposu ve hamamın diğer bölümleriyle malzeme ve teknik açısından benzerlik gösterdiği ve dolayısıyla ilk inşa esnasında yapıldığı düşünülmektedir. Sayger-Desarnod planında hamamın bazı birimlerinin gösterilmemiş olması, bu alanlara girilmediği veya dikkatli bir inceleme yapılmadığı izlenimini uyandırmaktadır.

İnşasına 1826'da Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu ile aynı tarihte başlanan[41] ve kısmen bitirilerek 1828'de açılan[42] İstanbul Davud Paşa Asakir-i Mansure-i Muhammediye Kışlası'nın müştemilatları ise 1834'te tamamlanmıştır.[43] Kışlanın dikdörtgen biçimli ve orta avlulu planı, Piyâde Kışla-i Hümâyûnu ile benzer özellikler taşır (Şekil 3). Bu kışladaki hamamın sıcaklık bölümü, Piyâde Kışla-i Hümâyûnu hamamındaki gibi eyvanlı ve halvet hücreli olmayıp sekizgen göbek taşının etrafını saran bir kare mekândan oluşur. Dikdörtgen biçimli ve içerisinde hela ile tıraşlık bölümleri bulunan ılıklık mekânı ile soyunmalık mekânının boyutları, sıcaklığa göre küçük tutulmuştur (Şekil 4). Aynı yıllarda yapılan iki kışlanın plan şemalarındaki benzerlik hem hamam yapılarının plan şemalarında hem de hamamların kışla pavyonları ve koğuşlarıyla ilişkisinde görülmez. Davud Paşa Kışlası Hamamı,[44] kışlanın koğuşlarına eklemlenmiş ve onların devamı niteliğinde olup, avlu içinde yer alır. Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu'nun eklerinden biri olan tek minareli fevkâni cami de Davud Paşa Kışlası Hamamı gibi, koğuşların arasında yer almakta ve onlara eklemlenmiş şekilde avlunun içerisinde konumlanmaktadır. Buna karşın, Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı avlu dışında bırakılmıştır. Bu tercihin bilinçli bir karar olduğu, hamamın yalnızca askerlere hizmet vermekle kalmayıp aynı zamanda umuma açık olmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Bu durumun birden fazla nedeninin olduğu düşünülmektedir. Hem hamamın giderlerinin karşılanabilmesi için kendi gelirini sağlaması hem de bulunduğu semtteki halkın temizlik ihtiyacının karşılanmasına yönelik bir planlama yapılmış olmalıdır. Yakın çevrede umuma açık bir genel hamam olmaması bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

[40] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.
[41] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Kalemi Defterleri [D..BŞM.d],* No. 9262.
[42] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e],* No. 711, Gömlek No. 71.
[43] BOA, *HAT,* No. 310, Gömlek No. 18326; No. 595, Gömlek No. 29149.
[44] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme [A.}MKT.MHM],* No.14, Gömlek No.82.

Kışla hamamı ile diğer eklerin 1829 Rus işgali[45] sonrası onarıldığı,[46] daha sona sırasıyla 1837, 1838-1839, 1846, 1847, 1849 ve 1854 yıllarında çeşitli tamirler gördüğü anlaşılmaktadır.[47] Edirne'nin 23 Cemâziyelevvel 1245 (20 Kasım 1829)'de Ruslar tarafından tahliye edilmesi[48] sonrasında, işgal esnasında kışlada kalmış olan Rus hastalar da ayrılmışlardır. Bu olay sonrasında, yapı temizlenip (*tathir*) tamir ve badana olunarak tekrar Asakir-i Mansure'nin ikametine hazırlanmıştır.[49] Maliye Nezâreti Masârifât Muhasebeciliği Defterleri kayıtlarına göre, tamire ihtiyaç duyan kışla ve ekleri için 1838'de Serasker Mehmed Said Paşa'nın girişimleriyle, Ebniye-i Hassâ Müdürlüğü tarafından bir keşif hazırlanarak, Maliye Nezâreti'ne gönderilmiştir. Tamire muhtaç mahallerin muayene edilmesinin yanı sıra işin icrasına da yardım etmesi maksadıyla, 3 Safer 1254 (28 Nisan 1838)'de Edirne Müşiri Emin Paşa'ya Emirnâme-i Sâmî yazılmıştır. Tamirin yapılması hususunda onay alınması amacıyla hazırlanan keşif, Maliye Nezareti tarafından 27 Rebîülevvel 1254 (20 Haziran 1838)'de Sadâret'e gönderilmiş, 29 Rebîülevvel 1254 (22 Haziran 1838)'de ise uygulamaya başlanmasına yönelik talimat alınmıştır.[50] Kışla-i Hümâyûn'un tamir masrafını gösterir keşifte, hamamın da tamirinin gerektiği görülmektedir. Keşfe göre,[51] çeşitli tamir ve yenilemeler için 791.741 kuruşun gerekli olduğu hesaplanmış, ayrıca tamirat için gerekli malzeme miktarı da belirtilmiştir.[52] Bu belgeler ışığında; hamamın ılıklık ve sıcaklık mekânlarının kurşun örtüsünün yanı sıra bu mekânların kubbe ve tonozlarındaki tepe camları, külhanın ve câmekânın[53] kiremit örtüsü, saçaklar, su depoları, iç ve dış sıva ile muslukların tamir edildiği ortaya çıkmaktadır. 1839 yılında ise kışladaki diğer birimlerin yanı sıra hamam da onarılmış ve suyollarına yönelik kapsamlı bir tamirat yapılmıştır.[54]

II. Mahmud döneminde Edirne, Ordu-yu Hümâyûn'un muvazzaf askerleri ile 1834'te yapılan düzenlemeyle kurulan ve ihtiyat kuvveti olarak görev yapan Asakir-i Redif[55] için önemli merkezlerden birisi olmuştur. Kent, Sultan Abdülmecid döneminde yapılan 1843 yılı askerî düzenlemesi[56] esnasında Şumnu merkez olmak üzere Tuna havzası ve bölgesini kapsayan İkinci Ordu bölgesinde kalmıştır.[57] Bu çerçevede, Edirne ve havalisinde ikamet ettirilecek redif (ihtiyat)

[45] BOA, *HAT,* No. 1027, Gömlek No. 42789.
[46] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1244-1247*), İSAM Kadı Sicilleri Kataloğu, No. 4970/352, 93b; BOA, *HAT,* No. 1077, Gömlek No. 43950.
[47] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri* (1252-1255), İSAM Kadı Sicilleri Kataloğu, No. 4979/361, 16a-b, 86b-89a, 90a; BOA, *İ..MVL*, No. 307, Gömlek No. 12688; BOA, *HAT,* No. 320, Gömlek No. 18825; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Dahiliye [İ..DH.],* No. 117, Gömlek No. 5936; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubî Kalemi Evrakı [A.}MKT],* No. 90, Gömlek No. 42; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsafî- Âmedî Kalemi [A.}AMD],* No. 11, Gömlek No. 70; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ [MVL],* No. 229, Gömlek No. 31; No. 341, Gömlek No. 61.
[48] BOA, *HAT,* No. 1079, Gömlek No. 43964.
[49] BOA, *HAT,* No. 1077, Gömlek No. 43950.
[50] "Mâliye Nâzırı müşir-i mükerrem saadetlü atûfetlü Paşa Hazretleri, ... Zikr olunan resm-i defterler merbûtan gönderilmeğle iktizâ-yı tesviyesini himmet buyurasın deyu buyruldu... Fî 29 Ra sene (12)54"; bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezâreti Masârifât Muhasebeciliği Defterleri [ML.MSF.d],* No. 89, 1.
[51] "...Kışlanın üzerine ve köşelerde kâin südre ve onların üzerine ve matbah üzerine ve hamam câme-kânıyla külhan üzerine iktiza eden kiremit..."in yekûn masrafı 275.436 kuruş , "...Kışlak-ı mezkûrda kâin hamam üzerinin kurşun tamiriyle etrafının derzi ve derununun sıvası ve müceddeden tepe camlarının vâz'ı...", için gereken kurşun yekûnu 35.000 kuruş, "...Zikrolunan hamamın derun-i sıvası ve... muslukları tekmiliyle birununun derzi..." için 279.200 kuruş, "...Hamam-ı mezkûrun câmekân tamiri..." 13.005 kuruş, "...Zikr olunan saçak ve soğuk su hazneleriyle kebir su hazinesinin tamiri..." için 126.700 kuruş, "...hazine-i merkumelerin derununa lekun kalayı..." için ise 62.400 kuruş gerekli olduğu hesaplanmıştır; bk. BOA*, ML.MSF.d*, No. 89.
[52] BOA, *ML.MSF.d*, No. 89.
[53] câmekân: Elbise soyunulacak yer, hamamda soyunma odası, camlık, camlı bölme; bk. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Doğuş Matbaası, 1962), "câmekân", 150.
[54] *Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1252-1255),* 86b-89a.
[55] Ahmed Lûtfî, *Târîh-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye* (Dersaâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1302), 5/74; BOA, *TS.MA.e,* No. 511, Gömlek No. 3; No. 1165, Gömlek No. 17; No. 685, Gömlek No. 14; BOA, *HAT,* No. 291, Gömlek No. 17404; No. 1438, Gömlek No. 59106.
[56] BOA, *HAT,* No. 1638, Gömlek No. 38; No. 1638, Gömlek No. 39; No. 1639, Gömlek No. 28.
[57] Mahmûd Şevket, *Osmanlı Teşkîlât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi: Osmanlı Ordusunun Bidâyet-i Teessüsünden Zamânımıza Kadar,* çev. Nurettin Tursan-Semiha Tursan (Ankara: Kara Kuvvetleri Komutanlığı Ankara Basımevi, 1983), 2/83-84.

askerlerinin toplanması ve teferruatı hakkında talimatname çıkarılarak ilgili birliklere gönderilmiştir.[58] Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu, bu dönemde bölgedeki askerî yapılanmalar içinde en dikkat çekici ve stratejik öneme sahip yapıdır. 1847'deki depremden dolayı Kışla-i Hümâyûn'un suyolunun zarar görmesi sonrası, 20 lüle[59] olan su hacminin dörtte üçü kaybolarak 4 lüleye düşmüştür. Bu durum sonrası kışlalar ile hamama yeterli miktarda su sağlanamamıştır. Sorunu çözümlemek için yeni bir su kaynağının tespiti amacıyla keşif yapılmıştır. Serasker Mehmed Said Paşa, 29 Receb 1263 (13 Temmuz 1847) tarihinde Sadâret'e gönderdiği tezkerede, gerekli masrafların Edirne Eyaleti Emvâli'nden karşılanmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Meselenin çözümü, 2 Şaban 1263 (16 Temmuz 1847)'de Edirne Valisi'ne havale edilmiştir.[60] Hamamın yanı sıra Piyâde ve Süvari Kışlalarını da ilgilendiren bu mesele, süratle çözüme kavuşturulmuş olmalıdır.

Kışla-i Hümâyûn, 17 Ramazan 1273 (11 Mayıs 1857) tarihinde yanmıştır.[61] Piyâde Kışla-i Hümâyûnu'nun yanmış olan mahalleriyle harap yerlerinin yaptırılması için 1857'de keşif hazırlatılmış ve aynı yıl tamir edilmesi yoluna gidilmiştir.[62] Onarım sonrasında, Erzincani Ahmed Paşa'nın ilk valiliği zamanında yazdırılan tamir kitabesine H.1273 (M.1857) tarihi düşülmüştür.[63] Yazışmalara göre, hamamın yangına maruz kalıp kalmadığı anlaşılmamakta ise de bakımsızlıktan harap vaziyete düşmesi ihtimal dâhilindedir. Meclis-i Vâlâ belgeleri arasında yer alan 3 Muharrem 1277 (22 Temmuz 1860) tarihli tezkereye göre, hamamın tamir olunması için izin istenmektedir.[64] Bu tezkerenin ardından, Maliye Nezareti 3 Recep 1277 (15 Ocak 1861)'de Meclisi Vâlâ'ya havale ettiği bir yazıyla, hamamın harap durumda olduğunu ve tamire muhtaç bulunduğunu bildirmiştir. Tümüyle harap olmaması için mahallinde bir keşif yapılmış, tamir için 22.400 kuruş tutarında bir bütçeye ihtiyaç olduğu belirtilmiştir. Hamamın tamir edilmesi işi 15 Recep 1277 (27 Ocak 1861)'de yirmi iki bin dört yüz kuruşla İstefan (veya Stefan) Kalfa'ya tevdi edilmiştir. Kışla hamamı olması dolayısıyla işin ciddiyeti de belirtilerek konu 22 Receb 1277 (3 Şubat 1861)'de Meclis-i Vâlâ'dan Sadaret'e, oradan da Padişah'a arz edilmiş[65] ve sonraki aylarda tamir görmüştür.[66]

Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde çıkarılan Teşkîlat-ı Vilayât Nizamnâmesi ahkâmınca, Edirne eyalet olmaktan çıkarılarak vilayet haline getirilmiştir.[67] Edirne'nin İkinci Ordu'nun merkez üssü olmasının[68] ardından, Kışla-i Hümâyûn 1869'da yeniden yanmıştır.[69] Yangının verdiği tahribatı tespit amacıyla 1873'de çizilen bir plana göre, dikdörtgen avlu etrafında dört kanattan meydana gelen kışlanın, hamam ve mutfaklar tarafındaki güneybatı kanadı ile camisi hariç, diğer üç bölümünü meydana getiren kuzeydoğu, kuzeybatı ve güneydoğu kanatları harap olmuştur.[70] Yazışmalara ve çizilen plana göre hamam ve mutfaklar zarar görmemiştir. Bir süre

[58] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Deva'ir [A.}MKT.NZD],* No. 71, Gömlek No. 24; No. 71, Gömlek No. 38.
[59] Lüle/lûle: çeşme, musluk gibi şeylere takılan boru; halka gibi dürülmüş şey; kâğıt külah, boru; bk. Develioğlu, "lüle", 662. Osmanlı Türkçesi'nde suyun ölçü birimi olarak kullanılmakta olup 1 lüle su 36 lt/sn'dir.
[60] BOA, *A.}MKT,* No. 90, Gömlek No. 42.
[61] Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, 1/2, 727; BOA, *İ..DH,* No. 378, Gömlek No. 24945.
[62] BOA, *İ..DH*, No. 391, Gömlek No. 25879.
[63] Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler*, 204.
[64] BOA, *MVL,* No. 912, Gömlek No. 39.
[65] BOA, *İ.MVL,* No. 442, Gömlek No. 19662.
[66] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d],* No. 13821.
[67] *Düstûr*, Tertib 1, (Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1289), 1/608, 625; BOA, *MVL,* No. 1065, Gömlek No. 47; BOA, *A.}MKT.MHM*, No. 387, Gömlek No. 20.
[68] Dağdevirenzade Mustafa Şevket, *Dağdevirenzade Mustafa Şevket Bey'in Edirne Tarihi ve Balkan Savaşı Anıları,* haz. Ratip Kazancıgil-Nilüfer Gökçe (Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları, 2005), 81.
[69] Tosyavizâde Rifat Osman, *Edirne Rehnüması: Edirne Şehir Klavuzu*, 88-89; BOA, *A.}MKT. MHM*, No. 437, Gömlek No. 78.
[70] BOA, *İ..DH,* No. 672, Gömlek No. 46833.

kullanılamayan Kışla-i Hümâyûn'un yanmış kısımları Sultan Abdülaziz döneminde Edirne Valisi olan Erzincani Hacı İzzet Paşa zamanında, 1873'te esaslı bir şekilde inşa ve tamir edilmiştir.[71] Bu esnada hamamın da tamir görmüş olduğunu varsaymak gerekir.

Bu olay sonrasında, R.1293 (1877-1878)'de tekrar kısmen yandığı anlaşılan kışla,[72] Sultan II. Abdülhamid döneminde kısım kısım yeniden inşa edilmiştir. Maliye Nezareti yazışmaları arasında yer alan 7 Cemâziyelevvel 1306 (9 Ocak 1889) tarihli bir belgedeki ifadelere[73] göre; bu yangında hamamın da oldukça zarar gördüğü, Asâkir-i Şâhâne tarafından yeni baştan tamir ve inşa edildiği anlaşılmaktadır.[74] Yazışma, kışla ve hamamın istilâ ve yangın sebebiyle harap olduğundan bahsetmektedir. İstilâdan kasıt, 1877-1878 tarihindeki Osmanlı–Rus Savaşı esnasında, Ocak 1878-Mart 1879 yılları arasında Rusların Edirne'yi işgali olmalıdır.[75] Peter Krapetrov'un 1878 yılına ait anılarına göre, savaş sonrasındaki işgal döneminde, kışla yanındaki Sırık Meydanı'nda üst düzey Rus subaylar kalmaktadır.[76] Yangının, bu savaş esnasındaki çatışmalardan çıkmış olma ihtimali yüksektir. Rusların çekilmesi sonrasında, kışlanın altı taburluk kısmı 1880'de tamamlanarak askerler yeniden yerleştirilmiştir.[77] Tek katlı ve koridorsuz olarak yapılmış olduğu anlaşılan bu kısmın dışında kalan diğer yarısı üzerine H.1301 (1883-1884) yılında, askerler tarafından barakalar yaptırılmıştır.[78] H.1302/1884-1885 yılında, kışlanın genişletilip iki katlı olarak yeniden yapılması yönünde padişah emri çıkmıştır.[79] Sadrâzâm ile Nâzır-ı Umûr-ı Mâliye arasında cereyan eden 8 Rebiü'lâhir-12 Şevval 1306 (12 Aralık 1888-11 Haziran 1889) tarihleri arasındaki yazışmalara göre, yangından ve istiladan harap olan hamamın yeni baştan inşa edilerek hizmet vermeye başladığı anlaşılmaktadır.[80] Belgelere göre, Edirne'nin 1 Mart 1295 (13 Mart 1879)'de Rus işgalinden kurtulması[81] sonrasında, yeniden inşa edilen kışla ile birlikte hamamın da tamir gördüğü anlaşılmaktadır.

Edirne Vilayet Salnamesine göre H.1307/1889-1890, Dağdevirenzade'ye göre ise R.1306/1890-1891 tarihinde, kışlanın hastane yönündeki cephesi ve harap halde bulunan bazı kısımları, II. Abdülhamid'in yakın ilgisiyle yeniden inşa edilmeye başlanmıştır.[82] Her iki kaynakta da bahsedilen bu kısımlar, on dört tabur alacak büyüklükte yeniden inşa edilerek, 8 Cümâd-el-ülâ 1310 (28 Kasım 1892) Pazartesi günü törenle açılmıştır.[83] Vali İzzet Paşa'nın yazdığı inşa kitabesi H.1310 (1892-1893) tarihlidir.[84] Kışlanın yeniden inşa ve ikmal olunmakta olan bir diğer kısmının

[71] Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edi ̇rne'si*, 1/2, 731; BOA, *İ..DH*, No. 672, Gömlek No. 46833; No. 674, Gömlek No. 46982; BOA, *A.}MKT.MHM*, No. 463, Gömlek No. 55; No. 467, Gömlek No. 5.
[72] *Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901,* çev: Ratip Kazancıgil vd. (İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2. Basım, 2014), 2/235-236; Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, 1/2, 737; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sadâret Hususî Maruzât [Y..A...HUS],* No. 165, Gömlek No. 167.
[73] "...ve hamam dahi mukaddema vukûbulan harîk ve istilâdan külliyen harâb olup müceddeden bi'l-inşâ Asâkir-i Şâhâneye inhisar eylemesinden nâşi..."; bk. BOA, *İ..DH,* No. 1153, Gömlek No. 90166.
[74] BOA, *İ..DH,* No. 1153, Gömlek No. 90166.
[75] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y..EE],* No. 84, Gömlek No. 113; BOA, *Y..A...HUS,* No. 160, Gömlek No. 71.
[76] Hüseyin Mevsim, *Bulgar Gözüyle Edirne* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 78.
[77] BOA, *Y..A...HUS*, No. 165, Gömlek No. 167.
[78] *Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901,* 2/235-236.
[79] *Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901*, 2/235-236.
[80] BOA, *İ..DH,* No. 1153, Gömlek No. 90166.
[81] BOA, *Y..A...HUS,* No. 160, Gömlek No. 71.
[82] Dağdevirenzade Mustafa Şevket, *Dağdevirenzade Mustafa Şevket Bey'in Edirne Tarihi ve Balkan Savaşı Anıları*, 81; *Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901,* 2/235-236.
[83] *Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901*, 2/235-236; Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edi ̇rne'si*, 1/2, 737-738; BOA, *DH.MKT*, No. 2041, Gömlek No. 8; BOA, *Y..PRK.UM*, No. 25, Gömlek No. 90; BOA, *BEO*, No. 156, Gömlek No. 11626.
[84] Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler*, 205.

temel atma merasimi de 23 Temmuz 1894'de yapılmış,[85] taburların kalacağı mahaller ve diğer ek yapıların inşaatlarına ise devam edilmiştir. Kışlanın bir taburluk kısmı ile bir redif deposu, 1901'de tamamlanarak[86] hizmete açılmıştır.

Sadrâzâm Kıbrıslı Mehmed Kâmil Paşa'nın, Piyâde Kışlası Hamamı'nın gelirlerinin kullanımı ve paylaşımı hakkında 8 Rebiü'l-âhir 1306 (12 Aralık 1888)'da Maliye Nezâreti'ne gönderdiği yazıda;[87] Piyâde Kışlası Câmi-i Şerîfi'nin hatip, imam, hademe ve diğer vazifelilerinin ücretleri ve ta'yinâtının bugüne kadar hamamın gelirlerinden karşılandığı, hamamın gelirlerinden Asâkir-i Şâhâne ve Hazîne-i Mâliye istifade ettiği için vazifelilerin giderlerinin de ilgili kurumlar tarafından karşılanması gerektiği bildirilmiştir. Ancak, bu konuda henüz bir netice alınamadığı belirtilerek, çözümlenmesi hususuna yardımcı olunması istenmiştir. Maliye Nazırı Agop Kazazyan Paşa tarafından 7 Cemaziye'l-evvel 1306 (9 Ocak 1889)'da verilen cevabi yazıda[88] ise câmi-i şerifin görevlilerine yapılacak ödemelerin Evkâf-ı Hümâyûn Hazinesi'nden karşılanmasının gerekli olduğu bildirilmiştir. Ancak, Sadrâzâm Mehmed Kâmil Paşa 12 Ramazan 1306 (12 Mayıs 1889)'da gönderdiği yazıyla,[89] vazifelilerin ücretlerinin Maliye Nezareti bütçesinden ödenmesinin gerekli olduğunu kesin bir şekilde bildirmiştir. Maliye Nazırı, bu cevap ve emir üzerine, 12 Şevval 1306 (11 Haziran 1889) tarihli yazıyla gereğinin yapılacağını ifade etmiştir.[90] Ordu-yu Hümâyûn'a ait olan hamamın aynı kurum tarafından işletildiği, hasılatından elde edilen gelirin ise askerîye ve Maliye Nezareti'ne ait olduğu görülmektedir.

II. Meşrutiyet'in ilanı sonrası ortaya çıkan ve imparatorluğun dağılmasıyla sonuçlanan uzun savaş yıllarından hemen önce, Maliye Nezâreti tarafından hamamın maliye hazinesine devri gündeme alınmıştır. Maliye Nezâreti Emlak-i Emiriyye Müdüriyeti evraklarına göre, Edirne Defterdarlığı'nın 31 Temmuz 1328 (13 Ağustos 1912) tarihinde Maliye Nezâreti'ne gönderdiği yazıda,[91] Asâkir-i

[85] Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, 1/2, 749.
[86] BOA, *DH. MKT*, No. 2530, Gömlek No.123.
[87] "...Cennet-mekân Sultan Mahmud Han-ı Sânî Hazretleri'nin Edirne'de ihyagerdeleri olan piyâde kışlası derûnundaki câmi-i şerîfin hatib ve imam ve hademe-i sâiresi vezâif ve ta'yinâtının sûret-i tesviyesi hakkında Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesiyle cereyân eden muhabere cevâbında vezâif ve ta'yinât-ı mezkurenin Edirne ihtisab rusûmiyesi kışla hamamı hasılâtından tesviyesi meşrûta olub şimdiye kadar da o yolda muamele edildiği ve rüsûm-ı mezkûrenin vergiye inkılabından ve hamamın dahi Asâkir-i Şâhâneye inhisarından dolayı varidâtından Hazîne-i Mâliye ile cihet-i askeriye istifade etmekde oldukları cihetle zikr olunan vezâif ve ta'yinatının Hazîrne-i Celîle ile cihet-i askeriyeden tesviyesi lazım geleceği gösterilmesine mebni icrâ-yı icâbı 8 Ramazan sene 305 (18 Mayıs 1888) tarihinde zeylen makam-ı Nezarete bildirilmiş ve keyfiyet taraf-ı vâlâ-yı Ser-askerîye dahi iş ʻar olunmuş idi. Bu babda henüz bir netice hâsıl olmadığı..."; bk. BOA, *İ..DH.,* No. 1153, Gömlek No. 90166.
[88] "...câmi-i şerîfi mezkûrun hitâbet ile müezzinlik ve kayyımlık cihetleri için takdir olunan beratlarda zikr olunan vezâifin ihtisab rüsümundan ve muayyenâtın hamam mersulatından mahsus idüğü gösterilmiş ise de ihtisab rüsûmu yevmiye-i dekâkin ve tahmishâne ve damga rüsûmundan ibaret olduğu halde tahrîr-i emlâk usûlünün icrâsıyla bâ-irâde-i seniyye lağv olunmasından..."; "...evkâf-ı hümâyûn hazînesinden mazbut evkaf fazla-i varidâtından tesviyesi icâb edeceği..."; bk. BOA, *İ..DH.,* No. 1153, Gömlek No. 90166.
[89] "...Mâliye Nezâret-i Celîlesi rüsûm-ı mezkûreyi vergi nâmıyla yine istifa etmekde olarak gaib etmemiş olduğundan vezâif ve muayyenat-ı mezkûrenin hazine-i evkafa tahmiline mahal olmayacağı ve mâmâfih bir vakfın varidâtından diğer vakfa akçe sarfına mesağ-ı şer ʻi olmadığı..."; bk. BOA, *İ..DH.,* No. 1153, Gömlek No. 90166.
[90] BOA, *İ..DH,* No. 1153, Gömlek No. 90166.
[91] "Maliye Nezâret-i Celîlesi'ne
Devletlü Efendim Hazretleri,
Edirne'de kâin Piyâde Kışlası civarındaki mirî hamamın maliyeye devri hakkında Dördüncü Kolordu-yı Hümâyûn Kumandanlığı'na sebk eden iş'ârı âcizîye cevâben mezkûr hamam askerin sa'y ü gayretiyle vücûda getirilerek Asâkir-i Şahâne'nin istihmamına mahsus ve mahiye te'min eylediği yüzelli guruş raddesindeki îrad kalemiyle ise hamamın ta'mirat-ı mütemâdiye ve peştamal ve sâire masârifat-ı dâimesine karşılık tutulmakda olduğundan bahisle cihet-i maliyeye devri halinde mârû'l-arz masârifat-ı mübremeye karşılık kalmayacağından cihet-i askeriyede kalması lüzumu iş'âr olunmuşdur. Bi'l-umum emâkin ve emlak-ı emiriyyenin hukuk-ı tasarrufiye ve idâresi Hazine-i Celîle Maliyeye aid olduğuna göre suret-i iş'ar muhâlif usûl ve tebligat görülmüş ise de irâdı masrafına kifayet etmeyen ve münhasıran Asâkir-i şahânenin eshâmiçün efrâd-ı askeriyenin mesâibiyle vücuda getirilen mezkûr hamamın cihet-i maliyeye devri halinde Hazîne-i Celîle içün bir menfaat te'min edemeyeceği beyan olunmasına nazaran kemakân idâre-i askeriyede ibkâsı câiz olub olmadığının arz ve iş'ârına müsâseret kılındı, ol-babda emr ü fermân hazret-i men lehü'l emrindir Fî 31 Temmuz 328, Defterdar"; bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezâreti Emlak-i Emiriyye Müdüriyeti [ML. EEM],* No. 930, Gömlek No.8, 1.

Şahâne'nin yıkanmasına (hamamlanma) mahsus olmak üzere, askerlerin gayretiyle meydana getirilen hamamın 150 kuruşluk gelirinin, ancak mütemadiyen çıkan tamirler ile peştamal vs. gibi daimi masraflarını karşılayabildiği; maliyeye devri halinde zorunlu masraflarını karşılayacak gelir kalmayacağı, geliri masraflarını karşılamayan hamamın maliyeye devri halinde hazine için bir menfaat temin edilemeyeceği belirtilerek, bu konuda emir beklenmekte olduğu bildirilmiştir. Mâliye Nezâreti'nin 11 Ağustos 1328 (26 Ağustos 1912) tarihinde Defterdarlığa gönderdiği cevabi yazıda[92] ise gelirleri ve masrafları genel bütçeye dâhil bulunan işyerlerinin özel gelirleri olamayacağı gerekçesiyle, Asâkir-i Şahâne'nin yıkanmasına mahsus hamamın aylık 150 kuruş tutarındaki gelirinin, binanın devamlılığına ve peştamal gibi daimi masraflarına karşılık tutulmakla birlikte, askerler tarafından idare edilmesinin uygun görülmediği belirtilmiştir. Bu nedenle, lüzumlu tamiratının hazinece yapılması ve eskiden olduğu gibi askerlerin ücretsiz olarak yıkanması kaydıyla, taliplisine müzayede yoluyla ihalesine imkân tanındığı bildirilmiş; sonucu hakkında Hazineye de malûmat verilmesi istenmiştir.[93] Yazışmalardaki önemli noktalardan birisi, hamamın bir işletme olarak müzayedeye konabilecek kadar sağlam vaziyette bulunmadığı ve müzayede öncesinde tamir edilmesinin gerekli olduğudur. Ancak, belgelerde bahsi geçen tamiratın yapılıp yapılmadığının yanı sıra müzayedenin sonucuna yönelik de bir belgeye rastlanmamıştır. Bu yazışmalardan bir buçuk ay sonra Balkan Savaşı çıktığı için müzayedenin yapılmamış ya da iptal edilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Ancak, ordunun ihtiyacı nedeniyle askerlerce hamamın kullanımının devamlılığı için 1912'de yeni bir tamiratın yapılmış olması mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin dağılmasını tetikleyen uzun savaşlardan biri olan I. ve II. Balkan Savaşları (8 Ekim 1912-10 Ağustos 1913) sırasında, Piyâde Kışlası oldukça faal şekilde kullanılmıştır. Bu savaşlar esnasında, Onuncu Fırka'da Kurmay Binbaşı rütbesiyle görev yapan Kâzım Karabekir'in anılarına göre;[94] kışla, Edirne Mevki-i Müstahkem Kumandanı Mehmed Şükrü Paşa'ya bağlı 10. Nizâmiye Firkası'nın 28., 29. ve 30. Alaylarına ait taburlar tarafından kullanılmakta ve savaş esnasında, kışla ve eklerinin bombardımanla tahrip edildiği anlaşılmaktadır. Nizâmiye Fırkası'nın 28. Alay 1. Tabur 4. Bölük 1. Takım Kumandanı Mülâzım (Teğmen) Hüseyin Cemâl Efendi, hatıralarında savaş esnasında düşmanın püskürtüldüğü bir andan bahisle;

> ...bu ümid ve heves-i gâlibiyet ile iki gün istirahat edildi. Çamaşırlar yıkandı. Sökükler dikildi. Kışla hamamı da vücûda bir zindegi-i[95] çâlâki[96] bahşetdi

[92] "....Tarih-i sevk: Fî 11 Ağustos 328
Edirne Defterdarlığı'na
892 numerolu ve 31 Temmuz sene 328 tarihli tahrirat-ı vâlâlarına cevabdır. Varidât ve masârifi muvazene-i umûmiyeye dâhil bulunan devâirin varidât-ı hususiyesi olamayacağı cihetle, Piyâde Kışlası civârında kâin ve Asâkir-i Şahâne'nin eshâmına mahsus hamamın mâhiye te'min eylediği yüzelli guruş raddesindeki irâdı mütemâdiyâta ve peştemal gibi masârıf-ı dâimesine karşılık tutulmasını (...) üzere cihet-i askeriyece idâre eylemek gayr-i câiz bulunan ve zikr olunan hamamın tamirât-ı mukteziyesi Hazînece icrâ kılınmak ve kemâ-fi's-sâbık efrad-ı askeriye meccânen esham eylemek üzre bi'l-müzâyede zuhûr edecek ve (...) husus ve etvarı cihet-i askeriyece tasdik olunacak talebine Hazinece iadesi suretiyle cihet-i askeriyece tasvib edilen maksadın husûlü taht-ı imkânda görülmüş olduğundan ol-vecihle ifâ-yı muktezâsıyla netîcesi Hazineye de malûmat itâsı beyân olunur efendim"; bk. BOA, *ML.EEM*, No. 930, Gömlek No. 8, 3.
[93] BOA, *ML.EEM,* No. 930, Gömlek No. 8.
[94] Kâzım Karabekir, *Edirne Hatıraları*, haz. Ziver Öktem (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 165-213.
[95] Zindegî: zindelik; bk. Doktor Hüseyin Remzî, *Lügat-i Remzî*, haz. Ali Birinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), "zindegî", 1/628.
[96] Çâlâkî: çeviklik; bk. Doktor Hüseyin Remzî, "çâlâkî", 1/410.

demektedir.[97] I. Balkan Savaşı yenilgiyle sonuçlanmış ve Edirne tümüyle harabeye dönerek düşman eline geçmiştir. *Balkan Savaşı Anıları*'nda 13 Mart 1329 (26 Mart 1913) Çarşamba günkü olayları anlatan Dağdevirenzade'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, cephaneliği patlatılan kışlanın bazı kısımları patlamayla, bir kısmı da yanarak harap olmuştur.[98] Hamamın bu savaşta zarar görüp görmediğine dair bilgiye ulaşılamamıştır. Kışlanın I. Dünya Savaşı (28 Temmuz 1914-11 Kasım 1918) esnasında 4. Fırka-i Hümâyûn (4. Piyâde Tümeni) tarafından kullanıldığı, hamamın ise faaliyetini sürdürdüğü görülmektedir. 1914 yılı Mart ayında, asker koğuşları ve yatakların kirlenmesi ve lekeli tifo hastalığının çıkması sonucu, Yanık Kışladaki tüm bölümler askerden boşaltılmıştır. Asker eşyasıyla birlikte çadırlı ordugâha çıkarılmış, koğuşlar badana edilmiş, zemin ve karyolalar kaynar sodalı su ile temizlenmiştir. Üç seyyar etüv[99] Yanık Kışla Hamamı'nın kapısı önüne gelerek vazife almış, hamam ısıtılarak askerlerin yıkanması (hamamlanma) için hazırlanmıştır. Taburlar, bu hazırlık sonrasında bölük zabitleri ve tabipleriyle gelmişlerdir. Hamama girenler için iki takım kurulanma havlusu ve peştamal tedarik edilmiş ve iki takımdan biri daima kurutularak hazır bulundurulmuştur.[100] Hem Balkan Savaşları hem de Birinci Dünya Savaşı esnasında, hamam etkin biçimde kullanıldığına göre fiziksel olarak iyi durumda olmalıdır.

Edirne, Millî Mücadele esnasında bir süre Yunan işgaline maruz kalmıştır.[101] Londra Konferansı evrakları arasında bulunan belgelere göre, Yunan kuvvetleri 1921'de Saraçhane köprüsü yanındaki İstihkâm Kışlası ile Yanık Kışla'yı hapishane olarak kullanmıştır.[102] Kışla hamamının, bu dönemde işlevini sürdürdüğüne yönelik herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Edirne'nin askerî mıntıka olmaktan çıkarılmasını müteakip, kentteki askerî kışlalar ve ekleri boş kalmıştır.[103] Maliye Vekâleti Millî Emlak Müdürlüğü tarafından 04.06.1931 tarihli ve 243 sayılı yazıyla Başvekâlet'e gönderilen bir evrakta; içlerinde Yanık Kışla'nın da bulunduğu, evvelce birçok paralar harcanarak yaptırılmış olan ve daha sonra Edirne'nin gayr-i askerî bölge haline gelmesi sebebiyle boş (muattal) ve metruk durumda kalan, harici nedenlerle de harap vaziyette kaldığından yıkılmaya yüz tutan kışlalarla ilgili, bir an evvel tedbir alınması gerektiği aktarılmıştır. Konu, Başvekâlet tarafından 09.06.1931 tarih ve 6/1631 sayılı yazıyla, o dönemde eski eserlerin bakım ve onarımıyla ilgilenmekte olan Maarif Vekâlet'ine bildirilmiştir.[104] Yapının kullanımına ilişkin yapılan yazışmalar ve değerlendirmeler sonucunda, kışla 1932 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla işlev değişikliğine uğrayarak cezaevine dönüştürülmüştür.[105] II. Dünya Savaşı'nın başlaması sonrasında, 1939'dan itibaren askerî yasak saha ilan edilerek boşaltılan ve Genelkurmay'a tahsis edilen kışla, bu esnada tekrar yangın geçirerek kısmen harap bir vaziyete

[97] Hüseyin Cemal, *Yeni Harb Başımıza Tekrar Gelenler: Edirne Harbi Muhasarası, Esâret ve Esbâb-ı Felâket,* haz. Aziz Korkmaz (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 548.
[98] Dağdevirenzade Mustafa Şevket, *Dağdevirenzade Mustafa Şevket Bey'in Edirne Tarihi ve Balkan Savaşı Anıları,* 197.
[99] Etüv [Fr. etüve]: 1. Laboratuarlarda mikropları üretmek, fiziksel olayları gerçekleştirmek veya yüksek sıcaklık isteyen kimyasal tepkimeyi oluşturmak için kullanılan, derecesi önceden belirlenmiş sıcaklığı sürekli olarak koruyan kapalı kap. 2. Yüksek sıcaklıkta dezenfekte etmekte kullanılan araç. 3. Çeşitli araçları kurutmakta kullanılan kapalı kap; bk. Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı: Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş, 2007), "etüv", 2/1511.
[100] Abdülkadir Noyan, *Son Harplerde Salgın Hastalıklarla Savaşlarım* (Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1956), 23-24.
[101] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti İdare-i Umumiye [DH.İ.UM],* No. 20, Gömlek No. 14; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Asayiş Kalemi [DH.EUM.AYŞ],* No. 44, Gömlek No. 65; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezâreti Siyasî [HR.SYS],* No. 2718, Gömlek No. 7.
[102] BOA, *HR.SYS*, No. 2673, Gömlek No. 1, 77; No. 2673, Gömlek No. 3, 14.
[103] Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Başbakanlık [30-10-0-0]*, Kutu. 138, Gömlek. 991, Sıra. 12.
[104] BCA, *30-10-0-0*, Kutu. 138, Gömlek. 991, Sıra. 12.
[105] Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Başbakanlık [30-18-1-2],* Kutu. 34, Gömlek. 11, Sıra. 5; BCA, *30-18-1-2*, Kutu. 32, Gömlek. 76, Sıra. 4.

düşmüştür.[106] II. Dünya savaşının bitmesinin ardından, 1944'den itibaren yasak saha olmaktan çıkarılarak, cezaevi olarak kullanılmak üzere yeniden Adalet Bakanlığı'na tahsis edilmiştir. Kışla, hem daha önce geçirdiği yangın hem de kendisine verilen işlevin gerektirdiği mekânların oluşturulması amacıyla, yeni baştan tamir edilerek cezaevi olarak kullanılmaya başlanmıştır.[107]

Millî Mücadele süreci ve Lozan Antlaşması sonrasında, kışla yerleşkesinin askerî işlevinin sona erdirilmesi ve yapının 1932 yılında cezaevine dönüştürülmesinden günümüze kadar geçen süreçte hamamın kullanılmadığı ve büyük ölçüde âtıl durumda kaldığı anlaşılmaktadır. Soyunmalık kısmının üst örtüsünün, kullanım dışı kalmaktan doğan ilgisizlik ve bakımsızlık nedeniyle II. Dünya Savaşı sonrası ile 1956 yılı arasındaki bir tarihte çöktüğü anlaşılmaktadır. 1956 ve 1967 yıllarına ait hava fotoğraflarında, soyunmalığın üst örtüsünün yok olduğu görülmektedir (Şekil 6.a, b). Ilıklık kubbesinin ise 1990 yılına kadar bütüncül biçimde varlığını sürdürdüğü, 1993 ile 1997 yılları arasında kısmen göçerek bugünkü harap hâlini aldığı hava fotoğraflarından izlenebilmektedir (Şekil 6.b, c). Kışla ve hamam, Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu'nun 14.05.1978 gün ve 10370 sayılı kararıyla tescillenerek koruma altına alınmıştır.[108]

Yerleşkenin tarihi iç avlusu, 1980'li yılların sonunda inşa edilen bir duvarla iki bölüme ayrılmıştır (Şekil 1). Geçirdiği yangınlar ve savaşlar sonrası L biçiminde yeniden inşa edilerek günümüze ulaşan ve uzun yıllar hapishane olarak kullanılan kışla ile eklerinin yer aldığı yaklaşık 6.30 ha[109] büyüklüğündeki ilk kısım, cezaevi için açık avlu olarak işlev görmüştür. Kalan 7.15 ha'lık bölüm ise uzun süre tarım alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde, hamamın etrafına hem sokaktan hem de cezaevinin diğer bölümlerinden ayrılmasını sağlayan bir duvar örülmüştür (Şekil 1; 6.b, c). Tarım alanı olarak kullanılan tarihi kışla avlusunun kuzeydoğu duvarının ortasında, yıkılan caminin temelleri ve minare gövdesinin kalıntıları yer almaktadır (Şekil 15). Hamamın güneydoğusunda bulunan mutfak ve laboratuvar ise muhtemelen I. Dünya Savaşı sırasında ya da Cumhuriyet'in ilk yıllarında harap hale gelmiş ve ortadan kalkmıştır. Bugün bu yapıların bulunduğu alan tamamen boş durumdadır. Yapılacak bir kazıyla temellerine ulaşmak olasıdır. Edirne Sarayı (Saray-ı Cedîd-i Âmire)'nin yanı sıra kışla ve eklerinin bulunduğu alan da Kasım 2022'de tümüyle Millî Saraylar Daire Başkanlığı'na devredilmiştir.[110]

2. Bulgulara Göre Hamamın Mimari Özellikleri

Osmanlı Erken Modernleşmesi döneminde inşa edilen kışla hamamlarının nadir örneklerinden biri olarak günümüze ulaşan ve Piyâde Kışla-i Hümâyûnu'na ek olarak inşa edilen bu önemli kültürel miras, yenileşme hareketlerinden önceki döneme ait Osmanlı hamam mimarisinin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. 2019–2022 yılları arasında yapı üzerinde gözlem, inceleme ve tespit çalışmaları gerçekleştirilmiş; mevcut durumuna ilişkin plan şeması hazırlanmış, hava ve yersel fotoğrafları çekilmiştir (Şekil 1, 7–16). Bu çalışmalar sonucunda elde edilen bulgular, yapı ve

[106] TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi, "Edirne Milletvekili Fethi Erimçağ'ın Yeni Cezaevi için işgal edilen Numune ve Yahşifakıh çiftliklerindeki çiftçilerin toprak ihtiyacı hakkındaki sorusuna Adalet Bakanı Fuad Sirmen ve Tarım Bakanı Cavid Oral'ın sözlü cevapları", *Tutanak Dergisi* Dönem. 8, Cilt. 13, Birleşim 4 (1948), 57-62.
[107] TBMM, "Edirne Milletvekili Fethi Erimçağ'ın Yeni Cezaevi için...", 57-62.
[108] Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu (GEEAYK), 1978/10370 (1978).
[109] Hektar, [Fr. hectare]: Hektometre kare veya yüz ar olarak adlandırılan ve kısaltması ha şeklinde gösterilen on bin metre kareye eşit alan ölçüsü; bk. Çağbayır, "hektar", 2/1926.
[110] Kasım 2022'de, Edirne Sarayı (Sarây-ı Cedîd-i Amire)'nın tümüyle Milli Saraylar Daire Başkanlığı'na devredilmesinin ardından kapalı cezaevi olarak kullanılan Piyâde Kışla-i Hümâyûnu'nun da boşaltılarak yeni yapılan Adalet Bakanlığı Edirne Cezaevi'ne taşınacağı, kışlanın da Milli Saraylar Dair Başkanlığı'na devredilerek restorasyon çalışmalarına başlanacağı aktarılmıştır; bk. *Edirne Gazetesi,* "Kapalı Cezaevi Boşaltılıp, Restorasyon Çalışması Yapılacak" (28 Ocak 2023), 1; *Edirne Ahval Gazetesi,* "Kapalı Cezaevi Boşaltılacak" (29 Ocak 2023), 1.

çevre, mekân düzeni ve özellikleri, külhan, su deposu ve tesisat, yapım tekniği, malzeme ve mimari ögeler ile tezyinat başlıkları altında sunulmuştur.

2.1. Yapı ve Çevre

Selçuklu ve Osmanlı kentlerinde, genellikle külliyelerin tasarım kurgularının ayrılmaz birimlerinden olan hamam, burada da bir askerî yapı topluluğunun parçası olarak inşa edilmiştir. Edirne Sarayı'nın kuzeyinde yer alan ve Cumhuriyet döneminde uzun süre kapalı cezaevi olarak kullanılan kışla, içinde hamamında yer aldığı ek yapıları ve avlu duvarları dışında kalan alanlarıyla birlikte, 175.303 m^2 alana sahip bir arazide yer alır. Tapu kütüğüne Edirne Merkez İlçe, Yeni İmaret Mahallesi; pafta 156, ada 759, parsel 1 numarasıyla kayıtlıdır.[111] Kışla'nın güneybatısına paralel biçimde ve kışla avlu duvarının dışında konumlandırılan hamamın etrafını, bir kısmı tahrip olmuş çevre duvarı sarar. Yangınlar, savaşlar ve işgaller sonucunda tahrip olan ilk kışla binasının yerine inşa edilen ve günümüze ulaşan L biçimindeki yeni yapının güneydoğu ucunda konumlanan hamam, güneybatı avlu duvarının dışında, kışlaya paralel bir hat üzerinde yer almaktadır.

Yapının çevresi, günümüzde bir kısmı tahrip olmuş olan U biçimindeki bir avlu duvarı ile sınırlandırılmış ve böylece sokaktan ayrılmıştır. Sokak cephesindeki çevre duvarında yer alan ve giriş avlusuna bağlantı sağlayan açıklık, günümüzde kapatılarak kullanım dışı bırakılmıştır. Giriş avlusu ile külhan tarafındaki yakacak ve malzeme avlusunu ayıran iç bahçe duvarı da yok olmuştur. Hamamın kuzeydoğu cephesine bakan kışla bölümünün günümüze ulaşmaması nedeniyle, geçmişte zabitan, erbaş ve erlerin giriş yaptığı dar ve uzun aralık günümüzde kışla avlusuna dâhil edilmiştir. Bunun yanı sıra soyunmalık bölümü ile güneydoğudaki çevre duvarı arasına sonradan eklenen bir duvar aracılığıyla hamamın kışla avlusu ile olan fiziksel bağlantısı kesilmiştir. Ayrıca, kışla avlusundan güneybatı yönündeki sokağa geçişi sağlamak amacıyla, hamama ait su deposunun arkasında dar ve uzun bir açık koridor düzenlenmiştir (Şekil 1, 7).

2.2. Mekân Düzeni ve Özellikleri

Uzun kenarı kuzeybatı-güneydoğu istikametinde olan hamamın güneydoğu kısmında soyunmalık yer alır. Bu bölümden sonra sırasıyla ılıklık, sıcaklık, sıcak su deposu-külhan ile diğer su depoları ard arda dizilmektedir (Şekil 7. b). Ana giriş kapısı, güneydoğu duvarı üzerindedir. Bazı hamamlarda olduğu gibi giriş kapısı üstünde bir saçak veya Edirne Sokullu Hamamı'nda olduğu gibi kubbe veya tonozla örtülü sütunlu bir ön mekân izine rastlanmamıştır. Bu türden bir giriş mekânı olup olmadığının kesin olarak saptanması için giriş kapısı önünde araştırma kazısına ihtiyaç olsa da Sayger-Desarnod planında da böyle bir bölüm yer almaz.[112] Bir sıra tuğladan dairesel kemerli bir açıklığı olan ana giriş kapısını çerçeveleyen ilave bir silme veya söve gibi elemanlara da rastlanmamıştır. İlk yapıldığında var olma ihtimali olsa da günümüze ulaşan ve sıva, taş veya mermer gibi malzemelerden imal edilerek kapıyı betimleyen bir elemanın varlığına ya da genellikle giriş kapısının üstünde yer alan yapı kitabesine de rastlanmamıştır (Şekil 8.b, d, e, f). Soyunmalık en çok tamir gören bölümdür ve kısmen yenilenmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Dış beden duvarları üzerinde bulunan ve farklı dönemlere ait olduğu görülen devşirme malzemeyle yapılmış niteliksiz örgü tekniği, bu görüşü desteklemektedir. Güncel durumda, bu mekânın güneybatı duvarı, Sayger-Desarnod planında gösterilen ilk yapıldığı dönemdeki hizasına göre daha içerdedir. Bu durum, soyunmalığın tamirler esnasında daralarak küçülmüş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.

[111] Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü (TKGM), *Parsel Sorgu Uygulaması* (Erişim 13 Aralık 2023).
[112] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.

Yıkanma bölümüne geçilmeden önce elbiselerin çıkarıldığı; yıkanmadan önce veya sonra sekiler üzerinde hem dinlenilen hem de kahve, şerbet, çay vb. eşliğinde sohbet edilen, sosyal açıdan önemli bir işleve sahip olduğu gibi genelde yapının en geniş hacmini de oluşturan soyunmalık bölümü, bu yapıda orta büyüklükte tutulmuştur. Hamamın hazırlık ve dinlenme bölümünü oluşturan soyunmalığın üst örtüsü yıkılmıştır (Şekil 7, 8, 9). 1838'de yapılan bir tamir keşfinde, sıcaklık mekânının üst örtüsünün kaplamasının kurşun, soyunmalığın ise kiremit[113] olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, 1826-1827'deki ilk inşa esnasında, bu mekânın üst örtüsünün kubbe değil, ahşap çatkılı bir örtü olduğunu düşündürmektedir. Giriş kapısı, güneydoğu duvarı üzerinde olup, kapının sağ ve solunda dairesel kemerli ikişer pencere yer alır. Güneydoğu duvarının merkezinde bulunan ve pencerelere göre daha geniş tutulan giriş kapısı açıklığının basık tuğla kemeri de pencerelere göre daha alçak tutulmuştur (Şekil 8.b, e, f). Şu an bulunmayan sekilerin yaslandığı soyunmalığın kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarının her birinde, dörder pencere açıklığı bulunur. Günümüze ulaşmayan sekilerin seviyesine kadar inen, geniş on adet dikdörtgen penceresiyle bu mekân, az sayıda ve yer seviyesinden yüksekte tutulan pencerelerin yer aldığı erken dönem soyunmalık mekânlarına göre oldukça aydınlık tutulmuştur (Şekil 9.a, b). Bu durumun nedeni, muhtemelen yapının üç yanının yüksekçe bir duvarla çevrili olması ve bir cephesinin ise kışla tarafındaki dar, uzun avluya bakması sebebiyle mahremiyetin sağlandığının düşünülmesi olmalıdır.

Üst örtüsü yıkılarak yok olduğu için, genellikle soyunmalıkların üstünde bulunan çatı fenerinin bu mekânda var olup olmadığı tespit etmek güçtür. Yok olan sekinin üstünde, tek sıra olarak düzenlenmiş olan kuzeydoğu ve güneybatı duvarları pencerelerinin tümü, sonradan cezaevi idaresince moloz taş ve tuğla malzeme ile örülerek kapatılmış olsa da, güneybatı duvarı pencerelerinden ikisi tamamen, biri ise kısmen kırılarak açılmıştır (Şekil 8.g; 9.a, b). Pencerelerin iç denizliklerinin yan duvarları, dışarıdan içeriye doğru açılarak genişler. Soyunmalık bölümünün dış duvarları, tuğla hatıllı moloz taş örgülü; dikdörtgen pencereler ise tek sıra tuğladan dairesel kemerlidir. Söve kullanılmadığından, pencere ve kapı açıklıklarının bitişleri tuğla ve/veya kaba yonu taş malzeme ile örülmüştür. Soyunmalığın iç mekân yüzeyleri, günümüzde büyük çoğunluğu dökülmüş olan kireç harçlı sıva ile kaplıdır. Bu bölüm ile ılıklık bölümü arasındaki duvar, soyunmalığın diğer duvarlarından daha kalın tutulmuştur. Tümüyle moloz taş örgülü olan bu duvarda, görünürde tuğla hatıla rastlanmamıştır (Şekil 9.c). Sayger-Desarnod planında,[114] iç mekânda soyunmalık bölümünün kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarını tümüyle, güneydoğu (giriş) ve kuzeybatı (ılıklık) duvarlarını kısmen kuşatan U biçimli ve iki kademeli olan giyinme-soyunma ve dinlenme amaçlı kullanılan sekiler (Şekil 2.b), günümüze ulaşmamıştır. Aynı şekilde, soyunmalığın ortasında yer alan ve mekâna serinlik vererek zenginlik katan havuz da yok olmuştur (Şekil 9). Kademeli bir üst veya alt düzleme oturduğu anlaşılan havuz, kareye yakın dikdörtgen biçimli olup, ortasında yuvarlak bir fıskiye bulunmaktadır (Şekil 2.b).

Üzerinde elbise koymak için dolaplar, altında ise ayakkabı (nalin) koymak için nişler bulunan, yaklaşık 180-200 cm genişliğinde olduğu tahmin edilen sedirli sekiler ile şu an yerinde olmayan havuzun temellerine dair bilgiye, eğer tümüyle yok olmadılar ise soyunmalık zemininde yapılacak bir araştırma kazısı sonucunda ulaşmak mümkün olabilecektir. Ancak, sekinin ahşaptan imal edilmiş olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Genellikle ısıtılmayan bölüm olan camekân (soyunmalık) bölümünün döşemesinin altında sıcak hava kanalları yer almaz. Bazı

[113] BOA, *ML.MSF.d*, No. 89.
[114] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.

hamamlarda bulunan; soyunmalığı ısıttığı gibi çay ve kahve pişirilen, ayrıca elbise, peştamal, havlu vb. eşyaların da kurutulduğu, çoğunlukla duvara gömülü bir nişe yerleştirilen ocağa, bu yapıda rastlanmamıştır (Şekil 9). Benzer şekilde, soyunmalıkların bir kısmında bulunan; ahşap dikmeler veya kâgir sütunlar üzerinde olup, genellikle ahşap basamaklarla çıkılan, soyunmalığa özel "şirvani"[115] denilen bir galeri katının varlığına dair ize de rastlanmamıştır. Soyunmalığın çok yüksek tutulmamış olması göz önüne alındığında, hamamlara hem işlevsel yarar hem de estetik değer katarak mekânı zenginleştiren böyle bir galeri katının yapılmamış olduğunu kabul etmek gerekir.

Soyunmalıktan dikdörtgen planlı ılıklığa, aynalı kemerli bir niş içerisine yerleştirilmiş, sivri kemerli bir kapıyla doğrudan geçilmektedir (Şekil 9.d). Soyunmalık ile ılıklık arasında bir aralık mekânı bulunmadığından, ılıklık ile soyunmalık arasındaki kapı, buharın çıkarak soyunmalığı nemlendirmesine mâni olmak maksadıyla derin bir nişe yerleştirilmiştir. Kemerli olan nişin, aynasının içerisine bir baca konulmuştur (Şekil 9.d). Bacayı oluşturan ve duvar yüzeyinden çatıya doğru çıkan kanal, günümüzde kısmen örülerek kapatılmışsa da izi görülebilmektedir (Şekil 9.c). Ancak kapının bulunduğu nişin üst kesiminde, bacaya ait bir yaşmağın (davlumbaz) olup olmadığına dair bir ize rastlanmamıştır. Ayrıntılı bilgi için araştırma raspasına ihtiyaç vardır. Aynı anda çok sayıda kullanıcının bir arada bulunmasına ihtiyaç olmaması nedeniyle daha küçük boyutlarda tutulan ılıklık mekânı, soyunmalıktan sıcaklık bölümüne girmeden evvel vücudun sıcağa (hararete) veya sıcaklıktan soyunmalığa geçmeden vücudun daha düşük ısıya alıştırıldığı mekândır. Ayrıca, soyunmalık ile sıcaklık arasında yer alan, orta hararetteki bu kısım; temizlik maksadıyla kullanılan tıraşlık gibi mekânları içermekle birlikte, sıcaklıktaki hararete tahammülü olmayanlara da yıkanma imkânı sağlamaktadır. Glück,[116] ılıklığın, sağlık sorunu nedeniyle aşırı hararetli ortama girmeyenlerin de yıkandıkları bölüm olduğunu ifade eder. Külhandan çıkarak, öncelikle sıcaklığı ısıtıp geçen "cehennemlik" denilen sıcak hava kanalları, ılıklığın duvarlarında ve döşemesinin altında dolaşarak bu mekânı da ısıtmaktadır.

Ilıklıkta, üst örtüsü kubbe olan kare bir ana mekânın yanı sıra bu mekâna açılan üst örtüsü aynalı tonoz olan bir eyvan ve onun arka kısmında bir aralığa bağlı iki adet tıraşlık mekânı yer alır (Şekil 7.b). Ilıklık ana mekânının üst örtüsü tuğla örgülü kubbedir. Bu örtünün büyük çoğunluğu merkezden içe doğru göçmüştür (Şekil 10.f). Kubbeye geçişler, tuğla örgülü sivri kemerli tromplarla (tonoz bingi) sağlanmış olup (Şekil 10.a, b, c, d, f), yapı genelinde istiridye, dolgulu ya da dilimli vb. tromp çeşitlerine rastlanmaz. Ortası çökmüş ve merkezinde bir ışık gözü olması muhtemel olan ılıklığın ana kubbesine, mekânı aydınlatmak amacıyla farklı kotlarda halkalar dizisi şeklinde açılmış olan ışık gözlerinden, yalnızca son halkadaki altıgen biçimli ışık gözleri kalabilmiştir (Şekil 10.f). Ayrıca, birçok hamamın ılıklığında; oturmak, dinlenmek ya da sıcaklıktaki hararete tahammülü olmayanların yıkanması için yer alan mermerden sekilere ve duvarlarda belirli bir seviyeye kadar yer alması gereken kaplamalara da rastlanmamıştır.

Ilıklık eyvanının aynalı tonozlu üst örtüsünü (Şekil 10.e), sıcaklık ve soyunmalık yönündeki duvarlara yaslanan taş başlıklı dairesel sütunlar ile bunların üzerine oturan tek sıra tuğladan

[115] Sözcüğün aslı Farsça "çatı veya dört köşe çadır" anlamına gelen "şirvânî" iken zaman içinde "şirvan"a dönüşmüştü; bk. Mehmet Kanar, *Büyük Sözlük: Türkçe-Farsça* (İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998), "şirvânî", 395. Osmanlı döneminde dükkân gibi mekânların içinde yer alan oturma veya depo amaçlı kullanılan ahşap taşıyıcılı alçak tavanlı asma kat veya Osmanlı Saraylarında tahtın veya yatakların üstünde yer alan tezyinatlı ahşap çatıya da "şirvânî" denilmekteydi; bk. Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî* (Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317/1899), "şirvânî", 776.

[116] Heinrich Glück, *Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels* (Wien: Verlag von Halm und Goldmann, 1921), 14.

örülmüş sivri bir kemer ve üç yöndeki duvarlar taşımaktadır (Şekil 10.a, b, c, d). Eyvan yönündeki kubbeye geçiş tromplarının üzengi seviyesinin, eyvan kemerinin alnına binerek onu kısmen kapatması, sık rastlanmayan bir uygulamadır (Şekil 10. a, d). Bu mekân, eyvanın tuğla örgülü aynalı tonoz olan üst örtüsünün dış profiline paralel otuz iki, ayna içinde ise ikişerli grup halinde on dört olmak üzere toplam kırk altı ışık gözü (fil gözü) ile aydınlatılmaktadır (Şekil 10.e). Ilıklık eyvanının güneybatı duvarının merkezinde yer alan sivri kemerli bir kapıyla girilen küçük aralığın (Şekil 10.g) sağ ve soluna konumlandırılmış, tıraşlık olduğu tahmin edilen iki hücre bulunur. Dikdörtgen planlı bu mekânlara sivri kemerli alçak kapılarla girilir (Şekil 10.h). Üst örtüsü tuğla örgülü aynalı tonoz olan bu hücreler, tonozların aynasının merkezindeki dört adet ikişerli gruptan oluşan sekiz ışık gözüyle aydınlanmaktadır (Şekil 10.i). Bu mekânlarda, temizlik amacıyla kullanılmak üzere bulunması gereken kurnalar günümüzde yok olmuş olsa da Sayger-Desarnod planında (Şekil 2.b) görülmektedir.[117] Tıraşlık hücrelerinin bulunduğu küçük aralıktan, kuzeybatı-güneydoğu yönünde uzanan hela kısmına geçilir (Şekil 7.b; 10.k; 11.a, b). Hela bölümü, bir sivri tonozun tepe kısmının yatayda kesilerek düzleştirilmesiyle oluşturulan bir aynalı tonozla örtülmüştür. Tonoz aynası üzerinde açılmış on dört adet ışık gözünün yanı sıra güneybatı dış duvarına açılan tek bir dikdörtgen pencere ile bu bölüm ışık ve hava almaktadır (Şekil 11.c, d). Bu mekânda, tuğla örgülü hela duvarlarının yüksekliği, ortalama bir insan boyunu geçmeyecek biçimde tutulmuştur (Şekil 11.b, c). Hela ve ılıklık mekânları, günümüzde çoğunluğu dökülmüş olan kireç harçlı sıva ile sıvanmıştır (Şekil 10, 11).

Ilıklık bölümünün kuzeybatı duvarındaki nişin içerisinde yer alan ve sıvadan bir silmeyle çevrelenen sivri kemerli bir kapı açıklığından (Şekil 10.c), yıkanma eyleminin yapıldığı ve yapının en hararetli mekânı olan sıcaklık hacmine girilir. Sıcaklık bölümü, göbek taşının merkezde yer aldığı bir orta mekân etrafında düzenlenmiştir. Sıcak bölümlerinin farklı plan şemaları olsa da en yaygın olanlarından biri burada olduğu şekliyle; Karahanlılar ve Büyük Selçuklulardan başlayarak Anadolu Selçuklular, Beylikler, Erken ve Klasik Osmanlı Dönemi Türk hamamlarında da sürdürüldüğü gözlemlenen sıcaklık kurgusudur.[118] Merkezi mekânı örten bir kubbe ve onun etrafında simetrik olarak düzenlenmiş, tonoz örtülü dört eyvandan oluşan genel yıkanma birimleri ile köşelerde kubbeyle örtülü özel yıkanma birimleri olan halvetlerden meydana gelerek, mekânsal bütünlük oluşturan bu şema, burada da tekrarlanmıştır (Şekil 7.b). Sıcaklık merkezi mekânının tam ortasında, köşeleri pahlanarak yumuşatılmış kare planlı bir göbek taşı bulunur (Şekil 12.b). Sayger-Desarnod planında sekizgen biçimli olduğu görülen göbek taşı[119] (Şekil 2.b), muhtemelen tamirler esnasında bu biçimi almış olmalıdır. Göbek taşının bulunduğu sekizgen planlı orta mekânda, kubbeye geçiş ögesi pandantiftir (Şekil 12.a, b). Orta kısmı içe göçmüş olan kubbenin merkezinde muhtemelen bir ışık gözü bulunmaktaydı. Merkezdeki yıkılmış olan bölümün çevresinde, dört halka halinde ve biçimleri zamanla bozulmuş olan altıgen

[117] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.
[118] Sedat Çetintaş, *Türk Mimarı Anıtları Osmanlı Devri: Bursa'da İlk Eserler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı-Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü, 1946), 25-30; Ülken, *İslam Sanatı,* 354-355; Semavi Eyice, "Türk Hamamları ve Bayezid Hamamı", *Türk Yurdu* 244 (1955), 849-855; Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Mimari Çağının Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, 630-805 (1230-1402)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966), 111-116; Süheyl Ünver, "Türk Hamamı", *Belleten* 37/145 (1973), 87-94; İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimârîsinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983), 213-215; Yılmaz Önge, "Konya Sâhib Atâ Hankâhı", *Suut Kemal Yetkin'e Armağan* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1984), 281-292; Semavi Eyice, "Hamamlar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, ed. Nuri Akbayar vd. (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 3/537-542; Yılmaz Önge, *Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995), 145-154; Mehmet Mermi Haskan, *İstanbul Hamamları* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, 1995), 211-213; Eyice, "Hamam", 15/402-430; Çeşmeli, *Antik Çağ'dan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi*, 39.
[119] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.

ışık gözleri yer alır. İlk ve ikinci halkada yedi adet, üçüncü halkada on bir adet ışık gözü bulunurken, dördüncü ve son halkadaki gözler günümüzde kapanmıştır (Şekil 12.c).

Sıcaklıktaki dikdörtgen planlı eyvanlar, basık ve sivri bir kemerle, merkezi mekâna bağlanmaktadır (Şekil 12.a, b, c). Üst örtüsü tuğla örgülü aynalı tonoz olan eyvanların ayna yüzeyinde, yuvarlak biçimli beş sıra hâlinde, üçerli gruplar hâlinde dizilmiş ışık (fil) gözleri yer alır (Şekil 12.d). Genel yıkanma nişleri olan eyvanlarda bulunan ve üç yöndeki duvarlara dayalı olan, yıkanmak için oturulan mermer sekiler kısmen tahrip olmuştur. Eyvanların aralarında kalan köşelerdeki halvet hücrelerine giriş ise sivri kemerli ve oldukça alçak tutulan kapılarla yapılmaktadır (Şekil 12.a, b; 13.a). Halvetlerin giriş kapısının bulunduğu (ve diğer duvarlara 135°'lik açı yaparak, göbek taşının bulunduğu orta mekânı sekizgen haline getiren) duvarlar hariç, diğer üç yöndeki duvarlarda mermer sekiler yer alır (Şekil 7.b; 13.b). Eyvanlarda olduğu gibi, halvet hücrelerinde de mermer oturma sekilerinin yaslandığı duvarlarda belirli bir yüksekliğe kadar bulunması gereken kaplamalara rastlanmamıştır. Ayrıca, yıkanma sekileri üzerinde yer alması gereken kurnalardan yalnızca bir tanesi tespit edilebilmiştir. Üst örtüsü tuğla örgülü kubbe olan halvet hücrelerinde örtüye geçişler, eyvanlara ve orta mekâna açılan kapı girişinin bulunduğu ve diğer iki duvara 135°'lik açı yapan duvarda pandantif, diğer üç köşede ise tromp (tonoz bingi) ile sağlanmıştır (Şekil 13.c, d). Kuzey köşedeki hücrenin kubbesinde daha geniş olmak üzere, kuzey ve güney köşelerdeki halvet hücrelerinin kubbelerinin ortaları göçmüştür. Doğu ve batı köşelerdeki halvet hücrelerinin kubbesinin merkezinde yedi, çevresindeki halkada ise on adet fil gözü bulunur. Güney köşedeki hücrenin kubbesinin ortası çökmüştür. Kubbe merkezinin çevresinde yuvarlak biçimli on adet fil gözü yer alır (Şekil 13.d). Muhtemelen bu hücrenin göçmüş olan merkezinde de fil gözleri bulunmaktaydı. Kuzey köşedeki hücrenin kubbesinde büyük bir göçük oluştuğu için ışık gözleri de yok olmuştur.

Hem eyvanların yan duvarlarında hem de halvet hücrelerinin duvarlarında, kemerli ve dikdörtgen biçimli, içleri sıvalı nişler bulunur (Şekil 12.a, b; 13.a). Genelde çoğu hamamda bulunan bu nişlere, gün ışığı yetersiz kaldığı veya olmadığı durumlarda ihtiyaç duyulan kandil, mum veya şamdan gibi aydınlatma gereçleri konulduğu bilinmektedir. Eyvanların merkezi mekâna açılan sivri kemerlerinin oturduğu taş üzengilerin üst seviyesinde, demir gergi çubuklarıyla bağlantı yapılmıştır (Şekil 12.a, b). Demir gergiler yalnızca sıcaklık eyvanlarının kemerlerinde görülmüş, ılıklık eyvanının kemerinde ise bu tür bir gergiye rastlanmamıştır. Sıcaklıktaki mekânların duvarlarında bulunan kireç harçlı sıva yer yer bozulmuş durumdadır.

2.3. Külhan, Su Deposu ve Tesisat

Sıcak suyun ve ısının dağıtım merkezi olan külhan, sıcaklık bölümünün güneybatı duvarına, soğuk su deposu ise sıcaklığın kuzeybatı duvarına bitişiktir. Soğuk su deposuna bitişik olan yedek su deposu, binanın arka cephesini teşkil eder (Şekil 7.a, b; 8.a, b, c). Bazı hamamlarda yalnızca tek bir su deposu bulunurken, bu yapıda sıcak ve soğuk su depoları ayrı inşa edilmiş; ayrıca yedek bir su deposuna da yer verilmiştir. Yedek su deposunun varlığı, kışlanın avlusundaki çeşme ve musluklara su sağlanması ya da hamamın yoğun şekilde kullanılması gibi olasılıklara dayandırılmaktadır. Sıcaklık eyvanından açılan bir pencere vasıtasıyla depodaki su seviyesi denetlenmektedir (Şekil 12.a). Dikdörtgen biçimli ve dış duvarlarının yüzeyleri moloz taş örgülü olan sıcak su deposu ile diğer depoların üst örtüsü, tuğla örgülü beşik tonozdur.

Güneybatı cephesinin ortasında bulunan külhanın, kemerli ocağının ağzı kısmen tahrip olmuştur (Şekil 8.c). Bina kotuna göre daha düşük tutularak cehennemlik seviyesine göre ayarlanmış olan ocak ağzının baktığı alanda, bir yakacak deposu/odunluk bulunması gereklidir. Külhanın içine

girilemediği için su haznesinin durumu ile ocağın üzerinde bulunması gereken metal kazan ve soğuk suyun kazana düşmesini sağlayan menfezler hakkında bilgi edinilememiştir. Su deposunun tonozunun üst kısmında bulunan delikte yapılan incelemede, dış yüzeyi moloz taş örgülü olan duvarların iç mekâna bakan kısımlarının tuğla örgülü olduğu gözlemlenmiştir. Benzer şekilde külhan kısmındaki sıcak su deposunun duvarlarının iç mekâna bakan yüzlerinin de tuğla olması beklenmektedir. Günümüzde bulunmamakla birlikte, külhan bacasının daha iyi çalışması ve ocağın kapağının açılması esnasında alevin geri teperek külhancıyı yakmaması amacıyla külhan ağzının üstünde bir yaşmak yapılmış olması ihtimal dâhilindedir. Külhan bacası, Sayger-Desarnod planında[120] işaretlenmiş (Şekil 2.a) olsa da günümüzde yıkılmış durumdadır (Şekil 8.a, b, c). Daha iyi çekmesi maksadıyla kubbe seviyesinin üstüne çıkacak kadar yüksek tutulduğu varsayılan baca, ocak ağzının hemen üstünde yer almaktadır.

Cehennemlik denilen sıcak hava kanalları, zemin döşemelerinin kırılarak tahribat edilmesi sonucu oluşan deliklerden görülebilmektedir (Şekil 10.d; 12.a; 13.b). Sıcak hava kanalları, soyunmalık haricindeki ılıklık ve sıcaklık bölümlerinin altında dolaşmaktadır. Halvet döşemesinin tahrip edilmesi neticesinde açılmış olan delikte yapılan incelemede, cehennemlik kanallarının kare biçimli destek ayaklarının üzerine, yatayda geniş ve kalın taş plakalar (sal taşları) yerleştirildiği tespit edilmiştir. Mekânın zemininde yer alan mermer döşeme kaplamaları ise taş plakaların üzerine harçla oturtulmuştur. Ilıklık ve sıcaklık bölümlerindeki duvarların ısınmasını sağlamak ve içeride biriken havayı dışarı atmak amacıyla, sıvaların altına yerleştirilen ve cehennemliğe bağlanan tüteklikler[121] (düşey kanallar) ile bunları birbirine bağlayan yatay sıcak hava kanallarının durumu hakkında net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Üst örtüde izleri görülen tüteklik deliklerinin, zaman içinde tümüyle dolarak kapandığı gözlenmiştir. Döşemenin altında bulunması gereken ve atık suyu taşıyan künklerin yanı sıra depolardan sıcaklık, ılıklık, tıraşlık ve helaya sıcak ve/veya soğuk su taşıyan tesisat sistemine ait künklerin durumu da saptanamamıştır.

2.4. Yapım Tekniği, Malzeme ve Mimari Ögeler

Kâgir yığma tekniğine sahip yapı, kaba yonu taş, moloz taş, tuğla ve bazı yerlerde nadiren rastlanan ince yonu taş malzeme ile inşa edilmiştir (Şekil 7-14). Yapının üst örtüleri olan tonoz ve kubbeler, kapı ve pencere açıklıklarının dairesel veya sivri kemerle geçilen açıklıkları ile külhan ve su deposunun duvar iç yüzeylerinde tuğla malzeme kullanılmıştır. Soyunmalığın giriş ve diğer cephelerinin duvarları, tuğla hatıllı kaba yonu ve moloz taş karışık örgülü olup dairesel kemerli pencere ve kapı açıklıkları ise tek sıra tuğla örgü ile geçilmiştir. Yapının bazı cephelerindeki duvar örgülerinde tek veya iki sıra tuğla dizileri yer alır (Şekil 8, 9). Ilıklık ve halvet hücrelerinde üst örtüye geçiş tromplarla (Şekil 14.a, b, c, e), sıcaklığın sekizgen planlı merkezi mekânında ise kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır (Şekil 14.d). Yapı duvarlarında sıralı ve sırasız moloz taş, kaba yonu taş ile tek veya çift sıralı tuğla örgü gibi farklı tekniklerin özensiz biçimde bir arada kullanılması; bazı mekânların üst örtülerinde rastlanan düzensiz fil gözleri, hamamın çok sayıda onarım geçirdiğini ortaya koymaktadır. Yapının, ihtiyaç duyulduğunda çevrede ya da elde

[120] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.
[121] 17.yy. başında mimarbaşı olan Sedefkâr Mehmed Ağa'nın hayatıyla ilgili olarak Cafer Efendi tarafından yazılan Risâle-i Mi'mâriyye'de ocak ve külhan bacasına "dahne" denildiği, ancak "ocak ve külhan bacasına avam galat edüp duhenk derler" ifadesiyle halk arasında yanlışlıkla "duhenk" denildiği de belirtilmektedir; bk. Tahsin Öz, "Mimar Mehmet Ağa ve Risalei Mimariye III," *Arkitekt* 143-144 (1943), 281. Sözcüğün aslının "testi, küp, fırın ve benzeri şeylerin ağzı" anlamına gelen Farsça "dehâne" olması mümkündür; bk. Develioğlu, "dehâne", 204. Günümüzde çoğu araştırmacılar cehennemlikte ve duvar içindeki yollarda dolaşan ve sıcak havanın dışarıya atılması için yapılan bu kanalları halk arasında yaygın olan "duhenk/düheng/dühenk" sözcüğüyle adlandırmakta olsalar da Evliya Çelebi'ye göre "düheng/dühenk" kamıştan yapılan bir nefesli çalgı olup on iki çeşit neyden birisidir; bk. Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmes*i, haz. Robert Dankoff vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 1/203a.

bulunan malzemelerle tamir edildiği anlaşılmakta; bu durum arşiv verileriyle de örtüşmektedir (Şekil 7–11). Su deposu tonozunun üstündeki açıklıktan gözlemlenebildiği kadarıyla, dışı moloz taşla örülen bu bölümün iç duvarları tuğla örgülü ve sıvalıdır. Külhan kısmında da benzer şekilde, iç duvarların tuğla ile örülmüş ve sıvalı olması beklenmektedir. Bu bölümlerde görülen sıvanın, sarnıçlar, su yapıları ve hamam su depolarında kullanılan özel, su geçirmez bir sıva türü olması muhtemeldir. Dış duvarların üst örtüyle birleştiği noktada herhangi bir saçak geçiş detayına rastlanmamıştır; ancak ilk yapım aşamasında böyle bir detayın bulunup bulunmadığı, saçak kotu ve üst örtü üzerinde yapılacak daha ayrıntılı araştırmalarla belirlenebilir.

Soyunmalığın kırma çatı olduğu tahmin edilen üst örtüsü, günümüzde tamamen yıkılmıştır. Ilıklık ana mekânının, sıcaklık orta mekânının ve halvet hücrelerinin üst örtüsü kubbedir. Geçiş elemanları ılıklıkta ve halvet hücrelerinin üç yönünde tromp, sıcaklık orta mekânı ve halvet hücrelerinin geniş açılı duvarında ise pandantiftir. Tıraşlıklar, Ilıklık ve sıcaklık eyvanlarının üst örtüsü aynalı tonoz, külhan ve soğuk su deposunun üstü beşik tonoz, helanın üst örtüsü ise sivri tonozun üstünün düzleştirilmesiyle elde edilen aynalı tonozdur. Kubbeler ve tonozlar ile üst örtüye geçiş ögelerinin örgü malzemesi tümüyle tuğladır. Duvarlar, üst örtüler ve döşemelerdeki harçlar ile sıvalardaki malzemelerin içerikleri, oranları, bağlayıcılık ve bozulma durumları vb. özelliklerinin saptanması için laboratuvar analizlerine ihtiyaç vardır. Mekânlar günümüzde çoğunluğu dökülmüş olan kireç harçlı sıva ile sıvanmıştır (Şekil 7-14).

Ilıklık ve sıcaklık bölümlerindeki sivri kemerli iç kapı açıklıkları dar, alçak ve gösterişsizdir (Şekil 10, 11, 12). Buna karşın, soyunmalık bölümündeki dairesel kemerli giriş kapısı ve pencereler daha geniş ve yüksek tutulmuştur (Şekil 8.d, e, f). Soyunmalığın kapı ve pencerelerinin yer aldığı duvarlar, zaman içinde meydana gelen tahribatlar nedeniyle kısmen ya da tamamen onarım geçirmiş olmalıdır. Soyunmalık ve hela bölümleri dışında kalan iç mekânlarda, hem ısı kaybını önlemek hem de mahremiyeti sağlamak amacıyla pencere açılmamış; aydınlatma, üst örtüdeki ışıklıklar (fil gözleri) ve fenerler aracılığıyla sağlanmıştır. Uzun süreli kullanım dışı kalmanın bir sonucu olarak yapıdaki pencere ve kapı doğramaları günümüze ulaşmamıştır. Günümüzde herhangi bir iz kalmasa da 1838'de yapılan tamir keşfinde sıcaklık mekânının üst örtü kaplamasının kurşun, soyunmalığın üst örtü kaplamasının ise kiremit olduğu anlaşılmaktadır.[122]

2.5. Tezyinat

Sıcaklık bölümündeki güneybatı halvet hücresinin kapı açıklığı üzerinde ay-yıldız motifi yer almaktadır (Şekil 14.d). Bu bölümde, başka herhangi bir süsleme unsuruna rastlanmamıştır. Hamamdaki diğer dekoratif ögeler, tonozlarda yer alan aynaları çevreleyen sıva ile oluşturulmuş silme profilleri (Şekil 10.e, i; 12.d) ile bazı sivri kemerli iç kapılarda bulunan sıvadan yapılmış silmeli sövelerden oluşmaktadır (Şekil 10.a, c, h, k; 11.a, b). Ilıklık ve sıcaklık bölümlerindeki süslemelerin, bu mekânlarda yoğun ısı ve neme maruz kalmaları nedeniyle tahrip olmuş olmaları muhtemeldir. Yapıda var olan süsleme unsurları, diğer hamamlarda olduğu gibi burada da duvarlarda, üst örtünün eteklerinde, örtüye geçiş elemanları ile bunların arasında kalan duvar yüzeylerinde ve üst örtüde bulunmaktadır. Yapı genelinde kalem işine, malakâri tekniğine veya sıva, taş veya mermerden silme, mukarnas ya da geometrik bezemeler ile çini gibi süsleme ögelerine rastlanmamıştır. Mevcut tezyinatlar, sonraki tamirler ve kısmi yenilemeler esnasında yapılmış olmalıdır. İlk inşa esnasında malakâri tekniğiyle süsleme ya da sıva üstü kalem işi gibi tezyinatlar yapılmışsa dahi sonraki dönem sıvalarının altında kalmış olma ihtimali göz önünde tutularak

[122] BOA, *ML.MSF.d*, No. 89.

dikkatli bir sıva raspası yapılmalıdır. En üstte yer alan son sıvanın altındaki diğer katmanlar kontrol edildiğinde durum açıklığa kavuşacaktır. En fazla tahribata uğrayan ve en çok onarım gören mekân olan soyunmalık bölümünde, ilk inşa sırasında herhangi bir süsleme unsurunun bulunup bulunmadığı kesin olarak belirlenememektedir. Ancak mevcut olmaları durumunda, bu süslemelerin zamanla ortadan kalkmış olabileceği değerlendirilmektedir.

3. Tipoloji ve Restitüsyon Önerisi

Türk mimarisinin yaygın yapı türlerinden biri olan hamamlar, genellikle bağımsız yapılar olarak ya da bir külliyenin parçası şeklinde, halka açık genel hamamlar biçiminde inşa edilmiştir. Bunun yanı sıra, saray, köşk ve tekke gibi yapılara eklenen özel hamamlar da bulunmaktadır. Genel hamamlar, vakıf malı olarak gelir getirici işlev üstlenmiş; kadınlar ve erkekler için ayrı bölümleri içeren çift hamam şeklinde inşa edilebildiği gibi, tek hamam tipinde de planlanabilmiştir. Giriş cephesi haricindeki cepheleri ise genellikle yalın tutulmuş ve bu yönüyle dikkat çekmiştir. Tek hamam tipindeki kışla hamamı; kullanıcı kitlesi bakımından az sayıda kişinin yararlandığı ve çoğunlukla ılıklık, hela gibi mekânların bulunmadığı özel hamamların niteliklerini taşımaz. Her ne kadar umumi kullanımın dışında hizmet verilen özel bir kitle söz konusu olsa da yapı, genel hamamların tüm niteliklerini barındırır. Askerlerin yıkanmasına mahsus[123] olmak üzere inşa edilen hamamda, tüm askerî personel meccanen (ücretsiz) yararlanmaktadır.[124] Askerlerin dışındaki kullanıcılardan ücret alınmak suretiyle gelir elde edildiği ve yapının ilk inşa edildiği tarihten itibaren umuma açık olduğu anlaşılmaktadır. 1912 tarihli müzayedeye ilişkin yazışmalarda, hamamdan elde edilen gelirin oldukça düşük olduğu ve yalnızca giderlerini karşıladığı kaydedilmiştir.[125]

İnşa edilmesinin ardından yangınlar, savaşlar ve işgaller gibi talihsiz ve dramatik olaylara maruz kalmış; bazı dönemlerde ise bütçe yetersizliği nedeniyle bakımsız bırakılmış ve zamana bağlı tahribatlar yaşamıştır. Tüm bu olumsuzluklara rağmen, devletin sağladığı imkânlar ve askerlerin katkısıyla çeşitli onarımlardan geçirilerek I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar kullanılmış, bu sayede yapısal bütünlüğü ile mekân kurgusunu büyük ölçüde muhafaza ederek günümüze ulaşabilmiştir. Soyunmalığın üst örtüsü tamamen, ılıklığın ana mekân kubbesi ise büyük oranda çökmüş; halvet hücrelerinin kubbelerinde ise kısmi göçme ve bozulmalar meydana gelmiştir. Duvarlarda, üst örtülerde ve malzemelerde hasar, bozulma ve kesit kayıplarının yanı sıra ılıklık ve soyunmalık sekileri ile soyunmalığın orta havuzu yok olmuştur. Sıcaklık eyvanlarındaki sekiler büyük oranda, halvet hücrelerindeki sekiler ise kısmen tahrip olmuş, özgün sekizgen göbek taşı ise köşeleri pahlanmış kare planlı olarak yeniden inşa edilmiştir. Sıcaklık ve ılıklıktaki mermer duvar ve döşeme kaplamaları büyük oranda yok olmuştur.

Soyunmalık, en fazla onarım geçiren bölüm olup kısmen ya da tamamen yenilenmiş olma ihtimali taşımaktadır. Bu bölümün dış beden duvarlarında görülen ve farklı dönemlere ait olduğu anlaşılan niteliksiz örgü tekniği ile devşirme malzeme kullanımı, bu görüşü desteklemektedir. Günümüzde, söz konusu mekânın güneybatı duvarı, Sayger-Desarnod planında da görülebileceği üzere, ilk inşa edildiği döneme kıyasla daha içerde konumlanmıştır. Bu durum, soyunmalığın geçirdiği onarımlar sırasında daraltılarak küçülmüş olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca bu duvarın yanı sıra, soyunmalıkta yer alan sekilerin ve orta havuzun konumu ile mevcut durumlarının tespiti için araştırma kazısına ihtiyaç vardır. Ilıklık sekileri ise,

[123] BOA, ML.EEM, No. 930, Gömlek No. 8, 1.
[124] BOA, ML.EEM, No. 930, Gömlek No. 8, 3.
[125] BOA, ML.EEM, No. 930, Gömlek No. 8.

yapı içi karşılaştırmalar yoluyla, sıcaklık sekilerinin malzeme, teknik ve detaylarına göre yeniden boyutlandırılabilir. Öte yandan, tamamen yok olmuş kapı ve pencere doğramaları gibi mimari ögeler için daha ayrıntılı ve karşılaştırmalı araştırmalar yürütülmesi gerekmektedir.

Her ne kadar Türk hamamlarında soyunmalık mekânının üstü, Geç Beylikler ve Erken Osmanlı döneminden itibaren genellikle kubbe ile örtülmeye başlanmışsa da ortasında çokgen bir fener (ışıklık) olan ahşap çatkılı örtü örneklerine de rastlamak mümkündür. Günümüze ulaşan Konya Sahip Ata Hamamı (1258-1259) gibi Anadolu-Türk hamamlarının erken devir örneklerinde veya 15. yüzyılın ilk yarısına ait Edirne Gazi Mihal ve Mezit Bey hamamları gibi Erken Dönem Osmanlı Mimarlığı yapılarında görülen, soyunmalığın ahşap çatı ile örtülme geleneğinin son devire kadar sürdüğü görülmektedir. Kubbe ve ahşap çatı dışında, Kayseri Sultan Hamamı (1205) gibi üzeri tonozla örtülü örnekler de mevcuttur. Kışla hamamı için 1838'de yapılan tamir keşfinde, sıcaklık mekânının üst örtü kaplaması kurşun iken soyunmalığın üst örtü kaplamasının kiremit olması,[126] ilk inşa esnasında da bu mekânının ahşap çatıyla örtülü olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, bu bölümün dikdörtgen planlı biçimi ile kubbeyi taşımak için yeterli kesite sahip olmayan duvarları; mekânın kubbeyle örtülmesini zorlaştırmakta ve kubbeli bir mekân olarak tasarlanmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Dikdörtgen planlı ılıklıkta, üst örtüsü kubbe olan kare bir yıkanma mekânın yanı sıra bu mekâna açılan ve üst örtüsü aynalı tonoz olan bir eyvan da bulunur. Eyvanın arka kısmında kalan aralığın sağ ve solunda tıraşlık mekânları yer alırken, aralığın sonunda dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü hela kısmı yer alır. İlginçtir ki Anadolu Selçuklu ve Geç Beylikler devri hamamlarında da ılıklık mekânı geniş tutulmuş; genellikle bu bölümün ana mekânı kubbe, yan mekânları ise tonoz ile örtülmüştür. Osmanlı Devri'ne ait, 15. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Bursa II. Murad Hamamı ve 16. yüzyıl son çeyreği yapısı olan Çemberlitaş Valide Sultan Hamamı'nda görüldüğü üzere; küçük boyutlarda ve dikdörtgen biçimli olan ılıklık ana mekânının tonozla örtüldüğü ya da 16. yüzyıl ortasında yapılan Hürrem Sultan Hamamı'ndaki gibi kubbelerle örtüldüğü örnekler de bulunmaktadır. Ayrıca, 15. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen İstanbul II. Bayezid Hamamı'ndaki[127] gibi eyvanlı olan ılıklığın daha büyük tutularak kubbelerle örtüldüğü yapılara da rastlanmaktadır. Dolayısıyla, ılıklık bölümünün küçük veya büyük tutulduğu, hem tonozlu hem de kubbeli örneklerin bulunduğu söylenebilir.

Kışla-i Hümâyûn Hamamı'nın sıcaklık bölümünün, dört eyvanlı ve dört köşe halvet hücreli mekân kurgusu; Karahanlılar ve Büyük Selçuklulardan başlayarak Anadolu Selçukluları, Beylikler, Erken ve Klasik Osmanlı Dönemi Türk hamamlarının[128] sıcaklık şemalarının en bilinenlerinden biridir. Bu şema; merkezi mekânı örten kubbe ile onun etrafında simetrik olarak düzenlenmiş tonoz örtülü eyvanlardan oluşan genel yıkanma birimleri ve kubbeyle örtülü halvetlerden oluşan özel yıkanma birimlerinden meydana gelmektedir. Buna karşın Aslanapa,[129] Piyâde Kışla-i Hümâyûnu hamamı sıcaklığı için şu ifadeyi kullanmaktadır:

[126] BOA, *ML.MSF.d,* No. 89.
[127] Ünver, "Türk Hamamı", 87-94.
[128] Çetintaş, *Türk Mimarı Anıtları Osmanlı Devri: Bursa'da İlk Eserler*, 25-30; Ülken, *İslam Sanatı,* 354-355; Eyice, "Türk Hamamları ve Bayezid Hamamı", 849-855; Ayverdi, *İstanbul Mimari Çağının Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, 630-805 (1230-1402)*, 111-116; Ünver, "Türk Hamamı", 87-94; Yüksel, *Osmanlı Mimârîsinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)*, 213-215; Önge, "Konya Sâhib Atâ Hankâhı", 281-292; Eyice, "Hamamlar", 3/537-542; Önge, *Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, 145-154; Haskan, *İstanbul Hamamları,* 211-213; Eyice, "Hamam", 15/402-430; Çeşmeli, *Antik Çağ'dan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi*, 39.
[129] Aslanapa, *Edirne Osmanlı Devri Âbideleri*, 139.

> Hamamın planı da bir kubbe etrafına haçvâri dört tonozdan ibâret bir halvet kısmı ile Türk hamam tarzından çok başka bir şekil arz etmektedir.

Ancak görüşe katılmak mümkün değildir. Edirne'deki Erken ve Klasik Osmanlı Dönemi hamamlarında da dört eyvan ve dört köşe halvetli sıcaklık şemasına sıkça rastlanmaktadır. Kesin tarihi belli olmamakla birlikte, II. Murad döneminde, 1421-1451 yılları arasında tek hamam olarak inşa edildiği düşünülen Edirne Yeniçeri Hamamı; 1435'de Dar'ül Hadis Camisi'ne akar olarak inşa ettirilen çift hamam tipindeki Edirne Tahtakale Hamamı; Rumeli Beylerbeyi Yusuf Sinaneddin Paşa'nın, 1429'da cami ve imareti ile birlikte yaptırmış olduğu Edirne Beylerbeyi Hamamı ile Mimar Sinan'ın çift hamam tipindeki eserlerinden birisi olan ve 17. yüzyılda yaşayan tarihçi Abdurrahman Hıbrî Efendi'nin, sonrasında bir daha hamam yapılmadığını belirttiği Sokollu Mehmet Paşa Hamamı (Üç Şerefli Hamam/Çifte Hamam) dört eyvan ve dört köşe halvetli hamamlar arasında yer almaktadır.[130] Sultan II. Abdülhamid'in emriyle 1305 (1887-1888)'de inşasına başlanan, Edirne Valisi Hacı İzzet Paşa döneminde 4 Rebiü'l-ahir 1307'de (28 Kasım 1889) tamamlanarak açılışı yapılan ve kitabesi de İzzet Paşa tarafından yazılan Edirne Merkez Askerî Hastanesi'nin eki olan hamam[131] ise Edirne'de kışla hamamından sonra inşa edilen en son hamamdır. Merkez Askerî Hastanesi Hamamı; genel olmaması, plan şeması ve hastane ana yapısıyla ilişkisi açısından kışla hamamından farklılık göstermektedir. Bazı hamamlarda sıcaklıkla ilişkili olarak yer alan ve keçenin sıcak su ile pişirilerek dövüldüğü mekân olan "keçelik," Edirne Gazi Mihal Hamamı'nda da bulunmakla birlikte, bu hamamda yer almaz. Ayrıca, Memlük hamamlarında yer alan ve muhtemelen buhar odası veya sauna gibi kullanıldığı düşünülen, "jouwani"[132] adı verilen[133] sıcaklıkla ilişkili bir mekâna, Osmanlı hamamlarında bugüne kadar rastlanmamıştır.

İlk inşa dönemine ait mekân kurgusunu büyük ölçüde koruyan yapının, Anadolu Selçuklu, Beylikler ile Erken ve Klasik Dönem Osmanlı hamamlarında yaygın olarak görülen ve Edirne'de dört örneği bulunan sıcaklık şemasını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Yapının mevcut durumu üzerinde yapılan inceleme, tespit ve belgeleme çalışmaları ile arşiv belgelerinin yanı sıra, 1829–1830 yıllarına tarihlenen Sayger-Desarnod planı,[134] güvenilir bir restitüsyon planının oluşturulmasına dayanak sağlamaktadır (Şekil 16–17). Yapının restitüsyonu, iki dönem halinde ele alınmıştır. Günümüze ulaşabilen mevcut halini, 1912 yılı öncesi bir tarihte almış olmalıdır. İlk inşa edildiği II. Mahmud devrindeki muhtemel durumunu gösterir birinci dönem restitüsyonu (Şekil 16) ile zaman içerisinde gördüğü müdahaleler ve onarımlar sonrası günümüzdeki halini aldığı ikinci dönem restitüsyonu (Şekil 17) arasında bazı farklar bulunmaktadır. Bu farklardan en önemlisi; Sayger-Desarnod planında dikdörtgen olarak gösterilen soyunmalık mekânının,

[130] Abdurrahman Hibrî, *Enîsü'l-müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650*, çev. Ratip Kazancıgil (İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, Acar Matbaacılık, 1999), 45-46; Peremeci, *Edirne Tarihi*, 94-99; M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar Mülkler Mukataalar* (İstanbul: Üçler Basımevi, 1952), 30; M. Tayyib Gökbilgin, *Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîs-ül Müsâmirîn* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1964), 104; Oktay Aslanapa, *Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1965), 231; Erken, "Edirne Hamamları", 403-419; Kuban, "Edirne'de Bazı İkinci Murat Çağı Hamamları Mukarnas Bezemeleri Üzerine Notlar", 447-459; İlter Büyükdığan, *İkinci Murad Edirne Hamamlarında Alçı Mukarnas Bezeme* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989); Rıfkı Melül Meriç, *Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında* (İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları-Melisa Matbaacılık, 2013), 50-51.

[131] Tosyavizâde Rifat Osman, *Edirne Rehnüması: Edirne Şehir Klavuzu*, 75; Ahmed Bâdî Efendi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, 1/2, 732-733; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı-Serkurenâlık Evrakı [Y..PRK.SRN],* No. 2, Gömlek No. 91; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet [ŞD]*, No. 326, Gömlek No. 12.

[132] Civânî/ cevânî /cüvânî: gençlik, tâzelik, civanlık; bk. Şemseddin Sami, "civânî", 485; Develioğlu, "civânî", 176.

[133] Richard Boggs, *Hammaming in the Sham: A Journey through the Turkish Baths of Damascus, Aleppo and Beyond* (Berkshire: Garnet Publishing, 2010), x.

[134] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.

günümüzde kareye yakın ölçülere sahip olmasıdır. Güncel durumda soyunmalığın güneybatı duvarı, Sayger-Desarnod planında gösterilen hizasından daha içeride yer almakta ve bu durum, mekânın onarımlar sırasında daralarak küçülmüş olabileceğini düşündürmektedir. Ancak bu duvarda yer alan pencere ölçü ve düzeninin değişmemiş olması, bu olasılığı tartışmalı hâle getirmektedir. Duvarın hizasının değiştirilip değiştirilmediğinin anlaşılabilmesi için araştırma kazısına ihtiyaç vardır. Bir diğer fark ise Sayger-Desarnod'un çizimlerinde sekizgen planlı gösterilen sıcaklıktaki göbek taşının, hâlihazırda bu mekânda köşeleri pahlanarak yumuşatılmış kare planlı biçimde yer almasıdır (Şekil 2, 7, 12.b). Bu farklar dışında belirgin bir değişiklik tespit edilememiştir.

Hamam ve mutfaklar, kışlanın güneybatı kolunun ortasına gelecek şekilde; ana avlunun dışında ve kışlaya paralel olarak yerleştirilmiştir. Her iki yapının da etrafı U biçimli avlu duvarlarıyla çevrilerek sokaktan ayrılmıştır. Hamamın çevresinde üç ayrı avlu yer almaktadır: Birincisi, giriş avlusu; ikincisi, külhan ve su deposu tarafında yer alan ve yakacak ile malzeme depolama alanlarını içeren avlu; üçüncüsü ise kışla ile hamam arasında kalan dar ve uzun aralıktır. Sokak tarafından hamama kullanıcı erişimi, güneybatıdaki çevre duvarında bulunan ve giriş avlusuna açılan bir kapı aracılığıyla sağlanır. Külhan tarafındaki yakacak ve malzeme avlusuna ise bu avlu ile giriş avlusunu ayıran duvarın ortasında yer alan bir başka kapıdan ulaşılmaktadır. Er, erbaş ve zabitanın kışla avlusundan hamam ve mutfaklara geçişleri, kışlanın güneybatı kolunun ortasında bulunan aralık vasıtasıyla yapılmaktadır. Hamam çevresinin ve kışla binasının kısmi restitüsyon planının oluşturulmasında (Şekil 16, 17); arşiv belgeleri, yerinde yapılan tespitler (Şekil 1, 5, 7-14), Sayger-Desarnod[135] planı (Şekil 2) ve Edirne Koruma Bölge Kurulu Kararı sonucu Edirne Müze Müdürlüğü tarafından 2019 yılında yapılan kazı sonuçlarından (Şekil 15) yararlanılmıştır.

Sonuç

Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı, Osmanlı erken modernleşme sürecinde inşa edilmiş olmakla birlikte, dört eyvanlı ve dört köşe halvetli sıcaklık bölümü şemasıyla, erken dönemlerden itibaren Türk hamam mimarisinde yaygın olarak kullanılan plan tipolojisinin sürekliliğini devam ettiren son örneklerden biri olarak dikkat çekmektedir. Yaklaşık iki yüzyıllık bir tarihi geçmişi olan askerî yerleşkedeki kışla ana yapısı ile cami, II. Mahmud'un Islahat Hareketleri ile bağlantılı askerî alandaki yenilikçi çabalarının mekâna yansıyan ilk mimari ürünler arasında yer almaktadır. Buna karşın, 1826-1827 yıllarında yerleşkeyle birlikte inşa edilen hamam, erken modernleşme dönemi kışlasının bir ek yapısı olmasına rağmen, tarihsel Türk hamam mimarisinde yaygın olarak kullanılan mekân düzeni ve plan şemasını yeniden üretmekte; yapım tekniği, mekân organizasyonu ve yapısal kurgu bakımından, modernleşme hareketleri öncesindeki Osmanlı dönemi mimarisinin karakteristik özelliklerini muhafaza ederek tarihsel devamlılığı sürdürmektedir. Tek hamam tipindeki bu yapı, II. Mahmud döneminin yenileşme sürecindeki eğilimine ait ampir üslûbu yansıtan Piyâde Kışla-i Hümâyûnu ana yapısı ile camisinden farklı olarak, geleneksel bir mimari dili benimsemektedir. Hamamın mimarına ilişkin ise mevcut kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı, halka açık olması, plan tipolojisi ve mekânsal ilişkileri bakımından, aynı dönemde inşa edilmiş olan Davud Paşa Kışlası Hamamı'ndan da belirgin farklılık göstermektedir. Her iki yerleşkedeki kışla ana yapılarının plan şemaları benzerlik gösterse de bu benzerlik hamam yapılarının ne plan kurgularına ne de kışla pavyonları ve

[135] Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.

koğuşlarıyla kurdukları mekânsal ilişkilere yansımamıştır. Davud Paşa Kışlası Hamamı, koğuşlara doğrudan eklemlenmiş olup, onların bir uzantısı niteliğinde kışla avlusunun içinde konumlandırılmıştır. Benzer şekilde, Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu'nun tek minareli fevkâni camisi de koğuşların arasında onlara eklemlenmiş şekilde kışla avlusunun içerisinde bulunmaktadır. Buna karşılık, Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı'nın kışla avlusu dışında bırakılması, işlevsel ve sosyo-mekânsal anlamda bilinçli bir tercihi yansıtmaktadır. Yapı, her ne kadar kışlada görevli er, erbaş ve zabitanın yıkanma ihtiyacını karşılamak üzere inşa edilmiş olsa da aynı zamanda halka açık bir hamam olarak tasarlanmıştır. Bu durum hamama, yalnızca askerî işlevle sınırlı kalmayan, aynı zamanda çevre halkının hijyen ihtiyacına hizmet eden karma kullanımlı bir kamusal yapı niteliği kazandırmaktadır. Nitekim yakın çevrede başka bir genel hamamın bulunmaması da bu işlevsel planlamayı desteklemektedir. Hamamın gelirinden kendi işletme giderlerinin yanı sıra kışla camisindeki görevlilerin maaşları da karşılanmaktadır. Söz konusu hamam, plan şeması ve yerleşkeyle kurduğu mekânsal ilişkiler bakımından, kendisinden sonra inşa edilen Edirne Merkez Askerî Hastanesi Hamamı'ndan da farklılık göstermektedir. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı, tarihsel Türk hamam mimarisinin karakteristik mekânsal ve yapısal özelliklerini büyük ölçüde muhafaza etmekte; her ne kadar askerî bir yerleşkenin parçası olarak inşa edilmiş olsa da, halka açık olarak da hizmet vermesi sayesinde yalnızca belirli bir kullanıcı grubuna tahsis edilen özel hamam tipolojilerinden ayrışmakta ve böylece genel (umumi) hamam tipolojisinin temel mimari ve işlevsel niteliklerini sürdüren karma kullanımlı bir yapı örneği olarak öne çıkmaktadır.

Anadolu-Türk hamamlarının erken dönem örneklerinde veya Erken Dönem Osmanlı Mimarlığı yapılarında görülen, soyunmalığın ahşap çatı ile örtülmesi geleneği, bu yapıda da devam ederek son devire kadar sürdürülmüştür. Sıcaklık bölümünün planında ise Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemi Türk hamamlarında yaygın olarak kullanılan ve Edirne'de de 15. yüzyıldan itibaren örnekleri bulunan; kubbeyle örtülü merkezi bir mekân etrafında konumlanan dört eyvan ve dört köşe halvet hücresinden oluşan şemanın sürekliliği izlenebilmektedir. Soyunmalık bölümünün, kırma çatı olduğu tahmin edilen üst örtüsü günümüze ulaşamamıştır. Ayrıca, yedek su deposunun varlığı; kışla avlusundaki çeşmelere ve musluklara buradan su sağlanması ya da hamamın yoğun kullanımıyla ilişkili olmalıdır.

Hamam, görmüş olduğu onarım ve yenilemeler sonucu yapıldığı dönemin bazı özelliklerini kaybetmiş; ancak şaşırtıcı biçimde, ilk inşa edildiği zamandaki yapısal ve mekânsal bütünlüğünün yanı sıra yapım tekniğini de büyük ölçüde koruyarak günümüze ulaşmıştır. Yapı; 1838, 1861, 1873, 1879-1880 ve 1912 yıllarında esaslı tamirler görmüştür. Özellikle 93 Harbi sonrasında, 1879-1880'de yapılan tamirde "yeni baştan inşa" edildiği belirtilmiş olsa da yapılan incelemeler yeniden inşadan çok esaslı onarımın söz konusu olduğunu göstermektedir. Soyunmalık kısmının dış duvarlarının kısmen ya da tümüyle onarılmış olma ihtimali yüksektir. Önemli tarihsel süreçlerin tanığı olan hamam, farklı dönemlerde geçirdiği bu müdahaleler ve değişikliklerin izlerini de bünyesinde barındırmakta; duvarlarında görülen malzeme ve uygulama tekniği farklılıkları, söz konusu dönemsel tamirleri belgelemektedir. Ilıklık ve sıcaklık bölümlerinde rastlanan, sıvalı yüzey üzerine baskı tekniğiyle uygulanmış ve çok nitelikli olmayan bitkisel tezyinatların ise yapının ilk inşa dönemine ait olmadığı, sonraki onarımlar sırasında eklendiği düşünülmektedir. İlk inşa esnasında yapılmış süslemelerin, sonraki dönem sıvalarının altında kalmış olabilme ihtimali göz önünde tutularak, dikkatli bir sıva raspası yapılması gerekmektedir.

İki dönem halinde ele alınması uygun görülen restitüsyonun ilki, yapının inşa edildiği dönemdeki özgün durumunu, ikincisi ise zaman içerisinde gördüğü müdahaleler ve onarımlar sonucunda,

1912 yılı öncesindeki bir tarihte kavuşmuş olduğu düşünülen ve günümüze ulaşan durumunu tanımlamaktadır. Her ne kadar erken modernleşme döneminde inşa edilmiş olsa da geleneksel Türk hamam mimarisine özgü tarihsel mekân düzenini sürdürdüğüne dair bulgular sunmaktadır. Ancak yapı, kullanılan malzeme, yapım tekniği ve tezyinat unsurları bakımından, kendisinden önceki dönem Osmanlı hamamlarına kıyasla aynı düzeyde işçilik ve nitelik sergilememektedir. Uzun süredir kullanılmayan hamamda; kullanım dışı kalmaya ve zamana bağlı yıpranma ve çevresel koşullar nedeniyle üst örtülerde göçmeler ve çatlak oluşumları, duvarlarda çökmeler, düşeyden sapmalar, farklı boyutlarda çatlaklar ve kesit kayıpları meydana gelmiştir. Osmanlı erken modernleşme döneminde inşa edilen tek hamam tipi örneği olan bu yapı, sanat, mimarlık, kent tarihi ve toplumsal bellek açısından büyük önem taşımaktadır. Uzun süredir kullanım dışı kalarak terk edilmiş durumda olan bu mimari mirasın, varlığını sürdürebilmesi için öncelikle kapsamlı bir müdahale eylem planına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bilimsel ilkelere ve yüksek düzeyde uzmanlığa ihtiyaç duyulan müdahale eylem planı ile konservasyon/restorasyon projelerinde ve uygulamalarında, farklı disiplinlerden uzmanlar ve profesyonel zanaatkârların iş birliği sağlanmalıdır. Müdahale sürecinde, öncelikle kapsamlı bir belgeleme yapılmalı; hasar vermeyen tekniklerle gerçekleştirilecek testler, fiziksel ölçümler, laboratuvar deneyleri, gözlem ve incelemelerin yanı sıra geçmiş onarımlara ve arşiv bilgilerine dayalı niteliksel ve niceliksel analizler gerçekleştirilmelidir. Uygulamalara rehberlik edecek, yapıya olabildiğince az müdahale içeren ve orijinal malzemeyi yerinde maksimum oranda muhafaza edebilecek temel bir yaklaşım geliştirilmelidir. Yapının kültürel, sosyo-ekonomik ve tarihi kimliğini yansıtan biçimsel, yapısal, mekânsal ve sanatsal özellikleri titizlikle korunmalı; tarihi belge niteliği taşıyan bütün dönemlere ait izlerin yok edilmesinden kaçınılmalıdır. Mimari mirasın sürdürülebilir şekilde korunması, eserin özgünlüğüyle birlikte biçimsel, estetik ve tarihsel bütünlüğünü gözeten uygun işlevlerin yüklenmesiyle mümkün olacaktır. Özgünlüğe zarar vermeyen ya da aşırı müdahale gerektirmeyen durumlarda, yapının orijinal işlevi devam ettirilmeli, uygulama sonrası sürekli bakım ve izleme yapılmasını sağlayacak bir sistem kurulmalıdır.

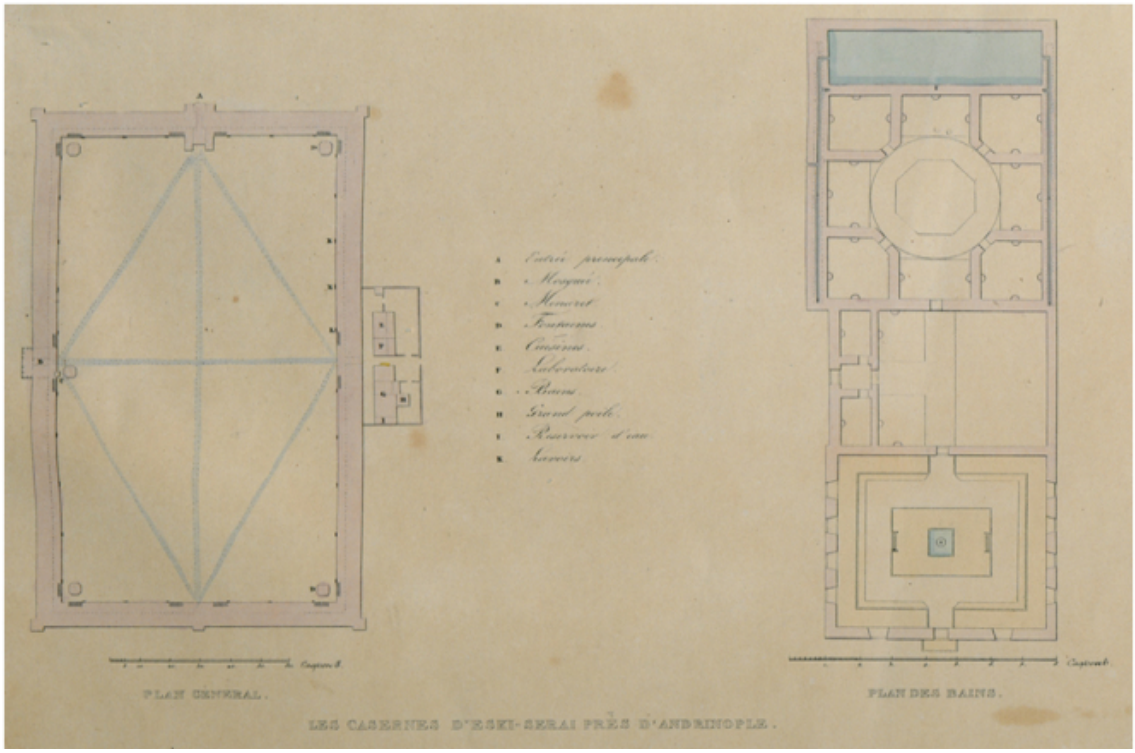
Şekiller

Resim 1. Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu ve Hamamı Hava Fotoğrafı, 2019



Kaynak. İsmet Osmanoğlu, 2019.

Şekil 2. 1829-1830 Yıllarına ait Edirne Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Çizimleri: a. Kışla ve Hamamın Vaziyet Planı; b. Hamam Planı



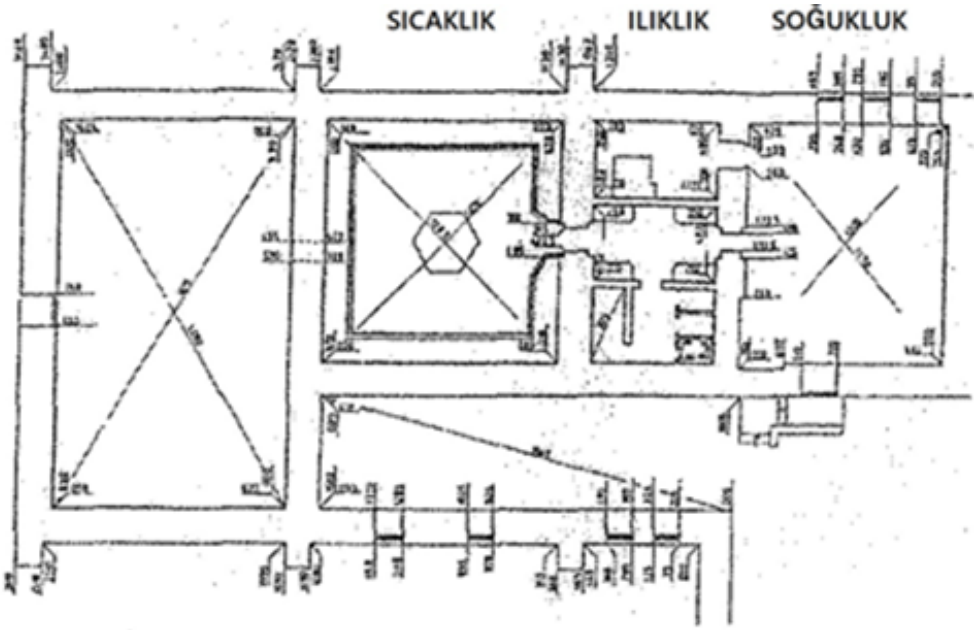
Kaynak: C. Sayger-A.Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830* (Paris: Chez Engelmann & Cie, 1830), pl. 51.

Şekil 3. 1835-1839 yıllarında Davud Paşa Kışlasının Haritası



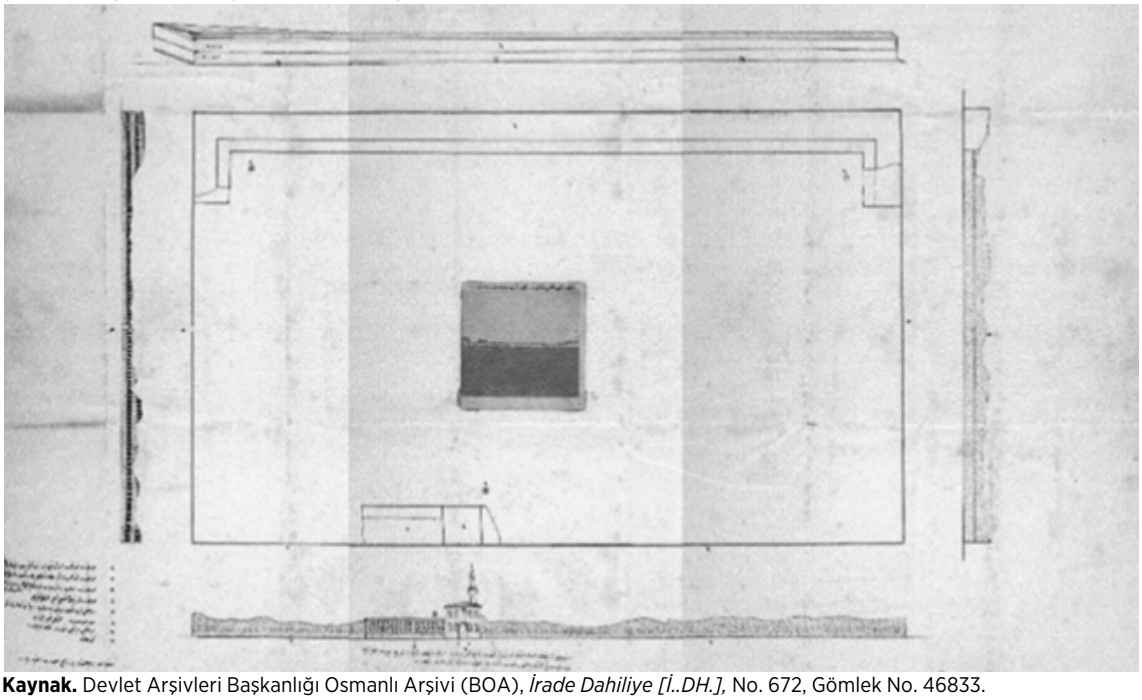
Kaynak: Helmuth von Moltke, *Daru'l-hilafetü'l-aliye ve civarı haritasıdır* (İstanbul: Mekteb-i Fünun-ı Harbiye, 1268/1851).

Şekil 4. Davud Paşa Kışlası Hamamı Planı



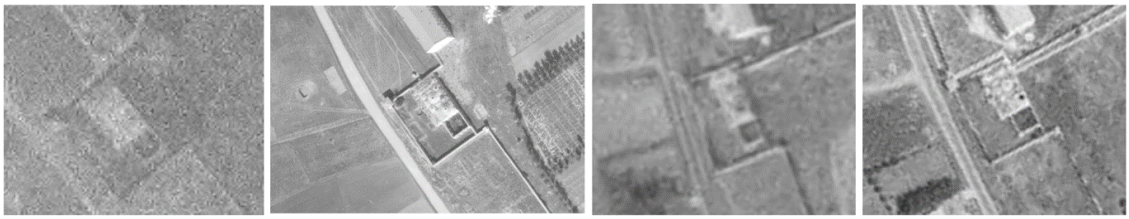
Kaynak: Zuhal Çetiner, *Davutpaşa Kışlası ve İstanbul Kışlaları İçindeki Yeri* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 133.

Şekil 5. Yangın sonrası Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Planı, 1873[136]



Kaynak. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ..DH.],* No. 672, Gömlek No. 46833.

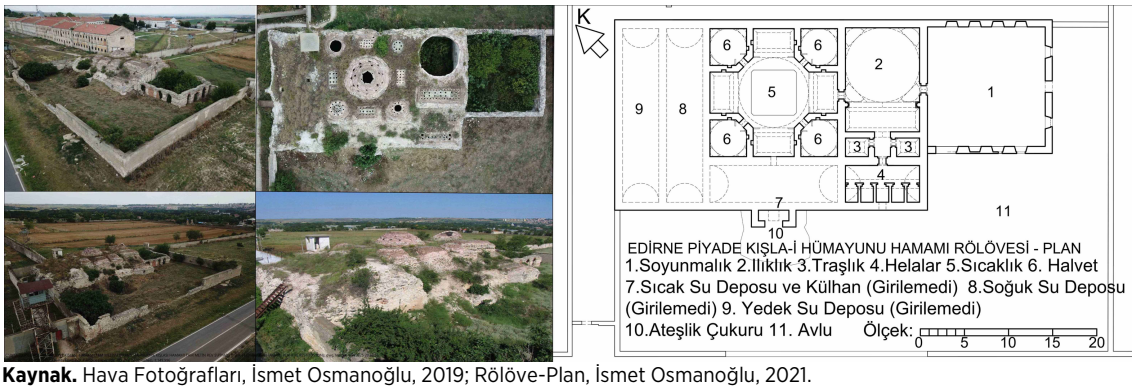
Şekil 6. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı'nın 1956, 1967, 1993 ve 1997 Yıllarına Ait Hava Fotoğrafları



a.1956 Hava Fotoğrafı b. 1967 Hava Fotoğrafı c. 1993 Hava Fotoğrafı d. 1997 Hava Fotoğrafı

Kaynak. *Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı 1956, 1967, 1993 ve 1997 Hava Fotoğrafları* (Edirne: Edirne Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Arşivi).

Şekil 7. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Güneydoğu, Güneybatı ve Kuzeybatı Cephelerini Gösterir Hava Fotoğrafları ile Mevcut Durum Planı



Kaynak. Hava Fotoğrafları, İsmet Osmanoğlu, 2019; Rölöve-Plan, İsmet Osmanoğlu, 2021.

[136] "Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Yangın Sonrası Planı" arşivde yer alan üç ayrı varağın birleşimi ile oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ..DH.],* No. 672, Gömlek No. 46833.

Şekil 8. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Fotoğrafları, 2019-2021: a. Güneybatı- Kuzeybatı Cepheleri; b. Güneybatı ve Güneydoğu Cephesi; c. Güneybatı Cephesi; d-e Güneydoğu Cephesi; f-g. Güneybatı Cephesi; h. Kuzeydoğu Cephesi



Kaynak: İsmet Osmanoğlu, 2019-2021.

Şekil 9. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Soyunmalık İç Mekân Fotoğrafları, 2021: a. Soyunmalık İç Mekânı Güneybatı Cephesi; b. Soyunmalık İç Mekânı Kuzeydoğu Cephesi; c. Ilıklık Tarafı Cephesi; d. Soyunmalıktan Ilıklığa Giriş Kapısı



Kaynak: İsmet Osmanoğlu, 2021.

Şekil 10. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Ilıklık İç Mekân Fotoğrafları, 2021: a-b. Ilıklıktan soyunmalığa geçiş kapısı, ılıklık eyvanı sütunu ve kemeri ile tromp; c. Ilıklıktan sıcaklığa geçiş kapısı, ılıklık eyvanı sütunu ve kemeri ile tromp; d. Ilıklık eyvanı sütunları ve kemeri ile yıkılmış kubbe, ışıklıklar ve tromplar; e. Ilıklık eyvanı aynalı tonozu ve ışıklıkları; f. Ilıklık ana mekânı kuzeydoğu duvarı, yıkılmış kubbe ve geçiş ögesi olan tromplar; g. Ilıklık eyvanından tıraşlıklar ve helaya geçiş holü; h. Ara hole açılan tıraşlık mekânı kapısı; i. Tıraşlık üst örtüsü aynalı tonozu ve ışıklıkları; k. Holden helaya geçiş kapısı



Kaynak: İsmet Osmanoğlu, 2021.

Şekil 11. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Helası İç Mekân Fotoğrafları, 2021



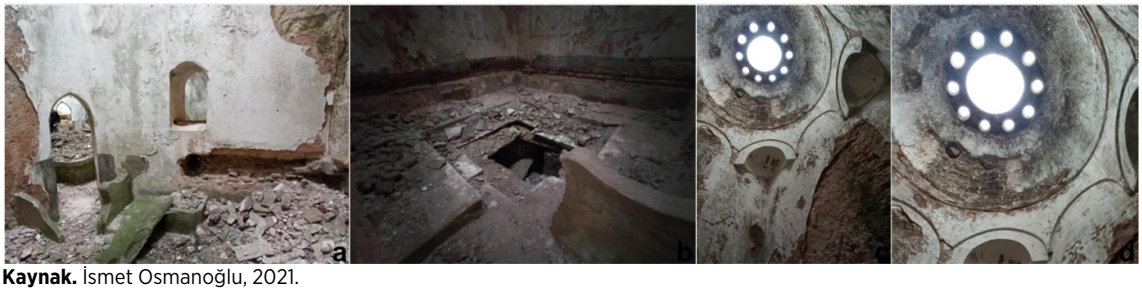
Kaynak. İsmet Osmanoğlu, 2021.

Şekil 12. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Sıcaklık İç Mekân Fotoğrafları, 2021



Kaynak. İsmet Osmanoğlu, 2021.

Şekil 13. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Sıcaklık Halvet Hücresine ait İç Mekân Fotoğrafları, 2021



Kaynak. İsmet Osmanoğlu, 2021.

Şekil 14. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı Kubbeye Geçiş Elemanları ile Tezyinatlara ait Fotoğraflar, 2021: a-b-c. Ilıklık, d. Sıcaklık Ana Mekânı; e. Halvet, 2021



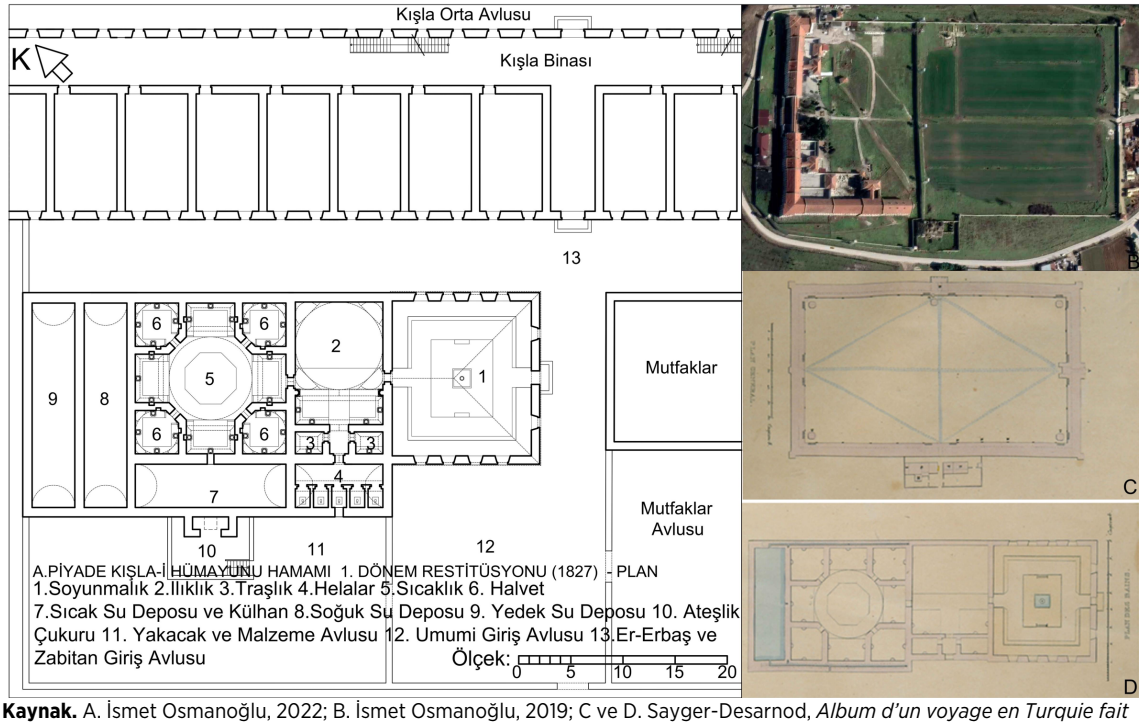
Kaynak. İsmet Osmanoğlu, 2021.

Şekil 15. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Camisi Kazısı: Fevkâni caminin alt katının her iki tarafındaki odalara ait temeller, 2019



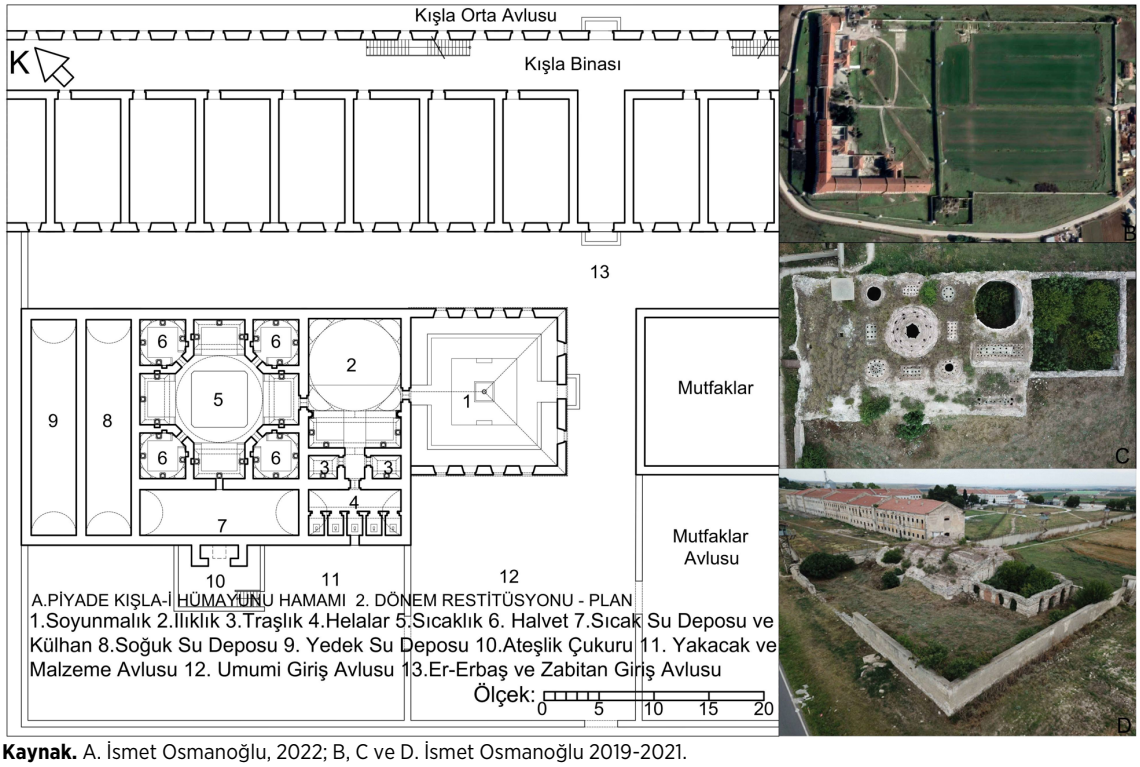
Kaynak. *Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Camisi Kazısı, 2019 Hava Fotoğrafları* (Edirne: Edirne Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Arşivi).

Şekil 16. A. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı ve Çevresinin Sultan II. Mahmud Devri'ne ait 1. Dönem Restitüsyonu (1827) – Plan; B. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu (Kapalı Cezaevi) ve Hamamı Hava Fotoğrafı, 2019; C. 1829-1830 Yıllarında Kışla ve Hamamın Vaziyet Planı; D. 1829-1830 Yıllarında Hamamın Planı



Kaynak. A. İsmet Osmanoğlu, 2022; B. İsmet Osmanoğlu, 2019; C ve D. Sayger-Desarnod, *Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830*, pl. 51.

Şekil 17. A. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı ve Çevresinin 2. Dönem Restitüsyonu-Plan; B. Piyâde Kışla-i Hümâyûnu (Kapalı Cezaevi) ve Hamamı Hava Fotoğrafı, 2019; C. Hamamın Üst Örtüsünün Kuşbakışı Fotoğrafı, 2021; D. Güneybatı ve Güneydoğu Cephesi, 2021



Kaynak. A. İsmet Osmanoğlu, 2022; B, C ve D. İsmet Osmanoğlu 2019-2021.

Kaynakça

Abdurrahman Hibrî. *Enîsü'l-müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650*. çev. Ratip Kazancıgil. İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, Acar Matbaacılık, 1999.

Ahmed Bâdî Efendi. *Riyaz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si.* haz. Niyazi Adıgüzel-Raşit Gündoğdu. 1/1 Cilt. İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014.

Ahmed Lûtfî. *Târîh-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye.* 5 Cilt. Dersaâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1302.

Al-kheder, Sharaf et al. "Developing a Documentation System for Desert Palaces in Jordan Using 3D Laser Scanning and Digital Photogrammetry". *Journal of Archaeological Science* 36/2 (2009), 537-546. https://doi.org/10.1016/j.jas.2008.10.009

Aslanapa, Oktay. *Edirne Osmanlı Devri Âbideleri*. İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2. Basım, 2013.

Aslanapa, Oktay. *Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1965.

Aşut, Funda. *Mevcut Edirne Hamamları ve Zen İbrahim Paşa Hamamı Restorasyonu Üzerine Bir Araştırma.* Edirne: Trakya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Mimari Çağının Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, 630-805 (1230-1402).* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966.

Balkan, Kemal. "Ani'de İki Selçuklu Hamamı". *Anadolu* 12 (1968), 39-48. https://doi.org/10.1501/andl_0000000106

BCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. *Başbakanlık [30-18-1-2]*. Kutu. 32, Gömlek. 76, Sıra. 4.

BCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. *Başbakanlık [30-10-0-0].* Kutu. 138, Gömlek. 991, Sıra. 12.

BCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. *Başbakanlık [30-18-1-2].* Kutu. 34, Gömlek. 11, Sıra. 5.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsafî- Âmedî Kalemi [A.}AMD].* No. 11, Gömlek No. 70.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemi Evrakı [A.}MKT].* No. 90, Gömlek No. 42

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme [A.}MKT.MHM].* No.14, Gömlek No.82; No. 90, Gömlek No.42; No. 387, Gömlek No. 20; No. 437, Gömlek No. 78; No. 463, Gömlek No. 55; No. 467, Gömlek No. 5.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Deva'ir [A.}MKT.NZD].* No. 71, Gömlek No. 24; No. 71, Gömlek No. 38.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Bâbıâli Evrak Odası [BEO]*. No. 4020, Gömlek No. 301440; No. 4350, Gömlek No. 326229; No. 156, Gömlek No. 11626.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Cevdet Askeriye [C..AS].* No. 362, Gömlek No. 14990; No. 957, Gömlek No. 41596.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT].* No. 290, Gömlek No. 17368; No. 294, Gömlek No. 17481; No. 310, Gömlek No. 18326; No. 320, Gömlek No. 18825; No. 595, Gömlek No. 29195; No. 596, Gömlek No. 29281; No. 1638, Gömlek No. 38; No. 1638, Gömlek No. 39; No. 1086, Gömlek No. 44218; No. 1027, Gömlek No. 42789; No. 1077, Gömlek No. 43950; No. 1077, Gömlek No. 43950; No. 1079, Gömlek No. 43964; No. 1418, Gömlek No. 57989; No. 291, Gömlek No. 17404; No. 1438, Gömlek No. 59106.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Kalemi Defterleri [D..BŞM.d].* No. 9262.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Asayiş Kalemi [DH.EUM.AYŞ].* No. 44, Gömlek No. 65.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT].* No. 1617, Gömlek No. 21; No. 2041, Gömlek No. 8; No. 2530, Gömlek No. 123.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezâreti İdare-i Umumiye [DH.İ.UM].* No. 20, Gömlek No. 14.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezâreti Siyasî [HR.SYS].* No. 2718, Gömlek No. 7; No. 2673, Gömlek No. 1; No. 2673, Gömlek No. 3.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *İrade Dâhiliye [İ..DH].* No. 117, Gömlek No. 5936; No. 378, Gömlek No. 24945; No. 391, Gömlek No. 25879; No. 672, Gömlek No. 46833; No. 672, Gömlek No. 46833; No. 674, Gömlek No. 46982; No. 1153, Gömlek No. 90166.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *İrade Harbiye [İ..HB].* No. 168, Gömlek No. 16.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vâlâ [İ..MVL].* No. 307, Gömlek No. 12688; No. 442, Gömlek No. 19662.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *İrade Şûrâ-yı Devlet. [İ..ŞD].* No. 68, Gömlek No. 3978.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d].* No. 13821.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezâreti Emlak-i Emiriye Müdüriyeti [ML.EEM].* No. 930, Gömlek No. 8.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezâreti Masârifât Muhasebeciliği Defterleri [ML.MSF.d].* No. 89.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [MVL].* No. 229, Gömlek No. 31; No. 341, Gömlek No. 61; No. 912, Gömlek No. 39; No. 1065, Gömlek No. 47.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet [ŞD].* No. 326, Gömlek No. 12.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e].* No. 711, Gömlek No. 71; No. 511, Gömlek No. 3; No. 1165, Gömlek No. 17; No. 685, Gömlek No. 14.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadâret Hususî Maruzât [Y..A...HUS].* No. 165, Gömlek No. 167; No. 160, Gömlek No. 71.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y..EE].* No. 84, Gömlek No. 113.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı-Serkurenâlık Evrakı [Y..PRK.SRN].* No. 2, Gömlek No. 91.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı-Umum Vilayetler Tahrirâtı [Y..PRK.UM].* No. 25, Gömlek No. 90.

Boggs, Richard. *Hammaming in the Sham: A Journey through the Turkish Baths of Damascus, Aleppo and Beyond*. Berkshire: Garnet Publishing, 2010.

Briggs, Martin S.. *Mahommedan Architecture in Egypt and Palestine: A Historical Study*. London: Oxford University Press, 1924.

Büyükdığan, İlter. *İkinci Murad Edirne Hamamlarında Alçı Mukarnas Bezeme*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.

Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı: Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2007.

Çetintaş, Sedat. *Türk Mimarı Anıtları Osmanlı Devri: Bursa'da İlk Eserler.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı-Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü, 1946.

Çetiner, Zuhal. *Davutpaşa Kışlası ve İstanbul Kışlaları İçindeki Yeri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Çeşmeli, İbrahim. *Antik Çağ'dan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.

Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture.* Vol 1. Oxford: Clarendon Press, 1932.

Dağdevirenzade Mustafa Şevket. *Dağdevirenzade Mustafa Şevket Bey'in Edirne Tarihi ve Balkan Savaşı Anıları.* haz. Ratip Kazancıgil-Nilüfer Gökçe. Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları, 2005.

Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe-Ansiklopedik Lügat.* Ankara: Doğuş Matbaası, 1962.

Doktor Hüseyin Remzî. *Lügat-i Remzî.* haz. Ali Birinci. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Düstûr. Tertib 1, Cilt 1. Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1289.

Edirne Ahval Gazetesi. "Kapalı Cezaevi Boşaltılacak" (29 Ocak 2023), 1. https://www.edirneahval.com

Edirne Gazetesi. "Kapalı Cezaevi Boşaltılıp, Restorasyon Çalışması Yapılacak" (28 Ocak 2023), 1. https://www.edirnegazetesi.com.tr

Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1241-1242). İSAM Kadı Sicilleri Kataloğu, No. 4960/342.

Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1244-1247). İSAM Kadı Sicilleri Kataloğu, No. 4970/352.

Edirne Şer'iye Sicil Defteri (1252-1255). İSAM Kadı Sicilleri Kataloğu, No. 4979/361.

Edirne Vilâyet Sâlnâmesi H.1319-M.1901. çev: Ratip Kazancıgil vd. İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2. Basım, 2014.

Erken, Sabih. "Edirne Hamamları". *Vakıflar Dergisi* 10 (1973), 403-419.

Ettinghausen, Richard et al. *Islamic Art and Architecture 650–1250*. New Haven: Yale University Press, 2001.

Evliyâ Çelebi, Derviş Mehemmed Zıllî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Robert Dankoff vd. 1 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Eyice, Semavi. "Türk Hamamları ve Bayezid Hamamı". *Türk Yurdu* 244 (1955), 849-855.

Eyice, Semavi. "Hamamlar". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. ed. Nuri Akbayar vd. 3/537-542. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.

Eyice, Semavi. "Hamam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15/402-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

GEEAYK, Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu. 1978/10370 (14 Mayıs 1978).

Glück, Heinrich. *Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels*. Wien: Verlag von Halm und Goldmann, 1921.

Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art.* New Haven: Yale University Press, 1978.

Goodwin, Godfrey. *A History of Ottoman Architecture*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1971.

Gökbilgin, M. Tayyib. *Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîs-ül Müsâmirîn*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1964.

Gökbilgin, M. Tayyib. *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar Mülkler Mukataalar*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1952.

Haskan, Mehmet Mermi. *İstanbul Hamamları*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, 1995.

Helmuth von Moltke. *Daru'l-hilafetü'l-aliye ve Civarı Haritasıdır.* İstanbul: Mekteb-i Fünun-ı Harbiye, 1268/1851-1852. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No. Hrt_000041, Hrt_000483, Hrt_000487,

Hillenbrand, Robert. *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning.* New York: Columbia University Press, 1994.

Hüseyin Cemal. *Yeni Harb Başımıza Tekrar Gelenler: Edirne Harbi Muhasarası, Esâret ve Esbâb-ı Felâket*. haz. Aziz Korkmaz. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Kanar, Mehmet. *Büyük Sözlük: Türkçe-Farsça*. İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998.

Kazancıgil, Ratip. *Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi 1300-1994.* Edirne: Edirne Valiliği Yayınları, 1999.

Karabekir, Kâzım. *Edirne Hatıraları.* haz. Ziver Öktem. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Kuban, Doğan. "Edirne'de Bazı İkinci Murat Çağı Hamamları Mukarnas Bezemeleri Üzerine Notlar". *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan.* 447-459. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Mahmûd Şevket. *Osmanlı Teşkîlât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi: Osmanlı Ordusunun Bidâyet-i Teessüsünden Zamânımıza Kadar*. çev. Nurettin Tursan-Semiha Tursan. 2 Cilt. Ankara: Kara Kuvvetleri Komutanlığı Ankara Basımevi, 1983.

Mevsim, Hüseyin. *Bulgar Gözüyle Edirne.* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Meriç, Rıfkı Melül. *Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında.* İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları-Melisa Matbaacılık, 2013.

İbrahim, Muhammed. "Histoire des Seljoucides du Kermân". *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides*. Par. M. Th. Houtsma. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1886.

Noyan, Abdülkadir. *Son Harplerde Salgın Hastalıklarla Savaşlarım.* Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1956.

Onur, Oral. *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler.* Edirne: Edirne Eski Eserler Koruma Derneği-Yenilik Basımevi, 1972.

Önge, Yılmaz. "Konya Sâhib Atâ Hankâhı". *Suut Kemal Yetkin'e Armağan*. 281-292. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1984.

Önge, Yılmaz. *Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları.* Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995.

Öz, Tahsin. "Mimar Mehmet Ağa ve Risalei Mimariye III". *Arkitekt* 143-144 (1943), 276-282.

Peremeci, Osman Nuri. *Edirne Tarihi*. İstanbul: Edirne ve Yöresi Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1940.

Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Hamamı 1956, 1967, 1993 ve 1997 Hava Fotoğrafları. Edirne*:* Edirne Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Arşivi.

Piyâde Kışla-i Hümâyûnu Camisi Kazısı 2019 Hava Fotoğrafları. Edirne: Edirne Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Arşivi.

Sibley, Magda-Jackson, Iain. "The Architecture of Islamic Public Baths of North Africa and the Middle East: An Analysis of Their Internal Spatial Configurations". *Architectural Research Quarterly* 16/2 (2012), 155-170.

Sayger, C.-Desarnod, *A.. Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de sa majesté l'empereur Nicolas 1er en 1829 et 1830.* Paris: Chez Engelmann & Cie, 1830.

Şemseddin Sami. *Kamûs-ı Türkî.* haz. Ahmed Cevdet. Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317/1899.

TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. "Edirne Milletvekili Fethi Erimçağ'ın Yeni Cezaevi için işgal edilen Numune ve Yahşifakıh çiftliklerindeki çiftçilerin toprak ihtiyacı hakkındaki sorusuna Adalet Bakanı Fuad Sirmen ve Tarım Bakanı Cavid Oral'ın sözlü cevapları". *Tutanak Dergisi* Dönem 8, Cilt. 13, Birleşim 4 (1948), 57-62. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c013/tbmm08013004.pdf

TKGM, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü. *Parsel Sorgu Uygulaması*. Erişim 13 Aralık 2023. https://parselsorgu.tkgm.gov.tr

Tosyavizade Rifat Osman. *Edirne Rehnüması: Edirne Şehir Klavuzu*. haz. Ratıp Kazancıgil. Edirne: Edirne Valiliği Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Sanatı.* İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 1948.

Ünkazan, Servet. *Edirne ve Çevresinde Osmanlı Dönemi Askeri Mimari.* Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Ünver, Süheyl. "Türk Hamamı". *Belleten* 37/145 (1973), 87-94.

Yılancı, Adem. *Edirne'deki Osmanlı Dönemi Hamamları.* Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Yüksel, İ. Aydın. *Osmanlı Mimârîsinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520).* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

The Craft of Dyers in the Medieval Islamic Mediterranean (9th–15th Centuries)

Ortaçağ İslâm Akdenizi'nde Boyacılık Zanaatı (9.–15. Yüzyıllar)

Sercan AKİNİZ
Dr.
Independent Researcher
Bağımsız Araştırmacı
Eskişehir | Türkiye
sercanakiniz@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5288-8804

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 01.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 30.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Akiniz, Sercan. "The Craft of Dyers in the Medieval Islamic Mediterranean (9th–15th Centuries)". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 75-104. https://doi.org/10.14395/hid.1630983.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Craft of Dyers in the Medieval Islamic Mediterranean (9th–15th Centuries)*

Abstract

The medieval Islamic Mediterranean was a significant hub for textile dyeing, not only due to its technical achievements but also because of its economic and commercial networks that played a defining role across the region and beyond. Compared to their European counterparts, Islamic states historically had broader access to dyestuffs, positioning themselves as key nodes in both production and interregional dyeing networks. Historical sources indicate that dyeing was a widespread economic activity throughout the Islamic world, from Egypt to al-Andalus, from the Maghreb to Anatolia. This study examines dyeing centers in the medieval Islamic Mediterranean, the organizational structures of dyers, their economic and social status, and the legal frameworks regulating their profession. By integrating historical records, legal documents, futuwwa manuals, waqf deeds, and archaeological findings, this research provides a comprehensive analysis of the role of the dyeing industry in medieval Islamic societies. The primary research question of this study is how the dyeing profession was positioned within the socio-economic framework of medieval Islamic societies and how its operational mechanisms were structured. Furthermore, it evaluates the relationship between dyers and governing authorities, as well as the legal and institutional mechanisms that regulated their activities. Previous studies have predominantly focused on specific textile centers, the procurement of dyestuffs, or the technical aspects of dye production. However, there is a notable gap in the literature regarding the institutional, legal, and socio-economic regulations governing the dyeing craft. By examining the position of dyers within medieval Islamic craft organizations and the legal frameworks shaping their profession, this study aims to address this gap. Synthesizing legal texts with historical narratives and archaeological findings, it offers a holistic perspective on the historical development of the dyeing industry and its impact on Islamic economies. Methodologically, this research utilizes a range of primary sources, including legal treatises, travelogues, and historical and geographical accounts, alongside secondary studies. Legal sources provide valuable insights into regulations imposed on dyers, covering taxation, occupational oversight, and commercial disputes. Historical chronicles and travel narratives offer extensive descriptions of the geographical distribution and economic significance of dyeing centers. Waqfiyya archives present evidence regarding the locations of dye workshops and their contributions to local economies, while archaeological findings confirm the material evidence of dye production and practices. The integration of these diverse sources facilitates a multidisciplinary approach that combines historical, legal, and archaeological perspectives. This study demonstrates that the dyeing profession was deeply embedded in the economic and social fabric of medieval Islamic societies. It highlights the professional organization of dyers within different communities, ranging from futuwwa and Ahi brotherhoods to the later development of guilds. Futuwwa manuals emphasize the ethical and spiritual dimensions of the craft, identifying legendary figures as patrons of dyers. Additionally, Islamic legal sources underscore the regulatory role of the ḥisbah institution in overseeing the dyeing profession. Muḥtasibs were responsible for monitoring dye quality, ensuring compliance with professional standards, and preventing fraudulent practices. In this context, ḥisbah treatises and ihtisab laws are examined to delineate the professional obligations of dyers. Another key finding of this study challenges the prevailing notion that dyeing was an exclusively Jewish profession. This widely accepted perspective is critically analyzed, and the study establishes that dyeing was not confined to any particular religious or ethnic group. The research underscores the significant role of Muslim dyers and emphasizes that assessments of the profession must consider regional and demographic variations. In conclusion, this study directly addresses the dyeing craft, which has often remained overshadowed within medieval textile studies. By integrating historical, geographical, legal, and archaeological sources, it provides a broad evaluation that extends from the placement of dye workshops to professional regulations, quality control mechanisms, and consumer protection measures. The findings highlight that the dyeing industry did not develop arbitrarily but rather within the framework of specific legal and social regulations, demonstrating its multicultural and dynamic nature.

Keywords: Medieval History, Islamic History and Civilization, Islamic Law, Hisba, Textile, Fabric Dyer, Dyehouse, Craftmanship.

Ortaçağ İslâm Akdenizi'nde Boyacılık Zanaatı (9.–15. Yüzyıllar)**

Öz

Ortaçağ Akdeniz'inde İslâm dünyası, sadece teknik başarılarıyla değil, aynı zamanda bölge genelinde ve ötesinde belirleyici bir rol oynayan ekonomik ve ticari ağları sayesinde de tekstil boyamacılığı için önemli bir

* This article is based on the author's PhD dissertation entitled "Colours of the Medieval Mediterranean (Historical Process of Production and Use of Dyestuffs)", completed under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Zeynep Güngör at the Mediterranean Civilisations Research Institute of Akdeniz University.

** Bu makale Akdeniz Üniversitesi Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü'nde Doç. Dr. Zeynep Güngör danışmanlığında tamamlanan "Ortaçağ Akdeniz'inin Renkleri (Boyarmaddelerin Üretimi ve Kullanımının Tarihi Süreci)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

merkezdi. Avrupalı muadilleriyle karşılaştırıldığında, İslam devletleri tarihsel olarak boyarmaddelere daha geniş erişim olanaklarına sahipti ve bu sayede hem üretim hem de bölgesel ve bölgeler arası boyama ağlarında kilit düğümler hâline gelmişlerdir. Tarihî kaynaklar, boyacılığın Mısır'dan Endülüs'e, Mağrip'ten Anadolu'ya kadar tüm İslam dünyasında yaygın bir ekonomik faaliyet olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, Ortaçağ Akdeniz İslâm coğrafyasında öne çıkan boyama merkezlerini, boyacıların örgütsel yapılarını, ekonomik ve sosyal statülerini ve mesleklerini düzenleyen yasal çerçeveleri incelemektedir. Tarihî kayıtlar, hukukî belgeler, fütüvvetnameler, vakfiye kayıtları ve arkeolojik bulguların bütünleştirilmesiyle bu araştırma, boyacılık endüstrisinin Ortaçağ Akdeniz İslam toplumlarındaki rolüne dair kapsamlı bir analiz sunmaktadır.

Bu çalışmanın temel araştırma sorusu, boyacılık mesleğinin Ortaçağ Akdeniz İslam toplumlarının sosyo-ekonomik yapısı içinde nasıl konumlandığını ve işleyiş mekanizmalarının nasıl yapılandığını anlamaktır. Ayrıca, boyacıların yönetsel otoritelerle olan ilişkileri ile meslekî faaliyetlerini düzenleyen yasal ve kurumsal mekanizmaları da değerlendirmektedir.

Önceki çalışmalar büyük ölçüde belirli tekstil merkezlerine, boyarmadde teminine veya boyama tekniklerinin teknik yönlerine odaklanmıştır. Oysa literatürde, boyacılık zanaatını düzenleyen kurumsal, hukuki ve sosyo-ekonomik düzenlemeler konusunda belirgin bir boşluk bulunmaktadır. Bu çalışma, boyacıların Ortaçağ İslam zanaat örgütleri içindeki konumlarını ve mesleklerini şekillendiren hukuki çerçeveleri inceleyerek söz konusu boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Hukukî metinleri tarihî anlatılar ve arkeolojik bulgularla birleştiren bu çalışma, boyacılık endüstrisinin tarihsel gelişimine ve İslam ekonomileri üzerindeki etkisine dair bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır.

Yöntemsel olarak bu araştırma, hukukî risaleler, seyahatnameler ve tarihî ve coğrafî kaynaklar gibi birincil kaynakların yanı sıra ikincil literatürü de kullanmaktadır.

Hukukî kaynaklar, boyacılara yönelik vergilendirme, meslekî denetim ve ticari uyuşmazlıklar gibi düzenlemelere dair önemli bilgiler sunmaktadır. Tarihî kronikler ve seyahat anlatıları, boyama merkezlerinin coğrafi dağılımı ve ekonomik önemi hakkında kapsamlı betimlemeler sunar. Vakfiye kayıtları, boya atölyelerinin konumlarına ve yerel ekonomilere katkılarına dair kanıtlar sunarken; arkeolojik bulgular, boyama üretiminin ve uygulamalarının maddi kanıtlarını teyit etmektedir. Bu çeşitli kaynakların bütünleştirilmesi, tarihî, hukukî ve arkeolojik bakış açılarını birleştiren çok disiplinli bir yaklaşımı mümkün kılmaktadır.

Bu çalışma, boyacılık mesleğinin Ortaçağ İslam toplumlarının ekonomik ve sosyal dokusuna derinlemesine yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Farklı topluluklar içinde boyacıların fütüvvet ve Ahi kardeşliklerinden loncaların sonraki gelişimine kadar olan profesyonel örgütlenmelerini vurgular. Fütüvvetnameler, zanaatın etik ve manevi boyutlarını öne çıkararak efsanevi figürleri boyacıların manevi koruyucuları olarak tanımlar. Buna ek olarak, İslam hukuk kaynakları, boyacılık mesleğini denetleyen hisbe kurumunun düzenleyici rolünü vurgular. Muḥtesipler, boya kalitesini denetlemekten, meslekî standartlara uyumu sağlamaktan ve hileli uygulamaları önlemekten sorumluydu. Bu bağlamda, hisbe risaleleri ve ihtisap kanunları, boyacıların meslekî yükümlülüklerini belirlemek amacıyla incelenmektedir. Çalışmanın bir diğer önemli bulgusu, boyacılığın yalnızca Yahudilere özgü bir meslek olduğu yönündeki yaygın görüşe meydan okumaktadır. Bu yaygın kabul eleştirel bir şekilde analiz edilmekte; boyacılığın herhangi bir dinî ya da etnik grupla sınırlı olmadığı ortaya konmaktadır. Araştırma, Müslüman boyacıların önemli rolünü vurgulamakta ve bu mesleğe dair değerlendirmelerin bölgesel ve demografik farklılıkları da hesaba katması gerektiğini savunmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma Ortaçağ tekstil araştırmalarında sıklıkla gölgede kalan boyacılık zanaatını doğrudan ele almaktadır. Tarihî, coğrafî, hukukî ve arkeolojik kaynakları bütünleştirerek, boya atölyelerinin konumlandırılmasından meslekî düzenlemelere, kalite kontrol mekanizmalarından tüketici haklarının korunmasına kadar uzanan geniş kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır. Elde edilen bulgular, boyacılık endüstrisinin rastgele değil, belirli hukuki ve sosyal düzenlemeler çerçevesinde geliştiğini ve çok kültürlü, dinamik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ Tarihi, İslam Tarihi ve Uygarlığı, İslam Hukuku, Hisbe, Tekstil, Kumaş Boyacısı, Boyahane, Zanaatkârlık.

Introduction

The dyeing craft played a fundamental role in the economic, social, and legal structures of the medieval Islamic Mediterranean. As a significant component of the textile industry, dyeing was not merely a technical process but a regulated craft operating within institutional, legal, and market frameworks. In Islamic cities, dyehouses functioned as specialized production centers where dyers were integrated into craft guilds, subjected to legal oversight, and deeply embedded in commercial networks. However, despite the established importance of the textile

industry in the medieval Islamic economy, the institutional and socio-economic dimensions of the dyeing craft have remained largely underexplored in historical research. Existing studies have primarily focused on textile production, manufactured goods, and the procurement of dyestuffs, while limited attention has been given to the structural organization of dyers, their roles within craft guilds, and their legal status and challenges in Islamic societies.

The academic literature on dyeing in the medieval Islamic world has generally approached the subject within the broader context of the textile industry, with particular emphasis on the technical aspects of dye production, dyestuffs and their supply chains, as well as textile production techniques and their economic impact.[1]

However, a significant gap remains in the study of dyeing as an organized and regulated craft in medieval Islamic societies. This study addresses this gap by offering a comprehensive analysis of the dyeing profession as an organized and regulated craft in the medieval Islamic Mediterranean. It examines the structure of dyeing guilds, the regulation of production, and the legal frameworks that shaped the profession's development. It argues that dyeing was not an isolated technical activity, but a structured field embedded in economic, legal, and social systems. Additionally, the study also challenges the widely held assumption that dyeing was a profession monopolized by Jewish craftsmen, showing instead that Muslim dyers were significantly involved across regions and that the craft's demographic composition was more diverse and context-dependent than previously assumed.

Methodologically, this research adopts a multidisciplinary approach, incorporating historical sources, Islamic legal texts, ḥisbah tracts, futuwwa manuals, waqf records, travelogues, and archaeological evidence to reconstruct the historical development of the dyeing craft. Legal texts provide insights into market regulations, pricing policies, and occupational oversight mechanisms, while waqfiyya archives document the presence of dyehouses and their integration into urban economies. Historical narratives describe dyeing centers, production techniques, and the social status of dyers, offering valuable information on the broader context of the craft. By synthesizing these diverse sources, this study aims to clarify the economic, legal, and social dimensions of the dyeing craft in medieval Islamic civilization.

Ultimately, this research sheds light on the institutional, regulatory, and economic mechanisms that governed the dyeing craft, highlighting the significance of a craft that has often been overlooked within the broader context of medieval Islamic Mediterranean textile production. Through a detailed examination of both primary sources and relevant scholarly works, this study seeks to offer a comprehensive and original contribution to the understanding of craftsmen's organization, the intersection of law and economy, and the regulation of dyeing as a structured craft.

[1] Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, trans. Bahriye Üçok (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972); Emre Dölen, *Tekstil Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992); Zahide İmer, "Türklerin Dokuma Sanatında Boyacılık", *Erdem* 10/29 (1999), 331-354; Abdulhalik Bakır, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Dokuma Sanayi", *Belleten* 64/241 (2000), 749-826; Abdulhalik Bakır, *Tekstil Sanayi Giyim-Kuşam ve Moda* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2005); Zeynep Güngör, *XI-XII. Yüzyıllarda Doğu Akdeniz'de Ticaret* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2014), 120-122; Ahmet Nurullah Özdal, *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2016); Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017); Ahmet Nurullah Özdal, *Ortaçağ İslam Dünyasında Ekonomik Ekosistem* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019); Halil İnalcık, *Türkiye Tekstil Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021); Zeki Tez, *Renk, Pigment ve Boyarmaddelerin Kültürel Tarihi* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2023).

1. An Overview of Major Dyeing Centers in the Islamic Mediterranean

The medieval Islamic Mediterranean demonstrated remarkable advancements in the art of dyeing, both in terms of technical mastery and the development of commercial networks, playing a pivotal role in the production and consumption networks of the Mediterranean and beyond. Compared to the Byzantine Empire and the Italian city-states, medieval Islamic states held a more privileged position in accessing dyeing materials. The Islamic territories stood out as both production centers and key nodes in the trade networks for many dyestuffs used in fabric dyeing. In this context, dyes produced in Egypt, in particular, enjoyed a distinguished reputation in the medieval Mediterranean world.[2]

Dyeing became a significant industry in various cities of the Islamic Mediterranean, shaped by the contributions of both Muslim and non-Muslim communities. In cities such as Baghdād, Basra, and Kūfa, it is known that non-Muslim dyers operated alongside their Muslim counterparts. In this context, while records concerning taxes on dyers are limited, the available information primarily relates to the jizya collected from non-Muslims living in these cities. Although no specific references exist regarding additional taxes paid by Muslim dyers, Abū Yūsuf's observations on the jizya system are particularly valuable. According to Abū Yūsuf, artisans such as tailors, dyers, shoemakers, and saddlers were required to pay an annual jizya of 12 dirhams. These taxes were collected by governors and later transferred to the bayt al-mal.[3] Muslim dyers were obligated to pay zakat on the dyestuffs stored in their workshops, even if these materials remained unused, as their value was considered to increase over time. However, they were exempt from paying zakat on the tools and equipment employed in their craft.[4]

In addition to cities such as Baghdād, Kūfa, and Basra, dye houses were also known to operate in Latakia and Baniyas, even during the Crusades. In Latakia, Jewish dyers resided in separate quarters from Muslims.[5] Similarly, under Crusader rule in Jerusalem, Jewish dyers were granted the right to engage in dyeing activities in exchange for an annual fee.[6] In the Near East, Muslims and Jews cooperated in many fields of production, with Jewish artisans often playing a prominent role in the dyeing industry.[7] Historically, Jewish communities, known for their strong artisan traditions and involvement in trade, held a significant position in professions requiring expertise, such as dyeing. This occupation became an essential sector within the social structure of Jewish communities and allowed them to play a key role in the dyeing industry through their active participation in commercial networks.[8] Nevertheless, while Jewish artisans had a notable presence in the dyeing industry of Near Eastern Islamic cities, they did not possess sufficient demographic weight to influence broader socio-economic dynamics. It is essential to emphasize, however, that dyeing was not an occupation exclusive to Jews. Within the medieval Islamic Mediterranean, the dyeing industry was shaped significantly by the skill and contributions of Muslim artisans as well. In cities like Baghdād, Basra, and Kūfa, Muslim dyers

[2] Muhammed b. Ahmed Mukaddesî, *Ahsenu't-takâsîm*, trans. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 223.
[3] Ya'kūb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l- Harâç*, trans. Ali Özek (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 197.
[4] ʿAlī ibn Sulaymān Mardāwī, *al-Inṣāf fī maʿrifat al-rājiḥ min al-khilāf*, ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī-ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū (Cairo: Hajar, 1995), 7/57.
[5] Claude Cahen, *La Syrie du Nord A L'époque Des Croısades Et La Prıncıpauté Franque D'antıoche* (Paris: Paul Geuthner, 1940), 187, 475.
[6] Tudelalı Benjamin, *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia İslâm Dünyası Gözlemleri*, trans. Nuh Arslantaş (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 49.
[7] Wilhem Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi I*, trans. Enver Ziya Karal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 195.
[8] For information on fabric dyeing among Jews; see. Nuh Arslantaş, *İslam Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler Abbasiler ve Fatımiler Dönemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 227-233.

were known to be actively involved in the trade, which was regarded as both a widespread and respected profession among Muslim craftsmen. While the contributions of Jewish artisans to the dyeing industry were undoubtedly substantial, the involvement of Muslim dyers highlights the multicultural nature of production and trade networks in the medieval Islamic Mediterranean, as well as the absence of religious or ethnic restrictions on professions.[9] Benjamin of Tudela mentions that Jewish dyers operated in Jerusalem, Lydda, Bethlehem, and Jaffa, where dyeing activities were prominent.[10] Similarly, Maqdisī notes that the majority of dyers in Syria were Jewish.[11] However, these observations do not suggest that dyeing was monopolized by Jews. In both Andalus and the Islamic states of the Near East, there is no evidence of religious or ethnic restrictions imposed on the dyeing profession. In this context, S.D. Goitein, known for his extensive work on Jewish communities in the Mediterranean, highlights that Muslim dyers, tanners, glassmakers and pharmacists often worked alongside their Jewish counterparts, emphasizing that no trade or profession was restricted to a specific community.[12]

Among the aforementioned cities, Baghdād was home to a street named after its community of dyers, known as the "Street of the Dyers (شارع الصباغين)" where many dyers operated together. While recounting the events of the years 1163–1164, Ibn al-Athīr mentions a fire that broke out on both sides of the area extending to the Street of the Dyers in Baghdād. However, the extent of the damage to the dyers' workshops during this fire and the subsequent recovery process remains unknown. Despite this incident, historical records indicate that the dyeing industry continued to thrive in Baghdād throughout the medieval period.[13] Moreover, in Aleppo, there was also a separate market dedicated to dyers, and dyeing, as one of the city's major industries, maintained its prominence during the Mamlūk period after the Ayyubid era.[14] The dyehouse in Aleppo was located in the al-Hashabiya neighborhood, near the cemetery of the Al-Hashab family and in the vicinity of the school of Ibn al-Sāhib. It is also noted that an olive oil workshop was first established near the dyehouse, followed by a bakery.[15]

In Islamic states, dyers were able to establish their workshops either by purchasing shops according to the scale of their capital or by renting state-owned shops to conduct their activities. During the reign of Salah al-Dīn, properties and lands referred to as riba and ahkar were prominent. In Cairo, as well as state-owned shops, mills, and warehouses in Alexandria, represented properties classified as riba. These properties were often rented out to various craftsmen, including dyers, weavers, and perfumers. On the other hand, ahkar referred to plots of land and gardens leased to tenants. While some riba and ahkar properties dated back to the Fatimid period, others were newly established under Salah al-Dīn's administration. These properties were managed by appointed trustees (mutawallis), who oversaw their administration and collected rent on a monthly or annual basis.[16]

Another significant dyeing facility was located in Ramla, a city corroborated by both historical chronicles and archaeological findings. Ramla was founded by Sulaymān b. ʿAbd al-Malik, one

[9] Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, trans. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013), 130.
[10] Tudelalı Benjamin, *Ortaçag'da İki Yahudi Seyyahın Gözlemleri*, 46, 53, 57.
[11] Mukaddesî, *Ahsenü't-takâsîm*, 196.
[12] Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society I* (London: University of California Press, 1999), 101.
[13] İbnü'l Esîr, *el-Kamil Fi't-Tarih XI*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 242.
[14] Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press,1984), 33; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbi ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 296.
[15] Abū Dharr Ḥalabī, *Kunūz al-dhahab fī tārīkh halab*, ed. Shawqī Shaʾs-Fāliḥ Bakkūr (Aleppo: Dar al-Qalam, 1996), 1/427, 441.
[16] Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbi ve Devlet*, 274-275.

of the commanders of al-Walīd b. ʿAbd al-Malik. After selecting the location for the city, Sulayman initiated construction with a building known as Dār al-Ṣabbāghīn (House of the Dyers) and placed a cistern at its center. Following this, a mosque was also constructed in the city. After Sulaymān b. ʿAbd al-Malik's death, Dār al-Ṣabbāghīn was transferred to the heirs of Salih b. Ali b. ʿAbdallah b. al-Abbās.[17] Archaeological excavations in the city of Ramla, founded in the 8th century by Sulaymān b. ʿAbd al-Malik's, have uncovered the cistern associated with the dyeing facility mentioned by Balādhurī, as well as traces of red dye in the area.[18] On March 1, 1047, Nasir Khusraw visited Ramla and stayed for two days. In his account, he mentioned the White Mosque, the pools that supplied the city with water, and the production of colored marble for the city's marble industry. However, he made no reference to the renowned dyeing center, Dār al-Ṣabbāghīn. This omission raises the possibility that Dār al-Ṣabbāghīn may have been destroyed by the time of Nasir Khusraw's visit. This possibility is further supported by an inscription noted by Nasir Khusraw in his work. The inscription on the facade of the White Mosque stated: "On December 10, 1033, a great earthquake occurred here. Many buildings were destroyed, but no lives were lost."[19] The earthquake mentioned in the inscription recorded by Nasir Khusraw is also documented in historical earthquake catalogs. According to these records, the earthquake caused tremors that lasted for 40 days and resulted in the destruction of one-third of the city of Ramla.[20] This case illustrates that dyeing was not merely a commercial activity, but a foundational element in early Islamic urban planning, incorporated into the very design and infrastructure of newly established cities.

Another city where dye workshops have been identified through archaeological excavations is Jerash. The dye workshops in Jerash operated continuously from 696 CE until the major earthquake of 748 CE, according to excavation findings. It is believed that the dyes used in these workshops were vat dyes, as no evidence of furnaces was found. Traces of indigo and red alum dyes have been identified. Since vat dyes require alkali and low temperatures to dissolve, Umayyad-era dyers likely combined quicklime and water to create a suitable environment. Five dye workshops have been identified in the hippodrome of Jerash, and these findings highlight the city's role as a vibrant center of craftsmanship.[21]

During the Fatimid period in Egypt, state-owned textile workshops were established in cities such as Damietta and Tinnis. In Damietta, workshops were dedicated to the production of the Fatimids' white textiles, while in Tinnis, workshops specialized in producing colored and dyed

[17] Belâzurî, *Fütûhu'l Büldân*, trans. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 167; The Dār al-Ṣabbāghīn has been interpreted as the "House of the Dyers" by Philip Hitti; see Aḥmed ibn Yaḥyā Balādhurī, *Kitâb Futûh Al-Buldân*, trans. Philip Khuri Hitti (New Jersey: Gorgias Press, 2002), 220; Cengiz Kallek also highlights that in the city of Ramla, founded by Sulayman b. Abd al-Malik, a dyeing facility (Dār al-Ṣabbāghīn) was constructed for the production of luxury textiles, along with a cistern within its premises to support its operations; see Cengiz Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi II* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 144; Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Maramara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 286.
[18] Myriam Rosen Ayalon, "The First Century of Ramla", *Arabica, L'Oeuvre de Claude Cahen: Lectures Critiques* 43/1 (1996), 254-255; Oren Tal-Itamar Taxel, *Ramla (South) an Early Islamic Industrial Site and Remains of Previous Periods* (Tel Aviv: Emery and Yass Publications, 2008), 190; Gideon Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine* (New York: Oxford University Press, 2014), 170; *Myriam Rosen Ayalon, Islamic Art and Archaeology in Palestine* (New York: Routledge, 2016), 98.
[19] Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, trans. A. Naci Tokmak (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020), 42-43.
[20] D. H. Kallner Amiran, "A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine", *Israel Exploration Journal* 4/1 (1951), 227; the destruction of Ramla, and specifically the Dār al-Ṣabbāghīn (House of the Dyers), which is a focal point of this study, is believed to have been caused by the 1033 earthquake associated with the Jordan Valley fault. This earthquake has been cataloged with a magnitude of 7.3; see Iason Grigoratos et al., "An Updated Parametric Catalog of Historical Earthquakes around the Dead Sea Transform Fault Zone", *Journal of Seismology* 24/4 (2020), 823.
[21] Fanny Bessard, et.al., "Umayyad Dyers' Workshops of The Hippodrome of Jarash (Preliminary Report 2007)", *ADAJ* 52 (2008), 173-177.

fabrics.[22] However, following the Fatimid period, a document dated to the late 12th or early 13th century from the Ayyubid era indicates an attempt to establish a blue dyeing workshop in Damietta. It is recorded that a group of indigo dyers from Cairo was approached by an investor with a proposal to establish a dyeing workshop in Damietta, resulting in some of these Cairo-based dyers relocating to the city.[23] Another prominent center of dyeing in the medieval Islamic Mediterranean was Tinnis, renowned in the medieval period for its vibrantly colored garments. These garments were widely exported to various regions, showcasing the city's prominence in the textile trade.[24] Among the exported products of Tinnis, one particularly unique and expensive type of fabric stood out: the so-called "chameleon fabric." This luxurious textile, frequently mentioned in historical sources, exemplifies the high level of craftsmanship and innovation in Tinnis's textile production.

In medieval Egypt, a type of fabric known as "chameleon" (bukalemun) was produced, which was reputed to change its color depending on the time of day.[25] Although our study does not specifically focus on textile products, the chameleon fabric is discussed here due to its remarkable property of shifting colors based on the intensity and angle of light, as referenced in various historical sources. This unique fabric, whose fame extended across regions, appears in Islamic sources from the 9th to the 11th century. Our aim is to explore whether this color-changing feature was a result of specific dyes or dyeing techniques.

The earliest reference to chameleon fabric appears in Kitāb al-tabaṣṣur bi'l-tijāra, a treatise by Jāhiz. He describes the fabric as follows: "The chameleon fabric is a type of silk, adorned with green, red, and violet stripes, featuring the purest Rūmī Khusrawānī red. It is said to display various colors under the intensity of the sun and throughout the day. Its value is exceptionally high."[26] As observed, Jāḥiẓ reports the fabric's properties as part of popular belief rather than verified fact. Another detailed description of this fabric is found in Kitāb al-masālik wa'l-mamālik by Iṣṭakhrī, where he writes: "At a certain time of the year, an animal emerges from the sea near Shantarīn (Santarem). This animal rubs against the coastal rocks, leaving behind its soft, golden fur, which is gathered and woven into fabric. The fabric is dyed in different colors and crafted into garments that only Umayyad rulers were permitted to wear. These garments could only be transported secretly to other regions. Due to their beauty and rarity, the price of these garments could reach as high as 1,000 dinars."[27]

Similarly, Maqdīsī, in Aḥsan al-taqāsīm, mentions chameleon fabric in the section on strange things in the Andalusian region. He states: "This region has many fascinating things, one of which is the chameleon. It lives on rocks by the sea and sheds its soft, golden fur there. The fur is highly valuable and continuously sought after. This fur is collected and made into garments that change color throughout the day. The sultan has prohibited the export of this fur to other countries, except for those smuggled out illegally. A garment made from this fur can cost around

[22] Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 69.
[23] Goitein, *A Mediterranean Society I*, 366.
[24] Mukaddesî, *Ahsenü't-Takâsîm*, 222.
[25] Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972), 33; Abdülhalik Bakır, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Dokuma Sanayi", *Belleten* 64/241 (2000), 785-786.
[26] Mahfuz Söylemez, "Cahız'ın Et-Tebessur Bi't-Ticare Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 316; For the economic geography analysis of the mentioned work of Jāhiz in the Abbasid World; see. Muhammet Yurtseven, "Abbâsî Dönemi İktisat Coğrafyası ve İslam İktisat Düşüncesine Mekânsal Bir Yaklaşım: Câhiz'in er-Tebassur bi't-Ticâra İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23 (2024), 264-290.
[27] İstahri, *Ülkelerin Yolları*, trans. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2020), 45.

10,000 dinars."[28] Finally, Nasir Khusraw's Safarnāma provides additional insights into the chameleon fabric in relation to the famous textile center of Tinnis in medieval Egypt. He writes: "In the city of Tinnis, they weave chameleon fabrics, which are found nowhere else in the world. These fabrics appear in different colors at different times of the day. They are taken from Tinnis to the east and west. I have heard that the Byzantine emperor sent envoys to the Egyptian sultan, offering to exchange a hundred cities from his kingdom for Tinnis, but the sultan refused. The reason for his refusal was none other than the production of silk and these iridescent fabrics."[29] As seen in these accounts, the chameleon fabric occupied a unique place in medieval textile production, both for its extraordinary properties and its association with exclusivity and luxury. These accounts underscore how dyeing, beyond its technical and economic aspects, was embedded in medieval perceptions of rarity, political symbolism, and transregional prestige.

According to the sources we have presented regarding chameleon (bukalemun/abū kalāmūn) fabric, its uniqueness stemmed from two primary features: its production from the fur or skin of an animal collected seasonally from specific rocky areas and its ability to change color depending on the intensity of light. As the sources indicate, the production methods for al-buqalemon fabric were kept as a closely guarded secret, and its manufacture was limited to regions such as al-Andalus and Egypt, with its use reserved exclusively for caliphs. The color-changing property of chameleon fabric raises questions about the dyes used in its production. If we consider that the effect could have been influenced by the application of dyes, it is worth noting that modern thermochromic dyes—capable of changing color in response to heat or light—were far beyond the technological capabilities of the medieval period. Therefore, the al-buqalemon fabric described in the sources is likely to correspond to the iridescent textiles known as ὑποκάλαμον (hypocalamon), which were imported by the Byzantines from Egypt.[30] The exaggerated prices mentioned in historical accounts, such as the claim that the Byzantine Emperor offered to trade one hundred cities in exchange for Tinnis, likely served to create an aura of exclusivity around chameleon fabric and increase its desirability. This deliberate mystique may have been part of a broader marketing strategy, as the spread of rumors surrounding the fabric would have naturally fueled public curiosity and demand. As Özdal explains in his work, merchants in the medieval period often employed intermediaries such as dellâl (criers) and münâdî to advertise and promote their goods. These individuals were known to collaborate with merchants to publicize products in an authoritative and convincing manner.[31] It is plausible, therefore, that the legendary reputation of chameleon fabric was perpetuated through such marketing techniques. The medieval authors who recorded these stories may have heard and documented the rumors, which were themselves part of an intentional strategy to elevate the perceived value of the fabric and secure higher prices in the market.

In addition to Tinnis, the region of al-Andalus gained fame for its chameleon fabric, as well as its expertise in dyeing other textiles. The Andalusian cities of Granada and Baza, in particular, were famous for producing garments made from summer and winter wool and for their vibrant dyeing

[28] Mukaddesî, *Ahsenü't-Takâsîm*, 253-254; For the translation by Ramazan Şeşen, see. Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim*, trans. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022), 185.
[29] Nasır-ı Husrev, *Sefername*, trans. Abdülvehap Tarzi (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967), 78; In A. Naci Tokmak's translation, the term "Abū Ḳalamūn" is not explicitly mentioned. Instead, it is translated as 'gold-embroidered silk fabric."; see. Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, A. Naci Tokmak, 70.
[30] Maurice Lombard, *İslâm Medeniyetinin Altın Çağı*, trans. Nezih Uzel (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 262; A. J. W. Huisman, "Abû Kalamûn", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb et al. (Leiden: Brill, 1986), 1/131.
[31] Özdal, *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar*, 330.

techniques.[32] Archaeological excavations in Granada have uncovered two dyeing facilities: one located in the Alhambra Palace area and the other near the Darro River. These areas were historically referred to as the Dyers' Quarter (al-Ṣabbāghīn) and the Tanners' Quarter (al-Dabbāghīn).[33] Despite the smoke and unpleasant odors produced by the dyeing activities, which might have disturbed the surrounding areas, their location in the city center suggests that the dyers' need for access to water took precedence.[34] Dyers, by the nature of their profession, preferred to be located near water sources; however, this sometimes led to significant damage. For example, the dyers' workshops in the alcázar (palace) district of Córdoba were flooded in 1008 due to the overflowing of the Guadalquivir River, as they were located near the riverbanks. This incident demonstrates both the advantages of being close to water sources such as rivers and the risks that such locations can entail.[35]

As Muslim rule in al-Andalus began to decline, many skilled artisans from cities such as Seville, Granada, and Cordoba were forced to migrate to Fez. This transfer of artisanal knowledge illustrates how Fez inherited and preserved the dyeing expertise of al-Andalus, reinforcing its position as a major textile center in the post-Andalusian Islamic Mediterranean. Fez provided an ideal working environment for these migrant dyers, offering easy access to the water sources essential for dyeing processes. Leo Africanus notes that the dyeing workshops in Fez were situated along the riverbanks and were supported by fountains and cisterns designed for the dyers.[36] In the social structure of the Maghreb, dyers were generally considered part of the middle class. According to Ibn Abī Zarʿ, an important historical source on the history of Morocco, the city of Fez housed 116 dyeing workshops.[37] This highlights Fez's significance as a center for textile dyeing and production during the medieval period.

The perception that dyeing was a profession monopolized by Jews during the Middle Ages requires reconsideration, taking into account regional and demographic variations. In this context, the case of dyers in Anatolia holds particular significance for challenging this generalization and providing a more nuanced understanding. In the construction of a new city or the settlement and urban planning of an existing city, dyehouses frequently played a significant role as one of the fundamental economic enterprises.[38]

During our research, waqfiyyas and studies conducted on these documents have been instrumental in identifying dyers and dyehouses from the Seljuk, Anatolian Beyliks, and Ottoman periods. The Altun-aba Waqfiyya is one such example. Upon examining the Altun-aba Waqfiyya, it becomes evident that, although it is not possible to generalize about all dyers in Anatolia, some were indeed affluent individuals. One such figure is Hoca Yusuf b. Salim, a dyer from Konya. According to the waqfiyya, Hoca Yusuf was among the wealthier dyers, as he financed

[32] Aḥmad ibn Muḥammad Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb fī dhikr wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb*, trans. P. Gayangos et al. (London: Allenn &Company, 1840), 93.
[33] Alberto García Porras, "From Stones to Clay Bowls. Visual Arts of the City's Islamic Past", *A Companion to Islamic Granada*, ed. Bárbara Boloix-Gallardo (Leiden: Brill, 2022), 52.
[34] Adela Fábregas García, "The Economic Sources and Resources of Islamic Granada (2nd–9th/8th–15th Centuries)", *A Companion to Islamic Granada*, ed. Bárbara Boloix-Gallardo (Leiden: Brill, 2022), 271.
[35] Eduardo Manzano Moreno, *The Court of the Caliphate of al-Andalus*, trans. Jeremy Roe (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 383-384.
[36] Basim Musallam, "Müslüman Toplumun Düzeni", trans. Nuri Akbayar, *Cambridge Resimli İslâm Ülkeleri Tarihi*, ed. Francis Robinson (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 231.
[37] Ibn Abī Zarʿ Fāsī, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī akhbār mulūk al-maghrib wa-tārīkh madīnat Fās*, ed. A. W. Benmansour (Rabat: Dār al-Mansūr, 1972), 48.
[38] Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluşu ve İşleyiş Tarzına Âit Araştırmalar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 23/1-2 (1963), 239.

the construction of one of the four mosques mentioned in the document, built adjacent to the Altun-aba Madrasa.[39]

One of the Muslim dyers in Konya was Osman b. Veysel. It is understood from the Altun-aba Waqfiyya that Osman b. Veysel owned a dyeing shop in the inn located next to the Altun-aba Madrasa. The mentioned waqfiyya includes forty-three names, four of whom are Christians, while the others are Muslims. Among the mentioned Muslims, one whose profession is identified is Hasan the Dyer. Additionally, the name of the region's muḥtasib is Fahreddin Yunus b. Hasan of Konya.[40] The fourth dyer mentioned in the waqfiyya is Emir Biremuni of Konya.[41]

The existence of a dyehouse is documented in the records of the Seyid Harun Complex Waqf, one of the wealthiest waqfs in the Seydişehir region, which was an important area after Konya. The Waqfiyya's records date between 1439 and 1445, and a dyehouse located in Seydişehir is registered under this waqf. What distinguishes this waqfiyya from others is the measures taken to prevent the establishment of additional dyehouses, tanneries, and bakeries in the city, ensuring that the waqf's revenues would not decrease. According to the Seyid Harun Complex Waqfiyya, there was only one dyehouse registered to the waqf in Seydişehir, and this dyehouse generated an income of 360 akça (silver coin) for the waqf.[42]

Another waqfiyya where traces of dyers can be found is the Melek Hatun Waqfiyya, dated 1385. Among the properties endowed in the Melek Hatun Waqfiyya, we learn that the possessions of Sinan the Dyer in Larende (Karaman) were also included.[43]

Another dyeing center in Anatolia was the city of Kayseri, where one of the city gates was named "Dyers' Gate". This suggests that many workshops in the area were either dyehouses or that dyers constituted the dominant professional group.[44] One such dyehouse was registered under the Waqf of Hoca Ahmed b. Abdurrahman, dated 1477.[45]

During the Sultanate of Rum period and later under the Ottomans, dyehouses operated in Konya, Sivas, and Kırşehir, where both fabric dyeing and dye production were carried out.[46] In

[39] İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, ed. M. Ali Orak-Ali Bektaş (Konya: s.n., 2007), 147; Konyalı noted that Osman Turan, in his facsimile of the waqfiyya, referred to Hoca Yusuf the Dyer as Hoca Yusuf the Jeweler. However, Konyalı argued that the presence of a yarn market and the Iplikçi Mosque in the area of the mosque made it more plausible for the region to require a dyer rather than a jeweler; see. Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, 306; The mosque commissioned by the aforementioned Hoca Yusuf the Dyer no longer has any remains existing today; see. Caner Arabacı, "Selçuklu Devri Konya Medreseleri", *Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya İlim ve Kültür*, ed. Caner Arabacı et al. (Konya: Konya Ticaret Odası, 2023), 3/176.

[40] Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, 310.

[41] Erdoğan Merçil, *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler* (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 186.

[42] Fahri Çoşkun, "888/1483 Tarihli Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri", *Vakıflar Dergisi* 33 (2010), 18, 86.

[43] İbrahim Hakkı Konyalı, "Bir Hüccet İki Vakfiye", *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 108; It can be stated that dyeing continued in Larende even after the Middle Ages. Indeed, in the 16th century, the mukataa of the dyehouse in Larende was recorded as 1,000 akça; see. M. Tayyip Gökbilgin, "XVI. Asırda Karaman Eyaleti ve Lârende (Karaman) Vakıf ve Müesseseleri", *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 36.

[44] Aziz B. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm u Rezm*, trans. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 285; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 112; Merçil, *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*, 28; Ahmet Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 170; The aforementioned Dyers' Gate in Kayseri was demolished by the municipality in 1964. For further information on the dyehouse and the dyers' market in Kayseri during the 16th century; see. Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'de Kitabelerinden XV. ve XVI. Yüzyıllarda Yapıldığı Anlaşılan İlk Osmanlı Yapıları", *Vakıflar Dergisi* 12 (1981), 555, 562.

[45] Methiye Gül Çöteli, "İslâm Kentinde Vakıfların Ticaret Bölgesinin Oluşumu Üzerine Etkisi: Hayrat-Akar İlişkisinin Döngüsel Doğası", *Vakıflar Dergisi* 45 (2016), 26.

[46] Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1965), 266; İsmet Kayaoğlu, "Anadolu Selçukluları Devrince Ticari Hayat", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 370; Salim Koca, "Türkiye Selçuklu Sultanlarının İzledikleri Ekonomik Politikalar", ed. Hasan Celal Güzel et al. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 525.

the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, the revenues from three dyehouses in Konya were endowed to support the Devlet Hatun Mosque.[47]

It is important to emphasize that woven textile products could not always be dyed at their place of production. This highlights the potential fallacy in assuming that the development of a weaving industry necessarily implied the presence of dyehouses in the same location. In particular, textiles produced in rural areas were often transported in bulk to dyehouses located in larger towns and cities, where the dyeing process was carried out.[48] At times, skilled dyers from various cities were invited by rulers, beys, or prominent individuals to prepare for significant events. For instance, during the preparations for the wedding of Selçuk Hatun, the daughter of Fahreddin Behrāmshāh, the ruler of the House of Mengüjek, and Kaykaus I, Sultan of the Sultanate of Rum, in 1218, it is recorded that master tailors and dyers from across the country worked for three months.[49]

During the Ottoman period, Bursa emerged as a significant dyeing center. The city's reputation for dyeing extended to distant regions. For instance, silk from Baghdād was brought to Bursa for dyeing and then returned to Baghdād to be offered to customers.[50] Throughout the Middle Ages, Bursa served as an important hub for dyeing activities. Dyestuffs from India, Egypt, and Syria were transported to Bursa along with spice shipments, typically via the Damascus-Aleppo-Bursa route or the Alexandria-Antalya route. Furthermore, the trade volume of dyestuffs exported to Bursa continued to increase steadily even after the medieval period and, and by 1487, the revenue generated from customs duties on dyes and pepper had reached 100,000 akça.[51]

Michael Dukas noted that, following the conquest, monasteries in Constantinople were left vacant, and he reported that fabric dyers resided in the now-empty Pantokrator Monastery, where they practiced their craft.[52] However, it is evident that the dyehouses in Bursa continued to maintain their significance even after the conquest of Constantinople. Textiles belonging to the palace and flags for the navy were dyed in Bursa. While Bursa was renowned for its expertise in dyeing across various color groups, it gained particular fame for its red dyes.[53] The dyehouses in Bursa were also organized under a well-structured system. This system ensured that dyers were divided based on the materials they used and the colors in which they specialized. Dyers in Bursa were categorized as wool, silk, felt, and linen dyers, as well as by their proficiency in specific color groups. For instance, a master of red wool dyeing could not dye wool in blue. Each dyer exclusively worked with the textile material and color in which they were specialized.[54] This specialization in a single color was known to be carried out through the master-apprentice

[47] İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, 136.
[48] Halil İnalcık, *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 130.
[49] Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 271.
[50] Kâmil Kepçioğlu, "Bursa'da Şer'i Mahkeme Sicillerinden ve Muhtelif Arşiv Kayıtlarından Toplanan Tarihi Bilgiler ve Vesikalar", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 414.
[51] Halil İnalcık, *Bursa Araştırmaları*, ed. Yusuf Oğuzoğlu (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2012), 79.
[52] Michael Dukas, *Bizans Tarihi*, trans. Vladimir Mirmiroğlu (İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956), 196.
[53] Kepçioğlu, "Bursa'da Şer'i Mahkeme Sicillerinden", 414.
[54] Zahide İmer, "Türklerin Dokuma Sanatında Boyacılık", *Erdem Dergisi* 10/29 (1999), 333; Kepçioğlu, "Bursa'da Şer'i Mahkeme Sicillerinden", 414. The specialization of dyers in different dyestuffs and the colors associated with them, such as madder dyers and indigo dyers, was commonly observed across medieval Islamic states; see. Yedida Kalfon Stillman, "New Data on Islamic Textiles from the Geniza", *Textile History* 10/1 (1979), 190; Goitein, *A Mediterranean Society I*, 107.

relationship and loyalty to trade associations. The dyeing processes of Muslim dyers and the secrecy surrounding their techniques as "guild secrets" often frustrated European merchants.[55]

In the fifteenth century, large dyehouses continued to operate in Amasya, Tokat, and Kayseri.[56] Additionally, dyehouses were present in Alanya and Antalya.[57] The earliest historical records from the late fifteenth century provide significant information about the state of dyehouses in Bursa. According to the 1486 Bursa Shari'a Court register, a dyer named Abdullah b. Iskender received ten thousand akça from Tachedin b. Sinan, the Imperial Construction Treasury Officer (Hassa Harç Emini), for dyeing felts to be used in the imperial tents. Another record from 1496 contains data regarding the dyestuffs used in dyeing, the names of essential equipment such as vats and cauldrons in dyers' workshops, and the use of alum brought from Gediz in the dyehouses. Although these records fall outside the scope of this study, it is worth noting that the foundations of Bursa's dyehouses were laid during the Middle Ages, and records from the sixteenth century and later in the Bursa Shari'a Court reveal that the dyeing profession was predominantly controlled by Muslims. Additionally, some of these dyers were assigned to Edirne, and bakkam dye continued to be an important dyestuff.[58]

Among the dyers in Bursa, there were also wealthy individuals. One notable example is Mehmed the Dyer, who lived in Kurşunlu. Mehmed passed away in 1531 while performing the pilgrimage, leaving behind an estate valued at 86,461 akça. It has been determined that Mehmed earned his capital through dyeing, invested in vineyards and houses, which he rented out, and increased his wealth further through money-lending activities.[59]

The knowledge of dyers being reassigned from the dyehouse in Bursa to the dyehouse in Edirne has drawn our attention to Edirne. In this context, during our examination of waqfiyyas related to Edirne, we identified records of dyers' shops endowed to the waqf in the 1493 Waqfiyya of the Sulejman Pasha Mosque in Edirne.[60]

The existence of a dyehouse in Uşak, on the other hand, is evident from the Waqfiyya of the Ahi Gasasız Zawiya. This waqfiyya mentions a dyehouse registered under the zawiya. However, it is known that the zawiya was in a dilapidated state during the fifteenth century. Furthermore, the absence of the Ahi Gasasız Zawiya in waqf records from the sixteenth and seventeenth centuries suggests that the zawiya was no longer active during these periods.[61]

The exact location, number, and condition of the dyehouses we examined from the medieval period cannot be fully determined due to the limitations of available sources. Although it is challenging to ascertain the precise number of dyehouses throughout the medieval period, it is understood that the number of dyehouses in the Rūm provinces, identified during the cadastral surveys of Sultan Selim I's reign and still existing during the reign of Sultan Suleiman the Magnificent, was twelve.[62]

[55] Patricia Baker, *Islamic Textiles* (London: British Museum Press, 1995), 29.
[56] İnalcık, *Türkiye Tekstil Tarihi*, 80.
[57] Mehmet Ali Bozkuş, "Ortaçağ Alanya'sında Ticaret ve Ticari Yollar", *Phaselis* 2 (2016), 216.
[58] Kepçioğlu, "Bursa'da Şer'i Mahkeme Sicillerinden", 414.
[59] Halil İnalcık, "A Case Study of the Village Microeconomy: Villages in the Bursa Sancak, 1520-1593", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire Essays on Economy and* Society, ed. İlhan Başgöz (Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993), 173-174
[60] Abdulkadir Şener, "Edirne'de Süleyman Paşa Camii Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 11 (1978), 13.
[61] Murat Mustafa Öntuğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", *Vakıflar Dergisi* 32 (2009), 147.
[62] Tayyip Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 56.

2. The Position of Dyers in Medieval Islamic Craft Organizations

In medieval Islamic civilizations, dyers organized themselves under various structures depending on their regions and practiced their craft within these frameworks.

One such organization was the Futuwwa. The belief that every craft had its own spiritual guide (pir) fostered a sense of brotherhood among members of the futuwwa order. This, in turn, facilitated their organization and professional practice, reflecting the fundamental nature and structure of the organization.[63] According to the Razavi Futuwwa Manual, the master (pir) of dyers is Amir b. Imrān Sabbagh.[64] Furthermore, various futuwwa manuals suggest that dyers trace their spiritual lineage through Qāsim b. Nasrullah al-Kūfi and Amir b. Imrān al-Sayyagh to Salmān al-Fārisī, and ultimately to ʿAlī b. Abī Tālīb.[65]

During the reign of Saladin, various artisans and merchants were organized into guilds, each led by a head (reis). The quality and prices of goods sold in the markets were supervised by both the guild leaders and the muḥtasib (market inspector). Those who sold goods that did not meet the standards were either punished or expelled from their profession. A similar oversight mechanism was also in place in major cities such as Cairo and elsewhere.[66]

In al-Andalus, professions such as dyers, goldsmiths, and blacksmiths were organized within their own guilds. As in the broader medieval Islamic Mediterranean, practitioners of the same trade in al-Andalus were often grouped together. Streets, neighborhoods, or markets where these professionals were located were frequently named after their respective crafts. Each profession was led by individuals known as ʿārifs or āmīn, who were recognized as the most skilled in their trade and respected by their peers.[67]

The process by which Futuwwa evolved into trade guilds and professional organizations in other parts of the medieval Islamic Mediterranean remains unclear. However, this transformation is distinctly evident during the Anatolian Seljuk period. Indeed, Futuwwa took the form of Ahi in Anatolia.[68] In the context of its development in Anatolia, it is observed that the Futuwwa organization, institutionalized by the Abbasid Caliph al-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1125), was organized in Anatolia and transformed into a structure that encompassed craftsmen and tradesmen.[69] Caliph al-Nāṣir li-Dīn Allāh sent the renowned Sufi Sheikh Shahābuddīn Suhrawardī to Anatolia, further institutionalizing Ahiism as an organized structure.[70] Ahi Evran, considered the founder of Ahiism in Anatolia. With the support of Sultan Alaeddīn Keykubad, Ahi Evran not only established Islamic Sufi thought in Anatolia but also adhered to the principles of Futuwwa. He organized relationships between sheikhs and disciples in the lodges and zawiyas while

[63] Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/259.
[64] Serdar Aktaş, *Razavî Fütüvvetnâmesi Hacıbektaş Halk Kütüphanesi No: 49/560 Metin Çevirisi ve Değerlendirmesi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2014), 115; Haşim Şahin, *Adalet Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2012), 72.
[65] Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 124.
[66] Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbi ve Devlet*, 296; Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press,1984), 33.
[67] Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 296.
[68] Franz Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", trans. Fikret Işıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (2015),17.
[69] Mikâil Bayram, "Ahîliğin Selçuklulardan Osmanlılara İntikali", *Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri Bildirileri* (İstanbul: Globus Dünya Basımevi, 2003), 1/94.
[70] Yusuf Benli, "Ahilikte Şiilik Etkisi ve Ahîliğin Anadolu'da Aleviliğe Tesirleri Meselesine İlişkin Bazı Değerlendirmeler", *The 1st International Symposium on Culture of Akhism and Kirsehir* (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011), 1/197.

structuring the dynamics between masters, journeymen, and apprentices. Thus, he laid the foundations for the principles of guilds that regulated the economic life of Anatolia.[71]

The organizational structure of Ahiism continued to exert its influence during the period of the Anatolian Beyliks. Indeed, this era reflected characteristics that were, both economically and culturally, a continuation of the Seljuk Sultanate of Rum.[72] We see in Ibn Battūta's travel book that each occupational group was organized separately. Ibn Battūta praises Ladik (Denizli) for its weavings and spends Eid al-Fitr here. He tells that Yınanç Bey and his soldiers gathered in front of the mosque to celebrate the feast and that Ahi craftsmen, dressed in their splendor, carried flags indicating their professions and that each professional group slaughtered the sacrifices they brought with them and distributed them to the poor. Ibn Batuta does not mention the characteristics of these flags identifying the professions, such as their figures and patterns.[73] However, it would not be wrong to imagine that the dyers in Ladik were carrying a pennant with the figures of a dyer's cauldron and a mallet that defined the profession of dyeing. This section demonstrates that the dyeing craft was not practiced in isolation but was deeply embedded in the social, spiritual, and institutional fabric of medieval Mediterranean Islamic civilizations. From the Futuwwa brotherhoods to the Ahi guilds of Anatolia and the urban guild structures of al-Andalus, dyers participated in highly organized systems of craft regulation, moral discipline, and economic oversight. These organizations not only structured apprenticeship and professional ethics but also linked dyeing to broader networks of Islamic governance and urban life.

3. Supervision of Dyers: Professional Rules, Duties, and Responsibilities

Among the professions that undermined social trust and commercial ethics in medieval Islamic civilizations, two groups in particular were criticized: Dyers, who did not fulfill their promises to their customers or constantly delayed them, and goldsmiths, who were criticized for their frequent involvement in interest and their tendency to deceive.[74]

The accusation of dishonesty directed at dyers is reflected in the following hadith: Abū Huraira (may Allah be pleased with him) narrated: "The Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) said: 'The greatest liars among people are dyers and goldsmiths.'" In his study of Kutub al-sitta, Ibrahim Canan notes that this hadith is among the weak narrations found in Ibn Mājah. He further states that since both professions are indispensable for social life, it is unlikely that the Prophet (peace and blessings be upon him) intended to disparage these trades. Instead, it is more appropriate to interpret this hadith as referring to instances when they failed to deliver their work on time, thus being perceived as dishonest.[75]

In an environment of lack of supervision, dyers were among the professional groups that were likely to abuse their profession.[76] In Islamic states, the regulations and inspections that dyers were required to follow bring us to the institution of ḥisbah, its rules, and the roles of muḥtasibs.

[71] Saffet Sancaklı, "Ahi Ahlakının Oluşumunda Hz. Peygamber Hadislerinin Rolü ve Etkisi", *The 1st International Symposium on Culture of Akhism and Kirsehir* (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011), 2/902.
[72] Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi*, 195.
[73] Ibn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trans. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 410.
[74] Abdülhalik Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında Tekstil Sanayi, Giyim Kuşam ve Moda* (Ankara: Bizim Büro, 2005), 320; Özdal, *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar*, 42.
[75] İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 17/246-247.
[76] Mustafa Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", *Journal of History Culture and Art Research* 6/6 (2017), 435.

From its earliest periods, the role of the muḥtasib involved overseeing the accuracy of measurement and weighing instruments, as well as ensuring the standardization of coins. They were also responsible for punishing those who violated these standards. Additionally, the establishment of principles for commercial transactions and resolving discrepancies in market measurement systems became integral to the muḥtasib's duties.[77] During the Seljuk era, muḥtasibs were tasked with maintaining order and security in marketplaces and bazaars while also managing municipal affairs. In the Mamlūk period, the ḥisbah was administered through three positions: two based in the capital and one in provincial areas. Until the Ottoman period, the ḥisbah institution in Turkish-Islamic states continued to function as an authority responsible for municipal services in every region.[78] In the Ottoman era, muḥtasibs were subordinate to the Qāḍī (judge), executing the qāḍī's directives while also assisting in the supervision of economic activities. They were responsible for monitoring the enforcement of pricing regulations (narh) and ensuring that tradespeople complied with established rules. In this capacity, they played a pivotal role in regulating economic and social life, particularly in economic activities. For instance, they inspected tradespeople and protected the rights of guilds. Furthermore, their responsibilities included collecting a tax known as Iḥtisābiyyah on imported goods that competed with local products, allocating tax revenues to specific needs, maintaining public order, and ensuring the provision of essential goods to the population. These multifaceted duties made the muḥtasib a key figure in both the economic and administrative life of Ottoman cities.[79] In medieval Islamic states, dyers were not only supervised by the muḥtasib, the head of the ḥisbah organization, but also by individuals known as ʿārifs or āmīn. As mentioned in the previous pages under the title "the position of dyers in medieval Islamic craft organizations", every profession in the medieval Islamic Mediterranean was overseen by an official called an ʿārifs or āmīn, who represented that trade. These officials were responsible for providing the necessary training to members of their profession and teaching them the rules they were required to follow. They would then conduct inspections to ensure compliance with these rules. The ʿārifs were obligated to maintain control within their own professional groups through regular inspections, as they were themselves accountable to the muḥtasib, the head of the ḥisbah organization, which served as the regulatory authority for the bazaar and market.[80] This dual system of professional and market supervision ensured that the dyeing craft was not only economically regulated but also ethically and technically standardized through layered accountability.

3.1. Regulations Regarding the Location and Environmental Impact of Dyehouses

The muḥtasib, responsible for maintaining urban order, also oversaw the spatial distribution and operational standards of shops and workshops within markets and residential quarters. The location of the dyehouses was also important in this regard. The fire that was lit to boil the cauldrons during the dyeing process and the dense smoke that was generated was a cause of discomfort for those in the neighborhood. The dye houses should not be located in a location that would not cause discomfort to the people around them due to the smoke. For this reason, it was forbidden to open dye houses in densely populated city centers.[81] However, Ibn Ukhuwwa

[77] Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/137.
[78] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1/235.
[79] Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/540-542.
[80] Özdemir, *Endülüs*, 296.
[81] Evariste Lévi-Provençal, *Séville Musulmane Au Début Du XIIe Siècle: Le Traité d'Ibn 'Abdun Sur La Vie Urbaine Et Les Corps De Métiers* (Paris: Maisonneuve&Larose, 2001), 81.

presents two contrasting legal opinions on the matter: according to the Merv school, converting a home into a dyehouse is impermissible, while the Iraqi school allows it under certain conditions, including structural reinforcement and adherence to local customs.[82] The establishment of dye workshops in close proximity to residential areas often caused discomfort among the local population. Initially, permission might be granted for opening such workshops, but subsequent objections and complaints often led to corrective actions. For instance, a document dated 1030 records that Yaʿqūb b. Muwassar rented a shop in the Ibn Habisha district of Palestine to use as a dye workshop, paying an annual fee of five dinars. However, the presence of a synagogue on the same street and the workshop's close proximity to it disturbed the neighborhood residents. As public opposition grew, the dye workshop's operations were ultimately halted.[83]

Like the location of the dyehouse, there were also rules regarding the drying areas for the dyed fabrics. After dyeing, the dyed fabrics required drying outside if there was not enough drying space inside the shop. In this regard, the muḥtasib set a rule that they should dry in a place away from the road so as not to obstruct the passage of people on the street where the dyehouse was located and held the dyers responsible for complying with this rule.[84]

The dyer was responsible for ensuring that any smoke produced during the dyeing process was discharged in a way that would not disturb the surrounding environment. Additionally, they were required to avoid polluting the streets during the dyeing process and to dispose of any waste afterward in a manner that would not harm the environment.[85] These responsibilities reflect an early form of urban environmental regulation embedded within the Islamic legal framework. In sum, the regulation of dyehouses extended beyond economic control to include spatial planning and environmental accountability, reflecting a holistic vision of urban governance in medieval Islamic cities.

3.2. Regulations Regarding the Dyestuff

There were also rules regarding the dyestuffs used by dyers. The muḥtasib, who was obliged to protect the public interest, also took measures in this regard. He made inspections to ensure that dyers did not use flimsy dyes that faded and ran quickly when dyed. Accordingly, dyestuffs that were forbidden to be used by dyers were specified. In Ibn Abdūn's treatise, it is defined as cheating for dyers to obtain the green color from mishnān (مشنان) and the sky blue color from bakkam (Brazilwood). It was stated that the use of green color with mishnān and sky blue color with bakkam was forbidden because it caused the dyed fabric to deteriorate quickly.[86]

[82] Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿUbayd Allāh Ibn Ukhuwwa, *Maʿālim al-qurbā fī aḥkām al-hisbah*, critical ed. Reuben Levy (London: Cambridge University Press, 1938), 45.
[83] Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society II* (London: University of California Press, 1999), 433.
[84] Mustafa Hizmetli, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 108.
[85] Ibn ʿAbd al-Raʾūf, "Risāla fī ādāb al-hisba waʾl-muḥtasib", *Thalāth Rasāʾil Andalusiyya fī ādāb al-hisba waʾl-muḥtasib*, ed. Évariste Lévi-Provençal (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955), 111.
[86] Muḥammad ibn Ahmad al-Tujībī Ibn ʿAbdūn, *Risāla fī al-qaḍāʾ wa al-hisba*, ed. E. Lévi-Provençal (Cairo: Institut Français d'archéologie Orientale, 1955), 51; French translation by Lévi-Provençal, *Séville Musulmane Au Début Du Xıe Siècle*, 82, 105; The name of the plant, from which it is forbidden to obtain green color, is mentioned as matnan in Arabic in the references used by Lévi-Provençal in his translation, and as mishnan in Mustafa Hizmetli's work. We consulted the work cited by Lévi-Provençal to determine which plant matnan or mishnan corresponds to in Turkish. In the work, matnan is defined as Daphne Gnidium (Thymelaea hirsuta Endl.). In the Illustrated Multilingual Dictionary of Plant Names, which we used frequently during our study, it is referred to as kurd bağrı, beyneb fidanı. During our research, we came across that mishnan/matnan is used as tüylü çekem in Turkish; see. Hizmetli, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*, 113; Armenag K. Bedevian, *Resimli Çokdilli Bitki Adları Sözlüğü*, ed. Ruken Kızıler (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 227; Ahmet İlçim, *Hatay'ın Sessiz Güzelleri* 900 Yabani Çiçek Hatay Bitki Envanteri (Hatay: Hatay Valiliği Yayınları, 2014), 862; In another study, the French translation of Ibn Abdūn's work

The information provided by Shayzarī, who dedicated a separate section to dyers, holds great significance for our topic. Shayzarī notes that dyers in workshops would sometimes use henna instead of madder to dye silk and other thread materials red. While this method gave the woven products a temporary beauty and shine, the color would fade and deteriorate when exposed to sunlight. He also mentions that when dyeing fabrics black, dyer's oak and iron sulfate (Vitriol/zaç-ı Kıbrıs/Karaboya) were used. These substances would produce a deep black color when added to the dyeing vat, but Shayzarī emphasizes that this color, too, would quickly fade, with the dye losing its intensity over time. The use of henna instead of madder for red and dyer's oak and iron sulfate for black is described as deceitful. Shayzarī asserts that such practices should be prohibited by the muḥtasib to ensure the integrity of the craft and protect consumers.[87]

A similar deceit is mentioned by Ibn Ukhuwwa, who states that dyers might commit fraud by dyeing red with henna instead of madder, emphasizing that the muḥtasib must be vigilant and prevent such practices. In cases where customers requested dyeing in kuhlī (surmeh black), it is understood that, in addition to the dyes Shayzarī mentions, dyers also engaged in deceit using carob. Ibn Ukhuwwa describes how dyers would dip the fabric into a dye vat made with carob, remove it, and treat it with the froth from the vat before returning the fabric to the customer. However, fabrics dyed with carob would revert to their original color in a short time.[88] Ibn Ukhuwwa states that no reeds other than the Qulzumī (قلزمي) type can be dyed, as other types of reeds would quickly rot and are not resistant to dyeing. For dyeing Qulzumī mats, he specifies that only Cyprus madder root should be used. If madder is replaced with bakkam, he warns that the color of the mat will change, and if acidic substances fall on it, the mat will yellow, leaving stains that cannot be removed. Suggests that if the price of madder root increases, making it too expensive or scarce in the market, it can be mixed with bakkam in a ratio of one-third or two-thirds for dyeing. For achieving a black color, vitriol must be used. He emphasizes that dyers should not forget that people perform prayers on these mats, and therefore the water used in the dyeing process must be clean, and the drying must also be done in a clean environment.[89]

Ibn Bassām regards the use of henna instead of madder root for dyeing red as an act of fraud by dyers. Regarding the dyeing of mats, he similarly emphasizes that madder root must be used to achieve a red color, as bakkam is unsuitable for mat dyeing. He explains that mats dyed with bakkam are prone to discoloration and deterioration when exposed to heat or sunlight. Ibn Bassām also underscores the importance of using pure and clean water in the dyeing process. Furthermore, he advises the ʿārifs (عريف), the heads of professional craft organizations, to take the necessary measures to ensure that dyers comply with the established guidelines and instructions.[90]

Ibn Bassām created a separate section specifically for purple dyers. This complex process and the rules to be followed are as follows. ʿĀrif must be present during the production of purple

was used, but the plant was defined as dyer's broom, not in accordance with the historical source; see. Ana Miranda-Isabel Pombo Cardoso, "Beyond Art Technical Sources: Understanding Colour Production in Andalusi Texts", *Conservar Património* 48 (2025), 6.

[87] ʿAbd al-Raḥmān ibn Naṣr Shayzarī, *Nihāyat al-rutba fī talab al-hisba: The Book of the Islamic Market Inspector*, trans. R. P. Buckley (Oxford: Oxford University Press, 1999), 92.

[88] Ibn Ukhuwwa, *Maʿālim al-qurbā fī aḥkām al-hisbah*, 45.

[89] Ibn Ukhuwwa, *Maʿālim al-qurbā fī aḥkām al-hisbah*, 93-94.

[90] Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Bassām, *Nihāyat al-rutbah*, ed. Aḥmad Farīd Mazīdī (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2003), 348, 377.

dye in order to constantly supervise the purple dyers and observe the process of dye production. If a pure purple dye is produced with minimal addition of lac and alum, he must ensure that lime is added in proportion to the weight of the dye. The addition of lac should be the same as the amount of dye. If a pure dye is produced with minimal lac and lime is added to darken the color and then treated with bakkam, this is also considered fraudulent. Instead, alum should be used to strengthen the dyeing during a second treatment and lac added until the dye reaches the desired density. These procedures must be carefully monitored, banned when necessary, and those involved must swear an oath in the name of Allah Almighty that they will follow the rules exactly.[91]

Among the ḥisba treatises and Iḥtisāb manuals we reviewed, only ʿUṭrūsh's iḥtisāb work explicitly prohibits dyeing men's fabrics or garments with saffron. This prohibition stems from the fact that wearing such saffron-dyed clothing was considered forbidden for men. It was also emphasized that dyers must thoroughly wash the fabric after completing the dyeing process.[92]

In the Kanunname-i İhtisab-ı Bursa (The Law of The Municipality of Bursa), issued as an imperial edict by Sultan Bayezid II to maintain production standards, regulations for dyers were also included. For instance, mixing lac dye with madder to produce a red color was explicitly defined as fraudulent and prohibited.[93] Furthermore, the Bursa İhtisab Law mandated that Futa fabric could only be dyed with woad.[94] After the reign of Bayezid II, Ottoman dyers continued to be monitored under the Kanunnâme-i Iḥtisāb-i Istānbūl al-Maḥrūsa , which ensured they carried out their work properly. Even the dyes they used were subjected to inspection by separate officials.[95] For example, dye workshops in Bursa underwent multiple levels of control and oversight. Dyers were supervised by the city's chamberlain (kethüda), while the dye materials and their quality were inspected by the city's yiğitbaşı. Additionally, the final products were checked by a skilled expert specialized in the dyeing of all color tones to ensure proper quality control.[96]

These detailed prescriptions illustrate that dyestuff regulation in medieval Islamic and Ottoman contexts extended far beyond color preference encompassing chemical composition, religious permissibility, craft ethics, and multilayered institutional control.

3.3. Regulations on the Use of Labels in Dyeing Practices

We believe that dyers occasionally preferred to dye the threads, fabrics, or garments brought by customers in batches. This method can be considered a practical approach that prevented the need to prepare separate dye vats for each new item, thus reducing the waste of dyeing materials and saving time. Indeed, Bukhārī mentions a common practice in dyeing processes. Dyers would typically collect their customers' garments and dye them all at once in a single vat, rather than dyeing each customer's garments separately. Bukhārī notes that if a specific amount of dye had to be measured for each garment and each piece dyed individually, the process

[91] Ibn Bassām, *Nihāyat al-rutbah*, 378. On the use of lac and bakkam dyestuffs in the Mediterranean medieval period see. Sercan Akiniz, *Ortaçağ Akdeniz'inin Renkleri Boyarmaddelerin Üretimi ve Kullanımının Tarihi Süreci* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2023), 91-95, 102-106.
[92] Ḥasan b. ʿAlī ʿUṭrūs, *Kitāb al-Iḥtisāb, Studies in Arabian History and Civilisation Sec. VII*, ed. Robert Bertram Serjeant (London: Variorum Reprints, 1981), 31.
[93] Türk Standartları Enstitüsü, Kanunname-i İhtisab-ı Bursa, *Türk Standartları Enstitüsü* (2013), 12.
[94] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 2/206.
[95] Ömer Lûtfi Barkan, "XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar I", *Tarih Vesikaları Dergisi* 1/5 (1942), 337.
[96] Kepçioğlu, "Bursa'da Şer'i Mahkeme Sicillerinden ve Muhtelif Arşiv Kayıtlarından Toplanan Tarihi Bilgiler ve Vesikalar", 414.

would become exceedingly laborious. Therefore, he suggests that collective dyeing is considered a more practical and efficient method.[97] The regulations in ḥisba treatises, which mandate the labeling of items brought by customers, support the idea that products were dyed collectively. Indeed, this is explicitly mentioned in the ḥisba treatises of Ukhuwwa and Shayzarī, where it was made obligatory to attach a label bearing the customer's name to the textile materials and garments brought for dyeing. This practice was intended to prevent confusion or loss of products.[98] However, the fact that dyers sometimes failed to adhere to this labeling requirement will become more evident in the legal issues concerning dyers, which we will explore under the next subheading. When the muḥtasib detected violations of the aforementioned rules and acts of fraud, he would publicize the fraudulent dyers in the public interest, thereby ensuring their exposure to the community.[99]

4. The Legal Responsibilities and Rights of Dyers in Medieval Islamic Law

The examination of legal texts provides valuable insights into the challenges faced by dyers in their daily lives. The relationship between dyers and their customers sheds light on how the legal frameworks of medieval Islamic civilization sought to balance the rights and responsibilities of both parties in cases such as miscommunication over dye selection, disputes over pricing, and issues of liability in instances of negligence.

When a customer delivered a garment to a dyer to be dyed in a specific color, but the dyer dyed it in a different color, the owner of the garment had two options. First, the owner could claim compensation for the garment's value in its undyed state and leave the dyed garment with the dyer. Second, the owner could choose to accept the dyed garment but would then be required to compensate the dyer for the increase in value brought about by the dyeing process. If the garment was dyed in a shade resembling the requested color but not exactly matching it, the same rights applied. In this case, the owner could either claim the undyed value of the garment and leave the dyed piece with the dyer or accept the dyed garment and pay the actual value of the work performed. However, such payments could not exceed the amount initially agreed upon.[100]

Disputes that arose during the dyeing process regarding instructions typically gave precedence to the customer's statement. For example, if the customer claimed that they had requested the garment to be dyed red, while the dyer insisted that the instructions were to dye it black, the customer's declaration was prioritized. If the customer chose to keep the dyed garment, they were obligated to pay the difference between the garment's undyed value and its dyed value. This payment was considered a legal obligation to compensate the dyer for their labor.[101]

The explicit specification of dye types significantly reduced disputes between the customer and the dyer. When customers requested specific dyes such as saffron, safflower or brazilwood, the risk of disagreement decreased. However, even when the correct dye was used, if the resulting shade did not meet the customer's expectations, the customer retained the right to claim compensation for the garment's undyed value. Conversely, if the customer chose to accept the

[97] Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-burhānī fī al-fiqh al-nuʿmānī*, ed. ʿAbd al-Karīm Sāmī al-Jundī (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2004), 7/630.
[98] Ibn Ukhuwwa, *Maʿālim al-qurba fī aḥkām al-hisba*, 45; Shayzarī, *Nihāyat al-rutba fī talab al-hisba*, 92.
[99] Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyyah*, trans. Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers, 1996), 358.
[100] ʿAlāʾ al-Dīn Abū Bakr ibn Masʿūd Kāsānī, *Badāʾiʿ al-sanāʾiʿ fī tartīb al-sharāʾiʿ*, ed. ʿAlī Muʿawaḍ-ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997), 4/216.
[101] Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, ed. Committee (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1989), 30/199.

dyed garment, they were obligated to pay the previously agreed-upon fee. In disputes over the choice of dye, such as when the customer claimed they had requested saffron but the dyer asserted that safflower had been specified, the customer's statement was usually prioritized and could be confirmed by an oath. However, according to Sarakhsī, Ibn Abī Laylā argued that the dyer's account should be considered authoritative in such cases.[102]

The insufficient use of dye was another common source of disputes. For instance, if a customer requested that a garment be fully dyed with saffron but the dyer only partially completed the process, the customer had several options. They could claim the garment's undyed value and leave the partially dyed piece with the dyer, accept the partially dyed garment and pay proportionally for the work completed, or demand that the garment be fully dyed as per the original request, agreeing to pay the additional cost. Bukhārī noted that dyeing with saffron was often a gradual process and payments could be made either in installments as the work progressed or as a lump sum after completion.[103] Disputes over color instructions were also frequent. For example, if the customer claimed that the garment was to be dyed green while the dyer insisted that black or red was requested, the dyer's statement was initially taken as valid. However, if the customer could substantiate their claim, they were deemed to be in the right. If the dyer admitted to an error, the customer could either accept the dyed garment or seek compensation for any resulting loss in value.[104]

The process of delivering the garment to the dyer was another area prone to disputes. If the customer claimed to have delivered the garment, but the dyer denied receiving it, the customer was required to present witnesses. These witnesses were examined separately, and inconsistencies in their testimonies rendered the evidence invalid. For example, if one witness stated that the garment was delivered to be dyed red for one dinar, while another claimed it was to be dyed yellow for the same fee, the testimonies were considered contradictory and inadmissible.[105] Moreover, if a third party was entrusted with delivering the garment to the dyer but could not prove delivery, the responsibility fell upon them.[106]

In instances where a garment was accidentally dropped into the dyer's vat by a launderer due to the wind, and the dyeing process increased the garment's value, the added value was shared between the dyer and the garment owner. To determine the allocation, the difference between the garment's undyed and dyed value was calculated. The garment would then be sold, with the proceeds divided proportionally: the garment owner would receive compensation equivalent to the garment's value in its undyed state, while the dyer would be entitled to a share corresponding to the value added by the dyeing process. Conversely, if the dyeing process diminished the garment's value, the launderer was held responsible for compensating both parties for their respective losses, absolving the dyer of any liability. In cases where the dyer themselves accidentally dropped a garment into the vat, regardless of whether the dyeing process increased or decreased its value, the prevailing opinion suggested that the garment owner was obligated to compensate the dyer.[107] However, Qarāfī offered a different

[102] Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 15/93.
[103] Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-burhānī fī al-fiqh al-*nuʿmānī, 7/575-576.
[104] Mālik ibn Anas, *al-Mudawwana*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya,1994), 3/401,405.
[105] Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 16/9; Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nuʿmānī*, 8/477-478.
[106] Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Abī Zayd Qayrawānī, *al-Nawādir wa al-ziyādāt ʿalā mā fī al-mudawwana min ghayrihā min al-ummahāt*, ed. Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz al-Dabbāgh (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999), 7/231.
[107] Qayrawānī, *al-Nawādir wa al-ziyādāt*, 7/71.

interpretation, classifying such incidents as intentional harm to another's property, thereby holding the dyer liable for the resulting damages. Additionally, when a dyed garment hung out to dry was torn by a passing woodcutter, the woodcutter was deemed responsible for the damage. However, if the garment had been hung in an area regularly used by the woodcutter for work, responsibility shifted to the dyer, as the placement of the garment in such a location was considered negligent.[108]

If a dyed item was not delivered to the customer due to theft, the dyer was precluded from claiming the dyeing fee, as they bore responsibility for the safe return of the customer's property.[109] In cases where the dyer acknowledged receiving the garment but claimed it had been lost, they remained fully liable for the loss. The dyer's inability to provide compensation for the garment, whether due to financial hardship or other reasons, did not absolve them of their responsibility.[110] Furthermore, in cases where a dyer pays 10 dirhams in compensation to the owner of a garment for a stolen item and the item is later found by the owner, it has been considered appropriate to repay the dyer 10 dirhams. This arrangement reflects a fair solution that balances the interests of both parties.[111]

Dyers often hung the items they had dyed on ropes stretched along the road to dry. If the dyer had assigned a guard to ensure the security of these items and they were subsequently stolen, the thief would face the punishment of hand amputation, in accordance with the prevailing legal practices. However, in instances where no guard was present, and some of the stolen items were stored inside while others were left outside, the thief would not be subjected to hand amputation due to the dyer's negligence in safeguarding the items. Conversely, if the items were hung on the walls of the dyehouse and subsequently stolen, the thief would still be punished. [112] In situations where the theft occurred as a result of the dyer's negligence, the dyer was held accountable and required to compensate the owners for the stolen items. Additionally, if a dyer falsely claimed that the workshop had been robbed in an attempt to evade responsibility for the loss, such claims were not accepted. Nevertheless, the dyer was not held liable for losses resulting from events beyond their control. For example, damages or losses caused by incidents such as a fire in the workshop, the bursting of oil containers, or natural disasters were considered outside the scope of the dyer's responsibility.[113] But what if it is rats or moths that damage the products in the dye house, in which case the dyer will be held liable if he or she is found to have failed to take the necessary precautions. [114]

In the aforementioned cases of loss, where a customer's product is reported missing, there is a possibility that the dyer may have rented the customer's garment to another party, with the item still in use at the time the customer comes to collect it. To avoid accountability, the dyer might falsely claim that the garment has been lost. Historical sources corroborate that dyers occasionally rented out garments entrusted to them for dyeing, allowing these items to be used

[108] Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs Qarāfī, *al-Dhakhīra*, ed. Muḥammad Ḥajjī, ed. Muḥammad Bukhubza (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), V/521-522.
[109] Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Jāmiʿ li-ʿulūm al-Imām Aḥmad–al-fiqh*, ed. Khālid al-Rabbāṭ–Sayyid ʿIzzat ʿĪd (Fayoum: Dār al-Falāḥ, 2009), 9/512.
[110] Qayrawānī, *al-Nawādir wa al-ziyādāt*, 7/231.
[111] Ibn Ḥanbal, *al-Jāmiʿ li-ʿulūm al-Imām Aḥmad–al-fiqh*, 9/515.
[112] Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd, *al-Bayān wa al-taḥṣīl wa al-sharḥ wa al-tawjīh wa al-taʿlīl li-masāʾil al-mustakhraja*, ed. Muḥammad Ḥajjī et. al. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 14/210.
[113] Ibn Rushd, *al-Bayān wa al-taḥṣīl*, 9/91-92.
[114] Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Farḥūn, *Tabsirat al-hukkām fī uṣūl al-aqḍiyya wa manāhij al-aḥkām* (Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyya, 1986), 2/327.

during festivals or weddings, only to retrieve them later. Such practices were regarded as a serious breach of trust, undermining the integrity of the profession. It was therefore emphasized that muḥtasibs should implement strict measures to prevent such misconduct and ensure the protection of customers' property.[115]

If a person delivered a piece of fabric to a dyer and the dyer dyed it red as instructed, but a dispute arose regarding the payment, specific legal principles were applied. For example, if the dyer claimed, "I dyed it for one dirham," while the fabric owner asserted, "You were supposed to dye it for two dāniq (دَانِق)," the resolution depended on sworn oaths. If the dyer swore an oath proving that the agreement had been for one dirham, they were entitled to receive that amount. Conversely, if the fabric owner swore an oath and proved that the dyer's claim was unfounded, the dyer was paid two dāniq instead. In these disputes, the quality and appearance of the dyed fabric played a crucial role in determining the outcome. The evaluation took into account the potential losses of both parties: the dyer's loss if they were paid only two dāniq for a job worth one dirham, and the customer's loss if they had to pay one dirham for work valued at two daniqs. If the quality of the dyed fabric reflected the value of a job worth one dirham, the dyer was paid one dirham. On the other hand, if the fabric's appearance suggested work worth two dāniq, the payment was adjusted accordingly. However, when the fabric was dyed black, the agreement between the dyer and the customer became irrelevant, even if the fabric owner claimed that the dyer had agreed to dye it black for free. In such cases, the fabric owner's statement took precedence. This was because black dye was regarded as reducing the value of the fabric, thereby justifying the prioritization of the fabric owner's claim over the dyer's.[116]

When two individuals delivered fabrics of different quality to a dyer at the same time one being of higher quality and the other of lower quality and the dyer mistakenly mixed up the fabrics, the problem became evident only after both individuals had worn the incorrect garments. In such situations, Ibn Sahnūn stated that the issue should be resolved by both parties returning the incorrect fabrics to one another. Any loss in the value of the fabrics due to use was to be balanced through compensation. For example, if the first person's fabric decreased in value by 10 dirhams due to use and the second person's fabric by 5 dirhams, the dyer was required to pay the 5 dirham difference. This ensured that the loss caused by the dyer's mistake was equitably addressed.[117]

The legal responsibilities and rights of dyers in medieval Islamic societies were regulated through a complex framework that balanced the principles of justice, commercial integrity, and social accountability. Drawing from diverse legal schools and jurists, the sources examined in this study reveal that the dyeing profession operated within a defined space of liability and protection—where compensation, procedural evidence, and ethical restraint were not abstract ideals, but enforceable obligations. These regulations underscore the embeddedness of craftsmanship within broader Islamic legal reasoning and highlight the institutional maturity of marketplace governance across different regions and periods.

[115] Ibn Ukhuwwa, *Maʿālim al-qurbā fī aḥkām al-hisbah*, 45; Shayzarī, *Nihāyat al-rutba fī talab al-hisba*, 92; Özdal, *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar*, 324.
[116] Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 15/94-95; For works containing opinions on similar provisions; see. Kāsānī, *Badāʾiʿ al-sanāʾiʿ fī tartīb al-sharāʾiʿ*, 4/220; Badr al-Dīn al-ʿAynī, *al-Bināya sharḥ al-hidāya*, ed. Ayman Ṣāliḥ Shabān (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya,2000), 10/339-340.
[117] Ibn Rushd, *al-Bayān wa al-taḥṣīl*, 4/252-254.

Conclusion

This study has comprehensively examined the position of the dyeing profession within the economic, legal, and social structures of the medieval Islamic Mediterranean, revealing its significance in traditional textile production and commercial networks. Beyond its technical aspects, dyeing has been analyzed within a multilayered framework that includes professional organizations, legal regulations, ethical codes, and social status, thereby addressing a significant gap in the existing literature.

One of the most critical findings of this research is that the dyeing profession was not exclusive to any particular religious or ethnic group. The common assumption that dyeing was solely practiced by Jews in the medieval Islamic Mediterranean has been critically reassessed, and it has been clearly demonstrated that this craft was carried out by various religious and ethnic communities, including Muslims. Dyers, who were active across a vast geographical area stretching from al-Andalus to the Eastern Mediterranean, and from Baghdād to Anatolia, were among the key figures in local economic systems. This finding necessitates the evaluation of dyeing not merely as a craft but as a profession that shaped economic and social interactions between different communities.

The professional organization of dyers has also been examined in detail. It has been established that dyers were integrated into various institutional structures, ranging from futuwwa organizations to Ahi brotherhoods and eventually guilds. In futuwwa manuals, dyeing was not only described as a technical skill but also as a profession that had to be practiced in accordance with ethical and moral principles. Within the Ahi system, dyers were required to adhere to strict regulations and undergo professional training. By the Ottoman period, their activities were further regulated within the framework of guilds, ensuring the standardization of production processes, quality control mechanisms, and pricing policies.

Another significant finding of this study concerns the regulatory mechanisms governing the dyeing industry. It has been determined that, in addition to being overseen by ḥisbah institutions, dyers were monitored by experienced ʿārifs who possessed deep knowledge of dyeing techniques. Muḥtasibs supervised the quality of dyestuffs, production methods, and consumer rights, ensuring that the profession was practiced within established standards. An analysis of ḥisbah treatises and ihtisab laws has shown that professional ethics in dyeing extended beyond quality control to include environmental regulations. The location of dyehouses in urban areas, measures taken to prevent environmental pollution from dyeing waste, and the impact of dyeing activities on public health were all subject to strict oversight.

Additionally, the role of dyers in urban economies has been elaborated upon. It has been observed that in the medieval Islamic Mediterranean, dyehouses were primarily situated near major commercial centers and water sources. Records from Cairo, Baghdād, Damascus, al-Andalus, Konya, Bursa, and Kayseri indicate that dyehouses were concentrated in specific districts and that professional groups were organized within their own neighborhoods. Waqf records and historical sources confirm that dyeing was not merely an individual craft but a profession embedded within broader economic structures.

The legal aspects of the dyeing profession and internal professional disputes have also been evaluated in this study. The relationships between dyers and their customers, the legal sanctions applicable in cases of faulty or incomplete dyeing, and the financial responsibilities of dyers have been analyzed within the framework of Islamic legal sources. Legal mechanisms were activated

when dyers failed to meet customers' requests regarding color accuracy or when deliveries were incomplete, and disputes were resolved in accordance with established regulations. The examined legal documents reveal that such regulations were not only intended to protect individual rights but also to ensure commercial stability.

Altogether, these findings emphasize that the dyeing profession operated within a legally enforceable and institutionally embedded system of responsibility and accountability. The presence of ethical codes, professional oversight, and legal arbitration reveals the extent to which craftsmanship in the Islamic Mediterranean was integrated into broader judicial and economic structures.

In conclusion, this study has clearly demonstrated that the dyeing profession in the medieval Islamic Mediterranean was a craft directly linked to economic, legal, and social systems. Dyers were not merely responsible for coloring textiles but were also members of a professional group that shaped commercial activities, urban planning, and legal regulations. Dyeing became an integral part of the economic fabric of medieval Islamic Mediterranean societies, while craftsmen emerged as key figures in the textile industry. Within this context, this study contributes not only to the history of Islamic industry and craftsmanship but also to research on the medieval economy, legal system, and professional organizations. This research has provided evidence of how the dyeing profession in the medieval Islamic Mediterranean was conducted within a structured and regulated framework, shedding light on its organization, professional institutions, legal regulations, and its relationship with commercial systems in detail.

Bibliography

Abū Dharr Ḥalabī. *Kunūz al-Dhahab fī Tārīkh Ḥalab*. Volume 1. ed. Shawqi Sha's-Falih Bakkur. Aleppo: Dar al-Qalam, 1996.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. Volume 1. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. Volume 2. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.

Akiniz, Sercan. *Ortaçağ Akdeniz'inin Renkleri Boyarmaddelerin Üretimi ve Kullanımının Tarihi Süreci*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2023.

Aktaş, Serdar. *Razavî Fütüvetnâmesi Hacıbektaş Halk Kütüphanesi No: 49/560 Metin Çevirisi ve Değerlendirmesi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2014.

Amiran, D. H. Kallner. "A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine". *Israel Exploration Journal* 4/1 (1951), 223-246.

Arabacı, Caner. "Selçuklu Devri Konya Medreseleri". *Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya İlim ve Kültür*. Volume 3. ed. Caner Arabacı et al. Konya: Konya Ticaret Odası, 2023.

Arslantaş, Nuh. *İslam Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler Abbasi ve Fatımiler Dönemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Avni, Gideon. *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine*. New York: Oxford University Press, 2014.

Ayalon, Rosen Myriam. "The First Century of Ramla". *Arabica, L'Oeuvre de Claude Cahen: Lectures Critiques* 43/1 (1996), 250-263. https://doi.org/10.1163/1570058962582903

Ayalon, Rosen Myriam. *Islamic Art and Archaeology in Palestine*. New York: Routledge, 2016.

Azizova, Elnure. *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

ʿAynī, al-Badr al-Dīn. *al-Binâya Sharḥ al-Hidâya*. Volume 10. ed. Ayman Salih Shaban. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya,2000.

Baker, Patricia. *Islamic Textiles*. London: British Museum Press, 1995.

Bakır, Abdülhalik. "Ortaçağ İslâm Dünyasında Dokuma Sanayi". *Belleten* 64/241 (2000), 749-826. https://doi.org/10.37879/belleten.2000.749

Bakır, Abdülhalik. *Ortaçağ İslam Dünyasında Tekstil Sanayi, Giyim Kuşam ve Moda*. Ankara: Bizim Büro, 2005.

Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Kitāb Futūḥ al-Buldān*. trans. Philip Khuri Hitti. New Jersey: Gorgias Press, 2002.

Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

Barkan, Lûtfi Ömer. "XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar I". *Tarih Vesikaları Dergisi* 1/5 (1942), 326-340.

Barkan, Lütfi Ömer. "Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluşu ve İşleyiş Tarzına Âit Araştırmalar". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 23/1-2 (1963), 239-296.

Bayram, Mikâil. "Ahîliğin Selçuklulardan Osmanlılara İntikali". *Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri Bildirileri*. 1/93-104. İstanbul: Globus Dünya Basımevi, 2003.

Bedevian, K. Armenag. *Resimli Çokdilli Bitki Adları Sözlüğü*. ed. Ruken Kızıler. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.

Belâzurî, Aḥmed ibn Yaḥyā. *Fütûhu'l Büldân*. trans. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Benli, Yusuf. "Ahilikte Şiilik Etkisi ve Ahîliğin Anadolu'da Aleviliğe Tesirleri Meselesine İlişkin Bazı Değerlendirmeler". *The 1st International Symposium on Culture of Akhism and Kirsehir*. 1/185-216. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011.

Bessard, Fanny et.al. "Umayyad Dyers' Workshops of The Hippodrome of Jarash (Preliminary Report 2007)". *ADAJ* 52 (2008), 173-179.

Bozkuş, Ali Mehmet. "Ortaçağ Alanya'sında Ticaret ve Ticari Yollar". *Phaselis* 2 (2016), 209-222. https://doi.org/10.18367/pha.16014

Bukhārī, Burhān al-Dīn. *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nuʿmānī*. Volume 7. ed. ʿAbd al-Karim Sami al-Jundi. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2004.

Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. trans. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.

Cahen, Claude. *La Syrie du Nord A L'époque Des Croısades Et La Prıncıpauté Franque D'antıoche*. Paris: Paul Geuthner, 1940.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. Volume 17. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Çayırdağ, Mehmet. "Kayseri'de Kitabelerinden XV. ve XVI. Yüzyıllarda Yapıldığı Anlaşılan İlk Osmanlı Yapıları". *Vakıflar Dergisi* 12 (1981), 531-581.

Çoşkun, Fahri. "888/1483 Tarihli Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri". *Vakıflar Dergisi* 33 (2010), 15-52.

Çöteli, Gül Methiye. "İslâm Kentinde Vakıfların Ticaret Bölgesinin Oluşumu Üzerine Etkisi: Hayrat-Akar İlişkisinin Döngüsel Doğası". *Vakıflar Dergisi* 45 (2016), 9-28.

Dölen, Emre. *Tekstil Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.

Dukas, Michael. *Bizans Tarihi*. trans. Vladimir Mirmiroğlu. İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956.

Ebû Yûsuf, Ya'kūb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l- Harâç*. trans. Ali Özek. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.

Esterâbâdî, Erdeşir-i B. Aziz. *Bezm u Rezm*. trans. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

García, Fábregas Adela. "The Economic Sources and Resources of Islamic Granada (2nd–9th/8th–15th Centuries)". *A Companion to Islamic Granada*. ed. Bárbara Boloix-Gallardo. 255-272. Leiden: Brill, 2022.

Goitein, Dov Shelomo. *A Mediterranean Society* Volume 1. London: University of California Press, 1999.

Goitein, Dov Shelomo. *A Mediterranean Society*. Volume 2. London: University of California Press, 1999.

Gökbilgin, M. Tayyip. "XVI. Asırda Karaman Eyaleti ve Lârende (Karaman) Vakıf ve Müesseseleri". *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 29-38.

Gökbilgin, Tayyip. "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm". *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 51-61.

Grigoratos, Iason et al. "An Updated Parametric Catalog of Historical Earthquakes around the Dead Sea Transform Fault Zone". *Journal of Seismology* 24/4 (2020), 803–832. https://doi.org/10.1007/s10950-020-09904-9

Güngör, Zeynep. *XI-XII. Yüzyıllarda Doğu Akdeniz'de Ticaret*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2014.

Heyd, Wilhem. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. Volume 1. trans. Enver Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Hizmetli, Mustafa. "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği". *Journal of History Culture and Art Research* 6/6 (2017), 425-443. https://doi.org/10.7596/taksad.v6i6.1219

Hizmetli, Mustafa. *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Huisman, A. J. W. "Abû Kalamûn". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. H. A. R. Gibb et al. 1/131. Leiden: Brill, 1986.

Ibn Abī Zarʿ al-Fāsī. *al-Anīs al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī Akhbār Mulūk al-Maghrib wa-Tārīkh Madīnat Fās*. ed. A. W. Benmansour. Rabat: Dār al-Mansūr, 1972.

Ibn Anas, Mālik. *al-Mudawwana*. Volume 3. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya,1994.

Ibn Bassām, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Nihāyat al-Rutbah*. ed. Aḥmad Farīd Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003.

Ibn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. trans. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Ibn Farḥūn, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz. *Tabsirat al-Ḥukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyya wa Manāhij al-Aḥkām*. Volume 2. Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyya, 1986.

Ibn ʿAbdūn, Muḥammad ibn Ahmad al-Tujībī. *Risāla fī al-Qaḍāʾ wa al-Ḥisba*. ed. E. Lévi-Provençal. Cairo: Institut Français d'archéologie Orientale, 1955.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Bayān wa al-Taḥṣīl wa al-Sharḥ wa al-Tawjīh wa al-Taʿlīl li-Masāʾil al-Mustakhraja*. Volume 4. ed. Muḥammad Ḥajjī et. al. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Bayān wa al-Taḥṣīl wa al-Sharḥ wa al-Tawjīh wa al-Taʿlīl li-Masāʾil al-Mustakhraja*. Volume 9. ed. Muḥammad Ḥajjī et. al. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Ibn Rushd., Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Bayān wa al-Taḥṣīl wa al-Sharḥ wa al-Tawjīh wa al-Taʿlīl li-Masāʾil al-Mustakhraja*. Volume 16. ed. Muḥammad Ḥajjī et. al. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Ibn Ukhuwwah, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿUbayd Allāh. *Maʿālim al-Qurbā fī Aḥkām al-Ḥisbah*. critical ed. Reuben Levy. London: Cambridge University Press, 1938.

Ibn ʿAbd al-Raʾūf. "Risāla fī Ādāb al-Ḥisba waʾl-Muḥtasib". *Thalāth Rasāʾil Andalusiyya fī Ādāb al-Ḥisba waʾl-Muḥtasib*. ed. Évariste Lévi-Provençal. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *al-Jāmiʿ li-ʿUlūm al-Imām Aḥmad–al-Fiqh*. Volume 9. ed. Khālid al-Rabbāṭ–Sayyid ʿIzzat ʿĪd. Fayoum: Dār al-Falāḥ, 2009.

İbnü'l Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil Fi't-Tarih*. Volume 11. trans. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.

İlçim, Ahmet. *Hatay'ın Sessiz Güzelleri 900 Yabani Çiçek Hatay Bitki Envanteri*. Hatay: Hatay Valiliği Yayınları, 2014.

İmer, Zahide. "Türklerin Dokuma Sanatında Boyacılık". *Erdem Dergisi* 10/29 (1999), 331-353. https://doi.org/10.32704/erdem.1999.29.331

İnalcık, Halil. "A Case Study of the Village Microeconomy: Villages in the Bursa Sancak, 1520-1593". *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire Essays on Economy and Society*. ed. İlhan Başgöz. 161-176. Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993.

İnalcık, Halil. *Bursa Araştırmaları*. ed. Yusuf Oğuzoğlu. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2012.

İnalcık, Halil. *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

İstahri. *Ülkelerin Yolları*. trans. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2020.

Kallek, Cengiz. "Hisbe", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kallek, Cengiz. *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi*. Volume 2. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Kāsānī, ʿAlāʾ al-Dīn Abū Bakr ibn Masʿūd. *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ*. Volume 4. ed. ʿAlī Muʿawaḍ–ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.

Kayaoğlu, İsmet. "Anadolu Selçukluları Devrinde Ticari Hayat". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 359-374. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000594

Kazıcı, Ziya. "Ahîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kepçioğlu, Kâmil. "Bursa'da Şer'i Mahkeme Sicillerinden ve Muhtelif Arşiv Kayıtlarından Toplanan Tarihi Bilgiler ve Vesikalar". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 405-421.

Koca, Salim. "Türkiye Selçuklu Sultanlarının İzledikleri Ekonomik Politikalar". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel et al. 7/519-534. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Konyalı, Hakkı İbrahim. "Bir Hüccet İki Vakfiye". *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 97-110.

Konyalı, Hakkı İbrahim. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*. ed. M. Ali Orak-Ali Bektaş. Konya: s.n., 2007.

Lapidus, M. Ira. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press,1984.

Lombard, Maurice. *İslâm Medeniyetinin Altın Çağı*. trans. Nezih Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları,2020.

Makdisî. *Ahsenü't-Tekasim*. trans. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022.

Maqqarī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Nafḥ al-Ṭīb min Ghuṣn al-Andalus al-Raṭīb wa-Dhikr Wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb*. trans. P. Gayangos et al. London: Allenn &Company, 1840.

Mardāwī, ʿAlī ibn Sulaymān. *al-Insāf fī Maʿrifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*. Volume 7. ed. ʿAbdallāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī–ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Hilū. Cairo: Hajar, 1995.

Mazaheri, Ali. *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*. trans. Bahriye Üçok. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.

Merçil, Erdoğan. *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*. Ankara: TTK Yayınları, 2000.

Miranda, Ana-Cardoso, Isabel Pombo. "Beyond Art Technical Sources: Understanding Colour Production in Andalusi Texts". *Conservar Património* 48 (2025), 1-10. https://doi.org/10.14568/cp36258

Moreno, Manzano Eduardo. *The Court of the Caliphate of al-Andalus*. trans. Jeremy Roe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-Takâsîm*. trans. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.

Musallam, Basim. "Müslüman Toplumun Düzeni". trans. Nuri Akbayar. *Cambridge Resimli İslâm Ülkeleri Tarihi*. ed. Francis Robinson. 224-273. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Nasır-ı Husrev. *Sefername*. trans. Abdülvehap Tarzi. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967.

Nâsır-ı Hüsrev. *Sefernâme*. trans. A. Naci Tokmak. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020.

Öntuğ, Mustafa Murat. "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları". *Vakıflar Dergisi* 32 (2009), 143-154.

Özdal, Nurullah Ahmet. *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2016.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Porras, García Alberto. "From Stones to Clay Bowls. Visual Arts of the City's Islamic Past". *A Companion to Islamic Granada*. ed. Bárbara Boloix-Gallardo. 38-63. Leiden: Brill, 2022.

Provençal, Lévi Evariste. *Séville Musulmane Au Début Du XIIe Siècle: Le Traité d'Ibn 'Abdun Sur La Vie Urbaine et Les Corps De Métiers*. Paris: Maisonneuve&Larose, 2001.

Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. *al-Dhakhīra*. Volume 5. ed. Muḥammad Ḥajjī–Muḥammad Bukhubza. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.

Qayrawānī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Abī Zayd. *al-Nawādir wa al-Ziyādāt ʿalā mā fī al-Mudawwana min Ghayrihā min al-Ummahāt*. Volume 7. ed. Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz al-Dabbāgh. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999.

Sancaklı, Saffet. "Ahi Ahlakının Oluşumunda Hz. Peygamber Hadislerinin Rolü ve Etkisi". *The 1st International Symposium on Culture of Akhism and Kirsehir*. 2/899-928. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011.

Shayzarī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Naṣr. *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba. The Book of the Islamic Market Inspector*. trans. R. P. Buckley. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Söylemez, Mahfuz. "Cahız'ın Et-Tebessur Bi't-Ticare Adlı Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 305-331. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000525

Stillman, Kalfon Yedida. "New Data on Islamic Textiles from the Geniza". *Textile History* 10/1 (1979), 184-195. https://doi.org/10.1179/tex.1979.10.1.184

Şahin, Haşim. *Adalet Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2012.

Şener, Abdulkadir. "Edirne'de Süleyman Paşa Camii Vakfiyesi". *Vakıflar Dergisi* 11 (1978), 7-18.

Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Eyyûbi ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.

Tabakoğlu, Ahmet. *Türkiye İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Taeschner, Franz. "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)". trans. Fikret Işıltan. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (2015), 3-32.

Tal, Oren-Taxel, Itamar. *Ramla (South) an Early Islamic Industrial Site and Remains of Previous Periods*. Tel Aviv: Emery and Yass Publications, 2008.

Tez, Zeki. *Renk, Pigment ve Boyarmaddelerin Kültürel Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2023.

Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Tudelalı Benjamin. *Ortaçag'da İki Yahudi Seyyahın Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia İslâm Dünyası Gözlemleri*. trans. Nuh Arslantaş. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1965.

Türk Standartları Enstitüsü. *Kanunname-i İhtisab-ı Bursa*. Ankara: Türk Standartları Enstitüsü, 2013.

Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Uṭrūsh, Ḥasan b. 'Alī. *Kitāb al-Iḥtisāb. Studies in Arabian History and Civilisation Sec. VII*. ed. Robert Bertram Serjeant. London: Variorum Reprints, 1981.

Yurtseven, Muhammet. "Abbâsî Dönemi İktisat Coğrafyası ve İslam İktisat Düşüncesine Mekânsal Bir Yaklaşım: Câhiz'in er-Tebassur bi't-Ticâra İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Din ve Coğrafya (2024), 264-290. https://doi.org/10.14395/hid.1407266

Yücel, Yaşar. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Osmanlı Ceza Hukukunda Ta'zîr-i Şedîd Kavramı: Klasik İslâm Hukuku ve Osmanlı Fetva Mecmuaları Üzerinden Bir İnceleme

The Concept of Ta'zīr al-Shadīd in Ottoman Criminal Law: An Examination Based on Classical Islamic Law and Ottoman Fatwā Collections

Ebru BARIŞ

Arş. Gör. | Res. Asst.
Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Fıkıh
Duzce University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Fiqh
Düzce | Türkiye
ebrubaris@duzce.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-3810-6789

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 24.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 23.04.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Barış, Ebru. "Osmanlı Ceza Hukukunda Ta'zîr-i Şedîd Kavramı: Klasik İslâm Hukuku ve Osmanlı Fetva Mecmuaları Üzerinden Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 105-130. https://doi.org/10.14395/hid.1626638

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazar 'proof reading' amacıyla ve Abstract kısmının hazırlanması sırasında ChatGPT'yi kullanmıştır. Bu araç/hizmeti kullandıktan sonra yazar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of this study, the author used ChatGPT for proofreading purposes and in drafting the abstract. After using this tool/service, the author thoroughly reviewed and revised the content as necessary and assumed full responsibility for the final content of the publication.
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4

The Concept of Ta'zīr al-Shadīd in Ottoman Criminal Law: An Examination Based on Classical Islamic Law and Ottoman Fatwā Collections*

Abstract

Classical fiqh sources mention that ta'zīr punishments can take various forms, such as admonition, reprimand, flogging, imprisonment, exile, public exposure and death penalty. The Ottoman Empire, which based its legal system on Islamic law, extensively implemented ta'zīr punishments. These punishments are documented in sources such as qānūnnāmes, fatwā collections and sharī'a court registers (shar'iyya sijillāt). This study focuses on the ta'zīr punishments mentioned in Ottoman-era fatwā collections and it examines the crimes in which the terms ta'zīr and particularly ta'zīr al-shadīd are used in these sources, in addition to cases where ta'zīr punishments such as admonition, public exposure, dismissal from office, exile and imprisonment are explicitly mentioned. In cases where the punishment is explicitly stated, there is no ambiguity regarding its nature. However, when the punishment is referred to simply as ta'zīr or ta'zīr al-shadīd, various interpretations about its nature have emerged. Since these terms were incorporated into Ottoman fatwā collections from classical fiqh sources, the study first examines the usage of ta'zīr and ta'zīr al-shadīd in Islamic legal literature, outlining their theoretical background. After analyzing the usage of these terms in classical fiqh sources, the study investigates crimes that warranted ta'zīr al-shadīd punishments in Ottoman fatwā collections. In this context, the study addresses the concept of ta'zīr al-shadīd as used in Ottoman fatwā collections, based on both classical Islamic legal literature and the fatwā compilations themselves. Although these terms have been interpreted in the literature as the judge imposing any punishment deemed appropriate, it has been determined that in the Ottoman legal system, the term ta'zīr, which is used absolutely without any further explanation, generally refers to flogging, while the term ta'zīr al-shadīd always denotes flogging and often refers to the maximum number of lashes that can be administered as ta'zīr. This usage is found to be based on classical fiqh sources. The study cites numerous examples from Ottoman fatwā collections indicating that the term ta'zīr al-shadīd was commonly used to refer to flogging. Then, in order to make a comparison with the examples in classical fiqh sources, examples of ta'zīr al-shadīd punishment for crimes such as sodomy (liwāṭa), marriage without ḥulla, adultery with incomplete conditions, false accusation of adultery (qadhf) and murder are given. In this context, as seen in the examples above, ta'zīr al-shadīd played a significant role in crimes that warranted a ḥadd punishment but could not be implemented due to deficiencies in the required conditions. It has been determined that in Ottoman fatwās, the punishments prescribed for such crimes were expressed with the term of ta'zīr al-shadīd. As reported in classical fiqh works, in such cases, the perpetrator was deemed liable for the maximum number of lashes, and the judge was not granted the authority to impose any other form of punishment. Some Ottoman fatwā collections even contain direct inquiries regarding the nature of the ta'zīr al-shadīd punishment, reflecting ongoing interest in this matter during the Ottoman period. Interestingly, these inquiries predominantly focus on the quantity rather than the nature of the punishment. Indeed, the questions were directly associated with the punishment of flogging, and responses were sought regarding the number of lashes for ta'zīr al-shadīd punishment. It is understood from the fatwā questions that ta'zīr al-shadīd was known to refer to flogging however due to the disagreement within the madhhab regarding the maximum number of lashes applied as ta'zīr, there was curiosity about the opinion preferred in the fatwā. The fatwās provide details on the maximum number of lashes allowed under the Ḥanafī school of thought, referencing differing opinions within the school. For instance, Abū Ḥanīfa (d. 150/767) and Imām Muḥammad (d. 189/805) set this limit at 39 lashes, while Abū Yūsuf (d. 182/798) set it at 75 lashes. It is observed that these different views were reflected in the Ottoman fatwās and mostly Abū Yūsuf's view was preferred. Additionally, some Shaykh al-Islāms, in accordance with the Ḥanafī understanding of ta'zīr, have considered not only the number of lashes but also the severity of the beating within the scope of ta'zīr al-shadīd. In conclusion, the concept of ta'zīr al-shadīd emerges in classical Islamic law and Ottoman law as a form of punishment in which flogging is administered in proportion to the severity of the offense. The description of the punishment as shadīd does not stem from the imposition of a severe ta'zīr penalty but rather from the notion, as stated in classical fiqh sources, that the flogging applied in ta'zīr should be more severe than that in ḥadd penalties.

Keywords: Fiqh, Ottoman Criminal Law, Fatwā Collections, Ta'zīr, Shadīd.

* This article is based on the preliminary findings of my PhD dissertation, entitled "Fines in Ottoman Law", being conducted under the supervision of Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal at Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law.

Osmanlı Ceza Hukukunda Ta'zîr-i Şedîd Kavramı: Klasik İslâm Hukuku ve Osmanlı Fetva Mecmuaları Üzerinden Bir İnceleme**

Öz

Klasik fıkıh kaynaklarında ta'zîr cezalarının öğüt verme, kınama, sopa, hapis, sürgün, teşhir ve ölüm gibi çeşitli şekillerde uygulanabileceği zikredilmiştir. Hukuk sisteminde İslâm hukukunu esas alan Osmanlı İmparatorluğu da ta'zîr cezalarını yaygın bir şekilde uygulamış, bu cezalar kanunnâmeler, fetva mecmuaları ve şer'iyye sicilleri gibi kaynaklarda kayıt altına alınmıştır. Çalışmamız Osmanlı dönemi fetva mecmualarında zikredilen ta'zîr-i şedîd cezalarına odaklanmış ve bu kaynaklarda nasihat etme, teşhir, görevden azletme, sürgün, hapis gibi ta'zîr cezalarının açık bir şekilde zikredildiği örneklerin yanında "ta'zîr" ve özellikle "ta'zîr-i şedîd" kavramlarının kullanıldığı suçları incelemiştir. Zira ta'zîr cezasının açık bir şekilde belirtildiği fetvalarda cezanın mahiyetine yönelik herhangi bir belirsizlik bulunmazken cezadan yalnızca ta'zîr veya ta'zîr-i şedîd şeklinde bahsedilmesi durumunda cezanın mahiyeti hakkında çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu terimler, Osmanlı fetva mecmualarına klasik fıkıh kaynaklarından aktarıldığı için çalışmada öncelikle ta'zîr ve ta'zîr-i şedîd kavramlarının İslâmî literatürdeki kullanımları incelenmiş ve bu kavramların teorik arka planı ortaya konmuştur. Kavramların klasik fıkıh kaynaklarındaki kullanımları incelendikten sonra Osmanlı dönemi fetva mecmuaları ele alınmış ve ta'zîr-i şedîd cezasının verildiği suçlar analiz edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamız Osmanlı dönemi fetva mecmualarında kullanılan ta'zîr-i şedîd kavramını, klasik İslâm hukuku literatürü ve fetva mecmuaları üzerinden ele almaktadır. Literatürde bu kavramların hâkimin uygun gördüğü herhangi bir cezayı uygulaması şeklinde yorumlandığı görülse de Osmanlı hukuk sisteminde herhangi bir açıklama yapılmadan mutlak olarak kullanılan ta'zîr kavramının genellikle sopa cezasını, ta'zîr-i şedîd kavramının ise daima sopa cezasını ve çoğunlukla da ta'zîr olarak uygulanabilen âzami miktar sopa cezasını ifade ettiği ve bu kullanımın klasik fıkıh kaynaklarına dayandığı tespit edilmiştir. Çalışmamızda Osmanlı dönemi fetva mecmualarında, ta'zîr-i şedîd kavramının sopa cezasını ifade etmek için kullanıldığına dair birçok fetva örneği zikredilmiş, ardından klasik fıkıh kaynaklarındaki örneklerle karşılaştırma yapılabilmesi amacıyla livâta, hulle yapılmadan evlenme, şartları eksik kalan zina, iftira ve öldürme gibi suçlar için ta'zîr-i şedîd cezasına karar verilen örneklere yer verilmiştir. Bu bağlamda yukarıdaki örneklerde olduğu gibi had cezasını gerektiren ancak şartlarındaki eksikliklerden dolayı had uygulanamayan suçlarda ta'zîr-i şedîd cezasının önemli bir yer tuttuğu ve Osmanlı fetvalarında bu tür suçlara öngörülen cezaların ta'zîr-i şedîd kavramıyla ifade edildiği tespit edilmiştir. Klasik fıkıh eserlerinde aktarıldığı üzere bu tür suçlarda fâile âzami miktarda sopa cezası vacip görülmüş ve kâdîye başka bir ceza belirleme yetkisi tanınmamıştır. Öte yandan Osmanlı fetva mecmularının bir kısmında doğrudan ta'zîr-i şedîd cezasına ilişkin soruların yer aldığı görülmüştür. Dolayısıyla çeşitli suçlar için uygulanan ta'zîr-i şedîd cezası Osmanlı döneminde de merak konusu olmuş ve bu durum fetva sorularına yansımıştır. Ancak sorularda dikkat çeken husus, sorunun cezanın mahiyetinden ziyade miktarına yönelik olmasıdır. Nitekim sorular doğrudan sopa cezasıyla ilişkilendirilmiş ve ta'zîr-i şedîd cezasının kaç celde olduğuna dair yanıtlar talep edilmiştir. Fetva sorularından taz'îr-i şedîd ile sopa cezasının kastedildiğinin bilinen bir şey olduğu ancak mezhepte ta'zîr olarak uygulanan sopa cezasının âzami miktarı konusunda ihtilaf bulunması sebebiyle fetvaya esas olan görüşün merak edildiği anlaşılmaktadır. Fetvalarda Hanefî mezhebine göre ta'zîr kapsamında uygulanan sopa cezasının âzami miktarı belirtilmiş ve Hanefî mezhebinin bu konudaki farklı görüşlerine yer verilmiştir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) bu miktarı 39 celde olarak belirlerken Ebû Yûsuf (ö. 182/798) 75 celde olarak belirlemiştir. Osmanlı fetvalarına bu farklı görüşlerin yansıtıldığı, çoğunlukla da Ebû Yûsuf'un görüşünün tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca bazı şeyhülislâmlar Hanefî ta'zîr anlayışıyla uyumlu bir şekilde, celde cezasının miktarının yanı sıra dayağın şiddetini de ta'zîr-i şedîd kapsamında değerlendirmiştir. Sonuç olarak ta'zîr-i şedîd kavramı, klasik İslâm hukuku ve Osmanlı hukukunda suçun ciddiyetine uygun olarak sopa cezasının uygulandığı bir ceza türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Cezaya ilişkin şedîd nitelemesi ise ağır bir ta'zîr cezası uygulanması anlamında değil klasik fıkıh kaynaklarında belirtildiği üzere ta'zîr kapsamında verilen sopa cezasının had cezalarındaki sopaya kıyasla daha şiddetli vurulması gerektiği yönündeki kabulden kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Osmanlı Ceza Hukuku, Fetva Mecmuaları, Ta'zîr, Şedîd.

Giriş

İslâm hukukunda cezalar had-kısas ve ta'zîr olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Had ve kısas cezaları, Kur'an ve Sünnet'te sabit olan sınırları kesin olarak belirlenmiş cezalardır. Ta'zîr cezaları ise naslarda belirlenmeyip ceza türü ve miktarının tayini hâkime bırakılmıştır.[1] Suçun mahiyeti, failin durumu, toplumun ihtiyaçları gibi çeşitli unsurlar dikkate alınarak düzenlenen

** Bu çalışma, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı'nda, Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal danışmanlığında devam eden "Osmanlı Hukukunda Para Cezaları" başlıklı doktora tez çalışmam kapsamında elde ettiğim ilk bulgulara dayanılarak yazılmıştır.

[1] Abdülkadir Udeh, *et-Teşrîü'l-cinâiyyü'l-İslâmî: mukârenen bi'l-kanûni'l-vaz'î* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-ʿArabî, ts.), 1/78-80.

ta'zîr cezalarının belirli cezalarla sınırlandırılması mümkün olmasa da fukaha, naslardaki ta'zîr örneklerini göz önünde bulundurarak suçun niteliği ve toplumun maslahatına uygun olarak uygulanabilecek başlıca ta'zîr cezalarını ortaya koymuşlardır.

Erken dönem eserlerinde ulemâ tarafından kabul edilen ta'zîr cezası kapsamında uygulanabilecek ceza türleri özel olarak sınıflandırılmamış ancak çeşitli yerlerde farklı ta'zîr cezalarına atıf yapılmıştır. Bu bağlamda ilgili eserlerde ta'zîr cezası olarak celde, suçlunun göğsüne vurma, sözlü kınama, sürgün etme, teşhir etme ve ganimet malından mahrum bırakma gibi cezaların uygulanabileceği ifade edilmiştir.[2] Ayrıca tokat atma, kulak çekme, sert ifadelerle uyarma, görevden azletme, hapis cezası ve hâkimin somurtkan bir ifadeyle suçluya bakması gibi uygulamalar da kaynaklarda zikredilen ta'zîr cezaları arasındadır.[3] Ulemâ, eserlerinde ta'zîr olarak verilecek ceza türünü açık bir şekilde zikrettiği gibi genellikle suçluya "ta'zîr gerekir" şeklinde mutlak bir ifade kullanmış, çoğu zaman da kişiye ta'zîr-i şedîd gerektiğini ifade ederek ta'zîrin şiddetli olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Ta'zîr kavramı çeşitli cezaları kapsadığından Osmanlı dönemi üzerine çalışma yapan araştırmacılar özellikle ta'zîr-i şedîd terkibinin neyi ifade ettiğine dair bir belirsizliğin mevcut olduğunu belirtmekte[4] veya bu ifadeleri dövme, hapis, sürgün gibi cezalar arasından kâdînin takdirine bırakılan herhangi bir ceza türü olarak yorumlamaktadırlar.[5] Bazı çalışmalarda ise ta'zîr-i şedîd ifadesi "şiddetle ta'zîr edilir" veya "ağır bir şekilde cezalandırılır" şeklinde tercüme edilmekte ve cezaya ilişkin herhangi bir açıklama yapılmamaktadır.[6] Ayrıca bazı araştırmacılar da "şedîd" nitelemesinin belirsizliğinden dolayı fetva mecmualarında doğrudan darb (sopa) kelimesi kullanılarak ifade edilen darb-ı şedîd cezasında, tam olarak kaç sopa vurulacağının anlaşılmadığını belirtmişlerdir.[7] Bu durum, araştırmacıların zihinlerinde mevcut olan kavramsal belirsizliğin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Halbuki ta'zîr-i şedîd ve darb-ı şedîd ifadelerinin -ileride değineceğimiz üzere- Osmanlı fetva mecmualarında celde cezasını ve büyük çoğunlukla da âzami miktardaki celde cezasını belirtmek için kullanıldığı kanaatine varılmıştır. Bu kavramsal belirsizlik, zaman zaman yanlış yorumlamalara da yol açmaktadır. Nitekim bazı çalışmalarda fetvalarda geçen "ta'zîr-i şedîd ve hapis" veya "ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd" ifadeleri, yalnızca hapis cezasını içeren bir ta'zîr olarak değerlendirilmektedir.[8] Ancak hem klasik fıkıh kaynakları hem de Osmanlı

[2] Yaʿkûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979), 175; Ebû Hafs ʿÖmer b. ʿAlî İbnu'l-Mulakkin, *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdîsi'ş-Şerhi'l-kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayz (Riyad: Dâru'l-Hicra li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1425/2004), 8/631, 727; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-'Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Ebu'l-Münzîr Hâlid b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 6/53.

[3] Ebu Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 9/45; Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)* (Mısır: el-Matbaʿatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313), 3/207, 208.

[4] Abdulmuid Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Ta'zîr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 97.

[5] Ertuğrul Akın, *Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahya Efendi'nin (ö. 1053/1644) Fetvaları ve Fıkhî Analizi (İbadetler, Aile ve Ceza Hukuku Özelinde Bir İnceleme)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 330; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, haz. H. Necati Demirtaş (İstanbul: Kubbealtı, 2014), 1/243; Kaşif Hamdi Okur, "Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 629; Hüseyin Nejdet Ertuğ, "Şeriyye Sicillerine Göre Hicri 1137 (1724-1725) Senesi İstanbul'unda Osmanlı Ailesinin Evlenme ve Boşanma Verilerine Göre İncelenmesi", *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 10/1 (2015), 91.

[6] Sami Ergin, *İslam Hukukunda Ta'zir Suçlar* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 33, 81, 82, 83, 94; Cihan Osmanağaoğlu, "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/1 (2008), 160, 168.

[7] Akın, *Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahya Efendi'nin Fetvaları*, 321.

[8] Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/241; Mustafa Avcı, "Hukuk Tarihimizde Hukuka Aykırı Deliller Sorunu: İşkence (Örf-i Maruf) Uygulaması", *Türk Dünyası Araştırmaları* 147 (2003), 22. Mustafa Avcı bir başka çalışmasında ta'zîr-i şedîdin dayak cezası olduğuna işaret etmiştir; bk. Mustafa Avcı, "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 34.

fetva mecmuaları incelendiğinde bu tür ifadelerin suçluya verilen iki ayrı cezayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ta'zîrden sonra belirtilen hapis cezası, ta'zîr cezasını açıklamak için değil, bağımsız bir ceza olarak zikredilmektedir. Ta'zîr ifadesiyle sopa cezasının kastedildiği, ardından hapis cezasının uygulanacağı, ulemânın aynı suçun cezası için bazen ta'zîr yerine doğrudan darb kelimesini kullanması ve suçluya "darb ve hapis"[9] ya da "darb-ı şedîd ve habs-i medîd"[10] cezalarının birlikte gerektiğini ifade etmesiyle daha net anlaşılmaktadır. Bu örnekler, Osmanlı ceza hukuku bağlamında ta'zîr-i şedîd ve darb-ı şedîd ifadelerinin mahiyetini ortaya koymanın önemini göstermesi açısından dikkate değerdir. İlgili kavramların fıkhî çerçevede doğru yorumlanması hem klasik İslam hukuku hem de İslam hukukunu esas alan Osmanlı hukuk sisteminin doğru ve daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ayrıca bu alanlara dair yapılan çalışmalarda hatalı genellemelerin ortaya çıkmasını engelleyecektir.

Mevcut literatürde tespit edilebildiği kadarıyla, sadece birkaç çalışmada ta'zîr-i şedîdin sopa cezası olduğuna işaret edilmiştir.[11] Bununla birlikte bu çalışmalarda ta'zîr-i şedîde ilişkin yalnızca "sopa cezasının değnek sayısının arttırılması"[12] veya "79 celdeye kadar ulaşabilen"[13] bir ceza olduğu yönünde genel ve kapsayıcı olmayan değerlendirmelerde bulunulmuş, kavramın mahiyeti ve cezanın miktarına dair detaylı açıklamalara yer verilmemiştir.

Bir sıfatla beraber kullanılan ta'zîr-i şedîd'in sopa cezasıyla ilişkisi, mutlak olarak kullanılan "ta'zîr" kavramıyla doğrudan bağlantılı olduğu için çalışmamızda zaman zaman ta'zîr kavramı da ele alınmıştır. Osmanlı hukuk sistemi, İslâm hukukunu esas alarak şekillenmiş olduğundan hem şeyhülislâm fetvalarında hem de kanunnâme maddelerinde fakihlerin ıstılahları kullanılmıştır. Bu nedenle, Osmanlı dönemi kaynaklarında yer alan kavramların mahiyetini anlayabilmek için öncelikle klasik fıkıh literatüründe söz konusu kavramların anlamları, kullanım biçimleri ve örnekleri ele alınmıştır. Ardından Osmanlı dönemi fetva mecmualarında kullanılan ta'zîr-i şedîd kavramı incelenmiş ve bu cezanın öngörüldüğü suçlar analiz edilmiştir. Karşılaştırma yapmayı kolaylaştırmak için daha çok klasik kaynaklardaki benzer örnekler zikredilmeye çalışılmış, onlar haricinde çeşitli örneklere de yer verilmiştir. Böylelikle hem klasik fıkıh kaynakları hem de Osmanlı dönemi fetva mecmualarındaki veriler tematik bir çerçevede karşılaştırılmış ve yorumlanmıştır. Son olarak fetva mecmualarında doğrudan ta'zîr-i şedîd cezasının soru olarak yöneltildiği fetvalar ele alınmış ve cezaya dair yapılan yorumlar değerlendirilmiştir.

1. Klasik Kaynaklarda Ta'zîr ve Ta'zîr-i Şedîd Kavramlarının Sopa Cezasıyla İlişkisi

İslâmi literatür incelendiğinde ta'zîr-i şedîd kavramının, celde cezasının nasıl uygulanacağı ve bu cezanın âzami miktarı konusundaki ihtilaftan kaynaklandığı görülmektedir. Ta'zîr cezası denildiğinde ilk akla gelen ve ulemânın eserlerinde en başta zikrederek ayrıntılı bir şekilde ele aldığı ceza türü, celde cezasıdır. Hz. Peygamber'in "Allah'ın hadlerinden bir haddin dışında on celdeden fazla vurulmaz."[14] ve "Had gerektirmeyen bir suça hadde ulaşan bir ceza veren kimse

[9] Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2009), 3/395.
[10] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârüttıbâati'l-Ma'mûreti's-Sultâniyye, 1243), 1/125; Ahmed Akgündüz, *Şeyhü'l-İslâm Ebü'ssu'ûd Efendi Fetvâları* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 67, 189.
[11] Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 25; Muharrem Midilli, "Osmanlı Aile Hukukunda Müftülerin Ceza Lazım Gördüğü Yaygın Bir İhlal: Nikâh Engeli Varken Evlenmek", *İslâmi Araştırmalar* 32/3 (2021), 669; Avcı, "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası", 34.
[12] Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, 25.
[13] Midilli, "Osmanlı Aile Hukukunda Müftülerin Ceza Lazım Gördüğü Yaygın Bir İhlal", 669.
[14] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423), "Hudûd", 42 (No. 6848).

sınırı aşanlardandır."[15] manasındaki hadisleri klasik fıkıh eserlerinde ta'zîr cezası bağlamında önemli bir referans teşkil etmiş ve özellikle erken dönem fıkıh literatüründe ta'zîre ilişkin tartışmaların doğrudan celde cezası üzerinden ele alınmasına neden olmuştur. Öte yandan bu rivayetleri esas alarak ta'zîri yalnızca celde cezası ile sınırlandıran görüşler ortaya çıkmış ancak bu görüşler azınlıkta kalmış ve genel olarak ta'zîrin hâkimin takdirine bağlı olarak kavlî veya fiilî çeşitli şekillerde uygulanabileceği görüşü benimsenmiştir.[16]

Hz. Peygamber'den nakledilen bu rivayetler Hanefî fakihlerin ta'zîr kavramını tanımlamalarında da kendini göstermiş ve eserlerinde ta'zîr تأديب دون الحد "Haddin altında bir cezayla suçluyu te'dîb (terbiye) etmektir." şeklinde tanımlanmıştır.[17] Hanefîlerin ta'zîr kavramını "haddin altında te'dîb" şeklinde tanımlamaları, kanaatimizce hadislerde geçen ta'zîr cezasındaki celde uygulamasının, had cezalarındaki celde miktarını aşmaması gerektiğine dair ifadelerle ilişkilidir. Bu bağlamda Hanefîlerin ta'zîr tanımının celde cezası merkez alınarak şekillendirildiği ve sonraki Hanefî fakihler tarafından bu tanımın aynen sürdürüldüğü görülmektedir. Ta'zîrin celde cezası temel alınarak tanımlanması, kanaatimize göre bu kavramın öncelikli olarak celde cezasını ifade etmek için kullanılmasına yol açmıştır. Ta'zîr kavramıyla ilk olarak celde cezasının anlaşılmasından dolayı bazı sözlüklerde ta'zîr, "haddin altında darb etme (dövme)"[18] şeklinde tanımlanmış ya da haddin altındaki darbın ta'zîr olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir.[19] Şâfiî âlimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-İmrânî (ö. 558/1163) ta'zîr kavramının celde cezasını ifade etmek için kullanıldığını belirtmiş ve ta'zîri "imam veya vekilinin te'dîb maksadıyla hadler dışında uyguladığı darb için kullanılan özel bir isimdir" şeklinde tanımlamıştır.[20] Bu tanım Şâfiî mezhebinde yaygın bir kabul görmemekle birlikte ta'zîr kavramının celde cezası ile özdeşleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Ulemâ, ta'zîrin farklı şekillerde uygulanabileceğini ve çeşitli ceza türlerinin bulunduğunu zikretmekle birlikte, celde cezasının en sık başvurulan ceza olması sebebiyle, ta'zîr kavramıyla celde cezası bir nevi özdeşleşmiştir. Bununla birlikte, celde dışındaki ta'zîr cezaları zikredilirken, ilgili cezanın açıkça ifade edilmesi yoluna gidilmiş; örneğin teşhir cezası, sürgün cezası, hapis cezası veya benzeri cezaların uygulanacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla klasik İslâm hukuk kaynaklarında ta'zîr kavramının herhangi bir niteleme olmaksızın mutlak olarak kullanıldığı durumlarda sopa cezasının kastedildiği söylenebilir.[21] Ancak kaynaklar okunurken dikkat edilmesi gereken husus; naslar tarafından belirlenmemiş bir ceza türünü açıklamak için kullanılan ta'zîr kavramıyla bir suç karşılığında öngörülen ta'zîr kavramını birbirinden ayırt etmektir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse bir ceza türü olarak ta'zîrden bahsedilirken her türlü ceza kastedilirken, bir suç karşılığında "ta'zîr edilir" şeklinde bir ifade kullanıldığında bununla sopa

[15] Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye* (Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.), 3/354; Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1424/2003), 8/567.

[16] Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-ʿAynî, *ʿUmdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001), 2/161.

[17] Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1424/2003), 5/329; Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdülkerîm el-Atâ (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, ts.), 3/198; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/207.

[18] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), "azr", 4/2924; Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (b.y.: Müessetü'r-Risâle, ts.), "azr", 439.

[19] İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-ʿArabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1399/1979), "azr", 2/744.

[20] Yahyâ b. Ebû'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiʿî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 12/532.

[21] Benzer bir tespit için bk. Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 86.

cezası kastedilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki asırlar boyunca büyük bir hacme ulaşmış olan fıkıh kaynaklarında bunun aksini gösteren örneklerle de karşılaşmak pekâlâ mümkündür. Ancak çalışmamız kapsamında incelediğimiz ve Hanefi mezhebinde muteber kabul edilen kaynaklarda görüldüğü kadarıyla ta'zîr kavramı ve sopa cezası arasında bir özdeşleşme söz konusudur.

Fıkıh eserlerinde ulemanın sopa cezası söz konusu olduğunda bu ceza için doğrudan "ta'zîr" kelimesini kullandığı çeşitli örnekler[22] mevcut olmakla birlikte burada yalnızca birkaç meseleye değinilecektir. Örneğin yalan yere şahitlik yapan kimsenin cezası hakkında Ebû Hanîfe'nin "ta'zîr edilmeyeceği ancak teşhir edileceği", İmameyn'in ise "ta'zîr edileceği ve hapsedileceği" şeklindeki görüşleri aktarılırken "ta'zîr edilmeyeceği" ibaresi "dövülmeyeceği" şeklinde açıklanmıştır.[23] İmamlardan nakledilen görüşler aktarılırken Ebû Hanîfe'ye göre bu kimsenin "teşhir edilerek ta'zîr edileceği" belirtilerek teşhir cezasının bir ta'zîr cezası olduğu da ayrıca ifade edilmiştir.[24] Zira suçluyu halka teşhir etmek, yalan yere şahitlik yapan kimseye verilen bir ta'zîr cezasıdır. Buna benzer bir başka örnek Hanefî mezhebinde muteber kaynaklardan biri sayılan *Fetâvâ Kâdîhân*'da zikredilmekte ve toplum içinde saygın bir yere sahip kimsenin ilk kez suç işlediğinde "ta'zîr edilmeyeceği", bunun yerine istihsan gereği kendisinin nasihat edilerek uyarılacağı belirtilmektedir. Konunun devamında aynı davranışı tekrar etmesi durumunda kendisine "darb/sopa" cezası verileceği ifade edilir.[25] Yalnızca bu ifadelerden dahi "ta'zîr edilmeyeceği" ibaresinin sopa cezasını belirttiği açıkça anlaşılmaktadır. Aynı görüş, bu ifadeyi açıklayan şerhlerde daha da belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur. İlgili eserde Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) "ta'zîr edilmeyeceği" ifadesinin "yani ilk seferde 'dövülmeyeceği' anlamına geldiği" belirtilmiştir. Eserin müellifi, bu durumu açıklarken Kâdîhân'ın söz konusu kimseler için ta'zîr cezasını tamamen ortadan kaldırmadığını, zira ilk defa suç işlediklerinde "kâdînin kapısına götürülüp kendilerine vaaz edilmesinin" bu kimseler için bir ta'zîr cezası olduğunu, "ta'zîr edilmeyeceği" ifadesinin ise "dövülmeyeceği" anlamına geldiğini belirtir.[26] Daha açık bir ifadeyle saygın kimselerin ilk defa işlediği suçta aldığı ta'zîr cezası "kâdînin kapısına gidip bir nevi azar mahiyetinde nasihat dinlemek" iken aynı suçu ikinci kez işlemeleri durumunda uygulanacak ta'zîr cezası sopa cezasıdır.

Konuya açıklık kazandırmak amacıyla fıkıh kaynaklarında zikredilen had ve ta'zîr cezaları arasındaki farklardan birinin ele alınması gerekli görülmektedir. Had ve ta'zîr cezaları arasındaki farklardan biri; had cezalarının sabit ve kişiden kişiye değişmeyen bir yapıya sahip olması, buna karşın ta'zîr cezalarının suçlunun toplum içerisindeki konumuna göre değişkenlik gösterebilmesidir. Müteahhirûn dönem Hanefî fıkıh kaynaklarında aktarıldığına göre bireyler, toplum içindeki saygınlıklarına göre dört gruba ayrılmaktadır:[27] Âlimler ve Hz. Peygamber'in neslinden olanlar (eşrâfü'l-eşrâf), idareci ve komutanlar (eşrâf), halk tabakası (evsât) ve daha önce suç işlemiş olan sabıkalılar (ehissâ). Bu sınıflandırmada âlimler en yüksek, sabıkalılar ise en

[22] Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/395-397; Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997), 5/27, 69, 71; Abdullâh b. eş-Şeyh Muhammed b. Süleymân Damad Efendi, *Mecmaü'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 2/371-376.
[23] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/145; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/442; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/212.
[24] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/442; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/212.
[25] Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/396.
[26] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/76.
[27] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 9/271; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/68; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423), 6/104.

düşük mertebede yer almaktadır. Her grubun ta'zîr cezası, halk nezdindeki saygınlığı ve suçluluk duygusuna bağlı olarak farklı şekilde takdir edilmektedir. Buna göre eşrâfü'l-eşrâf için ta'zîr yalnızca suçun kendilerine bildirilmesi (i'lâm) ile sınırlıdır ve bu uygulama kâdînin bir görevliyi kişinin kapısına gönderip suçunu haber vermesi ve uyarıda bulunması şeklinde gerçekleşir. Eşrâf tabakasına yönelik ta'zîr cezalarına, i'lâm ile birlikte kâdînin kapısına zorla götürülme ve mahkemeye çıkarılma cezaları eklenir. Halk tabakasına (evsât) yönelik ta'zîr cezalarına bunların yanında hapis cezası da eklenirken sabıkalılara (ehissâ) tüm bu yöntemlere ilave olarak sopa cezası da uygulanabilir.

Fıkıh kaynaklarında ta'zîr cezalarına ilişkin yapılan bu ayrım, yalnızca küçük suçlar ve hatalar (zelleler) için geçerli olup, büyük suçlar söz konusu olduğunda bu tür farklılıklar gözetilmemektedir. Hz. Peygamber'in, fazilet sahibi kimselerin küçük hatalarının affedilmesine dair hadislerine dayanan ulemâ, erdemli ve faziletli kişilerin çoğunlukla küçük günahlar işlediğini ve bu nedenle bu kimselere uygulanan ta'zîr cezalarının yalnızca i'lâm ya da zorla kâdînin huzuruna getirilmekle sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Ancak aynı kimseler aynı suçu tekrar ettiklerinde, faziletli olma niteliklerini kaybederler ve bu durumda sopa ya da hapis gibi daha ağır ta'zîr cezalarına maruz kalırlar. Dolayısıyla küçük suçlar dikkate alınarak yapılan bu ayrımın büyük günahlar söz konusu olduğunda geçerli olmadığı belirtilmiştir. Örneğin livâta, fasıklarla beraber içki meclisinde bulunmak veya birine fiziksel zarar vermek gibi büyük suçlar işleyen bireylerin toplumdaki saygınlıkları ortadan kalkar, yalnızca i'lâm gibi hafif cezalarla yetinilmez ve bu bireylere sopa cezası (ta'zîr) uygulanır.[28] Bu durum ulemânın ta'zîr cezalarının kişinin toplumdaki konumuna uygun şekilde belirlenmesine yönelik yaptığı ayrımın yalnızca küçük suçlar ve hatalar için geçerli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İlk bakışta kişilerin toplumsal mertebelerine göre belirlenen ta'zîr cezalarının tüm suçlar için geçerli olduğu izlenimi oluşsa da fıkıh kaynaklarında yapılan detaylı açıklamalar, bu ayrımın yalnızca küçük suçlarla sınırlı olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Hanefî fakihlerinden Kâsânî (ö. 587/1191), ta'zîr cezalarını ele alırken bu ayrımı açıkça ortaya koymuş ve eserinde bu konuyu sistematik bir şekilde işlemiştir. Kâsânî, ta'zîr suçlarını iki gruba ayırmaktadır: 1) Benzerlerinde had cezası bulunmayan suçlar, 2) Had cezasını gerektiren ancak şartlarındaki eksiklikler nedeniyle had uygulanamayan suçlar. İlk gruptaki suçlar için kâdînin, somurtma, azarlama, dövme veya hapsetme gibi çeşitli cezalar arasından seçim yapma yetkisine sahip olduğunu belirttikten sonra ulemânın insanları mertebelerine göre dörde ayırdığını söyleyerek yukarıda zikredilen dörtlü ayrımı nakleder. Böylelikle Kâsânî, ilk grupta yer alan suçlara verilen farklı ta'zîr cezalarının kişilerin toplumdaki konumuna göre verileceğini dolaylı olarak ifade eder. Ancak ikinci gruptaki suçlar için ta'zîr cezasının sopa cezası olduğunu ve bunun âzami düzeyde uygulanması gerektiğini ifade etmiştir.[29] Bu açıklamalar, büyük suçlar için kişiye küçümseme, azarlama ya da somurtma gibi hafif ta'zîr cezalarının uygulanamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla ulemâ livâta, içki meclisinde bulunmak veya bir kimseye fiziksel zarar vermek gibi büyük suçları işleyen bireylere ta'zîr cezası verilmesi gerektiğini ifade ederken, bu ceza ile sopa cezasını kastetmektedir. Ulemâ arasında yerleşik olan bu yaklaşım, şartlarındaki eksiklik nedeniyle had uygulanamayan ancak ta'zîr cezasının gerekli görüldüğü suçlarda, "ta'zîr" terimi kullanımının sopa cezasını ifade ettiğini göstermektedir. Bu

[28] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/69; Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm (Şürünbülâlî Haşiyesi ile birlikte)* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/75; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/105-107.
[29] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/271.

sebeple, büyük suçlarda uygulanan ta'zîrin sopa cezası olduğunun ayrıca belirtilmesine gerek duyulmamıştır.

Bu tür büyük suçlara verilen sopa cezasının aynı zamanda âzami miktarda olduğu yine Kâsânî'nin eserinde açık bir şekilde ifade edilmektedir. Kâsânî, ta'zîr cezalarının miktarına ilişkin şöyle bir açıklamada bulunmuştur:

> Ta'zîrin miktarına gelince, eğer ta'zîr, örneğin başkasına 'ey fâsık', 'ey habîs (pislik)', 'ey sârik (hırsız)' ve buna benzer şeyler söylemekle, *cinslerinde had cezasının olmadığı bir suçtan dolayı gerekli olmuşsa*, bu durumda cezalandırma konusunda imam (devlet başkanı) serbesttir. Dilerse suçluyu döverek, dilerse hapsederek, dilerse de sözleriyle aşağılayarak ta'zîr eder... (Ancak) Eğer ta'zîr, örneğin bir çocuğa veya deliye 'ey zâni' demekle ya da zimmi bir kadına veya ümmü velede 'ey zâni kadın' demekle, *cinslerinde haddin olduğu ancak şartlarındaki bir eksiklikle haddin vacip olmadığı bir suçtan dolayı gerekli olmuşsa* bu durumda verilen ta'zîr cezası *darbtır (sopa cezası)* ve ulaşabileceği en yüksek miktara ulaşır. O da Ebû Hanife'nin (r.h.) görüşüne göre 39 sopadır. Ebû Yûsuf'a göre 75, nadir bir rivayette ise 79 celdedir.[30]

Buna yakın ifadelerle başka Hanefî kaynaklarında da zikredilen[31] bu ayrım görebildiğimiz kadarıyla yalnızca Kâsânî tarafından sistematik bir şekilde zikredilmiştir. Diğer kaynaklarda satır aralarında değinilen bu ayrıma göre had cezasını gerektiren ancak şartlarındaki eksiklik nedeniyle had uygulanamayan suçlarda ta'zîr olarak sopa cezasının verilmesi ve sopanın da âzami miktarının uygulanması gerektiği ifade edilmiş ve özellikle bu meselelerde kâdîye farklı bir ta'zîr cezası verme yetkisi tanınmamıştır. Tıpkı ta'zîrin âzami miktarının belirlenmesi gibi bu tür suçların cezaları da belirlenmiştir. Ancak bu suçların dışında kalan durumlarda ceza takdiri kâdîye bırakılmıştır. Dolayısıyla diğer suçlarda kâdî, farklı türde bir ceza verebileceği gibi celde cezasını da hem âzami hem de asgari miktarda uygulama yetkisine sahiptir. Ta'zîr üzerine müstakil bir risale yazmış olan Çivizâde (ö. 954/1547), ulemânın zikredilen büyük suçlar için ta'zîrin âzami miktarının uygulanması gerektiği görüşünde birleştiğini ancak bu suçların dışında kalan meselelerde ta'zîrin âzami miktarının uygulanmasının mustahsen olmasa da[32] caiz kabul edildiğini ifade etmektedir.[33] Dolayısıyla şartlarındaki eksiklik nedeniyle had uygulanmayan suçlar için âzami miktardaki ta'zîrin/sopanın uygulanacağına dair ulemâ arasında bir görüş birliği bulunmaktadır.

Yukarıdaki pasajda zikredildiği üzere çocuk veya deli hakkında zina isnadında bulunulduğunda, çocuk ve deli zinaya ehil olmadığı için suçluya zina haddi uygulanmaz ancak ta'zîr cezası ve onun âzami miktarı devreye girer. Aynı şekilde köle, zimmî[34] veya kafire zina isnadı yapıldığında zina haddinin uygulanması için gerekli olan "ihsan" şartı[35] bulunmadığından, suçluya ta'zîr cezası verilmekte ve bu cezada âzami sınır uygulanmaktadır. Hanefî fıkıh kaynaklarında ta'zîrin âzami

[30] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/271.
[31] Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 4/151, 152; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/396; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/336; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/81; Damad Efendi, *Mecmaü'l-enhûr*, 2/372.
[32] لا يستحسن
[33] Abdullah Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika Bi't-Teâzir Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 18 (tahkik kısmı).
[34] Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/396.
[35] İslam hukukunda kazf ihsanı için beş şart zikredilir: İftiraya uğrayan kimsenin iffetli, akıllı, müslüman, bâliğ ve hür olması; bk. Şamil Dağcı, "İhsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/547.

miktarının uygulanmasına dair verilen bu örnekler haricinde iki örnek daha zikredilmektedir. Bunlardan biri, yabancı bir kadınla cima dışında haram bir fiilde bulunmak, diğeri ise hırsızın çaldığı malları evden çıkarmadan yakalanmasıdır. Her iki durumda da haddin şartları tam olarak gerçekleşmediği için âzami miktarda ta'zîr cezası verilmektedir.[36] Hanefî fakihlerinden Serahsî (ö. 483/1090), bu tür meseleleri, suçun şartlarında eksiklik bulunsa da ortada mütekâmil (tam) bir suç olduğu için ta'zîrin âzami sınırında uygulanması gerektiği şeklinde açıklamaktadır.[37] Ancak son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), bunlar haricinde ta'zîrin âzami miktarının uygulandığı başka suçların da bulunduğunu belirtmiştir. İbn Âbidîn bu suçlara ta'zîrin âzami miktarının uygulanacağına dair ifadeyi "yani 39 celde" şeklinde açıkladıktan sonra bazı fakihlerin ilgili cezayı üç meseleye hasretmiş olmasına rağmen diğer âlimlerden farklı suçlar için de âzami miktarın uygulanacağına dair nakiller aktarıldığını ifade etmiştir. İbn Âbidîn'in verdiği örnekler, ulemânın âzami miktardaki sopa cezası için "ta'zîr-i şedîd" ifadesini kullandığını göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Ta'zîr ve ta'zîr-i şedîd kavramlarının nasıl kullanıldığını görmek açısından ilgili pasaj doğrudan aktarılacaktır:

> [Haskefî (ö. 1088/1677)] *Bahir* sahibine [İbn Nüceym (ö. 970/1563)] bağlı kalarak ta'zîrin âzami miktarını üç fiille sınırlandırmıştır. Ancak bazı âlimler bu fiillere başka fiilleri de eklemişlerdir. Bunlardan biri, [Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) ait] *Dürer*'de geçen şu nakildir: Bazı âlimlere göre 'namaz kılmayı terk eden kimse vücudundan kan çıkıncaya kadar dövülür.' *Huccet*'te 'imam kendisinin Mecûsî olduğunu söylese tasdik edilmez ancak şiddetli dövülür (يضرب ضربا شديدا). Cemaatin namazı iade etmesine gerek yoktur' denilmiştir. [Kâdîhân'a ait] *Hâniyye*'de 'bir kimse bir oğlana cinsi münasebette bulunsa kendisine ta'zîr-i şedîd uygulanır (يعزر أشد التعزير)' şeklinde nakledilmiştir. [Âlim b. Alâ'ya (ö. 786/1384) ait *el-Fetâvâ et-] Tatarhâniyye*'de 'bir kadın dinden döndüğünde müslüman olması için zorlanır ve kendisine yetmiş beş celde vurulur.' şeklinde aktarılır. Yani bu (yetmiş beş celde), Ebû Yûsuf'un kavline göredir. Çünkü ona göre ta'zîrin âzami miktarı yetmiş beş celdedir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre ise otuz dokuz celdedir.[38]

İbn Âbidîn'in pasajın sonunda ta'zîr-i şedîd cezasına dair verdiği celde miktarları konumuz açısından önem arz etmektedir. Hanefî kaynaklarının tamamında ta'zîr tanımının ardından ta'zîr cezasının âzami ve asgari sınırlarına dair tartışmalara yer verilmekte ve bu bağlamda celde miktarları zikredilmektedir. Hz. Peygamberin on celdeden fazla ta'zîr cezası verdiğine dair farklı hadis rivayetlerinin bulunması, sahabenin de on celdeyi aşan ta'zîr cezası uygulamaları[39] mevcut olduğundan ulemânın çoğunluğu, daha önce zikredilen "Allah'ın hadlerinden bir haddin dışında on celdeden fazla vurulmaz." mealindeki rivayetle amel etmemiş ve "Had gerektirmeyen bir suça hadde ulaşan bir ceza veren kimse sınırı aşanlardandır." anlamındaki diğer rivayeti ta'zîrdeki celde sayısının sınırını belirlemede esas kabul etmiştir.

Hanefîlere göre had cezalarının en düşüğü iftira suçunu işleyenlere uygulanan seksen celde cezasıdır.[40] Hanefî imamları, bu konuda ittifak etmiş ancak hüre mi yoksa köleye mi uygulanan had cezasının esas alınacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam

[36] Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/76; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/113, 114.
[37] Serahsî, *el-Mebsût*, 24/36.
[38] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/114.
[39] Ebû Caʿfer et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3/145; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Muhammed 'Ubeydullah Han (Medine: Dâru's-Sirâc, 2010), 6/207; ʿAynî, *ʿUmdetü'l-Kârî*, 2/36.
[40] en-Nûr 24/4.

Muhammed, iftira suçunda köleye uygulanan kırk celde cezasını esas alarak ta'zîr cezasının en fazla otuz dokuz celde olabileceği görüşünü benimsemişlerdir. İmam Ebû Yûsuf ise bir rivayete göre köle yerine hür kimseye uygulanan seksen celdeyi esas alarak, ta'zîr cezasının en fazla yetmiş dokuz celde olabileceğini ifade etmiştir. Bu görüş aynı zamanda İmam Züfer (ö. 158/775) tarafından da benimsenmiştir. Ancak Ebû Yûsuf'tan gelen ve zâhir rivayet olarak kabul edilen diğer bir rivayete göre ta'zîr cezasının âzami sınırı yetmiş beş celdedir.[41] Hanefî kaynaklarında Ebû Yûsuf'un 75 celde görüşünün, Hz. Ali'den (ö. 40/661) gelen bir rivayetten[42] kaynaklandığı belirtilmektedir.[43] Sopa cezasının "şedîd" sıfatıyla nitelenmesi ise Hanefî âlimlerin ta'zîrdeki celde sayısının, daha az olduğu için şiddet bakımından had cezalarındaki celdeye kıyasla daha şiddetli olması gerektiği yönündeki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hanefî âlimler, bu doğrultuda farklı suçlara uygulanan celdenin şiddetine dair bir sıralama yapmışlardır. İlk dönem eserlerinden itibaren zikredilen bu sıralamada, en şiddetli celdenin ta'zîrde uygulanacağı, diğerlerinin ise sırasıyla zina, içki içme ve iftira suçlarına yönelik olduğu belirtilmiştir.[44] Öte yandan Hanefî eserlerinde celdenin şiddetli olmasıyla neyin kastedildiğine dair farklı görüşler nakledilmiştir. Bir görüşe göre celdenin şiddetli olması, darbelerin vücudun farklı azalarına dağılmadan tek bir uzva uygulanması anlamına gelmektedir. Bir diğer görüşe göre celdenin şiddeti, tek bir uzva uygulanması anlamında değil darbelerin diğer suçlara uygulanan celdeye nazaran daha güçlü bir şekilde vurulmasıyla ilgilidir.[45] Bu iki görüşü cem eden ve iki görüşün de farklı bağlamlarda doğru kabul edildiğini savunan üçüncü bir görüşe göre ise ta'zîrin âzami miktarı uygulandığında darbeler vücudun farklı azalarına dağıtılarak gerçekleştirilir; zira darbeler farklı bölgelere dağıtılsa da âzami miktarda, sopanın şiddeti hissedilmiş olur. Aksi takdirde âzami miktar uygulanmakla beraber darbeler de dağıtılmadan tek bir uzva uygulanırsa bu ceza kişinin bir uzvunun telef olmasına sebep olacaktır. Ancak âzami miktarın altında bir ceza uygulandığında darbeler tek bir uzva yoğunlaştırılır ki sopanın şiddeti daha belirgin bir şekilde hissedilebilsin.[46] Bu görüşlerden anlaşıldığı üzere "şedîd" ifadesi miktarına bakılmaksızın ta'zîr kapsamında verilen sopa cezası için kullanılan bir niteliktir.

Kanaatimizce bundan dolayı birçok klasik kaynakta ta'zîr olarak verilen sopa cezası zikredilirken gerekli olan ta'zîr, "şiddetli bir ta'zîr (تعزيرا شديدا)"[47] şeklinde nitelenmiş ve bununla celde cezası kastedilmiştir. Ayrıca bazen suçluya gerekli olan ta'zîr cezası belirtilirken "acı verici bir dövme (ضربا وجيعا)" gerektiği ifade edilir[48] ve ta'zîrdeki sopa cezasının daha acıtıcı olduğuna vurgu yapılır. Benzer şekilde ta'zîri ifade etmek için kullanılan farklı kavramlara[49] da aynı nitelikler eklenmiştir. Örneğin suçluya "acı verici ceza (العقوبة الموجعة)"[50], "acı verici edeb (الأدب

[41] Serahsî, *el-Mebsût*, 9/71.
[42] Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, 3/354.
[43] Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/152-153.
[44] Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc,* 166; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/396; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/336; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/112.
[45] İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr li-İmâm Muhammed*, thk. Hâlid el-Avvâd (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 2/525; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/273; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/112.
[46] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/336; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/81; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm,* 2/75, 5/81; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/105, 112.
[47] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik,* 8/402.
[48] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/71.
[49] Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Ta'zîr,* 20-22.
[50] Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc,* 172, 174; Ebu'l-Hasan Ali b. Abdüsselam et-Tesûlî, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 1/176.

الموجعة/الوجيع)"[51], "acı verici nekâl (نكالا موجعا/شديدا)"[52] verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu kavramların ta'zîri ifade etmek için kullanıldığı, devamında ta'zîre dair yapılan açıklamalardan anlaşılmaktadır. Yine ta'zîr tanımı yapılan bazı kitaplarda ta'zîri tanımlamak için "en şiddetli darb"[53] ifadesinin kullanılması ta'zîrdeki celdenin hadlerdeki celdeden daha acıtıcı şekilde uygulandığını ifade etmek içindir. Bu bağlamda klasik kaynaklarda kullanılan darb-ı vecî' ifadesinin de benzer bir işlev taşıdığı görülmektedir.[54] Sonuç olarak âlimlerin ta'zîre yönelik "şiddetli" vurgusu, ta'zîr kapsamında ağırlaştırılmış bir ceza türünü değil ta'zîrdeki celdenin had cezalarındaki celdeye kıyasla daha güçlü bir şekilde vurulması gerektiğine dikkat çekmek amacı taşımaktadır. Başka bir ifadeyle ta'zîre eşlik eden "şedîd/şiddetli" ibaresi, ta'zîr olarak uygulanan celde cezasını ifade etmek için kullanılan bir niteliktir.

2. Osmanlı'da Ta'zîr ve Ta'zîr-i Şedîd Kavramı

2.1. Ta'zîr ve Ta'zîr-i Şedîd Kavramlarının Sopa Cezasıyla İlişkisi

Osmanlı Devleti'nde fetva görevi medrese müderrisleri, müftüler ve şeyhülislâmlar tarafından yerine getirilmiştir. Osmanlı ulemâsı, fetva verirken Hanefî mezhebini esas almış ve öncelikli olarak Hanefî ulemâsı tarafından tercih edilerek kabul görmüş (müftâ-bih) ve mezhebin genel çerçevesinde en doğru ve geçerli (esahh-ı akvâl) olarak değerlendirilen görüşlerle fetva vermiştir. 16. yüzyıldan itibaren ise kâdîlerin yalnızca Hanefî mezhebinin sahih kabul edilen görüşlerine göre hüküm vermesi genel bir ilke hâline getirilmiş ve bu durum beratlarda açıkça belirtilmiştir. Böylece kâdîlerin, uygulamalarında mezhebin sınırlarına riayet etmesi temin edilmiştir.[55] Osmanlı hüküm verirken Hanefî mezhebini esas aldığından fetva mecmualarında zikredilen meselelerin çoğu, klasik fıkıh literatüründe ele alınmış konularla örtüşmektedir. Osmanlı ulemâsının mezhep görüşlerine bağlılığı fetvalardan sonra klasik fıkıh kaynaklarından aktarılan nakillerde de açıkça görülmektedir.[56]

Osmanlı fetva mecmualarında zikredilen ta'zîr cezaları da klasik fıkıh kaynaklarıyla uyum arz etmekte ve genellikle suçlulara darb, hapis, sürgün, teşhir, görevden azletme ya da bazen ölüm cezası verilmesi öngörülmektedir. Belirli bir cezanın açıkça belirtilmediği durumlarda ise suçlunun ta'zîr, ta'zîr-i şedîd, te'dîb veya te'dîb-i belîğ ile cezalandırılmasının gerekli olduğu ifade edilmektedir. Kanaatimizce Osmanlı fetva mecmualarında herhangi bir kayıt ve açıklama yapılmadan zikredilen ta'zîr kavramı klasik fıkıh eserlerinde olduğu gibi sopa cezasını ifade etmektedir. Zira Osmanlı döneminde yazılan fetva mecmualarının hudud ve ta'zîr bölümlerinde ta'zîr cezaları zikredilirken ölüm, hapis, sürgün, teşhir, görevden azletme gibi cezalar verileceği zaman bunlar açık bir şekilde ifade edilmektedir.[57] Örneğin şahitlikte yalan söylediği sabit olan

[51] Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bûhubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/21; Ebû ʿÖmer İbn ʿAbdilber en-Nemerî, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, thk. Muhammed el-Morîtânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1400/1980), 2/1085.

[52] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-taʿlîl li-mesâʾili'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 16/267, 4/113.

[53] Fîrûzâbâdî, "azr", 439.

[54] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/125.

[55] Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetvâ Mecmuaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008), 132; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/495.

[56] Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 65b-73a; Nuray Keskin, *Fetâvâ-yı Üskübî Latinizesi ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 87-265.

[57] Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 65b-69a; Yahyâ b. Zekariyyâ Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 634), 81a-106a; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/105-129; Büşra Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 96-121; Rabia Salur, *Şeyhülislam Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 86-98; Keskin, *Fetâvâ-yı Üskübî*, 136-143, 262; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 161-170.

bir kişiye uygulanacak cezanın, -tıpkı fıkıh kaynaklarında belirtildiği üzere- kamuya teşhir edilerek küçük düşürülmesi anlamına gelen "ta'zîr bi't-teşhîr" olduğu ifade edilmiştir.[58] Diğer ta'zîr cezalarının da buna benzer şekilde açık ifadelerle zikredildiği dikkate alındığında böyle bir yorumda bulunmak mümkündür. Ancak bu tespit mutlak bir kesinlik taşımamaktadır. Zira Osmanlı dönemi fetva mecmualarının tamamı incelenmemiş ve nadir de olsa bunun aksini gösteren örneklerin mevcut olma ihtimali bulunmaktadır. Öte yandan Osmanlı döneminde padişahlar tarafından çıkarılan umumi kanunnâmelerde ta'zîr kavramının sopa cezasını ifade etmek için kullanılması, ta'zîr kavramının sopa cezasıyla özdeşleştirildiği ve bunun kanunnâme maddelerine de yansıdığını göstermesi açısından önemlidir.

Kanunnâmelerin ceza hukukunu düzenleyen ilk bölümlerinde zina, livâta, sövme, hakaret, karşılıklı dövüşme gibi çeşitli suçlara verilen ta'zîr cezaları genellikle ta'zîr kelimesi kullanılarak ifade edilmiş, ta'zîr kelimesinin kullanılmadığı durumlarda ise verilecek ta'zîr cezası açıkça belirtilmiş ve kişiye para cezası, zekerinin kesilmesi, sakalının kesilmesi, alnının dağlanması, teşhir edilmesi, hapsedilmesi, azarlanması, öldürülmesi gibi farklı ta'zîr cezaları öngörülmüştür.[59] Ancak çoğunlukla kişiye ta'zîr cezası ve buna ek olarak para cezası verileceği şeklinde hükümler bulunmaktadır.[60] Para cezaları kimi zaman belirli bir miktar olarak belirtilmiş kimi zaman ise sopa başına bir veya iki akçe alınacağı şeklinde hükme bağlanmıştır. Örneğin şu hükümde kişilere ta'zîr cezası verilmesi ve suçlunun maddi durumuna göre para cezası uygulanması gerektiği belirtilmiştir:

> Bir kimesne bir kimesne ile çekişüb birbirinin sakalın yolsalar, ikisine dahi ta'zîr edüb, ganiden yirmi ve fakirden on akçe cürm (para cezası) alına.[61]

Bu ve benzeri, belirli bir para cezasının öngörüldüğü suçlarda, para cezasından önce zikredilen ta'zîr cezasının mahiyeti açıkça belirtilmemekle birlikte, diğer maddelerde kişiye ta'zîr cezası verilerek sopa başına bir akçe alınacağını ifade eden hükümler, ta'zîr terimiyle sopa cezasının kastedildiğini göstermektedir.[62] Ta'zîr kavramıyla sopa cezasının kastedildiğini gösteren bir diğer kanunnâme maddesi şu şekildedir:

> Ve dahi bir kimesnenin oğlu genezlik eylese (bir kadınla eğlenip oynaşsa)[63] eğer oğlan baliğ ise, ta'zîr edüb ağaç başına bir akçe cürm alına; eğer baliğ değil ise, babası zabt etmedüği içün babasına ta'zîr urub cerîme alınmaya.[64]

Maddede bir kimsenin oğlu bir kadınla eğlenip oynaşırsa eğer oğlu reşit ise, kendisine ta'zîr cezası uygulanıp sopa başına bir akçe para cezası alınacağı zikredildikten sonra oğlu reşit değil ise babası çocuğunu kontrol etmediği için babasına ta'zîr vurulup ancak para cezası alınmayacağı belirtilirken "sopa vurmak" anlamında "ta'zîr urub" ifadesi kullanılmıştır. Bazı

[58] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 161; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 93b; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/253.
[59] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri)* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), 4/296-318; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri)* (İstanbul: Fey Vakfı, 1991), 3/90-91.
[60] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/296-304.
[61] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/298.
[62] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Fâtih Devri Kanunnâmeleri)* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 1/348-350; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (II. Bâyezid Devri Kanunnâmeleri)* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 2/40-42; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3/89-94; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/297-304.
[63] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Tarih ve Hukûk Istılâhları Kâmûsu* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), "Genezlik Eylemek", 426.
[64] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/298.

kanunnâmelerde de benzer şekilde ta'zîr cezası zikredildiğinde "ta'zîr ede", "ta'zîr ura",[65] "ta'zîr edüb teşhir ede"[66] gibi ifadeler kullanıldıktan sonra ağaç başına ne kadar akçe alınacağı belirtilmektedir. Bu durum kanunnâmelerde ta'zîr kelimesinin doğrudan sopa cezasını ifade etmek için kullanıldığını ve ta'zîr ile birlikte zikredilen para cezalarının sopa cezasına ek olarak uygulanan cezalar olduğunu göstermektedir.[67] Zira bazı maddelerde sadece ta'zîr cezası verileceği ve para cezası alınmayacağı ya da ta'zîr uygulandıktan sonra para cezası alınacağı gibi ifadeler[68] ta'zîrin müstakil bir ceza olduğunu açıkça gösteren örneklerdendir. Kanunnâme maddelerinde ta'zîr kavramının sopa cezasını belirtmek için kullanılması ve bunun özel olarak açıklanmamış olması, Osmanlı'da mutlak olarak kullanılan ta'zîr kavramıyla sopa cezasının kastedildiğini ve bunun genel bir kabul olduğunu göstermektedir. Kanunnâmelerde geçen ta'zîr kavramının, genellikle sopa cezasını ifade etmek için kullanıldığı zikredilen örneklerle desteklenmiştir. Bununla birlikte, umumi kanunnâmelerde doğrudan ta'zîr-i şedîd ifadesine rastlanılmamış ancak kanaatimizce bu kavramın yerine "muhkem ta'zîr" veya "muhkem let" ifadeleri kullanılmıştır. Kanuni Sultan Süleyman Kanunnâmesi'nin birinci faslının yedinci maddesinde geçen şu örnek, muhkem ta'zîr cezası verilerek kişinin şiddetli ta'zîrle cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir:

> Ve eğer bir kimesne bir kişinin avretin[i] veya kızın[ı] öpse veya yoluna varub söylese (sözlü taciz etse), kâdî muhkem ta'zîr edüb ağaç başına bir akçe cürm alına.[69]

Maddede başka bir kişinin eşini veya kızını öpen ya da yolunu kesip sözlü tacizde bulunan kimsenin "muhkem ta'zîr" edildikten sonra kendisinden ağaç (sopa) başına bir akçe para cezası alınacağı belirtilmektedir. Klasik fıkıh kaynaklarında âzami miktarda sopa cezası öngörülen bu suç[70] için kanunnâme maddesinde kanaatimizce aynı cezayı ifade etmek üzere muhkem ta'zîr ifadesi kullanılmıştır. Öte yandan fetva mecmualarında da nadiren de olsa şiddetli ta'zîr cezasını ifade etmek için muhkem ta'zîr kavramı kullanılmıştır.[71] Muhkem ta'zîr ifadesi kullanılan bu maddeden bir önceki maddede ise muhkem let (dövme) ifadesi yer almaktadır. İlgili maddede, bir kadını veya kızı zorla kaçırıp nikah kıyan kişinin, bu nikahının zorla bozdurulacağı ve faile sakal kesme cezasının yanı sıra muhkem let uygulanacağı belirtilmiştir.[72] Zikredilen örnekler ta'zîr ve muhkem ta'zîr ifadeleriyle sopa cezasının kastedildiğini göstermektedir.

Osmanlı'da ta'zîr olarak verilen cezalar açık bir şekilde zikredilmeseydi bile ta'zîr cezaları çeşitli olmasına rağmen, zikredilen cezalar incelendiğinde ta'zîr-i şedîd ifadesinin kullanımına uygun cezaların yalnızca celde, hapis ve ölüm cezaları olduğu görülmektedir. Zira diğer cezalar için şiddetli nitelemesi bir anlam ifade etmeyecektir. Bundan dolayı ta'zîr-i şedîd kavramının bu üç cezadan hangisine ya da hangilerine işaret ettiğini tespit etmeye odaklanmak gerekmektedir. Osmanlı fetva mecmuaları incelendiğinde hapis cezasının daima açık bir şekilde ifade edildiği görülmektedir. Şiddetli ta'zîr cezasına karşılık gelme ihtimali olan uzun süreli ya da ölünceye

[65] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/348-350.
[66] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/300.
[67] Osmanlı kanunnâmeleri ve kadı sicillerinde içki suçu özelinde kullanılan ta'zîr kavramını analiz eden bir araştırmada, ta'zîr kavramının sopa cezasıyla bağlantısı kurulmamış ve yukarıda zikredilen örneklere benzer kanunname maddelerinde suçluya yalnızca para cezası verildiği ifade edilmiştir. İlgili çalışma için bk. Ahmet Selman Baktı, "İçki Suçu Özelinde 15. ve 16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunda Ta'zir Kavramının Analizi", *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, ed. Haşim Şahin-Süleyman Kaya (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017), 204-212.
[68] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/297-301.
[69] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/297.
[70] Serahsî, *el-Mebsût*, 24/36; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/76; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/113, 114.
[71] Örneğin bk. Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 115.
[72] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/297, 2/43.

kadar hapis durumlarında ise daha sonra değinileceği üzere habs-i medîd ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bir kişiye ta'zîr cezası olarak ölüm cezası verileceği durumlarda ise bu ceza fetva mecmularında yine açık bir şekilde ifade edilmiştir.[73] Bu nedenle ta'zîr-i şedîd ifadesiyle ağır ta'zîr cezalarının kastedildiği ve bu kapsamda ölüm cezasına işaret edildiği yönündeki bir varsayım doğru olmayacaktır. Nitekim ta'zîr kapsamında verilen ölüm cezası hem açıkça belirtilmekte hem de Osmanlı ulemâsı ölüm cezasını zikrettiğinde, daha çok "siyaset" kelimesini kullanmakta ve bu cezanın ta'zîren ve siyaseten uygulanacağını ifade etmektedir.[74] Dolayısıyla ölüm cezası için ta'zîr-i şedîd kavramı yerine siyaset kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ta'zîr ve ta'zîr-i şedîd kavramlarının mahiyetini ve kullanımını açıklığa kavuşturmak amacıyla bu kavramla eş anlamlı ya da benzer anlamda kullanılan diğer terimlere de kısaca değinmek gerekmektedir.

Hem klasik fıkıh kaynaklarında hem de Osmanlı dönemi kaynaklarında ta'zîr kavramı yerine zaman zaman "te'dîb" veya "siyaset" terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Ta'zîr, bu iki kavramı da kapsayan üst bir kavramdır ve bazı durumlarda bu kelimeler birbirinin yerine kullanılmıştır. Siyaset terimi ta'zîrle eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, özellikle Hanefî geleneğinde daha çok ağırlaştırılmış ta'zîr cezalarını ifade etmek için tercih edilmiştir.[75] Buna karşın te'dîb kavramı siyaset teriminin aksine genellikle daha hafif görülen ta'zîr cezalarını ifade etmede tercih edilmiştir. Ancak kesin bir ayrım yapmak ve siyasetin yalnızca ağır ta'zîr cezalarına, te'dîbin ise yalnızca hafif ta'zîr cezalarına işaret ettiğini söylemek mümkün değildir.

Siyaset terimi zaten ağır cezaları ifade ettiğinden Osmanlı dönemi kaynaklarında "siyaset-i şedîd" gibi bir kavramla karşılaşılmamakla birlikte "te'dîb-i şedîd" kavramının kullanıldığı örneklere rastlanılmaktadır.[76] Osmanlı dönemi fetva mecmualarında ta'zîr ve te'dîb kavramları da genellikle eş anlamlı olarak kullanılmış ve kimi zaman yan yana zikredilmiştir.[77] Te'dîb kelimesinin "kişiyi terbiye etme" anlamı dikkate alınarak bazı araştırmacılar, Osmanlı döneminde te'dîbin yalnızca kişiyi uyarmak anlamında kullanıldığını, ta'zîrin ise şiddeti artırılmış cezalar için —dövme, hapis, sürgün veya ölüm gibi— tercih edildiğini ifade etmiştir.[78] Ancak Osmanlı'da te'dîb ve ta'zîr klasik fıkıh kaynaklarında olduğu gibi eş anlamlı kullanılmıştır. Fetvaların dikkatle incelenmesi, te'dîb kavramının ta'zîr ile eş anlamlı olarak kullanıldığını açık bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte Osmanlı fetva mecmualarında te'dîb kavramının genellikle hafif kabul edilen sözlü hakaret ve küfürlerin cezası için kullanıldığı, ta'zîr kavramının ise daha ağır nitelikteki küfürler için kullanıldığı görülmektedir.[79] Bu ayrım bir fetvada açıkça görülmekte ve aynı soruda te'dîb ve ta'zîr kavramlarının farklı cezaları ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

[73] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 97-101, 227; Salur, *Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası*, 87, 89, 90; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 83b, 84a; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 165-167; Seyyid Ahmed Efendi-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ: Şeyhülislam Fetvaları*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 101, 106, 107; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, ed. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 116-117.

[74] Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 288; Salur, *Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası*, 89; Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 119; Akgündüz, *Ebü'ssu'ûd Efendi Fetvâları*, 779.

[75] Âsım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik, 2016), 49, 50.

[76] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 88b.

[77] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 572.

[78] Savaş Yılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Örf ile Ehl-i Şer'in Te'dib ve Ta'ziri", *Journal of Universal History Studies* 6/1 (2023), 26, 27, 32, 33.

[79] Akın, *Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahya Efendi'nin Fetvaları*, 336; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 88a-91b; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/105, 125.

> Zeyd-i reis, yoldaşı Amr'a rusbînin hınzırı (fahişenin domuzu) deyu şetm (küfür) ettikde Amr dahi Zeyd'e avratını ve oğlanını fulan ettiğim gidisi deyu cima' lafzıyla şetm eylese Zeyd'e ve Amr'a ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Zeyd'e te'dîb, Amr'a ta'zîr.[80]

Fetvada, tedîb ve ta'zîr kavramları arasında anlam ve kapsam açısından bir ayrım yapılmıştır. Zeyd'in fiilinin nispeten daha hafif bir nitelik taşıması ve reis kelimesiyle nitelenen Zeyd'in toplumda saygın (Zeyd-i reis) bir yere sahip olması nedeniyle cezası tedîb kavramıyla ifade edilmiş, buna karşılık Amr'ın cima' lafzıyla küfretmesi daha ciddi bir suç olarak değerlendirilmiş ve daha ağır bir cezayı gerektirdiği için ta'zîr kavramı tercih edilmiştir. Öte yandan fetvalarda özellikle ulemâdan veya eşraftan birinin sözlü hakaretine yönelik verilecek cezanın tedîb kavramıyla ifade edildiği görülmektedir.[81] Bu bağlamda Osmanlı ulemâsının tedîb kavramını çoğunlukla daha hafif cezalar için kullandığı ifade edilebilir. Nitekim toplumda saygın bir konumda olanların ilk defa işledikleri suçlarda cezalarının sopa cezası olmayacağı daha önce zikredilmişti. Ancak yine de tedîbin yalnızca sözlü bir uyarıdan ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim tedîbin sözlü uyarının yanı sıra sopa vurma yoluyla da uygulanabileceği hem klasik fıkıh kaynaklarında hem de Osmanlı fetva mecmualarında açık bir şekilde belirtilmiştir.[82] Ayrıca kaynaklarda uyarı niteliğindeki cezaların ta'zîr olarak isimlendirildiği, sopa vurma yoluyla uygulanan cezaların ise tedîb olarak adlandırıldığı örneklere de rastlanmaktadır.[83] Sonuç olarak te'dîb ve ta'zîr kavramlarının ulemâ tarafından eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte te'dîb kavramının sıklıkla daha hafif görülen suçlar için kullanıldığı söylenebilir. Bununla birlikte nadiren de olsa te'dîb kelimesinin daha ağır suçları ifade etmek için kullanıldığı,[84] bazen bu durumu belirtmek üzere te'dîb-i belîğ[85] veya tedîb-i galîz[86] ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.

Ta'zîrin kişinin toplumsal konumuna ve mertebesine göre farklılık gösterebileceği, Osmanlı uygulamalarında bu farklı ceza kategorilerinin dikkate alındığı bilinmektedir. Bu bağlamda fetva mecmualarında geçen ta'zîr kavramının, kişiyi sözlü olarak uyarmayı, mahkemeye çağırmayı ya da kınamayı içerebileceği yönünde bir eleştiri öne sürülebilir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere toplumda saygın bir konuma sahip kimselerin cezaları çoğunlukla te'dîb kavramıyla ifade edilmektedir, bazen ise bu kimselerin ta'zîr edileceği belirtilmektedir. Şu kadar var ki Osmanlı fetva mecmualarında Zeyd, Amr ve Bekir gibi farazi isimler üzerinden sorulan soruların yanında ulemâ ve eşraftan olan kimseler hakkında soru sorulduğunda bu durum fetva sorularına yansıtılmakta ve cevaplarda da kişinin mertebesine uygun ta'zîr cezası verileceği ifade edilmektedir. Böylelikle fetva sorusunda zikredilen ta'zîr kavramının sopa cezasını ifade etmediği anlaşılmaktadır. Aslında fetva sorusuna yansıtılan bu durumun da bir kayıt niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, aşağıda zikredilen örneklerde görüldüğü gibi sorulan

[80] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/120, 122.
[81] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 92a.
[82] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/69, 82; Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 68a.
[83] Damad Efendi, *Mecmaü'l-enhûr*, 2/377; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/110.
[84] Mesele: Bir diyarda kâdî olan Zeyd, kendi hâlinde otururken kazadan ma'zûl olan Amr, kendi havâsına tâbi birkaç şakî ile Zeyd'in mahkemesini basıp kapılarını kırıp katl kastına taşlasalar, Amr'a ve yanında olan eşkiyaya şer'an ne lâzım olur?
el-Cevab: Halleri devlete arz olunup, te'dîbleri hakkında emr-i âlî suduruna terakkub olunur. Fetvanın aslı için bk. Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 85b.
[85] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 88b.
[86] İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 288.

suçlar klasik fıkıh kaynaklarında da belirtildiği üzere genellikle küçük görülen suçlardan oluşmaktadır:

> Zeyd-i zâlim ehl-i ilm Amr ile dava için Bekir-i nâibe mürâfa'a oldukda mükâleme ederlerken Zeyd'den şer'a muhâlif kelimât sâdıre olmadan Bekir Zeyd'e sövse "Bre hınzır, bre sohta (sahtekâr)" dese Bekir'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Âsim olur, mertebesince ta'zîre müstehak olur.[87]

Bazen de mertebesine göre verilecek ta'zîr cezası açık bir şekilde ifade edilerek klasik fıkıh kaynaklarında zikredilen cezalar yazılmaktadır.

> Ulemâdan olan Amr'a ta'zîr îcâb edecek hâkim Amr'a ne vech üzere ta'zîr eder.
>
> el-Cevâb: İ'lâm edib sen böyle işlersin, işleme demekle.[88]
>
> Eşrâftan olan Zeyd'e şer'an ta'zîr îcâb eyledikde hâkim Zeyd'i ne vech üzere ta'zîr eder.
>
> el-Cevâb: İ'lâm ile ve bâb-ı kâdîye cerr-i husûmet ile ta'zîr eder.[89]

Osmanlı fetvalarında, klasik kaynaklarda olduğu gibi toplum içinde belirli bir konuma sahip kişilerin, ıslah olmamaları veya aynı suçu tekrarlamaları durumunda, uyarı veya kâdî huzuruna çıkarılma gibi tedbirlerin ötesinde cezalara çarptırılabileceği belirtilmektedir. Örneğin bir fetvada, vâiz olan bir kişinin yalan ve hile ile insanları birbirine düşürerek kavga ve çatışmaya neden olması durumunda, kendisine mertebesine uygun şekilde ta'zîr cezası uygulanacağı ancak bu tedbirin sonuç vermemesi hâlinde hapis ya da sürgün cezası uygulanacağı ifade edilmektedir.[90] Benzer şekilde kâdî statüsünde olan birinin görevini kötüye kullanarak bir kişiye haksızlık yapması ve bu kişiye küfretmesi durumunda, kendisine ta'zîr-i şedîd cezası öngörülmüştür.[91] Ayrıca büyük günah işlenmesi durumlarında da kendilerine ta'zîr-i şedîd cezasının uygulanabileceğine dair fetvalar bulunmaktadır.[92]

Ta'zîr-i şedîdin sopa cezasını ifade etmek için kullanıldığını, Osmanlı fetva mecmualarındaki iki fetva örneği üzerinden de göstermek istiyoruz.

Birinci fetva:

> Zeyd, Amr'ın kulu Bekir'e cebren livâta eylese Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve tevbe ve salâhı zâhir olunca habis mevzi'de (pis bir yerde) habsolunur.[93]

İkinci fetva:

> Mesele: Mezbûrede (yukarıda zikredilen) Bekr'in mu'tâdı (alışkanlığı) olmayub bir def'a etmiş olsa ne lâzım olur?

[87] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 96; başka örnekler için bk. Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 110; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 89a.
[88] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/105.
[89] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/105.
[90] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 112.
[91] Salur, *Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası*, 86.
[92] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 91a.
[93] Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/241.

> el-Cevâb: Ta‘zîrin a’lası lazım gelir. Darb-ı şedîdden sonra habs-i medîd lâzımdır.[94]

Livâta fiilini işleyen kişilere yönelik cezalar, klasik fıkıh kaynaklarında da belirtildiği üzere bu fiili alışkanlık hâline getirenler için ölüm, bir defa işleyenler için ise ta‘zîr-i şedîd olarak belirtilmiştir.[95] Tespit edilebildiği kadarıyla Osmanlı dönemine ait uygulamalarda da bu suç için ölüm ve ta‘zîr-i şedîd dışında bir ceza öngörülmemiştir. İlk örnek fetvada, bu suçun cezası ta‘zîr-i şedîd ve tövbe edene kadar hapis olarak belirtilmiştir. Diğer fetvada ise ta‘zîr-i şedîd cezası, darb-ı şedîd şeklinde ifade edilerek bu cezanın sopa cezası olduğu açıkça zikredilmiştir. Bunun yanı sıra örnek olarak hullesiz[96] yapılan nikâha dair çoğu fetva mecmuasında ta‘zîr-i şedîd[97] cezası öngörülürken bazı fetva mecmualarında ilgili suça verilecek ceza doğrudan darb-ı şedîd şeklinde belirtilmiştir.[98] Bu örnekler ta‘zîr-i şedîd ile darb-ı şedîd kavramlarının birbiri yerine kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir. Ta‘zîr-i şedîd cezasıyla sopa cezasının kastedildiğini gösteren diğer örnekler bir sonraki başlıkta ele alınacağı için burada sadece zikredilen örneklerle yetinilmiştir.

2.2. Ta‘zîr-i Şedîd Cezasının Miktarı

Bu bölümde âzami miktarda uygulanan sopa cezası için ta‘zîr-i şedîd kavramının kullanılması, fetva mecmualarındaki örnekler ve doğrudan ta‘zîr-i şedîde yönelik fetva soruları üzerinden gösterilmeye çalışılacak, ayrıca ta‘zîr-i şedîdin bunun haricinde hangi anlamda kullanıldığı ele alınacaktır. Bu doğrultuda çoğunlukla klasik kaynaklarda âzami miktarda sopa cezası öngörülen suçlar ve Osmanlı ulemâsının bu suçlara ilişkin verdiği fetvalar zikredilecektir. Kısaca hatırlamak gerekirse klasik fıkıh kaynaklarında haddi gerektiren ancak şartlarındaki eksiklikten dolayı haddin uygulanamadığı suçlara sopa cezası verilmesi ve bu cezanın da âzami miktarda uygulanması gerektiği belirtilmiştir. Aşağıda zikredilen örnekler bu tür cezalar dikkate alınarak seçilmiş olup dipnotlarda verilen ilk kaynak ilgili fetvanın kaynağını, devamında belirtilen kaynaklar ise benzer fetvaların yer aldığı diğer kaynakları ifade etmektedir.

> Zeyd zevcesi Hind’e hâşâ livâta eylese (arkadan yaklaşırsa) Zeyd’e şer‘an ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta‘zîr-i şedîd olunup zindanın ehbes mevâzı‘ında (en pis yerinde) olunca habsolunur.[99]
>
> Mesele: Zeyd'in Amr-ı sağîre livâta ettiği vech-i şer’î üzere sabit olıcak Zeyd’e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Darb-ı şedîdden sonra zindanda ölünce (ye kadar) habs olunur, katli dahi meşrûdur.[100]

[94] Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 65b.
[95] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/38.
[96] Hulle; üç talakla boşanmış bir kadının ayrıldığı kocasına tekrar dönebilmesi amacıyla bir başka erkekle evlenmesidir; bk. Saffet Köse, “Hülle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/475.
[97] Ünaldı, *Sun’ullah Efendi’nin Fetâvâ’sı*, 72; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/239; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/111.
[98] Akgündüz, *Ebü’ssu’ûd Efendi Fetvâları*, 188.
[99] Ünaldı, *Sun’ullah Efendi’nin Fetâvâ’sı*, 97; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 88a; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 165; Ahmed Efendi-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 100; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/241.
[100] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 82b; Ünaldı, *Sun’ullah Efendi’nin Fetâvâ’sı*, 99; Keskin, *Fetâvâ-yı Üskübî*, 137; Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 65b; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/241.

> Mücerred olan Zeyd Hind-i ecnebiyenin memlûkü cariyesini cebren tasarruf edip sâbit olsa Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd olunur.[101]
>
> Mesele: Mücerred olan Zeyd, Amr'ın sağîre kızı Hind-i bikri cebren ahz (zorla alıkoyarak) ve tasarruf edip (tecavüz edip) bekâretini izâle eylese Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Hind müştehât (arzu duyulan) ise hadd-i zinâ ikâmet olunur değil ise ta'zîr-i şedîd lazım olur.[102]
>
> Zeyd-i şakî Hind-i salihanın gece ile evin basıp Hind'i cebren âhar karyeye iletse Hind 'Zeyd bana fiil-i şenî' dahi etti (kötü bir fiilde bulundu)' dese lakin zina sabit olmasa evin basıp alıp gittiği sabit olunca Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd lazımdır, tövbesi tevakku' olunmaz (tövbe etmesi beklenmez), ehl-i fesad ise meşrudur.[103]

Verilen örneklerde, cinsel birleşmenin önden gerçekleşmemesi, cinsel ilişkiye ehil olmama, memlûk (köle) olma veya cebren tasarruf edilme gibi nedenlerle işlenen suçlar zina kapsamına alınmamış, bu nedenle had cezası yerine ta'zîr-i şedîd cezasının uygulanması öngörülmüştür. Sorularda zikredilen suçların tamamı haddin gerektiği ancak şartlarındaki eksiklikten dolayı ta'zîr cezasının uygulandığı ve klasik fıkıh kaynaklarında aktarılanlara göre âzami miktarda sopa cezasının öngörüldüğü suçlardır. Bu tür suçlara dair başka örnekler de mevcuttur:

> Zeyd zevcesi Hind'i üç talâk boşadıkdan sonra bilâ-hulle yine tezevvüc edip mücâma'at eylese (cinsel birliktelik yaşasa) Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve tefrîk olunur. Müstehil ise (helal sayarsa) kafirdir.[104]
>
> Mesele: Zeyd Amr'ın mutallakası (boşandığı) Hind'i, Amr'dan iddeti münkaziye olmadığını (bitmediğini) biliyorken iddeti içinde tezevvüc ve vat' eylese (cinsel birliktelik yaşasa) Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve tefrîk olunur.[105]
>
> Mesele: Zeyd Hind'in âhar diyarda zevci var idiğini biliyorken Hind'i tezevvüc ve vat' eylese Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd.[106]

Bu örneklerde ise nikâhtan kaynaklanan bir şüphe nedeniyle had cezası yerine ta'zîr-i şedîd cezası uygulanmıştır. Fetva mecmualarında, bunların dışında nikâh şüphesi sebebiyle ta'zîr-i şedîd cezası verilen farklı örnekler de yer almaktadır.[107] Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla fetva mecmualarında zikredilen ve şartlarındaki eksiklik dolayısıyla had cezası uygulanamayan diğer suçlar şunlardır:

[101] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 102.
[102] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 82a.
[103] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 118.
[104] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 72; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/239; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/111.
[105] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 162; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/240; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/111.
[106] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 161; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm,* 1/111, 126.
[107] Ahmed Efendi-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 56; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 48, 113, 115.

> Mesele: Hind-i nasraniye (Hıristiyan) Zeyneb-i nasraniyeye "Bre zaniye" deyu şetmeylese Hind"e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd.[108]
>
> Mesele: Zeyd Amr'a zehir yedirip Amr ol zehirden fevt olunca (ölünce) şer'an Zeyd'e ne lazım gelir?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd gelir.[109]
>
> Mesele: Zeyd ümm-i veledi Hindi bi-gayr-i hak katleylese Zeyd'e ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve zindanın ahbes mevziinde habsolunur.[110]
>
> Mesele: Evlü odalarında sâkin olan (evinde oturan) Zeyd-i târiki's-salâta (namazı terk eden Zeyd'e), civarında olan müslümanlar birkaç defa "Müslümanlara karışıp evkât-ı hamseyi (beş vakit namazı) eda eyle" dediklerinde nâşizen kelimât edip (karşı çıkarak söz söyleyip) yine namazı kılmayınca Zeyd-i mezbûra şer'an ne lazım olur?
>
> el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd olunur.[111]

Namaz kılamayan kişilere ta'zîr-i şedîd cezası verilmesini gerekli gören fetvalar olduğu gibi yalnızca ta'zîr cezasını öngören fetvalar da bulunmaktadır.[112] Klasik fıkıh kaynaklarında tartışmalı bir mesele olan bu durum, kanaatimizce Hanefîlere göre had cezasını gerektiren bir suç kategorisinde yer almadığından, şeyhülislâmlar tarafından farklı fetvalar verilmiştir. Bununla birlikte yukarıda zikredilen diğer örneklerin tamamı, had cezasını gerektiren ancak şartlarındaki eksiklik nedeniyle had cezasının uygulanmadığı suçları kapsamaktadır. Osmanlı ulemâsının bu tür suçlara yönelik öngördüğü ceza, klasik fıkıh kaynaklarında olduğu gibi âzami miktarda sopa cezasıdır ve bu durum ta'zîr-i şedîd kavramıyla ifade edilmiştir.

Bunların dışında ta'zîr-i şedîd cezasının öngörüldüğü başka suçlar da bulunmaktadır. Ancak bu suçlar, Çivizâde'nin ifadesiyle âzami miktar sopa cezasının vacip olmadığı ancak caiz görüldüğü suçlardır. Örneğin bir kimseye "ey kâfir" şeklinde hitap eden kişiye yönelik bazı şeyhülislâmlar ta'zîr[113] cezası verilmesi gerektiğini belirtirken bazıları ta'zîr-i şedîd[114] cezası uygulanacağı yönünde fetva vermiştir. Benzer şekilde fetvayla amel etmeyen kişilere bazen ta'zîr[115] bazen ise ta'zîr-i şedîd cezası gerekli görülmüştür.[116] Bu durum ulemânın gerekli gördüğü durumlarda caydırıcılığı artırmak amacıyla, haddi gerektirmeyen suçlara da ağır cezalar uygulayabildiğini göstermektedir. Babasını şiddetli bir şekilde döven,[117] otoriteye saygı duymayan, sultanın emrine uymayan[118] ve sosyal düzeni bozan,[119] bir âlime ağır hakaretlerde bulunan,[120] kişiyi dinden

[108] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 161.
[109] Keskin, *Fetâvâ-yı Üskübî*, 246.
[110] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 163.
[111] Salur, *Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası*, 65; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 91a; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/254; Akgündüz, *Ebü'ssu'ûd Efendi Fetvâları*, 65, 67.
[112] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/105, 106.
[113] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 97; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 95b.
[114] Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 69a.
[115] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/109.
[116] Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/109.
[117] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 96; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/255.
[118] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 161; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, 1/251.
[119] Salur, *Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası*, 86; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 85a.
[120] Salur, *Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası*, 86, 87; Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 91a, 91b; Ahmed Efendi-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 100.

çıkaracak sözler söyleyen,[121] içki satışı yapan ve domuz eti yiyen,[122] zorla içki içirmeye çalışan,[123] sahtekarlık yapıp, yaptığı işle başkasının ölümüne sebep olan,[124] ev basıp yağmalayan[125] kişilere ta'zîr-i şedîd cezası öngörülmesi bu görüşü destekleyen örnekler arasında yer almaktadır.

Hukukî düzenlemelerinde Hanefî mezhebini esas alan Osmanlı Devleti'nde, ta'zîr cezalarının âzami miktarı konusunda Hanefî imamların görüşleri nakledilmiştir. Bununla birlikte bazı fetva mecmualarında, Hz. Ömer'in belirli kimselere bu rakamların üzerinde ta'zîr cezası uyguladığına dair ifadeler yer almakta ve bu uygulamalardan dolayı birçok âlime göre had sınırını aşan celde cezasının caiz olduğu zikredilmektedir.[126] Bu durum Osmanlı ulemâsının -en azından bir kısmının- ta'zîr cezalarındaki âzami celde miktarı hususunda Hanefî imamlarının görüşlerinden ayrılarak mezhep içerisinde yer alan farklı bir görüşü esas aldıkları ve gerektiğinde bu doğrultuda fetva verdiklerini göstermektedir. Bununla birlikte genel olarak ta'zîrdeki âzami celde miktarı sorulduğunda Hanefî imamların görüşleri doğrudan aktarılmaktadır.

Ta'zîr-i şedîd kavramının Osmanlı döneminde de merak konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu kavramın miktarına ilişkin sorular fetva makamlarına yöneltilmiştir. Bu bağlamda dikkat çeken husus, ta'zîr-i şedîdin doğrudan sopa cezası olarak anlaşılması ancak uygulanacak miktarın netleştirilmesinin merak konusu olmasıdır. Nitekim Osmanlı şeyhülislâmlarından biri olan Sun'ullah Efendi'ye (ö. 1021/1612) "Ta'zîr-i şedîd ne mikdar celdedir?" şeklinde bir soru yöneltilmiş ve kendisi bu soruya şu şekilde cevap vermiştir:

"Otuz dokuzdur, İmâm-ı Ebû Yûsuf'dan zâhir rivâyette yetmiş beşdir, rivâyet-i uhrâda yetmiş dokuzdur, cerâimde (suçlarda) tefâvüt (farklılık) vardır, hâkim bunlardan ne mikdar ile inzicârın (vazgeçeceğini) fehmederse (anlarsa) anı ihtiyâr eder."[127]

Fetva sorusunda görüldüğü üzere ta'zîr-i şedîd kavramı ile doğrudan celde cezası anlaşılmakta ancak bu cezanın miktarı mezhepte farklı görüşlerin bulunması sebebiyle merak konusu olmaktadır. Sun'ullah Efendi ta'zîr-i şedîdin otuz dokuz celde olduğunu belirttikten sonra Hanefî mezhebinde yer alan diğer görüşleri de aktarır ve bu görüşlerden herhangi biriyle gerektiği durumlarda amel edilebileceğini ifade eder. Görüldüğü üzere bu fetvada ta'zîr-i şedîd, âzami miktarda sopa cezası olarak ifade edilmiştir. Buna benzer bir başka soruda ta'zîr-i şedîd cezası, sopanın miktarının yanında uygulanma şekliyle de ilişkilendirilmiştir:

> Mesele: Zeyd'e ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd lâzım gelse ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîdin miktarı nedir ve bu surette hâkimü'ş-şer' ta'zîri yüzden ziyâde etmekle diyet lâzım gelir mi yâhud re'y-i hâkim ile her ne kadar ziyâde olursa helâk olucak (ölürse) demi heder midir?
>
> el-Cevâb: Darb ile ta'zîrin ekseri İmam-ı Azam kavli üzere otuz dokuzdur, İmam Ebû Yûsuf'tan zâhir rivâyette yetmiş beşdir, rivâyet-i uhrâda yetmiş dokuzdur, Ebû Yûsuf'un kavli ile fetvâ vermek ihtiyâr olunmuşdur. Eşeddi bu mertebedir, ona dâhi karîb (yakın) olan mertebeler şedîddir. Ve darbın muhkem olması ile dahi olur, mademki bir uzvuna cerâhat (yara) olmaya ya kararıb ya gayri cihetle zarar gelmeye. Hâkim re'y edip madrûbun

[121] Salur, *Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası*, 91.
[122] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 105.
[123] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 81b.
[124] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 85b.
[125] Yahyâ Efendî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî* (Ragıp Paşa, 634), 86a.
[126] Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 67a; Akgündüz, *Ebü'ssu'ûd Efendi Fetvâları*, 259.
[127] Ünaldı, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı*, 102; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/105.

> (dövülenin) günâhına ve ırzına ve tahammülüne (dayanma gücüne) göre ikâmet eder. Habsin müddeti dahi re'y-i hâkime mufavvazdır (bırakılmıştır) ihtiyaç olduğu mikdarı habs eder, ihtiyaç fehm ederse tevbesi ve salâhı zâhir olunca (ya kadar) habs eder ve yüzden ziyâde ta'zîrde demi heder olmayub beytü'l-mâle nısf diyet düşer.128

Ta'zîr-i şedîd için benzer açıklamaların yapıldığı bu fetvada Ebû Yûsuf'un görüşünün fetvaya esas alındığı belirtilmiştir. Her ne kadar Ebû Yûsuf'un iki görüşünden hangisinin tercih edildiği açıkça ifade edilmemişse de 75 celdenin zâhir rivayet olarak zikredilmesi, bu görüşün tercih edildiğini göstermektedir. Nitekim başka bir fetva mecmuasında, Ebû Yûsuf'a ait ilk (zâhir) rivayetin tercih edilmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir.[129] Fetvada en şiddetli ta'zîr (eşedd-i ta'zîr) cezasının 75 celde olduğu ve bu sayıya yakın olan diğer celde miktarlarının da ta'zîr-i şedîd kapsamında değerlendirilebileceği belirtilmiştir. Bu durum mezhep içerisinde mevcut bulunan ihtilaflara dayalı olarak ta'zîr-i şedîdin miktarı hakkında farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle fetvaya cevap veren Osmanlı âlimi, ta'zîr olarak uygulanan sopa cezasının şiddetine dair bir sıralama yapmış ve mezhepte en yüksek celdeyi söyleyen Ebû Yûsuf'un görüşünü "eşed (en şiddetli)" olarak nitelemiş, ona yakın olan rakamları da "şedîd (şiddetli)" olarak ifade etmiştir. Fetva sahibinin 75 celdeye yakın rakamlarla neyi kastettiği tam olarak bilinmemekle birlikte bununla Ebû Hanîfe'nin görüşüyle Ebû Yûsuf'un görüşü arasında kalan rakamları kastediyor olması mümkündür.

Fetvadan anlaşıldığı üzere ta'zîr-i şedîd, yalnızca uygulanan celde sayısıyla değil, aynı zamanda darbın şiddetiyle de ilişkilendirilmektedir. Ancak şiddetli bir şekilde uygulanacak dayak, mağdurun herhangi bir uzvunda yaraya sebep olmama, uzuvlarda kararma veya başka bir zarar oluşmaması şartına bağlanmıştır. Esasında bu fetva klasik fıkıh kaynaklarında Hanefî fakihlerin ta'zîrdeki "şedîd" nitelemesine dair görüşleriyle birebir örtüşmektedir. Zira Hanefîlerin şedîd nitelemesi ta'zîr olarak uygulanan sopa cezasına yönelik bir sıfattır. Dolayısıyla âzami miktarın altında da olsa sopanın tek bir uzva vurulması ya da şiddetli vurulması şedîd olarak nitelenebilecektir. Nitekim zikredilen fetvada da bu görüş aktarılmıştır. Dolayısıyla ta'zîr-i şedîd kavramı âzami miktarda celde sayısını ifade etmek için kullanıldığı gibi dayağın uygulanma şekli için de kullanılmaktadır. Hem dayağın sayısını hem de niteliğini ifade eden bir diğer fetva sorusu şu şekildedir:

> Zeyd ta'zîr-i belîğe müstahak olup onu kâdî darb-ı şedîdle mi vurmak gerektir yahut ekser ta'zîrle mi etmek gerektir?
>
> Cevap: Hangisiyle ederse olur cem ederse de olur. İstihkakına (hak ettiği duruma) göre câizdir.[130]

Ta'zîr-i şedîdin âzami miktarda sopa cezası için kullanıldığı gibi sopanın şiddetli bir şekilde vurulması anlamında da kullanıldığını gösteren bu fetvadan da anlayacağımız üzere ta'zîr-i şedîd kavramı Osmanlı fetvalarında klasik fıkıh kaynaklarındaki görüşlerle uyumlu bir şekilde sopa cezaları için kullanılmıştır. Ancak dikkat çeken husus âzami miktarda sopa cezasını gerektiren suçlar için daima ta'zîr-i şedîd ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Bazı fetvalarda bu kavramın yalnızca celde miktarıyla açıklanması da bu yaygın kullanımla ilişkilendirilebilir.

[128] Pîrî Efendi-Çivizâde, *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde* (Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 68b.
[129] Keskin, *Fetâvâ-yı Üskübî*, 138.
[130] İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 131.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı ceza hukukunda ta'zîr-i şedîd kavramını hem klasik İslâm hukuku literatürü hem de Osmanlı dönemi fetva mecmuları üzerinden ele alarak kavramın teorik temellerini, kapsamını ve pratikteki yansımalarını incelemiştir. Ta'zîr-i şedîd ifadesi herhangi bir niteleme yapılmadan kullanılan ta'zîr kavramından bağımsız olarak düşünülemeyeceği için çalışmamızda bunlar bir arada ele alınmıştır. Araştırma sonucunda Osmanlı ceza hukukunda ta'zîr kavramının, herhangi bir açıklama ve niteleme yapılmadan kullanıldığı durumlarda genellikle sopa cezasını ifade ettiği, özellikle umumi kanunnâme maddelerinde ta'zîr kavramının doğrudan sopa cezasını belirtmek amacıyla kullanıldığı tespit edilmiştir. Ta'zîr-i şedîd kavramının ise daima celde cezası için ve daha çok ta'zîr olarak uygulanan sopa cezasının âzami miktarda uygulandığı suçlarda kullanıldığı ve bu kullanımların klasik fıkıh kaynaklarında yer alan görüşlere dayandığı tespit edilmiştir. Nitekim ta'zîrdeki şedîd nitelemesi, Hanefî fakihlerin ta'zîr kapsamında verilen sopa cezasının had cezalarındaki sopaya kıyasla daha şiddetli olması gerektiği yönündeki görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla ta'zîr olarak uygulanan her sopa cezasının, miktarı kaç olursa olsun şedîd olarak nitelenmesi mümkündür. Ancak Osmanlı fetvalarında ta'zîr-i şedîd cezasının büyük çoğunlukla âzami miktarda sopa cezası gereken suçlarda kullanıldığı ve muhtemelen bundan dolayı bazı fetvalarda ta'zîr-i şedîdin doğrudan âzami miktarda sopa cezasıyla açıklandığı tespit edilmiştir. Hanefî mezhebinde bu konuda farklı rakamların zikredildiği ve mezhep imamlarının görüşleri arasında çeşitlilik olduğu bilinmektedir. Fetvalarda 39, 75 ve 79 celde gibi farklı rakamlar verilerek bu çeşitlilik yansıtılmış ve zikredilen görüşlerden herhangi biriyle amel edilebileceği belirtilmiştir. Bazı mecmualarda ise Ebû Yûsuf'un görüşünün fetvaya esas alındığı ifade edilerek bir tercihte bulunulmuştur. Öte yandan bazı fetvalarda ta'zîr-i şedîd yalnızca âzami miktarda sopa cezasıyla sınırlandırılmamış, sopanın şiddetli bir şekilde vurulmasının da ta'zîr-i şedîd kapsamında değerlendirileceği ifade edilmiştir. Hanefî ta'zîr anlayışıyla daha uyumlu olan bu görüş Osmanlı fetva mecmualarında kullanılan ta'zîr-i şedîd cezasının hem âzami miktarda sopa cezası hem de sopanın şiddetli bir şekilde uygulanması için kullanıldığını göstermektedir. Şu kadar var ki tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı fetvalarında âzami miktarda sopa cezası verilmesi gereken suçlar için belirlenen cezalar ta'zîr-i şedîd kavramıyla ifade edilmiştir. Dolayısıyla had cezasını gerektiren ancak şartlarındaki eksiklikler nedeniyle had uygulanamayan suçlarda, ta'zîr-i şedîd cezasının verilmesi Osmanlı hukukunda önemli bir yer edinmiştir. Bazı fetvaların ta'zîr-i şedîdi yalnızca sopa cezasının miktarıyla ilişkilendirmesi de muhtemelen bu yaygın kullanım sebepledir.

Ta'zîr ve bilhassa ta'zîr-i şedîd kavramı üzerine yaptığımız bu incelemenin literatürde var olan teorik boşluğu dolduracağını ve Osmanlı ceza hukuku literatüründe sıklıkla kullanılan ancak detaylı bir şekilde ele alınmamış olan bu kavramların anlaşılmasına katkı sağlayacağını umuyoruz. Çalışmamızın kapsamını ve hedeflerini aşacağından dolayı mahkeme kayıtlarının yer aldığı şer'iyye sicilleri araştırmamıza dahil edilmemiştir. Ancak Osmanlı dönemi hukuk uygulamalarındaki çeşitliliği ve ta'zîr cezalarının pratikteki yansımalarını daha iyi anlamak için şer'iyye sicillerinin de bu gözle incelenmesi önem taşımaktadır. Zira gelecekte yapılacak çalışmaların mahkeme kayıtları gibi birincil kaynakları da içermesi, Osmanlı hukukî sisteminin işleyişine dair daha kapsamlı bir anlayış sağlayacaktır. Bu bağlamda çalışmamızın, araştırmacılara önemli bir başlangıç noktası sunmasını ve literatürde anlamlı bir yere sahip olmasını diliyoruz.

Kaynakça

Abdürrahim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. 2 Cilt. İstanbul: Dârüttıbâati'l-Ma'mûreti's-Sultâniyye, 1243.

Ahmed Efendi, Seyyid-Gedûsî es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed. *Netîcetü'l-Fetâvâ: Şeyhülislâm Fetvaları*. haz. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Fâtih Devri Kanunnâmeleri)*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (II. Bâyezid Devri Kanunnâmeleri)*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri)*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı, 1992.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri)*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı, 1991.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Tarih ve Hukûk Istılâhları Kâmûsu*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.

Akgündüz, Ahmed. *Şeyhü'l-İslâm Ebü'ssu'ûd Efendi Fetvâları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.

Akın, Ertuğrul. *Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahya Efendi'nin (ö. 1053/1644) Fetvaları ve Fıkhî Analizi (İbadetler, Aile ve Ceza Hukuku Özelinde Bir İnceleme)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Arslan, Emine. "Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetvâ Mecmuaları". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008), 131-154.

Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Avcı, Mustafa. "Hukuk Tarihimizde Hukuka Aykırı Deliller Sorunu: İşkence (Örf-i Maruf) Uygulaması". *Türk Dünyası Araştırmaları* 147 (2003), 45-76.

Avcı, Mustafa. "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 15-45. https://doi.org/10.15337/suhfd.447248

Aydın, Mehmet Âkif. "Ceza (Osmanlı Ceza Hukuku)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Aykul, Abdulmuid. *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zîr.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

'Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.

ʿAynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *ʿUmdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001.

Baktı, Ahmet Selman. "İçki Suçu Özelinde 15. ve 16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunda Ta'zir Kavramının Analizi". *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*. ed. Haşim Şahin-Süleyman Kaya. 201-214. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Muhammed 'Ubeydullah Han. 8 Cilt. Medine: Dâru's-Sirâc, 2010.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.

Çatalcalı Ali Efendi. *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*. haz. H. Necati Demirtaş. 2 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 2014.

Dağcı, Şamil. "İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Damad Efendi, Abdullâh b. eş-Şeyh Muhammed b. Süleymân. *Mecmaü'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhûr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998.

Ebû Yûsuf, Yaʿkûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979.

Ergin, Sami. *İslâm Hukukunda Ta'zir Suçlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Ertuğ, Hüseyin Nejdet. "Şeriyye Sicillerine Göre Hicri 1137 (1724-1725) Senesi İstanbul'unda Osmanlı Ailesinin Evlenme ve Boşanma Verilerine Göre İncelenmesi". *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 10/1 (2015), 75-107. https://doi.org/10.17550/aid.63358

Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziye*. ed. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. b.y.: Müessetü'r-Risâle, 6. Basım, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebsâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.

İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li-mesâ'ili'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Haccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.

İbn 'Abdilber en-Nemerî, Ebû 'Ömer. *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. thk. Muhammed el-Morîtânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 2. Basım, 1400/1980.

İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafs 'Ömer b. 'Alî. *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdîsi'ş-Şerhi'l-kebîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Gayz. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicra li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1425/2004.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

İmrânî, Yahyâ b. Ebû'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.

İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr. *Fetâvâ Kâdîhân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Bûhubze. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1424.

Keskin, Nuray. *Fetâvâ-yı Üskübî Latinizesi ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Köksal, Âsım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Köse, Saffet. "Hülle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Meydânî, Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdülkerîm el-Atâ. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.

Midilli, Muharrem. "Osmanlı Aile Hukukunda Müftülerin Ceza Lazım Gördüğü Yaygın Bir İhlal: Nikâh Engeli Varken Evlenmek". *İslâmi Araştırmalar* 32/3 (2021), 664-683.

Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm (Şürünbülâlî Haşiyesi ile birlikte)*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Okur, Kaşif Hamdi. "Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 607-646. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.781121

Osmanağaoğlu, Cihan. "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/1 (2008), 109-177.

Özer, Abdullah. *İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika Bi't-Teâzir Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Pîrî Efendi-Çivizâde. *Fetâvâ Pîrî Efendi ve Çivizâde (Suverü'l-Fetâvâ)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 243, 1b-245a. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/196830

Ruhayye, Macid Muhammed Ebu. "İslâm'da Mâlî Tâ'zir Cezası". çev. Nihat Dalgın. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 313-334.

Salur, Rabia. *Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Serahsî, Ebu Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şeybânî, İmâm Muhammed b. Hasan. *el-Âsâr li-İmâm Muhammed*. thk. Hâlid el-Avvâd. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

Tahâvî, Ebû Caʿfer. *Muhtasaru İhtilâfi'l-ʿulemâʾ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşaʾiri'l-İslâmiyye, 1996.

Tahâvî, Ebû Caʿfer. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Tesûlî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdüsselam. *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998.

Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîü'l-cinâiyyü'l-İslâmî: mukârenen bi'l-kanûni'l-vaz'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-ʿArabî, ts.

Ünaldı, Büşra. *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâ'sı ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yahyâ Efendî, Yahyâ b. Zekariyyâ. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendî*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 634, 4b-447a. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/699

Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Yılmaz, Savaş. "Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Örf ile Ehl-i Şer'in Te'dib ve Ta'ziri". *Journal of Universal History Studies* 6/1 (2023), 19-38. https://doi.org/10.38000/juhis.1283991

Zeylâî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâʾik şerhu Kenzi'd-Dekâʾik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaʿatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Ibāḍīsm in the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition -With Special Reference to Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl al-Nasafī's (d. 318/930) Kitāb al-Radd-

Doğu Hanefî (-Mâturîdî) Fırak Geleneğinde İbâzîlik -Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) Kitâbu'r-Redd'ine Özel Referansla-

Kadir GÖMBEYAZ
Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi
Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basci Islamic Sciences, History of Islamic Sects
Kocaeli | Türkiye
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-5204-5564

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 06.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 04.06.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Gömbeyaz, Kadir. "Ibāḍīsm in the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition -With Special Reference to Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl al-Nasafī's (d. 318/930) Kitāb al-Radd-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 131-149. https://doi.org/10.14395/hid.1634265

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazar 'proof reading' amacıyla ChatGPT'yi kullanmıştır. Bu araç/hizmeti kullandıktan sonra yazar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of this study, the author used ChatGPT for the purpose of proof reading. After utilizing this tool/service, the author reviewed and edited the content as necessary and assumed full responsibility for the content of the publication.
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

Ibāḍīsm in the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition -With Special Reference to Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl al-Nasafī's (d. 318/930) *Kitāb al-Radd*-*

Abstract

Compiling the political-theological groups and doctrines that emerged within Islamic society has been a genre of literature that Muslim scholars have paid attention since the early periods. While some of these works, generally focusing on the ideas of these groups, attempt to gather data about them, others are not content with this and aim to demonstrate their erroneous views and the extent to which they have deviated from the right path. Therefore, heresiography has often proceeded not as a field study but on a theoretical basis and, at times, with ideological concerns. Various researchers have suggested that within the broader heresiographical literature, certain traditions of sect classification have emerged, distinguished by their approaches, classifying methods, and the types of information they use regarding the sects. One such classification tradition is the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, which emerged in the Khorasan and especially Transoxiana regions, developed by authors who defined themselves in terms of theological identity as Ḥanafite and, in later centuries, as an extension of this, Māturīdite. The most striking feature of this tradition is that it places the 73-sect ḥadīth at the center of its classification, reaching this number through a mathematical formulation in which six main heretical sects, each consisting of twelve sub-groups, are combined with the one saved sect: 6x12+1=73. This study examines how the Eastern Ḥanafite (Māturīdite) Heresiographical (Firaq) Tradition, with its distinctive characteristics, perceived Ibāḍism through the narrative found in its earliest and most comprehensive surviving example: *Kitāb al-Radd ʿalā al-bidaʿ wa al-ahwāʾ al-ḍālla* by Abū Muṭīʿ Makhūl b. al-Faḍl an-Nasafī's (d. 318/930). This work has been chosen due to its fundamental role in shaping the later heresiographical works of this tradition. The study not only analyzes Abū Muṭīʿ's depiction of Ibāḍism; but also compares it with other examples of the same tradition when necessary. Furthermore, the accuracy of the information provided about the Ibāḍīs in the work is scrutinized. Although some of the views attributed to Ibāḍism may lead to misunderstandings due to omissions or inaccuracies, they can be said to largely align with actual Ibāḍī beliefs. However, there is one particular point that seems difficult to reconcile: the statement attributed to the famous ṭābiʿī scholar Qatāda, describing the Ibāḍiyya as "Magians of this ummah." In the Islamic intellectual tradition, the school that has been compared to or associated with Magianism, based on a reference to a ḥadīth narration, is in fact the Qadarīyya and its later extension, the Muʿtazila. The similarity sought to be established between these sects and the Magians is based on the dualistic belief in God held by the Magians -one god being the source of all good and the other being the source of all evil- while the Qadarīyya and Muʿtazila, regarding human actions, see God as the creator of good and humans as the bringers of evil into existence. However, there is no possibility of establishing such a similarity between the Ibāḍiyya and Magianism through the belief in God or human actions. This is because the Ibāḍīs reject the idea that humans create their own actions and attribute both good and evil to God. What is the source of this attempted connection between the Ibāḍiyya and the Magians, which we only encounter in the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition? The findings of our research within the scope of this study indicate that this connection is likely based on a misreading or scribal due to the similarity in the written forms of the words Ibāḍiyya and Ibāḥiyya in the works of this tradition.

A distinct characteristic of the Eastern Ḥanafite Firaq Tradition, the views of each sect are refuted, and the responses of the saved sect along with the correct view on the relevant issue are presented. At this point, Abū Muṭīʿ first presents the views of the Ibāḍiyya and then proceeds to criticize them. In conclusion, from the perspective of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, Ibāḍism is considered one of the twelve heretical subgroups of Ḥarūriyya/Nāṣibiyya (i.e., the Khārijites), which is one of the six main deviant sects among the 72 misguided ones. Based on the views attributed to it, especially the baseless analogy established with the Magians, it is understood that the authors of the tradition did not have direct knowledge of the Ibāḍīs or contact with them. Ultimately, within this tradition, sects like Ibāḍism are not seen as ideological formations to be understood, but rather as ones to be rejected.

Keywords: History of Islamic Sects, Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl al-Nasafī, 73 Sects, Ibāḍīsm.

* This article is the revised version of an unpublished presentation entitled "Ibadism in the Hanafite-Maturidite Firaq Tradition", delivered at the 11th International Conference on Ibadi Studies 2021: (Sacred) Texts and (Social) Contexts: Text Analysis and Hermeneutics in Ibadi Society and Tradition, held in Tübingen, Germany, from August 31 to September 2, 2021.

Doğu Hanefî (-Mâturîdî) Fırak Geleneğinde İbâzîlik -Ebû Mutî‘ Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî’nin (ö. 318/930) *Kitâbu’r-Redd*’ine Özel Referansla-**

Öz

İslam toplumunda ortaya çıkan siyasî-itikadî grupları ve görüşlerini derlemek Müslüman âlimlerin erken dönemlerden itibaren ilgi duydukları bir yazın türüdür. Genel olarak itikadî grupların fikirlerine odaklanan bu eserlerin bir kısmı fırkalara dair bilgi malzemesini derlemeye çalışırken kimisi bununla yetinmeyip onların yanlış görüşlerini ve doğru yoldan ne denli sapmış olduklarını gösterme amacında olmuşlardır. O yüzden fırak yazıcılığı çoğu zaman bir saha araştırmasından ziyade teorik bir zeminde ve kimi zaman da ideolojik kaygılarla ilerlemiştir. İtikadî fırkaları ele alış tarzı, onları tasnif ederken izlediği metot, üslup ve onlara dair kullandıkları bilgi malzemesi bakımından fırak literatürü içerisinde birtakım fırka tasnif gelenekleri bulunduğu çeşitli araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Bu fırka tasnif geleneklerinden biri de Horasan ve özellikle Mâveraünnehir bölgesinde ortaya çıkan, itikadî kimlik bakımından kendisini Hanefî, ilerleyen yüzyıllarda da bunun bir uzanımı olarak Mâturidî olarak tanımlayan müelliflerin geliştirdiği Doğu Hanefî (Mâtürîdî) Fırak Geleneği’dir. Bu geleneğin en çarpıcı özelliği 73 fırka hadisini fırka tasnifinin merkezine oturturken bu sayıya her biri onikişer alt koldan oluşan altı ana sapkın fırkaya kurtuluşa eren tek fırkanın ilave edilmesi ile yani 6x12+1=73 matematiksel formülasyon ile ulaşmasıdır. Bu çalışma kendine özgü nitelikleri bulunan Doğu Hanefî (Mâtürîdî) Fırak Geleneği’nin İbâzîliği nasıl algıladığını geleneğin günümüze ulaşan ilk ve en kapsamlı örneği olan Ebû Mutî‘ Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî’nin (ö. 318/930) *Kitâbu’r-redd alâ’l-bida‘ ve’l-ehvâi’d-dâlle* adlı eserindeki anlatı üzerinden incelemektedir. Bu eser kendisinden sonra geleneğin diğer fırak eserlerini etkileme ve geleneği şekillendirmede oynadığı temel rol nedeniyle seçilmiştir. Çalışmada sadece Ebû Mutî’nin İbâzîlik tasviri ile yetinilmemiş, gerektiğinde geleneğin diğer örnekleri ile de karşılaştırmalar yapılmıştır. Ayrıca eserde İbâzîlerle alakalı verilen bilgilerin gerçekliği de sorgulanmıştır. İbâzîliğe nispet edilen fikirlerin bazı eksik ve yanlış anlamaya sebep verecek yönleri olsa da gerçek İbâzî inançlarıyla büyük oranda uyuştuğu söylenebilir. Ancak bir husus var ki onun uzlaştırılması pek mümkün görünmemektedir. Bu da meşhur tâbiî âlimi Katâde’ye nispet edilen bir sözle dile getirilen İbâziyye’nin “bu ümmetin Mecûsîleri olduğu” ifadesidir. İslam düşünce geleneğinde Mecûsîlikle irtibatlandırılmaya ve benzetilmeye çalışılan ekol, bir hadis rivayetine referansla Kaderiyye ve onun sonraki uzantısı olarak görülen Mu’tezile’dir. Bu mezheplerle Mecûsîler arasında kurulmaya çalışılan benzerlik insan fiilleri konusunda Kaderiyye ve Mu’tezile’nin hayrın yaratıcısı olarak Allah’ı, şerri varlığa getiren olarak da insanı görmeleri ile Mecûsîlerin biri tüm iyiliklerin kaynağı olan iyilik tanrısı ile diğeri tüm kötülüklerin kaynağı olan kötülük tanrısı şeklinde düalist bir tanrı inancı üzerine inşa edilmektedir. Ancak İbâziyye ile Mecûsîlik arasında böyle bir benzerliğin tanrı inancı veya insan fiilleri üzerinden kurulma imkânı yoktur. Zira İbâzîler insanın kendi fiillerini yaratması fikrini reddedip hayr ve şerri Allah’a isnat ederler. Sadece Doğu Hanefî (Mâtürîdî) Fırak Geleneği’nde rastladığımız İbâziyye ile Mecûsîler arasında kurulmaya çalışılan bu irtibatın kaynağı nedir? Bu çalışma kapsamında yürüttüğümüz araştırmaların bulguları, söz konusu irtibatın bu geleneğin eserlerinin İbâziyye ile İbâhıyye kelimeleri arasındaki yazım benzerliği nedeniyle muhtemelen hatalı bir okuma veya yazmaya dayandığını göstermektedir.

Doğu Hanefi Fırak Geleneği’nin belirgin bir özelliği olarak her bir fırkanın görüşü yanlışlanmakta ve kurtuluşa eren fırkanın onlara verdiği cevaplar ve ilgili konuya dair doğru görüş sunulmaktadır. Bu noktada Ebû Mutî‘ İbâziyye’nin görüşlerini verdikten sonra onları eleştirmektedir. Hasılı Doğu Hanefî (Mâtürîdî) Fırak Geleneği açısından İbâzîlik 72 sapkın fırkanın içerisinde yer alan altı ana sapkın fırkadan biri olan Harûriyye/Nâsıbiyye’nin (yani Hâricîlerin) sapkın oniki alt kolundan biridir. Ona nispet edilen görüşlerden, özellikle de Mecûsîlerle kurulan temelsiz benzetmeden hareketle geleneğin müelliflerinin İbâzîleri tanımadıkları ve onlarla doğrudan bir temaslarının olmadığı anlaşılmaktadır. Zaten en nihayetinde bu gelenek içerisinde İbâzîlik gibi mezhepler anlaşılması gereken değil, reddedilmesi gereken ideolojik oluşumlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Doğu Hanefî Fırak Geleneği, Ebû Mutî Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî, 73 Fırka, İbâzîlik.

Introduction

Islamic Heresiography is a literary and religious genre in which has been interested by Muslim scholars since early times. These heresiological works aimed to compile and collect data about the sects that have emerged in the Islamic society since the first century and their theological views and classify them with various formulations they have developed. While some works sought to neutrally document these sects, others specifically aimed to criticize them,

** Bu yazı, Almanya-Tübingen'de 31 Ağustos–2 Eylül 2021 tarihlerinde düzenlenen “11th International Conference on Ibadi Studies 2021: (Sacred) Texts and (Social) Contexts: Text Analysis and Hermeneutics in Ibadi Sociaety and Tradition” adlı sempozyumda “Ibadism in the Hanafite-Maturidite Firaq Tradition” başlığı ile sunulmuş, ancak yayımlanmamış bildirinin, makale formatına getirilmiş hâlidir.

highlighting their perceived deviations from the 'right' belief. A particularly significant foundation for heresiographical classifications is the well-known ḥadīth of the "73 sects," which states that the Muslim community will be divided into 73 factions. This ḥadīth has provided a convenient framework for many heresiographers when categorizing sects. Given the diversity of classification methods and the sources utilized, it is possible to speak of multiple distinct firaq traditions within Islamic heresiography. This study focuses on one such tradition: the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition and its perception of Ibāḍīsm. Despite numerous studies on Ibāḍīsm and its portrayal by others, research in this field has predominantly relied on well-established and widely recognized heresiographical sources, often neglecting the contributions of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition. This omission has led to an incomplete understanding of how Ibāḍīsm was perceived within different intellectual traditions of the Islamic world. The Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition includes a number of heresiographical treatises, but the earliest and most comprehensive extant work from this tradition is *Kitāb al-radd 'alā ahl al-bidaʿ wa-l-ahwāʾ al-ḍālla*, authored by Abū Muṭī Makḥūl b. al-Faḍl al-Nasafī (d. 318/930).

Since this work is not only the first but also the most extensive example within the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition -subsequently influencing many later treatises-[1] this study will specifically analyze how al-Nasafī's work perceives Ibāḍīsm. In doing so, it will also compare *al-Radd* with other works from the same tradition to assess broader patterns in the Eastern Ḥanafite approach to sectarian classification. Additionally, the study will investigate whether the information presented, and the views attributed to Ibāḍīsm align with actual Ibāḍī doctrine.

Ultimately, as in its descriptions of many other sects, the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition exhibits a unique narrative style in its treatment of Ibāḍīsm. This study argues that the tradition's depiction of Ibāḍīs reflects a lack of direct engagement with Ibāḍī communities. Instead, it appears that scholars working within this tradition relied on inherited literary sources rather than firsthand encounters, leading to the construction of an Ibāḍī image shaped more by polemical concerns than by accurate representation.

1. A General Outlook on the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition

1.1. Definition and History

The American researcher Keith Lewinstein, in his 1989 doctoral dissertation *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firaq Traditions*, examined available firaq works that discuss doctrinal groups and their theological views in Islamic society. Through comparative analysis, he identified two distinct heresiographical traditions in Islamic literature based on their classification methods, the sources they relied upon, and their overall approach to sectarian categorization. According to his classification, these two traditions are the Standard or *Muʿtazilite-Ashʿarite Firaq Tradition* and the *Eastern Ḥanafite or Ḥanafite-Māturīdī Firaq Tradition*.[2] Lewinstein arrived at this conclusion after analysing approximately twenty-five heresiographical works.

[1] For the influence of *al-Radd*, see Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri [Heresiological Classifications in Islamic Literature]* (Bursa: Uludağ University, the Institute of Social Sciences, PhD Dissertation, 2015), 110-128; The impact of *al-Radd* is manifest in the writings of Ottoman firāq authors; for a detailed assessment and illustrative examples, see. Furkan Ramazan Öğe, "Fırak Literatüründen Hareketle Osmanlıda Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıllar- [Ottoman Sects Historiography Through the Literature of Firaq: 15-16th Centuries]", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 8-46.

[2] Keith Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firaq Traditions* (Princeton: Princeton University, Ph.D. Dissertation, 1989), 6.

I, in my doctoral dissertation *Heresiological Classifications in Islamic Literature*, conducted a more extensive study, focusing particularly on works written within the first seven centuries of Islam. In addition to the sources examined by Lewinstein, I also included works that had been discovered or published after Lewinstein's research, ultimately analysing approximately eighty firaq texts. Based on this broader dataset, I argued that Islamic literature contains at least five distinct heresiographical traditions.[3] Despite their differing conclusions on the number of heresiographical traditions, both I and Lewinstein identified a common tradition: the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition.

The Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition holds a distinct place in Islamic heresiography due to its unique style of classifying sects, referential sources, and the specific doctrinal material it presents. These characteristics establish it as an independent heresiographical tradition. The preference of "Eastern" in its name reflects the geographical region where this tradition first emerged and where its earliest examples were produced -namely, the Eastern Islamic world, particularly Khorasan and Transoxiana (*Mā warāʾ al-nahr*). The term "Ḥanafite" signifies the sectarian affiliation of the scholars who contributed to this tradition. It was developed by Ḥanafite scholars in the Eastern Islamic world, and its continuity was ensured by later Ḥanafite scholars who preserved and expanded upon its methodological framework.

It is important to highlight that in the Eastern Islamic world, Ḥanafism functioned not only as a school of jurisprudence (*fiqh*) but also as a theological identity.[4] The term "Māturīdite", which appears later in association with this tradition, specifically refers to the scholars who sustained and advanced the tradition from the 8th/14th century onward. By this period, these scholars began to explicitly define their doctrinal identity as Māturīdite rather than merely Ḥanafite. Prior to this, most authors producing works within this tradition primarily identified themselves as Ḥanafite, without explicitly adopting the Māturīdite label.

1.2. Characteristics

The Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition is set apart from other heresiographical traditions by several distinctive characteristics, which can be outlined as follows:

1. The centrality of the 73 sects-ḥadīth and its numerical formulation. This tradition places the well-known ḥadīth that states the Muslim ummah will be divided into 73 sects at the core of its classification system. While this ḥadīth has influenced many heresiographical works across different traditions,[5] what distinguishes the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition is its unique numerical formulation aimed at precisely matching the number 73. Instead of treating the number metaphorically or loosely, the scholars of this tradition devised a structured formula to categorize the sects:
    - They first identified six main sects (*firaq*).
    - Each of these main sects was then subdivided into twelve sub-sects, yielding a total of 72 sects.

[3] I refer to them as 4x18 Yemen Sunnī Firaq Tradition, Eastern Ḥanafite Firaq Tradition, Ashʿarite Firaq Tradition, Khurasān Muʿtazilite-Shīʿite Firaq Tradition, Number-Free Muʿtazilite Firaq Tradition; see. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 89-206.
[4] Abū al-Yusr Muḥammad al-Bazdawī (d. 493/1100) refers to this fact in his word: "We follow Abū Ḥanīfa. He is our leader and *imām* in both law and theology"; see Abū al-Yusr Muḥammad b. Muḥammad al-Bazdawī, *Uṣūl al-dīn*, ed. Hans Peter Linss, ḍabṭ and taʿlīq by Aḥmad Ḥijazī al-Saqqa (Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya li-l-Turāth, 1424/2003), 15.
[5] On the influence of the ḥadīth in the Islamic heresiography, see. Gömbeyaz, "The Influence of the 73 Sects Ḥadīth on the Classification of Theological Sects in Islamic Heresiographical Literature", *ULUM* 1/2 (2018), 246-259.

- Adding the one saved sect (*al-firqa al-nājiya*), they arrived at the total of 73 sects, as mentioned in the ḥadīth: (6x12)+1=73.[6]

This systematic formulation is exclusive to the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition and is not found in other heresiographical traditions. Why the 6x12 formula and why did the Ḥanafite scholars specifically adopt the 6x12 classification?

The idea that sectarian fragmentation in Islamic history occurred with mathematical precision, with exactly six major sects each comprising twelve sub-sects, is problematic. However, the Ḥanafite scholars aimed to validate the truth of the saved sect and expose the deviations of others. Their approach sought to classify the sects in a manner that aligned with the ḥadīth's numerical prediction. Their preference for this exact classification system is intriguing. Could there be a specific reference point or doctrinal rationale behind this formulation?

It is also necessary to address the question of whether the 6x12 classification was adopted by non-Ḥanafite scholars. In fact, this classification can be found in the works of some non- Ḥanafite scholars. For example, the Ḥanbalī scholar Ibn al-Jawzī (d. 591/1201) mentions the 6x12 classification in his *Talbīs Iblīs*[7] and the Mālikī scholar al-Qurṭubī (d. 671/1273) refers to it in his tafsīr.[8] However, upon closer examination, it becomes evident that these scholars did not actively adopt this classification as their own but rather included it as a transmitted idea found in earlier sources. This suggests that the 6x12 classification remains uniquely characteristic of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition. Thus, a crucial question emerges: Is there a specific connection between the 6x12 classification and the Ḥanafite school or Ḥanafite identity?

It is essentially possible to establish a connection between the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition and the Ḥanafism and Abū Ḥanīfa. This is because, in some instances within this tradition, the identification of the six principal deviant sects seems to be derived from a statement attributed to Abū Ḥanīfa. According to this attribution, when Abū Ḥanīfa was asked "what is *sunna* and *jamāʿa*?", he reportedly responded: "لا نصب ولا رفض لا جبر لا قدر لا تشبيه لا تعطيل" "neither *naṣb* nor *rafḍ*, neither *qadar* nor *jabr*, neither *tashbīh* nor *taʿṭīl*."[9] Based on this statement, the identity of the six main deviant sects is determined as Nāṣibiyya (=Ḥarūriyya or Khawārij), Rāfiḍiyya, Qadariyya, Jabriyya, Mushabbiha, Muʿaṭṭila. However, in some examples of the tradition, especially Abū Muṭīʿ, there is no reference to Abū Ḥanīfa and/or his mentioned word, and there is a little difference in the identity of the six main deviant sects. For example, Nāsibiyya is replaced by Ḥarūriyya and Muʿaṭṭila is substituted with Jahmiyya. In fact, these are names that can be seen as synonymous with each other. However, a more substantial discrepancy emerges where Mushabbiha is replaced with Murjiʾa. This substitution could

[6] For the details and samples of this formula, see Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 103-142.
[7] Ibn al-Jawzī, who seems to have taken the classification that he gave after an expression such as "... said one of the scholars ...", must have seen this classification in the work of a Ḥanafite scholar; see. Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī Ibn al-Jawzī, *Kitāb Talbīs al-Iblīs*, ed. Aḥmad ʿUthmān al-Mazīd (Riyāḍ: Dār al-Watān li-l-Nashr, 1423/2002), 1/157; For a study comparing the classification in *Talbīs* with the classification in *al-Radd*, see. Aysel Öztürk-Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Mezhepler Tarihi Literatüründeki Benzerlikler Üzerine Bir Çalışma "Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs Örneği" [A Study on the Similarities in the Literature of Sects History: The Example of Kitâb al-Radd and Talbīs Iblīs]", *e-Makalat* 13/2 (2020), 669-712.
[8] al-Qurṭubī narrates the 6x12 classification referring to Ibn al-Jawzī in the context of the exegesis of the verse Ālu Imrān 3/103; see. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Qurubī, *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, taṣḥīḥ by Hishām Samīr al-Bukhārī (Riyāḍ: Dār Alam al-Kutub, 1424/2003), 160-164.
[9] Abū Shakūr al-Sālimī, *al-Tamhīd fī bayan al-tawḥīd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2017), 194.

indicate Abū Muṭī's deliberate revision, reflecting a unique doctrinal emphasis rather than an incidental inconsistency.[10]

Thus, while a direct correlation between the 6x12 formula and Abū Ḥanīfa is not entirely baseless, further evidence is required to establish a definitive link. Nevertheless, this thematic connection provides insight into why the Ḥanafite scholars developed this classification framework and why it was predominantly utilized within Ḥanafite intellectual circles.

2. The Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition also distinguishes itself through the heresiographical material it presents regarding sects and their doctrinal views. Some of the sects mentioned in this tradition do not appear in other heresiographical traditions and correspond to groups that were active and influential specifically in the Eastern Islamic regions. Moreover, the information provided about certain sects in this tradition differs from that found in other heresiographical works. Additionally, a sect that is categorized as a subgroup under a major sect in other traditions may be placed under an entirely different major sect within the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition.

3. In the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, sects are primarily examined with the purpose of refuting them and demonstrating their deviation from right beliefs. Typically, only one doctrinal position is attributed to each sect. After presenting the attributed belief, the correct view -as upheld by the saved sect (*Ahl al-Jamāʿa or Ahl al-Sunna wa'l-Jamāʿa*)- is introduced along with arguments and evidence supporting it.

These characteristics collectively define the distinctive nature of the the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition.

2. The Depiction of Ibāḍīsm in the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition

2.1. Abū Muṭī Makḥūl al-Nasafī and *Kitāb al-Radd*

In this study, we aim to examine the perception of Ibāḍīsm within the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, specifically through Abū Muṭī Makḥūl al-Nasafī's (d. 318/931) *al-Radd*, as it represents the earliest and most comprehensive extant example of this tradition. Therefore, it is appropriate to provide a brief overview of both the author and his work.

Abū Muṭī was the great-great-grandfather of the renowned Ḥanafite-Māturīdite scholar Abū al-Muʿīn al-Nasafī (d. 508/1115). He is thought to have originated from the city of Nasaf, near Bukhara, though little is documented about his life. Two of his works have survived to the present day: *al-Luʾluʾiyyāt*, an anthology of Sufi thought, and *al-Radd*, a heresiographical treatise.[11]

Kitāb al-Radd is the earliest surviving work of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition. It was first edited and published by Marie Bernand in 1980,[12] based on two manuscripts housed in the Oxford Bodleian Library, one of which is incomplete. Due to the numerous textual and

[10] Since it is not very relevant to the main scope of the present article, we refrain from discussing the reasons for this preference of Abū Muṭīʿ here. It can be referred to the article (in Turkish) questioning the possibility of linking the 6x12 classification with Abū Ḥanīfa; see. Gömbeyaz "Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe ile İrtibatlandırılmasının İmkânı [The Possibility of Engagement of Eastern Ḥanafite Firaq Tradition with Abū Ḥanīfa]". ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden, *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam –Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2015 Eskişehir* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015), 505-511.

[11] Further information about Abū Muṭīʿ's personal and scholarly life and his writings, see. Seyit Bahcıvan, "al-Qism al-awwal", *Kitāb al-Radd ʿalā ahl al-bidaʿ wa-l-ahwā al-ḍālla,* mlf. Abū Muṭīʿ al-Nasafī (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 29-102; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, trans. by Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 81-97.

[12] In "Le Kitab al-radd 'ala l-bida' d'Abu Muti' Makhul al-Nasafi", *Annales Islamologiques* 16 (1980), 51-126.

orthographic errors present in Bernand's edition, a more accurate and revised critical edition was later produced by the Turkish scholar Seyit Bahcıvan in 2010, using the same manuscript sources.

Given the highly systematic and comprehensive nature of Abū Muṭī's classification, both in terms of structure and content, it is plausible that his work was not the first example of this tradition but rather a continuation of an earlier lineage of heresiographical writings.[13] Therefore, it would be more appropriate to describe *al-Radd* not as the first work of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, but rather as the earliest surviving example that has reached us.

It would be relevant here to bring up an interesting point regarding Abū Muṭī. Although he lived in a Ḥanafite environment and likely adhered to Ḥanafite jurisprudence, some scholars have suggested that he may have been a Karrāmite who concealed his true identity. Louis Massignon argued that Abū Muṭī was a student of Yaḥyā b. Muʿādh, who in turn was a disciple of Muḥammad b. Karrām, the founder of Karrāmīsm.[14] Additionally, in his Sufi anthology al-Luʾluʾiyyāt, Abū Muṭī transmits some statements of Ibn Karrām. However, in his work *al-Radd*, he does not mention Karrāmiyya among the deviant sects nor refer to them anywhere in the book. Furthermore, some figures he cites in *al-Radd*, such as ʿUthmān b. ʿAffān al-Sijzī and Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Sijzī, have been linked to Karrāmīsm.

Another point that strengthens this argument is that certain doctrinal positions defended in *al-Radd* bear similarities to Karrāmite beliefs. These include the notion that "faith consists of speech", the idea that "capability (*istiṭāʿa*) precedes action", the claim that "God is in direct contact with the Throne", and the doctrine of *taḥrīm al-makāsib*.[15] Based on these elements, Massignon suggested that Abū Muṭī was, in fact, a Karrāmite. However, if this claim is true, it indicates that Abū Muṭī deliberately concealed his Karrāmite identity. This could be attributed to the fact that Karrāmīsm later faced condemnation and persecution by the state, leading him to avoid open affiliation with the movement. Nevertheless, these indications alone do not definitively establish that Abū Muṭī was a Karrāmite.

Alternative interpretations suggest that there might have been other reasons for his omission of Karrāmiyya in *al-Radd*. Some scholars argue that the evidence put forth to suggest his Karrāmite affiliation is not strong enough. There are also passages in *al-Radd* that support the argument that Abū Muṭī was more likely a Sunnite-Ḥanafite rather than a Karrāmite. Moreover, later Ḥanafite scholars did not associate him with Karrāmīsm nor question his doctrinal affiliation. On the contrary, some arguments have been put forward suggesting that Abū Muṭī could not have been a Karrāmite, emphasizing that he was recognized as one of the pioneering scholars of the Ḥanafite school. Based on this perspective, he is regarded as a Sunnite-Ḥanafite scholar, and the claims of his affiliation with Karrāmīsm are considered unsubstantiated.[16]

In determining Abū Muṭī's sectarian identity, one might expect *al-Radd* to clarify the matter by explicitly identifying which group he considered the "saved sect" (*al-firqa al-nājiya*). However, the author employs an ambiguous term, "Ahl al-Jamāʿa", without providing a clear definition of

[13] Muzaffer Tan, "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi [The Problem of Classification of Islamic Sects in the Context of Hanafite-Maturidite Heresiography]", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 123.

[14] Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (Paris: Geuthner, 1922), 241.

[15] Lewinstein, *Studies*, 158-159.

[16] For a separate article particularly for this issue, see. Züleyha Birinci, "Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Mezhebî Kimliği: Mürciî veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi [The Sectarian Identity of Abū Mutīʿ al-Nasafī: Evaluation of the Allegations that He is a Member of Murjiʾa or Karrāmiyya]", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 226-257. Birinci has also attempted to substantiate this argument by comparing Abū Muṭī's theological views with those of Muḥammad b. Karrām; see. Züleyha Birinci, "Muhammed b. Kerrâm ile Mekhûl en-Nesefî'nin Kelâmî Görüşlerinin Karşılaştırılması [A Comparison of the Theological Views of Muḥammad b. Karrām and Makḥūl al-Nasafī]", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (2023), 63-95.

which theological school he is referring to. This lack of specificity unfortunately makes it difficult to definitively determine his theological stance based solely on *al-Radd*.[17]

2.2. The Depiction of Ibāḍīsm in Abū Muṭī's *al-Radd* and Its Comparison with Other Works of the Tradition

2.2.1. The Description of Ibāḍism in Abū Muṭīʿ's *Kitāb al-Radd*

In his *Kitāb al-Radd*, Abū Muṭīʿ mentions the Khārijites with the name "Ḥarūriyya" as the first of the six main deviant sects that make up 72 deviant sects and states that it consists of twelve sub-branches. In the list of sub-sects, there are shared ones as Azraqiyya, Ibāḍiyya etc., in other firaq traditions as well as some sects that appear only in the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, such as Kūziyya, Kanziyya etc. In addition, it should be noted that the information given about some sects in other firaq traditions can be very different.

Regarding the presentation of Ibāḍīsm, Abū Muṭī categorizes it as the second subgroup of the Ḥarūriyya, following the Azāriqa. A distinctive feature of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition is its lack of historical or contextual information regarding the founder, historical development, or geographic spread of the sect. Instead, the work directly presents the doctrinal views of the sect and follows them with a refutation by the saved sect, identified as Ahl al-Jamāʿa.

Here, we aim to first quote all the information provided by Abū Muṭī regarding Ibāḍīsm and then examine each statement in detail. Accordingly, Abū Muṭī, in identifying Ibāḍīyya as the second subgroup of the Ḥarūriyya, recorded the following:

> زعمت الإباضية أن الإيمان قول وعمل وسنة. ولا نشهد على أهل القبلة بالإيمان إلا من أخذ بمحبتنا، ولا نكفره لأنهم لم يكفروا بالله وبرسوله، ولكن نشهد عليهم بالنفاق، لأنهم أثبتوا ببعض وكفروا ببعض، ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً. وما السبيل بين الإيمان والكفر إلا النفاق، كما وصفهم الله ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ الأية.
>
> قال أبو مطيع: وقالت الجماعة: الإيمان قول، والعمل شرائعه، وإن النفاق كان في زمن النبي والوحي منزول، والنبي أسرّه إلى حذيفة، وعلى هذا خرج من الدنيا. فكذلك هو باطن لا يتعدى حكم الله ورسوله، بل أهل القبلة عندنا مؤمنون، لأن القول ظاهر معروف، والإخلاص باطن، والنفاق باطن، فليس لأحد غير النبي ﷺ ولا غير ما أسرّ إليه النبي ﷺ أن يشهد على أحد بالنفاق بأن لا يتولى الأمة ولا يتبراهم.
>
> وما قالت الإباضية: "أن لا يتولاهم ولا يتبرأهم" بدعة، وهو الإرجاء بقول الزهري وغيره من الأئمة. عن سلمة بن كُهَيل قال: اجتمع أبو البَخْتَري، والضحاك المشرقي، وميسرة، وبكير الطائي من الجماعة أن البراءة بدعة، والشهادة بدعة، والولاية بدعة، والإرجاء بدعة.وإنما قالت الإباضية قوله تعالى ﴿ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً﴾ لأهل التوحيد، وإنما نزلت في اليهود، حيث قالوا لرسول الله ﷺ: نؤمن بك وبكتابك ونكفر بالإنجيل وبعيسى بن مريم، فنزلت فيهم ﴿ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض﴾ الآية. فتأولت الإباضية في أهل التوحيد حتى غلط في تأويله، واجترأ على الله بتحويل تفسيره، حتى ضل وأضل
> وعن قتادة أنه قال: "مجوس هذه الأمة الإباضية".[18]

> Abū Muṭīʿ said: "Ibāḍiyya claimed that: Faith (*īmān*) is word, deed and sunna. We do not accept that the people of the qibla are believers, except for those who have attained our love; However, we do not declare them disbelievers since they do not deny Allah and His Messenger. Instead, we label them as hypocrites (*munāfiqūn*) because they accept certain things while rejecting others. They seek an intermediate path; however, between faith and disbelief, there is no path other than hypocrisy. This is exactly as described in the Qurʾānic verse: *"[The hypocrites] wavering between this and that, [true] neither to these nor those."* (al-Nisā 4/143).

[17] According to Rudoplh, 'Abū Muṭīʿ was certainly Ḥanafite in fiqh; in theology, however, he did not follow Abū Ḥanīfa, but rather Ibn Karrām; see. Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, 85.
[18] Nasafī, *Kitāb al-Radd*, 151-152.

> Abū Muṭīʿ said: Ahl al-jamāʿa said: Faith is the word; deeds are merely its implementation. Hypocrisy existed during the time of the Prophet. Revelation was still being revealed, and the Prophet secretly disclosed the names of hypocrites to Ḥudhayfa. In this state, the Prophet departed from the world, and hypocrisy remained hidden. The ruling of God and His Messenger cannot be transgressed or altered. Rather, according to us, the people of the qibla are believers, for word is clear and manifest, while sincerity (*ikhlāṣ*) is hidden, just as hypocrisy is hidden. Therefore, no one, except the Prophet and those to whom he confided this knowledge, has the right to declare someone a hypocrite or to decide whether the ummah should befriend or distance themselves from a person.
> Ibāḍiyya's position that "one must neither befriend them nor disavow them" is a *bidʿa* (innovation). According to the views of al-Zuhrī and other imams, such a stance constitutes "*irjāʾ*" (postponement of judgment on individuals' faith). It has been narrated from Salama b. Kuhayl that Abū al-Bakhtarī, al-Ḍaḥḥāk al-Mashriqī, Maysara/Muyassara?, and Bukayr al-Ṭāʾī -all of whom belong to Ahl al-Jamāʿa- shared a consensus on the following: "*Barāʾa is a bidʿa, shahāda is a bidʿa, walāya is a bidʿa, and irjāʾ is a bidʿa*."
> Ibāḍiyya interpreted the verse "and want to pursue a path in-between" (al-Nisā 4/150) as referring exclusively to the people of tawḥīd. However, this verse was actually revealed concerning the Jews who said to the Prophet: "We believe in you and your book, but we do not believe in the Gospel or Jesus, son of Mary." That's why the verse "We believe in the one, but we deny the other" (al-Nisā 4/150) was revealed about them. By interpreting this verse about the people of tawḥīd, Ibāḍiyya committed a misinterpretation (*ghalaṭ*), altering the true meaning of the verse, and thus acted audaciously against God. In doing so, they deviated and misled others.
> It has been narrated from Qatāda that he said: "The Magians (Majūs) of this umma are Ibāḍiyya."

Let us now closely examine and analyze Abū Muṭī's depiction of Ibāḍiyya in these passages:

2.2.1. Ibāḍīsm in the Context of the Definition of Faith (Īmān)

Abū Muṭīʿ begins his presentation of Ibāḍism by citing their definition of *īmān* which he attributes to them as *īmān* as "word [*qawl*], deed [*ʿamal*], and *sunna*". However, in the firaq treatise of ʿUmar al-Nasafī (d. 537/1142), which can be considered either an abridgment of *al-Radd* or a summary of the source upon which *al-Radd* was based, Ibāḍiyya's definition of *īmān* is given as "word, deed, intention [*niyya*], and *sunna*."[19] This discrepancy raises the possibility that the element of "intention" may have been omitted in the manuscript tradition of *al-Radd*. The key question, then, is whether Ibāḍiyya actually hold such a definition of faith.

This definition of faith (*īmān*) can indeed be found in certain Ibāḍī sources. For example, Abū Muṭī's contemporary, the Ibāḍī jurist Muḥammad b. Jaʿfar al-Izkawī (d. 4th/10th century), defines faith in his work al-Jāmiʿ as follows: "*īmān* consists of *qawl*, *ʿamal, niyya*, and *sunna*."[20]

[19] Abū Ḥafṣ Najm al-Dīn ʿUmar al-Nasafī, *Risāle fī bayān al-fıraq wa-l-madhāhib* (Süleymaniye Manuscript Library, Fatih, 5436), 46b.
[20] Abū Jābir Muḥammad b. Jaʿfar al-Izkawī, *al-Jāmī*, tsh. Aḥmad b. Sāliḥ Shaikh Aḥmad (Oman: Oman Saltanate Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfa, 2018), 1/103.

In response to this Ibāḍī conceptualization,[21] Abū Muṭī presents his counterargument, asserting that faith is word, while actions are merely legal (*shar'ī*) applications. The claim that Abū Muṭī defined faith as "word" (*qawl*) alone has led some scholars to argue that his theological stance aligns with Karrāmīsm, as the Karrāmiyya held that faith consists solely of verbal affirmation, regardless of internal conviction or deeds. On the other hand, that Abū Muṭī's position does not necessarily indicate Karrāmite influence but rather reflects the Ḥanafite doctrinal position could be considered.

2.2.2. Ibāḍīsm in the Context of the Status of the Perpetrator of Major Sins (Murtakib al-Kabīra)

Abū Muṭī presents the Ibāḍī position on the status of those who commit major sins (*murtakib al-kabīra*). According to this view, such individuals cannot be classified as disbelievers (*kuffār*) or polytheists (*mushrikūn*) since they do not deny God or His Messenger. However, because they accept some aspects of religion while rejecting others, they lose the status of being believers (*mu'minūn*). As a result, they occupy an intermediate position between faith (*īmān*) and disbelief (kufr), which is hypocrisy (*nifāq*).

While Abū Muṭī accurately conveys the general outline of the Ibāḍī stance on this issue, it is noteworthy that he does not explicitly refer to these individuals as "perpetrators of major sins" (*murtakib al-kabīra*). Instead, he describes them as "people who have obtained our love from people of the qibla". This wording is intriguing, as it suggests that the Ibāḍīs define hypocrisy (*nifāq*) based on whether individuals belong to those whom they love. However, the actual subject under discussion here is sinners who have committed major sins.

When considering this point alongside the Ibāḍī doctrine that major sinners must be disavowed (*tabarrī*), it follows that those who commit major sins are regarded as individuals who should not be befriended.[22] According to Ibāḍiyya, a person who commits a major sin is neither a believer nor a disbeliever. Rather, they are considered a monotheist (*muwahhid*) but not a polytheist (*mushrik*). The implication of this classification is that such a person falls into hypocrisy (*nifāq*). In other words, although faith (*īmān*) exists in their heart, they fail to act in accordance with its requirements.

Abū Muṭī's statements rejecting the Ibāḍī view indicate that he understands hypocrisy differently than Ibāḍiyya. According to Abū Muṭī, nifāq is an internal condition, referring to a state in which a person harbors disbelief in their heart while outwardly appearing as a Muslim. From this perspective, he argues that the Prophet was able to recognize the hypocrites of his time through divine revelation (*waḥy*) and that he confided this knowledge as a secret to Ḥudhayfa ibn al-Yamān. However, after the Prophet's passing, the true identity of a hypocrite became unknowable to people, as it is a hidden reality. Based on this reasoning, Abū Muṭī asserts

[21] The definition of faith based on these four elements is not exclusive to Ibāḍīsm, as it has also been attributed to Aḥmad b. Ḥanbal and Sahl al-Tustarī. Moreover, some contemporary Salafī websites also adopt this definition, arguing that Ahl al-Sunna is positioned between the two extremes of the Murji'a and the Khārijites. The fundamental meaning underlying this definition is as follows: Speech alone is not sufficient for faith; action is also necessary, thereby distancing this view from that of the Murji'a. On the other hand, actions without intention hold no value, as they would constitute hypocrisy (*nifāq*) rather than true faith. Furthermore, if speech, action, and intention are present but not in accordance with the Sunnah, then it results in innovation (*bid'a*). In this way, this definition also avoids alignment with the Khārijites.

[22] al-Jannāwunī states that the basis of īmān is being friend for Muslims and to dissociate itself from unbelievers and ẓālims who commit major sins. al-Jannāwunī classifies in detail those people to whom should be friend or enemy in his Aqīda; see. Abū Zakariyya Yaḥyā al-Jannāwunī *Aqīdat al-tawḥīd*, in Pierre Cuperly. "Une Profession de Foi Ibāḍite: La Profession de Foi d'Abū Zakariyyā' Yaḥyā ibn al-Ĥayr al-Ǧannāwunī", *Bulletin d'Etudes Orientales* 32-33 (1981-1982), 47-48; also see. Ulvi Murat Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015) 92-100.

that it is impossible to judge someone as a hypocrite solely based on external appearances, and therefore, no one has the right to declare another person a friend (*walī*) or an enemy (*ʿaduww*) based on such a judgment.

The Ibāḍī concept of *nifāq*, however, differs significantly. According to Ibāḍiyya, a hypocrite is someone who internally believes in God but fails to act in accordance with this belief, either in faith or in practice. This definition suggests that *nifāq* is not about concealing disbelief but rather about failing to fulfill the obligations of faith.

Abū Muṭī further criticizes the Ibāḍī interpretation of Qurʾān 4:150, which they use to support their doctrine of hypocrisy. He argues that they have misinterpreted the verse, and he proceeds to present what he considers to be the correct explanation.

2.2.3. Ibāḍīsm in the Context of *Tawallī* and *Tabarrī*

One of the views that Abū Muṭī attributes to Ibāḍiyya is their stance regarding individuals whose faith status is uncertain, meaning it is unclear whether they are believers or disbelievers/polytheists. According to him, the Ibāḍīs refrain from declaring such individuals as either allies (*awliyāʾ*) or enemies (*aʿdāʾ*), choosing instead to withhold judgment. However, Abū Muṭī does not specify that this hesitation applies only to those whose status is unknown, which is a crucial detail within Ibāḍī doctrine on *tawallī* and *tabarrī*.[23]

Within Ibāḍī theology, the principle of *tawallī* and *tabarrī* mandates loyalty to those who are definitively known to be believers and disassociation from those who are definitively known to be disbelievers or major sinners. However, in cases where a person's status remains unclear, neither *tawallī* nor *tabarrī* is considered appropriate. This distinction is fundamental to Ibāḍī thought, but Abū Muṭī does not explicitly acknowledge it in his critique.

Interestingly, Abū Muṭī labels the Ibāḍī stance on uncertain individuals as "irjāʾ" (postponement of judgment). While their hesitation in ruling on such individuals bears a resemblance to the Murjiʾite doctrine, the term "irjāʾ"as used in classical theology typically refers to the belief that a major sinner remains a believer in this world, while their true status and afterlife judgment are left to God. The Ibāḍī approach, however, differs in that it does not affirm the faith of such individuals outright but rather suspends judgment until certainty can be established.

In rejecting Abū Muṭīʿ's understanding of Ibāḍiyya, he quotes a word with reference to some people from the Jamāʿa. According to this saying, "*barāʾa* [to say that one is distant from some of the Muslims and to cut off one's relations with them], *shahāda* [to decide what one's faith status is], *walāya* [o befriend only some of the Muslims, those who think like oneself], and *irjāʾ* [not to decide who is a believer, who is a disbeliever, who is a hypocrite, etc., but to leave it to God] are *bidʿa.*"

2.2.4. Ibāḍīsm in the Context of Its Alleged Resemblance to the Magians (*al-Majūs*)

Although some of Abū Muṭī's descriptions of Ibāḍī views on faith, major sin, and tawallī-tabarrī may contain elements of manipulation, it is generally possible to say that his attributions are largely accurate. However, at the conclusion of his discussion on Ibāḍī beliefs, Abū Muṭī records an extremely peculiar statement, which appears disconnected from the previous passages. This

[23] For the view of wuqūf of Ibāḍiyya, see. ʿAbd Allāh b. Yazīd al-Fazārī, "Kitāb al-futyā", *Early Ibāḍī Theology: Six Kalām Texts by 'Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī,* ed. Abdulrahman al-Salimi-Wilferd Madelung (Leiden & Boston: Brill, 2014), 152.

statement is attributed to the well-known ṭābiʿī scholar Qatāda, who is cited as saying: "The Magians (*al-Majūs*) of this ummah are Ibāḍiyya."

Abū Muṭī does not provide any explanation regarding the context or reasoning behind Qatāda's statement, nor does he offer any commentary on it. The association between Ibāḍīsm and Magianism appears highly unusual and demands further clarification.

In the Islamic intellectual tradition, the group that has most commonly been associated with the Magians (*al-Majūs*) is the Qadariyya. This comparison is even attributed to the Prophet in a well-known ḥadīth, which is narrated in two variations: "The Qadariyya are the Magians of this ummah" and "The Magians of this ummah are those who deny God's decrees (*qadar*)."[24]

The rationale behind this association in the ḥadīth is explained as follows: The Qadariyya hold that God is not the creator of evil actions, but rather human beings themselves bring their evil deeds into existence. They adopt this position to absolve God from being attributed with evil. However, their opponents, particularly Sunnī theologians, frame this doctrine as implying that God is the creator of good, while human beings are the creators of evil. This dualistic understanding of divine agency is then likened to the Magian belief in two cosmic deities, one for good and one for evil. Since the theological parallel is clear, the analogy between the Qadariyya and the Magians is grounded in a logical and doctrinal framework.

However, what justification exists for equating Ibāḍīsm with Magianism? The reasoning that applies to the Qadariyya does not hold for the Ibāḍiyya, because unlike the Qadariyya and Muʿtazila, the Ibāḍiyya explicitly reject the idea that humans create their own actions. Instead, they maintain that God is the sole creator of both good and evil, as well as all human actions.[25] Given this fundamental theological divergence, the question remains: In what way could Ibāḍiyya be compared to the Magians?

It is not possible to find an answer to this question within Abū Muṭī's text alone. However, a detailed investigation of other works within the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition may provide an explanation. In some heresiographical works written within this tradition, the name of Ibāḍiyya (الاباضية) is sometimes written as Ibāḥiyya (الاباحية) under the category of the Khārijites. Interestingly, while some works of the tradition refer to the sect as "Ibāḥiyya," they still attribute Ibāḍī beliefs to them,[26] indicating a textual inconsistency that later scholars seem to have noticed.[27]

Some authors, having identified this discrepancy between the name "Ibāḥiyya" and the views attributed to them, introduce the concept of *ibāḥa* (permissiveness) in their discussions. For instance, Abū Muḥammad ʿUthmān b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan al-Kirmānī (d. 642/1245), after presenting the Ibāḍī stance on the perpetrator of major sins (*murtakib al-kabīra*), makes the following statement: "They permit marriage with one's mother and sister. In this regard, they

[24] Abū Dāwūd, "Sunna", 17.
[25] For details see. Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi", 109.
[26] For instance see, ʿUmar al-Nasafī, *Risāle fī bayān al-fıraq wa-l-madhāhib*, 46b.
[27] For instance, see. Ibn Kemal Pasha, "Risāla fī tafṣīl al-firaq al-Islāmiyya", *Khams rasā'il fī l-firaq wa-l-madhāhib*, ed. Seyit Bahcıvan (Qairo: Dār al-Salām, 1425/2005), 132. Although this treatise is attributed to Ibn Kemal Pasha, it is in fact not his work; it is highly likely that it may actually belong to Akmal al-Dīn al-Bābartī (d. 786/1384); see. Gömbeyaz, "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülahazalar [Notes on a Heresiographical Epistle Attributed to al-Bābartī]", *e-Makalat* 5/1 (2012), 7-33. Although the treatise does not originally belong to Ibn Kemal Pasha, it is nonetheless possible that he might have reproduced or reiterated its content; see. Furkan Ramazan Öğe, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı [Ottoman Sects Historiography in the Age of Empire]* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 60.

are equivalent to the Magians, who allow such unions. They reject the verse in which God Almighty states: 'Your mothers and your sisters are forbidden to you for marriage.' (al-Nisa 4/23)"[28]

From this, it is evident that the comparison between Ibāḍiyya and the Magians differs entirely from the analogy made between Qadariyya and the Magians regarding human actions. Instead of a doctrinal resemblance in theological determinism, Ibāḍiyya are accused of sharing with the Magians the permissibility of incestuous relationships, specifically marriage between a man and his mother or sister. The critical question, then, is: Did Ibāḍiyya actually hold such a belief?

When examining other heresiographical traditions, we find that al-Ashʿarī, ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī, and al-Shahrastānī -all of whom reference al-Ḥusayn al-Karābīsī's (d. 248/862) work on Khārijite sects- attribute the view that marriage with one's own daughters or granddaughters (rather than mothers and sisters) is permissible not to Ibāḍiyya, but rather to the Maymūniyya, a subgroup of the ʿAjārida, which was counted among the Khārijites.[29] Given that this belief has no connection to Ibāḍiyya, the question arises: How did such a claim come to be falsely attributed to them?

When examining Islamic sources, it becomes evident that Magianism (Majūsiyya) was generally associated by Muslims with two main characteristics: A dualistic concept of divinity, in which there is a god of good and a god of evil and the permissibility of sexual relations and marriage with close relatives, including those whom Islam explicitly prohibits, such as one's mother, sister, daughter, granddaughter, and paternal or maternal granddaughters.[30] This perception is further reinforced by a statement attributed to ʿAlī ibn Abī Ṭālib, in which he allegedly recounts that

[28] Abū Muḥammad ʿUthmān b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan al-Kirmānī al-ʿIrāqī, *al-Kanz al-Khafī*, Riyad: al-Malik 'Abd al-Azīz Manuscript Library, 3570, 355a. A firaq treatise attributed to 'Uthmān al-Kirmānī al-'Irāqī's was first published with its Turkish translation by Yaşar Kutluay in 1961, based on the manuscript he found in the Süleymaniye Library, Süleymaniye, 792; see. al-ʿIrāqī, *el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka: Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, ed. and trans. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1961). Kutluay identified the author's name and the treatise's title based on a note written on the manuscript's cover page. While Ritter dated the author to around 500 AH, Kutluay recorded the time period as after the 5th/11th century but was unable to determine the author's exact identity. During my doctoral research, I discovered that the treatise published by Kutluay was not an independent work but was instead the 115th chapter (Bāb) of the author's larger Sufi treatise, *al-Kanz al-Khafī*, which originally contained 114 chapters. al-ʿIrāqī, initially intended to structure his work with an odd number of chapters with the intention of obeying the Prophet's word: "Allah is odd, and He loves odd number", but realized two years later that it had an even number. To maintain his intended structure, he added an extra chapter, resulting in the firaq treatise as an appendix to *al-Kanz al-Khafī*. I discovered, also, two more manuscripts of *al-Kanz al-khafī* and additionally clarified the identity of the author. I determined that the author was originally from Kirmān, travelled to ʿIrāq, and spent a significant part of his life and died in Shīrāz after 641/1244; see. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*, 131. Duran Eski, who prepared a master's thesis on the author and his firaq work in 2017, not only determined the exact date of death of the author as 642/1245 but also discovered two other manuscripts of *al-Kanz al-khafī*; see. Duran Eski, "Bir Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Fıraku'l-Müfterika [al-Firaq al-muftariqa As a Source of Islamic Sects]", *e-Makâlât* 11/1, 2018, 147-176; Duran Eski, *Mezhepler Tarihi Yazıcılığında Doğu Hanefî Geleneği: Ebû Muhammed Osmân el-Kirmanî Örneği [The Eastern Ḥanafite Tradition in the Historiography of Islamic Sects: The Case of Abū Muḥammad ʿUthmān al-Kirmānī]* (Ankara: Kitap Dünyası, 2023). Eski, also, translated the work into Turkish; Ebu Muhammed Osman el-Kirmânî, *Zikru'l-Fırak ve esnâfu'l-kefera: İslam Mezhepleri ve İslam Dışı Gruplar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025). Another critical edition of the work was produced in 2018 as part of a master's thesis by M. Sālim, see. Mohammed Meelad Saeid Salim, *Safiyuddin Ebu Muhammed el-Kirmani'nin "el-Kenzü'l-Hafî fî İhtiyârâti's-Safî" Adlı Kitabının 115. Babının İnceleme ve Tahkiki* (Kastamonu: Kastamonu University the Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2018). Another example who echoed ʿIrāqī's expressions on Ibāḍiyya is an Ottoman author, Derviş Ahmed Dilgīr; see. his *Mirʿāt-i ʿAqā'id* (İstanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Hacı Mahmud Efendi, 1514), 40b.

[29] See. Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl al-Ashʿarī, *Maqālāt al-İslāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 95; Abū 'l-Manṣūr ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, ed. Muḥammad Muḥy al-dīn ʿAbd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktabat al-'Asriyya, 1995), 281; Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa l-niḥal*, ed. Amīr ʿAlī Mahnā-ʿAlī Ḥasan Fāʿūr (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1996), 1/149.

[30] For instance, the famous Muʿtazilite theologian al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, who tries to show that the meant group in the ḥadīth "The Qadariyya is the Magians of this umma", is those who have the idea of *jabr*, states that "The Magians adopt to marry daughters and mothers and consider this as God's predestination"; see. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān (Cairo: Maktabat al-Wahba, 1996), 773.

Zoroaster (Zarathustra) once became extremely intoxicated, engaged in sexual relations with his own mother, and upon awakening, sought a justification for his actions by claiming that it had been divinely revealed to him. He then introduced this practice as a fundamental tenet of Magianism. Given this understanding, it is not surprising that a group accused of permitting sexual relations with one's mother or daughter would be likened to the Magians. However, Ibāḍiyya have never held such a belief. This raises the question: How did such an accusation come to be attributed to them?

One plausible explanation lies in the textual transmission of sectarian heresiographies, particularly within the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition. As observed in certain works of this tradition, the name Ibāḍiyya (الاباضية) appears to have been mistakenly written or read as Ibāḥiyya (الاباحية). Given that Ibāḥiyya derives from ibāḥa, meaning permissiveness or unrestricted licentiousness, it is possible that this scribal or phonetic error led to a major distortion in how the sect was represented.

It is likely that in the sources consulted by Abū Muṭī, ʿUthmān al-Kirmānī al-ʿIrāqī, and other scholars of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, the name of Ibāḍiyya was mistakenly recorded as Ibāḥiyya, and as a result, they were misrepresented as advocating unrestricted permissibility in sexual relations. To further align this misreading with the meaning of "Ibāḥiyya," a narrative was constructed associating them with the belief in incestuous relationships.

If the statement attributed to Qatāda -"The Magians of this ummah are Ibāḍiyya"- is genuine, then it is possible that Qatāda actually said "Ibāḥiyya" rather than "Ibāḍiyya", drawing a parallel between a group known as Ibāḥiyya and the Magians, both of whom supposedly permitted marriage with prohibited close relatives. However, if at some point this reference to "Ibāḥiyya" was misread or miscopied as "Ibāḍiyya", then the false attribution of this view to Ibāḍiyya may have become widespread in heresiographical literature.

What is particularly noteworthy is that none of the heresiographers who transmitted this claim appear to have noticed or corrected this confusion.[31] This suggests that the heresiographical tradition did not prioritize accuracy in documenting the beliefs of sects they considered deviant. Instead, the goal of these works was to reinforce a sectarian framework that aligned with the ḥadīth of the 73 sects, which classified all but one group as deviant and destined for Hellfire. From this perspective, whether a claim was historically accurate or not was of secondary importance; what mattered was affirming the sectarian narrative of deviation and condemnation. Thus, for heresiographers, attributing an incorrect belief to Ibāḍiyya would not alter the fundamental reality that they were already considered a misguided sect.[32]

[31] One exception should be noted here. Although drawing on other firāq works, the 18th-century Ottoman scholar ʿUmar al-Chorumī (d. 1207/1792), who classified sects in accordance with the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, appears to have recognized the inconsistency between the Ibāḥiyya and the Ibāḍiyya. Accordingly, he refers to them as two distinct sects under the Khārijites—one being the Ibāḥiyya and the other the Ibāḍiyya. However, he does not imply that the two have been confused with one another in the heresiographical works. See. ʿUmar al-Chorumī, *al-ʿUrwat al-munjiya fī l-firqat al-nājiya* (İstanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Âşir Efendi, 189), 51a, 51b. For details about al-Chorumī and his heresiological classification, see. Ahmet Selim Harputlu, "Ömer Çorumî'nin el-Urvetü'l-Münciye Fî'l-Firkati'n-Nâciye Adlı Fırak Risalesinde 73 Fırka Rivayetine Dâir Dilsel Analizler ve İslam Fırkalarının Tasnifi [Semantic Analysis of Seventy-three Sects Hadith and The Classifocation of Islamic Sects in Omar Corumi's Heresiographical Epistle al-Urwa al-Munjiya fi'l-Firqa al-Najiya]", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 55-80.

[32] As a matter of fact, al-Ashʿarī states that he wrote his firaq work on these problematic situations that he saw in the firaq sources; Ashʿarī, *Maqalat*, 1.

Conclusion

In the works of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, Ibāḍiyya are primarily introduced through their views on the definition of faith (*īmān*), the status of the perpetrator of major sins (*murtakib al-kabīra*), and the criteria for determining whom to befriend or disassociate from (*tawallī* and *tabarrī*). While some manipulative presentations can be observed, in general, there is a degree of alignment with Ibāḍī sources. However, it can be argued that the Ibāḍī view that major sinners are hypocrites (*munāfiqūn*) has been misunderstood. Moreover, as a defining characteristic of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, it is evident that Ibāḍī views are frequently refuted using Qurʾānic verses and ḥadīths.

The most problematic aspect of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition's portrayal of Ibāḍīsm is its comparison to the Magians (Majūs), attributed to the well-known ṭābiʿī scholar Qatāda. This likely stems from a scribal or phonetic confusion between the names Ibāḥiyya (الاباحية) and Ibāḍiyya (الاباضية). The potentially justifiable analogy between Ibāḥiyya and Magianism -due to their alleged permissiveness in sexual relations- was misattributed to Ibāḍiyya due to a copying or reading error. The comparison of Ibāḍiyya to the Magians appears exclusively within the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition and is not found in any other tradition or source.

The fact that heresiographers failed to recognize or correct it suggests not only a lack of concern for accuracy but also limited direct knowledge about Ibāḍiyya. This lack of familiarity may be explained by the absence of Ibāḍī communities in the authors' immediate environments[33] or the possibility that existing Ibāḍīs concealed their identities. This phenomenon is not unique the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition; rather, it reflects a broader issue in heresiographical literature. Most firaq authors did not conduct field research to verify the beliefs of the sects they described. Instead, they relied on compiling information from earlier texts, often perpetuating errors, distortions, and polemical biases. Their primary goal was not to document the actual beliefs of various groups, but rather to demonstrate the correctness of their own sect while refuting the errors of others.

From this perspective, the authors of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition did not pursue the question of why Ibāḍiyya were likened to the Magians or whether such a comparison was even justified. Their writings suggest that they had little to no direct contact with the Ibāḍīs, and even if Ibāḍī communities existed in their regions, these groups may have deliberately concealed their identities.

In the works of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, it is seen that Ibāḍism was introduced with his views on the definition of faith, the status of the major sinner, and the people to be made friends or enemies. At this point, it can be seen that there are some manipulative narrations. However, in general, there may be overlap with the Ibāḍī sources. Nevertheless, it can be said that Ibāḍī view that the person who commits a major sin is a hypocrite is not

[33] The majority of heresiographers did not live in regions where they could have had direct interaction with the Ibāḍiyya. As a result, most firaq works tended to rely heavily on earlier data in the books rather than first-hand engagement; see. Muhammed İkbal Çoban, *Fırak Literatüründe İbadiyye Mezhebi [Ibāḍiyya in Islamic Heresiography]* (Kocaeli: Kocaeli University, the Institute of Social Sciences, M.A. Thesis, 2024), 118.

understood correctly. It is seen that the views of Ibāḍism, as a characteristic of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition, are tried to be refuted with Qur'anic verses and ḥadīths.

The most problematic aspect in the perception and presentation of the Eastern Ḥanafite (-Māturīdite) Firaq Tradition is that it is compared to the Magians in comparison to the famous ṭābiʿī scholar Qatāda. This is probably due to the confusion between Ibāḥiyya and Ibāḍiyya due to the similarity in spelling and writing. A reasonable relationship that can be established between Ibāḥiyya and the Magians could be established between Ibāḍiyya and the Magians as a result of incorrect reading/spelling. The fact that the authors were not aware of this confusion and did not make a correction can be explained by their ignorance of this situation, as well as the fact that they did not have sufficient knowledge about Ibāḍiyya and probably there were no Ibāḍīs in their close circle.

Bibliography

ʿAbd al-Jabbār, Aḥmad Qāḍī. *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*. ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān. 3rd ed. Cairo: Maktabat al-Wahba, 1996.

Ashʿarī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. İsmāʿīl. *Maqālāt al-İslāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*. ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Baghdādī, Abū al-Manṣūr ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayn al-firaq*. ed. Muḥammad Muḥy al-dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabat al-'Asriyya, 1995.

Bahcıvan, Seyit. "al-Qism al-awwal". *Kitāb al-Radd ʿalā ahl al-bidaʿ wa-l-ahwā al-ḍālla*. mlf. Abū Muṭīʿ al-Nasafī. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013, 29-102.

Bazdawī, Abū al-Yusr Muḥammad b. Muḥammad. *Uṣūl al-dīn*. ed. Hans Peter Linss. ḍabṭ and taʿlīq by Aḥmad Ḥijazī al-Saqqa. Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya li-l-Turāth, 1424/2003.

Birinci, Züleyha. "Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Mezhebî Kimliği: Mürcî veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi [The Sectarian Identity of Abū Mutīʿ al-Nasafī: Evaluation of the Allegations that He is a Member of Murjiʾa or Karrāmiyya]". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 226-257. https://doi.org/10.32950/rteuifd.1007430

Birinci, Züleyha. "Muhammed b. Kerrâm ile Mekhûl en-Nesefî'nin Kelâmî Görüşlerinin Karşılaştırılması [A Comparison of the Theological Views of Muḥammad b. Karrām and Makḥūl al-Nasafī]". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (2023), 63-95. https://doi.org/10.21054/deuifd.1356145

Chorumī, ʿUmar. *al-ʿUrwat al-munjiya fi l-firqat al-nājiya*. İstanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Âşir Efendi, 189.

Çoban, Muhammed İkbal. *Fırak Literatüründe İbadiyye Mezhebi [Ibāḍiyya in Islamic Heresiography]*. Kocaeli: Kocaeli University, the Institute of Social Sciences, M.A. Thesis, 2024.

Derviş, Ahmed Dilgīr, *Mirʿāt-i ʿAqā'id*. İstanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Hacı Mahmud Efendi, 1514.

Eski, Duran. *Mezhepler Tarihi Yazıcılığında Doğu Hanefî Geleneği: Ebû Muhammed Osmân el-Kirmanî Örneği [The Eastern Ḥanafite Tradition in the Historiography of Islamic Sects: The Case of Abū Muḥammad ʿUthmān al-Kirmānī]*. Ankara: Kitap Dünyası, 2023.

Eski, Duran. "Bir Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Fıraku'l-Müfterika [al-Firaq al-Muftariqa as a Source of Islamic Sects]. *e-Makâlât* 11/1 (2018): 147-176. https://doi.org/10.18403/emakalat.390352.

Fazārī, ʿAbd Allāh b. Yazīd. "Kitāb al-futyā". *Early Ibāḍī Theology: Six Kalām Texts by 'Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī*. ed. Abdulrahman al-Salimi-Wilferd Madelung. Leiden, Boston: Brill, 2014.

Gömbeyaz, Kadir. "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülahazalar [Notes on a Heresiographical Epistle Attributed to al-Bābartī]". *e-Makalat* 5/1 (2012), 7-33.

Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri [Heresiological Classifications in Islamic Literature]*. Bursa: Uludağ University, the Institute of Social Sciences, PhD Dissertation, 2015.

Gömbeyaz, Kadir. "Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe ile İrtibatlandırılmasının İmkânı [The Possibility of Engagement of Eastern Ḥanafite Firaq Tradition with Abū Ḥanīfa]". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam –Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2015 Eskişehir*. ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. 505-511. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Gömbeyaz, Kadir. "The Influence of the 73 Sects Ḥadīth on the Classification of Theological Sects in Islamic Heresiographical Literature". *ULUM* 1/2 (2018) 246-259. https://doi.org/10.5281/zenodo.3354414.

Harputlu, Ahmet Selim. "Ömer Çorumî'nin el-Urvetü'l-Münciye Fî'l-Firkati'n-Nâciye Adlı Fırak Risalesinde 73 Fırka Rivayetine Dâir Dilsel Analizler ve İslam Fırkalarının Tasnifi [Semantic Analysis of Seventy-three Sects Hadith and The Classifocation of Islamic Sects in Omar Corumi's Heresiographical Epistle al-Urwa al-Munjiya fi'l-Firqa al-Najiya]". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 55-80, https://doi.org/10.47098/bayburt-ilahiyat.1021773.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī. *Kitāb Talbīs al-Iblīs*. ed. Aḥmad ʿUthmān al-Mazīd. 3 vols. Riyāḍ: Dār al-Watān li-l-Nashr, 1423/2002.

Ibn Kemal Pasha. *Risāla fī tafṣīl al-firaq al-Islāmiyya*. in *Khams rasā'il fī l-firaq wa-l-madhāhib*. ed. Seyit Bahcıvan. Qairo: Dār al-Salām, 1425/2005, 125-161.

ʿIrāqī, Abū Muḥammad ʿUthmān b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan al-Kirmānī. *al-Firaq al-muftariqa bayn ahl al-zaygh wa-l-zandaqa*. İstanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Süleymaniye, 792.

ʿIrāqī, Abū Muḥammad ʿUthmān b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan al-Kirmānī. *al-Kanz al-Khafī.* Riyad: al-Malik ʻAbd al-Azīz Manuscript Library, 3570.

ʿIrāqī, Abū Muḥammad ʿUthmān b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan al-Kirmānī. *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri: al-Firaq al-muftariqa bayn ahl al-zaygh wa-l-zandaqa*. ed. and trans. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1961.

ʿIrāqī, Abū Muḥammad ʿUthmān b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan al-Kirmānī. *Zikru'l-Fırak ve esnâfu'l-kefera: İslam Mezhepleri ve İslam Dışı Gruplar*. trans. Duran Eski. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025.

Izkawī, Abū Jābir Muammad b. Jaʿfar. *al-Jāmī*. tsh. Aḥmad b. Sāliḥ Shaikh Aḥmad. 6 Volumes. Oman: Oman Saltanate Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfa, 2018.

Jannāwunī. Abū Zakariyya Yaḥyā. *Aqīdat al-tawḥīd*. in Pierre Cuperly. "Une Profession de Foi Ibāḍite: La Profession de Foi d'Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā ibn al-Ĥayr al-Ǧannāwunī". *Bulletin d'Etudes Orientales* 32-33 (1981-1982), 47-54.

Kılavuz, Ulvi Murat. "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015) 92-100.

Lewinstein, Keith. *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firaq Traditions*. Princeton: Princeton University, PhD Dissertation, 1989.

Massignon, Louis. *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*. Paris: Geuthner, 1922.

Nasafī, Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl. *Kitāb al-Radd ʿalā ahl al-bidaʿ wa-l-ahwā al-ḍālla.* "Le Kitab al-radd 'ala l-bida' d'Abu Muti' Makhul al-Nasafi". trans. Marie Bernand. *Annales Islamologiques 16* (1980), 51-126.

Nasafī, Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl. *Kitāb al-Radd ʿalā ahl al-bidaʿ wa-l-ahwā al-ḍālla*. ed. Seyit Bahcıvan. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013.

Nasafī, Abū Ḥafṣ Najm al-Dīn ʿUmar. *al-Risāle fī bayān al-fıraq wa-l-madhāhib*. Süleymaniye Manuscript Library, Fatih, 5436, 46b-47b.

Öğe, Furkan Ramazan. "Fırak Literatüründen Hareketle Osmanlıda Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıllar- [Ottoman Sects Historiography Through the Literature of Firaq: 15-16th Centuries]". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 8-46. https://doi.org/10.14395/hid.1438069.

Öğe, Furkan Ramazan. *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı [Ottoman Sects Historiography in the Age of Empire]*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Öztürk, Aysel-Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Mezhepler Tarihi Literatüründeki Benzerlikler Üzerine Bir Çalışma: Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs Örneği [A Study on the Similarities in the Literature of Sects History: The example of Kitâb al-Radd and Talbis Iblis]". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 669-712. https://doi.org/10.18403/emakalat.820896.

Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*. taṣhīh Hishām Samīr al-Bukhārī, 21 Volumes. Riyāḍ: Dār Alam al-Kutub, 1424/2003.

Rudolph, Ulrich. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. trans. by Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

Salim, Mohammed Meelad Saeid. *Safiyuddin Ebu Muhammed el-Kirmani'nin "el-Kenzu'l-Hafî fî İhtiyârâti's-Safî" Adlı Kitabının 115. Babının İnceleme ve Tahkiki*. Kastamonu: Kastamonu University, The Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2018.

Sālimī, Abū Shakūr. *al-Tamhīd fī bayan al-tawḥīd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2017.

Shahrastānī Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm. *al-Milal wa l-niḥal.* ed. Amīr ʿAlī Mahnā-ʿAlī Ḥasan Fāʿūr. 2 Volumes. Beirut: Dār al-Maʻrifa, 1996.

Tan, Muzaffer. "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi [The Problem of Classification of Islamic Sects in the Context of Hanafite-Maturidite Heresiography]". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008) 121-152. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000972.

The Message of the Qurʾān. trans. Muhammad Asad. Bristol: The Book Foundation, 2003.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Aristoteles'in Dostluk, Arkadaşlık ve Kardeşlik Kavramları Arasındaki İlginin ve Ayrımın Etik ve Politik Değeri

The Ethical and Political Value of the Relevance and Distinction between Aristotle's Concepts of Friendship, Comradeship and Brotherhood

Emine CANLI

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü
Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History of Science
İstanbul | Türkiye
ecanli@fsm.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-0012-6458

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 05.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 08.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Canlı, Emine. "Aristoteles'in Dostluk, Arkadaşlık ve Kardeşlik Kavramları Arasındaki İlginin ve Ayrımın Etik ve Politik Değeri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 150-167. https://doi.org/10.14395/hid.1633602

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Ethical and Political Value of the Relevance and Distinction between Aristotle's Concepts of Friendship, Comradeship and Brotherhood

Abstract

By comparing Aristotle's concept of friendship (*philia*) with that of brotherhood (*adelphos*) and comradeship (*hetairia*), this study aims to focus on conceptual differences, as opposed to the emphasis on similarity that dominates the relevant literature. Commentaries on Aristotle's concept of friendship are generally shaped around two main approaches. The first approach addresses the historical continuity of friendship and situates it within a narrative stretching from Homer to the French Revolution. The second approach is the reinterpretation of the concept of friendship by thinkers such as Derrida and Agamben by associating it with ethical and political problems. This study will analyse the prominent thinkers of the first approach and attempt to put forward a new interpretation based on the points of divergence from them. The study examines Aristotle's concept of friendship in the context of brotherhood and comradeship and aims to show that friendship relations are built on differences rather than similarities. For this purpose, it will investigate the theoretical foundations of the concepts of friendship, brotherhood and comradeship based on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, *Eudemian Ethics*, *Magna Moralia* and *Politics*, as it aims to clarify the issues that are overlooked in the related literature. It will also trace the ways in which friendship is transformed in Aristotle's thought and how it takes on a function in terms of social associations. One of the main claims of this study is that Aristotle's understanding of friendship is not identical with brotherhood and comradeship relations. While brotherhood in Aristotle's thought is based on a natural and biological union, comradeship is shaped based on social, cultural and economic partnerships. Friendship, on the other hand, is a relationship based on virtue and aiming for the common good. In this sense, Aristotle's concept of friendship provides an important theoretical framework for how the relations between the individual and the public sphere should be organized. The second important claim of the study is that Aristotle treats the concept of friendship as a component of political order and justice. According to him, friendship is not only a private relationship between individuals but also a principle that ensures social unity and justice in the *polis* (city-state). Thus, he considers friendship not only as a means of enabling the good life of individuals but also as the fundamental principle of a just and virtuous government. In particular, it is an important indicator that the friendship between citizens is established not only among those who are similar but also among those who are different. In this context, friendship plays a central role in Aristotle's thought in ensuring the continuity of political unity and social order. The third claim of the study is that in readings of Aristotle, the treatment of friendship in terms of either similarities or differences between the concepts of brotherhood and comradeship limits it as an ethical category. This study will discuss the differences as well as the similarities between these concepts, and it will point out that this approach enables friendship to be regarded as a political category. In this context, it will trace how and in what ways the Aristotelian understanding of friendship regulates the relationship between the household, outside of the household and the city. Since friendship in modern societies is evaluated by creating a sharp distinction between the private and public spheres, the Aristotelian framework will show how this distinction can be overcome and how a virtue-based political association can be built. In conclusion, this study reveals that Aristotle's concept of friendship, distinct from brotherhood and comradeship, offers a framework that extends from individual relations to political order. Friendship, in the Aristotelian sense, is not only a personal choice but also a political and ethical obligation. This study argues that the contributions of the concept of friendship to modern political thought should be reconsidered and evaluated as an ethical-political principle that can form the basis of social coexistence beyond the relations between individuals. Rethinking the relationship of brotherhood-comradeship-friendship, which is divided into natural-private-public (biological-ethical-political) grounds today as well as in the past, contains new possibilities. As this study aims to demonstrate, identifying the similarities between these concepts and relations will bring us into the field of ethics, while taking into account the differences will bring us into the field of politics. This approach may be able to provide political imaginations seeking to synthesize ethics and politics.

Keywords: Philosophy, Aristotle, Politics, Ethics, Friendship, Comradeship, Brotherhood.

Aristoteles'in Dostluk, Arkadaşlık ve Kardeşlik Kavramları Arasındaki İlginin ve Ayrımın Etik ve Politik Değeri

Öz

Bu çalışma, Aristoteles'in dostluk (*philia*) kavramını kardeşlik (*adelphos*) ve arkadaşlık (*hetairia*) ile karşılaştırarak, literatürde hâkim olan benzerlik vurgusunun aksine, kavramsal farklılıklara odaklanmayı amaçlamaktadır. Aristoteles'in dostluk kavramı üzerine yapılan yorumlar genellikle iki ana yaklaşım etrafında şekillenmektedir. Birinci yaklaşım, dostluğun tarihsel sürekliliğini ele alarak onu Homeros'tan Fransız Devrimi'ne kadar uzanan bir anlatı içinde konumlandırmaktadır. İkinci yaklaşım ise Derrida ve Agamben gibi düşünürlerin dostluk kavramını etik ve politik sorunlarla ilişkilendirerek yeniden yorumlanmasıdır. Bu çalışma, ilk yaklaşımın öne çıkan düşünürlerini inceleyecek ve onlardan ayrıştığı noktalar üzerinden yeni bir yorum ileri sürmeyi deneyecek. Çalışma, Aristoteles'in dostluk kavramını kardeşlik ve arkadaşlık bağlamında ele almakta ve dostluk

ilişkilerinin benzerlikten çok farklılıklar üzerine inşa edildiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia* ve *Politika* eserlerinden hareketle, dostluk, kardeşlik ve arkadaşlık kavramlarının kuramsal temelleri analiz edilecek ve literatürde göz ardı edildiği düşünülen hususlar belirginleştirilecek. Dostluğun Aristoteles düşüncesinde nasıl dönüştüğü ve toplumsal birliktelikler açısından nasıl bir işleve büründüğü takip edilecek. Çalışmanın temel iddialarından ilki, Aristoteles'in dostluk anlayışının, kardeşlik ve arkadaşlık ilişkileri ile özdeş olmadığıdır. Aristoteles düşüncesinde kardeşlik, doğal ve biyolojik bir birlikteliğe dayanırken; arkadaşlık, sosyal, kültürel ve ekonomik ortaklıklar temelinde şekillenir. Dostluk ise bu iki ilişkiden ayrılarak, erdeme dayanan ve ortak iyiyi amaçlayan bir ilişkidir. Bu anlamıyla Aristoteles'in dostluk kavramı, bireysel ve kamusal alan arasındaki ilişkilerin nasıl düzenlenmesi gerektiğine dair önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Çalışmanın ikinci önemli iddiası, Aristoteles'in dostluğu, politik düzenin ve adaletin bir bileşeni olarak ele almasıdır. Dostluk, yalnızca bireyler arasında kurulan özel bir ilişki değil, aynı zamanda *polis*te (şehir devleti) toplumsal birliği ve adaleti sağlayan bir ilkedir. Aristoteles, dostluğu yalnızca bireylerin iyi yaşamını mümkün kılan bir araç olarak değil, aynı zamanda adil ve erdemli bir yönetimin temel ilkesi olarak değerlendirir. Özellikle, yurttaşlar arasındaki dostluğun yalnızca benzerler arasında değil, farklı olanları da kapsayacak şekilde kurulması bunun önemli göstergesidir. Bu bağlamda, Aristoteles düşüncesinde dostluk, politik birlikteliğin ve toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamada merkezi bir rol oynar. Çalışmada üçüncü iddiası ise Aristoteles okumalarında dostluğun kardeşlik ve arkadaşlık kavramları ya sadece benzerlikleri ya da sadece farklılıkları üzerinden ele alınmasının onu etik bir kategori olarak sınırlandırdığıdır. Çalışmada kavramlar arasındaki benzerlikler kadar farklılıklar da ele alınacak ve bu yaklaşımın dostluğun politik kategori olarak görülmesine olanak sağladığına işaret edilecek. Bu bağlamda Aristotelesçi dostluk anlayışının, hane, hanenin dışı ve şehir arasındaki ilişkiyi ne açıdan ve nasıl düzenlediği takip edilecektir. Modern toplumlarda dostluk, kişisel ve kamusal alan arasında keskin bir ayrım yaratılarak değerlendirildiğinden, Aristotelesçi çerçeve bu ayrımın nasıl aşabileceği ve erdem temelli bir politik birlikteliğin nasıl inşa edilebileceğini gösterecektir. Sonuç olarak, bu çalışma, Aristoteles'in dostluk kavramının, kardeşlik ve arkadaşlıktan farklılaşarak, bireysel ilişkilerden politik düzene uzanan bir çerçeve sunduğunu ortaya koymaktadır. Dostluk, Aristotelesçi anlamda yalnızca kişisel bir tercih değil, politik ve etik bir zorunluluktur. Bize göre dostluk kavramının modern politik düşünceye katkıları yeniden ele alınmalı ve bireyler arasındaki ilişkilerin ötesinde, toplumsal birlikteliğin temelini oluşturabilecek bir etik-politik ilke olarak değerlendirilmelidir. Zira geçmişte olduğu kadar günümüzde de doğal-özel-kamusal (biyolojik-etik-politik) zeminlere bölüştürülen kardeşlik-arkadaşlık-dostluk ilişkisini yeniden düşünmek yeni imkanlar barındırmaktadır. Çalışmada ortaya koyacağımız üzere söz konusu kavramlar ve ilişkiler arasındaki benzerlikleri saptamak bizi etik, farklılıkları göz önünde bulundurmak ise politik alana dahil edecektir. Etik ve politikayı sentezlemeye çalışan politik tahayyüller için bu yaklaşımın bir öneri sunabileceğine düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Aristoteles, Politika, Etik, Dostluk, Arkadaşlık, Kardeşlik.

Giriş

Dostluk kavramı politik felsefe literatüründe iki tür yaklaşımla ele alınmıştır. İlki dostluğun lineer izini süren ve bunu Homeros, Platon, Aristoteles, Stoacılık, Roma, Rönesans, Hristiyanlık ve Fransız İhtilali'yle süreklilik hâlinde ele alıp hikâyeleştiren yaklaşımdır. Bu yaklaşım modern dönemde de Schmitt'in dost-düşman ayrımıyla birlikte yeniden düzenlenerek güncelliğini korumaktadır. İkincisi ise bizzat Derrida ve Agamben[1] gibi filozoflarca etik ve politik öneriler sunan yaklaşımdır. Bize göre iki yaklaşımın ortak noktası dostluk kavramının kardeşlik ve arkadaşlık kavramları ile geçişlilik gösterdiği noktalara ve benzerliklere odaklanılmasıdır. Elinizdeki çalışma ise kavramlar arasındaki geçişliliğe işaret edecek ancak benzerliklerden ziyade farklılıkları belirgin kılmaya çalışacaktır. Bu amaçla Aristoteles'in dostluk kavramını merkeze alacağımız çalışmada önce dostluğun kardeşlik ve arkadaşlıktan farkına değineceğiz, sonrasında kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk kavramlarının Aristoteles'in politik düşüncesinde nasıl kurgulandığını izah edeceğiz.[2] Dostluğun Aristoteles ile birlikte etik ve politik alanda normatif bir ilkeye dönüştüğünü ve bunun dostluğun, kardeşlik ve arkadaşlıkla özdeşliğinin çözülmesiyle başarıldığını ileri süreceğiz. Amacımız kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk arasındaki farklılıkları

[1] Jacques Derrida, "The Politics of Friendship", *The Journal of Philosophy* 85/11 (1988), 632-644;
Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, çev. George Collins (London: Verso, 2005); Giorgio Agamben, "Dostluk", çev. Maya Mandalinci, *Cogito* 67/68 (2011-2012), 165-173.

[2] Dostluğun hem klasik Yunan toplumundaki hem de Aristoteles düşüncesindeki gönderimleri ve modern dönemdeki tartışmaların izini süren Türkçe yayınlanan güncel çalışma için önerimiz; Ceyda Keyinci, "Aristoteles'in Philia Kavrayışı ve Modern Felsefi Tartışmalar", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 34 (2017), 517-534.

zeminleri, bağlamları, etkileri ve amaçları açısından belirgin kılmaktır. Hane, gruplar ve *polis* ilişkisi açısından önem taşıyan bu kavramlar arasındaki ayrımların belirginleştirilmesi, hem Aristoteles ile birlikte Antik Yunan düşüncesinde yaşanan dönüşümü anlamak hem de politik söylemlerimizdeki kullanımlarında özenli olmak açısından güncelliğini korumaktadır. Çalışmada kardeşliğin doğallığa; arkadaşlığın sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlara; dostluğun ise erdeme dayandığı için hem kardeşlikle ve arkadaşlıkla geliştiğine hem de *polis*te yetkinleştiğine dikkat çekeceğiz. Sonuçta ise söz konusu kavramlar arasındaki benzerliklerden ziyade farklılıkları saptamanın hem Aristoteles'in politik düşüncesine dair okumalara hem de politik söylemimize açabileceği imkanlara değineceğiz.

1. Aristoteles'in Dostluk Kavramı Üzerine Çalışmalar ve Mevcut Çalışmanın Yeri

Aristoteles'in dostluk düşüncesine dair literal ve lineer birçok okuma olduğu kuşku götürmez. Kaynakların çokluğu ve çalışmanın sınırlılığı nedeniyle bunlardan dostluğu, kardeşlik ve arkadaşlıkla ilgisi ve farkları bağlamında ele alan çalışmalardan öne çıkanları inceleyeceğiz. Ele alacağımız çalışmalardan ilki Sandra M. Lynch'in yaklaşımıdır. Lynch, dostluğun (*philia*) Antik Yunan'daki dönüşüme dair genel bir okuma sunmakla birlikte iç içe geçen anlamları takip etmek açısından iyi bir izlek sunmaktadır. Lynch, öncelikle Homeros ve öncesindeki dostluk kavramının daha çok erkekler arasındaki ilişkiye atfedildiğine dikkat çeker. Lynch'e göre Yunan edebiyatının kanonu olan Homeros metinlerinde dostluk, konuk-dostluk (*guest-friendship*) anlamında kullanılır. Konuk-dostluk, hane reisleri arasındaki iş birliği anlamına gelip, evlerinden uzakta hanelerini korumak için bir araya gelen ve birlikte iş yapan hane reislerinin dahil olduğu cemaattir. Konuk-dostlukta üyelerin birbirlerinin iyi niyetlerinden şüphe duymaması konusunda konsensüs sağlanmıştır. Eşit statüde olan hane reislerinin çıktıkları yolculuklarda birbirlerine güvenmelerini sağlayan bu birlik, dostluğun ilk formu olarak görülür. Dostluğa uygun davranmayan, güveni boşa çıkaracak kişinin gelecekte ödeyeceği bedel birliğin garantisi hâline gelir.[3] Dostluk ilişkisi erkeklerin cemaatlerine döndüklerinde de aralarında sürdürdükleri bir ilişki olup soylarından gelen kuşaklara aktardıkları bir mülke dönüşür, karşılıklı eylemlerinde tutarlılığa dair güvence sağlar ve taraflar bu ilişkiye sadakat göstermeyi ödev hâline getirirler.[4] Lynch'in dikkat çektiği üzere haneden uzakta ve daha çok savaşta gerçekleşen konuk-dostluktan farklı olarak gelişen diğer bir dostluk türü ise *hetaery* olup birbirlerine denk erkekler arasındaki dostluktur. Yunan soylularının gençliklerinde dahil oldukları ve yaşlılıklarına kadar üyesi oldukları bu topluluk da Homeros metinlerinde sıklıkla geçer. *İlyada* ve *Odeyssia*'daki kahramanların her biri bir *hetaroi* tarafından desteklenir. Homeros bu grupları klan ve kabile şeklinde ele alırken söz konusu ilişkinin *eros* gönderimini dışlar ancak *hetaery* Yunan toplumunda sıklıkla aşıklar topluluğu olarak da bilinir.[5] Lynch'e göre dostluk Homeros'ta daha çok birliğe işaret ederken, Sokrates ve Platon ile birlik oluşturduğu kadar ayrılığa da sebep olduğu fikri yerleşir. Platon'da *eros* anlamının ve gönderiminin yoğun olduğu dostluk, bazı diyaloglarda birliğe diğer bazı diyaloglarda ayrılığa sebep olur. Lynch'in incelemelerine göre Platon, *Phaidros*'ta *eros*un uyum ve birliğe katkısını kabul etse de *Yasalar*'da *hetaerik* birliklerde gerçekleştirilen pratiklerdeki erotik unsurları sınırlamanın gerekliliğine işaret eder. Nitekim *Şölen*'de barındırdığı akıl dışılık yadsınarak insanın gelişimine katkı sunan ilahi bir düzleme çekilir.[6] En nihayetinde Aristoteles, dostluğu kişiler ve gruplar arasındaki birlikten *polis*e çeker ve *polis*teki yurttaşlar arasındaki

[3] Sandra M. Lynch, *Dostluk Üzerine*, çev. Fermâ Lekesizalın (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 17.
[4] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 19-20.
[5] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 21-23.
[6] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 24-25.

ilişkinin dostluğa dayanması gerektiğini ileri sürerek dostluğu toplumsal bir bağa dönüştürür. Böylece *hetaery*deki eşitlik aynı politik ve kültürel konsepte tabi herkesi kapsayacak şekilde kamusal bir ilişkiye dönüştürülerek genişletilmiş ve erotik dostluk dışarıda bırakılmış olur.[7]

Lynch'in yorumu bu noktaya kadar bizlere Aristoteles ile ondan öncekiler arasındaki farklara dair açıklayıcı bir analiz sunar, ancak Lynch dostluk kavramının Aristoteles'in metinlerindeki farklı anlam katmanlarına değinmez ve farklılıklardan ziyade benzerliklere dayanır. Lynch, Aristoteles'in dostluğu hazza, faydaya ve İyi'ye dayalı dostluk şeklinde üçe ayırdığını ve esas dostluğun iyi adamın dostluğu olduğunu savunduğunu söyler. Lynch'e göre Aristoteles İyi'ye dayanan dostlukta iyilik ile iyiliğin nesnesi olan dostu özdeşleştirir ve dostun kendisinden ziyade iyilik nedeniyle sevilmesini muğlaklık olarak adlandırır.[8] Aristoteles her ne kadar Platon'un kişiselleştirilmiş dostluk anlayışını genişletmeyi amaçlamışsa da ileri sürdüğü yurttaş dostluğu ile kişisel dostluk arasında ayrım yapmamış ve kişisel dostluğa daha çok yer vermiştir. Lynch'e göre Aristoteles'te toplumsal bir bağ olarak tasarlanan dostluk, adaletle koşullanmış kamusal bir ilişki olsa da söz konusu ilişkinin nasıl uygulanacağı açıkça izah edilmediği için Homerosçu politik ittifakı anımsatmaktan öteye gidememiştir. Oysa Aristoteles'ten beklenecek olan kişisel ve kamusal dostluk arasındaki farkı belirgin kılmasıdır.[9] Lynch bu görüşünü MacIntyre'nin görüşleri ile destekler ve Aristoteles'in dostluk düşüncesindeki iki temel eksikliğe işaret eder: İlki, *philia* kavramının kapsamının aşırı genişletilmesi nedeniyle kişisel ve kamusal ilişkiler arasındaki farkın belirsizleştirilmesi; ikincisi ise sahici dostluğun İyi ile ilişkilendirilmesi nedeniyle kötülüğün ve adaletsizliğin kaynağının karakter bozukluklarına bağlanma tehlikesidir. Lynch'e göre Aristoteles'in dostluk kavramının kapsamı genişlemiş gibi görünse de iyi insanlar arasında ve iyilik üzerine kurulmuş *polis*teki çatışma ve farklılıklar dışlanmış tam da bu nedenle hoşgörüye yer açılmamıştır. İyi insanlar tanımlamasının dışında kalan kadınlar, köleler ve işçiler dışarıda bırakılmaya açık hâle gelmiştir. Bu nedenle Aristoteles'in dostluk düşüncesi (birçok okumada ileri sürüldüğü gibi Rönesans sonrasındaki) hoşgörüyle benzerlikler barındırmaktan ve kapsayıcı olmaktan çok dışlayıcıdır.[10] MacIntyre'nin Aristoteles'teki çelişkiyi çözmeye çalışıp farklılıkları kapsayan bir okuma sunmaya çalışırken ileri sürdüğü çözüm, Aristoteles'in *polis*i farklı grupların birlikteliği olarak tasarlandığı fikridir. Ancak Lynch'e göre bu okuma farklı *polis*ler arasındaki çatışmayı dışlamadığı için bu çaba nihai bir çözüm sunamamaktadır. Lynhc açısından Aristoteles'in ikiliğini sentezlemek değil olduğu gibi bırakmak daha makuldür. Formülleştirerek söylersek Lynch'e göre, Aristoteles düşüncesinde kişisel alandaki dostluk ile kamusal dostluk özdeş olup birliği ve düzeni amaçlar; bu birliği tehdit eden unsurlar ise düzensizliği ima eder.[11]

Horst Hutter ise her ne kadar Lynch gibi Aristoteles'in dostluk kavramını Platon'dan ziyade Platon öncesi gelenekle benzer olduğunu kabul etse de Lynch'ten farklı bir okuma yapar. Hutter'a göre Platon'da aşkın anlamda ele alınan dostluk, Aristoteles'te farklı dostluk türlerinden bahsedilerek ampirik bağlama yerleştirilir.[12] Dostluğa amaç atfeden Aristoteles, onu erdemlerle ilişkilendirir ve tercihe tabi kılar. Dostlar birbirlerini sevmeyi tercih ederek eylemlerine değer atfederler ve *eros* anlamı dışarıda bırakılarak *philia* akla tabi kılınır. Böylece dostlar birbirlerini ya haz ya fayda ya da erdem nedeniyle sever, hangisinin tercih edildiği birbirleriyle olan

[7] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 26-27.
[8] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 28.
[9] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 34-35.
[10] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 35-36; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: University of Notre Dame Press, 1981).
[11] Lynch, *Dostluk Üzerine*, 37-38.
[12] Horst Hutter, *Politics as Friendship* (Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1978), 102.

benzerlikleri ya da farklılıkları üzerinden şekillenir. En iyi dostluk ise erdeme dayanan ve benzerler arasında olandır.[13] *Polis*te anlaşmaya (*homonoia*) dayanan bu birliklerin dayandığı ilke dostluktur. Karı-koca, baba-oğul, efendi-köle, kardeş-kardeş, yerli-yabancı, yöneten-yönetilen ve yurttaş-yurttaş arasında gelişen tüm ilişkiler dostluğun farklı tezahürleridir.[14] Bu ilişkilerdeki dostlukların çoğu farklı olanlar arasında olmakla birlikte Antik Yunan'da ideal dostluk esasında eşitler arasında olandır. Hutter'a göre Aristoteles'in dostluk kavramının kendisinden önceki dostluk tahayyüllerinden farklılaştığı yer de burasıdır. Hutter'ın vurguladığı üzere Aristoteles'in öncülleri dostluğu sadece benzerler arasında mümkün görürken, Aristoteles benzemeyenler arasında da dostluğun mümkün olduğunu düşünür. Öyle ki köle dahi insan olması nedeniyle kendisine dostluk gösterilebilecek kişi olur. Hutter'a göre Aristoteles'in yaklaşımındaki dostluğun eşitlik ve adaletle ilişkisi ilgi çekici olmakla birlikte kendisinden sonraki Stoacı evrensel kardeşlik (*brotherhood*) anlayışının öncülü olarak görülebilir.[15] Hutter'ın Aristoteles'in dostluk düşüncesinde eşitliğin erdemce olması gerektiğine ve eşit olmayanları eşitleyen bir amaç olarak kurgulanmasına dikkat çekmesi önemlidir. Hutter'a göre dostluktaki eşitlik vurgusu Antik Yunan'da daha önce de olmasına karşı, Aristoteles'te eşitlik yeniden tanımlanmış ve sahip olunan özelliklerde değil erdemde eşitlenmeye dönüşmüştür. Böylece diğer tüm eşitsizliklerine rağmen insan olmalarından dolayı efendi ve köle arasında dahi bir dostluktan bahsedilebilir hâle gelmiştir. Lynch ve MacIntyre'in çelişki gördüğü yerde Hutter imkân görür. Hutter'a göre Aristoteles, dostluğu sadece benzerlikle koşullamamış, farklılıklara bakan yönünü ön plana çıkarmakla, çok sayıda farklı insandan oluşan *polis*i tüm bu farklılıklarına rağmen bir arada tutan ilke hâline getirmiştir.[16] Bize göre ise Lynch'in kamusal alandaki dostluğa nazaran fazla ön plana çıkardığı özel ve kişisel alandaki dostluk, Hutter'ın okumasında olduğundan fazla dışarıda bırakılmıştır.

Bu noktada David Konstan'ın okumasına başvurmak, çizeceğimiz çerçeve açısından açıklayıcı olacaktır. Konstan, söz konusu iki okumanın göz ardı ettiği hususa, *philos* ve *philia* kavramları arasındaki farka değinerek açıklık getirir. Söz konusu iki kavram arasındaki ayrım üzerinden geliştirdiği okumayı Michael Pakaluk'a borçlu olduğunu belirten Konstan, günümüzde arkadaşlık ve dostluk kavramlarının geçişkenliği nedeniyle Aristoteles okumalarında farktan ziyade benzerliğe odaklanıldığını belirtir. Konstan'a göre *philos* daha sınırlı çevredeki dostluk anlamında arkadaşlığa tekabül ederken; *philia* ise arkadaşlığı ve yakınlığı da kapsamakla birlikte yurttaşlar ve yakın olmayanları da kapsar. Aristoteles *philia*yı sadece isim değil fiil şeklinde de kullanarak daha geniş bağlama ve farklı ilişkilenme türlerine işaret eder.[17] Bunu *Eudemos'a Etik*'in 1239a numaralı paragrafı üzerinden örnekleyen Konstan'a göre Aristoteles, "haz, fayda ve erdeme dayalı üç tür dostluğun (*philia*) olduğunu, ancak arkadaşlık (*philoi*) ilişkisinin eşitliğe dayandığını" söylerken ve "babanın oğluyla arkadaş (*philos*) olduğunu söylemenin absürt olacağını ancak aralarında yine de dostluğun (*philêi*) olduğunu" belirtirken aynı kavramı kullanmamakla farklılığı belirgin kılmaya çalışır.[18] Üstelik Aristoteles yer yer *philia*nın çoğulu *philiai*yı da kullanarak farklı dostluk çeşitlerine işaret eder.[19] Dolayısıyla Konstan'a göre Aristoteles metinlerinde *philia* genel ve kapsayıcı ilişki türlerini kapsayan sevgi iken, *philoi* daha

[13] Hutter, *Politics as Friendship*, 105-108.
[14] Hutter, *Politics as Friendship*, 109; Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 1211a6.
[15] Hutter, *Politics as Friendship*, 109-110.
[16] Hutter, *Politics as Friendship*, 111-113.
[17] David Konstan, "Greek Friendship", *The American Journal of Philology* 117/1 (1996), 72-75; David Konstan, *Friendship in the Classical World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 67-69.
[18] Konstan, "Greek Friendship", 76.
[19] Konstan, "Greek Friendship", 77.

sınırlı ve özel bağlara dayanan yakınlığa işaret eder.[20] Konstan, sunduğu filolojik çözümlemenin yanı sıra *philia*nın hem Aristoteles düşüncesinde hem de Antik Yunan'da insanların birbirlerine karşı sorumluluklarına işaret eden sosyal gönderimi de göz ardı etmemek gerektiğini söyler.[21] Bu amaçla Aristoteles'in sözleşmeye dayalı dostluk (*nomikê*) ile etik dostluk ayrımına (*êthikê*) dikkat çeker. Konstan, sözleşmeye dayalı dostluğun maddi bir alışverişin taraflara yüklediği sorumluluğa işaret ettiğini ve bozulmaya açık olduğunu, etik dostluğun ise daha tercih edilesi olduğunun altını çizer.[22] Konstan'ın filolojik incelemesi dostluk kavramına dair benzerlikten ziyade farklılıkları görünür kılması açısından önemli bir izlek sunmuş ve son çalışmalar içinde de en çok başvurulan kaynak hâline gelmiştir. Fakat Konstan'ın okuması kavramın özel alan ile kamusal alan arasındaki dönüşümüne dair ipuçları sunamamaktadır. Bize göre Aristoteles'in arkadaşlık ve dostluk kavramlarına kardeşlik de eklenmeli ve poliste kurucu bir unsura dönüşen dostluğun kardeşlik ve arkadaşlığın en yetkin aşaması olduğu göz ardı edilmemelidir. Dostluğa dair yapılan çalışmalarda görüldüğü üzere Aristoteles öncesi düşünce ile Aristoteles'te dostluğun anlamı irdelenmiş ancak kavramın Aristoteles'teki dönüşümü yeterince detaylandırılmamıştır. Özel alandan kamusal alana, haneden *polis*e doğru genişleyen etik-politik zemini anlamak için sırasıyla kardeşlik, arkadaşlık ve dostluğu izah etmemiz ve kapsamları ile etkilerine bakmamız gerekecektir. Söz konusu kavramlar arasındaki ayrım ve ilgi hem Aristoteles okumaları hem sonrasındaki yaklaşımlara açıklık kazandıracak ve günümüzde kamusal alan ve özel alan şeklinde bölünen hane ile *polis*in ilişkisine dair farkındalık sunacaktır.

Çalışmamızın üç temel iddiası bulunmaktadır: İlki, Aristoteles'in dostluk kavramının normatif değerini anlamak için kardeşlik ve arkadaşlık ile ilgisini ve farkını saptamanın gerekliliğidir. İkincisi, dostluğun hane ile polis ve etik ile politika arasında geçişliliği sağladığıdır. Üçüncüsü ise Aristoteles okumalarında dostluk kavramının arkadaşlıkla (ve kardeşlikle) olan ilişkisinin yalnızca benzerlikler ya da yalnızca farklılıklar üzerinden değerlendirilmesinin dostluğu etik bir kategoriyle sınırlı hâle getirdiğidir.

2. Kardeşlik

Kardeşlik, modern okumalarda daha çok aynı kandan, soydan olmayanların aralarında sonradan geliştirdikleri "birlik" olarak ele alındığı için Aristoteles okumalarındaki kardeşlik bahislerinde de dostluğun bir veçhesi olduğu kadar ilgi görmektedir. Oysa Aristoteles düşüncesinde kardeşlik bizzat aynı kandan ve soydan gelen anlamındadır. Aristoteles düşüncesindeki dostluk kavramını anlamak için bahsi geçen katmanları birer metafor olarak değil olgusal açıdan ele almak Aristotelesçi yaklaşıma daha uygun olacaktır.[23] Kardeşlik, Aristoteles metinlerinde ne dostluğun metaforu ne de yönetim biçimlerini örneklemek için başvurulan bir ilişkidir. Aksine kardeşlik, yakınlığın tecrübe edilmesini sağlayan hanedeki ilişkilerden biri olup dostluğun sürekliliği sağlayan bağdır bu nedenle amaçlanan politik bir birliğe ulaşmak için yadsınarak değil içerilerek aşılır. Bu nedenle politik birliği mümkün kılacak dostluğu anlamanın yolu ilk etapta dostluğun, bir araya gelerek *polis*i oluşturan hanelerde geliştiğini ve yakınlık anlamına geldiğini ayırt etmekten geçmektedir.

Aristoteles, *Politika*'da devletin sadece bir para ortaklığı olmadığı gibi yaşamın sürekliliğini sağlayan bir yapı da olmadığını belirtmiştir. Daha dakik bir ifadeyle devlet, "bir arada olan ve

[20] Konstan, "Greek Friendship", 78.
[21] Konstan, *Friendship in the Classical World*, 73.
[22] Konstan, *Friendship in the Classical World*, 78.
[23] Türkçedeki kardeşlik (karındaşlık) ve arkadaşlık (arka-daş) okuması için bk. Hakan Poyraz, "Bir Değer Olarak Arkadaşlık", *Cogito* 68/69 (2011/2012), 196-204.

vatandaşlarını kötülüklerden koruyan, rahatça ticaret yapmalarını sağlayan bir oluşum değildir". Her ne kadar bunlar bir devletin unsurları olsa da esasında "devlet, vatandaşların aileleriyle birlikte iyi yaşamalarını amaçlar, her şeyiyle tam bir yaşam olsun ister". Bunun için de öncelikle aile ve aileler arasında akrabalık bağları gereklidir.[24] Nitekim Aristoteles, *Politika*'da "İnsan doğası gereği politik (toplumsal) varlıktır"[25] ifadesini *Eudemos'a Etik*'te "İnsan yalnızca politik bir varlık değildir, aynı zamanda evcil bir varlıktır"[26] şeklinde tamamlar. Fakat söz konusu evcillik hayvanlarda olduğu gibi gelişigüzel değildir; hayvanlardan farklı olarak insan, aynı soydan geldikleriyle bir arada olan ve birlikte yaşayan bir varlıktır. Birlikte yaşamanın ilk ortamı olan hane, birlikte yaşamaya dair birincil ortaklığın ve adaletin tesis edildiği yerdir. Hanede kurulan ilişkiler insanın yaşamla kurduğu ilk ilişkilenme tecrübesini oluşturur. Üstelik birlikte yaşamanın en yetkin formu olan devlet olmasa bile insan yine de aileye ihtiyaç duyacaktır. Bu nedenle Aristoteles düşüncesinde devlette olduğu kadar evde de insanları bir arada tutacak ilke dostluktur. Aristoteles'in ifadesiyle "ev yaşamı bir tür dostluktur".[27]

İnsanlar arasındaki birlikleri aile, köy ve şehir devletleri şeklinde üçe ayıran Aristoteles, aileyi erkekler, kadınlar ve kölelerin birlikteliği olarak tanımlar. Gündelik ve diğer birçok ihtiyacın karşılanması için bir araya gelen çok sayıda evin birleşimiyle köy ve çeşitli köylerin bir araya gelmesiyle ise şehir devletleri oluşur.[28] Geçmişte akrabalık ilişkileriyle kurulan köylerde hane reisleri ile köy yöneticilerinin aynı kişiler olmasının krallıkları ortaya çıkardığına değinen Aristoteles, bu gibi köylerdeki üyelerin *homogalaktes* (beraber emzirilenler) şeklinde adlandırıldığına dikkat çeker. Aristoteles'e göre, insanların ilk topluluk pratikleri olan köyler, benzerliğe ve aynı soydan olmaya dayandığı için insanlar tanrıların dahi bir kral tarafından yönetildiğine inanırlar.[29] Köylerden şehir devletlerine geçilen aşamada ise aynı aileler ve akrabalıklardan ziyade farklı aileler ve herhangi bir aileden olmayanlar birliğe dahil olurlar. Aristoteles'e göre şehir devletleri, bir arada yaşayan insan birliklerinin tamamlanmış formu olup onlar tarafından amaçlanan en yetkin aşama olmalıdır.

Analitik metodu gereği *Metafizik*'te olduğu gibi *Politika*'da da bütünün parçadan önce geldiğini belirten Aristoteles, devletin aile veya başka bir birlikten önce geldiğini ve devlet olmayı ilk düşünen insanın övgüye layık olduğunu söyler.[30] Farklı insanlar arasındaki iş birliğine dayanan devlet gibi birlikler, insanların kapasitelerini kullanmalarına katkı sunduğu için Aristoteles'in insanın yapıp etmelerini ele alan etik ve politik metinlerinde merkezi önemdedir. Çünkü devlet, insanın doğasını gerçekleştirdiği formdur. Aristoteles'e göre bir şeyin doğası ancak gelişimi tamamlandığında açığa çıkar. Bunun gibi insanın da doğası onun kendisini tamamladığı devlette takip edilebilir. "Doğası gereği toplumsal varlık olan insan"ın devlete ihtiyaç duymasının nedeni yine "doğası gereği kendisine yetebilen bir varlık olmaması"dır.[31] Dolayısıyla insanın kendi gelişimini tamamlaması devlet (tercihen şehir devleti) kurmasıyla mümkündür. Bunun için de öncelikle birlikte yaşamanın ne demek olduğunu anlamak gerekir. Hane, insanın ilk birlikte yaşama tecrübesini yaşadığı yerdir. Diğer hayvanlar gibi insanın birlikte yaşaması için öncelikle yakınlık duyması gerekir. Dostluk (*philia*) kavramının açığa çıktığı yer burasıdır ve bu aşamada

[24] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 1280b.
[25] Aristoteles, *Politika*, 1253a.
[26] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 1242a20.
[27] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1242a20.
[28] Aristoteles, *Politika*, 1252b.
[29] Aristoteles, *Politika*, 1252b.
[30] Aristoteles, *Politika*, 1253a.
[31] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012), 1178b.

"birlikte yaşamı mümkün kılan yakınlık" anlamındadır. Her ne kadar en nihayetinde vardığımız noktada da yine aynı tanıma ulaşacaksak da her bir aşamada "birlikte" kelimesinin ima ettiği birliğin kapsamı ve bağlamı dostluğun bir başka veçhesini sunacaktır.

Haneden bahsetmemizi mümkün kılan karı-koca, baba-çocuk, anne-çocuk ve kardeşler arasındaki ilişkiler doğal dostluğun türleriyken efendi-köle doğal olmayan, sonradan kazanılması gereken dostluğu gerektirecektir.[32] Hane üyeleri arasındaki ilişkilerin bir kısmı benzer diğer bir kısmı eşittir. Benzerliği aynı kandan olmaya, eşitliği ise denk olanaklara sahip olmaya atfediyoruz. Baba-çocuk ve anne-çocuk benzerken, karı-koca eşittir. Efendi ve köle ne benzer ne de eşitken, kardeşler ise hem benzer hem de eşittir. Baba ve anne ile çocukları arasında ise eşitlikten bahsedemeyiz çünkü ebeveynlerin (doğal, ekonomik, sosyal, kültürel) olanakları ile çocukların olanakları eşit olamaz. Baba ile oğul arasındaki ilişki bu nedenle krallığa örnek olarak gösterilir. Zira daha çok olanağa sahip olanlar daha az olanağa sahip olana dostluk gösterebilir. Karı ve koca arasındaki ilişki bir yanıyla eşittir ve bu nedenle *Politika*'da *politea*ya benzetilir.[33] Ancak koca hem hanenin hem de *polis*in düzenine katkıda bulunmak açısından karısından daha fazla olanağa sahip olduğundan son kertede tam bir eşitlikten bahsedilemez bu nedenle *Eudemos'a Etik*'te karı-koca ilişkisi aristokrasiye benzetilir.[34] Kardeşlik ise hem benzerlikten hem de eşitlikten en çok bahsedebileceğimiz ilişkidir. Çünkü kardeşler yaş dışında doğal, ekonomik, sosyal ve kültürel açıda eşit olanaklara sahip olup aynı soydan gelirler. Bu nedenle kardeşler arasındaki ilişki eşitlik ve adaletin mümkün olduğu ilişki türlerinin en iyisi olup, Aristoteles'in en iyi yönetim şekli dediği *politea*nın değişmeyen örneği olur.[35] Fakat belirtmek gerekir ki bahsi geçen kardeşlik ilişkisi erkek kardeşlik (*adelphos*) olup herhangi bir yerde detaylandırılmaz. Bir yönetim biçimi olan *politea*nın nasıl bir form olduğu ve içeriği erdemce eşitler olarak kabul edilecek *polites* (vatandaş, özgür yurttaş) ilişkileri üzerinden anlatılır. *Polites*, yani *polis*teki eşitler de bir yanıyla farklı babaların oğullarıdır. Oğullar aynı anne ve babadan olmasalar da eşit olanaklara sahip oldukları için daha kolay bir araya gelebilecek ve insan topluluklarından beklenen en yetkin birliği yani şehir devletini kurabilecek kişilerdir. Fakat bu, dostluğu normatif bir ilkeye dönüştürme kapasiteleri ile mümkündür. Bunun için hanede köleyle ve *polis*te yabancıyla adil ilişki kurmaları gerekecektir.

Bu noktada Aristoteles'in insanın doğasını biyolojik ve etik açıdan ayırdığını ve ikisinin birlikteliğini amaçlamanın insan türünün sürekliliği ve mutluluğu için gerekli gördüğünü hatırlamak gerekir. Biyolojik anlamdaki doğal birlikteliğin birimi olan hane insanın kendisinden olan ve kendisi gibi olanla geliştireceği yakınlığın ortaya çıktığı ilk yerdir. Aristoteles'in dostluk (*philia*) kavramının ilk veçhesi burada karşımıza çıkar. Bizce Aristoteles düşüncesinde dostluk ilk etapta bir ilişki olup henüz bir kişiye ya da gruba atfedilmeden önce ilişkilenme tipine işaret eder. Zira Aristoteles'e göre insanlar gibi diğer hayvanlarda da doğuran ile doğurduğu arasında doğal bir dostluk (sevgi, yakınlık) ilişkisi doğar ve aynı türden olan tüm canlılar arasında bu bağ bulunur. Dostluğun biyolojik kaynağını imleyen Aristoteles, hemen akabinde insanların aynı görüşte olmalarının da dostluk gibi olduğunu belirtir ve bunu da erdemle ilişkilendirir.[36] Fakat erdem bahsine geçmeden önce dostluğun birbirlerine benzerler arasında mı yoksa benzemeyenler arasında mı geliştiğine dair süregelen tartışmadan bahseder. Aristoteles,

[32] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1158b.
[33] Aristoteles, *Politika*, 1259b.
[34] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1241b10.
[35] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1241b10; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1161.
[36] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155.

Euripides ve Heraklitos'un benzemeyenlerin dostluğunu savunduğunu ve Empedokles'in ise benzerlerin dostluğunu savunduğunu, ancak bahsi geçen fikirleri sınırlı bulduğunu belirtir.[37] Aristoteles açısından insanlar arasındaki dostluk, biyolojik ve maddi olanaklar açısından benzer ve eşit olmayı aşan ve en nihayetinde erdemi amaçlayan bir ilişki olmalıdır. Dostluk sadece biyolojik açıdan benzerliğe dayandırıldığı durumda insanı diğer türlerden ayıran bir akla sahip olması ve gelişime açık doğası göz ardı edilmiş olacaktır. Oysa Aristoteles'e göre iyi ve erdemli insanların dostlukları en iyisidir çünkü iyi insanların dostluğu bir tercihe dayanırken kötülerin dostluğu ya sadece benzerliğe ya da tesadüfe dayanır.[38] Aristoteles benzerlerin dostluğu destekler ancak ona göre insanın amaçlaması gereken toplumsal birlik olan *politea* için gerekli olan sadece biyolojik benzerlik olamaz. Çünkü insanın doğası sadece biyolojik sahipliklerle değil erdemle tanımlanır. İnsanı bir diğer insanla eşit kabul etmemiz bu nedenle ancak erdemle birlikte mümkün olacaktır. Söz konusu eşitlik her bir insanın insan olmasından kaynaklanan potansiyeli imler. Ancak Aristoteles düşüncesinde biyolojik açıdan benzer ve maddi açıdan ise eşit olanaklara sahip insanların hâlihazırda sahip oldukları olanaklar nedeniyle erdemli bir topluluk oluşturmaya daha yakın görüldüğü bir gerçektir. Bize göre kardeşlik bu nedenle iyi yönetim biçimlerinin vazgeçilmeyen ancak detaylandırılamayan örneği olmaktadır. Fakat biyolojik açıdan kardeşlik bir tercihe dayanmadığı ve kardeşlik ilişkisindeki ortak amaç çocuklardan ziyade ebeveynler tarafından tayin edildiği için onun hane dışında inşa edilmesi gerekecektir. Bu nedenle aynı anne babadan olmayan ancak soylu olmaları nedeniyle benzer olan ve maddi açıdan da eşit olanaklara sahiplerin birlikteliği olan arkadaşlık politik birliği mümkün kılacak dostluğun ikinci aşaması olur. Arkadaşlığın kardeşlikten bir diğer farkı da bir iş ve ortak bir amaç için bir araya gelinmesi ve tercihe dayalı olması olduğu için dostluğun ikinci veçhesini anlamamız için diğer önemli aşamadır.

3. Arkadaşlık

Aristoteles aileden sonra birçok hanenin birlikteliğinden oluşan köye açıklık getirirken, aileler arasında yakınlık ve dostluk ilişkisi kurulması için kardeşlik derneklerinin (*phratria*) oluşturulduğunu, kurban kesimi gibi birçok etkinliğin düzenlendiğini belirtir.[39] Birlikte yaşamaya katkı sunan bu gibi faaliyetleri önemli bulan Aristoteles için bu birlikler her ne kadar devlet oluşturmaya yetmese de ona duyulan ihtiyacı anlamanın yollarından biridir. Söz konusu ritüeller farklı ailelerden olan insanlara birlikte iş yapma ve yaşama becerisi kazandırdığı için önemlidir. Çünkü bu gibi ritüeller ve yapılar insanların birbirlerini sevmelerini sağladığı için dostluk bağını geliştirir.[40] Kardeşlik derneklerinde bahsi geçen kardeşler, aynı anne babadan olmasa da eş olanaklara sahip ebeveynlerden oldukları için sahip oldukları olanaklar onları birbirlerine yaklaştırır. Arkadaşlık (*hetairia*) şeklinde adlandırılan bu ilişki politik dostluğu önceleyen hane dışındaki eşitler arasındaki ilişkidir. Konumuzun insanlar arasındaki dostluk olduğunu söyleyen Aristoteles, kavramın bağlamına doğal ve biyolojik yakınlıkla birlikte ikinci referans noktası ekler; "aynı görüşte olmak". Böylece Aristoteles insanlar için sosyal yaşamı biyolojik yaşamın tamamlayıcı unsuru olarak ekler. Aristoteles'e göre aynı görüşte olmak, "insanların edinmesi gereken şey"dir.[41]

[37] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155b.
[38] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156b, 1157b.
[39] Aristoteles, *Politika*, 1280b.
[40] Aristoteles, *Politika*, 1280b; Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 260-261.
[41] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a20.

Aristoteles düşüncesinde biyolojik yaşam gibi sosyal yaşamdaki dostluğu mümkün kılan ilk etapta eşitlikken amaçlanması gereken eş olanaklara sahip olanların geliştirdikleri ortaklıklarla benzerlik oluşturmalarıdır. Çünkü aynı görüşte olmak da asgari müşterekler gerektirir bu da ancak benzerlikle mümkündür. Ebeveynler çocuklarını, çocuklar ebeveynlerini, kardeşler birbirlerini biyolojik benzerlikleri nedeniyle yakın bulurlar. Haneyi mümkün kılan bu bağ, hane üyelerinin birbirlerine duydukları sevgi ve yakınlık anlamında dostluğun ilk aşamasıydı. Hane dışındaki ilişkilerden ilki olan akrabalar arasında da aynı soydan olmaktan kaynaklanan benzerlik mümkünken aynı soydan olmayanlarla bir arada olmayı gerektiren şey, aynı yerde yaşamak olacaktır. Burada arkadaşlık, sevgi ve yakınlık anlamında dostluğun ikinci aşaması olarak karşımıza çıkar. Arkadaşlıktaki ortaklık ise kültürel, sosyal ve ekonomiktir. Ancak insanın bir diğerine duyduğu yakınlığın salt akrabalığa dayanması sosyal yaşamı türe özgü doğal ve biyolojik ölçütlerle sınırlarken, arkadaşlığa dayanması ise maddi olanaklarla, küçük birlikler ve geçici iş birlikleri ile koşullayacaktır. Bunlar Aristoteles düşüncesinde dostluk için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Zira her ne kadar "dostluğun işareti birlikte yaşamak"sa[42] da birlikte yaşayabileceğimiz insanların sadece tanıdıklarımız ve benzerlerimiz olması bizi sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan dışarıya kapalı hâle getirdiği için toplumun gelişimini de engeller. Bu da diğer hayvanlardan farklı olarak akıllı bir hayvan olan insanın potansiyelinin tamamını gerçekleştirememesi ve gelişime açık doğasını sınırlaması anlamına gelecektir.

Hutter'ın da dikkat çektiği gibi Aristoteles öncesinde de Antik Yunan yaşam dünyasında aynı yaş ve sınıftan insanların birliği anlamındaki *hetaery*, askeri, politik ve hukuki birliklerde önemli ve etkili bir role sahiptir.[43] İngilizce *club* kavramıyla karşılanabilecek olan bu oluşumlar, daha çok erkekler arasındaki birliği imler ve askeri, ekonomik, hukuki birlikler kadar felsefi okullar da bu isimle adlandırılır.[44] Fakat Hutter'ın da belirttiği üzere dostluğun bir türü olarak ele alınan Antik Yunan'daki *hetaery*, birlikte büyüyen ve aynı ya da yakın yaşlardaki erkeklerin sosyal ve duygusal birlikteliğini imlediği için etkisi ve gücü sınırlıdır.[45] Hutter'ın *hetaery* kavramıyla dikkat çektiği birliği M. Pakaluk *koinônia* kavramı üzerinden detaylandırır. Pakaluk'a göre aile ilişkileri ile politik birlik arasındaki geçişliliği sağlayan *koinonia*, birlik, topluluk ve ortaklık anlamına gelmekte olup tek başına bir şeyi elde etmenin zor olduğunu fark eden insanların kurdukları ortaklıklarla isteklerini yerine getirme girişimidir. Ortak iyiliği amaçlayan bu birlikler Aristoteles düşüncesinde politik birlikleri önceleyen ya da ona hazırlayan yapılar gibi düşünülebilir. Aristoteles'e göre yurttaşlar (*politês*) arasındaki ortaklıklar olan *koinônon* her ne kadar eşitler arasında olup politik bir uzlaşma içerse de adalet vazedemezler.[46] Nitekim Pakaluk da Aristoteles'in insan türüne yaraşır bulduğu birliklerin imkanını bu ortaklıklar gibi sadece benzerler ve eşitler arasında değil benzemeyenleri ve eşit olmayanları da kapsayan erdemli yapılarda bulduğuna dikkat çeker.[47]

Her iki düşünürün de dikkat çektiği üzere Aristoteles'te dostluğun önemli koşullarından biri benzerlik ve eşitlik iken diğeri farklı olanların birlikte yaşamasıdır.[48] Birlikte yaşayan insanlar arasındaki alışveriş ve karşılıklılık, dostluğu erdemle ilişkilendirecektir. İnsanların birbirlerine etkilerinin olması ve aralarında bir ilişkinin doğabilmesi için taraflardan birinin veren diğerinin alan olması gerekir. Kimin kime ne verebileceği dostluğun türünü belirler. Aristoteles'in eşitler

[42] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1157b.
[43] Hutter, *Politics as Friendship*, 26-27.
[44] Hutter, *Politics as Friendship*, 27-28.
[45] Hutter, *Politics as Friendship*, 35.
[46] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1194b3; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1241a20.
[47] Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, 271-273; Pakaluk yorumunu *Politika*'nın 1159b ve 1160 pasajlarına dayandırır.
[48] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1157b.

arasındaki dostluk (*philai*) olarak gördüğü *hetairia*da olanaklar açısından tam bir eşitlik olduğu için bu ilişkide ne sayı ne imkân ne de büyüklük bakımından taraflardan biri diğerinden daha fazla iyiyi hak etmez.[49] Ancak iyi yaşam sadece maddi açıdan eşit olanların birlikte yaşama pratiklerinden oluşmaz; onu da aşacak şekilde mutlu ve erdemli yaşamaktır. İnsanın doğasını gerçekleştirmesini sağlayacak olan en yetkin politik birlik olan devlet sadece birlikte yaşamayı değil erdemli yaşamayı sağlayacaktır.[50] Eşitler arasındaki ilişki olan arkadaşlık dostluğu ve yakınlığı tecrübe etmenin gerekli bir yoludur ancak farklılığa değil eşitliğe dayandığı için yetersizdir. Aristoteles'e göre "birbirleriyle eşit durumda olmayanlar dost olabilirler, çünkü ancak bu sayede eşit olabilirler".[51] Dostluk (*philos*), arkadaşlıktan (*hetairia*) farklı olarak erdeme dayalı tercih ve ortak bir amaç gerektirir. Bu nedenle benzer ve eşit olmayanlar arasındaki ilişki, politik dostluktur. Bu ilişkilerde de eşitlik esastır ve amaçlanır. Ancak burada eşitlik mevcut olanaklardan kaynaklanmaz; oranla ilgilidir. Daha üst olan daha çok verebiliyorken, alt olan daha az şey verebilir.[52] Onların birbirleriyle ilişkilenmeleri sağlayan da aralarındaki bu alışveriştir. Bu alışverişin neyle koşullanacağı ve neyi amaçladığı dostluk türlerini açığa çıkaracaktır. Haz, fayda ve erdeme dayalı dostluklar şeklindeki ayrım da buradan kaynaklanacaktır.

4. Dostluk

Aristoteles'in dostluk ile ilgili görüşleri için temel başvuru kaynağı *Nikomakhos'a Etik*'in sekizinci kitabıdır. Aristoteles, sekizinci kitabın girişine dostluğun erdemin ve yaşamın koşulu olduğunu bir sabite olarak şöyle yerleştirir:

> Bundan sonra dostluktan söz edebiliriz, çünkü o ya bir erdem ya da erdemle birlikte giden bir şey. Ayrıca yaşam için son derece zorunlu.[53]

Yaşamın biyolojik veçhesine değer atfedildiğinde yaşam erdemle ilişkilendirilmiş olacak ve bu hâliyle "iyi yaşam"ın içeriği bizlere dostluğun neliğini ve bağlamını sunacaktır.

Aristoteles, iyi yaşamın ancak akla uygun yaşam olduğunu ve aklın insanı diğer hayvanlardan ziyade tanrısal olana yaklaştırdığını söyler. Akıl tanrısal bir yeti olduğu için akla uygun yaşam da tanrısal bir yaşamdır.[54] Dostluk, insanın tanrısal yaşamı amaçlamasını mümkün kılacak etik ve politik bir meziyet olup ancak insanlar arasında inşa edilebilir zira Aristoteles'e göre insanın ne tanrılarla ne de cansız şeylerle dostluk geliştirmesi mümkündür. Aristoteles düşüncesinde dostluktan bahsedilmesi için öncelikle karşılıklılığın olması gerekir.[55] Bu da ancak insanlar arasında gerçekleşir. İnsanların birbirleriyle ilişkilenmelerinin zemini olan hanede ve arkadaşlıkta karşılıklılık olduğu için bu ilişkiler dostluğun bir veçhesidir. Fakat hane ya da köyden daha geniş bir politik topluluk amaçlandığında dostluğun benzer ve eşit olmayanları da kapsaması gerekecektir.

Bir şeyin doğasından ancak gelişimini tamamladığında bahsedilebileceğini söyleyen Aristoteles için akıl sahibi olan insanın doğası sadece biyolojik yaşamı değil politik yaşamı da gerektirir. Çünkü biyolojik yaşam hazır bulduğumuz sahipliklere dayanırken, politik yaşam tercihlere dayanan ilişkiler aracılığıyla inşa edilir. İki tip yaşamı da mümkün kılan dostluk, ilkinde sadece benzerlerle birlikte olmak yetebiliyorken ikincisinde doğal ve maddi açıdan benzemeyenleri de

[49] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211b4.
[50] Aristoteles, *Politika*, 1281a.
[51] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1159a.
[52] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211b4.
[53] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a.
[54] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b.
[55] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1208b2.

kapsar. Bu anlamıyla dostluk artık sadece benzerler topluluğuna işaret etmez; benzer olmayanları da içerir ve efendi-köle ile yurttaş-yurttaş olmayan arasında da kurulması gereken bir ilişkiye dönüşür.[56] Böylece benzer olup eşit olmayan baba-oğul dostluğu ile benzer olmayıp eşit olan karı-koca ve arkadaşlık ilişkilerine bir de ne benzer ne de eşit olan efendi-köle, yurttaş-yurttaş olmayan'ın dostluğu eklenir. Aristoteles'in iyi yönetim olarak ileri sürdüğü *politea* mevcut yönetim biçimlerinden farklı olarak benzer ve eşit olanlar kadar benzemeyenleri ve eşit olmayanları da kapsar. Buna göre benzer ve eşit olanlar sadece kendileri gibi olanlarla değil kendilerine benzemeyenlerle ve eşit olmadıklarıyla dostluk geliştirdikleri ölçüde *polis*te iyi bir yönetim ve yaşam inşa edebileceklerdir. Söz konusu iyi yönetim, salt idari bir mekanizma olmayı amaçlamamalı; bileşenlerine iyi yaşam sunmayı da amaçlamalıdır. Burada iyi yaşamı mümkün kılacak olan dostluk artık soydan ya da olanaklardan değil erdemden kaynaklanır. Bu, dostluğun sunduğumuz izlekteki son aşamasıdır.

Aristoteles'e göre benzerler kadar benzemeyenler arasında geliştirilebilen dostluk hazza, faydaya ve erdeme dayalı dostluk olmak üzere üçe ayrılır.[57] İlk ikisinde geçici ya da tek tarafın iyiliğine dayanan dostluk ve yakınlık kurulurken, erdeme dayalı dostlukta iyilik amaçlanır. Bu nedenle erdeme dayalı dostluk tercih edilesi olandır.[58] Erdeme dayalı dostlukta amaçlanan iyi yaşam, taraflardan her birinin faydasına olacağı için ortak iyilik sağlanmış olacaktır. Böylece dostluk bir kişiden ya da şeyden ziyade iyi yaşamı mümkün kılacak bir ilişkilenme şekli hâline gelir. Aristoteles'in ifadesiyle;

> ...eğer biri neyin sevilesi (*philêton*) olduğunu anlamaya çalışırsa, "iyiden başkası değil" diyeceğiz. Şimdi, sevilesi olanla sevilecek olan (*philêteon*) başka şeyler, tıpkı istenesi olanla istenecek olan gibi. Zira istenesi olan mutlak anlamda iyi olandır, istenecek olansa birileri için iyi olan. Aynı şekilde sevilesi olan da mutlak anlamda iyi olandır, sevilecek olan ise kişinin kendisi için iyi olan, o halde sevilesi olan sevilecek olandır, ama sevilecek olan sevilesi olmak zorunda değil.[59]

Aristoteles'e göre dostluk işlerliktir,[60] aktüel hâldedir. Uyuyan bir insanın mutlu olup olmadığından bahsedemediğimiz gibi[61] dostluğun da iyiliği amaçlayıp amaçlamadığını ancak onu eylemlerimizle gösterdiğimizde anlayabiliriz. Bu nedenle benzer düşünceye sahip insanların kafadarlığı (*homonoia*) her ne kadar dostluğa yakın olsa da ortak düşüncenin tercihe dayanması ve eyleme dönüşmesi durumunda bir dostluktan bahsedebiliriz. Kafadarlık eyleme geçtiğinde onun ortak iyiliği amaçladığını söyleyebiliriz zira ancak bu şekilde istenen şeyin aynı şekilde istendiğinden bahsedebiliriz.[62] Aristoteles düşüncesinde ortak iyilik teorik bir husus olmadığı gibi bir grubun faydasına da işaret etmez. Ortak iyi, eyleme dayanır ve bir grubun değil *polis*in tamamının yararını gözetir. Aristoteles okumalarında çoğunlukla kişisel dostluğa mâl edilen "dostun bir başka ben"[63] oluşu esasında kişisel bir bağın niteliğiyle değil *polis*in ortak iyiliğini amaçlamakla ilgilidir. "Başkasının iyiliğini istediğimiz ölçüde kendimiz için de iyi olanı istemiş

[56] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211a6.
[57] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1210a6.
[58] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155- 1157b; *Aristoteles, Magna Moralia*, 1209b11.
[59] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1208b2.
[60] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211b17; Dostluk ile erdem arasındaki ilişki için bk. Yücel Kayıran, "Arkadaşlık Fenomeni", *Cogito* 67/68 (2011/2012), 247-252.
[61] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1185a.
[62] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1212a14.
[63] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1213a7.

oluruz"[64] ifadesindeki "başka" sadece benzer ve eşit olduklarımızı değil, benzer ve eşit olmadıklarımızı da kapsar.

Bu noktada düşünce erdemleri ve karakter erdemleri ayrımı yapan Aristoteles'e göre düşünce erdemleri ya doğal olarak sahip olunan ya da eğitimle edinilebilecek erdemlerken karakter erdemleri insanın gelişime açık ve ancak bir başkasıyla ilişkisiyle dönüştürebileceği yetileridir. Karakter erdemlerinin gelişime açık doğası insanların bir arada yaşamalarına sağlar. Başka deyişle karakter (*êthos*) erdemleri doğuştan gelmeyip alışkanlıklara (*ethos*) dayandıkları için değişip dönüşmemiz mümkün olur.[65] Aristoteles'e göre karakter erdemleri doğal olarak ya da doğaya karşı elde edilmezler. İnsan olmamız nedeniyle bizde bulunan erdemleri alışkanlıklarla geliştiririz. Bu da ancak diğer sanatlarda olduğu gibi eylemde bulunarak gerçekleşir.[66] Önemli olan eylemlerin bilerek yapılması yani bir tercihe dayanmasıdır. Ancak Aristoteles'e göre tercih ve bilme burada teorik değil pratiktir. Birinin adil ve ölçülü olduğunun söylenebilmesi için onun eyliyor olması gerekir. Çünkü adalet ve ölçülülük kişiye ancak eylemi üzerinden atfedilebilir. Mutluluk da ancak bu eylemleri gerçekleştirmek ve ona muhatap olmakla gerçekleşir. Ruhun iyileşmesi ve gelişmesi için hekimlik kadar felsefe de kâr etmez.[67] Politikaya duyulan ihtiyaç da bu nedenledir.

Aristoteles düşüncesinde politika, birçok farklı insanın bir arada yaşadığı *polis*i düzenleyen bilimdir. Dostluk ise *polis*te yaşayanların hem kendileri hem de diğerleri ile ilişkilerinde iyiye yakınlık duymalarını sağlayan ve ona uygun eylemelerini sağlayan ilişkidir.[68] Aristoteles'e göre insan sadece politik değil aynı zamanda da evcil bir varlık olduğu için hane ile *polis* arasındaki bağı kuracak olan ilke önemlidir ve bu da dostluktur. Aristoteles'in ifadesiyle; "Dostluğun, politikanın, adaletin başlangıcı, kaynağı öncelikle evde"dir.[69] Çünkü dostluk hem hanenin içini hem *polis*i hem de *polis*tekiler ile yabancılar arasındaki ilişkiyi düzenleyecek olan ilkedir. Bu nedenle Aristoteles'e göre politik dostluk, insanlar arasındaki özel ve bireysel bir ilişki türü değil, *polis*in temel amacı olan adaletin bileşenidir. "Dostla nasıl bir ilişki kurmak gerekir"i araştırmak aynı zamanda "adalet nedir"i araştırmaktır; çünkü adalet gibi dostluk da ortaklığı sağlar.

*Polis*teki ortaklıklar şeklinde düşündüğümüzde efendi ile köle, baba ile oğul, kocayla karı, yurttaş ile yurttaş ve yurttaş ile yabancı arasında dostluk ilişkisi vardır.[70] Bunlar arasından dostluktan ve adaletten en çok söz edebileceğimiz ilişki, karşılıklılığın en çok görüldüğü yerdir. Aristoteles'e göre birinin veren ve etkide bulunan, diğerinin ise çoğunlukla alan ve etkilenen olduğu ilişki daha az adilken, iki tarafın da veren ve etkide bulunan olduğu ilişkiler daha fazla adildir. Hane reisi ev içinde efendi olarak kölesine, baba olarak oğluna ve koca olarak karısına daha çok şey verebildiği için daha çok dostluk gösterebilirken kölesi, oğlu ve karısı efendiye/babaya/kocaya onun verebildiğinden daha az karşılık verebilir.[71] Bu nedenle Aristoteles düşüncesinde adalet olanaklar ve sahiplikler açısından daha çok verici olan hane reisleri tarafından gerçekleşir. Olanaklar ve sahiplikler açısından zengin kesim olan özgür yurttaşların tüm olanaklarını adil ve mutlu bir

[64] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1213a7.
[65] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1185b1.
[66] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103.
[67] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b.
[68] Bk. Seray Kumlu, *Siyasal Bir Kategori Olarak Dostluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).
[69] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1242a20.
[70] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211a6.
[71] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211a6.

polis'in hizmetine sunması gerekecektir. *Polis*, bu hizmeti sunacak özgür yurttaşların kuracağı ideal birlik, *politea* ise onun bilimi ve sanatı olacaktır.

Aristoteles politik felsefesinde iyi yönetim biçimleri ile hane ilişkileri arasında kurduğu analoji bu açıdan ilgiye ihtiyaç duymaktadır. *Nikomakhos'a Etik*'te hane ilişkileri baba ile oğul, karı ile koca, efendi ile köle şeklindeki ikilikler olarak kategorize edilir ve bunların her biri bir dostluk ilişkisi olarak tanımlanır. Hane ilişkileriyle analoji kurularak işaret edilen iyi yönetim biçimleri ise krallık, aristokrasi ve *politea*dır. Krallık baba-oğul ilişkisinin, aristokrasi koca-karı ilişkisinin dengi iken *politea*nın denginin de efendi-köle ilişkisi olması beklenir. Ancak analitik olarak oluşan bu beklentinin aksine *politea*, efendi-köle ilişkisinden değil hane ilişkilerinde listelenen çiftler arasında bu pasajda bahsi geçmeyen "kardeşlik" ile özdeşleştirilir.[72] Yönetim biçimlerinde bir hanedanlık tahayyülü sunma amacında olmayan Aristoteles'e göre bu ilişkinin hane dışındaki en yakını benzer olmayıp eşit olanaklara sahip başkalarıdır. Dolayısıyla hanede kardeşler arasındaki ilişki ile özdeşleştirilen *politea*nın içeriğini hane dışında *polis*te eş olanaklara sahip ve birbirleriyle geliştirdikleri arkadaşlık ilişkilerini ileri bir aşamaya taşıyıp ötekileri de kapsayan özgür yurttaşlar doldurur. Arkadaşlar eşit olanaklara sahip ve birlikte çokça zaman geçiren kişiler olmalarına rağmen *polis* sadece eşit olanaklara sahip kişilerden oluşmadığı için diğerleriyle de ilişkilenmek gerekecektir. Özgür yurttaşlar bunun farkında olan ve bu erdeme sahip kişilerdir. Özgür yurttaşlar aracılığıyla oluşacak *politea* ile benzerlik ve eşitlik erdemlerdeki ortaklık üzerinden sentezlenir çünkü *polis*, çokluğun birliğidir. Böylece Aristoteles, birliği hem kökene hem de amaca atfetmiş olur. Özgür yurttaşlar erdeme uygun davrandıklarında benzer ve eşit olmadıkları başkaları ile ilişkilerin dostluk üzerinden kurulması gerektiğini bilen ve bunu amaçlayan kişilerdir. Benzer ve eşit olmayanlarla kurulacak ilişkinin de dostluk üzerinden kurulması gerekir aksi hâlde diğerleri insan değil mal ya da mülk olarak görülecektir. Bu gibi yönetimler ise çözülmeye ve çökmeye mahkumdur. Aristoteles'in tiranlığa mesafesi de onu en kötü yönetim biçimi olarak imlemesi de buradan kaynaklanır.[73]

Sonuç

Dostluk, arkadaşlık ve kardeşlik kavramlarının benzerliklerinden ziyade farklılıklarını açığa çıkarmayı amaçlayan çalışmamızı salt literal bir analizle sonuçlandırmak ona duyulacak ihtiyacı ortadan kaldırmayacaktır. Ancak Aristotelesçi bir tutumla eylemin kendisinden ziyade bir başka şeyi amaçlaması durumunda iyi olacağını düşündüğümüzde, söz konusu kavramlar arasındaki ilgi ve ayrımın günümüzde de etik ve politik bir değer yaratıp yaratamayacağını açmak daha iyi olacaktır. Bu açıdan MacIntyre'nin 1966 yılında yayınladığı Aristotelesçi etiğin politikaya katkısını araştıran çalışması hâlâ güncelliğini korumakta olduğu için bu konuda ileri sürülecek yeni bir tezde değinilmeyi gerektirmektedir.

MacIntyre'in dikkat çektiği üzere Aristoteles'in dostluk ve yönetim biçimleri arasında kurduğu ilişkiyi, modern liberal toplumda konumlandırmak düşünüldüğü kadar kolay değildir. Dostluk kişisel ilişkilere, yönetim ise idari mekanizmalara hapsedildiği için dostluk ile yönetim arasında bir tercih yapmanın gereklilik olduğu kanaati yerleşmiştir. MacIntyre'ye göre E. M. Forster'ın dostuna ihanet etmek ile ülkesine ihanet etmek arasında tercih yapması gerektiğinde ülkesine ihanet etmeye cesaret gösterebilmesini ümit etmesi, Aristoteles'in anlayabileceği bir husus değildir. Çünkü Aristoteles'e göre "Bu tür karşıtlık kuran bir insanın ne ülkesi ne de *polis*i olabilir, o hiçbir yerin yurttaşı olmayan, her nerede olursa olsun, her zaman, bir içsel sürgün hayatı

[72] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1160.
[73] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1160.

yaşamaya mahkûm birisi" olacaktır.[74] Erdem ile politikanın bütünlüğü ortadan kalktığı için "Aristotelesçi çerçeveden bakıldığında modern siyasi toplum, yalnızca savunmaları için birbirine sokulmuş bir hiçbir yerin yurttaşı olmayanların toplamı olarak görülebilir."[75] Bu nedenle MacIntryre açısından Aristotelesçi düşüncenin önümüze bıraktığı soru şudur: Şehir devletlerinin izine rastlanmayan bir çağda Aristoteles'in ileri sürdüğü tahayyül ahlaksal bir seçenek olarak nasıl formüle edilebilir?[76] MacIntyre kendi yaklaşımının daha çok çelişkilere odaklandığını belirtir ve Aristoteles'in metafiziksel biyolojisine dayanan insan doğasından ziyade Sophokles'in çelişkilerle dolu insan doğasını son kertede daha gerçekçi bulur.[77] MacIntyre'nin yaklaşımının birçok imkan barındırdığını düşünmekle birlikte Aristoteles'in kendisinden önce özdeş kabul edilen dostluk, arkadaşlık, kardeşlik arasındaki farkları belirgin kılma çabasına yeterince ilgi gösterilmediğini düşünüyoruz. Aristoteles söz konusu kavramlar arasındaki benzerliklere olduğu kadar farklara da işaret etmiş ve haneden politik alana geçişin aşamaları olarak kurgulamıştır. Sophokles'in kahramanlarının (başta Antigone ve Kreon olmak üzere) trajikliği tam da bu ilişkinin birliğinin ayrışmaya başladığı doğal-özel-kamusal alan ayrımının dayattığı zorluklarla ilgilidir. Günümüzde söz konusu ayrımın yapılmaması kadar kolayca yapılması da eş derecede sorun teşkil etmektedir. Sorumuzun ve problemin güncelliği de buradan ileri gelmektedir.

Geçmişte olduğu kadar günümüzde de doğal-özel-kamusal (biyolojik-etik-politik) zeminlere bölüştürülen kardeşlik-arkadaşlık-dostluk ilişkisini yeniden düşünmek yeni imkanlar barındırmaktadır. Çağımızda birbirlerinden kategorik olarak ayrılan biyolojik, etik ve politik düzlemleri yeniden birleştirmeye çabalayan politikalar ve politik tahayyüller kardeşlik, arkadaşlık ve dostluğu sentezlemeye çalışmaktadır. Başkasını söylemsel açıdan dostumuz, arkadaşımız veya kardeşimiz olarak görmek aradaki kategorik farkı kapatmaya yetememekte ve etik-politik birlik tahayyülü oluşturamamaktadır. Bunun bir sebebinin söz konusu kavramların ve ilişkilerin benzerliklerine odaklanılması ve farklılıklarının saptanmaması olduğunu düşünüyoruz. Farklılıklara yönelme durumunda ise saptanan farkların dışlanmasını düşünmek ilk girişim olmaktadır. Kardeşlikten arkadaşlığa, arkadaşlıktan dostluğa geçişte yadsıdığımız biyolojik ve otantik unsurlar kadar onların yerine eklediğimiz erdemler bizi hanemizden semtimize, okulumuza, işimize, şehrimize, ülkemize ve dünyaya açacaktır. Eklememeyi düşündüğümüz, tercih etmediğimiz ve eyleme dökmediğimiz her bir erdem bizi dışarıya kapalı hâle getirecektir. Dolayısıyla kardeşlikten arkadaşlığa, arkadaşlıktan dostluğa geçişi erdemlerle dönüştürmek yerine sadece etki alanımızı arttırmak olarak düşündüğümüz durumda açığa çıkan etik ve politik bir açıklık değil, asimilasyon olacaktır. Asimilasyon ise etik ve politik bir ilişkilenme türü değildir; aksine kardeşlerin ve arkadaşların mevcut sahipliklerini koruyarak etki alanlarını arttırmalarıdır. Nitekim şehirde sadece akrabalıkların, köy derneklerinin, derneklerin, vakıfların oluşturduğu ağlarla yaşamak şehirleşmeye, ortak bir kültür yaratmaya yetememektedir. İlişkilerin sadece kişiler ve çıkar gruplar arası ittifak, iş birliği ve duygudaşlık şeklinde ilerlemesi şehri politikasızlığa hapsetmektedir. Bize göre Aristoteles'in haneyi ve arkadaşlığı dostluğun ve *polis*in aşamaları olarak görmesindeki amaç bugünkü anlamıyla haneden çıkıp köye, şehre oradan da devlete ve dünyaya açılmaktır. Politikanın erdemlerle ve etikle koşullanmasının nedeni de insanlardaki dönüşümün bir dolayıma ihtiyaç duyması ve süreçle sağlanabilmesidir.

[74] Alasdair MacIntyre, *Erdemin Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 233-234.
[75] MacIntyre, *Erdemin Peşinde*, 234.
[76] MacIntyre, *Erdemin Peşinde*, 243.
[77] MacIntrre, *Erdemin Peşinde*, 242, 244.

Yeti ve eğitimle edinilen düşünce erdemleri ile alışkanlıklarla edinilen karakter erdemlerinin senteziyle mümkün olabilecek iyi yönetim için hane ve arkadaşlık ilişkileri (birlikler) doğal ve kültürel geçiş aşamalarıdır. Dostluk, bu aşamalarda ve en nihayetinde de *polis*te benzerler ile benzemeyenler, eşitler ile eşit olmayanlar arasındaki ilişkinin ve bu ilişkinin karşılıklı olmasını sağlayacak ve "iyi yaşam"ı mümkün kılacak yönelimin, niyetin ve bilincin kavramsal hâlidir.[78] Fakat dostluk, insanların yetileri, niyetleri ve bilinç düzeylerine bağlı olarak hane, grup, şehir ve devlet ölçeğinde etki alanını genişletebilir. Hem Aristoteles düşüncesinde hem de günümüzde bu aşamalar arasındaki geçişin yeti, tercih, bilinçle ilişkili olduğunu ayırt etmenin önem arz ettiğini düşünüyoruz. Günümüzde devletin aile dahil birçok konuda belirleyici olması nedeniyle hane ve grup ilişkilerinin artık kamusal alan açısından belirleyici olmadıkları düşünülebilir. Ancak olguya baktığımızda şehre, gruplara ve haneye gönderimde bulunan tasarıların ve önerilerin hâlâ rıza üretme gereği duyduğu açıktır. Çünkü hâlâ bir haneye ve aile ilişkilerine sahibiz. Hâlâ okul, dernek, vakıf, parti gibi gruplara aidiyet duyuyoruz ve şehir devleti konseptinde olmasa dahi belediye, eyalet veya valilikler aracılığıyla yönetime katılıyoruz. Fakat hane üyelerimize ve bağlı olduğumuz gruplara olduğu kadar bize benzemeyenlere, bizlerle eşit olanaklara sahip olmayanlara duymamız gereken yakınlığın yani dostluğun hem etik hem de politik olarak taşıdığı değer de hâlâ yadsınamayacak kadar önem taşımaktadır. Aristoteles'in dostluk kavramına ve bu kavramın kardeşlikle ve arkadaşlıkla ilişkisinin daha çok ilgiye ihtiyaç olduğunu düşünmemiz ve böyle bir izlek sunmamız da bu sebepledir.

[78] Aristoteles'in dostluk anlayışının yetilerle ilişkisi ve bir fiil olarak işlerliği konusunda yakın zamanda yapılmış detaylı çalışma için önerimiz; Erman Kar, "Platon Ve Aristoteles'te Philia: Dostluk Üzerine", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2024), 81-99.

Kaynakça

Agamben, Giorgio. "Dostluk". çev. Maya Mandalinci. *Cogito* 67/68 (2011-2012),165-173.

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Aristoteles. *Magna Moralia*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2012.

Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Derrida, Jacques. "The Politics of Friendship". *The Journal of Philosophy* 85/11 (1988), 632-644.

Derrida, Jacques. *The Politics of Friendship*. çev. George Collins. London: Verso, 2005.

Hutter, Horst. *Politics as Friendship*. Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1978.

Kar, Erman. "Platon Ve Aristoteles'te Philia: Dostluk Üzerine". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2024), 81-99.

Kayıran, Yücel. "Arkadaşlık Fenomeni", *Cogito* 67/68 (2011-2012), 247-252.

Keyinci, Ceyda. "Aristoteles'in Philia Kavrayışı ve Modern Felsefi Tartışmalar", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 34 (2017), 517-534.

Konstan, David. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Konstan, David. "Greek Friendship". *The American Journal of Philology* 117/1 (1996), 71-94.

Kumlu, Seray. *Siyasal Bir Kategori Olarak Dostluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Lynch, Sandra M. *Dostluk Üzerine*. çev. Fermâ Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: University of Notre Dame Press, 1981.

MacIntyre, Alasdair. *Erdemin Peşinde*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Pakaluk, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Poyraz, Hakan. "Bir Değer Olarak Arkadaşlık". *Cogito* 68/69 (2011/2012), 196-204.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Daday Kazası Camileri ve Mescidleri (XV-XVI. Yüzyıllar)

Mosques and Masjids of Daday District (XV-XVIth Centuries)

Veli İlker DAĞSEVER

Dr.
Serbest Araştırmacı
Independent Researcher
Kastamonu
ilkerdagsever@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4648-3680

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 26.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 09.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Dağsever, Veli İlker. "Daday Kazası Camileri ve Mescidleri (XV-XVI. Yüzyıllar)". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 168-196. https://doi.org/10.14395/hid.1627269

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Mosques and Masjids of Daday District (XV-XVIth Centuries)

Abstract

Daday district of Kastamonu province draws attention both in terms of the geographical area it covers and the social institutions and architectural monuments it harbours. This district, Çobanoğulları and Candaroğulları beyliks and even until the last years of the Ottoman state administration, the borders of today's Daday district, all of the Azdavay and Pınarbaşı districts of Kastamonu, a part of the Ağlı district of Kastamonu and the eastern parts of the Eflani district of today's Karabük province were covered. In addition, the western part of the neighbourhood known as Göl-Subaşı region, which today belongs to the central district of Kastamonu, was also located within the Daday district. Since the settlement of the Turks in this region, Daday became an important administrative and cultural centre and evolving into one of the prominent districts of Kastamonu Sanjak in the Ottoman period. In the same period, it also played a major role in local administration and law as one of the important qadi centres. However, it should be noted that the centre of Daday as a town was not yet formed in the early periods. After Daday came under Ottoman rule in 1461, it was organised as a district of Kastamonu Sanjak under the Anatolian Province. With the Ottoman administration, the waqfs in the region were documented in the 1490s, 1530, 1560 and 1582. The information contained in the tahrir books includes many details such as the names of the mosques and masjids in the villages of Daday district, the founders of the waqfs (if any), their annual revenues and officials. It is understood from these books that mosques and masjids in the region were not only places of worship, but also undertook religious, social and economic functions as centres of social life. Moreover, these structures were built starting from the period of Çobanoğulları (Seljuks), especially during the period of Candaroğulları and Ottoman sovereignty, and they were among the elements that shaped the historical and cultural texture of Daday.

This article analyses 5 mosques and 20 masjid waqfs in the villages of Daday district. No such buildings were identified in the district centre. Waqf records show that these religious institutions and waqf properties have continued their activities uninterruptedly under certain conditions since ancient times. Especially when the first evkaf tahrir records dating back to the 1490s are analysed, it is revealed that the changes in political power did not have a direct impact on the waqf system and did not affect the lifestyle of the foundation's subjects. In this context, religious officials such as imams and muezzins working in mosques and masjids, and the waqf reayas, who were in charge of the waqf properties belonging to these places of worship, continued their duties or savings, which were passed down from generation to generation, in the Ottoman period as they had done during the Candaroğulları period. Even Sultan Mehmed the Conqueror and Sultan Bâyezid II granted nişân-ı şerif (monogram of the sultan) and berat (certificate for the bestowal of appointments) to the waqf employees. This continuity reveals the critical role of the waqf system in ensuring social and economic stability.

On the other hand, the waqf records of the period show that mosques and masjids were supported with various properties in order to provide the financial resources required for their construction and for the successful continuation of their functions in the following years. In this regard, benefactors endowed existing buildings with movable and immovable assets such as money, baths, shops, farms, lands, mills, gardens and hamlets. Revenues from the endowments were allocated to the maintenance, repair and general expenses of mosques and masjids, thus contributing to the long-term functioning of these institutions. The salaries of foundation officials were also funded through the waqfs. Finally, there are some limited studies on the mosques and masjids in Daday, either only mentioning their names or analysing a small number of mosques and masjids. In this study, all of the mosques and masjids identified in the Daday district in the period evaluated with the help of the records in the evkaf tahrir books of the 15th and 16th centuries of Kastamonu Sanjak are discussed together with their waqfs. The aim of the study is to offer new insights on the socio-cultural history of Daday through the mosques and masjids in the region. In the study, the document analysis method based on examining the Ottoman archive records on the subject was used.

Keywords: Islamic History, Ottoman, Kastamonu, Daday, Waqf, Mosque, Masjid, Income.

Daday Kazası Camileri ve Mescidleri (XV-XVI. Yüzyıllar)

Öz

Kastamonu iline bağlı Daday ilçesi gerek kapsadığı coğrafi sahanın genişliği gerekse de üzerinde barındırdığı sosyal müesseseler ve mimari eserler bakımından dikkat çekmektedir. Bu kaza, Çobanoğulları ve Candaroğulları beylikleri dönemlerinde, hatta Osmanlı idaresinin son senelerine kadar, bugünkü Daday ilçe sınırları başta olmak üzere Kastamonu'ya bağlı Azdavay ve Pınarbaşı ilçelerinin tamamını, yine Kastamonu'ya bağlı Ağlı ilçesinin bir kısmını ve bugün Karabük iline bağlı Eflani ilçesinin doğu taraflarını kapsamaktaydı. Ayrıca bugün Kastamonu merkez kazasına bağlı olan ve halk arasında Göl-Subaşı yöresi olarak anılan bölgenin de batı kısmı Daday kazası dâhilinde yer alıyordu. Daday, Türklerin bu bölgeye yerleşmesinden itibaren hem idârî hem de kültürel açıdan önemli bir merkez olmuş, Osmanlı dönemiyle birlikte Kastamonu Sancağı'nın öne çıkan kazalarından biri haline gelmiştir. Bu süreçte önemli kadılık merkezlerinden biri olarak yerel yönetim ve hukuk açısından da büyük bir rol

oynamıştır. Ancak Daday'ın erken dönemlerde bir kasaba olarak merkezinin henüz teşekkül etmediği anlaşılmaktadır. Daday, 1461 yılında Osmanlı idaresine geçtikten sonra Anadolu Eyaleti'ne bağlı Kastamonu Sancağı'nın bir kazası olarak teşkilatlandırılmıştır. Osmanlı yönetimiyle birlikte bölgedeki vakıflar 1490'lı yıllarda, 1530, 1560 ve 1582 yıllarında tahrir edilerek belgelenmiştir. Tahrir defterlerinde yer alan bilgiler, Daday kazası köylerindeki cami ve mescidlerin isimleri, varsa vakıf kurucuları, yıllık gelirleri ve görevlileri gibi birçok ayrıntıyı içermektedir. Bu defterlerden anlaşıldığına göre bölgedeki camiler ve mescidler sadece ibadet yerleri olmanın ötesinde toplumsal hayatın merkezleri olarak dinî, sosyal ve ekonomik işlevler de üstlenmişlerdir. Yine bu yapılar Çobanoğulları (Selçuklular) devrinden başlamak üzere özellikle Candaroğulları ve Osmanlı egemenliği ile devam eden süreçte inşa edilerek, Daday'ın tarihî ve kültürel dokusunu şekillendiren unsurlar arasında yer almışlardır.

Bu makalede, Daday kazasına bağlı köylerde tespit edilen 5 cami ve 20 mescid vakfı incelenmiştir. Kaza merkezinde ise böylesi yapılara rastlanmamıştır. Vakıf kayıtları, bu dinî müesseselerin ve vakıf mülklerinin eski dönemlerden itibaren belirli şartlar dâhilinde faaliyetlerini kesintisiz olarak sürdürdüklerini göstermektedir. Özellikle 1490'lı yıllara ait olan ilk evkaf tahrir kayıtları incelendiğinde siyasal iktidar değişikliklerinin vakıf sistemi üzerinde doğrudan bir etkisinin olmadığı ve bu sisteme bağlı vakıf reayasının yaşam biçimini etkilemediği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, cami ve mescidlerde görev yapan imam ve müezzin gibi din görevlileri ile bu ibadet mekânlarına ait vakıf akarlarını tasarruf eden vakıf reayası, Candaroğulları döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de nesilden nesile aktarılan görevlerini veya tasarruflarını aynen devam ettirmişlerdir. Hatta Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bâyezid'in vakıf çalışanlarına nişân-ı şerif ve berat tevcihinde bulundukları çoğu belgede karşımıza çıkmaktadır. Bu süreklilik, vakıf sisteminin toplumsal ve ekonomik istikrarın sağlanmasındaki kritik rolünü ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan, döneme ait vakıf kayıtlarında cami ve mescidlerin gerek inşası gerekse daha sonraki yıllarda işlevlerini başarılı bir şekilde devam ettirebilmeleri için gerekli olan malî kaynağı karşılamak üzere muhtelif mallarla desteklendikleri görülmektedir. Bu doğrultuda, hayırseverler eliyle para, hamam, dükkânlar, çiftlikler, zeminler, değirmenler, bahçeler ve mezraa gibi menkul ve gayrimenkul değerler mevcut yapılara vakfedilmiştir. Vakıflardan elde edilen gelirler cami ve mescidlerin bakım, onarım ve genel giderlerinin karşılanmasına ayrılarak bu kurumların uzun vadeli fonksiyonlarına katkı sağlamıştır. Yine vakıf görevlilerinin maaşları da vakıflar vasıtasıyla karşılanmıştır. Son olarak Daday'daki cami ve mescidler hakkında ya sadece isimlerinin zikredildiği ya da az sayıda cami ve mescid incelemesine dayanan bazı münferit çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmada, Kastamonu Sancağı'nın XV-XVI. yüzyıllara ait evkaf tahrir defterlerindeki kayıtlar yardımı ile değerlendirilen dönemde, Daday kazasında tespit edilen cami ve mescidlerin tümü vakıfları ile birlikte ele alınmıştır. Araştırmanın amacı, bölgedeki cami ve mescidler üzerinden Daday'ın sosyo-kültürel tarihine dair yeni bilgiler sunmaktır. Çalışmada, konuyla ilgili Osmanlı arşiv kayıtlarını incelemeye dayalı doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Osmanlı, Kastamonu, Daday, Vakıf, Cami, Mescid, Gelir.

Giriş

Toplumsal yardımlaşma ve dayanışma modelinin tezahürü olan vakıf kurumu, VIII. yüzyıldan itibaren İslâm memleketlerinin, başta Selçuklular ve Osmanlılar olmak üzere Türk dünyasının sosyal ve ekonomik hayatında çok önemli rol oynamış dinî, hukukî ve sosyal bir müessesedir. Vakıf, bir şahsın sahip olduğu menkul veya gayrimenkul mallardan bir kısmını veya tamamını dinî, hayrî ve içtimaî bir gaye ile ebedî olarak tahsis etmesi anlamına gelmektedir.[1] Vakıf kurumunun çeşitli şekillerde İslâmiyet öncesi uygarlıklarda da bulunduğu bilinmektedir.[2] Ancak İslâmiyetin ortaya çıkışı ile birlikte Müslüman olan toplumlarda, özellikle de Türklerde gelişerek yepyeni bir boyut kazanmıştır.

Türk vakıf müessesesi her ne kadar en güzel çağını Osmanlı Devleti ile yaşamış olsa da aslında bu zemini hazırlayanlar Anadolu Selçukluları'dır. Selçuklu Türklerinin önem verdiği iki kurumdan biri vakıf diğeri ahîliktir. Bu dönem diğer İslâm devletleri ile kıyaslandığında amaç bakımından çok çeşitli vakıf kurulduğu görülmektedir.[3] Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra onların mirasını devam ettiren Anadolu Beylikleri devrinde de kurulan vakıf sayısı bir hayli

[1] Bahaeddin Yediyıldız, "Türk Kültür Sistemi İçinde Vakfın Yeri", *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 404.
[2] İsmet Kayaoğlu, "Vakfın Menşei Hakkındaki Görüşler", *Vakıflar Dergisi* 11 (1978), 49-55; Neşet Çağatay, "Vakıf ve Tarihi Gelişimi", *Vakıflar Haftası Dergisi* 1 (1984), 18-20.
[3] İsmet Kayaoğlu, "Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış", *Vakıflar Haftası Dergisi* 2 (1985), 22.

fazladır.[4] Özellikle hükümdarlar başta olmak üzere valide sultanlar, vezirler, devlet adamları ve varlıklı kişiler vakıf kurarak bu müesseseyi desteklemişlerdir. Bu sayede büyük veya küçük her türlü yerleşim alanında cami, mescid, zaviye, aşevi, hastane, medrese, mektep, han, hamam, köprü ve çeşme gibi vakıf eseri ortaya çıkmıştır.

Her şeyden önce bütün İslâm dünyasında dinî, içtimaî, hatta siyasî merkezler durumunda olan sayısız cami ve mescid vakıf halinde yapılmış, donatılmış ve bütün görevlilerine maaş tahsis edilmiştir.[5] Cami, Müslümanların ibadet etmek için bir araya geldikleri binaya ve Osmanlı idaresine geçen şehirlerde ilk inşa edilen yapıya verilen isimdir. Cami ismi ilk başlarda yalnızca Cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılmışken daha sonraları Cuma namazı kılınan ve minberi olan mescidler için de kullanılmıştır.[6] Camilerde bir minber bulunur ve Cuma namazı kılınırdı. Osmanlı'da Cuma namazının kılınması merkezî idarenin iznine tâbidir. Bu sebeple de nüfusun zamanla artması sonucunda mescidler camiye tahvil ediliyordu. Bu çalışmayla bağlantılı olarak Akçay köyündeki mescid için 1560 tarihli evkaf tahririnde yer alan "karye-i mezkûrda olan mescid ki hâliyen emr-i pâdişâhiyle câmi' olmuşdur" ifadesi bunu göstermektedir. Yine aynı tahrirde Çiğlene köyünde bulunan Büyük Mescid için de "el'ân mescid-i mezkûr emr-i pâdişâhiyle Cum'a olmuşdur" ifadesinden mescidin camiye çevrilip Cuma namazı kılınma izni verildiği anlaşılmaktadır.[7]

Mescid ise secde edilen, namaz kılınan yer anlamına gelir. Bu yapılar mahalle aralarında, yol güzergâhlarında, iş hanlarında ve kervansaraylarda mevcut olan, halkın vakit namazlarını eda etmesine imkân tanıyan mekânlardır. Buraların cemaati Cuma ve Bayram namazlarını camide cemaatle kılar. Mescidlerin minberi, kürsüsü, Cuma ve Bayram namazlarının kılınmasına dair beratı yoktur.[8]

Cami ve mescidler şehir merkezlerinin yanı sıra ilk fetih yıllarından itibaren Anadolu'da pek çok köy ve kasabada da inşa edilerek hizmete açılmıştır. Türklerin iskân yerlerinden biri olan Daday da bu gelişmeden nasibini almış ve bölgede Çobanoğulları, Candaroğulları ve Osmanlı Devleti zamanında cami ve mescidler tesis edilerek bu yapılara muhtelif vakıflar bağlanmıştır. Cami/mescidlere yönelik bu vakıfları tahrir defterlerinden tespit etmek mümkün olmaktadır.

Osmanlı Devleti topraklarına kattığı beldelerde tahrir yapılmasına ayrı bir önem göstermiştir. En temel tanımıyla tahrir, Osmanlı maliye teşkilâtında sancak ve kazalara yüklenen vergiler ile bu vergileri verenlerin tespit edilmesi anlamına gelen sayımları ifade eder. Yani tahrirler, Osmanlı egemenliğine giren yerlerde hukukî ve idarî düzenlemeleri hayata geçirmek ve Tımar Sistemi'ni tatbik için gelir birimlerini tespit amacıyla yapılırdı. Buna ilaveten bu sayımların kaydedildiği defterler olarak da tarif edilebilir.[9] Tahriri yapılan bölgedeki vakıflar ise bu defterlerin son kısmına ya da müstakil bir evkaf defteri oluşturularak kaydedilirdi.[10]

[4] Hasan Yüksel, "Anadolu Beyliklerinde Vakıflar", *Vakıflar Dergisi* 30 (2007), 37.
[5] Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/480.
[6] Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Cami: Dinî ve Sosyo-Kültürel Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/46.
[7] Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu-Tahrir Defteri (TT, d.)*, No. 456, 151,154.
[8] Bahattin Turgut, "Urfa Vakıfları", *Şanlıurfa Vakıf Medeniyeti*, haz. Mehmet Kurtoğlu (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2021), 95.
[9] Mehmet Öz, "Tahrir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/425. Tahrirlerin nasıl yapıldığına dair ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri I-II", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 2/1 (1940-1941), 20-59; Mehdi İlhan, "Tahrir Faaliyeti ve Bu Faaliyet Esnasında Karşılaşılan Güçlükler", *Ata Dergisi* 7 (1997), 85-103; Huricihan İslâmoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 101-138.
[10] Kayhan Orbay, "Edirne II. Bâyezid Vakfı'nın Mali Tarihi (1597-1640)", *Gramer* 1/2 (2012), 113-141.

Candaroğulları Beyliği'nin yerini almış olan Osmanlı idaresindeki Kastamonu Sancağı'nda ilk tahririn 1460'lı yıllarda yapıldığı anlaşılmasına rağmen bu defter günümüzde mevcut değildir. Sancağın en eski tarihli tahrir defteri Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivinde 23M numarada kayıtlı 1487 tarihli mufassal tahrir defteridir. Bu defterin sonuçlarını yansıttığı düşünülen İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında bulunan 75 numaralı mufassal evkaf defteri bu çalışmanın temel kaynakları arasındadır. Defterin muhtelif yerlerinde vakıfları tasarruf eden şahısların yetki belgeleri için en son Fatih Sultan Mehmed Han'dan alınan nişânlardan bahsedilmektedir. O halde bu defter, 1487 tahriri sonuçlarına göre hazırlanmış olmalıdır. Bu defter, Kastamonu Sancağı'na ait eldeki en eski tarihli evkaf tahrir defteridir.[11] Çalışmanın bir diğer kaynağı Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivinde 438 numarada bulunan icmal defteridir. Bu defter, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı uzmanları tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiş[12] ve 937/1530 tarihli olarak değerlendirilmiştir.[13] Defterin 591-696. sayfaları arası Kastamonu Sancağı'na aittir. Defterde has, zeamet ve tımar kayıtları ile birlikte vakıf kayıtlarını da içeren özet bilgiler yer almaktadır.

Yine kaynaklar arasında Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivinde 456 numarada kayıtlı mufassal evkaf tahrir defteri bulunmaktadır. Defter, Kastamonu Sancağı'nda yapılan 1560 tahririnin sonuçlarını içermektedir. Çalışmanın diğer kaynağı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivinde Kuyûd-ı Kadime 554 ve 555 numaradaki 1582 tarihli mufassal evkaf tahrir defteridir. Birbirini tamamlar nitelikte 2 ciltten oluşan bu defter, Kastamonu Sancağı'nda 1582 yılında yapılan tahririn neticelerini ihtiva etmektedir. Ayrıca defterde sonraki tarihlere ait not ve belge sûretleri de mevcuttur. Bu belgelerin incelenmesiyle sonraki dönemlere ait vakıf sorunları ve değişiklikleri takip edilebilmektedir. Söz konusu defter, 1560 tarihli mufassal evkaf defteri ile aynı özellikleri taşımaktadır.

Kastamonu, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Anadolu Eyaleti'ne bağlı sancaklardan biri olmuş ve 1487 tarihinde mufassal bir tahrir defteri tutulmuştur. Bu deftere göre idarî teşkilatlanmada Kastamonu Sancağı'na bağlı bir nahiye olarak ifade edilen Daday; Eflani, Azdavay ve Ayakını (Ayahna) ile birlikte anılmıştır. Aynı tarihte Daday, Eflani, Azdavay ve Ayakını için 2758 hane, 937 mücerred, 179 şerik ve 34 hizmetkârân-ı Küre nüfusu verilmiş ve altına "Nâhiye-i mezkûre reâyâsı Küre'ye hizmet etdükleri sebebden avârız-ı dîvânîden muâfdır bâ-hükm-i pâdişâhî" notu düşülmüştür.[14] 1487 tahririnden bir müddet sonra tutulduğu düşünülen II. Bâyezid dönemi evkaf tahririnde Daday, Eflani, Azdavay ve Ayakını adlî teşkilâtlanmada bir kadılık olarak belirlenmiştir.[15] 1530 tarihli icmal defterinde Daday kazasında 1 kasaba, 5 zaviye, 202 köy, 2 cemaat, 52 evkaf, 1 bazargâh ve 4850 nefer kayıtlıdır. Yine ayrıca 3186 avarızhâne ve 928 mücerredden toplam 4114 nefer kaydına rastlanmaktadır. Bunun yanında köy, mezra, cemaat ve vakıfların toplamı 359'dur.[16] 1582 tarihli mufassal ve evkaf tahrirlerinde ise Daday; Eflani, Azdavay, Sorgun ve Çiğlene olarak bir nahiyeye bölünmüştür.[17] Kayıtlarda görüldüğü

[11] Söz konusu defterin II. Bâyezid döneminde XV. yüzyılın sonlarında, 1490'lı yıllarda tutulduğu düşünülmektedir. Çalışma boyunca II. Bâyezid dönemi evkaf defteri olarak zikredilecektir; bk. Cevdet Yakupoğlu, *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi, Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu, XIII-XV. Yüzyıllar* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2009), 11-12.
[12] *438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530) II*, haz. Ahmet Özkılıç, Ali Coşkun vd. (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1994).
[13] Defterin hangi tarihte hazırlandığına dair kesin bir bilgi olmamakla birlikte 1521 tahririnin sonuçlarını içerdiği ve 1530 yılında tanzim edildiği düşünülmektedir.
[14] Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu-Tahrir Defteri (TT, d.)*, No. 23M, 2.
[15] İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (İBK), *Muallim Cevdet Yazmaları (MCO),* No. 75, 11b.
[16] BOA, *TT, d.,* No. 438, 663.
[17] Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKGMA), *Tapu-Tahrir Defteri (TT, d.),* No. 143, 1a; No. 554, 1a.

üzere Daday, nahiye ve kaza olarak geçmektedir. Tahrir defterleri umumiyetle Tımar Sistemi'ne göre tutuldukları için idarî teşkilâtlanmada nahiye, adlî teşkilâtlanmada ise kaza geçerlidir. Tahrirlerde zikredilen nahiyeler aynı zamanda birer kaza merkezi ve kadılıktır.[18]

Bu çalışmada, kaynak olarak tahrir defterleri kullanılmıştır. Ayrıca tahrirleri destekleyecek olan vakfiyeler ve Osmanlı son dönemine ait birkaç vesikadan daha istifade edilmiştir. Bu sûretle XV-XVI. yüzyıllarda Daday'da bulunan cami ve mescidlerin genel durumu, görevli personeli, gelir kaynakları, bu gelir kaynaklarını tasarruf edenler, mevcutsa vâkıfları ve şartları ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Çalışma, tahrir defterlerinden elde edilen veriler çerçevesinde iki bölümde ele alınmıştır. Birinci bölümde camiler, ikinci bölümde ise mescidler incelenmiştir.

1. Camiler ve Vakıfları

1.1. Akçay Köyü Camii Vakfı

Günümüzde Başakçay adıyla Azdavay'a bağlı olan Akçay köyü, aynı zamanda birçok köyü de barındıran geniş bir muhitin genel adıdır. Akçay köyünde bulunan bu caminin inşa tarihi muhtemelen XV. yüzyıl veya öncesine dayanmaktadır. Cami vakıfları 1530 tarihli icmal tahririnde icmalen verilmiştir. Buna göre caminin 30 kıta bahçe ve senede 400 akçe geliri olan 20 bâb dükkân vakfı vardır. Bunun yanında vakfa, tümü berat sahibi olan 12 de neferan (görevli) kayıtlıdır.[19] 1560 ve 1582 tarihli evkaf tahrirleri ise mufassal oldukları için vakfın gelir kaynakları hakkında daha teferruatlı bilgi sunmaktadır. İlk olarak, 1560 tahririne göre köyde bulunan mescid bu tarihten önce camiye çevrilmiştir. Yine 1560 ve 1582 tahrirlerine göre 45 bahçe, 1 kıta yer, 2 değirmen ve 20 bâb dükkân (Bk. Tablo 1) caminin gelir kaynakları arasında yer almaktadır. Her iki tahrirde bahçelerden elde edilen toplam gelir 7500 akçedir. Bu gelir vâkıfların şartları gereği hatip, müezzin, muarrif, ferraş, cüzhan, kayyum ve meremmetçiye halleri nispetinde taksim edilmektedir. Caminin yıllık toplam geliri ise dükkânlar (400 akçe) ve bahçelerden sağlanan 7900 akçedir.

Ayrıca kayıtlarda *İnce Sultan Mezarı* ismi de geçmekte olup bu mezar muhtemelen camiye yakın bir mevkiide bulunuyordu. 1560 ve 1582'de cami ve mezarda görevli şu personellerin isimleri zikredilmektedir: Cami müezzini Nurullah veled-i Abdi, Cüzhan İbrahim veled-i Abdi Fakih, Cüzhan Nasrullah Fakih veled-i İbrahim, Cüzhan Pirî Fakih veled-i Ramazan, Cüzhan Minnetşa Fakih veled-i Hacı, Cüzhan Süleyman Fakih veled-i Hacı, Cüzhan Müstecab Fakih veled-i Hacı, Meremmetçi Yusuf veled-i Veli, Meremmetçi Ma'ruf veled-i İsmail, Meremmetçi İsmail veled-i Yakup, Ferraş Hasan veled-i Osman ve Ferraş Ömer veled-i Ahmed.

[18] Ahmet Kankal, *Türkmen'in Kaidesi Kastamonu (XV-XVIII. Yüzyıllar Arası Şehir Hayatı)* (Ankara: Zafer Matbaası, 2004), 38.
[19] BOA, *TT, d.,* No. 438, 662.

Tablo 1. Akçay Köyü Camii Vakfı'na Kayıtlı Bulunan Emlak

1560 ve 1582	
Vakıflar	**Vakfın Bulunduğu Köy/Mevkii**
2, 3 ve 5 adet olmak üzere toplam 10 bahçe	Ellibaş Deresi'nde ve Harman yanında
5 bahçe, 1 değirmen	[illegible]
6 bahçe, 1 değirmen	Viranyaka
3 bahçe, 1 kıta yer	Viranyaka
2 bahçe	Viranyaka
1 armut, 1 erik ve 1 elma bahçesi	Viranyaka
3 bahçe	Akçay
6 bahçe	Çat
3 bahçe	Giren
4 bahçe	Tuğraklar
Senede 400 akçe geliri olan 20 bâb dükkân	/

Tabloda yer alan vakıf mülkler camiye mahsus yeni vakıflar olup bunlardan bir kısmının 1530 tarihinden önce bir kısmının ise bu tarihten sonra cami vakfına dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte vakfa kayıtlı 12 kişilik görevli sayısında ise XVI. yüzyıl boyunca herhangi bir değişiklik görülmemektedir.[20]

1.2. Hatip Köyü Camii Vakfı

Köy, bugün Azdavay'a tâbi Kırmacı köyünün bir mahallesi olarak varlığını sürdürmektedir. Tahrirlerde Hatip köyünde bulunan bu cami hakkında inşa tarihi ve yaptıranı ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak inşa dönemi olarak XV. yüzyıl veya öncesine ait bir yapı olabileceğini söyleyen çalışmalar vardır.[21] Yöreye ait ilk evkaf tahriri olan II. Bâyezid dönemi tahririnde hakkında bilgi bulunmayan bu caminin 1530 tarihli tahrirde vakıf kayıtları mevcuttur. Buna göre cami vakfının geliri 350 akçedir.[22] 1560 ve 1582 tarihli tahrirlerde daha etraflıca bilgi vardır. Vakfın 360 akçelik geliri Geçenoğlu İdris, Nasuh Bey ve Yunus Bey adlı kişiler tarafından vakfedilen 2 bahçeden hâsıl olmaktadır. Vâkıfların şartına göre her Cuma günü altı cüz okunarak sevabının yarısı dönemin padişahına diğer yarısı ise kendi afiyet ve sağlıklarına; vefatlarından sonra da ruhlarına hediye edilecektir. 1560 ve 1582 yılında cüz okuma görevini İdris Fakih, Mevlânâ Emir Fakih, İlyas Fakih, Davud Fakih, Mevlânâ Yunus Fakih ve Mevlânâ Hızır Fakih her Cuma günü yerine getirerek vakfı tasarruf etmektedirler. Ayrıca 1560 tahririne göre camiye cüz tilaveti için Rahatlu (?) köyünden vakfedilen 50 akçelik geliri günde yarım akçe ile Cüzhan Süleyman Fakih, Tuğraklar köyünden müezzin için vakfedilen 100 akçelik geliri günde 1 akçe ile Müezzin Yusuf Fakih ve yine Tuğraklar köyünden cüz tilaveti için vakfedilen 100 akçelik bir geliri de günde yarım akçe ile Cüzhan Ahmed Fakih tasarruf etmektedir. Bu bilgiler 1582 tarihli tahrirde Müezzin Yusuf Fakih'in yerini Şaban'a devretmesi dışında aynen geçmektedir.[23]

Ayrıca 1530, 1560 ve 1582 tahrirlerinde Daday kazasına tâbi Viranyaka köyünde Süleyman Fakih adlı bir zâtın 180 akçelik geliri olan 1 mülk bahçesini Hatip Köyü Camii cüzhanları için vakfettiği görülmektedir. Aynı tarihli tahrirlerde geçen başka bir kayıtta Daday kazasına tâbi Turnuç köyünde Pir Dede bin Mehmed Fakih, sahibi olduğu 1 bahçeyi her Cuma günü iki cüz okunması için Hatip Köyü Camii'ne vakfetmiştir. Bahçenin geliri belli değildir.[24]

[20] BOA, *TT, d.,* No. 456, 151-152; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 79b, 80a.
[21] Yakupoğlu, *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi, Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu, XIII-XV. Yüzyıllar*, 500.
[22] BOA, *TT, d.,* No. 438, 660.
[23] BOA, *TT, d.,* No. 456, 132-133; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 69b-70a.
[24] BOA, *TT, d.,* No. 438, 662; BOA, *TT, d.,* No. 456, 156-157; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 82a-b.

1.3. Honsalar (Ali Paşa) Köyü Camii Vakfı

Daday ilçesine bağlı Ali Paşa köyünde bulunan caminin 810/1407-1408 tarihinde Turut Bey oğlu Ali Paşa tarafından yaptırıldığı kapı üzerindeki kitabeden anlaşılmaktadır.[25] Kaynaklarda Hacı Ali Paşa Camii veya Ali Paşa bin Tur Bey Camii olarak da anılan[26] bu eser, XVIII. yüzyılda ve 1911 yılında tekrar yaptırılmıştır. 1911'deki faaliyetler vakıflar idaresince 2500 kuruş bedel ile gerçekleştirilmiştir.[27] Bugün hâlâ faal olan caminin son zamanlarda da onarım gördüğü belirtilmektedir. 1955 yılında kuzey tarafına 8.05X10.00 m. boyutunda yeni bir mekân eklenmiştir. 1986'da ise duvarları içten ve dıştan sıvanarak badana edilmiş, ahşap tavanı ve kiremit çatısı yenilenmiştir. Bu tamirat sırasında betonerme tek şerefeli bir de minare inşa edilmiştir.[28]

Kitabede ismi geçen zâtın kimliği tam olarak bilinmemektedir. Bu sebeple yaşadığı dönem ve köyün adı göz önüne alınarak Candaroğlu İsfendiyar Bey'in (1385-1440) veziri Hond Sâlâr lakaplı Ali Paşa'nın olabileceği çıkarımlarında bulunulmaktadır.[29] Honsalar veya Hansalar Ali Paşa, Kastamonu şehir merkezinde kendi adı ile anılan mahalledeki caminin de yaptırıcısıdır.[30] Makrîzî, 819/1416 yılı olaylarını naklederken Çelebi Mehmed ile İsfendiyar Bey arasındaki mücadeleye temas etmiştir. Yapılan anlaşma gereğince İsfendiyar Bey, Kastamonu'nun bütün camilerinde Mehmed Çelebi adına hutbe okutmasına karşılık, İsfendiyar Bey'in veziri Honsalar'ın bunu kabul etmeyerek kendi yaptırdığı camide (Kastamonu şehir merkezinde) hutbeyi yalnızca İsfendiyar Bey adına okuttuğunu bildirmiştir. Bir şehirde aynı anda iki hükümdar adına hutbe okutulması yazar tarafından oldukça garip bir hadise olarak değerlendirilmiştir.[31]

Ali Paşa Camii'nin bulunduğu köyün adı 1487 ve 1530 tahrirlerinde *Karye-i Ecik*, 1582 tarihli mufassal tahrirde ise *Karye-i Ecik nâm-ı diğer Hansâlâr* şeklinde kayıtlıdır. Köy, nüfus olarak 1487'de 48 hane, 15 mücerred ve 27 şerik; 1530'da 53 hane, 41 mücerred, 26 şerik; 1582'de 136 hane, 176 mücerrede sahiptir. Bu verilere göre köy nüfusu XVI. yüzyıl boyunca hane ve bekâr erkek sayısı bakımından artış göstermiştir. 1487 yılında köyde, Seydi Ali Fakih veled-i Murad Fakih ve Ayvati Fakih veled-i Hacı adlarında iki de imam oturmaktadır.[32]

İcmal ve evkaf tahrirlerinde cami vakfı ile ilgili aynı köyde bir hamam kaydı görülmektedir.

1.3.1. Mahmud Çelebi Evlatları Hamamı/Honsalar Hamamı Vakfı

Günümüzde Ali Paşa köyünde yer alan bu hamam harap durumdadır. Ali Paşa Camii ile ilgili yapılan bir çalışmada hamamın yapım tarihi ve bânisi hakkında caminin kuzey duvarına muhafaza amacıyla konan hamam kitabesine istinaden 1035/1625-26 tarihi ve Mahmud Ağa ismi verilmektedir ki[33] 1530 tarihli icmal tahririnde vakıf kaydı bulunan bir yapının bu tarihte inşası

[25] Ahmet Gökoğlu, *Paphlagonia (Kastamonu, Sinop, Çankırı, Safranbolu, Bartın, Bolu, Gerede, Mudurnu, İskilip, Bafra, Alaçam ve Civarı) Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi I* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1952), 233; Mehmet Özkarcı, *Candaroğulları Beyliği Mimari Eserleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 161-165.
[26] BOA, ŞD, No. 417/7; BOA, BEO, No. 2456/184129.
[27] Gökoğlu, *Paphlagonia (Kastamonu, Sinop, Çankırı, Safranbolu, Bartın, Bolu, Gerede, Mudurnu, İskilip, Bafra, Alaçam ve Civarı) Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi I*, 233; Fazıl Çiftçi, *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri II* (Kastamonu: Özeller Matbaacılık, 2018), 78.
[28] Özkarcı, *Candaroğulları Beyliği Mimari Eserleri*, 165.
[29] Gökoğlu, *Paphlagonia (Kastamonu, Sinop, Çankırı, Safranbolu, Bartın, Bolu, Gerede, Mudurnu, İskilip, Bafra, Alaçam ve Civarı) Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi I,* 233; Çiftçi, *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri II*, 78.
[30] Kastamonu merkezinde bulunan Honsalar (Hond Sâlâr Ali) Camii ve vakıfları hakkında bk. Veli İlker Dağsever, *Kastamonu Vakıfları (13.-16. Yüzyıl)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 244-248.
[31] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 131; Kâzım Yaşar Kopraman, "Memlûk Kaynaklarına Göre XV. Yüzyılda Kastamonu ve Çevresi", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Tebliğler (19-21 Ekim 1988 Kastamonu)* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989), 19.
[32] BOA, *TT, d.,* No. 23M, 768-769; BOA, *TT, d.,* No. 438, 649-650; TKGMA, *TT, d.,* No. 143, 221a-b, 222a-b, 223a.
[33] Çiftçi, *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri II*, 78.

pek mümkün gözükmemektedir. Adı geçen kitabe hamamın tamiri ve yeniden inşasıyla ilgili olmalıdır. Hamam, muhtemelen Honsalar Ali Paşa tarafından cami ile aynı yıllarda (1407-1408) yaptırılarak cami ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla vakfedilmiş olmalıdır. Ancak aşağıda görüldüğü üzere hamam daha sonra satılmıştır.

Tahrirlerde, *Mahmud Çelebi Evlatları Vakfı Hamamı* ve *Honsalar Hamamı* olarak belirtilen hamamın ilk vakıf kayıtları 1530 tarihli icmal tahririnde *an-karye-i Ecik hamâm-ı vakf-ı ebnâ-i Mahmud Çelebi* biçiminde verilmektedir. Mevcut kayıt hamamın evlatlık bir vakıf olduğunu göstermektedir.[34] 1560 ve 1582 tarihli evkaf tahrirlerinde ise Ecik köyünde bulunan Honsalar Hamamı'nın Hüdavendigâr kullarından Mehmed Çelebi adlı biri tarafından mülkiyet üzere satın alınarak gelirinin yarısının Honsalar (Ali Paşa) Camii hatibine vakfedildiği yazmaktadır. 1560 ve 1582 yıllarında hamam gelirinin yarısına Hatip Nasrullah mutasarrıftır. Mehmed Çelebi ayrıca, hamamı görüp gözetmesi amacıyla İsmail veled-i Mustafa'yı vakf-ı evlat olmak üzere mütevelli tayin etmiştir. Diğer taraftan hamamı satın alan kişi olarak 1530 tahririnde Mahmud Çelebi, 1560 ve 1582 tahrirlerinde Mehmed Çelebi ismi zikredilmektedir. Tahminimize göre bu iki isim ya aynı şahsı ya da baba-oğul olarak iki farklı kişiyi ifade etmektedir. Geliri hakkında bir bilgi bulunmayan hamamın 1560 tahririne ait vakıf kaydı aşağıdaki gibidir:[35]

> An-karye-i Ecik hamâm-ı Honsâlâr hüdâvendigâr kullarından Mehmed Çelebi nâm kimesne mülkiyet üzre satun alub mülk oldukdan sonra hamâm-ı mezkûr mahsûlünün nısfını Honsâlâr Câmi'nin hatîbine vakf etmiş ~~ve nısfı~~ hâliyen der-tasarruf-ı Nasrullah hatîb bâ-berât ~~ve nısfı~~ İsmail veled-i Mustafa'ya oğula oğula vakf-ı ebnâ etmiş ki mütevellî olub görüb gözede.[36]

Ali Paşa Camii'nin arşiv belgeleri arasında 4 Zilkade 1306/2 Temmuz 1889 tarihli bir teâmül ilâmı örneği bulunmaktadır. Bu belgede cami vakfının eskiden bu tarafa hangi şartlara bağlı olduğunu gösteren bazı bilgilere ulaşılmaktadır. Buna göre mevcut ve mamur olan Ali Paşa Camii'nin Honsalar köyü hududunda bulunan vakıf arazilerinden toplanan öşür bedeli cami masrafları ve hazine harcamaları çıkıldıktan sonra senevî 299 kuruş 30 para olarak hesap edilmiştir. Cami imamı ve muallimi Mehmed Efendi ibn İsmail ile hatibi Osman Efendi ibn Salih, Daday kazası bidayet mahkemesinde tapu kâtibi ve evkaf vekili İbrahim Efendi'nin de hazır bulunduğu bir duruşmada söz konusu meblağı Evkaf Sandığından talep etmişlerdir. Konu ile ilgili şahit olarak dinlenip görüşleri alınan köylüler, cami görevlilerinin eskiden bu yana hisselerine düşen geliri kendi aralarında taksim ettiklerini bildirmiş ve zikredilen paranın imam ve hatibe verilmesi ilâm olunmuştur. Ancak ilâmda, köydeki vakıf arazilerinin hangileri olduğu ve tahrirlerde rastlanan hamama ait bilgilere yer verilmemiştir.

İlâm kaydında önemli görülmesi gereken bir diğer konu cami vakfının vakfiyesi ve Defter-i Hakanî sûretlerinin olmadığıdır. Bu konuya açıklık getirir nitelikte cami görevlileri tarafından ifade edildiğine göre köydeki vakıf arazilerin öşür geliri yarım akçe imamet ve muallimlik cihetine yarım akçe de hitâbet cihetine olmak üzere kadimî usullerle paylaşılmaktadır. Bu bilgiye ilave olarak hisse tahsislerinden köy çocuklarına camide eğitim hizmeti de verildiği ve muallimlik vazifesinin imama şartlandığı anlaşılmaktadır.[37]

[34] BOA, *TT, d.,* No. 438, 662.
[35] BOA, *TT, d.,* No. 456, 152; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 80a.
[36] BOA, *TT, d.,* No. 456, 152.
[37] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Vakıf Defteri (VD)*, No. 1962, 52/51.

1.4. Kılıçhavlı/Halkahavlı Köyü Camii Vakfı

Bu köy, günümüzde Halkevli adıyla Eflani ilçesine bağlıdır. 1490'lı yıllar ve 1530 tahrirlerinde *Kılıçhavlı,*[38] 1560 ve 1582 tahrirlerinde ise *Halkahavlı*[39] olarak anılan köydeki camiye dair kayıt, yalnızca 1582 tahririnde yer alan bir para vakfı belgesine dayanmaktadır. Kayda göre Şeyh Dede, 6000 akçe nakit sermayesinin rıbhından hâsıl olan geliri köyde bulunan caminin imam ve hatibine tahsis ederek bir vakıf kurmuştur. İmamet, hitabet, tevliyet vesair hukuk-ı lâzımenin icrası öncelikle vakıf kurucusunun evlatlarına şart kılınmış, ancak evlatların bu hizmetlere asaleten kadir olamamaları halinde vekâlet yoluyla yerine getirilmesi uygun görülmüştür. Bu şartların gerçekleşmemesi durumunda vakfın geliri olduğu gibi ulemaya ve salih kimselere verilecektir. Ayrıca Kur'ân okunması da önceden belirlenmiş şartlar çerçevesinde devam ettirilecektir.[40]

Bununla beraber tahrir kayıtlarında Kılıçhavlı/Halkahavlı köyünde bir zaviye bulunmakta olup zaviyenin 1470'li yıllarda faal olduğu anlaşılmaktadır. Bu yıllarda zaviye, Pirî veled-i Seyyid Fakih tasarrufundaydı. 1560 yılında zaviyeyi para vakfını yapan Şeyh Dede (veled-i İsa), birâderiyle birlikte yönetirken; 1582 yılında bu görevi tek başına yapıyordu.[41] Burada, Şeyh Dede'nin cami hizmetlerinin devamı için kurduğu vakfın, zaviye ile cami fonksiyonlarını birlikte barındıran aynı mekâna ait olması muhtemeldir. Zaviyenin/caminin yapılış tarihine bakıldığında, ilk vakıf kayıtları 1470'li yıllar öncesine işaret etmektedir.

1.5. Turnalu Camii/Bereketli Camii Vakfı

Bugün Ağlı ilçesine bağlı Bereketli köyü sınırlarında Camiyanı denilen mevkide yer almakta olup Bereketli Köyü Divan Camii olarak bilinmektedir. Cami, 733/1333 tarihli vakfiyesine göre Candaroğulları Beyliği'nin kurucusu I. Süleyman Paşa'nın oğlu Candaroğlu Ali Bey (Ali Candar) tarafından yaptırılmıştır.

Turnalu ya da daha çok bilinen ismiyle Bereketli yöresi, Candaroğulları döneminden Osmanlı Devleti'nin son yıllarına kadar Daday kazasının Azdavay nahiyesine bağlı olarak varlığını devam ettirmiştir. Yörede, zaman içerisinde değişik isimlerle muhtarlık birimi altında köyler kurulmuştur. Bu mıntıkada önceleri Bereketli Divanı bünyesinde yaklaşık 5-6 köy ve bunlara bağlı birçok mahalle vardı. Dolayısıyla Turnalu veya Bereketli denildiğinde irili ufaklı birden fazla idarî birim kastedilmekteydi. İşte yörenin en önemli tarihi eserlerinden biri olan Turnalu Camii/Bereketli Camii burada kurularak mücavir Müslüman köy ve obalara dinî, sosyal ve kültürel açılardan merkezlik etmiş bir ibadet yeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak cami, orijinal yapısını günümüze kadar koruyamamıştır. 1876 yılında yıkılarak yeniden yapılmış ve Cumhuriyet döneminde zaman zaman onarılmıştır. Şu an bu haliyle halen hizmet vermektedir.[42] Cami, çalışmada kullanılan evkaf tahrirlerinde Turnalu Camii, Turnalu ise köy olarak geçmektedir.

1.5.1. Ali Candar (Turnalu Camii) Vakfiyesi

Bilindiği üzere vakfiye, bir vakfın kuruluş şartlarını, idarî esaslarını ve amaçlarını belirleyen hukukî bir belge olması nedeniyle hem tarihsel hem de toplumsal açıdan büyük bir öneme sahiptir. Camiye ait vakfiyenin aslına arşivlerde ulaşılamamıştır. Arapça sûreti Vakıflar Genel Müdürlüğü

[38] İBK, *MCO,* No. 75, 17b; BOA, *TT, d.,* No. 438, 661.
[39] BOA, *TT, d.,* No. 456, 140; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 74b.
[40] TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 84a.
[41] Kılıçhavlı/Halkahavlı Köyü Zaviyesi hakkında bk. Veli İlker Dağsever, "XV. ve XVI. Yüzyılda Daday Örneğinde Tekke ve Zaviyelerin Ekonomik Durumu", *Kastamonu Tarihi Araştırmaları (Şehir-Toplum-Ekonomi)-Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılına Armağan*, ed. Şerif Demir-Orçun Nalezen (Ankara: Berikan Yayınevi, 2023), 359.
[42] Cevdet Yakupoğlu-Namiq Musalı, "Kastamonu Turnalı Camii'nde Candaroğulları ve Osmanlılar Zamanına Ait Yeni Bulunmuş Vakıf Hatim Cüzleri", *Vakıflar Dergisi* 54 (2020), 202-203.

Arşivinde bulunmaktadır.[43] Vakfiyenin başında Evkaf Mahkemesi'nin 25 Cemazeyilahir 1331/1 Haziran 1913 tarihli ilâmı üzerine gurre-i Şaban (1)331/6 Temmuz 1913 tarihli İrade-i Aliyye mucibince Daday naibi Abdulkadir tarafından kaydedildiği belirtilmiştir. Çalışmada kullanılan bu vakfiye 733/1333 tarihinde Ali Candar tarafından tanzim edilmiş olup 16 satırlık ana metin ve adları yazılı 11 kişilik şahitten oluşmaktadır. Vakfiye, Allah'a hamd-ü sena, O'nun elçisi Hz. Peygamber'e salavattan sonra ehl-i beyti ile diğer Peygamberlere selam gönderilerek başlamaktadır. Vakfiyede hayır ve hasenat sahibi Ali Candar (Rahmetullahi Aleyh), Kastamonu vilâyetinin Azdavay kazasına tâbi Turnalu[44] köyünde bulunan 32 adet çiftliği vakfen, şer'iyyen ve sahîhan vakfetmiştir. Ali Candar, çiftliklerden birini kendi yaptırdığı caminin hatibine, birini camide beş vakit namaz kıldıran imama kalan 30'unu da kız evlatları hariç erkek evlatlarına vakf, terk ve tahsis ederek şu şartları kaydettirmiştir:

-Bahsi geçen çiftlikler oğullarına, oğullarının oğullarına ve bunların soyları tükenirse erkek kardeşlerine ve onlardan sonra da 30 adet cüz okuyuculara (cüzhanlar) şart olacaktır.

-Haftanın yedi gününde ve mübârek Cuma gününde cüzhanlar tarafından okunacak cüzler inşa ettirdiği camide (Ali Candar Camii) hatim yapılarak sevabı Hz. Muhammed (s.a.v.)'e hediye edilecektir.

-Vakfın mütevellisi hayatta oldukça Ali Candar'dır, bu görev kendisinin vefatından sonra kız evlatları istisna olmak üzere erkek evlatları kanalıyla nesilden nesile intikal edecektir. Nesil kesildikten sonra kardeşleri, onlardan sonra da cüzhanlar üzerinde olacaktır.

-Camide her hafta mübârek Cuma günleri dinî kaidelere uygun olarak hatim duası yapılacaktır.

Kurulan vakıf bundan sonra değiştirilemez, bozulamaz. Vakıf gelirleri alınıp satılamaz, rehin bırakılamaz. "Onu işittikten sonra kim değiştirirse günahı, yalnızca onu değiştirene ait olur. Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir".[45] Bu (Vakfiye), 733 yılının Şaban ayının sonlarında (15 Mayıs 1333) kayıt altına alındı.

Vakfın kurulmasına şahitlik edenler: Azdavaylı Hacı Mustafa, Turnalu neslinden Mustafa Bey, Turnalu neslinden Ali Bey, Mehmed bin Ali, Kastamonu'da sakin Zâkiye Efendi, Müderrisîn-i Kirâm'dan Kastamonulu Ahmed Efendi, Ali Bey bin Tur Ali, Turnalubeyzâde Murtaza Çelebi, Turnalu neslinden Himmet Çelebi, es-Seyyid Mehmed Efendi ibn Seyyid Ali Efendi, Azdavaylı Mehmed ve diğerleri.

Ali Candar'ın 733/1333 tarihli bu vakfiyesi, hem dönemin sosyo-ekonomik yapısını hem de dinî hayatın mahiyetini yansıtan bir belge olarak değerlendirilebilir. Vakıf kurmayı dinî bir görev ve manevî bir yatırım olarak gören Ali Candar, 32 adet çiftliği vakfederek bu vakfın dinî hizmetler ve ailesine yönelik düzenlemeler içerdiğini açıkça beyan etmiştir. Vakfiyede dikkat çeken önemli noktalardan biri çiftliklerden birinin kendi bina ve tesis ettiği caminin hatibine bir diğerinin ise imamına tahsis edilmesidir. Bu sayede camide beş vakit namazın düzenli kılınması ve hutbelerin

[43] VGMA, *VD,* No. 606, 193/246. Aynı arşivde vakfiyenin ikinci Arapça sûreti de mevcuttur (VGMA, *VD,* No. 1962, 97/94). Söz konusu bu vakfiyenin içeriği hakkında günümüzden bir asır kadar önce Mehmed Behçet *Turnalu'da Ali Candar Çiftliği Vakfiyesi (Tarihi 733)* başlığı altında bilgi vermiş ve vakfiyeyi Arapça olarak eserinde neşretmiştir; bk. Mehmed Behçet, *Anadolu Türk Âsâr ve Mahkûkâtı Tetebbu 'âtına Esâs Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), 115-117.
[44] Bu yer adı Mehmed Behçet'in eserinin çevirisinde *Turnak* imlâsıyla okunmuştur; bk. Mehmed Behçet, *Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi)*, haz. Musa S. Cihangir (Kastamonu: Kastamonu İl Özel İdaresi Yayınları, 1998), 136-138.
[45] el-Bakara, 2/181.

sürekli yapılması güvence altına alınarak manevî değerlerin ve inançların diri tutulması amaç edinilmiştir.

Vakfın kalan 30 çiftliği erkek evlatlarına tahsis edilmiştir ve kız evlatları bu mirastan muaf tutulmuştur. Dikkat çeken bir diğer husus erkek evlatların nesli tükendiğinde vakıf gelirlerinin belirli şartlar dâhilinde cüzhanlara bırakılmasıdır. Cüzhanlar, her hafta mübarek Cuma günü Kur'ân cüzleri tilavet ederek hatimlerin sevabını Hz. Peygamber'e bağışlamakla yükümlüdür. Mütevelli görevinin evvela Ali Candar'a, sonra erkek evlatlarına, onların soyunun tükenmesi halinde kardeşlerine ve nihayetinde cüzhanlara devredilmesi vakfın devamlılığını sağlama adına yapılan detaylı bir düzenlemedir. Mevcut düzenleme kurulan vakfın sadece maddî gelir kaynaklarının yönetimini değil aynı zamanda dinî ve sosyal görevlerin sürekliliğini sağlamak için kurumsal bir yapı oluşturulduğunu da göstermektedir.

Vakfiyede şahit olarak gösterilen kimselerin çoğunluğunun Turnalu (veya Turnalu neslinden), Azdavay ve Kastamonu'dan olması vakfın mahallî bir karakter taşıdığını ve halk tarafından bilindiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu durum vakıf müessesesinin kurumsal bir yapı olmasının yanı sıra toplumun sosyal dokusu ile bütünleşmiş bir mekanizma olduğunu da ortaya koymaktadır. Şahitler arasında *Müderrisîn-i Kirâm* ve *Seyyid* unvanlı kişilerin olması vakfın sosyal ve dinî boyutunun altını çizen bir diğer unsurdur.

1.5.2. Turnalu Camii'nin XV-XVI. Yüzyıllardaki Vakıfları ve İşleyiş Durumu

Vakfiyede açıkça belirtildiği üzere camiyi yaptıran Ali Candar, yani Candaroğlu Ali Bey'dir. Değerlendirmeye alınan evkaf tahrirlerinde cami için yöreden vakfedilen çiftlikleri tespit ve takip etmek mümkündür. Ancak çiftliklere ait müstakil vakıf kayıtlarında bunların Ali Candar tarafından mı yoksa başkaları tarafından mı vakfedildiği konusu sarih değildir. Yine de bu çiftliklerin büyük çoğunluğunun Ali Candar tarafından vakfedildiği ve uygulamanın Osmanlı döneminde bozulmadan devam ettiği anlaşılmaktadır. Tahrirlerden ortaya çıktığı üzere vakıf çiftlikleri bazen tasarruf edenin elinden alınarak cüz kıraat etmek kaydıyla başka birine tahsis edilmiştir. Bu durumun gerekçeleri arasında cüz kıraatını yerine getirmeyen veya bu hususta ihmalkâr davranan şahıslar ile vakfa mutasarrıf olan kişinin vakfı devam ettirecek neslinin kalmaması gibi nedenler öne sürülmektedir. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririnde zikri geçen yörede Turnalu Camii cüzhan vakıfları olarak tespit edilen çiftlikler, değirmenler ve gelirleri ile bunlara dair diğer bilgiler şu şekildedir:

-Turnalu köyünde Espiye Fakih adlı 1 çiftlikten 100 akçe gelir; önceleri Hoşhun İvaz, 1490'lı yıllarda Ömer Fakih, Numan ve İbrahim b. Hoşhun tasarruf etmektedir. Vakfa 2 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 150 akçe gelir; Eczahan Abdullah Fakih tasarruf etmektedir. Vakfa 2 hane kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde mukarrer çiftlikten 60 akçe gelir; Eczahan Abdullatif Fakih tasarruf etmektedir. Vakfa 2 hane kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Mahmud Fakih tasarruf etmektedir. Vakfa 1 hane kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 200 akçe gelir; Nurullah (?) ve İbadullah tasarruf etmektedir.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Eczahan Hızır Fakih b. Dursun Fakih tasarruf etmektedir. Vakfa 1 hane, 2 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Eczahan Nebi Fakih tasarruf etmektedir.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 160 akçe gelir; Veli tasarruf etmektedir. Bu çiftlik daha önce Hüseyin'den İbrahim Fakih'e akabinde Veli'ye sadaka olunmuştur. Vakfa 2 hane kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlik ve 1 değirmenden 160 akçe gelir; Yusuf tasarruf etmektedir. Bu çiftlik İbrahim Fakih tahvilinden Yusuf'a sadaka olunmuştur. Vakfa 3 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Süleyman Fakih tasarruf etmektedir.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Nasuh Fakih tasarruf etmektedir. Vakfa 2 hane ve 1 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; İbadullah Fakih tasarruf etmektedir. Bu çiftlik daha önce Seyyid Ali tahvilinden Yahya Fakih adlı birine verilmiş, ancak Yahya Fakih bir sebepten İstanbul'a sürülmüş ve çiftlik *tımara* çevrilmiştir. Daha sonra çiftlik, Hacı Ahmed Fakih veled-i Paşa'ya sadaka olunmuş onun da yalnızca bir nesli kaldığı için Hacı Ahmed Fakih'ten alınarak Yusuf Fakih'e verilmiştir. Çiftlik nihayetinde şimdiki mutasarrıfı İbadullah Fakih'e bırakılmıştır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Mustafa bin Bereket Fakih tasarruf etmektedir. Vakfa 3 hane, 1 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 2 çiftlik ve 1 değirmenden 250 akçe gelir; Mehmed, Ramazan Fakih, Musa ve İsrail Fakih tasarruf etmektedir. Ramazan Fakih aynı zamanda Turnalu Camii imamıdır. Vakfa 2 hane, 1 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlik ve 1 değirmenden 160 akçe gelir; Süleyman Fakih tasarruf etmektedir.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Eczahan Süleyman Fakih'in oğulları Eyub, Pirî ve Musa tasarruf etmektedir. Vakfa 1 hane, 1 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 çiftlikten 100 akçe gelir; Ali Fakih tasarruf etmektedir. Bu kişinin çiftliği tasarruf etme yetkisi daha sonra feshedilmiştir. Vakfa 1 hane, 2 mücerred kayıtlıdır.

-Turnalu köyünde 1 bennak zemin ve 2 değirmenden 120 akçe gelir; Ali Fakih tasarruf etmektedir. Ali Fakih'e tasarruf etme yetkisi müteveffa babası İsrail Fakih'ten devredilmiştir. Vakfa 1 hane kayıtlıdır.

-Azdavay'ın Çatak köyünde 1 çiftlik ve 2 bâb 1 değirmenden 200 akçe gelir; Ahmed Fakih'in oğulları İsrail, Yusuf ve İsmail Fakih tasarruf etmektedir. Değirmen, Ahmed Fakih uhdesine kayıtlıdır.

Neticede, II. Bâyezid dönemi evkaf tahririne göre yukarıda bahsedilen 19 çiftlik, 1 bennak zemin, 6 değirmen, 18 hane ve 13 mücerred reayadan toplam 2460 akçe gelir elde edilmektedir.[46]

1530 yılına gelindiğinde Turnalu Camii için vakfedilen çiftlikler *vakf-ı âmm* ibaresiyle kayıt altına alınmıştır. Bu defterde bazı çiftliklerin cami vakfı olduklarına dair açık bir ifade geçmemesi çiftliklerin tespitini zorlaştırmaktadır. Buna rağmen bir önceki ve sonraki iki evkafta bulunan kayıt sıralaması esas alınarak çiftlikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre;

Turnalu köyünde nim çiftlik ve 2 haneden 80 akçe; 1 çiftlikten 100 akçe; 1 çiftlik ve 3 haneden 100 akçe; Ali veled-i Nasuh zemininden 150 akçe; Tahir veled-i Seydi zemininden (bennak) 100 akçe;

[46] İBK, *MCO,* No. 75, 12a-b, 13a, 14a-b.

1 çiftlik ve 6 haneden 20 akçe; İlyas zemini (bennak) ve 1 haneden 100 akçe; 1 çiftlik, 1 hane ve 1 muhassıldan 100 akçe; çiftlik yerden 160 akçe; 1 çiftlik ve 4 haneden 100 akçe; 1 çiftlik, 3 hane ve 2 mücerred nüfustan 100 akçe; 1 çiftlik, 1 hane ve 1 muhassıldan 100 akçe; çiftlik yer, 2 hane ve 1 mücerredden 100 akçe; 2 çiftlik, 1 değirmen, 3 hane ve 2 mücerredden 250 akçe; 1 çiftlik, 1 değirmen ve 2 haneden 160 akçe; Nasuh zemini (bennak) ve 1 haneden 100 akçe; 2 değirmen ve 2 haneden 120 akçe; çiftlik yer, 1 hane, 1 muhassıl ve 1 mücerred nüfustan 100 akçe; 1 çiftlikten 100 akçe; çiftlik yer, 1 değirmen ve 2 mücerredden 100 akçe; çiftlik yer ve 1 haneden 100 akçe; çiftlik yerden 100 akçe ve Çatak köyünde çiftlik yer, 1 değirmen ve 1 haneden 200 akçe olmak üzere toplam 2640 akçe gelir vardır. Tahrire göre bu dönem vakfa bağlı 18 çiftlik, 1 nim çiftlik, 3 bennak zemin, 1 zemin, 6 değirmen, 33 hane, 3 muhassıl ve 8 mücerred görülmektedir.[47]

Caminin 1560 ve 1582 tarihli evkafta yer alan çiftlik, değirmen ve gelir bilgileri ise aşağıdaki tabloda ele alınmıştır.

Tablo 2. Turnalu Camii Cüzhan Vakıfları

1560			**1582**		
Çiftlik ve Bulunduğu Yer	**Gelir (Akçe)**	**Mutasarrıf**	**Çiftlik ve Bulunduğu Yer**	**Gelir (Akçe)**	**Mutasarrıf**
Turnalu köyünde nim çiftlik	80	Eczahan Bahşayiş Dede	Turnalu köyünde nim çiftlik	80	Ahmed
Turnalu köyünde Espiye Fakih Çiftliği, 1	100	Mehmed	Turnalu köyünde Espiye Fakih Çiftliği, 1	100	Mehmed
Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Abdulkerim ve Nasrullah	Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Balı ve Avnullah
Turnalu köyünde çiftlik	100	Abdurrezzak	Turnalu köyünde çiftlik	100	Mahmud
Turnalu köyünde mukarrer çiftlik	200	Nısfı Yakup veled-i Sadullah, diğer nısfı Abdurrezzak	Turnalu köyünde mukarrer çiftlik	200	Nısfı Murad Fakih
Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Bahşayiş veled-i İsmail	Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Abdulkadir
Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Şaban veled-i Nebi Fakih	Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Ali
Turnalu köyünde 1 çiftlik	150	Abdurrahim veled-i Abdurrahman	Turnalu köyünde 1 çiftlik	150	Abdurrahim veled-i Abdurrahman

[47] BOA, *TT, d.,* No. 438, 658-659.

Turnalu köyünde 1 çiftlik	150	Abdulcelil veled-i Pirî Fakih	Turnalu köyünde 1 çiftlik	150	Mehmed veled-i Pirî Fakih
Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Abdulgaffar veled-i Abdurrahman	Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Abdulgaffar veled-i Abdurrahman
Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Receb	Turnalu köyünde 1 çiftlik, 1 cedid değirmen	100	Balı
Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Tayyib veled-i İbadullah	Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Nebi Fakih
Turnalu köyünde mukarrer çiftlik	100	Mürsel ve Mahmud veled-i Bahşayiş	Turnalu köyünde mukarrer çiftlik	100	Şaban ve Ahmed
Turnalu köyünde 2 çiftlik, 1 cedid değirmen	250	İmam Osman, müezzin ve hatip	Turnalu köyünde 2 çiftlik, 3 değirmen	250	İmam Abdusselam, Hatip Ahmed ve müezzin
Turnalu köyünde mukarrer çiftlik	100	Nasrullah veled-i Bekir	Turnalu köyünde mukarrer çiftlik	100	Nasrullah veled-i Bekir
Turnalu köyünde nim çiftlik ve 2 bâb değirmen	120	Bahşayiş Fakih veled-i Ali Dede	Turnalu köyünde (nim) çiftlik ve 2 bâb değirmen	120	Ahmed
Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	-	Turnalu köyünde 1 çiftlik	100	Ahmed Fakih
Turnalu köyünde 1 çiftlik, 1 değirmen	100	Abdulgani veled-i Abdurrahman	Turnalu köyünde 1 çiftlik, 1 değirmen	100	Abdulgani veled-i Abdurrahman
Turnalu köyünde çiftlik	100	İlyas Fakih veled-i Pir Veli	Turnalu köyünde çiftlik	100	Mehmed veled-i İlyas
Turnalu köyünde çiftlik	100	Hamdi veled-i Eymir Fakih	Turnalu köyünde çiftlik	100	Şaban veled-i Hamdi
Turnalu köyünde mukarrer çiftlik ve 1 değirmen	150	Abdulhalim veled-i Resul	Turnalu köyünde mukarrer çiftlik ve 1 değirmen	150	Şaban Fakih
Çatak köyünde mukarrer	200	Budak	Çatak köyünde mukarrer	200	Hamza

çiftlik ve 2 değirmen			çiftlik ve 4 değirmen		
Toplam (Akçe)	**2700**	-	-	**2700**	-

Tablodaki toplam gelirler tahrirlere göre 1560'ta 19 çiftlik, 2 nim çiftlik ve 7 değirmenden sağlanırken, 1582 yılında 19 çiftlik, 2 nim çiftlik ve 11 değirmenden elde edilmektedir. Vakfa bağlı hane ve mücerred sayıları ise tahrirlerde yer almamaktadır. Yine aynı yerdeki kayıtlara göre Turnalu Camii'nde cüzhanlık vazifesini icra eden 20 kişiye önceki kadılar 10 kişi daha ilave etmişler, böylece cüzhan sayısı toplamda 30'a yükselmiştir.[48]

2. Mescidler ve Vakıfları

2.1. Akça Mescid Vakfı

1560 ve 1582 tarihli evkaf tahrirlerine göre vakfın Azdavay'daki Turnalu köyünde İbrahim Fakih'in mutasarrıf olduğu mukarrer çiftlikten 100 akçe geliri olup bu geliri mescid imamı Pir Veli tasarruf ediyordu.[49] Mescid hakkında II. Bâyezid dönemi evkaf tahriri ve 1530 tahririnde bilgi bulunmamaktadır. Mescidin yeri tespit edilememiştir.

2.2. Alpucuklu/Aluccuk Köyü Mescidi Vakfı

1490'lı yıllar öncesine ait bir yapı olduğu anlaşılan mescid vakfı için bilgilere değerlendirilen tahrir dönemlerinde rastlamak mümkündür. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririne göre Daday'a tâbi Alpucuklu Köyü Mescidi'nin aynı köyde 1 çiftlik araziden 100 akçe geliri olup 3 hane, 1 şerik ve 1 mücerred reayası vardır. Bu sıralarda vakfın mutasarrıfı padişah beratlı Taceddin Fakih'tir. 1530'da çiftliğin geliri değişmemekle birlikte 2 hane ve 1 mücerred vakfa kayıtlıdır. 1560 ve 1582'de ise çiftlik gelirinin yine sabit kaldığı ve Nimetullah adlı birinin vakfı tasarruf ettiği görülmektedir. Köyün ismi II. Bâyezid dönemi tahririnde *Alpucuklu* diğer tahrirlerde *Aluccuk* biçiminde okunmaktadır.[50]

2.3. Bozarmut Köyü Mescidi Vakfı

İlk evkaf tahririnde mescid imamı olarak zikredilen şahsın Fatih'ten nişân alması bu mescidin 1470'li yıllardan önce yapılmış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. II. Bâyezid dönemi tahririne göre Eflani'de bulunan Bozarmut Köyü Mescidi'nin imamette kullanılması için vakfedilen nim çiftlik yerden 50 akçe vakıf geliri vardı. Bu tarihlerde merhum (Fatih) Sultan Mehmed Han'dan nişân-ı şerifi ve II. Bâyezid'den beratı olan Halil Fakih bin Abdullah Fakih hem vakfı tasarruf etmekte hem de mescidde imamlık yapmakta idi. 1530 yılında nim çiftlikten sağlanan gelir yine 50 akçe idi. Vakfın geliri takip eden dönemlerde değişmemiş olup 1560 ve 1582'de İmam Abdullah, 1560 yılı öncesinde ise İmam Davud Fakih söz konusu geliri tasarruf ediyordu.[51]

2.4. Budak Köyü Mescidi Vakfı

Köyün adı ilk olarak Mevlânâ es-Seyyid Hasan Şeyh bin Kızıl Bey Zaviyesi'ne ait 626/1228 tarihli vakfiyede[52] zikredilmekte olup zaviye bu köyde tesis edilmiştir. Yalnız bu tarihin yanlış olma ihtimali üzerinde durularak vakfiyenin ve dolayısıyla zaviyenin Çobanoğulları değil de Candaroğulları dönemine, 1360'lı yıllara ait olabileceği iddia edilmektedir.[53] Mevcut durumda bir

[48] BOA, *TT, d.,* No. 456, 114-119; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 60b, 61a-b, 62a-b, 63a
[49] BOA, *TT, d.,* No. 456, 115; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 61a.
[50] İBK, *MCO,* No. 75, 17a; BOA, *TT, d.,* No. 438, 662; BOA, *TT, d.,* No. 456, 156; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 82a.
[51] İBK, *MCO,* No. 75, 23a; BOA, *TT, d.,* No. 438, 662; BOA, *TT, d.,* No. 456, 154; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 80b.
[52] VGMA, *VD,* No. 592, 247/182.
[53] Yakupoğlu, *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi, Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu, XIII-XV. Yüzyıllar*, 539-540.

yerleşim birimi olarak Budak köyünde bir de mescid olduğu kabul edilirse mescidi Osmanlı dönemi evveline tarihlendirmek mümkün gözükmektedir. 1530, 1560 ve 1582 tahrirlerine göre *ihtiyar bende* olarak nitelenen Hacı Mahmud, Budak köyünde 1 mülk bahçesinin imaretini köyde bulunan mescidin rakabesi için vakfetmiştir. Tevliyeti evlada şartlı olan bahçenin geliri ve ne bahçesi olduğu ile ilgili bir bilgi yoktur.[54] Budak köyü şimdilerde Hasanşeyh adıyla Daday ilçesine bağlıdır.

2.5. Çeçan Köyü Mescidi Vakfı

Daday evkafı kısmında geçen kayıtlar Çeçan köyünde bulunan bu mescidin XV. yüzyıl veya daha öncesine ait bir yapı olabileceğini göstermektedir. 1560 tarihli tahrire göre mescidin tek gelir kaynağını "kadîmü'z-zemândan imâm olanların vakfiyet üzre" tasarruf ettiği 1 çiftlik yer oluşturmaktadır. Çiftliğin 100 akçelik vakıf gelirini 1560'ta İmam Memi Fakih, 1582 yılında İmam Mehmed Fakih beratlı olarak tasarruf etmektedirler. 1530 tahririnde ise Çeçan köyünde 1 çiftlik yer ile 100 akçelik geliri yazılmasına rağmen bağlı bulunduğu vakıf belirtilmemiştir. Bunun köy mescidi imamlarına ait olduğu düşünülmektedir.[55]

2.6. Çiğlene Köyü Büyük Mescid Vakfı

Çiğlene, bugün Daday'a tâbi olan Çavuşlu köyü ile Köşeler köyünün de dâhil olduğu geniş bir yöreyi kapsamaktadır. Köy mescidinin ilk vakıf kayıtlarından Osmanlı dönemi öncesine ait bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririne göre Eflani'deki Çiğlene köyünde *Şeyh İnançoğulları*'nın[56] kullandığı 1 çiftlik yer Büyük Mescid'in rakabesine kalanı ise mescid imamına vakfedilmiştir. Çiftliğin 13 hane ve 1 mücerred vakıf reayası ile 1 muddluk zemin öşüründen 425 akçe geliri kayıtlıdır. Bu sıralar vakfın mutasarrıfı ve mescid imamı Halil Fakih'tir. 1530 tarihli tahrirde çiftlik gelirinde bir değişiklik görülmemekle birlikte nüfusu bir miktar artarak 13 hane, 5 mücerred yazılmıştır.[57] 1560 tarihli tahrirde vakıf ile ilgili bilgiler bir önceki tahriri ifade eden *defter-i atîk*'ten nakledilmiştir. Bu bilgilere göre mescid, padişah emri ile Cuma olmuştur, yani Cuma namazı kılınabilme izni verilmiştir. Aynı tahrirde 1 çiftliğin yanı sıra biri öşürüne olmak üzere 8 kıta halinde işlenen zeminlerden yine 425 akçe gelir elde edilmektedir. Bu dönemde vakfa, berat sahibi İmam Abdullah Fakih mutasarrıftır. 1582 tahririnde ise zeminleri işleyen bazı şahısların değişmesi ve toplam gelirin 725 akçeye yükselmesi dışında önceki tahrir bilgilerinin yinelendiği görülmektedir.[58]

Tahrirlerde, *Şeyh İnançoğulları*'nın *dutageldüğü* ya da *konageldüğü* şeklinde zikredilen vakıf zeminlerde 1490'lı yıllardan 1560 yılına kadar belirgin bir artış kaydedilmiştir. Bu dönemden sonra zemin sayısının sabit kaldığı ancak buraları işleyen nüfusun arttığı anlaşılmaktadır (Bk. Tablo 3).

Tablo 3. Çiğlene Köyü Büyük Mescid Vakfı'na Kayıtlı Bulunan Zeminler

1490'lı Yıllar		1560		1582	
Üzerine Zemin Kaydedilen	**Mutasarrıf**	**Zemin/Üzerine Zemin Kaydedilen**	**Mutasarrıf**	**Zemin/Üzerine Zemin Kaydedilen**	**Mutasarrıf**
-	-	Zemin, nim	Ali veled-i Hoca	Zemin, nim	Ali veled-i Hoca

[54] BOA, *TT, d.,* No. 438, 660; BOA, *TT, d.,* No. 456, 134; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 70b.
[55] BOA, *TT, d.,* No. 438, 662; BOA, *TT, d.,* No. 456, 150; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 79a.
[56] *İnanç* ismini burada *Zamanıç* olarak da okumak mümkündür. Ancak 1530, 1560 ve 1582 tahrirlerinde *İnanç* okunmaktadır.
[57] İBK, *MCO,* No. 75, 23a; BOA. *TT, d.,* No. 438, 662.
[58] BOA, *TT, d.,* No. 456, 154; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 81a.

-	-	Zemin, nim	Murad veled-i İlyas	Zemin, nim	Çalabverdi veled-i İshak
-	-	Zemin, nim	Pir Ömer veled-i İbrahim	Pir Ömer veled-i İbrahim zemini, nim	Pir Ömer'in oğulları Sadık, Satılmış ve Sıddık
-	-	Zemin, bennak	Mustafa veled-i Mahmud	Mustafa veled-i Mahmud zemini, bennak	Kendisi
-	-	Zemin, nim	İvaz veled-i Musa	İvaz veled-i Musa zemini, nim	Kendisi
-	-	Zemin, nim	Kaya veled-i Hamid ve İvaz	Zemin, nim	Kaya b. Hamid
-	-	Pir Ali ve Halil zemini, nim	Ramazan, Pir Vefa ve Habib	Ramazan, Pir Vefa ve Habib zemini, nim	Ramazan'ın oğulları Ahmed ve Memi; Habib'in oğulları Pirî ve Mahmud; Pir Vefa
1 muddluk Nusret zemini	Halil	5 akçe öşür bedeli olan 1 muddluk Pir Ali veled-i Halil zemini	Kendisi	5 akçe öşür bedeli olan 1 muddluk Pir Ali veled-i Halil zemini	Ramazan'ın oğulları Ahmed ve Memi; Habib'in oğulları Pirî ve Mahmud; Pir Vefa ve şürekâ

2.7. Danişment Köyü Mescidi Vakfı

1530, 1560 ve 1582 tarihli tahrirlere göre Danişment Köyü Mescidi'nin Daday kazası Eflani nahiyesine tâbi Aday köyünde 1 çiftlik ve 1 değirmenden toplam 100 akçe vakıf geliri vardır. 1560'ta Abdullah Fakih, son tahrirde ise Şaban adlı biri bu geliri tasarruf etmektedir. 1560'ta çiftliği kimin işlediğine dair herhangi bir bilgi verilmemişken son tahrirde Hoca'nın oğulları Ömer Fakih ve Resul Fakih; Nesimi'nin oğulları Latif, Himmet ve Mümtaz; Hamza Fakih veled-i Numan ve şürekânın hüccet gereği ziraat ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte 1582 tarihinde vakıf reayası olarak aynı aileden biri muaf 2 hane ve 1 mücerred vakfa kayıtlı olup hane sahiplerinden

Müezzin Ayvad veled-i (Hamza) bu tarihte İstanbul'da bulunuyordu. Diğer hane sahibi ise bahsi geçen müezzin ile kardeşi Musa'nın babası Hamza veled-i Numan'dır (caba).[59]

2.8. Darphaneciler Köyü Mescidi Vakfı

Değerlendirilen tahrirlerde Daday kazasına tâbi Darphaneciler köyünde yer alan bu mescidin ne zaman yaptırıldığı kesin olarak bilinmese de ilk vakıf kayıtları yapının 1530 tarihi öncesine ait olduğunu göstermektedir. 1530, 1560 ve 1582 tarihli tahrirlere göre Göl kazasına bağlı Çavuşlar köyünde, Ark altındaki 2 kilelik Doğan Yarık adlı yerin mukataa gelirinden yılda 10 akçe Darphaneciler Köyü Mescidi imamlarına tahsis edilmiştir. 1560 ve 1582 yıllarında vakfın mutasarrıfları Kemal'in oğulları Mevlânâ Carullah ve Şükrullah'tır.[60]

2.9. Deringölyanı Köyü Mescidi Vakfı

Köy mescidinin ismi vakıf kayıtlarında doğrudan doğruya ifade edilmemekle birlikte yalnızca imamet cihetine yapılan vakıftan bahsedilmektedir. Yani şahısların köy mescidinde imamette bulunduklarına dair açık bir bilgi mevcut değildir. Ancak bunların aynı köyde imam oldukları düşünülmektedir. Bu mescidin ne zaman yaptırıldığı hakkında kesin bir tarih verilemese de ilk tahrir kaydından 1470'li yıllar öncesine ait bir eser olduğu anlaşılmaktadır. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririne göre Daday kazasına tâbi Ayakını'daki (Pınarbaşı) Deringölyanı köyünde bulunan mescide imamların istifade etmesi için 70 akçelik bir gelir vakfedilmiş olup bu geliri nişân-ı şerifi ve beratı olan İmam Hüseyin Fakih tasarruf etmektedir. Kayda göre imamın Ramazan ve Mustafa adlarında mücerred hukuklu iki de oğlu vardır. 1530'da mescidin 2 haneden elde ettiği geliri değişmemiştir. Zikredilen geliri 1560'ta İmam Mehmed Fakih, 1582'de İmam Receb Fakih tasarruf etmektedir.[61]

2.10. Erikbeli Köyü Mescidi ve Karamuk Köyü Mescidi Vakfı

Günümüzde Karamıkmolla adıyla Kastamonu'ya bağlı olan Karamuk köyü, aynı zamanda bir mahallesi olan Erikbeli köyünü de kapsamaktadır. Çalışmada, incelenen mescidlerin bu iki köyde kurulduğu anlaşılmaktadır. Geçen ilk vakıf kaydı, tek vakfa sahip olan bu mescidlerden Erikbeli köyünde bulunan mescidin Osmanlı dönemi öncesine ait olduğu göstermektedir. Aynı kayıtta, Karamuk Köyü Mescidi ile ilgili olarak ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririnde, Erikbeli Köyü Mescidi vakfı olduğu doğrudan ifade edilmeyen kayda göre İmam Halil Fakih, dedesi Süleyman Fakih'ten babası İdris Fakih'e ondan da kendisine intikal eden hisseyi beratlı olarak tasarruf etmektedir. Vakfa bu dönem 3 hane ve 20 akçe geliri olan bir raiyyet değirmen ile toplam 150 akçe gelir kaydedilmiştir. Adı geçen imamın vefat eden Resul Fakih adlı bir de amcası vardı. 1530 tarihli tahrirde Erikbeli köyünde 1 çiftlik, 4 hane ve 1 mücerred ile 120 akçe gelir yazılmasına rağmen bağlı olduğu vakıftan söz edilmemiştir.[62]

1560 tarihli tahrirden ise zikredilen 1 çiftlik yerin yarısının Erikbeli Köyü Mescidi imamlarına diğer yarısının da Karamuk Köyü Mescidi imamlarına vakfedildiği öğrenilmektedir. Çiftlikte, 1 değirmen ve ekip biçilir halde 2 zemin olup buraların toplam geliri 120 akçedir. Bu tarihte Erikbeli Köyü Mescidi imamı Carullah Fakih ile Karamuk Köyü Mescidi imamı Sevindik Fakih veled-i Bekir vakfı birlikte tasarruf etmektedirler. 1582 tahririnde bir önceki tahrirde yer alan emlak tür ve sayısında bir değişiklik görülmemektedir (Bk. Tablo 4). Benzer şekilde geliri de aynıdır. Ancak vakfa yeni

[59] BOA, *TT, d.,* No. 438, 661; BOA, *TT, d.,* No. 456, 150; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 78b.
[60] BOA, *TT, d.,* No. 438, 608; BOA, *TT, d.,* No. 456, 301; TKGMA, *TT, d.,* No. 555, 171a.
[61] İBK, *MCO,* No. 75, 23b; BOA, *TT, d.,* No. 438, 661; BOA, *TT, d.,* No. 456, 144; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 75b.
[62] İBK, *MCO,* No. 75, 17a; BOA. *TT, d.,* No. 438, 662.

mutasarrıflar olarak Erikbeli Köyü Mescidi'ne İmam Lütfi Fakih, Karamuk Köyü Mescidi'ne de İmam Şaban Fakih atanmıştır.[63]

Tablo 4. Erikbeli Köyü Mescidi ve Karamuk Köyü Mescidi Vakfı'na Kayıtlı Bulunan Emlak

1490'lı Yıllar		1560		1582	
Emlak	**Mutasarrıf**	**Emlak/Üzerine Emlak Kaydedilen**	**Mutasarrıf**	**Emlak/Üzerine Emlak Kaydedilen**	**Mutasarrıf**
-	-	Receb veled-i Ömer zemini, bennak	Hamdullah	Receb veled-i Ömer zemini, bennak	Halen Hamdullah
-	-	Ramazan zemini, bennak	Ebu Bekir ve Sıddık veled-i Bâyezid	Ramazan zemini, bennak	Halen Ebu Bekir
20 akçe geliri olan 1 bâb raiyyet değirmeni	-	1 bâb raiyyet değirmeni	-	20 akçe geliri olan 1 bâb raiyyet değirmeni	Hacı ve Kara (?) Mehmed

2.11. Furuncuk Köyü Mescidi Vakfı

Köy mescidinin inşa tarihi ve bânisi hakkında kesin bir şey söylemek mümkün olmamaktadır. Yalnız ilk vakıf kayıtlarından edinilen bilgiler 1470'li yıllar öncesine ait bir eser olduğunu ortaya koymaktadır. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririne göre Azdavay'ın Furuncuk köyünde bulunan mescidin 350 akçe geliri olan 3 çiftlik ve 1 değirmen vakfı mevcuttur. Buraları hem vakfiyeleri hem II. Bâyezid'den beratları hem de merhum (Fatih) Sultan Mehmed Han'dan nişânları olan Davud bin Yusuf ile kardeşi Kasım, Ömer Fakih bin İlyas ve Mahmud bin Hızır babadan oğula tasarruf etmektedirler. Bu yıllarda vakfa 1 hane, 4 mücerred kayıtlıdır. 1530 tarihli tahrirde vakfın emlak ve gelir bilgileri aynı olup vakıfta 4 hane yer almaktadır.[64] Mescidin yıllık geliri 1560 ile 1582 tarihli tahrirlerde de 350 akçedir. Evlada hisseli oldukları da anlaşılan zikri geçen vakıfları 1560'ta Abdurrahman, İmam Receb Fakih ve Abdulvedud Fakih, 1582 yılında Receb Fakih, Abdulfettah veled-i Şaban, Abdulvedud ve Mahmud veled-i Nurullah tasarruf etmektedirler. Son iki tahrire göre değirmenin 1/3 hissesi ile Lala hissesi denen çiftliklerden birine Şaban Fakih mutasarrıftır. Lala, II. Bâyezid döneminde tasarrufta bulunan Ömer Fakih'in oğludur.[65]

2.12. Gelincek Köyü Mescidi Vakfı

Köy, bugün Eflani ilçesine bağlı Gelicek adıyla varlığını devam ettirmektedir. Ne zaman inşa edildiği kesin olarak bilinmeyen, ancak XV. yüzyıl ya da daha öncesine tarihlendirilmesi mümkün görünen bu yapının cami mi mescid mi olduğu kayıtlarda belirtilmemiştir. Ancak çalışmada mescid olarak ele alınmıştır. Mescidin varlığı, aynı köyden Taceddin veled-i Hacı Ali'nin kurduğu vakıfta mütevellilik görevini son şart olarak "imâm-ı karye-i mütevelli ola" ifadesiyle köy imamına bırakmasından anlaşılmaktadır. 1530, 1560 ve 1582 tarihli tahrirlere göre Taceddin veled-i Hacı Ali, Eflani pazarında 5 dükkân ile 5000 akçe nakit sermayesini evlatlarına vakfetmiştir. Ayrıca Gelincek köyüne gelen su yolunun masrafları için 1000 akçe daha bağışlamıştır. Bu vakfın tevliyeti, hayatta oldukça kendisinde, vefatından sonra salih evladında, soyunun tükenmesi halinde ise köy imamında olacaktır. Vakfın hâsılı 500 akçedir.[66]

[63] BOA, TT, d., No. 456, 155; TKGMA, TT, d., No. 554, 82a.
[64] İBK, *MCO,* No. 75, 12a; BOA, *TT, d.,* No. 438, 659.
[65] BOA, *TT, d.,* No. 456, 122; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 64b.
[66] BOA, *TT, d.,* No. 438, 661; BOA, *TT, d.,* No. 456, 150; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 79a.

2.13. Kılvar/Kalvar Köyü Mescidi Vakfı

Günümüzde Eflani ilçesine bağlı Esencik, eski adıyla Kılvar köyü bulunmaktadır. Vakfa konu olan mescidin bu köyde kurulduğu düşünülmekle birlikte ne zaman yapıldığına dair kesin bir tarih verilememektedir. Ancak ilk evkaf tahririnde kaydının yer alması yapının 1490'lı yıllar öncesine ait olduğunu göstermektedir. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririne göre Eflani'deki Kılvar köyünde bulunan mescidin imam olanların kullanması şartıyla vakfedilen nim çiftlik yerden 100 akçe geliri olup bu gelire vakfa mutasarrıf ve imam olan padişah beratlı Hasan Fakih sahip çıkmaktadır. Vakfa Nasrullah veled-i Hasan Paşa adlı bir de mücerred reaya kayıtlıdır. 1530'da Kılvar köyünde nim çiftlik ve 1 mücerredden 100 akçe gelir belirtilmesine rağmen tâbi olduğu vakıf yazılmamıştır, bunun köy mescidine ait olduğu tahmin edilmektedir. 1560 tahririnde aynı vakfiyetin devam ettiği ve vakfa mutasarrıf olan kişinin İmam Hüseyin Fakih olduğu anlaşılmaktadır. 1582 yılında ise İmam Receb Fakih vakfa mutasarrıf olmuştur.[67]

2.14. Kızılgelik Köyü Mescidi Vakfı

Bugün Eflani'ye bağlı Çal köyü Kızılgelik Mahallesi'nde kurulduğu düşünülen mescidin yapılış tarihini kesin olarak bilemiyoruz. Ancak ilk vakıf kayıtlarına dayanarak 1490'lı yıllar öncesine ait olduğunu söylemek mümkündür. II. Bâyezid dönemi evkaf tahririne göre vakıf geliri nim çiftlikten sağlanan 70 akçe idi. Vakfın mutasarrıfı ve mescid imamı bu tarihlerde padişah beratlı Hüseyin Fakih'tir. İmamın mücerred hukukunda İsa adlı bir de oğlu vardır. 1530'da vakfın gelir kaynağı ve gelir miktarı tekrarlanmıştır. Son iki tahrirde 70 akçe geliri değişmeyen nim çiftliğin mutasarrıfı 1560'ta Halim, 1582 yılında Osman'dır.[68]

2.15. Orda[69] Köyü Mescidi Vakfı

Yazılı kaynaklarda hakkında bilgi sahibi olamadığımız bu mescidin ilk evkaf tahririnde yer alan vakıf kaydından 1490'lı yıllar öncesine ait bir yapı olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevcut vakıf kaydında köy mescidine doğrudan bir atıf yapılmamaktadır. Ancak aşağıda zikredilecek olan çiftlik imamet cihetiyle vakfedildiği için köyde bir mescid olduğu tahmin edilmektedir. II. Bâyezid dönemi tahririne göre Ayakını'daki (Pınarbaşı) Orda köyünde bulunan mescid için 70 akçelik geliri olan Emmiyeri Çiftliği'nin[70] 1/4 hissesi Ramazan Fakih adlı bir zâta imamlık yapması karşılığında vakfedilmiştir. Geriye kalan hisse ise ahere ve müselleme verilmiştir. 1530 tahririnde Orda köyünde 70 akçelik bir hâsıl belirtilmesine rağmen bağlı olduğu vakıf kaydedilmemiştir. Bu vakfın köy mescidi imamına ait olduğu düşünülmektedir.[71] Takip eden yıllarda çiftlik gelirinde herhangi bir değişiklik görülmemekle birlikte 1560'ta Süleyman hem bu geliri hem de çiftlikteki 1/3 hisseyi tasarruf etmektedir. 1582'de ise vakfın tasarrufu belirtildiği haliyle Mustafa'ya bırakılmıştır.[72]

2.16. Savaş Köyü Mescidi Vakfı

Pınarbaşı ilçesine bağlı bu köy, bazı belgelerde eski bir Türk iskân birimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sinop şehrinde ikamet eden Devletşahoğlu Çelebi İbrahim Bey, 705/1305 tarihli vakfiyesi ile Şeyh Mahmud bin Ömer bin Şeyh Dolu adına Savaş köyünde bir zaviye tesis etmiş

[67] İBK, *MCO,* No. 75, 16a; BOA, *TT, d.,* No. 438, 661; BOA, *TT, d.,* No. 456, 144; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 76a.
[68] İBK, *MCO,* No. 75, 19a; BOA, *TT, d.,* No. 438, 661; BOA, *TT, d.,* No. 456, 140; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 74b.
[69] Köyün ismi II. Bâyezid dönemi evkaf tahririnde *Urva*, 1530 tarihli icmal tahririnde *Urva* veya *Orda*, 1560 ve 1582 tarihli evkaf tahrirlerinde ise *Orda* olarak okunmaktadır. Bunların yazılışları birbirine benziyor olsa da her üç evkaf tahririnde de köyler ile ilgili iki ayrı vakıf kaydı bulunmaktadır. Bunlardan ilki bahsedilen Orda köyüne aittir. Diğeri ise aşağıda görüleceği üzere Urva Köyü Mescidi ile ilgili olanıdır.
[70] Bu ifade tahrirde *mescid* olarak geçmektedir. Zannımızca *çiftlik* olmalı. Zira 1560 ve 1582 tahrirlerinde *çiftlik-i mezkûrda* ifadesiyle mescide değil çiftliğe atıf yapılmaktadır.
[71] İBK, *MCO,* No. 75, 23b; BOA, *TT, d.,* No. 438, 661.
[72] BOA, *TT, d.,* No. 456, 144; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 75b.

ve zaviyeye bu köyden gelirler bağlamıştır.[73] Benzer şekilde Kastamonu'yu merkez olarak kullanmış olan Candaroğulları Beyliği'nin kurucusu I. Süleyman Paşa'nın da (1309?-1340?) Savaş köyünde Güzel Ahmed Zaviyesi'ni kurarak köy ve çevresinden buraya vakıf yaptığı görülmektedir.[74] Dolayısıyla erken dönemlerden itibaren köyün varlığına dair kayıtların bulunması köyde bir de mescid olabileceği fikrini ortaya koyması bakımından ayrıca önemlidir. Bu durumda Savaş köyünde bulunan mescidi Osmanlı dönemi öncesine mal etmek mümkün gözükmektedir.

Bugün, Savaş köyü Aşağı Tekke Mahallesi'nde bir cami mevcut olup halen faal durumdadır. Bu yapının inşa tarihi yakınındaki bir direğe asılı levhada 1746 yılı olarak verilse de bu tarih caminin geçirdiği esaslı bir onarıma işaret ediyor olmalıdır. Nitekim yapının belirtilen tarihten çok önceleri mescid olarak var olduğu vakıf kayıtlarınca malumdur.

1530 tarihli tahrirde mescid vakfının 1 hane, 2 zemin ve 1 çayırdan elde edilen toplam geliri 250 akçedir.[75] 1560 ve 1582 tarihli tahrirlerde ise vakfın geliri aynı kalmakla birlikte bu meblağ 7 zemin, 1 çayırdan hâsıl olmaktadır (Bk. Tablo 5). Kayda göre vakfa ait yerler Savaş Köyü Mescidi'ne imam olanlar tarafından vakfiyet üzere tasarruf edilmektedir. Bu sıralar vakfın mutasarrıfı Sıyami Fakih adlı biridir.[76]

Tablo 5. Savaş Köyü Mescidi Vakfı'na Kayıtlı Bulunan Emlak

1560		**1582**	
Emlak/Üzerine Emlak Kaydedilen	**Mutasarrıf**	**Emlak/Üzerine Emlak Kaydedilen**	**Mutasarrıf**
Muhtar ve Ramazan zemini, nim	Kendileri	Muhtar ve Ramazan zemini, nim	Mehmed'in oğulları Ağacık ve Sıyami
Bürümcek zemini, nim	Hacı ve Nâzır	Bürümcek zemini, nim	Hacı'nın oğlu Mehmed ve Nâzır veled-i Mehmed
Köşeş köyünde bulunan 3 muddluk zemin	-	Köşeş köyünde bulunan 3 muddluk zemin	-
3 mudluk Taşmana zemini	-	3 muddluk Taşmana zemini	-
Halazna köyünde bulunan Süleyman veled-i Nesimi zemini, nim	Nasrullah veled-i Enam	Halazna köyünde bulunan Nasrullah veled-i Enam zemini, nim	Mustafa veled-i Enam ve şürekâ
1 muddluk [illegible] zemini	-	1 muddluk zemin	-
Hacı Bayram zemini, çift	Hacı Bayram'ın oğulları Resul ve Hayrullah	Hacı Bayram'ın oğulları Resul ve Hayrullah zemini, çift	Halen Hacı Bayram'ın oğlu Resul, Hayrullah'ın oğlu Nurullah ve şürekâ
1 kıta çayır	-	1 kıta çayır	-

[73] VGMA, *VD,* No. 582, 271/183. Bu zaviye ile ilgili detaylı bir çalışma için bk. Cevdet Yakupoğlu-Veli İlker Dağsever, "Kastamonu Pınarbaşı İlçesi Ömer Seydi (Duâlı Seydi) Zaviyesi ve Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* 62 (2024), 23-52.
[74] Güzel Ahmed Zaviyesi hakkında bk. Dağsever, "XV. ve XVI. Yüzyılda Daday Örneğinde Tekke ve Zaviyelerin Ekonomik Durumu", 348-350.
[75] BOA, *TT, d.,* No. 438, 661.
[76] BOA, *TT, d.,* No. 456, 143; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 75a.

2.17. Sobran-Sorkun Köyü Hüsam Nuri Mescidi Vakfı

İlk evkaf tahririnde hakkında bilgi bulunmayan bu mescid, 1530 tahririnden önce Hüsam Nuri adında biri tarafından yaptırılmış olmalıdır. 1530, 1560 ve 1582 tarihli tahrirlere göre Sorkun köyünde Hüsam Nuri Mescidi müezzinleri için 350 akçe geliri olan bir bahçe vakfedilmiştir. 1560 ve 1582 yılında mescidde müezzinlik görevini icra eden Mehmed, bahsedilen meblağı günlüğü 1 akçeden tasarruf etmektedir.[77]

2.18. Urva Köyü Mescidi Vakfı

Köy, bugün Pınarbaşı ilçesine bağlıdır. Bu mescidin yapılış tarihi hakkında ilk vakıf kayıtları yardımı ile 1470'li yıllar öncesine ait olduğunu söyleyebiliriz. II. Bâyezid dönemi evkaf tahrir kaydına göre mescidin *Bende Mezraası* zemininden senelik 100 akçe geliri bulunmaktadır. Bu geliri (Fatih) Sultan Mehmed Han'dan nişân-ı şerifi olan Musa Fakih tasarruf etmektedir. Söz konusu kayda göre köy mescidi Fatih zamanında açıktır. Mezraanın geliri 1560 ve 1582'de de 100 akçedir. Bu her iki tahrir döneminde Musa Fakih'in torunu İsmail veled-i Muarref'in vakfa mutasarrıf olduğu görülmektedir.[78] 1530'da vakfın durumu belli değildir.

2.19. Yarış Köyü Mescidi Vakfı

Bu köy, günümüzde Eflani'ye bağlı Bostancı köyü olarak bilinmektedir. Mescid hakkındaki kayıtlar yapının 1490'lı yıllar öncesine ait olduğunu ortaya koymaktadır. II. Bâyezid dönemi tahririne göre Eflani'deki Yarış köyünde bulunan mescide aynı köyde 150 akçe geliri olan 1 çiftlik yer vakfedilmiştir. Bu dönem Süleyman veled-i Ali Fakih ve Tengrivermiş veled-i Fazlullah adlı iki mücerred vakfa kayıtlı olup vakfın mutasarrıfı İmam Ali Fakih'tir. 1530'da 3 hanesi olan çiftliğin geliri 100 akçeye düşmüştür. Bu gelir 1560 ve 1582 tahririnde değişmezken aynı yıllarda İmam Abdi Fakih veled-i Süleyman vakfı tasarruf etmektedir. Son tahrirde imamın oğlu Receb'e de rastlanmaktadır.[79]

Tablo 6. XV-XVI. Yüzyıllarda Daday'da Bulunan Cami ve Mescidlerin Gelir Durumu[80]

Sıra	Cami ve Mescid Adı	Yıllara Göre Gelirleri (Akçe)			
		1490'lı Yıllar	1530	1560	1582
1	Akçay Köyü Camii	-	400*	7900	7900
2	Hatip Köyü Camii	-	530	790	790
3	Honsalar (Ali Paşa) Köyü Camii	-	-	-	-
4	Kılıçhavlı/Halkahavlı Köyü Camii	-	-	-	6000**
5	Turnalu Camii/Bereketli Camii	2460	2640	2700	2700
6	Akça Mescid	-	-	100	100
7	Alpucuklu/Aluccuk Köyü Mescidi	100	100	100	100
8	Bozarmut Köyü Mescidi	50	50	50	50
9	Budak Köyü Mescidi	-	-	-	-
10	Çeçan Köyü Mescidi	-	100	100	100
11	Çiğlene Köyü Büyük Mescid	425	425	425	725
12	Danişment Köyü Mescidi	-	100	100	100
13	Darphaneciler Köyü Mescidi	-	10	10	10
14	Deringölyanı Köyü Mescidi	70	70	70	70
15	Erikbeli Köyü Mescidi ve Karamuk Köyü Mescidi	150	120	120	120
16	Furuncuk Köyü Mescidi	350	350	350	350

[77] BOA, *TT, d.,* No. 438, 662; BOA, *TT, d.,* No. 456, 158; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 83b.
[78] İBK, *MCO,* No. 75, 23b; BOA, *TT, d.,* No. 456, 130; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 68a.
[79] İBK, *MCO,* No. 75, 16a; BOA, *TT, d.,* No. 438, 659; BOA, *TT, d.,* No. 456, 122; TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 64b.
[80] Tabloda, önce camiler sonra mescidler alfabetik sırayla gösterilmektedir.
* Sadece 20 bâb dükkân geliri. ** Bu sermaye toplama dâhil değildir.

17	Gelincek Köyü Mescidi	-	-	-	-
18	Kılvar/Kalvar Köyü Mescidi	100	100	100	100
19	Kızılgelik Köyü Mescidi	70	70	70	70
20	Orda Köyü Mescidi	70	70	70	70
21	Savaş Köyü Mescidi	-	250	250	250
22	Sobran-Sorkun Köyü Hüsam Nuri Mescidi	-	350	350	350
23	Urva Köyü Mescidi	100	-	100	100
24	Yarış Köyü Mescidi	150	100	100	100
Toplam (Akçe)		**4275**	**5835**	**13855**	**14155**

Yukarıdaki tablo, Daday'da bulunan cami ve mescidlerin yıllara göre ekonomik durumlarını yansıtmaktadır. Veriler incelendiğinde cami vakıflarının daha yüksek gelir miktarlarına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu bu durum Akçay ve Hatip köyleri camileri ile Turnalu Camii'nde belirgin bir şekilde görülmektedir. Mescid gelirlerinin ise daha kısıtlı bir seyir izlediği, bu bağlamda Darphaneciler köyü ve Kızılgelik köyü gibi mescidlerin mütevazı gelir düzeyleri ile ekonomik istikrarlarını sürdürdükleri gözlemlenmektedir. Honsalar Köyü Camii ve Budak Köyü Mescidi'nin herhangi bir tahrir döneminde verilerinin bulunmaması bu yapıların hiç gelirlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir, nitekim bu ibadethanelerin vakıf mülkü olmalarına karşın hâsılları defterlere kaydedilmemiştir. Yine Akçay Köyü Camii'nin ilk evkaf tahririnde vakıf kaydına rastlanmaması, 1530 yılında ise yalnızca dükkân gelirlerinin belirtilip bahçe gelirlerinin yer yer almaması tablodaki toplam gelir farklarını açıklayan temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç

Daday, Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başladığı XI. yüzyıldan itibaren önemli bir iskân sahası olmuştur. Çobanoğulları ve Candaroğulları beylikleri döneminde bölgeye yoğun imar ve vakıf faaliyetleriyle önemli yatırımlar yapılmıştır. Türklerin bu bölgeyi yurt tutması sadece bir yerleşim süreci değil aynı zamanda yüksek bir medeniyet inşa süreci olarak değerlendirilmelidir. Vakıflar, bu medeniyet inşasında önemli bir araç olarak kullanılmış olup imar faaliyetleri, Türklerin yerleşime geçişteki uyum kabiliyetlerini ve mekânı kendi kültürel kodlarına göre dönüştürme becerilerini göstermektedir. İşte Daday kazasında kurulan pek çok vakıftan sadece bir kısmını oluşturan cami ve mescidler bu anlayış ve vakıf eyleminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlıların topraklarına kattığı bütün beldelerde olduğu gibi Fatih Sultan Mehmed devrinde, 1461 tarihinde Kastamonu ile birlikte Osmanlı idaresine geçen Daday bölgesinde de cami ve mescidler vakıf sistemine bağlı olarak faaliyetlerini devam ettiriyorlardı. Osmanlı yönetimine geçtikten sonra 1490'lı yıllarda yapılan tahrire göre Daday'a bağlı çeşitli köylerde 1 cami ve 11 mescid kayıtlara girmiştir. XVI. yüzyıl itibarıyla ise 5 cami ve 20 mescid bulunmaktaydı. Aynı yüzyılın ilk yarısında mescidlerden 2 tanesi camiye çevrilmiştir. Söz konusu bu yapılar Daday'ın kaza merkezinde değil, çevre köylere dağılmış durumdaydılar.

İlgili yerlerde etraflıca işlendiği üzere cami ve mescidlerin gelir kaynakları menkul ve gayrimenkul türündendir. Bu kaynaklardan elde edilen vakıf gelirleri sadece yapıların korunmasını değil aynı zamanda bu dinî mekânlarda görev yapan personelin maaşlarının düzenli olarak ödenmesini de mümkün kılmıştır. İmam, hatip, müezzin, hafız, cüzhan ve devirhan gibi görevliler vakıflardan aldıkları maaşlarla geçimlerini temin etmiş ve toplumun din hizmetlerini aksatmadan yerine getirmişlerdir. Bununla birlikte vakıf gelirleriyle vakfedilen emlakı işleyen, koruyan ve bakımını üstlenen haneler, bu sayede güvenli bir geçim kaynağı bulmuş ve böylece vakıf sistemi yerel ekonomiyi istihdam yoluyla da destekleyerek kırsal bölgelerde önemli bir görev üstlenmiştir.

Ayrıca, Daday'daki cami ve mescidlerin bulunduğu köylerin isimleri, bölgenin tarihî ve kültürel geçmişini aydınlatan önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu çalışmada incelenen belgelerde geçen köy isimleri, XIII. yüzyıldan itibaren bugünkü Eflani-Pınarbaşı-Azdavay-Ağlı-Daday hattında gelişen Türk-İslâm dönemi iskân tarihi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Akçay, Aluccuk, Bozarmut, Budak, Çat, Çatak, Çiğlene, Deringölyanı, Erikbeli, Savaş, Turnalu ve Yarış gibi Türkçe köy adları, bölgedeki Türk iskânının en az yedi asırlık mazisine işaret etmektedir. Bununla birlikte cami ve mescidlerde görevli olanlar ile yörede vakfa kayıtlı şahısların taşımış oldukları isimler de bölgenin kültürel kimliğini anlamada kıymetli ipuçları vermektedir. Ağacık, Balı, Bayram, Budak, Çalabverdi, İnanç-oğulları, Kaya, Satılmış, Sevindik ve Tengrivermiş gibi geleneksel Türk şahıs adları ile Ali, Hasan, Hayrullah, Hüseyin, İbrahim, Mehmed, Nasrullah, Osman, Ramazan, Süleyman, Veli gibi Müslüman dünyasının müşterek adları da bölgedeki ad verme geleneğinin kökenlerine ışık tutmaktadır.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

A. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Tapu-Tahrir Defteri [BOA, *TT, d.*]. No. 23M; No. 456.

Şura-yı Devlet [BOA, *ŞD,*]. No. 417/17.

Bab-ı Ali Evrak Odası [BOA, *BEO,*]. No. 2456/184129.

B. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi Kuyûd-ı Kadîme (TKGMA)

Tapu-Tahrir Defteri [TKGMA, *TT, d.*]. No. 143; No. 554; No. 555.

C. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları

İBK, *MCO,* No. 75.

D. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, *VD,* No. 582, 271/183.

VGMA, *VD,* No. 592, 247/182.

VGMA, *VD,* No. 606, 193/246.

VGMA, *VD,* No. 1962, 52/51.

VGMA, *VD,* No. 1962, 97/94.

Yayımlanmış Arşiv Kaynakları

438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530) II. (1994). haz. Ahmet Özkılıç, Ali Coşkun vd. Ankara: BDAGM Yay.

Araştırma ve İnceleme Eserler

Barkan, Ömer Lütfi. "Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri I-II". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 2/1 (1940-1941), 20-59.

Çağatay, Neşet. "Vakıf ve Tarihi Gelişimi". *Vakıflar Haftası Dergisi* 1 (1984), 18-20.

Çiftçi, Fazıl. *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri II*. Kastamonu: Özeller Matbaacılık, 2018.

Dağsever, Veli İlker. "XV. ve XVI. Yüzyılda Daday Örneğinde Tekke ve Zaviyelerin Ekonomik Durumu". *Kastamonu Tarihi Araştırmaları (Şehir-Toplum-Ekonomi)-Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılına Armağan*. ed. Şerif Demir-Orçun Nalezen. 343-370. Ankara: Berikan Yayınevi, 2023.

Dağsever, Veli İlker. *Kastamonu Vakıfları (13.-16. Yüzyıl)*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Gökoğlu, Ahmet. *Paphlagonia (Kastamonu, Sinop, Çankırı, Safranbolu, Bartın, Bolu, Gerede, Mudurnu, İskilip, Bafra, Alaçam ve Civarı) Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi I*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1952.

İlhan, Mehdi. "Tahrir Faaliyeti ve Bu Faaliyet Esnasında Karşılaşılan Güçlükler". *Ata Dergisi* 7 (1997), 85-103.

İslâmoğlu, Huricihan. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Kankal, Ahmet. *Türkmen'in Kaidesi Kastamonu (XV-XVIII. Yüzyıllar Arası Şehir Hayatı)*. Ankara: Zafer Matbaası, 2004.

Kayaoğlu, İsmet. "Vakfın Menşei Hakkındaki Görüşler". *Vakıflar Dergisi* 11 (1978), 49-55.

Kayaoğlu, İsmet. "Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış". *Vakıflar Haftası Dergisi* 2 (1985), 22.

Kopraman, Kâzım Yaşar. "Memlûk Kaynaklarına Göre XV. Yüzyılda Kastamonu ve Çevresi*". Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Tebliğler, (19-21 Ekim 1988 Kastamonu)*. 17-33. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989.

Mehmed, Behçet. *Anadolu Türk Âsâr ve Mahkûkâtı Tetebbu 'âtına Esâs Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.

Mehmed Behçet. *Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi)*. haz. Musa S. Cihangir. Kastamonu: Kastamonu İl Özel İdaresi Yayınları, 1998.

Orbay, Kayhan. "Edirne II. Bâyezid Vakfı'nın Mali Tarihi (1597-1640)". *Gramer* 1/2 (2012), 113-141.

Önkal, Ahmet-Bozkurt, Nebi. "Cami: Dinî ve Sosyo-Kültürel Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Öz, Mehmet. "Tahrir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/425-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özkarcı, Mehmet. *Candaroğulları Beyliği Mimari Eserleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Turgut, Bahattin. "Urfa Vakıfları". *Şanlıurfa Vakıf Medeniyeti*. haz. Mehmet Kurtoğlu. 65-156. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2021.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.

Yakupoğlu, Cevdet. *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi, Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu, XIII-XV. Yüzyıllar*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2009.

Yakupoğlu, Cevdet-Musalı, Namiq. "Kastamonu Turnalı Camii'nde Candaroğulları ve Osmanlılar Zamanına Ait Yeni Bulunmuş Vakıf Hatim Cüzleri". *Vakıflar Dergisi* 54 (2020), 201-233.

Yakupoğlu, Cevdet-Dağsever, Veli İlker. "Kastamonu Pınarbaşı İlçesi Ömer Seydi (Duâlı Seydi) Zaviyesi ve Vakıfları". *Vakıflar Dergisi* 62 (2024), 23-52.

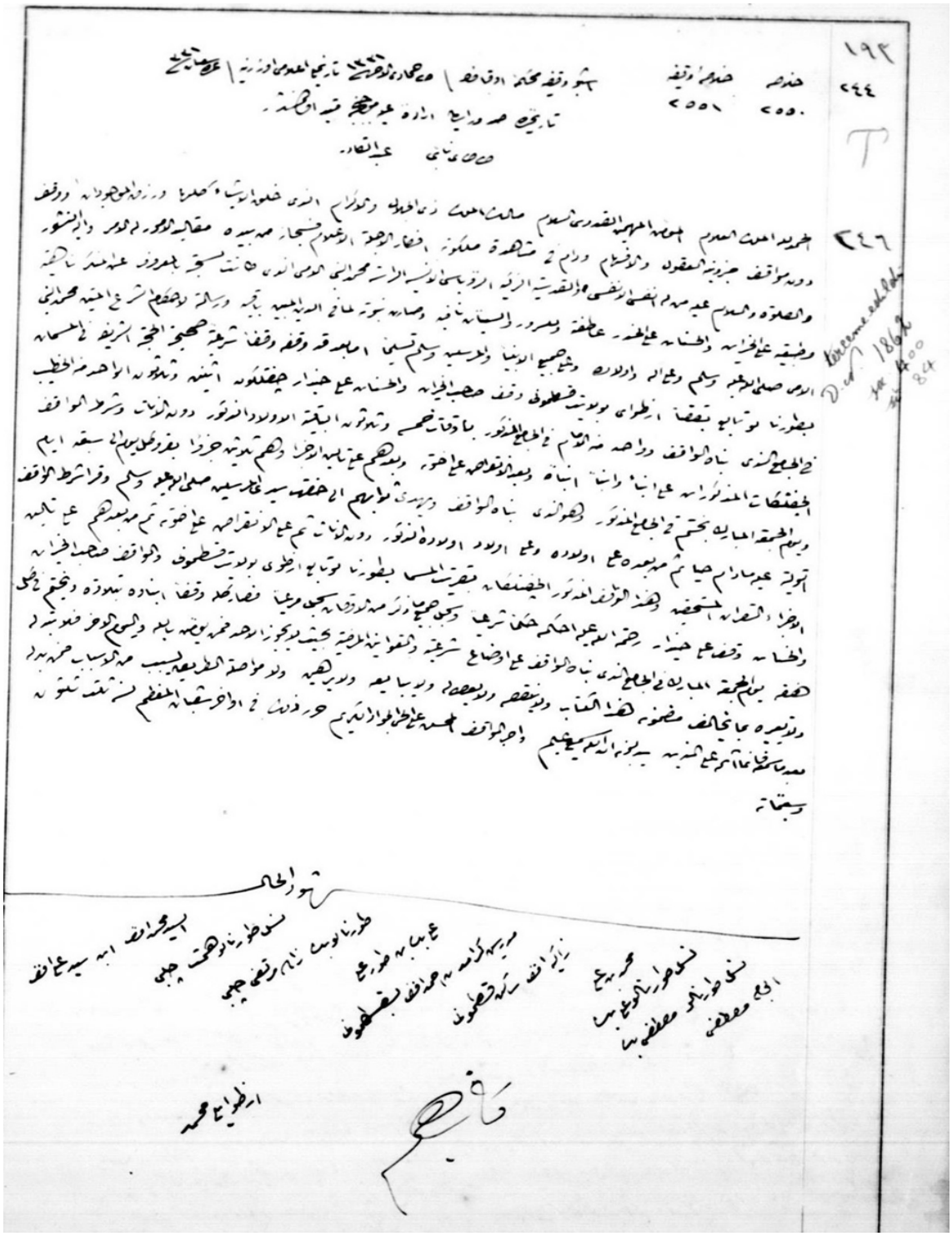
Yediyıldız, Bahaeddin. "Türk Kültür Sistemi İçinde Vakfın Yeri". *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 403-408.

Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: *TDV Yayınları,* 2012.

Yüksel, Hasan. "Anadolu Beyliklerinde Vakıflar". *Vakıflar Dergisi* 30 (2007), 35-50.

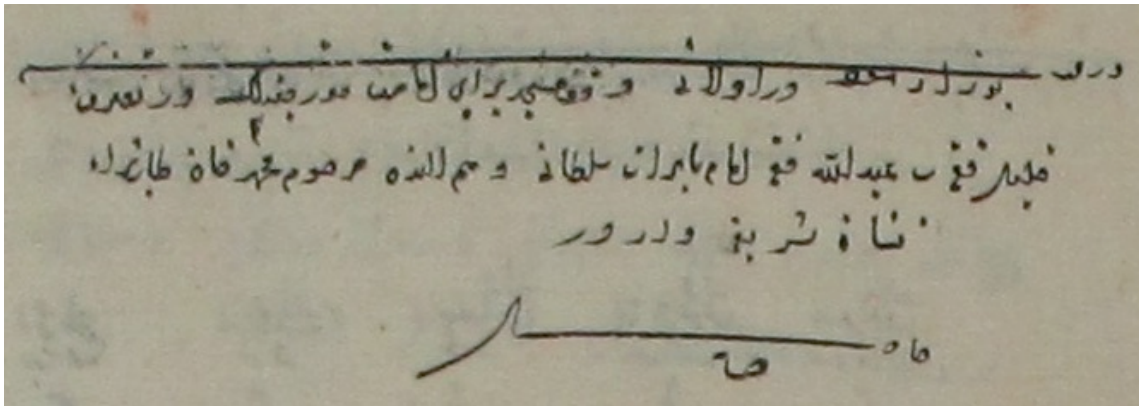
Ekler

Ek 1. Turnalu Köyü Ali Candar Camii'ne Ait 733/1333 Tarihli Arapça Vakfiye Sûreti[81]

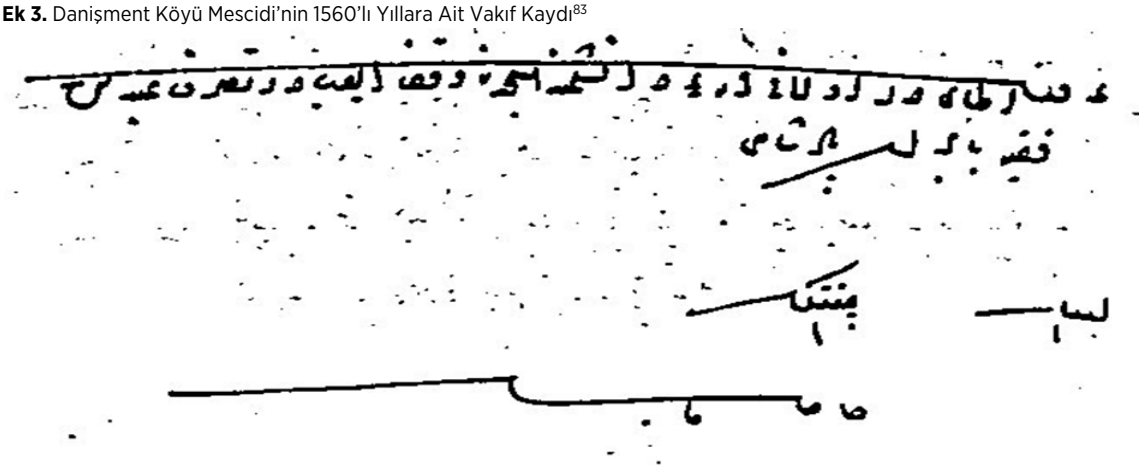


[81] VGMA, *VD,* No. 606, 193/246.

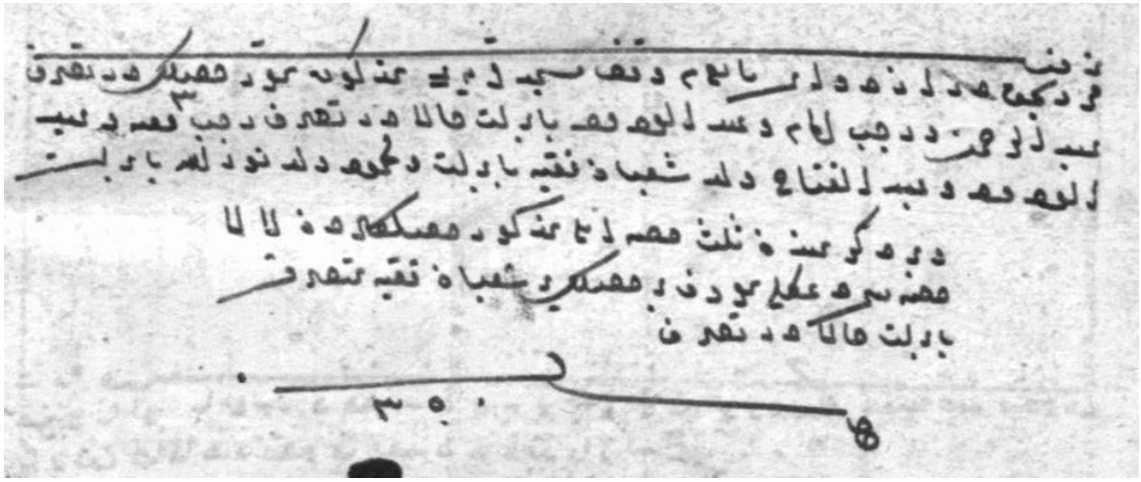
Ek 2. Bozarmut Köyü Mescidi'nin 1490'lı Yıllara Ait Vakıf Kaydı[82]



Ek 3. Danişment Köyü Mescidi'nin 1560'lı Yıllara Ait Vakıf Kaydı[83]



Ek 4. Furuncuk Köyü Mescidi'nin 1582 Yılına Ait Vakıf Kaydı[84]



[82] İBK, *MCO,* No. 75, 23a.
[83] BOA, *TT, d.,* No. 456, 150.
[84] TKGMA, *TT, d.,* No. 554, 64b.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Şiirinde Pesimizm

Pessimism in the Poetry of Ibrāhīm ʿAbd al-Qādir al-Māzinī

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Emine Merve AYTEKİN
Arş. Gör. | Res. Asst.
Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Adıyaman University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric Division
Adıyaman | Türkiye
Dr. Adayı | PhD Can.
Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Erciyes University, Institute of Social Sciences
Kayseri | Türkiye
eaytekin@adiyaman.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-7680-7340

Halim ÖZNURHAN
Prof. Dr. | Prof.
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric Division
Kayseri | Türkiye
hoznurhan@erciyes.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9558-566X

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 05.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 10.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Aytekin, Emine Merve–Öznurhan, Halim. "İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Şiirinde Pesimizm". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 197-221. https://doi.org/10.14395/hid.1614003

Yazar Katkı Oranları:
Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%95) - Yazar-2 (%5)
Veri Toplanması : Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10)
Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10)
Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%95) - Yazar-2 (%5)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%95) - Yazar-2 (%5)
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:
Conceptualization : Author-1 (%95) - Author-2 (%5)
Data Curation : Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
Investigation-Analysis-Validat : Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
Writing : Author-1 (%95) - Author-2 (%5)
Writing – Review & Editing : Author-1 (%95) - Author-2 (%5)
Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Pessimism in the Poetry of Ibrāhīm ʿAbd al-Qādir al-Māzinī*

Abstract

Poetry can be briefly defined as the external expression of an individual's inner emotions, sometimes in rhymed and sometimes in unrhymed form. In the formation of the poet's poetry, the socio-political conditions of the period in which he lived, and his personal experiences come into play. Therefore, evaluating a poem on its own, detached from the context to which it belongs, may yield misleading results. Because each poem of the poet has a meaningful place on the plane of national and universal poetry. In this respect, the poet's poems contain many parameters that reflect his point of view, the historical, social, aesthetic, ideological and psychological elements of the objective environment in which the poem was formed, and his relations with national and universal poets. These parameters shape the theme, style, and form of the poem. Pessimism, which is the subject of this study, is defined as a form of perception and state of mind that emerges due to the individual's inability to realize his hopes, experiencing psychological and physical difficulties, or the negative effects of social and political conditions; emphasizing negativity in everything, evaluating the world with thoughts of sadness, hopelessness, pain and death. This tendency, which has also found a place in literature, was reflected in the works of literary figures, especially those belonging to the romantic movement, through various key concepts as a result of the periodic conditions and individual experiences they lived through. Themes such as satire, elegy, loneliness, grief, death, the inability to accept the world as it is and thus escape from reality, emotional conflict and the exhaustion of youth can be counted among these key concepts due to reasons such as living conditions, wars, social class differences, deterioration of political conditions, individual concerns and personal life experiences. In Western literature, Walter Scott (d. 1832), Lord Byron (d. 1824); in Turkish literature, Recâizâde Mahmud Ekrem (d. 1915), Cenap Şehabettin (d. 1934); and in Arabic literature, Abū Ṭayyib al-Mutanabbī (d. 965), Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (d. 1057), ʿAbd al-Raḥmān Shukrī (d. 1958), and Ibrāhīm ʿAbd al-Qādir al-Māzinī (d. 1949) reflected this tendency in their works, sometimes with a pessimistic worldview and sometimes with the influence of a movement. Māzinī, one of the three representatives of the Dīwān School, also tended to pessimism in his poetry for abstract reasons such as melancholic moods in his private life, radical changes and instabilities in his social status, as well as concrete reasons such as physical appearance and ailments. This study aims to examine the manifestations of pessimism in the poetry of Māzinī, a romantic poet, using data analysis the method, a qualitative research method with an interpretive perspective. Furthermore, the article seeks to analyze the general and specific factors that influence the poet's tendency towards pessimism and to clarify the key concepts that this tendency is expressed in his verse. Although articles and theses on Māzinī's novelism and storytelling have been published in Turkish and Western academia, there is no focused scholarly inquiry on his pessimistic tendency in his poetry. In the Arab world, there are studies on Māzinī's identity as a novelist, poet and literary critic; however, although there have been various articles and theses on pessimism in different poets, there is no scholarly research on the traces of pessimism in Māzinī's poetry. The absence of such a study on a poet in whose works this tendency is clearly evident represents a notable gap in the literature. This study can be regarded as an academic initiative aimed at addressing that deficiency. After providing general background information to serve as a foundation in the introduction, detailed biographical data about Māzinī have not been included in order to avoid repetition and to avoid exceeding the scope of the article. However, in order to provide the reader with a framework regarding the poet's tendency toward pessimism, certain biographical details have been briefly mentioned. Then, in order to reveal the manifestations of pessimism in the poet's poems, a certain number of poems from his poetry divan, *Dīwān al-Māzinī*, were analyzed as examples. In line with the thematic framework, selected excerpts from certain poems are presented, while some are included in full. It has been determined that the predominant concepts in the analyzed poems are death, existential crisis leading to a sense of nothingness, anguish and sorrow. In this respect, the study aims to lay the groundwork for more in-depth and analytical investigations into the poetic world of a poet who possesses a strong capacity to observe beginnings and endings and to analyze tragic events.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Arabic Poetry, The Dīwān School, Ibrāhīm ʿAbd al-Qādir al-Māzinī, Pessimism.

* This article is derived from the doctoral thesis titled "Ibrāhīm 'Abd al-Qādir al-Māzinī's Understanding of Poetry", which is currently being prepared by the first author, Emine Merve Aytekin, under the supervision of Prof. Dr. Halim Öznurhan at Erciyes University Institute of Social Sciences.

İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Şiirinde Pesimizm**

Öz

Şiir, kısaca bireyin iç dünyasındaki duyguların bazen kafiyeli bazen kafiyesiz bir biçimde dışa yansıması şeklinde ifade edilebilir. Şairin şiirinin teşekkülünde, yaşadığı dönemin sosyo-politik koşulları ve bireysel tecrübeleri devreye girmektedir. Dolayısıyla bir şiiri tek başına, ait olduğu bağlamdan koparark değerlendirmek yanıltıcı sonuçlar verebilir. Zira şairin her bir şiiri, ulusal ve evrensel şiir düzleminde anlamlı bir yere sahiptir. Bu itibarla, şairin şiirleri; onun bakış açısını, şiirin oluştuğu nesnel ortamın tarihsel, toplumsal, estetik, ideolojik ve psikolojik unsurlarını, ayrıca milli ve evrensel şairlerle ilişkilerini yansıtan birçok parametreyi barındırır. Bu parametreler, şiirin temasını, üslubunu ve biçimini şekillendirir. Bu çalışmaya konu olan pesimizm; bireyin umutlarını gerçekleştirememesi, psikolojik ve fiziksel zorluklar yaşaması ya da toplumsal ve siyasal koşulların olumsuz etkileri nedeniyle ortaya çıkan; her şeyde olumsuzluğu öne çıkaran, dünyayı üzüntü, umutsuzluk, acı ve ölüm düşünceleriyle değerlendiren bir algı biçimi ve ruh durumu olarak tanımlanmaktadır. Edebiyatta da yer edinen bu temayül, özellikle romantik akıma mensup edebiyatçıların yaşadıkları dönemsel şartlar ve bireysel tecrübeler neticesinde çeşitli anahtar kavramlar aracılığıyla eserlerine yansımıştır. Yaşam koşulları, savaşlar, toplumsal sınıf farklılıkları, siyasi koşulların bozulması, bireysel kaygılar ve kişisel hayat tecrübeleri gibi sebeplerin etkisiyle hiciv, ağıt, yalnızlık, keder, ölüm, dünyayı olduğu gibi kabullenememe ve dolayısıyla gerçeklikten kaçış, duygusal çatışma ve gençliğin tükenmesi gibi temalar bu anahtar kavramlar arasında sayılabilir. Batı edebiyatında Walter Scott (ö. 1832), Lord Byron (ö. 1824); Türk edebiyatında Recâizâde Mahmud Ekrem (ö. 1915), Cenap Şehabettin (ö. 1934); Arap edebiyatında ise Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 965), Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî (ö. 1057), Abdurrahman Şükrî (ö. 1958) ve İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî (ö. 1949) gibi edebiyatçılar kimi zaman pesimist bir dünya görüşü ile kimi zamanda bir akımın etkisi ile eserlerine bu yönelimi yansıtmışlardır. Dîvân Ekolü'nün üç temsilcisinden biri olan Mâzinî de şiirlerinde, özel hayatındaki melankolik ruh halleri, sosyal statüsündeki köklü değişimler ve istikrarsızlıklar gibi soyut durumların yanı sıra fiziksel görünüm ve rahatsızlıklar gibi somut sebepler ile karamsarlığa meyletmiştir. Bu çalışma, yorumlayıcı bir perspektif ile nitel bir araştırma yöntemi olan veri analizi metodunu kullanarak romantik bir şair olan Mâzinî'nin şiirlerinde pesimizm olgusunun tezahürlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, çalışmaya konu olan şairin pesimizme yönelmesinde etkili olan genel ve özel faktörleri analiz ederek, bu yönelimin şiirinde hangi anahtar kavramlar ile vücut bulduğunu açıklığa kavuşturmak da bu makalenin hedefidir. Türk ve Batı akademisinde Mâzinî'nin romancılığı ve öykücülüğü üzerine makale ve tez türünde çalışmalar yapılmış olmakla beraber şiirlerindeki pesimist yönelimi üzerine yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Arap dünyasında ise Mâzinî'nin roman, şair ve edebî eleştirmen kimliği üzerine yapılan çalışmalara ulaşılmıştır; fakat farklı şairlerde pesimizm konusu üzerine çeşitli makale ve tez türünde çalışmalar yapılmış olmakla beraber Mâzinî'nin şiirinde pesimizmin izlerine dair ilmî bir araştırma bulunmamaktadır. Şiirinde bu eğilimin belirgin bir biçimde varlık gösterdiği bir şair üzerine bu minvalde bir çalışmanın bulunmaması, literatürde bir boşluk oluşturmaktadır. Bu çalışma, söz konusu eksikliğe yönelik akademik bir girişim olarak değerlendirilebilir. Giriş bölümünde, çalışmaya temel teşkil edecek genel bilgiler verildikten sonra, tekrara düşmemek ve makalenin kapsamını aşmamak adına Mâzinî'nin hayatına ilişkin ayrıntılı bilgilere yer verilmemiştir. Bununla birlikte, okuyucunun zihninde şairin bu eğilimine dair çerçeve oluşmasını sağlamak amacıyla bazı kişisel bilgilere kısaca değinilmiştir. Ardından, şairin şiirlerindeki pesimizmin tezahürlerini ortaya koymak amacıyla, onun *Dîvânü'l-Mâzinî* isimli şiir divanından örnek mahiyetinde belirli sayıda şiir incelenmiştir. Bağlama göre şairin bazı şiirlerinden kesitler aktarılırken bazı şiirlerin tamamı verilmiştir. İncelenen bu şiirlerde öne çıkan kavramların ölüm, varoluşsal krizden hareketle hiçlik duygusu, ıstırap ve hüzün olduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda çalışma, başlangıçları ve sonları gözlemleyip trajik hadiseleri analiz etme yeteneği güçlü olan şairin şiir dünyasına yönelik daha derinlikli ve çözümleyici çalışmalara zemin sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Şiiri, Dîvân Ekolü, İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî, Pesimizm.

Giriş

Edebiyat, toplumların ve bireylerin düşünce, duygu ve kültür dünyalarını yansıtan bir ayna işlevi görerek, tarih boyunca önemli bir kültürel taşıyıcı olmuştur. Bu ayna işlevini edebiyatın ürünü olan edebî eserler sağlamaktadırlar. Her edebî metin, ait olduğu toplumun kültürünü, sosyal yapısını, meselelerini yansıtmakla beraber edebiyatçının bireysel perspektifi hakkında da geniş

** Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Halim Öznurhan danışmanlığında, birinci yazar Emine Merve Aytekin tarafından hazırlanmakta olan "İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Şiir Anlayışı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

bilgi sunmaktadır.[1] Bu dinamikten hareketle hayatla bağı son derece derin olan genelde sanatın[2] özelde edebiyatın varlığının, tüm güçlü ve zayıf yönleriyle yaşamın merkezinde yer alan insanın ve toplumun varoluşuyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda savaş, barış ve iktidar yönetimi gibi siyasi meseleler; inanç, ibadet ve ahlaki değerler gibi dini meseleler ve elem, sevinç, sevgi, hırs, korku ve kahramanlık gibi insana özgü unsurlar edebiyatın kaynağını oluşturur.

Yalnızca bir kuşaktan diğerine aktarılmakla kalmayıp, ulusal sınırları aşarak evrensel niteliğe sahip olan edebî ürünler, hayal gücüne dayanabileceği gibi gerçek olaylardan da esinlenebilmektedirler. Bunun yanında edebî ürünlerin etkilendiği ve esinlendiği meseleler, bazen toplumsal bazen de bireysel olabilmektedir. Buradan hareketle Arap edebiyatı, Cahiliye döneminden itibaren tema, dil, üslup ve biçim açısından çeşitli değişim ve gelişimler göstererek belirli dönemlere ayrılmış ve bu şekilde günümüze kadar gelmiştir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan modern Arap şiiri bağlamında, 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve Romantizm akımına mensup olan İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî'nin edebî ürünlerine yansıyan söz konusu zaman diliminde ve şahsi hayatında gerçekleşmiş olan toplumsal ve bireysel unsurlar da bulunmaktadır. Çalışmanın asıl konusundan sapmadan bu detaylara kısaca yer vermek yerinde olacaktır. Bazı edebiyat tarihçileri, modern Arap şiirinde romantizmin I. Dünya Savaşı'nın neden olduğu felaketler, II. Abdülhamid dönemi politikaları ve çeşitli sosyo-ekonomik krizlerin etkisiyle yaygınlaştığını ifade etmektedir.[3] Diğer bir kısım araştırmacılar ise, Ahmed Şevkî'nin (ö. 1932) öncülük ettiği muhafazakâr yönelimdeki edebiyatçılar ile Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın (ö. 1964) öncülük ettiği yenilikçi yönelimdeki edebiyatçılar arasındaki çatışmanın,[4] Avrupalı romantiklerden hassaten William Wordsworth (ö. 1850), Lord Byron (ö. 1824), John Keats (ö. 1821), Percy Bysshe Shelley (ö. 1822)[5] gibi İngiliz romantiklerin etkisinin[6] ve duygusal yönelimi benimseyen şairler üzerinde etki bırakan Mehcer edebiyatının önemli rol oynadığını ileri sürmektedir.[7] Netice itibariyle bu üç etkenin birleşiminin, romantizm akımının Arap şiirinde yaygınlaşmasına zemin hazırladığı görülmektedir.

Şairin yaşadığı dönem ve toplumdaki bu şartlar ve kısıtlamalarla beraber onun özel hayatındaki bazı detayların da bu yönelimde olmasında etkili olduğu söylenebilir.[8] 1890 tarihinde Kahire'de dünyaya gelen Mâzinî,[9] şer'i hukuk avukatı olarak çalışan babasının ailesine sunduğu refah ve bolluk içerisinde bir hayata gözlerini açmıştır. Dokuz yaşına kadar geniş bir avlusu, bahçesi ve bahçıvanıyla adeta bir köşkü andıran, her köşesi hayat dolu, bir kısmı babasının ofisine ayrılmış olan ve hizmetkârların bulunduğu bir evde yaşamıştır.[10] Bu lüks hayat, henüz bir yaşında babasını kaybetmesinin ardından abisinin aile mirasını saçıp savurması sonucu, şairi ve ailesini yoksulluğa

[1] Hamdi Birgören-Mustafa Ayyıldız, *Edebiyat Bilgi ve Kuramları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 52-53; Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 84-85; Mehrali Calp, *Edebiyat Bilgi ve Kuramları I* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017), 266-267.
[2] Mustafa Suveyf, *el-Ususu'n-nefsiyye li ibdâ'i'l-fenniyyi fi'ş-şi'ri hâssa* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1969), 38.
[3] Hannâ Fâhûrî, *el-Câmi' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî: el-edebü'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1986), 45.
[4] Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1994), 298.
[5] Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr*, 303.
[6] Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr*, 299.
[7] Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr*, 304.
[8] Tekrara düşmemek adına Mâzinî'nin hayatına dair detaylı bilgi verilmemiştir, ancak yaşamına dair kapsamlı için bk. Ni'mât Ahmed Fuâd, *Edebü'l-Mâzinî* (Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1954); Muhammed Mendûr, *Muhâdarât an İbrâhîm el-Mâzinî* (y.y.: Câmi'atu'd-duveli'l-'Arabiyye ma'hadu'd-dirâsâti'l-'Arabiyyeti'l-'âliyye, 1954).
[9] Mendûr, *Muhâdarât an İbrâhîm el-Mâzinî*, 11.
[10] İbrâhîm 'Abdülkâdir Mâzinî, *Kissatu hayâtin* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2010), 9-10.

mahkum ederek sona ermiştir.[11] Sosyal statü ve yaşam şartları gibi önemli unsurları etkileyecek olan bu köklü değişim, elbette ki Mâzinî'nin ruhunda deprem etkisi meydana getirmiştir.

Akademik ve meslekî açıdan da istikrarsız bir yaşam süren Mâzinî, çocukluk döneminde yaşadığı zorlukları telafi edebilmek adına maddi kazanç sağlayabileceği bir meslek edinme düşüncesiyle tıp okuluna girmeyi istemiş, ancak anatomi odasında ceset görüp bayılması üzerine okuldan uzaklaştırılmıştır. O dönem itibarlı bir konumu olan hukuk fakültesine kayıt yapmak istemiş fakat onun da okul harç ücretine güç yetirememiş ve maddi imkansızlıklar nedeniyle istemeyerek *Medresetu'l-mu'allimîn el-'ulyâ'*da (Yüksek Öğretmen Okulu) okumuştur.[12]

Görünüş olarak kısa boylu ve zayıf cüsseli biri olarak tarif edilen Mâzinî, ilk eşine duvarda asılı bir ecza dolabından ilaç almak isterken düşmüş, bu olay sonucunda sakatlanarak topal kalmıştır.[13] Fiziksel görüntüsünden ötürü ciddiye alınmadığını düşünen Mâzinî, buna topallığın da eklenmesiyle bedensel eksiklik hissini daha da derinden yaşamış ve bu durum onun iç dünyasında kalıcı izler bırakmıştır. Bu duruma eserlerinde pek çok defa atıf yapmıştır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere derin bir manevi eksiklik hissi yaşayan şairin bu durumu, fiziksel düzlemde de kendini belirgin bir şekilde göstermektedir. Fiziksel olarak görüntüsünü beğenmemesinin manevi eksiklik hissini daha da derinleştirdiği söylenebilir. Burada fiziksel görünüm açısından bir eksikliğe sahip olan kişilerin melankoliye yatkınlık gösterme eğiliminin daha fazla olduğu yorumunu yapmak yerinde olacaktır. Örneğin âmâ, kısa boylu ve fiziki yönden çelimsiz olarak tarif edilen Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'de kötümserlik eğilimleri yoğun bir şekilde görülmektedir.[14] Yine küçük yaşta gözlerini kaybederek âmâ kalan Taha Hüseyin'in[15] de (ö. 1973) içe dönük, melankolik ve hassas bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir.

Meslekî yaşamında da çeşitli zorluklarla karşılaşan Mâzinî, dış görünüşü sebebiyle öğrenciler tarafından ciddiye alınmaması, dönemin Milli Eğitim Bakanı'ndan gördüğü mobbing, memuriyetin kısıtlayıcı yapısı gibi sebeplerden dolayı zaten istemeyerek sürdürdüğü öğretmenlik mesleğinden soğumuş ve 1917'de istifa ederek başarı elde edebileceğine inandığı edebiyat ve gazetecilik alanına yönelmiştir. Mâzinî, iç dünyasında derin izler bırakan bu olumsuzlukların yanında hayatının farklı evrelerinde sevdiklerini kaybetmenin acısıyla da karşı karşıya kalmıştır. Babasının kaybı ile alt üst olan hayatı, güçlü duygularla bağlı olduğu annesini kaybetmesiyle daha da melankolik bir yapıya bürünmüştür. Bunun yanı sıra Mâzinî, iki ayrı evliliğinden olan iki kızını kaybetmiş ve bu yaşadığı evlat acısı da onu derinden etkilemiş ve ruhunda derin yaralar açmıştır.[16]

Edebiyatın şiir, roman, öykü, edebî tenkit ve gazetecilik olmak üzere pek çok alanında başarılı ürünler veren Mâzinî, Arap edebiyatında Mehcer edebiyatından sonra romantizmi sistematik bir şekilde ön plana çıkarıp yenilikçi anlayışa önem veren Dîvân Ekolü'nün öncülerinden olmuştur.[17] 1949'da Kahire'de vefat ettiği kaydedilen Mâzinî,[18] gençliğini çalkantılı bir dönemde geçirmiş; yaşadığı bireysel ve toplumsal buhranlar neticesinde hayata karşı öfkeli ve içe dönük bir karaktere dönüşmüştür. Ruh hali zamanla değişse de eserlerinde bu öfkenin izlerini görmek

[11] Fuâd, *Edebü'l-Mâzinî*, 34; Jan Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1984), 139.
[12] Mendûr, *Muhâdarât an İbrâhîm el-Mâzinî*, 21.
[13] 'Abdü'l-latîf 'Abdü'l-halîm, *el-Mâzinî şâ'iru'n-nefs ve'l-hayât* (Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1998), 24-26.
[14] Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Mecmû'a mine'l-muhakkikîn (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2015), 13/133-134.
[15] Taha Hüseyin, *el-Eyyâm* (Kahire: Mektebetü'l-iskenderiyye, 1992), 33.
[16] Mendûr, *Muhâdarât an İbrâhîm el-Mâzinî*, 22-23.
[17] Ahmed Kabbiş, *Târîhu'ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-cîl, 1971), 223.
[18] Hayreddîn b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris Ziriklî, *el-'Alâm kâmûsu terâcîm* (Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, 2002), I/72.

mümkündür. Zor bir yaşam sürmüş olmasının yanında yaratılış itibariyle de melankolik, aşırı düşünceli ve hassas bir yapıya sahip olmasının pesimist yönelime kaymasını desteklediği söylenebilir.

Şairin hayatına dair verilen bu detaylar, onun şiirlerindeki karamsar ve melankolik izlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Zira duyarlı ve derin bir hissiyata sahip olan şairlerin eserlerindeki yoğun melankoli; fakirlik ve yazarın sosyal statüsündeki düşüş, fiziksel rahatsızlıklar (körlük, topallık vb.) gibi özel hayatlarındaki koşullar, karmaşık sosyal ve siyasi meselelerin etkisi, ölüm yok oluş ve fani olmak üzerine düşünceler ile romantizm gibi edebî ve felsefi akımlardan esinlenmeleriyle açıklanabilir. Bu etkenler onları hüzün, keder, umutsuzluk ve de nihayetinde kötümserliğe yönlendirebilmektedir.

Mâzinî ve pesimizm konularının kesişiminde yer alan bu çalışmanın giriş bölümünde, pesimizm kavramına değinmek önem arz etmektedir. Arap dilinde pesimizm, kötümserlik ve karamsarlık anlamına gelen "تشاؤم/teşâum" kavramı, uğursuzluk anlamındaki "شأم" kökünden türemiş olup iyimserlik anlamındaki "تفاؤل" kavramının zıddıdır. Sözlüklerde hayata karşı kötü bir bakış açısına sahip olan ve olumsuz düşünceler taşıyan kişi için "مشائم" kavramı kullanılmaktadır.[19] Felsefede ise pesimizm, "Her şeyde kötüyü ve olumsuzluğu gören, yaşamı hüzün, umutsuzluk, anlamsızlık ve ölüm düşünceleriyle değerlendiren; acı ve ölümün yaşamın temel unsurları olduğunu savunan düşünce biçimi" olarak tanımlanmaktadır.[20] Bireyin umutlarını ve beklentilerini gerçekleştirememesi, psikolojik ve fiziksel zorluklar yaşaması ya da toplumsal ve siyasal koşulların olumsuz etkileri nedeniyle ortaya çıkan bir ruh hali ve yönelim olarak ifade edilebilen pesimizm olgusu, edebiyatta romantik ve varoluşçu şairlerde çeşitli tezahürlerle kendini göstermektedir. Bu şairler, yaşamın karanlık ve olumsuz yönlerini, bireyin içsel çatışmalarını ve toplumun çelişkilerini derin bir melankoli ve eleştirel bir bakışla okuyucuya sunmaktadırlar. Söz konusu ürünlerde genellikle umutsuzluk, hayal kırıklığı, ölüm korkusu, varoluşsal sancılar ve dünyanın adaletsizliğine dair temalar işleyen bu şairler, pesimist yaklaşımıyla insanın sınırlılıklarını, kaderin kaçınılmazlığını ve yaşamın geçiciliğini vurgularken, okuyucuyu düşündürmeye ve duygusal bir yüzleşmeye davet etmektedir.

Edebiyattaki bu pesimist yönelim, romantizm akımının etkisi altındaki edebî şahsiyetlerde belirgin bir şekilde görülmektedir. Zira romantizmin temelinde yer alan duygusallık, çoğu zaman hüzünle beslenen bir melankoliye evrilmektedir. Bu bağlamda, iç dünyasına yönelen hassas sanatkâr, varlığı, hayatı ve toplumu çoğunlukla karamsar bir perspektiften anlamlandırma çabasına girişmektedir.[21] O halde bu eğilim, karamsar duyguların dile getirilmesinin de ötesinde, bireyin iç dünyasını ve yaşadığı çağın toplumsal gerçekliklerini estetik bir şekilde ifade etme çabası olarak da ifade edilebilir. Dünya edebiyatında bu yönelime sahip pek çok edebiyatçı bulunmaktadır. Batı'da Jean-Jacques Rousseau (ö. 1778), Walter Scott (ö. 1832), Lord Byron (ö. 1824), Edgar Allan Poe (ö. 1849), Victor Hugo (ö. 1885);[22] Türk edebiyatında Recâizâde Mahmud Ekrem (ö. 1914), Tevfik Fikret (ö. 1915), Ahmet Haşim (ö. 1933), Cenap Şehabettin (ö. 1934), Yahya Kemal Beyatlı (ö. 1958), Ahmet Hamdi Tanpınar(ö. 1962);[23] Arap dünyasında ise Tarafe b. el-'Abd (ö. 564), Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 965), Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî (ö. 1057), İbnü'r-Rûmî (ö.

[19] Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manzûr Ruveyfiʿî b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dârü sâdır, 1414/1993), "şu'm", 12/314-315.
[20] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 526.
[21] Birgören-Ayyıldız, *Edebiyat Bilgi ve Kuramları*, 93.
[22] İsmail Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 68-79.
[23] Ferhat Korkmaz, *Başlangıcından Cumhuriyet'e Yeni Türk Şiirinde Melankoli* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 161-447.

896), Ömer Hayyam (ö. 1132), Abdürrahman Şükrî (ö. 1958), Bedir Şâkir el-Seyyâb (ö. 1964), Salah Abdü's-sabûr (ö. 1981), Nâzik el-Melâike (ö. 2007),[24] İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî gibi isimler bu eğilimde olan edebî şahsiyetler arasında zikredilebilir.

Pesimizm ve Mâzinî konularına dair bu girizgâhtan sonra, bu iki ayrı konu üzerine yapılmış bazı çalışmaları burada zikretmek gerekli görülmektedir. Pesimizm olgusu ve Mâzinî'nin birleştiği ortak bir çalışma bulunmamakla beraber Mâzinî, hem Türk akademisi hem de uluslararası alanyazında çeşitli açılardan ilmî çalışmalara konu olmuştur. Özellikle ülkemizde Mâzinî ve temsilcisi olduğu Dîvân Ekolü üzerine hazırlanmış çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasında; Hüseyin Polat tarafından yazılmış "Dîvân Ekolü" isimli makale,[25] Ousama Ekhtiar ve Eyüp Sevinç tarafından yazılmış "Modern Arap Şiirinde Medresetü'd-Divan'ın Teori ve Pratiği Arasındaki Çelişkiler" başlıklı makale[26] ve Salih Zor ve Hüseyin Günday tarafından kaleme alınmış "Dîvân Grubu'nun Arap Şiirini Biçimsel ve Tematik Olarak Değerlendirmede Başvurduğu Kriterler" başlıklı makale;[27] bunun yanında yine Salih Zor tarafından Uludağ Üniversitesi'nde tamamlanmış "Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri"[28] ile Emine Direkler tarafından Ankara Üniversitesi'nde tamamlanmış "Modern Arap Şiirinde Dîvan Ekolü'nün Yeri"[29] başlıklı iki yüksek lisans tezi sayılabilir. Bu çalışmalar genelde Dîvân Ekolü üzerine hazırlanmış olsa da ilgili kısımlarda kısaca Mâzinî'ye de yer vermektedir.

Özelde de Mâzinî üzerine yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlar arasında, İsmail Ekinci ve Orhan Çelik tarafından yazılmış "İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve "*el-Bahs 'ani'z-Zeheb*" İsimli Hikâyesi" başlıklı makale[30] ve Adem Keser'in kaleme aldığı "İbrahîm Abdülkādir el-Mâzinî'nin Romanlarında Öne Çıkan Temalar"[31] isimli makale; ayrıca Adem Keser tarafından Atatürk Üniversitesi'nde tamamlanmış "İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Sundûku'd-Dunyâ Adlı Eserindeki Hikâyelerin Teknik ve Tematik Açıdan İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezi[32] ile Leyla Banabak tarafından Atatürk Üniversitesi'nde tamamlanan "İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Mîmî, Leylâ ve Fetâtu'l-Hâra Adlı Öykülerinin Teknik Açıdan İncelenmesi"[33] başlıklı yüksek lisans tezi, yine Adem Keser tarafından Atatürk Üniversitesi'nde "Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanının Teknik ve Tematik Açıdan İncelenmesi" başlıklı doktora tezi[34] ile Abdulmelik Yangın tarafından Sakarya Üniversitesi'nde

[24] Ali Kâmil Ali Şerîf, *Zâhiratü't-teşâum fî'ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-kadîm ve'l-hadîs* (Ürdün: Câmi'atü'l-'ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'alemiyye, kulliyetu'd-dirâseti'l-'ulyâ, Doktora Tezi, 2011), 26-262.
[25] Hüseyin Polat, "Dîvân Ekolü", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 16/42 (2016), 69-94.
[26] Ousama Ekhtiar-Eyüp Sevinç, "Modern Arap Şiirinde Medresetü'd-divan'ın Teori ve Pratiği Arasındaki Çelişkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 83-101.
[27] Salih Zor-Hüseyin Günday, "Dîvân Grubu'nun Arap Şiirini Biçimsel ve Tematik Olarak Değerlendirmede Başvurduğu Kriterler", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/39 (2020), 823-844.
[28] Salih Zor, *Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1-85.
[29] Emine Direkler, *Modern Arap Şiirinde Dîvan Ekolü'nün Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45-129.
[30] İsmail Ekinci-Orhan Çelik, "İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve 'el-Bahs 'ani'z-zeheb' İsimli Hikâyesi", *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 168-189.
[31] Adem Keser, "İbrahîm Abdülkādir el-Mâzinî'nin Romanlarında Öne Çıkan Temalar", *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 295-323.
[32] Adem Keser, *İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Sundûku'd-Dunyâ Adlı Eserindeki Hikâyelerin Teknik ve Tematik Açıdan İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 1-115.
[33] Leyla Banabak, *İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Mîmî, Leylâ ve Fetâtu'l-Hâra Adlı Öykülerinin Teknik Açıdan İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1-57.
[34] Adem Keser, *Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanının Teknik ve Tematik Açıdan İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1-226.

tamamlanan "İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Mensûr Eserlerinde İroni"[35] başlıklı doktora tezleri bulunmaktadır. Adem Keser'in doktora tezi "Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanı" ismi ile matbu hale de getirilmiştir. Bu eserin bir kısmında incelenen romanlardan birine dair karamsarlık başlığı açılmış ve eserden verilen bir pasaj örneği ile konuya değinilmiştir.[36] Yapılan çalışmalar isimlerinden de anlaşılacağı üzere Mâzinî'nin romancılığı ve hikayeciliği üzerine olmuştur. Bu çalışmaların ilgili kısımlarında Mâzinî'nin şiiri üzerine başlıklar açılmış olup detaya inilmemiştir. Bununla beraber onun şiiri pesimizm açısından da detaylı olarak ele alınmamıştır.

Batı dünyasında ulaşılabilen çalışmalar arasında Mohammed Mustafa Badawî tarafından kaleme alınmış Mâzinî'nin romancılığını ele alan "al-Māzinī the Novelist" başlıklı bir makale,[37] Hilary Kilpatrick tarafından yazılmış "al-Mazini and the Romantic Trend in Arabic Literature" başlıklı makale bulunmaktadır. Ayrıca Stockholm Üniversitesi'nde çalışan al-Saadi Tania tarafından "Ibrahim al-Mazini" başlıklı bir eser telif edilmiştir. Son iki eserin ismine ulaşılmakla beraber PDF dosyalarına ulaşılamamıştır.

Arap dünyasında ise yine Mâzinî'nin romancılığı, gazeteciliği, tenkitçiliği ve şairliği üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların tamamı burada zikredilmeyecek fakat bu makalenin konusuyla en ilişkili olan Muhammed Cibrîl Ebû'l-Futûh Hammûde tarafından 2023 yılında Mecelletu Kulliyyeti'l-luğati'l-'Arabiyye bi Esyût'ta "el-Mevt fî şi'ri'l-Mâzinî (h. 1369/m. 1949): dirâse tahlîliyye fî dav'i'l-menheci'n-nefsî" başlığı ile yayımlanan makale zikredilmelidir. Çalışmada, başlığından da anlaşılacağı üzere Mâzinî'nin şiirinde ölüm felsefesi psikolojik açıdan incelenmiştir.[38] Bu çalışmada ise "ölüm" başlığı yer almakla beraber, bu konu pesimizm mülahazası ile edebî açıdan incelenmiştir. Bu açıdan bu iki çalışma arasında bir tekrar veya ortaklık bulunmamaktadır. Arap dünyasında Mâzinî'nin şiirleri, şiirinin özellikleri ve şiir anlayışı gibi çeşitli açılardan ele alınmış ise de pesimizm müşahedesi ile ele alınmamıştır. Şairin şiirlerini inceleyen söz konusu çalışmalardan bu araştırma sürecinde faydalanılmıştır. Bununla beraber burada Arap şiirinde pesimizm konusunu işleyen bazı çalışmaları zikretmek çalışmamızın literatüre sağlayabileceği katkıyı görmek açısından gerekli görülmektedir. Yakın zamanda 2024 yılı içerisinde İbrâhîm b. Yahyâ b. Ahmed 'Asîrî tarafından Mecelletu kulliyeti'l-luğati'l-'Arabiyyeti bi'l-Kâhire'de "et-Teşâum fî şi'ri'l-'Akkâd: er-ru'ye ve'l-edâh" başlıklı bir makale yayımlanmış olup bu çalışmada, Mâzinî ile yakın arkadaş olan Akkâd'ın şiirlerinde pesimizmin yansımaları incelenmiştir.[39] Yine burada zikredilmesi gereken çalışmalardan biri, Câmi'atu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye'de 2011 yılında Ali Kâmil Ali eş-Şerîf tarafından tamamlanan "Zâhiratu't-teşâum fî'ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-kadîm ve'l-hadîs" başlıklı doktora tezidir. Bu tez, Cahiliye ve modern dönem şiirinde kötümserliğin sebeplerini ve tezahürlerini incelemiş olup her iki dönemin karşılaştırmasını yapması bakımından önemlidir.[40] Fakat çalışmada modern dönem işlenirken Mâzinî'nin şiirlerine yer verilmemiştir. Pesimizm konusunu hem modern dönemde hem de bir Dîvân Ekolü şairi özelinde ele alan 2009 yılında Süreyya bnt. Beşîr b. Muhammed el-Ka'kî

[35] Abdulmelik Yangın, *İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Mensûr Eserlerinde İroni* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 1-127.
[36] Adem Keser, *Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanı* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 144.
[37] Mohammed Mustafa Badawî, "al-Māzinī the Novelist", *Journal of Arabic Literature* 4 (1973), 112-145.
[38] Muhammed Cibrîl Ebu'l-Futûh Hammûde, "el-Mevt fî şi'ri'l-Mâzinî (h. 1369/m. 1949): dirâsetu tahlîliyyetu fî dav'i'l-menheci'n-nefsî", *Mecelletu kulliyyeti'l-luğati'l-'Arabiyye bi Esyût* 42 (2023), 3130-3228.
[39] İbrâhîm b. Yahyâ b. Ahmed 'Asîrî, "et-Teşâum fî şi'ri'l-'Akkâd: er-ru'ye ve'l-edâh", *Mecelletü kulliyeti'l-luğati'l-'Arabiyyeti bi'l-Kâhire* 44 (2024), 623-732.
[40] Şerîf, *Zâhiratü't-teşâum fi'ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-kadîm ve'l-hadîs*, 1-288.

tarafından Câmi'atu Ummi'l-Kurâ'da tamamlanan "et-Teşâum 'inde 'Abdurrahman Şükrî: dirâse tahlîliye nakdiyye" başlıklı yüksek lisans tezi de burada zikredilmesi gereken bir çalışmadır.[41] Ancak çalışmanın tam metnine ve dolayısıyla içeriğine ulaşılamamıştır. Dâru'l-mandûmah veritabanında da yazar tarafından erişim izni verilmemiştir. Ayrıca 2013 yılında Hâdî Nazarî Munazzam ve Hâtira Ahmedî tarafından Mecelletu İdâ'ât nakdiyyetu fi'l-edebeyni'l-'Arabiyyi ve'l-Fârisî'de "et-Tâşeum fî şi'ri Ebû'l-'Alâ el-Ma'arr'î ve 'Abdurrahman Şükrî" başlıklı bir makale yayımlanmıştır. Çalışmada kötümserliğin yansımaları her iki şair karşılaştırılarak ortaya konmuştur.[42]

Zikredilen çalışmaların tamamı kıymetli olup alanyazına katkı sağlamakla beraber Mâzinî'nin şiirinin pesimizim mülahazası ile bu eserlere konu olmadığı görülmüştür. Bu makale, literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Her ne kadar bu araştırma, Mâzinî'nin şiirlerine pesimizm açısı ile odaklanmış olsa da onun mensur eserlerinde de bu yönelimin izlerini görmek mümkündür. Özellikle *İbrâhîm el-Kâtib* adlı otobiyografik romanında, bireyin toplumla çatışması, başarısızlık korkusu ve hayattan kopma arzusu belirgin bir biçimde işlenmiştir.[43] Bunun yanında *Selâsetü Ricâlin ve'mrae'* romanı da pesimist yönelimlerinin anahtar kavramlarından hüzün temasının görülebileceği bir eserdir.[44] Ayrıca hikâyelerinde de bireyin varoluşsal sorunları, dış dünyayla kurduğu sorunlu ilişkiler ve hayal kırıklıkları gibi anahtar kavramlar, pesimist temayülün bir sonucu olarak dikkat çekmektedir.[45] Şairin mensur eserlerinde pesimist temayül başka bir çalışmanın konusu olması hasebiyle verilen bu bilgi ile yetinilip detaylı incelenmeyecektir. Zira çalışmanın asıl konusu, onun şiirleri üzerinden bu mülahazayı yapmaktır.

Mâzinî'nin divanında aşk, acı, ıstırap ve umutsuzluk gibi insana dair duyguların yanı sıra; toplumsal eleştiri, insan doğası, kozmolojik betimlemeler, ölüm, sonsuzluk ve insanın anlam arayışı gibi konular üzerine şiirleri bulunmaktadır. Ancak bu makalede, şairin özellikle ölüm, varoluşsal kriz ve ıstırap temalarına odaklandığı sınırlı sayıdaki şiirleri, pesimizm bağlamında ele alınmaktadır. Seçilen bu şiirler kullanılan dil, sembol, metafor ve temalar açısından; aynı zamanda şairin bireysel hayat tecrübeleri ile içinde yaşadığı dönemin sosyo-kültürel koşulları göz önünde bulundurularak yorumlayıcı bir perspektif ile nitel bir araştırma yöntemi olan veri analizi metodu ile mercek altına alınacaktır. Söz konusu şiirlerin çevirileri çalışmanın yazarına ait olup bu çeviriler kaynak şiirin biçiminin ve söz diziminin değiştirilmesiyle yapılan çeviri stratejisi olan şiirin nesre dönüştürülmesi (poetry into prose)[46] yöntemiyle Türkçeye kazandırılmıştır.

1. İbrahim Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Şiirlerinde Pesimizmin Tezahürleri

19. yüzyılın sonlarından itibaren yukarıda belirtilen çeşitli sebeplerin etkisiyle farklı yönelimler göstermeye başlayan modern Arap edebiyatında; bireyin iç dünyasına, toplumsal meselelere ve varoluşsal sorgulamalara odaklanan temalar, bu eğilimlerin bir sonucu olarak daha belirgin bir biçimde işlenmiştir. Modern Arap şiirinde de bireyin hayata karşı karamsar bakışı, içsel çatışmalar ve çaresizlik duygusu gibi unsurların pesimizm kavramı etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu

[41] Süreyya bnt. Beşîr b. Muhammed Ka'kî, *et-Teşâum 'inde Abdurrahman Şükrî: dirâse tahlîliye nakdiyye* (Mekke: Câmi'atu ummi'l-kurâ, kulliyetu'l-luğati'l-'Arabiyyi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 1-270.
[42] Hâdî Nazarî Munazzam-Hâtira Ahmedî, "et-Teşâum fî şi'ri Ebû'l-'Alâ el-Ma'arr'î ve 'Abdurrahman Şükrî", *Mecelletu idâ'ât nakdiyyetu fi'l-edebeyni'l-'Arabiyyi ve'l-Fârisî* 12 (2013), 196-213.
[43] Keser, *Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanı*, 135-144.
[44] Keser, *Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanı*, 263-265.
[45] İbrâhîm ʿ Abdülkâdir Mâzinî, *Fi't-Tarîk* (Kahire: Müessesetü hindâvî, 2010), 87-91.
[46] Andre Lefevere, *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint* (Amsterdam: Van Gorcum, 1975), 42.

bağlamda, modern Mısır edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Mâzinî de, eserlerinde bu yönelimde olmasıyla dikkat çekmektedir.

Mehcer edebiyatından sonra Arap edebiyatında romantizmi ön plana çıkaran ilk sistematik ekol olan Dîvân Grubunun öncülerinden olan İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî,[47] şiir, roman ve öykü türündeki edebi ürünlerinde bireysel acılar, hayal kırıklıkları ve insanın hayat karşısındaki çaresizliğine vurgu yapmıştır. Bu özellikleriyle Mâzinî'nin, modern Arap şiirindeki pesimist eğilimlerin belirgin bir örneği olarak öne çıktığı söylenebilir. Özellikle Batı edebiyatından etkilenen bir yazar olarak İngiliz romantiklerinden ilham almış, aynı zamanda kendi ruhunun ve toplumunun sancılarını yansıtan bir dil ile eserlerini kaleme almıştır.

Onun bu karamsarlığı, çocukluğundan başlayarak hayatının çoğu aşamasında çektiği acıların bir sonucu olarak şekillenmiştir. Bununla beraber öğretmen okulunda eski Arap edebiyatına yönelip Şerîf er-Râdî, Mihyâr, İbnu'r-Rûmî ve el-Mütenebbî gibi karamsarlığı belirgin olan usta şairlerin eserlerine yoğunlaşması, okulun İngiliz dili ve edebiyatına önem vermesi sebebiyle Shakespeare, Shelley, Byron gibi şairlerin ve Dickens, Thackeray, Walter Scott, Charles Lamb gibi yazarların ürünlerini incelemesi ve yine bu okulda tanıştığı romantik ve pesimist eğilimdeki Abdurrahman Şükrî ile sıkı bir dostluk kurması onun edebî yaşamında derin izler bırakmış olup bu yönelimini desteklemiştir. Bu etkenlerle beraber o, romantik akımdan da etkilenip, şiirlerini doğa karşısındaki hüzün, insanın kendi ruhuna ve hayatına dair düşünceleri, insanlığın acıları ve ıstırapları üzerine yoğunlaştırmıştır.[48]

Mâzinî'nin şiir anlayışında duygu, şiirin temel ve ayırt edici unsuru olarak kendini göstermektedir. Ona göre şiir, akıldan çok his ve sezgiyle beslenir; düşünce ise ancak duyguyla ilişkili ise anlam kazanır. Şiiri bir ağaca benzeten Mâzinî, bu benzetmeyle duyguyu şiirin özüne hatta köküne konumlandırır.[49] Bu anlayışın, onun şiirinde pesimizmin derinlikli bir biçimde yer bulmasının da zeminini hazırladığı söylenebilir. Duyguyu şiirin varlık sebebi olarak gören bir şair için karamsarlık, ıstırap, içsel çatışma ve insanın yalnızlığı gibi yoğun duyguların, estetik bir değere dönüşme potansiyeli taşıması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Mâzinî'nin şiirindeki pesimizm, yalnızca bireysel bir ruh hâlinin dışavurumu değil; şiirin asli unsuru olan duygunun da yoğunluk ve derinlik kazanmış biçimidir. Onun şiirinde yer alan karamsar temalar, duygunun merkezî konumunu pekiştirmekte, aynı zamanda bu duygusal yoğunluk üzerinden şiirin etkileyiciliğini artırmaktadır. Bu yönüyle Mâzinî'nin pesimizminin, şiir estetiğinin bir eksikliği değil, bilakis duyguyla örülü şiir anlayışının da doğal bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.

Bir konunun şaire özgü bir biçimde görünüşü, yorumlanışı ve değerlendirişi şairin konuya öznel bakış açısı olan izleği vermektedir.[50] Sonraki başlıklarda, şairin pesimist yöneliminin tezahürü olan ölüm, hiçlik duygusu ve ıstırap konuları üzerine nazmettiği sınırlı sayıdaki şiirlerinin izleği detaylandırılacaktır.

2. Pesimizmin Ölüm Temasına Yansımaları

Ölüm, insanın dünya üzerinde bir bilinç varlığı olduğu günden beri üzerine düşünülmüş bir unsurdur.[51] Bu münasebetle, edebiyat ve sanat başta olmak üzere pek çok disiplinin de temel temalarından biri olarak büyük bir ilgi görmüştür. Bu ilginin, ölümün insan yaşamında evrensel

[47] Muhammed 'Abdülmun'im Hâfâcî, *Dirâsât fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve madârisih* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1992), 2/6.
[48] Şevkî Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyü'l-mu'âsır fî Mısr* (Kahire: Dâru'l-me'arif, 1961), 261-263.
[49] İbrâhîm ʿ Abdülkâdir Mâzinî, *eş-Şi'r: gâyâtuh ve vesâituh* (Beyrut: Dâru'l-fikru'l-Lübnânî, 1990), 58-60.
[50] Nurullah Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 19.
[51] Oktay Taftalı, *Acının Eşiğinde Yaşama Felsefesi* (İstanbul: Destek Yayınları, 2010), 135.

bir gerçeklik olarak var olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu merkezî konum, sadece biyolojik son olması ile değil aynı zamanda insanın varoluşsal, ahlakî mitolojik ve kültürel perspektifleri şekillendirmesi hasebiyle de ölüme verilmiştir. İnsanın derin bir sevgiyle bağlandığı birini kaybetmesi yaşamı bambaşka bir yöne çevirebilmektedir. Nitekim küçük yaşta babasını kaybetmesi, onu tüm zorluklara rağmen sevgi ile yetiştiren ve büyük bir bağlılık hissettiği annesinin vefatı, evliliğinde çatışmalı bir üç yıl geçirdikten sonra uyumlu bir altı yıl yaşadığı eşinin vefatı, çokça düşkün olduğu iki kızının ölümü de Mâzinî'de derin izler bırakmış ve onun dizelerine yansımıştır. Bireysel yaşamındaki bu ölümlerin etkisine ek olarak, onun ölüm üzerine düşüncelerini derinleştiren başka bir hadise de 1920 yılının Ramazan ayında yaşanmıştır: Karanlık bir gecede, elinde bir sepetle evine dönerken karşılaştığı tehditkâr bir gölge, kendisinde şiddetli bir korku hissi uyandırır. Panikle kaçarken harap bir mezarın taşlarına takılarak mezarın içine düşer. Mezardan çıkmaya çalıştığı sırada ayağı bir cisme takılır; başlangıçta bunun bir taş olduğunu düşünse de ayağını kaldırdığında onun bir insan olduğunu ve bu kişinin ayağa kalkarak boynunu kavradığını zanneder. Olayın yarattığı yoğun korku sebebiyle, gerçekte ne yaşadığını tam olarak ayırt edemez. Ancak bu deneyimin ruhunda derin bir iz bıraktığı açıktır. Nitekim bu anı şöyle tasvir eder: 'O mezarın içinde attığım çığlık, mezardaki ölüleri bile uyandırmış olabilir. O anın etkisi hâlâ üzerimde. Aradan on beş yıl geçmesine rağmen, bu olayı hatırladığımda titriyor ve alnımdan soğuk terlerin boşaldığını hissediyorum.' Bu travmatik tecrübe, Mâzinî üzerinde uzun süreli bir melankoliye neden olmuş; ölüm düşüncesiyle daha yoğun bir şekilde yüzleşmesine ve bu temanın edebî eserlerinde daha belirgin biçimde yer almasına zemin hazırlamıştır.[52] Bu başlık altında şairin şiirlerinde dünyanın yorgunluğundan ve acılarından kurtulma vasıtası olarak gördüğü ölüm olgusunun üç somut örneği ele alınacaktır.

لَهَانَ عَلَيَّ أَنْ أُلْقِيَ حِمَامِي ... وأطْوِي تَحْتَ طَيَّاتِ الرَّغَامِ

إِذَا مَا اللَّيْلُ نَامَ رَأَيْتُ قَلْبِي ... كَأَوْغَا مُطْعَمًا مَرَّ الفِطَامُ

وَمَا طَافَ الكَرَى بِالْعَيْنِ إِلَّا ... لِيَفْتَحَهَا عَلَى الكُرْبِ العِظَامِ

وَفِي ظُلَمِ القُبُورِ لَنَا مُجِيرٌ ... يُجَلِّي وَحْشَةَ الْعَيْشِ الْجِهَامِ[53]

Ruhumu teslim etmek ve toprağın örtüsü altına girmek hafif gelir bana,
Gecenin bile uykuya daldığı bir vakitte, yüreğimi sütten kesilmiş bir çocuk gibi aç ve huzursuz bulurum.
Uykunun gözlerime uğrayışı sadece derin ıstırabın ufkunu açmak içindir,
Kabirlerin karanlığında kasvetli hayatın yalnızlığını gideren bir sığınak vardır.

Şairin أحلام الموتى/*Ölülerin Hayalleri* başlıklı şiirinden alınan bu dizeler, ölüme dair somut bir örnek olarak değerlendirilebilir. Şairin başlık seçimi dahil olmak üzere yoğun bir melankoli yansıttığı bu dizelerde normalde korkutucu olan ölümün kendisi için zor olmadığını bilakis ölümle barışık bir iç dünyasının olduğu görülmektedir. Şiirin başlığında yalnızca melankolik bir ton değil, aynı zamanda güçlü bir ironi de dikkat çekmektedir. Zira şair, hayatî fonksiyonlardan yoksun bir 'ölünün hayali'nden söz etmekte, bu yolla aslında kendisini yaşayan bir ölü gibi gördüğünü de ima etmektedir. Bu ifade, onun ölümü, yaşamın acılarına karşı bir huzur ve kurtuluş yolu olarak gördüğünü düşündürmektedir. Nitekim şiirin gece vaktine dair kısımlarında, şairin kalbinde bastırılması güç ıstırapların bulunduğu açıkça hissedilmektedir. Şair, yaşadığı ıstırabın ağırlığını ifade edebilmek amacıyla "مرَّ الفِطَام" 'sütten kesilme' metaforuna başvurmuştur. Sütten kesilen bir

[52] Fuâd, *Edebü'l-Mâzinî*, 39.
[53] İbrâhîm 'Abdülkâdir Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî* (Kahire: Müessesetü hindâvî, 2013), 1/43.

çocuk, bu ayrılığa alışma sürecinde huzursuzluk ve gerginlik yaşar. Zira küçük bir bebek için anne sütü, yalnızca bir beslenme aracı değil aynı zamanda güvenlik ve varoluş ile özdeşleşen bir unsurdur. Bu nedenle sütten kesilme, çocukta travmatik düzeyde etki bırakabilir. Şair, bu benzetme ile geceleri yaşadığı huzursuzluğun ve içsel çalkantının boyutunun ne derece derin ve yıpratıcı olduğunu ifade etmek istemiştir. Zihni ve bedeni dinlendiren bir süreç olan uyku, kısa vadede bireyi stresten uzaklaştırabilir. Ancak şairin yaşadığı yoğun içsel huzursuzluk ve zihinsel karmaşa o denli derindir ki, uyku dahi bu ıstırabı hafifletememekte; aksine onu rüyalarında daha derin sıkıntılara gark etmektedir. Mezarlıklar insanların çoğu için çeşitli sebeplerden dolayı korkutucu bulunur, kullandığı "ظُلَمِ القُبور" ifadesinden şairin de aslında orayı karanlık ve korkutucu bulduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, şairin mezarlıkları aynı zamanda bir teselli mekânı olarak gördüğü de ifade edilebilir. Bu çelişkili yaklaşım, büyük ihtimalle sevdiklerini mezarlarda bırakmış olmasının yarattığı duygusal bağdan kaynaklanmaktadır. Böylelikle mezarlık, onun için sevdiklerinin ruhuyla bir arada olduğu düşüncesi ile hem bir ayrılık simgesi hem de bir kavuşma mekanıdır. Kasvetli yaşam anlamına gelen "العَيْشِ الجِهَام" alışılmamış bağdaştırmasından hareketle her beytinde hayatın karanlık ve bunaltıcı yanlarını vurgulayıp yaşamı bu yönleriyle kayıtlaması şairin pesimist yönelimdeki derinliğini göstermektedir.

Bu bağlamda şairin بعد الموت/*Ölüm Sonrası* başlığı ile nazmedilmiş aşağıdaki şiirinde de pesimist yönelimin bir yansıması olan ölüm teması şu tezahürler ile görülebilir:

تَرَى يَذْكُرُ الْأَحْيَاءَ أَهْلُ المَقَابِرِ — وَيَعْتَادُهُمْ فِيهَا كَشَوْقِ المُسَافِرِ

وَهَلْ تَظْمَأُ الأُمُّ العَطُوفُ إِلَى ابْنِهَا — إِذَا انْتَزَعَتْهَا مِنْهُ أَيْدِي الْمَقَادِرِ

تَقُولُ أَلَا يَا لَيْتَهُ لَصِقَ أَضْلُعِي — كَعَهْدِي بِهِ والنَّوْمُ مِلْءُ المَحَاجِرِ

أَضُمُّ إِلَى صَدْرِي حَشَاشَةَ نَفْسِهِ — وَأَمْلَأُ قَلْبِي مِنْهُ بَعْدَ النَّوَاظِرِ

وَهَلْ يَحْمِلُ الصَّبُّ الْمُشَوَّقُ وَلُوعَهُ — وَيَصْبُو إِلَى سِحْرِ الْعُيُونِ الزَّوَاهِرِ

وَيَذْكُرُ أَيَّامَ القَطِيعَةِ وَالنَّوَى — وَأَيَّامَ وَصْلِ الآنِسَاتِ الغَرَائِرِ

فَإِنْ جَشَأَتْ فِي صَدْرِهِ غُصَصُ الجَوَى — وَجَلَّلَهُ وَجْدُ الحِسَانِ النَّوَافِرِ

بَكَى شَجْوَهُ فِي ظُلْمَةِ القَبْرِ وَانْثَنَى — يُعَالِجُ إِلْمَامَ الخَيَالِ المُزَاوِرِ

وَمَا حَالُ طِفْلٍ ضَامِرٍ ظَامِئِ الْحَشَا — إِذَا غَالَهُ سَهْمُ الْمَنَايَا الْجَوَائِرِ

أَيَذْكُرُ ثَدْيَ الْأُمِّ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ — وَيَبْكِي خُجُورَ الْمُحْصَنَاتِ الْحَرَائِرِ

وَهَلْ يَحْلُمُ الْمَفْلُوكُ فِي رَقْدَةِ الرَّدَى — بِمَا كَانَ يَلْقَى فِي اللَّيَالِي الْغَوَابِرِ

فَيَحْلُمُ بِالْإِيسَارِ طَوْرًا وَبِالْغِنَى — وَبِالْفَقْرِ وَالإِمْلَاقِ فِي كُلِّ آخِرِ

وَهَلْ يَسَعُ الْمَلْحُودُ رَيْعَانُ زَفْرَةٍ — يُنَفِّسُهَا قَلْبٌ جَرِيحُ الضَّمَائِرِ

عَلَى هَرِمٍ هِمٍّ بَرَى الدَّهْرُ عَظْمَهُ — وَقَوَّسَهُ عِبْءُ السِّنِينَ الْمُوَاقِرِ

قَرَاهُ أَسًى قَدْ ضَاقَ عَنْهُ احْتِمَالُهُ — وَمُؤْنِسُهُ فِي الْعَيْشِ سُودُ الْخَوَاطِرِ

وَتَحْسَبُهُ مِمَّا تَقَيَّدَ دُمْيَةً — سِوَى حَسَرَاتٍ أَرْدَفَتْ بِزَوَافِرِ

وَتَحْسَبُهُ مِمَّا تَقَوَّسَ طَائِرًا — وَلَكِنَّهُ عَنْ عُشِّهِ غَيْرُ طَائِرِ

سَتُخْبِرُنِي نَفْسِي إِذَا حَانَ حِينُهَا — وَصِرْتُ كَمَنْ بَادُوا رَهِينَ حَفَائِرِ[54]

[54] Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, 1/57.

Acaba mezar sakinleri dirileri hatırlar mı? Yolcunun duyduğu hasret ile onları bekler mi?
Şefkatli bir anne, kaderin elleri evladını çekip aldığında, ona duyduğu özlemle yanmaya devam eder mi?
"Ah, keşke eskiden olduğu gibi bağrıma basıp kana kana uyuyabilsem, gözlerime uykunun huzuru dolmuşken,
Ciğerparemi sineme yaslayıp uzun uzun bakıp gönlümü onunla doyursam" der mi?
Acaba hasret dolu bir âşık, büyüleyici gözlerin cazibesine özlem duyar mı?
Ayrılığın ve uzaklığın acısını hatırlayıp, o zarif sevgililerle buluşma günlerini anar mı?
Göğsünde aşkın boğucu acıları kabardığında, yüreğini güzellerin ilgisizliğinin hüznü bürüdüğünde
Mezarın karanlığında hüznünü gözyaşlarına döküp geri çekilerek anıların gelip geçici hayalleriyle baş etmeye çalışır mı?
Ölümün sert okları onu hedef aldığında, cılız ve susuz bir çocuğun hali nice olur?
Annesinin sütünü ve sıcak kucağını ve hür kadınların kucaklarında ağladığı zamanları anımsar mı?
Felakete uğramış bir kişi ölüm uykusunda geçmişteki o acı dolu geceleri rüyasında görebilir mi?
Bir zamanlar yaşadığı zenginlikleri ya da yoksulluk ve çaresizlik anılarını hatırlar mı?
Acaba girdapta olan bir kişinin, kalbinin derin sızısını ve yaralı vicdanın feryadını taşımaya gücü yetebilir mi?
Zamanın acımasız etkisiyle kırılan ve bükülen yaşlılık, yılların ağır yüküyle yorgun düşen bir beden,
Musallat olmuş ve tahammül sınırını aşmış hüzün, hayatı boyunca eşlik eden yalnızca kararmış düşünceler,
Dışı sanki hareketsiz bir oyuncak gibi, ancak içi derin acılar ve iç çekişlerle dolu,
Siz onu, uçmaya yeltenen bir kuşa benzetirsiniz, fakat o yuvasından uzak ve oraya dönemeyen bir kuştur.
Vakti geldiğinde ve ben de toprağın altındakiler gibi yok olduğumda, ruhum bana her şeyi anlatacaktır.

Uzun soluklu ve bütünlüklü bu şiir, ölüm ve kayıp üzerine derin tefekkürî bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bakış açısı, ilk dizeden son dizeye kadar sürekli olarak zaman, kayıp, ölüm ve yaşam üzerine sorgulamalar ile devam etmiştir. Merak, insanın bilinmeyeni anlama isteğinden kaynaklanan bir duygudur. Bu duygu, bir şey hakkında daha fazla bilgi edinme arzusunu tetikler ve söz konusu bu durum, kişiyi sorgulamaya yönelik sorular sormaya itebilir. Şair, bu şiirinde ölüme, ölülere ve ölülerin yaşayan sevdiklerine dair çeşitli sorgulamalarda bulunmuştur. Ancak bu sorular, ahiret yaşamı ile ilgili değildir. Şair bir dış göz olarak, ölüleri (bk. birinci beyitteki أَهْلُ المَقَابِر sembolü) ve ölülerin arkasında kalan sevdiklerini çeşitli sorularla analiz etmeye çalışmış ve şiirin sonunda da bir gün ölürse tüm bunların cevabını bulacağını ifade etmiştir. Bu durumda, şairin bilinç dünyasında ölüme dair yoğun bir tefekkür sezilmektedir. Bu durum, şiirde pesimizm etkilerinin belirgin biçimde hissedildiğini göstermektedir. Zira yaşam, insan zihninde daha baskın bir yer işgal eder; ölüm ise çoğunlukla korkulan ve düşünsel düzeyde bastırılmaya çalışılan bir olgudur. Ancak şair, genel eğilimin aksine, ölüm fikri üzerine derinlemesine düşünmüş ve bu temayı şiirin merkezine yerleştirmiştir. Şiirde ölümün bir kayıp olduğunu ve ölülerin ardında kalanları yalnız bırakırken geride kalanların acısının devam ettiğine vurgu yapmıştır. Buradan hareketle kaybettiği annesi, iki eşi ve iki kızının ölümlerine duyduğu acıyı öne çıkardığı söylenebilir. Şiirde yine yaşlanmanın, zamanın geçişinin ve yılların insanın üzerinde bıraktığı

ağırlık da derin bir şekilde hissedilmektedir. Ayrıca ölümün sert yüzüyle ne küçük bir çocuğa ne şefkatli bir anneye ne de yaşlı bir kişiye acımaksızın her an ortaya çıkabileceği ihtimali vurgulanmaktadır. Şair, şiirdeki kayıp, acı, elem ve ölüm üzerine yoğunluğu arttırmak için bazı kavramları özenle seçmiştir. Örneğin on birinci dizede kullandığı "المَفْلُوك" kavramı, bu anlama gelebilecek eş anlamlılarından daha kapsayıcı bir anlam taşır ve kişinin sadece maddi değil sosyal ve manevi zorluklarını, eksiklerini ve şanssızlığını da ifade eder.[55] Mâzinî'nin söz konusu kelimeyi, anlamı güçlendirme ve üslûbî etkiyi arttırma amacıyla bilinçli olarak tercih ettiği söylenebilir. Zira şair, çeşitli açılardan hüsrana uğramış bir yaşam sürmüştür. Yine aynı dizede kullanmış olduğu "رقدة" kelimesi, "نوم" kelimesinden farklı bir uyku anlamını taşımaktadır. "نوم" kelimesi, genel nötr bir uyku halini ifade edip daha fiziksel bir anlam taşırken; "رقدة" kelimesi, ölümle iç içe bir uyku hâlini çağrıştırmasıyla daha edebî ve metaforik bir anlam ifade etmektedir.[56] Yine " قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا" 'Derler ki: Vay başımıza gelenler! Bizi yattığımız yerden kim diriltip kaldırdı?'[57] mealindeki ayette vaat edilen ölüm sonrası dirilmeye yapılan telmihten hareketle Kur'anî dilde de "رَقَدَ" fiili ve ondan türeyen kelimelerin uyku ile ölüm arasında bir mecaz ile kullanıldığı görülür. Söz konusu ayetteki "مَرْقَدِنَا" ifadesi de ölüm, ölüm uykusu anlamlarında kullanılmıştır. Yine on üçüncü beyitte geçen "المَلْحُود" kelimesi, mezar ve kabir anlamlarına gelen "لحد" kökünden türemiş olup birinin içine düştüğü zorlu ve sıkıntılı bir durumu ifade eder.[58] Şairin mecazî anlamda sıkıntı içindeki kişiyi betimlemek için mezarla ilişkili bir sözcüğü tercih etmesi, tematik bağlam açısından dikkat çekicidir. On altıncı beyitteki benzetmeleriyle bedenen hayatta olsa da duygusal olarak taşlaşmış ve ölü vaziyette olduğunu ifade etmektedir. Zira bir oyuncak kadar hareketsiz, kanatlı potansiyeli olan bir kuş gibi ama yuvasına dönemeyecek kadar köksüz hale gelmiştir. Bu veriler ışığında şiirin ölüm, yaşam, ruhsal acılar ve kayıpların yanı sıra insanın hayat yolculuğunda karşılaştığı zorlukları sorguladığı da ortaya çıkmaktadır. Şair, her dizede insanın iç dünyasında süregelen çatışmaları ve zamansız kayıpları gözler önüne sererken, hayatın ve ölümün derin anlamlarını irdelemektedir. Şiir boyunca ölüm, sadece bir son değil aynı zamanda acıların sabitlendiği ve hayallerin yarım kaldığı bir hâlet-i ruhiye olarak tasvir edilmiştir.

Şair, الملل من الحياة/*Hayattan Bıkkınlık* başlıklı aşağıdaki şiiriyle ölüm konusundaki tutumuna başka katmanlar ekleyerek bu temayı derinleştirmektedir:

أَكُلَّمَا عِشْتُ يَوْمًا أَحْسَسْتُ أَنِّيَ مُتُّهُ
وَكُلَّمَا خِلْتُ أَنِّي وَجَدْتُ خُلًّصًا فَقَدْتُهُ
لَا أَعْرِفُ الْأَمْنَ عُمْرِي كَأَنَّنِي قَدْ رُزِئْتُهُ
مَا تَأْخُذُ الْعَيْنُ إِلَّا مَا مَلَّنِي وَمَلَلْتُهُ
كَأَنَّ عَيْنَيَّ مَدْلُو لَةٌ عَلَى مَا كَرِهْتُهُ
تُضِيئُنِي الشَّمْسُ لَكِنْ لِأَجْتَلِي مَا أَجْمَتُهُ
ثَوْبُ الْحَيَاةِ بَغِيضٌ يَا لَيْتَنِي مَا لَبِسْتُهُ[59]

Her yaşadığım günle, sanki o günü ölmüş gibi hissettim,
Ne zaman gerçek bir dost bulduğumu sansam, onu yitirdiğimi gördüm.
Ömrümde güven ve huzuru bilmedim, sanki bana hiç verilmemiş bir his,

[55] Ahmed b. Ali Delcî, *el-Fellâketu ve'l-meflûkûn* (Mısır: Matba'atu'ş-şa 'b, 1322/1904), 5-6.
[56] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "rakd", 3/183-184.
[57] *Kur'ân Yolu* (Erişim 30 Aralık 2024), Yâsîn 36/52.
[58] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "lahd", 3/388.
[59] Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, 1/123.

> Gözlerim, yalnızca beni sıkan ve benim de ondan bıktığım şeyleri seçip görüyor,
> Sanki gözlerim hep nefret ettiğim şeylere odaklanmış,
> Güneş beni aydınlatıyor evet, fakat yalnızca nefret ettiğim şeyleri net olarak görebileyim diye,
> Hayatın elbisesi öyle sevimsiz ki, keşke hiç giymemiş olsaydım onu!

Şiirinden verilen bu dizelerde şair, hayat ile ölüm arasında adeta sıkışmıştır, fakat ölümü yalnızca bir son değil, sürekli yaşanan içselleştirilmiş bir hal olarak görmektedir. Uyanıp hitama erdirdiği her günü ölümle eşdeğer tutmuştur. İkinci beyitte yaşama tutunma çabası olan dost edinmesinin, her defasında hüsranla ve tükenişle sonuçlanması ölümün manevi halini yansıtmaktadır. Yalnızca bir görme organı değil aynı zamanda bir ruh aynası olarak sembolleştirilen gözler, şairin iç dünyası ile dış dünya arasındaki çatışmayı açık bir şekilde göstermektedir. Bakış açısının kendisini bunaltan durumlara odaklanması, zihinsel durumunun çevreyle uyumsuzluğunu ve hayata karşı duyduğu isteksizliği ifade etmektedir. Bu, aynı zamanda dış dünyayla bağın ölümüne de işaret etmektedir. Genellikle yaşam kaynağı olarak sembolize edilen güneş, şiirde paradoksal bir şekilde olumsuz bir işlevde kullanılmıştır. Hayatın elbisesi anlamına gelen "ثَوْبُ الحَيَاة" metaforunun, yaşamın sunmuş olduğu deneyimleri temsil ettiği söylenebilir. Şairin bu elbiseyi itici bulması, hayatı olduğu gibi kabullenmekte zorlandığını ve hayatın getirdiği ağırlığı ifade etmektedir. 'Keşke hiç giymeseydim' ifadesinin sanki dünyaya gelmek insanın elindeymiş gibi bu yaşam yükünü taşımaktan duyduğu pişmanlığı ve kurtulma arzusunu yani ölüm isteğini açıkça ortaya koyduğu söylenebilir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda şairin bu şiirde ölümü bir ân olarak değil hâl olarak yaşamanın dışa vurumunu sergilediği ifade edilebilir.

3. Pesimizmin Varoluşsal Kriz Temasına Yansımaları: Hiçlik Duygusu

Varoluş düşüncesi, genel olarak var olma olgusunu karamsar bir perspektiften ele alan ve felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan düşünce akımıdır. Varoluşçuluğu bunalım, umutsuzluk, kötümserlik, bunaltı, başkaldırış, özgürlük ve saçmalık olarak tanımlayanlar bulunmaktadır. Bu tanımlamalar ağyârını mâni efrâdını câmi türünden tarifler olmamakla beraber her biri varoluşçuluğun bir yönünü vurgulamaktadır.[60] Edebiyatta varoluşçuluk incelendiğinde, söz konusu akımın bu sayılanların etrafında şekillendiği söylenebilir. Kendi varoluşu ile toplumun üzerine giydirdiği kişilik arasında sıkışan bireyin içsel sıkıntı çekmesi mümkündür. Bu içsel sıkıntı, tiksinme, hiçlik duygusu, ıstırap ve hüzün gibi tezahürlerle gün yüzüne çıkabilmektedir.[61] Söz konusu içsel bunalımları yaşayan şairlerin, bu kederin şiirsel tezahürlerini dizelerine taşıyarak okuyucunun dikkatine sunmaları olasıdır. Mâzinî de, hissettiği bu içsel sıkıntıyı, anlamsızlık ve yokluk hissi olarak şiirlerine yansıtmış; böylece, melankolik şahsiyetin ayırt edici özelliklerinden biri olan hiçlik duygusu,[62] onun şiirlerinde varlık kazanmıştır. Bu başlık altında, şairin bu duygusunun ve türevlerinin somutlaştığı iki somut örnek incelenecektir.

قَسَمًا بِالإِلَهِ لَوْ كُنْتُ فِي العَيْـ ـنِ قَذَاةً مَا كُنْتُ ذَا إِيذَاءِ
خَلَقَ اللهُ كُلَّ شَيْءٍ لِمَعْنًى غَيْرَ هَذَا الْمُخَنَّثِ الْمَشَّاءِ
لِمَ رَبِّي خَلَقْتَ هذَا وَمَا أَرْ ضَاهُ عَبْدًا لِأَحْقَرِ الْأَدْنِيَاءِ
لِمَ رَبِّي خَلَقْتَهُ وَهُوَ لَا يُحْـ ـسَبُ إِلَّا فِي سَاعَةِ الْإِحْصَاءِ

[60] Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 1999), 7.
[61] Ali İhsan Kolcu, *Edebiyat Kuramları: Tanım-Tenkit-Tahlil* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2008), 263.
[62] Korkmaz, *Başlangıcından Cumhuriyet'e Yeni Türk Şiirinde Melankoli*, 233.

لَكَ وَجْهُ يُذَكِّرُ الْمَرْءَ بِالْعُهْـ ـرِ وَبِالْمُخْزِيَاتِ وَالْفَحْشَاءِ[63]

Tanrı'ya yemin olsun ki göze kaçan bir toz olsaydım bu kadar zarar veremezdim
Tanrı, bu zayıf kadınsı avare varlık hariç her şeyi bir anlam için yaratmış,
Neden yarattın bu varlığı ey Tanrım? En hakir ve değersiz kişinin bile kölesi olmaya layık değilken
Onu neden yarattın, ey Tanrım, sayım yapıldığı zaman sadece bir rakam olsun diye mi?
Bir yüzü var ki, insana utancı, rezaleti ve ahlaksızlığı hatırlatır.

الحمار المُسْتأسِد/*Aslan Kesilen Eşek* başlıklı şiirden alınan bu dizelerde şair, yaratılışına ve varlığına dair yoğun bir eleştiri ve sorgulama yapmaktadır. Bu eleştiri, bireysel tiksintinin ötesinde bu tiksintinin bizzat yaratılmış olmasından dolayı Tanrı ile bir hesaplaşma olarak kendini göstermektedir. Şiirin başlığı, güçsüz birinin kendini olduğundan farklı göstererek güçlü biri gibi davranma çabasını yansıtan metaforik bir anlam taşımaktadır. Başlıkta cılız ve pasif bir hayvan olan eşeğin, cesur ve kendinden emin bir hayvan olan aslanla özdeşleştirilmesi, yalnızca ironik bir anlatım değil, aynı zamanda karşıtlıkların bilinçli bir şekilde kullanımıyla okuyucuyu derinlemesine düşünmeye sevk etmektedir. Şair, "قذاة" metaforu ile varlık hiyerarşisinin en altına kendini koyarak hissettiği değersizliğin derecesini ifade etmektedir. Çok hassas bir organ olan göze yabancı herhangi bir maddenin girmesi gözü çok rahatsız eder. Şair, acizlik ve hassasiyet barındıran bu metafor ile toz zerresinden bile daha çok zarar verdiği için toplumda kabul görmediğini ifade etmektedir. "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا" 'Biz göğü, yeri ve bu ikisi arasında bulunan şeyleri boş yere yaratmadık...'[64] ayetine telmihte bulunan ikinci dizede, şair, yaşadığı anlamsızlık hissini vurgulamaktadır. Bu beyitte, 'yaratılmış ama yaratılışında bir anlam yok, yani hikmetsiz bir varlık' düşüncesi hissedilmektedir. Şairin yaşadığı değersizlik hissi, toplumun en alt kesiminin bile altında hissettirmiştir ki bu durumu sorgulayıcı soru sormuştur. Dördüncü beyitte şiirdeki karakter öylesine siliktir ki toplum içinde bir yer etmez, adını kimse hatırlamaz ancak tek bir yerde varlığı kayda geçer; o da nüfus sayımıdır. Yani varlığı yaratılışın kutsallığıyla çelişkili olarak istatistikten ibarettir. Finalde şair, fiziksel görünüme yönelmektedir. Ruhsal olarak hiçlik duygusunun yanı sıra, fiziksel olarak da kendisine karşı bir tiksinme hissettiğini ifade etmektedir. Bu noktada şairin bu dizelerdeki pesimist yöneliminin yalnızca fiziksel ve ahlakî çirkinliğe karşı olmayıp ontolojik bir sorunsallık taşıdığı söylenebilir.

Hiçlik duygusu bağlamında şekillenen pesimist yönelim, aşağıda verilen انظر إلى وجهي/*Yüzüme Bak* başlıklı şiir pasajında da belirgin bir şekilde tezahür etmektedir:

أُنْظُرْ إِلَى وَجْهِي الشَّتِيمِ اللَّعِينِ — وَاحْمَدْ عَلَى وَجْهِكَ رَبَّ الْفُنُونِ
أَحْسَبُ أَنَّ اللهَ مَا صَاغَنِي — كَذَاكَ إِلَّا رَغْبَةً فِي الْمَجُونِ
لَوْ كُنْتُ لِلنَّاسِ إِلَهًا، إِذًا — كُنْتُ بِنَفْسِي أَوَّلَ الكَافِرِينَ
بَلْ كُنْتُ أَعْنُو لِلَّذِي صَغْتُهُ — كَمَا عَنَا «زُوسُ» الْإِلَهُ الْفَطِينُ[65]

Bak şu çirkin, lanetli yüzüme ve kendi yüzünün güzelliği için sanatların Rabbine şükret.
Sanıyorum ki Allah, beni sadece bir eğlence için böyle yarattı,

[63] Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, 3/321.
[64] Sâd 38/27.
[65] Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, 3/361.

> Eğer insanların tanrısı olsaydım, herhalde kendim bile kâfirlerin ilki olurdum
> Hatta bir de kendi yarattığıma boyun eğerdim, tıpkı bilge tanrı Zeus'un eseri karşısında eğildiği gibi.

Bu şiir pasajı, şairin yine hem fiziksel hem de ruhsal olarak hissettiği hiçlik ve tiksinme duygusunu yoğun bir şekilde açığa çıkarmaktadır. Açık bir metafizik ironi, öz-alay ve varoluşsal isyan şiirin temelini oluşturmaktadır. Şair, kendini aşağılayarak varoluşuna yönelik bir sorgulama yapmaktadır. Birinci beyitte kendi kusurlarına dair keskin bir farkındalıkta bulunurken "رَبَّ الْفُنُون" metaforuyla aslında Allah'ın yarattığı diğer varlıkların birer sanat ifade edip güzel olduklarını vurgular. Yani şair, öteki yaratılanlardaki güzellikleri görebilmekle beraber kendisini çirkin bulmaktadır. Kendi varlığını aşağılayarak, dışlanmışlığını ve belki de toplumsal horlanmasını vurgulamaktadır. İkinci beyitte okuyucuyu yine bir anlamsızlık, hiçlik ve varoluşsal kriz ile karşı karşıya bırakır. Eğlence için yaratıldığını düşünerek varoluşuna bir anlamsızlık ve ciddiyetsizlik yüklemektedir. Burada, ironik bir biçimde yaratıcıya dolaylı bir suçlama da yöneltir. Üçüncü beyit yaşadığı varoluşsal krizin en sarsıcı ifadesidir belki de varlığına bir eleştiri getirerek tanrı dahi olsa tanrılığını inkâr eden ilk varlığın yine kendisi olacağını ifade ederek bu dünyada hangi konumda olursa olsun eksik ve yetersiz olacağını vurguladığı söylenebilir. Bu, aynı zamanda 'ben bu kadar kötü ve lanetli bir şey yaratmazdım' düşüncesini de içerir. Dördüncü beyitte üçüncü beyte atıf yaparak, tanrı olsa dahi yarattığı karşısında eğileceğini ifade ederek -bir tanrının yarattığı varlık karşısında eğilmesinin akla muhal olduğu düşünüldüğünde- hissettiği yetersizlik duygusunun yoğunluğunu göstermektedir. Buradaki vurguyu, dünyanın tarihî mitolojik şahısları arasında bulunan ve Yunan mitolojisinde en güçlü, en önemli ve gökyüzü ile şimşeklerin tanrısı kabul edilen Zeus'a[66] kendini benzeterek yapmıştır. Kendini tanrı olsa dahi aşağılarken Zeus'a benzetmesi ayrıca 'Zeus gibi kendi yaptığıma taparım' ifadesinde yaratıcıya karşı alaycı bir başkaldırı sezilmektedir.

4. Pesimizmin Istırap Temasına Yansımaları

Edebî metinlerin temel özelliklerinden biri, okuyucuda bir konuya dair hem zihinsel bir anlayış hem de estetik bir yaşantı uyandırma gücüdür.[67] Bu bağlamda, edebiyatın insanda bıraktığı duygusal etkiler arasında keder ve ıstırabın tesiri, mizahın gücüne kıyasla daha derin ve kalıcıdır. Bu durum, edebiyatçıların yüce idealler peşinde koşmaları ve varoluşa dair daha yüksek bir anlam arayışı içerisinde olmalarıyla ilişkili olabilir. Bu itibarla, hüzün ve ıstırabın etkisi, edebiyatçıların eserlerinde kendini belirgin bir şekilde göstermektedir.[68] Modern Arap şiirinde de hüzün ve ıstırap teması, dikkat çekici derecede öne çıkmaktadır. Hatta bu tema, çağdaş şairlerin yazdığı şiirlerin çoğunda temel bir eksen haline gelmiştir.[69] Bu duygu durumunun ortaya çıkmasında, en başta bireyin aşırı hassas ve duyarlı olması etkili olmakla beraber bireysel yaşamındaki tecrübeler ile yaşadığı toplumun ve dönemin şartları da önemli rol oynamaktadır. Bu ıstırap ve hüzün, bazı kişilerin ruhunda karamsarlıkla birleşmiştir. Mâzinî de hayatının hemen her döneminde yaşamın çeşitli zorluklarıyla karşılaştığı için ıstırap duygusu şiirlerinde de ifade ettiği bir tema haline gelmiştir. Bu başlık altında şairin ıstırap yüklü şiirlerinden üç somut örnek incelenecektir.

[66] Farzad Abedi, "Zeus Kültündeki Greko-Pers Etkileşimler", *Journal of Universal History Studies* 2/2 (2019), 270.
[67] Şerif Aktaş, *Şiir Tahlili -Teori ve Uygulama-* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 24.
[68] 'Abdü'l-halîm, *el-Mâzinî şâ'iru'n-nefs ve'l-hayât,* 32.
[69] 'İzzeddîn İsmâ'îl, *eş-Şi'ru'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır: kadâyâhu ve zevâhiruhu'l-fenniyye ve'l-ma'neviyye* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1966), 358.

أَخَا ثِقَتِي كَمْ ثَارَتِ الْنَفسُ ثَوْرَةً ... تُكَلِّفُنِي مَا لَا أُطِيقُ مِنَ الْمَضِّ
وَهَلْ أَنَا إِلّا رَبُّ صَدْرٍ إِذَا غَلَا ... شَعَرْتُ بِمِثْلِ السَّهْمِ مِنْ شِدَّةِ النَّبْضِ

•••

لَبِسْتُ رِدَاءَ الدَّهْرِ عِشْرِينَ حِجَّةً ... وَثِنْتَيْنِ يَا شَوْقِي إِلَى خَلْعِ ذَا الْبُرْدِ
عَزُوفًا عَنِ الدُّنْيَا وَمَنْ لَمْ يَجِدْ بِهَا ... مُرَادًا لِآمَالٍ تَعَلَّلَ بِالزُّهْدِ

•••

تُرَاغِمُنِي الْأَحْدَاثُ حَتَّى كَأَنَّنِي ... وَجِدْتُ عَلَى كَرْهٍ مِنَ الْحَدَثَانِ
فَلَا هِيَ تُصْمِي الْقَلْبَ مِنْهَا إِذَا رَمَتْ ... وَلَا تَرْعَوِي يَوْمًا عَنِ الشَّنَآنِ
أَبِيتُ كَأَنَّ الْقَلْبَ كَهْفٌ مُهَدَّمٌ ... بِرَأْسٍ مُنِيفٍ فِيهِ لِلرِّيحِ مَلْعَبُ
أَوَ انِّيَ فِي بَحْرِ الْحَوَادِثِ صَخْرَةٌ ... تُنَاطِحُهَا الْأَمْوَاجُ وَهْيَ تُقَلِّبُ

•••

أَدُورُ بِعَيْنٍ حَيَّرَ الْعَيْشُ لَحْظَهَا ... وَأُرْجِعُهَا مُحْمَرَّةً كَالشَّقَائِقِ
كَأَنَّ فُؤَادِي بَيْنَ سَجْوٍ وَتَرْحَةٍ ... أَدِيمٌ تُفَرِّيهُ أَكُفُّ الْحَوَالِقِ

•••

أَكُنُّ غَلِيلِي فِي فُؤَادِي وَلَا أَرَى ... سَبِيلًا إِلَى إِطْفَاءِ حَرِّ جَوَى الصَّدْرِ
أُعَالِجُ نَفْسًا أَكْبَرُ الظَّنِّ أَنَّهَا ... سَتَذْهَبُ أَنْفَاسًا حَرَارًا عَلَى الدَّهْرِ

•••

إِذَا اغْتَمَضَتْ عَيْنَايَ فَالْقَلْبُ سَاهِرٌ ... يَظَلَّ طَوِيلَ اللَّيْلِ يَرْعَى وَيَرْصُدُ
وَمَا إِنْ تَنَامُ الْعَيْنُ لَكِنْ إِخَالُهَا ... تُدِيرُ بِقَلْبِي نَظْرَةً حِينَ أَرْقُدُ[70]

Ey güvendiğim dost, ne çok isyan etti ruhum, ve beni dayanamayacağım kadar acıyla sınadı.
Ben kızgın bir göğsün sahibinden başka neyim ki? Her nabzında bir ok saplanmış gibi hissettiğim bir kalp.

•••

Yirmi iki yıl boyunca yaşamın elbisesini giydim, Ah ne çok isterdim bu giysiyi çıkarmayı.
Çünkü dünyada umutlarına ulaşamayan kişi ondan yüz çevirerek kendini zühd ile avutur.

•••

Hayatın darbeleri öyle inatla üstüme geliyor ki, sanki ben bu acımasız zamanın istemeden var ettiği bir garibim.
Ne attığı darbeler kalbimi susturabiliyor, ne de bir gün düşmanlığından vazgeçiyor dünya.
Geceyi, yıkılmış bir mağara gibi geçiriyorum, rüzgârın oyun alanı olan bir tepenin zirvesinde
Ya da belki, felaketler denizinde dalgaların çarpışıp alt üst ettiği bir kaya gibi duruyorum.

•••

[70] Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, 1/47-48.

> Hayatın bakışımı şaşkına çevirdiği bir gözle dolanırım ve gözlerim, gelincikler gibi kızarmış halde geri döner.
> Yüreğim ise iç çekişle hüzün arasında sıkışmış, keskin pençelerle parçalanan bir deri sanki.
>
> •••
>
> İçimdeki ateşi kalbime hapsediyorum, ama göğsümdeki bu kavurucu yangını söndürecek bir çare bulamıyorum.
> Sıcak nefesler gibi zamanın içinde yavaş yavaş yok olup gidecek bu ruhu taşımaya çalışıyorum.
>
> •••
>
> Gözlerim kapansa bile kalbim hep uyanıktır; bütün gece nöbette, izler, gözetler
> Gözlerim kapalı görünse de gerçekten uyumaz aslında, ama sanırım ben dalınca gönlümün derinliklerine bir bakış fırlatır usulca.

Şairin kasvetli bir havaya sahip olan ثورة النفس/*Ruhun İsyanı* başlıklı şiirinden verilen bu beyitler, onun içsel karmaşasını ve hayata dair duyduğu hayal kırıklığını güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Şair, tasvirin gücünden faydalanarak yaşadığı ıstırabın derinliğini aktarmaya çalışmıştır. 'Ruhum isyan etti' anlamındaki "ثارت النفس ثورة" imgesiyle şairin, ruhun kıvranışını etkileyici bir biçimde betimleyerek, okuyucunun zihninde hayal gücünü harekete geçiren bir sahne canlandırmayı amaçladığı söylenebilir. Gerçekte ruh, ne ayaklanabilir ne de harekete geçebilir; fakat şiirde duyguların taşması bu soyut duruma mecazî bir isyan niteliği kazandırmıştır. Şairin kalbini betimlediği sonraki beyitte, her atışta acı hissettiğini vurgulaması, aslında hayatının her anının ıstırapla yoğrulduğunu ifade etmektedir. Pesimist bir kişiliğin içsel infilakının görüldüğü bu şiirde şair, bastırdığı acılara tahammül edemez hale gelip bunu sığınacağı dostuna açmaktadır. İkinci beyitte şair, fiziksel tepkilerle metafizik ıstırabın birleştiği güçlü bir metafor kullanmıştır. Nabzının her atışının kalbine bir ok saplandığını hissetmesi ıstırabının bedenleştiğini ve kendini bir an dahi bırakmadığını göstermektedir. Şair, acıyı sadece hisseden bir kalp değil, organlarında yaşayan bir beden haline gelmiştir. 1890 yılında doğup 1891 yılında babasını kaybeden ve bu tarihten sonra hayatı allak bullak olan şair, üçüncü beyitte bu duruma gönderme yapmaktadır. *Ruhun İsyanı* başlıklı bu şiir, şairin divanının birinci cildinde yer almaktadır ve bu cilt 1913 yılında yayımlanmıştır.[71] Bu cilt yayımlandığında şair, 23 yaşındadır; beyitte verdiği '22 yıl yaşamın elbisesini giydim' ifadesinde, bir yaşından sonra hayatına yaşamak arzusuyla değil, zorunlulukla katlandığını; özellikle babasının vefatından sonra yaşamın onun için ağır bir yüke dönüştüğü sezilmektedir. 'Yaşamın elbisesini giydim' "لَبِسْتُ رِدَاءَ الدَهْر" imgesi ile hayat bir ağırlık, zaman bir yük, yaşamak ise bir katlanmadır; bu giysiyi çıkarmakla da ölmeyi arzuladığı anlaşılmaktadır. Dördüncü beyitte umut ettiği hiçbir şeye ulaşamayan şair, çaresizce teselliyi zühdde aramaktadır. Burada zühdün bir iman tercihi olmadığı, yaşama tutunamayan ruhun savunma refleksi ve dünyevî başarısızlıkla baş etme şekli olduğu söylenebilir. Beşinci beyitte şair, kader, zaman ve olaylar gibi soyut kavramlar ile çatışma halindedir. Mütavaat formda olan "تُرَاغِمُنِي" fiilini tercih etmesi, tek taraflı bir başkaldırı olmayıp, iki tarafın birbirine karşı zorlamasını, adeta bir gerilim sahnesini gözler önüne getirmektedir. Şair, bu dizede hayatla çatıştığını ancak o çatışmanın bir irade ile olmadığını, kaderin zaten onu istemediğini ve istenmeyen bir varlık olarak bu dünyada sürüklendiğini dile getirmektedir. Altıncı beyitte Mâzinî, hayatın kendisine karşı bitmeyen bir kin beslediğini ve sürekli olarak saldırıda olduğu mesajı ile kaderi varoşsal düşmanı

[71] Hamdî Sekkût-Marsden Jones, *'Alâmu'l-edebi'l-mu'âsır fî Mısr: silisiletu biyûgrâfiyyeti nakdiyyeti bibliyûgrâfiyyi 2: İbrâhîm 'Abdülkâdir el-Mâzinî* (Kahire, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Mısrî, Dâru'l-kitâbi'l-Lubnânî, bi'l-Câmiati'l-Emrîkiyye, 1987), 53.

olarak gördüğü söylenebilir. Yedi ve sekizinci beyitlerde şair, ruhunun içinde bulunduğu hâli mekânsal bir tasvirle ifade etmektedir. Bu tasvir, okuyucunun zihninde, sert dalgalarla çevrili bir okyanusun ortasında, ayaklarını suya doğru sarkıtarak kayalık bir zeminde tek başına oturan bir adamın silüetiyle güçlü ve sinematografik bir görsel sahne oluşturmaktadır. Şair, bu imge aracılığıyla derin yalnızlığını, savunmasızlığını ve ruhsal kırılganlığını gözler önüne sermektedir. Dokuz ve onuncu beyitlerde yer alan, kızıl renge bürünen göz ve parçalanmış bir deriye benzetilen kalp tasviri, yaşadığı ıstırabın yalnızca duygusal değil aynı zamanda bedensel biçim kazandığını göstermektedir. On bir ve on ikinci beyitlerde bir önceki beyitte yaşadığı fiziksel acının, iç dünyasında düşüncelerle sönmeyen, duayla dinmeyen bir halde olduğunu ve derdine derman bulamadığı için bu bastıramadığı isyanı içinde yaşadığını ve bir gün öldüğünde geriye kendisinden bazı izlerin kalacağını anlatmaktadır. Bu izlerin edebi ürünleri olduğu düşünülebilir. Son beyitlerde, uyanıkken çektiği ıstırabın uyuduğunda daha da derinleşmesini ifade etmesiyle kabuslarını kastediyor olabilir. Göz ve kalbin senkronize bir şekilde birbirini gözetlediğini, 'kalbim uyanıktır' anlamındaki "الْقَلْب سَاهِرٌ" imgesi ile kalbin uyumadığını yani ıstırap hissetmeye devam ettiğini; "تُدِيرُ بِقَلْبِي نَظْرَةً" imgesi ile de bir önceki dizeden göze atıf yaparak, kalbi gözetlediğini ve bedensel uyku ile ruhsal uyanıklık arasındaki uçurumdan dolayı kendini rahat bıraktığı bir anının olmadığını ifade etmektedir. Şairin yaşadığı acıyı betimlemek için kullandığı metaforlar ve imgelerden, ıstırabının fizikselleşmiş, dokunulabilir ve hatta gözlemlenebilir bir varlığa dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Bu ıstırap duygusu, taziye niyetiyle şiir gönderen arkadaşı Akkâd'a cevap olarak yazdığı إلى العقاد/*Akkâd'a* başlıklı aşağıdaki şiir pasajında farklı metaforlar ile yeniden ortaya çıkmaktadır:

قَدْ تَزَمَّلْتُ فِي الهُمُومِ فَمَا أَخْـ ... ـلَعُ بُرْدًا إِلَّا لِلْبَسِ بُرُودِ

لَوْ رَمَانِي الزَّمَانُ فِي نَضْرَةِ الْعُمْـ ... ـرِ لَكُنْتُ الْجَلِيدَ جِدَّ الْجَلِيدِ

وَلَكَانَ الْمُصَابُ كَالْهَزْمِ فِي الصَّخْـ ... ـرِ وَلَكِنْ قَدْ حَطَّمَ الدَّهْرُ عُودِي

مَا عَلَيْهِ لَوْ أَنَّهُ كَانَ أَبْقَا ... هَا عَزَاءً لِوَالِدٍ مَفْئُودِ؟[72]

Hüzün örtüsüne büründüm, her çıkardığım elbisenin yerine başka bir yük giyiyorum.
Eğer zaman hayatımın baharında beni vursaydı, kaya gibi metin olurdum.
Musibet, o kayadaki küçük bir çatlak gibi olurdu belki; ama zaman benim dayanaklarımı çoktan paramparça etti.
Ne olurdu, Tanrı onu bana bırakaydı da yıkılmış bir babaya teselli olsaydı!

Kızının vefatı sebebiyle derin bir acı içerisinde olduğu anlaşılan şair, bu şiirde iç içe geçmiş dert hâli, istikrarlı ıstırap ve kaçışsızlığı mecazlarla dile getirmektedir. 'Hüzün örtüsüne büründüm' anlamındaki "تَزَمَّلْتُ فِي الهُمُومِ" imgesi ile şairin elemi bir elbise gibi giydiğini ve üzerini değiştirse dahi yeniden aynı ağırlıkta bir elbise giydiğini bu sebeple acıların girdabından kurtulamadığını ifade ettiği söylenebilir. Burada "بُرْد" kelimesini aynı cümlede hem giysi ve örtü manasında hem de taşıması ağır bir yük anlamında kullanarak güçlü bir mecaz ortaya koymuştur. Ayrıca 'hayatımın baharında beni vursaydı' ifadesinden kızının vefatının kendisinin ilerleyen yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki zaman vurgusu önemlidir, çünkü ilerleyen yaşlarda olması artık acılarla yüzleşebilen biri değil de acılara karşı benliğindeki dal anlamındaki "عُود" kelimesi ile sembolize ettiği iç direncini ve dayanakları yitirmiş olduğu bir ruh halini yansıtmaktadır. Dolayısıyla burada pesimizmin melankoli halinin ötesinde, yılgınlık ve tükenmişlik hali

[72] Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, 3/315.

görülmektedir. Fakat bu ruh hali, kendisinde edilgen bir kabulleniş değil, Tanrı'ya karşı bir sitem ve hatta doğrudan bir isyan olmasa da yüce kudrete bir hesap sorma olarak ortaya çıkmıştır. Zira "مَا عَلَيْهِ" yüzeyde yumuşak bir soru gibi görünse de altında derin bir kırılma, acı ve öfke barındırmaktadır. Şairin şiirde tercih ettiği bu ifade, onun pesimist yöneliminin yalnızca yalnızlık ve ümitsizlik ile sınırlı kalmadığını, hatta yaşadığı duygusal taşma sonucu zaman zaman yaratıcıyla duygusal çatışma boyutuna kadar varabileceğini ortaya koymaktadır.

Şairin pesimist eğiliminin ıstırap tezahürü, onun مناجاة شاعر/*Şairin Yakarması* başlıklı şiirinden verilen aşağıdaki pasajda benzer ağırlıkla kendini hissettirmektedir:

يَا شَاعِرُ النَّفْسِ كَمْ أَبْكَاكَ مَصْرَعُهَا — لَقَدْ بَكَيْتُ عَلَى خَرْقَاءَ مُضْيَاعِ

أَسْبَلْتَ آذِيَّ عَيْنٍ مَا تَرَكَتْ لَهَا — دَمْعًا يُرَاقُ عَلَى رُزْءٍ وَأَوْجَاعِ

آذَاكَ دَهْرُكَ حَتَّى لَسْتَ تُحْفِلُهُ — فَمَا تُبَالِي بِإِخْمَاصٍ وَإِشْبَاعِ

وَاسْتَطْعَمَتْكَ اللَّيَالِي كُلَّ حَاذِقَةٍ — فَمَا رَأَتْ مِنْكَ إِلَّا غَيْرَ مُجْزِاعِ[73]

Ey ruhun şairi, ne çok ağlattı seni onun acı yıkılışı; yitip giden, savruk o ruha gerçekten çok ağladın,
Gözlerin o kadar acı akıttı ki, artık ne hüzünlere ne de musibetlere bir damla yaş kalmadı.
Yaşadığın çağ seni öyle yıprattı ki, artık ona aldırmıyorsun; ne açlık ne de tokluk fark etmiyor sana.
Geceler seni her çetin yoldan geçirdi, ama senden ne feryat duydu ne de sarsıntı gördü.

Mâzinî, bu pasajda karamsarlık boyutundaki ıstırabını kullandığı metaforlar ile derinleştirerek yansıtmaktadır. En başta kendini ruhun şairi olarak nitelendirmesi, şairin hassas ve duyarlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bununla beraber bu ruh şairinin iç dünyasını tasvir ederken Mâzinî, hayatını anlamsız tercihler ile heba etmiş anlamındaki "خَرْقَاءَ مُضْيَاعِ" ifadesiyle kalemini oldukça acımasız kullanmıştır. Bu bağlamda ifade etmiş olduğu ağlama eylemi, içsel bir itiraf ile kendine ve yaşama duyduğu kırgınlığın dışa vurumu olarak ifade edilebilir. Ağlama eylemi için damlamak manasındaki bir fiili değil de akıtmak manasındaki "أَسْبَلَ" fiilini tercih ederek hüzün halinin sürekliliğini sembolize etmiştir. Ardından akarak tükendiğini belirterek de iç dünyasının tamamen boşaldığını ve tükendiğini göstermektedir. Şair, "الدهر" kavramını yalnızca bir akış değil acıların faili olarak kendisini sarsan bir güç olarak görmektedir. Hayatın tüm zorlukları karşısında, ruh hâlinin ne yokluktan ne de bolluktan etkilenmez olup fakat bunlara karşı duyarsızlıktan ziyade zamanında göstermiş olduğu aşırı duyarlılıktan kaynaklı bir donukluk ve tepkisizlik hali içinde olduğunu ifade etmektedir. Şairin son beyitte gecelere yaptığı vurgu, zamanın acı sınamasını temsil etmektedir. Yaşadığı her türlü sınamaya karşı ağlamaz ve feryat etmez oluşunun, metanete değil duygusal refleksleri kaybediş ve donukluk haline işaret etmekte olduğu yorumu yapılabilir.

Sonuç

Edebî ürünleriyle modern Arap edebiyatı sahasındaki ilmi hareketliliği arttıran ve Arap edebiyatının modernleşme sürecinde hem şair hem de yazar olarak önemli bir yere sahip olan İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî, bireyin iç dünyasına odaklanan pesimist bir duyarlılığın edebî düzlemde temsil bulduğu örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada, Mâzinî'nin şiirsel söyleminde pesimist temayülün yapısal, tematik ve metaforik düzeyde nasıl şekillendiği

[73] Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, 1/61.

analiz edilmiştir. Mısır'da doğup büyüyen Mâzinî'nin şiir dünyası, bireysel ve varoluşsal temaların yoğunluk kazandığı bir atmosferde şekillenmektedir. Bu çalışmada özellikle karamsar yönelimin vücut bulduğu anahtar kavramlardan olan ölüm, varoluşsal krizden hareketle hiçlik duygusu ve ıstırap temalı şiirler ele alınmış olsa da araştırma kapsamında incelenmeyen ancak şairin şiir divanında yer alan diğer şiirlerde; aşk, acı, umutsuzluk gibi bireysel duyguların yanı sıra; toplumsal eleştiri, insan doğasının çelişkileri, kozmolojik sorgulamalar, ölüm ve sonsuzluk gibi daha geniş ontolojik meseleler de yer almaktadır. Şairin ölüm, hiçlik ve ıstırap gibi kavramlara yüklediği anlam, onun şiirinde derin bir varoluşsal kriz tablosu oluşturmaktadır. Bu kriz, sadece içsel bir ruh hâlinin ürünü değil; aynı zamanda şairin yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve kültürel bağlamıyla da ilişkilidir. Kişisel hayatındaki melankolik yönelimler, ekonomik sıkıntılar, toplumsal yabancılaşma ve ruhsal kırılmalar, Mâzinî'nin şiirsel evreninde pesimizmin temel yapı taşları hâline gelmiştir. Bununla birlikte, onun karamsarlığını mutlak bir nihilist boşluk duygusuyla özdeşleştirmek doğru değildir; zira şiirlerinde zaman zaman varoluşsal sorgulamalara ve anlam arayışına da yer verdiği görülmektedir.

Araştırmanın temel verileri, şairin pesimist duyuşunu şekillendiren yapısal unsurların, tema boyutunda olduğu gibi imge, sembol ve metaforlar boyutunda da kendini göstermektedir. Göz, kalp, göğüs gibi bedensel motifler; gece, geçmiş ve bekleyiş gibi zaman imgeleri ve mezar, çocuk, anne, rüya, iç çekiş ve toz gibi diğer sembol ve metaforlar, Mâzinî'nin şiirinde yalnızca estetik ögeler değil, aynı zamanda psikolojik ve metafizik derinliğe sahip simgeler hâlinde şiirine yansımıştır. Bu unsurlar, şairin şiir evreninde hayat ile ölüm arasındaki sınırı silikleştirerek en başta kendisini sonra da okuyucuyu, yaşamın anlamını ölüm üzerinden sorgulamaya götürmektedir. Zaman algısı, çoğu zaman geriye dönük pişmanlıkların, hatıraların ve kaybedilmiş sevinçlerin ağırlığıyla şekillenirken; geleceğe dönük tahayyüller ise ancak ölümle gelen suskunluk ve kesinlik üzerinden değer kazanmaktadır. Ayrıca onun şiirinde ölüm, ne dramatik bir son ne de metafizik bir kurtuluş olarak çizilir. Aksine, ölüm burada sürekli yaşanan, içselleşmiş bir haldir; kişinin artık yaşamla kuramadığı ilişkiyi ölüm üzerinden anlamlandırma çabasıdır.

Hayatını bidâyetinden nihâyetine kadar yoğun duygularla gözlemleyip yaşadığı trajik hadiseleri analiz etme yeteneği bariz belli olan Mâzinî'nin şiirlerinde hayat, çoğu zaman yalnızca bir yük değil, aynı zamanda çözülmeye yüz tutmuş bir anlam sisteminin artık taşınamaz hale gelmiş dışavurumu olarak görünür. Onun şiiri, klasik anlamdaki hüzün ve melankoliden çok daha ötede, insanın zamanla, hatıralarla, kendi bedeniyle ve ruhuyla olan çatışmasını merkezine alır. Yaşamanın bizzat kendisi bir tür ölüm olarak algılanır; zaman ilerledikçe benliğin eksildiği, insanın kendi içine gömüldüğü bir süreç olarak tanımlanır.

Şairin pesimist şiir dili, zaman zaman ironik başlıklar, soru cümleleri, zıtlık içeren imgeler ve dramatik anlatım tarzıyla birleşerek okuyucuda derin bir etki yaratmaktadır. Bu etki, şiirdeki karamsarlığın sadece içerikle sınırlı kalmadığını, biçimsel olarak da kendini yapılandırdığını gösterir. Şiirinde argümantatif üslup ile; soru sorma, sorgulama ve zıtlıkları bir arada kullanma yoluyla şiirin izleğini okuyucuya düşündürme ve onda derin duygular oluşturma ön plandadır. Yine hicâc üslubu ile çürütme, akıl yürütme ve deliller kurma vasıtasıyla okuyucuyu şiirin bakış açısına ikna etme uğraşı da onun şiirinde kendini göstermektedir. Mâzinî, şiiri retorik bir metin olmanın ötesine taşıyıp varoluşsal bir sorgu alanına dönüştürmektedir. Bu üslup, okuyucuyu sadece izleyen değil, şiire dahil olan ve duygudaşlık kuran bir özne haline getirmektedir.

Sonuç olarak Mâzinî'nin şiirinde pesimizm hem bireysel hem de toplumsal yönleriyle temellendirilmiş; duygu ve düşünce ekseninde zengin bir şiirsel yapı içerisinde dile getirilmiştir. Her ne kadar müzmin bir takıntılılık hâli bu yönelimi besliyor görünse de Mâzinî'nin karamsarlığının yapısal bir özelliği olmaktan ziyade, yaşadığı bireysel trajediler, maruz kaldığı sosyal adaletsizlikler ve yöneldiği edebî çizgiler neticesinde zamanla derinleştiği söylenebilir. Yani şairin içsel kırılganlığı, yaşadığı dönemin gerçeklikleriyle birleşerek edebî bir pesimist dil ortaya çıkarmış, bu dil ise imgeler, metaforlar ve yapısal tekniklerle desteklenmiştir.

Bu çalışma, modern dönem Arap edebiyatında karamsar bir şair olarak tanımlanabilecek olan Mâzinî'nin şiirindeki pesimist söylemin çok katmanlı doğasını ortaya koyarak, modern Arap şiirine yönelik daha derinlikli ve analitik yaklaşımların geliştirilmesine olanak sağlayacaktır. Bu bulgular ışığında ileriye dönük olarak bu alanda yapılabilecek çalışmalar arasında, Mâzinî'nin pesimist şiir anlayışının çağdaşlarıyla (örneğin Mahmûd Sami el-Bârûdî, Ahmed Zekî Ebû Şâdî gibi) karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi, onun edebî mirasının daha geniş bir bağlama oturtulmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca Mâzinî'nin şiirlerindeki pesimist yönelimin, onun düzyazı metinlerindeki (özellikle makaleleri ve kısa hikâyeleri) karamsar dünya görüşüyle ne ölçüde örtüştüğü ve şiirindeki iç monolog yapılarının biçimsel çözümlenmesi gibi konular ileri araştırmalar için muharrirlere verimli zeminler sunacaktır.

Kaynakça

'Abdü'l-halîm, 'Abdü'l-latîf. *el-Mâzinî şâ'iru'n-nefs ve'l-hayât*. Kahire: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lubnâniyye, 1998.

'Asîrî, İbrâhîm b. Yahyâ b. Ahmed. "et-Teşâum fî şi'ri'l-'Akkâd: er-ru'ye ve'l-edâh". *Mecelletu kulliyeti'l-luğati'l-'Arabiyyeti bi'l-Kâhire* 44 (2024), 623-732.

Abedi, Farzad. "Zeus Kültündeki Greko-Pers Etkileşimler". *Journal of Universal History Studies* 2/2 (2019), 269-287.

Aktaş, Şerif. *Şiir Tahlili -Teori ve Uygulama-*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2009.

Ayyıldız, Mustafa-Birgören, Hamdi. *Edebiyat Bilgi ve Kuramları.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2009.

Badawî, Modammed Mustafa. "al-Māzinī the Novelist". *Journal of Arabic Literature* 4 (1973), 112-145. https://www.jstor.org/stable/4182911

Banabak, Leyla. *İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Mîmî, Leylâ ve Fetâtu'l-Hâra Adlı Öykülerinin Teknik Açıdan İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Brugman, Jan. *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1984.

Calp, Mehrali. *Edebiyat Bilgi ve Kuramları I*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Çetin, Nurullah. *Şiir Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 15. Basım, 2019.

Çetişli, İsmail. *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Dayf, Şevkî. *el-Edebü'l-'Arabiyyu'l-mu'âsır fî Mısr*. Kahire: Dâru'l-me'arif, 10. Basım, 1961.

Delcî, Ahmed b. Ali. *el-Fellâketu ve'l-meflûkûn*. Mısır: Matba'atu'ş-şa 'b, 1322/1904.

Direkler, Emine. *Modern Arap Şiirinde Dîvan Ekolü'nün Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ekhtiar, Ousama-Sevinç, Eyüp. "Modern Arap Şiirinde Medresetü'd-divan'ın Teori ve Pratiği Arasındaki Çelişkiler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 83-101.

Ekinci, İsmail-Çelik, Orhan. "İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve 'el-Bahs 'ani'z-zeheb' İsimli Hikâyesi". *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 168-189. http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.8.10

Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî: el-edebü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1. Basım, 1986.

Fuâd, Ni'mât Ahmed. *Edebü'l-Mâzinî*. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1954.

Hâfâcî, Muhammed 'Abdülmun'im. *Dirâsât fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve-madârisih*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1. Basım, 1992.

Hammûde, Muhammed Cibrîl Ebû'l-Futûh. "el-Mevt fî şi'ri'l-Mâzinî (h. 1369/m. 1949): dirâse tahlîliyye fî dav'i'l-menheci'n-nefsî". *Mecelletu Kulliyyeti'l-luğati'l-'Arabiyye bi Esyût* 42 (2023), 3130-3228.

Heykel, Ahmed. *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 6. Basım, 1994.

Hüseyin, Taha. *el-Eyyâm*. Kahire: Mektebetü'l-iskenderiyye, 1. Basım, 1992.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Mecmû'a mine'l-muhakkikîn. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Özel Basım, 2015.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr Ruveyfi'î. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1414/1993.

İsmâ'îl, 'İzzeddîn. *eş-Şi'ru'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır: kadâyâhu ve zevâhiruhu'l-fenniyye ve'l-ma'neviyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-ʿArabî, 3. Basım, 1966.

Ka'kî, Süreyya bnt. Beşîr b. Muhammed. *et-Teşâum 'inde Abdurrahman Şükrî: dirâse tahlîliye nakdiyye*. Mekke: Câmi'atu ummi'l-kurâ, kulliyetu'l-luğati'l-'Arabiyyi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Kabbiş, Ahmed. *Târîhu'ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1971.

Keser, Adem. "İbrahîm Abdülkādir el-Mâzinî'nin Romanlarında Öne Çıkan Temalar". *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 295-323. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1247290

Keser, Adem. *İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Sundûku'd-Dunyâ Adlı Eserindeki Hikâyelerin Teknik ve Tematik Açıdan İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Keser, Adem. *Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanı.* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Keser, Adem. *Modern Arap Edebiyatında İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Üç Romanının Teknik ve Tematik Açıdan İncelenmesi.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kolcu, Ali İhsan. *Edebiyat Kuramları: Tanım-Tenkit-Tahlil*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 1. Basım, 2008.

Korkmaz, Ferhat. *Başlangıcından Cumhuriyet'e Yeni Türk Şiirinde Melankoli*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Kur'ân Yolu. Erişim 30 Aralık 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr

Lefevere, Andre. *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*. Amsterdam: Van Gorcum, 1975.

Mâzinî, İbrâhîm 'Abdülkâdir. *Dîvânü'l-Mâzinî*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü hindâvî, 2013.

Mâzinî, İbrâhîm 'Abdülkâdir. *Fi't-Tarîk*. Kahire: Müessesetü hindâvî, 2010.

Mâzinî, İbrâhîm 'Abdülkâdir. *Kissatu Hayâtin*. Kahire: Müessesetü hindâvî, 2010.

Mâzinî, İbrâhîm 'Abdülkâdir. *eş-Şi'r: gâyâtuh ve vesâituh.* Beyrut: Dâru'l-fikru'l-Lübnânî, 1990.

Mendûr, Muhammed. *Muhâdarât an İbrâhîm el-Mâzinî*. y.y.: Câmi'atu'd-duveli'l-'Arabiyye ma'hadu'd-dirâsâti'l-'Arabiyyeti'l-'âliyye, 1954.

Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri.* İstanbul: İletişim Yayınları, 22. Basım, 2012.

Munazzam, Hâdî Nazarî–Ahmedî, Hâtira. "et-Teşâum fî şi'ri Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî ve 'Abdurrahman Şükrî". *Mecelletu idâ'ât nakdiyyetu fi'l-edebeyni'l-'Arabiyyi ve'l-Fârisî* 12 (2013), 196-213.

Polat, Hüseyin. "Dîvân Ekolü". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 16/42 (2016), 69-94.

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 15. Basım, 1999.

Sekkût, Hamdî–Jones, Marsden. *'Alâmu'l-edebi'l-mu'âsır fî Mısr: silisiletu biyûgrâfiyyeti nakdiyyeti biblîyûgrâfiyyi 2: İbrâhîm 'Abdülkâdir el-Mâzinî*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısrî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lubnânî, Kahire: bi'l-câmiati'l-Emrîkiyye, 2. Basım, 1987.

Suveyf, Mustafa. *el-Ususu'n-nefsiyye li ibdâ'i'l-fenniyyi fi'ş-şi'ri hâssa*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 4. Basım, 1969.

Şerîf, Ali Kâmil Ali. *Zâhiratu't-teşâum fi'ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-kadîm ve'l-hadîs*. Ürdün: Câmi'atu'l-'ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Alemiyyi, kulliyetu'd-dirâseti'l-'ulyâ, Doktora Tezi, 2011.

Taftalı, Oktay. *Acının Eşiğinde Yaşama Felsefesi*. İstanbul: Destek Yayınları, 1. Basım, 2010.

Yangın, Abdulmelik. *İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Mensûr Eserlerinde İroni.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris. *el-'Alâm kâmûsu terâcîm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-'ilmi li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

Zor, Salih-Günday, Hüseyin. "Dîvân Grubu'nun Arap Şiirini Biçimsel ve Tematik Olarak Değerlendirmede Başvurduğu Kriterler". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/39 (2020), 823-844. https://doi.org/10.21550/sosbilder.655711

Zor, Salih. *Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

İbn Sînâcı Ontolojiyi Fârâbîci Gözle Okumak: İbn Rüşd'ün Eleştirilerinde Referans Sorunları ve İhmal Edilen Kavramlar

Reading Avicennian Ontology from the al-Fārābīan Perspective: Problems of Reference and Neglected Concepts in Averroes' Criticisms

Abdülvahit ÖZ
Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Asst.
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies, Islamic Philosophy
Ankara | Türkiye
abdulvahitozz@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7658-6771

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 07.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 20.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Öz, Abdülvahit. "İbn Sînâcı Ontolojiyi Fârâbîci Gözle Okumak: İbn Rüşd'ün Eleştirilerinde Referans Sorunları ve İhmal Edilen Kavramlar". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 222-244. https://doi.org/10.14395/hid.1615353

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

Reading Avicennian Ontology from the al-Fārābīan Perspective: Problems of Reference and Neglected Concepts in Averroes' Criticisms

Abstract

Averroes (d. 595/1198), known as a staunch defender of Aristotelian thought, made important criticisms of Avicennan ontology in various works, arguing that Avicenna's (d. 428/1037) views on the relation between quiddity and existence deviated from the Aristotelian line and weakened philosophical thought. In making these criticisms, Averroes generally neglected Avicenna's corpus and often referred to al-Fārābī's (d. 339/950) *Kitāb al-Ḥurūf* rather than Aristotle's *Metaphysics*. In order to justify the ontological distinction between the Necessary Existence and contingent beings, Avicenna established to some extent a real distinction between quiddity and existence, and argued that existence in contingent beings is a concomitant (*lāzim*) of quiddity. Averroes, on the other hand, considered this approach as an erroneous interpretation of Aristotle's explanations in *Metaphysics* Δ.7 and accused Avicenna of describing 'existence' (*wujūd*) as an accident that is added to (*zā'ida 'alā*) quiddity outside the mind. However, when we look at *Metaphysics* Δ.7, we encounter a fourfold pattern of meaning for 'being' (*to on*): (i) being *per se* (*kath' auto*); (ii) being *per accidens* (*kata sumbebekos*); (iii) being as truth (*aletheia*); (iv) being as actuality (*energia*) and potentiality (*dunamis*). Aristotle does not explain there whether existence is an accident attached to quiddity or not. In fact, Averroes, while criticizing Avicenna on this issue, often makes use of al-Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf*, even if he does not mention the name. Referring to the aforementioned work, Averroes reveals some misunderstandings arising from the translation of *estin* ('is'), the third person singular of the Greek infinitive verb *einai* (to be), into Arabic with the word *mawjūd* by the translators, and argues that Avicenna's error stems precisely from these misleading translations. The greatest problem with rendering the Greek copula *estin* with the Arabic word *mawjūd* is that *mawjūd*, due to being a derivative term in its the first imposition (*al-waḍ' al-awwal*), gives the impression that it carries an accident of *wujūd* within its content. To overcome this problem, some translators have preferred to use the word *huwa* as a copula (*rābiṭ*) instead of *mawjūd*. In *Kitāb al-Ḥurūf*, al-Fārābī draws attention to this misleading situation and states that the term 'being' was abstracted from its derivational meaning in the transition from ordinary language to philosophical language, and that it was called 'the second imposition' (*al-waḍ' al-thānī*). According to Averroes, Avicenna fell victim to these misleading translations despite al-Fārābī's warnings in *al-Ḥurūf*, thus misinterpreting Aristotelian ontology and conceiving existence as an accident attached to quiddity in the external world. In this context, our study seeks to answer the following basic questions: What is the influence of al-Fārābī on Averroes' criticisms of Avicenna? Does Avicenna see existence only as an accident attached to quiddity, or is Averroes' criticism based on a misunderstanding? What is the relationship between Aristotle's concept of 'being' in *Metaphysics* Δ.7 and Avicenna's quiddity-existence distinction? The analysis within the framework of these questions requires us to reread Averroes' criticisms in their context in the corpus of Aristotle, al-Fārābī, and Avicenna. Our study reveals that Averroes bases his criticisms of Avicenna's ontology on al-Fārābī's triple meaning of 'being' in al-Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf* rather than the fourfold meaning of 'being' in Aristotle's *Metaphysics* Δ.7. Accordingly, the triple meaning of the word 'being' is as follows: (i) being as divided into the categories (*al-maqūlāt*); (ii) being circumscribed by a certain quiddity (*al-munḥāz bi-māhiyyah mā*) outside the mind; and (iii) being as truth (*al-ṣādiq*). On the other hand, Avicenna, in *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt* I.5, speaks of two meanings of existence: (i) proper existence (*al-wujūd al-khāṣṣ*), which corresponds to quiddity (*māhiyyah*) and/or essential reality (*ḥaqīqah*), and (ii) affirmative existence (*al-wujūd al-ithbātī*), which pertains to the concomitant of quiddity. While some scholars argue that there is a close relationship between al-Fārābī's concept of 'being circumscribed by a certain quiddity' and Avicenna's 'proper existence,' others argue that there is a clear overlap between al-Fārābī's concept of 'being as truth' and Avicenna's 'affirmative existence' in terms of both intention and extension. In the Turkish literature, I have yet to come across a comparative study of al-Fārābī, Avicenna, and Averroes' conceptions of existence. In the English literature, there are some studies that focus on this topic, but I have observed that these studies either ignore the al-Fārābī background by focusing on Averroes' criticisms of Avicenna or do not give enough space to Averroes' criticisms while analyzing al-Fārābī and Avicenna's conceptions of existence. In this article, following a common line of argumentation from al-Fārābī to Averroes via Avicenna, I will try to show that Averroes' criticisms of Avicenna's ontology emerge from an al-Fārābīan background and re-establish some key concepts neglected in Averroes' criticisms with reference to Avicenna.

Keywords: Islamic Philosophy, Averroes' Criticism of Avicenna, al-Fārābī's Concept of *Mawjūd*, Quiddity, Existence, Essence, Being.

İbn Sînâcı Ontolojiyi Fârâbîci Gözle Okumak: İbn Rüşd'ün Eleştirilerinde Referans Sorunları ve İhmal Edilen Kavramlar

Öz

Aristotelesçi düşüncenin sadık bir savunucusu olarak tanınan İbn Rüşd (ö. 595/1198), muhtelif eserlerinde, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) mahiyet-varlık ilişkisine dair görüşlerinin Aristotelesçi çizgiden saptığını ve bu görüşlerin

felsefî düşünceyi zayıflattığını ileri sürerek İbn Sînâcı ontolojiye önemli eleştirilerde bulunmuştur. İbn Rüşd'ün bu eleştirileri yaparken genellikle İbn Sînâ külliyatını ihmal ettiği, çoğu kez de Aristoteles'in *Metafizik*'inden ziyade Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Kitâbu'l-Hurûf*'una başvurduğu görülmektedir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ontolojik başkalığı temellendirmek için mahiyet ve varlık arasında bir dereceye kadar gerçek bir ayrım tesis etmiş, mümkünlerde varlığın mahiyete sürekli gereken (*lâzım*) bir eklenti olduğunu ileri sürmüştür. İbn Rüşd ise bu yaklaşımı Aristoteles'in *Metafizik* Δ.7'deki açıklamalarının hatalı bir yorumu olarak değerlendirerek, İbn Sînâ'yı "varlık"ı (*vücûd*) zihin dışında mahiyete eklenen (*zâ'ide 'alâ*) bir araz olarak tavsif etmekle suçlamıştır. Ne var ki *Metafizik* Δ.7 bölümüne baktığımızda "mevcut"a (*to on*) ilişkin dörtlü bir anlam örgüsüyle karşılaşırız. (i) Bizzat (*kath' auto*) mevcut; (ii) arazî (*kata sumbebekos*) mevcut; (iii) doğru (*aletheia*) olarak mevcut; (iv) bilfiil (*energia*) ve bilkuvve (*dunamis*) mevcut. Aristoteles orada varlığın mahiyete ilişen bir araz olup olmadığına dair herhangi açıklama yapmamaktadır. Zaten İbn Rüşd de İbn Sînâ'yı bu konuda tenkit ederken, çoğu kez isim zikretmese bile, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'undan istifade etmektedir. Adı geçen esere müracaatla Yunanca *einai* (olmak) mastar fiilinin üçüncü tekil şahsı olan *estin* (-dır/-dir) teriminin, mütercimler tarafından Arapçaya *mevcûd* lafzıyla tercüme edilmesinden doğan birtakım yanlış anlamaları ortaya koyan İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın hatasının tam da bu yanıltıcı tercümelerden kaynaklandığını öne sürmektedir. Yunanca *estin* bağını Arapça *mevcûd* lafzıyla karşılamanın beraberinde getirdiği en büyük sorun, *mevcûd*un ilk vazında (*el-vaz'u'l-evvel*) türemiş bir terim olması dolayısıyla muhtevasında bir *vücûd* arazı taşıyor izlenimi vermesidir. Bazı mütercimler bu sorunu aşmak için *mevcûd* yerine *hüve* lafzını bir bağ (*râbit*) olarak kullanmayı yeğlemişlerdir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bu yanıltıcı duruma dikkat çekerek "mevcut" teriminin gündelik dilden felsefî dile geçişte türemişlik anlamından soyutlandığını ve bunun "ikinci vaz" (*el-vaz'u's-sânî*) olarak adlandırıldığını belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, Fârâbî'nin *el-Hurûf*'taki ikazlarına rağmen bu yanıltıcı tercümelerin kurbanı olmuş, böylece Aristotelesçi ontolojiyi yanlış yorumlayarak varlığı dış dünyada mahiyete ilişen bir araz olarak telakki etmiştir. Bu bağlamda çalışmamız şu temel sorulara cevap aramaktadır: İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinde Fârâbî'nin nasıl bir etkisi vardır? İbn Sînâ varlığı sadece mahiyete ilişen bir araz olarak mı görmektedir, yoksa İbn Rüşd'ün eleştirisi bir yanlış anlamaya mı dayanmaktadır? Aristoteles'in *Metafizik* Δ.7'deki "mevcut" kavramı ile İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayrımı arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu sorular çerçevesinde yapılan analiz, İbn Rüşd'ün eleştirilerini Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ külliyatındaki bağlamlarıyla yeniden okumamızı gerektirmektedir. Çalışmamız, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine matuf eleştirilerinde Aristoteles'in *Metafizik* Δ.7'deki dörtlü "mevcut" anlamından ziyade Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'taki üçlü "mevcut" anlamını temel aldığını ortaya koymaktadır. Buna göre "mevcut" lafzının işaret ettiği üçlü anlam şöyledir: (i) Kategorilere (*el-mekûlât*) ayrılması bakımından mevcut; (ii) zihin dışında belli bir mahiyetle hususîleşen (*el-münhâz bi-mâhiyye mâ*) mevcut; (iii) doğru (*es-sâdık*) olarak mevcut. Buna mukabil İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* I.5'te varlığın iki anlamından söz eder: (i) Mahiyete ve/veya hakikate karşılık gelen özel varlık (*el-vücûdü'l-hâss*) ve (ii) mahiyetin gereğine taalluk eden olumlu varlık (*el-vücûdü'l-isbâtî*). Bazı araştırmacılar, Fârâbî'nin "belli bir mahiyetle hususîleşen mevcut" kavramı ile İbn Sînâ'nın "özel varlık"ı arasında sıkı bir ilişki olduğunu öne sürerken; diğer bazı araştırmacılar da Fârâbî'nin "doğru olarak mevcut" kavramı ile İbn Sînâ'nın "olumlu varlık"ı arasında hem içlem hem kaplam bakımından belirgin bir örtüşme olduğunu savunmaktadır. Türkçe literatürde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmaya henüz rastlayamadım. İngilizce literatürde ise bu konuya odaklanan bazı çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmaların ya İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini merkeze alarak Fârâbîci arka planı göz ardı ettiğini ya da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık anlayışlarını incelerken İbn Rüşd'ün eleştirilerine yeterince yer vermediğini gözlemledim. Bu makalede Fârâbî'den İbn Sînâ kanalıyla İbn Rüşd'e uzanan ortak bir tartışma çizgisini takip ederek İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerinin Fârâbîci bir arka plandan neşet ettiğini ortaya koymaya ve İbn Rüşd'ün eleştirilerinde ihmal edilen bazı anahtar kavramları İbn Sînâ'ya referansla yeniden tesis etmeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ Eleştirisi, Fârâbî'nin *Mevcûd* Kavramı, Mahiyet, Varlık, Zat, Mevcut.

Giriş

Felsefî çalışmalarının önemli bir kısmını Aristotelesçi argümanları tavzih etmek üzere kaleme alan İbn Rüşd, Latin Orta Çağda Aristoteles'in en sıkı takipçilerinden biri olarak kabul edilir. İbn Rüşd'ün bu yapıtlarında zaman zaman İbn Sînâ'yı felsefî çizgiden ya da daha doğrusu Aristotelesçi düşünce çizgisinden sapmakla suçladığı görülür. İbn Sînâ'nın "mevcut", "hakikat", "zorunluluk" ve "imkân" gibi ontolojinin temel kavramlarına dair ortaya koyduğu "hatalı" görüşlerinin Aristotelesçi felsefî düşünce tarzını yozlaştırdığı ve bu görüşlerin hakiki meşşâî filozofları Gazzâlî'nin (ö. 555/1111) eleştirilerine karşı savunmasız bir duruma düşürdüğü suçlamaları, İbn Rüşd'ün ajandasındaki endişelerin birer dışavurumu olarak okunmalıdır.

Telhîs ve *Tefsîr*'de İbn Sînâ'nın Aristoteles metafiziğini yanlış yorumlamasından dolayı düştüğü "pek çok hata"yı (*ğalatan kesîran*) ibraz eden[1] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde bazen Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Aristoteles ve şarihleriyle karşı karşıya getirirken;[2] bazen de Fârâbî'yi yanına çekerek İbn Sînâ'yı keskin eleştiri oklarının hedefinde yalnız başına bırakır. Nitekim anılan eserde varlığı "nefs dışında mahiyete eklenen bir şey" (*şey' zâ'id 'ale'l-mâhiyye hârici'n-nefs*) olarak kabul ettiği için İbn Sînâ'yı selefinin ikazlarını dikkate almamakla suçlar.[3] Bu bağlamda İbn Rüşd'ün eleştirilerinde Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'una sıkça başvurması ve İbn Sînâ'nın "hatası"nın aslında Fârâbî'nin dikkat çektiği tercüme sorunlarına, özellikle de Yunanca "estin" (ἐστιν) bağ-teriminin Arapçaya "mevcûd" (الموجود) ismiyle tercüme edilmesinden doğan birtakım yanlış anlamalara dayandığını öne sürmesi, meselenin arka planını gözler önüne sermektedir. Gerçi İbn Sînâ'nın felsefî yetkinliğinde Fârâbî'nin etkisi yadsınamaz; zira kırk defa okumasına rağmen bir türlü anlayamadığı ve âdeta anlamaktan ümidini kestiği Aristoteles'in *Metafizik*'ini ve genel olarak metafizik ilminin konusunu (*mevzû'*) ancak onun bir eserine ulaştıktan sonra anlayabilmiştir.[4] Düşüncesinin genel çerçevesine odaklandığımızda *eş-Şeyhu'r-Reîs*'in metafiziğin temel meselelerinde Fârâbî'nin izinden gittiğini ya da en azından selefiyle köklü bir ihtilafa düşmediğini söylemek mübalağalı bir iddia olmaz. Eğer bu iddiam doğruysa, İbn Rüşd'ün İbn Sînâcı görüşleri niçin hatalı bulduğuna dair gerekçeleri açıkça saptamam ve onları Aristoteles ve İbn Sînâ külliyatındaki bağlamlarıyla yeniden okumam gerekecektir. Bu yöntemsel çizgiye bağlı kalarak ilkin İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ilişkisine dair teorisini inceleyecek; İbn Rüşd'ün teoriye yönelik eleştirilerini Fârâbîci bir perspektiften mütalaa edecek; nihayet bu eleştirilerde ihmal edilen İbn Sînâcı kavramları açığa çıkarmaya çalışacağım.

Konuya geçmeden önce elinizdeki çalışmanın çağdaş literatür içindeki yerini göstermek üzere ilgili literatürü kısaca değerlendirmek istiyorum. Gerek Türkçe gerekse İngilizce literatürde İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerini ele alan pek çok çalışma bulunsa da bu çalışmalar (genellikle) meselenin Fârâbîci arka planına temas etmemiş ve söz konusu eleştirilerde ihmal edilen İbn Sînâcı kavramların tafsilatını vermemiştir. Aşağıda göreceğimiz üzere İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasında sadece mantıksal ya da kavramsal değil, aynı zamanda ontolojik bir ayrım yaptığını, buna binaen varlığı kategorik bir araz olarak telakki ettiğini öne sürmüştür. Kurtubalı, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hûrûf*'ta ortaya koyduğu "mevcut" analizini merkeze alarak filozofların, daha özelde Aristoteles'in bu konuda durduğu yeri tespit etmiş, böylece İbn Sînâ'nın hakikî bir Aristotelesçi olmadığına hükmetmiştir.

[1] İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 3/510; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 10-11, 18.
[2] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 98, 101, 129, 130.
[3] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 201.
[4] İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi: "Böylece, mantık, fizik (tabiat) ve matematik ilimlerini mükemmel bir şekilde öğrenip metafizik ilmine geldim. *Metafizik (Mâ ba'de't-tabî'a)* kitabını okudum. Kitaptakilerden bir şey anlamadığım gibi, yazarın maksadını da tam anlayabilmiş değildim. Bunun üzerine kitabı [belki] kırk defa okudum ve [âdeta] ezberledim. Buna rağmen yine de ne kitabı ne de maksadını anladım. Bunun üzerine anlamaktan ümidimi kestim ve dedim ki: 'Bu kitabı anlamak mümkün değildir.' Sonra bir gün ikindi vakti kitapçılara gittim. Tellal, elinde satmaya çalıştığı bir kitap ile geldi. Bana, 'Bu kitabı satın al, sahibinin paraya ihtiyacı var, fiyatı da ucuz, sana üç dirheme satarım.' dedi. Kitabı satın aldım, bir de baktım ki Ebû Nasr el-Fârâbî'nin *Mâ ba'de't-tabî'a* kitabının amaçlarına dair eseri. Eve döndüm ve hemen okumaya başladım. Okudukça söz konusu kitabın maksadını anlayıverdim. Çünkü o kitabı ezberime almıştım. Buna çok sevindim ve ertesi gün Allah'a şükür olsun diye fakirlere pek çok sadaka dağıttım"; bk. İbn Sînâ, "eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)", çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, *İbn Sînâ Risaleler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 13-14. İbn Sînâ'nın burada sözünü ettiği eserin, Fârâbî'nin "Fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâle mine'l-Kitâbu'l-Mevsûm bi'l-Hurûf" adlı risalesi olduğu tahmin edilmektedir; bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden; Boston: Brill, 2014) 270 vd.

Bu konuda İbn Sînâ'yı savunma yoluna giden araştırmacılardan bazıları, İbn Sînâ'nın varlığı kategorik bir araz olarak nitelendirmediğini öne sürerken;[5] bazıları da onun mahiyet ve varlık arasında hiçbir zaman gerçek bir ayrımdan söz etmediğini ileri sürmüştür.[6] İbn Sînâ'nın varlığı kategorik bir araz olarak değerlendirmediği doğrudur, ancak onun mahiyet ve varlık arasında salt kavramsal bir ayrım yaptığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. En azından bazı metinsel kanıtlar, İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasında *bir dereceye kadar gerçek* bir ayrım yaptığını göstermektedir. Bu durum, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine dair kaygılarını, özellikle de varlığın arazîliğine yönelik eleştirisini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Türkçe literatürde İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerini Fârâbîci arka planıyla birlikte ele alan müstakil bir çalışmaya henüz rastlayamadım. İngilizce literatürde ise bu konuya temas eden bazı çalışmalar bulunmaktadır. Stephen Menn, birbiriyle irtibatlı üç çalışmasında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık telakkilerini ele almış ve İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini kısmen de olsa Fârâbîci arka planıyla birlikte mütalaa etmiştir. Ancak o, İbn Sînâ'nın mahiyetle özdeşleştirdiği "özel varlık" (*el-vücûdü'l-hâss*) kavramına yeterince ilgi göstermediği gibi filozofun ontolojik derecelenme (*teşkîkü'l-vücûd*) teorisine de bigâne kalmıştır.[7] Oysa bunlar, İbn Rüşd'ün eleştirilerinde ihmal edilen ve muhtemelen İbn Sînâ'yı bu sert eleştirilere karşı koruyabilecek olan kavram ve kuramlardır. Öte yandan Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* adlı hacimli çalışmasında İbn Sînâ'nın "özel varlık" kavramı ile ontolojik derecelenme teorisini detaylıca ele almış, ancak İbn Rüşd'ün eleştirilerine ve Fârâbî'nin "mevcut" kavramına kısaca temas etmekle yetinmiştir.[8] Son olarak Daniel D. De Haan, *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing* adlı çalışmasında Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık telakkilerini karşılaştırmalı olarak ele almış, ancak İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini yeterince mütalaa etmemiştir.[9] Sonuç olarak, literatürdeki ilgili çalışmalar ya İbn Rüşd'ün İbn Sînâcı ontolojiye yönelik eleştirilerine odaklanıp Fârâbîci arka planı ihmal etmiş ya da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık anlayışlarını ele alırken İbn

[5] Bk. Yegane Shayegan, "The Accidentality of Existence in Avicenna and its Critique by Averroes", *Journal of Persianate Studies* 10 (2017), 168; Amos Bertolacci, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis-David Reisman (Leiden, Boston: Brill, 2012), 270-271; Daniel D. De Haan, *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing* (Leiden, Boston: Brill, 2020), 333; Shahram Pazouki, "From Aristotle's Ousia to Ibn Sina's Jawhar", *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, ed. Christian Kanzian-Muhammad Legenhausen (Frankfurt: Ontos Verlag, 2007), 168; Mahmut Kaya, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 563-570; Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği: İbn Sînâ ve Thomas Aquinas Örneği* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 180-183.
[6] Bk. Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972), 425-435; Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Ibn Sînâ: The Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus* 4 (1981), 3-14. Belo, İbn Sînâ'nın biri mantıkî diğeri metafizik olmak üzere varlığın iki anlamını birbirinden ayırt ettiğini belirtir: Mantıkî anlamda "varlık", tüm tasavvurlar için kaynak teşkil eden birincil/evvelî bir kavramdır; metafizik anlamda ise nedensellik yoluyla mahiyete bahşedilen bir şeydir; bk. Catarina Belo, "Essence and Existence in Avicenna and Averroes", *Al-Qantara* 30/2 (2009), 412-417. İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirileri hakkında ortaya konulan diğer analizler için bk. Amos Bertolacci, "Inheritance and Emergence of Transcendentals: Albert the Great between Avicenna and Averroes on First Universals", *Albert the Great and his Arabic Sources: Medieval Science between Inheritance and Emergence*, ed. Katja Krause-Richard C. Taylor (Turnhout: Brepols, 2024), 335-370; Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l hakîmeyn", *Dîvân* 1/10 (2001), 145-172; Nathaniel B. Taylor, *The Categories Argument for the Real Distinction Between Being and Essence: Avicenna, Aquinas, and Their Greek Sources* (Wisconsin: Marquette University, Doktora Tezi, 2023), 134-145; Damien Janos, *Oneness, Essence, and Self-Identity: A new Interpretation of Avicenna's Henology* (Berlin: De Gruyter, 2024), 107-120; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 164-166.
[7] Stephen Menn, "Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2011), 51-96; Stephen Menn, "Al-Fârâbî's Kitâb al-Hûrûf and His Analysis of the Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy* 18/1 (2008), 59-97; Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 143-169.
[8] Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 489 vd.
[9] De Haan, *Necessary Existence*, 183 vd.

Rüşd'ün eleştirilerine yeterince yer vermemiştir. Bu makalede, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerinin Fârâbîci referanslarla nasıl şekillendiğini ortaya koyacak ve bu eleştirilerde ihmal edilen kavramları İbn Sînâ'ya referansla yeniden tesis edeceğim. O hâlde analize İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayrımıyla başlayalım.

1. İbn Sînâ'nın Mahiyet-Varlık Ayrımı

İbn Sînâ, Aristoteles'i takip ederek "mahiyet" (*mâhiyye*) ve "varlık"ın (*vücûd*) birbirine indirgenemez iki ayrı kavram olduğunu kabul eder; ancak o, bu konuda önemli bir adım atarak mahiyetin varlık da dâhil tüm eklentilerden soyutlanmış olarak idrak edilebileceğini (*tesavvera, nezara, i'tebera* vb.) öne sürer. Buna göre zihin, X'in bilfiil var olup olmadığından ya da hangi tarzda (zihnî/tümel, haricî/tekil) var olduğundan bîhaber olsa da mutlak bir "X-lik" anlamını (*mâna*) tasavvur edebilir. Bu itibarla ister zihindeki (*fi'z-zihn*, *fi'l-'akl*) tümel akledilirler ister dış dünyadaki (*fi'l-a'yân*, *fi'l-hâric*) müşahhas fertler olsun, tüm nesnelerin mahiyeti varlığından başkadır. Mahiyet ve varlığın bir/aynı olduğu yegâne mertebe, Zorunlu Varlık (*vâcibü'l-vücûd*) mertebesidir. Nitekim: "Zorunlu Varlık'ın, Zorunlu Varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur; işte bu inniyettir."[10] Acaba mümkün nesneler söz konusu olduğunda mahiyet ve varlık arasındaki başkalığın ya da ayrılığın kavramsal düzeyin ötesine uzanan bir *gerçekliği* olabilir mi?

Eş-Şifâ': el-İlâhiyyât I.5'te mutlak mahiyetin –bu durumda "hakikat"in (*hakîka*)– her iki varlık sahasını içerecek şekilde (*ye'ummühâ*) var olduğunu söyleyen[11] İbn Sînâ, aynı eserin ilerleyen bölümlerinde (V.1) mahiyet olmak bakımından mahiyetin –bu durumda "canlı olmak bakımından canlı"nın (*el-hayevân bi-mâ hüve hayevân*)– dış dünyada fertlerin basit bir parçası (*cüz'*) olarak bulunduğuna işaret eder.[12] Ayrıca o, *en-Necât*'ta salt mahiyetin –bu durumda "şeylik"in (*şey'iyye*)– hem zihinde hem de hariçte varlığı olan ortak (*müşterek*) bir anlama (*mâna*) tetabuk ettiğini belirtir.[13] İbn Sînâ'nın bu açıklamaları söz gelimi, insan olmak bakımından insanın dış dünyada bilfiil var olan Ali'nin –ve diğer insan fertlerinin– *içinde* indirgenemez (*irreducible*) bir ilke ve basit bir parça olarak bulunduğunu, dolayısıyla mahiyet ve varlığın *gerçekten* ayrı olduğunu yeterince ima etmektedir. Eğer öyleyse; varlık, Ali'nin tenindeki beyazlık gibi, mahiyete ilişen bir araz mıdır?

Genel itibarıyla İbn Sînâ'nın varlığı "beyazlık" gibi *sensu stricto* bir araz olarak nitelendirmediği söylenebilir. Nitekim *el-İşârât* ve *el-İlâhiyyât*'ta *vücûd*un mahiyete dışsal/haricî, dolayısıyla kurucu olmayan (*ğayr mukavvim*) bir gerek (*lâzım*) olduğu ifade edilir.[14] Gerekler, mahiyetin içsel/dahilî bileşenlerinden olmadığı için bir şeyin *ne* olduğuna işaret eden tanıma (*hadd*) dâhil olmaz ki böylece mahiyet, varlık ve diğer haricî eklentilerden (birlik, tümellik, tikellik, vs.) hali olarak tasavvur edilebilir. Eğer varlık, mahiyetle veya mahiyetin kurucu zâtî unsurlarından biriyle özdeş olsaydı, o zaman mahiyetin var (*mevcûd*) olmak için başkasına ihtiyaç duyduğu söylenemezdi. Varlığın mahiyete dâhil olmayan haricî bir eklenti olduğu fikri, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ontolojik mübayenetin temelini oluşturur: Mahiyet ve varlıktan

[10] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 91.
[11] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 29.
[12] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 177-178. Üçer'in gösterdiği üzere İbn Sînâ, bilhassa *el-İlâhiyyât* V.I'de mutlak mahiyetin dış dünyadaki varlık tarzına ilişkin mereolojik bir argüman ortaya koymaktadır; bk. İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat* 6/2 (2020), 23-66. İbn Sînâ'dan sonra bu argümanı büyük bir şevkle benimseyen düşünürlerin başında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gelmektedir; bk. Abdülvahit Öz, *İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 211-221.
[13] İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Menşûrâtü Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), 248.
[14] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 7; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 91.

müteşekkil tüm nesneler bileşiktir; bileşik olan ise –mahiyetine varlık bahşedecek bir faile ihtiyaç duyması bakımından– mümkündür. Zorunlu Varlık'ı mümkün varlıklardan mübayin kılan temel kıstas budur.

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Sînâ mutlak mahiyetin dıştaki somut nesnelerin basit bir parçası olduğunu belirtmektedir. Mahiyetin bu mereolojik doğası *el-İlâhiyyât* I.5'te "olumlu varlık" (*el-vücûdü'l-isbâtî*) ile karşı karşıya getirilen "özel varlık" (*el-vücûdü'l-hâss*) kavramına taalluk ediyor gibi görünmektedir. Buna göre olumlu varlık, dış dünyada ortaya çıkan ya da gerçekleşen şeylerin *ne* olduğuna bakmaksızın sadece ve sadece *var* olduğunu bildirir. İbn Sînâ zihnî varlığı kabul ettiğine göre bu varlık anlamı, her iki alana da uygulanabilir. Ayrıca bu terim, bir başka İbn Sînâcı terim olan *el-vücûdü'l-muhassal*, yani "gerçekleşmiş/kazanılmış varlık" ile eş değerdir ki bu durumda *müsbet* (olumlanmış) ve *muhassal* (gerçekleşmiş) varlık, hem dıştaki hem de zihindeki *mevcûd* nesneleri teşmil eder.[15] Bu yorumu ilerletirsek söz konusu terimlerin anlamı "şey" (zira her *mevcûd* bir *şey*'dir) ve aynı zamanda "işaret edilir olan" (*el-müşârun ileyh*) ile eş-kapsamlı olacaktır.[16] Nihayetinde bu terimler dizisi, İbn Sînâ ontolojisini karakterize eden iki varlık kategorisini (*el-vücûdeyn*; aynî ve zihnî varlık) tazammun etmektedir. Öte yandan Zorunlu Varlık, gerçekleşmiş ya da kazanılmış (*muhassal*) bir *mevcûd* olmadığı için bu tablonun dışında kalmaktadır.[17]

"Özel varlık"a gelince, İbn Sînâ bu terimi bir şeyin mahiyeti ve/veya hakikatiyle ilişkilendirir, hatta özdeşleştirir:

> Her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate (*hakîka*) sahiptir. Bu bağlamda üçgenin "O, üçgendir." [denilen] bir hakikati ve beyazlığın "O, beyazlıktır." [denilen] bir hakikati vardır. İşte bu, bazen özel varlık (*el-vücûdü'l-hâss*) diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla [yani özel varlıkla] olumlu varlığın (*el-vücûdü'l-isbâtî*) anlamını kastetmiyoruz; zira "varlık" lafzı da pek çok anlama (*me'ânî kesîra*) gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakikattir. Buna göre şeyin sahip olduğu [hakikat] âdeta onun özel varlığıdır. Konumuza dönüp şöyle deriz: Her şeyin özel bir hakikate (*hakîka hâssa*) –ki bu onun mahiyetidir (*hiye mâhiyyetihi*)– sahip olduğu açıktır. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de "olumlama" (*el-isbât*) ile eş anlamlı olan [diğer] "varlık" [anlamından] başka olduğu bilinmektedir.[18]

Pasajda açıkça görüldüğü gibi "özel varlık", mahiyet ve hakikat ile eş değerdir. Bu bağlamda; örneğin, bir üçgenin özel varlığı, onun "üçgenlik"inden ve *üçgen olarak* varlığından sorumludur. Üçgenin özel varlığı aynı zamanda onun salt üçgenlik mahiyetine karşılık gelir ki bu durumda "özel varlık", muhtevası bakımından "olumlu varlık" ve/veya "gerçekleşmiş varlık"tan belirgin bir şekilde farklılaşır; çünkü bunlar mahiyetin kendisine değil, haricî eklentilerine taalluk eder. Nitekim yukarıdaki pasajın devamında *müsbet* ve *muhassal*ın muadili olan *mevcûd*un, "hakikat"e taalluk eden "şey"in bir gereği (*lâzım*) olduğu söylenir.[19] Dolayısıyla burada tavzih edilen iki varlık anlamı, İbn Sînâ'nın *mâhiyye-levâzım* ayrımını yansıtıyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda "özel

[15] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29. Nitekim Black, *el-vücûdü'l-isbâtî* terimini "zihnî ve haricî varlık" (*mental and concrete existence*) bağlamında ele alır; bk. Deborah Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79.
[16] İbn Sînâcı *el-vücûdü'l-hâss* kavramına ilişkin detaylı analiz için bk. Janos, *Pure Quiddity*, 489 vd.; Öz, *Varlık-Mahiyet İlişkisi*, 141 vd.
[17] Nitekim İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* VIII.7'de *el-vücûdü'l-hâsıl ve'l-mümkin* (gerçekleşmiş ve gerçekleşmesi mümkün olan varlık) kavramını, İlk'in (*el-Evvel*) malûlleriyle ilişkilendirir; bk. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 110.
[18] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29.
[19] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 30.

varlık" mahiyete; "olumlu varlık" da mahiyetin gereğine karşılık gelir. Peki o zaman tüm mümkün ve bileşik nesneler *gerçekten* mahiyet (özel varlık) ve varlıktan (olumlu/gerçekleşmiş varlık) mı müteşekkildir? Eğer öyleyse *vücûd* zihin dışında mahiyete eklenen bir *lâzım*, *lâhık* veyahut *'araz* mıdır? *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te İbn Sînâ'nın her iki soruya da olumlu yanıt verdiğini öne süren İbn Rüşd, selefini bu konuda hataya düşmekle suçlar. Şimdi İbn Sînâ'nın söz konusu "hatasını" İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ü üzerinden okuyalım.

2. İbn Rüşd'ün Eleştirisi

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın mahiyet teorisiyle en kapsamlı hesaplaşmalarından birini Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine karşı-cevap olarak yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde yapar. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların –ki esasen İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'Âlâî*'sini esas alır– üç meselede küfre düştüklerini; on yedi meselede ise bidat içinde olduklarını belirtir. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te bu iddialara cevap verirken bazı konularda İbn Sînâ'ya karşı Gazzâlî'yi destekler. Destek verirken takip ettiği strateji ise Aristotelesçi argümanları yeniden ifade etmek, böylece İbn Sînâ'yı *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki "haklı" eleştirilerin tek muhatabı hâline getirmektir.

Gazzâlî'nin anlatımına göre filozoflar açısından Tanrı'dan başka her şeyin varlığı, mahiyetinden ayrıdır; dolayısıyla onların varlıkları mahiyetlerine dâhil değildir. Buna mukabil Tanrı, mahiyet-varlık ayrımı dâhil olmak üzere her türlü çokluk ve terkipten münezzehtir.[20] İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te yer verdiği karşı-cevabına göre bu açıklamalar, filozofların görüş birliğinde olduğu tezlerden ayrılan İbn Sînâ'nın şu iddiasını yansıtmaktadır: Varlık (*vücûd*), dış dünyada mahiyete eklenen bir şeydir ki bu da onun bir arazı gibidir. Ne var ki "varlığın mahiyete eklenmiş bir şey olup mevcudun cevheri bakımından o [varlık] ile kaim olmadığı" iddiası, İbn Rüşd açısından yanlıştır; çünkü böyle bir iddia "mevcut isminin, nefsin dışında on kategoride ortak olan bir araza işaret etmesini gerektirir."[21] Eğer X'in varlığı, İbn Sînâ'nın "iddia ettiği" gibi, X'in mahiyetine eklenen bir araz ise o zaman –bu "araz-varlık" Tanrı olamayacağına göre– varlıklar (*vücûdât*) zincirinin geriye doğru sonsuza kadar gitmesi (*teselsül ilâ ğayri'n-nihâye*) gerekir: X'in varlığı, X'in-varlığının varlığı; X'in-varlığının-varlığının varlığı, vd. Hâl böyle olunca araz olarak varlık yüklemenin bir sonu gelmez.[22] İbn Rüşd bu sorunu aşmak için "mevcut" (*mevcûd*) ve "varlık"ın (*vücûd*) paralel iki anlamını birbirinden ayırt eder:

> Aslında var olanlardaki (*fi'l-mevcûdât*) varlık (*enniyye*), bir şeyin nefste olduğu gibi nefs dışında da bulunduğunu [ima eden] zihnî bir anlam olup doğru (*sâdık*) ile eş anlamlı (*mürâdif*) olmayı belirtir. Yine bu [varlık], yüklemli önermelerde varlıksal (*vücûdiyye*) bir bağa işaret eder; çünkü "varlık" (*vücûd*) sözcüğü iki anlamda kullanılır: Bunlardan birincisi, "doğru"ya işaret eden şeydir. Örneğin; "Acaba bir şey var mıdır (*hel eş-şey'ü mevcûd*[*ün*]), yoksa yok mudur?" veya "Acaba falan şey şu tarzda mı vardır? (*hel kezâ yûced kezâ*), yoksa o tarzda var değil midir?" sorularımız gibi. İkincisi ise cinsin yerine geçen mevcutlardır. Örneğin, "mevcut"un (*mevcûd*) on kategoriye (*el-mekûlâtü'l-'aşera*) veya cevher ve araz olarak ikiye ayrılması gibi. Eğer "mevcut" ile "doğru" olandan anlaşılan şey anlaşılıyorsa, o zaman nefsin dışında [mahiyet ve varlıktan oluşan] bir çokluk yok demektir. Eğer ondan, "zat" ve "şey"den anlaşılan şey anlaşılıyorsa, o zaman "mevcut" ismi –hem ateş hem de sıcak şeyler için kullanılan "sıcaklık" ismi gibi– öncelik ve sonralık bakımından hem Zorunlu

[20] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 116-118.
[21] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162; krş. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965), 2/483.
[22] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.

> Varlık hem de O'nun dışında kalan şeyler için söylenir. Filozofların görüşü budur.[23]

Pasajda açıkça ifade edildiği üzere mevcudun birinci anlamı "doğru"ya (*sâdık*) işaret eder ki bu, önermelerde hem birli yüklem ("X'tir." ya da "X mevcuttur.") hem de ikili yüklem ("X, Y'dir." ya da "X, Y olarak mevcuttur.") olabilir; onun varlığı ise salt zihnî bir kavramdan ibarettir. İkinci anlamda mevcut, kategorilere ya da dıştaki zatlara bir cins olarak yüklenir ancak bu, Zorunlu ve mümkünlere ve/veya cevher ve arazlara öncelik-sonralık bakımından farklı farklı yüklemlendiği için salt eş anlamlı (*mütevâtı'*) bir cins değildir. Tam da bu sebeple İbn Rüşd, ikinci anlamda alınan mevcudun bir çeşit cins ya da *quasi-genus* olarak yarı-cins olduğunu belirtir.[24]

Yukarıdaki iktibasta dikkat çeken husus, bilhassa İbn Sînâ ile ters düşen iddiaların filozoflara isnat edilmesidir; oysaki kastedilen Aristoteles'tir. Stagiralı filozof, *Metafizik* Δ.7'de mevcuda (*to on*) ilişkin ikili değil, dörtlü bir anlam örgüsü sunar:

(i) Bizzat (*kath' auto*) mevcut.[25]
(ii) Arazî (*kata sumbebekos*) mevcut.[26]
(iii) Doğru (*aletheia*) olarak mevcut.[27]
(iv) Bilfiil (*energia*) ve bilkuvve (*dunamis*) mevcut.[28]

Bunlardan ilki, öyle görünüyor ki, İbn Rüşd'ün "On kategorinin bir çeşit cinsidir." dediği anlama karşılık gelmektedir. Bununla birlikte *Metafizik* Δ.7'de gerek bizzat mevcut gerekse doğru olarak mevcut, birli yüklem (*one-place predicate*) olarak değil, sadece ikili yüklem (*two-place predicate*) olarak ele alınmaktadır. Oysa İbn Rüşd mevcudun söz konusu iki anlamını her iki bağlamda da kullanmaktadır.[29] Dahası *Metafizik* Δ.7'nin yalnızca mevcudun muhtelif anlamlarına odaklandığı ve onların bir araz olarak varlık (Yun. *to einai*, İng. *to be*, Ar. *el-vücûd*) durumlarıyla ilgilenmediği görülmektedir. Nitekim Menn'in dikkat çektiği üzere *Metafizik* Δ.7'de varlığın var olanlara (Yun. *to onta*, İng. *the beings*, Ar. *el-mevcûdât*) ilişen bir araz olup olmadığı konusunda herhangi bir açıklama yer almaz.[30] Peki İbn Rüşd, filozoflara isnat ettiği ve İbn Sînâ'nın "hatalı" çıkarımlarına alternatif olarak sunduğu varlık ve mevcut izahını nereden almaktadır? Bu sorunun cevabı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün aşağıdaki iktibasında bulunabilir:

> İbn Sînâ şu noktada yanılgıya düşmüştür: "Mevcut" isminin Arap dilinde doğruya işaret ettiğini ve doğruya işaret edenin de bir araza işaret edip gerçekte ikinci, yani mantıkî akledilirlerden birine işaret etmediğini görünce onun, mütercimlerin kullandıkları şekliyle bu anlama işaret ettiğini zannetmiştir. Oysa durum böyle değildir, aksine mütercimlerin kastı şudur: [Mevcut] yalnızca "zat" ile "şey"in işaret ettiği şeye işaret eder. Ebû Nasr [el-Fârâbî], bunu *Kitâbu'l-Hurûf*'ta açıklamış ve burada düşülen yanılgının nedenlerinden birinin, "mevcut" isminin türemiş bir yapıda olması ve türemiş olan şeyin de bir araza işaret etmesi olduğunu ortaya koymuştur. Gerçekten de o, dilin aslında türemiş bir [sözcüktür]; ancak [Yunanlı] filozofların cevher ve araza, kuvve ve fiile ayırmış oldukları bu anlama Arapçada işaret eden bir sözcük, yani kök anlam [olabilecek] bir sözcük bulamayınca, bazı mütercimler onu mevcut ismiyle belirttiler

[23] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2/480.
[24] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.
[25] Aristotle, *Metaphysics*, çev. J. A. Smith-W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1908), 1017a22-30.
[26] Aristotle, *Metaphysics*, 1017a7-22.
[27] Aristotle, *Metaphysics*, 1017a31-35.
[28] Aristotle, *Metaphysics*, 1017a35-69.
[29] İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, 1/878, 880.
[30] Menn, "Averroes against Avicenna", 56.

> ancak bunu [mevcut sözcüğünden] araza işaret eden türetim anlamı anlaşılacak şekilde değil, zat isminin işaret ettiği anlam anlaşılacak şekilde yaptılar. Bu ise dil [kuralları açısından olağan] bir isim değil, türetilmiş bir isimdir. Ancak bazı mütercimler de burada beliren güçlük nedeniyle bu anlamı Yunancada yüklemin özne ile bağlantısını gösteren zamir lafzından türetilerek söylenmeye çalışılan anlamla belirtmişlerdir; çünkü onlara göre bu lafız, söz konusu anlama en yakın olanıdır. Böylece onlar, "mevcut" ismi yerine "hüviyet" (*hüviyye*) ismini kullanmışlardır. Ancak Arapçada bulunmayan böyle bir sözcüğün türetilmiş olması, bu sözcüğün kullanılmasını zorlaştırmıştır. İşte bundan dolayıdır ki öteki zümre, "mevcut" ismini tercih etmiştir.[31]

Pasajda İbn Sînâ'nın Aristoteles ve diğer Yunan filozofların Arapçaya tercüme edilen metinlerindeki mevcut lafzının iki temel anlamını birbiriyle karıştırması ve mütercimlerin kategorilerin zatına taalluk eden Yunanca kavramın Arapçada doğal karşılığını bulamadıkları için mevcut kavramına kök anlamından bağımsız yeni bir anlam vazettiklerini fark edemeyip onu gündelik dile daha yakın bir anlamda "araz" olarak ele alması temel bir hata olarak sunulmaktadır. İbn Rüşd'ün bu "hata"yı ibraz ederken atıfta bulunduğu *Kitâbu'l-Hurûf* metni, onun mevcut hakkında ortaya koyduğu görüşlerinin ilham kaynağı olarak gözükmektedir.

Fârâbî, Arapça konuşan Müslüman muhatapları için Aristoteles'in *Metafizik*'inde önemli gördüğü meseleleri ele aldığı *Kitâbu'l-Hurûf*'un "Birinci Bölüm"ünde ağırlıklı olarak *Metafizik* Δ'nın konularını mütalaa etmekte ve aynı bölümün "Mevcut" bahsinde Δ.7'nin detaylı bir izahını sunmaktadır. İbn Rüşd'ün *Tefsîr*'de –her ne kadar Fârâbî'nin adını zikretmese de– İbn Sînâ'nın mezkûr "hatasını" hem göstermek hem de tashih etmek üzere ortaya koyduğu açıklamaları *el-Hurûf*'a dayandığı gibi, yukarıda bahsi geçen tartışmalarla da paralellik arz etmektedir.[32] Nitekim *Tefsîr*'in Δ.7 şerhinde; Arapça mütercimlerin aynı Yunanca terimi, yani *estin*i tercüme etmek için kullandıkları *mevcûd* (ve türevleri) ile *hüviyye* (ve türevleri) arasındaki ilişki; *mevcûd* lafzının türemiş yapısı itibarıyla bir *vücûd* arazını taşıdığı izlenimi; şeyin mahiyetine işaret eden *mevcûd/hüviyye* ile doğruya (*hakk/sâdık*) işaret eden *mevcûd/hüviyye* arasındaki anlam farkı büyük oranda *Kitâbu'l-Hurûf*'a müracaatla açıklanmış görünmektedir.[33] Bu noktada *el-Hurûf*'un "mevcut" izahatına değinmek hem İbn Rüşd'ün bu konudaki ilham kaynağını görebilmemiz hem de İbn Sînâ'nın tam olarak nasıl bir "yanlışa" düştüğünü tetkik edebilmemiz açısından yararlı olacaktır.

3. *Kitâbu'l-Hurûf*'un "Mevcut" Analizi

Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*'un "Mevcut" bahsinde, türemiş bir terimin mantıkî açıdan mastar anlamına taalluk etmediği, yani türemiş X teriminin dil bilgisi formu itibarıyla "X-lik" mastarına işaret eden bir anlamı ihtiva edip mantıkî açından "kendisinde bir X-lik bulunandır" anlamına gelmediği durumlarda ortaya çıkan yanılgıları ele almaktadır.[34] Fârâbî açısından bu sorun, başka dillerde türemiş olmayan bir terimin Arapçaya türemiş bir terimle tercüme edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yunanca *estin* (-dır/-dir) kelimesinin bazı mütercimler tarafından *v-c-d* kökünden türetilen lafızlarla tercüme edilmesi aynı sorunu ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki Arapça *mevcûd* kavramının türetildiği *vücûd* ve *vicdân* kelimeleri *v-c-d* mazisinin mastarıdır. *Vücûd*un aslî anlamı "bulmak" iken ondan türeyen *mevcûd*, "bulunan" ya da "bulunmuş olan"a işaret eder.

[31] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 201; krş. a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2/570-571.
[32] Dönemin telif pratiğinde bu tür açık referanslar yaygın olmadığı için İbn Rüşd'ün *Tefsîr*'de *Metafizik* Δ.7'yi şerh ederken Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'una doğrudan atıfta bulunmaması şaşırtıcı değildir.
[33] Bk. İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, 1/874-876.
[34] Bk. Menn, "Fârâbî's Kitâb", 74.

Bu bağlamda Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta *mevcûd*un iki kullanımından bahseder. Birincisi bir şeyin sadece bulunduğunu bildiren *mutlak* kullanımdır; "X'i buldum (*vecedtü*)." gibi. İkincisi ise bir şeyin *şu* ya da *bu* şekilde bulunduğuna işaret eden *mukayyet* kullanımdır; "X'i Y olarak buldum." gibi.[35] Her iki durumda da bulunma eyleminin konusunu belirten bir şey söz konusudur. Dolayısıyla hem mutlak hem de mukayyet kullanımda "X" bulunmuş anlamında mevcuttur. Mutlak kullanımda "bulunmuş olmak", X'in bulunduğu yeri bildiren ve ona ulaştıran bir anlamı ihtiva ederken, mukayyet kullanımda ise X'in belirli bir sıfata sahip olması ve o sıfatla bilinmesi söz konusudur. Türker'in belirttiği üzere bu aşamada *vücûd* ve *mevcûd*un dilsel anlamları henüz gündelik varlık tecrübesine aktarılmamıştır.[36]

Fârâbî diğer dillerde *vücûd* ve *mevcûd* lafızlarına karşılık gelen (Farsçada *yaft*, Yunancada *estin*, Soğdcada *jird* ile *jirdu* gibi) terimlerin bulunduğunu ifade eder.[37] Ancak Arapçanın diğer dillere kıyasla önemli bir dezavantajı bulunmaktadır: Zamanı açıkça belirtilmeyen bir cümlede özne ile yüklemi birbirine bağlayan veya bir önermede konu ile yüklem arasındaki nispeti sağlayan "-dır/-dir" bağının eksikliği. Fârâbî'nin ifade ettiği gibi,

> Farsça, Süryanice ve Soğdca gibi [Arapça dışındaki] diğer dillerde, sadece belirli bir şeyle sınırlandırmaksızın bütün her şeye delalet etmek için kullandıkları bir lafız vardır. Onlar bu lafzı, bir haberin, hakkında haber verdiği şeye bağlandığını (*ribât*) göstermek için kullanırlar. Bu [lafız], yüklem bir isim olduğunda ya da yüklemin özneye –zaman zikretmeksizin mutlak bir bağlantıyla– bağlı olmasını istediklerinde, yüklemi (*mahmûl*) özneye bağlar. [...] Bu lafız, Farsçada "hest", Yunancada "estin", Soğdcada "estî" ve diğer dillerde bunların yerine [kullanılan] başka lafızlardır.[38]

Arapçada, "S, P idi." ve "S, P olacak." formunda yüklemi geçmiş veya gelecek bir zamana işaret edecek şekilde özneyle bağlantılı olarak ifade etmek mümkündür. Örneğin, "Ali öğretmendi." ve "İsmail doktor olacak." cümleleri *k-v-n* bağı kullanılarak; "kâne 'Aliyyü mu'allim[en]." ve "sevfe yekûnu İsmâ'îlü tabîb[en]." şeklinde ifade edilir. Bununla birlikte, "S, P'dir." formunda zamanı açıkça belirtilmeyen bir cümlenin Arapçada en doğal karşılığı, "S P." olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi, "Sokrates bilgedir." cümlesi Arap dilinde; "Sukrâtu hakîm[ün]." (سقراط حكيم) şeklinde ifade edilir. Burada özne ile yüklem arasında bağlantı kuran üçüncü bir lafız bulunmamaktadır. Öte yandan aynı cümle Yunan dilinde, "hó Sōkrátēs sophós estin" (ὁ Σωκράτης σοφός ἐστιν);[39] Fars dilinde ise "Sukrât hakîm est." (سقراط حكيم است) şeklinde ifade edilir. Burada Farsça "hest" (هست) ve Yunanca "estin" (ἐστιν) terimleri, Arapçada karşılığı bulunmayan bağlayıcı (*râbit*) terimlerdir.

Fârâbî açısından Yunanca *estin* ve Farsça *hest* bağ-terimlerinin Arapçaya intikali, dil-mantık ilişkisine daha güçlü bir zemin oluşturması bakımından büyük önem arz etmektedir. Bağ-teriminin mantık ilmi açısından önemi, bir önermede herhangi bir zaman belirtmeksizin konu ile yüklemi birbirine bağlayabilmesidir; ne var ki Arap dili böyle bir terimden mahrumdur. Arapçanın diğer diller karşısındaki bu eksikliği, mütercimleri Yunanca *estin* ve Farsça *hest* bağ-terimlerine karşılık gelecek bir kavram arayışına sevk etmiş, bazıları bu terimleri *hüve* (هو) zamiriyle bazıları

[35] Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 49. Bu bağlamda, Lizzini'nin belirttiği gibi, *mevcûd* ile aynı kökten gelen *vücûd* kelimesi, sadece "(orada) bulunmak" (*to be found [there]*) ve dolayısıyla "var olmak" (*to exist*) ya da "olmak" (*to be*) anlamına değil, aynı zamanda "belirli bir tarzda bulunmak" (*to be found in a certain way*) veya "belirli bir tarzda olmak" (*to be in a certain way*) anlamına gelmektedir; bk. Olga Lizzini, "Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy", *Quaestio* 3 (2003), 115.
[36] Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 198.
[37] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50.
[38] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50.
[39] Menn, "Fârâbî's Kitâb", 73.

ise *mevcûd* (الموجود) ismiyle karşılamayı tercih etmişlerdir.[40] Fârâbî'nin bu konudaki tercihi, öyle görünüyor ki, *estin* ve türevlerini *mevcûd* ve türevleriyle karşılamaktır, ancak *v-c-d* kökünden türetilmiş lafızların bir bağ olarak kullanılması, onların aslî anlamlarını (*vücûd*: bulmak, *mevcûd*: bulunmuş olan) ve kullanımlarını (mutlak ve mukayyet) buharlaştırdığı için dil ve mantık arasındaki ilişkiyi zayıflatmaktadır. İşte bu, *mevcûd* ve türevlerini bir bağ olarak kullanmanın beraberinde getirdiği en büyük dezavantajdır. Diğer taraftan bu tercihin sağladığı en büyük avantaj, *v-c-d* kökünden gelen kelimelerin zamanlı ve zamansız bağları karşılaması bakımından hem birli yüklem (S'tir; S mevcuttur) hem de ikili yüklem (S, P'dir; S, P olarak mevcuttur) olarak kullanılabilmesidir.[41] Bu sayede zamanı açıkça belirtilen önermelerde; "S, P idi." için "kâne S P." yerine "S vücide P." ifadesi; "S, P olacak." için "sevfe yekûnu S P." yerine "S yûcedü P." ifadesi; zamanı belirtilmeyen cümlelerde ise "S, P'dir." için herhangi bir zaman ifadesi ve üçüncü bir terim bulunmayan "S P." yerine, "S mevcûd^{ün} P."[42] ifadesi kullanılabilmektedir. Buna mukabil, *v-c-d* ve türevleri birli yüklem olarak alındığında zamanı açıkça belirtilen bir cümlede "S idi (yani S [var]dı)." için "kâne S." yerine "S vücide." ifadesi; "S var olacak." için "sevfe yekûnu S." yerine "S yûcedü." ifadesi; zamanı belirtilmeyen bir cümlede ise "S'tir (yani S [var]dır)." için "S mevcûd^{ün}." ifadesi kullanılabilmektedir.

Acaba *estin* bağının Arap dilindeki en uygun karşılığı *hüve* midir, yoksa *mevcûd* mudur? Eğer bu iki terimin bağ kullanımları arasında herhangi bir fark yoksa mütercimler neden her iki terime de ihtiyaç duymuşlardır? Sorunun cevabı, her iki terimin de *estin* bağını karşılarken aslî kullanımlarından kaynaklanan kendine has sorunları da beraberinde getirmesidir. *Estin* bağını *mevcûd* lafzıyla tercüme etmenin ortaya çıkardığı en büyük sorun, *mevcûd*un türemiş yapısı itibarıyla X'in bir *vücûd* sayesinde *mevcûd* olduğu, yani bir varlık arazıyla var olduğu izlenimi vermesidir:

> Çünkü "mevcut" (*mevcûd*), Arapçada ilk vazında türemiş bir lafızdır ve her türemiş lafız yapısı itibarıyla işaret ettiği şeyde açıklanmamış (*lem yüsarrah bih*) bir konuyu ve o konudaki –[terimin] kendisinden türetildiği– mastarın anlamını hayal ettirir. Bu nedenle "mevcut" lafzı, her şeyde –açıklanmamış herhangi bir konuda bulunan– bir anlamı (*mâna*) tahayyül ettirmekte ki bu anlam "varlık" (*vücûd*) lafzı ile işaret edilen şeydir; böylece açıklanmamış bir konuda varlık tahayyül ettirmekte ve varlık, bir konuda bulunan araz olarak anlaşılmaktadır.[43]

Türemiş bir lafzın kök anlamı, onun bir araza taalluk ettiğini düşündürür; "beyaz" olan bir şeyin "beyazlık" arazını taşıması ya da "kesici" olan bir nesnenin "kesmek" arazını taşıması gibi. Bu minvalden bakıldığında *mevcûd* lafzı, kök anlamı itibarıyla bir şeyin *vücûd* arazını taşıdığı izlenimi vermektedir. Fârâbî bu yanıltıcı izlenimden kaçınmak için bazı mütercimlerin *mevcûd* lafzı yerine *hüve* zamirini; *vücûd* lafzı yerine de *hüviyye* terimini kullandıklarını belirtmektedir.[44] Zira *hüve* terimi, bir bağ olarak kullanıldığında türemiş bir isim ya da zamanı gösteren bir fiil olmadığı için ne bir konuda bulunan bir araz gibi anlaşılması ne de bir zamana işaret etmesi söz konusu

[40] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50. Mütercimlerin bilhassa Yunanca felsefî metinleri tercüme ederken karşılaştıkları zorluklar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (Albany: State University of New York Press, 1991), 119-167.
[41] Menn, "Fârâbî's Kitâb", 75.
[42] Örneğin, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inde geçen, "ὅτι τὸ Α ἐστὶ τῷ Γ" ve "ἀλλ᾽ ὅτι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν" ifadeleri, Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) tarafından sırasıyla, "أن ا موجودة ل ج" ve "لكن إما أنه موجود وإما أنه غير موجود" şeklinde tercüme edilir; bk. Rosabel Pauline Ansari, *The Ambiguity of 'Being' in Arabic and Islamic Philosophy* (Washington: Georgetown University, Doktora Tezi, 2020), 140.
[43] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 52.
[44] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 51.

olacaktır. Ancak bu terimin bir bağ olarak kullanılması önemli bir sorunu da beraberinde getirmektedir: *Hüve*, bir isim ya da bir fiil olmadığı için ondan –*racül*den (adam) *racûliyye* (adamlık) ve *insân*dan *insâniyye* gibi– bir mastar türetme imkânı bulunmamaktadır. Bazı mütercimler, teorik ilimlerde böylesi soyut anlamlara ihtiyaç duydukları için *hüve* zamirine karşılık *mevcûd* ismini bir bağ olarak kullanmayı yeğlemişlerdir.[45] Bununla birlikte *hüve* lafzının gerek zamanı açıkça belirtilen ("S vardı." ve "S var olacak.") gerekse tüm zamanları kapsayan ("S mevcuttur.") cümlelerde birli yüklem olarak kullanılamaması önemli bir dezavantaj olarak karşımıza çıkmaktadır.[46]

Fârâbî, *mevcûd* lafzı üzerine ortaya koyduğu bu incelikli tahlil neticesinde bir bağ olarak "insanın bunlardan [*mevcûd* ve *hüve*] hangisini dilerse kullanabileceğini"[47] belirtir, zira her dilde bazı terimler birinci vazından (*el-vaz'u'l-evvel*), yani yüklenen ilk anlamından soyutlanmak suretiyle bir bağ işlevi görebilir; *hüve* ve *mevcûd*a yüklenen bağ anlamı da bu kabîldendir. Fârâbî bunu "ikinci vaz" (*el-vaz'u's-sânî*) olarak adlandırır.[48] İkinci vazda türemişlik anlamından soyutlanan "mevcut" lafzı üç yeni anlam kazanmıştır:

(i) Kategorilere (*el-mekûlât*) ayrılması bakımından mevcut.
(ii) Zihin dışında belli bir mahiyetle hususîleşen (*el-münhâz bi-mâhiyye mâ*) mevcut.
(iii) Doğru (*es-sâdık*) olarak mevcut.[49]

İbn Rüşd de *Telhîs*'te Fârâbî'yi takip ederek mevcudun bağ anlamı dışında mezkûr üç anlamını sıralamaktadır.[50] Bununla birlikte o, *Metafizik* Δ.7'de sadece ikili yüklem olarak ele alınan doğru olarak mevcudu, Fârâbî'den mülhem, hem birli yüklem (S [var]dır / S *mevcûd*^{ün}) hem de ikili yüklem (S, P'dir / S *mevcûd*^{ün} P) olarak mütalaa etmekte ve bu anlamdaki mevcudun –bizzat mevcuttan farklı olarak– mantıkî bir araza işaret ettiğini belirtmektedir. Şimdi mevcudun yukarıda sıralanan üç anlamını detaylıca ele alalım.

4. Mevcudun İkinci Vaz Anlamları

(I) Mevcudun birinci anlamı; "en yüksek cinslerden [yani kategorilerden] her bir cinsin –zatına delalet etmeksizin– adıdır; sonra onlardan her birinin altında bulunanların tamamına onun en yüksek cinsinin adı olarak söylenir ve onun türlerinin tamamına tam eşitlikle söylenir."[51] Dolaysıyla bu anlamdaki mevcut en yüksek cinsten ferde doğru, ilkin *eş sesli* olarak[52] kategorilere sonra *eş anlamlı* olarak her bir kategorinin altında bulunanlara yüklemlenir. Bu bağlamda bir tür olarak "insan"a ve bir cins olarak "canlı"ya cevher olmaları bakımından eş anlamlılıkla mevcut denir. Öte yandan bizzat kategorilerin her birine (cevher, nitelik, nicelik, vs.) eş seslilikle mevcut denir. Örneğin, cevher olan "insan" bir konuda (*mevzû'*) bulunmayan bizzat

[45] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 53.
[46] Reising'in açıkladığı üzere Aristoteles, *einai* (olmak) mastar fiilinden ya da onun üçüncü tekil şahsı *estin*den bir isim türetmesi gerektiğinde, bu fiili ya artikelli mastar yaparak *to einai* şeklinde ya da nötr/cinsiyetsiz ortaç yaparak *to on* şeklinde kullanmıştır; her ikisi de "olmak" ya da "var olmak" anlamına gelir; bk. Matthew K. Reising, "Rethinking Intellectual Ecumenism in Interfaith Debates on God's Existence: From Avicenna's Salvation and Maimonides's Guide to Aquinas's De Ente", *Journal of Ecumenical Studies* 59/2 (2024), 252. Mütercimler, Arapça *hüve* fasıl zamirini bir isim-fiil olarak tercüme etmek zorunda kaldıkları zaman ortaya çıkan mezkûr güçlüklerden dolayı *mevcûd* ismini tercih etmişlerdir.
[47] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 53.
[48] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 84.
[49] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55.
[50] İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 8.
[51] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 54.
[52] İlginçtir ki Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da, *el-Hurûf*'a mugayir bir şekilde "mevcut"un *müşekkek* (dereceli eş sesli/eş anlamlı) bir terim olduğunu söyler; bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer M. Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 27-28. Ansari'nin ifade ettiği üzere Fârâbî *el-Burhân*'ın dışında herhangi bir yerde varlığı *müşekkek* bir terim olarak nitelendirmemektedir; bk. Ansari, *The Ambiguity of 'Being' in Arabic and Islamic Philosophy*, 148.

(*bi'z-zât*) mevcutken, araz olan "beyaz"ın varlığı bir konuya, yani cevhere muhtaçtır. Eğer kategorilere salt eş anlamlılıkla "mevcut" denilseydi, o zaman ya beyazlığın *bi'z-zât* mevcut ya da insanlığın *bi'l-'araz* mevcut olması gerekir ki her ikisi de olanaksızdır. Ayrıca bu durumda cevherlerin varlığı hak etme konusunda arazlardan daha öncelikli olduğu da söylenemez.[53] Şu hâlde kategorilere ayrılması bakımından mevcut, bütün alt cinslerin/türlerin uhdesinde bulunan on kategorinin ortak adıdır (*ism müşterek*).

(II) Fârâbî, mevcudun ikinci anlamını şöyle tarif eder: "İster tasavvur edilsin isterse edilmesin nefsin dışında bir mahiyetle hususîleşendir".[54] De Haan'ın belirttiği gibi bu durumda mevcudun birbiriyle yakından ilişkili iki alt anlamı vardır: (a) Zihin tarafından tasavvur edilip edilmediğinden bağımsız olarak dış gerçeklikte bulunan mahiyet/zat; (b) dış gerçeklikte bulunan ama aynı zamanda zihin tarafından tasavvur edilen mahiyet/zat.[55] Mevcudun bu ikinci anlamı birincisinden türetilmiş olsa da varlıkla (*vücûd*) ilişkisi bakımından farklı bir anlam taşır. Şöyle ki (a) birinci anlamda mevcut, mahiyete dışsal/haricî ve ikinci akledilir –dolayısıyla aynî bir gerçekliği olmayan– bir varlığa değil, dış gerçeklikte nesnelerin türsel ilkesi olarak mahiyete işaret eder ki bu durumda varlık ve mevcut birbiriyle özdeştir. Dahası bu mevcudun varlığı salt eş anlamlı değildir; zira cevher ve arazlara öncelik-sonralık bakımından farklı farklı yüklemlenir. (b) Mevcudun söz konusu ikinci anlamı, birinci anlamını yansıtır: Bu durumda mevcut, kurucu/zâtî unsurlarla tanımlanabilen nesnelere taalluk eder; varlık ise söz konusu nesnelerin mahiyetidir. Örneğin, insan bir mevcuttur; "akleden canlı" da onun bir insan olarak mevcudunun varlığı ya da mahiyetidir. Menn'in ifade ettiği üzere; "Bu anlamdaki bir *mevcûd* ile onun *vücûd*u arasındaki ayrım, bir şey ile şeyin var olmasını sağlayan zâtî parça arasındaki ayrımdan çok farklı değildir; basit, bölünmez bir *mevcûd* söz konusu olduğunda ise herhangi bir ayrım yoktur."[56] Dolayısıyla madde ve sûretten oluşan bileşik nesnelerin (ör. Ali, sedir, *şu* at vb.) mahiyeti/varlığı ve mevcudu birbirinden –en azından kavramsal olarak– ayrıdır. Basit nesnelerin (ör. akıl, nefs vb.) ise mahiyeti ya da varlığı, mevcudunun ta kendisidir. Özcesi, bir nesneyi parçalayıp mahiyetini oluşturan unsurları ayıramıyorsak, yani onları özlü bir şekilde sıralayarak ifade edemiyorsak, onun zihin dışında bir mahiyetle hususîleşen mevcudu, varlığı ile özdeştir; çünkü basit varlıkların bir soyutlamaya tâbi tutularak mahiyetlerini oluşturan unsurları telhis edilemez. Fârâbî'nin terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, basit varlıkların *mevcûd*ları, *vücûd*larından istihraç edilemez. Bu bağlamda Tanrı, akıllar hatta nefslerin (zira onların da cins ve fasıldan oluşan tanımları yoktur) mevcutları ile varlıkları bir/aynıdır. Diğer yandan bir nesne mahiyetini oluşturan unsurlara bölünebiliyorsa, onun mevcudu dışta bir zat olarak bulunmasına; varlığı ise söz konusu zatın mahiyetine tekabül eder.[57]

(III) Doğru olarak mevcut ise; "kendisinden anlaşılan anlamın (*mefhûm*), anlaşıldığı şekliyle nefs dışında bulunduğu her önermeye, (...) nefste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilir (*ma'kûl*) her şeye –nefsin dışındaki aynıyla (*bi-'aynihî*) nefste bulunan gibi olduğunda– söylenir."[58] Şu hâlde doğru olarak mevcudun söz konusu olabilmesi için ilkin zihinde bir X kavramı tasavvur edilmeli, sonra bu kavramın dışta bir mahiyetle hususîleşip hususîleşmediği

[53] Nitekim Fârâbî, bir mahiyetin tahakkuku bakımından ne kadar yetkin ve muhtaçsız ise o kadar "mevcut" denilmeye layık olduğunu söyler; bk. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 57.
[54] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55. Aşağıdaki satırlarda mevcudun ikinci anlamını "hususî mevcut" olarak kısaltıyorum.
[55] De Haan, *Necessary Existence*, 196.
[56] Menn, "Fârâbî's Kitâb", 83.
[57] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55-56.
[58] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 54; krş. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 8.

(*münhâz*) tetkik edilmelidir; zira "her doğru, nefsin dışında bir mahiyete sahiptir"[59], dışta bir mahiyete sahip olan ise ister tasavvur edilsin ister edilmesin, zihin dışında bir zat olarak bulunmaktadır.[60] Bu itibarla doğru olarak mevcut, dışta bir mahiyetle hususîleşen mevcuda göre daha dar bir kapsama sahiptir. Ancak Fârâbî'nin ifade ettiği üzere: "Bir lafızdan anlaşılan ve de akılda düşünülen, tasavvuru nefs dışında bulunan her şey bir zat sahibi değildir; mesela, yoksunluğun anlamı, anlaşılan bir anlamdır ve akılda nasılsa dışta da öyledir fakat o, bir zat değildir ve [onun] bir zatı yoktur."[61] Öyleyse "körlük" gibi bir yoksunluğa ve "beyaz-olmayan" gibi bir olumsuzluğa –"Zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunandır." anlamında– doğru olarak mevcut denilebilir; ancak bunların dış dünyada bir mahiyetle hususîleştiği söylenemez. Bu sebeple zihin dışında bir mahiyetle hususîleşen mevcut, farklı kategorilerdeki şeylere sadece eş sesli olarak yüklenir ve kategorilerin dışındaki şeylere hiçbir şekilde yüklenemez; çünkü "beyaz-olmayan"ın ve "körlük"ün zâtları yoktur. İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi bu anlamdaki mevcut, "yoksunluğun zıddı olan [yani olumsuzluklara ve yoksunluklara değil, sadece olumlu şeylere yüklenen] şeydir (...) [ki bu] on kategoriye ayrılır ve bu on kategorinin [altında bulunanların zatî bir yüklemi olması bakımından] cinsi gibidir; (...) [zira o], öncelik ve sonralık bakımından on kategoriye söylenir."[62] Bu minvalde doğru olarak mevcudun, dışta bir mahiyetle hususîleşen mevcuttan daha geniş bir kapsama sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Acaba mevcut soruşturmasının ilk matlubu doğru olarak mevcut mudur, yoksa dışta bir mahiyetle hususîleşen mevcut mudur? Sorunun Fârâbî ve İbn Rüşd zaviyesinden cevabı, birincinin ilk matlup olduğu yönündedir.[63] Buna göre söz gelimi, denizgergedanının var olduğunu öğrendikten sonra onun varlığını hususîleştiren (yani köpek balığı ya da ahtapottan farklı kılan) mahiyetini araştırabilir, böylece "denizgergedanı"nın tanımını öğrenmiş oluruz. Ancak daha neyi saptamaya çalıştığımızı bilmezken, yani "denizgergedanı"nın henüz *ne* olduğundan bîhaberken, bizi denizgergedanının *var* olup olmadığını araştırmaya sevk eden nedir? İbn Rüşd bu soruya şöyle yanıt verir:

> [Bir şeyin doğru olarak mevcut olduğu bilgisi], onun mahiyetini bilmekten önce gelir, yani bir şeyin var olduğunu bilmedikçe o şeyin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Zihinlerimizde varlık bilgisini önceleyen mahiyete gelince; bu gerçekte bir mahiyet olmayıp yalnızca herhangi bir ismin anlamının açıklamasıdır. Bu anlamın nefs dışında da bulunduğu anlaşılınca, o [isimlerin] bir mahiyet ve bir tanım olduğu da anlaşılmış olur.[64]

Demek ki denizgergedanının var olup olmadığını araştırabilmek için evvela zihnimizde "denizgergedanı" isminin söz gelişi, "Boynuzlu balinadır." şeklinde bir ön tanımı hasıl olmalıdır. Bu bağlamda diyebiliriz ki zihnimizde ön tanımı beliren X'in hangi kategoriye girdiğini veyahut

[59] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 56.
[60] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55.
[61] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 147.
[62] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.
[63] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 142-143; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.
[64] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162; krş. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2/482. Bu argümanın İbn Rüşd açısından bir başka önemi, "Var olup olmadığı bilinmeyen ya da varlığından şüphe edilen bir şeyin mahiyeti tasavvur edilebilir." (İbn Sînâ, *İşaretler*, 7, 126.) şeklindeki İbn Sînâcı teze alternatif bir açıklama getirme imkânı vermesidir. Bununla birlikte, hakemin dikkat çektiği üzere, İbn Rüşd'ün bu konuya ilişkin yaklaşımı telif hayatının sonlarına doğru değişmiş görünmektedir. Nitekim *Şerhu'l-Burhân*'da bazı nesnelerin tanımının ve resminin bilinmesine karşın varlığının bilinmediği söylenir; bk. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, thk. A. Bedevî (Kuveyt: es-Silsiletü't-Türasiyye, 1984), 171-172. Bu değerli uyarısından ötürü hakeme teşekkür ederim. Söz konusu fikirsel değişim, tartışmanın genel seyrini doğrudan etkilemediği için ana metne yansıtılmamıştır. Öyle ki İbn Rüşd, varlığı (*vücûd*) her durumda ikinci akledilir bir kavram olarak ele almaktadır; tasavvur (mahiyetin bilgisi) ve tasdik (varlığın bilgisi) arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi bu temel kabule bir istisna teşkil etmez.

bir mahiyeti haiz olup olmadığını (çünkü X, bir yoksunluk veya olumsuzluk bildirebilir) henüz bilmiyorsak, ilkin *doğruluk* anlamında "X mevcut mudur?" (*hel X mevcûd*^{ün}) veya "X, Y midir?" (*hel X mevcûd*^{ün} *Y*) sorusunu sormamız icap eder. Eğer "X mevcut mudur?" sorusunun cevabı müspet değilse mevcut soruşturması burada sona erecektir. Ancak "X, Y midir?" sorusunun cevabı menfi olsa bile ona hâlâ doğru olarak mevcut denilebilir.[65] Aristoteles'in ifade ettiği gibi bu anlamdaki mevcut hem metatik (X, Y-olmayandır) hem de olumlu (X'tir ya da X, Y'dir) önermelerde doğruluk bildiren bir bağ olarak kullanılabilir:

> "[Var] olmak" (*einai*) ve "dır" bir önermenin doğru olduğuna işaret eder; "[var] olmamak" ise onun doğru değil, yanlış olduğuna işaret eder – olumlama ve olumsuzlama da benzer şekildedir; söz gelimi, "Sokrates, müzisyen*dir*." (*esti Sokrates mousikos*) ya da "Sokrates, beyaz-olmayan*dır*." (*esti Sokrates ou leukos*) [önermelerindeki "dır" bağı] bunun doğru olduğunu bildirir.[66]

Başka bir deyişle; "Sokrates, beyaz-olmayandır." önermesi "olmama"yı, yani Sokrates'in beyaz-olmayışını tasdik ediyorken Aristoteles açısından bu, bir "var-olma"yı, yani Sokrates'in beyaz-olmayan varoluşunu tasdik etmektedir.[67]

Bununla birlikte hem Fârâbî hem de İbn Rüşd açısından doğruluk anlamında mevcut ile varlık birbirinden farklıdır: Mevcut, dış dünyada karşılığı olan zihnî bir önermedir; varlık ise bu önermenin dışa nispetidir.[68] Daha açık bir ifadeyle bu anlamdaki mevcut X'in, "Zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunandır." bilgisiyken; varlık, bu bilginin dıştaki gerçekliğe izafetidir. İbn Rüşd, Fârâbî'yi takip ederek doğru olarak mevcudun taalluk ettiği varlığı "ikinci akledilir" (*el-ma'kûl sânî*) bir kavram olarak nitelendirir. İkinci akledilir, dıştaki somut nesnelerin zihinde hasıl olan aklî sûretlerine –ki bunlar, ilk akledilirlerdir (tek. *el-ma'kûl evvel*)– yüklem olan zihnî bir kavramdır.[69] Dolayısıyla bu anlamdaki varlık, doğrudan dış dünyadaki nesnelere değil, zihindeki tasavvurlara veya birinci akledilirlere yüklemlenir. Bu bağlamda bir şeye "mevcut" denildiğinde ona somut bir nesnenin değil, zihnî bir kavramın varlığı yüklenir ve bu kavramın nispet edildiği şeyin "zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunduğu" kastedilir. Burada söz konusu varlık, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün "Beşinci Tartışma"sında ifade edildiği gibi, sadece zihindeki ilk akledilirlere ilişen bir arazdır. Buna mukabil diğer anlamda –zihin dışında bir mahiyetle hususîleşen– mevcudun taalluk ettiği varlık, ayanda bulunan gerçek bir şeydir ancak mevcuda ilişen bir araz değildir; bilakis şeyin mahiyeti veya mahiyetinin bir parçasıdır.

5. Ontolojik ve Epistemolojik Nüanslar

Yukarıdaki izahlardan anlaşılmaktadır ki varlığın anlamları konusunda Fârâbî ve İbn Rüşd büyük oranda hemfikirdir. Her iki düşünür açısından da bir nesnenin varlığı (*vücûd*) –hangi anlamda alındığına bağlı olarak– ya mantıkî bir ikinci akledilirdir ya da dıştaki nesnenin zatı veya mahiyetidir: Varlık hiçbir anlamda somut nesnenin zatına ilişen bir araz değildir. İbn Sînâ'ya gelince, onun bu konuda selefi ve halefiyle *tamamen* hemfikir olduğu söylenemez. Her şeyden önce İbn Sînâ *Metafizik* Δ.7'deki "doğru olarak mevcut" kavramını, Fârâbî gibi salt eş anlamlılıkla yüklemlenen mantıkî bir ikinci akledilir olarak ele almaz. Nitekim o, *el-İlâhiyyât* I.8'in girizgâhında "doğruluk"la (*es-sıdk*) ilişkilendirdiği "gerçek"in (*el-hakk*) üç farklı anlama geldiğini belirtir:

[65] Bu konuda başka açıklayıcı örnekler için bk. Menn, "Fârâbî's Kitâb", 85-87; Taylor, *Being and Essence*, 141.
[66] Aristotle, *Metaphysics*, 1017a31-4.
[67] Menn, "Fârâbî's Kitâb", 80.
[68] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 208.
[69] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 5.

(i) Mutlak olarak (*mutlak*^{an}) dış dünyada (*fi'l-a'yân*) var olan.
(ii) Sürekli (*ed-dâ'im*) var olan.
(iii) Mutabık olduğu takdirde hariçteki şeyin durumunu gösteren söz (*el-kavl*) ya da inancın (*el-'akd*) hâli ki buna "doğru" (*es-sâdık*) denir.

Burada her mümkün varlığın "bir başkası [ve dolayısıyla Tanrı] nedeniyle gerçek, kendisi bakımından bâtıl"[70] olduğunu söyleyen İbn Sînâ, Kindî'ye (ö. 252/866 [?]) yakın durur.[71] Öte yandan o, "özel varlık" ve "olumlu varlık" kavramlarını tavzih ederken Fârâbî'ye daha yakın durmaktadır. Nitekim Menn, *el-İlâhiyyât*'ın "olumlu varlık"ı ile *el-Hurûf*'un "doğru olarak mevcut"u arasında metinsel bir bağlantı tespit eder.[72] Bu çerçevede *el-İlâhiyyât* I.5'te zikredilen ilgili teknik terimler –*müsbet* ve *muhassal*– sırasıyla zihinde "olumlanan" ya da "ispat edilen" ve yine zihinde "varlık kazanan" ya da "gerçekleşen" önermelerin doğru olarak mevcuduna işaret eder. Bununla birlikte *el-İlâhiyyât* I.5'te *muhassal* ve *müsbet*in *mevcûd* ile özdeş alınması, bu terimlerin sadece zihindeki önermesel doğrulukla sınırlı tutulmadığını gösterir; nitekim İbn Sînâ açısından *mevcûd*, hem zihnî hem de aynî nesneleri eşit derecede tazammun eder. Ayrıca İbn Sînâ'nın temel eserlerinde *h-s-l* ve *s-b-t* kökünden gelen terimlerin (*husûl*, *muhassal*; *sübût*, *müsbet*) dış gerçeklikteki varlıklara işaret etmek için kullanıldığı çok sayıda örnek bulunmaktadır.[73] Son olarak, Janos'un da belirttiği gibi, İbn Sînâ'nın felsefî sistemindeki epistemolojik ve ontolojik düzlemlerin kaygan yapısı ve iki varlık alanının (zihnî/aklî ve haricî/aynî varlık) birbiriyle olan kopmaz ilişkisi dikkate alındığında, "olumlu varlık"ın sadece zihindeki doğruluğa işaret ettiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir.[74] Nitekim *el-İlâhiyyât* I.8'de doğru olarak mevcudun salt zihnî, mantıkî ya da epistemik itibarı dış varlığa teşmil edilmiş durumdadır. Bu bağlamda mevcut, "dış dünyadaki şeye nispeti bakımından 'doğru' (*es-sâdık*), şeyin ona nispeti bakımından 'gerçek'tir (*el-hakk*)."[75] Dolayısıyla İbn Sînâ, zihnî *doğruluk* ile aynî *gerçeklik* arasında onto-epistemik bir ilişki kurmaktadır.

Şimdi tartışmaya konu olan filozoflar nezdinde varlığın doğru olarak yüklemlenebilmesi için zihindeki önermelerin dıştaki nesnelere mutabık olması gerekir. Nitekim Fârâbî ve İbn Rüşd, doğru olarak varlığı, "Zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunandır." şeklinde formüle ederken İbn Sînâ da epistemik doğruluk ile ontolojik gerçeklik arasında güçlü bir paralellik kurmaktadır. Bu noktaya kadar Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık telakkileri uzlaşıyor gibi görünse de doğru olarak varlığın ontik statüsü hakkında İbn Sînâ, selefi ve halefinden farklı bir yol izlemektedir. Yukarıda açıklandığı üzere Fârâbî ve İbn Rüşd açısından doğru olarak mevcut, X'in "zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunduğuna" işaret eden tüm önermelere –ki bunlar birinci akledilirlerden oluşur– salt eş anlamlılıkla (*bi'tevâtu'*) yüklemlenir; onun taalluk ettiği varlık ise sadece zihinde bulunan ikinci akledilir bir araza karşılık gelir. Diğer yandan İbn Sînâ'nın "olumlu varlık" kavramı hem zihnî hem aynî nesnelere kurucu olmayan bir gerek olarak yüklemlenir ki bu durumda varlığın salt mantıkî bir ikinci akledilir olduğu söylenemez. Muhtemelen bu sebeple İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlığı zihin dışında mahiyete ilişen bir araz olarak kabul ettiğini öne sürmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın ontolojik gerçeklik ile önermesel doğruluk arasında

[70] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 46. Bu bağlamda *el-İlâhiyyât* VIII.6'da her şeyin hakikatinin (*hakîka*) –dolayısıyla doğruluğunun (*sıdk*)– "O'na [=Zorunlu Varlık] olumlanan (*yesbütü lehü*) varlığının özel oluşundan ibaret" olduğu söylenir; bk. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 101.
[71] Menn, "Averroes against Avicenna", 70.
[72] Menn, "Avicenna's Metaphysics", 153.
[73] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 65, 147, 192, 199, 202; a.mlf., *Metafizik II*, 110, 132; a.mlf., *İşaretler*, 88; a.mlf., *Kitâbu'ş-Şifâ': Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 27.
[74] Janos, *Pure Quiddity*, 493.
[75] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 46; ayrıca bk. Öz, *Varlık-Mahiyet İlişkisi*, 145-147.

kurduğu bariz paralellik (*el-İlâhiyyât* I.8'in girizgâhında), İbn Rüşd'ü doğru olarak varlığın arazîliği teorisini İbn Sînâ ontolojisinin tamamına, dolayısıyla zihnî ve haricî varlık alanlarına genişletmeye teşvik etmiş olabilir. Şu hâlde temel varsayım, İbn Sînâ'nın varlığı –ister "gerçekleşmiş/kazanılmış" (*muhassal*) veya "karar kılmış/olumlanmış" (*müsbet*) anlamında isterse "doğruluk" (*es-sıdk*) anlamında olsun– somut nesnelerin mahiyetine eklenen bir araz olarak telakki ettiğidir.[76]

Görünen o ki İbn Rüşd'ün İbn Sînâ yorumu *el-İlâhiyyât* I.5'teki "özel varlık" kavramını ihmal etmektedir. Nitekim onun iddiasına göre İbn Sînâ, varlığı sadece mahiyete eklenen bir araz olarak ele almaktadır. Bu noktada Kurtubalı filozofun hangi İbn Sînâcı metinleri esas aldığı sorusu akla gelmektedir. Kanaatimce o, bilhassa *eş-Şifâ'* külliyatının tamamından haberdar değildi. Nitekim Davidson, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ külliyatına dair malumatının Endülüs'te kendisine ulaşan eksik nüshalara dayandığını belirtmektedir.[77] Kuvvetle muhtemeldir ki onun *el-İlâhiyyât* I.5'teki "özel varlık" terimini ihmal etmesinin sebebi budur. Yukarıda görüldüğü üzere İbn Sînâ bu terimi mahiyet ve/veya hakikat ile âdeta özdeşleştirmektedir. Bu durumda varlığın, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi, somut nesnelerin mahiyetine ilişen bir araz olduğu söylenemez. Peki *el-İlâhiyyât*'ın "özel varlık"ı ile *el-Hurûf*'un "hususî mevcut"u arasında, "olumlu varlık" ve "doğru olarak mevcut" arasında olduğu gibi metinsel bir bağlantı olabilir mi?

Menn'in iddiasına göre İbn Sînâ, Fârâbî'nin "hususî mevcut" kavramından mülhem "özel varlık" kavramını geliştirmiş ve bunu da selefinin yaptığı gibi hariçteki kategorilerin varlığıyla ilişkilendirmiştir.[78] Menn, mezkûr iki kavramın hem içlem hem de kaplam bakımından büyük oranda örtüştüğünü iddia etse de bu örtüşmeyi gölgede bırakabilecek bazı nüanslar bulunmaktadır. Her şeyden önce Fârâbî, İbn Sînâ'nın aksine varlıktan ve diğer bütün ilişenlerden soyutlanmış olarak dikkate alınan bir mahiyet teorisi öne sürmez. Eğer İbn Sînâ felsefesinde özel varlık, akledilir bir nesne olarak salt mahiyetle özdeşleşiyorsa –ki öyle görünmektedir– doğru olarak varlık anlamının ötesinde zihnî varlık meselesiyle çok fazla ilgilenmeyen Fârâbî zaviyesinden durum böyle değildir.[79] Fârâbî açısından "X vardır." ifadesi, zihindeki X kavramının dış dünyada bir mahiyetle hususîleştiğini bildirir. Burada "vardır" yüklemine konu olan X'in dıştaki mahiyetin bizatihî kendisine mi, yoksa salt zihnî bir kavrama mı karşılık geldiği belirsizdir. İlk ve basit bir bakış açısıyla bunun İbn Sînâcı mutlak mahiyete denk düştüğü söylenebilir.

[76] Bununla birlikte İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın "bir" (*el-vâhid*) ve "mevcut"u (*el-mevcûd*) şeyin zatına eklenen (*zâ'ide 'alâ*) sıfatlar olarak telakki ettiğini belirtir; bk. İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, 1/510; *Metafizik Şerhi*, 10, 18. Aristoteles'in *Metafizik* Γ.2'de varlık ve birlik özdeşliğini savunduğu göz önüne alındığında (bk. Aristotle, *Metaphysics*, 1003b23-1004a1), İbn Rüşd'ün bu konuda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisinin iki yönlü olduğu söylenebilir. İlk olarak İbn Sînâ'yı "mevcut" ve "bir" kavramlarını *gerçekten* ayrı kabul ettiği için Aristotelesçi öğretiden sapmakla suçlayan İbn Rüşd, ikinci olarak ise mezkûr iki kavramı dış dünyada mahiyete ya da zata eklenen haricî sıfatlardan saydığı için onu tenkit eder. İbn Rüşd'ün bilhassa birliğin arazîliğine ilişkin eleştirisini haklı çıkarabilecek bazı metinsel kanıtlar bulunmaktadır. Örneğin, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* III.3'te birliğin "cevherin gereği olan bir şey" (*emr lâzım li'l-cevher*) olup ona arazî olarak yüklemlendiği söylenir; bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 94. Buna karşılık Kurtubalı, birlik ve varlığın –her ne kadar zihinde bir/aynı şeyin iki farklı "veçhesi" (*enhâ'*) olarak alınabilmeleri bakımından kavramsal bir ayrıma konu olsalar da– dış gerçeklikte hem birbiriyle hem de mahiyet/zat ile özdeş olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ varlık, birlik ve mahiyet arasında gerçek bir ayrım tesis ederek "hataya" düşmüştür.

[77] H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 334-335.

[78] Bk. Menn, "Averroes against Avicenna", 70; a.mlf., "Fârâbî's Kitâb", 78-83; a.mlf., "Avicenna's Metaphysics", 152-153. Bu bağlamda Menn, Fârâbî'nin "kategorilere-delalet-eden-*mevcûd*"u, "nefs-dışında-mahiyeti-olan-*mevcûd*" kapsamına aldığını; tam da bu sebeple *mevcûd*un genellikle iki anlamından –"nefs-dışında-mahiyeti-olan" ve "doğru olan"– bahsettiğini ifade eder (Menn, "Fârâbî's Kitâb", 83). Menn'in bu çıkarımı De Haan tarafından desteklenmiştir (bk. De Haan, *Necessary Existence*, 197). *Kitabu'l-Hurûf* ve *Risâle fi'l-vâhid* eserlerinde ele alınan "varlık" ve "birlik" kavramları üzerine karşılaştırmalı bir analiz için bk. Damien Janos, "Al-Fârâbî's (d. 950) On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on Its Structure, Contents, and Theological Implications", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. K. El-Rouayheb-S. Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2017), 101-128.

[79] Janos, *Pure Quiddity*, 507.

Nitekim Türker'in dikkat çektiği üzere Fârâbî *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde* adlı yapıtında, *Kitâbu'l-Hurûf*'tan farklı olarak "belli bir mahiyetle hususîleşen" (*el-münhâz bi-mâhiyye mâ*) mevcudu zihnî nesneleri de kapsayacak şekilde tasvir eder.[80] Buna rağmen, kabul etmek gerekir ki, mezkûr kavramın –münhasıran olmasa da– öncelikli ilgisi aynî varlıklardır.[81] Öte yandan İbn Sînâcı "özel varlık" hem aynî hem de zihnî varlıkları eşit derecede tazammun etmektedir.[82] Peki "hususî mevcut" ve "özel varlık" kavramları somut âlemle ilişkili olarak nasıl yorumlanabilir? Acaba bu kavramlar, Menn'in iddia ettiği gibi dış dünyadaki kategorilerin, yani cevher ve arazların varlığına mı işaret etmektedir? Eğer öyleyse tartışmaya konu olan meşşâî filozoflar, mahiyet/zat merceğinden ele aldıkları varlık nosyonunu her şeyden önce somut birincil cevherlerle mi ilişkilendirmektedirler?

Fârâbî ve İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek cevher ve araz kategorilerini *genellikle* somut tekil varlıkları kapsayacak şekilde ele alırlar. Bununla birlikte Fârâbî, *Risâle fi'l-vâhid*'de "belli bir mahiyetle hususîleşen mevcut"un kapsamına "kategorilerin dışında kalan" (*hâric*^{ün} *'ani'l-mekûlât*) varlıkları da dâhil eder.[83] Eğer bu varlık anlamı, Menn ve De Haan'ın iddia ettikleri gibi sadece kategorileri ihtiva ediyorsa o zaman Fârâbî'nin modelinde Tanrı'yı (dolayısıyla ay-üstü akılları) içermemesi gerekir; zira O, bir ilke olarak kategorilerin fevkindedir. Aynı durum İbn Sînâcı "özel varlık" için de geçerlidir. Nitekim *el-İlâhiyyât*'ta bir yandan Tanrı'nın "özel varlığı"na (*vücûdühü'l-hâss*) atıf yapılırken;[84] diğer yandan da O'nun bir cevher olmadığı ifade edilir.[85] Şu hâlde Fârâbî'nin "hususî mevcut"u ve İbn Sînâ'nın "özel varlık"ı kategorilerin dışında kalan varlıkları da tazammun etmektedir. Eğer bu nosyonlar, kategori-üstü nesneler de dâhil olmak üzere var olanların (*el-mevcûdât*) zatına işaret edecek şekilde alınırsa o zaman Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık telakkileri arasında bir uzlaşı sağlanabilir. Söz gelimi, Ali'nin bir mahiyetle hususîleşen özel varlığı, onu bir insan olarak var kılan, dışta bir zat olarak varlığından sorumlu olan mahiyetinden başka bir şey değildir. Bu itibarla "hususî mevcut" ve "özel varlık", dıştaki nesnenin zatıyla eş kapsamlı ve mahiyetin alternatif bir varlık tarzı olarak yorumlanabilir: *(a)* Ali bilfiil mevcuttur = olumlu ya da doğru olarak varlık; *(b)* Ali insan olarak mevcuttur = hususî ya da özel varlık. Nitekim her iki açıdan da aynı varlıktan ve/veya zattan bahsedilir. Bu durumda mahiyet ve varlık, zihinde iki ayrı kavram olsa da dış dünyada metafizik ilkelerin terkibine değil, bir tek zata işaret eder.

[80] Bk. Fârâbî, *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*, thk. Muhsin Mehdi (Kazablanka: Toubkal, 1989), 51; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 212-213.

[81] Bu bağlamda Wisnovsky, Fârâbî ontolojisinde "şey"in "mevcut"tan daha geniş bir kaplamı haiz olduğunu belirtir; zira ilki hem zihnî hem de aynî nesneleri kapsarken, ikincisi sadece aynî nesneleri kapsamaktadır; bk. Robert Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (šay'iyya)", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 188. Ancak az önce belirttiğim gibi *Risâle fi'l-vâhid*'de tasvir edilen "mevcut" kavramı, *el-Hûrûf*'tan farklı olarak her iki varlık sahasını da tazammun etmektedir.

[82] Menn, İbn Sînâcı "özel varlık"ın kapsamını hariçteki nesnelerle sınırlandırıyor gibi görünmektedir; bk. Menn, "Avicenna's Metaphysics", 153. Benim okumama göre bu terim zihnî nesneleri de ihtiva etmektedir. Üçer'in ifade ettiği gibi *el-İlâhiyyât* I.5'te mahiyet ve hakikatle özdeşleştirilen özel varlık, "hem zihindeki tümel mahiyetler için hem de zihni ve dışı kuşatan mutlak mahiyetler için kullanılabilir"; bk. İbrahim Halil Üçer, "Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik", *Nazariyat* 10/2 (2024), 26-27).

[83] Fârâbî, *Risâle fi'l-vâhid*, 51.

[84] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 95.

[85] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 92. İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak ay-üstü akılları da cevher kategorisine dâhil eder. Bu sebeple Kalbarczyk İbn Sînâ'nın, kategorileri sadece somut nesnelerle sınırlayan Plotinosçu-Porphyriosçu paradigmadan ayrıldığını ifade eder; bk. Alexander Kalbarczyk, *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2018), 225. Görünüşe göre İbn Sînâ Tanrı'nın kategori-üstü yegâne varlık olduğunu savunmaktadır. Bu itibarla O'na hiçbir anlamda "cevher" denilemez. Taylor, İbn Sînâ'da Tanrı'nın neden bir cevher olmadığını etraflıca ele almıştır; bk. Nathaniel B. Taylor, "Is God a Substance? Avicenna on Essence, Being, and the Categories", *Religions* 14/12: 1469 (2023).

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu noktada genel olarak hemfikir olsalar da "X'in varlığı X'in mahiyetinden ibarettir." sözünün kendi ontolojileri bağlamında tam olarak ne anlama geldiği konusunda ayrı düşebilirler. Janos'un ifade ettiği gibi İbn Sînâ, mutlak mahiyet ile onun haricî gerekleri ve tahakkuk etmiş bileşik cevherdeki arazları arasında keskin bir ayrım yapmaya meyillidir.[86] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mereolojik modelinde, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün ontolojisinden farklı olarak bileşik nesnelerin *olumlu varlığı* ile o nesnelerde içerilen mutlak mahiyetin *özel varlığı* arasında bir dereceye kadar gerçek bir ayrımdan söz edilebilir. Şöyle ki *özel varlık* hem mahiyetin *muhassal* ya da *müsbet* varlıklardaki bulunuşunu hem de bilfiil mevcutların varlık tarzını karakterize eder. Bu durumda *olumlu varlık* bir şeyin haricî bir gereği olarak varlığına; *özel varlık* ise o şeyin *ne* olarak var olduğunu belirleyen, niteleyen ya da tahsis eden mahiyetine karşılık gelir. İşte bu sebeple İbn Sînâ, "varlık" (*vücûd*) lafzının pek çok anlama (*kesîru'l-me'ânî*) geldiğini söyler.[87] O hâlde "varlık" –"göz", "pınar" ve "casus" anlamlarına gelen Arapça *'ayn* lafzı gibi– eş sesli bir terim midir? Eğer öyleyse bu terim, birbiriyle hiç ilgisi olmayan pek çok anlama mı gelmektedir?

İbn Sînâ muhtelif eserlerinde "varlığın dereceli eş anlamlılığı" ya da "dereceli eş sesliliği"ni (*teşkîkü'l-vücûd*) savunur.[88] Buna göre "varlık" ne eş sesli (*müttefik*) ne de eş anlamlı (*mütevâtı'*) olup dereceli eş sesli/eş anlamlıdır (*müşekkek*) ki bu da varlığın bir yandan muhtelif anlamlara gelip pek çok şekilde (*'alâ envâ' kesîra*) söylenmesine rağmen ortak/müşterek bir anlamı haiz olduğunu gösterir. Nitekim *el-İlâhiyyât* I.5'te varlığın çeşitli anlamlara ("özel varlık", "olumlu varlık", vs.) geldiğini söyleyen İbn Sînâ, aynı bölümün ilerleyen satırlarında onun "bir cins olmasa ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmese de öncelik ve sonralıkta (*'ale't-tekdîm ve't-te'hîr*) müşterek bir anlam (*mâna müttefik*)"[89] olduğunu ifade eder. Şu hâlde İbn Rüşd'ün *el-İlâhiyyât* I.5'teki "özel varlık" terimini göz ardı etmekle kalmayıp, İbn Sînâ ontolojisinin merkezinde yer alan *teşkîkü'l-vücûd* teorisini de ihmal ettiği söylenebilir. Nitekim onun iddiasına göre İbn Sînâ, "varlık"ı nesnelerin mahiyetine salt *eş anlamlılıkla* yüklemlenen *sensu stricto* bir araz olarak telakki etmektedir. Oysaki İbn Sînâcı *teşkîkü'l-vücûd* doktrini açısından "varlık", nesnelere sadece arazî anlamda değil, aynı zamanda zatî, yani "özel varlık" anlamında yüklemlenir. Kaldı ki İbn Sînâ açısından "arazîlik" de *müşekkek* bir kavramdır. Nitekim *el-İşârât*'ta açıklandığı üzere, "varlık" gibi sürekli gereken arazîler (tek. *el-'arazıyyü'l-lâzıme*) ile "beyazlık" gibi ayrık arazîler (tek. *el-'arazıyyü'l-mufârıka*) mahiyete *dışsal* olmaları bakımından ortak iken; mahiyetten *ayrılmaz* olmaları bakımından farklılaşır.[90] Bu itibarla varlık, dış dünyada mahiyete "eklenen" (*zâ'id 'alâ*) değil, ona bir illet nedeniyle "gerekli olan" ayrılmazlar grubunda yer alır.[91] Ezcümle İbn Sînâ, mahiyet ve varlığın hiçbir şekilde *kaynaştırılamayacağını* ancak varlığın nerede olursa olsun mahiyete *sürekli gereken bir araz* olduğunu öne sürmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerini Fârâbîci bir perspektifle ele alarak, bu eleştirilerin dayandığı referansları ve ihmal edilen kavramları ortaya koymaya çalıştık. İbn Rüşd'ün "mevcut" (*mevcûd*) ve "varlık" (*vücûd*) hakkında "filozofların görüşü" olarak

[86] Janos, *Pure Quiddity*, 509.
[87] İlgili pasaj yukarıda iktibas edilmiştir; bk. "1. İbn Sînâ'nın Mahiyet-Varlık Ayrımı."
[88] İbn Sînâcı *teşkîkü'l-vücûd* teorisine dair ayrıntılı analiz için bk. Öz, *Varlık-Mahiyet İlişkisi*, 92 vd.; Alexander Treiger, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškîk al-wuǧûd) and its Greek and Arabic Sources", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis-David Reisman (Leiden; Boston: Brill, 2012), 327-363.
[89] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 32.
[90] İbn Sînâ, *İşaretler*, 6-9.
[91] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 91; *İşaretler*, 132.

sunduğu açıklamalarının ilham kaynağı Aristoteles'in *Metafizik*'inden ziyade Fârâbî'nin *Kitabu'l-Hurûf*'udur. Nitekim onun bu düşünceleri *Kitabu'l-Hurûf*'tan önce herhangi bir metinde bulabilmesi mümkün gözükmemektedir. Mezkûr esere müracaatla Yunanca *estin* bağının Arapçaya *mevcûd* lafzıyla tercüme edilmesinden kaynaklanan birtakım problemleri tespit eden İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı –bu problemlerin farkına varamadığı için– hataya düşmekle suçlamıştır. *Estin* bağını *mevcûd* lafzıyla tercüme etmenin ortaya çıkardığı en büyük sorun, *mevcûd*un türemiş bir terim olması bakımından muhtevasında bir *vücûd* arazını taşıdığı yönünde yanıltıcı bir izlenim uyandırmasıdır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bu soruna dikkat çekmiş ve mevcudun gündelik dilden felsefî dile aktarımında türemişlik anlamından hazfedilerek üç yeni anlam kazandığını belirtmiştir: (i) Kategorilere ayrılması bakımından mevcut; (ii) zihin dışında belli bir mahiyetle hususîleşen mevcut; (iii) doğru olarak mevcut. İşte bu üçlü mevcut tasnifi, İbn Rüşd'ün eleştirilerinin temelini oluşturmaktadır.

İbn Rüşd'ün diyalektik eleştirisi her ne kadar etimolojik bir meseleye dayansa da İbn Sînâcı mahiyet-varlık ayrımına karşı ciddi bir meydan okuma teşkil etmektedir: Eğer mahiyet ve varlık, İbn Sînâ'nın "iddia ettiği" gibi, gerçekten ayrıysa ve varlık nesnelerin mahiyetine "eklenen" bir araz ise o zaman ya (a) mahiyetler kendilerine varlık eklenmeden önce bizatihî mevcut olur ki bu, Platoncu idealar nazariyesini çağrıştırır; ya da (b) varlık mahiyetlere eklenmeden önce var olur ki bu da teselsüle yol açar. İbn Sînâ ontolojisine matuf eleştirilerinde daha çok (b)'ye odaklanan İbn Rüşd, selefini, varlığı dış dünyadaki kategorilerin mahiyetine eklenen bir araz olarak nitelendirmekle suçlamaktadır: Eğer *varlık* on kategorinin bir arazıysa o zaman bu araz-varlığın da *mevcut* olması, dolayısıyla kendisinde bir başka araz-varlığın bulunması icap eder. Bu durumda geriye doğru sonsuz sayıda arazın varsayılması gerekir ki bu bir çelişkidir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, *mevcûd*un türemiş yapısı bakımından kendisine bir *vücûd* arazı ilişerek var olduğunu zannetmiş, böylece Aristotelesçi düşünceden uzaklaşmıştır.

Genel itibarıyla İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirel yorumları oldukça sınırlı ve indirgemeci görünmektedir. Kurtubalı, İbn Sînâ'nın ontolojik derecelenme (*teşkîkü'l-vücûd*) teorisini ihmal etmekle kalmamış, selefinin "ayrık arazî"den ayırdığı "sürekli gereken arazî" kavramına da bigâne kalmıştır. Ontolojik derecelenme teorisi, varlığı hem mahiyete muadil "özel varlık" anlamında hem de mahiyetin gereğine muadil "olumlu varlık" anlamda ele almaya imkân veren çok yönlü bir kavramsal çerçeve sunar. Birinci anlamda varlığın mahiyete ilişen bir araz olmadığı aşikârdır. İkinci anlamda ise varlık, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi dış dünyada mahiyete ilişen *ayrık* bir araza değil, mahiyetin *ayrılmaz* bir gereğine karşılık gelir.

Kaynakça

Abed, Shukri B.. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l hakîmeyn". *Dîvân* 1/10 (2001), 145-172.

Ansari, Rosabel Pauline. *The Ambiguity of 'Being' in Arabic and Islamic Philosophy*. Washington: Georgetown University, Doktora Tezi, 2020.

Aristotle. *Metaphysics*. çev. J. A. Smith-W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.

Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği: İbn Sînâ ve Thomas Aquinas Örneği*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Belo, Catarina. "Essence and Existence in Avicenna and Averroes". *Al-Qantara* 30/2 (2009), 403-426.

Bertolacci, Amos. "Inheritance and Emergence of Transcendentals: Albert the Great between Avicenna and Averroes on First Universals". *Albert the Great and his Arabic Sources: Medieval Science between Inheritance and Emergence*. ed. Katja Krause-Richard C. Taylor. 335-370. Turnhout: Brepols, 2024.

Bertolacci, Amos. "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. ed. Felicitas Opwis-David Reisman. 257-288. Leiden, Boston: Brill, 2012.

Black, Deborah. "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna". *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79.

Davidson, H. A.. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

De Haan, Daniel D.. *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing*. Leiden; Boston: Brill, 2020.

Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker-Ömer M. Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.

Fârâbî. *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*. thk. Muhsin Mehdi. Kazablanka: Toubkal, 1989.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2009.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston: Brill, 2. Basım, 2014.

İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Rüşd. *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*. thk. A. Bedevî. Kuveyt: es-Silsiletü't-Türâsiyye, 1984.

İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünyâ. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965.

İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ': Mantığa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Menşûrâtü Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

İbn Sînâ. "eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)". çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu. *İbn Sînâ Risaleler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Janos, Damien. "Al-Fârâbî's (d. 950) On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on Its Structure, Contents, and Theological Implications". *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. ed. K. El-Rouayheb-S. Schmidtke. 101-128. New York: Oxford University Press, 2017.

Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.

Janos, Damien. *Oneness, Essence, and Self-Identity: A new Interpretation of Avicenna's Henology*. Berlin: De Gruyter, 2024.

Kalbarczyk, Alexander. *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

Kaya, Mahmut. "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi". *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. ed. Aydın Sayılı. 563-570. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2014.

Lizzini, Olga. "Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy". *Quaestio* 3 (2003), 111-138.

Menn, Stephen. "Al-Fârâbî's Kitâb al-Hûrûf and His Analysis of the Senses of Being". *Arabic Sciences and Philosophy* 18/1 (2008), 59-97.

Menn, Stephen. "Avicenna's Metaphysics". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. ed. Peter Adamson. 143-169. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Menn, Stephen. "Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci. 51-96. Berlin: De Gruyter, 2011.

Morewedge, Parviz. "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction". *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972), 425-435.

Öz, Abdülvahit. *İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Pazouki, Shahram. "From Aristotle's Ousia to Ibn Sina's Jawhar". *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*. ed. Christian Kanzian-Muhammad Legenhausen. 163-171. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.

Rahman, Fazlur. "Essence and Existence in Ibn Sînâ: The Myth and the Reality". *Hamdard Islamicus* 4 (1981), 3-14.

Reising, Matthew K. "Rethinking Intellectual Ecumenism in Interfaith Debates on God's Existence: From Avicenna's Salvation and Maimonides's Guide to Aquinas's De Ente". *Journal of Ecumenical Studies* 59/2 (2024), 242-262.

Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2012.

Shayegan, Yegane. "The Accidentality of Existence in Avicenna and its Critique by Averroes". *Journal of Persianate Studies* 10 (2017), 218-239.

Taylor, Nathaniel B.. "Is God a Substance? Avicenna on Essence, Being, and the Categories". *Religions* 14/12: 1469 (2023). https://doi.org/10.3390/rel14121469

Taylor, Nathaniel B.. *The Categories Argument for the Real Distinction Between Being and Essence: Avicenna, Aquinas, and Their Greek Sources*. Wisconsin: Marquette University, Doktora Tezi, 2023.

Treiger, Alexander. "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškîk al-wuğûd) and its Greek and Arabic Sources". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. ed. Felicitas Opwis-David Reisman. 327-363. Leiden; Boston: Brill, 2012.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat* 6/2 (2020), 23-66.

Üçer, İbrahim Halil. "Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik". *Nazariyat* 10/2 (2024), 21-44.

Wisnovsky, Robert. "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (šay'iyya)". *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 181-221.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Mukâtil Rivayetlerinin Tefsir Literatürüne İntikal Süreci

The Transmission Process of Muḳātil's Narrations in Tafsīr Literature

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Ayşegül BALIK

Arş. Gör. | Res. Asst.
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir
Trabzon | Türkiye
aysegulbalik@trabzon.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-7808-844X

Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Prof. Dr. | Prof.
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology/Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir
Rize | Türkiye
suleyman.mollaibrahimoglu@erdogan.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-6175-9107

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 04.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 07.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Balık, Ayşegül–Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Mukâtil Rivayetlerinin Tefsir Literatürüne İntikal Süreci". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 245-267. https://doi.org/10.14395/hid.1633271

Yazar Katkı Oranları:
Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Veri Toplanması : Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın Abstract kısmının hazırlanması sırasında yazarlar 'proof reading' amacıyla ChatGPT ve DeppL araçlarını kullanmıştır. Bu araçları/hizmetleri kullandıktan sonra yazarlar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:
Conceptualization : Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Curation : Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Investigation-Analysis-Validat : Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing : Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing – Review & Editing : Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of the abstract of this study, the authors used ChatGPT and DeepL tools for proofreading purposes. After utilizing these tools/services, the authors thoroughly reviewed and revised the content as necessary and assumed full responsibility for the content of the publication.
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

The Transmission Process of Muḳātil's Narrations in Tafsīr Literature*

Abstract

Muḳātil b. Sulaymān (d. 150/767), the author of the earliest complete tafsīr that has survived to the present day, remains an influential figure in exegetical studies despite the severe criticisms directed at him. From the fourth century AH onwards, his name began to appear more frequently in tafsīr works, accompanied by a noticeable increase in citations from his interpretations. Although some studies have identified this phenomenon, the transmission journey of direct and indirect quotations from Muḳātil has not been thoroughly examined. Notably, certain pieces of information attributed to Muḳātil in both classical and modern tafsīr works do not correspond to the printed editions of his tafsīr. It is known that Muḳātil's narrations were transmitted through two different recensions, one from Baghdad and the other from Merv. The critical editions of his tafsīr available today are based on manuscripts that have survived from the Baghdad recension. According to the introduction of al-Kashf wa'l-Bayān by al-Tha'labī (d. 427/1035), reports from the Merv recension were incorporated into al-Kashf but have not survived as an independent work. Researchers interested in this issue argue that the presence of narrations in various tafsīr works that do not align with the existing recension of Muḳātil's tafsīr is due to the transmission of his commentary through two different recensions, with possible alterations in one of them. Some have even suggested that these modifications may have been made by Muḳātil himself. While there is evidence supporting these possibilities, one overlooked aspect is that narrations attributed to Muḳātil, which differ from his extant tafsīr, have been repeatedly cited in various tafsīr works. Some of these narrations exhibit variations as they appear across different commentaries. It is plausible that those narrations that are inconsistent with the existing recension but widely cited in tafsīr works originate from the other recension of Muḳātil's tafsīr. However, in some cases, a particular narration has undergone gradual modifications over centuries. Moreover, exegetes who incorporated these narrations—sometimes with minor alterations—did not disclose their own involvement in the transmission process, and the revised narrations continued to be attributed to Muḳātil. This phenomenon highlights one of the problematic aspects of the tafsīr transmission tradition—namely, the issue of attribution. Additionally, certain interpretations found in Muḳātil's tafsīr have been transmitted by some exegetes without citing their source. These interpretations were not previously attributed to any other exegete in the works compiling early tafsīr reports. The fact that this exegetical material was not assigned to another mufassir suggests that Muḳātil played a crucial role in transmitting some of this material from oral culture and lost exegetical treatises into the written sources available today. The tendency of some mufassirs to omit Muḳātil's name when transmitting his interpretations implies that they may have felt the need to conceal their reliance on his work. The frequency of such cases indicates that the negative perception of Muḳātil persisted among exegetes for a long time. However, the fact that these narrations were included—albeit with distancing phrases—demonstrates that exegetes could not ignore Muḳātil's authority in tafsīr. These findings are significant in revealing Muḳātil's implicit influence on tafsīr literature. Another noteworthy observation is that even those exegetes who frequently mention Muḳātil's name —such as al-Tha'labī— sometimes incorporate his narrations without explicitly citing him. This inconsistency suggests that mufassirs did not adhere to a standard approach in citing tafsīr narrations. The alignment of quotations from Muḳātil found in various tafsīr works with the critical editions of *al-Tafsīr al-Kabīr*, along with the modifications they underwent, has been determined using document analysis, textual analysis, and comparative methods. The research employed the al-Maktaba al-Shamela program for intra-textual searches and identifying textual discrepancies, focusing exclusively on the sources available in the program. Additionally, for the citation of certain works, editions that are not available in Shamela were also consulted.

Keywords: Tafsīr, Muḳātil b. Sulaymān, Narration, Process of Narrations, Isnād.

Mukâtil Rivayetlerinin Tefsir Literatürüne İntikal Süreci**

Öz

Günümüze ulaşan ilk tam tefsirin müellifi Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), hakkında yapılmış ağır tenkitlere rağmen müfessirlerin istifade etmekten geri duramadıkları bir isimdir. Hicri dördüncü asırdan itibaren tefsirlerde adının geçmeye başladığı ve ondan yapılan alıntıların sayısında bu yüzyıldan sonra belirgin bir artış olduğu görülmektedir. Bu durumun tespitine dair bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte Mukâtil'den doğrudan ya da dolaylı yoldan yapılan alıntıların nakil serüveni detaylıca incelenmemiştir. Nitekim gerek klasik gerekse modern

* This article is derived from the ongoing doctoral dissertation titled "The Influence of Mukatil b. Sulayman's Tafsir on Classical Period Tafsirs", conducted under the supervision of Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu at the Graduate School of Recep Tayyip Erdoğan University.

** Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsüne bağlı olarak Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu danışmanlığında devam etmekte olan "Mukâtil b. Süleyman Tefsirinin Klasik Dönem Tefsirlere Etkisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

dönem tefsirlerinde Mukâtil'e isnad edilerek yer verilen bilgilerin bir kısmı tefsirin matbu nüshaları ile uyuşmamaktadır. Bilindiği kadarıyla Mukâtil rivayetleri Bağdat ve Merv olmak üzere iki farklı tarik ile aktarılmıştır. Tefsirin tahkikli baskıları, günümüze ulaşan Bağdat tarikli yazmalardan hareketle hazırlanmıştır. Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinin mukaddimesinde belirttiğine göre Mukâtil tefsirinin Merv tarikinden rivayetler el-Keşf'te yer almakla birlikte müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla bu konuyla ilgilenen araştırmacılara göre farklı tefsirlerde Mukâtil'in mevcut nüshası ile uyumlu olmayan rivayetler bulunmasının sebebi Mukâtil tefsirinin iki farklı tarik ile sonrasına aktarılmış olması ve tariklerden birinde bazı değişikliklerin yapılmış olmasıdır. Bu değişikliklerin bizzat Mukâtil tarafından yapılmış olması ihtimalinden de bahsedilmiştir. Bu ihtimallerin geçerliliğini gösteren veriler olmakla birlikte araştırmacıların dikkat çekmediği bir husus daha vardır. O da tefsirlerde yer alan ve mevcut Mukâtil tefsirinden farklı olan bazı Mukâtil rivayetlerinin birçok tefsirde tekrarlanması, bazılarının ise tefsirden tefsire değişiklik göstermesidir. Mevcut nüsha ile uyumlu olmayıp birçok tefsirde tekrarlanan Mukâtil rivayetlerinin gerçekten tefsirin diğer tarikinden kaynaklanmış olması ihtimali düşünülebilir. Ancak bazı durumlarda aynı konudan bahseden bir rivayetin asırlar geçtikçe değişip dönüştüğü görülmüştür. Dahası bu rivayetlere ufak müdahalelerle de olsa yer veren müfessirlerin isimleri hep gizli kalmış, rivayetin yeni formuyla Mukâtil'e isnadına devam edilmiştir. Dolayısıyla Mukâtil rivayetlerinin aktarımında bazı hatalar yahut müdahaleler olmuş ve bunlar daha sonra rivayetleri asıl kaynağına müracaat etmeden aktaran müfessirlerce tekrarlanmış gibi görünmektedir. Bu vakıa tefsir nakil geleneğinin problemli yönlerinden birini - tefsirde isnad sorununu- gündeme getirmektedir. Diğer taraftan Mukâtil tefsirinde yer alan bazı bilgi ve yorumlar kimi müfessirler tarafından kaynak belirtilmeden nakledilmiştir. Söz konusu yorumlar erken dönem tefsir rivayetlerini derleyen eserlerde Mukâtil'den önceki başka bir isme isnad edilmemiştir. Bu bilgilerin başka bir müfessire isnad edilmemiş olması, söz konusu tefsir malzemesinin bir kısmının hem şifahi kültürden hem de günümüze ulaşamayan tefsir risalelerinden mevcut yazılı kaynaklara aktarımında Mukâtil'in etkin rolünü göstermektedir. Müfessirlerin Mukâtil'in adını zikretmemek şeklindeki bu tavrı onların kaynağı büyük ihtimalle Mukâtil tefsiri olan bilgileri naklederken bunu gizleme ihtiyacı hissettiklerini düşündürmektedir. Bunun örnekleri azımsanmayacak kadar çoktur. Bu durum Mukâtil hakkındaki olumsuz algının müfessirler nezdinde uzun süre etkisini sürdürdüğünün bir göstergesi addedilebilir. Ancak temriz siygasıyla da olsa müfessirlerin bu rivayetlere yer vermeleri, Mukâtil'in tefsirdeki otoritesine kayıtsız kalamadıkları şeklinde değerlendirilebilir. Bu konudaki tespitler, Mukâtil'in tefsir literatüründeki örtük etkisini de göstermesi bakımından önemlidir. Dikkat çekici başka bir durum da Sa'lebî gibi tefsirinde Mukâtil'in adını sıklıkla zikreden müfessirlerin bile bazen ondan gelen rivayetlere kaynak belirtmeden yer vermeleridir. Bu tutum ise müfessirlerin tefsir rivayetlerinde standart bir tavrının olmadığını düşündürmektedir. Tefsirlerde Mukâtil'den yapılan alıntıların, *et-Tefsîrü'l-kebîr*'in tahkikli baskıları ile uyum durumu ve uğradığı müdahaleler doküman analizi, metin analizi ve mukayese yöntemleriyle tespit edilmiştir. Çalışmada metin içi taramalar ve metinler arası farkların tespiti el-Mektebetü'ş-Şamile programı üzerinden yapılmış ve yalnızca programda yer alan eserler esas alınmıştır. Bazı eserlerin kaynak gösteriminde Şamile'de yer almayan baskılardan da yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mukâtil b. Süleyman, Rivayet, Nakil Süreci, İsnad.

Giriş

Mukâtil b. Süleyman tefsir sahasının önemli şahsiyetlerinden biridir. Her ne kadar kendisinden sonra bir buçuk asır boyunca adından neredeyse hiç bahsedilmemiş olsa da hicri dördüncü asırdan itibaren tefsirlerde adının geçmeye başladığı ve devam eden yüzyıllarda ondan yapılan alıntıların sayısında belirgin bir artış olduğu görülmektedir. Günümüze ulaşan *et-Tefsîrü'l-kebîr, el-Vücûh ve'n-nezâir* ve *Tefsîrü'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân* isimli üç eseri de kendi türlerinin en kadim örnekleridir. Bilhassa Kur'an'ın baştan sona tamamını kapsayan ilk tefsir olan *et-Tefsîrü'l-Kebîr* adlı eseri hakkında çok sayıda akademik çalışma yapılmış, eser farklı açılardan incelenmiştir.[1] Mukâtil tefsirinin sonrasına etkisi ve Mukâtil rivayetlerinin literatüre aktarım keyfiyeti ise sınırlı bir bağlamda incelenmiştir. Nitekim bu konuda bir seminer çalışması hazırlamış olan İshak Yazıcı, Mukâtil ve Semerkandî (ö.373/983) tefsirini mukayese ederek

[1] Mukâtil hakkında yapılmış çalışmaların bir dökümü ve değerlendirmesi için bk. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi-es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 61-66; Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu-Mukatil b. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 11-18. Bu konudaki tüm çalışmalar hakkında değerlendirme yapmak bu makale için gerekli görülmemiştir. Bu çalışmaların bir kısmına bu makalenin hazırlanmasına temel teşkil eden ve devam etmekte olan doktora tezinde yer verilmiştir. Bununla birlikte bu makale "Mukâtil'in tefsir literatürüne etkisi" ve "Mukâtil rivayetlerinin nakil serüveni" gibi daha spesifik konulara odaklanması sebebiyle özellikle bu alana işaret eden çalışmaların değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Semerkandî tefsirinde yer alan Mukâtil rivayetlerini incelemiştir.[2] Aynı konuda 2024 yılında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.[3] Bu tezde yazar Semerkandî tefsirinde yer alan Mukâtil rivayetlerinin Mukâtil tefsiri ile uygunluk durumunu detaylı bir şekilde incelemiştir. Söz konusu tez, Yazıcı'nın çalışmasının güncel ve daha sistematik bir versiyonu olmakla birlikte tezde bu çalışmaya atıfta bulunulmadığı görülmektedir.[4] Alman oryantalist Josef van Ess (1934-2021) hicrî 2. ve 3. asırlarda teoloji ve toplumu ele aldığı eserinde Mukâtil hakkında bilgiler vermiş ve ondan gelen rivayetlerin Sa'lebî'ye hangi tariklerle ulaştığını göstermiştir.[5] Van Ess tefsirin iki farklı tariki arasında bazı uyumsuzluklar bulunduğunu tespit etmiş ve bu uyumsuzlukların ideolojik saiklerle yapılan kasıtlı tahrifler olabileceği ihtimalini öne sürmüştür.[6] Mehmet Akif Koç *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* adlı çalışmasında Sa'lebî tefsirindeki Mukâtil rivayetlerini incelemiş ve bunların bir kısmının Sa'lebî aracılığıyla sonraki bazı tefsirlere aktarıldığını dile getirmiştir. Ayrıca Mukâtil rivayetlerinin literatürde ne sıklıkla yer aldığını göstermek amacıyla bazı tefsirlerdeki Mukâtil atıflarının sayısını tespit etmiştir.[7] Bunların dışında van Ess'in iddia ettiği ideolojik ve sistematik bir tahrif faaliyetini doğrulayacak örneklere rastlanamadığını ancak tefsirin üç yerinde birtakım ayrıntıları yok etmeye yönelik tahriflerin yapılmış olabileceğini belirtmiştir.[8] Suat Mertoğlu ise "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü" başlıklı makalesinde tefsirlerde Mukâtil'den yapılan alıntılara dair analizlere yer vermiş ve Mukâtil rivayetlerinin bir tefsirden diğerine hangi kanallarla aktarılmış olabileceğine kısmen değinmiştir. Bununla birlikte tefsir dışındaki sahalarda kaleme alınmış eserlerde de Mukâtil'in etkisini tespite yönelik bazı çıkarımlarda bulunmuştur.[9] Ömer Dinç, tefsir tarihinin erken dönemlerinde nakil anlayışının incelendiği ve sonradan kitap olarak basılan doktora tezinde Mukâtil ve tefsirine dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler bulunmaktadır.[10]

Bu konuda yukarıda zikredilen araştırmalarda, Mukâtil tefsirinin matbu nüshaları ile diğer tefsirlerde -özellikle Sa'lebî tefsirinde- yer alan Mukâtil rivayetleri arasındaki ihtilafların, tefsirin tarikleri arasındaki farklılıklardan kaynaklandığı hususunda bir fikir birliğinden söz edilebilir. Bunun yanında Mukâtil'den nakilde bulunan bazı müfessirlerin rivayetler üzerinde birtakım tasarruflarda bulundukları ve kimi zaman aktardıkları bilgiyi kaynağına isnad ederken yeterince özenli davranmamış olabilecekleri de üzerinde durulması gereken bir ihtimaldir. Bu iddiayı delillendirebilecek bazı örnekler bu makalede detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Makalenin özgün katkısı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bir diğer katkı da Mukâtil'in rivayetlerini temriz siygasıyla (قيل) yahut genel bir ifadeyle (قال المفسرون veya قال بعضهم) nakleden müfessirlerin tespit edilmesidir. Mukâtil hakkında yapılmış çalışmalarda isim vermeden Mukâtil'den yapılan alıntılara dair tespitler yer almamaktadır. Diğer taraftan, ondan doğrudan yapılmış gibi görünen alıntıların

[2] İshak Yazıcı, *Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin, Mukatil İbn Süleyman'ın Tefsiri ile Olan Münasebeti* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Seminer Çalışması, 1979[?]).
[3] Abdullah Abdulkareem Mohammed Al-Obaidi, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Adlı Eserindeki Mukâtil b. Süleyman Rivayetlerinin Mukâtil'in Kendi Tefsirindekilerle Mukayesesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).
[4] Yazıcı'nın bu çalışması İSAM Kütüphanesi depo bölümünde mevcuttur. Ancak dijital veri tabanlarında bu çalışmaya erişim imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla 2024 yılında Obaidi tarafından hazırlanan tez Semerkandî tefsirindeki Mukâtil rivayetlerinin incelenmesi konusunda yapılmış ikinci bir araştırma olmakla birlikte ilkinin aksine dijital ortamda erişilebilir olması açısından da önemlidir.
[5] Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrundert Hidschra* (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), 2/519, 521.
[6] van Ess, *Theologie*, 2/522, 528-529.
[7] Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 69, 89.
[8] Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 74-78.
[9] M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 183-222.
[10] Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 223-245.

nakil serüveni detaylıca incelenmemiş, rivayetlerin geçirdiği dönüşüm ve uğradığı müdahalelerin kaynağına odaklanılmamıştır. Ayrıca bu makale Mukâtil'in etkisi hakkındaki araştırmayı klasik dönemin yanı sıra modern dönemi de kapsayacak şekilde genişleterek alana katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda makalenin amacı Mukâtil rivayetlerinin klasik ve modern dönem tefsirlerine intikal sürecini, ondan doğrudan alıntı yapan aracı müfessirler üzerinden takip ederek ortaya koymak olarak ifade edilebilir. Makalede bu amaca matuf olarak yer verilen örnekler aynı zamanda müfessirlerin tefsir yazımında takip ettikleri yönteme ışık tutmakta ve tefsir nakil geleneğinin bazı sorunlu taraflarını da göstermektedir. Böylece özellikle tefsirde rivayet ve dirayet ayrımının geçerliliği ve işlevselliği hakkında dile getirilen endişelerin haklılığı bir kez daha net bir şekilde ortaya konmuş olmaktadır.

Araştırmada ilahiyat alanında sıklıkla kullanılan doküman analizi, metin analizi ve mukayese yöntemleri kullanılmıştır. Bu yöntemlerin uygulandığı örneklem, "Mukâtil rivayetlerinin tefsir literatürüne intikali" şeklinde ifade edilen başlıktan anlaşıldığı üzere oldukça geniş bir kapsamı ifade etmektedir. Bu geniş kapsamı ihata edebilmeyi mümkün kılmak adına çalışmanın sınırlılıklarının iyi belirlenmesi gerekmektedir. Literatürdeki eserler arasından bu konuda yapılmış çalışmalarda Mukâtil rivayetlerine sıklıkla yer verdiği tespit edilen ve etki gücü yüksek en erken tarihli olanlar -Semerkandî, Sa'lebî ve Mâverdî (ö. 450/1058) tefsirleri- makalede "aracı/aktarıcı" tefsirler olarak belirlenmiştir. Erken dönem tefsirleri denince akla ilk gelen isimlerden biri olan Taberî ise tefsirinde Mukâtil'den neredeyse hiç doğrudan alıntıda bulunmadığı için kapsam dışı bırakılmıştır.[11] Mezkûr müfessirlerden Semerkandî'nin Mukâtil'den yaptığı nakiller ve bunların Mukâtil tefsiri ile uygunluk durumu yukarıda belirtildiği gibi Obaidi'nin çalışmasında incelenmiştir. Dolayısıyla Semerkandî tefsiri ile ilgili veriler, söz konusu çalışmadan aktarılmıştır. Seçilen diğer iki tefsire dair veriler ise bu makale kapsamında yapılan araştırma sonucunda elde edilmiştir. Bu doğrultuda Sa'lebî ve Mâverdî'nin tefsirlerinde Mukâtil'in ismi tasrih edilerek yapılan alıntılar teker teker incelenip bunların Mukâtil tefsiri ile uyumluluk durumu kaydedilmiştir. Bu alıntılar arasından seçilen örneklerin ilerleyen yüzyıllarda tefsirlerde nakledilip nakledilmediği, hatalı yahut uyumsuz nakillerdeki hataların tekrarlanıp tekrarlanmadığı tespit edilmiştir. Bu amaçla söz konusu tefsirlerde Mukâtil'e isnad edilip ihtilaf barındırdığı tespit edilen rivayetlerin izi modern döneme kadar sürülmüştür. Böylece Mukâtil rivayetlerinin serencamı, rivayetlere yapılan müdahaleler, bunların kaynağı ve doğurduğu sonuçlar gösterilmiştir. Ayrıca hem rivayetleri başka müfessirlerden aldığı halde aracı kaynağı gizleyerek Mukâtil'e isnad eden müfessirler hem de hiçbir kaynak belirtmeden bunları eserlerine alan müfessirler tespit edilmiştir. Elbette sonuçların hepsine makalede yer verilmemiş, makale hacmi sınırlarını aşmayacak ve okuyucuya bir fikir sağlayacak miktarda örnekle iktifa edilmiştir. Toplanan veriler büyük oranda dijital veri tabanları kullanılarak elde edilmiştir. Tefsir metinleri Şamile programı aracılığıyla taranmış, programda yer almayan eserler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bununla birlikte zaman zaman kaynakların programda yer almayan muhtelif baskılarından da yararlanılmıştır.

1. Aracı Tefsirlerde Mukâtil'den Yapılan Alıntılar

Makalede aracı tefsirler olarak ele alınan Semerkandî, Sa'lebî ve Mâverdî'nin tefsirlerinde Mukâtil'den çok sayıda alıntı yapıldığı görülmektedir. Bu alıntılar Mukâtil'in bugün elimizde

[11] Tespit edilebildiği kadarıyla Taberî yalnızca bir yerde Süfyân vasıtasıyla Mukâtil'den nakilde bulunmuş, onun dışında Mukâtil rivayetlerine yer vermemiştir. Taberî'nin Mukâtil'den örtük olarak bilgi aktarıp aktarmadığı ise ayrı bir araştırma konusu olarak incelenmeyi beklemektedir. Taberî'nin Mukâtil'den aktardığı rivayet için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 15/212.

bulunan tefsiri ile uyum durumu açısından incelenmiştir. Sa'lebî'nin tefsiri *el-Keşf ve'l-beyân*'da yaklaşık[12] 570, Mâverdî'nin *en-Nüket ve'l-uyûn*'unda ise tespit edilebildiği kadarıyla 374 Mukâtil rivayeti bulunmaktadır. *el-Keşf*'te yer alan atıfların 463 tanesi bu çalışmaya veri sağlaması amacıyla incelenmiş; 307 tanesinin uyumlu (%65,75), 93 tanesinin hatalı/kısmen uyumlu (%20), 66 tanesinin ise uyumsuz olduğu (%14,25) tespit edilmiştir. *en-Nüket*'te yer alan 374 alıntıdan 280 tanesi Mukâtil tefsiri ile uyumlu (%74,86), 29 tanesi hatalı/kısmen uyumlu (%7,75), 63 tanesi ise uyumsuzdur (%16,84). Semerkandî tefsirinde yer alan Mukâtil rivayetleri ile ilgili veriler ise başka bir çalışmadan alınmıştır. Bu çalışmaya göre Semerkandî tefsirinde toplam 584 Mukâtil rivayeti bulunmaktadır. Bunlardan 63'ünün Mukâtil tefsirindeki içerik ile birebir aynı olduğu, 27'sinin Mukâtil tefsirinde yer almadığı, 204 rivayetin özetlenerek aktarıldığı, 100 kadarının birtakım ilavelerle nakledildiği, 106 rivayette lafızlar farklı olmakla birlikte mananın korunduğu,[13] 84'ünün lafız ve mana olarak farklı olduğu belirtilmiştir.[14] Bu 6'lı tasniften anlaşıldığı kadarıyla Semerkandî tefsirindeki Mukâtil rivayetleri de büyük oranda mevcut Mukâtil tefsiri ile uyumludur. Ancak bu çalışmada eksik olan husus, Semerkandî'nin aktardığı rivayetleri kısaltırken ya da ilavelerle açıklarken kritik müdahalelerde bulunup bulunmadığının tespitidir. Sözgelimi bu tasnifte Semerkandî'nin kısaltarak naklettiği rivayetlerin bir kısmında manayı muhafaza edip ifadeyi muhtasar hâle getirmesi söz konusu iken bir kısmında önemli bilgileri çıkardığı ya da eklediği görülmektedir.[15] Bu iki tür rivayetin aynı kategoride bulunması Semerkandî'nin rivayetler üzerinde ne ölçüde tasarrufta bulunmuş olabileceğini yüzde olarak ifade etmeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu makalede Semerkandî tefsirinde Mukâtil'den yapılan alıntılarla ilgili yukarıda belirtilen sayılarla yetinilmiş, bunların Mukâtil tefsiri ile uyum durumunu ifade eden oransal verilere yer verilememiştir. Bununla birlikte tikel örnekler üzerinden bir fikir vermeye çalışılmıştır.

Diğer iki tefsirde de Mukâtil'den nakledilen rivayetlerinin büyük bir kısmı Mukâtil'in mevcut tefsiri ile uyumlu görünmektedir. Öte yandan uyumlu olduğu belirtilen rivayetlerin hepsinin Mukâtil tefsiri ile bire bir örtüştüğü söylenemez. Nitekim konu ve anlam aynı olmakla birlikte kimi zaman

[12] Şamile programında metin içi tarama imkânı sağlayan arama butonunda, tarama verileri girilirken bazı isimleri dışarda bırakma seçeneği (ليس) bulunmaktadır. Mukâtil b. Süleyman ile karışması muhtemel isimleri taramaya dahil etmemek amacıyla bu kısma Mukâtil b. Hayyân ve Muhammed b. Mukâtil isimleri yazılmıştır. İlk veriler bu şekilde yapılan tarama ile elde edilmiştir. Fakat daha sonra bu yöntemin başta fark edilemeyen bir hatası olduğu tespit edilmiştir. Nitekim taramanın dışında bırakılan isimler ile Mukâtil'in adı aynı sayfada geçmişse bu kez o sayfalardaki Mukâtil rivayetleri sonuçlar arasında yer almamış dolayısıyla bunlar gözden kaçmıştır. Daha sonra bu hata düzeltilmeye çalışılmışsa da Sa'lebî tefsirinde geçen Mukâtil rivayetleri ile ilgili net bir sayı vermekten kaçınılmış, hata payı bırakılarak yaklaşık sayı verilmiştir. Bunların arasından detaylı olarak incelenen rivayet sayısı 463'tür. Dolayısıyla yaklaşık 100 kadar rivayet bu araştırmanın dışında kalmıştır. Belirtilmesi gereken diğer husus da taramada kullanılan baskının hangisi olduğudur. *el-Keşf*'in programda iki baskısı mevcuttur. Metin analizlerinde esas alınan baskı daha detaylı bir şekilde tahkik edilmiş olan 2015 tarihli Dârü't-Tefsîr baskısıdır. Ancak bu baskının dipnotlarında bulunan isimler de tarama sonuçlarına dahil olduğu için Mukâtil isminin geçtiği sonuçların sayısı 1200'lere çıkmakta, bu da veri süzmeyi zorlaştırmaktadır. Bu sebeple dipnotlar bakımından daha sade olan 2002 tarihli Dâru İhyâi't-Türâs baskısı taramaya daha elverişli bulunduğu için tercih edilmiştir. Bu ikili kullanım aynı zamanda baskılar arasındaki farklılıkları ve hataları da tespit etmeye imkân sağlamış, dolayısıyla çalışmayı zenginleştirmiştir.

[13] Burada yazar sehven "lafzı aynı manası farklı olanlar" ifadesini kullanmıştır. Fakat öncesi ve sonrasında kullandığı ifadelerden bu kategori ile lafzı farklı olmakla birlikte aynı manayı ifade eden rivayetleri kastettiği anlaşılmaktadır; bk. Obaidi, *Semerkandî'nin Eserindeki Mukâtil Rivayetleri*, 3-4.

[14] Obaidi, *Semerkandî'nin Eserindeki Mukâtil Rivayetleri*, 3-4.

[15] Örneğin en-Nisâ 4/19 ile ilgili yazarın Ek-1 Tablo-1'de verdiği örnekte yalnızca bir ihtisar değil aynı zamanda zikredilen isimlerin birinin yazımında ihtilaf da söz konusudur; bk. Obaidi, *Semerkandî'nin Eserindeki Mukâtil Rivayetleri*, 58. Metinlerin asılları için bk. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîrü'l-kebîr)*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1/364; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/342. Aynı şekilde el-En'âm 6/91 hakkında Ek-1 Tablo-1'de yer alan örnekte de ihtisardan ziyade Mukâtil tefsirinde bulunmayan hatalı bir bilgi yer almaktadır. Dolayısıyla bu örneğin Mukâtil tefsiri ile uyumlu olmayan ya da hatalı alıntılar şeklinde kategorize edilmesi daha uygun olacaktır; bk. Obaidi, *Semerkandî'nin Eserindeki Mukâtil Rivayetleri*, 60. Metinlerin asılları için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 1/575; Semerkandî, *Tefsîr*, 1/500.

mana rivayeti şeklinde lafızların değiştirildiği yahut konunun özetlendiği görülmektedir. Hatalı yahut kısmen uyumlu olarak tasnif edilen alıntılarda genellikle bağlamın korunduğu ancak bazı kritik bilgilerin değiştiği fark edilmiştir. Söz gelimi Mukâtil âyetin nüzûl sebebi hakkında bilgi verirken olayla ilgili bazı şahısların ismini zikretmiş, Sa'lebî yahut Mâverdî bu olayı Mukâtil'den aktarmış ancak isimleri farklı zikretmişse bu şekildeki alıntılar hatalı/kısmen uyumlu kategorisinde değerlendirilmiştir. Uyumsuz denilen alıntılarda ise ya aynı konuda Mukâtil'in ifade ettiğinin tam tersine bir görüşün ona isnadı söz konusudur ya da ona isnad edilen bilgi Mukâtil tefsirinde hiç geçmemektedir.

Alıntıların uyum açısından tasnifi ile ilgili yer verilen değerlendirmeler dikkate alındığında yukarıda zikredilen sayılar şunu göstermektedir: Mukâtil'in adı verilerek yapılan nakillerin azımsanmayacak bir kısmında az ya da çok değişiklikler mevcuttur. Ortalama %15'lik bir kısmı ise Mukâtil'in tefsiri ile uyuşmamaktadır.

Bu ihtilafın kaynağının tespiti amacıyla tefsir ve hadis kaynakları taranmış, bunların sonraki tefsirlerde izleri sürülmüş ve bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Varılan neticeye göre ileride örnekleri zikredileceği üzere Mukâtil rivayetleri nakledilirken bazı değişikliklere uğramış ve bunun kaynağı ilk etapta Semerkandî, Sa'lebî ve Mâverdî olmuştur.[16] Öte yandan bu müfessirlerden aktarım yaptığı halde rivayet üzerinde yeniden tasarrufta bulunan başka müfessirler, rivayetlerin değişim ve dönüşüm sürecine dâhil olmuşlardır.

2. Mukâtil Rivayetlerinin Nakil Süreci: Yapılan Müdahaleler

Bu konuda ulaşılan ilk tespit, müfessirlerin Mukâtil'den bir nakilde bulunurken rivayet üzerinde birtakım tasarruflarda bulunduklarıdır. Bu bağlamda kimi zaman rivayetin lafızlarına ve formuna müdahale edildiği kimi zaman da rivayetin isnad edildiği isme rivayetin aslında bulunmayan bir künyenin sonradan ilave edildiği görülmüştür. Bazı durumlarda iki farklı müfessire ait rivayetlerin birleştirilip tek bir rivayet gibi nakledildiği ve bu esnada bazı verilerin kaybolduğu tespit edilmiştir. Tüm bu tespitleri ortaya koyan detaylı analizlere üç başlık halinde yer verilecektir.

2.1. Rivayetin Lafızlarına ve Cümle Kurgusuna Müdahale Edilmesi

Mukâtil tefsirinde yer alan ve erken dönemde başka bir isme isnad edildiğine rastlanmayan bazı bilgilerin, muhtelif tefsirlerde yer aldığı ancak rivayetin aslından farklılaştığı tespit edilmiştir. Bir rivayetin literatüre nasıl yayıldığını detaylı bir şekilde ele almayı sağlayan bir örnek Bakara sûresindeki "Ehl-i kitap'tan kâfirler ve putperestler rabbinizden size iyi bir şey indirilmesini istemezler. Hâlbuki Allah rahmetini ancak dilediğine tahsis eder. Allah büyük lütuf sahibidir" mealindeki 105. âyetin nüzûl sebebi hakkında Mukâtil tefsirinde yer alan bir rivayettir. Mukâtil'in verdiği bilgilere göre ensardan bir grup, Yahudilerden anlaşmalı oldukları kimseleri İslâm'a davet etmişler, Yahudiler de "Siz bizi, bizim içinde bulunduğumuzdan daha hayırlı bir şeye çağırmadınız. Sizin hidayet üzere olmanızı ve dediğiniz gibi olmasını temenni ederiz" şeklinde

[16] Örneğin Hûd sûresi 40. âyette geçen "tennûr" kelimesi ile ilgili Mukâtil'in açıklamalarını nakleden Sa'lebî'nin Mukâtil'e isnad ettiği rivayette Mukâtil tefsirinde bulunmayan bir detay yer almaktadır. O da söz konusu tennûrun Hz. Âdem'e ait olduğu bilgisidir. Bu ilave Sa'lebî'den önce bu konuda Mukâtil'den görüş nakleden Semerkandî tefsirinde geçmemektedir. Ancak Sa'lebî'den sonra bazı müfessirler tarafından bu ilaveli nakil tekrarlanmıştır; bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 2/282; Semerkandî, *Tefsîr*, 2/126; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, thk. Salâh b. Sâlim b. Saîd Bâ'usmân vd. (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015), 14/360-361; el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 4/176; Ebû Abdillah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfeyyiş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 9/34; Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994-1995), 2/484; el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatü Bulak, 1285/1868-1869), 2/57; Muhammed Senâullah el-Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, thk. Gulâm Nebî et-Tûnusî (Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412/1992), 5/86. Benzer örneklere makalenin devamında yer verilecektir.

bir karşılık vermişlerdir.[17] Bunun üzerine âyet nazil olmuş ve Allah onların asla Müslümanlar için hayır dilemeyeceklerini buyurarak onları yalanlamıştır.[18] Buna göre Yahudiler aslında kastetmedikleri bir şey söylemiş, gerçek düşüncelerini içlerinde saklamışlar, Allah da onların bu iki yüzlülüklerini açığa çıkarmıştır.

Mukâtil'in sunduğu bilgiler, sonrasında pek çok müfessir tarafından birtakım farklılıklarla eserlerine alınmıştır. Bu müfessirlerden yalnızca Semerkandî Mukâtil'in adını zikretmektedir. Sonrasında Sa'lebî, Vâhidî (ö.468/1076), Begavî (ö.516/1122), Hâzin (ö.741/1341), Ebû Hayyân (ö.745/1344), Uleymî (ö.928/1522), Mazharî (ö.1225/1810) ve Âlûsî (ö.1270/1854) mezkûr rivayeti kaynağına işaret etmeden yahut Mukâtil'den sonraki bir isme isnad ederek ve birtakım değişikliklerle nakletmişlerdir.

Mukâtil'in ifadeleri şu şekildedir:

> ... وذلك أن الأنصار دعوا خلفاءهم من اليهود إلى الإسلام، فقالوا للمسلمين: ما تدعونا[19] إلى خير مما نحن عليه، وددنا أنكم على هدى وأنه كما تقولون...

İlk olarak "anlaşmalı olunan kimseler" anlamındaki "حليف" kelimesinin çoğulu olan "حلفاء" sözcüğü Mukâtil tefsirinin her iki tahkikinde de "halifeler" anlamı verecek şekilde noktalı olarak (خلفاء) yazılmıştır.[20] Bu hata sonraki müfessirler tarafından düzeltilmiştir. Öte yandan "ما تدعونا" ifadesindeki "ما" edatının nefy edatı mı yoksa ism-i mevsul mu olduğu net değildir. İsm-i mevsul olarak kabul edildiğinde "إلى" harf-i cerinden sonra bir zamir eksikliği hissedilmektedir. Nitekim sonraki müfessirlerin hepsi bu harfi ceri "إليه" şeklinde zamir ilavesiyle kullanmışlardır. Böyle olduğunda anlam şu şekilde olmaktadır: "Sizin bizi çağırdığınız şey, bizim içinde bulunduğumuz (yol)dan daha hayırlıdır." Müfessirler bu manayı bağlama uygun bulmamış olmalılar ki gerek baştaki "ما" edatından gerekse "إليه" kelimesinden sonra birtakım ilavelerde bulunarak manayı tersine çevirmişlerdir. Mukayeseye imkân vermesi açısından orijinal metinleri paylaşmak faydalı olacaktır.

Semerkandî tefsirinde bu rivayet şu şekilde geçmektedir:

> وقال مقاتل: كان قوم من الأنصار يدعون حلفائهم ومواليهم من اليهود إلى الإسلام. فقالوا للمسلمين: [إن الذين تدعوننا] إليه هو خير مما نحن فيه وعليه وددنا لو أنكم على هذا...

Görüldüğü üzere burada Semerkandî rivayete Mukâtil tefsirinde bulunmayan bazı eklemeler yapmıştır. Onun metin üzerindeki bu tasarrufları ile anlam kısmen netleşmiş ve buna göre Yahudiler Müslümanlara: "Şüphesiz sizin bizi çağırdığınız şey, bizim içerisinde bulunduğumuzdan ve üzerinde olduğumuzdan daha hayırlıdır. Keşke siz bu yol üzere olsanız." demiş olmaktadırlar. Diğer taraftan "إن الذين تدعوننا" ibaresinde kullanılan ism-i mevsulün tekil yerine çoğul formda gelmesi, muhtemel bir müstensih hatasını akla getirmektedir.[21]

[17] Beşir Eryarsoy'un tercümesi ise şu şekildedir: "Sizin bizi çağırdığınız şey, tuttuğumuz yoldan daha hayırlı değildir. Sizin doğru yol üzerinde olmanızı ve yolunuzun dediğiniz gibi olmasını çok arzu ediyoruz"; bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 1/111. Bu ifadeden Yahudilerin tam olarak ne söylemek istedikleri anlaşılmamaktadır. Ancak ardından gelen "Allah'ın onları yalanlaması" şeklindeki ifadeden Yahudilerin bu sözlerinde samimi olmadıkları anlamı çıkmaktadır.

[18] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 1/129.

[19] Ahmed Ferîd tahkikinde ما تدعون şeklindedir; bk. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/70.

[20] Yazma nüshalar kontrol edilmediğinden bu hatanın muhakkiklerden mi yoksa eserin aslından mı kaynaklandığı henüz tespit edilememiştir.

[21] Semerkandî, *Tefsîr*, 1/145. Muhakkikin belirttiğine göre köşeli parantez içindeki ifadeler ve devamındaki bazı kelimeler Semerkandî tefsirinin farklı nüshalarından derlenmiştir.

Sa'lebî, rivayeti kaynak belirtmeden ve birtakım değişikliklerle nakletmiştir. Sa'lebî tefsirinde yer alan ifadeler şu şekildedir:

... وذلك أنَّ المسلمين كانوا إذا قالوا لحلفائهم من اليهود آمِنوا بمحمد - صلى الله عليه وسلم - قالوا :ما هذا الذي تدعونا[22] إليه بخيرٍ مما نحن عليه، ولوددنا لو كان خيرًا...

Burada dikkati çeken ilk farklılık Müslümanların, anlaşmalı oldukları Yahudileri "İslâm'a davet etmeleri" yerine onlara "Muhammed'e iman edin" demeleridir. Rivayete yer veren Sa'lebî sonrası tefsirlerin hepsinde bu değişiklik tekrarlanacaktır. İkinci farklılık ise "ما"nın ism-i mevsul değil olumsuzluk ifade eden edat olarak kullanılması ve bu anlamı sağlamak için yapılan "هذا" ve "الذي" ilaveleridir. Bir diğer ilave de "ولوددنا" fiilinin başına getirilen lam harfidir. Sa'lebî'nin cümle kurgusuna göre mana hem Mukâtil'in ifade ettiğinden hem de Semerkandî'nin kendisine göre düzelterek ortaya koyduğundan farklılaşmakta ve "Sizin bizi çağırdığınız bu şey bizim üzerinde olduğumuzdan daha hayırlı bir şey değildir. Daha hayırlı olsaydı isterdik" şeklinde olmaktadır.[23] Begavî ve Hâzin, Sa'lebî tefsirindeki ifadeleri aynıyla tekrarlamışlardır.[24] Uleymî ve Mazharî tefsirlerinde de büyük oranda benzer ifadeler yer almakta,[25] her dört tefsirde de Sa'lebî tefsirinde olduğu gibi bilginin kaynağına işaret edilmemektedir.

Vâhidî'nin *Esbâb-ı nüzûl*'ünde ise söz konusu rivayet "müfessirler dediler ki" ifadesiyle müfessirlerin geneline atfedilmiş ve Sa'lebî'nin önerdiği manayı ifade edecek şekilde birtakım değişikliklere uğramıştır:

... إنّ المسلمين كانوا إذا قالوا لحلفائهم من اليهود: آمنوا بمحمّد - صلّى الله عليه وسلّم - قالوا :هذا الّذي تدعوننا إليه ليس بخير ممّا نحن عليه ولوددنا لو كان خيرا...

Görüldüğü üzere Vâhidî'nin rivayet üzerindeki tasarruflarının bir kısmı Sa'lebî'den kaynaklanmaktadır. Ancak Vâhidî olumsuzluk manasını vermek için ifadede geçen Yahudilerin hitabının başındaki "ما" edatını kaldırmış ve sonrasında "ليس" ilavesinde bulunmuştur.[26] Zühaylî'nin (1932-2015) *el-Vasît ve el-Münîr* tefsirlerinde Vâhidî'nin *Esbâb*'ındaki ifadelerin aynısı herhangi bir kaynağa işaret edilmeden kullanılmıştır.[27]

Rivayete tefsirinde yer veren bir diğer müfessir Ebû Hayyân'dır. Ebû Hayyân "ذكر المفسرون" ifadesiyle mezkûr bilgileri müfessirlerin geneline atfederek nakletmiştir. Ancak onun tefsirinde rivayet kısaltılmış ve başka bir biçime dönüşmüştür:

... أنّ المسلمين قالوا لحلفائهم من اليهود: آمنوا بمحمّد صلَّى الله عليه وسلَّم، فقالوا :ولوددنا لو كان خيرا ممّا نحن عليه فنتّبعه...

Ebû Hayyân'ın müdahalesi ile "... (Yahudiler) Bunun üzerine dediler ki: İsterdik ki bizim üzerinde olduğumuzdan (o yoldan) daha hayırlı olsa da ona ittiba etsek." şeklinde bir anlam ortaya

[22] Muhakkikin belirttiğine göre farklı nüshalarda bu kelime تدعوننا ve يدعوننا olarak geçmektedir. Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 3/515.
[23] Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 3/515.
[24] Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1997, 1/133; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1/68.
[25] Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn el-Uleymî, *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Nûreddîn Tâlib (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2009), 1/170-171; Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 1/111. Uleymî tefsirinde وددنا kelimesi başında ل harfi olmadan yazılmış; Mazharî tefsirinde ise rivayet ... كان المسلمون يقولون ifadesiyle başlamış, ayrıca muhtemelen imlâ ya da baskı hatası sonucu ولوددنا yerine ولو دونا yazılmıştır. Anlamı değiştirmediği ve cümle kurgusu Sa'lebî'ninkine benzediği için bu farklılıklara sadece dipnotta işaret edilmesi uygun görülmüştür.
[26] Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. İsâm Abdülmuhsin el-Humeydân (Dammam: Dârü'l-Islâh, 1992), 34. Esbâb-ı nüzûle dair bir eser olan İbn Hacer'in el-Ucâb'ında da mezkûr bilgi muhakkikin de belirttiği gibi birtakım değişikliklerle Vâhidî'ye isnad edilmiştir; bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb*, thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997), 1/347.
[27] Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-Vasît* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1422/2001), 1/48, 1/55; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şerî'a ve'l-menhec* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1991), 1/255.

çıkmaktadır.[28] Mezkûr bilgiyi Ebû Hayyân aracılığı ile tefsirine almış görünen Âlûsî de âyetin nüzûl sebebi bağlamında bu rivayeti Ebû Hayyân'ın yeniden kurguladığı şekliyle kullanmış ve kaynağına işaret etmemiştir.[29]

Âyetin nüzûl sebebi hakkında müfessirlerin naklettiği bu bilgilerin kaynağı Mukâtil tefsiri gibi görünmektedir. Ancak adı geçen müfessirlerin çoğu, mezkûr bilgileri Sa'lebî ya da Vâhidî aracılığı ile almış, ayrıca hem isim zikretmeden hem de belli ölçüde değiştirerek nakletmiştir. Bu durum, klasik dönemde tefsir nakillerinin gerek kaynağa işaret etme gerekse rivayetin orijinaline riayet etme gibi özellikler bakımından eksik olduğunu kanıtlamakla birlikte Mukâtil rivayetlerinin sonraki tefsirlere ilk etapta Sa'lebî ve ardından Vâhidî gibi müfessirler aracılığı ile aktarıldığını göstermektedir.

Mukâtil tefsirinde yer alan bir yorumun mana rivayeti kabilinden farklı lafızlarla ifade edilip literatüre taşındığı bir diğer örnek de Nûh sûresi 22-23. âyetler hakkındadır. Mukâtil sûrenin "Onlar çok büyük tuzaklar kurdular" mealindeki 22. âyetini (وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا), bir sonraki "İnsanlara dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!" mealindeki âyet ile tefsir etmiştir. Ona göre Hz. Nûh'u dinlemeyen kavminin "büyük tuzaklar kurmaları" onların önde gelenlerinin büyük/ağır sözler söylemeleriydi[30] (قالوا قولا عظيما). Bu sözler, onların (yani kavmin ileri gelenlerinin) içlerindeki zayıf olanlara söyledikleri 23. âyette zikredilen "İlâhlarınızı sakın bırakmayın, Ved, Suvâ', Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr'i bırakmayın." şeklindeki sözleridir.[31]

Benzer bir yorum ilk defa Mâtürîdî tefsirinde yer almıştır. Mâtürîdî bu yorumu قال بعضهم ifadesiyle kaynağını zikretmeden nakletmiştir. Onun aktardığına göre bazı müfessirler söz konusu tuzakların Nûh kavminin dilleriyle kurdukları tuzaklar olduğunu belirtmiştir. Nûh kavminin Allah yolundan alıkoyma ve küfre davet etme şeklindeki eylemlerinin dilleriyle söyledikleri sözler olmaları sebebiyle âyette geçen büyük tuzaklar ifadesi "azîm sözler" (قولا عظيما) anlamına

[28] Muhammed b. Yûsuf b. Ali Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1320), 1/544.

[29] Şehâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994-1995), 1/349.

[30] Bu yorumun Mukâtil'den önce başka bir isme ait olup olmadığı araştırıldığında ilk defa Sa'lebî tarafından İbn Abbas'a isnad edildiği görülmüştür. Sa'lebî, ilgili âyetin tefsirinde Nûh'un kavminin kurduğu tuzağın ne olduğu konusunda ihtilaf olduğunu (واختلفوا في معنى مكرهم) belirtmiş ve bununla kastedilenin "büyük sözler söylemeleri" (قالوا قولا عظيما) olduğu görüşünü İbn Abbas'tan nakletmiştir. Bu ifadelerin İbn Abbas'a aidiyetini destekleyen daha erken tarihli başka bir kaynak tespit edilememiştir. Ancak Sa'lebî'den sonra Begavî, Hâzin ve Hatîb Şirbînî de tıpkı Sa'lebî gibi mezkûr yorumun bu kısmını İbn Abbas'a isnad etmişlerdir. Bu isimlerin ilgili yorumu Sa'lebî'den aktardıkları söylenebilir. Öte yandan, Sa'lebî tefsirinde söz konusu "mekrin" yani "büyük sözün" sonraki âyette geçen "*ilahlarınızı bırakmayın...*" sözü olduğundan bahsedilmemiş, yani iki âyet arasında bağlantı kurulmamıştır; bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 27/395; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1997, 8/232; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 6/977; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/393. Ayrıca sonradan derlenen ve İbn Abbas'a aidiyeti şüpheli bulunan *Tenvîrü'l-mikbâs*'ta da وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ifadesinin قالوا قولا عظيما من الفرية şeklinde tefsir edildiği görülmektedir; bk. Mecdüddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 487. (Bu eserin Fîrûzâbâdî'ye isnadının yanlışlığı hakkında bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.), 637.) Fakat buradaki من الفرية ilavesi bağlama uygun görünmemektedir. Zira bu ilaveyle 22. âyet şöyle izah edilmiş olmaktadır: "Onlar büyük tuzaklar kurdular, yani iftira kabilinden ağır sözler söylediler." Bu eserde yer alan ve من الفرية ifadesini ihtiva eden rivayetin İbn Abbas'a aidiyetini teyit eden başka bir rivayete rastlanamamıştır. Bu durum, Tenvîrü'l-mikbâs'ta İbn Abbas rivayetlerinin derlenmesi sırasında bir hata yapılmış olabileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan bu hataya sebep olabilecek benzer rivayetler tespit edilmeye çalışılırken "ağır söz" ve "iftira/yalan" ifadelerinin birlikte geçtiği yerler araştırılmış, farklı bir bağlamda birlikte geçtikleri tespit edilmiştir. Buna göre Allah'ın kendisine meleklerden kız evlatlar edindiği iddialarının İsrâ sûresinin *"...Gerçekten siz çok ağır bir söz söylüyorsunuz."* mealindeki 40. âyetinde kınandığı ve bu sözlerin müşriklerin iftiraları olduğu belirtilmektedir; bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/602. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda şayet Mukâtil 22. âyetteki "büyük tuzaklar kurdular" ifadesinin izahında İbn Abbas'a dayanmışsa bile bu âyetin sonraki ile bağlantısını kendisinin kurduğu anlaşılmaktadır.

[31] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 4/451.

gelmektedir.[32] Mâtürîdî'nin bu ifadeleri tam da Mukâtil'in açıklamalarına denk düşmekte; bir sonraki âyette Nûh kavminin ileri gelenlerinin içlerindeki zayıf ve güçsüzlere söyledikleri "İlahlarınızı bırakmayın..." sözlerinin mahiyetini ifade etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî de mezkûr âyetleri birbiri ile izah etmiş olmakta; burada adını zikretmese bile söz konusu yorumu Mukâtil'den almış gibi görünmektedir.

İlgili yoruma eserinde yer veren bir diğer müfessir Mâverdî'dir. Mâverdî âyette zikredilen tuzağın ne olduğu hususunda iki görüş olduğunu belirtmiş ve mezkûr yorumu Mukâtil'e isnad ederek هو قول كبرائهم لأتباعهم: وقالوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكم ولا تَذَرُنَّ وَدًّا ولا سُواعًا... الآية ifadeleriyle nakletmiştir.[33] Mâverdî'nin Mukâtil'den naklettiği ve yeni bir cümle kurgusu ile ifade ettiği bu yorum birebir aynı ifadelerle Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Âdil (8./14. yüzyıl), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) tefsirlerinde de yer almaktadır.[34]

Mukâtil'den ismi tasrih edilerek yapılan nakillerde -manen rivayet de diyebileceğimiz- rivayetin cümle kurgusunun değiştirilerek aktarılması ve bu yeni formun ilerleyen yüzyıllarda aynen tekrarlanması şeklinde gözlemlenen durum tefsirler arasındaki ilişki ağına işaret etmesi bakımından önemlidir.

2.2. Mukâtil ve Kelbî'ye (ö. 146/763) Ait Rivayetlerin Birleştirilerek Tek Bir Rivayet Gibi Nakledilmesi

Daha önce de belirtildiği gibi Sa'lebî tefsirinde yer alan Mukâtil rivayetlerindeki farklılıklar hakkında yorum yapan araştırmacılar bunların Mukâtil tefsirinin farklı nüshalarından kaynaklandığı görüşündedirler. Söz gelimi M. Akif Koç Enfâl 8/36. âyetinin nüzûl sebebi bağlamında Mukâtil tefsirinde bulunan bir bilgi ile Sa'lebî'nin Mukâtil'den yaptığı nakil arasındaki farka işaret eder. Rivayette Bedir savaşında müşriklere maddi yardımda bulunan ve el-mut'imûn (المطعمون) diye adlandırılan 12 kişinin isimleri tasrih edilmektedir. Ancak bu isimler arasında -Mukâtil tefsirinin günümüze ulaşan nüshasında[35] olmadığı halde- Sa'lebî'nin alıntısına göre Abbas b. Abdülmuttalib de vardır.[36] Koç, Horasan bölgesinden ayrıldığında daha önce izlediği Emevî yanlısı siyaseti terk etmesi sebebiyle bizzat Mukâtil'in rivayette geçen isimlere müdahalede bulunmuş olabileceğini belirterek bu ihtilafın kaynağı olarak doğrudan Mukâtil'in kendisini göstermiş olmaktadır.[37] Ancak bu iddianın yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Koç'un iddialarında gözden kaçırdığı nokta, ilgili rivayetin Sa'lebî tefsirinde "Mukâtil ve Kelbî'den" rivayet edilmiş olmasıdır. Bu makale kapsamında yapılan araştırmada Sa'lebî'nin özellikle Mukâtil ile birlikte Kelbî'ye de isnad ettiği bazı rivayetlerin matbu nüshadan farklılık arz ettiği tespit edilmiştir. Nitekim Ebû Hafs en-Nesefî (ö.537/1142) de aynı rivayeti nakletmiş, ancak onun söz konusu kişilere Abbas b. Abdulmuttalib'in de dahil olduğu 13 isim zikrettiği ve rivayeti yalnızca Kelbî'den naklettiği, devamında Mukâtil'den bu konudan bahsetmeyen başka bir nakilde bulunduğu görülmüştür.[38] Nesefî'nin Mukâtil rivayetlerini bazı durumlarda tıpkı Sa'lebî

[32] Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2007), 16/142.
[33] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîrü'l-Mâverdî)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/103-104.
[34] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/307; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 19/393; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 5/360; Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fî makâsıdi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 14/340.
[35] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 2/115.
[36] Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 13/96.
[37] Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 74-75.
[38] Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2019), 7/201.

gibi -yani Mukâtil'in matbu tefsirindeki ile uyumlu değil de el-Keşf'te geçtiği şekliyle- naklederken[39] burada Sa'lebî'den ayrılması çok önemli bir çıkarımda bulunmamıza imkân sağlamaktadır. Demek ki gerçekten Mukâtil tefsirinin Merv/Horasan tariki, matbu nüsha ile uyumlu değildir; ancak Sa'lebî tefsirindeki tüm ihtilaflar bu nüsha farklılığından kaynaklanmamaktadır. İhtilafların bir kısmı -özellikle Mukâtil'in Kelbî ile birlikte zikredildiği rivayetler- Sa'lebî'nin her iki müfessirin benzer rivayetlerini birlikte ele alarak rivayetler arasındaki farkı önemsiz bulmasından yahut fark etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu tespit özellikle Koç'un Mukâtil'e isnad ettiği kasıtlı müdahalenin ihtimal dışı olduğunu düşündürmektedir.

Bu konuda benzer bir durum "Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahtır" mealindeki Nisâ sûresi 2. âyetin nüzûl sebebi hakkındaki rivayette de görülmektedir. Mukâtil âyetin Gatafan'dan el-Münzir b. Rifâ'a adında bir adam hakkında indiğini belirtmiştir. Mukâtil'in aktarımına göre yetim olan yeğenine ait büyük miktarda mal bu adamda bulunmaktaydı. Yetim buluğa erip malını talep ettiğinde ise adam onun malı almasına engel olmuştur. Yeğeni bu durumu Hz. Peygamber'e şikâyet etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber bu âyeti okuyarak malın çocuğa teslim edilmesini emretmiştir. Amca âyeti duyunca "Allah'a ve O'nun resûlüne itaat ettik. Büyük günahtan Allah'a sığınırız" diyerek malı yeğenine vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "İşte böyle Rabbine itaat eden ve nefsinin cimriliğinden korunan kimse evine -yani cennete- yerleşir" buyurmuştur. Genç, malını elde ettiğinde onu Allah yolunda infak etmiş, Hz. Peygamber de "Ecir sabit oldu, günah ise kaldı" buyurmuştur. Bu söz üzerine Hz. Peygamber'e "Ecrin nasıl sabit olduğunu anladık ancak onu (malı) Allah yolunda infak ettiği hâlde günah nasıl kalır?" diye sormuşlar, Hz. Peygamber de "Ecir bu gencin, günah ise babasınındır" şeklinde cevap vermiştir.[40]

Bu nüzûl sebebi bilgisi Mukâtil'den sonra ilk olarak İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsirinde Saîd b. Cübeyr'den gelen bir isnadla yer almaktadır. Fakat bu rivayette âyetin nüzûlüne sebep olan şahsın adı belirtilmemekte, yalnızca "Gatafan'dan bir adam" olduğu nakledilmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in söz konusu şahsa bu âyeti okuduğu ve şahsın itaat ettiğini belirten kısım ve devamında gelişen konuşmalar da rivayetin İbn Ebî Hâtim tefsirindeki versiyonunda yer

[39] Mesela Sa'lebî Fâtihâ sûresi hakkında Mukâtil tefsirinde yer almayan "Eğer 'el-'âlemîn' kelimesini tefsir etseydim her cildi bin varak olan bin cilde ihtiyacım olurdu." şeklindeki bir ifadeyi Mukâtil'e isnad etmiştir. Hatta Mukâtil vücûh ve nezâir alanında telif ettiği eserinde "el-'âlemîn" kelimesinin 5 şekilde tefsir edilebileceğini söylemiş ancak Sa'lebî'nin naklettiğine benzer herhangi bir ifade kullanmamıştır. Sa'lebî'nin zikrettiği ve Mukâtil'in günümüze ulaşan eserlerinde yer almayan bu bilgi Nesefî tarafından tekrarlanmıştır; bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 1/33-37; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1994), 217-218; Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 2/395; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/105. Bir başka örnek de Yûnus sûresinin 41. âyeti hakkındadır. Sa'lebî bu âyetin cihad âyeti ile neshedildiğini Mukâtil ve Kelbî'den nakletmektedir. Mukâtil tefsirinde ise böyle bir bilgi yer almamaktadır. Hatalı görünen bu bilgi Nesefî ve diğer bazı müfessirler tarafından da nakledilmiştir; bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 2/249; Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 14/218; Nesefî, *et-Teysîr*, 8/70. Bir diğer örnek Nahl sûresinde iki ayrı mesel olan yetmiş beş ve yetmiş altıncı âyetlerinin tefsirinde görülmektedir. Mukâtil yetmiş beşinci âyetin Benî Âmir b. Lüey'den Hişâm b. Amr b. el-Hâris b. Rebîa el-Kuraşî'nin mevlâsı Ebu'l-Havacir adında bir adam hakkında indiğini söylemiştir. Mukâtil'e göre yetmiş beşinci âyet mümin ve kâfir iki kimsenin meselidir. Yani âyette geçen '*abden memlûken* ile kastedilen kişi bir köle olan Ebu'l-Havâcir'dir. Ve meseldeki *köle adam* ile anlatılmak istenen, kölenin infak edecek malının olmaması gibi kâfir kişinin de ölümden sonra kendisine fayda sağlayacak bir amelinin olmamasıdır. Sa'lebî ise bir sonraki yani yetmiş altıncı âyetin açıklamasında "Mukâtil dedi ki" diyerek "Bu âyet Hişâm b. Amr b. el-Hâris b. Rebî'a el-Kuraşî hakkında (yani bu şahsın kölesi hakkında değil kendisi hakkında) inmiştir. Bu adam hayrı az olan, Rasulullah'a düşmanlık eden bir adamdı." şeklinde bir bilgi nakletmiştir. Görüldüğü üzere Sa'lebî hem kastedilen kişinin ismini yanlış zikretmiş hem de bu bilgiyi yanlış yerde zikretmiştir. Mukâtil tefsiri ile örtüşmeyen bu nakil Nesefî tefsirinde de yer almaktadır; bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 2/478; Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 16/92-9; Nesefî, *et-Teysîr*, 9/302.

[40] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 1/356.

almamaktadır.[41] Dolayısıyla sonraki tefsirlerde bu detayları da ihtiva eden alıntıların kaynağının Mukâtil olduğu söylenebilir.

Rivayeti Mukâtil'e isnad ederek zikreden ilk müfessir ise Semerkandî'dir. Semerkandî tefsirinde de söz konusu şahsın adı ve ayrıca yetim yeğenin konuyu Hz. Peygamber'e şikâyet ettiği kısım yer almamaktadır. Ayrıca rivayetin sonundaki ifadede yer alan "ثبت" fiili yerine Semerkandî tefsirinde "أصاب" fiili kullanılmıştır.[42] Mezkûr rivayetin Mukâtil'e isnad edilerek nakledildiği bir diğer tefsir de Sa'lebî tefsiridir. Sa'lebî, rivayeti Mukâtil ile birlikte Kelbî'ye de isnad etmiştir. Kelbî'nin adı bu rivayet bağlamında ilk kez Sa'lebî tefsirinde geçmektedir. Öte yandan gerek İbn Ebî Hâtim tefsirinde yer alan Saîd b. Cübeyr rivayetinde gerekse Mukâtil tefsirinde konunun Hz. Peygamber'e taşınmasını ifade etmek için kullanılan "فخاصمه" kelimesi, Sa'lebî tefsirinde "فترافعا" kelimesine dönüşmüştür.[43] Sa'lebî tefsirindeki bu farklılıklar, rivayetin Mukâtil ile birlikte Kelbî'ye isnadı da dahil, Vâhidî, Begavî, Haddâd (ö. 800/1398), Nizâmeddin en-Nisâbûrî (ö. 730/1329 [?]) ve Mazharî'nin eserlerinde tekrarlanmıştır.[44] Dolayısıyla adı geçen müfessirlerin söz konusu nüzûl sebebi bilgisini Sa'lebî'den aldıkları söylenebilir. Öte yandan Zemahşerî (ö. 538/1144), Hâzin, Bursevî (ö. 1137/1725), İbn Acîbe (ö. 1224/1809), Suriyeli müellif Muhammed Ali Taha ed-Dürre (1926-2007) ve Zühaylî ise rivayeti herhangi bir isme dayandırmadan ve el-Keşf'te geçen rivayete benzer şekilde nakletmişlerdir.[45]

Kurtubî de mezkûr rivayete yer veren müfessirlerden biridir. Ancak onun tefsirinde rivayet Sa'lebî'deki gibi Mukâtil ve Kelbî'ye isnad edilmekle birlikte Semerkandî tefsirinde yer aldığı şekliyle -yani Mukâtil ve Sa'lebî versiyonlarına kıyasla- eksik olarak ve onun kullandığı ifadelerle yer almaktadır.[46] Bu durum Kurtubî'nin Mukâtil rivayetlerinde hem Semerkandî hem de Sa'lebî'den yararlandığını göstermektedir.[47]

Râzî rivayeti "قال المفسرون: الصحيح أنها نزلت" şeklinde bir ifade ile müfessirlerin geneline atfetmiş, İbn Âdil de Râzî ile aynı ifadeleri kullanarak rivayeti nakletmiştir.[48] Nesefî ise âyetin nüzûl sebebini önce Kelbî'ye isnad ederek nakletmiş ve âyette bahsedilen kişinin "Benî Gatafan'dan" olduğunu belirtmiştir. Ardından rivayetin devamını Mukâtil'den nakletmiştir.[49] Anlaşılan o ki Nesefî'nin de

[41] Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 3/854.
[42] Semerkandî, *Tefsîr*, 1/331.
[43] Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 10/14.
[44] Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 142; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/159; Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali el-Haddâd, *Keşfu't-tenzîl fî tahkîki'l-mebâhis ve't-te'vîl*, thk. Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî el-Mevsılî (İrbid: Dârü'l-Kitâbi's-Sekâfiyyi'l-Ürdün, 2008), 2/184 (Muhakkik'in hatası ile İmâm Taberânî'ye isnad edilip "et-Tefsîrü'l-kebîr tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm li'l-imâm et-Taberânî" adıyla basılmıştır.); Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 2/343; Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 2:2/4.
[45] Ebü'l-Kâsım Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Kahire, Beyrut: Dârü'r-Rayyân li't-Türâs, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/464; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1/338; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/161; Ebü'l-Abbas Ahmed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân (Kahire: Hasan Abbas Zekî, 1419/1998-1999), 1/461; Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbuhû ve beyânuhû* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 2009), 2/363-364; Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-vasît*, 1/281, 284.
[46] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/8.
[47] Ayrıca Kurtubî tefsirinde rivayetin sonunda, ecrin yetime günahın ise babaya ait olduğunu ifade eden kısma dair "Çünkü o (baba) müşrikti." şeklinde ilave bir açıklama bulunmaktadır. Bu ilave daha sonra Nisâbûrî tefsirinde "قيل" denilerek yer almıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Nisâbûrî bu rivayeti Sa'lebî tefsirinde geçtiği şekliyle nakleden müfessirlerden biridir. Dolayısıyla bu rivayeti Sa'lebî ya da sonrasında aynı şekilde nakleden Vâhidî, Begavî gibi müfessirlerden almış olmakla birlikte Kurtubî'deki eksik versiyonu da görmüştür. Ancak ondan sadece sondaki "babanın müşrik olduğuna dair" ilaveyi almış ve kaynağına da işaret etmemiştir. Aynı durum Dürre'nin tefsirinde de gözlenmektedir. Ne var ki Dürre, farklı kaynaklardan derlediği anlaşılan rivayetin tamamını herhangi bir isme isnad etmeden nakletmiştir.
[48] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 9/483; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/152.
[49] Nesefî, *et-Teysîr*, 4/464.

tıpkı Sa'lebî gibi hem Mukâtil tefsirine hem de günümüze ulaşamayan Kelbî tefsirine erişimi vardır. Ancak Sa'lebî büyük ihtimalle iki rivayetteki farklılıkları göz ardı edip benzer unsurları dikkate alarak onları birleştirmiş, tek bir rivayet hâlinde Mukâtil ve Kelbî'ye isnad etmiştir. Nesefî ise iki rivayeti, farklı olduklarını gösterir şekilde ayrı ayrı zikretmiştir. Nesefî'nin bu ayrımı, rivayeti Mukâtil ve Kelbî'ye isnad ederek nakleden müfessirlerin onu Sa'lebî'den aldıkları ihtimalini güçlendirmektedir. Zira eğer mezkûr müfessirler her iki kaynağa da ayrı ayrı erişmiş olsalardı içlerinden en az biri Nesefî gibi rivayetler arasındaki farka işaret ederdi.

Benzer bir örnek de Tevbe sûresi 115. âyet hakkındaki alıntılardır. Mukâtil âyetin nüzûl sebebiyle ilgili bilgi verirken aynı zamanda neshin vukuu ve erken dönemde neshin nasıl anlaşıldığına dair de birtakım ipuçları vermektedir. Mukâtil'in aktardığına göre Kur'an'da bazı hükümler nazil oluyor, Müslümanlar da bunlara göre amel ediyordu. Sonra Müslümanların bazıları yeni vahiylerden haberdar olamayacakları şekilde Hz. Peygamber'den uzaklaştıkları sıralarda önceki hükümleri nesheden yeni hükümler nazil oluyor, bu kimseler yeni hükümden habersiz oldukları için önceki ile amel etmeye devam ediyordu. Daha sonra duruma vâkıf olduklarında bu konuyu Hz. Peygamber'e sorarak şöyle diyorlardı: "Ey Allah'ın nebisi! Biz seninleyken içki helaldi ve kıble Beytü'l-Makdis'e doğruydu. Sonra senden ayrıldık. Bu arada kıble değişti ancak biz bunu bilmiyorduk bu yüzden değiştirilip haram kılınmasından sonra da oraya doğru namaz kılmaya devam ettik. Bu konuda ne dersin ey Allah'ın resûlü?" Onların bu sorusu üzerine de Tevbe sûresinin "Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeylerin neler olduğunu kendilerine açıklamadan, onları yoldan çıkmış sayacak değildir. Kuşkusuz Allah her şeyi en iyi bilmektedir." mealindeki 115. âyeti nazil olmuştur.[50]

Mukâtil'in aktardığı bu bilgiler aracı/taşıyıcı olarak ele aldığımız üç tefsirin ikisinde kısmen ve isimsiz olarak yer almaktadır. Semerkandî Mukâtil tefsirindeki bilgileri farklı lafızlarla ve kaynak belirtmeden; Mâverdî ise bu hadisenin benzerini âyetin nüzûl sebebi bağlamında ve yine kaynak belirtmeden nakletmiştir.[51] Yalnızca Sa'lebî bunları birtakım farklılıklarla Mukâtil ve Kelbî'ye isnad etmiştir. Söz konusu farklılıklara burada işaret etmek yerinde olacaktır. Mukâtil mensuh ile amel etmeye devam eden şahısların yeni hükümlerden haberdar olamayışlarının sebebini Hz. Peygamber'den uzaklaşmaları (غاب) olarak göstermiştir. Bu kimseler sonrasında Hz. Peygamber'in yanına dönünce karşılaştıkları yeni hal üzerine kendi durumlarının ne olacağını sormuşlardır. Ancak Sa'lebî tefsirinin makalede esas alınan 2015 tarihli Dârü't-Tefsîr baskısında uzaklaşmak (غاب) yerine ölmek (مات) fiili kullanılmıştır. Bu durumda bu kimseler hakkında soru soranların diğer Müslümanlar olması gerekmektedir. Bununla birlikte Sa'lebî tefsirinin 2002 tarihli Dâru İhyâi't-Türâs baskısında ise Mukâtil tefsirindeki gibi uzaklaşmak (غاب) fiili geçmektedir. Dolayısıyla Sa'lebî tefsirinin baskılarından birindeki muhtemel bir yazım hatasından dolayı mana farklılaşmaktadır. Öte yandan Sa'lebî'nin alıntısına göre rivayetin devamında "Yani Allah, kendilerine nasih açıklanana kadar mensuh ile amel eden bir topluluğun amelini iptal edecek/boşa çıkaracak değildir" şeklinde bir izah daha yer almaktadır.[52] Bu kısım Mukâtil tefsirinde yer almamaktadır. Sa'lebî'nin rivayeti Kelbî'ye de isnad etmiş olması, Mukâtil tefsirinde yer almayan bu ilavenin Kelbî rivayetinde bulunduğunu göstermektedir.

[50] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 2/200.
[51] Semerkandî, *Tefsîr*, 2/77-78; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/411.
[52] Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5/104; Sa'lebî, *el-Keşf*, 2015, 14/103.

İlerleyen asırlarda müfessirlerden Begavî, Kirmânî, Hâzin, İbn Âdil ve Sıddîk Hasan Han tıpkı Sa'lebî gibi bu bilgileri Mukâtil ve Kelbî'ye isnad ederek nakletmişlerdir.[53] Bu konuda Mukâtil'in de Kelbî'nin de adını zikreden ilk ismin Sa'lebî olması ve erken döneme ait başka hiçbir kaynakta Kelbî'nin böyle bir rivayette bulunduğuna rastlanmaması, bu bilgiyi Mukâtil ve Kelbî'ye isnad eden diğer müfessirlerin kaynağının Sa'lebî olduğunu düşündürmektedir. Ancak bahsi geçen müfessirlerin tefsirlerinde rivayetin kaynağı noktasında bir ortaklık bulunmakla birlikte mahiyeti farklılık arz etmektedir. Nitekim bu konuda Kirmânî tefsirinde yer alan ifadeler Mukâtil tefsirine en yakın ifadeler olsa da bazı detayları ihtiva etmeyecek şekilde muhtasardır. Ayrıca Kirmânî olayın nüzûl sebebini de Mâverdî'den aktarmıştır.[54] Yukarıda bahsedildiği gibi Mâverdî bu konuda kaynak belirtmemişti. Begavî tefsirinde ise hadise şu şekilde aktarılmıştır:

> Mukâtil ve Kelbî dedi ki bu âyet mensuh hakkındadır. Bir grup insan henüz içki haram kılınmamış ve kıblenin yönü Kâbe'ye çevrilmemişken Hz. Peygamber'e gelip Müslüman olmuştu. Sonra kendi kavimlerine döndüler. Sonra içki haram kılındı ve kıble değişti. Bundan o kimselerin haberleri yoktu. Daha sonra Medine'ye geldiler ve içkinin haram kılındığını, kıblenin de değiştiğini gördüler. Bunun üzerine "Ey Allah'ın elçisi! Sen bir din üzereydin biz ise ondan başkasının üzereyiz. Şimdi biz doğru yoldan sapmış mı olduk?" diye sordular. Bu hadise üzerine "Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeylerin neler olduğunu kendilerine açıklamadan, onları yoldan çıkmış sayacak değildir..." âyeti nazil oldu. Yani Allah, kendilerine nasih açıklanana kadar mensuh ile amel eden bir topluluğun amelini iptal edecek/boşa çıkaracak değildir.

Görüldüğü üzere Begavî'nin aktarımında rivayet Mukâtil ve Kelbî'ye isnad edilmiş olmakla birlikte hem Mukâtil tefsirinde hem de rivayetin Mukâtil ve Kelbî'den nakledildiği ilk kaynak olan Sa'lebî tefsirinde bulunmayan "Sen bir din üzereydin biz ise ondan başkasının üzereyiz. Şimdi biz doğru yoldan sapmış mı olduk?" şeklinde bir ilave mevcuttur.[55] Begavî'nin her iki kaynaktan da farklılaşan bu aktarımı Hâzin, İbn Âdil, Mazharî ve Âlûsî tefsirlerinde de Mukâtil ve Kelbî'ye isnad edilerek tekrarlanmaktadır.[56] Dolayısıyla onların bu bilgiyi Begavî'den aldıkları rahatlıkla söylenebilir. Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) rivayetin bu versiyonunu Begavî'den naklettiğini söylemekle birlikte Begavî'nin açıkça belirttiği Kelbî ve Mukâtil isimlerini zikretmemiştir.[57] Rivayetin "Sen bir din üzereydin biz ise ondan başkasının üzereyiz..." şeklindeki bu ilaveyi içeren versiyonu, tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Sem'ânî tefsirinde "سبب نزول الآية" ifadesiyle ve herhangi bir isme isnad edilmeden yer almaktadır.[58] Eldeki verilerden hareketle Mukâtil tefsirinin mevcut nüshalarında yer almayan bu kısmın Kelbî rivayetinde bulunduğu, Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) de mezkûr bilgileri Kelbî'den aktardığı düşünülebilir. Diğer taraftan bu ilavelerin Sa'lebî tefsirindeki alıntıda da bulunmayışı *el-Keşf*'in yalnızca Mukâtil'den alınan bilgileri değil, aynı zamanda Kelbî'den alınanları da tam olarak ihtiva etmediğini düşündürmektedir.

Bu konuda Mukâtil ve Kelbî'den görüş aktaran bir diğer müfessir de Sıddîk Hasan Han'dır. Han rivayeti "Bu âyet mensuh hakkındadır. Yani Allah, kendilerine nasih açıklanana kadar mensuh ile

[53] Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/103; Tâcülkurrâ Burhânüddîn el-Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr (nâkıs)*, thk. Nâsır b. Süleymân el-Ömer vd. (b.y.: y.y., ts.), 653; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/413; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 10/225; Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân*, 5/415.
[54] Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr (nâkıs)*, 653.
[55] Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/103.
[56] Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/413; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 10/225; Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 4/309; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/38.
[57] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1383/1963), 9/544.
[58] Ebü'l-Muzaffer Mansûr es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas b. Ganîm (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 2/355.

amel etmiş olan bir topluluğun amelini iptal edecek/boşa çıkaracak değildir." şeklinde özetlemiştir.[59] Kullandığı lafızlardan anlaşıldığı kadarıyla onun da kaynağının Begavî olması muhtemeldir. Müsâid et-Tayyâr'ın editörlüğünde hazırlanan *Mevsû'atü't-tefsîr bi'l-me'sûr* adlı rivayet tefsiri derlemesinde ise söz konusu rivayetin hem Begavî'deki hem de Mukâtil tefsirindeki versiyonlarına art arda yer verilmiştir. Ancak Begavî versiyonunda ravi yalnızca Kelbî olarak belirtilmiş ve dipnotta kaynak olarak Begavî gösterilmiştir.[60] Oysa Begavî ilgili rivayette Kelbî'nin ismini tek başına zikretmemiş, Mukâtil'i de anmıştır. Muhtemelen eseri hazırlayanlar da bu rivayetin Mukâtil tefsirinin mevcut versiyonu ile farklılıklar ihtiva ettiğini fark etmişler, bu sebeple Mukâtil'in adına burada yer vermemeyi uygun görmüşlerdir.

Söz konusu malumata bazı farklılıklarla ve herhangi bir isme dayandırmadan eserlerinde yer veren isimler Zeccâc, Semerkandî, İbn Ebî Zemenîn, Mâverdî, Sem'ânî, İbn Atıyye (ö. 541/1147), Kurtubî, Îcî (ö. 905/1500) ve Dürre'dir.[61] Bu konuda Zeccâc'ın ifadeleri şöyledir: "Rivayet edilir ki bu âyet şunun hakkındadır; içki haram kılınıp had cezası vuku bulunca Müslümanlar, bu hüküm inmeden ve dolayısıyla içkinin haram oluşunu bilmeden ölenlerin durumunu sorun, demişler, Allah da onları cezalandırmayacağını bildirmiştir."[62] Görüldüğü gibi bu ifadelerde neshten söz edilmemektedir. Ayrıca rivayetin bu versiyonunda bazı Müslümanların yeni hüküm gelmeden ve dolayısıyla ondan haberdar olamadan ölmesi ve bu kimseler hakkında başkalarının soru sorması söz konusudur. Bu farklılık daha önce de işaret edildiği gibi Sa'lebî tefsirinin baskılarından birinde, ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr*'inde ve Haddâd tefsirinde de görülmektedir. Bu durumda "âyetin yeni hükümle amel edemeden ölenler hakkında diğer Müslümanların soru sormaları üzerine indiği" görüşünün günümüze ulaşan en erken kaynağı Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı gibi görünmektedir.

Nesefî ise diğer müfessirlerin aksine bu malumatı Mukâtil'in adını zikretmeden yalnızca Kelbî'ye isnad etmiştir. Aynı şekilde Sa'lebî tefsirinde rivayetin ardından gelen açıklamayı da Kelbî'ye isnad ederek nakletmiştir.[63] Buradan hareketle Nesefî'nin elinde Kelbî tefsiri bulunduğu ve mezkûr rivayeti oradan aldığı söylenebilir; Sa'lebî'nin ise Mukâtil ve Kelbî rivayetleri arasındaki farkları göz ardı ederek ikisini tek bir rivayet gibi naklettiği çıkarımında bulunulabilir. Yahut Nesefî, Sa'lebî tefsirinde yer alan bu birleşik rivayet ile elindeki Mukâtil tefsirini karşılaştırmış, Mukâtil'de bulunmayan kısımların Kelbî'ye ait olabileceğini düşünmüştür. Bu sebeple ilgili kısımları Kelbî'ye isnad ederek Mukâtil rivayetinden ayırmıştır. Her halükârda burada müfessirlerden birinin rivayete müdahalesi söz konusudur.

Mukâtil ve Kelbî dışında bu malumatın bir de İbn Abbas'a dayandırıldığı görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî, Tevbe 115. âyetin nüzûl sebebi bağlamında naklettiği benzer bir rivayeti Ebû Sâlih kanalıyla İbn Abbas'tan nakletmiştir. Eserin muhakkiki dipnotta İbn Abbas'tan Ebû Sâlih kanalıyla

[59] Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân*, 5/415.
[60] Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr-Nûh b. Yahyâ eş-Şehrî (ed.), *Mevsû'atü't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2017), 10/698.
[61] Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/474; Semerkandî, *Tefsîr*, 2/92; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 2/235; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/411; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/355; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/92; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/277; Muînüddîn Muhammed el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîrü'l-Îcî)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/107; Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/246.
[62] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/474.
[63] Nesefî, *et-Teysîr*, 7/496. Eserin muhakkiki de bu duruma hem mukaddimede (bk. "Mukaddime", 103) hem de ilgili yerde 3. ve 4. dipnotlarda işaret etmiştir.

gelen bilgilerin de aslında Kelbî tarafından rivayet edildiğini hatırlatmaktadır.[64] Söz konusu malumatın İbn Abbas'a isnad edildiği bir diğer tefsir de *Tefsîrü'l-Haddâd*'dır. Bu bağlamda İbn Abbas'ın adını zikreden başka bir kaynağa rastlanamadığından eldeki verilerden hareketle Haddâd'ın kaynağının İbnü'l-Cevzî olduğu söylenebilir.[65]

Bu alıntılar, zikredilen bu bilgilerin müfessirler arasında nasıl dolaştığını ve değişime uğradığını; ayrıca değişimlerin kaynağının ancak detaylı incelemelerle tespit edilebileceğini gösteren örnekler olması bakımından mühimdir. Zira görüldüğü üzere müfessirler, erken, klasik yahut modern dönem fark etmeksizin ikincil kaynaklar üzerinden dolaylı aktarım yapmakta, fakat ikincil kaynağa işaret etmeksizin ilk kaynağı zikretmektedirler. Bu durumda söylenebilir ki onların "قال فلان" sözleri her zaman doğrudan o ismin eserine müracaat ettikleri anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde bu örnek, daha önceki örneklerde de öne sürülen bir iddiayı; yani Sa'lebî'nin "Mukâtil ve Kelbî'den" yaptığı nakillerde rivayetleri birleştirme şeklinde bir tasarrufta bulunduğu tespitini güçlendirmektedir.

2.3. Rivayetin Kaynağı Olarak Zikredilen Müfessirlerin İsimlerine ve Künyelerine Müdahale Edilmesi

Rivayetlere yapılan müdahaleleri ve aynı zamanda tefsirlerde Mukâtil'e yapılan atıflarda hangi Mukâtil'in (Mukâtil b. Süleyman'ın mı yoksa Mukâtil b. Hayyân'ın mı) kastedildiğinin net olmadığını gösteren iki örneğe burada yer vermek uygun olacaktır. Bazı tefsirlerde Mukâtil'e isnad edilerek nakledilen birtakım bilgilerin Mukâtil tefsirinin mevcut nüshalarında bulunmadığından ve bu durumun çeşitli sebepleri olabileceğinden bahsedilmişti. Sözgelimi bu rivayetler -bilhassa Mukâtil tefsirinde hiç bahsi geçmeyen bir konudaysa- Mukâtil'in günümüze ulaşmayan diğer eserlerinden alınmış olabilir. Ancak tefsirinde yer alan ve Mukâtil'in görüş beyan ettiği bir konuda diğer müfessirlerin bunun tam aksi bir nakilde bulunması şüpheyle karşılanmalıdır. Zira Mukâtil'in bir eserinde bir görüş beyan ederken diğer bir eserinde bunun aksine bir şey söylemesi akla pek yatkın görünmemektedir. Mesela Mukâtil *et-Tefsîrü'l-kebîr*'de her sûrenin başında o sûrenin Mekkî veya Medenîliği ve sûrede bundan istisna olan âyetler hakkında bilgi vermektedir. Bu konuda Mukâtil'den yapılan nakillerin *et-Tefsîrü'l-kebîr*'den alınmış olması beklenir.[66] Dolayısıyla Mekkî-Medenî bilgisi hakkında Mukâtil'den nakledilen ancak onun tefsiri ile uyumsuz olan nakillerde ihtilafın nereden kaynaklandığı ve bu ihtilafın başka karışıklıklara yol açıp açmadığı araştırılmalıdır.

Örneğin Mukâtil, Rahmân sûresinin Mekkî olduğunu söylemiş[67] fakat Mâverdî bu konuda Mukâtil'e başka bir görüş isnad etmiştir. Zira Mâverdî'ye göre Hasan (el-Basrî) (ö. 110/728), İkrime (ö. 105/723) ve Câbir (?) sûrenin Mekkî; İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Mukâtil ise sûrenin

[64] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 2/306.
[65] Haddâd, *Tefsîrü'l-Haddâd*, 3/364.
[66] Daha düşük bir ihtimal ise bu bilgilerin -neshin Mekkî-Medenî bilgisi ile yakın ilgisinden dolayı- *Kitabu'n-nâsih ve'l-mensûh* adlı günümüze ulaşmayan eserinden alınmış olmasıdır. Eserleri hakkında verilen bilgilere göre Mukâtil'in Mekkî-Medenî ilmine dair müstakil bir eseri bulunmamaktadır; bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 222.
[67] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 4/193. Muhakkikin belirttiğine mevcut mushafa göre bu sûre Medenî sûreler arasında sayılmaktadır. (Muhakkikin bahsettiği mushaf Medine mushafıdır. Türkiye'de basılan mushaflarda sûrenin Mekkî olduğu belirtilmektedir.) İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnü'l-efnân*'ında ve Zürkânî'nin *Menâhil*'inde nerede indiği ihtilaflı olan sûreler arasında; Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında Medenî sûreler arasında sayılmaktadır. Süyûtî ise cumhurun kanaatinin sûrenin Mekkî olduğu yönünde olduğunu belirtmiştir; bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, ts.), 338; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1957), 1/194; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974), 1/49; Muhammed Abdüzazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.), 1/198.

tamamının Medenî olduğunu söylemiştir.[68] Bu nakil, sûrenin Mekkî olduğu belirten Mukâtil'in tefsiri ile uyuşmamaktadır. Mâverdî tefsirindeki bu hatalı aktarım daha sonra kıraat alimi Hüzelî (ö. 465/1073),[69] Kirmâni (ö. 500/1106'dan sonra), Kurtubî, İbn Âdil, Hatîb Şirbînî (ö. 977/1570), Âlûsî, Sıddîk Hasan Han, Saîd Havvâ (1935-1989), Dürre, Zühaylî ve Etiyopya asıllı çok yönlü bir âlim olan Hererî (1930-2019) tarafından da nakledilmiştir.[70] Aynı şekilde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili maddesinde de bu görüş İbn Mes'ûd ve Mukâtil'e dayandırılmıştır.[71]

Öte yandan yalnızca İbnü'l-Cevzî Mukâtil'in bu konudaki görüşünü doğru bir şekilde nakletmiştir.[72] Bu durum İbnü'l-Cevzî'nin Mukâtil rivayetlerini genellikle aracı kaynaklardan değil, doğrudan Mukâtil tefsirinden -en azından günümüze ulaşan Bağdat tarikinden- aldığını göstermektedir. Mâverdî'nin bu konudaki kaynağının kim olduğu yahut bu hatanın nereden kaynaklandığı ise açıklığa kavuşturulamamıştır. Mâverdî'nin, sûrenin Medenî olduğunu söyleyen âlimlerin isimlerine Mukâtil'in adını sehven eklemiş olması da ihtimal dâhilindedir.[73] Bununla beraber aşağıda bu hatanın başka bir hataya sebep olduğunu düşündüren bazı tespitler de görülebilmektedir.

Yukarıda adı geçen müfessirlerden farklı olarak Nesefî söz konusu sûrenin Medenî olduğu bilgisini Mukâtil b. Hayyân ve Vâkıdî'ye isnad etmiştir.[74] Daha erken tarihli başka herhangi bir kaynakta Rahmân sûresinin Mekkî-Medenîliği ile ilgili Mukâtil b. Hayyân'dan nakledilen bir rivayete rastlanamamıştır. Dahası, genel olarak Mekkî-Medenî konusunda Mukâtil b. Hayyân'dan gelen bir rivayet yok gibidir. Nesefî'nin bu görüş bağlamında adı geçen Mukâtil'i "İbn Hayyân" olarak tasrih etmesinin sebebi, muhtemelen elinde Mukâtil b. Süleyman tefsirinin bulunması ve orada sûrenin Mekkî olduğunu görmüş olması; buradan hareketle Mâverdî'nin söz ettiği Mukâtil'in Mukâtil b. Süleyman olamayacağı kanaatine varmasıdır. Diğer bir ifadeyle Nesefî "Mâverdî'nin aktardığı bu görüş Mukâtil b. Süleyman tefsirinde bulunmuyor, dolayısıyla bu Mukâtil ancak Mukâtil b. Hayyân olabilir" diye düşünmüş ve İbn Hayyân kaydını kendisi eklemiş olmalıdır.[75]

Benzer bir durum Maûn sûresinin başında da görülmektedir. Nitekim bu sûre hakkında Nesefî Mukâtil b. Hayyân'ın "Sûrenin ilk yarısı Mekkî, kalan yarısı da Medenî'dir." dediğini nakletmiştir.[76] Tespit edilebildiği kadarıyla hiçbir kaynakta Mukâtil b. Hayyân'dan böyle bir rivayet nakledilmemiştir. Fakat Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ında karşımıza çıkan bir yorum, büyük ihtimalle bu hatanın kaynağıdır. Nitekim Mâtürîdî bu sûrenin nüzûlü hakkında ihtilaf olduğunu belirtmiş, sûrenin Medîne'de indiği görüşünü İbn Abbas'a; Mekke'de indiği görüşünü ise Mukâtil ve Mücâhid'e isnad etmiştir. Hemen ardından Mâtürîdî, sûrenin baş tarafının Mekke'de sonunun ise

[68] Mâverdî, *en-Nüket*, 5/422.
[69] Hüzelî bunu Mukâtil ile birlikte İbn Mes'ud yerine eş-Şezâî adlı bir âlime isnad etmiştir; bk. Ebü'l-Kâsım Yûsuf el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâât ve'l-erbe'îne'z-zâide 'aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâî eş-Şâyib (b.y.: Müessesetü Semâ, 2007), 125.
[70] Hüzelî, *el-Kâmil*, 125; Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr (nâkıs)*, 3113; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/151; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/290; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/156; Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân*, 13/311; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1424), 10/5639; Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/394; Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 27/191; Muhammed el-Emîn el-Hererî, *Tefsîru hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân fî ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 28/161.
[71] M. Kâmil Yaşaroğlu, "Rahmân Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/417.
[72] Daha sonra Alemüddîn es-Sehâvî'nin eserinde de sûrenin Mekkî olduğu görüşü Mukâtil'e isnad edilmiştir; bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/205; Alemüddîn es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyf el-Kâdî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999), 1/142.
[73] Konuyla ilgili benzer örnekler bu makaleye esas teşkil eden doktora tezinde ele alınmıştır.
[74] Nesefî, *et-Teysîr*, 14/175.
[75] Bikâî de Nesefî'nin kaynağını tespit edemediğimiz alıntısını -başında قال قتادة ـ قال النسفي ilavesiyle- tekrarlamıştır; bk. Burhânüddîn el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsıdi's-süver* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1987), 3/44.
[76] Nesefî, *et-Teysîr*, 15/497.

Medîne'de inmiş olmasının mümkün olduğunu söylemiştir. Zîrâ sûrenin başı dini yalanlayan Âs b. Vâil hakkındadır ki kendisi Mekkelidir. Sûrenin sonlarında ise namazda riyakârlık ve hayrı engellemek gibi münafıkların vasıfları zikredilmektedir[77], ki münafıklar daha ziyade Medîne döneminin gündemidir.[78] Nesefî'nin Mâtürîdî'den çok sayıda nakilde bulunduğu düşünülecek olursa bu yorumu *Te'vîlât*'ta görmüş olması mümkündür. Dolayısıyla Nesefî Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen yorumunu da Mukâtil'in[79] görüşünün devamı gibi düşünmüş olabilir. Ve böyle bir görüşe Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde rastlamadığından, *Te'vîlât*'ta söz konusu bağlamda adı geçen Mukâtil'in ancak İbn Hayyân olabileceğini düşünmüştür.

Zikredilen iki örnek vesilesiyle yapılan bu çıkarımlardan hareketle, Nesefî'nin de tıpkı Sa'lebî gibi zaman zaman rivayetlere -ravinin ismine künye eklenmesi şeklinde de olsa- müdahale ettiği söylenebilir. Nitekim *et-Teysîr*'in muhakkiki de müellifin İbn Hayyân ve İbn Süleyman künyelerini yer yer karıştırdığını, birine ait bir görüşü ötekine isnad ettiğini, hatta bu durumun başka tefsirlerde de görüldüğünü tespit etmiştir.[80] Netice itibariyle rivayet tefsiri kategorisine dâhil edilen eserlerde rivayetin kaynağını tespit yahut aracı kaynakta geçen bilgilere sadakat noktasında birtakım zaafların bulunduğu söylenebilir.

Sonuç

Tefsirlerde, Mukâtil tefsirinin günümüze ulaşan Bağdat tarikine ait nüshalarda -ve bunlardan hareketle hazırlanan tahkikli baskılarında- yer almayan bazı bilgilerin Mukâtil'e isnad edilerek yer alması daha önce de araştırmacıların dikkat çektiği bir problemdir. Problemin kaynağına dair onların sunduğu ihtimal; Mukâtil'in günümüze ulaşmayan Horasan tarikinde mevcut iken sonradan Bağdat tarikinden bazı bilgilerin çıkarılmış olmasıdır. Tefsirin iki ayrı rivayeti arasında ne ölçüde farklılığın bulunduğu bilinmemektedir. Buna dair tek kapsamlı araştırma, Koç'un Sa'lebî tefsirindeki Mukâtil rivayetlerini incelediği çalışmasıdır. Öte yandan bulundukları bölge itibariyle Semerkandî'nin ve Nesefî'nin, Mukâtil tefsirinin Horasan tarikinden nakilde bulunmuş olmaları muhtemeldir. Bu iki tefsirde mevcut Mukâtil tefsiri ile uyum arz eden bilgilerin Sa'lebî tefsirinde farklılaşması, tefsirin Horasan tarikinde *el-Keşf*'te görüldüğü kadar bir fark olmadığını düşündürmektedir. Dolayısıyla el-Keşf'te yer alan ve sonraki tefsirlerde de tekrarlayan hatalı nakillerin bir kısmı, Mukâtil tefsirinin farklı tariklerinden ziyade Sa'lebî'nin müdahalelerinden kaynaklanmış gibi görünmektedir.

Makalede bir kısmına yer verilen örnekler aracılığı ile birtakım sonuçlara varılmıştır. İlk olarak aracı tefsirler olarak zikredilen Semerkandî, Sa'lebî ve Mâverdî'nin rivayet yöntemlerinde bazı problemlerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu problemler rivayetin lafızlarının, formunun ve cümle kurgusunun değiştirilmesi; iki ayrı müfessire (Kelbî ve Mukâtil) ait rivayetlerin ortak noktaları üzerinden birleştirilerek tek bir rivayet halinde iki ayrı isme isnad edilmesi ve bu sırada rivayetleri birbirinden ayıran detayların kaybolması şeklinde ifade edilebilir. Mukayeseler sayesinde Sa'lebî'nin "قال الكلبي ومقاتل" şeklinde naklettiği rivayetlerin Nesefî'nin *et-Teysîr* adlı tefsirinde ayrı ayrı nakledildiği tespit edilmiştir. Diğer taraftan Mukâtil rivayetlerini mevcut Mukâtil tefsirinden farklı olarak ve tıpkı aracı tefsirlerde geçtiği şekliyle aktaran müfessirler

[77] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/337.
[78] Esasen Mâtürîdî'nin bu açıklamaları da Mukâtil tefsirinde verilen bilgiler ile uyumludur. Ancak Mukâtil sûrenin ikinci yarısının Medine'de indiğine dair herhangi bir ifade kullanmamış, sûrenin tefsirinin başında bu sûrenin Mekkî olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Mâtürîdî yukarıda zikredilen çıkarımı, âyetlerin kimler hakkında indiğine dair verilen bilgilerden hareketle kendisi yapmış görünmektedir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1423, 4/871.
[79] Aslında yalnızca Mukâtil değil, görüşün kaynağı "Mukâtil, Mücâhid ve bir grup (وجماعة)" şeklinde geçmektedir.
[80] Nesefî, et-Teysîr, *Mukaddime*, 108-111.

olduğu görülmüştür. Bu durum, onların Mukâtil tefsirine doğrudan erişimleri olmayıp onun rivayetlerini Semerkandî, -bilhassa- Sa'lebî ve Mâverdî üzerinden nakletmiş olduklarını göstermektedir.

Mâverdî'nin tefsirinde de Mukâtil'den yapılan nakillerde hatalar bulunduğu tespit edilmiştir fakat Mâverdî'nin söz konusu hatalı alıntıları Sa'lebî kadar tefsir literatürüne etki etmemiştir. Öte yandan başka bir bulgu da tefsirlerde yer alan hatalı Mukâtil nakillerinin, sonradan Ebû Hafs en-Nesefî tarafından düzeltilmeye çalışıldığının tespit edilmesidir. Nesefî bu alıntıları Mukâtil tefsirinde bulamamış, dolayısıyla bu uyumsuzluğun, hangi Mukâtil'in kastedildiğinin belirtilmemesinden kaynaklandığını düşünerek rivayette yer alan Mukâtil ismine İbn Hayyân künyesi eklemiştir. Bu durum Nesefî'nin rivayet anlayışı hakkında okuyucuya bir fikir verebilir.

Bir başka mesele, İbnü'l-Cevzî ve Fahreddin er-Râzî'nin Mukâtil rivayetlerinde Sa'lebî'yi takip etmemiş olmasıdır. Çünkü bu hususta Sa'lebî tefsirinde görülen bazı ihtilafların *Zâdü'l-mesîr* ve *Mefâtîhu'l-gayb*'da tekrarlanması, sözgelimi Begavî ve Hâzin tefsirlerine kıyasla daha az görülmektedir. Muhtemelen bu iki müfessir (İbnü'l-Cevzî ve Râzî), ya tefsirin Bağdat tarikinden nakilde bulunmuşlar ya da günümüze ulaşmayan Horasan tarikinden -Sa'lebî aracılığıyla değil- doğrudan nakilde bulunmuşlardır. Bunun tespiti için iki müfessirin eserlerinde Mukâtil rivayetlerinin daha detaylı araştırılması gerekmektedir.

Makalede ortaya konan bir başka tespit de bazı müfessirlerin Mukâtil'den geldiği anlaşılan rivayetlere eserlerinde yer verdikleri halde Mukâtil'in ismini zikretmemeleridir. Klasik dönemde Semerkandî, Sa'lebî, Mâverdî, Begavî, Vâhidî ve Kurtubî; modern dönemde ise Mazharî ve Sıddîk Hasan Han gibi eserlerinde Mukâtil'e sıklıkla atıfta bulunan müfessirler bile zaman zaman Mukâtil'in ismini zikretmeden ondaki bilgileri aktarmışlardır. Diğer yandan Zemahşerî, Hâzin, Ebû Hayyân, Uleymî, Bursevî, Âlûsî ve Zühaylî de Mukâtil'in adını zikretmeden ondan nakilde bulunduğu bu çalışma kapsamında tespit edilen müfessirlerdendir. Bu durum, Mukâtil rivayetlerinin tefsir literatüründeki yoğunluğunu tespit etmeyi amaçlayan çalışmalarda belirtilen sayıların aslında görünenden daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle bu makalede Mukâtil tefsirinden yapılan alıntılar üzerinden rivayetlerin geçirdiği değişim ve dönüşümler ile bunların literatüre etkisi araştırılmıştır. Diğer yandan Mukâtil rivayetlerinin örtük olarak literatüre intikalini gösteren verilere de yer verilmiştir. Son olarak bu konuyla ilgilenen araştırmacılara burada zikredilen tespitlerin sağlamasına yönelik yapılabilecek bazı çalışmalar önerilebilir. Örneğin Sa'lebî'nin farklı müfessirlerden aktardığı rivayetler, erken dönemde bunlara yer veren diğer tefsirlerle mukayese edilerek Sa'lebî'nin gerçekten rivayetler üzerinde tasarruflarda bulunup bulunmadığı kritik edilebilir. Özellikle birden fazla isme isnad ettiği rivayetlerin aslı tespit edilip bu rivayetleri birleştirirken aralarındaki farkları göz ardı edip etmediği kontrol edilebilir. Yine herhangi bir tefsirde Mukâtil ismine isnad edilmiş olup Mukâtil tefsiri ile uyumsuz olan nakillerin Mukâtil b. Hayyân'a ait olup olmadığı kontrol edilebilir. Bu konuda Mukâtil b. Hayyân'dan çok sayıda nakilde bulunan İbn Ebî Hâtim ile Taberî ve Süyûtî tefsirlerinden istifade edilebilir. Böylelikle "tefsirlerde Mukâtil rivayetleri" konusu farklı açılardan ele alınarak konunun problemli yanları açıklığa kavuşturulabilir.

Kaynakça

Âlûsî, Şehâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994-1995.

Begavî, el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 4. Baskı, 1997.

Bikâî, Burhânüddîn. *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsıdi's-süver*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1987.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1383/1963.

Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2022.

Dürre, Muhammed Ali Tâhâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-kerîm ve i'râbuhû ve beyânuhû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2009.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1320.

Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrundert Hidschra*. 3 Cilt. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed. *Tenvîrü'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Haddâd, Ebû Bekr. *Keşfu't-tenzîl fî tahkîki'l-mebâhis ve't-te'vîl*. thk. Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî el-Mevsılî. 6 Cilt. İrbid: Dârü'l-Kitâbi's-Sekâfiyyi'l-Ürdün, 2008. (Muhakkik'in hatası ile İmâm Taberânî'ye isnad edilip "*et-Tefsîrü'l-kebîr tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm li'l-imâm et-Taberânî*" adıyla basılmıştır.)

Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 6. Baskı, 1424.

Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994-1995.

Hererî, Muhammed el-Emîn. *Tefsîru hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân fî ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf. *el-Kâmil fi'l-kırâât ve'l-erbe'îne'z-zâide 'aleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâî eş-Şâyib. b.y.: Müessesetü Semâ, 2007.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. 7 Cilt. Kahire: Hasan Abbas Zekî, 1419/1998-1999.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Suudî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419/1998.

İbn Ebî Zemenîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

İbn Hacer el-Askalânî. *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*. thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs. 2 Cilt. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.

İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Baskı, 1997.

Îcî, Muînüddîn Muhammed. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîrü'l-Îcî)*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Kirmânî, Tâcülkurrâ Burhânüddîn. *Lübâbü't-tefâsîr (nâkıs)*. thk. Nâsır b. Süleymân el-Ömer vd. b.y.: y.y., ts.

Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi-es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed. *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2. Baskı, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dârü’l-Mîzân, 2005-2007.

Mâverdî, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve’l-‘uyûn (Tefsîrü’l-Mâverdî)*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Mazharî, Muhammed Senâullah. *Tefsîrü’l-Mazharî*. thk. Gulâm Nebî et-Tûnusî. Pakistan: Mektebetü’r-Rüşdiyye, 1412/1992.

Mertoğlu, M. Suat. “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 183-222.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Baskı, 2017.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü’l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân (et-Tefsîrü’l-Kebîr)*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423/2002.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr f’t-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. 15 Cilt. İstanbul: Dârü’l-Lübâb, 2019.

Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, Hasen b. Muhammed. *Garâibü’l-Kur’ân ve regâibü’l-furkân*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1996.

Obaidi, Abdullah Abdulkareem Mohammed. *Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm Adlı Eserindeki Mukâtil b. Süleyman Rivayetlerinin Mukâtil’in Kendi Tefsirindekilerle Mukayesesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu’l-gayb (et-Tefsîrü’l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 3. Baskı, 1420/1999.

Sa‘lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân (Tefsîru’s-Sa‘lebî)*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002.

Sa‘lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân (Tefsîru’s-Sa‘lebî)*. thk. Salâh b. Sâlim b. Saîd Bâ‘usmân vd. 33 Cilt. Cidde: Dârü’t-Tefsîr, 2015.

Sehâvî, Alemüddîn. *Cemâlü’l-kurrâ’ ve kemâlü’l-ikrâ’*. thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyf el-Kâdî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1999.

Semerkandî, Ebü’l-Leys. *Tefsîru’s-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.

Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr. *Tefsîrü’l-Kur’ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad: Dârü’l-Vatan, 1997.

Sıddîk Hasan Han, Ebü’t-Tayyib Muhammed. *Fethu’l-beyân fî makâsıdi’l-Kur’ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1992.

Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kütüb, 1974.

Şirbînî, el-Hatîb. *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i‘âne ‘alâ ma‘rifeti ba‘zı me‘ânî kelâmi rabbine’l-hakîmi’l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü Bulak, 1285/1868-1869.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu‘l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân–Şehrî, Nûh b. Yahyâ (ed.). *Mevsû‘atü’t-tefsîr bi’l-me’sûr*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2017.

Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu-Mukatil b. Süleyman’dan Hareketle Bir İnceleme*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn. *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Nûreddîn Tâlip. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2009.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. İsâm Abdülmuhsin el-Humeydân. Dammam: Dârü'l-Islâh, 2. Baskı, 1992.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Rahmân Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yazıcı, İshak. *Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin, Mukatil İbn Süleyman'ın Tefsiri ile Olan Münasebeti*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Seminer Çalışması, 1979 [?].

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud. *el-Keşşâf 'an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kahire, Beyrut: Dârü'r-Rayyân li't-Türâs, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Baskı, 1987.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1957.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şerî'a ve'l-menhec*. 32 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1991.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-vasît*. 3 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1422/2001.

Zürkânî, Muhammed Abdüzazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 3. Baskı, ts.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Osmanlı'da Zina Suçu: Hanefî Doktrinine Göre Had Yerine Ta´zir ile İkame Şer´î Hukuktan Sapma mıdır?

The Crime of Adultery in the Ottoman Empire: Is Substituting Ta´zīr for Ḥadd according to Hanafi Doctrine a Deviation from Shar´ī Law?

Abdulmuid AYKUL

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku
Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law
Kocaeli | Türkiye
maykul8210@hotmail.com
orcid 0000-0001-9012-6341

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 13.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 12.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Aykul, Abdulmuid. "Osmanlı'da Zina Suçu: Hanefî Doktrinine Göre Had Yerine Ta´zir ile İkame Şer´î Hukuktan Sapma mıdır?". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 268-294. https://doi.org/10.14395/hid.1619042

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Crime of Adultery in the Ottoman Empire: Is Substituting Ta´zīr for Ḥadd according to Hanafi Doctrine a Deviation from Shar´ī Law?

Abstract

According to the classification of Continental European Law, criminal law constitutes one of the most important fields of public law. Criminal law is not only a branch of law that regulates criminal acts and the penalties to be imposed for those acts, but it is also closely related to the ideology that dominates the state administration. In a secular legal system, criminal law is not expected to be based on divine (religious) legal rules. Similarly, in a theocratic legal system, human involvement in some punishments is quite limited. In terms of Islamic law, the inclusion of punishments such as ḥadd and qiṣaṣ, which were determined by the Legislator (God and the Prophet), in the legal system, both in theory and in practice, is a prerequisite for that legal system to be divine, i.e. shar´ī. Although it is generally accepted that the Ottoman legal system was based on shar´ī principles, the absence of some had punishments in the legal codes, especially in the periods of its establishment and rise, and moreover, the prescription of other punishments other than ḥadd and qiṣaṣ punishments without any reference to some punishments determined by the Shāri´ (God or his Prophet) have led some scholars to consider the Ottoman legal system as a humanitarian legal system. This study, which deals with the issue of adultery in the context of Ottoman law, provides explanations on the absence of adultery in the canons of the foundation and rise period of the Ottomans, and focuses on the reasons for this in terms of classical Islamic legal doctrine. For this purpose, both the Hanafi interpretation of classical Islamic law and the canon law and Ottoman practice were analyzed and evaluated together. This is because almost all of the studies conducted until this period tend to evaluate the subject from two opposing perspectives. While the first tendency claims that the Ottoman Empire had a shar´ī legal system and evaluates the articles in the code of laws (kanunnāme) within this framework, the second tendency, based on the same code of laws, attributes the conflict between customary law and shar´ī law in the Ottoman Empire; in other words, the influence of secular law on the Ottoman legal system. Therefore, researchers have sought to answer the nature of the Ottoman legal system by being caught between the two debates of whether it was a secular or religious law. Although this study includes these debates, the main issue emphasized in this study is the reflection of the ḥadd theory of the Hanafi madhhab, to which the Ottomans belonged, on the Ottoman criminal legal system. The fact that the Ottoman canons stipulated a fine for the crime of adultery, unlike classical jurisprudence, led to the emergence of such a study. It is observed that the Ottoman Empire, a Muslim country, imposed another punishment (fine), which is not approved by the doctrine, for a crime such as adultery, which is given the most importance in the doctrine and is almost identified with the hadith penalty. According to those who argue that the Ottoman legal system was shar´ī, the penalties to be imposed for these crimes were transformed into compensatory penalties due to the failure to fulfill certain formal conditions specific to these crimes. For example, in order to prove the crime of adultery, four fair male witnesses must testify to the crime in detail and clearly state the time and place of the crime. Any deficiency or doubt in any of these conditions would lead to the reduction of the penalty prescribed in the sharia for the relevant crime, which would make it very difficult to prove such a crime. However, this study raises another claim without disregarding the claim that the Ottomans did not include the penalties stipulated in the sharia for that crime in the codes of laws (kanunnāme) due to the deficiency that may occur in the material conditions of the crime. Accordingly, the fact that the Ottomans did not apply the punishment of rajm/jalda in fiqh, especially for the crime of adultery, during the foundation and rise periods of the Ottoman Empire must be related to the hadith theory of the Hanafi madhhab, to which the Ottomans were also adherents. According to this theory, ḥadd punishments should be executed by the head of state, i.e. the caliph. In the absence of the caliph, an adultery crime that would require a had penalty would not occur, which is clearly stated in many Hanafi sources, and it is mentioned that the ḥadd penalty cannot be imposed in the absence of the caliph. It is known that the Ottoman rulers of the foundation and rise period mostly used local titles such as “Bey” and “Khan”, while the Abbasid caliphs in Egypt used the title of caliph. This lack of titles is a possible reason for the lack of mention of the ḥadd penalties in the sharia law. In fact, there is no evidence that the Ottomans enforced the had penalty for adultery during this period. On the other hand, the Hanafi Dulkadir principality of the same period made direct references to the ḥadd penalty in their code of law (kanunnāme) as they were a principality under the Mamluks (and thus under the Abbasid caliphate). This situation in the laws of the Ottoman foundation and rise period took on a different aspect after the Ottomans acquired the caliphate (de facto or de jure). Since the caliphate condition for the ḥadd penalty for adultery was fulfilled for the Ottomans with Yavuz, the previously existing deficiency in the penal codes was filled with new regulations, and the provision in the sharia was added to these codes.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Criminal Law, Ḥadd, Ta´zīr, Code of Law.

Osmanlı'da Zina Suçu: Hanefî Doktrinine Göre Had Yerine Ta´zir ile İkame Şer´î Hukuktan Sapma mıdır?

Öz

Kıta Avrupası Hukuku tasnifine göre ceza hukuku, kamu hukukunun en önemli alanlarından birisini teşkil etmektedir. Ceza hukuku, suç teşkil eden fiiller ile o fiillere verilecek olan cezaları düzenleyen bir hukuk dalı olmanın ötesinde, devlet yönetimine hâkim ideoloji ile de yakından ilişkilidir. Seküler bir hukuk sisteminde ceza hukukunun, ilahi (dinî) hukuk kurallarına dayanması beklenmez. Benzer bir şekilde, teokratik bir hukuk düzeninde bazı cezalarda insanın dahli, oldukça sınırlıdır. İslam hukuku açısından düşünüldüğünde, had ve kısas gibi Şâri´ (Allah ve Peygamber) tarafından belirlenmiş olan cezaların hem teorik hem de uygulama açısından mer´î hukuk sistemi içerisinde yer alması, o hukuk sisteminin ilahi yani şer´î olmasının ön koşuludur. Osmanlı hukuk sisteminin şer´î esaslara dayalı olduğu, genellikle kabul gören bir husus olmasına rağmen özellikle kuruluş ve yükseliş dönemlerindeki kanunnâmelerde, bazı had cezalarının yer almaması, dahası Şâri´ tarafından belirlenmiş olan bazı cezalara hiçbir gönderme yapılmaksızın had ve kısas cezalarının dışında başka cezaların öngörülmesi, bazı araştırmacılar tarafından Osmanlı hukuk sisteminin beşerî hukuk sistemleri içerisinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Osmanlı hukuku içerisinde bilhassa zina haddi bağlamında ele aldığımız bu araştırmada, zina haddinin Osmanlıların kuruluş ve yükseliş dönemi kanunnâmelerinde yer almayışına dair açıklamalar getirilmiş, klasik İslam hukuk doktrini açısından bunun sebepleri üzerinde durulmuştur. Bunun için gerek klasik İslam hukukunun Hanefî yorumu, gerek kanunnâme ve Osmanlı uygulaması birlikte ele alınıp değerlendirilmiştir. Zira bu döneme kadar yapılan çalışmaların neredeyse tamamı konuyu birbirine zıt iki perspektiften değerlendirme eğilimindedir. Birinci yönelim Osmanlı'nın şer´î bir hukuk sistemine sahip olduğunu iddia eder ve kanunnâmelerdeki maddeleri bu çerçevede değerlendirirken, ikinci yönelim aynı kanunnâmelerden hareketle Osmanlı'da örfî hukukun şer´î hukuk ile çatışmasına, başka bir deyişle seküler hukukun Osmanlı hukuk sistemindeki etkisine bağlar. Dolayısıyla araştırmacılar, Osmanlı hukuk sisteminin mahiyetine dair sorulara seküler ve dini bir hukuk olup olmadığı şeklinde iki tartışma arasında kalarak cevap aramışlardır. Bu çalışmada her ne kadar bu tartışmalara yer verilse de üzerinde durulan asıl konu, Osmanlıların da müntesibi olduğu Hanefî mezhebindeki had teorisinin Osmanlı ceza hukuk sistemine yansıma biçimidir. Osmanlı kanunnâmelerinde özellikle zina suçu için klasik fıkıhtan farklı olarak para cezasının öngörülmesi böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Zina gibi had cezaları içerisinde doktrinde en çok önem verilen ve had cezası ile neredeyse özdeşleştirilen bir suça, Müslüman bir ülke olan Osmanlı'nın doktrinde çok da onaylanmayan başka bir cezayı (para cezasını) verdiği görülmektedir. Osmanlı hukuk sisteminin şer´î olduğunu savunanlara göre bu suçlara özgü bir takım şekil şartlarının yerine gelmemesi sebebiyle suça verilecek olan ceza bedel cezalara dönüşmüştür. Örneğin zina suçunun ispatı için dört adil erkek şâhidin suçun tüm ayrıntılarını anlatabilecek şekilde bir şahitlikte bulunması ve suçun gerçekleştiği yeri ve zamanı açıkça bildirmesi gerekmektedir. Şayet bu şartlardan herhangi birinde meydana gelebilecek bir eksiklik veya şüphe, ilgili suç için şeriatta zikredilen cezanın düşmesine sebebiyet vermektedir ki bu da böyle bir suçun ispatını oldukça zorlaştırmaktadır. Oysa bu çalışma, Osmanlıların suçun maddi şartlarında meydana gelebilecek eksiklik sebebiyle kanunnâmelerde o suç için şeriatta öngörülen cezaları dahil etmediklerine yönelik iddiayı da göz ardı etmeden başka bir iddiayı daha gündeme getirmektedir. Buna göre Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemlerinde özellikle zina suçu için fıkıhtaki recm/celde cezasını uygulamaması Osmanlı'nın da müntesibi olduğu Hanefî mezhebi had teorisi ile ilişkili olmalıdır. Söz konusu teoriye göre had cezaları, devlet başkanı yani halife tarafından infaz edilmelidir. Dolayısıyla halifenin iktidar alanı dışında meydana gelen zina suçuna had cezası verilemeyecektir. Kuruluş ve yükseliş dönemi Osmanlı hükümdarları daha çok "Bey" ve "Han" gibi yerel ünvanları kullandıkları, halife ünvanının Mısır'daki Abbasî halifeleri tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Bu unvan eksikliği, şeriattaki had cezalarının kanunnâmelerde zikredilmemesinin olası sebebidir. Zaten bu dönemde Osmanlıların zina haddini uyguladığına yönelik herhangi bir veri bulunmaz. Oysa aynı dönem Hanefî Dulkadiroğulları Beyliği, Memlüklere (dolayısıyla Abbasî hilâfetine) bağlı bir beylik hüviyetinde olduğu için yapmış oldukları kanunnâmelerinde had cezasına doğrudan göndermede bulunmuştur. Osmanlı kuruluş ve yükseliş dönemi kanunnâmelerindeki bu durum, Osmanlıların hilafeti (fiili ya da resmî olarak) elde etmesiyle farklı bir vecheye bürünmüştür. Doktrindeki zina haddi için öngörülen halife şartı Yavuz ile birlikte Osmanlılar için yerine geldiğinden artık ceza kanunnâmelerinde daha önceden var olan eksiklik, yeni düzenlemeler ile giderilmiş ve söz konusu bu kanunnâmelere şeriatteki hüküm ilave edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Ceza Hukuku, Had, Ta´zîr, Kanunnâme.

Giriş

Osmanlı hukuk sisteminin, özellikle de ceza hukukunun şer´î hukuk ile ne derece örtüştüğüne dair gerek Batıda gerek ülkemizde pek çok çalışma yapılmıştır. İki karşıt görüş temelinde ortaya

çıkan tartışmaya, zamanla eklektik yöntemle elde edilen üçüncü bir görüş daha eklenmiştir.[1] Yapılan bu çalışmaların ortak amacı, Osmanlı hukukunun şer´î niteliği haiz olup olmadığını tespit etmektir. Ancak kullanılan usul, yöntem ve kaynaklar benzer olsa da çalışmaların ulaştığı sonuçlarda ideoloji, konjonktür, reel siyaset ve kök tutkusu gibi unsurların etkili olduğu görülmektedir.[2]

Bu konuda ileri sürülen görüşlerden ilki, Fuad Köprülü, Ömer Lütfü Barkan, Uriel Heyd ve Colin İmber gibi Osmanlı araştırmacılarına aittir. Onlar, Osmanlı hukuk düzeninin ikili bir yapıya dayandığını belirtirler. Buna göre, Osmanlıda şer´î hukuk yanında tamamen örfî hukuka yani kamu yararına dayanan ikinci bir hukuk sistemi vardır. Özellikle ceza ve mali hukuk alanlarında örfî hukukun etkileri şer´î hukuka göre daha baskındır.[3] Bu görüşü benimseyenlere göre klasik dönem Osmanlı hukuku seküler bir yapıdadır. Bu nedenle tamamen padişah iradesi ile oluşturulan kanunnâmeler şeriatla bağdaşmayan hükümler ihtiva etmektedir.[4] Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III" başlıklı bir çalışma yayınlayan Coşkun Üçok da Osmanlı Kanunnâmelerindeki bazı hükümlerin (mâlî ceza verilmesinin) İslam hukukuna tamamen tezat teşkil ettiğini, ancak bu malî cezaların şer´î cezaların tamamen yerini mi tuttuğu yoksa bunların bir nevi fer´î cezalar mı olduğu kanunnâme hükümlerinin çoğundan anlaşılamadığını söyler. Ona göre Fatih ve Beyazıt döneminde yayınlanan kanunnâmelerin 1. maddelerini teşkil eden hükümler ile İslâm ceza hukukunda zina işleyenlere verilmesi kabul edilmiş olan recm veya sopa cezalarının kaldırılmış olup olmadığının tam olarak tespit edilemediğini ancak suçun ispatı bakımından İslâm ceza hukukuna sadık kalındığı açıkça görülür.[5]

[1] Bk. Yunus Koç, "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16/Özel Sayı (1999), 117. Nasi Aslan, bu iki eğilimin din karşıtlığı ve hamaset eksenli olduğunu, "savunmacı" yahut "ön yargılı" bir şekilde meseleye yaklaştıklarını, "savunmacı eğilim" kanunnâmeleri İslam hukuku olarak algılamakta, "ön yargılı eğilim" ise kanunnâmelerde yer alan hükümlerin Kur'an ve Sünnet'te yer almadığını öne sürerek Osmanlılarda dinden bağımsız örfî bir hukukun gelişip ortaya çıktığını iddia eder ki, her iki eğilimin de bazı açılardan yanlış olduğunu söyler; bk. Nasi Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 17.

[2] Bk. Ahmet Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", *İslamiyat* 8/1 (2005), 113. Yaman, konuya dair yaptığı çalışmada Osmanlı hukuk düzenine dair dört eğilimden bahseder. Ona göre birinci gruptakiler, yeni hukuk tarihçilerinin çoğu ile Osmanlı tarihine bir bütün halinde platonik sevdası olan muhafazakâr tarihçilerdir ki, bunlar Osmanlı devlet ve hukuk geleneğinde tam bir İslami anlayış ve uygulamaların hâkim olduğu kanaatindedir. İkinci gruptakiler ise bazı oryantalistler ile iktisat ve hukuk tarihçileridir. Bunlar da örf-i sultaninin hâkim olmasını Osmanlı hukukuna şer´î etiketinin vurulamayacağına delil olarak öne sürenlerdir. Üçüncü gruptakiler ise daha az olmakla birlikte gayr-i müslimlere, özellikle hususi hukuk alanında tanınan hak ve özgürlüklerden dolayı Osmanlı hukuk yapısının laik olduğunu savunanlardır. Dördüncü gruptakiler ise Weberyen bakış açısı olup, kadı adaleti şeklinde tanımlanan irrasyonel, bağımlı, alabildiğine şahsi, keyfi bir yapıya sahip olduğunu söyleyenlerdir; bk. Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", 114.

[3] Bk. Coşkun Çakır, "Barkan'ın Kanunlar'ı: Osmanlı-Türk Hukuk Tarihçiliğinde Bir Klasik", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 785.

[4] Bk. Koç, "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar", 117; Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 633-634. Nasi Aslan, bu görüşün iddialarının iki ana başlık altında toplanabileceğini, bunlardan ilkinin Osmanlı hukukunun şer´î ve örfî hukuk olmak üzere düalist bir yapıda olduğunu, şer´î hukukun kadılar eliyle, örfî hukukun ise bölge valisi eliyle işlerlik kazandığını, ikincisinin ise özellikle Fatih, Yavuz ve Kanunî dönemindeki kanunnâmelerin hem teorik hem de pratik açıdan şeriata muhalif olduğunu söyler. Aslan, bu iddiaların her ikisine de uzun uzadıya cevap verir. Ona göre örfî hukuk şer´î hukuktan bağımsız bir hukuku öngörmez. Zira İslam hukukunda örfün kaynak değeri üzerinde görüş birliği vardır. Ayrıca kaza ikiliği de iddia edildiği gibi değildir. Hem kanunnâmelerde hem adaletnamelerde hem de vakıada kadı, yargı alanının tek yetkilisidir. Hatta Kanuni kanunnâmesinde ehl-i örfün, kadı hükmü olmadan kimseyi cezalandırılamayacağı açıkça ifade edilmiştir; bk. Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", 13-24.

[5] Bk. Coşkun Üçok, Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1 (1947), 61.

İkinci görüş ise Osmanlı hukukunun şer´î olduğunu iddia eder. Bu görüş Ahmet Akgündüz, Mehmet Akif Aydın, Ömer Menekşe ve Murat Şen gibi araştırmacılar tarafından savunulur.[6] Buna göre Osmanlı hukuku esas itibariyle İslam hukukundan ibarettir. Örfî hukuka dayanılarak yapılan bazı kanunlar ise şer´î hukukun ulü'l-emre (siyasi otoriteye) tanımış olduğu yetki çerçevesinde ve şer´î hukuka aykırı olmamak şartıyla vazedilir. Zira İslam hukuk doktrininde şeriatça mübah bırakılan alanlarda siyasi otoritenin kanun vazetme yetkisi kabul edilir. Dolayısıyla Osmanlı örfî hukuku, şer´î hukuka rağmen ya da ona zıt bir hukuk anlayışını ifade etmez. Bilakis Osmanlı devleti örfî hukuku, şer´î hukuku tamamlamak üzere kanunlaştırmıştır.[7] Buna göre örfî hukukun varlığı, şer´î hükümlerin tamamen askıya alınması anlamı taşımaz. Bu görüşü savunanlardan Menekşe, Kanunî devrinde, hicri 929 yılına ait bir mahkeme ilamından hareketle Bursa'da zina eden ve suçunu itiraf eden şahıslara recm cezasının uygulandığını, IV. Mehmet devrinde ise Beyazîzâde'nin Rumeli kazaskerliği döneminde vuku bulan ve tarihe "vakây-i recm" olarak geçen 1091/1680 tarihli recm vakasının vuku bulduğunu söyleyerek şer´î hukuka riayet edildiği görüşünü bu örneklere dayandırmaktadır.[8]

Halil İnalcık, Ahmet Mumcu, Nasi Aslan, İsmail Acar ve Ahmet Yaman gibi akademisyenlerin ise daha dengeli bir yaklaşım gösterdikleri söylenebilir.[9] Gerek konuya dair görüş serdeden ilahiyatçı akademisyenler arasında, gerekse Osmanlı tarihi üzerine araştırma yapan ilim adamları arasında yaygın kanaat, Osmanlı hukuk sisteminin yekpare bir yapıda olmadığı, dolayısıyla yedi yüz yıllık bir zaman dilimi hakkında standart bir yargıda bulunmanın yanlış olduğu yönündedir. Onlar, dönemden döneme farklılık gösteren uygulamalar olduğunu, hatta aynı padişah döneminde bile birbirine zıt uygulamalarda bulunulduğunu belirterek Osmanlı hukuk düzeninin tüm bu değişkenler dikkate alınarak değerlendirilebileceği kanaatini paylaşmaktadırlar.[10] Özellikle kuruluş ve yükseliş dönemi diyebileceğimiz klasik dönemde[11] Osmanlı hukukunda şer´î hukukun yanında ehl-i örf tarafından temsil edilen ve padişahın iradesinden kaynaklanan bir örfî hukukun olduğu dile getirilir. Ancak genel kabul, Osmanlı'da XVI. ve özellikle XVII. yüzyıldan itibaren artan oranda şer´î hukukun baskın hale geldiği ve ulemânın daha etkin olduğudur. İlber Ortaylı, Barkan'ın öncülük ettiği, Osmanlı hukukunun şeriattan çok dünyevi otorite tarafından konulan kurallara (örfî sultani) dayandığı, dolayısıyla Osmanlı devletinin şer´î bir devlet olarak

[6] Bk. Koç, "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar", 117; Ömer Menekşe, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2003), 11; Murat Şen, "Osmanlı Hukukunun Yapısı", *Osmanlı, Teşkilat*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 6/327. Bu görüşe argüman olarak şu bilgi de verilmektedir: Osmanlı'da gerek şer´î hukuk ve gerekse örfî hukuk davalarının şer'iyye mahkemelerinde görülmesi, zannedilenin aksine örfî hukukun şer´î hukukuna aykırılığına değil bilakis şeriat hukukunun düzenlemediği alanlarda bazı düzenlemelerin yapıldığı ve bunun da şer´î hukuka aykırı olmadığı söylenebilir. Her iki hukuk sistemi için aynı kadının görev yaptığı bilgisi için bk. Yılmaz Yurtseven-Gamze Nur Şahin, "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Padişahın Yargı Yetkisi", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (2016), 171. Mehmet Akman, Osmanlı ceza hukukunun şeriat ve örfî ceza hukukundan müteşekkil olduğunu, şer´î ceza hukukunun fıkıh kitaplarında ukubât bölümlerinde yerini bulurken örfî ceza hukukunun ise İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı ta´zir suç ve cezaları ihdas etme yetkisinden kaynaklandığını ve bu yetkinin de kanunnâmelerde tecessüm ettiğini söyleyerek örfî ceza hukukunun şer´î ceza hukukuna zıt ve ona rağmen olmadığını ifade eder. Ona göre şer´î hukuk ilkelerinin zaman zaman ihlal edildiği vaki ise de Osmanlı ceza hukukunun İslam hukukunu bertaraf ettiği söylenemez; bk. Mehmet Akman, "Osmanlı Ceza Hukuku Çalışmaları Üzerine Bir İcmal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 489.

[7] Özlem Poyraz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ağır Cezaları Gerektiren Suç Sebepleri Üzerine Bir Tetkik (1839-1861)", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (2022), 302.

[8] Menekşe, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", 13-14.

[9] Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 1/227-230.

[10] Koç, "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar", 117.

[11] Bu çalışma daha çok devletin Erken dönem, devletin kuruluşundan kurumsallaşma sürecine kadar devam eden devre işaret etmektedir. Bu dönemin genellikle XIV. Yüzyıl sonlarına kadar sürdüğü kabul edilir. 1400'lü yıllardan itibaren devletin kurumsallaştığı, merkez ve taşra teşkilatının, yönetim usullerinin yapısal bir kimliğe büründüğü dönem ise klasik dönem olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde Osmanlı Devleti tüm karakteristik özelliklerini kazanmış, hukuk sistemi kendine özgü bir hüviyete bürünmüştür; bk. Yurtseven-Şahin, "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Padişahın Yargı Yetkisi", 162.

nitelendirilemeyeceği şeklindeki söylemi kabul etmez. Ortaylı'ya göre Osmanlı devletinin şer´î bir hukuk düzenine sahip olmadığını öne sürmek hayli zordur. Zira Osmanlı toplum örgütlenmesinde şer´î ve geleneksel bir düzenle karşılaşılır. Ona göre, Osmanlı'nın gayr-i müslimlere yönelik toleransını laik bir tutum olarak nitelemek de doğru değildir.[12] Ahmet Yaman "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği" adlı sempozyum bildirisinde Osmanlı hukuk sisteminin şer´î olduğuna dair görüşü eleştirir. Osmanlı'nın daha kuruluş ve teşkilatlanma aşamasında, önce beyliğe daha sonra devlete hâkim olan dini boya, bütünüyle İslamî anlayış ile şekillenmiş, hukuk uygulayıcılarını yetiştiren medreselerin, devletin yegane örgün eğitim kurumlarını teşkil etmesi, hukuk kaynaklarını fıkıh kitaplarının oluşturması, kanunların yürürlüğe girmeden önce meşihat makamının onayına sunulması, yargının ana iskeletini şer´îye mahkemelerinin oluşturması gibi hususlar, Osmanlı hukuk yapısının şer´î olduğunu gösterdiğine dair iddialara tek tek cevap veren Yaman, Mısır'daki Memlükler ve önceki Türk devletlerinden itibaren yargıda "hükmü'ş-şer' ve hükmü's-siyâse" şeklinde hükümlerin ayrıştığını ve Halil İnalcık'ın eserinden hareketle de Osmanlıların şeriatı aşan bir hukuk nizamını geliştirdiklerini söyler. Osmanlılardan önceki Türk devletlerinde de şeriat yanında kanun ve örf adı altında, sırf hükümdarın iradesinden kaynaklanan bir hukuk düzenin yerleştiğini, Selçuklular dönemi tarihçilerinden Râvendî'nin (604/1207) *Râhatu's-sudûr* isimli eserinden[13] iktibasla verir. Yaman, Osmanlı hukukunun ne zannedildiği gibi salt şer´î ne iddia edildiği gibi laik bir hukuk sistemi, ne de salt örfî olduğunu, içerisinde şer´î olan ile şer´î olmayanı barındıran, bazen şeriata muhalif, bazen şeriata sıkıca tutunan nev-i şahsına münhasır bir hukuk sistemi olduğunu söyleyerek orta bir yol tutmuştur.[14] Ona göre Osmanlı hukuk düzeni bütünüyle şer´î olmayıp örfî hukuk şer´î hukuk ile her zaman uyumlu değildir.[15] Barkan'ın iddiasını başka bir açıdan eleştiren Ali Bardakoğlu'na göre ise Osmanlıda görülen ve Barkan'ın ifadesine göre şer´î hukuka aykırı olan örfî hukuk da İslam hukukunun değişim ve gelişimine bağlı olarak meydana gelmiştir. İslam hukuku, tarihin belli bir döneminde gelişimini tamamlamış ve kemal noktasına ulaşmış bir hukuk sistemi olmayıp Müslüman toplumların değişim ve gelişimine paralel olarak devamlı surette kendini yenileyen, canlı bir süreci ifade ettiği için arazi, narh, kanunlaştırma, hapis ve para cezası gibi yeni cezaların ihdası niteliğindeki uygulamalar, Osmanlı toplumunda İslam hukukunun yeni bir açılımı olarak değer taşır.[16] Ona göre Osmanlı ceza hukuku ve kanunnâmeleri şer´îlik tartışmasının odağında yer alır. Recm, el kesme ve meydan dayağı gibi cezaların uygulanmamasını, cezanın oluşumunu

[12] İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine", *Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi, 1982), 499.

[13] "وكان نواب دار الخلافة، من قبل، يحرصون على تحريض أمراء الأطراف على بث الفتن والقلاقل حتى يحافظوا بذلك على أمن يجب أن يقوم الإمام بالخطبة والامامة ولايتهم وإظهار تفوقهم على الآخرين، ولكنهم لم يجرؤوا على فعل ذلك فى عهد دولة الأتابك محمد إذ كان يقول على ملأ من الناس لحماية الملوك ذوى السلطه الزمنية، وهى من أفضل الأمور وأجل الأعمال، وقد فوضوا السلطن للملوك، وتركوا الملك للسلطان"
"Bundan önce darulhilafetin naibleri uç beylerini fitne ve kargaşayı yaymaları için teşvik ederdi. Böylelikle memleketlerinin güvenliğini muhafaza eder ve diğerlerine karşı üstün olduklarını izhar ederlerdi. Ancak bunu, Atabeg Muhammed devleti zamanında icra edemediler. Zira Muhammed Atabeg, kanaat önderleri önünde şunu söylüyordu: "İmamın hutbe irad etmesi gerekir. İmamet zamanın saltanat sahibi meliklerinin himayesi içindir. Bu, işlerin en faziletlisi ve amellerin en büyüğüdür. Onlar saltanatı meliklere tevfiz etmişlerdir. Mülkü de sultana terk etmişlerdir"; bk. Ebû Bekr Necmeddin Muhammed b. Ali b. Süleyman Râvendî, *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr fî târîhi'd-devleti's-selcûkiyye*, tah. İbrahim Ümid Şevârivbî vd. (Kahire: Meclisü'l-'Ala li's-Sekâfe, 1960), 466. Yaman'ın İnalcık'ın eserinden naklettiği tercüme ise şöyledir: "İmamın vazifesi hutbe ve dua ile meşgul olmak, yönetim egemenliğini sultanlara havale etmek ve dünyevi saltanatı onların eline bırakmaktır"; bk. Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", 114-116.

[14] Abdullah Demir, "Hukuk Tarihimiz Açısından Fatih Sultan Mehmet", *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri 21-22 Aralık 2012*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2014), 789.

[15] Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", 118. Yaman, para vakıflarında "istirbah" olarak kullanılan yıllık yüzde 10 oranındaki faizli ilişkinin, Yavuz kanunnâmesiyle "muamelei şer'iyye edenin onun on birden ziyadeye (yüzde 10'dan fazlaya) ettürmeyeler ve şer´î muamele etmeden kat'a riba ettürmeyeler" biçiminde düzenlenmiştir; bk. Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", 119.

[16] Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer´îliği Üzerine", *Osmanlı, Teşkilat*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 6/416.

sağlayan yasal şartların gerçekleşmemesi sebebiyle ta´ziren farklı bir cezanın uygulandığını söylemek de sultanın dinî hukuku dikkate almaksızın subjektif sekülerleşmeye örnek olarak göstermek de yanlıştır. Zira birinci yaklaşım, belli bir iyimserlikten kaynaklansa da İslam hukukunu literal ve geleneksel yoruma mahkûm ettiği için eleştirilebilir. İkinci tarz söylem ise dini hayat ve tecrübelerin kurucu öğelerini göz ardı ettiği, sonuç ve şekilden hareketle öze ilişkin hüküm verme ve genelleme yaptığı için yanlıştır. Çünkü farklı kültür ve coğrafyalarda gelişen İslam hukuku, çok farklı çözüm örneklerini içinde barındıran, derin ve geniş bir geleneği temsil eder. Bu geleneğin ana çizgisinde üretilen çözümlerin, şeklî örtüşmesinden çok kaynağa başvurmada izlenen yöntem ve kaygılar önem taşır.[17]

Bu (üç yönelimin) tartışmaların odak noktasını, çoğunlukla kanunnâmeler oluşturmaktadır. Osmanlı ceza hukukunun şer´îliği konusu gündeme geldiğinde örfî hukuk-şer´î hukuk bağlamında konuya yaklaşılmaktadır. Zira klasik dönem kanunnâmelerindeki zina düzenlemeleri ile fürû fıkıhtaki zinaya dair hükümler, birbiriyle her zaman örtüşmez. Bu farklılık padişahın iradesinden kaynaklanan örfî hukuk ile şeriattan kaynaklanan şer´î hukuk arasında hukuk düzeni açısından farklılığa yol açar ki Osmanlı hukuk düzeninin laik veya şer´î oluşu ile ilgili tartışmaların büyük kısmı, işte cezaları düzenleyen bu kanunnâmelerin odağında gelişir. Ehl-i örf tarafından vazedilen kanun, şeriata rağmen ve ondan başka bir şey midir yoksa yine şeriatın sınırları dahilinde şeriatın vazetmediği ancak Şâri´in izin verdiği alanda ulü'l-emre tanınmış olan bir yetki midir? Tartışmaya kaynaklık eden pek çok mesele zikredilir. Arazi sistemi, faiz ve narh uygulamaları, şer´î cezaların uygulanmayışı veya başka bir cezaya tahvili ve kardeş katli gibi konular Osmanlı hukuk sisteminin seküler olduğuna dair öne sürülen meselelerin başında gelir. Bizim burada üzerinde duracağımız esas konu kanunnâmelerin birinci maddesiyle düzenlenen zina suçuna verilecek olan cezadır. Bu çalışma, İslam ceza hukukunun Hanefî yorumu ile Osmanlı ceza hukuk pratiği arasında bir ilişki kurarak Osmanlılarda Fatih (II. Mehmet) ve sonrasındaki kanunnâmelerin birinci maddesindeki zina cezasını düzenleyen hukuk normunun akademik çevrelerde ele alınmamış ve değerlendirmeye tabi tutulmamış bir yorumunu okuyucuya sunmayı amaçlar. Buna göre Hanefî mezhebine hâkim teori, had cezalarının infaz yetkilisi olarak devlet başkanını/halifeyi görür. Osmanlı sultanları kuruluş ve yükseliş dönemlerinde böyle bir vasıf ile (halifelik) nitelendirilmediğinden söz konusu bu suça şeriattaki ceza öngörülmemiştir. Ne zaman ki Osmanlılar Mısır'daki Memlük hakimiyetine son verip Abbasî halifesini İstanbul'a getirince İslam dünyasının fiilî hâmisi haline gelmiş ve artık bu zamandan sonraki kanunnâmelerde söz konusu fiillere şer´î cezalar öngörülmeye başlanmıştır. Çalışmamızda öncelikle konunun daha iyi anlaşılabilmesi için İslam ceza hukukunda zina suçunun teşekkül şartları ele alınacak, akabinde zina suçuna verilecek olan cezanın infaz yetkisiyle ilgili Hanefî doktrinindeki tartışmalara yer verilecek, en sonunda ise Osmanlı kuruluş ve yükseliş dönemimdeki zina suçunu düzenleyen kanunlar hakkındaki değerlendirmeler yapılacaktır.

Bu konuya dair yazılan akademik çalışmaları, iki ana başlık altında toplayabiliriz. Birincisi, doğrudan Osmanlı hukukunun şer´îliği konusunu ele alan çalışmalar ki bu çalışmalarda ceza hukuku konularına ve Osmanlı kanunnâmelerine yer verilir ve Osmanlı'nın hukuk düzeni ortaya konulmaya çalışılır. Bu çalışmalar hukuk, Osmanlı hukuku ve İslam hukuku disiplinleri içerisinde ele alınmıştır. İkinci grup ise Osmanlıda bizzat ceza kanunnâmeleri ya da zina suçu üzerinde

[17] Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer´îliği Üzerine", 6/417. Ayrıca bk. Suat Erdoğan, "Ta'zîr Suç ve Cezalarının Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (2023), 31, 32.

durmakta, zaman zaman Osmanlı hukukunun şer´îliği ile ilgili değerlendirmeler yapılmaktadır.[18] İster doğrudan isterse dolaylı olarak yapılan konu hakkında çalışmalarda söz konusu bu halifelik faktörü göz ardı edilmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bu da bu çalışmaların benzer sonuçlar ihtiva etmesine sebep olmuştur. Oysa bizim bu makalemiz her iki grup çalışmaya ek olarak ve bu çalışmalarda olmayan bu hususa dikkat çeker. Çalışmamız, Osmanlı hukukunun şer´îliği ile ilgili doğrudan bir değerlendirme yapmaz; sadece Müslüman bir Türk devleti olan Osmanlı'nın ilk dönem ceza kanunnâmeleri içerisinde zina suçunu düzenleyen kanunda, neden şeriata göndermede bulunulmadığına dair ortaya konulan görüşleri değerlendirecek, ardından buna dair Hanefî had teorisinin kanunnâmelere olan etkisini başka bir ifadeyle kanunnâmelerdeki bu eksikliğin klasik fürû fıkıh ile ilişkisini kuracaktır.

1. Klasik Fıkıhta Zinaya Dair Birkaç Söz

Burada üzerinde durulacak asıl husus, zina suçu ve cezasıdır.[19] Bilindiği üzere had cezası gerektiren suçlar[20] içerisinde ispatı en zor suç, zina suçudur. Bu suça özgü olarak Kur'ân'da dört âdil şahit getirilmesinden bahsedilmekte,[21] hadislerde ise bu şâhitliğin mâhiyeti beyan edilmektedir. Zina ile ilgili umumi şâhitlik hükümlerinin yanı sıra, hususî birtakım şartlar daha bulunmaktadır. Âkil (akıllı), bâliğ (ergin), hür (köle olmayan) ve Müslüman olan dört erkeğin, bir şahsın zina ettiğine dair şâhitlikleri yeterli olmayıp, zinanın keyfîyetini de açıklamaları gerekmektedir. Bunun için doktrinde "bu şahıs zina etti" şeklinde mutlak olarak söylenen ifadelerin geçerli olmadığı, "had cezasını gerektirecek zina" için tüm ayrıntıların anlatılabileceği bir şâhitliğin olması gerektiği ifade edilmektedir.[22] Buna delil olarak da Ebû Hureyre'den rivâyet edilen hadis nakledilmektedir. Rivâyete göre zina eden Eslemî (Mâiz b. Mâlik) Hz. Peygamber'e gelerek dört defa zina ikrârında bulunmuş, Hz. Peygamber her defasında ondan yüz çevirmiştir. Beşinci defa geldiğinde Resûlullah ona "cinsel ilişkide bulundun mu? "Senin [cinsel organın] onun [kadının cinsel organında] kayboluncaya kadar mı? [Sürme] milinin (مِرْوَد)[23] sürmedanlıkta (مُكحُلة)[24] kaybolduğu veya ipin [kovanın] kuyuda kaybolduğu gibi mi?" şeklinde zinanın keyfîyetine dair sorular sormuş, her defasında "evet" yanıtını aldıktan sonra Hz. Peygamber,

[18] Örneğin Nasi Aslan'ın çalışması bütün görüşleri derli toplu vermesi bakımından önemli olmakla birlikte çalışmanın odağını yazarın da ifade ettiği üzere Yavuz ve Kanunî dönemi kanunnamaleri teşkil etmektedir; bk. Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", 18.

[19] Doktrinde zina suçu için muhsan olanlar için recm, bekarlar için ise 100 sopa vurulacağı konusunda hukukçular çok büyük oranda hemfikirdirler.

[20] İslam ceza hukukunda (ukubat) suçlar, genellikle üç ana başlık altında ele alınır: Had, kısas ve ta´zir. Cezası Şâri' (kanun koyucu/Allah veya Resulü) tarafından konulan suçlar, had ve kısas cezası gerektiren suçlar; cezası siyasi otoriteye bırakılan suçlar ise ta´zir cezası gerektiren suçlarını oluşturmaktadır. Had ve kısas suçları arasındaki fark ise suçun ilgili olduğu hak kategorisi ve bunun sonucu olarak affın cezanın düşüp düşmemesi konusundaki etkisidir. Her ne kadar hem had hem de kısas suçlarının cezası Şâri' tarafından konulsa da had cezası gerektiren suçlar Allah hakkı (hukukullah); kısas cezası gerektiren suçlar ise kul hakkı (hukukulibad) kapsamında değerlendirilir. Bunun doğal bir sonucu olarak kul hakkı olan suçlarda, suç mağduru veya suçtan zarar gören kimseler, suçun fâilini isterlerse cezalandırmayabilirler (Af yetkisi velilere bırakılmıştır). Oysa had cezası gerektiren suçlarda suç teşkil eden fiil mahkemeye intikal ettiğinde suçun mağdurlarının faili affetme yetkisi bulunmaz.

[21] "Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin"; bk. en-Nûr 4/15. "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir"; bk. en-Nisa 4/15.

[22] Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nûrî Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Zuheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1991), 9/252. Bununla ilgili sahâbîlerden gelen rivayetler de bulunmaktadır. "Ebû Bekre, Nâfi' ve Şibl b. Ma'bed, Hz. Ömer'e gelerek Muğire'nin zina ettiğine şahitlik ederler. Dördüncü şahit ise Ziyâd'ı gösterirler. Hz. Ömer "hakka şahitlik eden bir adam geldi" diyerek Ziyâd'ı över. Ziyâd "çok çirkin ve dehşetli bir meclis gördüm" diyerek zinaya doğrudan değil dolaylı bir şekilde şahitlik yapınca Hz. Ömer bu üç kişiye (kazf) haddi uygular; bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman A'zamî (Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1982), 7/384. Hadisin başka bir varyantında ise "üç kişi bir adam ile bir kadının zina ettiğine şahitlik eder, dördüncüsü ise "ben bunları bir örtü içerisinde gördüm, şayet (tek bir örtü altında olmak) zina etmek ise "bunlar bu haldeydiler" deyince Hz. Ömer bu üç şâhide celde cezası (kazf olarak) vurur; kadın ve erkeğe ise ta´zir uygular"; bk. San'ânî, *el-Musannef*, 7/385.

[23] Gözlere sürme çekmek için kullanılan ince alet.

[24] İçerisine sürme konulan kap.

zinanın ne olduğunu bilip bilmediğini öğrenmek için "zina nedir?" şeklinde Mâiz'e bir soru daha yöneltir. Mâiz'in, "bir erkeğin karısına helal olarak yaklaştığı gibi ben de bir kadına haram olarak yaklaştım" şeklinde verdiği cevaptan sonra Hz. Peygamber cezanın infaz edilmesini istemiştir.[25] Başka bir hadiste Yahudîler Hz. Peygamber'e gelerek zina cezasının ne olduğunu öğrenmek istediklerinde Hz. Peygamber, "dört kişi, kadın ve erkeğin cinsel organlarının birbirlerinin içinde kaybolmalarına şâhitlik ederlerse recm vâcip olur" demiştir.[26]

Zina suçunun ispat edilebilmesi için gerekli olan şâhitliğin hem nitelik hem nicelik olarak gerek zina dışındaki had cezası gerektiren suçların şahitliklerinden gerek kısas cezası gerektiren suçların şahitliklerinden farklı olması ve ıspatının oldukça zor olması İslam ve Osmanlı Tarihi araştırmacıları tarafından kanunnâmelerde zina suçu için şeriattaki cezalara göndermede bulunulmamasına sebebiyet verdiği iddia edilir. Bu da Osmanlıların ispatı fürû fıkıhtaki şartlarla örtüşmeyecek bir zina suçunu cezasız bırakmak yerine başka cezalarla ikame etmeleri ile açıklanır.

2. Haddin İnfazına Yetkili Olanlar

Suçun ispatına dair yukarıda zikredilenlerden sonra doktrinde suçun infazına dair ifade edilenlere değinmek gerekir. Çünkü aşağıda ele alacağımız konunun tam olarak anlaşılabilmesi için bunun bilinmesi zorunluluk arz eder.

Öncelikle had cezalarının infazı, Hanefî hukuk doktrininde halifeye verilmiş bir yetki olarak kabul edilir. Dört çeşit hakkın/yetkinin bizzat halifenin/imamın varlığını gerektirdiği söylenir. Bunlar "hadlerin ikâmesi, fey gelirleri ile zekâtın toplanması ve düşmana karşı yapılacak olan savaş (cihat)"[27]. Devlet başkanının yetkisine bırakılan hadler[28] denilince, umûmîyetle zina haddi anlaşılmaktadır. Zira doktrindeki tartışmalara baktığımızda zina haddi için zikri geçen aşağıdaki ifadeler, diğer hadler için bahis konusu edilmemiştir. Özellikle Hanefî fürû fıkıh eserlerinde zina haddi için yapılan açıklamalar dikkate alındığında, bunların îfasının imam veya halifenin varlığı ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Zinanın beyyine (şahitler) ve ikrâr ile sübût bulacağı, sübûtunun da ancak imamın/halifenin huzurunda mümkün olacağından bahsedilmektedir.[29] Yine Hanefîlerde zinanın, suçlunun ikrârı ile sabit olması durumunda infazının bizzat halife tarafından başlatılacağı, halifenin bundan imtina etmesi durumunda -kendisi insanlara taş atma emri verse bile- haddin sâkıt olacağı ifade edilir.[30] Fürû fıkıh eserlerinde zina suçuna dair bu değerlendirmeler diğer had suçlarında görülmez. Hırsızlık, içki, irtidat (dinden dönme) gibi suçlar, had cezası gerektiren suçlar kapsamında kabul edilmesine rağmen bu suçlara verilecek olan cezanın, devlet başkanı (halife) ile ilişkilendirilmesi zina haddi kadar belirgin değildir.

Hanefîler, kölelerin had cezası teşkil eden suçları için efendiye (kölenin mevlâsına) infaz yetkisi vermezler. Onlar, bu yetkinin sadece halifede olduğunu, hukûkullaha taalluk eden hadlerin, devlet başkanı dışında bir kimse tarafından infaz edilemeyeceğini söyler. Çünkü Hanefîlere göre

[25] İlgili hadis için bk. Ebû Davûd, "Hudûd", 24; San'ânî, *el-Musannef*, 7/321.
[26] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 5/545.
[27] "Namaz, zekât, had ve kısas" başka bir rivayette ise "Cuma, had, zekât ve fey" başka bir hadiste "had, zekât, cemaat ve fey" olarak geçmektedir; bk. Aynî, e*l-Binâye*, 6/280. Esasında halife siyasi otoritenin başı olduğu gibi yargı fonksiyonunun da başı kabul edilir.
[28] Zira pek çok Hanefî eserinde hadler bölümünde (kitâbu'l-hudûd) sadece zina haddi ele alınmış diğer hadler müstakil başlıklar altında incelenmiştir.
[29] Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merğinânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*, thk. Yusuf Talâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/399; Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (İstanbul: Matbaatü'l-Hayriyye, 1904), 2/147.
[30] Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâḥid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/228.

hadler ile amaçlanan şey, yeryüzünü fesattan temizlemektir. Bunlar -Allah hakkı olduğu için- kulun iskât etmesiyle (düşürmesiyle) sâkıt olmayıp, şeriatın dünyadaki nâibi olan "imam/halife" tarafından îfa edilirler.[31] Bu konuda ünlü Hanefî hukukçusu Serahsî'nin değerlendirmesi şöyledir:

> Muhsan olanlar (evli yahut dul) için bu suçun cezasının (recm) îfası imama/halifeye hâsdır. Yine câriyelere de -muhsan olanlara verilen- cezanın yarısının îfası da ona (halifeye) aittir. Çünkü İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve İbn Zubeyr'den mevkûf ve merfû' olarak rivâyet edilmiştir ki, dört şey imamın sorumluluğu altındadır, başka bir rivâyette de dört şey idarecilerin sorumluluğu altındadır. Bunlar: hadler, sadakalar, cuma namazları ve feylerdir. Bundaki mana şudur: Allah hakkı olan bu şeyi, şer´î velâyeti (بولاية شرعية) sebebiyle imam (devlet başkanı) îfa eder. Sadaka, cizye ve haraç konularında olduğu gibi bu konuda ona hiçbir kimse ortak olamaz.[32]

Serahsî tüm bunları ifade ettikten sonra Allah haklarının niyabet tarikiyle îfa edildiğini, buradaki tek yetkilinin ise imam/halife olduğunu söyler.[33] Hanefîler bu yetkiyi imama verdiklerinden dolayıdır ki dârulharpte (İslam ülkesi dışında savaşın cereyan ettiği gayr-i müslim ülkede) meydana gelen had suçlarının -yetkisizlik sebebiyle- dârulislama (İslam ülkesi) dönüldükten sonra dahi îfa edilemeyeceğini söylemektedir.[34] Onlara göre, cezaları infaza yetkili halifenin velâyet/hükmünün geçerli olmadığı yerde, işlenmiş olan bir suçtan bahsedilemez. Daha doğrusu her ne kadar suç, günah olarak uhrevî cezayı iktiza ettirse de burada dünyevî bir ceza söz konusu değildir.

Hanefîler had suçlarının infaz yetkilisi olarak sadece halife/imamı gördüklerinden imamın/devlet başkanının işlemiş olduğu had suçlarından dolayı cezaî sorumluluğunun bulunmadığı kanaatindedir. Çünkü had infaz yetkisi halifeye tevdi edildiğinden, halifenin kendi kendisini cezalandırması söz konusu olmadığı gibi makam olarak kendisinden düşük olan bir kimsenin vekil sıfatıyla bu cezayı uygulaması da onlara göre mümkün değildir.[35]

Had cezalarının halife ile ilişkilendirilmesine dair Hanefî metinlerinden iktibas edilen bu ifadeler, Osmanlı kanunnâmelerinde kendisini gösterecektir. Halifenin hükümranlık alanı dışında meydana gelen suçlarda, o suç için öngörülen ceza değil de başka cezalar önerilecektir. Zira sadece devlet başkanının/halifenin infaz edeceği bir cezayı halife veya temsilcisi dışında bir başkası infaz edemez.

[31] Merğinânî, *el-Hidâye*, 2/342; Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Burhânüddîn (Burhânü'ş-şeriata) el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 8/47; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1895), 3/171.

[32] Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma´rife, 1993), 9/81.

[33] Serahsî, *el-Mebsût*, 9/81.

[34] Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Hanefî Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/45, 92; Merğinânî, *el-Hidâye*, 2/347.

[35] Serahsî, *el-Mebsût*, 9/105. Halifenin had cezaları açısından cezai sorumsuzluğu, kişilere bağlı devlet anlayışının bir sonucudur. Nitekim Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde "hakikatte raiyye ve mülk sultanındır." "أن الملك والرعية جَمِيعًا فِي حَقِيقَة الْأَمر للسُّلْطَان" denilerek bu, açıkça ifade edilmiştir; bk. Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, trc. ve haz. Mehmet Altay Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016), 28. Devlet başkanı aynı zamanda devletin de sahibi olarak görüldüğünden kamusal özellikteki tüm şeylere karşı sorumluluğunun bulunmadığı doktrinde kabul edilmiştir. Ancak kurumsallaşmış veya müesseseleşmiş soyut devlet böyle bir anlayışı kabul etmez. Bu anlayışa göre devlet başkanı da diğer herkes gibi bir bireydir. Devlete egemen olan, kişiler değil hukuktur. Hukuka aykırı her türlü eylem kim tarafından îfa edilirse edilsin gerekli müeyyideyi icap ettirmektedir. Bu itibarla soyut devlet anlayışında infaz yetkilisi bizzat halk olarak kabul edilir ve bu görevi onu temsil edenler vasıtasıyla –ki bunlar yasama yürütme ve yargı erkleri ile– kullanır. Yasama millet adına yasa çıkarırken, yürütme millet adına idârî eylemlerde bulunur. Yargı da millet adına karar/hüküm verir.

3. Osmanlı Devleti'nde Zina Suçuna Verilen Cezalar

Yaklaşık yedi asır hüküm sürmüş Osmanlı devletinin ceza hukukunu yekpare düşünmek, elbette hatalı olacaktır. Küçük bir uç beyliğinden bir cihan devletine ve imparatorluğa uzanan bu uzun yolculukta, ceza hukukunun da bazı değişimler geçirmesi olağandır. Beylik döneminde yargı sisteminin nasıl işlediğine dair çok fazla bilgi olmadığı gibi, şer´î cezaların tamamının uygulanması da bir beylikten beklenmez. Çünkü bu dönemde bir yargı sisteminin henüz oturmuş olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Çelebi Mehmet'in Anadolu'da siyasi birliği sağlama çabası ve nihayet II. Mehmet (Fatih) ile İstanbul'un Müslümanların eline geçmesi, bu beyliğin devletleşmesi anlamına geliyordu. Bunun sonucu olarak da divan-ı hümayün, şeyhülislamlık ve kadılık gibi pek çok devlet kurumları ihdas edilerek yetki paylaşımı yapılmıştır. Bu dönemde yargı ve teşkilat alanında da bazı düzenlemelere gidilmiştir. Fatih'in teşkilat kanunu ve ceza kanunnâmesi bu alana dair yapılmış ilk Osmanlı yazılı kanunlarını teşkil eder. Daha önceden yargıçlar, önlerine gelen davalarda klasik Hanefî eserlerinden yararlanarak hüküm verirken bu tarihten sonra bunlara ek olarak, devlet başkanı (padişah) tarafından konulan kanunlar da yargıcın hüküm verirken başvurmak zorunda olduğu kaynaklar arasına dâhil edilmiştir. Kanunnâmeler ile yargı alanındaki düzenlemeler Fatih ile sınırlı kalmamış, ondan sonra oğlu Beyazıt, torunu I. Selim (Yavuz) ve Süleyman (Kanuni) ile devam etmiştir. Bu dönemde de fürû fıkıh eserleri yanında padişahlar tarafından çıkarılan kanunnâmeler ile padişahlar tarafından resmî kanun kodu olması kararlaştırılan Ebussuûd Efendi'nin Marûzat adlı eseri gibi fetva koleksiyonları da hukukun önemli kaynakları arasında yerini almıştır. Bu kanunnâmeler tüm ceza hukukunu kapsamamasına rağmen, özellikle İslam ceza hukukunda cezası Şârî' tarafından belirlenmiş bazı suçlar hakkında da yasal düzenlemeler yapmış olması ve bu düzenlemelerin şeriata herhangi bir göndermede bulunulmaksızın -zahiren- şerîata zıt hükümler barındırması, günümüz Osmanlı tarihçileri, İslam hukukçuları ve akademisyenlerinin zihnini kurcalamıştır. Kimileri bunu, şeriattan bir kopuş ve seküler hukukun nüvesi olarak anlarken, kimileri çeşitli yorumlarla bu durumun şeriata uygun olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Çünkü Osmanlı hukuk sistemi ile ilgili iddialardan birisi de Osmanlı'da Şâri´ tarafından belirlenmiş cezalara alternatif cezalar verilerek seküler/laik hukuk oluşturulduğudur. Bunun da en önemli kanıtı olarak aşağıda yer vereceğimiz Fatih ve Bayezid dönemi kanunnâmeleri gösterilmektedir. Söz konusu kanunnâmelerde zina suçu, ceza kanunlarının birinci maddesi olarak tanzim edilmiştir. Ancak bu maddede işlenen suça (zina) Kur'ân'da öngörülen ceza verilmediği gibi İslam hukukuna herhangi bir göndermede de bulunulmaz. Bunun yerine ilgili suça sadece para cezası vermekle yetinilir. Bilindiği üzere para cezasının meşrûiyeti bile doktrinde başlı başına bir tartışma konusudur. Dört mezhep imamına göre para cezası şeklinde ta´zir cezası verilemeyeceği kabul edilmiş olmakla birlikte Hanefîlerden Ebû Yûsuf böyle bir cezanın verilebileceğine kâni olmuştur.[36] Aynı tutum diğer mezheplerde de görülmekle birlikte zamanla para cezaların önü açılmış ve devletlere vergi olarak önemli bir gelir kaynağı olmuştur.[37]

İlk Osmanlı kanunnâmelerindeki cezaların mahiyetine girmeden önce kuruluş ve yükselme dönemindeki Osmanlı toplum yapısını incelemekte fayda mülahaza ediyoruz. Çünkü ceza hukuk normları, toplumun suç algısı ve demografisi ile yakından ilişkilidir. Ayrıca kuruluş dönemindeki yargısı hakkında yeterince bilgi sahibi de değiliz. Halihazırda XV. yüzyılın ilk yarısına kadar

[36] Hüseyin Esen, *İslâm Hukukunda Mâlî Cezalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 81-82. Abdulmuid Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tâzir: Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 385-390.
[37] Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tâzir: Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti*, 385-390.

"Osmanlılar had suçları için herhangi bir ceza vermişler mi?" vermişlerse "cezanın mâhiyeti nasıl olmuştur?" gibi sorulara cevap verebilecek verilere sahip değiliz. Elimizdeki kaynaklarda klasik/kuruluş dönemi Osmanlılarda ceza hukukunun işlerliği ve keyfîyetine dair açık bilgiler bulunmaz. Burada bazı tarihî verilerden hareketle, XIII. yüzyıl ile XV. yüzyılın ilk çeyreği arasında geçen yaklaşık iki asırlık süre zarfındaki Osmanlı ceza hukuku hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Kuruluş dönemi Osmanlı toplumu hakkında çok fazla bilgi bulunmaz. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 813/1449)'nin el-İnbâü'l-ğumr isimli eserinde Yıldırım Bayezid zamanına (1389-1403) ait nakledilen şu bilgiler -şâyet doğruysa- o günün Osmanlı toplumu hakkında oldukça önemli ipuçları vermektedir. Mısır sultanı -hastalığından dolayı bizzat kendisinden istediği- doktorun da bulunduğu bir heyeti Yıldırım Bayezid'e göndermiştir. Bu heyetin başında bulunun Emir Hasan el-Kückûnî Mısır'a döndükten sonra başından geçenleri ünlü tarihçi Makrîzî (ö. 845/1442)'ye anlatmış, o da bu anlatılanları kitabında aktarmıştır. İbn Hacer, Kückûnî'nin anlattığı ve Makrîzî'nin eserine aldığı bu hikâyeyi yukarıda zikri geçen eserinde şöyle anlatır:

> Şeyh Takiyyüddîn el-Makrîzî'nin bir yazısında şunları okudum. O da bunları Emir Hasan el-Kückûnî'den bizzat işitmiş. [Kückûnî diyor ki] Elçi olarak ona [Bayezid'e] gittiğimde onunla birlikte hamama girdim. Yıkanmış olduğu havuzun her şeyi gümüştendi. Aynı şekilde yediği, içtiği ve kullanmış olduğu aletler de gümüştü. Bana hekim [doktor] Şemseddîn İbn Sağîr haber verdi ki -kendisi el-Melikü'z-zâhir (Baybars) tarafından, [Bayezid'in] kendisinden uzman bir doktor istemesi sebebiyle Bayezid'e gönderilmiş, Osmanlı ülkesine varınca Bayezid ona ikramda bulunmuş ve çeşitli hediyelerle uğurlanmıştır- [Mısır'a] döndükten sonra şunları anlatmıştır: İbn Osman [Bayezid] sabahları geniş boş bir alana oturur, halk da ondan biraz uzakta, kendisinin görebileceği bir yerde dururdu. Kim bir haksızlığa uğramışsa ona arz eder. O da bu haksızlığı hemen giderirdi. Ülkesi o kadar emniyetliydi ki, bir kimse yüklü deveyi bırakır gider de kimse o mala dokunmazdı. Kendi hizmetinde bulunan herkese yalan söylememelerini ve hıyanet etmemelerini şart koşardı. Ancak [Bayezid] şehevâttan istediği her şeyi de yapardı. Yine şunu da söylemiştir: "Zina, livâta, içki ve haşhaş, ülkesinde oldukça yaygındı ve açıkça işlenirdi. Âlimlere bolca ikramda bulunurdu. Ebû Yezid [Bayezid] ölü olsun diri olsun kimsenin malına taarruz edilmesine müsaade etmezdi.[38]

Osmanlı ülkesinde had cezasını gerektirecek suçların çok yaygın olduğu ve açıkça işlendiğine dair bu bilginin ne derece doğru olduğu bilinmemektedir. Ancak bu bilginin öncesinde ve sonrasında anlatılan özellikle Bayezid'in Timur (1370-1405) ile ilişkilerine dair ifadeler, tarihi vâkıalarla örtüşmektedir. Kuruluş döneminde yazılan veya kuruluş dönemini anlatan tarih kitaplarında da Bayezid döneminde benzer durumların yaşandığına dair örnekler verilmektedir. Sultan I. Murad (1362-1389), Yıldırım Bayezid ve Timur olayından sonra [Yıldırım Bayezid'in ikinci oğlu] Süleyman Çelebi (v. 813/1411)'ye veziriazamlık yapan Çandarlı Ali Paşa (ö. 809/1406) hakkında "*Câmiu'd-düvel"* isimli eserde şu bilgiler bulunmaktadır:

> O, ihtişam, gösteriş ve süse düşkündü, Osmanlı sarayına yeme, içme ve yaşamda ihtişamı sokan kişi Ali Paşa'dır. Homoseksüellik (sibyan) (وكان

[38] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer Askalânî, *İnbaü'l-ğumr bi-enbai'l-umr fi't-tarih*, thk. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslami, 1969), 2/227.

> (متهما بالميل الي الغلمان المرد وشرب الخمر) şarap içmek gibi davranışlarla Allah'a isyan etmekle itham edilir.[39]

Yine aynı eserde Bâyezid hakkında şu ifadeler yer almaktadır:

> Yıldırım, Las (Sırp) hâkiminin (idarecisinin) kızıyla evlendikten sonra içki içmeye başlayıp eğlencelere daldı, cihadı terketti. Vezir Ali Paşa da ona bu hususta yardım etti. Bu dönemde zulüm ve fesad yayıldı. Kâdılar rüşvet almaya başladı.[40]

Kuruluş dönemine ait bu bilgilerden hareketle, bu dönemde Osmanlı ülkesinde had cezalarının uygulandığını söylemek oldukça güçtür. Zaten bir beylik hüviyetinde olan bir ülkede kâdılık müessesesinin/yargı sisteminin tam olarak oturmuş olduğu da söylenemez.[41] Akabinde "Ankara Savaşı" ile başlayan Fetret Dönemi (1402-1413) ve I. [Çelebi] Mehmed (1413-1421)'in tekrar Anadolu'da birliği sağlama adına vermiş olduğu mücadele, bu dönemde ancak siyasî ve askerî yönden bir gelişmeden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır.

Şimdi tüm kanunnâmelerde zina suçunu düzenleyen maddeleri kronolojik olarak bir tabloda gösterelim.

Tablo 1: Zina Suçunu Düzenleyen Kanunnâmeler

Padişah/Yıl	Kanunnâme Adı	Zina suçu: 1. Madde
II. Mehmed (Fatih) 893/1488 veya 1479	Umûmî Kanunnâme (Kanun-i Padişâhî)	Eğer **bir kişi** zina kılsa, şer'îat huzurunda sabit olsa, ol zina kılan evlü olsa ve dahi bay olursa ki bin akçeye dahi gücü yeterse cürm üçyüz akçe alına, evsatül hal olursa kim, altıyüz akçeye malik ola, cürm ikiyüz akçe alına, andan aşağa gücü yeterse cürm yüz akçe alına andan daha aşağa hallü olursa, elli akçe, andan dahi aşağa ki gâyet de fakirül hal olursa kırk akçe cürm alına[42]
II. Beyazıt 907/1501	Kitab-ı Kavânîn-i Örfîyye-i Osmânî	Bir **Müslüman** zina kılsa, şer ile sabit olsa, zina kılan evlü ve bay olsa ki bin akçeye ya dahi ziyadeye güci yetse, üçyüz akçe cürm alına, evsatül hal olursa ki, altıyüz akçeye malik ola, ikiyüz akçe cürm alına, andan aşağa dört yüze güci yetse yüz akçe cürm; andan aşağı halli olursa elli akçe alına; andan aşağı ki gâyet fakir ola kırk alına.[43]
I.Selim (Yavuz) 1512-1520 arası	Kanunnâme-i Sultan Selim Han	Eğer bir kimesne zina eylese, şer ile sabit olsa, zina eden kişi evlü ve gani olsa ki bin akçeye veya dahi ziyadeye kadir olsa, **siyâset olunmaduğu takdirce,** dörtyüz akçe cürm alına, vasatül hal olsa ki ikiyüz akçe cürm alına, andan aşağı ki gâyet fakir ola kırk akçe cürm alına, eğer fakirül hal olsa otuz akçe cürm alına. Eğer zina eden kişi ergen ve gani olsa yüz akçe

[39] Ahmed b. Lütfillah Müneccimbaşı Derviş Dede, *Câmiü'd-düvel: Osmanlı Tarihi: (1299-1481)*, çev. Ahmed Ağırakça (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 125.
[40] Ayrıca bu eseri yayına hazırlayan Ahmet Ağırakça yukarıda geçen bilgiye düşmüş olduğu dipnotta Osmanlı tarihçilerinden Âşıkpaşa ve İdrîsî'nin de aynı bilgileri te'yit ettiğini söylemektedir; bk. Müneccimbaşı Derviş Dede, *Câmiü'd-düvel*, 133.
[41] Osmanlı kroniklerine göre iyi yetişmiş fıkıhçı eksikliği nedeniyle ilk Osmanlı sultanları Bursa ve İznik'i ele geçirdikten sonra ilk iş olarak buralara medrese inşa ederek hukukçu açığını kapatmayı amaçlamış olabilirler. Bu da ilk dönem Osmanlılardaki örfî hukukun temelini oluşturmuştur; bk. Koç, "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar", 119-120.
[42] Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1/347; Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI'ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî esasları: Kanunlar (Tıpkıbasım)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 2001), 1/387.
[43] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 2/40.

		cürm alına eğer vasatül hal olsa elli akçe ve fakirül hal olsa ana göre kıyas oluna[44]
I.Süleyman (Kanûnî) 1523	Kanunnâme-i Osmânî	Eğer bir kimesne zina eder görülse, şeran üzerine sabit olsa, **lakin alâ vechi'ş-şer recm kılmalu olmasa** eğer evlü olub bay olub bin akçe ve dahi ziyadeye malik olsa, dörtyüz akçe cerime alına mütevassıtulhal olsa veya fakir olsa elli akçe alına[45]
I.Süleyman (Kanûnî) 1566	Kanun-ı Osmanî/Kavânîn-i Osmaniyan	Bir müslüman zina kılsa şer ile sabit olsa zina kılan evlü ve dahi bay olsa ki bin akçeye dahi ziyadeye gücü yetse üçyüz akçe cürm alına evsatül hal olursa ki altıyüz akçeye gücü yetse ikiyüz akçe cürm alına andan aşağı dört yüze malik olsa yüz akçe cürm, andan aşağı halli olursa elli akçe, andan dahi aşağa ki gâyet fakir ola kırk akçe alına[46]
Dulkadiroğlu Alauddevle Bey (1480-1515) (I. Selim tebdil ve tağyir etmeden aynen kabul etmiştir)[47]	Alauddevle Bey kanunu	Madde 10: Her kim zina eylese şer ile ya örf ile sübût bulsa ergen ise **had olmaz ise** on üç altun alına, evlü ise **recm olmazısa** on beş altun alına[48]

Tabloda da görüldüğü üzere, zina suç ve cezasını düzenleyen kanunlar umûmîyetle aynı olmakla birlikte aralarında küçük farklar da bulunmaktadır. Ancak özellikle ilk dönem kanunnâmelerinde zina suçuna yalnızca para cezası verildiği şeriata göndermede bulunulmadığı rahatlıkla görülür. Ünlü Osmanlı tarihçisi Uriel Heyd, bu durumu, Türk ve Moğollardaki hâkim kanun/yasa kültürünün bir devamı olarak gördüğü Fatih kanunnâmesinden hareketle Osmanlılarda şer´î hukukun yanında laik hukukun da mer'î olduğunu, laik hukukun kaynağının örf ya da padişah iradesinden kaynaklandığını söyleyerek açıklamaktadır.[49] Ona göre kanunnâmelerdeki bu hükümler cezalandırabilmeyi olanaklı hale getirmekle birlikte, cezalandırmaya daha meyyal ve infazı daha şiddetlidir.[50]

Colin İmber ise, kanunnâmelerde zina için zikredilen para cezası ile kutsal hukukun açık bir şekilde ihlâl edildiği görüşündedir.[51] Ona göre kanun ile şeriatta îfası imkânsız hale getirilen zina gibi suçlar, olası hale, yani uygulanabilir düzeye getirilmiştir.[52] Ona göre, kanunnâmelerde zikredilen para cezası, Osmanlı'da fuhşun meşrû kabul edildiğinin bir göstergesidir.[53]

[44] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 3/87.
[45] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4/296.
[46] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4/366.
[47] Barkan, *Kanunlar*, 1/119.
[48] Barkan, *Kanunlar*, 1/121 (md. 10) ve 125 (md. 10); M. Akif Aydın, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/479.
[49] Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", 639.
[54] Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", 644. Ancak Akman, eserinde şunları söyler: "Son yapılan araştırmalar Heyd'in iddiasının aksine, en azından XV. ve XVI. yüzyıllarda şer'iyye mahkemesi kararlarında kanuna dayanan cezalardan neredeyse hiç bahsedilmediğini göstermektedir. Gerber, buradan yola çıkarak Heyd'in söylediğinin tam aksini iddia etmektedir. Çıkarılan ceza kanunları kadılar tarafından çok az tatbik edilmiş, neredeyse hiç uygulanmamıştır; bk. Akman, "Osmanlı Ceza Hukuku Çalışmaları Üzerine Bir İcmal", 491.
[51] Bk. Colin İmber, "Osmanlı Hukukunda Zina", çev. Muharrem Midilli, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 512.
[52] İmber, "Osmanlı Hukukunda Zina", 513.
[53] Buna sebep olarak da "1530 tarihli Rumeli Çingeneleri Kanunnâmesi"nde çingene kadınlardan alınan kesim vergisini göstermektedir; bk. İmber, "Osmanlı Hukukunda Zina", 519.

Kanunnâmelerdeki zinaya dair konulmuş olan bu hükümlerin şeriata muhalif olduğu ve laik hukuk görüşünü yansıttığı iddiası, yukarıda da ifade edildiği üzere pek çok İslam ve Osmanlı Tarihi akademisyenleri tarafından kabul edilmez. Onlara göre kanunnâmelerdeki hükümler, şeriatta tayin edilmiş ve miktarı belirlenmiş olan suçları değil, Şâri´ tarafından ülü'l-emre bırakılmış olan ta´zir suçlarını kapsamaktadır. Had cezası gerektiren suçların, özellikle de zinanın ispatının oldukça zorlaştırılması ve hadlerin en küçük şüpheyle savuşturulabilmesine imkân tanıyan hadis[54] ve fürû fıkıh eserleri sebebiyle, had cezası gerektirmeyen ancak suç olarak kabul edilen fiiller, kanunnâmelerdeki hükümler ile cezalandırılmaktadır.[55] Zaten bazı kanunnâmelerdeki "siyâset olunmadığı takdirce", veya "lakin alâ vechi'ş-şer recm kılınmalı olmasa" gibi ifadeler bu görüşü desteklemektedir.[56] Akgündüz'e göre bu kanunlar had yerine ikame edilmek için değil, onların eksikliğini zaman ve zeminin şartlarına göre doldurmak için hazırlanmıştır.[57]

Aydın, örfî hukukun şer´î hukukun birtakım hükümlerini kaldırmak veya değiştirmek için tanzim edilmediğini; bilakis şer´î hukukun tanıdığı yetki çerçevesinde örfî hukuk alanında düzenlemelere gidildiğini söylemektedir.[58] Demir'e göre de kanunnâmelerde had suçu olan zina değil, ta´zir suçu olan zina düzenlenmiştir. Had suçu olan zina fıkıh kitaplarında yer aldığından kanunnâmelerde ayrıca yer almamıştır.[59]

Menekşe bilhassa klasik dönem Osmanlı kanunnâmelerindeki zina suçu için konulmuş olan müeyyidelerin bazı batılı ve yerli akademisyenler tarafından iddia edildiği gibi İslam hukukunun zina ile ilgili hükümlerinin iptali için değil, bilakis şer´î hukuk ile örfî hukukun birbirini tamamlaması olarak görür. Kanunnâmelerde görülen evliler ve bekarların zinası için suçlunun zengin ve fakir oluşuna göre farklı para cezalarının öngörülmesi şeklindeki maddelerin, yargıya seçenek cezalar sunmak yerine suçun unsurlarında veya şartlarındaki eksiklikler sebebiyle, had cezalarının uygulanamadığı durumlarda, daha alt cezaların verilmesi şeklinde düşünmenin daha isabetli olacağı kanaatindedir.[60]

Aslan'ın kanunnâmeler ile ilgili görüşü de bu minvaldedir. Ona göre her şeyden önce kanunnâmeleri tedvin edenlerin iyi bir fıkıh kültürüne sahip oldukları bilinmektedir. Fatih kanunnâmesini hazırlayan Nişancı Karamanlı Mehmet Paşa'nın ulemâdan olması, kanunnâme tedvin edilirken şer´î esaslara riâyet edildiğine işaret eden bir karînedir.[61] Yine Yavuz'un, "şer´î hükümlerden kıl ucu kadar ayrılanları en şiddetli ceza ile cezalandıracağını" beyan etmesi ceza hukuku hazırlanırken şer´î esasların gözetildiğine dair bir kanıttır.[62] Ayrıca kısas cezasını gerektiren suçları düzenleyen kanunda, kâtilin maddi durumuna göre tayin edilen para cezaları,

[54] "Şüpheli hallerde hadleri uygulamayın."
[55] Ahmed Akgündüz, "Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer´î Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12/1 (1999), 12-13.
[56] Akgündüz, "Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer´î Tahlili", 14.
[57] Akgündüz, "Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer´î Tahlili", 14.
[58] Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2010), 73.
[59] Bk. Demir, "Hukuk Tarihimiz Açısından Fatih Sultan Mehmet", 12. Osmanağaoğlu ise bu iddiayı makul görmez. Ona göre "bu iddia metindeki *Şeriat huzurunda sabit olsa* ibaresi ile geçerliliğini yitirmektedir. İbarenin mefhumu muhalifinden çıkan anlam, söz konusu suçun sübutu "şeriat huzurunda sabit olmazsa" failin suçun karşılığı olarak para cezasına da mahkûm edilemeyeceğidir. Kısaca öngörülen para cezasına mahkumiyeti belirleyecek olan şeriattır. Suç şeriata göre sübut bulacak, ancak bu suç için şeriatın öngördüğü ceza değil, Osmanlı Devleti"nin belirlediği başka bir ceza uygulanacaktır." Bk. Cihan Osmanağaoğlu, "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/1 (2008), 128.
[60] Menekşe, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", 13.
[61] Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", 25.
[62] Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", 26.

kısas uygulanamama şartına bağlanmış olup bunlar kınlık ve cürm adı altında alınan ta´zir cezalarıdır.[63] Aslan, had suçlarına ilişkin kanun maddelerini ise hadlerin uygulanamadığı durumlar ile takyit etmektedir. Ona göre Yavuz sonrası kanunnâmelerde geçen "siyaset olunmadığı takdirce" ifadesinin recm yerine kullanılması muhtemeldir. "Lakin ale vechi'ş-şer' recm kılınmalı olmasa" ifadesi de söz konusu para cezalarının, şartları yerine gelmemiş zina suçu için verilen bir ta´zir cezası olduğunu gösterir.[64]

Acar'a göre kanunnâmeler, ne tamamen İslam hukukuna göre ne de tamamen rasyonel şartlara göre oluşturulmuştur.[65] Tanzimat'a kadar geçen sürede oluşturulan kanunnâmeler şer´î hukuk ile rasyonel şartların sentezinden oluşmuş olup, kanunnâmelerin yapısı bu tarihten sonra şer´î hukuk lehine bozulmuştur.[66] Ona göre klasik dönem kanunnâmelerinde recm cezasına gerek duyulmadığından şeriata göndermenin yapılmadığı anlayışı tartışmaya açık olup kanunnâmelerdeki para cezası, söz konusu para cezasının recm cezası yerine ikame edildiğini savunanların görüşlerini destekler mahiyettedir.[67]

Yukarıda lehte ve aleyhteki görüşleri verdikten sonra değerlendirmelerimize geçebiliriz. Öncelikle Osmanlı kanunnâmelerindeki ceza hükümlerinden hareketle Osmanlı'nın laik bir hukuk sistemine sahip olduğunu iddia etmek, gerçekle bağdaşmamaktadır. Her şeyden önce Fatih kanunnâmesinden itibaren hırsızlık ve kısas suçları için şeriata göndermede bulunulduğu, kısas veya el kesme cezası uygulanmadığı takdirde para cezasının verileceği, açıkça ifade edilmektedir. Söz konusu kanunnâmelerin ilgili maddeleri şöyledir:

> Madde13: Eğer adam öldürse yerine **kısas etmeseler** kan cürmi; bay olup bin akçeye dahi gücü yeterse dörtyüz; eğer altı yüze gücü yeterse cürm ikiyüz akçe, eğer orta hallü olursa yüz akçe, eğer fakir olursa elli akçe alına.[68]
>
> Madde 16: Eğer kaz ve ördek uğrulasa kâdı ta´zir ura; iki ağaca bir akçe cürm alına eğer koyun veya kovan uğrulasa cürm onbeş akçe alına eğer yancuk veya destar uğrulasa **elin kesmelü olmaya** kâdı ta´zir ura, ağaç başına bir akçe cürm alına,... Eğer at uğrularsa **elin keseler kesmezlerse** ikiyüz akçe alına[69]

Hırsızlık suçunda da [Madde 16] görüldüğü üzere nisâba (hırsıza el kesme cezası verilebilmesi için çalınan malın belli bir miktara) ulaşmamış hırsızlık suçu için doğrudan ta´zir cezası verilmektedir ki bu, fürû fıkhın şartlarına tamamen uymaktadır. El kesme nisabına ulaşan hırsızlık suçlarında ise kanun, doğrudan el kesme cezası öngörmüş, bunun herhangi bir surette -şüphe vb- şeylerle düşmesi durumunda ta´zir olarak para cezasına hükmetmiştir ki bu da fürû fıkıhla tamamen örtüşmektedir. 892/1486 tarihli II. Bâyezid dönemine ait "Hüdavendigâr Livası" kanunnâmesinde şu ifadeler yer alır:

[63] Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", 26. Ancak bu zikredilen para cezalrının devlete irad olarak mı kaydedildiği, yoksa mağdur veya maktül yakınlarına mı verildiği, kanunnâmelerden anlaşılmaz.
[64] Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", 31. Bununla birlikte Aslan, Kanunî kanunnâmesinde yer alan "kadın ve kızları dağa kaldırıp onlara tecavüzde bulunan ve evlere hiyaneten girip cinsel sapkınlar yapan kimselerin" ceza olarak cinsel organlarının kesilmesinin İslam ceza hukuku esasları içerisinde izah edilmesinin güç olduğunu, bu durumun -en azından şeklen- şeriat esaslarına muhalif olduğunu söyler; bk. Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine", 36.
[65] İsmail Acar, "Osmanlı Kanunnâmeleri ve İslam Ceza Hukuku (I)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001), 57.
[66] Acar, "Osmanlı Kanunnâmeleri ve İslam Ceza Hukuku (I)", 57.
[67] Ancak Acar'a göre burada bir art niyet aramak da hatalıdır. Acar, "Osmanlı Kanunnâmeleri ve İslam Ceza Hukuku (I)", 63.
[68] Barkan, *Kanunlar*, 1/389.
[69] Barkan, *Kanunlar*, 1/389.

> Harâmiye, uğruya ve kanluya ve sâyir hırsızlara bi hasebi'l-merâtib **siyâset etmek** medâr-ı nizâm-ı memleket ve menât-ı emni vilâyet olan atlu sancağı beyinindir. Ancak **bir sebeple şer'an ve örfen affolunsa bedel-i siyâset** akçe almak kanun-u kadîme münâfidir. Siyâset olunan kimseden cürüm alınmaz. Cürüm dahi bigayrı hakkın katli nefs iden kimesneden ..... alına.[70]

Burada da gerek suçun infazı gerekse de ispatında şer´î hukuka göndermede bulunulmaktadır. Muhâkemenin kâdı huzurunda yapılması gerektiği, buna uyulmadığında bunun "hilaf-ı şer' ve örfe teaddi" anlamına geldiği de aynı kanunnâmede yer alan[71] bir diğer önemli konudur. 935/1528 tarihli "Kütahya Livası" kanununda ise yukarıda zikri geçen suçlular için siyâset uygulanacağı ifade edildikten sonra "amma bir sebeb-i şer´î ya örfî ile afvolunsa bedel-i siyâset almak şer-i şer´îf-i rahmâniye ve örf-i münîf-i sultâniye ve kanun-i kadîm-i Osmaniye münâfi ve muhâlif bidât-ı merdûdedir ve şenaât-ı memnûadır" denilmektedir.[72]

I. Selim (Yavuz) ile birlikte zina suçunu düzenleyen kanun maddesine eklenen "siyâset olunmadığı takdirde" ve "lâkin alâ veçhi'ş-şer recm kılınmalı olmasa" ifadesi de Osmanlı hukukunun laik hukuk görünümü çizdiğine yönelik iddiaya tezat bir durum teşkil etmektedir.

Ancak zina suçunu düzenleyen maddelerde şeriata göndermede bulunulmayıp adam öldürme ve hırsızlık suçlarını düzenleyen maddelerde doğrudan şeriattaki cezalara göndermede bulunulması, Akgündüz ve Aydın'ın başını çektiği, söz konusu "suçların cezalarının fıkıh kitaplarında yer alması sebebiyle kanunnâmelere dahil edilmediği" görüşüne de aykırı bir durumu teşkil eder. Zira hırsızlık ve kısas suçları da fıkıh kitaplarında olmasına rağmen klasik dönem kanunnâmelerinde de ayrıca yer almıştır. Kısas uygulanamadığı veya el kesme cezası verilemediği durumlarda, dayak ve para cezası ile söz konusu ceza ikame edilmektedir. Klasik fıkha baktığımızda gerek kısas suç ve cezalarında gerekse hırsızlık suç ve cezalarında, suçun ispatı her ne kadar zina suçunun ispatı kadar zor olmasa da şüphe mekanizması her iki suç türünde de oldukça fonksiyoneldir.[73] Osmanlı'nın da müntesibi olduğu Hanefî doktrinine göre hırsız, suçüstü yakalansa dahi "çaldım" değil de "aldım" veya "kanıtlayamam ancak bana olan borcumu ödemediği için ben bu yola tevessül ettim" dese, kendisinden hırsızlık haddi düşmekte söz konusu hukuka aykırı haksız fiil, ta´zir cezasına dönüşmektedir. Oysa zina suçunu düzenleyen maddelerde şeriattaki ceza hiç söz konusu edilmez. Hatta hırsızlık ve kısas cezasını gerektiren suçları düzenleyen maddelerin benzeri zina suçu için düzenlenmemiş, "Recm uygulanmaz ise dayak ve para cezası ile tecziye edilir." şeklinde bir ibare kanunnâmelere konulmamıştır. Bu da zaten var olan ve fıkıh kitaplarına havale edilen bir cezanın gerek duyulmadığından dolayı kanunnamalerde yerini almadığına dair iddiayı zayıflatmaktadır. Midilli'ye göre ise bu durum -suçun katı ispat şartları nedeniyle- kanun yapıcılar tarafından suçun nadiren meydana geleceğini düşünerek, koymaya ihtiyaç duymadıkları bir kayıt olmalı[74] ya da Hanefî mezhebinin hâkim

[70] Barkan, *Kanunlar*, 1/5.
[71] Barkan, *Kanunlar*, 1/5.
[72] Barkan, *Kanunlar*, 1/27.
[73] "اَلتَّعْزِيرُ يَثْبُتُ مَعَ الشُّبْهَةِ"; bk. Zeynüddîn b. İbrâhim İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 111; Ebû Abdillah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillah ez-Zerkeşî, el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985), 2/226.
[74] Ancak İstanbul'da hırsızlık suçu ile ilgili XVII. ve XVIII. yüzyıllara ait 117 mahkeme defteri incelenmiş 298 vâkıanın mahkemelere intikal ettirildiği bunlardan beşine had, 16'sına ta´zir olmak üzere toplam 21 kişi suçtan hüküm giymiştir. Bu durum gerek mahkemeye intikal ettirilen davalar gerekse de hükümler açısından verilen rakamlar iki asırlık süre zarfı için oldukça az hatta yok mesabesinde olmasına rağmen bu, kanunnâmelerde hırsızlığın cezasının had cinsinden verilmesine engel olmamıştır; bk. Osman Nedim Yektar, "Hz. Peygamber'in Suçlar Hakkında Uyguladığı Temel Prensipler", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 69.

görüşüne göre, para karşılığı yapılan zina suçunun haddi gerektirmemesi sebebiyle, bu kanunla para karşılığı yapılan zina/fuhuş kastedilmiş olmalıdır.[75] Gerçekten eldeki tarihî vesikalar, XVI. yüzyılda Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da fuhuş sektörünün varlığını ortaya koymaktadır. Bernard Lewis, bu yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'da en az bin fahişenin bulunduğundan bahsetmektedir.[76] XVI. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'un bazı mahallelerinde fuhuş yapıldığı ve bunun bir sektör haline geldiği, bundan haberdar olan idarecilerin (padişahın) çeşitli zamanlarda fermanlar çıkararak kâdılıklara durumu bildirdiği görülmektedir. Söz konusu fermanlarda kâdılardan bu durum için önlemler almaları ve fuhuş yapanların mahalleden çıkartılması istenmiştir.[77] Ancak fuhuş yapanların kâhir ekseriyetinin gayr-i müslimlerden oluştuğu, bu işi yapan Müslüman kadınların sayısının kırkı geçmediği XVIII. yüzyılda yaşamış batılı gezgin M. D'Oshsson tarafından da ifade edilmektedir. M. D'oshsson'a göre bu işi yapanlar aşağı tabakadan olup içinde bulundukları sefâletten ötürü bunu yapmaktadır. O, Müslüman kadınlara karşı oldukça titiz davranan sokak zabıtasının, aynı titizliği gayr-i müslim kadınlar (fahişeler) için göstermediğini söylemektedir.[78]

Bu durum İstanbul'un oldukça kozmopolit yapıdaki bir şehir olmasından kaynaklanmaktadır. Fetihten hemen sonra şehrin demografik yapısını değiştirmek için çeşitli adımların atıldığını ancak bu adımların çok da başarılı olmadığını görmekteyiz. Fetihten önce kırk bin civarında olan şehrin nüfusu, göç edenlere ev temini, diğer Osmanlı beldelerinde suç işleyenlerin İstanbul'a sürgün edilmesi ve Fatih'in Kefe'den (Kırım) getirttiği kırk bine yakın Ermenî'yi[79] İstanbul'da ikamet ettirmesi gibi bir takım idarî ve zecrî tedbirlerle değiştirilmeye çalışılmıştır.[80] Barkan, fetihten yaklaşık yüz yıl sonra İstanbul nüfusunun tahminî olarak seksen bin haneye ulaştığını, bunun kırk altı bininin Müslüman, geri kalanlarının ise Rum, Ermenî ve Yahudî olduğunu söylemektedir.[81] Öz ise milâdî 1550 yılına ait nüfus istatistiğinin yaklaşık %55'inin Müslüman, %45'inin ise gayrimüslim olduğunu söyler.[82] Galata'da ise Müslüman oranı şehrin diğer bölgelerine göre çok daha düşüktür.[83]

Ancak bu, Colin İmber'in iddia ettiği gibi fuhşun kanunnâmeler ile yasal hale getirildiği anlamına gelmez. Zira Ebûssuûd Efendi'nin "köy köy dolaşıp fuhuş yapan ve yaptıran kimseler için vermiş olduğu, "fevkalhad darb-ı şedîdden sonra salahları zâhir oluncaya dek zindandan çıkarılmayıp,

[75] Muharrem Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi: Ceza Hukuku Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 252.
[76] Aydoğan Demir, "Kanûnî'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler", *Tarih ve Toplum* 39/169 (1998), 7 (62. dipnot).
[77] Altınay Ahmed Refik, *Onuncu Asrı Hicrî'de İstanbul Hayatı (961-1000)* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 38-39.
[78] J. Mouradgea D'ohsson, *XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, çev. Zehran Yüksel (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, ts.), 210; Demir, "Kanûnî'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler", 13 (62. dipnot). D'Ohsson, müslüman kadınların sayısının kırkı bulmadığını söyler. Benzer bir durum hırsızlık suçu için de söylenmektedir. Hırsızlık suçundan hüküm giyenlerin kahir ekseriyetinin Rumlardan oluştuğu ve bunların da Galata'da meskûn oldukları ifade edilmektedir; bk. Yektar, "Hz. Peygamber'in Suçlar Hakkında Uyguladığı Temel Prensipler", 69.
[79] Öz, bu sayının biraz abartılı olduğunu söylemekle birlikte Yavuz'un Mısır seferi dönüşü İstanbul'a kırkbin civarında Ermenî'yi getirttiği ve Samatya'ya yerleştirdiğini de ifade etmektedir; bk. Mehmet Öz, "İstanbul Nüfusu: Fetihten XVIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Siyaset ve Yönetim 2: Demografi*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş /Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015), 3/474.
80 Öz, "İstanbul Nüfusu: Fetihten XVIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar", 3/472-473. İnalcık, 1477 yılında İstanbul'un demografik yapısı hakında şu istatsistikleri verir: Müslümanlar yaklaşık 9 bin hane (tam olarak 8.951) gayr-i müslimler ise yaklaşık 6 bin hanedir; bk. *İnalcık, Devlet-i Aliyye*, 1/128.
[81] Öz, "İstanbul Nüfusu: Fetihten XVIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar", 3/477-478.
[82] Öz, "İstanbul Nüfusu: Fetihten XVIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar", 3/ 477-478.
[83] XVII. yüzyılda Galata'nın kâhir ekseriyetinin gayr-i müslimler olduğu, müslüman oranının toplam nüfusa oranla yüzde 15 ile 20 arasında değiştiği söylenmektedir; bk. Robert Mantran, *XVI-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 72.

zinası sabit avretler cemian recm olunmak lazımdır."[84] şeklindeki fetvâsı ile Ahmet Refik'in hicrî onuncu asırdaki İstanbul'u anlattığı eserinde, "mahallelerde fuhuş yapanların mahalleden çıkarılarak sürgün edileceğine" dair sultan fermanı[85] ve ayrıca Midilli'nin doktora çalışmasında zina veya fuhuş yapan kimselere aynı dönemde uygulanmış olan cezalara dair göstermiş olduğu örnek vâkıalar,[86] İmber'in iddiasını zayıflatmaktadır.

Ancak kanun ile para karşılığı yapılan zina/fuhuş suçunun cezalandırılması da göz ardı edilemez. Zina Hanefî mezhebinin hâkim görüşüne göre, para karşılığında yapılan zina, haddi düşürmektedir. Bu itibarla Hanefîler mut'a nikâhının geçersiz ve haram olduğunu kabul etmekle birlikte bunu, had cezasını gerektiren bir suç olarak görmezler.[87]

Yine Midilli'ye göre bunun (kanunnâmede zina suçunun cezasının para cezası verilmesinin) olası sebeplerinden birisi de gayr-i müslimlere recm cezası uygulanmaması sebebiyle bütün tebaayı kapsayıcı bir kanun maddesi düzenleme endişesinin güdülmüş olma ihtimalidir.[88] Midilli'nin bu görüşünü, içki cezasının sopa olarak değil de para cezası şeklinde verilmesi de desteklemektedir. Ancak gayr-i müslimlerin içki içmesinin cezayı gerektirmeyeceği bilindiğine göre[89] Osmanlı kanun yapıcılarının tüm tebaâyı ilgilendiren bir kanun vaz' etme amacı güttüklerine yönelik bu iddiayı zayıflatmaktadır.

Osmanlı kanunnâmelerinde had cezası gerektiren suçlar için para cezası verilmesini, had suçunun maddî şartlarının oluşmaması, şüphe ve îfa edilemezlik gibi birtakım unsurlara bağlayan görüşün bir dereceye kadar makûl olduğunu söylemek mümkündür. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere zina suçunun şüpheye mahal bırakmayacak ölçüde «كالميل في المكحلة» "sürmedanlıktaki mil gibi" ispat edilmesinin güçlüğü, darulharpte işlenmesi, devlet başkanının ve şâhitlerin taş (recm için) atmaktan imtina etmesi (uygulamamak istememesi), ikrâh altında işlenmesi, ihsan şartlarının oluşmaması gibi durumlardan dolayı zina haddi uygulanamamaktadır. Ancak had cezasının ifa edilememesi, bu fiillerin suç olma vasfında bir değişiklik meydana getirmez. Sadece Şârî´ tarafından belirlenen cezaların verilmesine engel olmaktadır. Fiilin suç vasfı devam ettiği için de Şârî´ tarafından ülü'l-emre tanınmış olan ceza belirleme yetkisi (ta´zir) devreye girmekte ve bu fiilleri yaptırım altına almaktadır.

Akgündüz'e göre sonraki kanunnâmeler ile "siyâset olunmadığı takdirce" ve "lâkin alâ vechi'ş-şer recm kılınmalı olmasa" kayıtları ile zina kanunundaki bu şeklî eksiklik giderilmiştir. Gerçekten de Âşık Çelebi (v. 979/1572)'nin İbn Teymiyye'nin "siyâset-i şer'iyyeye" dair kaleme aldığı eserine yapmış olduğu şerhte, para vb. şeyler karşılığında hadlerin ta'til edilmesinin

[84] "Bir taife karye be karye gezip avretlerine ve kızlarına ve câriyelerine zina ettirmeye adet edinseler şer'an ne lazım olur? el-Cevâb: Yukarıda zikri geçen cevap. Mehmed Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülİslam Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 159; Demir, "Kanûnî'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler", 7; Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi*, 241.

[85] Ahmed Refik, *İstanbul Hayatı*, 38-39.

[86] Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi*, 241-242.

[87] Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/632. Burada mut'a olduğu takdirde âlimlerin ittifakıyla haddin gerekmeyeceği de ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre para karşılığı yapılan zina (fuhuş), haddi gerektirmez, Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e göre ise bu suç, haddi gerektirmektedir. İbnü'l-Hümâm İmameynin görüşünü alıp haddin gerekeceğini söylerken (İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/262.) İbn Âbidîn mutûn (metin) ve şerhlerin, Ebû Hanîfe'nin görüşünde olduğunu söyler. (Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: şerh-i Tenvîri'l-ebsâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/29.) Ancak bunun bir suç olduğu ve cezalandırılacağı konusunda ulema hemfikirdir; bk. Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 4/90.

[88] Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi*, 252.

[89] Fatih kanunnâmesinde içki suçu için Türk ve şehirli olması şartı ile ilgili kayıt varken Bâyezid dönemi kanunnâmesinde bu kayıt bulunmamaktadır. Karşılaştırma için bk. Fatih ve Bayezit Umûmî Kanunnâmeleri; bk. Mehmet Akman, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004), 141, 146.

(uygulanmamasının) Allah'ın ve tüm insanların lanetini gerektireceği ve vâcibin terki ve haramın îfası gibi iki fesadı cem edeceği (birleştireceği)" sözü için[90] "âmma zamânede ta'til-i had olunmayub hem ikâmet-i had olub hem yanınca ta´zir bi'l-mâl olunmağı tecviz eylemişlerdir"[91] şeklindeki ifadeleri ve akabinde yaptığı değerlendirmeler[92] yaşadığı çağda Osmanlı ülkesinde hadlerin ikame edildiği ve ayrıca suçlulara "cerime/cürm" adı altında para cezasının verildiğini göstermektedir. Zaten bu dönemde çıkarılan kanunnâmelerde [Yavuz ve Kanûnî kanunnâmeleri] tüm had suçları, özellikle de -tartışmalara konu olan- zina suçu için şeriata göndermeler yapan kayıtlar bulunmaktadır. Ancak Âşık Çelebi'nin uygulandığını söylediği hadler içerisine zina haddinin dâhil olup olmadığını, dâhil olduysa celde cezası olan zina haddinin mi, yoksa recm cezası olan zina haddinin mi olduğunu kesin olarak söylemek zordur. Osmanlıda XVI. yüzyıldan sonra zina için had/siyâset cezalarının verildiği ve ilk recm olayının 1091/1680 yılında Rumeli kazaskeri Beyâzîzade Ahmed Efendi (ö. 1098/1687)'nin verdiği fetvâya istinaden IV. Mehmed (1058-1098/1648-1687)'in fermanıyla meydana geldiği[93] düşünülürse Âşık Çelebi'nin vermiş olduğu bilgi recm cezası dışındaki hadler için söz konusu olmalıdır.

Tüm bu açıklamalardan Osmanlı'nın klasik dönemi diye adlandırılan ve Yavuz'a kadar olan süreçte zina suçları için had uygulanıp uygulanmadığı yine belli değildir. Haddin gerek pratikteki uygulamaları gerekse de kanunnâmelere yansıyan şekilleri hep Yavuz Sultan Selim sonrasına işaret etmektedir. Oysa Yavuz'a kadar geçen sürede kanunnâmelerde zina için sadece para cezası öngörülürken, uygulama hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Bununla birlikte kanunnâmelerin hepsinde zina suçunu düzenleyen birinci maddede "şeriat huzurunda sabit olsa" ibaresi, söz konusu düzenlemenin ispatının şeriat tarafından yapılacağı, şer´î şartlara göre meydana gelmiş zina suçuna ceza verileceği, maddenin mefhumu muhalifi ile de şeriatça sabit olmayan suça herhangi bir ceza verilemeyeceği anlaşılır. Osmanağaoğlu'na göre bu ibare olmamış olsaydı had suçunun unsurları oluşmadığı için ta´zire dönüştüğü düşünülebilirdi. Fakat normun öngörüsü, suç teşkil eden zina fiilinin şeriat huzurunda, şeriatın kabulüne göre sübut bulmasıdır. Bu da zina suçunun oluşması, ispatı, cezası ve cezasının infazı için, konuya ilişkin İslâm hukukunun kabullerini devreye sokmaktadır.[94]

Osmanlıların kanunnanemelerde, XVI. yüzyıla kadar zinaya had cezası öngörmemeleri -en azından şeklî olarak- tedrîcîlik ile de açıklanabilir. Yukarıda İbn Hacer'in -şâyet doğruysa- Osmanlı ülkesi hakkında Makrîzî'den alıntıladığı bilgiler ile XVI. yüzyıl İstanbul'unda Ahmet Refik'in verdiği bilgiler ışığında -Osmanlı toplumunun demografik yapısı da düşünüldüğünde- zinaya ilk etapta recmin verilemeyeceği kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü zina yapanların umûmîyetle gayr-i müslim tebaadan olması -zaten teoride onlar için verilemeyen- recm cezasını düşürmektedir. Zina ile ilgili şer´î düzenlemelerin bu yüzyılın ilk çeyreğinde kanunnâmelere konulması, zina suçu için gerekli alt yapının oluşturulduğunu düşündürmektedir. Buna bir de Osmanlı'nın İslam dünyasının fiilî ve resmî hâmisi konumuna yükselmesi de eklenince, şeriata

[90] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râ'i ve'r-ra'iyye* (Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1997), 51-52, 55.
[91] Âşık Çelebî'nin *"Mi'râcü'l-iyâle"*sinden nakille Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi*, 218.
[92] Değerlendirmeler için bk. *"Mi'râcü'l-iyâle"*den nakille Midilli, *Osmanlı Bağlamında Şeriat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk Fikri Açısından Değerlendirilmesi*, 230.
[93] Tarihte "vâkıa-yı recm" olarak bilinen recm hadisesi meydana gelmiştir. Suçun fâillerinden müslüman kadın recmedilirken yahûdî erkek öldürülmüştür. Menekşe, bunun Osmanlı'daki ilk ve son recm olduğunu söyler. Değerlendirme ve bilgi için bk. Menekşe, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", 14, 17. Bu, Osmanlı devletinde alışılmamış bir durum olduğundan Sultan IV. Mehmed bile infâzı seyretmiştir; bk. Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2008), 349.
[94] Osmanağaoğlu, "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası", 128.

aykırı bir düzenlemenin bu tarihten sonra devam etmeyeceği açığa çıkmış olmaktadır. Nitekim kanunnâmelerdeki zina suçuna eklenen "siyâset olunmadığı taktirde" ve "lâkin alâ vechi'ş-şer' recm kılınmalı olmasa" kayıtlarının bu dönemde eklenmesi bir tesadüf olmasa gerektir/bir rastlantı ile açıklanamaz. Nitekim pek çok tarihçinin de belirttiği üzere Osmanlı kanunnâmeleri XVI. yüzyıldan sonra örfî-şer´î hukuk ikileminde, şer´î hukuk lehine gelişme göstermiştir.[95] Ahmet Refik'in II. Selim'in (Sarı) 991/1583 yılında kâdılara gönderdiği fermanda da kendi şer´î/dînî konumuna göndermede bulunduğu görülmektedir. İçki ve meyhanelerin yasaklığına dair zikredilen şu satırlar oldukça önemlidir. "...makâm-ı saltanât ve makâm-ı hilâfetim iken hilâf-ı şer'-i şerif ve muğâyir-i emr-i münîf âşikâren hâmir arak bey'i ve şira olunmuş..."[96] Ayrıca XVII. Yüzyıldan sonra kanunnâme formu değişmeye başlamış, klasik fetva formuna dönüşmüştür. Yine bu tarihlerden sonra fetva sisteminde muhayyel kişi adları olarak formülasyonda kullanılan "Zeyd, Amr, Hind" vs türünden terimler kanunnâmelere girmeye başlamıştır.[97] XVI. Yüzyıldan itibaren fukahanın kendi terminolojilerini kanunnâmelere dahil etmeleri, Osmanlı hukukunun şer´î süzgeçten geçme işlemine tabi tutulması olarak adlandırılır.[98]

XVI. yüzyıldan sonra kanunnâmelerde, zina suçunun cezasının şeriata havale edilmesi akla bir ihtimali daha getirmektedir. O da yukarıda da ifade edildiği üzere Hanefî mezhebine hâkim olan, hadlerin -fürû fıkıh metinlerinde sadece recmin- sadece imam/halife tarafından infaz edileceği düşüncesidir. Fürû fıkıh eserlerinde -yukarıda geçmişti- darulharpte cezanın infaz edilemeyeceği, halifenin -orada- hükümran olmayışı ile açıklanmaktadır. Yine Hanefîlerde halifenin kendi kendisine had uygulayamayacağı ve halifenin -hukûkullahın birinci derecedeki infaz yetkilisi olması hasebiyle- had cezasına çarptırılamayacağı görüşü hâkimdir. Her ne kadar Abbasî halifesinin hilafeti Yavuz'a devrettiğine dair doğrudan tarihi kayıtlara rastlanamasa da fiilî durum, hilafetin Osmanlı sultanlarında özellikle Yavuz ve Kanunî'den sonra kavram ve ismen kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Bardakoğlu buna sessiz uzlaşı diyecektir.[99] Hatta Yavuz ve Kanunî döneminde her ne kadar halifelik ile ilgili doğrudan bir durum görülmese de Kanuni döneminin ünlü şeyhülislamı, Ebussuûd Efendi'nin eserlerinde padişah için halife sıfatı kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim Ebussuûd Efendi bu konuda "*Kazanın velayeti sahib-i hilafetinizn ü icazetinden müstefaddır*" demektedir.[100] Aynı Ebussuûd, *"Kannunname-i Cedid"* isimli eserinin mukaddimesinde Kanunî için, "sultanu'l-bahir vârisü'l-hilâfeti'l-kübra" ve "sultanü'l-arab ve'l-acem ve'r-rum, Hâdimü'l-harameyn" ifadelerini kullanarak[101] Osmanlı sultanının hilafetini kabul etmektedir. Zira Osmanlı şeyhülislamının bu sıfatları kullanması, fiilî bir durumun resmî olarak tescil edilmesi olarak da yorumlanabilir.

Yine bilindiği üzere Osmanlılar, kuruluş devrinde bir beylik hüviyetinde olup, idarecilerin "Bey, Hân, Gâzi, Hüdavendigâr" gibi daha çok yerel lakapları bulunmaktaydı. Osmanlılar için "sâhibü'l-

[95] Nitekim 1681 yılında Sultan II. Mustafa'nın "bundan böyle Allah ve resûlü tarafından emredilen cezalar verilecek, bütün emirler sadece şer´î hukuka dayalı olacak ve kanun tabiri artık şeriatla yanyana zikredilmeyecektir" şeklinde fermanı bulunmaktadır; bk. Demir, "Hukuk Tarihimiz Açısından Fatih Sultan Mehmet", 780-781. Yukarıda da ifade edildiği üzere Osmanlı ceza hukukunda padişahların çıkarmış oldukları kanun ve fermanlarında, "şer'i şeriat" ile birlikte "kânûn-i münîf", "kânûn-i kadîm" tabirleri yan yana zikredilmekteydi.
[96] Ahmed Refik, *İstanbul Hayatı*, 146.
[97] Koç, "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar", 123.
[98] Koç, "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar", 123.
[99] Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer´îliği Üzerine", 6/416.
[100] Yurtseven-Şahin, "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Padişahın Yargı Yetkisi", 188.
[101] Mehmed b. Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî b. Mustafa el-İmadî el-İskilîbî Ebüssuûd Efendi, *Kanunname-i Cedid* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 083), 1/b.

ucât" (Uç beyi), "sahibü'r-rûm" (Rum diyarı beyi) gibi ünvanlar ile de anılmaktaydı.[102] İbn Hacer'in *el-İnbâü'l-ğumr* isimli eserinde, Mısır Memlük coğrafyasının, kuruluş dönemi Osmanlı beylerini nasıl gördüklerine dair şu bilgi dikkate değerdir:

> Osmanoğlu Ebû Yezîd [Yıldırım Bayezid] dünyanın seçkin meliklerinden biriydi. Babalarından veya soyundan hiçbirinin bir unvanı (lakabı) yoktu. "Sultan" veya "melik" diye de çağrılmazdı. Onlara bazen emir, bazen de "hündhan" denilirdi.[103]

Osmanlılar ancak Fatih ile birlikte tam anlamıyla bir devlet haline gelebilmişlerdir. Bilinen kanunnâme geleneği onunla başlamış, oğlu Bayezid ve torunu Yavuz ile devam etmiştir. Yavuz ile birlikte zina kanununda çok önemli bir değişikliğin yapıldığını görmekteyiz. Kanun metni şeriata uygun olarak tekrar tanzim edilmiştir. Bu değişikliğin sebebi hilafetin fiilî olarak Osmanlılara geçmesi ile açıklanabilir.[104] Zira bu tarihten sonra Osmanlı devleti, artık şer´î yönü ağır basan bir devlet haline gelmiştir. İkinci olarak klasik Hanefî fıkhında recm cezasının infaz yetkilisinin halife olması gerektiğine yönelik doktriner görüş, kanunnâmedeki kanunun değişmesine etki etmiş olabilir. Böylelikle Osmanlılar Yavuz ile birlikte artık recm uygulama yetkisini elde etmiş olmaktadır. Kanûnî kanunnâmesindeki şeriata gönderme ise daha açık bir şekilde görülmektedir. Zina kanunnâmedeki "lâkin alâ vechi'ş-şer recm kılınmalı olmasa" kaydı, sürecin şer´î olarak tamamlandığına işaret etmektedir. Başka bir ifade ile sadece halifenin uygulayabileceği bir ceza -recm- ancak hilafetin elde edilmesi ile sağlanabilirdi ki Yavuz ile birlikte -halifelikten dolayı- bu ceza yasal/meşrû hale gelmiştir. Bu, aynı zamanda tedrîcîliğin de son halkası olarak görülebilir. Yukarıda Menekşe'nin vermiş olduğu bilgilerde Osmanlı'da uygulanan recm cezalarının gerek Bursa'daki recm cezasının gerekse de Vakay-ı recm olarak bilinen ve Beyazîzâde tarafından verilen recm cezasının Kanunî ve IV. Mehmet zamanlarında meydana gelmesi de bu iddianın doğruluğuna bir emare olabilecek durumdadır.[105]

Aynı zaman diliminde yaşamış olan Dulkadiroğulları beyliğinin zina suçunu düzenleyen 10. maddesi (Her kim zina eylese şer ile ya örf ile sübût bulsa ergen ise **had olmaz ise** on üç altun alına, evlü ise **recm olmazsa** on beş altun alına[106]) doğrudan şeriata gönderme yapıp cezasını "had" cezası olarak belirlemiştir. Dulkadiroğulları beyliğinin Memlükler'e bağlı yarı özerk bir devlet olduğu[107] ve hilafetin de o sıralar Memlüklerde olduğu düşünülürse, bu kanunnâmenin

[102] Halil İnalcık, *Osmanlılar: Fütuhat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 55. İbn Hacer el-Askalânî, Murat Hüdavendigâr ve Bâyezid için "sâhibü'r-rûm" ifadesini kullanır; bk. İbn Hacer Askalânî, *İnbaü'l-ğumr*, 1/7, 401, 439.

[103] İbn Hacer Askalânî, *İnbaü'l-ğumr*, 2/226. Bu eserin Abdulmuid Han murakabesinde yapılan farklı bir neşrinde, "hünkâr" ifadesinin yer aldığı nüshaların bulunduğu da ifade edilmektedir; bk. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr fi't-tarîh (mrk. Abdulmuid Han)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/58. Şevkiye İnalcık ise bunu "hündgâr" olarak zabtetmiştir; bk. Şevkiye İnalcik, "İbn Hâcer'de Osmanlı'lara Dair Haberler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6/3 (1948), 192.

[104] Her ne kadar hilafetin Osmanlılara geçişine dair kesin olarak bir şey söylenemese de sonraki yüzyıllarda Osmanlı padişahları halife unvanını kullanmışlardır. Hatta Kanunî zamanının şeyhülislamı Ebussuûd Efendi'nin eserlerinde Kanunî'den halife olarak bahsetmesi her ne kadar seremonisi gerçekleşmese de ve halifelik şartları Osmanlı sultanlarında tam olarak oluşmasa da ulemanın padişahı fiili olarak halife gördüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Bardakoğlu buna doktrin ile fiili durum ve uygulama arasındaki sessiz mutabakat/sessiz uzlaşı adını vermektedir. Halifenin Kureyş'ten olması şartının devam ettirilmesi ve fiili durumun hiçbir tarafça tartışmaya açılmayıp adeta onanması sessiz uzlaşıya benzer; bk. Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer´îliği Üzerine", 6/416-417.

[105] Menekşe, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", 13-14.

[106] Barkan, *Kanunlar*, 1/121.

[107] Dulkadiroğulları Anadolu'nun güneyinde Memlüklere tabi Tevâif-i Mülûk'ten biri olarak zuhur etmişlerdir; bk. Samet Alıç, "Memlüklüler tarafından Katledilen Dulkadir Emirleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 83; Refet Yinanç, "Dulkadiroğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/552-554. Dulkadiroğulları beyliği zaman zaman Memlüklerle siyasi ve askeri açıdan karşı karşıya gelse ve aralarında çatışmalar meydana gelse de tüm tarihçilerin ortak kanaati Dulkadiroğullarının, Memlüklere bağlı bir beylik olduğudur. Yukarıda zikri geçen kanun, Alauddevle zamanında yürürlüğe konulmuştur. Alauddevle Yavuz'un anne tarafından dedesi olmasına rağmen başlangıçta

Osmanlı kanunnâmelerinden farkı ortaya çıkmış olur. Böylelikle Dulkadiroğlu beyi, cezayı uygulama yetkisini doğrudan sultandan ve dolayısıyla sultanın (en azından sembolik olarak) bağlı olduğu halifeden almış olmaktadır.

Sonuç

Osmanlı'nın hukuk düzeninin şer´î olup olmadığı sorunu şer´î ve örfî hukuk ekseninde tartışılır. Örfî hukukun mahiyeti konusundaki tartışma bazı Osmanlı ve çağdaş hukuk alanında araştırma yapanlarca seküler veya laik hukukun bir enstrümanı olarak kabul edildiğinden örfî hukuku, şer´î hukuktan tamamen bağımsız bir hukuk düzeni olarak kabul ederler. Örfî hukuku İslam'daki örfün bir parçası olarak kabul eden İslam hukukçuları ile bazı Osmanlı hukukçularına göre, örfî hukuk şeriatın düzenleme yapmadığı ve ulü'l-emre tanımış olduğu yetkiden kaynaklandığından esasında örfî hukuk da şer´î hukuktan ayrı olarak değerlendirilmez. Dolayısıyla bu son görüşe göre, Osmanlı kanunnâmeleri örfî hukuka göre düzenlendiğinden ve uygulayıcısı da şer´î hukuku uygulayan kadı olduğundan, bu kanunnâmelerin iddia edildiği gibi seküler hukuk düzeni ile bir alakası yoktur.

Ceza hukukunda şüphe, ta´zir suç ve cezalarının doğrudan olmasa da dolaylı kaynakları arasında sayılmaktadır. Had cezası gerektiren bir fiil, had kapsamında mütalaa edilerek muhakeme edilir. Muhakeme süreci sonucunda had cezasını gerektirecek şekilde suç sübût bulmadıysa, suçlu beraât ettirilmek yerine bir alt derecedeki ta´zir cezaları ile cezalandırılarak tecziye edilmektedir. Aslî ceza dâvası, bir had veya kısas dâvası ise herhangi bir şüphe, suçun doğrudan mahiyet değiştirmesine yol açmakta, dâva artık tâlî (bedel) nitelikteki ta´zir davasına dönüşmektedir. Şüphenin hadler açısından bu düşürücü fonksiyonu, aslî dava olarak başlayan had davasında cezanın miktarı ve mahiyetine etki etmekle birlikte, aslî ceza olarak başlanan ta´zir davasının mahiyetinde bir değişikliğe sebep olmaz. Bu itibarla pek çok fürû fıkıh eseri ile had-ta´zir arasındaki farkları anlatan eserlerde ta´zirin şüphe ile birlikte de sâbit olacağı; yani suç dolayısıyla cezaya hükmedileceği ifade edilmektedir. Had suçlarının -bir şekilde- alt derecedeki cezalarla ikame edilme gayreti ta´zir suç ve cezalarının alanını olabildiğince genişletmiştir. Hatta öyle ki bu durum had cezalarının muattal hale getirilmesine kapı aralamış olacak ki İbn Teymiyye'nin "siyâseti şer'iyye"deki eleştirileri, onun eserine şerh yapılmak suretiyle de zaman zaman tekrar edilmiştir.

Kanunnâmelerdeki zina suç ve cezasının serencâmını vermeye çalıştığımız yukarıdaki açıklamalardan hareketle Osmanlı'nın klasik dönemine (1300-1520) ait hadler (özelde zina/recm) ile ilgili kesin olarak bir şey söylemek zordur. Osmanlı ile ilgili çalışma yapan pek çok yazar ve akademisyen Osmanlı'yı bir bütün olarak gördüğünden değerlendirmeleri bir zaman sınırlandırmasından bağımsız olmuştur. Osmanlı hukukunu baştan sona tek eksende bir bütün olarak ele almak son derece yanıltıcıdır. Dolayısıyla Osmanlı hukukunun laik veya seküler olduğunu iddia edenler, erken dönem kanunnâmelerini referans olarak gösterirken Osmanlı hukukunun şer´î olduğunu iddia edenler, Yavuz sonrası ve özellikle de XVI. yüzyıl sonrası uygulamaları esas alırlar. Her ikisi de kendi içerisinde birtakım doğruları barındırsa da bir bütün olarak ele alınmadığından hatalı sonuç ve değerlendirmeler ve bazen çelişik durumlarla da

Osmanlı Memlük çekişmesinde Osmanlılar tarafında yer almış, ancak çok geçmeden Osmanlılara karşı Memlükler saflarına tekrar geçmiştir. Nihayet Çaldıran seferi sonrasında Alauddevle üzerine yürüyen Osmanlı askerleri tarafından beylik ele geçirilmiş, Alauddevle yerine Şehsuvaroğlu Ali Bey geçirilmiş çok geçmeden de tamamen merkeze bağlı bir sancak halini almıştır; bk. Ali Sarı, "Dulkadir Beyliği", *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, ed. Haşim Şahin (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 356-357; Vural Köker, "Dulkadiroğlu Beyliği Alâüddevle Bey Dönemi (1480-1515) Safevî-Osmanlı İlişkilerine Bir Bakış", *Atlas Sosyal Bilimler Dergisi* 1/7 (2021), 45-64.

karşılaşılır. Bu sebeple yukarıda zikredilen tüm görüş ve değerlendirmelerin hakikati ifade eden yönleri bulunmakla birlikte, yine bu görüş ve değerlendirmelerin hepsini nakzedebilecek bilgiler de bulunabilmektedir.

Klasik dönem Fatih ve Beyazıt kanunnâmelerinde zina suçunu düzenleyen birinci maddesinin, kanunnâmenin had cezasını gerektiren diğer maddelerinden farklı olarak şeriata göndermede bulunmamasının olası sebepleri arasında, Osmanlı hukukunun şer´î değil seküler olması ve zaten fıkıh kitaplarında yer alan cezanın kanunnâmeye ayrıca dahil edilmemesi şeklinde akademik camiada yer alan iki görüşün de hatalı yanlarının bulunduğu görülmektedir. Kanunnâmelerdeki kısas ve hırsızlık suçlarını düzenleyen kanun maddelerinin, doğrudan şeriattaki cezayı öngörmesi ve cezanın şüphe vb. şeylerle düşmesi durumunda bedel ceza olarak ta´zir cezasının uygulanacağını söylemesi, birinci görüşün en önemli hatasıdır. İkinci görüşün de aynı gerekçe ile hatalı olduğunu söyleyebiliriz. Zira zaten fıkıh kitaplarında olanlar ayrıca kanunnâmede düzenlenmemişse, hırsızlık ve kısas suçları neden kanunnâme ile ayrıca düzenlenmiştir. O halde bize göre, -her ne kadar kesin olarak söylenemese de- kanunnâmelerde zina suçunun cezası için şeriata göndermede bulunmaması, Osmanlıların resmî mezhebi Hanefîliğin zina suçu için öne sürdüğü şartlar ile ilgili olmalıdır. Hanefî fürû fıkıh eserlerinde, had cezasının infaz yetkilisi olarak halife gösterilmektedir. Diğer hiçbir had cezası için fıkıhta bu yetki dillendirilmezken zina suçu için tüm mezhep kitaplarında bu ifade yer alır. Dolayısıyla Osmanlılar, Yavuz'a kadarki dönemde halife sıfatını haiz olmadıklarından ceza kanunnâmelerinde, ilgili suç için şeriattaki cezayı vermemişlerdir. Her ne kadar yargılama şeriata göre yapılmış olsa da cezanın verilme ve infazı için yetki söz konusu olmadığından, recm veya celde (sopa) yerine para cezası öngörülmüştür. Çünkü aynı dönem Mısır Memlüklerine, dolayısıyla Abbasî halifelerine bağlı Hanefî Dulkadiroğulları Beyliği'nde zina suçunu düzenleyen maddelerde doğrudan "recm cezası" ifadesinin bulunması, söz konusu şartın Dulkadiroğulları Beyliği için geçerli olduğu, Dulkadir beylerinin had cezasını, Abbasî halifesi adına uyguladığı söylenebilir. Osmanlılar da kuruluş döneminde henüz bir beylik hüviyetinde olduğu, Fatih ve Beyazıt zamanlarında büyük bir devlet olarak ortaya çıkmalarına rağmen padişahlar hala halife sıfatını haiz değildir. Yavuz ile birlikte Mısır Memlüklerine son verildiği ve Abbasî hilafetinin sona erdirildiği savaşlar neticesinde Osmanlı sultanları sessiz uzlaşı ile halife olarak anılmaya başlanmıştır. Bu olaydan sonra kanunnâmelerdeki zina suçunu düzenleyen maddelerde de bir değişikliğe gidilmiş, Yavuz'un kanunnâmesi ile birlikte zina suçuna şeriattaki cezalar öngörülmüştür. Kanunî döneminde ise zina suçunun şer´î cezası kanunnâmelerde daha açık bir şekilde yerini almıştır. Böylelikle kanunnâmelerdeki süreç, şeriat lehine yeniden tanzim edilerek sonlandırılmıştır. Elbette kanunnâmelerde gelinen bu durumun sonraki Osmanlı pratiğindeki yansımasının ayrıca tartışılması ve üzerinde daha çok araştırmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Böylelikle teori ve pratik arasındaki ilişki daha derinlemesine incelenecek ve Osmanlı hukuk sistemi hamasetten uzak daha objektif kriterlerle değerlendirilecektir.

Kaynakça

Acar, İsmail. "Osmanlı Kanunnâmeleri ve İslam Ceza Hukuku (I)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001), 53-68.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmed Refik, Altınay. *Onuncu Asrı Hicrî'de İstanbul Hayatı (961-1000)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.

Akgündüz, Ahmed. "Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer´î tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12/1 (1999), 1-16.

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.

Akman, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukuku Çalışmaları Üzerine Bir İcmal". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 489-512.

Akman, Mehmet. *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004.

Alıç, Samet. "Memlüklüler tarafından Katledilen Dulkadir Emirleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 83-89.

Aslan, Nasi. "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer´îliği Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 17-44.

Aydın, M. Akif. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2010.

Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukukunda Tâzir: Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti*. İstanbul: Hikmetevi, 2022.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bardakoğlu, Ali. "Osmanlı Hukukunun Şer´îliği Üzerine". *Osmanlı, Teşkilat*. ed. Güler Eren. 6/412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI'ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları: Kanunlar (Tıpkıbasım)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Câmiü's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Burhânüddîn (Burhânü'ş-şer´îa) el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Çakır, Coşkun. "Barkan'ın Kanunlar'ı: Osmanlı-Türk Hukuk Tarihçiliğinde Bir Klasik". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 781-790.

Demir, Abdullah. "Hukuk Tarihimiz Açısından Fatih Sultan Mehmet". *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri 21-22 Aralık 2012.* ed. Fethi Gedikli. 117-137. İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2014.

Demir, Aydoğan. "Kanûnî'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler". *Tarih ve Toplum* 39/169 (1998), 4-14.

D'ohsson, J. Mouradgea. *XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*. çev. Zehran Yüksel. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, ts.

Düzdağ, Mehmed Ertuğrul. *Şeyhülİslam Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1983.

Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnavut. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebüssuûd Efendi, Mehmed b. Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî b. Mustafa el-İmadî el-İskilîbî. *Kanunnâme-i cedid*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 083, 143.

Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2008.

Erdoğan, Suat. "Ta'zîr Suç ve Cezalarının Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42, 2023, 1-38.

Esen, Hüseyin. *İslâm Hukukunda Mâlî Cezalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâ'u'l-galîl fî beyâni'ş-şibh ve'l-muhîl ve mesâliku't-ta'lîl*. thk. Hamdî el-Kebîsî. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971.

Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Matbaatü'l-Hayriyye, 1904.

Heyd, Uriel. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şer'îat". çev. Selahaddin Eroğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 633-652.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: şerh-i Tenvîri'l-ebsâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed. *İnbaü'l-ğumr bi-enbai'l-umr fi't-tarih*. thk. Hasan Habeşi. Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslami, 1969.

İbn Hacer el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr fi't-tarîh (mrk. Abdulmuid Han)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râ'i ve'r-ra'iyye*. b.y.: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1997.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethü'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İmber, Colin. "Osmanlı Hukukunda Zina". çev. Muharrem Midilli. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 505-538.

İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

İnalcık, Halil. *Osmanlılar: Fütuhat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

İnalcik, Şevkiye. "İbn Hâcer'de Osmanlı'lara Dair Haberler". *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6/3 (1948).

Koç, Yunus. "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16/Özel Sayı (1999), 115-126.

Köker, Vural. "Dulkadiroğlu Beyliği Alâüddevle Bey Dönemi (1480-1515) Safevî-Osmanlı İlişkilerine Bir Bakış". *Atlas Sosyal Bilimler Dergisi* 1/7 (2021), 45-64.

Mantran, Robert. *XVI-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Menekşe, Ömer. "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2003), 7-18.

Merğinânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. thk. Yusuf Talâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Midilli, Muharrem. *Osmanlı Bağlamında Şer'îat-Kanun Ayrımının Hanefi Kamu Hukuk fikri Açısından Değerlendirilmesi: Ceza Hukuku Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Müneccimbaşı Derviş Dede, Ahmed b. Lütfillah. *Câmiü'd-düvel: Osmanlı Tarihi: (1299-1481)*. çev. Ahmed Ağırakça. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâşî. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Nizamülmülk. *Siyasetnâme*. çev. ve haz. Mehmet Altay Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.

Ortaylı, İlber. "Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine". *Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan*. 495-509. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi, 1982.

Osmanağaoğlu, Cihan. "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/1 (2008), 109-178.

Öz, Mehmet. "İstanbul Nüfusu: Fetihten XVIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Siyaset ve Yönetim 2: Demografi.* ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş /Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.

Poyraz, Özlem. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ağır Cezaları Gerektiren Suç Sebepleri Üzerine Bir Tetkik (1839-1861)". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (2022), 301-318.

Râvendî, Ebu Bekr Necmeddin Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr fî târîhi'd-devleti's-selcûkiyye*. çev. İbrahim Ümid Şevârivbî vd. Kahire: Meclisü'l-'Ala li's-Sekâfe, 1960.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman A'zamî. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1982.

Sarı, Ali. "Dulkadir Beyliği". *Anadolu Beylikleri El Kitabı*. ed. Haşim Şahin. 347-364. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma´rife, 1993.

Suğdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Salâhuddîn en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.

Şen, Murat. "Osmanlı Hukukunun Yapısı". *Osmanlı, Teşkilat*. ed. Güler Eren. 6/412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Üçok, Coşkun. "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1 (1947), 48-73.

Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı". *İslamiyat* 8/1 (2005), 113-125.

Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer´îliği Üzerine". *XIV Türk Tarih Kongresi 9-13 Eylül 2002*. Kolektif. 2/1/777-790. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.

Yektar, Osman Nedim. "Hz. Peygamber'in Suçlar Hakkında Uyguladığı Temel Prensipler". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 57-102.

Yinanç, Refet. "Dulkadiroğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/553-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yurtseven, Yılmaz-Şahin, Gamze Nur. "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Padişahın Yargı Yetkisi". *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (2016), 159-206.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillah. *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1895.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Beşâme b. Gadîr'in Hayatı, Şairliği ve Şiirlerindeki Temalar Üzerine Edebî Bir İnceleme

The Literary World of Bashāma b. Ghadīr: Poetry, Themes, and Authorship in the Jahiliyya Period

Nurullah ORUÇ
Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı
Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Eloquence
Gaziantep | Türkiye
nurullah.oruc@gibtu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-4487-4140

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 05.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 20.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Oruç, Nurullah. "Beşâme b. Gadîr'in Hayatı, Şairliği ve Şiirlerindeki Temalar Üzerine Edebî Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 295-318. https://doi.org/10.14395/hid.1613612

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Literary World of Bashāma b. Ghadīr: Poetry, Themes, and Authorship in the Jahiliyya Period

Abstract

This article focuses on the Jahiliyya-era poet Bashāma b. Ghadir, who was one of the distinguished poets of his time, but remains underrepresented in contemporary academic scholarship compared to his peers. The study examines his life, poetry, and the main themes of his poems. According to many sources, Bashāma, one of the few known poets of the Ghaṭafān tribe, was the uncle of the famous muʿallaqa poet Zuhayr ibn Abī Sūlmā. It is also recorded that Zuhayr was influenced by his uncle Bashāma and learned the art of poetry from him. This situation clearly highlights Bashāma's significance in the poetic tradition and reflects his strong literary identity.

The lack of a comprehensive study addressing the life and poetic content of Bashāma, who influenced and was closely connected to a major figüre like Zuhayr, constitutes a significant gap in the literature. Although a few studies have addressed poems attributed to Bashāma, they tend to concentrate primarily on the rhetorical analysis. This gap forms the main motivation for conducting this study. The main purpose of this research is to obtain more comprehensive information on the life and poetry of Bashāma, and to reveal his literary character. Poems composed during the Jahiliyya period frequently addressed themes such as heroism, ghazal, wisdom, praise, honor, and tribal virtue. One of the main objectives of the research is to examine the literary themes found in the poetry of Bashāma, who lived during this era, and to shed light on the sociocultural atmosphere reflected in his work.

This study, designed within the qualitative research paradigm, employs historical analysis and document review methods. Accordingly, classical sources that document poets of the era, providing both biographical details and samples of their poetry, served as the primary materials for this study. As secondary sources, the study draws on classical anthologies of Arabic poetry, historical texts examining lineage and tribal structures, and current academic studies on the subject. This approach allows for a holistic analysis that integrates both historical and contemporary perspectives.

The findings suggest that Bashāma exhibited an authoritarian presence both politically and artistically during his lifetime. His poetry addresses the themes such as ghazal, moral virtue, etiquette, wisdom, and bravery, reflecting character and leadership qualities rooted in strong ethical values. While most of the sources classify Bashāma as a poet of the Jahiliyya period, some consider him among the muhadram poets, those who lived during both the pre-Islamic and early Islamic eras. The widely accepted view, however, is that he belongs to the Jahiliyya period. The Jahiliyya period is typically associated with tribalism, impulsive conflict, social injustices, and widespread superstitions. However, the research concludes that a few individuals defied this dominant worldview. One such figure is Bashāma, the subject of this study. His poetry reveals a life marked by moral values such as loyalty, altruism, and pacifism. This is noteworthy, as it reflects not only his personal worldview but the community he represents.

According to the findings, while the authorship of most poems attributed to Bashāma is undisputed, there remains uncertainty regarding the authenticity of a portion of them. To address this issue, the study adopts a holistic research model that combines philological, biographical, literary and intertextual analyzes. The number of poems believed to be authored by him and preserved to the present day appears to be quite limited. However, the fact that the *muʿallaqa* poet Zuhayr ibn Abī Sūlmā—a major figure in Arabic literary history—was educated by Bashāma is particularly noteworthy. Bashāma's mentorship of Zuhayr, his own statement that he left poetry as a legacy to his nephew, and his belonging to a family of poets all suggest that the number of his poems recorded in available sources may not reflect the actual extent of his poetic output. Therefore, it is hoped that this research will contribute meaningfully to the field. In this respect, the study is expected to serve as a foundation for further research in the field.

Keywords: Arabic Linguistics and Rhetoric, Classical Arabic Literature, Jahiliyya Period, Bashāma b. Ghadīr, Arabic Poetry.

Beşâme b. Gadîr'in Hayatı, Şairliği ve Şiirlerindeki Temalar Üzerine Edebî Bir İnceleme

Öz

Bu makale yaşadığı dönemin seçkin şairlerinden olan, günümüzde ise akranlarına nazaran bilimsel çalışmalarda hakkında yeterince çalışma yapılmamış olan Câhiliyye şairi Beşâme b. Ğadîr'in hayatını, şairliğini ve şiirlerinde işlenen ana temaları konu edinmektedir. Birçok kaynak, Gatafân kabilesinin nadide şairlerin başında gelen Beşâme'nin, meşhur muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın dayısı olduğunu kaydeder. Nakledildiğine göre Züheyr, şiir sanatında dayısı Beşâme'den etkilenmiş ve bu ilmi ondan öğrenmiştir. Bu durum Beşâme'nin şiirdeki yerini ve edebi kişiliğini açıkça ortaya koymaktadır. Züheyr gibi şiirleriyle ün kazanmış önemli bir şahsiyetin etkilendiği bu zatın hayatı ve şiirlerinin muhtevasını müstakil bir şekilde ele alan bir çalışmanın mevcut olmaması, literatürde dikkate değer bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Adından söz edilen şairin yazdığı manzumeleri

konu edinen birtakım çalışmalara rastlanılmışsa da bunlarda daha çok şiirlerin retorik yönünün ele alındığı gözükmektedir. Böyle bir çalışmanın yapılması fikrini oluşturan temel saik de budur. Araştırmanın temel amacı kaynaklarda biyografisi ve şairliği hakkında pek az bilgi verilen mezkûr şairin nazmettiği şiirler ışığında onun hayatı ve şairliğine dair daha geniş çaplı bilgiler elde etmenin yanı sıra edebi kişiliğini ortaya koymaktır. Câhiliyye döneminde nazmedilen şiirler; hamaset, gazel, hikmet, medih, fahr, vasıf gibi birçok konu ihtiva etmektedir. Araştırmanın temel hedeflerinden biri de o dönemde yaşayan Beşâme'nin şiirinde işlenen edebi temaların mahiyetini irdelemek ve ait oldukları dönemin sosyokültürel atmosferine ışık tutmaktır. Nitel araştırma paradigması içerisinde yapılandırılan bu çalışmada, tarihsel analiz ve doküman incelemesi yöntemleri esas alınmıştır. Araştırmanın merkezine câhiliye dönemi şairlerinden Beşâme'nin hayatı ve şiirsel birikimi yerleştirilmiştir. Bu doğrultuda, dönemin şairlerini konu edinen, onların biyografik bilgilerini aktaran ve şiirlerine yer veren klasik kaynaklar, araştırmanın birincil kaynakları olarak kullanılmıştır. İkincil kaynaklar kapsamında ise Arap edebiyatına dair klasik şiir mecmuaları, nesep ve kabile yapılarını inceleyen tarihî kaynaklar ile konuyla ilgili güncel akademik çalışmalar dikkate alınmıştır. Böylelikle hem tarihsel hem de çağdaş perspektifleri bir araya getiren bütüncül bir yöntem izlenmiştir. Yapılan tetkikler neticesinde sözü edilen şairin, yaşadığı dönemde hem siyasal hem de sanatsal bakımdan otoriter bir kişiliğe büründüğü, yazdıkları şiirlerin gazel, vasıf, itap, hikmet ve hamaset temalarını ihtiva ettiği ve bunların içeriğinden güzel ahlakıyla örnek bir şahsiyete ve liderlik vasfına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Beşâme'den bahseden kaynakların çoğu onu Câhiliyye dönemi şairleri arasında zikrederken bazısı onu muhadram şairlerden saymaktadır. Kabul edilen yaygın görüşe göre ise Câhiliye şairidir. Câhiliyye dönemi dendiğinde çoğu zaman kabilecilik, asabiyet ve bu anlayışın sebebiyet verdiği kızgın savaşlar, birtakım olumsuz olaylar, meydana gelen adaletsizlikler ve batıl inançlar akla gelmektedir. Yapılan araştırma sonucunda ise söz konusu anlayışa sahip insanlardan istisna edilebilecek ender şahsiyetlerin olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Bu şahsiyetler arasında yer alanlardan biri de çalışmamıza konu teşkil eden Beşâme'dir. Kaleme aldığı şiirlerde onun bütün yaşantısının son derece vefa, diğergâmlık, barışseverlik gibi ahlaki örneklerle dolu olduğuna tanıklık ederiz. Bu durum hem kendisinin hem de temsil ettiği halkın yaşam anlayışını ortaya koyma açısından dikkate değerdir. Edinilen bilgilere göre zikri geçen şairin kaleminden çıktığı söylenen şiirlerin çoğunun aidiyetinde şüphe yok iken bazısının nispeti konusunda kuşku duyulmaktadır. Ona nispet edilen şiirin aidiyet sorunu, filolojik, biyografik, edebî ve metinler arası analizlerin bir arada kullanıldığı bütüncül bir araştırma modeliyle ele alınarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Kendisine ait olduğu düşünülen ve günümüze kadar ulaşan şiirlerin sayısı ise hayli az olduğu müşahede edilmektedir. Ancak Arap edebiyatı tarihinde önemli bir isim olarak karşımıza çıkan muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülmâ gibi bir şahsiyetin onun eğitim süzgecinden geçmiş olması, Beşâme'nin, şiiri Züheyr'e miras olarak bıraktığını söylemesi ve pek çok şairin yetiştiği bir aileye mensubiyeti, kaynaklarda tespit edilen şiirlerden daha fazla şiirinin olduğuna işaret etmektedir. Sonuç itibariyle Arap ediplerinin öncü şahsiyetlerinden biri olan mezkûr şairin edebi yönünü keşfetmeyi hedefleyen bu araştırmanın yukarıda bahsi geçen hususlar açısından alana katkı sağlaması temenni edilmektedir. Bu bakımdan çalışmanın yapılacak benzer araştırmalara bir basamak oluşturması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Edebiyatı, Câhiliyye Dönemi, Beşâme b. Gadîr, Şiir.

Giriş

Arap edebiyatı, nahiv sarf, aruz, kafiye, şiir sanatı, Arapların kültür ve nesepleri gibi ilimlerden oluşmaktadır. Bu disiplinler içerisinde şiir ayrı bir önem taşımaktadır. Edebiyat denildiğinde genelde akla ilk şiir gelir. Kimi münekkitler Arap edebiyatını "Arap şiirlerini ezberlemek ve onlar hakkında bilgi sahibi olmak" şeklinde tanımlamışlardır.[1] Câhiliyye döneminde şiir, toplumun adet ve kültürünü sosyal ve siyasal yaşantısını yansıtan edebi bir manzume olmuştur. Kabilecilik anlayışının hâkim olduğu o dönemde hemen her kabilenin yetiştirdiği şairler mevcuttur. Bu geleneğin oluşmasında birtakım faktörler etkili olmuştur. Bunlardan biri savaşlarda düşmana gözdağı vermek, dostlara ise manevi güç sağlamak amacıyla ihdas edilen hamaset konulu şiirlerdir. Bu anlayış ise şiirin toplumdaki derin etkisinin bir yansımasıdır.[2]

İslam öncesi dönemde şiire gösterilen ihtimamı kanıtlayan eylemler arasında panayırlarda düzenlenen şiir yarışmaları yer almaktadır. Bu müsabakalar sonucunda başarı kaydeden şairler çeşitli ödüllerle taltif edilmişlerdir. Aldıkları en değerli mükâfatlardan biri beğenilen şiirlerin Kâbe duvarına asılmasıdır. Bu ödüle layık görülen şiirler muallakât, yazarları ise muallaka şairleri isimleriyle anılmıştır. Bu şöhret vesilesiyle hem edebiyatçıların hem de halkın ilgi odağı haline

[1] Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Târihu'l-edebi'l-Arabi* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 22, 26.
[2] Yahya el-Cubûrî, eş-*Şi'ru'l-Câhilî hasâisuhu ve fünûnuh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 293.

gelmiştir. Böylece mahsul oldukları döneme ait çoğu şiir ve yazarı hakkında pek fazla eser kalmazken onlar günümüze kadar adlarından söz ettirmeye devam etmişlerdir.[3]

Edebiyat sahasındaki araştırmacıların ilgisini çeken mezkûr şiirler ve müellifleri bilimsel araştırmalara konu olmuştur. Bunlardan biri de Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609) ve şiirleridir. Züheyr'i ve şiirlerini irdeleyen çalışmaların genelinde hem dayısı hem de şiirde hocası olduğu nakledilen Beşâme'ye sıkça değinilmektedir. Beşâme hakkında aktarılan bilgilerin vecizesi maddi sıkıntılar çeken Züheyr'in bakımını üstlenmesi ve ona şiir öğretmesidir.[4] Züheyr, divanların rivayetinin yaygın olduğu Câhiliyye döneminde, kasideler üzerinde uzun süre yoğunlaşan ve meşhur muallakasıyla tanınan bir şairdir.[5] Onun hocalığını yapan Beşâme'nin ise gerek hayatını ve gerekse şiirlerinin muhtevasını akademik düzeyde ve müstakil bir biçimde inceleyen bir çalışmaya rastlanmaması dikkat çekicidir. Esat Ayyıldız'ın hazırladığı *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* adlı Doktora Tezi, Ali Eminoğlu'nun hazırladığı *Şekil ve Muhteva Yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'* adındaki Yüksek Lisans Tezi, Nihat Bayırkan'ın *Cahiliye döneminden Raşid Halifeler Dönemi sonuna kadar Müzeyne Kabilesi* adlı Yüksek Lisans Tezi, Memdûh Hamed el-Harbî'nin *Cemâliyyâtü't-Tekrâr fî Şi'ri Beşâme b. el-Ğadîr el-Mürrî* adlı makalesi, Ali Ûde es-Sevâir ile Hibe Mustafa Câbir'in yazdıkları *Tecelliyâtü't-Temâsük en-Nassî ed-Delâlî fî Kasideti Beşâme b. el-Ğadîr* "*Hacartü Ümâme*" adlı makaleleri, Yaşar Seracettin Baytar'ın kaleme aldığı *Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli Sözler* adlı makalesi, Hamit Salihoğlu'nun yazdığı *Câhiliyye Dönemi Evsiye Şiir Ekolü* isimli makalesi, Abdussamed Yeşildağ'ın *Bânet Su'âd Kasîdesine Yapılan Çalışmaların Tesbiti Üzerine-I* başlıklı makalesi, Muhammed Mahmut Olçun'un ortaya koyduğu *Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-'Aşâ* konulu makalesi, Ali Sevdi'nin *Muallakât Şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ'da Ahlâk ve İnşâ Temalı Şiirler* başlıklı kitap bölümü, Feyzettin Ekşi'nin *Câhiliye Döneminde Barışsever Bir Arap Şairi: Zuheyr B. Ebî Sulmâ* adlı bildirisi araştırmamızla ilintili çalışmalardır.

Anılan araştırmalarda Beşâme'nin Züheyr ile birlikte anılması hayatı ve şiirleri hakkında sınırlı bilgilerin yer almasından öteye gidilmediği görülmektedir. el-Harbî'nin çalışmasında anılan şiirlere yer verilmişse de bunların retorik yönü üzerinde durulmuştur. Sevâir ile Câbir'in makaleleri de benzer nitelikte olup Beşâme'nin sadece bir kasidesini konu edinmiştir. Dolayısıyla anılan şairi ve şiirlerinin tematik yönünü irdeleyen bir çalışmanın ortaya konması bu yönüyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu saikle çalışmamız, zikredilen şairin hayatı, şairlik yönü ve şiirlerinin muhtevasını ele almaktadır. Bu araştırmayla Beşâme'ye nispet edilen şiirlerin tevsiki, edebiyat açısından analizi ve bunun neticesinde şairin edebi kişiliğinin ortaya koymayı konulması hedeflenmektedir. Çalışmanın sonunda şairin şiirinde işlenen temaların inceliklerine vakıf olunması beklenmektedir. Tarihsel ve doküman analizi desenleriyle ele alınan bu araştırmada veri toplamada klasik kaynaklardan ve bilimsel araştırmalardan yararlanılmıştır. Çalışmamız Beşâme'nin hayatı, şairliği, ona nispet edilen şiirin aidiyeti ve şiirinde işlenen temalar olmak üzere dört ana başlıkta ele alınmıştır. Beşâme'ye nispet edilen şiirin aidiyet problemi çözümleme bağlamında kaynaklar arası karşılaştırmalar yapılmış, anlatı yapısı ve konu bağlamı dikkate alınarak şiirin içeriksel yönü değerlendirilmiştir. Ayrıca şiirsel üslup ve tematik benzerlikler üzerinden Beşâme'ye ait olduğu kabul edilen diğer metinlerle karşılaştırmalı bir

[3] Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-ʿUmde fî mehâsini'ş-şiʿr ve âdâbih,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 1/22.
[4] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 1/38.
[5] Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi* (İstanbul: İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2014), 1/66.

inceleme gerçekleştirilmiştir. Eleştirel metin tahlilleri ile modern dönemde şiire yönelik yapılan yorumlar da gözden geçirilerek bu yorumlara eleştirel bir perspektifle yaklaşılmıştır.

1. Beşâme b. Gadîr'in Hayatı

Beşâme yaygın kanaate göre Câhiliye devrinin kadim şairlerindendir. *Beşâme* ismi sözlükte kokusu ve tadı hoş olan bir ağaç türünü ifade etmektedir.[6] Beşâme'nin tam ismi ve nesebiyle ilgili olarak ise farklı rivayetler bulunmaktadır. Kimilerine göre onun künyesi Beşâme b. Amr b. Muaviye b. el-Ğadîr b. Hilâl el-Mürrî'dir. Bazıları ise onu sadece Beşâme b. el-Ğadîr diye zikretmiştir. Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) ondan Ebû İkrime olarak bahsetmiştir. Tercih edilen görüşe göre onun tam ismi *Beşâme b. Amr el-Ğadîr b. Hilâl b. Sehm b.Mürra b. Avf b. Zübyân b. Reys b. Gatafân*'dır.[7] Kimilerine göre el-Ğadîr lakabı babası Amr'a, kimilerine göre ise annesine aittir.[8] Kaynaklar Beşâme'nin, kısır olarak dünyaya geldiğini ve onun hiç çocuğunun olmadığını kaydeder.[9] Dolayısıyla *İkrime babası* diye anılması ilginçtir. Beşâme'nin kaynaklarda bu denli isminin zikredildiği halde doğumu yahut ölümüne ilişkin bir kayda rastlanmaması ilgi çekicidir. Ancak onunla birlikte zikredilenlerin vefat tarihleri dikkate alındığında, milâdî altıncı asrın sonlarında veya yedinci yüzyılın başlarında öldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum sonraki satırlarda anılan şairin yaşadığı döneme ilişkin yapılacak değerlendirmeler doğrultusunda daha net bir biçimde ortaya çıkacaktır.

Beşâme, mensup olduğu Gatafân kabilesi içerisinde oldukça saygın biridir. Bu kabile savaşlara katılma konusunda mutlaka onun görüşünü alırdı. Savaşlar sonucunda kazanılan ganimetlerden kendisine büyük pay düşerdi. Evlat sahibi olmadığından elde ettiği gelirlerle oldukça servet sahibi olmuştu.[10] Câhiliyye döneminde yaşayan insanlar, mensup oldukları kabile reisine karşı son derece duyarlıydılar. Öyle ki vefatından sonra onun oğullarından birinin lider olmasını arzu ederlerdi. Fakat bu konuda önceliğin toplum nezdinde itibar sahibi olan oğula verilmesi esastır. Beşâme'nin durumu da böyledir. O, bu makamın peşine düşmediğini; onu atalarından miras edindiğini aşağıdaki beyitlerde dillendirmiştir:

وَجَدتُ أَبي فيهِم وَجَدّي كِلَيهِما يُطاعُ وَيُؤتى أَمرُهُ وَهُوَ مُحتَبي

فَلَم أَتَعَمَّل لِلسِيَادَةِ فِيهِمُ وَلَكِن أَتَتنِي طائِعاً غَيرَ مُتعِبِ

İçlerinde hem dedeme hem de babama itaat edildiğini gördüm.
Onlar hiç zahmete girmeden emirleri yerine getirmekteydi.
Dolayısıyla onların (kabilenin) efendisi olma çabasına girmedim.
Bilakis bu makam, gönüllüce ve zahmetsizce buldu beni.[11]

Yukarıdaki beyitler, Câhiliyye toplumunda liderlik makamının babadan oğula geçtiğini göstermektedir. Şair burada kendisinin bu makama layık görülmesini atalarının nüfuz sahibi olmalarına ve liderlik vasfını taşımalarına bağlamaktadır. Bu durum halkın benimsedikleri mevcut

[6] Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 108; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Alî el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal,* thk. Fahruddîn Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 278.

[7] Geniş bilgi için bk. Âmidî, Ebu'l-Kāsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif,* thk. Abdüssettar Ahmed Ferâc (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961)*,* 246; Azîze Fevvâl Bâbestî, *Mu'cemu'ş-şu'arâi'l-Câhiliyyîn* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 55-56.

[8] Muhammed b. Habîb, *Men nüsibe ilâ ümmihi mine'ş-şu'arâ,* thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbbati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1972), 91.

[9] Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal,* 278.

[10] Hayruddîn b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002),2/54; Ahmet Şevkî Abdusselâm Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhilî* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 302; Muhammed Süleyman et-Tayyib, *Mevsûatü'l-kabâil el-Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2010), 1/620-621; Nihat Bayırkan, *Müzeyne Kabilesi*, (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 63.

[11] Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî*, Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/302.

kabile reisinin oğlunun riyasete getirilmesinden yana olduklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla bir kimsenin atalarının sahip oldukları konum, onun kabile liderliğine getirilmesinde belirleyici bir unsurdur.

Güzel ahlakıyla bilinen Beşâme, yoksulların yardımına koşan, akrabalık hakkını gözeten merhametli bir şair olarak bilinmekteydi.[12] Yazdığı bazı şiirlerden onun hoşgörülü ve barışçıl biri olduğu anlaşılmaktadır. Câhiliyye döneminde hasat mevsiminde kabileler bir araya gelirdi. Bu durum onların birbirleriyle kaynaşmaları ve dayanışma içerisinde olmalarına olanak sağlamaktaydı. Bir gün bu vesileyle toplanan kimi kabileler hasat işleminden sonra ayrılmaya karar verirler. Bu sahneye tanık olan Beşâme duygularını şöyle dile getirmektedir:

إنَّ الْـخَلِيطَ أَجَدَّ الْبَيْنَ فَابْتَكَرُوا — لِنِيَّةٍ ثُمَّ مَا عَاجُوا وَما انْتَظَرُوا

زَمُّوا الـجِمالَ وقالوا إنَّ مَشْرَبَكُمْ — ماءٌ بِكُلْيَةَ لا مِلْحٌ ولا كَدَرُ

مَا كَانَ بَيْنُهُمْ إِلَّا مُـجَاهَرَةً — أَشْفَقْتَ مِنْهَا فَمَا زَادَكَ الْـحَذَرُ

اسْتَقْبَلُوا الـمَسْقِطَ الشَّرْقِيَّ يَـحْفِزُهُمْ — في السَّيْرِ أَشْوَسُ فِيهِ الْفُحْشُ والضَّجَرُ

كَأَنَّ ظُعْنَهُمْ وَالآلُ يَرْفَعُها — نَـخْلُ الـمُشَقَّرِ أو ما رَبَّبَتْ هَجَرُ

مَا زِلْتُ أَرْمِقُهُمْ في الآلِ مُرْتَفِقًا — حَتَّى تَقَطَّعَ دُونَ الـجِيرَةِ الْبَصَرُ

Dostlar erkenden ayrılmanın telaşı içerisindeler.
Düşünmeden, beklemeden gitmeye karar verdiler.
Develere yularları takıp birbirlerine şöyle seslendiler:
Külye'de içersiniz suyunuzu ne tuzlu ne de bulanık.
Bu firkatten endişelendin; Ne faydası oldu sana?
Yıldızların düştüğü yerin doğu tarafına yöneldiler.
Azılı, katı ve kibirli bir lider komutasında.
Serabın yükseltip alçalttığı develeri,
Sarı veya Hacer Şehri'nin hurma ağaçlarını andırıyordu.
Dirseğime yaslanıp çayırdaki komşularımı gözetleyip durdum.
Gözlerimin önünden kayboluncaya kadar.[13]

Beşâme'nin izinden giden talebesi Züheyr, hocasının şiirine yakın bir üslup ve ifadeyle aşağıdaki şiiri dile getirmiştir:

إنَّ الْخَلِيـطَ أَجَـدَّ الْبَيْـنَ فَانْفَرَقَـا — وَعُلِّـقَ الْقَلْـبُ مِـنْ أَسْمَاءَ مَا عَلِقَا

وَفَارَقَتْـكَ بِرَهْـنٍ لَا فِكَـاكَ لَـهُ — يَـوْمَ الْوِدَاعِ فَأَمْسَى الرَّهْنُ قَدْ غَلِقَا

وَأَخْلَفَتْـكَ ابْنَـةُ الْبَكْـرِيِّ مَـا وَعَدَتْ — فَأَصْـبَحَ الْحَبْـلُ مِنْهَـا وَاهِنـاً خَلَقَا

[12] Süleyman Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/541; Yaşar Seracettin Baytar, "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettisi Hikmetli Sözler", *İlahiyat Akademi Dergisi* 15 (2022), 6.
[13] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî el-Basrî, *Tabakātü fuhûli'ş-şu'arâ',* thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Daru'l-Medenî, ts.), 2/722.

Dostlar, ayrılmaya karar verip yollarını ayırdılar.
Esma'nın aşkı ise, kalbimi öyle sardı ki, ondan bir daha ayrılamadı.
Senden, veda günü kalıcı bir bağ kurarak ayrılıp gitti.
Bu bağ artık çözülmesi imkânsız bir hale büründü
Bekrî'nin kızı, sana verdiği sözü yerine getirmedi.
Onun vaadi, zayıflayıp yıpranmış bir hale geldi.[14]

Züheyr'in bu şiirinde hocasının şiirine benzer bir ifade ile başlandığı açıkça görülmektedir. Sonraki satırlarda ise hocasının şiirinde yer alan gazel ve itap temalarına paralel bir üslup görülmektedir. Bu gözlem, anılan iki şair arasındaki ilmi etkileşimi ortaya koyma açısından dikkat çekicidir.

2. Beşâme b. Gadîr'in Şairliği

Beşâme, Câhiliyye şairi Evs b. Hacer'in (ö. 620) kurucusu olduğu Evsiye şiir ekolünün önde gelen temsilcilerindendir.[15] Bu ekole müntesip şairlerin ortak özelliği şiirlerinde kullanılan edebi ve dilsel üsluptur. Zikredilen mektebin yetiştirdiği şairler, şiirlerini güzelleştirmeye yönelik ekleme-çıkarma gibi faaliyetlerde bulundukları için *muhekkikûn/oymacılar* lakabıyla anılmışlardır. Bu yönleriyle onları takip eden şairlere öncülük etmişlerdir.[16] Bu veriler ışığında, ekolün bir üyesi olarak Beşame'nin de otorite bir şair olduğu söylenebilir.

Anılan ekolün baş temsili kabul edilen Evs b. Hacer'in, sonraki dönem şairleri üzerinde derin etkiler bıraktığı ifade edilmektedir. Hamaset konulu şiirlerinde, düşmana karşı daima tetikte olunması, savaşa her daim hazırlıklı bulunulması ve caydırıcı bir güç sergilemenin önemi sıkça vurgulanmaktadır. Bazı şiirlerinde, şairin özellikle vasfa yer vermesiyle dikkat çektiği ve bu yönüyle edebî çevrelerde tanınır hâle geldiği nakledilmektedir. Anılan şair ayrıca ahlaka ilişkin şiirleriyle de adından söz ettirmiştir.[17] Aşağıdaki şiirinde, muhatap aldığı topluluğu ahlaki zaaflarla eleştirirken, kendi duruşunu bir erdem örneği olarak sergilemektedir:

وَلَو كانَ جارٌ مِنكُمُ في عَشيرَتي إذاً لَرَأوا لِلجارِ حَقّاً وَمَحرَما
وَلَو كانَ حَولي مِن تَميمٍ عِصابَة لَما كانَ مالي فيكُمُ مُتَقَسَّما
أَلا تَتَّقونَ اللهَ إذ تَعلِفونَها رَضيخَ النَوى وَالعُضّ حَولاً مُجَرَّما

Eğer sizden biri benim kabilemde komşu olsaydı,
Komşuya ait haklar ve mahremiyetin farkına varırlardı.
Temîm kabilesinden bir grup çevremde bulunsaydı,
Malım sizin aranızda paylaşılmazdı.
Allah'tan korkmaz mısınız ki,
Bir yıl boyunca hurma çekirdeği lapası gibi beslersiniz onları.[18]

Yukarıdaki veriler ışığında Evs b. Hacer'e ait bu nitelikteki şiirlerinin, Beşâme'nin şiir anlayışını şekillendirdiği ve ona esin kaynağı olduğu söylenebilir. Nitekim Evsiye mektebinin seçkin temsilcilerinden biri olarak anılması ve şiirlerinde benzer tematik unsurların bulunması bu etkileşimin izlerini taşımaktadır.

[14] Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân el-A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu Dîvâni Züheyr,* thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Daru'l-Âfâk el-Cedîde, 1980), 63.
[15] Mârûn Abbûd, *Edebü'l-Arab* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Talîm ve's-Sekâfe, 2012), 60; Hamit Salihoslu, "Cahiliyye Dönemi Evsiye Şiir Ekolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 443.
[16] Şevkî Abdusselâm Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhilî,* 1/143.
[17] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 198; Hüseyin Varol, "Evs b. Hacer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/542.
[18] Şair, son dizesinde çalınan koyun sürüsüne atıfta bulunarak, bu çirkin eylemi eleştirmektedir; bk. Ebû Şüreyh Evs b. Hacer et-Temîmî, *Dîvânu Evs b. Hacer,* thk. Muhammed Yusuf Necm (Beyrut: Daru Sâdır, 1979), 112.

Nakledildiğine göre Gatafânoğulları kabilesinde şiirde en önde gelen şair Beşâme'dir. Yeğeni Züheyr b. Ebî Sülmâ, mu'allaka şairleri arasında önemli bir yere sahiptir. Bu konuda temel eğitimini dayısından almıştır.[19] Züheyr küçük yaşlarda, şair olan babası Rebîa b. Ebî Sülmâ'yı kaybetmiştir. Bu olaydan sonra onun annesi meşhur şair Evs b. Hacer ile evlenmiştir. Bunun üzerine dayısı onu himayesine almıştır. Beşâme, ölüm döşeğinde iken yeğenleri arasında malını bölüştürmüştür. Züheyr kendisine: "Bu maldan bana da hisse versen!" dediğinde, Beşâme ona maldan daha hayırlı bir şey bıraktığını söyler. Züheyr, bunun ne olduğunu sorunca, Beşâme "Şiirlerimdir." yanıtını verir.[20] Bu olay, Beşâme'nin şiire olan eğilimini ve pek çok şairin yetiştiği bir aileden geldiğini açıkça göstermektedir. Beşâme'nin kaleminden çıkan uzun ve seçkin şiirlerinin olduğu rivayet edilmektedir.[21] Bunların pek azı günümüze ulaşabilmiştir. Bazılarının aidiyeti konusunda ise farklı söylentiler bulunmaktadır. Şairin günümüze kıyasla imkanların az olduğu bir dönemde yaşaması hasebiyle yazdığı çoğu şiirlerin kaybolması tabiidir.

Beşâme'nin hangi dönemin şairlerinden olduğuyla ilgili iki farklı görüş vardır: Ebû Ubeyd el-Bekrî (öl. 487/1094) onu Câhiliyye dönemi şairlerinden saymaktadır.[22] İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) ise onu İslamiyet dönemi şairleri arasında zikretmektedir.[23] Yaygın kanaate göre ise Câhiliyye şairleri olup İslam'ın ilk yıllarına tanıklık etmiştir. İslam tarihini ele alan kaynaklarda isminden çok bahsedilmemesi de bunu göstermektedir.

3. Beşâme'ye Nispet Edilen Şiirin Aidiyeti

Şairler arasındaki isim ya da soy isim benzerliğinden kaynaklı olarak bazı şiirlerin yazarlarının karıştırılması normaldir. Beşâme de bunlardan biridir. Onun soyadını taşıyan Hassân adındaki bir şaire ait olduğu söylenen aşağıdaki şiir buna bir örnektir:

قالَت أُمامَةُ يَومَ بُرقَةِ ضاحِكٍ ... يا اِبنَ الغَديرِ لَقَد جَعَلتَ تَغَيَّرُ

أَصبَحتَ بَعدَ شَبابِكَ الغَضِّ الَّذي ... نُقِضَت مَريرَتُهُ وَغُصنُكَ أَخضَرُ

شَيخاً دِعامَتُكَ العَصا وَمُشَيِّعاً ... لا يَبتَغي خَبَراً وَلا يستخبِرُ

فَأَجَبتُها أَمَّن يُعَمَّرُ يَعتَرِف ... ما قَد زَعَمتِ وَيَنبُ عَنهُ المَنظَرُ

وَلَقَد رَأَيتُ شَبيبَةَ ما عَيَّرتِني ... يَغدو الزَمانُ بِهِ عَلَيكِ وَيَبكُرُ

وَجَعَلتُ يَحفَظُني الصَغيرُ وَمَلَّني ... أَهلي وَكُنتُ مُكَرَّماً لا أُكهَرُ

وَشَرِبتُ بِالقَعبِ الصَغيرِ وَقادَني ... نَحوَ المُقامَةِ مِن بَنِيَّ الأَصغَرُ

Vasıt'ta buluştuğumuzda Ümâme şöyle dedi:
Ğadîr'in oğlu! Kuşkusuz değişmeye başladın.
Tazecik gençliğinden sonra yaşlandın artık.
Takati kalmayan bir gençlik.
Bir bastondur destek aldığın, bir de haberci.
Ne arayan ne de soran bir haberci.
Cevabım şuydu: Yaşlı olan, bu iddianı
Ve çirkin göründüğünü kabul eder.

[19] Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif,* 246.
[20] Tayyib, *Mevsûatü'l-kabâil el-Arabiyye*, 1/623; Feyzettin Ekşi, "Câhiliye Döneminde Barışsever Bir Arap Şairi: Zuheyr b. Ebî Sulmâ", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, ed. Muhiddin Okumuşlar (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 1/457; Esat Ayyıldız, *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 220-221.
[21] Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif,* 87.
[22] Ebû Ubeyd Abdullāh b. Abdilazîz el-Bekrî, *Simtü'l-le'âlî fî şerhi Emâli'l-Kālî*, thk. Abdülazîz el-Meymenî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1936), 1/38.
[23] İbn Sellâm, *Tabakātü fuhûli'ş-şu'arâ'*, 2/719.

Beni ayıpladığın benzerini sende gördüm elbet.
Bu kusur erken bir vakitte sende belirmiştir.
Artık küçükler beni koruyor; ailem usandı bu halimden.
Hâlbuki daha önce değerliydim, hiç incinmezdim.
Küçük kâsede içtim, sevk etti beni.
En küçük oğlumun evine.

Yukarıdaki şiirin aidiyeti konusunda iki farklı rivayet vardır: İlkine göre şiirin yazarı Beşâme'dir. Bu rivayetin yer aldığı kaynakta yalnızca ilk üç beyte yer verildiği görülmektedir.[24] Diğer rivayete göre ise şiir Beşâme'nin soydaşı Hassân b. Ğadîr'e aiittir. Anlatıldığına göre bu zat sevgilisiyle arasında geçen bir olayı şöyle anlatır: Arap kadınları arasında eşsiz bir güzelliğe sahip genç bir kıza rastladım. Onunla evlenmeyi çok arzu ettim; ama kısmet olmadı. Aradan kırk yıl geçtikten sonra tekrar buluştuk. Epey yaşta ilerlemişti. Benim de yaşlandığımı görünce bana "İbnü'l-Ğadîr sen misin" diye sordu. Yanıtım: "Evet" idi. Bunun üzerine bana "Ne kadar da pirifani olmuşsun!" dedi. Bu sözler karşısında kendisinin de benim gibi ihtiyarlayıp değiştiğini bu şiirle dile getirdim.[25] Bu anlatı Ebû Alî el-Kālî (ö. 356/967)'nin *Zeylü'l-Emâlî ve'n-nevâdir* adlı eserinde serdedilmektedir. Söz konusu eserdeki birçok bilginin hatalı olduğunu düşünen Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094), bunların tashihine yer veren *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ ağlâtı Ebî ʿAlî fî Emâlîhi* isminde hacimli bir eser kaleme almıştır.[26] Anılan kitapta tartışmamıza konu olan şaire temas edilmediği görülmektedir. Fakat yeniden revize edilen Kālî'nin eserinde Beşâme yerine Hassân isminin yazılmasının sehven olduğu ihtimalden uzak değildir. Sonuçta bir edebiyat münekkidi olarak Kālî'nin aynı künyeyi taşıyan Beşâme'yi tanıması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle farkına varmadan Beşâme'nin soydaşının ismini zikretmesi beklenen bir durumdur.

İhtilafa konu olan mezkûr şiirin Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*'inde de ilk üç beyti zikredilmiş; ancak bu beyitlerin kime ait oldukları belirtilmemiştir. Adı geçen eserin muhakkiklerinden Muvaffak Şihâbüddîn yine el-Kâlî'nin adı geçen eserine atıfta bulunarak şiiri Hassân'a nispet etmektedir.[27] Aynı eserin bir başka muhakkiki olan Hasan es-Sendûbî ise aslında sözü edilen ismin şiirin sahibi olmadığını öne sürmektedir.[28] Bu yaklaşıma istinaden buradaki şiirin anlatılan hadiseye örnek teşkil etmesi bakımından söylendiği düşüncesi hasıl olmaktadır.

Şiirde kullanılan üslup da mevzubahis olan şiirin Beşâme'nin eseri olduğuna işaret etmektedir. Nitekim şairin Ümâme'den söz ettiği her iki şiir arasında yöntem bakımından benzerlik bulunmaktadır; iki şiirde de şair ilk beyitlerde önce sevgilisinden ve onun kendisine yönelttiği sözlerden başlamış, sonrasında ise ona cevaben söylediği kendi sözleriyle devam etmiştir. Buna ilave olarak her iki şiirde yer alan maşukanın ismi Ümâme'dir.[29]

Şairlerin biyografilerini anlatan kaynaklar genellikle onlara ait şiirlerden kesitler sunmaktadır. Hassân'ın isminin geçtiği yerde ise ona nispet edilen bu şiire yer verilmediği görülmektedir. Muasır Arap edebiyatı yazarlarından Hasan İsa Ebû Yâsîn (d. ?) ise Hassân'ın mensup olduğu kabilesini ele aldığı eserinde onu zikretmiş ve kaynak göstermeksizin bu şiiri ona nispet etmiştir.

[24] Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî-Ebû Osman Saîd b. Hâşim el-Hâlidî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir min eş ʿâri'l-mütekaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-muhadramîn*, thk. Seyyid Muhammed Yusuf (Kahire: Licnetü't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, ts.), 2/211.
[25] Ebû Alî İsmâîl b. el-Kāsım el-Kālî, *Zeylü'l-Emâlî ve'n-nevâdir*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 100-101.
[26] Mehmet Özdemir, "Ebû Ubeyd el-Bekrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/247.
[27] Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Muvaffak Şihâbüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/68.
[28] Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Hasan es-Sendûbî (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2022), 636.
[29] Hâlidî-Hâlidî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir,* 2/211; Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî İbnü'ş-Şecerî, *Muhtârâtü Şu'arâi'l-Arab*, thk. Muahmûd Hasan (Kahire: Matbaatu'l-İtimâd, 1925), 1/14.

Ayrıca bu şiirden başka mezkûr şairin şiirine yer vermemiştir.[30] Hâlbuki bu şairin isminin geçtiği başka kaynaklarda ona farklı şiir nispet edilmiştir.[31]

Yukarıdaki tespitler bahsedilen şiirin Beşâme'ye ait olduğuna işaret etmektedir. Bununla beraber görünürde bunun aksini ortaya koyan bazı bulgular göze çarpmaktadır. Bunlardan biri şiir içeriği ile Beşâme hakkında verilen bazı bilgilerin birbiriyle örtüşmemesidir. Mesela şairin kısır olduğu ifade edilmiştir;[32] ama şiirdeki "*Küçük kâsede içtim; en küçük oğlumun evine sevk etti beni.*" ifadesinden şairin çocuk sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat buradaki بني (oğul) kelimesinin kabile müntesibi anlamında kullanıldığını düşünürsek bu konudaki şüphe ortadan kalkacaktır. Nitekim önceki satırlarda anlatıldığı üzere mezkûr şair kabilenin reisi ve efendisidir. Dolayısıyla şairin benim oğlum derken bana müntesip olan oğul anlamını kastetmiş olması ihtimal dahilindedir. Ayrıca şairin biyografisinde kendisine itaat edilen ve kabilesi tarafından takdir gören bir lider olduğu anlatılmaktadır. Şiirde yer alan "*ailem/kabilem usandı bu halimden*" cümlesinin ise şaire izafe edilen bu vasfa ters düştüğü hissini uyandırmaktadır. Fakat şairin bunun akabinde "*Hâlbuki daha önce değerliydim, hiç incinmezdim*" sözlerine yer vermesi bu problemi gidermektedir. Böylece tartışmaya sebep olan yukarıdaki şiirin Beşâme'ye ait olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Bunun dışında bazı şiirler Beşâme'ye nispet edilse de yaygın kanaate göre başka şairlere aittir. Bunlar " وَلَقَد غَضِبتُ لِخندِفٍ ولِقَيْسِهَا Hındıf ve Kays adına öfkeye kapıldım",[33] " أَبلِغ حُباشَةَ أَنَّني غَيرُ تارِكِهِ Hubaşe'ye haber ver, onu terk etmeyeceğim",[34] "ألا ترين وقد قَطَّعْتِنِي عَذْلًا Görmüyor musun, beni kınayarak kalbimi nasıl kırdığını?"[35] diye başlayan şiirlerdir.[36]

4. Beşâme b. Gadîr'in Şiirinde İşlenen Temalar

4.1. Gazel/Lirik

Gazel, esasen Arap edebiyatında bir nazım çeşidi olmayıp kasidenin başlangıç kısmını oluşturan aşka dair sözlerdir. Fakat sonrasında bu kavram, aşkı anlatan şiirlerin genel adı olmuş ve Arap şiirinin en önemli edebîtürleri arasında yerini almıştır.[37] Muasır araştırmacılardan Yahyâ el-Cubûrî (ö. 1440/2019), bu konuda şöyle der: "Şiir türlerinin en önemlisi, insanın fıtratına en yakın olanı, kalbe ve ruha hitap eden gazeldir."[38] Şair bu tür şiirde sevgisini ifade etmek için sevgilisinin fizikî güzelliklerinin yanında onun huy ve tabiatına da değinerek özlemini dile getirmektedir.[39] Câhiliyye devrinde gazel şiirinde kadının vasıfları anlatılırken doğa unsurlarına başvurulmuştur.[40] Sevgilinin adının anılması ise bir gelenekti. Araştırmamıza konu olan Beşâme de bu gelenek içerisinde yer almıştır. Aşağıdaki şiir buna örnektir:

[30] Hasan İsa Ebû Yâsîn, *Şi'rü Müzeyne ve ahbâruhâ fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, (Riyad: Dâru Câmiatü'l-Melik Suûd, 994), 72.
[31] Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif,* 246.
[32] Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal,* 278.
[33] Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî, *Dîvânü'l-hamâse*, thk. Abdülmunim Ahmed es-Sâlih (Basdat: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, ts.), 120; Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-hamâse*, thk. Sırrîd eş-Şeyh-Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/283.
[34] Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *el-Esânî,* thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Beurut: Dâru's-Sekâfe, 1958), 13/36; Butrus b. Bûlus el-Bustânî, *Dâiretü'l-maârif* (Tahran: Müessesetü Matbûâti İsmâiliyyân Tahran Nâsir Husrev Bâsir Mecdî, 1876), 3/144
[35] Muhammed b. Yesîr er-Reyyâşî, *Dîvân Muhammed b. Yesîr*, thk. Muzhır el-Haccî (Humus: Dâru'z-Zâkire, 1996), 65-66; Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred el-Ezdî, *el-Kâmil fi'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/117.
[36] Bir makale hacmini aşacağı düşünüldüğünde söz konusu şiirlerin her birinin detayını burada zikretmemeyi tercih ettik.
[37] Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/281; Halûk İpekten, "Gazel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/440-442; Nurullah Oruç, *Câhiliyye Döneminde Arap Kadın Şairler ve Şiirleri: Tematik ve Retorik bir İnceleme* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2024), 61.
[38] Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhu ve Fünûnuhû*, 279.
[39] Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhu ve Fünûnuhû*, 279-280; Halûk İpekten, "Gazel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/441.
[40] Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 3/86.

هَجَرتَ أَمامَةَ هَجراً طَويلا وَحَمَّلَكَ النَّأيُ عِبْئًا ثَقِيلًا
وَحُمِّلتَ مِنها عَلى نَأيِها خَيالاً يُوافي وَنَيلا قَليلا
وَنَظرَةَ ذي شَجَنٍ وامِقٍ إِذا ما الرِّكَائِبُ جاوَزنَ ميلا
أَتَتنا تُسائِلُ ما بَثَّنا فَقُلنا لَها قَد عَزَمنا الرَحيلا
وَقُلتُ لَـهَا كُنتِ قَد تَعلَميـ ـنَ مُنذُ ثَوى الرَّكْبُ عَنّا غَفولا
فَبادَرَتاها بِـمُستَعْجِلٍ مِنَ الدَّمعِ يَنْضَحُ خَدّاً أَسيلا
وَما كانَ أَكثَرَ ما نَوَّلَت مِنَ القَولِ إِلّا صِفاحاً وَقيلا
وَعِذرَتُـها أَنَّ كُلَّ اِمرِئٍ مُعِدٌّ لَهُ كُلَّ يَومٍ شُكولا

Uzun süreliğine Ümâme'den ayrı düştün.
Bu ayrılık ağır bir yük yükledi sana.
Onun ayrılığıyla azaba duçar oldun;
Derin hülyalara daldın; ama az murat aldın.
O hüzünlü ve sevgi dolu bakışları hayal edersin.
Kervan yol alıp mesafe katettiği sırada...
"Nedir bu ayrılık acısı?" diye sordu bize.
"Karar verdik gitmeye" yanıtını verdik ona.
Dedim ki ona: Seninle beraber kaldığımızda
Bizi ihmal ettiğini biliyordun kuşkusuz.
Bunun üzerine onun gözyaşları akıverdi.
O tatlı yanaklarından süzüle süzüle.
Sözleriyle en çok taltif ettiği şey,
Selamlama ve veda sözleri sarfetmekten ibarettir.
Onun mazereti şudur: Her insan,
Kendine her gün türlü ihtiyaçlar üretir. [41]

Anlatıldığına göre Beşâme'nin ün salmasına vesile olan seçkin kaside budur. Kaynaklarda daha çok bu kasideyle birlikte adından söz edilmesi de bunu göstermektedir.[42] Bir kasidenin güzide şiirlerin oluşturulduğu antolojide yer alması da onun ayrıcalıklı olduğunun delilidir.[43] Beşame'nin mezkûr kasidesi ise seçkin şiirlerin derlendiği birden fazla kaynakta yer alması onun önemini ortaya koymaktadır.[44]

Görüldüğü üzere şairin aşkını ifade ettiği bu beyitlerde Ümâme adındaki sevgilinin ismi zikredilmiştir. Bu beyitler sonrasında şiire başka bir konuyla devam edilmiştir.[45] Dolayısıyla buradaki gazeli nesîb ile aynı anlamda değerlendirmek mümkündür. Zira nesîb kasidenin giriş kısmını oluşturmakta olup bu kısımda sevgiliye duyulan hasret dile getirilmektedir.[46] Buna göre bu kasidenin bir bütün olarak gazel konulu olmadığı anlaşılmaktadır.

4.2. Vasıf/Tasvir

Vasıf şiiri; doğanın eşsiz manzarası, ihtişamı, sevgisi ve çöl hayatı gibi öğeler içermektedir. Doğaya ilişkin unsurların vasfını konu edindiğinden bu isimle anılmıştır. Arap edebiyatında bu

[41] İbnü'ş-Şecerî, *el-Hamâsetü'ş-Şeceriyye,* thk. Abdulmuîn el-Mellûhî-Esmâ el-Hımsî (Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1970), 711-715.
[42] İbnü'ş-Şecerî, *Muhtârâtü Şuʿarâ'i'l-ʿarab,* 1/14.
[43] el-Muallakât, el-Mufaddaliyyât, el-Asmaiyyât gibi eserler birer seçkin şiirler mecmualarıdır. Bunlara *el-muhtârât* denilmektedir; bk. Rafii, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 3/266-270.
[44] Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 55-60; İbnü'ş-Şecerî, *el-Hamâsetü'ş-Şeceriyye*, 713; İbnü'ş-Şecerî, *Muhtârâtü Şu'arâ 'i'l-Arab*, 1/14; Ebû Gâlib Muhammed b. Mübârek b. Meymûn el-Basdâdî, *Müntehe't-taleb min eş'âri'l-Arab*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1999), 2/398.
[45] Bu konu çalışmamızın "vasıf" başlısı altında işlenmiştir.
[46] Hüseyin Elmalı, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/563.

tarz şiir oldukça yaygındır; Arap şairler tabiata dair tanıklık ettiklerini büyük bir zevkle şiirlerine yansıtmışlardır. Câhiliyye şiirindeki vasfın daha çok hayvanlara yönelik olduğu gözlemlenmektedir. Bunun sebebi hayvan fıtratının insanların fıtratına ve hislerine yakınlık göstermesidir.[47] Bir diğer sebep o dönemin gelenek-görenekleri ve hayvanların insan yaşamındaki etkisi olarak düşünülebilir. Beşâme b. Ğadîr'in; devesinin özelliklerinden söz ettiği aşağıdaki beyitler vasfa örnektir:[48]

فَقَرَّبْتُ لِلرَّحْلِ عَيْرَانَة ... عُذَافِرَةً عَنْتَرِيسًا ذَمُولًا

مُدَاخَلَةَ الْـخَلْقِ مَضْبُورَةً ... إِذَا أَخَذَ الْـحَاقِفَاتُ الْـمَقِيلَا

لَـها قِردٌ تامِكٌ نَيُّهُ ... تَزِلُّ الوَلِيَّةُ عَنهُ زَليلا

تَطَرَّدُ أَطرافَ عامٍ خَصيبٍ ... وَلَم يُسْلِ عَبدٌ إِلَيها فَصيلا

تَوَقَّرُ شازِرَةً طَرفَها ... إِذا ما ثَنَيتُ إِلَيها الجَديلا

بِعَينٍ كَعَينِ مُفيضِ القِداحِ ... إِذا ما أَراغَ يُريدُ الْـحَويلا

Ceylanlar eğri kumlarda yattığında,
Yolculuk için bir deve hazırladım;
İri, kuvvetli ve hızlı bir deve;
Sefere hazır olan semiz bir deve.
Öyle yüksek bir hörgücü var ki onun;
Semer, üzerinden kaymaktadır.
Verimli bir merada otlayıp durur.
Ne gebe oldu ne de doğurdu.
Hiç huysuzlanmaz yularını çektiğimde.
Gözlerini çevirir vakarlı bir şekilde.
Hileye başvurmak istediğinde,
Kumar okunu iten kumarcının gözleri gibi.[49]

Yukarıdaki şiir bir yandan Câhiliyye devrinde hayvanlara ve dolayısıyla tabiata duyulan ilgiyi ortaya koyarken aynı zamanda o dönemde yaşayan insanlardaki vefa duygusunu bariz bir şekilde göstermektedir. Bahsedilen devenin yarı yolda bırakmadığı ve kendisine yararının çokça dokunduğu sahibi tarafından övgüyle anılması tam da bunu anlatmaktadır.

Beşâme'nin hasat zamanında kabilelerin farklı yerlerden akın edip bir arada toplandıkları çayırlardan ayrılmaları üzerine dillendirdiği şiirin ilk beyitlerine yukarıda yer verilmiştir. Şair bu beyitlerin devamında vasıf konusuna geçiş yaparak hizmetindeki devesini şöyle tasvir etmektedir:

فَأُقْرِ الـهُمومَ الَّتِي نابَتْ مُذَكَّرَةً ... وَشْواشَةً سُرُحاً في دَفِّهَا زَوَرُ

تُذْري الـحَصَى رَثَمًا مِنْ تَحْتِ مَنْسِمِهَا ... كَما يَرُضُّ سَوادِيَ القُرى حَـجَرُ

تُـمِرُّ جَثْلاً على الـحاذَينِ ذا خُصَلٍ ... كالعِذْقِ لا كَشْفٌ فيه ولا زَعَرُ

كأنّ أَوْبَ ذراعَيْها إذا انْـحَدَرَتْ ... وأَحْرَزَ الظِّلَّ في أَعْدائِهِ الشَّجَرُ

أَوْبُ ذِرَاعَيْ لَـجُوجٍ جَادَ واحِدُها ... حَتَّى إذا ما انْتَهى أَوْدَى بِهِ الْقَدَرُ

Dertlerimi erkeksi deveye anlatırım.
Koşuda hızlı olan deve.

[47] Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî hasâisuhu ve fünûnuhû*, 365-366.
[48] Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 56-57.
[49] Bu ifadeyle devenin tedbirli ve uyanık olduğu anlatılmak istenmiştir; bk. Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal*, 287.

Toynaklarının altından taş kırıklarını etrafa savurur.
Küçük hurma çekirdeğini ezen taş misali.
Tüylü kuyruğunu uyluklarına sürer.
Hurma salkımına benzer kuyruğu; tüyleri ne dağınık ne de döküktü.
Kenarlarında gölgeli ağaçların olduğu vadiye inerken,
Ayaklarının hızı, bir annenin ayak çırpınışı gibiydi.
Sadece bir oğula sahip olan anne.
Henüz genç iken kaderin hayattan kopardığı bir oğul.[50]

Şair bu beyitlerde devesinin koşudaki hızını nitelerken onu erkek devenin koşusuna ve genç yaştaki oğlunu kaybeden bir anneye benzetmektedir. Burada tasvir edilen devenin dişi olduğu ve vasıf itibariyle erkek devenin daha fazla rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca dolgun tüylü olması bakımından devenin kuyruğu hurma salkımına benzetilmektedir. Kumun tozutulması, deve kuyruğunun kıllı olması ve ağaçların gölge vermesi gibi ayrıntılar, bu tarz şiirde betimlemenin ve teşbihin sıkça kullanıldığını göstermektedir. Şiirin vasıf türünden olduğunu açıkça gösteren şey ise hayvan, ağaç ve vadi gibi doğa unsurlarından yararlanılmasıdır.

Bir diğer detay ise bu beyitler ile öncesinde örnek verdiğimiz beyitler arasındaki benzerlik ve farklılıklardır. Her ikisi de kasidelerin başladığı beyitlerin devamında söylenmiştir. İlk beyitlerinde vedadan bahsedilmektedir.[51] Fakat bu veda ilk kasidede sevgilinin, diğerinde ise dostların vedasıdır. Bir diğer ortak özellik ise vasıftaki temel doğa unsurunun deve olmasıdır. Şairin her iki kasidede devenin vasıflarını serdederken öncelikle onun koşmada hızlı oluşunu zikrettiği görülmektedir. Bir önceki beyitlerde daha çok devenin huyu ve tabiatı üzerinde durulduğu görülürken bu kasidede onun fiziki özelliklerinden bahsedildiği gözlemlenmektedir.

Beşâme'nin, vatanını ve dostlarını sevgi ve özlemle anarak başladığı kasidenin devamı olan şu beyitler de benzer niteliktedir:

فَوَقَفْتُ فِيها كَيْ أُسائِلَهَا — غَوْجَ اللَّبَانِ كَمِطْرَقِ النَّبْعِ
أَنْضِي الرِّكابَ عَلَى مَكَارِهِهَا — بِزَفِيفِ بَيْنَ الْمَشْيِ وَالْوَضْعِ
بِزَفِيفِ نِقْنِقَةٍ مُصَلَّمَةٍ — قَرْعاءَ بَيْنَ نَقَانِقٍ قُرْعِ
وَبَقاءِ مَطْرورٍ تَخَيَّرَهُ — صَنَعٌ لِطُولِ السِّنِّ وَالْوَقْعِ
وَيَدَيْ أَصَمَّ مُبادِرٍ نَهَلًا — قَلِقَتْ مَحالَتُهُ مِنَ النَّزْعِ
مِن جَمِّ بِئرٍ كانَ فُرصَتُهُ — مِنها صَبِيحَةَ لَيْلَةِ الرِّبْعِ
فَأَقامَ هَوْذَلَةَ الرِّشاءِ وَإِنْ — تُخْطِئْ يَداهُ يَمُدُّ بِالضَّبْعِ

O diyarlarda durdum, ona sormak için;
Geniş göğüslü, akçaağaç dalı gibi cılız atımı.
İstemeseler de develeri yorarım;
Atımı hızlı koşturmakla.
Deve kuşu misali koşan atım;
Kulakları kesik, tüysüz deve kuşuna benzer.
Hep koşar, durmak bilmez atım,
Bileme taşı gibi dayanıklıdır.
Susuz develeri bekletmeden onları sulayan sağır sucuya benzer atım.
Kuyudan su çekerken makarası sallanan sucu.
Suyu bol olan kuyu.

[50] İbn Sellâm, *Tabakātü fuhûli'ş-şu'arâ'*, 2/721.
[51] İbnü'ş-Şecerî, *el-Hamâsetü'ş-Şeceriyye*, 713-716.

Vardiyası develerin otladığı gecenin sabahıydı.
Sucu eğrilen makara ipini düzeltti.
Elleri hedefe varmadığında, kollarını uzatır.[52]

Teşbih sanatına yer verildiği bu beyitlerle şair; atı hızlı koşuda insan, hayvan, ağaç ve taş gibi unsurlara benzeterek onu nitelemiştir. Şair, atının benzetildiği mezkûr unsurları da tavsif etmek suretiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Mesela at, sucuya benzetilmiştir. Hayvanlarını sulamaya odaklandığından kimseyi duymayan sucu mecazi anlamda sağırlıkla nitelendirilmiştir. Ayrıca onun sulamada kullandığı makarası ve suyun çekildiği kuyu da tavsif edilmiştir. Hâlbuki vurgulanan husus, sucunun sağır olması, makaranın hareket etmesi veya kuyudaki suyunun çokluğu değil; atın koşu sürati ve niteliğidir. Yan vasıflara yer verilmesindeki amaç ise şiirin taşıdığı koşullar[53] gereğince vezin ve kafiye uyumunun sağlanarak anlatılmak istenen sözün dinleyiciye etkili bir biçimde aktarılması olarak değerlendirilebilir.

4.3. İtap/Paylama

İtap bir kimsenin, başka birinin kendisine karşı yanlış bir davranış sergilemesi veya herhangi bir konuda taksiratta bulunması üzerine ona bu eylemin doğru olmadığını hatırlatması ve bundan dolayı onu yadırgamasıdır. İtap hasımlardan öte birbirine nazı geçen dostlar arasında olur. Âşık olan birinin kendisinden ayrıldığı için sevdiğine itap eylemesi bu kabildendir.[54] Dil âlimlerinden Asmaî (ö. 216/831), bir bedevinin; "Hatasından döneceğini umut ettiğin kişiyi yadırga." dediğini aktarmaktadır. İlim erbabından biri de "kini artan kişinin itabı azalır." demektedir. Başka bir alim ise itabın vefa göstergesi olduğunu söylemektedir.[55] İbn Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910) de bu konuda şu ifadeye yer vermektedir: "Kusurundan dolayı arkadaşını kınamayan dostluğu asla koruyamaz."[56] Kimisi bunun üzerine şiirler nazmetmiştir. Abbasî devrinin şairi Ali b. Cehm'in bununla ilgili söylediği şu iki beyit meşhurdur:

أَعَاتِب ذَا الْـمَوَدَّةِ مِنْ صَدِيقٍ إذا ما رَابَنِي مِنْهُ اجْتِنابُ
إذا ذَهَبَ العِتابُ، فَلَيْسَ وُدٌّ وَيَبْقَى الْوِدُّ ما بَقِيَ الْعِتابُ

Kalbi sevgi dolu dosta itap ederim.
Benden ayrı kaldığı zaman.
İtap yok ise, muhabbet de hâsıl olmaz.
İtap olduğu sürece sevgi devam eder.[57]

Yukarıda serdedilen nesir ve şiir tarzındaki söylemler, itabın birbirini seven insanlar arasında hasıl olduğunu bariz bir şekilde göstermektedir. Bu argüman, araştırmamıza konu olan Beşâme'nin kendisini ihmal etmesi sebebiyle sevgilisi Ümâme'yi yadırgadığı şu beyitlerde belirmektedir:

أَتَتنا تُسائِلُ ما بَثَّنا فَقُلنا لَها قَد عَزَمنا الرَحيلا
وَقُلتُ لَـهَا كُنتِ قَد تَعلَمـي نَ مُنذُ ثَوى الرَّكْبُ عَنّا غَفولا

"Nedir bu ayrılık acısı?" diye sordu bize.
"Karar verdik gitmeye" yanıtını verdik ona.

[52] Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât,* 407-408.
[53] Söz konusu koşullar için bk. İbn Reşîk, *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, 1/119; İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/144,145.
[54] Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh fi'l-luğa*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/176.
[55] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*, thk. Muhammed Mursî el-Hûlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/726-727.
[56] Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî, *Kitâbü'z-Zehre*, thk. İbrahim es-Sâmürrâî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 188.
[57] İbn Abdülber, *Behcetü'l-mecâlis*, 155.

Dedim ki ona: Seninle beraber kaldığımızda,
Bizi ihmal ettiğini biliyordun kuşkusuz.[58]

Yukarıdaki beyitlerde şair, sevgilisinin kendisini ihmal etmesinden yakınarak onu adeta yadırgamaktadır. Bu yadırgamanın muhataba tutulan kin neticesinde olmadığı aşikardır. Nitekim adı geçen şairin ayrılığından dert yandığı maşukunu nefretle kınaması beklenemez. Bu yönüyle itap benzerlik gösterdiği hicivden ayrılır. Çünkü hicivde muhatabı alaylı tarzda tenkit edip onun itibarını zedeleme amacı güdülmektedir. İtapta ise böyle bir durum söz konusu değildir.[59]

4.4. Hikmet

Hikmet kelimesi sağlam olmak, engel olmak ve yargılamak gibi anlamlara gelir.[60] Toplumun inanç ve ahlakına dair vaaz ve nasihati içeren şiire ise *hikmet şiiri* denmektedir. Câhiliyye döneminde hitabetlerinde ve şiirlerinde hikmeti işleyen meşhur edipler bulunmaktaydı. Kusay b. Kilâb (ö. 480), Tarafe b. el-Abd (ö. 564), Kus b. Sâide (ö. 600), Züheyr b. Ebî Sülmâ, Evs b. Hacer (ö. 620), Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660), bunlardan birkaçıdır.[61] Bu edebi tür, şairliğinin yanı sıra güzel ahlâkıyla da öne çıkan[62] Beşâme'nin şiirinde tezahür etmiştir. Onun aşağıdaki şiiri zikredilmeye değerdir:

إِنَّا نُذَكِّرُهُمْ بِاللهِ وَاحِدَةً — وبِالْقَرابَةِ والْأُخْرَى الَّتِي وَذَرُوا
حُسْنَ الْبَلَاءِ وَأَيَّاماً لَنَا سَلَفَتْ — يَبْيَضُّ مِنْها إذا ما تُذْكَرُ الشَّعْرُ
فَلَا تَعُدُّوا عَلَيْنا الزُّورَ وارْتَدِعُوا — فإنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ مَسِّنَا خُبُرُ
وَلا تَبْطَرُوا السِّلْمَ واسْتَأْنُوا بِإِخْوَتِكُمْ — إنّ النّدامةَ تَعْدُو سَبْقَها الْبَطَرُ

Bir yandan onlara Allah'ı ve akrabalık hukukunu,
Diğer yandan kestikleri akrabalık bağını hatırlatırız.
Onlara o güzel imtihanı ve eski günlerimizi anımsatırız.
Öyle günler ki; hatırlandığında onlardan saçlar ağarır.
Bize attığınız iftiralara yenisini eklemekten vazgeçin artık!
Aksi halde tarafımızdan size gelecek belaya duçar olursunuz.
Barış nimetini inkâr etmeyin, kardeşlerinize karşı yumuşak olun!
Kuşkusuz ki nankörlük, nedameti de beraberinde getirir.[63]

Yukarıdaki beyitlerin ilkinde Allah (c.c.) ile aile ve akrabalık haklarının önemine vurgu yapılarak bu konuda öğütler verilmiştir. Bu durum, İslam öncesi dönemde de Allah inancının ve hak-hukuk anlayışının mevcudiyetinin apaçık delilidir. İkinci beyitte ise şair savaşın olduğu zor günlerde yardımına koştuğu kabileye bu iyiliği unutmamalarını tavsiye etmektedir. Akabindeki beyitte ise şairin yalan ve iftirayı sert bir dille eleştirdiği mülahaza edilmektedir. Sonraki beyitte şairin önemsediği husus ise sulhtur. Şair bununla insanı sağduyulu olmaya davet etmektedir. Ayrıca bundan şairin mensup olduğu kabileyle diğer kabileler arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi için çaba sarf ettiği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar mezkûr şiirin hikmet konulu olduğunu gözler önüne sermektedir.

Beşâme'nin kardeşlik ve dostluk bağının koparılmasından dert yandığı aşağıdaki beyitler de hikmet kapsamındadır:

[58] Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 56.
[59] M. Orhan Okay, "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/447.
[60] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-Cemhere*, thk. Remzi Münîr Balebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/564; İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503.
[61] Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhu ve Fünûnuhû*, 403-404.
[62] Ali Sevdi, "Muallakât Şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ'da Ahlâk ve İnşâ Temalı Şiirler", *Muhtelif Şahıs ve Düşüncelerde Ahlâk ve İnşâ*, ed. Adem Yerinde vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 100.
[63] İbn Sellâm, *Tabakātü fuhûli'ş-şu'arâ'*, 2/720.

أَبْلِغْ بَنِي سَهْمٍ لَدَيْكَ فَهَلْ ... فِيكُمْ مِنَ الـحَدَثَانِ مِنْ بِدْعِ
أَم هَلْ تَرَوْنَ الْيَوْمَ مِنْ أَحَدٍ ... حَصَلَتْ حَصاةُ أَخٍ لَهُ يُرْعي
فَلَئِنْ ظَفِرتُم بِالْـخِصامِ لِمَوْ ... لاكُم فَكانَ كَشَحْمَةِ الْقَلْعِ
وَبَدَأْتُمُ لِلنَّاسِ سُنَّتَها ... وَقَعَدتُم لِلرِّيحِ في رَجْعِ
لَتُلاوَمُنَّ عَلى الـمَواطِنِ أَنْ ... لا تَـخْلِطُوا الْإِعْطاءَ بِالْـمَنْعِ

Sehmoğullarına haber sal!
İçinizde musibetlere engel olacak var mı diye.
Ya da bugün şahit oldunuz mu siz?
Akıllı birinin dostluğuna sadık kaldığına.
Ant olsun ki düşman desteğiyle dostunuzu yenip de
O dostunuz deri tabaktaki yağ haline gelirse;
Bu âdetin öncüleri olursanız
Ve bu ayıbınızla yaşarsanız,
Her yerde birbirinizi kınayıp durursunuz
Yaptıklarınız bu hata sebebiyle.[64]

Şair bu şiirinde yaşadığı dönemdeki kimi insanların vefasızlıkta ve hainlikte geldikleri noktaya değinerek onların bu durumundan yakınmaktadır. Bu nedenle sitem ettiği kişilerin olumsuz davranışlarını eleştirmiş ve onlara bu yaptıklarının pişmanlıkla sonuçlanacağını ima etmiştir. Bu beyitlerde olduğu gibi bir önceki şiirin sonunda da kötülüğün sonunun vahim olduğu vurgusunun yapıldığı görülmektedir. Bu durum şairin şiir sanatındaki üslubunu ortaya koymaktadır. Göze çarpan bir diğer husus ise sözü edilen her iki şiirde kardeşliğin pekişmesi ve barış üzerinde durulmasıdır. Gazel bahsinde yer verdiğimiz meşhur kasidenin son beyitleri de benzer niteliktedir:

وَخُبِّرتُ قَومي وَلَـمْ أَلْقَهُمْ ... أَجَدُّوا عَلَى ذي شُوَيسٍ حُلُولا
فَإِمّا هَلَكْتُ وَلَم آتِهِمْ ... فَأَبْلِغ أَماثِلَ سَهمٍ رَسولا
بِأَن قَومكُم خُيِّروا خَصلَتَيـ ... ـنِ كِلتاهُما جَعَلوها عُدولا
خِزيُ الحَياةِ وَحَربُ الصَّدِيقِ ... وَكُلّاً أَراهُ طَعاماً وَبيلا
فَإِن لَم يَكُن غَيرُ إِحداهُما ... فَسيروا إِلى الـمَوتِ سَيراً جَميلا
وَلا تَقْعُدوا وَبِكُم مُنَّةٌ ... كَفى بِالحَوادِثِ لِلمَرءِ غُولا
وَحُشّوا الحُروبَ إِذا أوقِدَت ... رِماحاً طِوالاً وَخَيلاً فُحولا
وَمِن نَسجِ داوُدَ مَوضونَةً ... تُرى لِلقَواضِبِ فيها صَليلا
فَإِنَّكُمُ وَعَطاءُ الرِهانِ ... إِذا جَرَّتِ الحَربُ جُلّاً جَليلا
كَثَوبِ اِبنِ بَيضٍ وَقاهُم بِهِ ... فَسَدَّ عَلى السالِكينَ السَبيلا

Dostlarımı aradım ancak onları bulmadım.
Yine Şüveys dağını mı mesken tuttular?
Şayet ölüp de onlarla buluşamazsam,
Onların seçkinlerine haber verin;
Sizin halkınıza iki seçenek sunuldu.
Her ikisinde de haksızlık ettiler:
Dünyadaki zilletleri ve dostla savaşmaları.
İkisini de yutkunması güç olan yemek gibidir.

[64] Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 408.

Bunların birinden başka seçenek yoksa,
Ölüme güzelce yürüyün.[65]
Sizde güç olduğu müddetçe oturmayın.[66]
Sizi yok edecek felaketleri durdurun artık.
Savaş patlak verirse, ona karşı temkinli olun;
Uzun mızraklarınız ve asil aygırlarınız hazır olsun.
Sık dokunmuş zırhlarla zırhlanın.
Onlarda kılıçların sesi yankılansın.[67]
Savaş başladıktan sonra
Rehineler vermeniz,
Bîd Oğlu'nun elbisesi gibidir; O, kendini onunla düşmandan korundu.
Böylece onu takip edenlere yolu kapattı.[68]

Yukarıdaki beyitlerde barışın tavsiye edildiği, savaş kaçınılmaz olursa buna hazırlıklı olunması, ne pahasına olursa olsun düşmana boyun eğilmemesi gibi telkinlerde bulunulduğu barizdir. Bu durum mezkûr şiirin hikmet temalı olduğunun net ifadesidir. Bu manzumede, yaşanan anlaşmazlıkların giderilmesi için savaşın başvurulacak en son yöntem olduğuna dikkat çekilmiştir. Şair bu savaşın özellikle dostlar arasında meydana gelmesini son derece ihanet ve büyük bir kusur olarak görmektedir. Bu da zikri geçen şairin temsil ettiği toplulukta savaşa eğilimli olan bireyler bulunduğu gibi buna karşı çıkan zümrelerin varlığına da işaret etmektedir.

Arap edebiyatında darbımesel en az şiir kadar önemlidir. Hatta bazı şiirlerde darbı meselden alıntı yapıldığı görülmektedir. Bu kullanım Beşâme'nin yukarıdaki beyitlerinde de belirmektedir. Nitekim "كَثَوْبِ اِبنِ بَيضٍ" *Bîd Oğlu elbisesi misali* ifadesi esasen darbı mesel olup mezkûr şiire uyarlanmıştır.[69] İki edebi unsurun (şiir ve darbımesel) bir arada işlenmesi ise şairin alanında ne denli mahir olduğunu gözler önüne sermektedir. Çünkü darbımesel genellikle nesir türünden bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun hem vezin ve uyağa hem de şiirin içerdiği manaya uygun bir biçimde mısralara dercedilmesi hüner gerektirmektedir.

Beşâme'nin nazmettiği aşağıdaki beyitler de hikmet şiiri içinde değerlendirilmektedir:

يا قَوْمَنَا لا تَسُومُونا الَّتِي كَرِهَتْ — إنَّ الْكِرامَ إذا ما أُكْرِهُوا غَشَمُوا

لَا تَظْلِمونَا وَلا تَنْسُوا قَرابَتَنَا — إطّوا إلَيْنا فَقِدْماً تَعْطِفُ الرَّحِمُ

لَا تَرْجِعُنَّ أَحادِيثًا وَتَنْتَهِكُوا — مِنَّا مَحارِمَنَا قَدْ تُتَّقَى الحُرَمُ

وَلَا يَكُنْ لَكُمْ يَا قَوْمَنَا مَثَلًا — فِيمَا مَضَى مِنْ زَمَانٍ سَالِفٍ جَلَمُ

Ey ahalimiz! Nahoş şeyler bize yüklemeyin.
Kuşkusuz ki onurlular mecbur bırakılırlarsa zorbalık ederler.
Bize zulmetmeyin, akraba olduğumuzu unutmayın.
Acıyın bize, akrabalık bağımız eskilere dayanır.
Kötü davranışlarınızla insanların diline düşmeyin.
Mahremiyet kurallarını çiğnemeyin; bundan sakınılmalıdır.
Ey halkımız! Başkalarına ibret olacak bir duruma düşmeyin;
Eskiden beri dilden dile dolaşan oğlak misali.[70]

[65] Yani teslim olup zillet içinde yaşamak yerine şerefinizle savaşıp ölün; bk. Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal,* 297.
[66] Yani ihaneti kabul etmeyin, savaşın; bk. Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal,* 297.
[67] Yani kılıçların etki etmeyip sadece ses çıkarttığı kaliteli zırhları kuşanın; bk. Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal,* 299.
[68] Şiirde geçen elbiseyle ilgili farklı anlamlar yüklenmiştir. Burada anlatılmak istenen ise savaş kızıştıktan sonra barışın sağlanması için düşmana rehine verilmesi ayıp ve ihanet kabul edilmesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât,* 59; Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal*, 301.
[69] Bu darb-ı meselin aslı "سد ابْن بيض الطَّرِيق İbn Bîd yolu kapattı" şeklindedir; bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/520.
[70] İbn Sellâm, *Tabakātü fuhûli'ş-şu'arâ'*, 2/719.

Şair bir önceki şiirde olduğu gibi bu beyitlerde de savaş değil; barış yanlısı olduğunu dile getirmektedir. Şiirde mahremiyet sınırlarının aşılmaması ve akrabalık bağının kesilmemesi hususunda nasihatlere yer verildiği görülmektedir. Bu, şiirin hikmet türünden olduğunun açık ifadesidir. Şair diğer hikmet içerikli şiirlerinde olduğu gibi sözün bitiminde, verilen öğütlerin dikkate alınmadığı takdirde olumsuz sonuçlarla karşı karşıya gelineceği söylemektedir. Nitekim son iki mısrada "كالبَاحِثِ عن الشَّفْرَةِ" *Bıçak arayan gibi* darbımeseline ima edilmektedir. Bu deyimle anlatılmak istenen ise bir şeyin ısrarla peşinden gitmenin kişiyi canından edecek kadar vahim sonuçlar ortaya çıkarabileceğidir.[71] Dolayısıyla şairin iyiliği özendirip kötülükten sakındırmak suretiyle bir yandan müjdeleyici diğer yandan ise uyarıcı konumunda olduğu açıktır. Beşâme'ye nispet edilen aşağıdaki mısralar da hikmet için çarpıcı bir örnektir:

إذَا ما يَهْتَدِي لُبّي هَدَانِي وَأَسأَلُ ذا البَيَانِ إذا عَمِيتُ

وَأَجتَنِبُ الـمَقاذِعَ حَيثُ كانَتْ وَأَتْرُكُ ما هَوِيتُ لِما خَشِيتُ

Aklım hidayet bulursa, beni de doğruluğa sevk eder.
Hakikati idrak etmediğimde bilen birine sorarım.
Arsızlık nerede olursa olsun ondan kaçınırım.
Korktuğum akıbetten dolayı heveslerimden vazgeçerim.[72]

Bu beyitlerde, aklın kullanılarak hakikate ve esenliğe ulaşılabileceğine, çetin bir akıbetle sonuçlanacağı hesap edilerek nefsin arzuladığı kötü davranışlardan uzak durulmasının gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Özellikle akıllıca hareket edilmesinden söz edilmesi, şiirin hikmet konulu olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim hikmetin ifade ettiği anlamlardan biri de akıldır. "وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْـحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ للهِ" *Andolsun ki, biz Lokman'a Allah'a şükretsin diye hikmeti verdik.*[73] ayetinde zikri geçen hikmet sözcüğü kimi alimlerce bu manaya hamledilmektedir.[74] Muasır araştırmacılardan Abdulkadir Zeyno tarafından Câhiliyye dönemine ait hikmet temalı şiirlerin ele alındığı *Mevsûatü'l-leâlî min şi'ri'l-hikmeti fi'l-asri'l-câhilî* adlı eserde bu şiire yer verilmesi de bunun açık ifadesidir.[75]

4.5. Hamaset/Epik

Hamaset kelimesi, sözlükte *güç, şiddet, aşırılık ve kahramanlık* gibi anlamlara gelmektedir.[76] Bir edebi terim olarak ise savaşta gösterilen kahramanlıkları ve zaferi dile getirmektir. Bu konuda yazılan şiire *hamaset şiiri* denir.[77] Arap edebiyatı literatüründe önemli yer tutan *el-mufaddalliyât, el-Asmaiyyât* ve *el-Vahşiyyât* türünden yazılan şiir müdevvenatı ağırlıklı olarak *hamaset* içeriklidir. Bu tarz şiirlerde muharebe meydanlarında korkusuzca çarpışan cengaverlerin cesaretlerinden övgüyle bahsedilmektedir.[78] Çalışmamıza konu olan Beşâme de bu konuda şiirler nazmetmiştir. Onun savaş yanlısı olmadığını bir önceki başlıkta görmüştük. Ancak gerektiğinde bu edebi türü şiirlerine yansıtmaktan geri durmamıştır. Aşağıdaki beyitler bunun net göstergesidir:

[71] Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/157.
[72] Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ' el-A'râbî, *Kitâbü'l-Müveşşâ*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1953), 39.
[73] Lokman 31/12.
[74] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs el-Murâdî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988), 5/283.
[75] Abdulkadir Zeyno, *Mevsûatü'l-leâlî min şi'ri'l-hikmeti fi'l-asri'l-câhilî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 51.
[76] Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 6/58.
[77] Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhu ve Fünûnuhû*, 293.
[78] Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhu ve Fünûnuhû*, 293-294.

وإنّ فِينا صَبُوحًا غَيْرَ مُمْتَزِجٍ يَصْرِي الدِّماءَ عليه الصَّابُ والصَّبْرُ
فِينا فُتُوٌّ وفينا سادَةٌ حُشُدٌ عِندَ الصَّباحِ وفينا جَامِلٌ عَكَرُ
كَمْ مِنْ رَئِيسٍ فَرَيْناهُ بَأَجْمُعِهِ بِالْمَشْرَفِيَّةِ حتَّى يُعْدَلَ الصَّعَرُ

Bizde su karıştırılmamış sabah şarabı bulunur.
Acılı ve dikenli ağaçlarının sıkımı, kanları içinde biriktirir.
Şafak vaktinde hareket edecek gençlerimiz, fedai komutanlarımız
Ve koca koca deve sürülerimiz var bizim.
Ordularıyla birlikte kılıçtan geçirdiğimiz nice liderler vardır.
Kibir hastalığından şifa bulsunlar diye.[79]

Serdedilen bu şiir hikmet bahsinde örneğini verdiğimiz kasidenin son beyitleridir. Hatırlanacağı üzere bundan önceki beyitlerde zorlu süreçten geçen bir kabilenin kendisine yapılan yardıma karşılık olarak şükür yerine nankörlük ettiği ifade edilmiştir. Bu kabilenin sergilediği olumsuz tavır anımsatılarak yapılan hatada ısrar edilmemesi hususunda telkinde bulunulmuştur. Devamındaki bu üç beyitte ise şair, verilen öğüt ve uyarıların dikkate alınmadığı takdirde savaşmaya hazır olduklarının imasında bulunmuştur. Şairin barışı önerdikten sonra tehditkâr bir tavır takınması ise esasen savaş karşıtı olduğunun delilidir. Onun bazı şiirlerinin ise baştan sona kadar hamaset içerdiği görülmektedir. Eyyâmü'l-Arab'tan[80] olan Şi'b gününde gerçekleşen savaşta dillendirdiği aşağıdaki beyitler bu özelliktedir:

نَـحْنُ الْفوارِسُ يَوْمَ الشِّعْبِ ضَاحِيَةً وَالضَّارِبونَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ أَلَـمِ
وَالـمُعْلِمونَ وَعُظْمُ الـخَيْلِ لَاحِقَةٌ مَبْثُوثَةٌ كَعَجِيمٍ تَرَّ عَنْ جُرُمِ
هَلّا سَأَلْتَ وَقَوْلُ الـحَقِّ أَصْدَقُهُ عَنَّا وَعَنْكُمْ وَعَنْ مَنْ نَلْقَ بِالرَّقَمِ
أَنَّا جَدَعْنَا بِصُغْرٍ مِنْ أُنُوفِكُمْ أَنْفًا أَشَمَّ فَأَمْسَى حَقَّ مُصْطَلَمِ
يَا عَامِ لَا تُفْسِدِ الدَّعْوى وَقَدْ تُرِكَتْ مِنْكُمْ عَصَائِبُ بَيْنَ الْعُرْجِ وَالرَّخَمِ
مَالَتْ عَلَيْهِمْ لِغَيْظٍ غَبْيَةٌ بَرِكَتْ فِيهِمْ أَحادِيثُهُمْ في النّاسِ كالـحُلُمِ

Bizler, Şi'b gününde alenen savaşan süvarileriz.
Çektiğimiz işkenceler üzerine vuranlarız.
Cesaretimizi gösteririz cılız develer etrafa savurulurken;
Harman yerinden seken hurma çekirdeği gibi.
Sordun mu – ki gerçek söz en doğru olanıdır
Bizi, sizi ve Rakam mevkiinde karşılaştığımız kişileri?
Zelil kılarak burunlarınızı nasıl kestiğimizi?
Havada olan burnun nasıl kökten söküldüğünü?
Ey Âmir! Yalan söyleyip türlü iddialarda bulunma.
İçinizdeki çeteler kurda kuşa yem olurken.
Onlar Gayzoğulları süvarilerinin akınına maruz kaldılar.
Onların kısası dilden dile düşüp adeta bir efsane oldu.[81]

Şairin bir önceki şiirinde olduğu gibi bu beyitlerde de hedefindeki düşmanlarını kibirle nitelendirmesi dikkat çekicidir. Esasen savaşı tasvip etmediği dikkate alındığında onun temsil ettiği kabilenin büyüklük taslayan karşıt kabile tarafından küçümsendiği ve çeşitli saiklerle savaşa sürüklendiği kanaati oluşmaktadır. *"Çektiğimiz işkenceler üzerine vuranlarız"* ifadesi

[79] İbn Sellâm, *Tabakātü fuhûli'ş-şu ʿarâʾ*, 2/722.
[80] Eyyâmü'l-Arab, "Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabir"dir; bk. Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14.
[81] İbn Sellâm, *Tabakātü fuhûli'ş- şuʿarâ'*, 723.

buradaki durumu özetlemektedir. Düşman kitlesine sıkıca gözdağının verildiği bu şiirde öncekine kıyasla hamasetin daha belirgin ve etkili bir biçimde işlendiği ortadadır. Beşâme'nin vatan sevgisi ve özlemini anlattığı aşağıdaki şiirler de hamaset kapsamındadır:

لِمَنِ الدِّيارُ عَفَونَ بِالـجَزْعِ بالدَّوْمِ بَيْنَ بُـحَارَ فَالشِّرْعِ
دَرَسَت وَقَد بَقِيَت عَلى حِجَجٍ بَعدَ الأَنيسِ عَفَوْنَـهَا سَبْعِ
إِلّا بَقايا خَيمَةٍ دَرَسَتْ دَارَتْ قَواعِدُهَا عَلَى الرَبعِ
فَوَقَفتُ في دارِ الـجَميعِ وَقَد جالَت شُؤونُ الرَأسِ بِالدَمعِ
كَعروضِ فَيّاضٍ عَلى فَلَجٍ تَجري جَداوِلُهُ عَلى الزَّرْعِ

Kimindir bu diyar? Vadinin uçurumunda silinip gitti.
Buhâr ile Şir' arasındaki hurma ağacı vadisinde.
Sakinlerinin göçü akabinde yedi yıl dayanabildi.
Sonrasında ondan bir eser kalmadı.
Çürüyen bir çadırın kalıntıları dışında.
Ahşap sütunları ev halkını kuşatan o çadır.
Tüm dostların mesken tuttukları yerde durdum.
Akıp sel olan gözyaşlarımla.
Nehre akan dereleri andıran gözyaşlarım.
Su birikintileri, ekinleri sulayan nehir.[82]

Ondan pek eser kalmayan bir yurda ve onun sakinlerine duyulan hasretin dille getirildiği bu şiirin epik temalı olduğu barizdir. Sevgi ve hasret kokan bu beyitlerde şair, önceki satırlarda yer verdiğimiz bazı şiirlerinde olduğu gibi burada da özlemini dile getirerek kasideye başlamıştır. Fakat onun diğer kasidelerinde özleme konu olan, sevgilisi ve dostları iken bu şiirde ülkesi ve onda yaşayan halkın genelidir. Mezkûr şairin genellikle şiirine bu duygularla başlaması dikkat çekicidir. Göze çarpan bir başka husus ise bu tür kasidelerin ilk birkaç beytin ardından vasıf konusuna geçiş yapılmasıdır. Nitekim şair bu beyitlerden sonra sözlerini atın vasfını yaparak sürdürmüştür.[83] Diğer taraftan üslup yönünden benzerlikleriyle dikkat çeken bu kasidelerin aynı şaire ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususun, nispetinde kuşku ya da ihtilaf olan şiirlerin kime ait olduklarının tespiti konusunda önemli bir kıstas olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Mevcut veriler ışığında, hangi dönemin şairlerinden olduğu tartışılan Beşâme'nin, Câhiliyye devrinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda yeğeni Züheyr b. Ebî Sülmâ ile sıkça anılması, onun şiir sahasındaki rolünü gözler önüne sermektedir.

Mezkûr şaire atfedilen şiirlerin çoğunun aidiyeti tartışmasızken, bazısının ona ait olmadığı görülmektedir. Bu şiirlerin sayısının sekizi geçmediği anlaşılmaktadır. Ancak, Beşâme'nin Züheyr b. Ebî Sülmâ gibi önemli bir şairin hocası olması, Beşâme'nin şiirinin Züheyr'e miras kalması ve şairlerle dolu bir aile geçmişine sahip olması, daha fazla şiirinin olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Bu şiirlerin ya dönemin imkânsızlıkları nedeniyle kaybolduğu ya da anonim şiirler arasında yer aldığı kanaatine varılmaktadır.

Züheyr'in Beşâme'nin öğrencisi olarak benzer bir dil ve üslupla şiir söylemesi, onun Beşâme'nin etkisi altında kaldığını ve şiir anlayışını ondan aldığına işaret etmektedir

[82] Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 407.
[83] Çalışmamızda sözü edilen beyitler *vasıf şiiri* başlığı altında işlenmiştir.

Beşâme'nin şiirinde vasıf, hikmet, itap, hamaset ve gazel gibi çeşitli temaların işlendiği görülmektedir. Bazı şiirleri belirli bir temaya odaklanırken, bazısı ise daha fazla temayı özdeşleştirerek katmanlı bir anlam yapısı ortaya koymaktadır. Bu şiirlerin çoğu kaside türünde yazıldığı mülahaza edilmektedir.

Beşâme'nin şiirlerinden, ahlaki yönünün öne çıktığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, onun yalnızca bir şair değil, aynı zamanda kabile lideri olduğu ve bu yönüyle hem siyasette hem de sanatta öne çıktığı görülmektedir. Gatafanoğulları'nın savaş konusunda onunla istişare etmesi, şairliğinin yanı sıra liderliğini de göstermektedir. Bu durum, şiirin bir sanat olarak görüldüğü dönemde sanatçılığın politikaya engel olmadığını göstermektedir.

Beşâme'nin şiirinde vasıf üç kez geçmekte olup, farklı konulara ait beyitlerin devamında yer almaktadır. Bahsedilen konu; vatana, dostlara ve sevgiliye duyulan özlemdir. Bu durum Arap edebiyatında vasfın önemini ve amacını ortaya koymaktadır. Bundaki amaç, özlem dolu gönüllerin vasıflarla teselli bulmasıdır. Şair, önce ayrılık acısını dile getirmiş, ardından vasıf temalı şiirlerle teselli aramıştır. Bu yöntem, Câhiliyye döneminde at ve devenin hem günlük hayatta hem de zorlu zamanlarda bir teselli kaynağı olduğunun net ifadesidir.

Câhiliyye dönemi denildiğinde bazı dikkat çeken olay ve olgular zihinde canlanmaktadır. Bunlar arasında kabile savaşları ve bu savaşları anlatan hamaset şiirleri yer almaktadır. O devir genellikle bu tür hadiselerle hatırlansa da kayda değer istisnaların da bulunduğu unutulmamalıdır. Nitekim o dönemde yaşamış Beşâme'nin yazdığı şiirlerin çoğunda barışa dair bir eğilim sergilendiği açıkça gözlemlenmektedir.

Beşâme'nin hemen bütün hikmet içerikli şiirlerinde vurgulanan ortak hususun akrabalık hukukuna riayet edilmesi ve barıştan yana bir tavrın alınması olduğu mülahaza edilmektedir. Bu durum şairin ve bir lider olarak temsil ettiği toplumun siyasal ve sosyal anlayışını ortaya koyma açısından dikkate değerdir. Beşâme'nin "Şiiri sana miras olarak bırakıyorum" dediği Züheyr'in hiciv türünde şiirler yazdığı bilinirken, hocası ve dayısı olduğu söylenen Beşâme'nin şiirlerinde hicve rastlanmaması dikkat çekicidir. Bu detay, Beşâme'nin güçlü ahlaki değerleri ve iyi bir yönetici olma vasfının bir tezahürüdür. Sonuç olarak, önemli bir şairin edebi yönlerini keşfetmeyi amaçlayan bu çalışma, alana katkı sunarak benzer araştırmalara ışık tutması umulmaktadır.

Beşâme'nin şair Züheyr'i yetiştirmesi, Câhiliyye döneminin edebiyat eğitimi geleneğine ilişkin inceleme imkânı tanımaktadır. Söz konusu çalışma, dönemin şairlerinin eğitim anlayışı ile öğrencileriyle olan ilmî etkileşimlerini ele alabilir. Ayrıca, bu eğitim anlayışının tarihsel seyri ve sürekliliğini temin eden aktarım yolları da incelenebilir. Politik ve askeri unsurlar Câhiliyye şiirinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu tür temaların şiirlerde nasıl yansıtıldığına odaklanan bir analiz, Câhiliyye devrinin siyasi yapısını ve şairlerin bu yapı içindeki konumlanışlarını gün yüzüne çıkaracaktır.

Kaynakça

Abbûd, Mârûn. *Edebü'l-Arab.* Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.

Âmidî, Ebu'l-Kāsım el-Hasen b. Bişr. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif.* thk. Abdüssettar Ahmed Ferâc. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961.

Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh. *Cemheretü'l-emsâl.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Bâbestî, Azîze Fevvâl. *Mu'cemu'ş-şu'arâi'l-Câhiliyyîn.* Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.

Bayırkan, Nihat. *Müzeyne Kabilesi*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.

Baytar, Yaşar Seracettin. "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli Sözler". *İlahiyat Akademi Dergisi* 15 (2022), 1-37. https://doi.org/10.52886/ilak.1103503

Bustânî, Butrus b. Bûlus. *Dâiretü'l-ma'ârif*. 6 Cilt. Tahran: Müessesetü Matbûâti İsmâiliyyân Tahran Nâsir Husrev Bâsir Mecdî, 1876.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Muvaffak Şihâbüddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn.* thk. Hasan es-Sendûbî. Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2022.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh fi'l-luğa.* thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cubûrî, Yahya. *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhu ve Fünûnuhû.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Dayf, Ahmet Şevkî Abdusselâm. *Târîhu'l-edebi'l-Arabîyi'l-Asri'l-Câhilî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Temmâm, Habîb b. Evs et-Tâî. *Dîvânü'l-hamâse*. thk. Abdülmunim Ahmed es-Sâlih. Bağdat: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, ts.

Ebû Ubeyd, Abdullāh b. Abdilazîz el-Bekrî el-Endelüsî. *Simtü'l-le'âlî fî şerhi Emâli'l-Kālî*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1936.

Ebû Yâsîn, Hasan Îsa. *Şi'rü Müzeyne ve ahbâruhâ fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Riyad: Dâru Câmiatü'l-Melik Suûd, 994.

Ekşi, Feyzettin. "Câhiliyye Döneminde Barışsever Bir Arap Şairi: Zuheyr b. Ebî Sulmâ". *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*. ed. Muhiddin Okumuşlar. 1/454-464. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.

Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Evs b. Hacer, Ebû Şüreyh et-Temîmî. *Dîvânu Evs b. Hacer*. thk. Muhammed Yusuf Necm. Beyrut: Daru Sâdır, 1979.

Fîrûzâbâdî, Ya'kûb. *Mu'cemu'l-kâmus'il-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.

Hâlidî, Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim–Hâlidî, Ebû Osman Saîd b. Hâşim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir min eş'âri'l-mütekaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-muhadramîn.* thk. Seyyid Muhammed Yusuf. 2 Cilt. Kahire: Licnetü't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, ts.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Alî. *Şerhu Dîvâni'l-hamâse.* thk. Ğırrîd eş-Şeyh-Ahmed Şemsuddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Alî. *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal*. thk. Fahruddîn Kabâve. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Muhammed en-Nemerî. *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis.* thk. Muhammed Mursî el-Hûlî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbü'z-Zehre.* thk. İbrahim es-Sâmürrâî. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî. *el-Cemhere*. thk. Remzi Münîr Balebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Habîb, Muhammed. *Men nüsibe ilâ ümmihi mine'ş-şu'arâ.* thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbbati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1972.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Meymûn, Ebû Gālib Muhammed b. Mübârek el-Bağdâdî. *Müntehe't-taleb min eş'âri'l-'Arab*. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.

İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih.* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.

İbn Sellâm, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ubeydillâh el-Cumahî. *Tabakātü fuhûli'ş-şuʿarâ'*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 2 Cilt. Cidde: Daru'l-Medenî, ts.

İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Saâdât Hibetullah b. Alî el-Hâşimî. *Muhtârâtü Şuʿarâ'i'l-ʿArab.* thk. Muahmûd Hasan. 3 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-İtimâd, 1925.

İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Saâdât Hibetullah b. Alî el-Hâşimî. *el-Hamâsetü'ş-Şeceriyye*. thk. Abdulmuîn el-Mellûhî-Esmâ el-Hımsî. Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1970.

İpekten, Halûk. "Gazel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *el-Eğānî.* thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. 25 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1958.

Kālî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kāsım el-Bağdâdî. *Zeylü'l-Emâlî ve'n-nevâdir*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.

Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecmau'l-emsâl.* thk. Muhyiddîn Abdulhamîd, 2 Cilt: Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs b. Muhammed el-Kûfî. *el-Mufaddaliyyât.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi'l-edeb.* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî. *Meʿâni'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988.

Okay, M. Orhan. "Hiciv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/447. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Olçun, Muhammed Mahmut. "Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-'Aşâ". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* 4/1 (2022), 1-17. https://doi.org/10.55036/ufced.1091010

Oruç, Nurullah. *Câhiliyye Döneminde Arap Kadın Şairler ve Şiirleri: Tematik ve Retorik bir İnceleme*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2024.

Özdemir, Mehmet. "Ebû Ubeyd el-Bekrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

Râfiî, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-ʿArab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Râfiî, Mustafa Sâdık. *Târihu'l-edebi'l-Arabi.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

Reyyâşî, Muhammed b. Yesîr. *Dîvân Muhammed b. Yesîr*. thk. Muzhır el-Haccî. Humus: Dâru'z-Zâkire, 1996.

Salihoğlu, Hamit. "Câhiliyye Dönemi Evsiye Şiir Ekolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 441-459. https://doi.org/10.30627/cuilah.631932

Sevdi, Ali. "Muallakât Şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ'da Ahlâk ve İnşâ Temalı Şiirler". *Muhtelif Şahıs ve Düşüncelerde Ahlâk ve İnşâ.* ed. Adem Yerinde vd. 95-116. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.

Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi.* 13 Cilt. İstanbul: İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2014.

Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân A'lem. *Şerhu Dîvâni Züheyr.* thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Daru'l-Âfâk el-Cedîde, 1980.

Tayyib, Muhammed Süleyman. *Mevsûatü'l-kabâil el-Arabiyye*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2010.

Tülücü, Süleyman. "Züheyr b. Ebû Sülmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Varol, Hüseyin. "Evs b. Hacer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/542. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Veşşâ, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed el-A'râbî. *Kitâbü'l-Müveşşâ.* thk. Kemâl Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1953.

Zeyno, Abdulkadir. *Mevsûatü'l-leâlî min şi'ri'l-hikmeti fi'l-asri'l-câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd*. el-A'lâm.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Yapay Zekânın Bilimsel Araştırma Sürecine Katılımı Problemi: ChatGPT-4o Örneğinde Arap Belâgatinde Haber-İnşâ Ayrımı

The Problem of Artificial Intelligence Participation in Scientific Research Process: The Case of ChatGPT-4o and the Khabar and Inshā Distinction in Arabic Rhetoric

Şeyma Gülsüm ÖNDER
Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric
İstanbul | Türkiye
seyma.onder@medeniyet.edu.tr
http://orcid.org/0000-0002-7534-3580

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 05.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 20.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Önder, Şeyma Gülsüm. "Yapay Zekânın Bilimsel Araştırma Sürecine Katılımı Problemi: ChatGPT-4o Örneğinde Arap Belâgatında Haber-İnşâ Ayrımı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 319-340. https://doi.org/10.14395/hid.1634089

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Makale yapay zekânın bir belagat konusu hakkında verdiği bilgilerin doğruluğunu, analiz etme ve yorum yapma kabiliyetini ölçmek üzere ChatGPT-4o örneği üzerinden uygulamalı olarak hazırlanmıştır.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The article has been prepared as a practical study using a ChatGPT-4o example in order to assess the accuracy of the information provided by artificial intelligence on a topic related to rhetoric, as well as its ability to analyze and interpret.
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Problem of Artificial Intelligence Participation in Scientific Research Process: The Case of ChatGPT-4o and the Khabar and Inshā Distinction in Arabic Rhetoric

Abstract

Artificial intelligence (AI) tools, characterized by capabilities such as natural language processing, memory retention, intelligent response generation, and reasoning, have increasingly been used in social science research. This raises concerns about the accuracy and reliability of the data produced by these tools, and as well as their potential to cause ethical violations in academic research. Moreover, when the sources cited do not align with the information provided, the validity of resulting interpretations becomes questionable. For these reasons, while the ethical implications of incorporating AI tools into research in the language, social and human sciences are being debated, empirical studies are also being conducted to assess how AI manages this process.

To our knowledge, this study is the first in the field to examine the use of an AI tool as a source in Arabic language studies and to identify resulting issues related to informational accuracy and reliability. In addition, since the topic presented to ChatGPT appears not only in Arabic rhetorical sources but also in disciplines such as theology, philosophy, and logic, it allows the AI tool to perform broader information retrieval. Moreover, the controversial and interpretative nature of the topic is crucial for assessing the AI tool's capacity to process, analyze, and interpret the subject from multiple perspectives. This is particularly important because, in similar studies, controversial issues are often avoided, and the focus remains solely on the factual accuracy AI-generated content.

ChatGPT is available in both free and paid versions, with the latest model, ChatGPT-4o, currently accessible to users. In this study, ChatGPT-4o was evaluated using a qualitative data analysis approach. The assessment focused on several criteria; the accuracy of the cited sources with respect to the referenced work and authors; the diversity of disciplinary fields reflected in the literature review; the tool's ability to identify and cite primary and secondary sources. Additionally, the accuracy of the factual information provided and the consistency of responses to identical questions posed at different times were examined.

In order to test the use of the AI tool in the scientific research process, the khabar-inshā distinction, an issue widely debated in Arabic rhetoric, was chosen. Rhetoricians, who classify all sentences in the language as either khabar or inshā within a holistic framework, base this distinction on whether a sentence can be judged as true or false. Accordingly, sentences that are capable of being either true or false are classified as khabar, while those that are not considered as inshā. Although few in number, various objections to this classification have been raised, some from the classical tradition, but mostly from the modern scholarship.

Our study is structured around several key questions: What the khabar-inshā distinction? How did it emerge? What are the major theories or perspectives on this distinction? What are the sources of these perspectives? And how does the AI tool respond when required to choose between them? The study begins by briefly introducing AI, followed by an overview of the khabar-inshā distinction is generally defined in rhetoric and other Islamic sciences. It then summarizes the main theories and debates surrounding the khabar-inshā distinction, before presenting the study's methodology, limitations, data analysis, and findings. Finally, the responses provided by ChatGPT-4o were categorized under thematic headings, analyzed and paraphrased for evaluation.

The study found that some of the information quoted by ChatGPT-4o could not be verified in the cited sources. In addition, it was revealed that some of the cited sources did not exist, and others were misattributed to incorrect authors. In terms of the subject familiarity, ChatGPT-4o failed to mention ongoing debates and provided only general information. Even when specific theories were introduced and references to scholarly disagreement were made, its responses were limited to literal definitions. The definitions provided did not reflect the content of sources that contain detailed discussions. For these reasons, using ChatGPT as a source in scientific, at its current stage of development, is not advisable for obtaining reliable and accurate information.

Keywords: Arabic Language and Rethoric, Khabar, Inshā, Artificial Intelligence, ChatGPT.

Yapay Zekânın Bilimsel Araştırma Sürecine Katılımı Problemi: ChatGPT-4o Örneğinde Arap Belâgatinde Haber-İnşâ Ayrımı

Öz

Doğal dili işleme, duyduklarını depolama, akıllı davranış sergileyerek sorulara cevap verme, akıl yürütme gibi özelliklere sahip olduğu bilinen yapay zekâ araçları günümüzde sosyal bilimlerde yapılan araştırmalara kaynaklık etmek üzere kullanılmaya başlamıştır. Sosyal bilimlerde yapay zekâ araçları, mevcut haliyle eğitim-öğretim faaliyetlerinde bir araç olmanın yanı sıra akademik yazı, literatür tarama, bilgi toplama, bilgilerin analizi ve yorumu gibi birçok bilimsel aktivite için tercih edilmektedir. Bu da araçlardan elde edilen verilerin doğruluğu, güvenilirliği ve intihal gibi akademik etik açısından uygun olmayan davranışlara yol açıp açmadığı şeklinde birtakım problemleri beraberinde getirir. Ayrıca bilgileri aldığı kaynaklar ile bilgilerin örtüşmemesi durumunda

yapacağı yorumların doğruluğu da tartışmalı hale gelir. Bu nedenlerden dolayı tıp, mühendislik, matematik, dil, sosyal ve beşerî bilimlerde yapay zekâ araçlarının bilimsel araştırma sürecine dâhil edilmesinin etik açıdan uygunluğu tartışılırken bir yandan da yapay zekânın bu süreci nasıl yönettiğine ilişkin uygulamalı çalışmalar yapılmaktadır. Buna göre çeşitli konular hakkında muhtelif yapay zekâ araçlarına sorularak alınan cevapların, uzmanlar tarafından bilgisel doğruluğu, kesinliği ve güvenilirliği test edilmektedir.

Bu çalışma, Arap dili alanında yapay zekâ aracının bilimsel araştırmalarda bir araç olarak kullanımını ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan bilgisel doğruluk, güvenilirlik ihlalleri, analiz-sentez-yorum kabiliyetini göstermesi bakımından Türkiye'de ChatGPT'yi belâgat alanında ele alan ilk çalışma olma özelliğine sahiptir. Bu bağlamda ChatGPT'ye sorulmak üzere haber-inşâ ayrımı konusu seçilmiştir. Konunun yalnızca Arap dili belâgati kaynaklarında değil aynı zamanda usul, tefsir, kelam, felsefe ve mantık gibi doğrudan ve dolaylı olarak ilişkide bulunduğu diğer kaynaklarda yer alması, yapay zekânın bilgi taramasını kolaylaştırıcı mahiyettedir. Yine kendisine sunulan konunun tartışmalı ve yoruma açık olması, yapay zekâ aracının konuyu muhtelif yönleriyle işleme, analiz etme ve yorum yapma kabiliyetini daha doğru bir şekilde ölçebilmek açısından önemlidir; zira benzer çalışmalarda tartışmalı konuların verilmediği, yalnızca yapay zekânın bilgi aktarımının doğruluğuna odaklanıldığı gözlemlenmiştir. Bu da çalışmamızı, benzer çalışmalardan ayırıcı bir vasıf olarak zikredilebilir.

Yapay zekânın en çok bilinen ve sık kullanılan araçlarının başında sürümleri güncellenen ChatGPT gelmektedir. Mevcut haliyle ChatGPT-4o olan son sürümünün kullanımına izin veren programın ücretli ve ücretsiz versiyonu bulunmaktadır. Bunlar arasında en önemli fark, kullanım süresinin ücretsiz versiyonda kısıtlı olmasıdır. Araştırma üç farklı günde yapıldığından bu durum, çalışmanın bilimselliğine zarar verici nitelikte değildir. Bu çalışmada nitel veri analizi yöntemi ile ChatGPT-4o kaynakları kullanmada konu ile ilişkisi bakımından birincil ve ikincil kaynakları tespit etme ve alıntılama kabiliyeti, zikredilen kaynakların eser ve yazarı açısından doğruluğu, literatür taramada konuyla ilişkili alanların çeşitliliğini gözetme, belirli aralıklarla değiştirilmeden sorulan sorulara verdiği cevapların tutarlılığı ile verilerin doğruluğu açılarından test edilmiştir. Sorular üç gün arayla değiştirilmeden sorulmuş, alınan cevaplardaki iç ve dış tutarlılığa dikkat edilmiştir.

Yapay zekâ aracının bilimsel araştırma sürecinde kullanımının test edilmesi için Arap dili belâgatinde tartışmalı bir mesele olan haber-inşâ ayrımı konusu seçilmiştir. Meselenin tartışmalı olması, ChatGPT'nin tartışmaları aktarma ve görüşleri değerlendirme kapasitesini ölçmesi açısından önemlidir. Böylece yapay zekâ aracının bilimsel araştırma yapma kabiliyeti ölçülmüştür. Buna göre öncelikle ChatGPT'den haber-inşâ ayrımındaki problemli kısımları saptaması istenmiştir. Bunun üzerine tartışmalı kısımlara dair veri toplaması ve bu verileri analiz ederek elde ettiği sonuçları değerlendirmesi talep edilmiştir. Son olarak problemin çözümüne ilişkin sunulan öneriler arasından tercihte bulunması yahut kendi özgün görüşünü ortaya koyması beklenmiştir. Dolayısıyla, bilimsel araştırma sürecine aktif katılım sağlayabilme; bu süreçte toplanan verilerin doğruluğu ve güvenilirliğini saptama ile analiz-sentez yeteneği aracılığıyla yorum geliştirme becerileri test edilmiştir.

Bu çalışmada yapay zekâ aracına yöneltilen sorular şunlardır: Belâgatte haberî ve inşâî cümle nedir? Belâgatte haber-inşâ ayrımı nedir? Bu ayrıma ilişkin teoriler nelerdir? Haber-inşâ ayrımını hangi belâgat kitaplarında bulabilirim? Haber-inşâ ayrımına neden ihtiyaç duyulmuştur? Zikrettiğin bu kaynaklar sence haber-inşâ ayrımının sınırlarını net olarak çizmiş midir? Bu bağlamda öncelikle yapay zekâ hakkında kısa bilgi verilmiş, haber-inşânın genel olarak belâgatte ve diğer İslâmî ilimlerde nasıl tanımlandığına kısaca değinilmiştir. Ardından haber-inşâ ayrımı hakkında öne çıkan teoriler ve tartışılan hususlara kısaca değinildikten sonra araştırmanın yöntemi, sınırlılıkları, veri analizi ve bulguları hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak ChatGPT-4o'ye sorulan sorulara verdiği cevaplar analiz edilerek değerlendirilmiştir.

Çalışmanın sonucunda ChatGPT-4o'nin aktardığı bazı bilgilerin, aldığını söylediği kaynaklarda bulunmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca yararlandığı bazı kaynakların mevcut olmadığı, bazılarının ise zikrettiği yazara değil başka bir yazara ait olduğu ortaya çıkmıştır. Konuyu ele alma açısından ise mevcut tartışmalara değinmeyip yalnızca genel bilgiler vermekle yetindiği görülmüştür. Yapay zekâ aracına bazı teoriler açıkça söylenip konuya ilişkin tartışmaların olduğu hatırlatıldığında ise bunları literal anlamda tanımlama ile yetinmiştir. Yaptığı tanımlamalar, tartışmaların olduğu kaynaklardaki bilgileri içermemektedir. Bu nedenlerle yapay zekâ aracı ChatGPT-4o'nin ücretsiz sürümünün bilimsel araştırma sürecinde bir araştırmacı olarak kullanımının elverişli olmadığı saptanmıştır. Zira problemi saptama, veri toplama, analiz etme, sonuçları değerlendirme ve yorum yapma gibi bilimsel araştırma basamaklarını uygulaması bakımından yeterli değildir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Haber, İnşâ, Yapay Zekâ, ChatGPT.

Giriş

İnsan performansına uygunluk gösteren soyut ve formel zekâ olarak tanımlanan yapay zekâ, içsel düşünce süreçleri ile akıl yürütme yahut akıllı davranış sergileme olarak da bilinmektedir.[1]

[1] Stuart J. Russell-Peter Norvig (ed.), *Artificial Intelligence a Modern Approach* (United Kingdom: Pearson, 2022), 19.

Yapay zekâ; doğal dili işleme, duyduklarını temsili olarak depolama, soruları cevaplayarak yeni sonuçlara ulaşma bir başka deyişle otomatik akıl yürütme ve yeni durumlara adapte olup öngörüde bulunma özelliklerine sahiptir.[2] Bunların yanı sıra aktif iletişim kurabilen en iyi bilgisayar teknolojisi olarak karşımıza çıkan yapay zekânın mevcut kullanım alanları; dil, matematik, mühendislik, tıp ve birtakım kolaylaştırıcı hizmetlerin sunulduğu birimlerdir.[3] En sık kullanılan yapay zekâ araçları ise ChatGPT (ChatGPT-4o, 2024), Gemini (Gemini, 2024) ve Copilot (Copilot, 2024) olarak zikredilebilir.

Bilimsel araştırma sürecinde son yıllarda etkili olarak kullanılan yapay zekâ araçları; literatür tarama ve bilgi edinme,[4] hipotez oluşturup test etme,[5] veri analizi ve yorumlama ile eğitim-öğretimi kolaylaştıracak[6] sohbet robotları şeklinde kullanılmaktadır. Yapay zekâ araçlarının akademik alanda kullanımı, son yıllarda artmakla birlikte verilerin güvenilirliği, aktarımda nesnellik, kaynak olarak kullanılma imkânı, bilimselliği, yorum ve analiz kabiliyeti, intihal yahut etik problemler gibi birtakım soru ve sorunlara yol açmaktadır. Kaynak olma problemi, veri aktarımının doğruluğu ve güvenilirliğini ilgilendirirken yorum ve analiz kabiliyeti, rasyonalite ve insan aklına erişebilme özellikleri ile ilişkilidir. Bir yandan zikredilen hususları araştırma konusu edinen yapay zekâ çalışmaları[7] ortaya konulurken diğer yandan bu soru veya sorunsallar teorik zeminden ziyade sohbet robotlarının kullanımı ile pratik düzlemde[8] test edilmektedir. Aynı şekilde İslâmî ilimlerde ChatGPT-4o gibi yapay zekâ uygulamalarının güvenirliğini ve tutarlılığını değerlendiren akademik çalışmalar son yıllarda artış göstermiştir.

Yapay zekânın kaynak olarak kullanımına, çeşitli ilmî problemlere çözüm üretme kabiliyetinin test edilmesine ilişkin çalışmalar tıp, mühendislik, ilahiyat gibi alanlarda yapılmaktadır. İlahiyat alanındaki çalışmalara İslâm hukuku, hadis tarihi, İslâm felsefesi, Türk İslâm edebiyatı alanlarında yapılan makaleler örnek verilebilir. Bu doğrultuda ChatGPT-4o ve Google Gemini özelinde yapay zekânın İslâm eşya hukuku bilgisini test eden Hüseyin Okur ve Ahmet Ekşi'nin çalışması[9] ile Abdülmuid Aykul ve Muhammed Nurul Alam'ın İslâm ceza hukuku özelinde bilgilerin doğruluğu, tutarlılığı ve konu ile ilişkili olup olmadığı hususlarında yapay zekâyı değerlendiren çalışması[10] örnek verilebilir. Aykul ile Alam'ın çalışmasında yapay zekâ aracına İslâm ceza hukukuna dair sorular sorulmuş ve alınan cevaplar doğruluk ve güvenilirlikleri açısından test edilmiştir. Aynı şekilde Okur ile Ekşi'nin makalesinde belirlenen yapay zekâ araçları İslam eşya hukuku özelinde sorular yöneltilerek alınan cevapların güvenilirliği ve anlaşılırlığı pedagojik açıdan

[2] Russell-Norvig, *Artificial Intelligence a Modern Approach*, 20.
[3] Ramazan Başaran-Yasemin Yeşilbaş Özenç, "Bilimsel Araştırma Sürecinde Yapay Zekâ Araçlarının Kullanımı", *Uluslararası Eğitimde Mükemmellik Arayışı Dergisi* 4/1 (2024), 36.
[4] Sharon Withfield-Melissa A. Hofmann, "Elicit: AI Literature Review Research Assistant", *Public Services Quarterly* 19/3 (2023), 201-202.
[5] Yongjun Xu vd., "Artificial Intelligence: A Powerful Paradigm for Scientific Research", *The Innovation* 2/4 (2021), 2.
[6] Janna Hastings, *AI for Scientific Discovery* (New York: CRC Press, 2023), 7.
[7] Akın Akpur, "Exploring the Potential and Limitations of ChatGPT in Academic Writing and Editorial Tasks", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/1 (2024), 177-186; Samet Büyükada, "Akademik Yazımda Yapay Zekâ Kullanımının Etik Açıdan İncelenmesi: ChatGPT Örneği", *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (2024), 1-12; Başaran-Özenç, "Bilimsel Araştırma Sürecinde Yapay Zekâ Araçlarının Kullanımı".
[8] Baraa Daraqel vd., "The Performance of Artificial intelligence Models in Generating Responses to General Orthodontic Questions: ChatGPT vs Google Bard", *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 165/6 (2024), 652-662; Miltiadis A. Makrygiannakis vd., "Evidence-Based Potential of Generative Artificial Intelligence Large Language Models in Orthodontics: A Comparative Study of ChatGPT, Google Bard, and Microsoft Bing", *European Journal of Orthodontics* 46 (2024); Delal Dara Kılınç-Duygu Mansız, "Examination of the Reliability and Readability of Chatbot Generative Pretrained Transformer's (ChatGPT) Responses to Questions about Orthodontics and the Evolution of These Responses in an Updated Version", *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 165/5 (2024), 546-555.
[9] Hüseyin Okur-Ahmet Ekşi, "Yapay Zekâ (AI) Teknolojilerinin İslam Eşya Hukuku Bilgisi Üzerine Bir Değerlendirme: ChatGPT ve Google Gemini Karşılaştırması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 29-54.
[10] Abdulmuid Aykul-Muhammed Nurul Alam, "ChatGPT'nin İslâm Ceza Hukuku Özelinde Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 193-212.

değerlendirilmiştir. Çalışmamızı, mezkûr makalelerden ayıran en önemli husus, yapay zekâ aracının bilimsel çalışma sürecine dolaylı değil doğrudan ve aktif katılımını sağlayarak tartışmalı bir konuda verdiği bilgilerin test edilmesinin yanı sıra tercihte bulunma, analiz-sentez ve yorum yapma kapasitesinin ölçülmesidir.

Müzeyyen Asiye Aykıt'ın ChatGPT-4o ile Google Bard'ı karşılaştırmalı olarak İslâm felsefesi alanında bilgi sağlama açısından test ettiği makalesi bu alandaki çalışmalara örnek verilebilir.[11] Hadis tarihi alanında yapay zekâdan elde edilen verilerin güvenilirliğini ölçmeye yönelik bir diğer çalışma ise, Mehmet Ayhan ile Zülal Kılıç'ın hadis tarihi bağlamında oluşturdukları tematik sorulara ChatGPT ve Gemini tarafından verilen cevapları değerlendirdikleri makaledir.[12] Bu iki çalışma da yukarıda zikredilenlere benzer olarak yapay zekâ aracının İslâm felsefesi ve hadis tarihi alanındaki bilgisini test etmek üzere kurgulanmıştır. Bu çalışmayı, mezkûr makalelerden ayıran husus, yapay zekânın yalnızca kaynak olarak kullanımı değil, aynı zamanda bilimsel araştırma süreçlerine katılımının sorgulamasıdır.

Yukarıda zikredilenlerden farklı olarak Cançelik, Şen ve Yakut'un hazırladığı ChatGPT'den Türk İslâm edebiyatında bir metnin şerh edilmesinin istendiği, yaptığı şerhin doğruluğunun analiz edildiği çalışma zikredilebilir.[13] Makalede, yapay zekâ aracına kaside türünde bir metnin beyitleri sunulmuş ve bunları açıklaması istenmiştir. ChatGPT'nin yaptığı şerh; bilgi-yorum doğruluğu, kanıtlara dayanma, açıklık-spesifiklik gibi açılardan analiz edilerek puanlanmıştır. Mezkûr makale, yapay zekâ aracını bir şârih olarak kullanması açısından bu çalışmadan ayrılmaktadır. Zira burada yapay zekâ aracı bilimsel araştırmacı kimliğini taşıyıp taşımadığı bakımından sorgulanmaktadır.

Yukarıda görüldüğü üzere İslâmî ilimlerde güvenilir bir kaynak olup olmadığı analiz edilen yapay zekâ araçlarının bu amaçla Arap Dili ve Belâgati alanında test edildiği bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu, çalışmamızı özgün kılan nedenlerden biridir. Bir diğer etken ise çalışmamız için yapılan konu seçimindeki titizliktir. Zira tercih edilen konu, tartışmalı bir zemine sahip olup aynı zamanda belagatin yanı sıra usûl-i fıkıh, kelam, tefsir, mantık gibi birçok ilim dalının ilgilendirmektedir. Dolayısıyla böyle bir konu üzerinde yapay zekâ aracının verilerinin doğruluğu, tutarlılığı ve yorum kapasitesi ile tercihte bulunma kabiliyetinin test edilmesi, akademik çalışmalarda bilimsel araştırma sürecini gerçekleştirme imkanını ortaya koyması açısından önemlidir.

Belagatin meânî alt başlığında incelenen haber-inşâ cümlelerinin[14] tanımı, türleri ve bunlar arasındaki formel ve semantik farklılıklar, klasik dönemden modern döneme her zaman tartışma konusu olmuştur. Genel görüşe göre doğru-yanlışa konu olan, bir bildiride bulunan, hâricî nispeti olan cümlelere haber cümleleri; doğru-yanlışa konu olmayan ve bir eyleme neden olup hârici nispeti olmayanlara ise inşâ cümleleri denir.[15] Haber ve inşâ cümlelerinin formel ve semantik farklılığı, klasik ve modern dönemde birtakım tartışmalara yol açmıştır. Klasik dönemde haber-inşâ ayrımına ilişkin genel kanı, bu cümle tiplerinin doğru-yanlışa konu olma (sıdk ve kizbe

[11] Müzeyyen Asiye Aykıt, "İslam Felsefesi Alanında Yapay Zekâ Modellerinin Değerlendirilmesi: ChatGPT, Google Bard", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 92-115.
[12] Mehmet Ayhan-Zülal Kılıç, "Yapay Zekâ Modellerinin Hadis Tarihi Sorularına Verdiği Yanıtların Karşılaştırmalı Analizi: ChatGPT ve Gemini Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 137-159.
[13] Ali Cançelik vd., "ChatGPT-4o 4.o'ın Türk İslâm Edebiyatı Metin Şerhinde Doğruluk Değerlendirmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 61-91.
[14] Ebû Yaʿkûb Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435–2014), 251-252.
[15] Hatîb Kazvînî, *et-Telhîs fî ʿulûmi'l-belaga*, thk. Abdurrahman Berkûkî (Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904), 38.

muhtemel olma) veya olmama bir başka deyişle doğrulanıp yanlışlanabilme özelliğine haiz olma durumuna göre belirlenmiştir.[16]

Haber-inşâ ayrımını kabul edenler arasında bu ayrımın, haber-inşâ cümlelerinin hangi özelliğinden kaynaklandığına dair çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu teorilere cümlelerin hâricî nispetinin varlığı-yokluğu[17], nispetin meydana gelme zamanı, sıdk ve kizbe muhtemel olma durumları örnek verilebilir. Modern dönemde ise belâgat uzmanları önceki teorilerin yanı sıra haber-inşâ ayrımı hakkında yeni tutumlar sergilemiştir.[18] Ayrıca bu konu usul, tefsir, mantık gibi çeşitli disiplinleri ilgilendirdiğinden yalnızca dil kitaplarında işlenmez. Bu durum, yapay zekâ aracının veri toplama ve kaynak tarama analizinde, kaynak çeşitliliğini desteklemesi açısından konu seçiminde dikkate alınmıştır.

Klasik dönem haber-inşâ ayrımı Sekkâkî (ö. 626/1229) sonrasına kadar dil malzemesinin incelenmesi şeklinde olup dakik ve ilmi esaslara dayalı değildi. Haber ile inşânın dili konuşanlar tarafından doğal bir şekilde ayrılabileceğini, bu nedenle bu kavramların herhangi bir tanıma ihtiyaç duymadığını söyleyen Sekkâkî'den[19] sonra Kazvînî (ö. 739/1338) bu ayrımı sıdk ve kizbe muhtemellik olarak belirlemiştir. Ayrıca Kazvînî, hârici olan söze haber, olmayana ise inşâ demiştir.[20] Ardından Teftâzânî (ö. 792/1390), inşânın da haricî nispeti olduğunu ancak bu nispetin inşâda sözle birlikte ortaya çıkarken haberde sözden önce mevcut olduğunu iddia etmiştir.[21] Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) de benzer şekilde mezkûr ayrım konusunda haricî nispetin kelâmî nispetten önce bulunduğunda haber, sonra bulunduğu vakit ise inşâ olduğunu ifade etmiştir.[22] Haber-inşâ ayrımına bir başka örnek olarak fıkıh usûlü alimlerinden Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) tesâdükiyye teorisi verilebilir. Buna göre kelamda aralarında anlaşma olan iki mefhûm, bir araya gelerek bir nispet ilişkisi oluşturur. Bu nispet ilişkisi, tahakkuk ve sübut ifade ederse haber; temenni, istifham gibi anlamlara gelirse inşadır. Zihin bu iki mefhûmu idrak edince aralarındaki ilişkiyi de anlar.[23]

Modern dönem haber-inşâ ayrımı hususunda çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bunlar arasında Horasânî'nin (1839-1911) haber ve inşâ cümlelerinin delâletlerinin aynı olduğu, aralarındaki ayrımın ise kullanımlarında ortaya çıktığı iddiası zikredilebilir. Bu durumda ayrım, mütekellimin kastı ile belirginleşir.[24] Bir başka teori, fıkıh usûlü alimi Ebü'l-Kâsım el-Hûî'ye (1899-1992) aittir. Ona göre haber ile inşâ nefiste olanı ibrâz etmek açısından ortak, ibrâzın türü bakımından birbirinden farklıdır. Haberin ibrâzı, hikaye ve vakıada olmuş bir şeyi bildirmek iken inşânın ibrâzı özel, nefsânî durumlar için olup kendisi ile birlikte hâriçte bir şeyin varlığı ortaya çıkar.[25]

Modern dönem çalışmalarında dil felsefesinin saptayıcılar ve edimseller olarak ele aldığı haber-inşâ ayrımı, başta dil felsefecilerinden John L. Austin (1911-1960) ve John Searle (1932-) olmak

[16] Ebü'l-Bekâ Kefevî, *el-Külliyyât*, thk. Muhammed Tâmir-Enes eş-Şâmî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2014/1435), 167.
[17] Hâriç terimi, hâricî varlığın ve nispetin ne olduğu, haberde nasıl bulunduğu ve nispetin zihni olması meselesi Seyyid Şerîf tarafından uzun uzun tartışılmıştır; bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiyetü ale'l-Mutavvel*, thk. Reşîd Arazî (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2007/1428), 51-52.
[18] Modern dönem haber-inşâ teorileri için bk. Abdülcebbar Zerkûş Neseb, "Devru ʿulemâi usûli'l-fıkh fî tatavvüri'l-buhûsi'l-lügaviyye: el-Cümeli'l-inşâiyye ve'l-haberiyye nemûzecen", *Bühûs fi'l-Lügati'l-Arabiyye* 17 (2017/1439), 1-18; Mesud Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿulemâi'l-ʿArab* (Beyrut: Dârü't-Tâlia, 2005).
[19] Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 164.
[20] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 171.
[21] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 179, 406.
[22] Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿulemâi'l-ʿArab*, 61
[23] Neseb, "Devru ʿulemâi usûli'l-fıkh fî tatavvüri'l-buhûsi'l-lügaviyye", 11.
[24] Neseb, "Devru ʿulemâi usûli'l-fıkh fî tatavvüri'l-buhûsi'l-lügaviyye", 4.
[25] Neseb, "Devru ʿulemâi usûli'l-fıkh fî tatavvüri'l-buhûsi'l-lügaviyye", 6.

üzere gündelik dil filozoflarının temel inceleme konusudur.[26] Nitekim mantıkçı pozitivistlerin, edimsellerin anlamlı birer cümle olmadığına ilişkin görüşlerine karşı çıkan gündelikçi filozoflar, bu iki cümle arasını formel ve semantik olarak ayıranların kriterlerini ele alıp inceleyerek bu kriteri ihlal eden cümle örnekleri ile aralarındaki ayrımın bilimsel netlikte olmadığını delillendirirler. Ardından bildiri, emir, temenni gibi her bir türün aslında bir edim ürettiğini ortaya koyarak tüm saptayıcıları edimsel olarak nitelerler. Onlara göre bir saptayıcı, ancak edimsöz ediminin bir parçası olarak göndermede bulunabilir. Dolayısıyla cümlenin bir edim olması için bildiri yahut inşâî bir tür olması fark etmez. Bu durum, tüm saptayıcıların aslında birer edim olduğu sonucunu doğurur.[27] Zikredilen hususlar, konunun modern dil felsefesinde de tartışmalı olduğunu göstermektedir. Bu makalede ChatGPT-4o, haber-inşâ ayrımı konusunu ele alan Arap dili belâgati kaynaklarını kullanması özelinde sınırlandırılmıştır. Böylelikle yapay zekânın bir belâgat konusu olan haber-inşâ ayrımı hakkında verdiği cevaplardan hareketle bilgilerin güvenilirliği ile tartışmalara uygun yorum yapabilme kapasitesi test edilmiştir.

1. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, yapay zekânın bilimsel araştırmalarda bir araç olarak kullanımını; sunduğu verilerin doğruluğu ve güvenilirliğine, iç tutarlılığına, yeterli ve geçerli kaynaklara ulaşıp ulaşmadığına, elde ettiği verileri doğru analiz ve sentez etme kabiliyetine bakarak değerlendirmektedir. Bu nedenle sosyal bilimlerde kullanılan nitel araştırma yöntemlerinden nitel veri analizi ile bilimsel araştırma yöntemlerine başvurulacaktır.[28]

Nitel araştırma yöntemlerinden nitel veri analizi; tanımlama, bağlantı kurma ve sınıflandırma yöntemidir. Elde edilen veriyi anlamlandırmak, gereksiz yahut alakasız bilgiden arındırmak, yorumlamak amacı güder. Bunun için de araştırmacı tümevarımsal ve tümdengelimsel akıl yürütme süreçlerini izler.[29] Nitel veri analizinde takip edilmesi gereken başlıca adımlar şunlardır: Araştırmayı daraltma, deseni belirleme, analitik sorular geliştirme, önceki verilere dayanarak veri toplamaya devam etme, deneyimlere ilişkin yorumlar yazma, görsel öğeler kullanma.[30] Bilimsel araştırma ise problemi saptama, veri toplama, toplanan verileri analiz etme, elde edilen sonuçları yorumlama gibi karmaşık bir sürecin yönetilmesi ile olur.[31] Bu süreç sistematik bir şekilde yürütülür ve sonucunda ya yeni bilgi üretilir yahut bilgiler doğrulanarak araştırılan konuda mevcut görüşlerden biri tercih edilir.[32]

Çalışma mezkûr analiz yöntemleri ve kriterler ışığında hazırlanmıştır.

Sorulan sorulara ChatGPT-4o'nin verdiği cevaplardan elde edilen verilerin analizi için birtakım ölçütler belirlenmiştir. Bunlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

a. Kaynakları kullanmada konu ile ilişkisi bakımından birincil ve ikincil kaynakları tespit etme ve alıntılama kabiliyeti

b. Zikredilen kaynakların doğruluğu (eser-yazar-yayın bilgileri açısından)

c. Literatür taramada konuyla ilişkili alanların çeşitliliğini gözetme

[26] Zeki Özcan, *Dil Felsefesine Giriş* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2022), 39.
[27] John R. Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), 95.
[28] Cançelik vd., "ChatGPT-4o 4.o'ın Türk İslâm Edebiyatı Metin Şerhinde Doğruluk Değerlendirmesi", 74.
[29] Hilal Çelik vd., "Nitel Veri Analizi ve Temel İlkeleri", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2020), 381.
[30] Çelik vd., "Nitel Veri Analizi ve Temel İlkeleri", 382.
[31] Bruno Latour, "Essays on Science and Society: From the World of Science to the World of Research", *Science* 280 (1998), 208-209.
[32] Başaran-Özenç, "Bilimsel Araştırma Sürecinde Yapay Zeka Araçlarının Kullanımı", 36.

d. Verilerin doğruluğu (zikredilen kaynakta bulunma ve bilgi açısından)

e. Belirli aralıklarla aynı soruya farklı zamanlarda verilen cevaplar arasındaki tutarlılık

f. Araştırma sonucunda verileri değerlendirme ve yorum yapma kabiliyeti

Araştırmamız, belâgatin meânî alt dalında haber ve inşâ cümleleri arasındaki ayrımı konu alan teorik yaklaşımlar çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Bu değerlendirme için haber-inşâ ayrımı konusu hem klasik hem de modern belâgat araştırmalarında sıkça ele alınması, ilgili kaynaklara dijital erişim kolaylığının bulunması, hem haber ve inşâ kavramlarının tanımlanabilmesi hem de bu ayrım üzerine geliştirilen teori ve tartışmaların çeşitliliği nedeniyle seçilmiştir. Zira mezkûr yapay zekâ aracının gelişim sürecinde olması ve sınırlılıkları dikkate alındığında makale için seçilen konunun, bilgi aktarımı ve yorum yapabilme kapasitesini ölçerek araştırma sürecini nasıl yönettiğine ilişkin değerlendirme yapabilme açısından uygun olduğu görülmüştür.

Araç olarak ise yapay zekâ araçlarından ChatGPT'nin 4o numaralı ücretsiz versiyonu kullanılmıştır. ChatGPT akademik çevrede literatür bilgisi ve bilgi edinme amacıyla sıkça başvurulan bir araç olması nedeniyle tercih edilmiştir. Ücretsiz versiyonunun kullanılma nedeni ise erişim kolaylığından dolayı daha fazla araştırmacılar tarafından tercih edilmesidir. Ayrıca ücretli ve ücretsiz versiyonu arasında yalnızca süre kısıtlılığı, cevap verme hızı gibi değişkenler olup bunların, bilimsel çalışmanın sonuçlarına etki etmeyeceği açıktır. Çalışma için belirlenen sorular, yapay zekâ aracına 13-14-15 Ocak 2025 tarihlerinde üç gün art arda sorulmuştur.

2. Araştırmanın Bulguları

Araştırmada yapay zekâ aracına haber-inşâ ayrımı ve ilgili teoriler hakkında sorular sorulmuştur. Sorular hazırlanırken araştırmanın doğru sonuç vermesi için soruların kısa, anlaşılır ve net olmasına özen gösterilmiştir.

a. Belâgatte haberî ve inşâî cümle nedir?

b. Belâgatte haber-inşâ ayrımı nedir? Bu ayrıma ilişkin teoriler nelerdir?

c. Haber-inşâ ayrımını hangi belâgat kitaplarında bulabilirim?

d. Haber-inşâ ayrımına neden ihtiyaç duyulmuştur?

e. Zikrettiğin bu kaynaklar sence haber-inşâ ayrımının sınırlarını net olarak çizmiş midir?

Yukarıdaki sorular üç ayrı günde ChatGPT-4o'ye sorulmuş ve verdiği cevaplar ise aşağıda açıklanan kriterlere göre analiz edilmiştir:

İç tutarlılık: Metin içi bilgilerin ve varsa yorumların tutarlılığı.

Zamansal tutarlılık: Üç gün art arda sorulan sorulara alınan günlük yanıtların benzerliği yahut farklılığının ölçülmesi.

Bilgilerin doğruluğu: Verilen bilgilerin, bilimsel doğruluğunun kontrolü.

Bilgilerin güvenilirliği: Verilen bilgilerin, zikredilen kaynaklarda mevcut olup olmadığı.

Kaynakların doğruluğu: Zikredilen kaynakların; isim, müellif, tarih vb. açılardan doğruluğunun kontrol edilmesi.

Yorum kabiliyeti: Yapay zekâ aracı ChatGPT-4o'nin verdiği veriler ışığında yaptığı yorumun analizi.

2.1. Arap Belâgatinde Haberî ve İnşâî Cümle Nedir?

Yapay zekâ aracı ChatGPT-4o'den haber ve inşâ cümlelerinin ayrı ayrı tanımını yapması istenmiştir. Alanı daraltmak için Arap belâgatı şeklinde bir kayıt girilmiştir. Çünkü yalnızca belâgat denildiğinde Türkçe ve diğer dillerdeki belâgat bilgisini de sunmaktadır.

Resim 1. Arap Belagatında Haberî ve İnşâî Cümle Nedir?



Kaynak: https://chatgpt.com/c/67851bdc-3154-800a-be72-1746eae59068.

ChatGPT-4o'den alınan haber cümlesi tanımına bakıldığında, "bilgi ifade etmesi" ve "doğru-yanlışa muhtemel olması" kayıtlarının zikredildiği görülür. Aynı şekilde ChatGPT-4o'nin inşâ tanımında; bilgi yerine emir, talep, duygu içermesi ve doğru-yanlışa ihtimali olmaması kayıtları bulunmaktadır. Bu tanımların belâgat, mantık ve usul kitaplarında cumhur ulemanın tanımı olarak zikredilen kayıtlara uygun olduğu gözlemlenir.[33] Sorulan soruya verdiği cevaba bakıldığında genel bir tanım yapmış ancak zikrettiği tanımları hangi kaynaktan veya kaynaklardan aldığını belirtmemiştir.

ChatGPT-4o, haber ve inşânın tanımını verdikten sonra haber türlerini; mutlak ve talebî haber şeklinde iki tür olarak zikretmiş, ardından pekiştirme için getirilen bazı edatları örneklerle sıralamıştır. İnşâ türlerini ise emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ olarak zikretmiştir.

Haber cümlesinin türleri ibtidâî, talebî ve inkârîdir.[34] Bunlardan ibtidâî için *mutlak* terimini kullanırken talebîyi olduğu gibi zikretmiş, inkârîyi ise terim veya tür olarak almamıştır. Haber cümlesinin bazı edatlarla pekiştirilmesi durumundan ise ayrıca söz etmiştir. Aynı şekilde inşânın türlerini de eksik zikretmiştir. Başka bir gün aynı soruya verdiği cevapta ise daha farklı türlerden bahsetmiştir. Oysa belâgat eserlerinde haber cümlesinin türleri sınırlı sayıda olup isimleri açıkça zikredilir.

Haber türleri hakkında verdiği bilgilerin yanlış ve eksik olduğu, haber türlerinin sadece iki tane olmadığı kendisine geribildirim olarak hatırlatıldığında bu itirazı onaylayarak haber cümlesi türlerine 'istidlâlî' ve 'müzekker-müennes haber cümleleri' şeklinde iki türü daha ilave etmiştir. Bu iki tür, belâgat kaynaklarında bulunmamakla birlikte kendisine kaynak sorulduğunda ise her bir haber türü için bir kaynak zikreder: İbtidâî haber için Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ını, talebî

[33] Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 164.
[34] Abdülaziz Atîk, *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye: İlmü'l-meânî, el-beyân ve el-bedîî* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-ʿArabiyye, ts.), 49.

haber için Kazvînî ve Sekkâkî'nin *Telhîs*'i ile *Miftâh*'ını ayrıca Cürcânî (ö. 471/1078-79)'nin *Delâilü'l-İcâz*'ını, istidlâlî haber için İmam Şâfiî (ö. 204/819)'nin *er-Risâle*'si ile Şâtibî (ö. 790/1388)'nin *Muvâfakât*'ını zikreder. Son zikrettiği tekit edilmiş haber için ise İbn Hişâm (ö. 761/1360)'ın *Şerhu Katri'n-nedâ*'sı ile İbn Mâlik (ö. 672/1274)'in *Elfiyye*'sini verir. Talebî haber için, *"Cürcânî'nin Delâilü'l-İcâz adlı eserinde haberin ikna, iddia ya da muhalefet içerikli olabileceği tartışılır."* ifadelerini kullanır.

Yukarıda verilen eserler ve müellifleri doğru aktarılmıştır. Haber türlerinin bulunduğunu zikrettiği eserler ve verdiği bilgilerin doğruluğuna bakıldığında, öncelikle ibtidâî haber türünü Kazvînî'den aldığını söylemiştir. Kazvînî'nin haber türlerini ibtidâî, talebî ve inkârî olarak *Telhîs*'inde zikrettiği doğrudur.[35] Yine Sekkâkî'nin *Miftâh*'ında bu üç haber türünü terim olarak zikrettiği görülür.[36] Diğer yandan Cürcânî'nin *Delâil*'ini talebî haber için kaynak olarak göstermiştir. Mezkûr esere bakıldığında talebî haber terimine rastlanmamış ancak haber ile talep birlikte zikredilmiştir. Takdim ve tehiri anlatan Cürcânî, istifham ve haberde takdimin yapıldığı yerler başlıklı babda الاستخبار هو طلب من المخاطب أن يخبرك (istihbar, muhataptan sana bir şeyi haber vermesini talep etmektir.) ifadesini kullanır.[37] Eserde talep kelimesini ne talebî haberi ifade eden bir terim ne de inşayı ifade eden bir terim olarak kullanır. Ancak ChatGPT'nin, istihbar ile talebin birlikte kullanımını talebî haber olarak anlamış olması kuvvetle muhtemeldir.

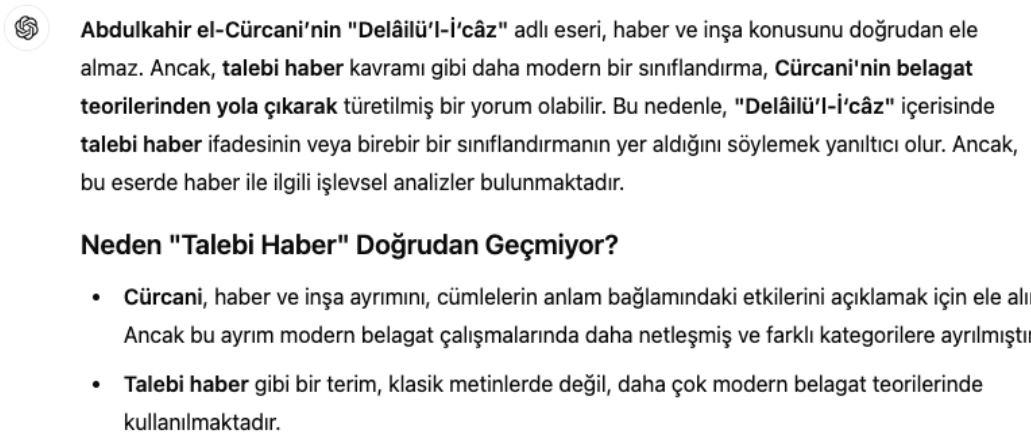
İmam Şâfiî'nin *Risâle*'sinde de aynı şekilde 'istidlâlî haber' teriminin zikredildiğini söyleyen ChatGPT'nin yine bir yanılgıya düştüğü görülür. Zira eserde ne bir haber türü olarak ne de bir tür haber olarak istidlâlî haber tamlaması geçer. Ancak yalnızca bir yerde haber ve istidlal birlikte yan yana cümle içinde zikredilmiştir. Eserde haber-i vâhidin anlatıldığı babda bir cümlede وكذلك قلتُ في قبول الخبر الواحد خبراً واستدلالاً (Böylece haber-i vâhidin kabulünde haber ve istidlâli zikrettim).[38] ifadesi yer alır. Görüldüğü gibi *Delâil*'de aynı cümlede geçen *istihbâr* ile *talep* kelimelerini birlikte değerlendirip 'talebî haber' teriminin zikredildiğine hükmeden ChatGPT aynı şekilde haber ile istidlâl kelimelerinin yan yana kullanımından hareketle istidlâlî haber şeklinde bir türün zikredildiğini iddia etmiştir. Bu durum, yapay zekâ araçlarının akıl yürütme metodunu ortaya koyan kritik bir örnek olmakla birlikte bu tarz bir akıl yürütmenin yanlış çıkarımlara ve sonuçlara vardığını açık bir şekilde gösterir. Bu durumda ChatGPT'nin verdiği bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliğinin açıkça zayıf olduğu ortadadır.

Şâtıbî'nin *Muvâfakât* eseri usul-ü fıkıhla ilgili olup yapılan incelemede eserde haber türlerine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. İbn Hişâm'ın *Şerhu Katri'n-nedâ*'sı nahiv ile ilgili olup bir belagat kaynağı olmaması nedeniyle haber türleri konusunda bir kaynak olarak zikredilmesi uygun değildir. Ayrıca eserde böyle bir konu ve bilgi de bulunmamaktadır. Aynı durum İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si için de geçerli olup ChatGPT'nin bu konuda yanıldığı açıkça görülmektedir.

ChatGPT'den *Delâil*'de bu haber türünün geçtiği yeri alıntılaması istendiğinde şu cevabı vermiştir:

[35] Saʿdüddîn Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001/1422), 186.
[36] Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 258.
[37] Ebû Bekir Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1992/1413), 140.
[38] Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1938/1357), 387.

Resim 2. Cürcânî'nin *Delâilü'l-İcâz*'ında Talebi Haberin Nerede Geçtiğini Eserin Yayını, Sayfası Dâhil Olmak Üzere Dipnot Şeklinde Yazar Mısın?



Abdulkahir el-Cürcani'nin "Delâilü'l-İ'câz" adlı eseri, haber ve inşa konusunu doğrudan ele almaz. Ancak, **talebi haber** kavramı gibi daha modern bir sınıflandırma, **Cürcani'nin belagat teorilerinden yola çıkarak** türetilmiş bir yorum olabilir. Bu nedenle, **"Delâilü'l-İ'câz"** içerisinde **talebi haber** ifadesinin veya birebir bir sınıflandırmanın yer aldığını söylemek yanıltıcı olur. Ancak, bu eserde haber ile ilgili işlevsel analizler bulunmaktadır.

Neden "Talebi Haber" Doğrudan Geçmiyor?

- **Cürcani**, haber ve inşa ayrımını, cümlelerin anlam bağlamındaki etkilerini açıklamak için ele alır. Ancak bu ayrım modern belagat çalışmalarında daha netleşmiş ve farklı kategorilere ayrılmıştır.
- **Talebi haber** gibi bir terim, klasik metinlerde değil, daha çok modern belagat teorilerinde kullanılmaktadır.

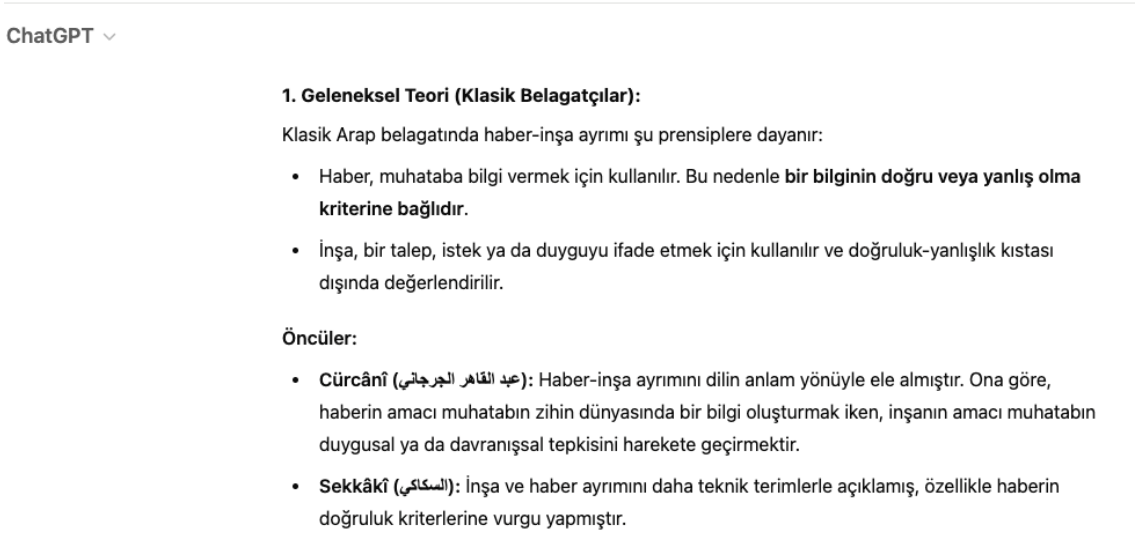
Kaynak: https://chatgpt.com/c/67851bdc-3154-800a-be72-1746eae59068.

Görüldüğü üzere verdiği bilgiyi aldığını söylediği kaynaktan doğrudan almadığını, bunun bir yorumlama olduğunu öne sürer. Bu da verilen bilginin akademik çalışmalarda kullanılmasını riskli hale getiren önemli bir güvenlik problemidir.

2.2. Belâgatte Haber-İnşâ Ayrımı Nedir? Bu Ayrıma İlişkin Teoriler Nelerdir?

ChatGPT-4o bu soruya verdiği cevapta teorileri dört başlık altında sıralar: Geleneksel teori (klasik belâgatçılar), pragmatik yaklaşım, ilahiyat ve felsefî perspektifler, dil ve üslup teorileri. Bu başlıkların, herhangi bilimsel bir kaynakta bulunmayıp ChatGPT'ye ait bir tasnif olduğu tespit edilmiştir.

Resim 3. Arap Belâgatinde Haber-İnşa Ayrımı Nedir? Bu Ayrıma İlişkin Teoriler Nelerdir?



ChatGPT

1. Geleneksel Teori (Klasik Belagatçılar):

Klasik Arap belagatında haber-inşa ayrımı şu prensiplere dayanır:

- Haber, muhataba bilgi vermek için kullanılır. Bu nedenle **bir bilginin doğru veya yanlış olma kriterine bağlıdır**.
- İnşa, bir talep, istek ya da duyguyu ifade etmek için kullanılır ve doğruluk-yanlışlık kıstası dışında değerlendirilir.

Öncüler:

- **Cürcânî (عبد القاهر الجرجاني):** Haber-inşa ayrımını dilin anlam yönüyle ele almıştır. Ona göre, haberin amacı muhatabın zihin dünyasında bir bilgi oluşturmak iken, inşanın amacı muhatabın duygusal ya da davranışsal tepkisini harekete geçirmektir.
- **Sekkâkî (السكاكي):** İnşa ve haber ayrımını daha teknik terimlerle açıklamış, özellikle haberin doğruluk kriterlerine vurgu yapmıştır.

Kaynak: https://chatgpt.com/c/67851bdc-3154-800a-be72-1746eae59068.

Haber-inşâ ayrımını öncelikle geleneksel yoruma göre doğru-yanlışa muhtemel olma kriteri üzerinden yapar. Bu ayrımın öncülerinin Cürcânî ve Sekkâkî olduğunu belirtir.[39] Cürcânî'ye göre haberin, insan zihninde bir bilgi oluşturmak, inşânın ise bir davranış ve duyguyu tepki olarak

[39] Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 166; Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 682.

harekete geçirmek olduğunu söyler. Ayrıca daha önce, Cürcânî'nin haber-inşâ konusunu doğrudan ele almadığını, ona ilişkin herhangi bir başlık açmadığını, cevap olarak verdiği bilgilerin Cürcânî'nin söylediği dolaylı verilerin modern bir yorumu olduğunu söylemişti. Ancak burada yeni sorulan soruya -çok spesifik bir konu olmasına rağmen- Cürcânî'nin düşüncelerini zikrederek başlamıştır. Oysa Cürcânî, inşâ terimini kullanmaz ve inşâ yerine doğrudan emir, nehiy gibi türleri zikreder ancak bunları belli bir başlık altında incelemez.[40]

Sekkâkî'nin haber ve inşâ ayrımını daha teknik terimlerle açıkladığını özellikle haberin doğruluk kriterlerine vurgu yaptığını söyler. Ancak Sekkâkî'nin zikrettiğini söylediği terimlerden hiç bahsetmez. Ayrıca Sekkâkî, haber ve inşânın zatı itibariyle tanımlanamayacağını ancak resmedileceğini söyler.[41] Kendisinden sonra gelenler bu iki olguyu tanımlamışlardır. Aynı şekilde Sekkâkî de Cürcânî gibi inşâ terimini kullanmaz, talep kelimesini kullanır.[42] Dolayısıyla ChatGPT-4o'nin haber-inşâ ayrımına ölçüt olarak sıdk-kizbi zikretmesi doğru bir bilgi olsa da verdiği kaynaklara bakıldığında bilgiler ile eserlerdeki veriler tam olarak örtüşmemektedir.

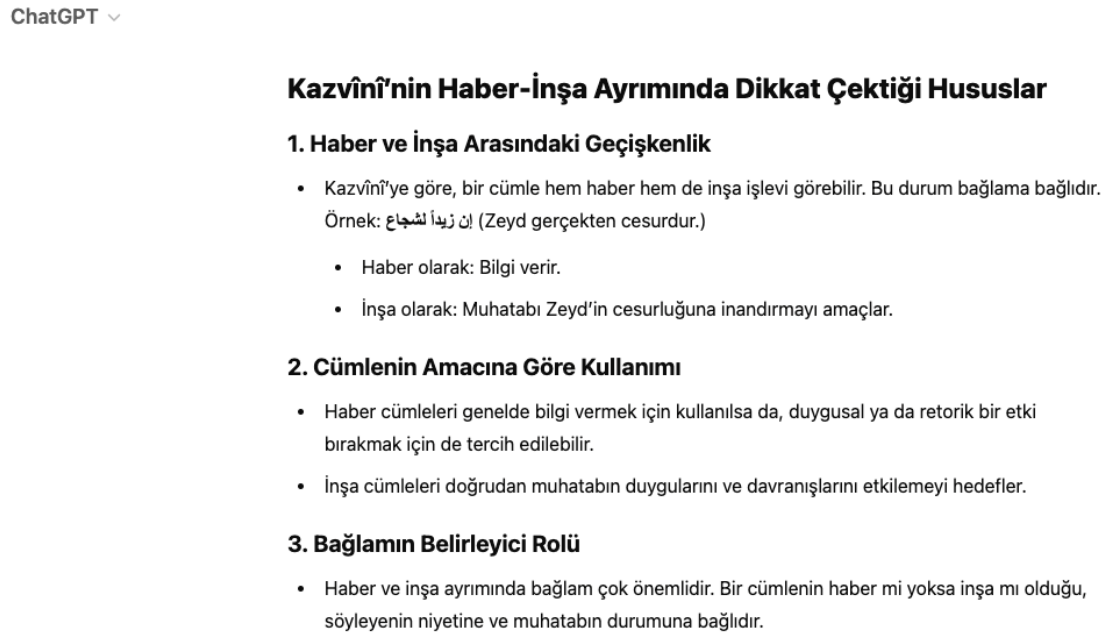
ChatGPT-4o'nin haber-inşâ ayrımına ilişkin klasik görüşü savunan İbn Hişâm gibi nahivciler ile belâgatta önemli isimlerden Teftâzânî'yi ve mütekaddim ulemayı zikretmediği görülür. Yalnızca kısa ve öz nitelikte bilgi vermekle yetinmiştir. ChatGPT-4o'den daha detaylı bilgi istendiğinde ise Cürcânî ve Sekkâkî'ye ek olarak Kazvînî'yi zikreder. Oysa Teftâzânî'nin haber-inşâ ayrımını; nispeti hâriçte bulunmayana inşâ, bulunana haber diyerek hâricî nispet ile açıklamasından[43] hiç söz etmez. Oysa bu doğru ve yalana ihtimalli olma durumunu destekleyen bir açıklamadır. Zira hâricî nispeti bulunan haber, hâriçte bir vakıa ile örtüşüp örtüşmeme ihtimalini taşırken inşâ böyle bir ihtimale açık değildir çünkü söylendiği anda hârici önceden sabit değildir.

Teftâzânî, sıdk ve kizbin yalnızca habere hasredilemeyeceğini, dolayısıyla buna göre taksim yapılamayacağını söyledikten sonra hâricî nispet kriterini ele alır. Bu kritere haber ve inşânın sahip olduğunu ancak var olma zamanı açısından farklılık gösterdiklerini savunur. "Söz, lafızdan anlaşılacak şekilde bir nispeti olandır ve bu lafız nispeti var edendir. Bunu kasıtsız bir şekilde vakıada hasıl olan bir nispete delalet etmesi için yapar. Buna inşâ denir. Bazen de lafız mutabık olup olmamasına göre hâricî bir nispete sahip olmayı kastedecek şekilde bir nispete sahip olur. Buna da haber denir."[44] Kendisinden önceki belâgatçıların aksine haber ve inşânın ikisinin de hâricî nispete sahip olduğunu ancak bu iki nispet arasında önemli bir fark olduğunu ifade eder. İnşâ, hâricî nispeti kendisi var kılarken haber, var olan hâricî nispeti doğrular veya yalanlar.[45]

Kazvînî'nin *Telhîs*'inde haber-inşâ ayrımına dair zikredilen bilgilerin hiçbiri ChatGPT-4o'nin verdiği cevapta bulunmamaktadır. Daha detaylı bilgi sorulduğunda ise haber türleri ile inşâ türlerini zikrettikten sonra ayrıma dair şu bilgileri vermiştir:

[40] Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 169.
[41] Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 164.
[42] Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 140; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 165.
[43] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 179, 406.
[44] Saʿdüddîn Teftâzânî, *Şerhü's-Saʿd: Muhtasarü'l-Meʿânî fi ʿulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 2019), 1/81.
[45] Yalnızca hâricî nispetin detaylandırılmasına dayanarak haber-inşâ ayrımı için kullanılan kriterler bile çok sayıda olup âlimler arasında tartışmalıdır; bk. Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿulemâi'l-ʿArab*, 65-70. Tartışmanın sıdk-kizb bağlamında ele alındığı detaylar için bk. Şeyma Gülsüm Önder, *Yalanın Antropolojisi (Yalan Üzerine Göstergebilimsel Bir İnceleme)* (İstanbul: Ketebe, 2023), 50-77.

Resim 4. Kazvînî'nin Haber-İnşâ Ayrımını Detaylı Anlatır Mısın?



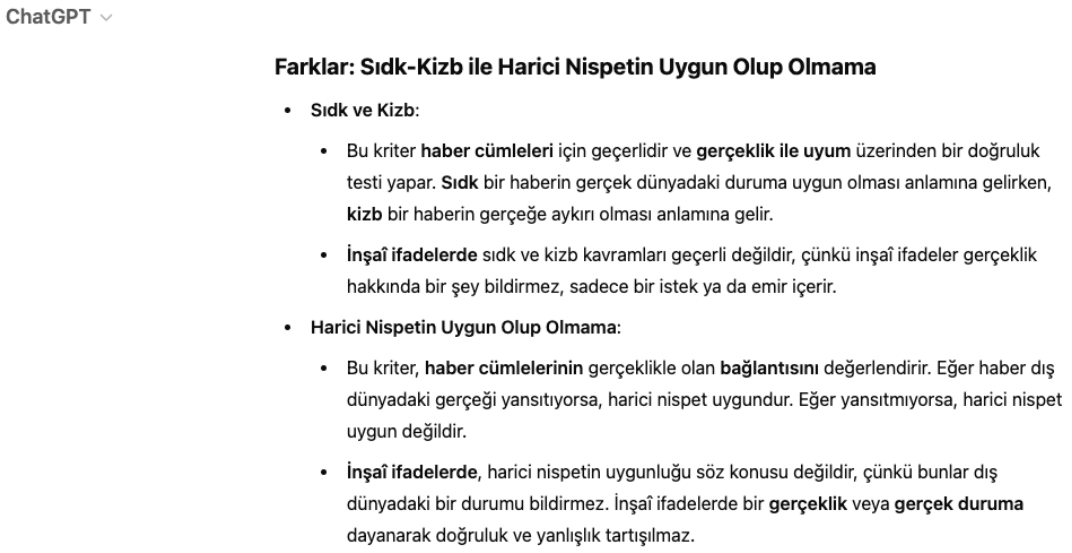
Kaynak: https://chatgpt.com/c/6786ae09-d02c-800a-b780-71efb73a8405.

Kazvînî'nin konu açısından önemi inşâ terimin ıstılâhî sürecinin kendisi ile başlamasıdır.[46] Haber ile inşâ arasını hâricî nispeti olan ve olmayan cümle olarak ayırır.[47] Buna, realitede hâsıl olmuş bir satışın ardından söylenen "sattım" cümlesinin haber cümlesi oluşunu, henüz bir satış yokken o anda satışın gerçekleşmesi için söylenen "sattım" cümlesinin inşâî olmasını örnek verir.[48] Meânî kitaplarında, Kazvînî'den bu yana haber olmayan tüm anlamlı cümleler inşâ altında toplanmıştır. Yukarıdaki ekran görüntüsünde de görüldüğü üzere ChatGPT-4o'nin anlatımında bu önemli hususlardan hiçbirine rastlanmamıştır.

Konuyu biraz daha detaylı aktarabilmesi için haber-inşâ ayrımına ilişkin teorilerde kullanılan sıdk ve kizbe muhtemel olma ile hâricî nispete uygunluk arasındaki farklar ChatGPT-4o'ye sorulduğunda kısaca şöyle cevap vermiştir:

[46] Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿulemâi'l-ʿArab*, 54.
[47] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 171.
[48] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 173.

Resim 5. Haber-İnşâyı Ayırma Kriterlerinden Sıdk ve Kizbe Muhtemel Olma ile Hâricî Nispete Uygun Olma Arasındaki Farkı Açıklar Mısın?



Kaynak: https://chatgpt.com/c/67851bdc-3154-800a-be72-1746eae59068.

Verdiği cevaptan anlaşıldığı üzere inşâî ifadelerin hâricî nispete uygunluğu söz konusu değildir. Halbuki Cürcânî ve Sekkâkî'nin savunduğu bu görüşü, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf tadil ederek inşânın da hâricî nispetinin olduğu görüşüyle nakzetmektedirler.

Sekkâkî'nin haber ve inşâ cümlelerini tanımlamaya gerek görmeyen yaklaşımını eleştiren Seyyid Şerîf el-Cürcânî, bu iki cümle türünü açıkça birbirinden ayırarak her biri için ayrı tanımlar ortaya koymuş ayrıca aralarındaki ayrıma ölçüt olarak konulan sıdk ve kizbe muhtemel olma durumunu da kabul etmeyerek farklı bir ayrım kriteri belirlemiştir. Dolayısıyla Seyyid Şerîf, inşânın sıdk ve kizbe muhtemel olmadığına dair klasik tanımı reddeder. Sıdk ve kizbin haberin çeşitleri veya sıfatları olmasını delil göstererek tanımın zayıf olduğunu savunur. Bu tanımın bir şeyin bilinmesi ile bilinmemesi açısından eşit seviyede olduğunu çünkü inşânın da sıdk ve kizbe muhtemel olduğunu belirtir. Dolayısıyla cumhurun tanımı, inşânın hakikatini taşımamaktadır. Buna göre yeni inşâ tanımını "lafzı ile kendisinden önce hiçbir nispetin olmadığı bir nispete sebep olan söz" olarak yapar. Haber ile inşânın anlam açısından birbirine öncelikleri olmayan denk iki tür olduğunu ancak haberin vaz açısından asıl; inşânın ise beklenmeyen, sonradan olan, aniden olan bir şey olduğunu söyler.[49]

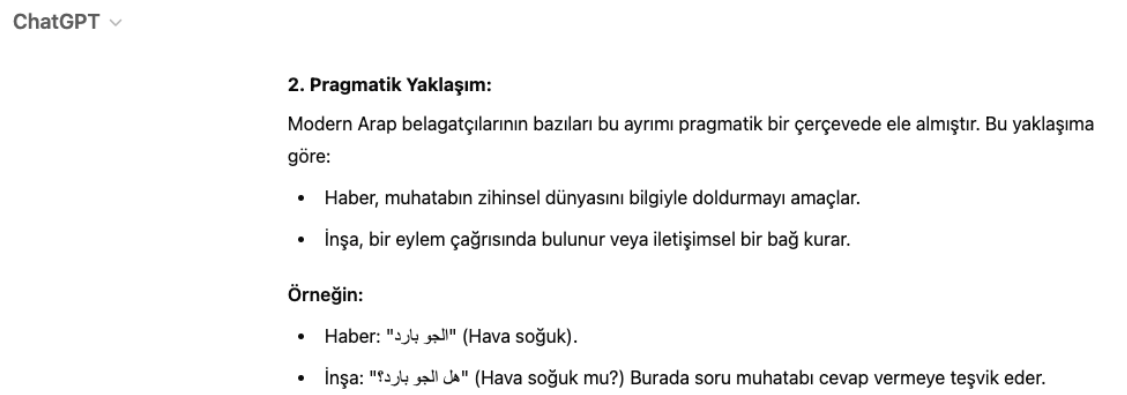
Yukarıda görüldüğü üzere ChatGPT-4o, tanım meselesinde âlimler arasında bazen tanımın imkânı bazen de tanımın kayıtlarına ilişkin ortaya çıkan tartışmalara yer vermemiştir. Ayrıca kendisinden özel olarak örneğin, doğruluk ve yanlışlık ile hâricî nispetin varlığı olguları arasındaki ilişkinin açıklanması istendiğinde bu ilişkiyi bildiği sınırlı veriler ile yüzeysel bir şekilde izah edip ne âlimlerin bunların mahiyetine ilişkin tartışmalarına ne de bu olgular arasındaki ilişkiyi zikredenlere değinmiştir. Dolayısıyla akademik çalışmalarda konu ile ilgili görüş ve tartışmaların aktarılıp bunların birbiriyle ilişkilendirilmesi ve analizi hususlarında en azından haber-inşâ ayrımı gibi bir yandan dil-hâriç ve zihin ilişkili olarak dil felsefesine diğer yandan mantık, usul gibi akıl

[49] Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿulemâi'l-ʿArab*, 61; es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ʿilmi'l-belâga*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Mektebetü'l-Âdâb, 1997/1418), 85. Cumhur ulemanın haber-inşâ bağlamında kizb tanımları için bk. Şeyma Gülsüm Önder-Galip Yavuz, "Klasik Dönem Arap Dilcilerinin Yalan Kavramına İlişkin Tanımlarının Semiyotik Analizi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 497-515.

yürütme ve kıyas sürecine dahil olacak cümlelerin temellendirilmesi gibi zihinsel süreçlerin izahına dayanan; bu minvalde birçok itibar ve ciheti ile ele alınıp tartışılan bir konu için kendisinden bilimsel araştırma süreçlerini destekleyen bir yardım alabilmek mümkün gözükmemektedir.

ChatGPT-4o haber-inşâ ayrımı teorileri arasında pragmatik yaklaşımlar olarak zikrettiği ikinci teoriyi bazı modern belâgatçıların savunduğunu söyler. Ancak herhangi bir isim zikretmez.

Resim 6. Arap Belâgatinde Haber-İnşa Ayrımı Nedir? Bu Ayrıma İlişkin Teoriler Nelerdir?



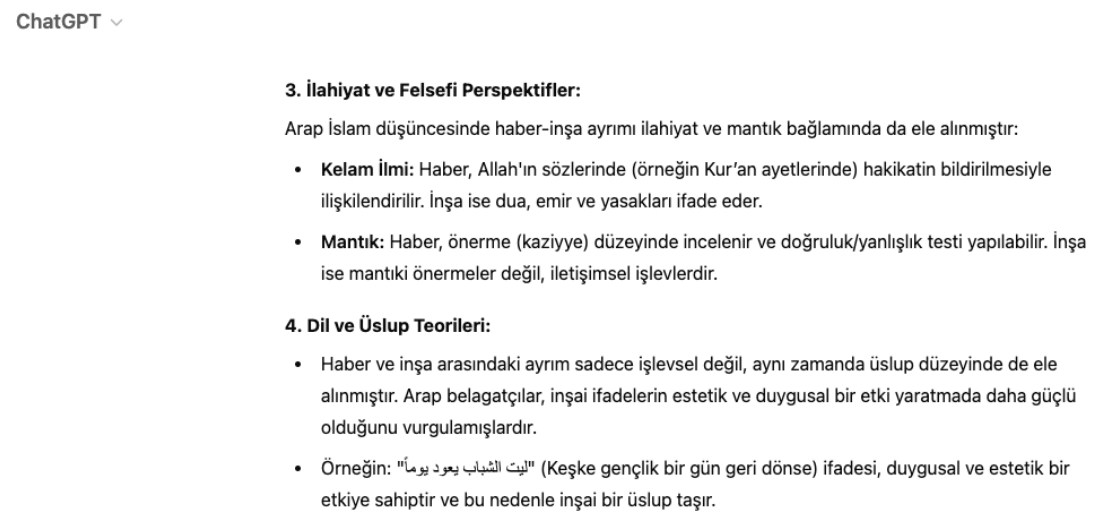
Kaynak: https://chatgpt.com/c/67851bdc-3154-800a-be72-1746eae59068.

Görüldüğü üzere pragmatik yaklaşımı modern belâgatçılara tahsis etmiştir. Oysa klasik Arap belâgatinde bu görüşün savunucuları bulunabilir. Burada Horasânî'nin haber-inşâ ayrımının kullanımda ortaya çıktığını savunduğu görüş örnek olarak zikredilebilir. Ona göre haber ve inşâ cümlelerinin medlûlleri açısından aralarında ayrım bulunmaz ve bu ayrım ancak kullanımları esnasında ortaya çıkar. Bu da mütekellimin kastının istimalde ortaya çıkması ile ilişkilendirilir. Konuşanın kastı satışın tam o anda gerçekleşmesi ise cümle inşâî olurken zaten gerçekleşmiş ve konuşma anında sabit bir satış ise haberî cümle meydana gelir.[50] Böylece medlûl ve mevzû lehleri ortak olan bu iki cümle, hikâye kastı ile kullanılırsa haber, konuşma anında bir eylemi gerçekleştirme maksadı ile kurulursa inşâ olur.[51]

Haber-inşâ ayrımına dair zikrettiği diğer teorileri ilahiyat ve felsefi perspektifler ile dil ve üslup teorileri olarak iki başlık altında ele alır.

[50] Abdülcebbar Zerkûş Neseb, "Devru ʿulemâi usûli'l-fıkh fî tatavvüri'l-buhûsi'l-lügaviyye: el-Cümeli'l-İnşâîyye ve'l-haberiyye nemûzecen", *Camiʿatü İsfehân* 17 (2017–1439), 4.
[51] Neseb, "Devru ʿulemâi usûli'l-fıkh fi tatavvüri'l-buhûsi'l-lügaviyye", 5.

Resim 7. Arap Belâgatinde Haber-İnşa Ayrımı Nedir? Bu Ayrıma İlişkin Teoriler Nelerdir?



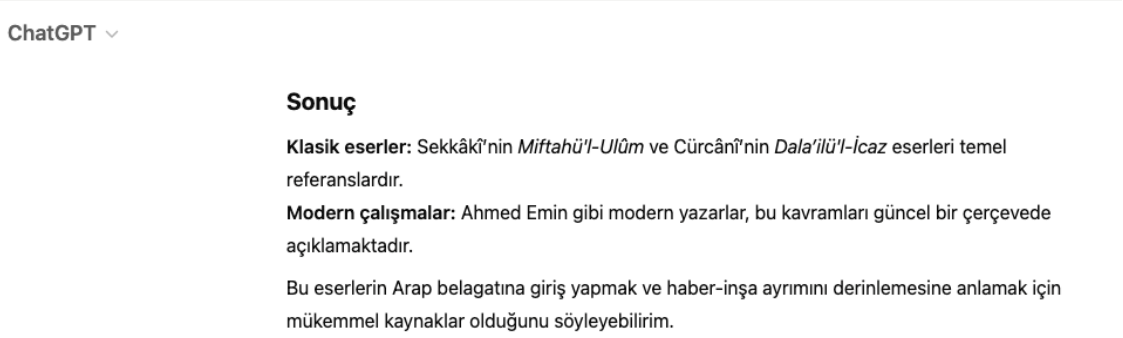
Kaynak: https://chatgpt.com/c/67851bdc-3154-800a-be72-1746eae59068.

Haber-inşâyı konu edinen kelam, mantık, edebiyat gibi alanları, haber-inşâ ayrımına ilişkin teoriler olarak sunmak doğru değildir. Bu anlamda verdiği bilgilerin teorilerle ilişkisi yoktur.

2.3. Haber-İnşâ Ayrımını Hangi Belâgat Kitaplarında Bulabilirim?

ChatGPT-4o'nin zikrettiği eserler *Delâilü'l-icâz* başta olmak üzere *Esrârü'l-belâga*, *Miftâhu'l-ulûm* ve İbnü'l-Hişâm'ın *İrşadü'l-Kâsidîn*'idir.

Resim 8. Haber İnşâ Ayrımı Teorilerini Detaylandırır Mısın?

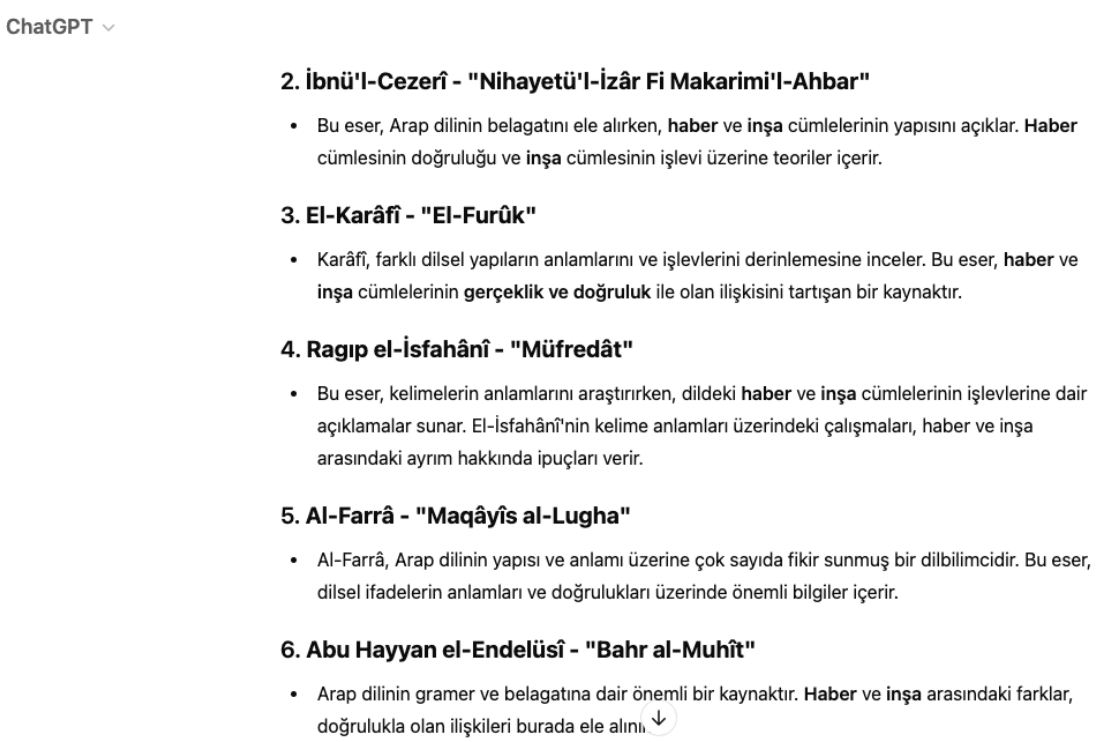


Kaynak: https://chatgpt.com/c/6786ae09-d02c-800a-b780-71efb73a8405.

Görüldüğü üzere klasik ve modern eserlerden zikreden program, akademik bir literatür bilgisi sunmamaktadır. Haber-inşâ ayrımı hakkında bilgi almak isteyen bir araştırmacı için öncelikle konunun müstakil olarak ele alındığı kitap yahut tezleri önermesi, ardından birincil kaynaklar ve ikincil kaynaklar şeklinde bir tasnif yapması gerekirdi. Bunu yaparken konuyu ele alan çeşitli bilim dallarını da tasnife dahil edecek şekilde vermesi, konu hakkında bilgi edinilmesi için daha bilimsel olurdu. Ayrıca klasik eserlerde haber-inşâ ayrımı için gidilecek temel kaynaklar *Delâil* ve *Miftâh* değildir. Çünkü *Delâil* bu konuyu sistematik bir şekilde, tanımı ve sınırlarını ortaya koyarak ele almamıştır. Dağınık ve daha çok verili dil malzemesini kullanarak incelemiştir. Ayrıca inşâ bir terim olarak dahi kullanılmaz. Aynı sorun *Miftâh* için de geçerlidir. *Miftâh*, *Delâil'e* göre konuyu daha sistematik olarak işlese de inşâ hala bir terim olarak kullanılmaz ancak *Telhîs*'te yahut Seyyid Şerîf'in *Telhîs* şerhine yazdığı hâşiyede bu konuya dair edinilebilecek geniş bilgi ve

tartışmalar bulunabilir. Nitekim bu eserler *Miftâh*'ın belâgat kısmını açıklayan eserlerdir. Bu da bize ChatGPT-4o'nin kaynak verirken bilimsel araştırma kriterlerine uygun bir metot izlemediğini gösterir. Ayrıca şerh-hâşiye ilişkisi ve bu ilişkiyi esas alacak şekilde kaynak kullanımına vakıf olmadığını da gösterir. Ayrıca verdiği bilgiler, eser ve müellif açısından da her zaman doğru değildir. Nitekim İbn Hişâm'ın *İrşâdü'l-Kâsidîn* adlı bir eseri yoktur. Bir başka gün aynı soru sorulduğunda ise bu soruya farklı yanıtlar vermiştir.

Resim 9. Bu Bilgileri Hangi Kaynaklardan Aldın?


ChatGPT

2. İbnü'l-Cezerî - "Nihayetü'l-İzâr Fi Makarimi'l-Ahbar"

- Bu eser, Arap dilinin belagatını ele alırken, **haber** ve **inşa** cümlelerinin yapısını açıklar. **Haber** cümlesinin doğruluğu ve **inşa** cümlesinin işlevi üzerine teoriler içerir.

3. El-Karâfî - "El-Furûk"

- Karâfî, farklı dilsel yapıların anlamlarını ve işlevlerini derinlemesine inceler. Bu eser, **haber** ve **inşa** cümlelerinin **gerçeklik ve doğruluk** ile olan ilişkisini tartışan bir kaynaktır.

4. Ragıp el-İsfahânî - "Müfredât"

- Bu eser, kelimelerin anlamlarını araştırırken, dildeki **haber** ve **inşa** cümlelerinin işlevlerine dair açıklamalar sunar. El-İsfahânî'nin kelime anlamları üzerindeki çalışmaları, haber ve inşa arasındaki ayrım hakkında ipuçları verir.

5. Al-Farrâ - "Maqâyîs al-Lugha"

- Al-Farrâ, Arap dilinin yapısı ve anlamı üzerine çok sayıda fikir sunmuş bir dilbilimcidir. Bu eser, dilsel ifadelerin anlamları ve doğrulukları üzerinde önemli bilgiler içerir.

6. Abu Hayyan el-Endelüsî - "Bahr al-Muhît"

- Arap dilinin gramer ve belagatına dair önemli bir kaynaktır. **Haber** ve **inşa** arasındaki farklar, doğrulukla olan ilişkileri burada ele alını

Kaynak: https://chatgpt.com/c/67851bdc-3154-800a-be72-1746eae59068.

Yukarıdaki görselde görüldüğü üzere *Mu'cemü mekāyîsi'l-luga* eseri Ferrâ (ö. 207/822)'ya değil İbn Fâris (ö. 395/1004)'e aittir. Yine İbnül-Cezerî (ö. 833/1429)'nin *Nihâyetü'l-izâr fi mekârimi'l-ahbâr* isimli bir eseri olmadığı gibi bu isimde bir eser de mevcut değildir. Kıraat ve hadis âlimi olarak bilinen Cezerî'nin *Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâ'i ricâli'l-ḳırâ'ât* isimli bir tabakât eseri vardır. Kanaatimizce bu bilgiyi aktarırken benzer gördüğü kelimeleri bulup bir araya getirmiştir. Bunların dışında görselde bulunan müellif-eser eşleşmeleri doğrudur.

Başka bir zaman yukarıdaki soru kendisine sorulduğunda ise kaynak olarak İzzeddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239)'in *el-Meselü's-Sâir*'ini, Kazvînî'nin *Telhîs*'ini, Teftâzânî'nin *Telhîs* şerhini önceden zikrettiklerinin yanına ilave etmiştir. Mezkûr eserlere, bazı modern belâgat kitaplarını da eklemiştir. Buna, Muhammed Abduh (1849-1905) - *Dirâsât fi'l-Belâga*, Ahmed Mustafa el-Merâgî (1883-1952) - *İlmü'l-Meânî*, Ali el-Cârim (1881-1949) ve Mustafa Emin - *el-Belâga'l-Vâdıha* ve Abbas Hasan (1900-1979) - *en-Nahvu'l-Vâfi*'sini örnek olarak verir. Ancak Muhammed Abduh'un mezkûr isimde bir eseri yoktur. Merâgî'nin eserinin adı ise *İlmü'l-Meânî* değil *Ulûmü'l-belâga*'dır. Son olarak ise Cürcânî'nin *Delâil*'i ile Sekkâkî'nin *Miftâh*'ını başlangıç eserleri olarak önerir. Oysa bu eserler başlangıç için uygun değildir. Bu eserler örnek olarak verdiği cevaptan alınmıştır. Bunların dışında zikrettiği ve yanlış olan eser-müellif eşleşmeleri de mevcuttur.

Türkçe kaynaklardan da İsmail Çalışkan - *Arap Belâgatı ve Edebiyatı*, Ahmet Ateş - *Arap Edebiyatında Belâgat*, Süleyman Ateş - *Kur'an'ın Belâgatı*'nı referans olarak verir. Zikrettiği Türkçe belâgat kitaplarından İsmail Çalışkan'a atfettiği mezkûr belâgat eseri mevcut değildir. Aynı şekilde Süleyman Ateş'in de zikredilen isimde bir eseri yoktur. Dolayısıyla kaynak olarak zikrettiği eserlerin büyük bir kısmı yanlıştır. İkinci ve üçüncü kez kendisine aynı soru sorulduğunda ise cevabına başka eserler eklemiş; önceki günlerde zikrettiği bazı eserleri çıkarmıştır. Bu bağlamda zamansal tutarlılığının olmadığı gözlemlenmiştir.

2.4. Haber-İnşâ Ayrımına Neden İhtiyaç Duyulmuştur?

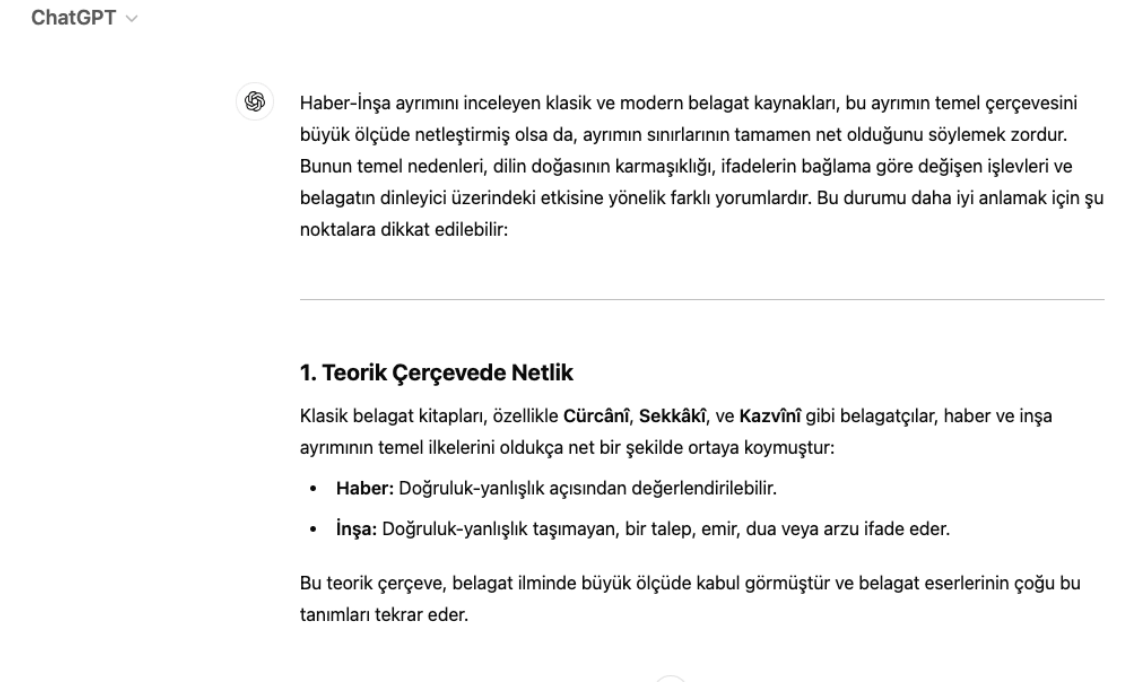
ChatGPT-4o'ye haber-inşâ ayrımına duyulan ihtiyacın sebebi sorulduğunda verdiği cevapta zikrettiği nedenler şunlardır: 'Dilin bilgi aktarmak, duygu ve düşünce iletmek gibi farklı iletişimsel işlevlerini anlama ihtiyacı, bağlama uygun ifade ihtiyacı, estetik ve sanatsal ifade arayışı, kelam ilmi ve İslâmî metinlerin anlaşılması, İslâmî metinlerin doğru anlaşılması, hükümlerin çıkarılması, dilin mantıksal analizini yapmak ve anlam kategorilerini netleştirmek bağlamında mantık ve felsefi analiz ihtiyacı, eğitim ve retorik eğitiminde kullanım'.

Haber-inşâ ayrımına duyulan ihtiyacı çeşitli İslâmî ilimlerden konu ile ilişkili olanları ayrı ayrı değerlendirerek yorumlamak daha uygun olacaktır. Arap dilinde bu ihtiyaç, nahivde cümleyi sentaktik olarak türlerine ayırma ve dilsel analiz nedeniyle ortaya çıkarken belâgatta dilde bulunan bütün cümlelerin hem semantik hem de pragmatik açıdan bütüncül bir tasnife tabi tutulma gayesi ile ortaya çıktığı görülür. Meânînin konusu olan haber-inşâ yalnızca Arap dili özelinde değil genel dil bağlamında ortaya atılan bir tasniftir. Bu da tasnifi diğer İslâmî ve aklî (felsefe, mantık gibi) ilimlerin kullanımına elverişli hale getirmiştir. Nitekim mantıkta haber cümlesi, formel bilgi içerikli önerme mantığına uygun iken inşâî ifadeler, yapıları gereği sistematik düşünce ve bilgi üretimine uygun görülmez. Dolayısıyla mantık yalnızca haber cümlelerini konu edinir. Felsefede ise bu ayrım tartışılmaya devam etmektedir. Mantıkçı pozitivistler gibi bazı felsefî akımlar, bilgi içermeyen inşâî cümleleri felsefî düşünceye dahil etmezken gündelikçi filozoflar ise aksine inşâî cümlelerin de haber cümleleri gibi anlam taşıdıklarını iddia eder ve bu ayrımın sınırlarını yeniden çizmeye çalışır. Kelam, fıkıh gibi disiplinler düşünüldüğünde ise inanca dair cümleler bilgi içerikli olduğundan kelam, haber cümleleri ile ilgilenir. Oysa fıkıh, mükellefin davranışları ile ilgilenir, bu nedenle inşâî ifadeler fıkıhta ve hukukî işlemlerde önemli bir yere sahiptir. Görüldüğü gibi haber-inşâ ayrımı, zihnimizi ve eylemlerimizi belirleyen olguların dilde bulduğu ifade olan cümlenin temel ayrımı olarak her alanda karşımıza çıkmaktadır. Ancak ChatGPT-4o'nin bunların hiçbirini zikretmediği görülmüştür.

2.5. Zikrettiğin Bu Kaynaklar Sence Haber-İnşâ Ayrımının Sınırlarını Net Olarak Çizmiş midir?

ChatGPT-4o'ye yorumlama kapasitesini değerlendirmek için mezkûr kaynaklarda haber-inşâ ayrımının sınırlarını net olarak çizilip çizilmediği sorulmuştur.

Resim 10. Zikrettiğin Bu Kaynaklar Sence Haber-İnşa Ayrımının Sınırlarını Net Olarak Çizmiş midir?



Kaynak: https://chatgpt.com/c/6787c422-a670-800a-8108-f4b0fb3adc74.

Verdiği cevaplara bakılırsa klasik kaynaklar ışığında bir değerlendirme yapmak yerine ayrımın sınırlarının tam anlamıyla net olduğunu söylemenin zor olduğu şeklinde bir yorum yapar. Ardından yukarıda da görüldüğü üzere klasik belâgat kitaplarının haber-inşâ ayrımı hakkında söylediklerini zikreder. Ayrımın pratikte uygulanmasının zor olduğundan bahsettikten sonra aşağıdaki gibi ayrımın faydalarını sıralar.

Resim 11. Zikrettiğin Bu Kaynaklar Sence Haber-İnşa Ayrımının Sınırlarını Net Olarak Çizmiş Midir?



Kaynak: https://chatgpt.com/c/6787c422-a670-800a-8108-f4b0fb3adc74.

Yukarıdaki ifadeler, kaynaklardaki bilgiler ışığında düşünüldüğünde klasik kaynaklardaki bilgilere göre değil kendi yaptığı taramadan kaynaklı genel verilere uygun düşmektedir. Dolayısıyla ChatGPT-4o'nin yorum yetisinin genellemelerden ibaret olduğu gözlemlenmiştir. Herhangi bir tercihte bulunmamış olup kendi görüşünü açıkça beyan etmemiştir. Zira "ayrımın sınırlarının tamamen net olduğunu söylemek zordur." ifadeleri bir yorum veya görüş belirtmeden ziyade elde ettiği veriler ışığında yaptığı çıkarım olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Haber-inşâ ayrımı, dilin tüm cümlelerini kapsayıcı nitelik taşıdığından kesin sınırlarının çizilmesi problemli ve tartışmalı bir hususdur. Bu konuda klasik ve modern dönem belâgat, usul, dil âlimlerinin muhtelif görüşleri bulunmakta ve konu tafsilatı ile kaynaklarda verilmektedir. Haber-inşâ kavramlarının tanımlanması ve ayrılmasında sıdk-kizb, haricî nispetin varlığı, haricî nispete uygunluk gibi kriterlerin tercihi, bu tercihlerin belâgatin sistemleşmesi ile çeşitli itibarlarının ortaya konulması hususlarında belâgat ve usul kaynaklarında detaylı bilgiler bulmak mümkündür. Konunun tartışmalı olması ve genel dil algısını ilgilendirmesi; usul, kelam, dil, felsefe, mantık alanları ile ilişkili olması ChatGPT-4o'nin bu hususta kaynak olarak kullanımının değerlendirilmesi açıdan elverişli bulunmuştur.

Sorulan sorulara verdiği cevaplar ışığında ChatGPT-4o'nin bir kaynak olarak kullanımının uygun olmadığı gözlemlenmiştir. ChatGPT-4o, kaynaklardaki bilgileri doğru ve yeterli şekilde aktaramamıştır. Naklettiği bilgileri aldığı kaynakların bazıları mevcut olmamakla birlikte bir kısmının da müellif-eser eşleştirmesi doğru değildir. Dolayısıyla kaynak kullanımı ve bilgi aktarımı bilimsel olarak güvenilir bulunmamıştır. Zira verdiği bilgileri aldığını iddia ettiği eserlerde bu bilgilere rastlanmamış, benzer kelimeleri yan yana getirerek kaynaklarda bulunmayan terimleri varmış gibi anlatmıştır.

ChatGPT-4o'nin verdiği cevaplar aynı zamanda konunun itibarlarını gözetme hususunda yeterli bulunmamıştır. Zira konu çok net bir şekilde tartışmalı olmasına rağmen tartışmaları aktaramamış ve onlar üzerinden bir tercih ve yorumda bulunamamıştır. Ayrıca aynı sorulara farklı günlerde verdiği cevaplar değişmiş, zamansal açıdan tutarlılık göstermemiştir. Bu da mevcut haliyle yapay zekâ aracının sosyal bilimlerde bilgi aktarımı, verilen bilgilerin ilişkilendirilmesi, analiz edilmesi gibi karmaşık bir nitel araştırma sürecini gerektiren bilimsel yetkinliğe henüz sahip olmadığını gösterir.

Yapay zekâ programının kullandığı kaynaklar ışığında bilgileri harmanlama, yorum yapma ve tercihte bulunma hususlarında diğer konularda olduğu gibi yetersiz olduğu görülmüştür. Aktardığı bilgileri harmanlayıp bir sonuca varmak, tartışmalı hususları ele alıp tercihte bulunmak yerine konuyu sosyal, edebî, kültürel açılardan genel cümlelerle anlatmış, her bir soruda önceki soruda zikrettiği bilgileri soruya göre değiştirerek tekrarlamıştır. Dolayısıyla kaynak kullanımında olduğu gibi analiz, sentez ve yorum yapmada yapay zekâ aracının mevcut haliyle kullanımı bilimsel olarak güvenilir bulunmamıştır.

Kaynakça

Akpur, Akın. "Exploring The Potential And Limitations of ChatGPT in Academic Writing and Editorial Tasks". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/1 (2024), 177-186. https://doi.org/10.18069/firatsbed.1299700

Atîk, Abdülaziz. *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye: İlmü'l-meânî, el-beyân ve el-bedîî*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-ʿArabiyye, ts.

Ayhan, Mehmet-Kılıç, Zülal. "Yapay Zekâ Modellerinin Hadis Tarihi Sorularına Verdiği Yanıtların Karşılaştırmalı Analizi: ChatGPT ve Gemini Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 137-159. https://doi.org/10.33415/daad.1586164

Aykıt, Müzeyyen Asiye. "İslam Felsefesi Alanında Yapay Zeka Modellerinin Değerlendirilmesi: ChatGPT, Google Bard". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 92-115. https://doi.org/10.33415/daad.1588280

Aykul, Abdulmuid-Alam, Muhammed Nurul. "ChatGPT'nin İslâm Ceza Hukuku Özelinde Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 193-212. https://doi.org/10.33415/daad.1582902

Bâkıllânî, Ebû Bekir-Haydar, İmâmüddin Ahmed. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987/1407.

Başaran, Ramazan-Özenç, Yasemin Yeşilbaş. "Bilimsel Araştırma Sürecinde Yapay Zeka Araçlarının Kullanımı". *Uluslararası Eğitimde Mükemmellik Arayışı Dergisi* 4/1 (2024), 35-53.

Büyükada, Samet. "Akademik Yazımda Yapay Zekâ Kullanımını Etik Açıdan İncelenmesi: ChatGPT Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 26 (2024), 1-12. https://doi.org/10.32950/rid.1337208

Cançelik, Ali vd. "ChatGPT 4.o'ın Türk İslam Edebiyatı Metin Şerhinde Doğruluk Değerlendirmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 61-91. https://doi.org/10.33415/daad.1582602

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir. *Delâilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1992/1413.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Hâşiyetü ale'l-Mutavvel*. thk. Reşîd Arazî. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2007/1428.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ʿilmi'l-belâga*. thk. Abdülkadir Hüseyin. Mektebetü'l-Âdâb, 1997/1418.

Çelik, Hilal vd. "Nitel Veri Analizi ve Temel İlkeleri". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2020), 379-406. https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.8c.1s.16m

Daraqel, Baraa vd. "The Performance of Artificial Intelligence Models in Generating Responses to General Orthodontic Questions: ChatGPT vs Google Bard". *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 165/6 (2024), 652-662. https://doi.org/10.1016/j.ajodo.2024.01.012

Hastings, Janna. *AI For Scientific Discovery*. New York: CRC Press, 2023.

John R. Searle. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

Kazvînî, Hatîb. *et-Telhîs fî ʿulûmi'l-belaga*. thk. Abdurrahman Berkûkî. Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. thk. Muhammed Tâmir-Enes eş-Şâmî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2014/1435.

Kılınç, Delal Dara-Mansız, Duygu. "Examination of the Reliability and Readability of Chatbot Generative Pretrained Transformer's (ChatGPT) Responses to Questions about Orthodontics and the Evolution of These Responses in an Updated Version". *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 165/5 (2024), 546-555. https://doi.org/10.1016/j.ajodo.2023.11.012

Latour, Bruno. "Essays On Science and Society: From the World of Science to The World of Research". *Science* 280 (1998), 208-209.

Makrygiannakis, Miltiadis A. vd. "Evidence-based Potential of Generative Artificial Intelligence Large Language Models in Orthodontics: A Comparative Study of ChatGPT, Google Bard, and Microsoft Bing". *European Journal of Orthodontics* 46 (2024). https://doi.org/10.1093/ejo/cjae017

Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail. *Gelenbevî fî ʿilmi'l-mantık ʿala metni Îsâgûcî*. thk. Cadullah Bessam Salih. Amman: Darü'n-Nur, 2016/1437.

Neseb, Abdülcebbar Zerkûş. "Devru ʿulemâi usûli'l-fıkh fî tatavvüri'l-buhûsi'l-lügaviyye: el-Cümeli'l-inşâiyye ve'l-haberiyye nemûzecen". *Bühûs fi'l-Lügati'l-Arabiyye* 17 (2017/1439), 1-18.

Okur, Hüseyin-Ekşi, Ahmet. "Yapay Zekâ (AI) Teknolojilerinin İslam Eşya Hukuku Bilgisi Üzerine Bir Değerlendirme: ChatGPT ve Google Gemini Karşılaştırması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 29-54. https://doi.org/10.33415/daad.1582059

Önder, Şeyma Gülsüm-Yavuz, Galip. "Klasik Dönem Arap Dilcilerinin Yalan Kavramına İlişkin Tanımlarının Semiyotik Analizi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 497-515. https://doi.org/10.51447/uluifd.938372

Özcan, Zeki. *Dil Felsefesine Giriş*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2022.

Russell, Stuart J.-Peter Norvig (ed.). *Artificial Intelligence A Modern Approach*. United Kingdom: Pearson, 4. Basım, 2022.

Sahrâvî, Mesud. *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿulemâi'l-ʿArab*. Beyrut: Dârü't-Tâlia, 2005.

Sekkâkî, Ebû Yaʿkûb. *Miftâhü'l-ʿulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1435/2014.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1. Basım, 1938/1357.

Teftâzânî, Saʿdüddîn. *Şerhü's-Saʿd: Muhtasarü'l-Meʿânî fi ʿulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 2019.

Teftâzânî, Saʿdüddîn. *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdülhamid Hendâvî. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 3. Basım, 2001/1422.

Withfield, Sharon-Hofmann, Melissa A. "Elicit: AI Literature Review Research Assistant". *Public Services Quarterly* 19/3 (2023), 201-207. https://doi.org/10.1080/15228959.2023.2224125

Xu, Yongjun vd. "Artificial Intelligence: A Powerful Paradigm for Scientific Research". *The Innovation* 2/4 (2021). https://doi.org/10.1016/j.xinn.2021.100179

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Luther, Zwingli ve Calvin'de Mucize: Mikro-Tarihsel Bir Karşılaştırma

Miracle in Luther, Zwingli and Calvin: A Micro-Historical Comparison

Aykut ÖZER
Dr. | PhD
Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul Ticaret Odası Marmara Proje İmam Hatip Lisesi
Ministry of National Education, İstanbul Chamber of Commerce Marmara Project Imam Hatip High School
İstanbul | Türkiye
thedkb1990@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7983-5796

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 08.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 20.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Özer, Aykut. "Luther, Zwingli ve Calvin'de Mucize: Mikro-Tarihsel Bir Karşılaştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 341-363. https://doi.org/10.14395/hid.1616160

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

Miracle in Luther, Zwingli and Calvin: A Micro-Historical Comparison*

Abstract

The Reformation was a religious, social and political movement initiated in 16th century Europe as a reaction against the authority of the Roman Catholic Church. This process led to radical changes in Christianity's history, reshaping the religio-cultural landscape of today's Europe. Therefore, the Reformation was more than a religious movement; it was a turning point that radically changed Europe's social, political and cultural structure.

During the Reformation period, Protestant reformists criticized the institutional structure and theological doctrines of the Roman Catholic Church. One primary criticism was the Church's doctrine of interpreting miracles as a manifestation of its own perfection, and presenting saints and their relics as ongoing sources of miraculous events. Leading reformists rejected these claims as running contrary to the Bible. They interpreted miracles within their own paradigms. Martin Luther, for instance, regarded them as an indication of God's power, associating them with faith. Huldreich Zwingli attributed an allegorical meaning to miracles that focused more on their moral and spiritual messages. Similarly, John Calvin added a more profound meaning to miracles, and accepted them as a sign of God's sovereignty, arguing that they were limited to the Apostolic period. He differed from Luther by stating that while miracles occurred in the past to affirm God's message, basing faith on miracles was no longer appropriate. Therefore, these reformists lacked a consensus on miracles by criticizing and rejecting the Church's understanding of them. Regarding the sacrament of the Eucharist, an important miracle according to the Roman Catholic Church, Luther argued that Christ was physically present in the Eucharist, while Zwingli interpreted this presence symbolically. Calvin, on the other hand, evaluated Christ's presence in the Eucharist spiritually. Concerning the possibility of miracles today, Luther believed them to be possible, albeit unnecessary for salvation. However, Zwingli argued that miracles no longer occurred. Calvin aligned with Zwingli, asserting God remained active in the world not through miracles, but through the Holy Spirit. These differences are important, as they reflect each reformer's theological approaches, their commitment to Christian tradition, and their interpretations of sacred texts. Over time, however, these followers of these reformers formed distinct theological schools (e.g., Lutheranism and Calvinism), each offering myriad understandings of miracles. By examining how Reformist texts approached miracles, this study seeks to shed light on their impact on the Christian understanding of miracles.

Although the Reformation has been studied widely, no direct study has been conducted in Türkiye on the metaphorical aspect of miracles from this period. Furthermore, no comprehensive study in Reformation theology has explored the concept of miracles or the views of early reformers on this topic. To address this gap, the present study explores how leading reformers conceptualized miracles and how they understood their theological significance. Specifically, it examines the impact of these thinkers on the Christian understanding of miracles. This study contributes to the theological corpus on the Reformation and offers insight for interdisciplinary and interreligious scholarship aimed at understanding diverse perspectives on supernatural phenomena. It occupies a significant place in the literature by analyzing the influence of the reformist ideas on modern Christian theology and practices. The reformers' understanding of miracles will be subjected to a phenomenological comparison. The study will also employ a sociological approach to understand the period's social structure, and the extent to which belief in miracles influenced it. In particular, the study will examine the reformists' efforts to interpret Biblical miracle narratives and to transform texts into a doctrine.

This study is primarily based on theological sources from the Reformation period and the writings of leading reformists. The article also aims to clarify the meaning of the concept of miracle within Reformed theology and to assess the extent to which early reformists' interpretations align the traditional Christian understanding. As the first academic study in Türkiye on this subject, it is expected to lay the groundwork for future research. Moreover, comparing how leading reformists understand miracles is crucial for grasping the depth of theological debates during the Reformation, and how different interpretations of Christianity were shaped. This comparison also sheds light on the diversity of Reformation-era theology and the evolution of Christian approaches to miracles. The study finds both similarities and differences in the reformists' understanding of miracles. These differing approaches make the Christian concept of miracles more universal by placing it within a historical and theological framework, thereby enriching the existing body of theological and philosophical literature on miracles in Christianity.

Keywords: History of Religion, Reformation, Catholic, Protestant, Miracle.

* This study is derived from the doctoral dissertation titled "The Understanding of Miracles in Christianity", completed in 2023 under the supervision of Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR at Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies.

Luther, Zwingli ve Calvin'de Mucize: Mikro-Tarihsel Bir Karşılaştırma[**]

Öz

Reform, 16. yüzyılda Avrupa genelinde etkisini gösteren ve Roma Katolik Kilisesi'ne yönelik derin bir eleştiri süreci olarak ortaya çıkan, dinsel, toplumsal ve siyasi bir dönüşüm hareketidir. Bu hareket, Hıristiyanlık tarihinde yalnızca teolojik bir çatışma değil, aynı zamanda köklü bir yeniden yapılanma sürecine zemin hazırlamış; Avrupa'nın dinî, kültürel ve siyasi yapısını büyük oranda şekillendirmiştir. Reformun yankıları, modern Avrupa'nın inanç sistemleri ve toplumsal düzeninin yanı sıra ulus-devletlerin oluşumunda ve güçler dengesinin yeniden tanımlanmasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Reform dönemi, Roma Katolik Kilisesi'nin teolojik ve dinî yapısına yönelik kapsamlı eleştirilerle teşekkül etmiştir. Protestan reformcular, Kilise'nin mucize öğretisini, yetkinliğini temellendiren bir araç olarak görmesi nedeniyle reddetmişlerdir. Kilise, azizler ve kalıntılarla ilişkilendirilen mucizeleri otoritesinin teyidi olarak sunarken, reformcular bu yaklaşımı Kutsal Kitap'a aykırı bulmuş ve kendi teolojik bakış açılarıyla yeniden yorumlamışlardır. Martin Luther, mucizeleri Tanrı'nın gücünün bir göstergesi ve imanla ilişkili bir olgu olarak değerlendirirken, Huldreich Zwingli, onlara alegorik bir anlam yüklemiş ve ahlâkî mesajlarına odaklanmıştır. John Calvin ise mucizeleri Tanrı'nın egemenliğinin bir işareti olarak görmüş, ancak bu olguyu Havariler dönemiyle sınırlı tutmuştur. Calvin'e göre, mucizeler geçmişte Tanrı'nın mesajını doğrulamak için gerçekleşmiş, ancak modern iman hayatında mucizelere bağımlı bir anlayış uygun görülmemiştir. Evharistiya sakramenti konusundaki farklılıklar, bu reformcuların teolojik ayrışmalarını daha da belirginleştirmiştir. Luther, İsa Mesih'in fiziksel mevcudiyetini savunurken, Zwingli bu mevcudiyeti sembolik, Calvin ise ruhsal bir düzeyde yorumlamıştır. Günümüz mucizelerinin imkânı meselesinde de farklılıklar ortaya çıkmış; Luther mucizelerin gerçekleşebileceğini savunurken, Zwingli ve Calvin bu çağda mucizelerin sona erdiğini öne sürmüşlerdir. Bu çeşitlilik, reformcuların teolojik yaklaşımlarındaki derin farklılıkları ve kutsal metinlerin yorumlanmasında sergiledikleri çeşitliliği yansıtmıştır. Daha sonra bu fikirler, Lütercilik ve Kalvinizm gibi ekoller aracılığıyla sistemleştirilmiş ve Reform hareketinin dinî mirasını şekillendirmiştir. Reform döneminin kaynakları ışığında sadece öncü reformcuların mucize yaklaşımlarını mukayeseli inceleyerek Hıristiyan mucize anlayışına etkisini ortaya koyma çalışmamızın sınırlarını oluşturmaktadır.

Reform dönemi hakkında birçok çalışma bulunmasına rağmen bu dönemin mucize metaforu hakkında Türkçe literatürde doğrudan bir çalışma yapılmamıştır. Hatta reform teolojisinde mucize olgusu ve öncü reformcuların mucize görüşlerini bütüncül bir yaklaşımla ortaya koyan kapsamlı bir çalışma henüz mevcut değildir. Bu çalışmada literatürdeki söz konusu boşluğa katkıda bulunmak amacıyla genel olarak Reform döneminde mucize metaforu ve öncü reformcuların mucize hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır. Özel olarak ise bu düşünürlerin mucize yaklaşımlarının Hıristiyan mucize anlayışına etkisi incelenmektedir. Öncü reformcuların mucize anlayışlarının karşılaştırılması, yalnızca Reform dönemi teolojisinin incelenmesine katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda doğaüstü olaylara ilişkin farklı bakış açılarını anlamaya çalışan disiplinler arası ve dinler arası çalışmalara da ışık tutmaktadır. Bu çalışma, reformcuların düşüncelerinin modern teolojiye ve Hıristiyanlık pratiklerine olan etkisini derinlemesine analiz etmek açısından literatürde temel bir yer edinmektedir. Bu bağlamda bu düşünürlerin mucize anlayışları tarihsel fenomenolojik yöntemle mukayese edilecektir. Bunun yanı sıra dönemin toplumsal yapısını ve bu yapı üzerindeki mucize inancının etki boyutunu anlamak için sosyolojik metoda başvurulacaktır. Özellikle reformcuların Kutsal Kitap'taki mucize anlatılarını yorumlama ve mucizelerden ziyade metinlerin kendisini bir öğreti haline getirme çabaları teolojik yöntemle incelenecektir. Reform dönemine ait teolojik kaynaklar ve reformcuların kaleme aldıkları yazılar bu çalışmanın temel kaynağını oluşturmaktadır. Makale, reform teolojisinde mucize kavramının ne anlama geldiğini ve reformcuların mucize anlayışının geleneksel Hıristiyan mucize anlayışıyla ne ölçüde benzer ve farklı olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu konudaki ilk Türkçe çalışma olması nedeniyle sonraki araştırmalara bir temel teşkil edeceği düşünülmektedir. Bunun yanında çalışmada reformcuların mucize anlayışlarının karşılaştırılması, Reform dönemindeki teolojik tartışmaların derinliğini ve Hıristiyanlığın farklı yorumlarının nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemlidir. Ayrıca bu karşılaştırma hem Reform dönemi teolojisinin çeşitliliği hem de Hıristiyanlık içindeki mucize kavramına yaklaşımların evrimini anlamaya katkıda bulunmaktadır. Çalışmanın sonunda, reformcuların mucize anlayışlarında hem benzerliklerin hem de belirgin farklılıkların bulunduğu tespit edilmiştir. Bu yaklaşımlar, Hıristiyan mucize kavramını yalnızca tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda teolojik bir çerçeve içinde ele alarak daha evrensel bir perspektif sunmuştur. Reformcuların teolojik görüşleri, mucize kavramının anlamını derinleştirmiş ve bu alandaki felsefi ve teolojik tartışmaları zenginleştirerek günümüz Hıristiyan mucize anlayışının şekillenmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Reform, Katolik, Protestan, Mucize.

[**] Bu çalışma, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda, Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR danışmanlığında 2023 yılında tamamlanan "Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

16. yüzyılda Avrupa'da yaşanan Reform, Hıristiyanlık tarihinin en köklü değişimlerinden birini tetiklemiş ve Hıristiyan tarihinde üçüncü büyük ayrışma gerçekleşmiştir.[1] "Öze Dönüş Hareketi" olarak da adlandırılan bu süreç, Kilise'nin otoritesine ve teolojik doktrinlerine ilişkin kapsamlı bir sorgulamaya yol açmıştır. Protestan Reform liderleri olarak bilinen Martin Luther (1483-1546), Huldreich Zwingli (1484-1531) ve John Calvin (1509-1564), bu dönemde Hıristiyan inancının temel öğretilerini yeniden yorumlarken, mucizelere ilişkin yaklaşımlarıyla da dikkat çekmişlerdir. Bu reformcular, mucize yaklaşımlarını, genellikle Roma Katolik Kilisesi'nin azizlere ve kutsal kalıntılara dayalı mucize öğretilerine bir eleştiri zemini üzerinde geliştirmişlerdir.[2]

Katolik teolojisinde mucizeler, Tanrı'nın doğrudan müdahalesini ve kudretini simgeleyen olağanüstü olaylar olarak görülmüş ve zamanla Roma Katolik Kilisesi'nin otoritesini meşrulaştıran temel unsurlardan biri haline gelmiştir.[3] Azizlerin gerçekleştirdiği iddia edilen mucizeler ve bu olaylarla bağlantılı ritüeller, özellikle halk dindarlığında merkezi bir konuma yerleşmiştir.[4] Ancak Reform dönemi, bu mucize anlayışının yoğun eleştirilerle karşılaştığı bir kırılma noktası olmuştur. Reformcular, mucizelerin anlamı, geçerliliği ve çağdaş yaşamla ilişkisini sorgulayarak bu kavramı teolojik ve pastoral bir perspektifle yeniden değerlendirme ihtiyacı duymuştur.[5] Luther, mucizeleri Tanrı'nın iradesinin ve inayetinin bir tezahürü olarak görmüş, Kutsal Kitap'ta anlatılan mucizeleri tarihsel gerçeklik olarak kabul etmiştir. Onun bu yaklaşımında mucizeler, iman hayatının bir uzantısı ve Tanrı'nın gücünün somut bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir.[6] Zwingli ise mucizelere daha rasyonel ve sembolik bir yaklaşım benimseyerek, onları ahlâkî ve ruhsal anlamları ön plana çıkaran alegorik bir bağlamda ele almıştır.[7] Calvin ise mucizeleri, Tanrı'nın egemen planının bir parçası ve mesajının bir işareti olarak görmüş, ancak bu olayların tarihselliğine vurgu yaparak mucizelerin Havariler dönemiyle sınırlı olduğu görüşünü savunmuştur.[8] Reformcuların bu farklı yaklaşımları, mucizelerin yalnızca teolojik değil, aynı zamanda tarihsel ve ruhani rehberlik (pastoral) bir bağlamda yeniden yorumlanmasını sağlamış ve Hıristiyanlıkta mucize kavramına dair daha evrensel bir tartışma zemini oluşturmuştur.

Bu makalede, Roma Katolik Kilisesi'nin mucize iddiaları, Kutsal Kitap'taki mucize anlatıları ve çağdaş mucizelerin imkânı meselesi gibi temel sorular bağlamında, Protestan Reform öncülerinin mucize anlayışları dönemin dinî ve toplumsal yapısıyla ilişkili olarak analiz edilecektir. Luther, Zwingli ve Calvin'in mucize kavramına dair eleştirileri ve yaklaşımları hem birbirleriyle benzerlikleri hem de farklılıkları noktasında ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu dönemde mucizelerin teolojik ve pastoral işlevleri de değerlendirilerek Reform teolojisindeki yeri üzerine bir analiz yapılacaktır. Bu analiz, Reform döneminde mucizenin yeri ve Hıristiyan inancı üzerindeki etkisi üzerinde kapsamlı bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır. Türkçe literatürde Reform dönemi, teolojisi, Protestan hareketleri ve gelişimiyle ilgili birçok çalışma

[1] Şinasi Gündüz, "Hıristiyanlık", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 148.
[2] Peter A. Lillback, "An Introduction to Luther, Calvin, and Their Protestant Reformations", *Unio Cum Christo* 3/1 (2017), 95-97; 98-103.
[3] John Collins, "Miracles", *The Gospel Coalition* (Erişim 3 Aralık 2024).
[4] Aykut Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 248.
[5] Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*, 124-126.
[6] Martin Luther, *Works of Martin Luther with Introductions and Notes*, ed. Henry Eyster Jacobs (Philadelphia: A.J. Holman Company, 1915), 120-123; Philip M. Soergel, *Miracles and the Protestant Imagination: The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 33-66.
[7] Huldreich Zwingli, *On Providence and Other Essays*, ed. Samuel Macauley Jackson (North Carolina: The Labyrinth Press, 1983), 157.
[8] John Calvin, *Commentary on the Gospel of John*, çev. William Pringle (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847), 461.

bulunmaktadır.[9] Ancak Türkiye'de Reform dönemi mucize metaforu veya reformcuların mucize yaklaşımlarına dair kapsamlı ve müstakil bir araştırma henüz yapılmamıştır. Literatürdeki boşluğu doldurmak ve sonraki araştırmalara bir teşvik amacıyla bu çalışmada, Reform döneminde mucize olgusu ve özellikle lider reformcuların mucize yaklaşımlarına ilişkin bilgiler, dönemin kaynakları ve kendi yazıları üzerinden ele alınmaktadır. Literatürdeki temel kanaat reformcuların tarihsel mucize anlatılarını kabul ettiği ancak çağdaş mucizelerin mümkün olmadığı yönündedir. Bu anlamda Roma Katolik Kilisesi'nin mucize öğretisi katı bir dille eleştirilerek reddedilmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak lider Protestan reformcuların Reform teolojileri hakkında bilgi verilecek, daha sonra onların mucize anlayışları karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek ortaya konulacaktır. Reform teolojisinde mucize metaforunun ve lider reformcuların bu konudaki tutumlarının mahiyetinin anlaşılabilmesi, arkasındaki muhtemel sebeplerin kapsamlı bir şekilde ele alınmasını gerektirmektedir. Zira 16. yüzyılın önemli gelişmelerinden biri olan Reform hareketlerinin Hıristiyan teolojisine nasıl yansıdığı sorusu özel anlamda Hıristiyan mucize anlayışına etkisi açısından önemlidir. Bu bağlamda konuya giriş mahiyetinde Reform dönemi ve teolojisi hakkında bilgi vermekte fayda vardır.

16. yüzyılda Avrupa'da Rönesans'la birlikte "yeniden biçim vermek, düzeltmek" manasında Reform adı verilen dinsel bir hareket yaşanmıştır.[10] Reform, Roma Katolik Kilisesi'ni eleştirip Hristiyanlığın özüne dönmeyi diğer bir deyişle Kutsal Kitap'ı esas almayı amaçlayan bir harekettir.[11] 14. yüzyıldan itibaren Papa'nın seküler tutumu ve ruhban sınıfın baskısı, Roma Katolik Kilisesi'ne karşı eleştirileri artırmıştır.[12] Bu durum, Kilise'ye tepkilere ve reform çağrılarına yol açmıştır.[13] Kilise'nin reformu düşüncesi, öncesinde John Wycliffe (1320-1384), Jan Hus (1370-1415) ve Girolamo Savonarola (1452-1498) gibi teologlarca da dile getirilmiştir.[14] Ancak dönemin koşulları ve Kilise'nin otoritesi, reform düşüncesini engellemiştir.[15] Bu yüzden 16. yüzyıl, Hristiyanlık tarihinde "dinsel reform çağı" olarak bilinmektedir.[16] Esasında Reform, yeni bir doktrin değil, Hıristiyanlığı Kutsal Kitap'ın özüne döndürme hareketidir.[17] Dolayısıyla Reform, birçok reformcu tarafından "Hıristiyan özüne dönüş hareketi" olarak adlandırılmıştır.

Reform hareketlerinin ortaya çıkışında, dinî yozlaşma başta olmak üzere, siyasi bağımsızlık arayışları, ekonomik dinamikler ve teknolojik yenilikler etkili olmuştur. Bu sebeplerin her biri, Reform'un farklı yönlerini şekillendirmiştir. Dinî sebepler bağlamında Reformun temelinde, Roma Katolik Kilisesi'nin dinî otoritesine yönelik ciddi eleştiriler yer almaktadır. Özellikle endüljans adı verilen günah affı belgelerinin para karşılığı satılması, halkın gözünde Kilise'yi ciddi bir şekilde itibarsızlaştırmıştır.[18] Bunun yanı sıra, din adamlarının ahlaki çöküntüsü, kilise

[9] Mustafa Bıyık, "Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine John Calvin ve Cenevre Modeli", *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 41-62; Şevket Yavuz, "The Religious vs / Cooperates with the Secular Zwingli: A Church & State Equilibrium through Sola Scriptura ("Only Scripture")", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2015), 29-48; Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019); Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022).
[10] Berard Marthaler (ed), "Reform", *New Catholic Encyclopedia: Ref-Sep* (Gale: Catholic University of America Press, 2002), 12/11.
[11] Jacques Waardenburg, "Reform", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/530.
[12] Hakan Olgun, "Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık", *Fecre Doğru Aylık Düşünce Dergisi* 6/67 (2001), 12.
[13] Carter Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*, çev. Özgür Umut Hofaşçı, ed. Silya Zengilli (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), 55.
[14] Christopher K. Lensch, "The Morningstar of The Reformation: John Wycliffe", *Western Reformed Seminary Journal* 3/2 (1996), 3.
[15] Bk. Kaan H. Ökten, *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları* (İstanbul: Mavi Ada Yayıncılık, 2000), 45-47.
[16] Hakan Olgun, "Protestan Ahlâkiliği Sorunu ve Philip Melanchthon", *Milel ve Nihal* 2/1 (2004), 117.
[17] İzmir Protestan Kilisesi (İPK), "Reform Teolojisi Nedir?" (Erişim 2 Aralık 2024).
[18] Hans Küng, Christianity: Essence, History and Future (London: Continuum Publishing, 1995), 102.

makamlarının satılması (simonya) ve nepotizm gibi uygulamalar, Kilise'ye karşı artan tepkileri tetiklemiştir[19]. Ayrıca, Kilise'nin kutsal metinleri yalnızca Latince olarak sunması, halkın Tanrı'yla doğrudan ilişki kurmasını engellemiş ve Kilise'yi aracı bir güç haline getirmiştir.[20] Reform, kutsal metinlerin ulusal dillere çevrilmesiyle bu engeli kırmayı hedeflemiştir.[21] Reform, yalnızca dinî değil, aynı zamanda siyasi bir hareket olarak da önem taşımaktadır. 16. yüzyıl Avrupa'sında, merkezi krallıkların ve yerel yöneticilerin Papalık otoritesine karşı bağımsızlık talepleri Reform'u desteklemiştir.[22] Almanya'da Kutsal Roma İmparatorluğu'nun parçalı yapısındaki prensler, Luther'in fikirlerini benimseyerek Papalık üzerindeki ekonomik ve siyasi baskıyı azaltmak istemişlerdir. Bu bağlamda Protestanlık, siyasi bir araç haline gelmiş ve yerel yöneticilerin kendi otoritelerini pekiştirmelerine hizmet etmiştir.[23] Fransız tarihçi Jacques Le Goff, "Reform, sadece dini bir hareket değil, aynı zamanda Papalığın Batı Avrupa üzerindeki siyasi egemenliğine bir meydan okumaydı"[24] ifadeleriyle bu hususa dikkat çekmiştir. Reform hareketi, aynı zamanda ekonomik bir alt yapıya dayanmaktadır. Roma Katolik Kilisesi, Avrupa'da geniş topraklara sahip bir ekonomik güçtü ve yüksek vergiler ile halk üzerinde ağır bir yük oluşturmaktaydı.[25] Ayrıca, endüljans satışları gibi ekonomik sömürüler, halkın dinî olduğu kadar ekonomik tepkilerini de artırmıştır.[26] Ticaretin ve şehirleşmenin hızlandığı bir dönemde, burjuva sınıfı Kilise'nin ekonomik kontrolüne karşı çıkarak Reform hareketine destek vermiştir.[27] Ekonomi tarihçisi Richard Henry Tawney, bu durumu şöyle özetlemiştir: "Reform, sadece dinî bir hareket değil, aynı zamanda kapitalizmin yükselişi ile şekillenen yeni ekonomik güçlerin eski düzenle hesaplaşmasıdır".[28] Teknolojik sebepler bağlamında ise matbaanın icadı, Reform hareketinin başarısında belirleyici bir rol oynamıştır.[29] Johannes Gutenberg'in geliştirdiği matbaa teknolojisi, Luther'in fikirlerinin ve Kutsal Kitap'ın ulusal dillere çevrilmiş versiyonlarının kısa sürede geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.[30] Reform'un entelektüel temelleri, bu teknolojik yenilik sayesinde halk arasında hızla yayılmıştır. Elizabeth Eisenstein, "Matbaa, Reform'un hızla büyüyen bir devrim olmasını sağlayan itici güçtü"[31] ifadeleriyle bu etkiyi dile getirmiştir. 1500'lerde Luther, Zwingli ve Calvin, Roma Katolik Kilisesi'nin sapmalarını fark ederek Reform hareketini başlatmışlardır.[32] Reformcular, bağımsız düşünceler geliştirmişlerdir. Buna göre, Zwingli, Evharistiya konusunda Luther'den ayrılmıştır.[33] Calvin, kader anlayışında Luther'den farklı görüşler ortaya koymuştur.[34] Calvin, bazı

[19] Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Nashville: Abingdon Press, 1950), 34.
[20] Martin Luther, *Doksan Beş Tez (Latince-Türkçe)*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), VII-VIII.
[21] Steven Ozment, *The Age of Reform (1250-1550)* (New Haven: Yale University Press, 1980), 121.
[22] G.R. Elton, *Reformation Europe: 1517-1559* (New York: Harper&Row, 1963), 45.
[23] Arthur Geoffrey Dickens, *The English Reformation* (New York: Schocken Books, 1964), 89.
[24] Jacques Le Goff, *The Birth of Europe* (London: Wiley-Blackwell Publishing, 2005). 234.
[25] Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (ABD: Harcourt, Brace & World, 1926), 152.
[26] Eino Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, çev. Pekka Karvanen (İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2011), 44; Ökten, *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi*, 73–74.
[27] Andrew Pettegree, *Brand Luther: 1517, Printing and the Making of the Reformation* (London: Penguin Books, 2015), 94.
[28] Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 42.
[29] Hakan Olgun, *Luther ve Reformu, Katolisizm'i Protesto* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2001), 21.
[30] Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 35.
[31] Elizabeth Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 64.
[32] Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 55.
[33] Zwingli, Luther'in *Evharistiya* ayininde ekmek ve şarabın hem cevher hem de araz olarak İsa Mesih'in bedeni ve kanı olması, ritüel esnasında İsa'nın hakikaten varlığı anlamını taşıdığı düşüncesini reddetmektedir. Ona göre, Evharistiya ayini sembolik bir hatıra yemeğinden ibarettir. Buna göre, bu hususta Luther'in Kutsal Kitap'a katı literalist bir yöntemle yaklaştığı, Zwingli'nin ise daha gerçekçi ve mantıksal hareket ettiği söylenebilir; bk. Richard Stauffer, *Reform*, çev. Cem Muhtaroğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 2.
[34] Calvin kader konusunda seçilmiş olmayı öne çıkarmakta ve insanların bitmeyen bir gayretle çalışarak hayatın zorluklarını yenme ve dünya hayatında etkin olma çabasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, hiç kimse Tanrı'nın takdirini bilemez ve değiştiremez. Böylece o, Luther'in, Hıristiyanların Tanrı'nın sonsuz ihtişamı adında hayatın sıkıntılarına boyun eğilmemesinde ısrar etmesi düşüncesini reddetmektedir; bk. John Calvin, "The Institutes of The Christian Religion", *Christian Classics Ethereal Library* (Erişim 22 Eylül 2024).

konularda ise Luther'den etkilenmiştir.[35] Buna karşın bu reformcular, nihai otorite olarak Kutsal Kitap'ı kabul etmede birleşmişlerdir. Reformcular, tinsel kaygılarla hareket etmiş, ancak bu ayrım zamanla "dinsel-siyasal" bir boyut kazanmıştır.[36] Reformcular, "sola scriptura" (yalnızca kutsal yazı) ilkesini benimseyerek, inanç ve uygulamaların tek kaynağı olarak yalnızca Kutsal Kitap'ı kabul etmiş ve böylece Roma Katolik Kilisesi'nin gelenek ve dogmalar yoluyla halk üzerindeki tahakkümünü kırmayı hedeflemişlerdir. Bu yaklaşım, dinî otoriteyi Kilise'nin tekelinden çıkarıp bireyin Tanrı ile doğrudan ilişki kurabilmesine olanak tanıyan radikal bir dönüşümün temelini oluşturmuştur.[37]

1. Luther, Zwingli ve Calvin'in Özgün Mucize Yaklaşımları

Reform hareketinin liderleri olarak kabul edilen Luther, Zwingli ve Calvin, farklı teolojik yaklaşımlar geliştirerek Protestanlığın çeşitli mezheplerinin oluşumuna önderlik etmişlerdir. Bu farklılıklar, Batı Hıristiyanlığında köklü değişimlere ve derin etkiler yaratan bir dönüşüme zemin hazırlamıştır.

Yeni bir Hıristiyanlık anlayışı olarak ortaya çıkan üçüncü büyük Hıristiyan grubu olan Protestanlığın önemli isimlerinden biri de Martin Luther'dir.[38] Luther'in Reform hareketini şekillendiren *Doksan Beş Tez* (The Ninety-Five Theses) adlı eserinin yanı sıra, *Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına* (An den Christlichen Adel Deutscher Nation), *Kilise'nin Babil Esaretine Dair* (Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche), *Hıristiyan Bir İnsanın Özgürlüğüne Dair* (Von der Freiheit eines Christenmenschen) adlı üç önemli eseri daha bulunmaktadır.[39]

Luther'in Reform teolojisinin merkezinde, kurtuluşun yalnızca "iman (sola fide)", "lütuf (sola gratia)" ve "kutsal yazı (sola scriptura)" doktrinleriyle mümkün olduğu düşüncesi yer almaktadır.[40] Luther, *Sola scriptura* ilkesiyle Roma Katolik Kilisesi'nin otoritesine karşı çıkmış ve teolojik argümanlarını yalnızca kutsal yazılara dayandırmıştır.[41] İnsanın kurtuluşunun yalnızca imanla mümkün olduğunu, iyi işlerin ya da sakramentlerin bu süreçte belirleyici olmadığını *Sola fide* ilkesiyle Luther, Tanrı'nın lütfunun kurtuluşun tek kaynağı olduğunu öne sürerek, kader anlayışı bağlamında Tanrı'nın kurtaracağı kişileri önceden belirlediğini savunmuştur.[42] Luther, *Sola gratia* ilkesiyle ise kurtuluşun Tanrı'nın karşılıksız lütfu olduğunu vurgulamış ve günahkâr insanın kendi çabasıyla kurtuluşa erişemeyeceğini dile getirmiştir.[43] Luther, yalnızca vaftiz ve Evharistiya sakramentlerini kabul etmiş, ancak Evharistiyada İsa Mesih'in fiziksel varlığını savunarak Zwingli'den ayrılmıştır.[44] Ona göre, ayin sırasında ekmek ve şarap, hem cevher hem de araz olarak İsa Mesih'in bedeni ve kanını taşımaktadır (Konsubstantiation). Luther'in bu yaklaşımı, yargılayıcı Katolik Tanrı anlayışını terk ederek, kurtuluşu yalnızca lütuf ve imana dayandıran bir merhamet teolojisi geliştirdiğini göstermektedir.[45] Böylece Luther'in reform

[35] Ayrıntı olarak bk. Roger E. Olson, *Hristiyan İlahiyatının Hikayesi Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*, çev. Ken Wiest (İstanbul: Haberci Basın Yayın, 2020), 386–87.
[36] David Miller, "Reform", *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, çev. B. Peker ve N. Kıraç (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995), 2/223.
[37] R. Micheal Allen, *Reformed Theology* (New York: T&T Clark International, 2010), 7.
[38] Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 133; Waardenburg, "Reform", 530.
[39] Ökten, *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi*, 8.
[40] Olson, *Hıristiyan İlahiyatının Hikayesi*, 16; Gündüz, *Hıristiyanlık*, 133.
[41] Martin Luther, "The Babylonian Captivity of the Churcuh (1520)", *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann (Minneapolis: Fortress Press, 1959), 107.
[42] Martin Luther, "Preface to the Epistle of St. Paul to the Romans (1522)", *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann (Minneapolis: Fortress Press, 1960), 362.
[43] Martin Luther, "The Freedom of a Christian (1520)", *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann (Minneapolis: Fortress Press, 1957), 351.
[44] Olgun, *Luther ve Reformu*, 178.
[45] Aurelian Botica, "Revisiting Luther's Theology of the Eucharist", *Perichoresis* 5/1 (2007), 97-116.

teolojisi, bireyin Tanrı ile doğrudan ilişkisini, kutsal yazıların otoritesini ve lütuf ile imanın önemini merkeze alarak Protestan teolojisinin temelini oluşturmuştur.

Zwingli'nin Reform teolojisi ise *Doğru ve Yanlış Din Üzerine Yorum* (Commentary on the True and False Religion) adlı eserinde en kapsamlı biçimde ele alınmış olup, ilk sistematik Reform teolojisi olarak kabul edilmiştir.[46] Zwingli'nin Kutsal Kitap'a dayalı teolojisi, Roma Katolik Kilisesi'ne eleştiri getirirken kilise-toplum ilişkilerine yeni bir yaklaşım sunmuş,[47] Hümanizm ve Grek düşüncelerinden (Platon, Aristotales, Stoacılık vb.) büyük ölçüde etkilenmiştir.[48]

Zwingli ile Luther arasında önemli teolojik farklılıklar bulunmaktadır.[49] Evharistiya sakramenti konusunda o, Luther'in aksine, bunun İsa Mesih'in kurbanını hatırlatan ve topluluğun birlikteliğini gösteren "sembolik" bir anma ritüeli olduğunu savunmuştur.[50] Zwingli, Luther gibi Sola scriptura'nın Hıristiyan inancının ve pratiklerinin tek otoritesi olduğunu ifade etmiş ve bu nedenle Kilise geleneği, kararları ve papalığın bu otoriteye bağlı olması gerektiğini düşünmüştür.[51]

Zwingli, Tanrı'yı doğaya, tarihe ve insanlara hükmeden, kâinata müdahale eden mutlak ve otoriter bir güç olarak tanımlayan "kaderci (predestinist)" bir anlayışı benimsemiştir.[52] Bu bağlamda o, Tanrı'yı her şeyin tek faili ve gücü olarak kabul etmiş, bu görüşü nedeniyle stoacı ve panteist yanılgılarıyla suçlanmıştır. Zwingli, Tanrı'nın egemenliği ve iradesini vurgulayarak, kaderin (predestinasyon) insan kurtuluşunda lütfunun belirleyici rol oynadığını savunmuştur.[53]

Zwingli, Vaftiz ve Evharistiya sakramentlerini kurtuluş için gerekli görmeyip inananların Tanrı'ya bağlılıklarını simgeleyen semboller olarak kabul etmiştir.[54] Örneğin; Zwingli, Vaftiz sakramentini Tanrı'nın İsrail'le ilişkisinin Eski Ahit'teki sünnetle benzer biçimi şeklinde yorumlamıştır. Bu bağlamda o, vaftizi Tanrı'nın seçilmişleri için bir "işaret" veya "mühür" olarak değerlendirmiş; onun kurtuluş, iman ya da lütuf sağlamadığını çünkü seçilmişliğin Tanrı'nın lütfu ve iman ile kurtuluşun bunların sonucu olduğunu savunmuştur.[55] Bununla birlikte o, kurtuluşun yalnızca imanla mümkün olduğunu kabul etmiştir.[56] Zwingli, Evharistiya sakramentini yalnızca sembolik bir ritüel olarak görmüş ve Luther'in İsa Mesih'in gerçek varlığını kabul eden *konsubstantiation* görüşüne karşı çıkmıştır. Zwingli'ye göre, İsa'nın "Bu benim bedenimdir"[57] ifadesi, sembolik bir anlam taşımakta olup literal bir yorum gerektirmez. Bu yaklaşımıyla Zwingli, Luther'in literalist teolojik yöntemine karşı daha rasyonel ve metin merkezli bir yorum geliştirmiştir.[58] Ayrıca o, ibadette sadeliği savunarak resim, heykel ve kutsal eşya kullanımına karşı çıkmıştır.[59]

[46] Uldrich Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller (edits) (Durham: N.C.: Labyrinth, 1981); Olson, *Hıristiyan İlahiyatının Hikayesi*, 420.
[47] Yavuz, "The Religious vs / Cooperates with the Secular Zwingli", 21; Ökten, *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi*, 131; Robert V. Schnucker, "Huldreich Zwingli", çev. Sibel Sel-Levent Kınran, *Hıristiyanlık Tarihi*, ed. M. Ali Şimşek (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004), 381.
[48] Olson, *Hıristiyan İlahiyatının Hikayesi*, 20.
[49] Olgun, *Luther ve Reformu*, 73.
[50] Uldrich Zwingli, "A Short and Clear Exposition of the Christian Faith", *On Providence and Other Essays*, ed. Samuel Macauley Jackson-William John Hinke (Durham: N.C.: Labyrinth, 1983), 20.
[51] Uldrich Zwingli, *The Latin Works*, çev. Samuel Macauley Jackson-William John Hinke (Philadelphia: Heidelberg Press, 1929), 3/124.
[52] Uldrich Zwingli, "On the Providence of God", *On Providence and Other Essays*, ed. Samuel Jackson-William John Hinke (Durham, N.C.: Labyrinth, 1983), 157.
[53] Olson, *Hıristiyan İlahiyatının Hikayesi*, 421-422.
[54] Zwingli, "A Short and Clear Exposition of the Christian Faith", 20-21.
[55] Olson, *Hıristiyan İlahiyatının Hikayesi*, 423.
[56] Zwingli, "On the Providence of God", 137; 157.
[57] Matta 26/26.
[58] Richard Stauffer, *Reform*, çev. Cem Muhtaroğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 2.
[59] Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 171.

Nihayetinde, Zwingli'nin Reform teolojisinin, Protestanlığı radikal bir yorum olarak şekillendirdiği ve Hıristiyan inancına "alegorik" bir yaklaşım getirdiği söylenebilir.

Calvin ise Reform hareketleri üzerinde derin izler bırakmış ve *Hıristiyan İnancının Temelleri* (Institutes of Christian Religion) adlı eserinde teolojisini sistematik bir şekilde açıklamıştır. Bu çalışma, Hıristiyan inancının ana temaları ve problemleri hakkında derli toplu bir tartışmalar derlemesi sunmaktadır.[60] Calvin, bu eseri, "temel Hıristiyan öğretilerini özetlemek" ve "Kutsal Kitap'ın daha fazla okunmasına bir giriş sağlamak" şeklinde iki amaçla yazdığını belirtmiştir.[61] Buna göre, Calvin'in Reform teolojisinin, esasen "Kutsal Kitap" ve "Tanrı anlayışı/Tanrı'nın takdiri" merkezli bir yapıda olduğu ifade edilebilir.[62] Öyle ki, Calvin de Luther ve Zwingli gibi, Hıristiyan inancının tek otoritesi olarak yalnızca kutsal yazıyı (Sola scriptura) kabul etmiş ve Roma Katolik Kilisesi'nin gelenekleri ile papalık otoritesini reddetmiştir.[63] Ayrıca Calvin, Tanrı egemenliği, kurtuluş ve kilise hiyerarşisi konusundaki görüşleriyle, Reform hareketine teolojik bir temel kazandırmıştır.[64]

Calvin, tıpkı Luther ve Zwingli gibi, Tanrı'nın evrenin yaratılışından kurtuluşa kadar her şeyi kontrol eden mutlak egemenliğe sahip olduğunu savunmuştur.[65] Ona göre, hem tarih hem de insanlık Tanrı'nın planının ayrılmaz bir parçasıdır.[66] Calvin, Tanrı'nın her şeyi önceden belirlemesi (predestination) inancını savunarak, Zwingli gibi "kaderci (predestinist)" bir anlayışı benimsemiştir.[67] Bu bağlamda Calvin, kaderde seçilmişliği vurgulayarak, insanların dünya hayatında çaba harcamalarını reddetmiş ve Tanrı'nın takdirinin değiştirilemez olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşımıyla o, Luther'in sıkıntılara boyun eğme görüşünü reddetmiştir.[68] Öte yandan Calvin, Luther ve Zwingli ile benzer şekilde, insanın kurtuluşunun yalnızca iman (sola fide) ve Tanrı'nın lütfu (sola gratia) ile mümkün olduğunu düşünmüştür.[69] Ayrıca, Zwingli gibi ibadetlerin sade ve kutsal yazılara uygun olmasına önem veren Calvin, müzik ve görsel sanatların ibadette kullanılmasını ise kısıtlamıştır.[70]

Calvin, sakrametler konusunda vaftiz ve Evharistiya sakramentlerini kabul etmiş, Evharistiyada Luther gibi İsa Mesih'in ruhsal gerçek mevcudiyetini onaylamıştır.[71] Ancak Calvin, Luther'in İsa Mesih'in her yerde bulunma doktrinini reddetmiş, bunun insanlığın gerçekliğini baltalayabileceğini savunmuş ve Zwingli ile benzer şekilde İsa Mesih'in Baba Tanrı'nın sağında oturduğu inancını benimsemiştir.[72] Ayrıca o, Evharistiyada teslis inancını vurgulayarak, İsa Mesih'in Kutsal Ruh'un gücüyle kiliseye sunulduğunu savunmuştur.[73] Bunun yanı sıra o, Katolik

[60] John Calvin, *Institutes of Christian Religion* (1536), çev. Henry Beveridge (Michigan: Eerdmans Publishing, 1989), 1.
[61] Akt. David C. Steinmetz, "The Theology of John Calvin", *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, ed. David Bagchi-David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 115.
[62] Olson, *Hıristiyan İlahiyatının Hikayesi*, 427.
[63] Şimşek, *Hıristiyanlık Tarihi*, 383.
[64] Bıyık, "Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine John Calvin ve Cenevre Modeli", 48-51; Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 265.
[65] Geniş bilgi için bk. Muhammet Tarakçı, "Kalvinizm'de Kader Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93-119.
[66] Steinmetz, "The Theology of John Calvin", 120.
[67] John Calvin, Calvin's Commentaries, Complete, *From the Calvin Society Edition* (Erişim 20 Eylül 2024); Thomas Henry L. Parker, *Portrait of Calvin* (Philadelphia: The Westminster Press, 1954), 113.
[68] John Calvin, "The Institutes of The Christian Religion", *Christian Classics Ethereal Library* (Erişim 22 Eylül 2024).
[69] Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, 345.
[70] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought: From the Protestant Reformation to The Twentieth Century* (New York: Orbis Books; 1975), 121.
[71] John Calvin, *The Institutes of The Christian Religion*, düz. John T. McNeil, çev. Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 1362.
[72] Steinmetz, "The Theology of John Calvin", 126.
[73] Steinmetz, "The Theology of John Calvin", 127.

inancındaki gibi Evharistiyada ekmek ve şarabın İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmesini (transubstantiation) putperestlik olarak nitelendirmiştir.[74]

Sonuç olarak, Calvin'in Reform teolojisi, Tanrı'nın mutlak egemenliği ve kader anlayışıyla, insanın kurtuluşunun tamamen Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğu derin bir teolojik çerçeve sunmuş ve hem Katolik Kilisesi hem de sonrasında Presbiteryenlik gibi Protestan gruplar üzerinde büyük etki yaratmıştır.[75]

2. Mucize Konusunda Ortak Noktalar ve Farklılıklar

Reformcular ile Roma Katolik Kilisesi arasındaki en belirgin farklardan biri, "ilahi vahiy" kavramına yükledikleri manadır. Buna göre, Katolikler değişen-gelişen-ilerleyen yani "dinamik bir vahye" inanırken[76], reformcular ise "statik bir vahiy" inancını kabul etmişlerdir.[77] Roma Katolik Kilisesi teolojisinde dinî inanç ve ritüeller yüzyıllar boyunca gelişebilir ve buna bağlı olarak yeni doktrinler eklenebilir ya da çıkarılabilir. Bunun gerçekleştiği kanalın ise en başta mucizeler olduğu Kilise tarafından ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda Tanrı, mevcut iradesini mucizeler aracılığıyla insanlığa sunabilmektedir. Kilise'ye göre bu bir olay, bir aziz veya bir kurum aracılığıyla mümkündür. Bu anlayış, Kilise'nin azizlere saygı, marioloji (mariology), araf, bekârlık, İncil'e eklemeler (Apokrifa) ve hoşgörü gibi uygulamaları ve inançları beraberinde getirmiştir. Öyle ki, Roma Katolik Kilisesi'ne ait yetkiler, sözde mucizelerin doğrulanması yoluyla kutsal yazıların yetkilerine eşit bir duruma getirilmiştir.[78]

Lider reformcular ise Roma Katolik Kilisesi'nin yeni doktrin ve ritüellerin eklenebileceği dinamik vahiy anlayışını reddederek buna karşın "statik vahiy" anlayışını savunmuşlardır. Bu anlamda bu reformcular, mucizeleri yalnızca 1. yüzyıldan veya en geç 4. yüzyıldan itibaren geçerli olan sınırlı bir doktrin olarak tanımlamışlardır. Onlara göre, artık bu çağlardan sonra doktrin geliştirme çağı kapanmıştır. Çünkü kutsal yazılarda her şey ana hatlarıyla belirgin bir şekilde açıklanmıştır. Dolayısıyla bu metinlere herhangi bir ekleme ya da çıkarma yapmak yanlıştır. Böylece reformcular, kutsal yazıları, Hıristiyan öğretilerinde "nihai otorite" olarak kabul etmiş, Roma Katolik Kilisesi tarafından iddia edilen mucizeleri ise vahiy niteliğinde görmeyip reddetmişlerdir.[79]

Hıristiyan inancın yozlaştığı, dinin Roma Katolik Kilisesi tarafından birtakım bencil tutkular uğruna sömürüldüğü bir dönemde gerçek Tanrı bildirisinin özüne dönülmesi gerektiğini savunan lider reformcuların lütuf araçları doktrinleri, mucize anlayışlarına dair nasıl bir etki yapmıştır? Bununla birlikte bu doktrinler, bu düşünürlerin çağdaş mucizelerle ilgili inançlarına nasıl yansımıştır? Onlara göre, Tanrı insanla sadece lütuf yoluyla çalışmayı tercih etmiştir. Bu düşüncenin onların mucizevî olaylar hakkındaki görüşlerine nasıl bir etki yarattığı tartışılmaktadır. Esasında tüm bu soruların yanıtları öncü reformcuların mucize anlayışları hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda bu düşünürlerin mucize anlayışlarını; "mucizelerin

[74] J.F.K. Mulder, "John Calvin and the Accursed Idolatry of the Papal Mass", *Koers-Bulletin for Christian Scholarship* 79/4 (2014), 4.
[75] Geniş bilgi için bk. Mustafa Bıyık, *Presbiteryenlik ve Türk Presbiteryenler* (Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2006).
[76] Katolik anlayışa göre, vahiy sadece kutsal kitaplar veya geçmişteki peygamberlerin sözleriyle sınırlı değildir; aynı zamanda Kilise'nin yaşamı, liturji, gelenek, insan deneyimi ve akıl yoluyla devam eden bir süreçtir. Bu anlayış, dinamik vahiy olarak ifade edilmektedir; bk. Harun Dündar Karahan, "Hıristiyan Mezheplerinde Vahiy Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 291-293.
[77] Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 171-201.
[78] Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*, 258-260.
[79] Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*, 130.

doğası", "mucizelerin amacı", "İncil mucizeleri" ve "Kutsal Ruh mucizelerine dair görüşler" gibi çeşitli yönleriyle ele almak mümkündür.

Reformcular, mucize konusunda ilk olarak "mucizelerin doğası" meselesi üzerinde durmuşlardır. Luther'in bu konudaki görüşlerinin ana hatlarını Wittenberg Üniversitesi'nde oluşturduğu *Yaratılış Üzerine Dersler* (Lectures on Genesis) çalışmasındaki notları teşkil etmektedir. Burada Luther, Tanrı'nın yaratılışta o zaman anlaşıldığı şekliyle doğa yasalarına aykırı görünen bir şekilde nasıl müdahale ettiğini açıklarken özellikle mucizelerin doğasına vurgu yapmıştır. O, bu bağlamda mucizeyi, "Tanrı'nın doğa kurallarında meydana getirdiği istisnalar" şeklinde tanımlamıştır.[80] Calvin'e göre Tanrı, tüm düzeni kendi *Söz*'ü aracılığıyla kurmuş olsa da bu kurallara mutlak şekilde bağlı değildir; zira Tanrı, iradesinde tamamen özgür ve egemendir, dolayısıyla kendi koyduğu düzeni değiştirme ya da askıya alma yetkisine sahiptir.[81] Böylece Luther, doğayı Tanrıyla özdeşleştirmiş ve İsa Mesih'in insan bedeninde yeryüzüne gelmesini ve insanlara nüfuz etmesini mucizevî bağlamda Tanrı'nın yeryüzüne bir müdahalesi biçiminde tasvir etmiştir.[82] Bununla birlikte o, çoğu kez doğal kabul edilen, doğum ve fiziksel büyüme ile günlük hayattaki gelişmeleri de mucizenin türleri olarak değerlendirmiştir. Luther'in mucizeyi Tanrı'nın hayata müdahalesi olarak tanımlayan anlayışına göre, Tanrı'nın bu müdahaleyi dünyevi yollarla gerçekleştirmeyi tercih edebileceği ve bu çerçevede farklı türde mucizelerin mümkün olabileceği öne sürülmüştür. Bu hususta Alman Lutheran Teolog Paul Althaus, Luther'in mucize anlayışının gelişimini kapsamlı bir şekilde ele aldığı *Martin Luther'in Teolojisi* (The Theology of Martin Luther) adlı eserinde Luther'in mucizenin doğası hakkında şöyle bir değerlendirmeye yer vermiştir: "Tanrı'nın mucizeleri, sadece olağanüstü olaylarda değil, doğanın olağan akışında her yerde yapılır."[83] Buna göre, Luther'in doğrudan Tanrı'ya atfettiği mucizeleri, Tanrı yasasında olağan olaylar olarak kabul ettiği ileri sürülmektedir. Ayrıca Luther, daha büyük mucizelerin tabiatın dışında meydana geldiğini iddia etmiştir. Bu doğrultuda "dolayısıyla bir kimsenin İncil'i kabul edip 'bedensel sesimle Mesih'i yüreğinize getirmesi, böylece O'nu kendi içinizde biçimlendirmeniz' bir mucizedir."[84] söylemiyle İsa Mesih'in yeni yaratılışın içine yaşamak için girdiğinde, insanın kalbinde meydana getirdiği değişimleri bu tür mucizeye örnek göstermiştir. Öte yandan onun bu düşüncesinin Evharistiya sakramentine yaklaşımını da yansıttığı söylenebilir.[85] Bu bağlamda Luther'e göre mucizelerin en büyüğü ne Yeni Ahit'te anlatılan belalar ne de Eski Ahit'in *Çıkış* bölümündeki Firavun'un esaretinden kurtuluştur. Ona göre, İsa Mesih'in doğumu, ölümü, dirilişi ve yükselişi en büyük mucizelerdir. Böylece Luther'in tek şaşırtıcı mucize olarak İsa Mesih'i kabul ettiği diğer işaretleri ve harikaları ise daha az şaşırtıcı olaylar olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır.[86]

Zwingli'nin mucizelerin doğasına ilişkin görüşlerini ise büyük oranda *Tanrı'nın Takdiri Üzerine* (On the Providence of God) adlı eserinde görmek mümkündür. Zwingli'nin, eserinde kullandığı şu ifadeler mucizelerin doğasına ilişkin temel tezini büyük oranda ortaya koymaktadır:

> Tanrı'nın yönlendiren yönetimi ebediyen geçerlidir ve değişmez; iyi ve kötü dahil, olup biten her şeyin sebebidir; hiçbir şey bir şeye bağlı, tesadüfi

[80] Martin Luther, "Luther's Works. 1: Lectures on Genesis, Chap. 1-5", ed. Jaroslav Pelikan-Helmut T. Lehmann (Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1958), 5-10.
[81] WA 42:21;LW 1:27.
[82] Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, 82.
[83] Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, çev. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 110.
[84] WA 19:488; LW 36:340 (The Sacrament of the Body and Blood of Christ Against the Fanatics, 1526).
[85] Geniş bilgi için bk. Botica, "Revisiting Luther's Theology of Eucharist", 97-116.
[86] Martin Luther, *Martin Luther Sammtliche Schriften*, düz. St. Louis (MO: Concordia Publishing House, 1880-1910), 14/1160.

> veya kazara değildir. Sadece ve sadece Tanrı her şeyin 'tek sebebidir' ve bütün diğer sözde sebepler ise yalnızca 'tanrısal işleyişin araçlarıdır.'[87]

Zwingli, böylece mucizelerin asıl yaratıcısının Tanrı olduğunu vurgulamış ve onları "Tanrı'nın doğaya müdahalesi" olarak tanımlamıştır. Ayrıca o, Luther'den farklı olarak, mucizelerin tesadüften bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu noktada İskoç teolog Donald Macleod, *Mesih'in Eseri* (The Work of Christ) adlı çalışmasında, Zwingli'nin Mesih'in mucizelerini insani değil, ilahi bir güce dayandırdığı görüşünü desteklemiştir. Macleod, Zwingli'nin mucizeleri "tanrısal kudretin bir işareti" ve "ilahi müdahalenin bir tezahürü" olarak iki temel boyutta ele aldığını öne sürmüştür.[88]

Calvin'in mucizelerin doğasına ilişkin görüşlerine ise genellikle *Hıristiyan İnancının Temelleri* (The Institutes of the Christian Religion) adlı eserinde rastlamak mümkündür.[89] Eser, dikkatlice incelendiğinde ona göre, mucizeler, genellikle "Tanrı'nın bir müdahalesi, takdiri, lütfu veya kudretinin bir işareti" şeklinde açıklanmıştır. Onun bu mucize kavramında üç önemli öğenin öne çıktığı dikkat çekmektedir: Birincisi, *Tanrı'nın bir müdahalesi* olarak mucizeler. Buna göre Calvin, teolojisinde yeryüzündeki her şeyde Tanrı'nın bir müdahalesi olduğunu savunmuştur.[90] O, Tanrı'nın yeryüzündeki canlı cansız her şeyde bir müdahalesinin ve yönlendirmesinin olduğunu Kutsal Kitap'tan hareketle ileri sürerek bu düşüncesinin herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini şu ifadelerle belirtmiştir:

> Hırsızlar veya aç hayvanlar arasına düşerse; denizde ani bir rüzgâr gemi kazasına neden olursa; bir evin veya ağacın düşmesi sonucu yere düşerse; bir başkası, çöl yollarında dolaşırken kurtuluşla karşılaşırsa; ya da dalgalar tarafından savrulduktan sonra limana varır ve ölümden harikulade bir kaçamak yapar. Tüm bu olaylar hem müreffeh hem de olumsuz, şehvet duygusu talihe bağlayacaktır. Ancak, başının tüm saçlarının sayılı olduğunu Mesih'in ağzından öğrenen (Matta 10/30), nedeni daha uzaklarda arayacak ve tüm olayların Tanrı'nın gizli öğüdü tarafından yönetildiğini kabul edecektir. Cansız nesnelerle ilgili olarak, her birinin kendine özgü özelliklerine sahip olmasına rağmen, hepsinin güçlerini ancak Tanrı'nın doğrudan eli tarafından yönlendirildiği sürece uyguladığını kabul etmeliyiz. Dolayısıyla bunlar, Tanrı'nın karşılaştığını gördüğü enerjiyi sürekli olarak içine akıttığı ve dilediği gibi herhangi bir amaca dönüştüğü ve dönüştürdüğü araçlardır...[91]

Ayrıca Calvin'in "Gerçekten o, kullarında mucizeler yaratırken ve yasayı verirken hüküm sürer" söylemiyle de Tanrı'nın bu müdahalelerini aynı zamanda yarattıkları üzerinde bir hâkimiyeti olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[92] İkincisi, *Tanrı'nın takdiri* ya da *lütfu* olarak mucizeler. Buna göre Calvin, özellikle mucizelerden önce Tanrı'nın lütfuna dikkat çekerek onları bu lütfun bir alameti ya da bir parçası görmek gerektiğine vurgu yapmıştır. Böylece Calvin tarafından Tanrı'nın Sözü olan İncil, bir lütuf, içerisindeki mucizevî anlatımlar ise bu lütfun bir parçası kabul edilmiştir. Ancak ona göre, inançsızların bunu idrak etmesi mümkün değildir.[93] Esasında Calvin,

[87] Zwingli, "On the Providence of God", 157.
[88] Donald Macleod, "The Work of Christ", *Matthew Barret* (Reformation Theology: A Systematic Summary, 2017), 588.
[89] John Calvin, *Commentary on the Gospel of John*, çev. William Pringle (Edinburgh: Calvin Translation Society. 1847), 2/281.
[90] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 1083.
[91] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 176.
[92] John Calvin, *Psychopannychia, in Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, çev. Henry Beveridge, ed. Henry Beveridge-Jules Bonnet (Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 465.
[93] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 817.

"seçilmişlik" doktrinine dikkat çekerek imanın mucizelerden ziyade Tanrı'nın takdiriyle mümkün olabileceğini düşünmüştür. Bu düşüncesini Kutsal Kitap'la destekleyerek şöyle ifade etmiştir:

> Yine, Yeşu'nun duasında güneşin yolunda kaldığını okuduğumuzda (Yeşu 10/13); Hizkiya'ya bir lütuf olarak gölgesinin on derece azaldığını (2 Krallar 20/11); Bu mucizelerle Tanrı, güneşin her gün doğanın kör bir içgüdüsü tarafından doğmadığını ve batmadığını, onun bize olan atalarının lütfunun hatırasını tazeleyebilmesi için, seyri boyunca O'nun tarafından yönetildiğini bildirdi. Kışın, yazın ilkbaharın ve sonbahar yazının ardından gelen bahardan daha doğal bir şey yoktur; ama bu dizide varyasyonlar o kadar büyük ve o kadar eşitsiz ki, her bir yılın, ayın ve günün Tanrı'nın yeni ve özel bir takdiri tarafından düzenlendiğini çok açık hale getiriyor.[94]

Buna göre Calvin, mucizeleri "Tanrı'nın izniyle gerçekleşen bir lütuf" olarak değerlendirmiş ve mucizelerin Tanrı'dan bağımsız olarak vuku bulmalarının mümkün olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Calvin bir başka yerde "...Kutsal Yazılarda öğretildiği gibi Tanrı'nın Takdirinin talih ve tesadüfi nedenlere karşı olduğunu düşünmeliyiz..."[95] söylemiyle Tanrı'nın takdiri ya da lütfu olarak tasvir ettiği mucizelerin talih ve tesadüflerden tamamen uzak olduğuna da vurgu yapmıştır.

Üçüncüsü, *Tanrı'nın kudretinin bir işareti* olarak mucizeler. Buna göre Calvin, mucizeleri aynı zamanda "Tanrı'nın kudretinin bir alâmeti" olarak kabul etmiş ve bunu şöyle izah etmiştir:

> Şüphesiz ki, dünyanın oluşumunda Allah'ın paha biçilmez hikmeti, kudreti, adaleti ve iyiliğinden hakkıyla söz edilmeye çalışılsa, hiçbir lütuf ve tefsir, konunun büyüklüğüne denk olamaz... Bu birkaç örnek, dünyanın yaratılışındaki ilahi mükemmellikleri tanımaktan ne kastedildiğini yeterince açıklamaktadır. Bütün konuyu gözden geçirmeye kalksak, hiçbir zaman bir sonuca varamazdık; büyük ya da küçük, evren boyunca ne kadar çok nesne sınıfları varsa, hayır, ne kadar bireysel nesneler varsa, ilahî kudret mucizesi o kadar çok...[96]

Buna göre Calvin, mucizelerden ziyade İncil'in önemini vurgulamış ve mucizeleri ise bu kutsal metinlerin doğrulayıcısı olarak değerlendirmiştir. O, mucizelerin doğası konusunda her ne kadar Luther'le bir benzerlik olsa da ondan farklı olarak mucizelerin talih ve tesadüflerden uzak olduğunu belirtmiştir. Bu düşünce üzerinde ise bilhassa Zwingli Reform teolojisinin etkisinin olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Bir diğer mesele "mucizelerin amacı" hakkındadır. Bu konuda Luther, mucizelerin Tanrı'nın bir plan çerçevesinde "Sözü" doğrulamak için belirli bir amacı olduğunu ileri sürmüştür. Bu amacı ise şu şekilde ifade etmiştir:

> ...o zaman havariler onları her zaman [yani mucize gerçekleştirme güçlerini] değil, yalnızca Tanrı'nın Sözünü kanıtlamak, onu mucizelerle doğrulamak için kullanıyorlardı; burada metinde yazıldığı gibi; "Ve onlar çıktılar ve her yerde vaaz ettiler, Rab onlarla birlikte çalıştı ve ardından gelen işaretlerle Sözü doğruladı.[97]

Bu anlamda Luther, ilk dönem mucizelerinin amacının, İsa Mesih'i doğrulamaya dair olduğunu savunmuştur. Ancak o, bugün mucizeler için böyle bir amacın söz konusu olmadığını düşünmüştür. Böylece Luther, İsa Mesih döneminde ve özellikle Apostolik dönemde böyle bir doğrulamaya çok ihtiyaç duyulmasına rağmen, bugün dünyanın her tarafına İncil'in kudretle

[94] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 176.
[95] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 177.
[96] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 160; 1083.
[97] WA 10M: 146 (Yükseliş günü vaazı, 1522).

yayılması ve yerleşmesi sebebiyle artık buna gerek kalmadığını belirtmiştir. Bir başka yerde Luther bu düşüncesini şöyle yinelemiştir:

> Ama şimdi İncil gönderildiğinden ve tüm dünya tarafından bilindiğinden, havarilerin döneminden beri mucizeler yapmak gerekli olmamıştır.[98]

Luther, özellikle Roma Katolik Kilisesi'nin mucize iddialarının amacının yalnızca kendi otoritesini meşrulaştırma çabası olarak yorumlamış ve reddetmiştir.[99] O, mucizelerden ziyade Kutsal Kitap vaazlarının daha fazla bir etki yaratacağını savunmuştur.[100]

Zwingli de Luther gibi mucizelerin Apostolik çağ ile son bulduğunu savunmuştur. Ona göre, mucizelerin yegâne amacı, "Tanrı'nın Sözü'nü doğrulamak" ve "Tanrı'nın varlığına işaret etmektir." Dolayısıyla o, Roma Katolik Kilisesi'nin mucize iddialarını bu amaçların dışında sadece kendi otoritesi bağlamında bir istismar olarak değerlendirmiştir.[101]

Calvin'in mucizelerin amacına dair görüşlerini ise şu ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır:

> Bu nedenle, kesin olarak söylemek gerekirse, inanç Tanrı'nın sözüne dayanmasına ve onun tek amacı olarak söze bakmasına rağmen, yine de mucizelerin eklenmesi, sözle ilgili olarak ve doğrudan inançla ilgili olarak görülmeleri şartıyla gereksiz değildir...[102]

Calvin, Luther gibi mucizelerin havarisel hizmetin kurularak sadece Tanrı'nın Sözü'ne (İncil) işaret etmek için gerçekleştiğini ileri sürmüştür. O, Luther'le benzer şekilde mucizelerin Havariler dönemi ile son bulduğunu savunmuştur. Ayrıca o, mucizelerin günümüzde mümkün olup olmayacağı konusunda Zwingli gibi Roma Katolik Kilisesi'nin mucizeleri kendi emelleri doğrultusunda kullandığını düşünmüştür. Ancak Calvin'in, İsa Mesih'in mucizelerinin geçici olup olmadığı veya kilisede devam etmesi gerektiği konusundaki görüşleri net bir biçimde belirlenmemiştir. Bu belirsizlik, onun mucizelere ilişkin yorumlarının teolojik bağlamda farklı şekillerde yorumlanmasına yol açmıştır. Nitekim, Calvin, bu mucizelerin, yeni ve belirsizlik durumundayken İncil'e parlaklık vermek için, yalnızca bir süreliğine vaat edilmiş olmasını kabul edilebilir görmüştür.[103]

Ayrıca Calvin'in *Hıristiyan İnancının Temelleri* (The Institutes of the Christian Religion) adlı kitabının ön sözünde Kral Fransuva'ya binaen yazdığı açıklamaları, Roma Katolik Kilisesi'nin mucizeler hakkında reformculara yönelttiği suçlamalara karşı bir savunma niteliği taşımaktadır. Ön sözde yer alan bazı ifadelerinde Calvin'in mucizelerin amacına dair düşüncelerini yansıttığı söylenebilir:

> ...Çünkü biz yeni bir İncil icat etmiyoruz, ama İsa Mesih'in ve havarilerinin şimdiye kadar yaptığı tüm mucizelerle İncil'in doğrulandığı gerçeğini savunuyoruz..." Calvin, sözlerine sonra şöyle devam ediyor: "Markos, havarilerin vaazlarına eşlik eden bu işaretlerin onu doğrulamak için ortaya konduğunu öğretir. Havarinin şu sözüne çok benzer: İncil tarafından ilan edilen kurtuluş, "Rab onu belirtiler, harikalar ve çeşitli güçlü işler ile tasdik

[98] WA 10M: 146 (Yükseliş günü vaazı, 1522).
[99] John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (Dordrecht: Springer Secience+Business Media), 234.
[100] Akt. Carter Lindberg, *The Third Reformation?* (Macon, GA: Mercer University, 1983), 277–78.
[101] Huldreich Zwingli, "The Clarity and Certainty of the Word of God", *Uniontheology* (Erişim 8 Aralık 2024).
[102] Calvin, *Commentary on the Gospel of John*, 281.
[103] John Calvin, *Commentaries, Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*, çev. William Pringle, (1844–1856) ed. the Calvin Tanslation Society (tekrar basım) (Grand Rapids, MI: Baker, 1989), 17/389; CR 73, p. 825.

> etti." Bunların İncil'in mühürleri olduğunu duyduğumuzda, onları İncil'e olan inancın yok edilmesine mi çevireceğiz.[104]

Böylece Calvin de Luther gibi, mucizelerin amacını Tanrı'nın Sözü'nün (İncil) hizmetiyle bağdaştırmıştır. Bu yüzden o, doğrudan *Söz*'e işaret etmeyen mucizelerin gerçekleşmesi olasılığını reddetmiştir. Ayrıca o, Roma Katolik Kilisesi'nin mucizelerin imana vesile olduğu düşüncesine karşı çıkmış ve bu hususta daha çok Tanrı'nın takdirine ve lütfuna vurgu yapmıştır.[105]

Kısacası Calvin, sadece mucizelere bakılarak iman etmenin beyhude olduğunu belirtmiştir. Bu düşüncesini Yuhanna İncili'nde geçen "Onlardan önce pek çok mucize yapmış olmasına rağmen, ona inanmadılar; İşaya peygamberin sözleri yerine gelsin diye, Rab, haberimize kim inandı?"[106] ifadeleriyle de desteklemiştir. Bu yüzden Calvin de Luther gibi asıl amacın İncil öğretilerini vaaz etmek olduğunu vurgulamış ve mucizelerin yalnızca bu amaç doğrultusunda meşru görülebileceğini savunmuştur.[107]

Reformcuların üzerinde durduğu bir diğer konu ise "İncil mucizeleri"dir. Avrupa'da Rönesans ile birlikte ortaya çıkan hümanizm, Kutsal Kitap düşünürlerinin mucize anlayışlarına etki etmiş; birçoğunun bu metinlerde yer alan mucizeleri eleştirmelerine ve hatta inkâr etmelerine yol açmıştır. Ancak Luther, Kutsal Kitap mucizelerini tarihsel gerçeklik olarak kabul etmiştir. Aslında onun için mucizeler, İsa Mesih aracılığıyla yaşam vaatleri kadar İncil gerçekliğinin bir parçasıdır. Dolayısıyla asıl mucize *Söz*'ün kendisi yani İncil'dir.[108] Ayrıca Luther, İncil'in Pavlus, Petrus ve Yuhanna metinlerinde Sinoptik İncillerden (Matta-Markos-Luka) daha güçlü bir şekilde sunulduğunu ileri sürmüş ve bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

> Bundan sonra tüm kitapları değerlendirebilir ve aralarından hangisinin en iyi olduğuna karar verebilirsiniz. Yuhanna İncili ve Aziz Pavlus'un Mektupları, özellikle de Romalılara mektuplar ve Aziz Petrus'un ilk Mektubu, tüm kitapların gerçek özü ve temel kısmıdır. Eğer biri ya da diğeri olmadan -Mesih'in vaazı ya da işleri- yapmak zorunda kalsaydım, O'nun işlerinden çok vaazını tercih ederdim; çünkü işler bana yardım etmez, ama O'nun sözleri, O'nun kendisinin de dediği gibi, hayat veriyor. Şimdi Yuhanna Mesih'in işleri hakkında çok az, O'nun vaazları hakkında çok fazla yazarken, diğer Evangelistler O'nun işleri hakkında çok, vaazları hakkında ise çok az şey yazarlar. Bu nedenle Yuhanna'nın İncil'i tek, iyi, doğru ve en önemli İncil'dir ve diğer üçüne tercih edilmeli ve onların üzerinde yüksek bir yere yerleştirilmelidir. Aynı şekilde, Aziz Pavlus ve Aziz Petrus'un Mektupları da diğer üç İncil'den -Matta, Markos ve Luka'dan- çok daha üstündür.[109]

Luther, burada Mesih'in vaazlarının "hayat verici" olarak nitelendirilmesi, öğretiye ve sözün teolojik anlamdaki merkezi rolüne işaret ederken, Yuhanna İncil'inin vaazlara odaklanması nedeniyle Sinoptik İncillerden üstün tutulması, metinler arası hiyerarşik bir yaklaşımını ortaya koymuştur. Ayrıca, Pavlus'un Romalılara Mektubu ve Petrus'un ilk mektubu, diğer İncil metinlerine kıyasla daha değerli görülerek Pavlus teolojisinin Hıristiyanlıkta ayrıcalıklı konumu

[104] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 6.
[105] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 461.
[106] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Yuh. 12:37-38.
[107] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 817.
[108] Robert K. Wetmore, "The Theology of Spiritual Gifts in Luther and Calvin: A Comparison, Doctor of Theology Dissertation", *Concordia Seminary-Saint Louis Scholarly Resources from Concordia Seminary* 7/0 (1992), 23.
[109] Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Die Deutsche Bibel*, (Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1906), 6/10; (WA DB); LW:35:361-362.

vurgulanmıştır. Bu değerlendirme, erken dönem Hıristiyan düşüncesinde vaazların, öğretilerin ve teolojik kavramların mucizelere kıyasla daha çok önemsendiğini göstermektedir.

Hümanizm ve özellikle Erasmus'un etkisiyle Zwingli, kilise babalarını ve İncil'in orijinal dillerini inceleme hususunda kutsal metinleri araştırmaya yönelmiştir. Zwingli, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın insanlar tarafından anlaşılması güç olan herhangi mesaj göndermesinin mümkün olmadığını düşünmüştür. Bu anlamda o, Tanrı'nın tüm mucizeleri ve gizemlerinin insan aklıyla anlaşılabilir bir niteliğe sahip olması gerektiğini savunmuş ve İncil mucizelerinin beşerî zekayla anlaşılabilir olduğunu kabul etmiştir.[110]

Zwingli, İncillerdeki İsa Mesih'in mucizeleriyle birlikte bilhassa Markos İncil'inde yer alan mucize anlatılarına ve Kanonik İncillerde geçen havarilere ilişkin mucizelere dikkat çekmiştir. O, havarilerin gösterdikleri bu mucizeleri İsa Mesih yetkisiyle ortaya koyabildiklerinin altını çizmiştir. Bu anlamda Zwingli'nin, havarilerin mucizelerini esasında "İsa Mesih'i tasdik etmeye yönelik eylemler" olarak değerlendirdiği kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanı sıra o, havarilerin mucizelerini "İsa Mesih'in gücünün ve ihtişamının bir işareti" olarak kabul etmiştir.[111] Ayrıca Zwingli'nin "İsa Mesih'in yetkiyle mucize gerçekleştirebilme" vurgusu İsa Mesih mucizeleri ile havarilerin mucizeleri arasındaki derece farkına işaret etmektedir. Böylece o, İsa Mesih'in mucizelerinin diğerlerinden üstün olduğunu savunmuştur.

Esasında Zwingli, Luther gibi İncil mucizelerinin tarihsel hakikatini kabul etmiştir. Ancak o, bu konuda Luther'den daha farklı bir yorum getirerek İncil mucizelerinin insan aklıyla anlaşılabileceğine ve mucizeler arasındaki derece farkına dikkat çekmiştir. Aynı şekilde o da Luther gibi imanın asıl aracıları olarak mucizeleri değil, Kutsal Kitap ve vaazlarını tasdik etmiştir.[112] Hatta Zwingli'nin Kutsal Kitap vaaz hizmetini bir peygamberlik görevi olarak gördüğü ileri sürülmüştür.[113]

Calvin ise İncil mucizelerine ilişkin düşüncelerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> ... Çünkü biz yeni bir İncil icat etmiyoruz, ama İsa Mesih'in ve havarilerinin şimdiye kadar yaptığı tüm mucizelerle İncil'in doğrulandığı gerçeğini savunuyoruz...[114]

Buna göre, Calvin de Luther gibi İncil mucizelerine inanmış ve onları tarihsel gerçeklik olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde o da mucizeleri Havariler dönemi ile sınırlandırmış ve Roma Katolik Kilisesi'nin aksine onları merkezi bir öneme sahip öğretiler olarak değerlendirmemiştir.[115] Calvin, İncil mucizelerini Tanrı'nın sözünü anlatmada sadece bir araç olarak görmüş ve diğer reformcular gibi iman hususunda mucizelerden ziyade İncil'in önemine vurgu yapmıştır.[116] Böylece Calvin de Luther ve Zwingli gibi mucizeler yerine İncil vaazlarının önemini savunmuştur.

Mucize inancında tartışılan en önemli konulardan biri de "Kutsal Ruh mucizeleri" dir. Luther ve diğer reformcular *Kutsal Ruh*'un doğrudan varlığına ve gücüne olan inançlarına rağmen, mucizelerin sona ermesi teorisini Roma Katolik Kilisesi'ne karşı Hıristiyan teolojilerinde savunmuşlardır. Ancak, sonrasında bu doktrin başka tartışmaları beraberinde getirmiştir. Buna

[110] Hermann Sasse, *Luher's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar* (Minneapolis, Minnesot: Augsburg Publishing House, 1959), 365.
[111] Zwingli, *The Latin Works*, 119; karş. için bk. Mark. 16:17
[112] Zwingli, "On the Providence of God", 138-139.
[113] Carl R. Trueman-Eunjin Kim, "The Reformers and Their Reformations", *Reformation Theology: A Systematic Summary*, ed. Matthew Barrett (Wheaton, Illinois: Crossway, 2017), 195.
[114] Calvin, *Commentary on the Gospel of John*, 281.
[115] Calvin, *Commentary on the Gospel of John*, 282.
[116] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 461.

göre, başlangıçta Roma Katolik Kilisesi'nin mucize iddialarına bir yanıt olarak Reform teolojisinde ortaya çıkan bu doktrin daha sonra ise *Kutsal Ruh*'un armağanlarının (mucizelerinin) Havariler dönemi ile sona ermesi polemiğine dönüşmüştür. Bu polemik, Roma Katolik Kilisesi tarafından Protestan kiliselerine karşı kullanılmaya başlanınca Calvin "Cessationism" (Vazgeçmecilik/Bırakmacılık) doktrinini geliştirmeye başlamıştır. İşte bu noktada Luther'in de *Kutsal Ruh*'un mucizelerini reddettiği iddia edilmiştir. Buna karşın Luther'in, birçok yerde *Kutsal Ruh*'un doğrudan vazifesine dair olan inancını açıkça ifade ettiği belirtilmiş ve buna yönelik bazı kanıtlar ileri sürülmüştür.[117] Ayrıca, Luther'in *Güçlü Bir Kale Tanrımızdır* (A Mighty Fortress Is Our God) adlı büyük ilahisinin dördüncü kıtasında *Ruh ve hediyeler bizimdir* (The Spirit and gifts are ours) ifadesi yer almaktadır. Avrupa'daki Pentekostal hareketin kurucularından olan İngiliz teolog Stanley Frodsham, Theodor Sauer'in Almanca çalışması olan, *Hıristiyan Kilisesi'nin Tarihi* (Geschichte der Christlichen Kirche), adlı eserinde, Luther'i "Kutsal Ruh'un tüm armağanlarına sahip tek bir kişide, bir peygamber, müjdeci, dilleri konuşan ve tercüman" olarak tanımladığını belirtmektedir.[118]

Aslında Luther'e yönelik bu iddiaların bir yanlış anlaşılma olduğu ve iki nedenden kaynaklandığı düşünülmektedir: Birincisi, Luther'in Ortaçağ Roma Katolik Kilisesi'nin mucizeleriyle ilişkilendirilen batıl inançlara ve açgözlülüğe karşı kaleme aldığı çalışmalarıdır. İkincisi ise, Luther'in, tuhaf öğretileri ve eylemleri için Kutsal Ruh'un doğrudan mevcudiyetine aşırı derecede güvenen ve onun liderliğini iddia eden bazı Anabaptistlere karşı çıkan tutumudur. Bu durum, Luther'in, Kutsal Ruh armağanlarını mucize odaklı değil, söz odaklı düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla ona göre, her halükârda mucizevî armağanlar olası değildir. Çünkü, Tanrı kalbi değiştirirken *Söz*'ün kendisi aracılığıyla kilisesinde gerçek mucizeleri gerçekleştirmeyi seçmiştir.[119]

Zwingli ise, *Kutsal Ruh* ile *Söz*'ü ayrılmaz bir bütün olarak görmüş ve Kutsal Ruh'u, Kutsal Kitap'ın önemli bir aracısı olarak kabul etmiştir. Bu nedenle Zwingli'nin Kutsal Ruh mucizelerini reddettiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi'nin reformcuların Kutsal Ruh mucizelerini reddettiklerine dair iddiaları özellikle Zwingli bağlamında değerlendirildiğinde bu iddiaların asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki Zwingli, Kilise'nin Kutsal Ruh mucizelerinin özgürce kullanmasını yanlış bularak eleştirmiştir. Çünkü o, Kilise'nin Kutsal Ruh mucizelerine dair öğretilerini sadece bir istismar olarak değerlendirmiştir.[120]

Kutsal Ruh mucizeleri konusunda en sistematik doktrinin Calvin'e ait olduğu söylenebilir. O, Reform teolojisinde birçok yerde Kutsal Ruh'un gerçekliğinden "Şüphesiz Kutsal Ruh, Tanrı'nın halkıyla birlikte hâlâ mevcuttur; onun rehberliği ve yönlendirmesi olmadan Tanrı'nın Kilisesi varlığını sürdüremez." şeklinde söz etmiştir.[121] Böylece Calvin, Kutsal Ruh sayesinde Tanrı'nın *Sözü*'nün devam ettirildiğini ve dolayısıyla O'nun gerekliliğini kabul etmiştir. Bununla birlikte o, Yuhanna İncilindeki 7/37 pasajında geçen "İsa Mesih'in susamış olanların diri su içebilmeleri için kendisine gelmeye davet ettiği sonsuz bir süre vaadimiz var." ifadelerine dikkat çekerek iman edenlerin alacağı Ruh'a vurgu yapmıştır. Böylece İncil'e imanın öneminin altını çizen Calvin, el koyma ile dağıtılan o mucizevî güçlerin ve uygulamaların sona erdiğini belirtmiştir. Ona göre,

[117] Bu kanıtların başında Pensilvanya'daki *Lutheran Teoloji Semineri*'nden Profesör Bengt Hoffman tarafından "Luther ve Mistikler" adlı kitabında sunulan bilgiler gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bengt Hoffman, *Luther and the Mystics* (Minneapolis, MN: Ausburg, 1976), 190.
[118] Stanley H. Frodsham, *With Signs Following* (Springfield, MO: Gospel Publishing, 1926), 329.
[119] Eddie L. Hyatt, *2000 Years of Charismatic Christianity* (Florida: Carisma House A Strang Company, 2002), 79.
[120] Hyatt, *2000 Years of Charismatic Christianity*, 85.
[121] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 1191.

havarilerdeki el koymanın amacı, Kutsal Ruh'un belirgin gücünün hemen uygulanabilmesiydi. Ancak, günümüzde artık böyle bir şey mümkün değildir. Bunun yanı sıra o, Kilise'nin havariler tarafından kullanıldığı söylemini ve el koyma iddialarını reddetmiştir. Aslında Calvin, Kutsal Kitap'a bağlı kalarak Kutsal Ruh mucizelerini kabul etmiştir. Ancak bu mucizelerin doğrudan Kutsal Ruh'tan kaynaklanmadığını Tanrı tarafından verilen armağanlar olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Roma Katolik Kilisesi'nin iddia ettiği sakramentlerdeki Kutsal Ruh mucizelerine ya da diğer bir deyişle armağanlarına karşı çıkmış ve bu armağanları getiren Kutsal Ruh'un Tanrı tarafından görevlendirilmiş yalnızca bir hizmetli olduğunu savunmuştur.[122]

Ayrıca Calvin, özellikle yeni dönemde Ruh ve Söz'ü birlikte telaffuz ettiği için, Kutsal Ruh mucizelerinin herhangi bir işlevinin olmayacağını düşünmüştür. Calvin'in bu düşüncesinde özellikle Tanrı'nın Sözü aracılığıyla Ruh'un çalışmasına yönelik teolojisinin etkili olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu konuda Peter Jensen, Calvin'in mucizelerin sona erdiğine dair görüşlerini değerlendirirken, Calvin'in mucizelere gerek kalmadığını düşündüğü için mucizelerin sürekliliğini reddettiğini iddia etmektedir. Jensen bunun nedenini de Calvin'in kutsal yazıları Tanrı'nın yeterli vahyi olarak görüp daha fazla mucizenin gerçekleşmesinin mantıksız olduğu düşüncesiyle açıklamaktadır.[123]

Sonuç

Reform hareketi, Hıristiyan teolojisinde mucizelere ilişkin anlayışın yeniden yorumlanmasına öncülük ederek geleneksel Katolik öğretisine meydan okumuş ve Kutsal Kitap merkezli bir paradigma oluşturmuştur. Luther, Zwingli ve Calvin'in mucize anlayışları, Hıristiyanlık inancında doktrinsel dönüşümlere yol açarken, mucizelere yönelik ortak bir teolojik sınır çizmiştir. Luther, mucizeleri Tanrı'nın aktif müdahalesi ve inayetinin somut bir tezahürü olarak değerlendirirken, Zwingli, alegorik bir bakış açısı sunarak mucizelerin teolojik anlamına odaklanmış, Calvin ise bu tür olayları Tanrı'nın doğal düzen içindeki eylemlerinin bir parçası olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşımlar, Roma Katolik Kilisesi'nin mucizelere dayalı otoritesine meydan okuyarak reformcuların Kutsal Kitap'ı nihai otorite olarak kabul etme ilkesini güçlendirmiştir. Reformcular, mucizeleri tarihsel gerçeklik olarak kabul etmekle birlikte, çağdaş mucizelerin imkânını sorgulamış ve mucizeleri vahiy niteliğinden soyutlayarak bireysel inanç ve Kutsal Kitap merkezli bir yorumlama çabası geliştirmişlerdir. Bu anlayış, Hıristiyanlık içerisinde Katolikler ile Protestan reformcular arasında teolojik bölünmelere yol açarken, doğaüstü ve doğal düzen arasındaki ilişkinin modern Hıristiyan teolojisindeki tartışmalara taşınmasını sağlamıştır. Reformcuların mucize anlayışları, akıl, inanç ve vahiy çerçevesinde yeni bir teolojik zemin oluşturarak Hıristiyanlık tarihinde köklü bir dönüşüme öncülük etmiştir.

Protestan reformcuların mucize anlayışları, Tanrı'nın iradesini ve *Sözü*'nü (İncil) merkeze alırken, mucizeleri teolojik açıdan sınırlı bir döneme ve amaca özgü olgular olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi'nin çağdaş mucize iddiaları ise bu amacın dışında, kendi otoritesini meşrulaştırma çabası olarak görülmüş ve reddedilmiştir. Luther, Zwingli ve Calvin için asıl mucizenin Kutsal Kitap'ın kendisi olduğu vurgulanmış; mucizelerden ziyade Kutsal Kitap'ın vaazı ve öğretisi öncelikli bir teolojik merkez olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra iman üzerinde mucizelerin değil, İncil'in etkin rol oynadığı savunularak özellikle mucizelerin inancın

[122] Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 1068-1069; 1083; 1192.
[123] Peter Jensen, "Calvin, Charismatics, and Miracles", *The Evangelical Quarterly 51* (Moore Theological College Newtown, N.S.W. 1979), 142.

asıl kaynağı olmadığının altı çizilmiştir. Bu anlayış, Reform teolojisinin temel unsurlarından biri olarak Hıristiyan mucize anlayışına önemli bir katkı sunmuştur.

Son olarak, reformcuların mucizelere ilişkin yaklaşımları, Hıristiyan teolojisinin akıl, inanç ve vahiy ekseninde yeniden şekillenmesine katkı sağlamıştır. Mucizeleri, "inancın temel kaynağı değil, İncil'in hizmetindeki işaretler" olarak görmeleri, kutsal metinleri teolojik tartışmaların merkezine yerleştirmiş ve mucizelere dayalı bir din anlayışını eleştirerek daha rasyonel temelli bir inanç sisteminin gelişimine öncülük etmiştir. Günümüzde, reformcuların bu yaklaşımları din felsefesi, teoloji ve özellikle kilise tarihine dair tartışmalara ışık tutmakta ve mucizelerin rolüne ilişkin değerlendirmelerde önemli bir referans oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra bu yaklaşımlar, mucizelere yönelik günümüz Hıristiyanlığındaki pentekostal, liberal ve evanjelik gibi farklı mezhepsel yaklaşımların tarihî kökenleri hakkında bilgi sunmaktadır. Spesifik olarak, Hıristiyanlıkta bu reformcuların öğretilerinin, inancın Kutsal Kitap'a dayalı bir temele oturtulması gerektiğini hatırlatarak, hurafelerden arınmış bir teolojik anlayış geliştirmesine katkı sağladığı söylenebilir. Bu noktada reformcuların bizzat Kutsal Kitap'ın kendisini mucize olarak referans almaları, Hıristiyanlıkta "İ'câzü'l-İncil" anlayışı olduğu veya henüz başladığı düşüncesini akla getirmektedir. Böyle bir anlayışın ortaya konulması ve bu anlayış üzerinde etkili olan faktörlerin tespit edilmesi Dinler Tarihi çalışmaları açısından önemlidir.

Kaynakça

Allen, R. Micheal. *Reformed Theology*. New York: T&T Clark International, 2010.

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. çev. Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

Bainton, Roland H.. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. Nashville: Abingdon Press, 1950.

Bıyık, Mustafa. *Presbiteryenlik ve Türk Presbiteryenler*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2006.

Bıyık, Mustafa. "Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine John Calvin ve Cenevre Modeli". *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 41-62. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51869

Botica, Aurelian. "Revisiting Luther's Theology of the Eucharist". *Perichoresis* 5/1 (2007), 97-116. https://www.emanuel.ro/wp-content/uploads/2022/01/Perichoresis-5_1-web.pdf

Calvin, John. "The Institutes of The Christian Religion". *Christian Classics Ethereal Library*. Erişim 22 Eylül 2024. www. ccel.org/c/calvin/intitutes/bookiii/biii28.htm

Calvin, John. Calvin's Commentaries, Complete. *From the Calvin Society Edition*. Erişim 20 Eylül 2024. http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.i.html

Calvin, John. *Commentaries, Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke*. çev. William Pringle. 17. Cilt (1844–1856). ed. Calvin Tanslation Society (tekrar basım). Grand Rapids, MI: Baker, 1989.

Calvin, John. *Commentary on the Gospel of John*. çev. William Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847.

Calvin, John. *Psychopannychia, in Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*. çev. Henry Beveridge. ed. Henry Beveridge-Jules Bonnet. Grand Rapids, MI: Baker, 1983.

Calvin, John. *The Institutes of The Christian Religion*. düz. John T. McNeil. çev. Ford Lewis Battles. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

Collins, John. "Miracles". *The Gospel Coalition*. Erişim 3 Aralık 2024. https://www.thegospelcoalition.org/essay/miracles/

Dickens, Arthur Geoffrey. *The English Reformation*. New York: Schocken Books, 1964.

Eisenstein, Elizabeth L.. *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Eisenstein, Elizabeth L.. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Elton, G. R.. *Reformation Europe: 1517-1559*. New York: Harper&Row, 1963.

Erbaş, Ali. *Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.

Frodsham, Stanley H.. *With Signs Following*. Springfield, MO: Gospel Publishing, 1926.

Goff, Jacques Le. *The Birth of Europe*. London: Wiley-Blackwell Publishing, 2005.

Gonzalez, Justo L.. *A History of Christian Thought: From the Protestant Reformation to The Twentieth Century*. New York: Orbis Books; 1975.

Gündüz, Şinasi. "Hıristiyanlık". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 105-158. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2017.

Hoffman, Bengt. *Luther and the Mystics*. Minneapolis, MN: Ausburg, 1976.

Hyatt, Eddie L.. *2000 Years of Charismatic Christianity*. Florida: Carisma House A Strang Company, 2002.

İPK, İzmir Protestan Kilisesi. "Reform Teolojisi Nedir?". Erişim 2 Aralık 2024. https://izmirprotestan.org/izmir-protestan-kilisesi/reform-teolojisi-nedir

Jensen, Peter. "Calvin, Charismatics and Miracles", *The Evangelical Quarterly 51.* Moore Theological College Newtown, N.S.W. 1979.

Karahan, Harun Dündar. "Hıristiyan Mezheplerinde Vahiy Anlayışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 291-293. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/496366

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

Küng, Hans. *Christianity: Essence, History and Future*. London: Continuum Publishing, 1995.

Lensch, Christopher K. "The Morningstar of The Reformation: John Wycliffe". *Western Reformed Seminary Journal* 3/2 (1996), 16-22. https://www.wrs.edu/assets/docs/Journals/1996b/Lensch%20-%20John%20Wycliffe.pdf

Lillback, Peter A.. "An Introduction to Luther, Calvin, and Their Protestant Reformations". *Unio Cum Christo* 3/1 (2017), 83-107. https://doi.org/10.35285/ucc3.1.2017.art5

Lindberg, Carter. *Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*. çev. Özgür Umut Hofaşçı. ed. Silya Zengilli. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.

Lindberg, Carter. *The Third Reformation?.* Macon, GA: Mercer University, 1983.

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Die Deutsche Bibel*. 6. Cilt. Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1906.

Luther, Martin. *Doksan Beş Tez (Latince-Türkçe)*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, VI. Basım, 2022.

Luther, Martin. *Martin Luther Sammtliche Schriften*. düz. St. Louis. 14. Cilt. MO: Concordia Publishing House, 1880-1910.

Luther, Martin. *Works of Martin Luther with Introductions and Notes*. ed. Henry Eyster Jacobs. Philadelphia: A.J. Holman Company, 1915.

Luther, Martin. The Freedom of a Christian (1520). *Luther's Works*. ed. Helmut T. Lehmann. Minneapolis: Fortress Press, 1957.

Luther, Martin. The Babylonian Captivity of the Churcuh (1520). *Luther's Works*. ed. Helmut T. Lehmann. Minneapolis: Fortress Press, 1959.

Luther, Martin. Preface to the Epistle of St. Paul to the Romans (1522). *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann. Minneapolis: Fortress Press, 1960.

Luther, Martin. "Luther's Works. 1: Lectures on Genesis, Chap. 1-5". ed. Jaroslav Pelikan-Helmut T. Lehmann. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1958.

Macleod, Donald. "The Work of Christ", *Matthew Barret*. Reformation Theology: A Systematic Summary, 2017.

Marthaler, Berard (ed). *New Catholic Encyclopedia: Ref-Sep*. 12. Cilt. Gale: Catholic University of America Press, 2002.

Miller, David. *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*. çev. B. Peker ve N. Kıraç. II/219-225. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995.

Mulder, J. F. K.. "John Calvin and the Accursed Idolatry of the Papal Mass". *Koers-Bulletin for Christian Scholarship* 79/4 (2014), 1-9. https://dx.doi.org/10.4102/koers.v79i4.2176

Olgun, Hakan. "Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık". *Fecre Doğru Aylık Düşünce Dergisi* 6/67 (2001), 12-20. https://www.bingol.edu.tr/documents/1_Hiristiyanlikta_Reform_Protestanlik.pdf

Olgun, Hakan. "Protestan Ahlâkiliği Sorunu ve Philip Melanchthon". *Milel ve Nihal* 2/1 (Aralık 2004), 115-144. https://dusuncetarihi.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/01/protestan-ahlakiligi-sorunu-ve-philip-melanchthon.pdf

Olgun, Hakan. *Luther ve Reformu (Katolisizm'i Protesto)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Baskı, 2001.

Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Olson, Roger E.. *Hristiyan İlahiyatının Hikayesi Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*. çev. Ken Wiest. İstanbul: Haberci Basın Yayın, 2020.

Oyer, John S.. *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*. Dordrecht: Springer Secience+Business Media.

Ozment, Steven. *The Age of Reform (1250-1550)*. New Haven: Yale University Press, 1980.

Ökten, Kaan H.. *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları.* İstanbul: Mavi Ada Yayıncılık, 1. Basım, 2000.

Özer, Aykut. *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Pettegree, Andrew. *Brand Luther: 1517, Printing and the Making of the Reformation*. London: Penguin Books, 2015.

Parker, Thomas Henry L.. *Portrait of Calvin*. Philadelphia: The Westminster Press, 1954.

Sasse, Hermann. *Luher's Contention For the Real Presence in the Sacrament of the Altar*. Minneapolis, Minnesot: Augsburg Publishing House, 1959.

Soergel, Philip M.. *Miracles and the Protestant Imagination: The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Sormunen, Eino. *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*. çev. Pekka Karvanen. İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2. Baskı, 2011.

Stauffer, Richard. *Reform*. çev. Cem Muhtaroğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Steinmetz, David C.. "The Theology of John Calvin". *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. ed. David Bagchi-David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Schnucker, Robert V.. "Huldreich Zwingli". çev. Sibel Sel ve Levent Kınran. *Hıristiyanlık Tarihi*. ed. M. Ali Şimşek. 381-382. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004.

Tarakçı, Muhammet. "Kalvinizm'de Kader Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93-119. https://acikerisim.uludag.edu.tr/server/api/core/bitstreams/0e334d49-ff82-4af8-aba4-39a9f75317b5/content

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 171-201. https://www.eskieserler.com/dosyalar/mpdf%20(782).pdf

Tawney, Richard Henry. *Religion and the Rise of Capitalism*. ABD: Harcourt, Brace & World, 1926.

Trueman Carl R. ve Kim, Eunjin. "The Reformers and Their Reformations". *Reformation Theology: A Systematic Summary*. ed. Matthew Barrett. Wheaton, Illinois: Crossway, 2017.

Waardenburg, Jacques. "Reform". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 34/533-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Wetmore, Robert K.. "The Theology of Spiritual Gifts in Luther and Calvin: A Comparison, Doctor of Theology Dissertation". *Concordia Seminary-Saint Louis Scholarly Resources from Concordia Seminary* 7/0 (1992). https://scholar.csl.edu/thd/7

Yavuz, Şevket. "The Religious vs / Cooperates with the Secular Zwingli: A Church & State Equilibrium through Sola Scriptura ("Only Scripture")". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2015), 29-48. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/46243

Zwingli, Huldreich. "A Short and Clear Exposition of the Christian Faith". *On Providence and Other Essays*. ed. Samuel Macauley Jackson-William John Hinke (edits.). Durham: N.C.: Labyrinth, 1983.

Zwingli, Huldreich. "On the Providence of God". *On Providence and Other Essays*. ed. Samuel Macauley Jackson-William John Hinke. North Carolina: The Labyrinth Press, 1983.

Zwingli, Huldreich. *Commentary on True and False Religion*. ed. Samuel Macauley Jackson-Clarence Nevin Heller. Durham: Labyrinth, 1981.

Zwingli, Huldreich. *The Latin Works*. çev. Samuel Macauley Jackson-William John Hinke. 3. Cilt. Philadelphia: Heidelberg Press, 1929.

Zwingli, Huldreich. "The Clarity and Certainty of the Word of God". *Uniontheology*. Erişim 8 Aralık 2024. https://uniontheology.org/resources/historical/the-clarity-and-certainty-of-the-word-of-god

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

The Qurʾān's Self-References to its Arabic Register

Kur'an'ın Kendi Arapçalığına Yaptığı Vurgu

Muhammed COŞKUN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Marmara University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Tafser
İstanbul | Türkiye
muhammed.coskun@marmara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-2811-6403

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 08.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 20.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Coşkun, Muhammed. "The Qurʾān's Self-References to Its Arabic Register". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 363-381. https://doi.org/10.14395/hid.1615562

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Qurʾān's Self-References to its Arabic Register

Abstract

The Qurʾān, a central religious text of Islam, is unique in its theological content and its self-referential linguistic features, which invite in-depth scholarly analysis. Among the most notable of these self-referential aspects is the frequent description of the Qurʾān as "Arabic" (Qurʾānan ʿArabiyyan) in many verses. While this attribute may seem self-evident, as the Qurʾān was revealed in Arabic to the Arabs of 7th-century Hijaz, the text's recurring emphasis on its "Arabicness" raises important questions. Why does the Qurʾān repeatedly highlight its linguistic identity, a fact that its original audience would not have questioned? This inquiry lies at the heart of this study, which aims to explore the rhetorical and theological significance of this emphasis on the Qurʾān's Arabic nature. The primary objective of this research is not merely to address why the Qurʾān was revealed in Arabic—this being a natural choice given the native tongue of its first audience—but to understand why the Qurʾān repeatedly underscores this aspect. The text itself, through expressions like "an Arabic Qurʾān" (Qurʾānan ʿArabiyyan) and "in clear Arabic language" (lisānun ʿArabiyyun mubīn), reveals a deliberate rhetorical strategy. The study contends that this repetitive self-description is not a mere reiteration of the obvious but serves deeper theological, communicative, and rhetorical purposes. Historically, the question of the Qurʾān's Arabic nature has been approached from various angles by scholars from both the classical Islamic tradition and contemporary Western academia. Classical Islamic scholars, in this context, appear to have devoted the discussion primarily to whether or not the Qurʾān contains non-Arabic words. Western academics, on the other hand, tend to evaluate the linguistic features of the Qurʾān within the broader context of the Near East—in other words, they focus on the issue of how surrounding cultures and languages may have influenced the Qurʾān. However, despite these efforts, a significant gap remains in the literature regarding the Qurʾān's internal rationale for emphasizing its Arabic language. Much of the existing scholarship centers around linguistic purity and the influence of foreign languages but neglects the Qurʾān's own theological and rhetorical objectives. This study seeks to fill this gap by turning attention away from linguistic purity and external influences, focusing instead on the Qurʾān's self-referential emphasis on being "Arabic". This study aims to fill this very gap by drawing attention not to issues of linguistic purity (i.e., whether the Qurʾān contains foreign words) or external influences, but rather to the polemical context behind the Qurʾān's self-referential emphasis on being in Arabic. According to this perspective, the Qurʾān's frequent emphasis on its Arabic nature serves as a response to the reluctance, skepticism, and objections of its initial audience in 7th-century Hijaz regarding the acceptance of the Prophet's human nature. Thus, the Qurʾān's emphasis on Arabic presents a significant rhetorical strategy tied to the theological concerns of the revelation context and the communicative function of the sacred text within those circumstances. To achieve this, the study employs a layered methodology combining textual analysis, historical context, and comparative analysis with other religious traditions. Textual analysis examines key Qurʾānic verses that highlight the Arabic nature of the text, scrutinizing their linguistic and rhetorical features. Historical analysis explores the social, cultural, and religious dynamics of 7th-century Hijaz, contextualizing the Qurʾān's message in its historical moment. Comparative analysis situates the Qurʾān within the broader framework of other religious traditions, particularly those that, like the Qurʾān, used the native language of their audience. By examining these dimensions, the study aims to uncover the underlying motivations behind the Qurʾān's repeated self-description as Arabic and its significance within the broader framework of Islamic theology and communication. This research contributes to Qurʾānic studies by offering a fresh perspective on the issue of Arabicness in the Qurʾān, moving beyond linguistic debates to explore the deeper, theological significance of this feature. The study argues that the Qurʾān's emphasis on its Arabic nature addresses both the theological concerns of its time and the broader communicative function of religious scripture, offering valuable insights into the Qurʾān's engagement with its initial audience.

Keywords: Tafsir, Qurʾānic Studies, Western Scholarship, Biblical Context, Aʿjamī, The Hermeneutical Horizon of Arabs, Non-Celestial Prophet.

Kur'an'ın Kendi Arapçalığına Yaptığı Vurgu

Öz

Kur'an, İslam'ın temel dinî metni olarak sadece teolojik içeriğiyle değil, aynı zamanda kendine referansta bulunan ifadeleriyle de derinlemesine bir akademik incelemeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın kendine referansta bulunan ifadeleri içinde en dikkat çekeni, birçok ayetinde kendisini "Arapça Kur'an" (Qurʾānan ʿArabiyyan) olarak tanımlamasıdır. Bu özellik, ilk muhatapları olan 7. yüzyıl Hicaz Arapları için doğal bir gerçek olsa da Kur'an'ın sürekli olarak kendi "Arapçılığına" vurgu yapması önemli soruları gündeme getirmektedir. Kur'an, neden kendisinin "Arapça" olduğunu sıkça vurgular? Bu soru, bu çalışmanın temel amacını oluşturan, Kur'an'ın Arapçaya olan bu vurgusunun retorik ve teolojik anlamını keşfetmeye yönelik bir araştırma için zemin hazırlamaktadır. Bu araştırmanın temel amacı, Kur'an'ın neden Arapça olarak vahyedildiği sorusuna odaklanmak değil, daha ziyade Kur'an'ın neden bu özelliğini sürekli olarak vurguladığı sorusunu anlamaktır. "Arapça bir Kur'an" ve "açık Arapça dilinde" (lisānun ʿArabiyyun mubīn) gibi ifadelerle yapılan vurgular, bilinçli bir retorik stratejisinin izlerini taşımaktadır. Bu çalışma, bu tekrar eden kendini tanımlamanın sadece belirgin bir gerçeği

yinelemek olmadığını, daha derin teolojik, iletişimsel ve retorik amaçlara hizmet ettiğini ileri sürmektedir. Tarihsel olarak, Kur'an'ın Arapça oluşu hem klasik İslam geleneğinde hem de çağdaş Batı akademisinde farklı açılardan ele alınmıştır. Klasik İslam alimleri bu bağlamda konuyu Kur'an'da Arapça olmayan kelimelerin bulunup bulunmadığı tartışmasına hasretmiş görünmektedir. Batılı akademisyenler ise Kur'an'ın dilsel özelliklerini daha geniş Yakın Doğu bağlamı içinde değerlendirmekte, diğer bir deyişle çevre kültür ve dillerin Kur'an üzerindeki etkisi meselesine odaklanmaktadır. Ancak, mevcut literatürde Kur'an'ın kendi Arapçalığını tekrar tekrar vurgulamasının derindeki gerekçeleri üzerine herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Mevcut çalışmalar çoğunlukla Kur'an'ın yabancı kelime içerip içermediği ve içeriyorsa bu durumun Kur'an üzerinde çevre kültür ve dillerin etkisinin olup olmadığı konusu ile ilgilidir. Bu bağlamda, söz konusu çalışmalar meselenin nüzul bağlamındaki karşılığını tespit etme noktasını göz ardı ediyor görünmektedir. Bu çalışma, işte bu boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve dilsel saflık (yabancı kelime içerip içermeme) ve dışsal etkilerden ziyade, Kur'an'ın Arapça olarak kendisini vurgulayan öz tanımlamasının ardındaki polemik bağlamına dikkat çekmektedir. Buna göre Kur'an'ın sıklıkla kendi Arapçalığına yaptığı bu vurgu, 7. yüzyıl Hicaz'ında yaşayan ilk muhataplarının, peygamberin insan olmasını kabul etme konusundaki isteksizlik, kuşku ve itirazlarına bir cevap mahiyetindedir. Dolayısıyla Kur'an'ın Arapçaya olan vurgusu, nüzul koşullarının teolojik endişeleri ve dinî metnin bu koşullar içerisindeki iletişimsel işleviyle ilgili önemli bir strateji sunmaktadır. Araştırma, çok katmanlı bir metodoloji kullanarak, metin çözümlemesi, tarihsel bağlam ve diğer dinî geleneklerle karşılaştırmalı analizle bu soruyu ele almaktadır. Metin çözümlemesi, Kur'an'ın Arapça olmasına vurgu yapan ilgili ayetleri metin içi bağlamı çerçevesinde incelemekte ve bu ayetlerin dilsel özelliklerini detaylıca analiz etmeyi içermektedir. Tarihsel analiz, söz konusu ayetleri 7. yüzyıl Hicaz'ındaki sosyo-kültürel ve dinî bağlamda ele alarak, Kur'an'ın mesajının ilk muhataplarına nasıl hitap ettiğini araştırmayı kapsamaktadır. Karşılaştırmalı analiz, Kur'an'ı benzer dinî metinlerle, özellikle de ilk muhataplarına kendi dillerinde hitap eden diğer kutsal kitaplarla karşılaştırarak, bu söylemin ortak yönlerini ve kendine özgü yönlerini incelemektedir. Bu üçlü yaklaşım, Kur'an'ın kendisini "Arapça" olarak tanımlama konusundaki sık ve ısrarlı vurgusunun arkasındaki sebepleri ve bu vurgunun dinî metnin geniş teolojik bağlamındaki yerini anlamaya yönelik kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Bu araştırma, Kur'an'ın Arapçalığına yapılan vurguya dair yeni bir bakış açısı sunarak, literatürdeki boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve sadece dilsel tartışmalardan öte, bu özelliğin hem polemik boyutunu hem de daha derin teolojik anlamlarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Araştırmaları, Batılı Akademisyenler, Kitâb-ı Mukaddes Bağlamı, A'cemî, Arapların Anlama Ufku, Beşer Peygamber.

Introduction

The Qurʾān, as the central religious text of Islam, is not only unique in its theological content but also in its linguistic structure, which invites profound scholarly exploration. Revealed in the 7th century in the Arabian Peninsula, the Qurʾān is considered by Muslims to be the literal word of God, delivered to the Prophet Muhammad in the Arabic language. This choice of language, however, is not merely a historical or cultural coincidence but carries significant theological and rhetorical weight. The Qurʾān's consistent self-description as "Arabic" (Qurʾānan ʿArabiyyan) in numerous verses raises questions that go beyond a simple assertion of the language of its revelation. Why does the Qurʾān repeatedly emphasize its Arabic nature, a fact that would have been self-evident to its original audience? What theological, rhetorical, or communicative purposes does this repeated emphasis serve? These questions form the crux of this study, which seeks to explore the deeper significance of the Qurʾān's self-referential focus on its Arabic language.

The Qurʾān's Arabic nature has been a subject of considerable discussion across various scholarly traditions. Classical Islamic scholars, such as al-Shāfiʿī (d. 204/820), Abū ʿUbayda (d. 209/824), al-Ṭabarī (d. 310/923), Ibn Fāris (d. 395/1004), and al-Suyūṭī (d. 911/1505), discussed the linguistic purity of the Qurʾān, examining its relationship with other languages and the presence of foreign words. These discussions largely focused on the Qurʾān's status as a miraculous text in its linguistic perfection and its unique use of Arabic as a means of communication between God and humanity. In contrast, Western scholars, such as Robert Hoyland, Stefan Wild, Nicolai Sinai, Peter Webb, and Jan Retsö, have explored the Qurʾān's linguistic context within the broader environment of the Near East, considering the influences

of surrounding languages and cultures. However, despite these valuable studies, there remains a significant gap in the literature regarding the Qurʾān's internal rationale for emphasizing its Arabic language. Most scholarship has focused on linguistic purity and external influences, but few have examined the theological, rhetorical, and communicative functions of this repeated self-reference.

This study aims to fill the gap mentioned above by shifting the focus from linguistic concerns and external influences on the Qurʾān's self-referential emphasis on its Arabic nature. The research contends that the Qurʾān's repeated assertion of its Arabic language is not merely a reflection of historical fact or linguistic choice but a deliberate rhetorical strategy that serves multiple purposes. First, it addresses the theological concerns of its initial audience, particularly the Meccan polytheists who, in their objections to Muhammad's prophethood, questioned why God did not send angels as messengers if He wished. The Qurʾān's emphasis on its Arabic nature can thus be seen as a response to this skepticism, reinforcing the authenticity and divine origin of the message by connecting it to the linguistic and cultural identity of the Arab people. Second, this self-description plays a key role in shaping the Qurʾān's relationship with its audience, creating a sense of immediate accessibility and relevance. By highlighting the language in which it was revealed, the Qurʾān presents itself as a communication that speaks directly to the people it was meant for, without the need for intermediaries.

Moreover, the study explores how this linguistic emphasis aligns with broader theological themes in the Qurʾān. The Qurʾān often stresses that it was sent down in a clear and understandable language (Lisānun ʿArabiyyun mubīn), which suggests that the clarity and accessibility of the message are essential for its reception and understanding. This aspect of the Qurʾān's Arabic nature is not only a linguistic characteristic but also a theological statement: the message of Islam, as conveyed through the Qurʾān, is meant to be understood by all, in the language that the original recipients could fully grasp. The Qurʾān's insistence on its clarity and linguistic accessibility challenges the idea that divine communication must be abstract, esoteric, or inaccessible. In this sense, the Qurʾān's Arabic nature becomes a key element in its broader theological agenda of making God's message clear and direct to the people.

To understand these dynamics, this study employs a multi-layered methodology grounded in established methodological literature. First, textual analysis is used to examine the rhetorical and linguistic features of key Qurʾānic verses referring to the Arabic nature of the text. In this study, textual analysis follows the dual approach of linguistic and intertextual analysis, as articulated by Fairclough, who emphasizes that "textual analysis necessarily involves analysis of the form or organization of texts," including texture, grammar, and intertextual structures that connect texts to broader discursive formations.[1] Second, historical contextualization is employed to situate these verses within the socio-cultural environment of 7th-century Arabia. Understanding historical texts requires careful attention to the contexts of production and reception, as well as the specific concerns of the intended audience.[2] Third, this study adopts a comparative approach, particularly in relation to other sacred texts that, like the Qurʾān, make use of the native language of their community. This comparative lens, as McKee suggests,

[1] Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London: Longman, 1995), 188-189.
[2] John Tosh, *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of History* (London: Routledge, 2015), 195.

involves identifying "recurring patterns of meaning within and between texts" allowing us to trace the broader functions of linguistic self-referentiality in religious discourse.

1. Textual and Historical Context

The Qurʾān's self-references to its Arabic register are extant in eleven verses that are linked with various contexts.[3] Among these, is the phrase Arabic Qurʾān' (*Qurʾānan ʿArabiyyan*) directly mentioned in seven verses[4] while the expression 'Arabic language' (*lisānan ʿArabiyyan*) is encountered three times.[5] In addition, there is a different formula for the same topic in another verse in which God says that if he revealed the Qurʾān in another language, people would object, saying "If only its verses were clear! What? Foreign speech to an Arab?" (*Law lā fuṣṣilat āyātuh, a-aʿjamiyyun wa-ʿarabī.*)[6]

Aside from the subject eleven verses explicitly containing the phrase 'Arabic Qurʾān' or its derivatives, some other verses touch upon the same topic indirectly. Foremost among them is the emphasis on the Qurʾān being made easy for people to understand. Alongside many verses describing the Qurʾān as '*mubīn*' (clear, easily understandable), Sūrat al-Qamar repeats the following sentence four times with the same words "*We have made this Qurʾān easy for people to understand. Is there no one taking heed?*" (*wa-laqad yassarnā l-Qurʾāna lil-dhikri fa-hal min muddakir*)[7] after recounting the narratives themed the destruction of communities that nurtured enmity towards the prophets in history.

Now, taking Fuṣṣilat 41/44 as a basis, one can conclude that the difference between *ʿarabī* and *aʿjamī* is the distinction between lucidness and obliqueness or between clarity and ambiguity. However, looking at al-Naḥl 16/103[8] in which the dichotomy between *ʿarabī* and *aʿjamī* [non-Arabic] is constructed in a quite different way, we can realize that the issue is not as clear-cut and simple as that. According to narrations, Meccan pagans who denied that Prophet Muhammad received the Qurʾān through revelation from God claimed that he learned the Qurʾān from a Christian slave living in Mecca.[9] If the Christian slave mentioned in this claim lived in Mecca and had such an interaction with Prophet Muhammad, then he must also have been speaking Arabic in a way that Prophet Muhammad could understand. Hence, it should not matter if his native language is other than Arabic. To put it differently, If the slave could not speak Arabic, on the other hand, then the Meccan polytheists should never have made such a claim. So why then does the Qurʾān ground the reason that this Christian slave's native language is not Arabic to refute the claim of beforementioned aginners? There must be something overlooked here: either the word *aʿjamī* in this verse must not refer to a non-Arabic language, or there must be a completely different background behind the issue.

According to Peter Webb, this verse presents Prophet Muhammad as grasping both the *ʿarabī* of the Qurʾān and the *aʿjamī* of the 'man' mentioned, implying that the segregation between

[3] al-Jumuʿa 62/1. Yūsuf 12/2; al-Raʿd 13/37; al-Naḥl 16/103; Ṭāhā 20/113; al-Shuʿarā 26/195; al-Zumar 39/28; Fuṣṣilat 41/3, 44; al-Shūrā 42/7; al-Zukhruf 43/3; al-Aḥqāf 46/12.
[4] Yūsuf 12/2; al-Raʿd 13/37; Ṭāhā; al-Zumar 39/28; Fuṣṣilat 41/3; al-Shūrā 42/7; al-Zukhruf 43/3
[5] al-Naḥl 16/103; al-Shuʿarā 26/195; al-Aḥqāf 46/12.
[6] Fuṣṣilat 41/44.
[7] See. al-Qamar 54/17, 22, 32, 40.
[8] Lit. "We know very well that they say, 'It is a man who teaches him,' but the language of the person they allude to is *aʿjamī* [non-Arabic], while this revelation is clear Arabic [wa-hādhā lisānun ʿarabiyyun mubīnun]." (al-Naḥl 16/103)
[9] See. Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*, critical ed. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, 26 Volumes (Cairo: Dār Hajr, 2001), 14/364-365; Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, critical ed. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, 24 Volumes (Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 2006), 10/177-178.

aʿjamī and *ʿarabī* concerns not disparate languages, but rather diverse modes, messages, and messengers.

> The Qurʾān's association of *ʿarabī* with *lisān* (language) and *mubīn* (clear) disclose a conception of 'Arabic' as signifying an idiom possessing miraculous purity and clarity, conveying the sacred message, and prompting its listeners to comprehend and respond by embracing Islam.[10]

The first point to accentuate here is that when these elements are considered together, it will be clear that the Qurʾān makes a strong effort to present itself as an understandable text. However, for this observation to be meaningful, it should prompt us to contemplate and investigate the underlying reasons for such an effort. Otherwise, we would merely state the obvious, which lacks academic value. Therefore, it is necessary to identify and understand the most plausible reason behind 'the Qurʾān's self-references to its Arabic language.' Although this reason is related to the Qurʾān's effort to present itself as 'an understandable text,' the point that remains unclear at this stage is as follows: what is the reason for Qurʾān's salient and repetitive declaration of itself as an understandable scripture? Was it receiving objections from its audience in this regard? To formulate the question in a broader context: why would a text frequently emphasize its own comprehensibility? What is the need for this? By following the trail of these and similar questions and attempting to piece together the available data like pieces of a puzzle, we can hope to uncover the semantic domain of *Qurʾānan ʿArabiyyan* within both the Qurʾānic corpus and its historical context.

During the discourse on the subject, Sinai's assessment partially alludes to this matter:

> Specifically with regard to the proposal to interpret Q 16/103 and 26/195 as maintaining that the Qurʾānic revelations are "clearly in Arabic" rather than "in clear Arabic," the former interpretation raises the question why the Qurʾān's Arabicness would be a pertinent feature to highlight at all, if not for the ready comprehensibility entailed by it.[11]

Although Sinai's observation is valid, it does not fully address the question. Whether '*Qurʾānan ʿArabiyyan*' means 'clearly in Arabic' or 'in clear Arabic,' the question of why the Qurʾān frequently needs to emphasize its comprehensibility remains unanswered in both cases. Yet, we do not have clear evidence of the Qurʾān's initial audience raising objections against its comprehensibility. If such an objection had existed, it would likely have been frequently voiced and caused various levels of problems. Therefore, it is not easy to assume that the first interlocutor might have had difficulty in understanding the Qurʾān.

The second point to highlight is that all of these verses trace to the Meccan period. This, as I will discuss later on, significantly problematizes the approaches of some Western scholars. Because they think that the emphasis on the 'Arabic Qurʾān' is related to the presence of non-Arabic (Jewish and Christian) communities or Arab monotheists (Arap Christians) living in the Ḥijāz. However, for this idea to be consistently maintained, the existence of a significant Jewish or Christian community in Mecca needs to be proven. Nevertheless, apart from a few minor findings, we do not have sufficient data on this matter.

[10] Peter Webb, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 118.
[11] Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qurʾan: A Critical Dictionary* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 152.

2. Perspectives in Islamic and Western Scholarship

2.1. Classical Islamic Tradition

Interpreting verses that mention the 'Arabic Qurʾān', classical exegetes seem to have generally focused on whether there are non-Arabic words in the Qurʾān. In other words, they never interested in the question of why the Qurʾān describes itself in this way. According to them, when the Qurʾān mentions its Arabic nature, it seeks to emphasize the principle that revelation is sent to every prophet in their own language.[12] In this regard, some classical scholars believe that there are no non-Arabic words in the Qurʾān. The prominent figures such as al-Shāfiʿī (d. 204/820), Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-Muthannā (d. 209/824), al-Ṭabarī (d. 310/923) and Ibn Fāris (d. 395/1004) are seen among them.[13] Furthermore, Abū ʿUbayda said, "*Whoever claims that there is a word in the Qurʾān that is not Arabic has uttered a very serious (dangerous) statement.*"[14] On the other hand, according to some other classical scholars, while age-old prophets were sent only to their own communities, the last prophet was sent to all communities and therefore, his Scripture should embody words from all languages. Scholars such as Abū Maysara ʿAmr b. Shuraḥbīl (d. 63/683), Saʿīd b. Jubayr (d. 94/713) and Wahb b. Munabbih (d. 114/732), among others, hold this view.[15] Ibn al-Naqīb (d. 698/1299) associated the presence of non-Arabic words in the Qurʾān with the principle of "sending every prophet in their own language"[16] and said:

> The superiority of the Qurʾān over other divine books lies in the fact that while those books were sent only to their own communities, the Qurʾān was sent to all nations. Therefore, those books contain words only in the language of the people they were sent to, whereas the Qurʾān contains words from all languages.[17]

Likewise, al-Suyūṭī (d. 911/1505), based on the belief that the Qurʾān contains all knowledge of the past and future, is of the opinion that it should involve a selection of words from all languages.[18]

In summary, there are two opposing claims regarding the foreign vocabulary of Qur'an. The former asserts that there is no non-Arabic word in the Qurʾān, while the latter claims that it contains words from all languages. However, both claims seem to reflect specific inclinations rather than strong theories based on evidence. Yet, there are some other views beyond these two extreme poles. For example, Ibn ʿAṭiyyah (d. 514/1147) in his exegesis titled *al-Muḥarrar al-Wajīz* includes the following expressions, which Jeffery mistakenly attributed to al-Thaʿālibī (d. 875/1471):

[12] See for example: Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, 13/6-7, 557, 14/364-370; Muḥammad b. ʿUmar al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, 32 Volumes (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1999), 24/532, 27/617; Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, 11/241, 12/83-84.
[13] Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān,* critical ed. Markaz al-Dirāsāt al-Qurʾāniyya. 7 Volumes (Medīna: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭıbāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2005), 3/935.
[14] See. Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-Muthannā, *Majāz al-Qurʾān*, critical ed. Fuad Sezgin, 2 Volumes (Cairo: Maktaba al-Khanjī, nd.), 1/17.
[15] See. Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, 1/14-15.
[16] See the mentioned principle, Ibrāhīm 14/4.
[17] Contrary to the information provided in the editor's footnote, Ibn al-Naqīb's text (*Muqaddima Tafsīr Ibn al-Naqīb*) does not have these expressions even with different wording. Most likely, al-Suyūṭī is referring to a work other than the Introduction (*Muqaddima*) of Ibn al-Naqīb that is available to us today; see. Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, critical ed. Markaz al-Dirāsāt al-Qurʾāniyya, 7 Volumes (Medīna: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭıbāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2005), 3/938; Ibn al-Naqīb, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Sulaiman, *Muqaddimat tafsīr Ibn al-Naqīb fī ʿilm al-bayān wa-l-maʿānī wa-l-badīʿ wa-iʿjāz al-Qurʾān*, critical ed. Zakaria Saʿīd ʿAlī (Cairo: Maktabah al-Khanjī, nd.), 5-8.
[18] Suyūṭī, *al-Itqān*, 3/938.

> The Qurʾān is in plain Arabic containing no word which is not Arabic, or which cannot be understood without the help of some other language. For these (so-called foreign) words belonged to the (language of the) ancient Arabs, in whose tongue the Qurʾān was revealed, after they had contact with other languages through commercial affairs and travel in Syria and Abyssinia, whereby the Arabs took over foreign words, altering some of them by dropping letters or lightening what was heavy in the foreign form. Then they used these words in their poetry and conversation so that they became like pure Arabic and were used in literature and thus occur in the Qurʾān.[19]

This approach, while not as extreme as the previous two, does not offer a novel inference for addressing our question. Because the availability of foreign words in the Qurʾān is out of scope for this research. Instead, it focuses on the Qurʾān's self-references to its own language.

Another example of this kind, though in a separate way, is al-Shāṭibī (d. 790/1388) who made significant contributions to the principles of Islamic law (fiqh) and interpretation (tafsīr) methodology. For his perspective on the Arabic nature of the Qurʾān is quite different from that of the abovementioned names. According to him, the Arabic nature of the Qurʾān means that it was revealed within the linguistic, stylistic, and conceptual framework of the Arabs, and therefore it should be understood within this framework. In other words, the Qurʾān is a book speaking within the hermeneutical 'horizon of Arabs' (*Maʿhūd al-ʿArab*), and when interpreting it (or deriving rulings from it), one should not go beyond this horizon. By the 'horizon of Arabs,' al-Shāṭibī refers to the cultural and intellectual environment of the seventh-century Arabs of the Ḥijāz, who were the primary audience of the Qurʾān.[20] Perhaps al-Shāṭibī's approach indicates the potential risks of interpreting the Qurʾān with the terminology of later-imported sciences such as logic and philosophy. This idea also connotates the quest/principle of intentionalism in 'romantic hermeneutics', advocating for the necessity and possibility of understanding the Qurʾān as its initial audience did.

al-Shāṭibī's approach appears quite noteworthy and offers in-depth perspective for the discussion from a hermeneutical perspective. However, if we used al-Shāṭibī's approach to understand the verses containing the emphasis on 'Arabic Qurʾān', the conclusion would be as follows: Frequently emphasizing its Arabic nature by addressing the Meccan pagan Arabs, the Qurʾān intends to say -as if they were trying to interpret the Qurʾān from another culture, "*You should understand this Qurʾān within the horizon of the Arabs.*" I suppose al-Shāṭibī himself would not have wanted to accept this logical conclusion. Therefore, it is clear that his interpretation, like the two extreme interpretations mentioned earlier, is not functional and reasonable in explaining the emphasis on the 'Arabic' nature of the Qurʾān.[21]

[19] See. Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib Ibn ʿAṭiyyah, *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz*, critical ed. Majmūʿa min al-Bāḥithīn/Committee, 10 Volumes (Qatar: Wizārat al-Awqāf, 2015), 1/188-189. Since al-Thaʿālibī's *al-Jawāhir* is a summary of Ibn ʿAṭiyyah's *al-Muḥarrar*, the same expressions are included there as well. In fact, al-Thaʿālibī expresses this clearly by saying (قال ع) at the beginning of this paragraph. And we know for sure that the letter (ع) is an abbreviation used for Ibn ʿAṭiyyah in al-Thaʿālibī's *al-Jawāhir*. Unfortunately, Arthur Jeffery seems to have missed this point; see. Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Thaʿālibī, *Tafsīr al-Thaʿālibī al-musammā bi-al-jawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-Qurʾān*, critical ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ-ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd, 5 Volumes (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1997), 1/17; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Leiden: Brill, 2007), 10.

[20] See. Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Lakhmī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿa*, critical ed. Abū ʿUbayda Mashūr b. Ḥasan Ālu Salmān, 4 Volumes (Khobar: Dār Ibn ʿAffān, 1994), 2/101-103.

[21] Michael Carter delineates these perspectives into seven distinct categories in greater detail. As this segment does not constitute the core focus of my study, I will not delve into such depth. The critical point from my perspective is that none of these perspectives address the principal issue of this paper, namely, the rationale behind the recurrent emphasis on the Qurʾān

2.2. Western Qurʾānic Scholarship

Western scholars of Qurʾānic studies do not have a single and standard view on this issue. Many of them only touch upon it indirectly through other topics and have not formed any opinion. For example, Arthur Jeffery (d. 1959), who specializes in foreign words mentioned in the Qurʾān, has not focused, specifically on this point. the reason for this 'apathy' seem to stem from long-lasting and entrenched endeavor that aims for attaining a Judeo-Christian 'Urtext' for the Qurʾān. Indeed, in such matters, they simply find the narration of classical Islamic tradition 'unreliable' and exclude it from the equation. Although the influence of the excessively skeptical approach put forward and defended by revisionists such as John Wansbrough (d. 2002) and Patricia Crone (d. 2015) has waned in recent years, as Angelika Neuwirth aptly notes, many of their critical observations remain challenging,[22] and some of the leftovers of this attitude still persist among Western scholars.[23] That is why when they can relate any theme of the Qurʾān to Jewish-Christian culture, they believe they fully understand the subject. This phenomenon is also apparent in the subject matter of this article, concerning 'the Qurʾān's self-references to its Arabic language.' As previously discussed, given that this issue has been examined within the classical Islamic tradition in relation to the presence of foreign (non-Arabic) words in the Qurʾān, many Western scholars tend to address it within this framework and utilize it as evidence to bolster the argument that the Qurʾān has an Urtext based on Jewish-Christian scriptural evidence. Jeffrey's insights may provide further elucidation on this point:

> In his young manhood Muhammad was greatly impressed by this higher civilization and particularly by the religion of the great Empire of Roum, and there can be no serious doubt that his conception of his mission, as he first clearly outlined it for himself, was to provide for the Arabs the benefit of this religion and in some measure this civilization.[24]

However, this is not the place to discuss the views of the revisionist school on this issue. Therefore, I will confine myself here to focus on scholars who delve into the question of 'why' the Qurʾān identifies itself as 'Arabic,' or those who contribute insights and perspectives conducive to addressing this inquiry. At this juncture, we can refer to the prominent figures such as Robert Hoyland, Stefan Wild, Nicolai Sinai, Peter Webb, Jan Retsö, and Ahmad al-Jallad. Retsö argues that since *ʿarabī* and *aʿjamī* are used as antonyms, the term *ʿarabī* was intended to serve as evidence of the divine nature of its message and therefore could not refer to the vernacular:

> The point of the argument is that the message is of non-human origin because it is recited in the *ʿarabī* language, and the person who was said to teach the Prophet did not use or master that language.[25]

being in Arabic; see. Michael MCarter, "Foreign Vocabulary", ed. A. Rippin-Jawid Mojaddedi, *The Wiley Blackwell Companion to the Qurʾān Second Edition* (Oxford: Blackwell, 2017), 130–150.

[22] See. Angelika Neuwirth, "Structural, Linguistic and Literary Features", *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, ed. Jane McAuliffe (New York: Cambridge University Press, 2006), 97–113.

[23] For instance, Tomasso Tesei, in his article mentioned below, tries to defend the idea of "multiple Qurʾānic authors" by relying on scant reasoning and arbitrary interpretations of select passages from a few chosen surahs, devoid of any standard methodology; see. Tomasso Tesei, "The Qurʾān(s) in Context(s)" *Journal Asiatique* 309/2 (2021), 185-202. On the other hand, in his scholarly work titled "Creating the Qurʾan," Stephen Shoemaker endeavors to revive the highly revisionist approach previously advocated by J. Wansbrough, albeit with nuanced adjustments; see. Stephen Shoemaker, *Creating the Qurʾan* (California: University of California Press, 2022).

[24] Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, 38.

[25] Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge, 2003), 46.

Retsö posits that the Qurʾānic language, termed ʿ*arabī*, is juxtaposed not with Hebrew, Aramaic, or Greek—the tongues of preceding scriptures— but rather with *aʿjamī*, which likely represents an early form of what is presently recognized as Arabic, and hence, "the revelation is ʿ*arabī*, not because otherwise it would have been incomprehensible, but to make people believe."[26]

Peter Webb's perspective, elements of which I have briefly outlined above, aligns closely with Retsö's views on this subject.[27] Influenced by Fred Donner's assertion that Islam could not have originated from Arab 'national' sentiment,[28] Webb seeks to support his own theory that Arab identity emerged only after the formation of the Islamic state. Consequently, he argues that the term ʿ*arabī* is merely an adjective meaning 'clear' or 'pure' while its opposite, *aʿjamī*, refers to something 'nonsensical' or a 'sullied message'.[29] But the problem with the interpretations of both Retsö and Webb, Hoyland argues, is that they uncritically accept the Qurʾān's own polemical vision. Hoyland asserts that Muhammad (as Hoyland prefers to attribute rather than the Qurʾān itself) advocates for the use of ʿ*arabī* in divine revelation by elevating its status while denigrating *aʿjamī*. However, the very fact that *the Qurʾān* needs to make this argument suggests *the Qurʾān* was aware *that many in its audience believed divine messages should be conveyed in the aʿjamī language*. *This is evident in Q. 41/44*, which begins with "If We had made it an aʿjamī recitation," clearly responding to critics who questioned why his revelation was not in aʿjamī, which was presumably seen as the standard.

Although I agree with Hoyland's critique of Retsö and Webb in general, I still think that what he calls 'evident in Q. 41/44', namely that many in Qurʾān's first audience, Meccan pagans, believed divine messages should be conveyed in the aʿjamī language is not 'evident' at all. Moreover, Hoyland even argues that the verb 'fuṣṣilat' in Q. 41/3, means 'to translate' or ʿarabī rendering, and therefore the Q. 41/3 (kitābun fuṣṣilat āyātuhu Qurʾānan ʿarabiyyan) can be understood as "a book whose verses have been fuṣṣilat into/as an Arabic recitation." This may be seen as exaggerated speculation on just one word, but Hoyland states very clearly his general and final conclusion as follows:

> What Muḥammad's interlocutors would seem to have wanted, then, was something like the Jewish Targums, the periphrastic and interpretative texts that helped Aramaic-speaking Jews read the Hebrew Bible.[30]

However, for such a possibility to be considered reasonable, it is necessary to assume and even prove that there was a distinct Jewish or Christian community among the first interlocutors of the Qurʾān in Mecca. Otherwise, assuming that Meccan pagan Arabs, who do not believe in the Hebrew Bible nor the Christian Bible at all, made such a demand, would be nothing more than baseless speculation. Even if the existence of a Christian or Jewish community in Mecca is proven, this interpretation will still be nothing more than speculation. Careful examination reveals that these verses appear only in Meccan surahs and are completely absent from the Medinan Qurʾān. This shows that the issue is entirely related to the pagan Arabs of Mecca.

[26] Retsö, *The Arabs in Antiquity*, 47.
[27] See. Webb, *Imagining the Arabs*, 118-120.
[28] See. Fred M. Donner, *Muhammad, and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press), 2010.
[29] See. Webb, *Imagining the Arabs*, 118-119, Cf. Robert Hoyland, "ʿArabī and aʿjamī in the Qurʾān: The Language of Revelation in Muḥammad's Ḥijāz", *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500–700 CE, 105–15*, ed. Fred M. Donner-Rebecca Hasselbach-Andee, (Chicago: The Oriental Institute, 2022), 111.
[30] Hoyland, "ʿArabī and Aʿjamī in the Qurʾān", 112.

Otherwise, the issue would have continued to be discussed in Medina, where the Jewish community had significant influence.

Regrettably, this is not the sole instance of speculation in Hoyland's otherwise excellent article, which reflects significant effort and merits a thorough examination. Discussing the use of the words *ʿarabī* and *aʿjamī* in the Qurʾān in an article, Hoyland rejects the views of Retsö and Webb and notes that the word *ʿarabī* may indicate a lingua franca that became increasingly widespread in the pre-Islamic Arabian Peninsula.[31] More importantly, according to Hoyland, the word *aʿjamī* does not refer to the vernacular, contrary to the claims of Webb and Retsö, but to a specific religious language known in the region. According to him, the most suitable candidate for this language is Aramaic.[32] I will discuss Hoyland's conclusion while explaining my own opinion. But I would like to draw attention to the surprise that Hoyland aroused in me when he precisely and meticulously identified the exact question I am discussing in this article, stressing that the frequent emphasis on the ʿarabī language of the Qurʾān and its clarity and the pejorative tone toward the aʿjamī language suggests a polemical agenda.[33] However, the answer given by Hoyland, who identified such an important question, seems very quick and careless:

> Presumably, some in Muḥammad's audience were questioning whether ʿarabī was an appropriate language for a divine revelation; should not a language that had already conveyed scripture have been used, a language such as Hebrew, Greek, or Aramaic? And it seems to me that it is this viewpoint that Muḥammad was attempting to refute.[34]

The simple question that comes to mind at this point is: Why would the Meccan pagan addressees of the Qurʾān be disturbed by Muhammad delivering his message in Arabic? Why would the fact that the religious texts in the surrounding cultures were in Greek, Syriac, Hebrew, or Aramaic lead them to make such an objection? Conversely, wouldn't this situation require them to be proud that the Qurʾān is in Arabic, even if they do not believe it?

Although their starting points are different, al-Jallad and Sinai somehow reach the same conclusion as Hoyland. They argue that the word *ʿarabī* refers to vernacular and ultimately relates to the intelligibility of the Qurʾān. Especially al-Jallad not only defends his own opposing view but also meticulously critiques Retsö's arguments. Sinai, on the other hand, is content with al-Jallad's view.[35] Arguably, it seems likely that al-Jallad did not focus sufficiently on a strong idea that Retsö might have noticed which is to contextualize the Qurʾān's self-designation as *ʿarabī* within the historical circumstances of it. It would be overly bold to claim that al-Jallad ignores or fails to recognize the historical context of the Qurʾān. Nevertheless, Retsö's approach appears as a meaningful attempt to explain, within the context of that time, why the Qurʾān emphasizes its *ʿarabī* nature so often. In my view, al-Jallad's insistence on highlighting the connection between the emphasis on the *Arabicness of the Qurʾān* and its *intelligibility* represents a direct approach that raises another issue while attempting to solve one. Since he, in clear contradistinction to the perspectives advanced by Retsö and Webb, contends that the Arabicness of the Qurʾān does not connote a distant, divine register exclusive to a select group of holy individuals. Instead, the Qurʾān emerges as a monotheistic proclamation in the

[31] Hoyland, "ʿArabī and Aʿjamī in the Qurʾān", 106-107.
[32] Hoyland, "ʿArabī and Aʿjamī in the Qurʾān", 113.
[33] Hoyland, "ʿArabī and Aʿjamī in the Qurʾān", 106.
[34] Hoyland, "ʿArabī and Aʿjamī in the Qurʾān", 106.
[35] Sinai, *Key Terms of the Qurʾan*, 512.

vernacular.[36] At this juncture, it seems only natural to expect from al-Jallad or any scholar who associates the term *ʿarabī* (*Arabicness of the Qurʾān*) with 'intelligibility' to also provide an explanation for the reason behind the frequent emphasis of this theme in the Qurʾān. Indeed, al-Jallad seems to have appreciated the necessity of making an explanation on this point, and his explanation is not to be dismissed lightly:

> Here, the Qurʾān is stating clearly that its language is meant to be understood by the audience. This fits well the interpretation that the current scripture is distinguished from its predecessors by the fact that it is in an intelligible vernacular and *does not require the intercession of a holy man to decipher its meaning.*[37]

The necessity of 'holy men' (religious scholars) to understand a holy book depends on whether a religious tradition has developed around that particular 'Holy Book.' Therefore, comparing the intelligibility of the newly revealed Qurʾān to its first recipients with the Torah's lack of direct comprehensibility -revealed a few thousand years ago- seems anachronistic. If, as al-Jallad asserts, the Qurʾān implicitly critiques the Torah's lack of direct comprehensibility, this critique inevitably extends to the extensive 'traditional Islamic sciences' that have evolved around the Qurʾān over centuries. The consensus within Islamic scholarship is that the Qurʾān is not readily accessible to the layperson. This is most compellingly evidenced by an extensive corpus of commentary, comprising hundreds, even thousands, of volumes. Indeed, this phenomenon occurs naturally in all texts. As they become increasingly distant from the historical and social contexts of their origins, their capacity for direct comprehensibility diminishes, necessitating the mediation of expert commentators. For instance, it is unlikely that anyone today could read and fully grasp the Babylonian creation myth *Enūma Eliš* or even Aristotle's *Metaphysics* without consulting secondary literature. In this context, it would be inaccurate to assert that the Qurʾān differs from previous holy books in terms of 'comprehensibility.' However, the Qurʾān distinctly diverges from previous holy books by emphasizing its own 'comprehensibility' in this manner. Additionally, while previous holy books seldom, if ever, reference their own language in such a way, the Qurʾān does so repeatedly:

> Thus, in contrast to the Bible and the New Testament, the Qurʾān is highly preoccupied with the language in which is revealed. The pronounced self-reflexivity of the Qurʾānic recitation and its meta-linguistic interest in its own medium are a unique feature in the history of revealed scripture.[38]

Since this wonderful conclusion reached by Stefan Wild is not followed up with the question "*But why does the Qurʾān differ from previous books in this regard,*" which is precisely the question I am attempting to answer, his wonderful article remains incomplete. As long as this question remains unanswered, all other analyses concerning the concepts of *ʿarabī* and *aʿjamī* are of secondary importance.

Before concluding this section, it is pertinent to note that Retsö's starting point and inferential method are notably challenging, particularly due to their departure from conventional academic acquis. Compared to the established rules of scientific data analysis, it does not provide the

[36] Ahmad Al-Jallad, *The Damascus Psalm Fragment: Middle Arabic and the Legacy of Old Ḥigāzī* (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2020), 74.
[37] Al-Jallad, *The Damascus Psalm Fragment*, 74.
[38] Stefan Wild, "An Arabic Recitation: The Meta-Linguistics of Qurʾānic Revelation," *Self-Referentiality in the Qurʾān*, ed. Stefan Wild, 135–157 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 156.

necessary conditions. It hence cannot lead to the desired conclusions, as al-Jallad resplendently pointed out, but it prompts us to think in that way with its inspiring and eye-opening point of view, a point that Wild partially expresses.[39] If we do not embrace bold interpretations, as Retsö does, and instead place excessive emphasis on the literal structure of the Qurʾānic text, we may have difficulty comprehending why the Qurʾān describes itself in this manner, particularly during the Meccan period. This difficulty could result in unreasonable interpretations. Indeed, Sinai appears to have met such an issue, suggesting that the emphasis on the Meccan surahs indicates that the Qurʾān of that period was a localized discourse directed solely at the Arabs. Indeed, Sinai perceives the absence of such emphasis in the Qurʾān during the Medina period as the foundational element for the emergence of the concept of 'universal Islam' within subsequent Muslim cultural discourse adding "*even though the Qurʾān itself nowhere envisions a global missionary effort aimed at converting all humans to membership of the Qurʾānic ummah.*" [40]

3. Alternative Thesis: Arabic Qurʾān and Human Prophet

If we are to consider the Qurʾān's emphasis on its 'Arabic' nature solely in response to the Meccan pagan Arabs, but rather as a communication aimed at the Jewish or Christian communities, then it becomes essential to prove the existence of a Jewish or Christian presence in Mecca and its immediate vicinity. Only with such verification could the plausibility of such an interpretation be entertained. As far as I know, there was no Arabic Gospel in the hands of Arab Christians during the pre-Islamic period. Arab Christians seem to have accessed the Gospel through Aramaic or Syriac translations during that period. Naturally, this had a limiting effect on access to religious knowledge within the Christian community and diminished religious motivation. One can imagine that Arab Christians of that era, in a way, viewed themselves as second-class members of the global Christian community. If these observations are correct, then the Qurʾān's characterization of itself as 'Arabic' could be interpreted as a move aimed at persuading such an Arab Christian community, and in my opinion, this would be a very meaningful interpretation. However, the question of why this emphasis in the Qurʾān was not continued during the Medina period will remain unanswered. Nevertheless, we can ignore this for now for the sake of the argument and look at the situation more closely.

Most likely, the Meccan society at the time of Islam's emergence was not completely unaware of Christianity or, more generally, monotheism. We have certain data showing that Meccan polytheists were familiar with many biblical concepts. As Hamilton Gibb pointed out, for Prophet Muhammad to ask his Meccan interlocutors, "*Do you not know what is in the Scriptures of Moses, and of Abraham?*"[41] would only lead to a meaningful dialogue if they were familiar with those subjects.[42] Besides, it is known that there used to be individuals like Waraqah b. Nawfal, and ʿUthmān b. al-Ḥuwayrith who had affinity with Christianity.[43] There are even mentions of Quss b. Sāʿida, possibly Christian priest, Bishop of Najrān,[44] spoke about beliefs in the afterlife and monotheism at the ʿUkāz fair near the city of Tāif. According to Jawād ʿAlī, despite the eagerness of figures like Louis Cheikho, who are inclined to attribute everything from the pre-

[39] Wild, "An Arabic Recitation," 152.
[40] Sinai, *Key Terms of the Qurʾan*, 514-515.
[41] See. Al-Najm 53/36-37. Lit. "Has he not been told of what is in the Tablets of Moses and of Abraham, who kept faith?" (*Am-lam-yunabbaʾ bi-mā fī-ṣuḥufi Mūsā wa-Ibrāhīm alladhī waffā.*)
[42] Hamilton A. R. Gibb, "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, ed. F. E. Peters (London-New York: Routledge, 2017), 307-312.
[43] See. Aḥmad b. Abī Yaʿqūb b. Jaʿfar b. Wahb Al-Yaʿqūbī, *Tārīkh al-Yaʿqūbī* (Najaf: Manshūrāt Maktabah al-Ḥaydariyyah, 1964), 1/227; Jawād ʿAlī, *al-Mufaṣṣal fī tārīkh al-ʾarab qabla l-Islām*, 10 Volumes (Beirut: Dār al-ʿIlm li'l-Malāyīn, 1993), 6/590.
[44] See. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, 22.

Islamic era to Christianity, to accept this information as true, the accuracy of this information still needs to be tested.[45] In any case, it seems certain that the inhabitants of Mecca during that period were aware of Christian culture. Nevertheless, the presence of some individuals in Mecca who had varying degrees of connection with Christianity, or the possibility that Meccan elites, through their trade journeys to places like Hira, Petra, Damascus, Palestine, Yemen, and Abyssinia, may have encountered different Christian groups and learned certain concepts and beliefs of Christianity from them, does not imply *the existence of an independent Christian community in Mecca*. Hugh Goddard briefly summarizes this as follows:

> However, in the Hejaz in the west, whilst there is evidence of the presence of Christianity, it is not thought to have been significant amongst the Indigenous population of the area.[46]

In this case, we have no logical reason to think that the relevant statements are directed towards Jews or Christians. All the verses that specifically emphasize that the Qurʾān is in Arabic are known to have been revealed during the Meccan period. During this period, the majority of Qurʾān's audience consisted of the pagan Arabs of Mecca. Therefore, the emphasis on the Arabic language must have had significance within the religious and cultural system of the Meccan pagan Arabs. Hence, it would be more correct for us to seek the rationale behind this emphasis by considering the religious and cultural system of the Meccan pagans.

According to the conclusion clearly expressed by Hoyland and implied by Jallad and Sinai, the Meccan polytheist Arabs must have wanted to have an 'Aramaic Qurʾān,' just like the Aramaic 'Targum' of Christians and Jews. In my perspective, this notion likely stems from the constriction experienced within the confined space dictated by a narrow literal approach to the Qurʾānic text, which leaves little room for other interpretations. The Meccan polytheistic Arabs were renowned for their deep-seated pride in their beliefs and cultural heritage, making it inconceivable that they would entertain the notion of desiring an 'Aramaic' sacred text in emulation of the Jews, given their profound attachment to their own language and historical legacy.

Now, if the Meccans did not object to the Qurʾān being in Arabic, then why does the Qurʾān often describe itself as being in Arabic and justify this with the idea of being 'easily understandable?' (*mubīn*)[47] The Meccan Arabs understood the Qurʾān with ease, and we lack evidence of any objections to the contrary. It would be illogical for a prophet, introducing a new belief system to society, to proclaim/utter incomprehensible concepts or employ a language that they would struggle to grasp. Such circumstances would provide a convenient pretext for interlocutors unwilling to relinquish their existing religion. Had the Qurʾān utilized a language unintelligible to the Meccans, they would have wielded it as a potent weapon against the prophet, significantly undermining his message.

[45] See. ʿAlī, *al-Mufaṣṣal*, 6/616-617.
[46] Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Chicago: New Amsterdam Books, 2000), 15-17. Cf. David. D. Grafton, "The Identity and Witness of Arab Pre-Islamic Arab Christianity: The Arabic Language and the Bible", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70/1 (2014). (The most convincing research to date has demonstrated that if there were Christians in Mecca, they were more than likely slaves from other Arab Christian tribes who had been sold to owners then in Mecca rather than an established community.)
[47] See here for an example of a very competent article on the Qurʾān's description of itself as comprehensible (mubīn); see. Devin Stewart, "Mubīn and Its Cognates in the Qurʾān", *Journal of the International Qurʾanic Studies Association* 8/1 (2023): 115-156.

After our preceding discussions, we can now outline three robust propositions:

> (i) The Qurʾān's self-identification as 'Arabic' does not stem from any request for a text in Aramaic or another language.
>
> (ii) The Qurʾān's characterization of itself as 'Arabic' is integral to its depiction as 'comprehensible/mubīn.'
>
> (iii) The Qurʾān's portrayal of itself as 'comprehensible/mubīn' does not serve as a response to its addressees perceiving it as incomprehensible.

Therefore, we need to look for another reason behind why the Qurʾān presents itself as a clear and 'understandable' book. I think the best candidate for this is the Meccan pagan Arabs objecting to the prophethood of an ordinary person. This theme is often discussed in the Qurʾān. The Qurʾān states that they objected by saying, "*What, an ordinary human being will guide us?*" (*a-basharun yahdūnana*)[48] and that they said, "*If God wanted to send us a prophet, he would have chosen an angel for this purpose.*"[49] The Qurʾān responds to them by saying,

> The only thing that kept these people from believing, when guidance came to them, was that they said, 'How could God have sent a human being as a messenger?' Say, if there were angels walking about on earth, feeling at home, we would have sent them an angel from Heaven as a messenger.[50]

One of the most possible reasons behind this objection is that the concept of prophethood was a contentious issue for the pagans of Mecca. In fact, the version of polytheistic belief in the seventh-century Ḥijāz was based on the principle of not seeing direct communication between God and humans as possible. According to this belief, God is a supreme being who cannot be directly accessed. Therefore, Meccan pagans sought intermediary sacred beings to reach Him.[51] We at least know that this is how the polytheistic belief described in the Qurʾān was.[52] This is probably why the pagan Meccans did not think it was possible for a human being to communicate directly with God, and therefore they thought that there must be an angel to mediate between them and God. The Qurʾān insists that all the previous prophets were 'people' (*rijāl*) who are mortal like everyone else,[53] walked in the markets (for preaching, selling, buying etc.), ate, and had children.[54] (Similarly, the Qurʾān states that Jesus and Mary "ate food" to emphasize that they do not have any divine characteristics and that they are only human.[55]) It even depicts in a very interesting way what the situation would be like if an angel were to be sent:

> They say, 'Why was no angel sent down to him?' But had We sent down an angel, their judgment would have come at once with no respite given. Indeed, if We had sent an angel as a messenger, we would still have sent him in the form of a man, so increasing their confusion.[56]

[48] al-Taghābun 64/6.
[49] al-Muʾminūn 23/24; Fuṣṣilat 41/ 14.
[50] al-Isrā 17/94-95.
[51] Regarding the Meccan pagans seeing their idols as intermediaries to reach a higher supreme god; see. Watt, W. Montgomery, "Belief in a "High God" in Pre-Islamic Mecca", *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, ed. F.E. Peters (London-New York: Routledge, 2017), 307-312.
[52] As an example, see. al-Zumar 39/3 (As for those who choose other protectors besides Him, saying, 'We only worship them because they bring us nearer to God.')
[53] See. al-Anbiyā 21/7-8.
[54] See. al-Furqān 25/20.
[55] See. al-Māidah 5/75.
[56] al-Aʿrāf 7/8-9.

Given the contextual distinction of the Qurʾān's frequent portrayal of itself as 'understandable' (*mubīn*) and 'Arabic' (ʿ*arabī*) solely during its Meccan phase, rather than in Medina, one could infer that this emphasis and repetition potentially serve as a response to the desire for an angel prophet. Thus, the Qurʾān tells them that if an angel prophet is sent, the message will be incomprehensible and that it is inappropriate to send an angel prophet instead of sending a human prophet who speaks to them in their own language (ʿ*arabī*) and in a way they can understand (*mubīn*). In this instance, we undertake an interpretation of the term ʿ*arabī* that transcends its literal definition, which some may perceive as a disadvantage. Nonetheless, through this approach, we are able to intertwine focal points such as 'understandability' and 'Arabicness' (ʿ*arabī*) within a meaningful narrative, thereby constructing a cohesive narrative framework.

Conclusion

In exploring the Qurʾān's repeated emphasis on its Arabic nature, I have traversed through various scholarly perspectives, historical contexts, and textual analyses. This journey illuminated the complexity of this lingual phenomenon and its deeper implications. Throughout my analysis, I navigated through diverse scholarly perspectives, from classical Islamic commentators to contemporary Western scholars, each offering valuable insights into the Qurʾānic text and its linguistic nuances. Yet, amidst the scholarly discourse, the essence of the Qurʾān's emphasis on its Arabic nature, one of the key characteristics that differentiate the Qurʾān from previous holy books, remains ambiguous, especially the reason behind this emphasis.

I acknowledged the Qurʾān's self-description as 'Arabic' (ʿ*arabī*) and 'understandable' (*mubīn*) within its verses, raising the question of why such emphasis was deemed necessary. Classical Islamic tradition and Western Qurʾānic scholarship offered divergent explanations, each reflecting unique ideological frameworks and interpretive lenses. Yet, amidst this diversity, no consensus emerged, underscoring the multifaceted nature of the issue. Our examination then delved into the textual and historical contexts of the Qurʾān, particularly during its Meccan phase. Here, the significance of addressing the Meccan polytheists' objections to the notion of a human prophet emerged as a compelling explanation for the Qurʾān's emphasis on its Arabicness and clarity. The Meccans, steeped in their pagan beliefs, found the concept of direct divine communication through a non-divine intermediary challenging, leading them to demand an angelic messenger instead. The Qurʾān's insistence on its Arabicness and clarity thus served to refute this objection, asserting the accessibility and understandability of its message in a language familiar to its very human audience.

In conclusion, while the Qurʾān's self-reference to its Arabicness may initially appear enigmatic, a nuanced understanding reveals its profound significance within the socio-cultural milieu of its time. By foregrounding its Arabic clarity, the Qurʾān refutes objections regarding its own authenticity and affirms its accessibility to all, a stance that should be seen as a consequence of the Qurʾān being the final and most recent revelation, rather than as a critique of the lack of clarity in previous holy books. Thus, unraveling the mystery of the frequent emphasis on the Qurʾān's Arabic nature, I uncover linguistic intricacies and profound insights into its enduring relevance and universal appeal.

Bibliography

Abdel Haleem, M. A. S. *The Qurʾān/A New Translation.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-Muthannā. *Majāz al-Qurʾān*. critical ed. Fuad Sezgin. 2 Volumes. Cairo: Maktabah al-Khanjī, nd.

ʿAlī, Jawad. *al-Mufaṣṣal fī tārīkhi l-ʿArab qabla al-Islām*. 10 Volumes. Beirut: Dār al-ʿIlm li'l-Malāyīn, 1993.

Carter, Michael. 'Foreign Vocabulary'. *The Wiley Blackwell Companion to the Qurʾān Second Edition*. ed. A. Rippin-Jawid Mojaddedi. Oxford: Blackwell, 2017, 130–150.

Crone, Patricia-Cook, Michael A. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Donner, Fred M.. *Muhammad, and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language.* London: Longman, 1995.

Gibb, Hamilton A.R.. "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. ed. F.E. Peters. London-New York: Routledge, 2017.

Goddard, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago: New Amsterdam Books, 2000.

Grafton, David. D. "The Identity and Witness of Arab Pre-Islamic Arab Christianity: The Arabic Language and the Bible". *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70/1 (2014), 8 pages. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2726.

Hoyland, Robert. "ʿArabī and aʿjamī in the Qurʾān: The Language of Revelation in Muḥammad's Ḥijāz." In *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500–700 CE, 105–15*. Ed. Fred M. Donner-Rebecca Hasselbach-Andee. Chicago: The Oriental Institute, 2022.

Hoyland, Robert. *Arabia, and the Arabs, From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London-New York: Routledge, 2002.

Ibn al-Naqīb, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Sulaiman. *Muqaddimat tafsīr Ibn al-Naqīb fī ʿilm al-bayān wa-l-maʿānī wa-l-badīʿ wa-iʿjāz al-Qurʾān*. critical ed. Zakaria Saʿīd ʿAlī. Cairo: Maktabah al-Khanjī, n.d.

Ibn ʿAṭiyyah, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib. *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz*. critical ed. Majmūʿa min al-Bāḥithīn (Committee). 10 Volumes. Qatar: Wizārat al-Awqāf, 2015.

Jallad, Ahmad. *The Damascus Psalm Fragment: Middle Arabic and the Legacy of Old Ḥigāzī*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2020.

Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. Leiden: Brill, 2007.

Neuwirth, Angelika. "Structural, Linguistic and Literary Features". *The Cambridge Companion to the Qurʾān*. ed. Jane McAuliffe. New York: Cambridge University Press, 2006. 97–113.

Nevo, Yehuda D.-Koren. Judith. *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. New York: Prometheus Book, 2003.

Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*. critical ed. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. 24 Volumes. Beirut: Muassasat al-Risāla, 2006.

Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar. *Mafātīḥ al-ghayb*. 32 Volumes. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1999.

Retsö, Jan. *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London-New York: Routledge, 2003.

Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Lakhmī. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿa*. critical ed. Abū ʿUbayda Mashūr b. Ḥasan Alu Salmān. 4 Volumes. Khobar: Dār Ibn ʿAffān, 1994.

Shoemaker, Stephen J.. *Creating the Qurʾān*. California: University of California Press, 2022.

Shoemaker, Stephen J.. *The Death of the Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qurʾān: A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press, 2023.

Stewart, Devin. "Mubīn and Its Cognates in the Qurʾān". *Journal of the International Qurʾānic Studies Association* 8/1 (2023), 115-156. https://doi.org/10.1515/jiqsa-2023-0004

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr. *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*. critical ed. Markaz al-Dirāsāt al-Qurʾāniyya. 7 Volumes. Medīna: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭıbāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2005.

Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*. critical ed. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. 26 Volumes. Cairo: Dār Hajr, 2001.

Tesei, Tomasso. "The Qurʾān(s) in Context(s)". *Journal Asiatique* 309/2 (2021), 185-202. https://doi.org/10.2143/JA.309.2.3290265

Thaʿālibī, Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Tafsīr al-Thaʿālibī al-musammā bi-al-jawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-Qurʾān*. critical ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ-ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd. 5 Volumes. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1997.

Tosh, John. *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of History*. London: Routledge, 2015.

Watt, W. Montgomery. "Belief in a "High God" in Pre-Islamic Mecca". *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. ed. F. E. Peters, 307-312. London-New York: Routledge, 2017.

Webb, Peter. *Imagining the Arabs Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Wild, Stefan. "An Arabic Recitation: The Meta-Linguistics of Qurʾānic Revelation". *Self-Referentiality in the Qurʾān.* ed. Stefan Wild. 135–157. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Yaʿqūbī, Aḥmad b. Abī Yaʿqūb b. Jaʿfar b. Wahb. *Tārīkh al-Yaʿqūbī*. Najaf: Manshūrāt Maktabah al-Ḥaydariyyah, 1964.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Bir Tahrifin Anatomisi: Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) Şifâ Şerhi'nde Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşünden Vazgeçti mi?

An Anatomy of a Falsification: Did 'Alī al-Qārī (d. 1014/1605) Abandon His Opinion on the Prophet's Parents in his Commentary on al-Shifā'?

Mustafa AYKAÇ
Doç. Dr. | Assoc. Prof
Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelam
Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kalam
Kastamonu | Türkiye
maykac19@gmail.com
https//orcid.org/0000-0003-3126-1070

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 03.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 29.04.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Aykaç, Mustafa, "Bir Tahrifin Anatomisi: Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) Şifâ Şerhi'nde Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşünden Vazgeçti mi?". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 381-397. https://doi.org/10.14395/hid.1632230

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

An Anatomy of a Falsification: Did ʿAlī al-Qārī (d. 1014/1605) Abandon His Opinion on the Prophet's Parents in his Commentary on *al-Shifā'*?

Abstract

Nūr al-Dīn ʿAlī b. Sulṭān al-Qārī was an important religious scholar born in Herat in the 16th century. Following the Safavid rule in the region, he migrated to Hejaz -then under Ottoman control-, where he lived until the end of his life. ʿAlī al-Qārī is especially known for his works in the fields of qirāʾah, ḥadīth, and fiqh. He shaped his scholarly perspective through the teachings of the Ḥanafī School while preserving the Salafist perspective. His depth in the science of hadith and his expertise in qirāʾah made him one of the leading scholars of his time. ʿAlī al-Qārī's views on the afterlife status of the Prophet's parents have long been a theological debate. Most Islamic scholars have argued that the Prophet's parents were in Paradise because they thought that it would be disrespectful and hurtful to the Prophet. In contrast, ʿAlī al-Qārī, believing that this was a more realistic approach, stated that the Prophet's parents died as unbelievers. Although this opinion was criticized by some contemporaries, ʿAlī al-Qārī defended his views by adding depth to the subject with rational and narrative evidence. ʿAlī al-Qārī first expressed this theological stance in his commentary on Abū Ḥanīfah's *al-Fiqh al-akbar* where his discussion of the Prophet's parents reflected his scholarly courage. Later, he put forward his views on this subject in his independent treatise entitled *Adillat muʿteqad Abī Ḥanīfah al-aʿẓam fī abaway al-rasūl*. Moreover, in *Sharḥ al-Shifā'*, his commentary on al-Qādī ʿIyāḍ's *al-Shifā'*, he maintained the same point of view and repeated his opinion on the afterlife status of the Prophet's parents. However, some sources claim that he abandoned this view toward the end of his life. This has led to some doubts as to his final opinion on the subject. This article aims to examine how ʿAlī al-Qārī's views in *Sharḥ al-Shifā'* were transmitted through history and how they were altered across different editions. ʿAlī al-Qārī expressed his opinion on this issue in two different chapters in his *Sharḥ al-Shifā'*. First, in the third chapter, under the section discussing narrations about the Prophet finding and causing water to gush forth in the desert; and second, in the same chapter, in the section on narrations concerning the Prophet resurrecting the dead and their speech. These passages reflect ʿAlī al-Qārī's conclusive stance on the subject. The manuscripts of the work copied closest to the time of ʿAlī al-Qārī represent the versions that are most faithful to the original text. For this reason, this article provides a comprehensive literature review of how these key passages were preserved and transmitted in the manuscript tradition. It then examines how the same passages appeared in the earliest printed editions from the Ottoman era, followed by an analysis of modern printings. The findings of our study revealed that significant alterations were made in the texts of different editions of ʿAlī al-Qārī's *Sharḥ al-Shifā'*. These changes represent one of the clearest examples of the concept of "falsification" in religious texts, alterations that modify the original meaning and intent of a scholar's work. In *Sharḥ al-Fiqh al-akbar*, ʿAlī al-Qārī himself reports that some people criticized him for his stance on this subject and he accused them of ignorance. In the works written on the subject after his death, he and his views on the subject were constantly targeted. The falsification revealed in our research shows that the reaction against him continued through his works after his death. We think that our study is important in terms of the detection of falsification, which is frequently encountered in written literature, within Islamic scholarship where sincerity and authenticity are considered fundamental principles.

Keywords: Kalām, Falsification, ʿAlī al-Qārī, *Sharḥ al-Shifā'*, Parents of the Prophet.

Bir Tahrifin Anatomisi: Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) *Şifâ Şerhi*'nde Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşünden Vazgeçti mi?

Öz

Nûreddîn Ali b. Sultân el-Kārî, 16. yüzyılda Herat'ta dünyaya gelmiş ve Safevîler'in bölgedeki egemenliğini takiben Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu Hicaz'a göç ederek ömrünün sonuna kadar bu bölgede yaşamış önemli bir din âlimidir. Ali el-Kārî, özellikle kıraat, hadis ve fıkıh alanlarında verdiği eserlerle tanınmış, ilmî perspektifini Selef bakış açısını koruyarak Hanefî mezhebinin öğretileriyle şekillendirmiştir. Hadis ilmindeki derinliği ve kıraat konusundaki uzmanlığı, onun dönemin önde gelen âlimlerinden biri olmasını sağlamıştır. Ali el-Kārî'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumu ile ilgili görüşleri, İslâm âlimleri arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. İslâm âlimlerinin çoğu Hz. Peygamber'e saygısızlık anlamına geleceği ve onu inciteceği düşüncesiyle, Hz. Peygamber'in anne ve babasının cennetlik olduğunu iddia etmiştir. Ancak Ali el-Kārî, daha gerçekçi bir yaklaşım olduğunu düşünerek, Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüklerini ifade etmiştir. Bu görüş, dönemin bazı âlimleri tarafından eleştirilmiş olsa da Ali el-Kārî, aklî ve naklî delillerle konuya derinlik kazandırarak görüşlerini savunmuştur. Ali el-Kārî, itikada dair bu görüşünü ilk defa Ebû Hanîfe'nin *el-Fıḳhu'l-ekber* adlı eseri üzerine yazdığı şerhte dile getirmiştir. Bu şerhte ebeveyn-i resûl konusunda dile getirdiği görüşler onun ilmî cesaretinin bir göstergesidir. Daha sonra, bu konudaki görüşlerini *Edilletü mu'teḳadi Ebî Ḥanîfeti'l-a'ẓam fî ebeveyi'r-resûl* adlı müstakil risalesinde delilleriyle ortaya koymuştur. Ayrıca, Kādî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserine yazdığı şerh olan *Şerḥu'ş-Şifâ*'da da aynı bakış açısını koruyarak, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumuna dair kanaatini tekrar etmiştir. Ancak bazı kaynaklar, onun hayatının son döneminde bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmektedir. Bu durum, Ali el-Kārî'nin konu hakkındaki son kanaatinin ne olduğu konusunda bazı şüphelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu makale, Ali el-Kārî'nin *Şerḥu'ş-Şifâ*

adlı eserinde Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumu hakkındaki görüşlerinin tarihî süreçte nasıl aktarıldığını ve bu görüşlerin çeşitli baskılarda nasıl değiştiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu suretle tarihî süreçte eserde oluşturulan tahrifler delilleriyle ortaya konulacaktır. Böylece dinî araştırmaların sıhhati bakımından önemli olduğunu düşündüğümüz hususlara dikkat çekilecektir. Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*'da bu konuya dair kanaatini iki farklı bölümde dile getirmiştir. İlk olarak, eserin üçüncü babında, Hz. Peygamber'in çölde su bulması ve suyun fışkırmasıyla ilgili rivayetlerin zikredildiği fasılda görüşlerini açıklamıştır. İkinci olarak ise, yine aynı babın içinde, Hz. Peygamber'in ölüleri diriltmesi ve dirilen ölülerin konuştuklarına dair rivayetlere yer verilen fasılda aynı kanaatini dile getirmiştir. Eserin bu bölümleri, Ali el-Kārî'nin konu hakkındaki son görüşlerini yansıtan bölümlerdir. Eserin, Ali el-Kārî'nin yaşadığı döneme en yakın tarihlerde istinsah edilen yazmaları, eserin orijinaline en yakın nüshaları temsil etmektedir. Bu sebeple, makalede, eserin yazmalarındaki ilgili bölümlerin nasıl ele alındığı ve aktarıldığına dair kapsamlı bir literatür taraması yapılmıştır. Ardından, Osmanlı döneminde yapılan ilk matbaa baskılarındaki metinler incelenmiş ve bu bölümlerin baskılarda nasıl aktarıldığı araştırılmıştır. Son olarak, modern matbaa baskılarındaki aktarımlar da detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızda elde edilen bulgular, Ali el-Kārî'nin *Şerḥu'ş-Şifâ* adlı eserinin farklı baskılarındaki metinlerde belirgin değişiklikler yapıldığını ortaya koymuştur. Bu değişiklikler, orijinal metin ve fikir üzerinde müdahaleler yaparak anlamı değiştirmek anlamına gelen "tahrif" kavramının dinî metinlerdeki en açık örneklerinden birini temsil etmektedir. Ali el-Kārî, *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber*'de bazı kimselerin kendisini bu konudaki görüşlerinden dolayı eleştirdiklerini bildirerek onları cehaletle itham etmektedir. Vefatından sonra konu hakkında yazılan eserlerde de o ve konu hakkındaki görüşleri sürekli hedefte olmuştur. Araştırmamızda ortaya çıkan tahrif ise ona karşı duyulan tepkinin vefatından sonra eserleri üzerinden de sürdürüldüğünü göstermektedir. Çalışmamızın yazılı literatürde sıkça karşılaşılan tahrifin, samimiyetin esas olduğu İslâmî literatürde de tespiti açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tahrif, Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, Ebeveyn-i Resûl.

Giriş

Tam adı Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî[1] olan Ali el-Kārî, tanınmış bir Hanefî fakih, müfessir, muhaddis ve kıraat âlimidir. Herat'ta doğan ve ilk eğitimini burada alan Ali el-Kārî bu bölgenin Safevîler'in egemenliğine girmesi üzerine burayı terk ederek Hicaz'a yerleşmiş ve ilim hayatına burada devam etmiştir. Geçimini açıklamalı mushaflar yazmakla sağlamış, kıraat ilmindeki mahareti sebebiyle "el-Kārî" diye meşhur olmuştur. Hanefî mezhebine mensup olan Ali el-Kārî Hanefîliğe karşı yapılan eleştirilere ağır dille cevap vermiş, diğer mezhep imamlarını eleştirmekten de geri durmamıştır.[2] Ebû Hanîfe'nin bir Selef âlimi olduğunun altını çizerek Selef tavrının korunması gerektiğini söylemiş, filozofların bazı görüşlerine itibar etmeleri, ayet ve hadisleri bırakarak akılla hüküm vermeye çalışmaları gerekçesiyle kelamcıları eleştirmiştir. Bununla beraber kelâmî konulara girmeden de edememiştir. Hanefî bir bakış açısıyla yazdığı yüz kırk civarındaki eserle döneminde Hanefîliğin önder isimlerinden birisi olmuştur.[3]

Ali el-Kārî'nin Hz. Peygamber'in ebeveyninin öldükten sonra durumlarının ne olduğu konusundaki kanaatleri onun en tartışılan görüşlerindendir. İslâm Peygamberi'nin ahirette cennete gideceği kesin olmakla birlikte onun anne ve babasının ahiretteki durumunun tartışmalı olduğu görülmektedir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'e ve onun anne ve babasına saygısızlık olacağını düşünerek Hz. Peygamber gibi anne ve babasının de cennetlik olduğunu kabul etmiştir. Bununla beraber İslâm'dan önce Arap Yarımadası'ndaki kültürel ve itikâdî durumdan ve Hz. Peygamber'in yakın akrabalarının şirk ehli olmalarından hareketle Hz. Peygamber'in anne ve babasının da şirk üzere öldüğü söylenmiştir.[4] Tarihî süreçte bu konu

[1] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerafeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge Kilîsî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/24, 60.
[2] Ahmet Özel, "Ali el-Kārî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/403-405.
[3] Cağfer Karadaş, "Ali el-Karî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-291.
[4] Örneğin İmam Mâtürîdî bu kanaattedir; bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2006), 8/250.

itikâdî bir tartışma konusu hâline gelmiş ve Hz. Peygamber'in ebeveyninin ahiretteki durumu hakkında olumsuz kanaat belirtmenin itikâdî bir sıkıntıya sebep olup olmayacağı, bu olumsuz kanaatin dillendirilmesinin Hz. Peygamber'e saygısızlık anlamına gelip gelmeyeceği tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda itikâdî metinlerde "Ebeveyi'r-resûl, ebeveyi'n-nebî, vâlideyi'n-nebî, vâlideyi resûlullah, âbâ-i resûl, ebeveyn-i resûl" ve benzeri başlıklar altında gerek müstakil eserler şeklinde gerekse kelam kitaplarına mündemiç başlıklar halinde bir literatür[5] oluşmuştur.

Hz. Peygamber'in ebeveyninin ahiretteki durumları hakkında ortaya atılan görüşler özet olarak şu şekildedir:

- Ebeveyn-i resûl fetret ehlindendir, fetret ehli ise imanla mükellef değildir.
- Ebeveyn-i resûl fetret ehlinden olup fetret ehli imanla mükelleftir. Hz. Peygamber'in ebeveyni iman etmişlerdir.
- Ebeveyn-i resûl fetret ehlindendir ancak fetret ehli de imanla mükelleftir. Hz. Peygamber'in anne ve babası iman etmeyip, küfür üzere ölmüşlerdir.
- Ebeveyn-i resûl fetret ehlindendir, fetret ehli de imanla mükelleftir. Hz. Peygamber'in ebeveyni iman etmeyip, küfür üzere ölmüşlerdir. Ancak tekrar diriltilmişler, iman ettikten sonra tekrar vefat etmişlerdir.
- Ebeveyn-i resûl fetret ehlindendir, fetret ehlinin akıbeti ahiretteki sorgu sonrasında belirlenecektir.
- Tevakkuf edip görüş bildirmeyenler[6]

Bu altı görüş sonuçları itibarıyla değerlendirildiğinde ise, Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüklerini söyleyenler, küfür üzere öldüklerini söyleyenler ve bu konuda görüş bildirmeyenler şeklinde üç zümre ortaya çıkmaktadır.[7]

Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman üzere öldüklerini ve ahirette de cennet ehli oldukları görüşünü en hararetli şekilde savunanlar Şîa mensuplarıdır. Şîa bu konuyu imamet nazariyesiyle ilişkilendirerek Hz. Peygamber'in ve onun soyunun korunmuş olduğunu kabul etmiştir. Onlara göre Hz. Peygamber'in ebeveyni, öncesinde ve sonrasındaki tüm ataları ve torunları ismet sahibi olup günahtan korunmuşlardır. Bu sebeple hiçbiri küfür ehli değildir.[8] Sünnî âlimlerin çoğunluğu da Hz. Peygamber'in ebeveyni hakkında olumsuz değerlendirmelerin Hz. Peygamber'i üzeceğini düşünerek ebeveynin ahirette kurtuluş ehlinden olduğunu kabul etmişlerdir. Bu âlimlerden Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) konuyu ayet ve hadisler etrafında ele alan eserler yazarak bu

[5] *el-Fıḳhu'l-ekber*'de ebeveyn-i resûl konusunu ele alan çok miktarda çalışmanın mevcudiyeti sebebiyle bu konuya girmiyoruz. Bu konudaki örnek çalışmalar için bk. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 1-27; Kadir Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", *Bilimname* 2/38 (2019), 57-81; Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızade ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005), 1/69-79; Ulvi Murat Kılavuz, "İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Ravżatü'ş-şafâ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ -Aidiyet ve Muhteva Analizi-", *Kader* 20/1 (2022), 236-262; Yunus Öztürk, "el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.

[6] Bulut, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri", 69-73.

[7] Bu üç zümrenin kimlerden oluştuğuna dair bk. Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 19-22.

[8] Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-i'tiḳâdâti'l-imâmiyye (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 131; Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 8; Kılavuz, "İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi *Ravżatü'ş-şafâ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ*-Aidiyet ve Muhteva Analizi-", 239.

görüşün en hararetli savunucularından ve kendisinden sonrakiler için önemli bir referans kaynağı olmuştur.[9] Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldüklerine dair kanaatin yansıdığı ilk eserin, günümüzde yaygın olmayan bir nüshasında Hz. Peygamber'in anne ve babasının, amcası Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğünün zikredilmesi sebebiyle Ebû Hanîfe'nin *el-Fıḳhu'l-ekber*'i olduğu düşünülmektedir. İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ali el-Kārî, Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimler de aynı görüştedir.[10]

Ebeveyn-i resûl meselesinin ilk ele alındığı eser olması hasebiyle konu hakkında yapılan ilk tartışmaların *el-Fıḳhu'l-ekber* etrafında şekillendiği ifade edilebilir. *el-Fıḳhu'l-ekber* üzerine yazılan şerhlerle başlayan bu tartışmalar müstakil risaleler yazılarak sürdürülmüş ve hatırı sayılır büyüklükte bir literatür oluşmuştur. Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldükleri kanaatini benimseyen âlimlerden Ali el-Kārî her fırsatta bu kanaatini izhar etmiş ve görüşleriyle bir tarafın güçlü isimlerinden biri olarak konu hakkında önemli bir referans kaynağı hâline gelmiştir. Onun *el-Fıḳhu'l-ekber* şerhinde[11] izhar ettiği görüşler kimi zaman takdir edilirken kimi zaman da eserinde zayıf bir rivayeti temel almak veya bir müstensih hatasıyla oluşan yanlış ifadelere tâbi olmakla eleştirilmiştir.[12] Dolayısıyla Ali el-Kārî'nin *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber*'inde konuya dair ifadelerinin ayrıntılı şekilde tartışıldığını söylemek mümkündür. Daha sonra müellif, aynı konuyla ilgili müstakil olarak *Edilletü mu'teḳadi Ebî Ḥanîfeti'l-aʿẓam fî ebeveyi'r-resûl*[13] isminde bir eser kaleme alarak kanaatini delilleriyle kapsamlı şekilde beyan etmiştir.

Ali el-Kārî vefatından üç yıl önce 1011/1602 yılında Kādî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*'sına yazdığı şerhte görüşlerini son kez serdetmiştir. Şerhine konu ettiği *eş-Şifâ* isimli eserin müellifi Kādî İyâz Endülüs'te yetişen Mâlikî bir muhaddis olup dinî konularda olduğu kadar siyasi konularda da adı çokça zikredilen bir şahsiyettir.[14] Hem döneminde hem de sonraki dönemlerde önemli bir âlim olarak kabul edilen Kādî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sını şerh eden Ali el-Kārî de hadisçi kimliği ile öne çıkan bir Hanefî âlimdir. Buna göre bu iki âlimin mezkûr eserlerinin hadis ilmi açısından önemli olduğu ifade edilebilir.

Ebeveyn-i resûl konusundaki kanaatlerini barındırması bakımından hadis ilmi gibi kelam ilmi açısından da önemli bir âlim olan Ali el-Kārî'nin *Şerḥu'ş-Şifâ*'sındaki görüşleri hakkında farklı değerlendirmelere ve bazı spekülasyonlara rastlanmaktadır. Bazı kaynaklarda müellifin Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüklerine dair kanaatinden *Şerḥu'ş-Şifâ*'sında vazgeçtiği, yazdığı son eser olması hasebiyle de konuyla ilgili son kanaatinin bu eserde

[9] Celâlüddîn es-Suyûtî, *Mesâlikü'l-ḥunefâ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azeb (Beyrut: Darü'l-Emîn, 1993); Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 6-7.

[10] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2006), 8/250; Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 11; Semih Ceyhan, "Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resul Literatürüne Kazandırdığı Perspektif", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 654.

[11] Ali el-Ḳārî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân, *Şerḥu'l-fıḳhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 06437-002), 113a-113b; Ali el-Ḳārî, *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-fıḳhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 01372), 69b-70a; Ali el-Ḳārî, *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber* (Çenberlitaş/İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1303), 195-197; Ali el-Ḳārî, *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber*, thk. Vehbî Süleyman Ğâvecî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 210-212.

[12] Ayrıntı için bk. Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 11-24.

[13] Ali el-Kārî, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfeti'l-aʿẓam fî ebeveyi'r-Resûl*, thk. Meşhûr b. Hasan b. Selmân (Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, 1413).

[14] İsmail Ceran, "Sebte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/258-260.

serdedildiği belirtilmekte, buna göre de ebeveynin cennetlik olduğu iddia edilmektedir.[15] Bazı kaynaklarda ise kanaatinde herhangi bir değişiklik olmadığı, hatta onun bu son eserinde Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldükleri görüşünü ısrarla ve iftihar ederek sürdürdüğü ifade edilmektedir.[16] Bu durum onun *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber* veya *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber* isimli eserinde yapılan tahrifler gibi *Şerḥu'ş-Şifâ*'sında da birtakım tahriflerin yapılıp yapılmadığı hususunda bazı şüpheleri akla getirmektedir. Literatürde bu şüpheleri problematik olarak ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu boşluğu doldurmak ve akla gelen bu şüpheleri aydınlatmak amacını güden bu çalışmamız tarihî süreç içinde müellifin *Şerḥu'ş-Şifâ*'sındaki konu ile ilgili olan kısımların ele alınış şekillerini ortaya koyarak literatürde ihmal edilen bir konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır. Bu amaçla tarihî sürece uygun olarak eserin telifine en yakın nüshalar olmaları sebebiyle yazma nüshalarda, sonra taş baskı metoduyla basılan nüshalarda sonra da modern matbaa baskılarında ilgili ibarelerin izi sürülecektir. Yine modern dönemde önemli bir bilişim kaynağı olduğunu düşündüğümüz çevrim içi ortamlarda yayımlanması tercih edilen nüshalar tespit edilerek değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. *Şerḥu'ş-Şifâ* Yazmalarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

Eski eserlerin müellif nüshalarının mevcut olmaması durumunda diğer müstensihler tarafından istinsah edilen yazmalar eldeki en eski eserler olmaları sebebiyle orijinale en yakın eserleri temsil eder. Ali el-Kārî'nin *Şerḥu'ş-Şifâ*'sının yazmalarına baktığımızda Hz. Peygamber'in ebeveyninin ahiretteki durumuna dair değerlendirmenin iki yerde geçtiğini görüyoruz. Bunların ilki eserin üçüncü babının Hz. Peygamber'in çölde su bulması ve suyun fışkırmasına dair rivayetlerin ele alındığı bölümünde yer almaktadır. İkincisi ise yine aynı bab içinde, Hz. Peygamber'in ölüleri dirilttiğine ve canlanan ölülerin konuştuklarına dair rivayetlerin zikredildiği yerde geçmektedir.

Hz. Peygamber'in çölde su bulması ve suyun fışkırmasına dair rivayetlerin ele alındığı ilk bölümde Kādî İyâz, Amr b. Şuayb'den mervî olan bir rivâyet/hadis nakletmektedir. Buna göre Ebû Tâlib bir deve üzerinde Hz. Peygamber'in arkasında yolculuk yaparken Zi'l-Hicâz denilen yere gelince Hz. Peygamber'e susadığını ama yanında su olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber deveden inmiş, ayağıyla yere vurmuş, bunun üzerine yerden fışkıran bir su çıkmıştır.[17] Ali el-Kārî bu rivâyeti ele alırken Ebû Tâlib'in ve Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanını da ele almaktadır. Onun bu konu ile ilgili ibaresi şöyledir.

... وابو طالب لم يصح اسلامه واما قول التلمساني وروي اسلام امه باسناد صحيح وروي اسلام ابويه
فمردود عليه كما بينت هذه المسئلة في رسالة مستقلة ردا على السيوطي في رسائله الثلاثة.[18]

[15] Ali el-Kārî, *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber* (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2014), 195. İlgili iddia sayfanın altında yer alan muhakkikin 1 numaralı dipnotunda ileri sürülmektedir.

[16] Muhammed Emîn Muhibbi, *Ḫulâṣatü'l-eşer fî a'yâni'l-ḳarni'l-ḥâdî 'aşer* (Kahire: y.y., 1284), 3/186; Halil İbrâhîm Kutlây, *el-İmâm 'Alî el-Ḳārî ve eşeruhû fî 'ilmi'l-ḥadîs* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 106.

[17] Kādî İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 02520), 93a.

[18] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 00399), 210b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 00481), 331a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 00458), 180b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 00051), 329a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 00331), 302a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 00334), 209b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 00188), 263a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 00222), 123b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 00055), 339a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 000455), 335a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulu Cami, 801), 187b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000000691), 252a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 04202), 242a, 242b.

> Ebû Tâlib'in Müslümanlığı sahih değildir. Tılimsânî'nin -Hz. Peygamber'in- annesinin Müslüman oluşunun sahih bir isnad ile rivayet edildiğine ve ebeveyninin ikisinin de Müslüman olduğunun rivayet edildiğine dair sözü, Suyûtî'nin üç risalesine reddiye olarak yazdığım müstakil bir risalede de açıkladığım üzere reddedilmiştir.

Hz. Peygamber'in ölüleri dirilttiğine ve canlanan ölülerin konuştuklarına dair rivayetlerin zikredildiği ikinci bölümde ise Kādî İyâz, Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) şöyle bir rivayet nakletmektedir: "Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek kendisine ait küçük bir kız çocuğunu bir vadiye attığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber o adamla beraber o vadiye gitti ve o kız çocuğuna "Yâ filâne! Allah'ın izniyle bana cevap ver" diye ismiyle nida etti. Bunun üzerine kız çocuğu "Buyur, emret!" diyerek zuhur etti. Hz. Peygamber ona "Annen ve baban Müslüman oldu. Eğer istersen seni onlara döndüreyim" dedi. Kız çocuğu ise "Buna gerek yok, ben Allah'ı onlardan daha hayırlı buldum" dedi."[19]

Ali el-Kārî şerhinde bu rivâyeti açıklarken, Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldüğüne ama daha sonra diriltildiklerine, iman ettikten sonra tekrar vefat ettirildiklerine dair görüşü ele almaktadır. Konu ile ilgili Ali el-Kārî'nin satırları şöyledir:

> ... واما ما ذكروا عنه عليه السلام من احياء ابويه وايمانهما به علي ما رواه الطبراني و غيره عن عائشة فاتفق الحفاظ على ضعفه كما صرح به السيوطى و قال ابن دحية و هو موضوع مخالف للكتاب والسنة و قد بينته في رسالة مستقلة لتحقق هذه المسئلة ردا على العلامة السيوطى فى رسائله الثلاثة المؤلفة و بيانا لدلائله المضعفة.[20]

> Taberânî ve başkalarının Hz. Âişe'den rivâyet ettikleri üzere Hz. Peygamber'in ebeveyninin diriltildikleri ve ona iman ettiklerine dair zikrettiklerine gelince, Suyûtî'nin de açıkladığı gibi hafızlar bu rivayetin zayıflığı üzerine ittifak etmişlerdir. İbn Dihye de bunun kitap ve sünnete muhalif ve bir uydurma olduğunu söylemiştir. Ben de bu konuyu tahkik etmek, allâme Suyûtî'nin üç risalesinde yazdıklarını reddetmek ve onun delillerinin zayıflığını beyan etmek için müstakil bir risalede meseleyi açıkladım.

Ali el-Kārî'nin eserinin yazmaları üzerinde yapılan kapsamlı araştırmamız, Hz. Peygamber'in ebeveyninin durumunu ele alan mezkûr iki bölümün ifadeleri hususunda yazma eserlerin uyum halinde olduğunu göstermektedir. Bununla beraber yazmalarda metnin minvaline zarar vermeyen küçük yazım farklılıkları da vardır. Örneğin; bazı yazmalarda Hz. Âişe'den sonra "Allah ondan razı olsun" ifadesinin eklendiği,[21] bazı yazmalarda "عليه السلام" ifadesinin "ع س" şeklinde kısaltıldığı,[22] bazılarında ise "رسائله الثلاثة" ifadesinin "رسائله الثلاث" şeklinde yazıldığı[23]

[19] Kādî İyâz, *Eş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 02520), 100b.

[20] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Serez, 00399), 228b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Şehid Ali Paşa, 00481), 356b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Murad Molla, 00458), 194b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Lala İsmail, 00051), 354b, 355a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Hamidiye, 00331), 328a, 328b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Hamidiye, 00334), 225b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Hacı Selim Ağa, 00188), 281a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Kılıç Ali Paşa, 00222), 165b, 166a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 00056), 5b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Çorlulu Ali Paşa, 000455), 365b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Ulu Cami, 801), 201b, 202a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000000691), 271a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 04202), 260a, 260b.

[21] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 04202), 260b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ* (Hamidiye, 00334), 225b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Murad Molla, 00458), 194b; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ* (Lala İsmail, 00051), 355a.

[22] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ* (Hacı Selim Ağa, 00188), 281a.

[23] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ* (Çorlulu Ali Paşa, 000455), 335a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ* (Çelebi Abdullah, 00055), 339a; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000000691), 252a.

görülmektedir. Yazmalardaki bu küçük farklılıkların yazma eserlerde karşılaşılabilen olağan yazım farklılıklarının birer örneğini teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Buna göre eserin yazmalarındaki metinler incelendiğinde Ali el-Kārî'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüğüne dair daha önce *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber* veya *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber* isimli eserinde beyan ettiği kanaatinin[24] *Şifâ Şerhi'*nde değişmediği, bilakis kanaatini ısrarla sürdürdüğü anlaşılmaktadır.[25]

2. *Şerḥu'ş-Şifâ*'nın Osmanlı Dönemi Baskılarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

Şerḥu'ş-Şifâ'nın Osmanlı Devleti zamanında yapılan matbaa baskılarının izi sürüldüğünde eserin el-Hâc/Hacı[26] Muharrem Efendi Matbaası, Dârü't-Tıbâati'l-Âmire/Matbaa-i Âmire, Dârü't-Tıbâati'l-Bâhire, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, el-Matbaatü'l-Osmâniyye ve el-Matbaatü'l-Ezheriyyetü'l-Mısriyye tarafından basıldığı görülmektedir. Bu baskılardaki Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumlarını ele alan kısımlar incelendiğinde baskılarda bazı farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar göz önünde bulundurularak bu dönemde basılan Ali el-Kārî'nin *Şifâ* şerhlerini yazmalarına mutabık olanlar ve yazmalarından farklılaşanlar şeklinde gruplandırmak uygun olacaktır.

2.1. Eserin Yazmalarına Mutabık Baskılar

Osmanlı devri matbaalarında yapılan baskılarda dikkat çeken husus farklı tarihlerde, farklı matbaalarda, farklı kimseler tarafından basılsa da baskıların birbirine benzer olmasıdır. Örneğin İstanbul'da farklı tarihlerde defalarca basılan el-Hâc'ın Muharrem Efendi Matbaası nüshalarıyla Dârü't-Tıbâati'l-Âmire nüshalarında dizgi aynıdır. Yine Dârü't-Tıbâati'l-Bâhire tarafından Bulak'ta basılan nüshalarla da Matbaa-i Âmire tarafından İstanbul'da basılan nüshalarda da dizgi aynıdır. Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye baskısının şirket müdürü Hacı Ahmet Hulûsî Bey tarafından Matbaa-i Âmire'de bastırıldığı anlaşılmakta, bu baskının da el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası ve Matbaa-i Âmire baskılarına olan benzerliği dikkat çekmektedir. Bu sebeple bu baskılarda ebeveyn-i resûl konusunu ele alan kısımların sayfa numaralarında benzerlikler söz konusudur. Bu iki dizgi dışında el-Matbaatü'l-Ezheriyyetü'l-Mısriyye tarafından basılan ve *Şifâ*'ya Şehâbeddin el-Hafâcî'nin (ö.1069/1659) yaptığı şerh olan *Nesîmü'r-riyâż* adlı eserin kenarındaki Ali el-Kārî şerhinin dizgisi ise kendine hastır. Buna göre Ali el-Kārî'nin *Şifâ Şerhi* Osmanlı döneminde farklı matbaalarda basılsa da eserin yazmalarıyla uyumlu olan üç farklı dizgisinin olduğunu ifade edebiliriz. Bu dönemde yapılan *Şerḥu'ş-Şifâ* baskılarının çoğunda ebeveyn-i resûl meselesinin ele alındığı satırların eserin yazmalarıyla hemen hemen tam uyumlu olduğu görülmektedir. Farklı olarak eserin bazı yazmalarında olduğu gibi "رسائله الثلاثة" ibaresinin "رسائله الثلاث" şeklinde yazıldığı görülmektedir. Tek harflik bu farklılık Arap dilbilgisi kurallarına uygun olan ve anlama etki etmeyen önemsiz bir farktır. Bu baskılarda eserin yazmalarıyla hemen hemen aynı olan ilk bölüm şu şekilde yazılmıştır:

...و ابو طالب لم يصح اسلامه و اما قول التلمساني وروي اسلام امه باسناد صحيح وروي اسلام
ابويه فمردود عليه كما بينت هذه المسئلة في رسالة مستقلة ردا علي السيوطي في رسائله الثلاثث.[27]

[24] Ali el-Kārî, *Şerḥu Fıḳhi'l-ekber* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü, Nuruosmaniyye, 2185), 77b; Ali el-Kārî, *Şerḥu fıḳhi'l-ekber* (Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Sinop İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57 Hk 2769/1), 67b.

[25] Örnek metinler için bk. Resim 1.

[26] Farklı yıllarda yapılan baskılarda matbaa isimlerinde bu şekilde değişiklikler söz konusudur.

[27] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285), 1/344; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Bulak: Dârü't-Tıbâati'l-Bâhire, 1257), 1/344; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Dersaadet: Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1309), 1/601; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (*Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi Şifâ ʾi'l-Ḳāḍî ʿİyâż* kenarında) (Mısır: el-Matbaatü'l-Ezheriyyetü'l-Mısriyye, 1327), 3/28; Ali el-Kārî,

Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere ölse de daha sonra diriltildiklerine, iman ettikten sonra tekrar vefat ettirildiklerine dair olan ikinci bölüm ise yine eserin yazmalarıyla uyumlu olup şu şekilde yazılmıştır:

> ... واما ما ذكروا عنه عليه السلام من احياء ابويه وايمانهما به علي ما رواه الطبراني و غيره عن عائشة فاتفق الحفاظ على ضعفه كما صرح به السيوطى و قال ابن دحية و هو موضوع مخالف للكتاب والسنة و قد بينته في رسالة مستقلة لتحقق هذه المسئلة ردا على العلامة السيوطى فى رسائله الثلاث المؤلفة و بيانا لدلائله المضعفة.[28]

Görüldüğü üzere bu baskılarla eserin yazmaları arasındaki tek fark "resâil" kelimesine sıfat olan ve "üç" anlamına gelen kelimenin "selâs" veya "selâse" şeklinde yazılışındaki farktır. Dolayısıyla Osmanlılar döneminde eserin matbaa baskılarının kâhir ekseriyetinin eserin yazmalarıyla uyumlu olduğunu dile getirebiliriz.[29]

2.2. Eserin Yazmalarından Farklılaşan Baskılar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ve ilk bakışta Osmanlı dönemi *Şerḥu'ş-Şifâ* baskılarından iki tanesinin eserin yazmalarından farklı olduğu görülmektedir. Bu baskılardan biri el-Matbaatü'l-Osmâniyye tarafından 1316 yılında İstanbul'da yapılmıştır. Diğer baskının birinci ve ikinci ciltlerinin başında Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından tarihsiz olarak Beyrut'ta basıldığı, ikinci cildinin sonunda ise el-Matbaatü'l-Osmâniyye tarafından 1319 yılında basıldığı yazmaktadır. Bu durumda ikinci baskının hangi matbaa veya hangi yayınevi tarafından basıldığı konusunda istifhamlar oluşmaktadır. Eserin ilk sayfaları incelendiğinde Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından basıldığı yazılan jenerik sayfasında kullanılan harflerin dönemin özelliklerini yansıtmadığı, modern harf stillerinin kullanıldığı görülmektedir. Diğer taraftan Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye hakkında internette yapılan kısa bir araştırmada bu yayınevinin 1971 yılında kurulduğu bilgisine ulaşılabilmektedir.[30] Buna göre aslında diğer nüsha ile aynı olan ve 1319'da el-Matbaatü'l-Osmâniyye tarafından basılan eserin baş tarafına yeni bir jenerik sayfası eklenerek eserin Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye'nin bir eseriymiş gibi gösterilmeye çalışıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla sanal ortamda da ulaşılabilen bu iki nüshanın aynı yayınevinin (el-Matbaatü'l-Osmâniyye'nin) farklı tarihli baskıları olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu gerçeği göz önünde bulundurarak dipnotta bunlardan birini referans vermek uygun olacaktır.

Eserin bu baskısında Ali el-Kārî'nin ebeveyn-i resûl konusunu ele alan satırlarının yeniden yazılmak suretiyle tamamen değiştirildiği görülmektedir. Ebeveyn-i resûl konusunu ele alan ilk bölüm ve anlamı şu şekildedir:

> ...وابو طالب لم يصح اسلامه واما اسلام ابويه ففيه اقول والاصح اسلامهما على ما اتفق عليه الاجلة من الامة كما بينه السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة.[31]
>
> Ebû Tâlib'in Müslümanlığı sahih değildir. Hz. Peygamber'in ebeveyninin Müslüman oluşuna gelince bu konuda farklı görüşler vardır. En doğrusu ise ümmetin büyüklerinin ittifak ettiği ve Suyûtî'nin yazdığı üç risalede açıkladığı üzere onların Müslüman olduklarıdır.

Şerḥu'ş-Şifâ (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1307), 1/601; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ li Ḳāḍî 'Iyâḍ* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1307), 1/601.

[28] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ,* 1257, 1/372; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, 1309, 1/648-649; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (*Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi Şifâ' i'l-Ḳāḍî 'Iyâż* kenarında), 3/99; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, 1285, 1/372; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, 1307, 1/648-649; Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ li Ḳāḍî 'Iyâḍ*, 1/648-649.

[29] Örnek metin için bk. Resim 2.

[30] Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, DKİ "من نحن" DKİ (Erişim 18 Ocak 2025).

[31] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Dersaadet: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1316), 1/601.

Bu ifadelerin eserin yazmalarından tamamen farklı olduğu, hatta metnin tam zıt anlam ifade edecek şekilde yeniden kurgulandığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldükten sonra diriltildiklerine, iman ettikten sonra tekrar vefat ettirildiklerine dair olan ikinci bölüm ve anlamı ise şöyledir:

... واما ما ذكروا من احيائه عليه الصلاة والسلام ابويه فالاصح انه وقع على ما عليه الجمهور الثقات كما قال السيوطى فى رسائله الثلاث المؤلفات.[32]

> Hz. Peygamber'in (s.a.v) ebeveynini diriltilmesi[33] hususundaki söylenenlere gelince, güvenilir cumhur âlimlerin ittifak ettiği üzere ve Suyûtî'nin de yazılmış üç eserinde de dediği gibi en doğrusu bu olayın vâki olduğudur.

Bu ifadelerin de ilk kısımda olduğu gibi eserin yazmalarına tam zıt bir anlam ifade edecek şekilde yeniden kurgulandığı görülmektedir.

Buna göre eserin el-Matbaatü'l-Osmâniyye'de basılan nüshasında ilgili bölümlere metnin yeniden inşa edilmesi suretiyle tamamen zıt bir anlam kazandırıldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Yeniden kurgulanan bu metne göre müellif ebeveyn-i resûl hakkındaki eski fikirlerinden vazgeçmiş olmaktadır. Hem eserin yazmalarına hem de Osmanlı Devleti döneminde basılan diğer nüshalardaki ifadelere zıt ifadeler içeren bu baskının metninin, açık şekilde bir tahrifi ifade ettiğini belirtmek yanlış olmayacaktır.[34]

3. *Şerḥu'ş-Şifâ*'nın Modern Matbaa Baskılarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

Eserin modern matbaa baskıları hakkında yapılan araştırma sonucunda iki tane baskının var olduğu bilgisine ulaşılabilmektedir.

Bunlardan ilki, Dârü't-Tefsir tarafından Cidde'de basılmıştır. Muhakkiki Hasaneyn Muhammed Mahlûf olan bu nüshanın ilk baskısı 2014 yılında yapılmıştır.[35] Eserin adı *Şerḥu Kitâbi'ş-Şifâ fî şemâ'ili ṣâḥibi'l-ıṣṭıfâ* diye yazılmış olup eser beş ciltten müteşekkildir. Eser diğer nüshalardan farklı olarak Kādî 'İyâz'ın metni üstte, Ali el-Kārî'nin şerhi altta olacak şekilde basılmıştır. Eserin Hz. Peygamber'in ebeveyninin ahiretteki durumlarını ele alan kısımlarından ilk bölüm incelendiğinde şöyle bir metinle karşılaşılmaktadır:

... وابو طالب لم يصح اسلامه و اما قول التلمسانى وروي اسلام امه باسناد صحيح وروي اسلام ابويه فمردود عليه كما بينت هذه المسئلة في رسالة مستقلة ردا علي السيوطي في رسائله الثلاث[36] .

Bu ifadelerin eserin yazmalarındaki aynı yerlerle tam uyuştuğu, aynı lafızlarla aynı şeyin ifade edildiği, herhangi bir tahrifatın yapılmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in ebeveyniyle ilgili olan ikinci kısım ise söyledir:

... واما ما ذكروا عنه عليه الصلاة و السلام من احياء ابويه وايمانهما به علي ما رواه الطبراني و غيره عن عائشة فاتفق الحفاظ على ضعفه كما صرح به السيوطى و قال ابن دحية و هو موضوع

[32] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, 1316, 1/648.
[33] Burada diriltme fiilinin Allah'a değil de Hz. Peygamber'e nispet edildiği, dolayısıyla bunun bir mucizeye delâlet edeceği dikkatlerden kaçırılmamalıdır.
[34] Nüsha metinleri için bk. Resim 3.
[35] Haseneyn Muhammed Mahlûf tahkiki olan bu nüshanın, bu baskısından önce 1398/1977-78 tarihinde Kahire'de Matbaatü'l-Medenî tarafından 5 cilt olarak yayınlanmış bir baskısı daha bulunmaktadır. Eserin ismi kapakta *Şerḥu'ş-Şifâ fî şemâ'ili ṣâḥibi'l-ıṣṭıfâ ṣalla'llâhu 'aleyhi ve sellem* şeklinde yazılmıştır. Bu bilgiye erişebilsek de eserin bu baskısının tamamına ulaşamadığımızdan referans verirken yukarıda mezkûr 2014 baskısı kullanılacaktır.
[36] Ali el-Kārî, *Şerḥu Kitâbi'ş-Şifâ fî şemâ'ili ṣâḥibi'l-ıṣṭıfâ* (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2014), 3/46-47.

مخالف للكتاب والسنة و قد بينته في رسالة مستقلة لتحقق هذه المسئلة ردا على العلامة السيوطى فى رسائله الثلاث المؤلفة و بيانا لدلائله المضعفة [37].

Bu ifadeler incelendiğinde Hz. Peygamber hakkında "aleyhi's-selâtü ve's-selâm/عليه الصلاة والسلام" denildiği görülmektedir. Hz. Peygamber hakkında kullanılan bu ifadeye eserin bazı yazmalarında rastlanılmakla birlikte eserin yazmalarına mutabık Osmanlı dönemi matbaa baskılarında bu ifade daha kısa zikredilmektedir. Bu önemsiz bir nüans olduğundan ve metnin anlamına etki etmediğinden Dârü't-Tefsir'e ait bu baskının eserin yazmalarıyla örtüştüğünü belirtmek gerekir.[38]

Eserin modern matbaalarda yapılan diğer baskısı ise Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yapılmıştır. 2001/1421 yılında ilk baskısı yapılan eser iki cilt olup muhakkiki Abdurrahman Muhammed el-Halebî'dir. Eserin Hz. Peygamber'in ebeveyninin ahiretteki durumlarını ele alan ilk kısmı şu şekildedir:

... وابو طالب لم يصح اسلامه و اما اسلام ابويه ففيه اقول والاصح اسلامهما على ما اتفق عليه الاجلة من الامة كما بينه السيوطي في رسائله الثلاثث المؤلفة.[39]

İkinci kısım ise şöyle yazılmıştır:

... واما ما ذكروا من احيائه عليه الصلاة و السلام ابويه فالاصح انه وقع على ما عليه الجمهور الثقات كما قال السيوطى فى رسائله الثلاث المؤلفات.[40]

Her iki kısmın ifadeleri incelendiğinde bu kısımların yeni bir metin inşa etmek suretiyle birtakım tahriflerin söz konusu olduğu el-Matbaatü'l-Osmâniyye baskıyla tam örtüştüğü görülmektedir.

Modern dönem açısından önemli olan bir husus da okuyucuya çevrimiçi hizmet veren elektronik kütüphanelerde modern döneme ait hangi baskının tercih edildiği konusudur. İlahiyat alanındaki son dönem akademik çalışmalarda önemli bir kaynak haline gelen el-Mektebetü'ş-Şâmile'de, eserin Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından basılan tahrifli nüshasının tercih edildiği görülmektedir.[41] Aynı baskının Şiîler tarafından da tercih edildiği tespit edilebilmektedir.[42] Yine Online Arabic Keyboard,[43] Câmi'u'l-Kütübi'l-İslâmiyye (ketabonline)[44] gibi internet mecralarında da Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısının tercih edildiği görülmektedir. Bir diğer önemli internet sitesi olan Internet Archive (archive.org)'da ise eserin hâmişinde *Şerḥu'ş-Şifâ*'nın da bulunduğu *Nesîmü'r-riyâż* baskısı ile Osmanlı Devleti zamanında yapılan el-Matbaatü'l-Osmâniyye baskısı paylaşılmaktadır.[45] Buna göre okuyucuların arama motorları üzerinden kısa sürede eriştiği günümüzün popüler çevrimiçi internet sitelerinde eserin tahrifli modern baskısı olan Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye ile Osmanlı dönemi matbaalarından el-Matbaatü'l-Osmâniyye baskılarının kolayca ulaşılabilir olduğu ortaya çıkmaktadır.[46] Eser hakkında internet ortamında yapılan aramalarda tahrifli nüshaların daha ön planda oldukları görülmektedir.

[37] Ali el-Kārî, *Şerḥu Kitâbi'ş-Şifâ fî şemâ'ili şâḥibi'l-ıştıfâ*, 3/168.
[38] Metnin görselleri için bk. Resim 4
[39] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, thk. Abdullah Muhammed el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/605.
[40] Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, 1421/2001, 1/651.
[41] Mektebetü'ş-Şâmile, المكتبة الشاملة, "كتاب شرح الشفا [الملا على القاري]" (Erişim 25 Ocak 2025).
[42] Mektebetü Medreseti'l-Fekâhet, "القاري، الملا على شرح الشفا" (Erişim 25 Ocak 2025).
[43] Online Arabic Keyboard, "شرح-الشفا". (Erişim 25 Ocak 2025).
[44] Câmi'u'l-Kütübi'l-İslâmiyye, "شرح الشفا"جامع الكتب الاسلامية , (Erişim 25 Ocak 2025).
[45] Internet Archive, "شرح الشفا للقاضي عياض الملا علي القاري" (Erişim 25 Ocak 2025).
[46] Kayıt yaptırmak suretiyle dileyen herkesin kitap/dosya yükleme yapabileceği bir veri tabanı mahiyetinde olup, herhangi bir kurumsal yapının doğrudan kontrolünde olmayan sanal mecralarda tahrifli nüshaların paylaşılmış olmasının bilinçli bir tercihe hamledilmesi doğru olmayacaktır. Bununla beraber bu durum, tahrifli nüshaların kolayca ulaşılabilir olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.

Sonuç

Ali el-Kārî'nin Hz. Peygamber'in ebeveyninin ahiretteki durumları hakkındaki görüşünün sonradan değişip değişmediğini tespit etmek için müellifin *Şerḥu'ş-Şifâ* isimli eserinin farklı nüshaları üzerinde yaptığımız araştırmamız sonucunda, eserin ebeveyn-i Resûl'ün ahiretteki durumunu ele alan cümlelerinde açık şekilde tahrifat yapıldığı ortaya çıkmıştır. Eserin ilk nüshaları olan yazma nüshalarda, ilgili bölümlerindeki ifadeler bakımından önemsiz yazım farklılıkları olsa da yazmalar arasında anlam bakımından tam bir ittifak olduğu görülmüştür. Eserin yazma nüshalarında müellif Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldükleri kanaatini izhar etmektedir. Buna göre müellifin *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber* veya *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber* isimli eserindeki kanaati *Şifâ* şerhinin yazma nüshalarında da değişmemiştir.

Eserin ilk matbaa baskılarının Osmanlılar döneminde ve toplamda yedi matbaa tarafından müteaddid defalar yapıldığı görülmektedir. Bu yedi matbaadan altısının önemsiz birkaç yazım farklılığı gösterse de eserin yazmalarıyla örtüştüğü, müellifin eski görüşünü devam ettirdiği görülmüştür. Yine bu dönemde el-Matbaatü'l-Osmâniyye tarafından yapılan baskıda ise kitabın ilgili bölümleri tam zıt anlam ifade edecek şekilde yeniden yazılarak tahrif edilmiştir.

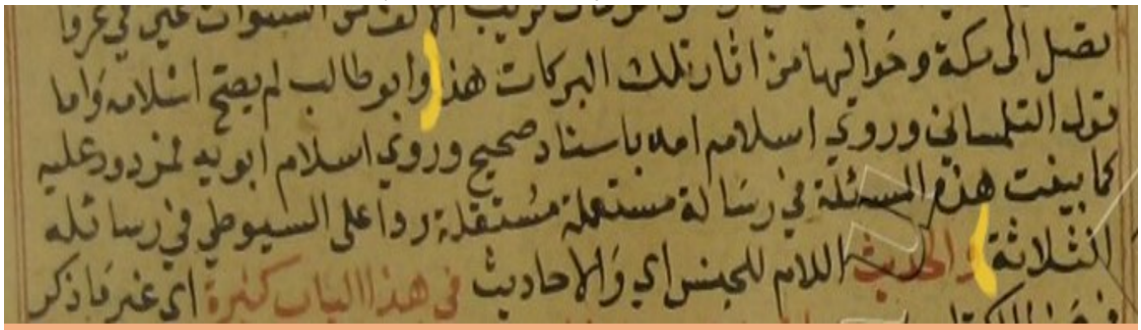
Modern dönemde yapılan iki baskıdan Dârü't-Tefsir baskısının eserin yazmalarıyla örtüştüğü görülürken, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısının da Osmanlı dönemi baskılarından el-Matbaatü'l-Osmâniyye'nin tahrifli metniyle örtüştüğü görülmüştür. Okuyucu tarafından internet ortamında, arama motorları üzerinden yapılan bir araştırmada ilk olarak ve kolayca ulaşılabilen nüshalar ise tahrifli matbaa nüshalarıdır. Yazma nüshalarla uyumlu matbaa nüshalarına ise nispeten daha nitelikli bir araştırma sonunda ulaşmak mümkün olmaktadır. Bu durum tahrifli nüshaların etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Çalışmamız Ali el-Kārî'nin ebeveyn-i resûl hakkındaki görüşünden dönmediğini, bu konudaki kanaatinde ısrarcı olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle onun bu hususta kararlı bir tutuma sahip olduğu zikredilebilir. Ali el-Kārî *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber*'inde Ebû Hanîfe'nin de aynı kanaati paylaştığını zikrederek Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldüklerine dair kanaatini izhar ederken bazı Hanefîlerin kendisinin bu konudaki açıklamalarını reddettiklerini, onların kendi görüşünü Ebû Hanîfe'nin makamına uygun bulmamalarını garip bir durum olarak değerlendirmekte ve onları cehaletle tavsif etmektedir.[47] Bu durum henüz müellifin hayatta olduğu dönemde tepkilerle karşılaştığını göstermektedir. Müellifin bu konudaki görüşlerini çürütme çabası sonucu ortaya çıkan ebeveyn-i resûl risaleleri literatürü de bu baskının tarihî süreçte devam ettiğini göstermektedir. *Şerḥu'ş-Şifâ* nüshaları özelinde gerçekleştirdiğimiz bu çalışmamızda ortaya çıkan tahrifâtın daha önceki dönemlerde gösterilen tepkinin şekil değiştirmiş halini yansıttığını ifade etmek mümkündür. Bu tahrif muhalifin görüşlerine tahammülsüzlükteki en son noktayı ifade eden ve bir tepkinin de ötesine geçerek hoşa gitmeyen görüşleri tamamen ortadan kaldırma cüretinin bir ifadesidir. Böyle bir tahrifin samimiyetin önemli olduğu dinî metinlerde yapılması da subjektif sâiklerin etki alanının genişliğini göstermesi bakımından önemlidir.

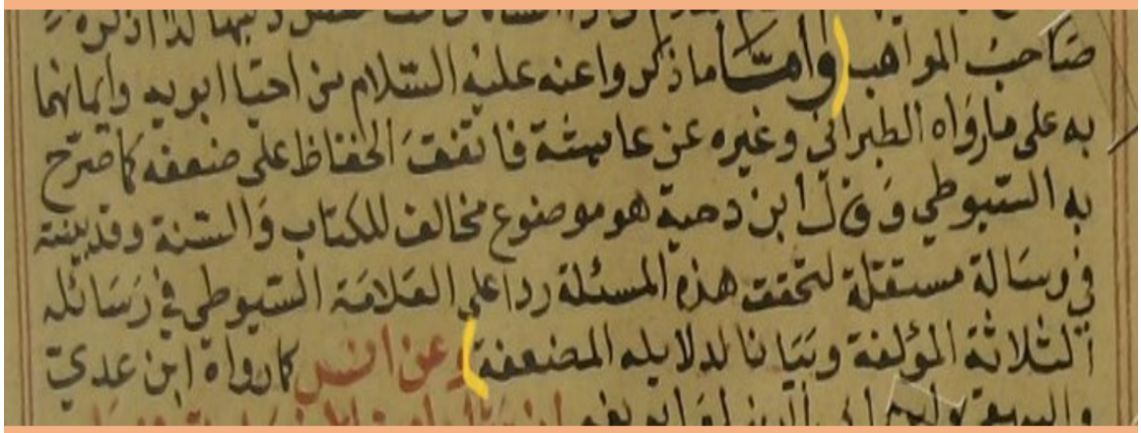
[47] Ali el-Kārî, *Şerḥu fıḳhi'l-ekber* (Nuruosmaniyye, 2185), 77b; Ali el-Kārî, *Şerḥu fıḳhi'l-ekber* (Sinop İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57 Hk 2769/1), 67b; Bir örnek olarak Ali el-Kārî bu hususta aksi yönde görüş beyan eden İbn Kemal Paşa'yı hedef almakta ve Ebû Hanîfe ile Hanefî kimliğe muhalefetle itham etmektedir. Bu yönde tespitler için bk. Ulvi Murat Kılavuz, "Mezhebî Kimlik, Siyasal Mücadele ve Toplumsal Gerçeklik Sarmalında Bir Âlim-Bürokrat Olarak Kemalpaşazâde: *Ebeveyn-i Resûl Risâlesi* Bağlamında Bir Değerlendirme*", Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 1/253.

Çalışmamız muhakkikin perspektifi, tahkikte kullanılan metot, yayınevi tercihleri, eserin muhatap kitlesi gibi hususların dinî metinlerin şekillenmesinde önemli roller oynayabileceğini göstermektedir. Mezheplerin oluşmasında en etkili bir unsur olan "insan faktörü"nün önemli metinler üzerinden etkisini sürdürdüğü, bu etkinin bir yansımasının da tahrif olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple dinî ilimler alanında temsil gücü ve etki değeri yüksek müelliflerin eserlerinde ele alınan konuların, eserlerin yazma nüshalarıyla karşılaştırılmak suretiyle muhakkik bir tavırla değerlendirilmesinin doğru bilgiye ulaşmak bakımından önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan dinî konularda yapılan bu tarz tahriflerin önüne geçilmesi için -tesisi zor olsa da- bir kontrol mekanizmasının gerekli olduğu da anlaşılmaktadır.

Resim 1. *Şerḥu'ş-Şifâ* Yazmalarında Ebeveyn-i Resûl'ün Ele Alındığı Kısımlara Bir Örnek



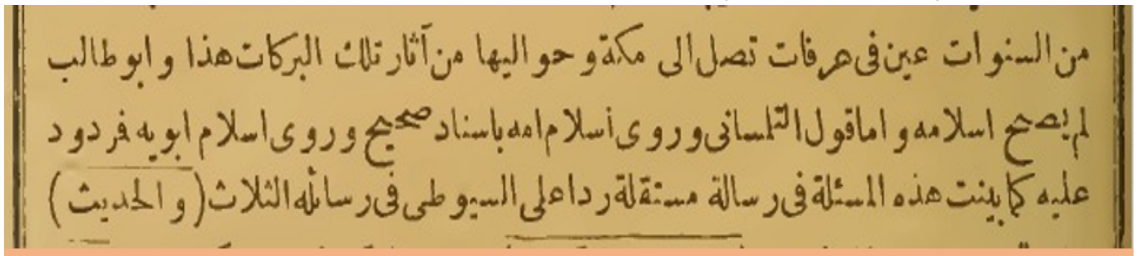
İlk kısım: 210b



İkinci kısım: 228b

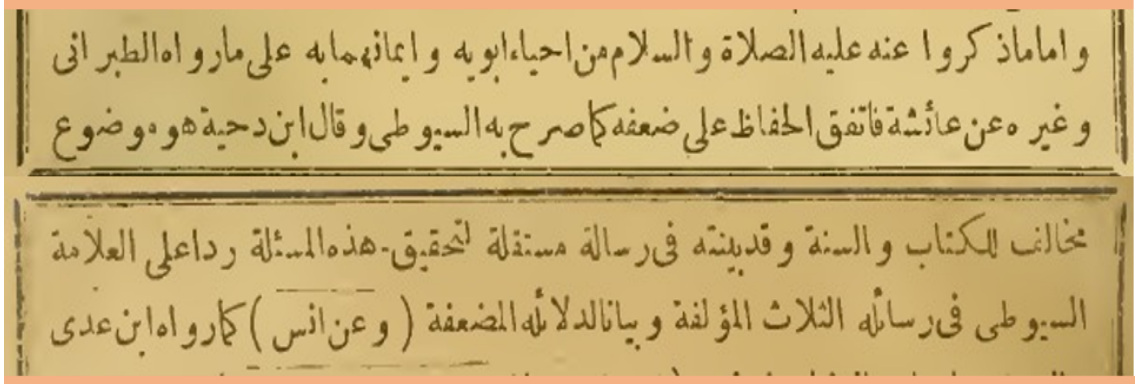
Kaynak: Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 00399) 1/ 210b, 228b. https://portal.yek.gov.tr/works/show_digital_resource?h=a98d5ca69ed5c098976d73fdc19297f784a6aef9a12a030be09d0758d1a9ece8e400106d516ba688966667fe5fd75b13d01d2c6a250b6b62153d304c20e634a8hLGMZil6U7WpeOAvFsrN18GpnvuFakN2lIQtOkXuTb5Qe2Hwh0Qk2c8FHv9CK3Ds2+WnFeNKLdWvSUfclyMiHEY/2OXGMbn8reEFo5n+5bqYHLBrvNt4E99r3vXvpW8MbVH3S+UBPC2YtqCz6rwwasz3z3rd69gr/W+FX8+pXLYYXlqdrfYxnAfLDwU5I0rDRRkXvAwNPrBvgTebNW5liZ1MO5OeP/cpBH7uxuEeQjza4Kcx0eF1j6QgHK0yI4ksWHp8/+JNb8DBJG38OniBI3dNuW9v01BFSyjZqDqz0DoO5X7/DX+9X5Rf+aTXk2oZPNcqAdZA7ERKvL4p6U+XWT+pJ/ofc8O9EDBmsDjVF1mmeLzR9R9ag/gKAo3XN9aw12siZBycgyPdOF+KrtBblf3tzpfa9mp1gesUK+kC3sJUeD0sxFOePrTXt9I/4hSneL88Dgu3Aq1xbOh15icyAyX6Zi2xcGbRNesRpvth100/kprZwdAI4/k3X62/vgDWF1I8CS1DB9f0MlVT41hmiVt1d6st8jUb9TyBmwoSAaSxKXk+0TOWarOTv+/b4V5XkHa973be7xKqH5d0iP5J4ileboh5Z+UBozDjxtgC9cVlyM6z/RqAH/9CuAS0uQcn

Resim 2. *Şerḥu'ş-Şifâ* Yazmalarına Mutabık Osmanlı Dönemi Baskılarında Ebeveyn-i Resûl'ün Ele Alındığı Kısımlara Bir Örnek.



من السنوات عين في عرفات تصل الى مكة وحواليها من آثار تلك البركات هذا وابو طالب
لم يصح اسلامه واما قول التلمساني وروى اسلام امه باسناد صحيح وروى اسلام ابويه فردود
عليه كما بينت هذه المسئلة في رسالة مستقلة ردا على السيوطي في رسائله الثلاث (والحديث)

İlk kısım s. 601



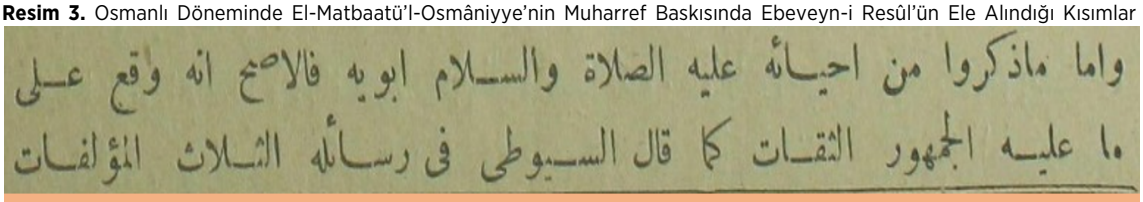
واما ماذكروا عنه عليه الصلاة والسلام من احياء ابويه وايمانهما به على ما رواه الطبراني
وغيره عن عائشة فاتفق الحفاظ على ضعفه كما صرح به السيوطي وقال ابن دحية هو موضوع

مخالف للكتاب والسنة وقد بينته في رسالة مستقلة لتحقيق هذه المسئلة ردا على العلامة
السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة وبيان الدلائل المضعفة (وعن انس) كما رواه ابن عدي

İkinci kısım: s. 648'in sonu s. 649'un başı

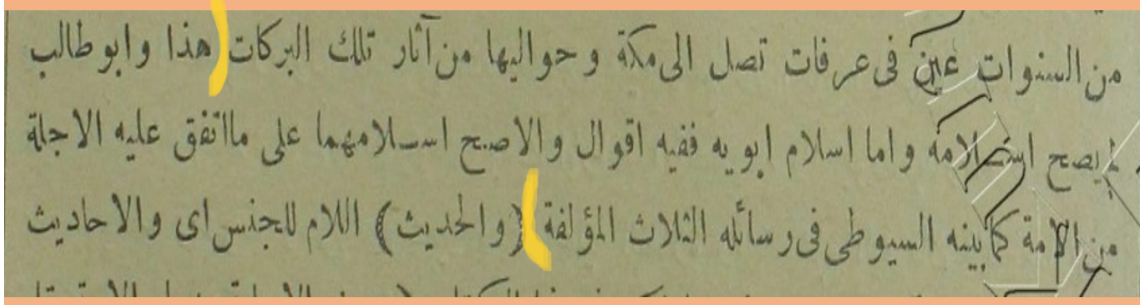
Kaynak: Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Dersaadet: Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1309) 1/601, 648-649

Resim 3. Osmanlı Döneminde El-Matbaatü'l-Osmâniyye'nin Muharref Baskısında Ebeveyn-i Resûl'ün Ele Alındığı Kısımlar



واما ماذكروا من احيائه عليه الصلاة والسلام ابويه فالاصح انه وقع على
ما عليه الجمهور الثقات كما قال السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفات

İlk kısım: s. 601

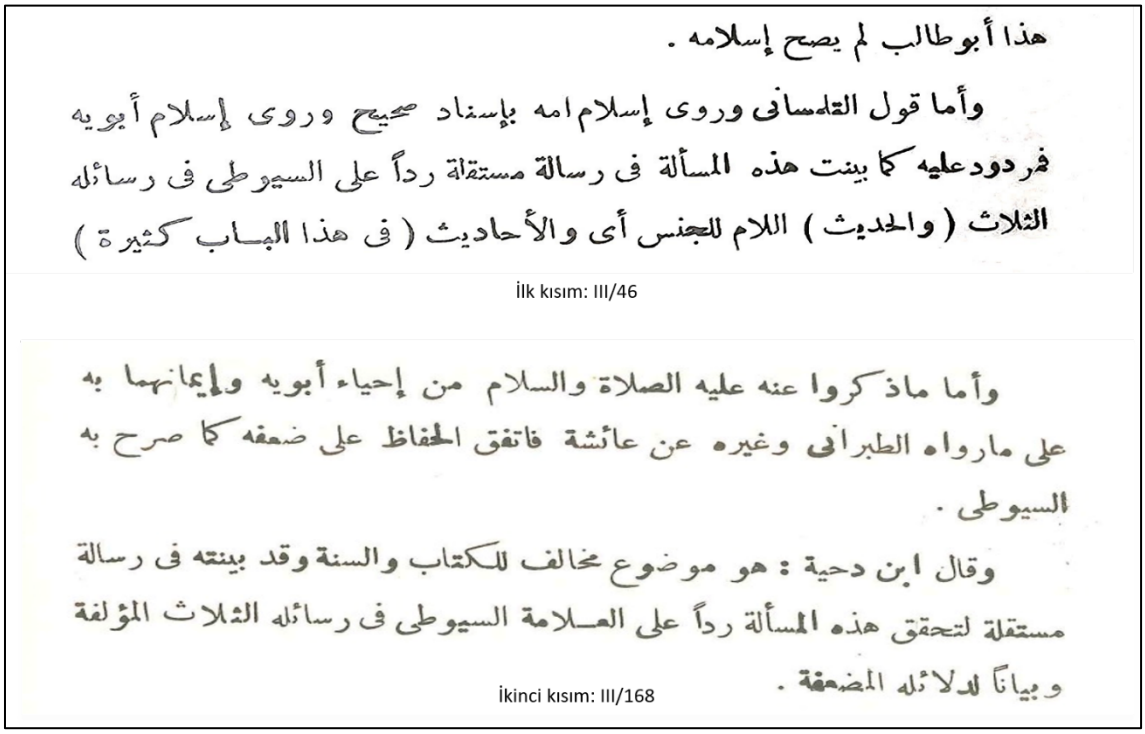


من السنوات عين في عرفات تصل الى مكة وحواليها من آثار تلك البركات هذا وابو طالب
لم يصح اسلامه واما اسلام ابويه ففيه اقوال والاصح اسلامهما على ما اتفق عليه الاجلة
من الامة كما بينه السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة (والحديث) اللام للجنس اى والاحاديث

İkinci kısım: s. 648

Kaynak: Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ* (Dersaadet: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1316) 1/601, 648.

Resim 4. Modern Baskılardan Dârü't-Tefsir'in Yazmalara Mutabık Baskısında Ebeveyn-i Resûl'ün Ele Alındığı Kısımlar



هذا أبو طالب لم يصح إسلامه .

وأما قول القلعي وروى إسلام امه بإسناد صحيح وروى إسلام أبويه فمردود عليه كما بينت هذه المسألة في رسالة مستقلة رداً على السيوطي في رسائله الثلاث (والحديث) اللام للجنس أي والأحاديث (في هذا الباب كثيرة)

İlk kısım: III/46

وأما ماذكروا عنه عليه الصلاة والسلام من إحياء أبويه وإيمانهما به على ماورواه الطبراني وغيره عن عائشة فاتفق الحفاظ على ضعفه كما صرح به السيوطي .

وقال ابن دحية : هو موضوع مخالف للكتاب والسنة وقد بينته في رسالة مستقلة لتحقق هذه المسألة رداً على العلامة السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة وبيانا لدلائله المضمحلة .

İkinci kısım: III/168

Kaynak: Ali el-Kārî, *Şerḥu Kitâbi'ş-Şifâ fî şemâ'ili sâḥibi'l-'ışṭıfâ* (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2014), 3/46, 3/168.

Resim 5. Modern Baskılardan Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye'nin Muharref Baskısında Ebeveyn-i Resûl'ün Ele Alındığı Kısımlar



وحواليها من آثار تلك البركات هذا وأبو طالب لم يصح اسلامه وأما اسلام أبويه ففيه أقوال والأصح اسلامهما على ما انقق عليه الأجلة من الأمة كما بينه السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة (وَالْحَدِيثُ) اللام للجنس أي والأحاديث (فِي هَذَا الْبَابِ كَثِيرٌ) أي غير ما ذكر في هذا

İlk kısım: s. 605

الشاة قامت تنقص ذنبها كذا ذكره صاحب المواهب وأما ما ذكروا من احيائه عليه الصلاة والسلام أبويه فالأصح أنه وقع على ما عليه الجمهور الثقات كما قال السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفات، (وعن أنس) كما رواه ابن عدي والبيهقي وابن أبي الدنيا وأبو نعيم (أَنَّ

İkinci kısım: s. 651

Kaynak: Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*, thk. Abdullah Muhammed el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001) 1/605, 1/651.

Kaynakça

Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 1-27.

Ali el-Kārî. *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber*. thk. Vehbî Süleyman Ğâvcî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.

Ali el-Kārî, *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber*. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2014.

Ali el-Kārî, *Şerḥu Kitâbi'ş-Şifâ fi şemâili sâḥibi'l-ıştıfâ*. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2014.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber*. thk. Mervân Muhammed eş-Şa'âr. Şam: Darü'n-Nefâis, 2009.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. Bulak: Dârü't-Tabâati'l-Bâhire, 1257.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. İstanbul: Dârü't-Tabâati'l-Âmire, 1307.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. Dersaadet: Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1309.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. Dersaadet: Matbaatü'l-Osmâniyye, 1316.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyye'l-Mısriyye, 1327.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. thk. Abdullah Muhammed el-Halebî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 00458, 2b-390a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 04202, 5a-307b.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 00399, 3a-491a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 00481, 4a-414a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 00051, 1b-747a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 00331, 3a-617a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 00334, 3a-543a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 00188, 3a-553b.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 00222, 3b-397b.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 00055, 4a-365b.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 00455, 1b-800a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulu Cami, 801, 4a-413a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000000691, 5b-562a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 00056, 2a-376a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu fıḳhi'l-ekber*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü, Nuruosmaniyye, 02185, 5b-145a.

Ali el-Kārî, *Şerḥu fıḳhi'l-ekber*. Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Sinop İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57 Hk 2769/1, 2a-130b.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣṭafâ li ḳāḍî 'Iyâḍ*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1307.

Ali el-Kārî, *Şerḥu'ş-Şifâ (Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi şifâi'l-ḳāḍî 'İyâż kenarında)*. Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyyeti'l-Mısriyye, 1327.

Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resûl Konusundaki Görüşleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004*. 1/69-79.Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005.

Câmi'u'l-Kütübi'l-İslâmiyye. "شرح الشفا"، جامع الكتب الاسلامية. (Erişim 25 Ocak 2025). https://ketabonline.com/ar/books/6985/read?part=1&page=604&index=3748113/3748118/3748173/3748187

Ceran, İsmail. "Sebte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ceyhan, Semih. "Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resul Literatürüne Kazandırdığı Perspektif". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

DKİ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. "من نحن" Erişim 18 Ocak 2025. https://www.al-ilmiyah.com/about

Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 2/38 (2019), 57-81. https://doi.org/doi: http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.592278

Internet Archive. "شرح الشفا للقاضي عياض الملا علي القاري". Erişim 25 Ocak 2025. https://archive.org/details/20230208_20230208_2212/page/n2/mode/1up

Kâdî İyâz. *Eş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 02520.

Karadaş, Cağfer. "Ali el-Karî'nin Hayatı, Selef akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-299.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân el-Herevî. *Edilletü mu'teḳadi Ebî Ḥanîfeti'l-a'ẓam fî ebeveyi'r-resûl*. thk. Meşhûr b. Hasan b. Selmân. Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, 1413.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'i'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge Kilîsî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kılavuz, Ulvi Murat. "İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Ravżatü'ş-şafâ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ-Aidiyet ve Muhteva Analizi-". *Kader* 20/1 (2022), 236-262. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099288

Kılavuz, Ulvi Murat. "Mezhebî Kimlik, Siyasal Mücadele ve Toplumsal Gerçeklik Sarmalında Bir Âlim-Bürokrat Olarak Kemalpaşazâde: *Ebeveyn-i Resûl Risâlesi* Bağlamında Bir Değerlendirme*", Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. 1/235-257. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh. *Risâletü'l-i'tiḳâdâti'l-imâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Kutlây, Halil İbrâhîm. *el-İmâm 'Ali el-Ḳārî ve eṣeruhû fî 'ilmi'l-ḥadîs*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2006.

Mektebetü Medreseti'l-Fekâhet, "نویسنده شرح الشفا: علی الملا القاري،". Erişim 25 Ocak 2025. https://lib.eshia.ir/44824/1/605.

Mektebetü'ş-Şâmile. المكتبة الشاملة, "كتاب شرح الشفا [الملا على القاري]". Erişim 25 Ocak 2025. https://shamela.ws/book/9918/603

Muhibbi, Muhammed Emîn. *Ḫulâṣatü'l-eṯer fî a'yâni'l-ḳarni'l-ḥâdî 'aşer*. Kahire: y.y., 1284.

Online Arabic Keyboard. "شرح-الشفا". Erişim 25 Ocak 2025. https://arabic-keyboard.info/books/ar/read-book/%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%81%D8%A7#par-610

Özel, Ahmet. "Ali el-Kārî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/403-405. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Öztürk, Yunus. "el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126. https://doi.org/10.33718/tid.701723.

Suyûtî, Celâlüddîn. *Mesâlikü'l-ḥunefâ fî vâlideyyi'l-Muṣṭafa*. thk. Muhammed Zeynehum, Muhammed Azb. Beyrut: Darü'l-Emîn, 1993.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Dijital Kültür Uzamında Dinin Sunumu: YouTube Huzme Kanalı Örneği

The Presentation of Religion in Digital Culture Space: The Case of Huzme YouTube Channel

Fatma ÇİÇEK

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Kilis 7 Aralik University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Sociology of Religion
Kilis| Türkiye
fatmacicek@kilis.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-0356-2538

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 16.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 22.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Çiçek, Fatma. "Dijital Kültür Uzamında Dinin Sunumu: YouTube Huzme Kanalı Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 398-430. https://doi.org/10.14395/hid.1621653

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

The Presentation of Religion in Digital Culture Space: The Case of Huzme YouTube Channel*

Abstract

While religious groups are active on digital platforms, they attempt to create a digital religious culture in order to adapt to the functioning of these environments. During this adaptation process, particularly through their activities on YouTube, they are influenced by a process of visuality. In this context, visuality emerges as a factor that accelerates the transformation of the religious phenomenon into an object of dramaturgical representation, especially in content produced on the YouTube platform. This visualization plays a pivotal role in transforming religious phenomena into objects of dramatic representation. A paradoxical situation is experienced here, in which the sacred manifest itself within a profane space. While this makes it possible to present and disseminate religion through modern tools, it simultaneously creates tension and transformation in the nature of religious representation. This research focuses on the critical issue of the tension and transformation that religion experiences in the context of digitalization, aiming to explore the multifaceted sources of this phenomenon. Reading the religious phenomenon at the intersection of digitalization, dramaturgy and discourse, this study focuses on understanding and interpreting the structure of interactions between these three domains. The primary objective of the research is to understand the discursive transformation of religion within the broader scope of digital culture and specifically on YouTube, where visuality dominates. However, due to the breadth, diversity and rapidly changing nature of the digital domain, achieving this goal comprehensively is not entirely possible. Therefore, this study is limited to a representative example of digital culture. The research was conducted within the framework of seven themes identified as prominent on YouTube and focused on the YouTube channel of a devout women's group operating under the name "Huzme Association for Knowledge and Culture", which reflects the characteristic features of these themes. The data collection process was based on the last update available as of August 20, 2023. Content published after this date was excluded from the scope, and fluctuating metrics such as video view counts were not considered. From a total of 580 videos on the Huzme channel, 21 videos were selected using criterion sampling method and examined. Data were collected through observation and document analysis methods and analyzed using the "Critical Discourse Analysis Application Model" developed within the study's digital-dramaturgical basis. The analysis revealed that Huzme endeavors to construct an independent and unique religious identity on YouTube. Furthermore, the findings indicate that the group integrates its religious views through sympathetic visuals connected to everyday routines; in doing so, it reinterprets certain traditional norms of religious privacy; and it seeks to exist through appealing consumption habits that make the group feel special while also influencing viewers. Additionally, the group initially projects a gentle and inclusive image, but over time, it adopts a more confrontational discourse and establishes a subtle form of authority over its audience. All of these elements point to a hybrid structure in which Huzme uniquely, synthesizes traditional and modern religious discourses. Within this framework, the study aims to contribute to the academic field by analyzing the forms and discoursive transformation of religion in the context of digital culture. The significance of this research lies in critically examining digitalized religious culture through a dramaturgical lens and employing an interdisciplinary perspective. What distinguishes this research in the sociology literature is its dual effort: on the one hand, to critically examine how digitalization establishes hegemony over culture and controls it, and on the other, to analyze the dramatized actions of conservatives who are integrated into the society of the spectacle by utilizing the opportunities that digitalization offers. Furthermore, the model developed for analyzing religious-discursive transformation offers a concrete application framework and a new perspective for discourse studies. In conclusion, this research examines how religion is represented on digital platforms and the relationship of these representation process with religious discourses. It is hoped that this comprehensive analysis of the Huzme channel will provide an original framework for understanding the effects of digitalization on religious discourse and contribute a new perspective to academic debates in the field of digital culture.

Keywords: Sociology of Religion, Digital Culture, YouTube, Dramaturgy, Critical Discourse Analysis, Huzme.

Dijital Kültür Uzamında Dinin Sunumu: YouTube Huzme Kanalı Örneği**

Öz

Dinî gruplar, dijital platformlarda etkinlik gösterirken bu ortamların işleyişine uyum sağlamak amacıyla dijital bir dinî kültür yaratma çabasına girmekte ve söz konusu uyum sürecinde YouTube'da çeşitli etkinliklerde

* This study is derived from the doctoral dissertation titled "A Sociological Treatise on the Presentation of Religion in Digital Culture: The Case of YouTube", completed in 2023 in the Department of Philosophy and Religious Studies at the Institute of Social Sciences, İnönü University, under the supervision of Prof. Dr. Mustafa Arslan.

** Bu çalışma, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda, Prof. Dr. Mustafa Arslan danışmanlığında 2023 yılında tamamlanan "Dinin Dijital Kültürdeki Görünümleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: YouTube Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

bulunurken bir tür görselleşme sürecinin etkisinde kalmaktadır. Bu bağlamda görselleşme, özellikle YouTube platformunda üretilen içeriklerde din fenomeninin dramaturjik bir temsil nesnesine dönüşümünü hızlandıran bir etken olarak dikkat çekmektedir. Burada kutsalın kutsal olmayan bir alan içinde tezahür etmesi gibi paradoksal bir durum deneyimlenmekte ve bu durum bir yandan dinin modern araçlarla sunumunu ve yayılmasını mümkün kılarken diğer yandan dinî temsilin doğasında değişim ve gerilim yaratmaktadır. Bu araştırma, tam da bu noktada dijitalleşme bağlamında ortaya çıkan söz konusu dinî gerilim ve dönüşüm problemini incelemeyi ve bu problemin çoklu kaynaklarına ulaşmayı amaçlamaktadır. Din fenomenini dijitalleşme, dramaturji ve söylem alanlarının kesişim noktasından okuyan bu çalışma; söz konusu üç alan arasındaki etkileşimlerin yapısını anlamaya ve yorumlamaya odaklanmıştır. Araştırmanın temel amacı ise genel olarak dijital kültür alanında, özelde ise görselliğin hâkim olduğu YouTube platformunda dinin yaşadığı söylemsel dönüşüm sürecini anlamaktır. Ancak dijital alanın genişliği, çok yönlülüğü ve verilerin hızlı bir şekilde değişme potansiyeline sahip olması nedeniyle bu amaca kapsamlı bir biçimde ulaşmak bütünüyle mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışma, dijital kültürün belirli bir kesitini temsil eden tipik bir örnekle sınırlandırılmıştır. Bu araştırma, YouTube'da belirgin olduğu varsayılan 7 tema çerçevesinde yürütülmüş ve bu temaların karakteristik özelliklerini yansıtan Huzme İlim ve Kültür Derneği adıyla faaliyette bulunan mütedeyyin bir kadın grubunun YouTube kanalı üzerine odaklanmıştır. Veri toplama sürecinde 20 Ağustos 2023 tarihindeki son güncelleme verileri temel alınmıştır. Bu tarihten itibaren yayımlanan içerikler kapsam dışı bırakılmış ve videoların izlenme sayıları gibi değişken veriler dikkate alınmamıştır. Araştırma kapsamında Huzme kanalında yer alan toplam 580 video (görsel metin) arasından ölçüt örnekleme (criterion sampling) yöntemiyle seçilen 21 video incelenmiştir. Bu araştırma sürecinde veriler; siber-etnografik gözlem ve doküman inceleme teknikleri kullanılarak toplanmıştır. Elde edilen veriler, araştırmanın temel varsayımları ekseninde ve dijital-dramaturjik temeli üzerinde geliştirilen "Eleştirel Söylem Analizi Uygulama Modeli" çerçevesinde analiz edilmiştir. Bu analiz sonucunda Huzme'nin YouTube platformunda bağımsız ve kendine özgü bir dinî kimlik kurma çabası içinde olduğu bulgulanmıştır. Ayrıca grubun dinî düşüncelerini günlük hayat rutinleriyle ilişkilendiren sempatik görseller aracılığıyla sunduğu; bu süreçte geleneksel dinî mahremiyet normlarını bazı açılardan revize ettiği; hem kendilerini özel hissettirecek hem de izleyicileri etkileyecek cazip tüketim alışkanlıkları üzerinden var olma çabası içinde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, grubun başlangıçta sakin ve kapsayıcı bir görünüm sergilediği, ancak zamanla çatışmacı bir dil geliştirdiği ve seyirci üzerinde bir tür nahif otorite kurduğu bulgulanmıştır. Tüm bu unsurlar, Huzme'nin geleneksel dinî söylem ile modern dinî söylemi kendine has bir formda sentezleyen melez yapılı dini oluşumlardan biri olduğunu göstermektedir. Araştırma, söz konusu edilen bu bulgular çerçevesinde dijital kültür bağlamında ortaya çıkan dinin sunulma biçimlerini ve söylem dönüşümünü çözümlemeye çalışarak alana bu açıdan katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda araştırmanın önemi, dijitalleşen dinî kültür çerçevesini dramaturjik bir zemin üzerinden söylemsel çözümlemeye tabii tutma ve bunu disiplinlerarası bir perspektife dayanarak yapma çabasından ileri gelmektedir. Yani bu araştırmayı sosyoloji literatüründe önemli kılan nokta; hem kültür üzerinde bir hegemonya tesis ederek onu kontrol eden dijitalleşmeyi hem de dijitalleşmenin sunduğu imkânları kullanarak gösteri toplumuna eklemlenen muhafazakarların dramatize edilen eylemlerini eleştirel bir gözle okuma çabasında olmasıdır. Ayrıca söz konusu dinî -söylemsel dönüşümün analiz edilmesi için geliştirilen model; somut bir uygulama çerçevesi sunarak söylem araştırmaları için kullanışlı ve kolaylaştırıcı bir analiz yolu sunmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, dijital platformlarda dinin nasıl temsil edildiğini ve bu temsil süreçlerinin dinî söylemlerle olan ilişkisini spesifik bir grup üzerinden oldukça detaylı bir şekilde ele almıştır. Huzme kanalına yönelik bu kapsamlı analizin dijitalleşmenin dinî söylem üzerindeki etkilerinin anlaşılmasına yönelik özgün bir düşünsel çerçeve sunması ve dijital kültür sahasındaki akademik tartışmalara yeni bir perspektif kazandırması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dijital Kültür, YouTube, Dramaturji, Eleştirel Söylem Analizi, Huzme.

Giriş

Spesifik bir inanç, pratik ve cemaat bileşimine atıfta bulunan din fenomeni; dijital kültür uzamında konumlandığında doğal olarak çeşitli temsil biçimleriyle varlık göstermekte, ortama uyum sağlamakta ve daimî bir yorum döngüsü içinde akışkan hâle gelmektedir. Yekpare bir görünüm arz etmeyen bu temsiller; inanılan dinin temel niteliklerine, dinî grupların sosyokültürel sermayelerine ve dijital platformların niteliklerine göre sayısız şekiller almakta ve alanda oldukça karmaşık bir dinî manzara üretmektedir. Söz konusu temsil formlarının mahiyetini anlamaya çalışan bu araştırma, "Din, dijital kültür ortamında nasıl görünür hâle gelmektedir?" şeklinde ifade edilebilecek bir araştırma sorusunu merkeze alarak dinin dijital platformlardaki temsilini, üretimini ve tüketimini sosyolojik bir bakış açısıyla analiz etmektedir. Ancak dijital uzamın sınırsız genişleyen bir yapıya sahip olması nedeniyle burada analiz edilen yeni dinî anlam, söylem ve pratik biçimleri; sadece YouTube platformuyla sınırlandırılmış ve bu kapsamda Huzme İlim ve

Kültür Derneği'nin[1] YouTube sahnesinde görünür hâle gelen söylemsel dönüşümü Erving Goffman'in dramaturji kuramı bağlamında çözümlenmiştir.

Huzme'nin kutsal olanı temsil ederken deneyimlediği söylemsel akışın izini süren bu çalışma, yukarıdaki temel araştırma sorusuyla ilintili olan aşağıdaki alt soruları cevaplamaya çalışmaktadır:

- Huzme, YouTube uzamında dinî benliğini nasıl inşa etmektedir?
- Huzme'nin dinî söylemi mahremiyet, tüketim, sosyalleşme, bütünleşme, çatışma gibi temalar ekseninde nasıl bir vaziyet almaktadır?
- Dijitalleşme sürecinde Huzme ne tür bir otorite kurmaktadır?

Bu sorular, "mütedeyyinleri bireyselleştiren dijital araçların dinî söylemler üzerinde birtakım dönüştürücü etkileri olduğu" şeklinde ifade edilebilecek bir varsayıma dayanmaktadır. Bu dönüşümün izini süren araştırmanın temel amacı ise mütedeyyinlerin dijital platformlardaki dinî performanslarını analiz etmek ve söz konusu söylemsel dönüşümü yorumlamaktır. Burada söz konusu temel amacın yanı sıra uzun yıllar boyunca merkezde konumlanan sekülarite tarafından periferide bırakılan/bırakıldığını düşünen mütedeyyinlerin[2] dijital araçlarla dolayımlanarak alanda var olduğunu gösterme kaygısı ve görselliğin domine ettiği bu yeni dünya düzeninde oyunun içinde kalma çabası eleştirel bir perspektifle ele alınmaktadır.

Söz konusu amaçlarla ilintili olarak dijitalleşme-din ilişkisine dair zengin akademik bir literatürden bahsetmek mümkündür. Örneğin Campbell,[3] Hoover,[4] Hjarvard,[5] Lövheim[6] ve Hepp[7] gibi öncü araştırmacıların çalışmaları alanın teorik ilksel temellerini oluşturmaktadır. Bu

[1] Bundan sonra kısaca Huzme olarak kendisinden bahsedilecek olan bu yapı; 14 Şubat 2015 yılında "bireysel öğreti ve toplumsal gelişim" alanı kapsamında Bursa'da faaliyet gösteren bir dernektir. Bükrenur Aktaş'ın başkanlığını yapmakta olduğu Huzme; tanıtım manifestosunda kendisini "versiyonunun en iyisi olmayı gaye edinen yenilikçi genç bir topluluk" olarak tanımlamakta ve "İslâm'ı en kaliteli hâliyle yaşamayı temsil etme" amacında olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar kendisini herhangi bir cemaatsel grup ya da oluşumdan bağımsız olarak tanımlıyor olsa da Huzme'nin tüm platformdaki söylemlerine bakıldığında Nurcu çizgide olduğu görülmektedir. Daha doğrusu geleneksel Nurculuğun bir tür modernize edilmiş versiyonu olan bu Neo-Nurcu oluşum; Nur Mektebi, Sözler Köşkü, Çınaraltı, Hayalhanem gibi paralel erkek ekiplerinin en güçlü kadın muadili olarak dijital platformlarda görünür olmaktadır. Huzme; kendisiyle aynı çizgide yer alan Hüve, Mina ve Uhre gibi diğer Neo-Nurcu kadın oluşumlarına kıyasla dramaturjik nitelikleri daha belirgin olması, yükselişe geçen ilk mütedeyyin kadın grubu olması ve nihayet alanda henüz çalışılmamış olması sebebiyle bu araştırma kapsamında analiz edilmiştir.

[2] Mütedeyyin ifadesi burada dinî hassasiyetleri olan veya dinî atıf zincirini kullanarak böylesi bir duyarlılığı olduğunu gösteren kimseleri tanımlamak üzere kullanılmıştır. Her ne kadar bütünüyle örtüşmese de bu kavramın belli bağlamlarda muhafazakâr, korumacı ve daha konservatif bir görünüm aldığı durumlar olabilmektedir. Bu sebeple çalışmada ancak ilgili bağlam içinde belli bir anlam ifade edecek şekilde her iki kavram da kullanılmıştır.

[3] Heidi A. Campbell-Stephen Garner, *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture* (Michigan: Baker Academic, 2016); Heidi A. Campbell, *When Religion Meets New Media* (London: Routledge, 2010).

[4] Stewart Hoover, *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse* (Thousand Oaks: Sage, 1998); Stewart Hoover, *The Third Spaces of Digital Religion* (Routledge, 2015).

[5] Stig Hjarvard, *The Mediatization of Culture and Society* (London: Routledge, 2013); Stig Hjarvard, "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change", *Culture and Religion* 12/2 (2011), 119-135.

[6] Mia Lövheim-Marta Axner, "Mediatised Religion and Public Spheres. Current Approaches and New Questions", *Religion, Media and Social Change*, ed. Kennet Granholm vd. (London: Routledge, 2014), 38-53; Mia Lövheim, "Mediatization: Analyzing Transformations of Religion From a Gender Perspective", *Media, Culture & Society* 38/1 (2016), 18-27.

[7] Andreas Hepp, *Medyatikleşen Kültürler*, çev. Çiğdem Bozdağ-Elif Posos Devrani (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015); Andreas Hepp, *Deep Mediatization* (London: Routledge, 2020).

uluslararası öncü isimlerin yanı sıra Haberli,[8] Cerrah,[9] Dereli,[10] Eken,[11] Ergen[12] ve Sarı'nın[13] çalışmaları başta olmak üzere medya-din ilişkisini farklı medya platformları, otantik dinî gruplar ve birtakım yeni dinî otorite formları üzerinden ele alan geniş bir ulusal literatür bulunmaktadır. Son olarak Thumim,[14] Çitil[15] ve Dalkılıç'ın[16] çalışmalarında medya ve dramaturji ilişkisine dair daha spesifik bir teorik çerçeve kullanıldığı görülmektedir. Bu araştırma, söz konusu uluslararası ve ulusal literatürden beslenmekte beraber, dijitalleşen dinî kültürü dramaturjik bir perspektifle ele alarak söylemsel analiz yapması ve bunu disiplinlerarası bir yaklaşımla gerçekleştirmesi bakımından seleflerinden ayrılmaktadır. Yani çalışma; dijital kültür, dramaturji ve söylem gibi üç farklı alanın kesiştiği mercekten din fenomenini analiz ederek bir tür üçgenleme örneği sunmaktadır. Çalışmanın dikkate değer bir diğer yönü ise hem toplumları ve kültürleri kontrol eden dijitalleşme olgusunu hem de bu dijital araçları yoğun biçimde kullanarak gösteri odaklı bir temsile yönelen muhafazakarların sahnelenmiş eylemlerini eleştirel bir bakışla incelemesidir. Bu bağlamda yapılan alan araştırması sürecinde, dijital dinî kültürün bu görselleşen ve dramatize edilen boyutunu analiz eden kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yani söz konusu üç alana dair çok sayıda müstakil çalışma olmakla beraber, bu alanların teorik ve uygulama düzleminde sentezlendiği spesifik bir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Bu nedenle araştırma, bu alandaki kuramsal boşluğu doldurmakla birlikte aynı zamanda dinî-söylemsel dönüşümü daha somut hâle getiren analitik bir model geliştirerek literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Teori: Çok Katmanlı Bir Teori İhtiyacı

Bu çalışma çok katmanlı bir teorik temel üzerine inşa edilmiş olup bu katmanlar arasında da yüksek düzeyde bir geçirgenlik bulunmaktadır. Bahsedilen teorik katmanların ilki dijital kültür uzamıdır. Yani çalışmanın entelektüel kökleri dijital kültür uzamının temel niteliklerine ve dinamiklerine dayanmaktadır. En yalın hâliyle kültür, kendisini aktaran araçlara göre biçimlenen esnek ve dinamik bir mekanizmadır. O hâlde sözlü kültür ile teknolojiyle dolayımlanmış dijital kültürün, dayandığı teknikten ötürü, farklılık göstermesi beklenen bir durumdur.[17] Sözlüden dijitale doğru gerçekleşen dönüşüm sürecinde kültür; sözlü-sözsüz ve eş zamanlı-art zamanlı iletişimi mümkün kılan dijital araçlar sayesinde merkezsiz/odaksız bir biçim kazanmakta ve dilin geleneksel doğasını beraberinde dönüştürmektedir. Özellikle ardışık seslerin yapılandırılmasıyla oluşan sözlü dil; görselliğin baskın hâle geldiği dijital iletişim ortamında, ardışık görüntülerin anlam inşa etmek amacıyla yeniden yapılandırılması yönünde bir değişim geçirir. Yani sözlü dil; zamanla görsel temsiller üzerinden ifade bulma yönünde bir tür evrim geçirmektedir.[18] Ağa bağlı, multimodal (çokkipli), akışkan, esnek yapılı ve bir tür hiyerarşik olmayan bu görsel dil

[8] Mehmet Haberli, *Sanal Din: Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014).
[9] Lokman Cerrah, *Sosyal Medyada Din Algısı: Twitter Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).
[10] Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022).
[11] Metin Eken, *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021).
[12] Yunus Ergen, *Dijital Minber Kutsal Otorite Postmodern Dijital Kültürde Din* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2023).
[13] Hasan Sarı, *Söylemden Kadraja Yeni Bir Nurcu Oluşum Olarak "Hayalhanem"* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023).
[14] Nancy Thumim, *Self Representation and Digital Culture* (London: Palgrave Macmillan, 2012).
[15] Ebru Çitil, *Instagram'da Benlik Sunumu: Goffman'ın Dramaturjik Yaklaşımı* (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).
[16] Muhammed Mücahid Dalkılıç, *Gözetimin Dönüşümü ve Instagram'da Benliğin Sunumu: Z Kuşağı Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2024).
[17] Bu yoruma ilham veren temel kaynaklar için bk. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2018); Neil Postman, *Teknopoli: Kültürün Teknolojiye Teslim Oluşu*, çev. Mustafa Yılmaz (Bursa: Sentez Yayınları, 2016).
[18] Neil Cohn, *The Visual Language of Comics: Introduction to the Structure and Cognition of Sequential Images* (London: Bloomsbury Academic, 2013); Tony Schirato-Jen Webb, *Reading the Visual* (Sydney: Allen&Unwin, 2004); Giorgia Aiello-Katy Parry, *Visual Communication: Understanding Images in Media Culture* (London: Sage Publications, 2020).

formu ekseninde şekillenen kültür çerçevesi ise literatürde "görsel kültür"[19] olarak adlandırılmaktadır. Kısaca dijital kültür evreninden bahsedildiğinde bir tür imajlar evreninden de zorunlu olarak bahsedilmiş olmaktadır. Dijitalin her platformunda bu imajların baskın etkisinden bahsedilse de YouTube gibi platformlarda imajlara olan bağlılık en üst seviyelere çıkmaktadır. Bu nedenle dijital kültür uzamının göstergesel değeri yüksek olan YouTube platformu bu araştırma için bilhassa seçilmiş ve bu platformdan toplanan verilerle "temsil" (presentation) olgusunun mahiyeti anlaşılmaya çalışılmıştır.

Teorinin ikinci katmanı, YouTube'daki içeriklerin temel dinamiklerini anlamak amacıyla kullanılan dramaturji kuramıdır. Çünkü dramaturji, hareketli görsellerle sunulan anlatıların ve benlik sunumlarının analizinde, sosyoloji kuramları arasında öne çıkan oldukça işlevsel bir araçtır. Ancak şimdiye kadar literatürde bu kuramın işlevselliği dijital içeriklerin analizinde yeterince değerlendirilmemiş ve çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Bu nedenle, daha önce Erving Goffman'in gündelik yaşamda benlik sunumlarını incelemek için tiyatro kavramlarını sosyolojiye uyarladığı gibi, bu çalışmada da Goffman'in analog dünyadaki benlik sunumuna dair ileri sürdüğü teorik çerçeve, dijital arayüzler üzerinden gerçekleştirilen benlik sunumlarının analizine uyarlanmıştır.[20] Çünkü YouTube platformu oyuncuların izleyiciler karşısında birtakım dramaturjik eylemler sunduğu bir sahnedir. Burada oyuncular tarafından aktif ve pasif izleyicilere sunulmak üzere bazı performanslar icra edilir. Ancak analogdaki sunumlardan farklı olarak YouTube sahnesinde oyuncu ve aktif izleyici arasında beklenti-yükümlülük şeklinde ifade edilebilecek düşünümsel bir ilişki vardır. Yani aktif izleyici oyuncuyu geri bildirimleriyle şekillendirerek izleyiciyi "sahnelemenin ortak yazarı"[21] hâline getirmektedir. Pasif izleyici ise oyuncunun manipülatif eylemlerini yönlendirdiği temel hedeftir.

Özetle YouTube her içerik üreticisinin kendi arzusuna göre şekillendirdiği performansları sergileyebildiği, duruma özgü/kişiselleştirilebilir bir "sosyal bölge",[22] eylem alanı ve dramaturjik bir sahne işlevi görmektedir. Bu dijital sahnede tıpkı analogtaki gibi ön ve arka bölgeler bulunmakta; bölgeler arasındaki sınırı ise kamera merceği oluşturmaktadır. Kameranın çevrildiği yerler sahne önü, kameranın görmediği yerler ise sahne arkasıdır. Bu YouTube sahnesi, 7/24 "erişilebilir-irtibatlı"[23] yapısıyla bir yandan sürekli görünürlük imkânı sunarken diğer yandan dijital belleğin unutmazlığı ve izleyici etkileşimleri nedeniyle benliği birtakım saldırılara ve risklere açık hâle getirir. Bir tür "metaforik bir çeper"le[24] donatıldığı için bu YouTube sahnesinin bir çerçevesi vardır. Ancak bu çeper "tam tekmil"[25] olmadığından, icracıyı fiziksel saldırılardan korusa bile dijital eleştiri ve linç kültürü gibi yeni tehditler üretir. Bu tehditleri aşıp sahnede

[19] Nicholas Mirzoeff, "The Subject of Visual Culture", *The Visual Culture Reader*, ed. Nicholas Mirzoeff (London: Routledge, 2002).
[20] Dramaturji kuramını YouTube bağlamında ele alarak ona üçüncü kuşak anlamlar yükleyen önemli çalışmalar için bk. Timothy David Bowman, "Backstage or Front Stage with YouTube" *Illinious Library* (Erişim 14 Eylül 2023); Eda Akgün, "Sosyal Medya Platformlarından Youtube Üzerinden Benlik Sunumunun Dramaturjik Bir Analizi", *Yeni Medya* 1/4 (2018), 29-49.
[21] Ümit Kennedy, "Arriving on YouTube: Vlogs, Automedia and Autoethnography", *Life Writing* 18/4 (2021), 569.
[22] Erving Goffman, *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*, çev. Adem Bölükbaşı (Ankara: Heretik Yayınları, 2021), 234. Goffman sıradan bir fiziksel bölgenin anlamlı bir sosyolojik bölgeye dönüşmesinin iletişim olanaklarına ve bu iletişimi kontrol etmek için geliştirilen düzenlemelere bağlı olduğunu belirtir. Bu düşünceyi dijital bir bölge olan YouTube'a uyarlandığımızda fiziksel bir bölge olmadığı hâlde iletişimi mümkün kıldığından ve kendine has bazı normlara/düzenlemelere sahip olduğundan YouTube'un bir tür sosyal bölge olduğunu ifade etmek mümkündür.
[23] Erving Goffman, *Toplum İçinde Davranmak: Etkileşimlerin Sosyal Düzenine Dair Açıklamalar*, çev. Adem Bölükbaşı (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2020), 172-173.
[24] Erving Goffman, *Karşılaşmalar: Etkileşim Sosyolojisinde İki Çalışma*, çev. Sercan Çalcı (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 72.
[25] Goffman sosyolojisinde bu kavram, bireyin içinde yer aldığı sınırları belirlenmiş, korunmuş ve belirli bir düzene tabi olan mekânları tanımlamak için kullanılır; bk. Erving Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, çev. M. Fatih Karakaya (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2021), 333.

başarılı olmak ise "dramaturjik yetenekleri"[26] kullanarak gerçek ve kurgu arasında ince bir denge kurmayı ve imaj yönetimiyle sürekli bir öz temsil sunmayı gerektirir.

Teorinin üçüncü katmanı, yöntemle kuramın iç içe geçmiş hâlini temsil eden söylem evrenidir. Bu katman, YouTube sahnesinde temsil edilen görsellerden süzülen dramaturjik bağlama dayanarak görsellerin art alanını okumayı ve sunulan tüm anlatıların ardındaki güç ilişkilerini ifşa etmeyi amaçlamaktadır. Burada "Sosyolojik bir kuram olan dramaturji ile felsefi bir kavram olan söylem bu çalışma özelinde nasıl bir araya geldi ve bu kesişim, mevcut çalışmanın hangi ihtiyacını giderecektir?" soruları önem kazanmaktadır.

Öncelikle Goffman, adını doğrudan anmasa da söylem analizini çalışmalarının meta-çerçevesi olarak yoğun bir biçimde kullanmaktadır.[27] Söylem kavramının meşru zemininin dilbilim sahası olduğu kabul edilirse, Goffman'in hem bu zeminle çeşitli düzeyde ilişkisinin bulunması hem de etkileşimsellik, bağlamsallık ve duruma özgülük gibi söylem alanı için çok önemli olan kavram seçkisi üzerine çalışmalarını inşa etmesi; onun "çerçeve analizi"ni[28] söylem alanıyla kesiştirmektedir. YouTube'daki dinsel-dramaturjik söylem dönüşümünü ele alan bu çalışmanın katkısı ise Goffman'in söyleme dair fiilen yapmış olduğu şeyin adını koymaktan ibarettir. Nitekim dramaturji-söylem birlikteliği Goffman'de doğrudan mevzubahis edilmeyen bir hususdur. Esasen bu çalışma da söz konusu iki bakış açısının kesişimini dijitalleşme süreci ekseninde ele alarak Goffman'in analog düzlemde gerçekleştirdiği şeyi bir adım ileriye taşımaya çalışmaktadır. Dramaturji ve söylem analizinin dijitalleşme zemini üzerinde sentezlenmesinin ikinci nedeni ise şudur:

Goffman'in argümanlarının izi sürüldüğünde tıpkı fiziksel ilişkilerin temelinde maskeleme/sahneleme olduğu gibi dijital araçlarla dolayımlanmış ilişkilerin temelinde de benzer bir maskeleme/sahneleme olduğu görülmektedir. Ancak bu maskeleme, gerçek bir sahne marifetiyle icra edilir. Goffmanci anlamda bir karşılaşma/yüz teması esnasında maskenin (persona) ardını görmek veya gösterinin arka planına erişmek iki şekilde mümkündür: Ya maskelemenin olmadığı sahne arkasına fiziksel olarak girerek ya da oyuncunun asıl niyetinin gösterdiğinden daha farklı olduğunu anlamayı sağlayan ipuçlarını keşfederek.[29] YouTube gibi dolayımlanmış sahnelerde, sahne arkasını fiziksel olarak görmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla, dijital sahnede eylemde bulunan oyuncunun "rolden anlık olarak sıyrıldığı anları" yakalayarak ya da "açık verdiği hâlleri" gözleyerek sahne arkasına ulaşmak gerekmektedir. Bu noktada analitik bir araç olan söylem analizi hem oyuncuların maskesini aralamayı hem de bu maskenin ardını görmeyi sağlamakta ve söylenenin art alanındaki anlamları yorumlama imkânı sunmaktadır.[30] Yani Goffman'in dramaturji kuramı, analog bağlamı çözümlemede etkili olsa da dijital alanda yetersiz kalmaktadır; çünkü dijital uzamda sahne arkasını bütünüyle görmek teknik olarak mümkün değildir. Bu durum doğal olarak dijital uzamda gerçekleştirilen dramaturjik bir eylemin

[26] Goffman'e göre dramatizasyon, sosyal statünün gereklerini abartılı ve etkileyici bir şekilde yerine getirme çabasıdır. Bu bağlamda cerrahlık, boksörlük, polislik ve kemancılık gibi meslekler dramatizasyonun en belirgin şekilde sergilendiği alanlar arasında yer alır; bk. Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 41.
[27] Goffman'in Foucault'cu anlamda bir söylem yazarı olarak açıkça konumlandırıldığı çarpıcı bir analiz için bk. Louis Menand, "Some Frames for Goffman", *Social Psychology Quarterly* 72/4 (2009), 296.
[28] Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (Boston: Northeastern University Press, 1986).
[29] Bu yoruma Goffman'in tüm eserleri süzülerek ulaşılsa da bazı özel referanslar için bk. Goffman, *Benliğin Sunumu*, 118; Erving Goffman, *Reklamlarda Toplumsal Cinsiyet*, çev. Fahri Öz-Devrim Kılıçer (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2020), 97; Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 395.
[30] Nitekim söylemleri ve eylemleri doğrudan gözlemek mümkün olmadığından, onlar ancak kendilerine yüklenen anlamlar, niyetler ve amaçlar doğrultusunda yorumlanabilirler; bk. Teun A. van Dijk, *Society and Discourse: How Social Contexts Influence Text and Talk* (New York: Cambridge University Press, 2009), viii.

varlığını doğrulamayı da zorlaştırmaktadır. Ancak söylem analizi, ima edilene odaklanarak bu açığı kapatmakta ve sahne arkasını dolaylı yoldan görünür kılmaktadır.[31] Özetle dramaturji kuramının zayıf noktalarını gideren yeni söylem analizi modeli, dijital uzamdaki eylem biçimlerini çözümlemeyi amaçlayan bu çalışmada, kuramı tamamlayıcı bir araç olarak işlev görmektedir.

Teorinin son katmanı ise dinî temsillerdir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan dinî temsiller; dijital kültür-dramaturji-söylem katmanlarının oluşturduğu üçgenin merceğinden analiz edilmek üzere seçilmiştir.[32] Dramaturjik bir sahneye dönüşen YouTube platformunda yalnızca seküler yapıdaki dramalar sahnelenmez. Aksine burada seküler oyuncuların alternatifi olan bazı dindar oyuncular, YouTube platformunda daha önce temsil edilmeyen mütedeyyin/muhafazakâr bir kitle için birtakım dinî performanslar sahnelemekte ve böylece platformda var olan "dinî boşluklar"ı doldurmaktalardır. Bu yolla dinî düşünceler, idealler ve ritüeller; dramatik bir temsiliyet biçimi almaktadır. YouTube'daki dindar oyuncular, tıpkı seküler muadilleri gibi genellikle amatör genç figürlerden oluşmaktadır.[33] Bu oyuncular tarafından sergilenen dinî performanslar ise büyük oranda ritüelistik ve tekrara dayandığı için izleyicilere "sonsuz taklit"[34] imkânı vermektedir. Bununla beraber hem YouTube'un hem de din fenomeninin kendine özgü bir etik anlayışı bulunmakta ve bu etik anlayışlar arasında temel bir çatışmanın olduğu görülmektedir. Bu çatışmaya rağmen YouTube ve din, kendi etik anlayışından bazı ödünler vererek ortak bir noktada buluşmaya çalışmaktadır. Ancak bu süreçte dinî unsurların YouTube'da var olabilmek adına çok daha fazla ödün vererek platformun mantığına uyum sağladığı ve çok sayıda "çarpıtılmış dinî temsilin"[35] üretilmesine neden olduğu görülmektedir. Bu açıdan dinî unsurlar, büyük oranda kutsal özünden sıyrılarak seyirlik bir nesneye dönüşmekte ve bu yolla bizzat kendi varoluşunu çeşitli itiraz ve saldırılara açık hâle getirmektedir.[36] Özetle dijitalleşme sürecinde din; kutsal kaynağına ve kutsallık iddiasına rağmen, YouTube'un mantığına adapte edilerek YouTube sahnesinde icra edilen dramaturjik bir temsiliyet nesnesi hâline getirilmiştir ya da getirilmek zorunda kalmıştır.

2. Yöntem

Dinî temsillerin dijital ortamda farklı görünümlerle sergilendiğini ve yeni dinî kültür biçimlerinin inşa edildiğini ileri süren bu çalışmanın metodolojik çerçevesini nitel araştırma paradigması oluşturmaktadır. Pozitivist yaklaşımın uzun süre baskın olduğu nitel araştırma alanında son dönemlerde "yorumlayıcı yaklaşımlar", "bağlamsal analiz" ve "çoklu yöntem kullanımı" gibi alternatif eğilimlerin ortaya çıkması dikkat çekmektedir.[37] Sosyoloji alanında da böylesi bir

[31] Söylem analizinin temel yapısı ve bileşenleri üzerine detaylı bilgiler için bk. Ruth Wodak, "Aspects of Critical Discourse Analysis", *Zeitschrift Für Angewandte Linguistik* 36/10 (2002); Norman Fairclough, *Media Discourse* (London: Arnold, 1995); Siegfried Jager, "Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of a Critical Discourse and Dispositive Analysis", *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak-Michael Meyer (London: Sage, 2001), 32-62.

[32] Uygulamalı çalışmalarda farklı perspektiflerden veya disiplinlerden senkronize biriçimde destek alan yöntemsel bir yaklaşım olarak üçgenlemeye dair bk. Uwe Flick, "Triangulation", *The Sage Handbook of Qualitive Research*, ed. Norman K. Denzin-Yvonna S. Lincoln (Los Angeles: Sage Publications, 2018).

[33] YouTube günümüzde profesyonellerin de müdahil olduğu bir alan olsa YouTube'un çıkış noktası ve hedeflediği asıl kitle amatörlerdir; bk. Michael Strangelove, *Watching YouTube: Extraordinary Videos by Ordinary People* (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 6.

[34] George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present* (London: Open Court, 1932), 186.

[35] Knut Lundby, "Public Religion in Mediatized Transformations", *Institutional Change in the Public Sphere*, ed. Fredrik Engelstad vd. (Berlin: De Gruyter, 2017), 259.

[36] Bu yoruma ilham veren kıymetli bir eser için bk. Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

[37] Norman K. Denzin-Yvonna S. Lincoln, *Collecting and Interpreting Qualitative Materials* (Los Angeles: Sage Publications, 2013), 398-399; Sharan B. Merriam, "How Context Shapes The Design and Implementation of A Qualitative Study", *Qualitative Research in Practice: Examples For Discussion and Analysis*, ed. Sharan B. Merriam-Robin S. Grenie (San Francisco: Jossey-Bass, 2019), 54.

paradigma değişiminin somut örneklerine rastlamak mümkündür. Özellikle Mead'le başlayıp Blumer ve Goffman gibi mikro alana merceğini çeviren sosyologlar tarafından geliştirilen bu yeni yöntemsel yaklaşımda "değişkenlik," "yorumsallık" ve "keşfedicilik" gibi temel unsurlar öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, sürekli dönüşüm hâlinde olan toplumsal gerçekliğin doğru bir biçimde çözümlenebilmesi için ona yakın bir perspektiften yaklaşılması, yani bir tür mikroskop merceğinden bakılması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca bu dinamik alanı yapısal düzlemde kanıtlamaya çalışmak yerine, etkileşimsel düzlemde keşfetmek gerektiği savunulmaktadır.[38] Bu araştırmada da Mead, Blumer ve Goffman'in sosyal gerçekliğin araştırmacıdan bağımsız sabit bir olgu olmadığı; aksine zamana, koşullara ve bireylere bağlı olarak sürekli bir yorum zinciri içinde inşa edildiği yönündeki metodolojik yaklaşımları esas alınmış ve bu çerçevede dijital kültür ortamında performe edilen dinselliğin yeniden bir okuması yapılmıştır.

2.1. Çalışma Grubu

Bu çalışma YouTube'daki öteki dindar vlogger muadillerini domine ederek onlara öncülük eden, Huzme adıyla çevrimdışı ortamda (analog bağlamda) faaliyet gösteren mütedeyyin bir kadın platformuna ait bir YouTube kanalıyla sınırlandırılmış ve bu kanalda paylaşılan içeriklere tematik bir analiz yapılmıştır.

Huzme; gençlere yönelik faaliyetler yürüten Bursa merkezli mütedeyyin bir oluşumdur. Grup; her ne kadar kendisini bağımsız bir yapı olarak tanımlasa da tüm söylemlerini Said Nursi'nin düşüncelerine referansla inşa etmekte; bu açıdan Nurculuğun alt kollarından birini temsil etmektedir. [39] Yenilikçi ve dinamik bir yapıya sahip olan bu grup, dinî-cemaatsel değerlerini modern yaşam biçimiyle bütünleştirmekte ve profesyonel düzeyde organize olmuş bir yapı görüntüsü çizmektedir. Nitekim grup; "Huzme Kızları" olarak adlandırılan yaklaşık yirmi kişilik çekirdek bir kadronun öncülüğünde Enstitü, Bilişim, Kafe-Mutfak, Junior ve Yade Butik gibi alt birimlere ayrılarak profesyonel bir iş bölümü yapmaktadır. Bunlardan Huzme'nin beyin takımı olarak cemaat normları ekseninde programlar geliştiren Enstitü Ekibi ile dijital etkinlikleri üretip kitlelere yayan Bilişim-YouTube Ekibi, grubun sahadaki en aktif birimleridir.[40] Bununla beraber Huzme Kafe; kadınlara yönelik ücretsiz ve güvenli bir mekân sunma iddiasındayken, minimal ve özgün bir tesettür anlayışına dayalı alternatif bir moda anlayışı geliştiren Yade Butik ise grubun kendine ait markası olarak üretim ve satım işlemlerini gerçekleştiren finans kaynağıdır.[41] Huzme; Nurculuğun modernize edilmiş bir versiyonu olarak sosyal medyada aktif olan "Neo-Nurcu" akım içinde konumlanmakta ve geleneksel dinî yapılanmalardan farklılaşarak yeni iletişim araçlarına büyük oranda uyum sağlamış görünmektedir. Türkiye'deki modern dinî grupların evrimi açısından önemli bir örnek teşkil eden bu oluşum, popüler kültürle bütünleşmiş "melez dinî söylemi"[42] temsil etmekte ve genç nesillere hitap eden bir tür dijital cemaat formu oluşturmaktadır.

[38] George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2021); Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (California: University of California Press, 1986); Goffman, *Reklamlarda Toplumsal Cinsiyet*.

[39] Bk. Dernek Bilgi Sistemi (DERBİS), "İllere ve Faaliyet Alanlarına Göre Dernekler" (Erişim 7 Mayıs 2023); Huzme Bursa YouTube (Erişim 7 Mayıs 2023); Huzme Bursa X (Erişim 7 Mayıs 2023); Huzme Bursa Instagram (Erişim 7 Mayıs 2023); Huzme Bursa, "Biz Kimiz?" (Erişim 7 Mayıs 2023).

[40] Huzme Bursa İnstagram, "Huzme Enstitü" (Erişim 8 Mayıs 2023); Huzme Bursa, "Risale-i Nur Nedir?" (Erişim 8 Mayıs 2023)

[41] Yadeofficial Instagram (Erişim 8 Mayıs 2023).

[42] Sosyoloji literatüründe bir yandan geleneksel dinî söylemin modern dinî söyleme evrildiğini ifade eden; diğer yandan bu dönüşüm sürecinin homojen olmadığını ve ortaya çıkan yeni dinî söylemin parçalı, çok renkli ve melez bir görünüm sergilediğini vurgulayan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Örneğin bk. Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018); Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017); Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2023).

Bu çalışmada Huzme'nin YouTube kanalındaki videolar analiz edilmek üzere seçilmiş ve bu seçim sürecinde ölçüt örnekleme tekniğine bağlı kalınmıştır. 20 Ağustos 2023'te yapılan son güncelleme verisine göre kanalda yer alan 200 uzun video tematik olarak tasnif edilmiş; ardından analiz edilmek üzere her bir tema kapsamındaki videolar ise yine o tema kapsamında listelenen "en eski", "en yeni" ve "en popüler" şeklindeki üç ölçüte göre seçilmiştir. Bu kapsamda nihai olarak belirlenen 7 tema bulunmakta ve her bir tema kapsamında bahsedilen 3 ölçütü örnekleyen videolardan birer tane olmak üzere toplamda 21 video analiz edilmiştir. Seçim sürecinde yalnızca 200 adet uzun video dikkate alınmış; 380 kısa video ise araştırma bulgularını desteklemek amacıyla yer yer referans olarak kullanılmıştır. Araştırmada ele alınan temalar ise şunlardır: "dinî özneleşme", "gündelik hayat", "mahremiyet", "tüketim-sekülerleşme", "çatışma-mücadele", "otorite" ve "dinî melezleşme". Bu temalar, araştırmanın başlangıcında dijitalleşme bağlamında yapılan genel gözlemler sonucunda sezinlenmiş; ancak son biçimini Huzme videolarının izlenmesi, kodlanması ve benzer kodların gruplandırılmasıyla almıştır. Bununla birlikte kanalda yer alan 20'si uzun, 11'i kısa olmak üzere toplam 31 video (görsel metin); Huzme'nin konuklarıyla gerçekleştirdiği röportajlardan oluştuğu ve platforma ilişkin doğrudan veri sağlamadığı için bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Tablo 1. Huzme Kanalındaki Videoların Kod-Tema Tasnifi

Temalar	**Kodlar**
Dinî Özneleşme	Tanıtım, Misyon-Vizyon, Soru-Cevap
Gündelik Hayat	Sesli-Sessiz Vlog, Gezi, Tarif, Kişisel Bakım
Mahremiyet	Kadın, Tesettür, Evlilik-Aile
Tüketim-Sekülerleşme	Alışveriş, Lüks Yaşam, Minimalizm, Marka/Ürün/Mekân Tanıtımı
Çatışma-Mücadele	Eleştiri, Çatışma, İroni, Savunma
Otorite	Bilgilendirme, Çağrı-Yönlendirme, Tavsiye
Dinî Melezleşme	Z Ekip, Madde-Mana Sentezi, Gelenek-Modernite Sentezi, Doğu-Batı Sentezi

Tablo 2. Huzme Kanalındaki Videoların Temalara Göre Dağılımı

Temalar	**Uzun Video Sayısı**	**Kısa Video Sayısı**	**Toplam**
Dinî Özneleşme	21	30	51
Gündelik Hayat	58	27	85
Mahremiyet	6	24	30
Tüketim-Sekülerleşme	11	14	25
Çatışma-Mücadele	17	52	69
Otorite	57	172	229
Dinî Melezleşme	10	50	60
Diğer	20	11	31
Toplam	200	380	580

Tablo 3. Temalara Göre Analiz Edilen Videoların Listesi

Temalar	Videolar	Video Kodu
Dinî Özneleşme	Bu yola nasıl çıktık? / Lisenize geliyoruz/ Sessiz Vlog	V1
	Huzme Nedir/ Nasıl Tanıştık/ Çok Merak Edilen Sorularınızı Cevaplıyoruz/ Soru-Cevap / Sessiz vlog	V2
	Uzaklar Yakın Olunca/Huzme The Vision S2B1	V3
Gündelik Hayat	Huzme'de sakin bir sabah / Sessiz Vlog	V4
	Müslüman Genç Kızın Bir Günü 2 / Sessiz Vlog // A day in the life of a Muslim girl 2 / No talking	V5
	Ramazan'da bir günüm nasıl geçiyor? / Sesli Vlog	V6
Mahremiyet	Astronot Çift - Birlikte Mars'a Uçtuk! /Bizimkiler/Sessiz vlog	V7
	Tesettür Hakkında Tüm Eleştirilere Cevap!| #tesettürmanifestosu	V8
	Kadın Hakkındaki Tüm Sorulara Cevap! / Feminizm	V9
Tüketim	Huzme'deki ofisimizi yaptık / Ikea Alışverişi / Office Makeover	V10
	Yeni Başlangıçlar/Sade Yaşam/Minimalizm-New Beginnings/Minimalism	V11
	Huzme İstanbul Buluşmasında Neler Oldu?	V12
Çatışma-Mücadele	15 Temmuz Şehitlerine/Huzme	V13
	Bana İslâm'ın Doğru Din olduğunu İspatla!	V14
	Yobazsınız iddialarına cevap!	V15
Otorite	İtikaftayım / Yalnız değilsin / Sessiz Vlog	V16
	Seni harekete geçirecek 5 madde! | BÜKRE AKTAŞ	V17
	Hadislere %100 Güvenebilir miyiz?	V18
Dinî Melezleşme	Pomodoro Tekniği ile Çalışma/Tarihçe-i Hayat Kitabı	V19
	İnceleme/Huzme Enstitü	V20
	Yaş16/Bu Kafayla Biraz Zor #zkuşağı	V21
	En Büyük Hayalimiz/The Vision S1B3	

2.2. Veri Toplama

Bu araştırmanın veri toplama sürecinde, siber-etnografik gözlem ve dokümantasyon teknikleri birlikte uygulanmıştır. Burada Huzme grubunun dijital ortamda görünür olma biçimleri, paylaştıkları içerikler temel alınarak seyirci konumunda gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle grubun YouTube kanalına abone olunmuş, burada paylaşılan tüm içerikler doğrudan platform üzerinden takip edilerek katılımcı gözlem gerçekleştirilmiştir. Ancak bu katılımcı gözlem sırasında grubun içerik oluşturma sürecine beğeni, yorum veya etkileşim yoluyla doğrudan müdahalede bulunulmamış; yalnızca izleyici düzeyinde pasif bir gözlemle yetinilmiştir. Verilerin toplanmasında lurker (gizli izleyici) düzeyindeki bu pasif gözlem, uzun süreli veri takibini mümkün kılmak amacıyla aralıklı gözlem tekniğiyle desteklenmiştir. Bu yöntem, zamana yayılan içeriklerin daha bütüncül bir biçimde analiz edilmesine olanak tanıdığı için tercih edilmiştir. Araştırmada kullanılan diğer bir veri toplama tekniği ise doküman analizi olmuştur. Bu teknik, farklı platformlarda genel olarak gözlemlenen Huzme'nin YouTube kanalında yer alan içeriklerinin önce tamamının izlenip tasnif edilmesi, ardından Tablo 3.'te verilen 21 videonun seçilmesi, bu videoların detaylı bir biçimde incelenmesi ve son olarak bu videolardan elde edilen verilerin kaydedilmesi sürecini kapsamaktadır. Özetle doküman analizi, bu çalışmada gözlem verilerini destekleyici ve tamamlayıcı bir veri kaynağı olarak kullanılmıştır.

2.3. Veri Analizi

Araştırmada toplanan veriler, yani görsel metinlerden süzülerek elde edilen dramaturjik dinî bağlam; eleştirel söylem analizi tekniğiyle çözümlenmiştir. Eleştirel söylem analizi (ESA), söylenen şeylerden daha çok ima edilenlere odaklanan bir teknik olduğundan, söylem analizi yapılan videolardaki arka plan, jenerik müziği, sahne, giyim-kuşam, beden hareketleri, jest ve mimiklerden, yani bağlamdan (context) elde edilen veriler; videoların içeriği, yani metin (text) ile karşılaştırılarak yorumlanmaktadır.[43] Burada toplanan verileri analiz etmek amacıyla, dramaturjik ilkelerle harmanlanan bir "Eleştirel Söylem Analizi Uygulama Modeli" kullanılmıştır. Bu model, söylem analistlerinden van Dijk[44] ve van Leeuwen'in[45] modellerinden etkilenmekle birlikte, bu araştırmanın kuramsal perspektifi, varsayımları, amaçları ve ihtiyaçları ekseninde tarafımızca geliştirilmiştir:

Tablo 4. Videoların Analizinde Kullanılan Eleştirel Söylem Analizi Modeli

Eleştirel Söylem Analizi Uygulama Modeli **(Dijital-Dramaturjik Söylem Modeli)**
1. Makro Analiz
a. Biçimsel Unsurlar (Video Başlığı, Tarihi, Süresi, Beğenilme Sayısı, Etiketler)
b. Sahne (Video çekilen mekân ya da mekânlar)
c. Karakter-Oyuncu (Vlogta konuşan ya da yazan özne /Her zaman aynı kişi olmayabilir)
d. Takım (Performansı gerçekleştiren ya da izleyen bireyler kümesi)
e. Üslup ve Dil (Gündelik, Akademik, Sıradan, Basit, Elit…vs)
2. Mikro Analiz
a. Sentaks (Metni yazılı formatta, cümle düzeyinde analiz etme)
b. Performans (Metnin söylenme ve canlandırılma biçimini analiz etme)
c. Retorik (Görsel metnin dili, arka plan ve bağlam ekseninde izleyiciye ne sunar? -Oyuncu perspektifinden İzlenim Denetimi-)
3. Eleştirel Analiz
a. Çelişkili İkili Anlamlar (Anlık ipuçları sayesinde söylenene ve görünene muhalif anlamları bulma)
b. Söylenmeyen Gizli Anlam (Metindeki boşlukları ortaya çıkarma)
c. İzlenim Eleştirisi (İzleyicide inşa olan anlamı okuma)

Bu araştırma, söylem alanındaki öncü teorisyenlerden büyük ölçüde yararlanmakla birlikte, görsel metinlerde sergilenen performansları söylem çözümlemesine tabi tutma amacı taşıdığı için kendi kavramsal çerçevesini geliştirme gereği duymuştur. Bu doğrultuda araştırmanın amaçları, kuramsal perspektifi ve ilham aldığı varsayımlar çerçevesinde "oyuncu", "sahne", "takım", "performans", "izleyici" ve "izleyicide oluşan izlenim" gibi temel kavramlar üzerinden söylem çözümlemesi gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında geliştirilen model, dijital araçlarla şekillenen kişilerarası ilişkilerin dinamiklerini keşfetmeyi ve alana bu yönüyle katkı sunmayı hedeflemektedir.

[43] Söylem üzerine çalışan öncü ve kurucu figürler; eleştirel söylem analizini retorik üzerine inşa edilen, dil pratikleriyle bağlantılı olan ve yorumbilimle yakın sınırlarda çalışan sosyoülinguistik nitel bir yöntem olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle ESA; alanda her şeyden önce güçlü bir teorik perspektif ve nitel bir yöntem olarak konumlandırılmıştır. Ancak söylemin bu genel ve müphem felsefi kökeni zaman içinde spesifik metinlerin daha belirgin bir çerçeve içinde analiz edilmesi şeklinde bir dönüşüm geçirmiş ve eleştirel söylem analizi özellikle dilbilim ve iletişim alanlarında başvurulan daha somut bir teknik olarak kullanılmaya başlanmıştır.

[44] Bk. Teun A. van Dijk, *News Analysis: Case Studies of international and National News in the Press* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1988); Teun A. van Dijk, *News As Discourse* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1988)

[45] Bk. Gunther Kress-Theo van Leeuwen, *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication* (London: Edward Arnold, 2001); Gunther Kress-Theodoor van Leeuwen, *Reading Images: The Grammar of Visual Design* (London: Routledge, 2006).

2.4. Geçerlik ve Güvenirlik

Söylem analizi temelli bu araştırma, her ne kadar istatistiksel araştırmalardaki güvenirlik ve geçerlik testlerini gerektirmese de bilimsel sınırları korumak adına çeşitli önlemler almıştır. Öncelikle burada geliştirilen "Eleştirel Söylem Analizi Uygulama Modeli"; profesyonel ve amatör düzeydeki görsel metinleri eleştirel düzeyde çözümlemeye olanak sağlayacak şekilde farklı videolar üzerinde test edilerek rafine edilmiştir. Ayrıca çalışmanın tema tutarlılığı ve söylemsel-dramaturjik analizleri, alanında uzman üç akademisyenin görüşleri alınarak revize edilmiş; daha sonra Huzme İlim ve Kültür Derneği'nde yapılan yerinde gözlemlerle bu analizlerin gerçek hayattaki yansımaları incelenmiştir. Bu süreç bir yandan çalışmanın yorumsal derinliğini korurken diğer yandan bilimsel güvenirliğini artırmayı ve elde edilen modeli geçerli kılmayı mümkün kıldığından, çalışmada böylesi bir desen takip edilmiştir.

3. Bulgular

3.1. Makro Analiz

Araştırmanın bu kısmında tekrara düşmemek için yukarıda verilen 21 videonun tamamı; biçimsel unsurlar, sahne, oyuncu, takım ve kullanılan dil formu bakımından karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

Biçimsel Unsurlar: Huzme kanalında 2019'dan 2023'e değin genelde haftada bir içerik paylaşımı yapılmaktadır. Ortalama 10'ar dakikalık videoların izlenme, beğeni ve yorum yoluyla en çok etkileşim alan içerikleri genelde "gündelik hayat teması" kapsamındaki V4, V5 ve V6 kodlu videolardır. Kanalda en az etkileşim üreten videolar ise Huzme'nin politik bir vaziyet aldığı "15 Temmuz" konulu V13 ve "yobazlık"la ilgili V15 olmak üzere çatışma teması kapsamındaki videolarıdır. Ayrıca "otorite teması" kapsamında yer alan ve hadislerle ilgili V18 kodlu içerik, en az izlenen videolar arasında yer almakta ve kanaldaki en fazla olumsuz geri bildirim alan içerik olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, popüler kültür mantığına uyum sağlayarak üretilen nahif içeriklerin izleyici tarafından daha kolay benimsendiğini göstermektedir. Buna karşılık, belirgin politik söylemler ya da geleneksel dinî otorite vurgularının yer aldığı içeriklerin ise izleyici tarafından daha fazla reddedildiği ve içerik üreticisinin imajını zedeleme potansiyeline sahip olduğu söylenebilir.

Sahne: İstisnasız tüm içeriklerde performansların icra edildiği asıl sahne mekânı olarak Huzme'nin Bursa merkezli binası kullanılmıştır. Genelde kanalın ilk içeriklerinde mutfak-kafe, bilişim, çalışma odası, sanat odası, namaz odası ve teras gibi bu binanın çeşitli bölümlerinden oluşan iç mekân kullanımına; son içeriklerde ise bu iç mekânın yanı sıra kafeler, camiiler, parklar, tekneler, marketler, mağazalar, ormanlık alanlar ve seyahat edilen yerlerdeki ikonik yapılar gibi aydınlık ve ferah olmasına dikkat edilen çeşitli dış mekânların kullanımına ağırlık verildiği görülmüştür. Özellikle mahremiyet teması kapsamındaki V8-V9 kodlu içerikler ile sekülerleşme teması (V10, V11, V12) ve melezleşme teması (V19, V20, V21) kapsamındaki içeriklerde dış mekân kullanımı belirgin şekilde artmıştır. Sahne olarak dış mekânın tercih edilmesi yönünde meydana gelen bu değişimi ve canlı-ferah mekânların tercih edilmesini Huzme'nin dinamik ve dışa dönük bir imaj çizmeye çalıştığını gösteren stratejik bir hamle şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Oyuncular: Huzme'nin tüm içeriklerinde içeriği yürüten başlıca tekil bir oyuncu bulunmaktadır. İlk bakışta tüm içerikleri aynı oyuncunun sahnelediği düşünülse de bütünsel değerlendirildiğinde Damla, Yağmur, Bükre ve Edibe gibi ekibin önde gelen simalarının bu "Huzme Kızı" karakterini canlandırdığı görülmektedir. Bu durum; oyuncuların aynı stilde giyinmiş olmaları, yüzlerinin gösterilmemiş olması ve tekil oyuncu olarak sahne almalarından kaynaklanmaktadır. İlk içeriklerde bu özneler ayrı ayrı rol alırken örneğin "tekne buluşmasını" konu edinen V12 gibi

sonraki içeriklerde sıkıcılığı önlemek adına izleyicilerden bazı konuk oyuncular rol almaktadır. Ayrıca Huzme; "feminizm"i konu alan V9 içeriğinde görüldüğü üzere ekseriyetle kadın oyuncuları davet ederken "aile" konulu V7 ve "vizyon-misyon" konulu V3 kodlu içeriklerde paralel erkek ekibi olan Maksat 114'ten bazı erkek oyuncuların oynamasını mümkün kılmıştır. Huzme'nin bu çoklu oyuncu tercihini içeriklerdeki rutini bozma ve kanalın sürekliliğini sağlama açısından işlevsel bir uygulama olarak değerlendirmek mümkündür.

Takım: Huzme; ilk içeriklerin sahne önünde çoğu zaman tekil özne bulundurmakta, böylece kanal tek kişiye aitmiş gibi bir görüntü çizmektedir. Bu içeriklerde takım işbirliği yokmuş gibi görünse de gerçekte ilkten sona tüm içeriklerde örtülü bir takım iş birliği muazzam derecede bulunmaktadır. Örneğin "melezleşme" temalı V19 ve V20 içeriklerinde sahne önüne yansıyan bir takım iş birliği olmasa da videoların etiketinden ilkinin Huzme Enstitü, ikincisinin ise Z Ekip tarafından üretildiği anlaşılmaktadır. İlerleyen içeriklerde ise bu takım iş birliği daha açık bir biçimde gösterilir. Örneğin "gündelik hayat" kapsamındaki V6'da neredeyse tüm ekip sesli olarak performansa dahil olmuş; "tüketim" temalı V12'de ise içerik üreticisi ile içerik tüketicisi, sahne önünde tek bir takım olarak performansta bulunmuştur. Yani grubu sosyal ağlardan takip eden kalabalık bir izleyici kitlesi oyuna dahil edilerek bir tür aktif izleyici performansı üretilmiştir. Son olarak V3 ve V7 gibi bazı videolarda Huzme'nin Maksat 114 gibi farklı ekiplerle ortak içerikler üretmek suretiyle örgütlü, açık ve profesyonel düzeyde bir takımlar arası iş birliği yaptığı görülmektedir. Huzme'de meydana gelen bu değişimi; bireysel benlik sunumu yaparak izleyicide kabul gördükten sonra topluluk (cemaat) bağlarını, dolayısıyla takım içi ve takımlar arası iş birliğini güven içinde açığa vurma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Kullanılan Dil: Huzme'nin dilsel açıdan yaşadığı en radikal dönüşüm uzunca bir süre boyunca oyuncuların görüntüleriyle beraber seslerini saklamaktan vazgeçmeleridir. Nitekim V4, V16 ve V19 gibi içeriklerde görüldüğü üzere kanalda uzunca bir süre boyunca müzik eşliğinde gerçekleştirilen sessiz performanslarda izleyiciye verilmek istenen mesajlar çoğunlukla görseller üzerinden performatif bir biçimde sunulmuş; belirtilmek istenen özel hususlar ise az sayıdaki altyazıyla ifade edilmiştir. Ancak Huzme; V14, V15 ve V18'te açıkça görüldüğü üzere ideolojik bir mesaj vermek için duygusal ve gündelik dilden belirli oranda sıyrılarak tartışmacı, kanıtlayıcı ve güçlü bir anlatım biçimine ancak ses unsuru kullanarak bütünüyle kavuşmuş görünmektedir. Bu durumu, Huzme'nin doğal gelişim ve yenilenme sürecinin bir parçası olarak çağı yakalamak ve YouTube platformuna uyum sağlamak zorunda olmasının bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Ayrıca V1, V4, V10, V16, V19 gibi ilk içeriklerinde daha belirgin olsa da Huzme'nin tüm içeriklerine büyük oranda az sayıda sözcükler veya emotikonlarla inşa edilen basit, duygusal, içtenlikli bir gündelik dil sinmiştir. Son içeriklerde artan profesyonelleşmeyle birlikte dinlendirici ve sakin konuşma biçimi yerine hızlı, dinamik, özgüvenli ve akademik bir üslup kullanılmıştır. Bu değişim belirgin olsa da içeriğin formatına göre, örneğin V3, V6 ve V12 gibi akademik bir biçimde kurgulanmış içeriklerde bazen duygusal-gündelik dile geçiş yapıldığı da söz konusudur. Video içeriğinde anlık olarak görünür olan bu değişimleri içeriğin etkileme gücünü artırma girişimi olarak değerlendirmek mümkündür.

3.2. Mikro Analiz

Bu başlıkta incelenen tüm videolar birer görsel metin olarak ele alındığından, videolara hem cümle düzeyinde sentaktik analiz yapılmış hem de performans biçimleri bütünsel olarak değerlendirilmiştir. Buna göre her bir video kendi retoriğini oluşturmakta, belirli bir arka plan ve bağlam çerçevesinde izleyiciye spesifik düşünce biçimleri sunmakta veya zaman zaman bunları dolaylı yoldan aktarmaktadır. İşte burada oyuncuların yazılı ve görsel dili birleştiren

performanslarıyla vermeye çalıştıkları ve verdikleri izlenimler, videolardaki göstergeler üzerinden analiz edilmiştir.

Sentaks: Araştırma konusu edilen tüm görsel metinler sentaktik bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, ortak dört husus tespit edilmiştir:

Birincisi ilk içeriklerde çok daha belirgin olmakla beraber tümünde belirli oranda devrik cümleler ve eksiltili yapıların kullanılmasıdır. Örneğin V1'deki "Gençlere hitap eden bir yer arayışı içindeymişiz hepimiz." ve "İmkânsız gibi görünse de öğrenci hâlimizle çıktık yola." gibi devrik ifadeler ile "O'na çıkan her yolda koşturmaya devam... Son nefese kadar... Seminerler..." veya V4'teki "Huzmede bir sabah... Bugün Pazar... Huzme sakin, kalabalık olmadığı için hızlı bir kahvaltı... Biraz çilek ve biraz süt..." gibi eksiltili ifadelerde (elliptical constructions)[46] görüldüğü üzere içerik üreticisinin izleyici ile samimi bir bağ kurma çabasında olduğu görülmektedir. Ayrıca konuşma diline uygun olan bu anlatım biçimlerinden özellikle eksiltili yapılar, düşüncenin tamamlanmamışlığını yansıtarak izleyiciyi zihinsel olarak sürece dahil etmekte ve yine izleyicinin gönderilen mesajı zihninde tamamlamasına olanak tanımaktadır.

İkincisi çoğul zamirlerin ve etken yapılı cümlelerin sıklıkla kullanılmasıdır. V1'deki "start verdik", "siz çağırın biz gelelim :)" ve "Hadi birlikte yapalım." ifadeleri ile V10'da geçen "Hem çok heyecanlı hem de çok mutluyduk. Çok uzun süredir yapılacaklar listemizde yer alan Huzme ofis odasını gerçekleştirme kararı almıştık. Belli nedenleri vardı ertelememizin." gibi ifadelerde görüldüğü üzere grup; aktif bir özne olarak alanda konumlanmakta ve izleyiciyi bu faaliyete açıkça davet etmektedir. Bu strateji hem grup içi dayanışmayı göstermesi hem de içerik üreticinin sadece bilgi sunan bir pozisyon yerine izleyiciyle aynı deneyimi paylaşan bir katılımcı olduğunu ima etmesi açısından dikkat çekmektedir. Genelde betimleyici, kadınsı ve duygudaş bir anlatım biçimini etken yapılı cümleler üzerinde sıkça kullanan Huzme; özellikle gündelik hayata ilişkin rutinleri icra ettiği sahnelerde "ben dili"ni, ideolojik yönlendirme yaptığı sahnelerde ise daha çok "biz dili"ni kullanmaktadır. Bu dilsel strateji, dinî hususların vurgulandığı kısımlarda grubun bir misyonu olduğu algısını güçlendirmekte ve izleyiciyi bu misyonun bir parçası olmaya teşvik etmektedir.

Üçüncüsü; Huzme'ye diyalog ve yönlendirme imkânı veren soru cümleleri ve emir kiplerinin kullanılmasıdır. Örneğin V8'de geçen "Tesettür nedir?", "Ne değildir?" gibi soru cümleleri; izleyiciyi düşünmeye ve tartışmaya yönlendiren bir tür diyalog yöntemidir. Bu yapılar, içerikleri tüketenleri bireysel bir sorgulamaya davet ederken aynı zamanda kolektif bir diyaloğa katılmaya da çağırmaktadır. Yine V3'te geçen "Bir yoldaş arıyorduk, sizleri bulduk. Birbirimize iyi gelelim olur mu?" şeklindeki sempatik soru-cevaplarda görüldüğü üzere Huzme, dijital mesafenin araya koyduğu soğukluğu gidermeye çalışmaktadır. Soru kalıpları bir yandan izleyiciyi içeriğin aktif bir parçası hâline getirirken öte yandan içerik üreticisinin bilgi otoritesi olarak konumlandığını da ima etmektedir. Nitekim V8'deki "Şimdi bunları tek tek düşünün." veya "Eğer böyle bir algınız varsa daha dikkatli dinleyin." gibi emir kipleri, bahsedilen yönlendirme çabasını açıkça göstermekte ve izleyicide bir tür davranış değişikliği ya da en azından farkındalık yaratmayı hedeflemektedir. İzleyicinin pasif alıcılardan ziyade aktif katılımcılar olması gerektiği mesajını veren bu tür ifadeler özellikle V9, V17 ve V18 gibi eğitici ya da davranış değiştirmeye odaklı içeriklerde daha yoğun görülmektedir.

[46] Bk. Marjorie J. McShane, *A Theory of Ellipsis* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Dördüncüsü ise Huzme içeriklerinin duygusal etkileme gücüne sahip estetik betimlemelere ve şiirsel bir dokuya sahip olmasıdır. Örneğin V12'de "Güneşe bakıyorum. Doğmuş... Güzel bir kahvaltı... Simit..." şeklindeki betimleyici ve parçalı anlatım; bilgi vermenin ötesinde, izleyicinin zihninde güçlü bir görsellik yaratmakta ve onu etkileyici bir atmosferin içine çekmektedir. Epik bir anlatım biçimiyle kurgulanan V13'teki "Allah isterse, kuşlar filleri yener." şeklindeki ifadede Fil Vakası ile 15 Temmuz arasında; "iman dolu göğsü en güçlü silahtan daha güçlü olan..." şeklinde geçen ifadede ise iman ve silah arasında benzetmeler yapılarak estetik bir derinlik yaratılmaktadır. Aynı içerikte darbeci emeller tanımlanırken kullanılan "kirli eller, hain planlar..." gibi kısa ve vurucu ifadeler ise güçlü şiirsel bir anlatım oluşturmakta; ayrıca izleyiciye estetik bir deneyim sunarak onların dikkatini yoğunlaştırmayı başarmaktadır. Bu dil stratejisi, izleyicinin içsel bir sorgulamaya yönelmesini kolaylaştırması açısından dikkat çekmekte ve Huzme içeriklerinde oldukça sık kullanılmaktadır.

Özetle, Huzme'nin görsel metinlerdeki sözcük seçimi, dizilimi ve birbiriyle olan anlam ilişkisi; hedef kitlenin ilgisini çekme, mesajı güçlü bir şekilde iletme ve bir grup kimliği oluşturması bakımından kritik bir rol oynamaktadır. Bu anlamda devrik ve eksiltili cümleler görsel metin içinde samimiyeti artırırken, çoğul zamirler grup aidiyetini güçlendirmekte; yine soru ve emir cümleleri etkileşim ve yönlendirme sağlarken, şiirsel betimlemeler ise metne estetik bir derinlik katmaktadır.

Performans: Huzme'nin görsel metinleri analiz edildiğinde dört temel performans stratejisinin kullanıldığı görülmektedir:

Öncelikle videolarda sıkça gündelik hayatın sıradan ritüelleri anlam yüklü sahnelerle sunulmakta; kahvaltı hazırlama, kitap okuma veya doğada yürüyüş gibi basit eylemler, metaforik araçlar olarak kullanılmaktadır. Örneğin, "Bir sabah kahvesiyle hayatı anlamlandırma" veya "Güne güzel bir kahvaltıyla başlama" sahneleri, izleyiciye sıradan anların bile derinlikli olabileceğini hissettirmektedir. Bu tür sahneler, izleyicinin kendi yaşamı ile sahnedeki yaşam arasında bir bağ kurmasını sağlarken samimiyet ve otantiklik hissi yaratmaktadır. Aynı zamanda günlük ritüellerin manevi deneyimlerle bütünleştirilmesi de izleyicide sıcak ve yakın bir duygu uyandırmaktadır. Ancak bu estetize edilmiş sahneler, içerik üreticisinin özel yaşamını aşırı düzeyde sergileme riski taşıdığından gerçek ile kurgu arasındaki sınırları bulanıklaştırmaktadır.

İkinci olarak bazı içeriklerde dramatik unsurlar ve ritüelistik sahneler öne çıkmaktadır. Ağır çekim yürüyüşler, sessizce kitap okuma sahneleri gibi görsel unsurlar, düşünsel yolculuk metaforuyla izleyiciyi derinlemesine düşündürme amacı taşımaktadır. Özellikle dinî temaların baskın olduğu sahnelerde namaz, dua, tesbihat gibi ritüelistik eylemler estetik bir şekilde sunulmakta ve izleyiciyi Huzme'nin grup kimliğine dahil etmeye yönelik güçlü bir araç olarak kullanılmaktadır. Ancak yine de bu ritüellerin fazlaca tekrarlanması, içeriğin manevi etkisini zayıflatabilmekte ve izleyici üzerinde manipülatif bir etki üretebilmektedir. Özetle estetik yoğunluk performansın sanatsal boyutunu güçlendirirken, içeriğin ideolojik mesajını da belirginleştirmektedir.

Üçüncü olarak Huzme içeriklerinde doğal unsurlar metaforik anlatımlar için sıkça kullanılmaktadır. "Gün doğumu", "rüzgârın ağaçları savurması" veya "dalgaların kıyıya vurması" gibi sahneler, doğayı dijital dramaturjinin bir parçası hâline getirmektedir. Bu metaforik anlatım, izleyicinin içerik üretici ile duygusal olarak yakınlık kurmasını ve sahnedeki anlamı içselleştirmesini sağlar. Örneğin "gün doğumu" sahnesi; umut ve yeniden doğuşu simgelerken, "bir ağacın kökleri" sahnesi ise aidiyet ve geçmişle bağ kurmayı temsil etmektedir. Ancak bu

sembollerin aşırı kullanımı, izleyicinin estetik görüntülerin etkisine kapılıp asıl mesajı kaçırmasına neden olabilmektedir.

Son olarak Huzme, içeriklerinde izleyici geri bildirimlerine açık bir performans stratejisi izlemekte; bu bağlamda olumlu ve olumsuz geri bildirimlere duyarlılık göstererek performanslarını şekillendirmektedir. Bazı videolarda ekip üyelerinin izleyici kimliğiyle geri bildirimde bulunması, performansın çift yönlü bir etkileşim hâlinde sunulduğunu göstermektedir. Bu düşünümsel yaklaşım, bir yandan izleyicinin içeriğin bir parçası olma hissini güçlendirirken öte yandan otorite algısını zayıflatabilmektedir. Dolayısıyla izleyicinin hem içerik tüketicisi hem de içerik yönlendiricisi olarak konumlanması, performansın doğallığını etkileyen önemli bir faktör hâline gelmektedir.

Özetle Huzme'nin görsel metinlerindeki performans stratejileri estetik, dramatik ve metaforik unsurlar dengeli bir biçimde kullanıldığından izleyici üzerinde güçlü bir etki bırakmaktadır. Bu anlamda gündelik ritüellerin estetize edilmesi, dramatik anlatımlar ve doğa metaforları seyirciyi hem duygusal hem de zihinsel açıdan içeriğe dahil etmektedir. Ancak aşırı düzeydeki estetik kaygılar ve tekrarlanan ritüeller, mesajın etkisini azaltma riski taşımaktadır. Yine de Huzme, bu performatif stratejilerle, yani bir tür "dramatik canlandırma"[47] sayesinde izleyiciyle derin bir bağ kurmayı ve nihayetinde içeriklerinin etkisini maksimize etmeyi başarmaktadır.

Retorik: Huzme'nin içerikleri, sadece gösterdiklerinden ibaret olmayıp arka planda güçlü retorik stratejiler barındırmaktadır. Burada dört temel retorik stratejiden bahsetmek mümkündür:

Öncelikle Huzme, etkileyici konuşmalar sunarken aslında detaylı şekilde planlanmış ve senaryolaştırılmış metinler kullanmaktadır. Özellikle bilişsel yönlendirme yapılan videolarda metinlerin önceden hazırlanması; konuşmaları mükemmel ve kusursuz hâle getirmektedir. Konuşmacıların yüzlerinin çoğu zaman gösterilmemesi de bu performansların yapaylığını gizleyerek izleyiciyi daha fazla etkilemektedir. Goffman'e göre senaryolaştırılmış performanslar, doğaçlama performanslara göre daha kontrollüdür ve Huzme de bu avantajı kullanarak mükemmel imajını sürdürmektedir.[48] Bu yolla canlı performanslarda yaşanabilecek beklenmedik durumların kaydı durdurup yeniden çekilmesiyle önlenmesi ve nihayetinde grubun idealize ettiği imajın sürekli olarak korunması sağlanmaktadır.

İkinci olarak Huzme; anlatılarında sahne araçlarını dikkatli ve stratejik biçimde kullanarak retorik gücünü artırmaktadır. Goffman'e göre sahne araçları, taşıdıkları anlamın belirsizliği nedeniyle özne tarafından yeniden yapılandırılabilir.[49] Huzme de sahne araçlarını ideolojik söylemiyle uyumlu hâle getirerek yeniden yapılandırmaktadır. Örneğin bilişsel performanslarda bilgisayar, tablet, not defteri, kalem gibi araçlar tercih edilirken; duygusal yoğunluklu sahnelerde seccade, mum, kahve fincanı ve çiçek buketleri kullanılmaktadır. Yine Batı eleştirisi yapılan sahnelerde İngilizce kitaplar ve sanat eserleri sıklıkla gösterilerek estetik bir ironi oluşturulmaktadır. Araçların bu şekilde kullanımı hem sahneyi zenginleştirmekte hem de Huzme'nin ideolojik duruşunu pekiştirmektedir. Ancak bazı sahnelerde bu göstergelerin anlamının esnetilmesi; sahne araçlarının izleyici üzerinde daha güçlü bir manipülatif etki üretmesine ve aracın mesajdan daha çok önemsendiği algısına neden olmaktadır.

[47] Goffman, *Benliğin Sunumu*, 40-41.
[48] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 395.
[49] Goffman, *Karşılaşmalar*, 81.

Huzme'nin retorik stratejilerinden bir diğeri, izleyiciyi ikna etmek amacıyla gösterdiği "doğal görünme" çabasıdır. Goffman'ın belirttiği gibi yüksek statülü bireyler, toplum önünde daha zarif ve nazik davranmak zorundadır. Alt sınıftakiler ise daha çok sahne arkasında zaman geçirdiklerinden sözsüz performanslar sergilerler ve nazik olmak zorunda hissetmezler. Fakat ister alt ister üst sınıftan olsun her oyuncu doğru zamanı yakaladığında sınırsızca hoyrat olabilmektedir.[50] Huzme de içeriklerinde üst düzey yaşam standardı ve zarafet yansıtarak bu algıyı desteklemektedir. Lüks kahvaltı sofraları, özenli kıyafet seçimleri ve estetik mekân düzenlemeleri, izleyiciye idealize edilmiş bir yaşam sunmaktadır. Gerçek hayattaki yaşam tarzları bu kadar mükemmel olmasa bile, YouTube platformunda milyonlarca kişinin izlemesi ihtimali, bu imajı sürdürmelerini zorunlu kılmaktadır. Yani doğallık hissi yaratmak için gösterilen bu titizlik, aslında dikkatlice inşa edilmiş bir retorik stratejidir.

Huzme'nin profesyonel içeriklerinde dikkat çeken son retorik strateji ise açılış ve kapanış ritüelleridir. Basit bir merhaba veya vedalaşmadan sinematik intro ve outro'lara kadar değişen bu ritüeller, içeriklere hem profesyonellik hem de tutarlılık katmaktadır. Dijital mesafeye rağmen Huzme, bu ritüeller aracılığıyla izleyicide bir tanışıklık hissi oluşturarak içeriklerini düzenli ve bütünlüklü bir akışla sunmaktadır. Goffman'in sahne metaforuna göre, ritüelize edilmiş bu söylem biçimi, izleyicinin anlatıyla dahil olmasını kolaylaştırırken içeriklerin sürekliliğini ve bağlamını da pekiştirmektedir.

Sonuç olarak Huzme, retorik stratejilerini etkili bir şekilde kullanarak izleyici üzerinde güçlü duygusal ve estetik etkiler yaratmaktadır. Senaryolaştırılmış mükemmel konuşmalar, stratejik sahne araçları, doğal görünme çabası ve ritüelize açılış-kapanış stratejileri; izleyici ile samimi bağlar kurarken[51] içeriğin profesyonellik düzeyini de yansıtmaktadır. Ancak bu stratejilerin fazlasıyla idealize edilmesi, eleştirel düşünmeyi sınırlayabilecek manipülatif bir yapıya dönüşme riskini potansiyel olarak barındırmaktadır.

3.3. Eleştirel Analiz

Çalışmanın bu bölümünde elde edilen veriler çok kapsamlı olduğundan tematik ve detaylı bir analiz yapılmıştır. Bu nedenle aşağıdaki her bir temada yer alan çözümlemeler, o tema kapsamında tasnif edilen üç videodan süzülerek elde edilmiştir. Burada önceki analizlerden farklı olarak görsel metinlerde söylenenlerden ziyade anlık ipuçları sayesinde söylenenin/gösterilenin ardında imlenen hususlar ifşa edilmeye çalışılmıştır. Yani burada oyuncunun yaptığı izlenim denetiminin ayırdına varan eleştirel bir izleyici olarak metinlerdeki boşlukları ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

3.3.1. Dinî Özneleşme Teması

YouTube, Huzme gibi uzun bir süre boyunca görmezden gelinen dinî oluşumlar için kendini var etme ve görünür kılma imkânı sunan bir tür dinî özneleşme alanı olarak işlev görmektedir. Huzme, bu platformun sağladığı olanakları etkin bir şekilde kullanarak kendine özgü bir dinî özneleşme deneyimi yaşamaktadır. Örneğin "Yobazsınız iddialarına cevap!" şeklinde oldukça kışkırtıcı bir başlıkla ve savunmacı refleksleri belirgin biçimde kurgulanan V15 kodlu içerikte görüldüğü üzere, bu deneyimi tetikleyen temel motivasyonun mütedeyyinlerin yıllarca maruz kaldığı itibarsızlaştırma, ötekileştirme ve damgalama süreçleri olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Türkiye'deki mevcut koşullarda mütedeyyin camia, uzun yıllar boyunca

[50] Goffman, *Benliğin Sunumu*, 130.
[51] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 247-248.

"irticacı" veya "yobaz" gibi damgalamalarla kamusal alandan dışlanmış; ancak son yirmi yılda siyasi iktidarın etkisiyle kademeli olarak görünürlük kazanmaya başlamıştır.[52] Dinî hassasiyetlere sahip bu bireyler günümüzde hâlâ "Siyasal İslamcı" olarak etiketlenmeye devam ederken YouTube gibi bazı dijital platformlar söz konusu damgalama döngüsünü kırmak adına yeni fırsatlar sunmaktadır. Bu bağlamda, mütedeyyin/muhafazakâr camianın bir temsilcisi olarak görünür olan Huzme, YouTube üzerinden hem muhafazakâr kimliği hem de kadın kimliği nedeniyle maruz kaldığı çifte damgalamayı aşmak için oldukça özgün bir mücadele vermektedir.

Goffman'in terminolojisiyle ele alındığında Huzme'yi bir "damgalı" olarak değerlendirmek mümkündür. Damgalı bir birey, herkes gibi adil ve eşit muamele görme hakkına sahip olduğunu savunur ve bu iddiasını, kendine özgü ve değerli olduğunu düşündüğü bazı özelliklere dayandırır. Ancak ne kadar çaba gösterirse göstersin, derinlerde bir yerde diğerlerinin onu tam anlamıyla kabul etmediği yönünde bir his taşımaya devam eder.[53] Huzme; mütedeyyinlerin sanat, kültür ve moda gibi alanlarda yetersiz olduğu yönündeki geçmişte açıkça ifade edilen, günümüzde ise örtük bir şekilde devam eden algılarla mücadele ederken tam da bu tutumu sergilemektedir.[54] Sanat, kültür ve modadan anladığını, ötekilerin zannettiği gibi biri olmadığını fiilen ortaya koyarken bile, bu ötekilerin kendisini tam anlamıyla kabullenmediğinin farkındadır. Sanılanın aksine biri olduğunu ispat etme çabası, aslında bu ikna edememe hissiyatından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Huzme, tıpkı diğer damgalılar gibi, kendisinin özel ve değerli bir benliğe sahip olduğunu gösterebilmek için "normallerin" harcadığından çok daha fazla çaba göstermek zorunda kalmaktadır.[55] Huzme, bu nedenle amatör içerikler üretmekten özellikle uzak durur; kültürlü, estetik beğeni anlayışına sahip ve sanattan anlayan bir birey olduğunu gösterebilmek adına yoğun bir çaba sarf eder. Özetle, Huzme'nin dijital alanda var olma mücadelesini şekillendiren temel motivasyon, kendisinin benimsediği "varsayılan kimlik" ile sosyokültürel yapının ona atfettiği "fiili toplumsal kimlik" arasındaki belirgin uyuşmazlıktır.[56] Huzme tam olarak söz konusu edilen bu damgalardan sıyrılmak amacıyla YouTube platformunda sahne almaktadır.

Damgalarından kurtulma çabasında olan Huzme; varoluşunu spesifik bir ideoloji üzerine inşa ederek güçlü bir ideolojik söyleme sahip görünür. Wodak'ın ifade ettiği gibi her söylem kalıbı tarihsel olarak üretilir, yorumlanır ve egemen güçler tarafından yapılandırılır. Sonuç olarak bu hegemonik yapılar, güçlü grupların ideolojileri aracılığıyla meşrulaştırılır.[57] Biçim ve içerik açısından muadillerini domine eden Huzme; meşruiyetini kendine özgü bir Nurcu söylemden almaktadır. Özellikle V1 ve V2 gibi erken dönem içeriklerinde kendisini "gençlere hitap eden", "devlete bağlı" ve "Risale çizgisinde körpecik bir medrese" olarak tanımlayarak bu ideolojik söyleme basitçe göndermede bulunmuş; ancak sonraki içeriklerde ise organize makro söylemin bir parçası olduğunu daha kuvvetli bir biçimde vurgulamıştır. Bu ideolojik söylem kalıbı, esasında yeni bir durum değildir; ancak Huzme, hâlihazırda var olan bu ideolojiyi kendi tarzıyla Huzme

[52] Türkiye'deki dinî-siyasi düşünce rejiminin süreç içindeki dalgalı serüvenini ele alan çalışmalar için bk. Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları* (Tezkire Yayınları, 2017); Yasin Aktay, *Korku ve İktidar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010); Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).
[53] Erving Goffman, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2021), 34.
[54] Mütedeyyinlerin sanat alanının dışında kalma/bırakılma hususunu işleyen spesifik bir çalışma için bk. Osman Ülker, *Kültür ve Din: Türkiye'de Sanat Alanının Üretimi (1923-1980)* (İstanbul: Matbu Kitap, 2022).
[55] Bu konuda bk. Goffman, *Damga*, 164.
[56] Goffman'in sosyolojisinde damgalama kavramı; "fiili kimlik" ile "varsayılan kimlik" arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanan itibarsızlaştırılma sürecini ifade eder; bk. Goffman, *Damga*, 29.
[57] Wodak, "Aspects of Critical Discourse Analysis", 12.

binasında yeniden üreterek ona özgün bir renk katar. Bu bağlamda mekânın rolü büyüktür. Çünkü ideoloji; bu mekânda şekillenir ve zamanla bu mekânın kendisiyle özdeşleşir. Huzme ideolojik düşünce yapısını ve kendisini daima bu alternatif yaşam alanıyla ilişkilendirir. Huzme'nin bu özel mekânının önemi ilk içerikten son içeriklere kadar hiç değişmeden devam etse de Huzme, zaman içinde farklı özneleşme deneyimlerini sunabilmek için yeni stil arayışlarına girmekte; varoluşunu otantik kafeler, kütüphaneler ve camiler gibi farklı mekânlar üzerinden yeniden sahnelemektedir. Bu sahne çeşitliliği rutini bozduğu gibi Huzme'nin dinî özneleşme deneyimini de zenginleştirip derinleştirmektedir.

Huzme; iletişim becerilerini artırdığı sonraki içeriklerde büyük bir özgüvenle varoluşunu ortaya koymaktadır. Ancak profesyonelleştikçe, ilk videolarında üstüne basa basa görünür kılınan tekil özneler yerini kurumsal öznelere bırakmaktadır. Yani Huzme; bireysel ve kurumsal kimliklerini konumlandırma hususunda bir karmaşa, daha doğrusu bir değişim ve dönüşüm yaşamakta, ayrıca bu kimliklerini dengede tutmak için büyük bir çaba göstermektedir. Bu ikilem, Huzme'nin özneleşme tecrübesini zayıflatarak gerçek manada özneleşmesine engel olmaktadır. Çünkü Huzme kurumsallaştıkça kendisi olmaktan çıkmakta ve daha çok paralel erkek ekibinin ardılı hâline gelmektedir. Huzme böylesi bir konumlanmayı olumsuz olarak görmez, çünkü ona göre "erkeklerin hizmet hareketi" gibi bir eylem biçimine sahip olmak ve onlar gibi sahada olmak önemli bir başarıdır. Ancak Huzme'deki bu bağımlı olma hâli veya "etik edilgenlik"[58] durumu asla yüksek sesle dile getirilmemekte; aksine kenarda kalmış cümlelerle ve belli belirsiz görsellerle ima edilmektedir. Görüldüğü gibi Huzme'nin burada tecrübe ettiği şey, yalın bir özneleşme formu değil; daha çok özne-nesne konumları arasında salınım gösteren, parçalı ve kırılgan nitelikte bir özneleşme deneyimidir.

Huzme, Batılı öznenin karşısına konumlandığının altını çizmek koşuluyla eğitimli, şık, zarif, elit bir sanat zevkine sahip, üretici, çevre duyarlılığı yüksek ve minimal yaşam standardını benimseyen bir tür aktif dindar özne profili çizmektedir. Bu yaşam biçiminin altında bunların tümüne sahip olan kimselerin seküler olması gerektiğine dair alanda bulunan nesneleştirici bakış açısına güçlü bir tepki göstermektedir. Ancak Huzme; büyük bir heyecanla Lacan'ın parçalandığını ifade ettiği geleneksel özneyi yeniden diriltme çabasını sürdürse de esasında bu parçalanmışlığı bütünüyle önleyemez. Çünkü "dijital ontoloji"[59] zannedildiği gibi bağımsız, rasyonel ve politika dışı bir özneleşme biçimi değildir. Aksine o daha çok bir tür bağımlı, irrasyonel ve politik özneleşme formu olarak temayüz etmektedir. Her şeyden önce bu yeni ontoloji, seyircisine bağımlıdır ve onunla inşa edilir. Özetle Huzme ve aktif izleyicisi arasında düşünümsel bir ilişki olduğu için aktif izleyici, oyuncuyla sessizce iş birliği yaparak ve onu yönlendirerek dolaylı şekilde bu özneleşme tecrübesinin mimarı hâline gelmektedir. Ayrıca takipçi kitle Huzme'nin başarıyla sunduğu bu nahif, sanatsever, zarif ve kültürlü Müslüman kadın imajını da oldukça yerinde bulmaktadır. Bu bağlamda Huzme'nin takipçi kitlesi, Goffman'in analogdaki izleyicisi gibi Huzme oyuncularının platformda yeni olması sebebiyle yaptığı hatalara karşı anlayışlı olmakta ve bu izleyiciler kendilerini bir şekilde oyuncularla özdeşleştirmektedir.[60] Bu durum; dinî hassasiyetleri olan kadınların özneleşme deneyiminin sahada geç kalınmış haklı bir çaba olarak görüldüğünü işaret etmektedir.

[58] Michael Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, çev. Deniz Özçetin vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 43.
[59] Kiran Vinod Bhatia, "Religious Subjectivities and Digital Collectivities on Social Networking Sites in India", *Studies in Indian Politics* 9/1 (2021), 21.
[60] Goffman, *Benliğin Sunumu*, 217.

3.3.2. Gündelik Hayat Teması

Huzme'nin YouTube'da en çok izlenen ve kendisiyle özdeşleşen içerikleri, gündelik rutinlerin işlendiği vlog formatındaki videolardır. Platforma bu tarz içeriklerle giriş yapan Huzme, seküler muadillerine karşı dinî hassasiyetleri bulunan izleyiciler için alternatif içerikler sunan otantik bir yapı olarak dijital kültür sahasında konumlanmaktadır.

Normalde gündelik yaşam sıradan ve rutin olarak görülse bile aslında sıra dışı potansiyel anlamlar barındırmaktadır. Gardiner'in ifade ettiği gibi sıradan olan pratikler, gündelik yaşamın içinde baskı altında tutulan birtakım gizil olasılıkların hayata geçirilmesiyle oldukça sıra dışı hâle gelmektedir.[61] Huzme de bu stratejiyi izleyerek gündelik yaşama ilişkin paylaşımlarını olağan dışı hâle getirmek amacıyla daima doğa ötesi alana ve birtakım özel dinî çerçevelere başvurmaktadır. Çünkü gündelik performansların toplum tarafından benimsenebilmesi için o toplumun yapısına uygun çeşitli işaret araçlarıyla süslenmesi gerekir.[62] Huzme bu nedenle bir taraftan dinî unsurları çekici kılmak için sıradan olan şeyleri araçsallaştırmakta; öte yandan gündelik ve sıradan performansları birtakım dinî işaret araçlarıyla süsleyerek bu performansları kabul edilebilir bir hâle dönüştürmektedir. Huzme'nin bu stratejisi; "düşünümsel derinlik"ten[63] uzak bir yapıya sahip olan gündelik yaşam alanını sıradışı hâle getirmekte ve onu çok yönlü derinlik barındıran kapsamlı bir anlam alanına dönüştürmektedir. Örneğin Huzme'nin içeriklerinde kahve hazırlama, kitap okuma, doğa yürüyüşleri gibi sıradan eylemler, manevi imgelerle bütünleştirilmektedir. Bu yaklaşım hem dinî değerleri cazip kılmak hem de gündelik eylemlere manevi derinlik katmak amacı taşımaktadır. Bu açıdan dinî referanslarla zenginleştirilen bu sahneler, izleyici için dinî pratikleri normalleştirme işlevi görmektedir.

Habermas'ın teorisine göre, dinî yapıların kamusal hayatın dışında bırakılması, kültürel olarak yoksullaştırılması ve tek taraflı olarak rasyonelleştirilmesi toplumda birtakım rahatsızlıklara neden olur. Bu rahatsızlıklar ise alternatif projelerin ardında devindirici bir gücü oluşturarak sıradan insanları harekete geçirir.[64] Söz konusu rahatsızlık hâlini deneyimleyen Huzme gibi ötekileştirilmiş dinî oluşumlar bu duruma estetik ve manevi unsurları bir araya getirerek, yani duygusal derinlikli bir anlatı sunarak karşı koymaktadır. Bu amaçla Huzme; özellikle sıcak, huzurlu ve minimal sahnelerde hem izleyicinin içsel dünyasına hitap etmekte hem de dinî içeriği yumuşatarak daha geniş bir kitleye ulaşmayı amaçlamaktadır.

Normalde kurumsal olanın bünyesinde barındırdığı hiyerarşik ve ideolojik yapıya karşı "gündelik alan" bir tür özgürleşim aracı olabilir. Ancak bu gündelik alan, kendisini çevreleyen ticari medyanın ideolojik etkilerinden bütünüyle bağımsız değildir.[65] Bu nedenle YouTube, başlangıçta kurumsal yapılarla karşıt olarak bireylerin ön plana çıktığı bir plartform olarak alanda var olmuş, ancak zamanla ticari kaygıların belirginleşmesiyle profesyonelleşmeye başlamıştır. Platformun yaşadığı bu söylemsel dönüşüm, içerik üreticilerinin bireysel yaşamındaki dönüşümlerinde de gözlemlenmektedir. Huzme'nin gündelik yaşam temasının belirgin olduğu ilk içeriklerinde dinî ve dünyevi eylemler, kimi zaman eş zamanlı kimi zaman ise art zamanlı olacak şekilde tekil oyuncular tarafından sergilenmekte; dinî pratikler ise genellikle örtük bir biçimde Nurcu değerlerle ilişkilendirilerek sahnelenmektedir. Ancak ilerleyen içeriklerde çoklu oyuncuların

[61] Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 21.
[62] Goffman, *Benliğin Sunumu*, 46.
[63] Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 20.
[64] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı: İşlevselci Aklın Eleştirisi*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 2/852.
[65] Strangelove, *Watching YouTube*, 15.

kimlikleri ve rollerinin öne çıktığı, dinî eylemlerin ise bu oyuncuların kurumsal kimlikleriyle özdeşleştirildiği gözlemlenmiştir. Bu süreçte din ile gündelik hayatın birleştiği içeriklerde profesyonellik ön plana çıkmış ve Huzme'nin çeşitli platformlar için ürettiği dijital içerikler metinlerarası ve türlerarası bir boyut kazanmıştır.

Huzme'nin son içeriklerinde daha belirgin olmakla beraber, tüm içeriklerinde İslâm'ın sosyal yaşamın her yönünü düzenlediği, politik meselelerden kişisel bakıma kadar her alanı kuşattığı yönünde bir söylem göze çarpmaktadır. Bu durum kimi zaman "İslâm'ın araçsallaştırılması" ve "dünyevi amaçlar uğruna işlevselleştirilmesi" gibi durumlara sebep olmaktadır. Yani Zeyd'in tabiriyle "dinin kuşatıcılığı söylemi"ni sarsmamak adına kendisine başvurulan dinî otoriteler, basit mevzuları dahi dinsel-kutsal bir alan hâline getirmektedir.[66] Ancak ilginç bir şekilde Huzme'nin gündelik hayat ile din arasındaki etkileşimi ele aldığı tüm içeriklerinde, dinî eylemler dünyevi eylemlere kıyaslandığında orantısız bir şekilde daha az yer almaktadır. Bu durum, Huzme'nin izleyici dikkatini daha uzun süre içerikte tutmak için geliştirdiği bir strateji gibi görünmektedir. Özellikle ASMR türünde üretilen erken dönem içeriklerinde rahatlatıcı müzikler, minimalist görseller ve dinî semboller birlikte sunularak izleyiciyi duygusal ve estetik bir deneyime çekme amacı öne çıkmaktadır.

Özetle Huzme'nin dinî vlog'larla YouTube pazarına katılmasındaki asıl amaç dinî düşünceleri kitlelere duyurmaktır. Gündelik performanslar ise bu dinî düşünceleri, idealleri ve sembolleri sempatik göstermek için kullanılan birer "katılım perdesi"dir.[67]

3.3.3. Mahremiyet Teması

Huzme; mahremiyet konusundaki hassasiyetini neredeyse tüm içeriklerine yansıtmış, ancak bu temayı doğrudan ele alan içerik üretimini sınırlı tutmuştur. Tüm videolarına bütünsel bakıldığında, mahremiyet normlarının doğal bir akış içinde işlendiği ve Huzme'nin cinsiyet, ekip üyeliği ve ifşa edilen beden bölgesi temelinde üç farklı mahremiyet derecelendirmesi yaptığı görülmektedir.

Huzme'nin tüm içeriklerinde cinsiyet temelli mahremiyet normları; kadın bedeninin korunmasına yönelik büyük bir titizlikle işlenmiştir. İlk içeriklerde özellikle kadınların sesleri ve yüzleri paylaşılmamış; bunun yerine yalnızca bedenin sınırlı bölgeleri, örneğin çıplak eller, giyinik kollar, gövdenin üst kısmı ve ayakkabılar içindeki ayaklar gibi küçük alanlar gösterilmiştir. Goffman'in bedenin farklı bölümlerinin farklı anlamlar taşıdığına dair görüşüne dayanarak bu tür sınırlı gösterimlerin bedenin sembolik olarak parçalara ayrıldığını ifade etmek mümkündür. Goffman, özellikle Amerika'daki toplumsal normlar bağlamında örneğin dirsek ve ağız bölgelerine yüklenen anlamları karşılaştırır. Dirsek, genellikle daha az dikkat gerektiren bir bölgeyken ağız ise daha sıkı bir koruma gerektiren bir alan olarak kabul edilir.[68] Benzer şekilde Goffman'in belirttiği üzere, insan yüzü kutsal kabul edilen bir parça olup korunması gereken ve anlam taşıyan bir düzenin, yani bir "ritüel düzenin"[69] parçasıdır. Huzme de bütün videolarında bedenin farklı bölümlerine anlamlar yükleyerek bu parçalar arasında bir tür derecelendirme yapmaktadır. Örneğin çıplak eller ve ayakkabılar içindeki ayaklar gösterildiğinde mahremiyetin ihlali olarak kabul edilmezken, yüzün tamamı dijital mecralarda sımsıkı korunması gereken bir parça olarak

[66] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 16.
[67] Goffman, *Toplum İçinde Davranmak*, 195.
[68] Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 63.
[69] Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 29.

kabul edilmektedir. Huzme, yüzünü paylaşmamak konusunda temkinli davranmayı tercih eder. Çünkü yüzünü göstermiş olsaydı, karşılaşacağı zorluklar artabilir; binlerce izleyicisi tarafından daha fazla eleştiri alabilir ve linç edilme olasılığı yükselirdi. Bu durum, YouTube platformunda Huzme'yi pek çok tehlikeden koruyan bir ritüel düzeni ifade etmektedir. Analog dünyada ise yüz; el ve ayaklar gibi doğal olarak görülebilen bir organ olmasına rağmen bunların tamamı fiziksel temastan bütünüyle korunması gereken bölgeler olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, dijital ortamda Huzme'nin uyguladığı korunma kurallarının analog dünyadakilere kıyasla çok daha katı olduğunu ifade etmek mümkündür.

YouTube platformu, Baudrillard'ın ifadesiyle bir yanda anlamsız olanı aşırı anlamlandırarak "mış gibi" bir saydamlık yaratırken diğer yanda anlam bolluğu ve aşırılığı ile "gizli" bir dünya oluşturur. Burada düşsel ile gerçek arasındaki fark neredeyse kaybolur ve bir simülasyon evreni doğar.[70] Huzme de bu simülasyon evreninde benliğini bir yandan açığa çıkarırken diğer yandan gizlemekte ve gizemlileştirmektedir.[71] Huzme'nin bu içsel çatışması, dinî unsurlar tarafından biçimlendirilen mahremiyet normları ile YouTube'un ifşaatı teşvik eden kendine has mahremiyet normları arasında sıkışan bir durumdan kaynaklanmaktadır. Huzme, bedenini lokal olarak sergilerken nesneleşmekten kaçınmaya özellikle özen göstermekte ve kadınlık imajını doğrudan gösterecek şekilde bir tür "nesneleştirilmiş benlik sunumu"ndan[72] kaçınmaktadır. Ancak, Huzme yine de gösterme arzusuna bir şekilde yenik düşmektedir. Erotik herhangi bir sahnenin asla bulunmadığı Huzme videolarındaki kadın imgesi; bu duruma rağmen çekiciliğini korumakta ve bu kadın bedeninin tamamı gösterilmemesine rağmen yine de şıklığı, bakımlılığı ve güzelliği ile çekiciliğini farklı bir biçimde sergilemektedir.

Huzme'nin içeriklerinde zamanla belirginleşen mahremiyet normları, başlangıçta oldukça katı bir biçimde uygulanırken ilerleyen dönemlerde aşamalı olarak esnemiştir. Nitekim ilk içeriklerde ses unsurunun kullanımından kaçınılması ve ekibin organik üyesi olmayan bazı konuk oyuncuların dahi yüzlerinin paylaşılmaması, Huzme'nin mahremiyet sınırlarını net bir şekilde çizdiği unsurların başında gelmektedir. Nitekim Huzmenin zamanla ses unsurunu etkili bir şekilde kullanmaya adapte olduğu görülse de ekip üyelerinin yüzlerini paylaşmama noktasındaki tutumunu istikrarlı bir şekilde sürdürdüğü görülmektedir. Bu durum, Huzme'nin dinî hassasiyetlerinin yanı sıra izleyicilerden gelecek olan olumsuz geri bildirimlerden kaçınma amacını da yansıtmaktadır. Başlangıçtaki içeriklerinde erkek oyuncuların yüzlerinin genellikle paylaşılmaması tercih ediliyor olsa da bu içeriklerde erkekler yine de kadınlara göre daha fazla görünür olmuştur. İlerleyen içeriklerde ise erkek oyuncuların yüzlerinin veya seslerinin paylaşılmasına dair katı bir kuralın bulunmaması; Huzme'nin kadın ve erkek cinsi(yeti)ne yönelik farklı mahremiyet normları oluşturduğunu ve bütün bu normların zamanla bir parça esnediğini göstermektedir.

3.3.4. Tüketim Teması

Huzme, "Helal daire keyfe kafidir" mottosunu benimseyerek YouTube içeriklerinde tüketim nesnelerini belirgin bir şekilde ön plana çıkarmaktadır. Modern ve otantik tarzları birleştiren Huzme hem zevk sahibi hem de minimalist yaşam tarzını benimseyen bir imaj sunmaktadır. Lüks

[70] Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 52.
[71] Bu durum, Said'in "Covering Islam" adlı eserindeki ironik gönderme ile benzerlik taşımaktadır. Said, bu kavramı İslâm'ın bir yandan medya aracılığıyla görünür kılındığını, temsil edildiğini ve sergilendiğini; diğer yandan ise örtülerek, gizlenerek ve çarpıtılarak sunulduğunu ifade etmek için kullanmıştır; bk. Edward W. Said, *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 52.
[72] Strangelove, *Watching YouTube*, 86.

tüketimi doğrudan reddetmeyen bu yaklaşım; esasında zarafet ve sadelik vurgusu üzerinden şekillendirilmiştir. Yani burada dikkat çekici olan husus, Huzme'nin tekasür (çokluk) kavramına yönelik eleştirisinin dinî bir bağlamdan daha çok, estetik ve şıklık üzerinden biçimlenmesidir. İçeriklerde doğrudan ifade edilmese de görseller; çok tüketmeye değil, aynı anda çok şeye sahip olmaya karşı bir duruş sergilemektedir. Özetle, lüks tüketim Huzme için tamamen reddedilmese de aynı anda çok şeye sahip olmanın zarafeti zedeleyeceği fikri savunulmaktadır.

Goffman, toplumsal hareketlilik sırasında bireylerin üst sınıfla özdeşleşen statü simgelerini kullanma eğiliminde olduğunu belirtir. Bu statü simgeleri maddi varlık ve ayrıcalıklı kimlik göstergesi olarak işlev görmektedir.[73] Huzme'nin içeriklerinde de benzer bir statü inşası görülmektedir. Bu inşa; şık mekânlar ve minimal dekorlar, lüks yiyecek ve içecekler ile özenle seçilmiş kıyafetler ve aksesuarlar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Özellikle ilk dönem içeriklerinde, çekimlerin Huzme binası içinde yapılması ve bu mekânın estetik detaylarla zenginleştirilmesi, Baudrillard'ın belirttiği gibi tüketim pratiklerinin toplumsal prestijle ilişkili olduğunu göstermektedir.[74] Burada kullanılan dekoratif unsurlar, izleyiciyi hem etkilemekte hem de idealize edilmiş bir yaşam tarzını temsil etmektedir. Ancak Huzme, içeriklerinde lüks tüketim unsurlarını doğrudan pazarlamadan, doğal akış içinde sunmaktadır. Özellikle ilk videolarda şık eşyalar ve mekânlar, ürün tanıtımı yapılmaksızın gösterilmektedir. Sonraki içeriklerde ise tekne turları, yurtdışı seyahatleri ve özel davetler gibi lüks deneyimler, dinî misyonla ilişkilendirilerek sunulmaktadır. Bu deneyimler, izleyiciye tüketim amaçlı değil, dinî mesajın yayılması için zorunlu etkinlikler olarak yansıtılmaktadır. Ancak bu strateji, Goffman'in teorisine göre, gerçekte tüketimi estetik bir perde arkasında meşrulaştırma çabasının bir yansımasıdır. Yani dinî unsurlar ve mesajlar, Huzme'nin içerik üretimindeki asıl amacı olarak sunulurken aslında bu "katılım perdesi" altında, Huzme'nin gizli tüketim arzusunu saklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Dinî içeriklerin öne çıkması, onun video içeriklerinde sunduğu yaşam tarzı ve değerlerle ilişkilendirilen tüketim eylemlerinin normalleştirilmesini sağlamaktadır. Bu şekilde Huzme hem dinî kimliğini pekiştirmekte hem de izleyiciye bir yaşam biçimi ve tüketim pratiği önerisi sunmaktadır.

Huzme, dinî imajını zedelememek adına ilk içeriklerinde doğrudan ticari ürünlerinin reklamını yapmamayı tercih etmiştir. Ancak zamanla, özellikle kendi markası olan Yade'nin ürünlerine ve Başkan Bükre'nin çıkardığı çocuk kitabına dair daha açık reklamlar yapmaya başlamıştır. Yine de Huzme'nin dinî imajını koruma kaygısı bu süreçte önemli ölçüde devam etmekte ve bu tutum, Huzme'nin markası ile olan ilişkisine farklı yollarla dikkat çekmesine yol açmıştır. Örneğin kanalında milyonlarca izlenme alan içeriklerde, Yade koleksiyonundan seçilen "tesettürlü, rahat ve şık" kombinlerin önerildiği kısa videolar öne çıkmaktadır. Bu videolarda Huzme kızlarından biri, zarif bir şekilde Yade koleksiyonundan seçilen özel parçaları tanıtarak "her güne özel bir kombin" temasıyla izleyicilere sunmaktadır. Bu içerikler doğrudan marka ve fiyat bilgisi içermese de izleyiciler markanın linkini paylaşarak öteki izleyiciler sayesinde ürünler hakkında bilgi edinmektedir.[75] Bu yaklaşım üç açıdan işlevsel bir rol oynamaktadır. Birincisi, Huzme bu içeriklerle "doğru tesettür" anlayışını izleyicilerine sunmakta ve gençlerden oluşan kalabalık bir kitleye rol model olmaktadır. İkincisi "bol, sade ve spor tesettür giyim" arayan izleyicilere açık

[73] Goffman, *Benliğin Sunumu*, 46.
[74] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu: Söylenceleri Yapıları*, çev. Nilgün Tutal-Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 44.
[75] Adorno'nun tabiriyle, izleyici burada söz konusu edilen kültür endüstrisini beslemekte, hatta bizatihi bu sistemin parçası ve ortağı hâline gelmektedir; bk. Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektikliği: Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 164.

bir adres sunulmakta ve son olarak bu adresi bulan alıcılar aracılığıyla Yade'nin satışları artırılmaktadır.

Sonuç olarak Huzme kanalındaki performanslarda, bir tür dramaturjik mükemmellik imajı yaratılmakta; özel ve kaliteli ürünlerle izleyiciyi ayrıcalıklı hissettirme ve imrendirme çabası ön plana çıkmaktadır. Bu durum, izleyicilerin içeriklere olumlu geri dönüşlerini artırmakta ve Huzme ekibini, giderek daha fazla ticari tüketime yönlendiren bir etken olmaktadır.

3.3.5. Çatışma-Mücadele Teması

Huzme'nin içerikleri genel olarak nahif bir imaj sergilerken, zamanla daha belirgin bir şekilde savunmadan saldırıya geçen çatışmacı bir dile yöneldiği gözlemlenmektedir. Bu değişimin somut bir ilk örneği, Huzme'nin 15 Temmuz darbe girişiminin yıl dönümünü anmak için çektiği V13 kodlu içerikte görülmektedir. Bu içerikte "devlet büyüklerimiz", "başkomutan", "hain plan", "vatan haini", "kirli eller" gibi ifadeler kullanılarak ve Çamlıca Camii, Ayasofya Camii ve 15 Temmuz Şehitler Anıtı gibi politik anlamı güçlü simgelere atıfta bulunularak mevcut iktidarın politik söylemleriyle örtüşen bir dil benimsenmiştir. Huzme'nin burada temkinli bir çatışma dilini benimseyerek savunmacı bir yaklaşım sergilemesi; aynı zamanda dinî ve politik duruşunu daha açık bir şekilde ifade etmeye başladığı bir dönemin de habercisi niteliğindedir.

Goffman'e göre bir oyunda çatışmadan bahsediliyorsa bunun nedeni, kışkırtıcı davranışlardır.[76] Goffman ayrıca marjinal ve egzantrik bireylerin toplumsal kurumların geleneksel işleyişine karşı genellikle asi bir tavır sergilediklerini belirtir. Eğer bu marjinal konum birey yerine bir alt topluluğa aitse, bu durum bir tür toplumsal sapma olarak adlandırılır ve bu tür kült gruplarında geri çekilme ve içe kapanma gibi bazı tipik davranışlar gözlemlenir.[77] Tam olarak böyle bir grup olan Huzme, bir tür ifşa platformunda yer almasına rağmen teşhiri bazı ilkelere göre sınırlamayarak kısmen içine kapanmayı tercih eder. Bu süreçte, kendilerinin geleneksel söylemlerini tehdit eden ötekilerin örtük kınamalarına karşı çatışmacı bir dil kullanmaya yönelir.

Huzme'nin kibarlığı ve sergilediği nahif imaja rağmen, çatışma esnasında söz konusu dilin adeta taştığı fark edilir. Özellikle sonraki içeriklerde belirginleşen bu üstenci tutum; ateizm ve diğer dinî yapılara karşı güçlü bir meydan okuma içermektedir. Örneğin eleştirilen kimselerin argümanları çürütülürken "reddetmek" yerine "inkâr etmek, inkarcılar" ifadesi kullanılmakta ve Yahudi-Hıristiyan kutsal metinleriyle ilgili olarak "muharref", "tutarsız", "müfteri" ve "çirkin" gibi ağır nitelemeler yapılmaktadır. Buna paralel olarak Müslümanlara yönelik "utangaç", "çekingen", "yeteneksiz" ve "ikinci sınıf" gibi etiketler sert bir şekilde reddedilmekte; bunun yerine "yobazlık", "hoşgörüsüz ateistler ve deistler" gibi karşı saldırgan ifadelerle örülen bir karşı-söylem geliştirilmektedir. Son olarak sorgulanması gerekenin İslâm değil, modernliğin kendisi olduğu vurgulanarak Huzme'nin son içeriklerindeki üstenci dilin giderek daha keskin bir hâl aldığı gözlemlenmektedir.

Görüldüğü gibi Huzme, Batı'nın değerlerini ve işlevsel araçlarını, ona karşı bir tür kadife silah olarak kullanma eğilimindedir ve bu bağlamda medeniyetlerin çatıştığı kaotik ortamda tutunulacak bir dal ve sığınılacak yenilikçi/özgün bir düzen sunma iddiasını dile getirmektedir. Ancak Huzme, bu direniş çabalarına rağmen Batılılaşma akıntısına karşı koyamayacak bir pozisyondadır. Çünkü Huzme'nin varlığını sürdürebilmesi, Batı kaynaklı dijitalleşmenin otoriter akışına paralel hareket etmesine ve gücünü doğrudan bu yapının iktidarından almasına bağlıdır.

[76] Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 273.
[77] Goffman, *Damga*, 198-200.

Ancak Habermas'ın da vurguladığı gibi otoritelerin ürettiği ideolojik mesajlar, muhataplarına tam anlamıyla ulaşamayabilir. Zira bu mesajlar, hedef kitlelerin kendi art alanlarında yeniden alımlandığında genellikle orijinal anlamlarından saparak tam karşıtlarına dönüşme eğilimi gösterir.[78] Dolayısıyla Huzme, Batı modernitesini eleştirme çabası içindeyken bu eleştiriyi yine onun araçlarıyla gerçekleştirdiği için aslında bu eleştiriyi farkında olmadan etkisizleştirmekte ve görünmez kılmaktadır.

Çatışma bağlamında dikkat çeken bir diğer önemli nokta ise Huzme içeriklerinde sürekli olarak "İttihad-ı İslâm" vurgusu yapılmasıdır. Pek çok videoda cemaatler arasındaki farklılıklara rağmen birlik söylemi güçlü bir şekilde dile getirilmektedir. Ancak bu söyleme rağmen içeriklerdeki görseller ve sergilenen eylemler daha çok grup değerleri üzerine temellenmektedir. Özetle, birlik söylemini bu denli yüksek sesle dile getiren bir oluşumun, ortak İslâm sembollerine videolarında daha fazla yer vererek bu söylemi somutlaştırması beklenirken Huzme'nin içeriklerinde Nurcu sembollerine, ortak İslâm sembollerine kıyasla orantısız biçimde daha fazla yer verdiği görülmektedir. Bu durum; söylem ve görsel temsil arasındaki uyumsuzluğu ortaya koymakta, yani Huzme'nin birlik söyleminin görsel ve sembolik düzeyde yeterince desteklenmediği izlenimini uyandırmaktadır.

3.3.6. Otorite Teması

Huzme'nin YouTube platformundaki varlığının temel amacı; kitleleri Nurculuk temelli bir din anlayışına yönlendirmek ve bu doğrultuda belirli bir nüfuz elde etmektir. Bu amaç, ilk içeriklerinden sona kadar aynı doğrultuda sürdürülse de bu amaca ulaşmayı hedefleyen yöntemlerin tonunda ve şiddetinde belirgin farklılıklar vardır. Huzme, ilk vlog'larında gündelik hayat rutinlerini ele alırken kişisel dinî tecrübelerini ve bilgilerini samimi bir atmosferde sunmuştur. Bu ilk dönemlerde üretilen içeriklerde manipülasyon, dostane bir yaklaşımın ardına ustalıkla gizlenmiştir. Ancak Huzme, YouTube'da tanınırlığını artırdıktan sonra yumuşak üslubunu koruyarak daha belirgin bir otoriter tavır geliştirmiştir. Bu ara dönem içeriklerinde izleyiciye bazen nazik tavsiyelerle, bazen de kibarlığı elden bırakmayan emir kipleriyle hitap ederek "nahif otorite"[79] olarak tanımlanabilecek bir otorite biçimi inşa etmiştir. Huzme'nin bu kendine has otoriter yapısı; Foucault, Deleuze ve Agamben'in tanımlamaktan ziyade felsefesini yaptıkları "dispozitif" kavramıyla büyük oranda uyuşmaktadır.

Teolojik bir kökten yola çıkarak inşa edilen dispozitif; fiziksel şiddet unsurlarını kullanmaksızın, zarif ve şık yöntemlerle bedenleri ve zihinleri uysal hâle getirmeyi ifade etmektedir.[80] Uygulanma alanları ve biçimleri birbirinden farklılaşsa da Baudrillard'ın "simgesel şiddet"i[81] ile Spivak'ın "epistemik şiddet"i[82] de benzer bir durumu ifade etmektedir. Tüm bu kavramların ortak noktası; güç odaklarının sahip oldukları imkânları, bu imkânlardan yoksun olanları araçsallaştırmak için kullanmalarıdır. Ancak bu araçsallaştırma o kadar ustaca uygulanır ki maruz kalanlar bunun farkına varamadan özgürlük yanılsaması içinde otoriteye boyun eğer. Sonuç olarak Huzme,

[78] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı: İşlevselci Aklın Eleştirisi*, 2/847.
[79] Gücün öznel boyutlarına atıfta bulunan "nahif otorite" kavramı; Goffman'in nesnel iktidarı tanımlamak üzere kullandığı "çıplak iktidar" kavramının tam tersini ifade etmektedir. Goffman'in otoriteye dair düşünceleri için bk. Goffman, *Benliğin Sunumu*, 224-225.
[80] Giorgio Agamben, *What Is an Apparatus? and Other Essays*, çev. David Kishik-Stefan Pedatella (Stanford: Stanford University Press, 2009), 19-20.
[81] Bk. Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016).
[82] Gayatri Chakravorty Spivak, "'Can the Subaltern Speak?'", *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, ed. Rosalind C. Morris (New York: Columbia University Press, 2010), 43.

içeriklerinin büyük bir bölümünde bu türden bir otoriteyi ustalıkla inşa ederek izleyici kitlesini bu otoritenin doğal bir parçası hâline getirmeyi başarmıştır.

Nihayet Huzme'nin daha güncel olan içeriklerinde, adeta bir din bilgini gibi yargılarda bulunduğu, kimi zaman ötekileştirici ve alaycı bir dil kullanarak bir tür "çatışmacı geleneksel otorite" gibi eylemler sergilediği dikkat çekmektedir. Bu durum, formal bir dinî eğitim müktesebatına sahip olmamasına rağmen YouTube'tan aldığı yetkiye dayanarak seyirci üzerinde otorite kurma çabası olarak yorumlanabilir. Ancak bu tür bir otorite anlayışı, izleyici kitlesi tarafından genellikle reddedilmektedir. Huzme'nin uzunca bir süre boyunca içeriklerinde inşa ettiği belli belirsiz, dostane ve nahif otorite formu; izleyici kitlesi tarafından büyük ölçüde kabul görmüş ve olumlanmıştır. Ancak Huzme'nin belli bir güce eriştikten sonra platformda ürettiği geleneksel otoriter imaj; bu olumlu algıyı büyük ölçüde zedelemiştir. Bu olumsuz etkiyi ortadan kaldırma çabasıyla Huzme, son dönem içeriklerinde yeniden bir "yüz çalışması"[83] yapmaya başlamıştır. Bu bağlamda Huzme marka değerini yükseltmek amacıyla izleyiciler tarafından en çok beğenilen vlog'lara benzer içeriklere yönelerek eski nahif imajını yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu yaklaşım izleyicinin güvenini yeniden kazanmak ve eski popülaritesini artırmak için atılan stratejik bir adım olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere YouTube; Huzme'ye hedef kitlesine ulaşıp onları yönlendirme noktasında önemli bir fırsat vermektedir. Ancak nihai anlamda Huzme'nin kurduğu otorite, YouTube platformunun belirlediği sınırlar çerçevesinde varlık gösterebilmektedir.[84] Bu bağlamda Huzme'nin sahip olduğu gücün her şeyden önce YouTube'un sağladığı otoriteye dayandığı ifade edilebilir. Bu durum; Huzme gibi platforma dahil olan ve orada otorite inşa etmeye çalışan her türlü dinî oluşumun bağımsızlığını belirli ölçüde sınırlayan, daha doğrusu zedeleyen bir gerçekliktir. Somut bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, Huzme dinî içeriklerinin etki gücünü artırmak amacıyla istisnasız her videosunda müzik kullanmaktadır. Bununla beraber Huzme, YouTube'un bir iş ortağı olmadığından kanalda doğrudan reklam alarak kazanç sağlamamaktadır. Buna rağmen YouTube, Huzme'nin içeriklerinde kullandığı müziklerin telif hakkı gerekçesiyle videoları reklamlarla bölmektedir. Bu durum, Huzme'nin izleyicileri tarafından sıkça eleştirilmesine yol açmakta ve Huzme, izleyicilere kanalda görülen reklamların kendi kararı olmadığını defalarca açıklamak zorunda kalmaktadır. Görüldüğü üzere kanalına reklam almak, Huzme'nin dinî imajını yaralayan bir unsurdur. Buna rağmen Huzme; içeriklerinin etki gücünü artırdığı için müzik tercihlerinden vazgeçmemekte ve dolayısıyla YouTube otoritesine boyun eğmek durumunda kalmaktadır. Bu bağlamda, Huzme'nin otoritesinin saf bir dinî otorite olmaktan uzak olduğunu, aksine YouTube'un otoriter yapısına bağımlı bir nitelik taşıdığını ifade etmek mümkündür.

Huzme'nin izleyici üzerinde genel olarak oluşturduğu olumlu imaj, üç farklı senaryo çerçevesinde değerlendirilebilir. İlk olarak, Huzme'nin içeriklerinin büyük ölçüde onu destekleyenler, benzer görüşlere sahip olanlar veya herhangi bir güçlü fikri bulunmayan izleyiciler tarafından izlendiği söylenebilir. Bu bağlamda, içeriklere yapılan yorumların genellikle olumlu ve tek tip olması beklenen bir durumdur. İkinci olarak, Huzme'nin içeriklerini izleyenler arasında, onunla aynı

[83] Goffman'in kullandığı bu kavram yerine "PR çalışması" kavramı da kullanılabilir. Nihai olarak iki kavram da marka değerini yükseltmek adına imaj tazelemeyi ifade eder.

[84] Medya, doğası gereği, kamusal alanı bir yandan hiyerarşik yapıya dönüştürürken, diğer yandan bu hiyerarşiyi çözerek sınırlamalardan arındırma potansiyeline sahip olan iki yönlü bir araç görünümündedir. Yani medyanın otoriter gizilgücü, toplumsal denetimi artıran bir işlev görürken kitle medyası ise özgürleştirici bir potansiyeli de bünyesinde barındırmaktadır; bk. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı: İşlevselci Aklın Eleştirisi*, 2/846-847.

çizgide yer almayan ancak sunum tarzı ve içeriğin estetik çekiciliği karşısında etkilenerek hayranlık duyan bir izleyici kitlesi de bulunmaktadır. Bu kitle, içeriklere sessiz bir hayranlıkla yaklaşarak olumlu algının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Üçüncü senaryoda ise Huzme'nin kanal sahibi olarak sahip olduğu yorum denetleme yetkisi öne çıkmaktadır. Bu yetki sayesinde Huzme, eleştirel yorumları görünür olmaktan çıkararak ya da belirli yorumları öne çıkararak bir tür "eşik bekçiliği"[85] yapmaktadır. Bu müdahaleler, kanalın olumlu bir izlenim bırakmasında etkili bir strateji olarak görülebilir. Sonuç olarak, Huzme'nin izleyici üzerindeki olumlu algısını yalnızca içeriğinin kalitesine atfetmek yeterli değildir. Dijital platformların dinamik doğası göz önüne alındığında, Huzme'nin yorumlara yönelik stratejik müdahalelerinin bu algıyı pekiştirdiği, ancak bu tür müdahalelerin tespit edilmesinin oldukça güç olduğu açıktır.

3.3.7. Melezleşme Teması

Huzme; din anlayışını tek bir söylem üzerine temellendirmek yerine madde-mana, gelenek-modernite ve Doğu-Batı gibi "asimetrik olarak yapılanmış"[86] söylem evrenlerini harmanlayarak melez bir dinî söylem formu oluşturmaktadır. Bu melez söylem formu, Huzme'nin tüm içeriklerinin temel dinamiği olarak öne çıksa da bazı videolar bu anlayışın tanıtımına veya pratikteki uygulama biçimlerine doğrudan odaklanmaktadır. Melez söylemin açıkça işlendiği ilk videoda Huzme'nin yaklaşımı oldukça sade bir biçimde sunulmaktadır. Bu videoda Batı kaynaklı seküler bir eğitim yöntemi, Risale külliyatındaki bir esere uygulanmakta ve bu sayede Risale'nin pedagojik ilkelerle uyumlu olduğu gösterilmektedir. Bu tür içerikler, Huzme'nin sentezci yaklaşımının ilk örneklerinden biri olarak dikkat çekmektedir.

Huzme; son içeriklerinde Batı modernizmini madde odaklı "tek kanatlı bir kuş" şeklinde tanımlayarak bu eksikliğin yalnızca manevi değerlerle giderilebileceğini güçlü bir şekilde dile getirmekte ve bu doğrultuda "kendine ait bir modernlik" inşa etme çabasına girişmektedir. Bu söylem formu kendi üstünlüğünü ve Batı medeniyetinin çöküşünü vurgulamakla birlikte, Huzme'nin söyleminde sessizce yer alan Batılı unsurları bilinçli olarak kullanıp kullanmadığını tespit etmek güçtür. Bu farkında ol(a)mama hâli "bilincin sahteleşmesi"[87] olarak tanımlanabilecek bir durumu ortaya çıkarmakta ve bu çelişkinin izleri, farkında olmadan sergilenen görsellerde açığa çıkmaktadır. Huzme'nin bu çelişkili üretim sürecinde, içerikler genellikle Batı'nın hazcılığını eleştirmeye odaklanmış; ancak kullanılan görseller, söylemi zayıflatacak ölçüde Batı sembollerine dayanarak kurgulanmıştır. Özellikle genç kitleyi hedefleyen videolarda dinin yaşlılık veya monotonlukla ilişkilendirilmesini önlemek adına spor kıyafetler giyen, basketbol oynayan, kaykaya binen, pizza ve cheesecake yiyen, frappe içen gençler sahne almakta; bu sahneler ise Batı müziği eşliğinde büyük bir özgürlük algısı sunmaktadır. Arap kültürüne dair hiçbir unsurun yer almadığı bu içeriklerde "McDonald'laşma"[88] eğilimi açıkça görülmektedir. Eken'in[89] kavramıyla ifade edilirse, bu durum dinî söylemin popüler medyatik bir kurguya uyarlandığının bir göstergesidir.

Bu tür içeriklerdeki bir diğer dikkat çekici nokta; Huzme'nin resmi dinî söylem ile geleneksel Nurculuğun söylemini aşan kendine özgü bir dil, yöntem ve söylem biçimi inşa etmesidir. Nitekim

[85] Kurt Lewin, "Frontiers in Group Dynamics: Channels of Group Life; Social Planning and Action Research", *Human Relations* 1/2 (1947), 145.
[86] Asad, *Dinin Soykütükleri*, 308.
[87] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce,* çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 206.
[88] George Ritzer, *The McDonaldization of Society: Into the Digital Age* (California: Sage Publications, 2019).
[89] Eken, *Modern Görsel Kültürde Online Din*, 198.

Huzme, doğrudan ifade etmese bile kendi mekânını ve burada yaşanan alternatif dindarlık formunu, güncel bir Medresetü'z-Zehra modeli olarak sunmaktadır. Huzme'nin bu yaklaşımı, "seküler eğitime ayet ve hadis yamayan İmam Hatip ve İlahiyat modeli" şeklinde dile getirdiği eleştirisiyle, resmi dinî söylemin meşru eğitim kurumlarına alternatif olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Ancak Huzme'nin geleneksel Nurcu söyleme tamamen sadık olduğunu söylemek de zordur. Özellikle modern yaşam tarzını benimseme ve yeni tüketim alışkanlıklarını kabul etme noktasında, geleneksel Nurculuğun sınırlarını zorladığı gözlemlenmektedir.

Yani Huzme; görünüşte "merkezdeki epistemik cemaaatlerin" evrensel iddialarına karşı "uydu epistemik cemaatlerin" göreceli iddialarını savunuyor gibi görünse de gerçekte bu söylemin ardında tek tipçi ve mutlak hakikat iddiaları barındırmaktadır.[90] Şekilsel olarak Batı modernliğini sınırlandırıp geleneksel özü ön plana çıkararak kendine özgü bir modernlik inşa eden Huzme; aslında öz ve çerçeve arasındaki anlamlı ilişkiyi tersine çevirmektedir. Böylece Huzme, Batı'nın rasyonalizmini değil, onun cazip tüketim alışkanlıklarını ithal eden melez bir söylem biçiminin belirgin bir temsilcisi hâline gelmektedir.

Sonuç

Verili model çerçevesinde yapılan analizlere panoramik bir şekilde bakıldığında şu sonuçlara ulaşıldığını belirtmek mümkündür:

Öncelikle YouTube; din ve gündelik pratiklerin ortaklaşa içeriklendirildiği bir tür dinî özneleşme sahasıdır. Bu özneleşme sahasında sahne alarak yeni bir dinî otorite biçimi inşa eden rol modeller, bir yandan yeni mahremiyet ve tüketim normları inşa etmekte; diğer yandan dinî söylemi medyatikleştirmekte ve birtakım melez yeni dinî söylemler üretmektedir. Huzme; dinin dramatik bir temsiliyet nesnesi hâline geldiği YouTube sahnesinde böylesi söylemleri üreten bu yeni otoritelerden sadece biridir. Mütedeyyin genç kadınlardan oluşan Huzme; kadın ve mütedeyyin olarak maruz kaldığı çifte damgalardan sıyrılmak amacıyla genel anlamda dijital kültür uzamında özelde ise YouTube platformunda var olma mücadelesi vermektedir. Huzme, YouTube alanında büyük bir özneleşme çabası gösterse de gerçekte onun YouTube'daki varlığı salt bir özneleşme tecrübesi değildir; daha çok özne-nesne konumları arasında salınım gösteren gerilimli bir varoluştur. Bu gerilimli varoluş; paralel erkek ekibinden, Huzme'nin bağlı olduğu genel Nurcu söylemden, dahası YouTube'un kendi otoritesi ve izleyicilerinden bağımsız değildir. Bu anlamda Huzme'nin alandaki varlığı ve dramaturjik eylemleri bu faktörlerin her biriyle düşünümsel olarak sürekli bir inşa faaliyeti içindedir. Huzme, bu inşa sürecinde dinî bir otorite olarak YouTube'da sahne alırken mükemmel bir imaj çizmek için muazzam bir çaba gösterir. Yapılan izleyici yorumlarına ve Huzme'nin hedef kitlesiyle olan ilişkilerine yakından bakıldığında, bu mükemmel imaj etkili bir şekilde inşa edilmiş ve izleyici kitlesi üzerinde güçlü bir izlenim denetimi sağlanmıştır. Fakat Huzme'nin ürettiği içeriklere daha yakından bakıldığında ve minik ipuçları takip edildiğinde görsellerin imlediği farklı hususlarla karşılaşılmaktadır. Bu sıradan göstergeler; Huzme'nin çizmeye çalıştığı modernist, rasyonel, minimalist ve nahif görüntünün ardında büyük oranda gelenekselliğe, sezgiciliğe, kapitalist tüketime ve çatışmacı otoriteye dayandığını işaret etmektedir.

Huzme; dinselliği medyatik bir yüzle sunarak ve din temalı performanslar kullanarak yeni bir otorite biçimi inşa etme çabasındadır. Özellikle grubun dijital sahnede sunduğu dramaturjik

[90] Bu yoruma ilham veren Arslan'ın yararlı çalışması için bk. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2019), 205.

mükemmellik imajı; izleyiciyi imrendirerek sempatisini kazanmayı sağlamakta ve izleyici üzerindeki otoriteyi pekiştirmede büyük rol oynamaktadır. YouTube'da yer alan ve her detayıyla profesyonel bir şekilde hazırlanan bu içerikler; her bir cümlesi, görsel unsuru, çekim yapılan mekân seçimi ve fon müziğiyle birlikte, nahif, sade, zarif ve gündelik bir dil üzerinden şekillenerek doğrudan görünmeyen ancak hissedilen bir otorite kurmaktadır. Geleneksel otoritelerin dışlayıcı, ötekileştirici, sert ve kaba söylemlerine karşılık bu incelikli ve medyatik yeni dinî söylem tarzı, otorite anlayışının postmodern bir biçimini yansıtmaktadır. Ancak tüm bu yumuşak ve dostane görünümüne rağmen bu yeni formun özünde hâlâ bir otorite barındırdığı gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Nihai olarak Huzme; belli bir ideolojik arka plandan hareketle alanda konumlanan ve tanınırlık elde ettikten sonra ürettiği içeriklerde belirgin olmak üzere çatışmacı, alaycı, dışlayıcı ve daha sert bir dile sahip olduğunu anlık ipuçlarıyla gösteren komplike bir söylem üreticisidir. Tüm bunların yanı sıra Huzme; alanda konumlandığı ilk içerikten son içeriğine dek dikkat çekici bir değişim döngüsü içindedir. Ancak bu değişim; doğrusal bir düzlemde ilerlemekten ziyade kıvrımlı patikalardan geçen, zaman zaman geriye dönüşler yaşasa da daima ileriye doğru akışını sürdüren, dinamik ve katmanlı bir görünüme sahiptir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W.-Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektikliği: Felsefi Fragmanlar*. çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Agamben, Giorgio. *What Is an Apparatus? and Other Essays*. çev. David Kishik-Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University Press, 2009.

Aiello, Giorgia-Parry, Katy. *Visual Communication: Understanding Images in Media Culture*. London: Sage, 2020.

Akgün, Eda. "Sosyal Medya Platformlarından Youtube Üzerinden Benlik Sunumunun Dramaturjik Bir Analizi". *Yeni Medya* 1/4 (2018), 29-49.

Aktay, Yasin. *Korku ve İktidar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Baskı, 2019.

Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 4. Basım, 2016.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu: Söylenceleri Yapıları*. çev. Nilgün Tutal-Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 11. Baskı, 2018.

Bhatia, Kiran Vinod. "Religious Subjectivities and Digital Collectivities on Social Networking Sites in India". *Studies in Indian Politics* 9/1 (2021), 21-36. https://doi.org/10.1177/2321023021999141

Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. California: University of California Press, 1986.

Bora, Tanıl. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. 6 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Bowman, Timothy David. "Backstage or Front Stage with YouTube". *Illinious Library*. Erişim 14 Eylül 2023. https://www.ideals.illinois.edu/items/14911

Campbell, Heidi A. *When Religion Meets New Media*. London: Routledge, 2010.

Campbell, Heidi A.-Garner, Stephen. *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*. Michigan: Baker Academic, 2016.

Cerrah, Lokman. *Sosyal Medyada Din Algısı: Twitter Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Cohn, Neil. *The Visual Language of Comics: Introduction to the Structure and Cognition of Sequential Images*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

Çitil, Ebru. *Instagram'da Benlik Sunumu: Goffman'ın Dramaturjik Yaklaşımı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Dalkılıç, Muhammed Mücahid. *Gözetimin Dönüşümü ve Instagram'da Benliğin Sunumu: Z Kuşağı Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2024.

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*. çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Denzin, Norman K.-Lincoln, Yvonna S. *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. Los Angeles: Sage Publications, 4. Basım, 2013.

DERBİS, Dernek Bilgi Sistemi. "İllere ve Faaliyet Alanlarına Göre Dernekler". Erişim 7 Mayıs 2023. https://www.siviltoplum.gov.tr/illere-ve-faaliyet-alanlarina-gore-dernekler

Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Eken, Metin. *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.

Ergen, Yunus. *Dijital Minber Kutsal Otorite Postmodern Dijital Kültürde Din*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2023.

Fairclough, Norman. *Media Discourse*. London: Arnold, 1995.

Flick, Uwe. "Triangulation". *The Sage Handbook of Qualitative Research*. ed. Norman K. Denzin-Yvonna S. Lincoln. 777-804. Los Angeles: Sage Publications, 2018.

Gardiner, Michael. *Gündelik Hayat Eleştirileri*. çev. Deniz Özçetin vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.

Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Ş. Geniş vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 6. Baskı., 2021.

Goffman, Erving. *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*. çev. Adem Bölükbaşı. Ankara: Heretik Yayınları, 3. Baskı, 2021.

Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press, 1986.

Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Beniğin Sunumu*. çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Baskı, 2021.

Goffman, Erving. *Kamusal Alanda İlişkiler*. çev. M. Fatih Karakaya. Ankara: Heretik Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.

Goffman, Erving. *Karşılaşmalar: Etkileşim Sosyolojisinde İki Çalışma*. çev. Sercan Çalcı. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2. Baskı, 2018.

Goffman, Erving. *Reklamlarda Toplumsal Cinsiyet*. çev. Fahri Öz-Devrim Kılıçer. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2020.

Goffman, Erving. *Toplum İçinde Davranmak: Etkileşimlerin Sosyal Düzenine Dair Açıklamalar*. çev. Adem Bölükbaşı. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2. Baskı., 2020.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Haberli, Mehmet. *Sanal Din: Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı: İşlevselci Aklın Eleştirisi*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

Hepp, Andreas. *Deep Mediatization*. London: Routledge, 2020.

Hepp, Andreas. *Medyatikleşen Kültürler*. çev. Çiğdem Bozdağ-Elif Posos Devrani. Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

Hjarvard, Stig. "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change". *Culture and Religion* 12/2 (2011), 119-135. https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719

Hjarvard, Stig. *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge, 2013.

Hoover, Stewart. *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1998.

Hoover, Stewart. *The Third Spaces of Digital Religion*. NewYork: Routledge, 2015. https://doi.org/10.13140/RG.2.1.3315.4641

Huzme Bursa Instagram. Erişim 7 Mayıs 2023. https://www. instagram.com/huzmebursa/?hl=tr

Huzme Bursa İnstagram. "Huzme Enstitü". Erişim 8 Mayıs 2023. https://www.instagram.com/huzmenstitu/

Huzme Bursa Twitter (X). Erişim 7 Mayıs 2023. https://twitter.com/huzmebursa

Huzme Bursa YouTube. Erişim 7 Mayıs 2023. https://www.youtube.com/@huzme

Huzme Bursa. "Biz Kimiz?". Erişim 7 Mayıs 2023. https://www.huzme.com.tr/aboutUsPage

Huzme Bursa. "Risale-i Nur Nedir?". Erişim 8 Mayıs 2023. https://www.huzme.com.tr/risale

Jager, Siegfried. "Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of A Critical Discourse and Dispositive Analysis". *Methods of Critical Discourse Analysis*. ed. Ruth Wodak-Michael Meyer. 32-62. London: Sage Publications, 2001.

Kennedy, Ümit. "Arriving on YouTube: Vlogs, Automedia and Autoethnography". *Life Writing* 18/4 (2021), 563-578. https://doi.org/10.1080/14484528.2021.1927485

Kress, Gunther-Leeuwen, Theo van. *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. London: Edward Arnold, 2001.

Kress, Gunther-Leeuwen, Theodoor van. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London: Routledge, 2006.

Lewin, Kurt. "Frontiers in Group Dynamics: Channels of Group Life; Social Planning and Action Research". *Human Relations* 1/2 (1947), 143-153.

Lövheim, Mia. "Mediatization: Analyzing Transformations of Religion From a Gender Perspective". *Media, Culture & Society* 38/1 (2016), 18-27. https://doi.org/10.1177/0163443715615411

Lövheim, Mia-Axner, Marta. "Mediatised Religion and Public Spheres. Current Approaches and New Questions". *Religion, Media and Social Change*. ed. Kennet Granholm vd. 38-53. London: Routledge, 2014.

Lundby, Knut. "Public Religion in Mediatized Transformations". *Institutional Change in the Public Sphere*. ed. Fredrik Engelstad vd. 241-263. Berlin: De Gruyter, 2017.

McShane, Marjorie J.. *A Theory of Ellipsis*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Mead, George Herbert. *The Philosophy of the Present*. London: Open Court, 1932.

Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.

Menand, Louis. "Some Frames for Goffman". *Social Psychology Quarterly* 72/4 (2009), 296-299.

Merriam, Sharan B.. "How Context Shapes The Design and Implementation of A Qualitative Study". *Qualitative Research in Practice: Examples For Discussion and Analysis*. ed. Sharan B. Merriam-Robin S. Grenie. 54-57. San Francisco: Jossey-Bass, 2019.

Mirzoeff, Nicholas. "The Subject of Visual Culture". *The Visual Culture Reader*. ed. Nicholas Mirzoeff. 3-23. London: Routledge, 2002.

Ong, Walter J.. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Baskı, 2018.

Postman, Neil. *Teknopoli: Kültürün Teknolojiye Teslim Oluşu*. çev. Mustafa Yılmaz. Bursa: Sentez Yayınları, 2. Basım, 2016.

Ritzer, George. *The McDonaldization of Society: Into the Digital Age*. California: Sage Publications, 9. Baskı, 2019.

Said, Edward W.. *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Sarı, Hasan. *Söylemden Kadraja Yeni Bir Nurcu Oluşum Olarak "Hayalhanem"*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.

Schirato, Tony-Webb, Jen. *Reading the Visual*. Sydney: Allen&Unwin, 2004.

Shayegan, Daryush. *Melez Bilinç*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "'Can the Subaltern Speak?'" *Can The Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. ed. Rosalind C. Morris. 21-78. New York: Columbia University Press, 2010.

Strangelove, Michael. *Watching YouTube: Extraordinary Videos by Ordinary People*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

Subaşı, Necdet. *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2017.

Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Tekelioğlu, Orhan. "Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'un 'Kendilik Teknolojileri'ne Bir Bakış". *Doğu Batı: Söylem Üstüne Söylem* 9 (2011), 25-55.

Thumim, Nancy. *Self Representation and Digital Culture*. London: Palgrave Macmillan, 2012.

Ülker, Osman. *Kültür ve Din: Türkiye'de Sanat Alanının Üretimi (1923-1980)*. İstanbul: Matbu Kitap, 2022.

van Dijk, Teun A.. *News Analysis: Case Studies of International and National News in the Press*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1988.

van Dijk, Teun A.. *News As Discourse*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1988.

van Dijk, Teun A.. *Society and Discourse: How Social Contexts Influence Text and Talk*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Wodak, Ruth. "Aspects of Critical Discourse Analysis". *Zeitschrift Für Angewandte Linguistik* 36/10 (2002), 5-31.

Yadeofficial Instagram. Erişim 8 Mayıs 2023. https://www.instagram.com/yadeofficial/feed/

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Preimplantasyon Genetik Test (PGT): Etik ve Fıkhi Perspektiften Değerlendirme

Preimplantation Genetic Testing (PGT): An Evaluation from Ethical and Islamic Legal Perspectives

Büşra Nur METE
Tıp Doktoru, Doktora Öğrencisi | MD, PhD Candidate
İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslami İlimler, İslam Hukuku
Ibn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Studies, Islamic Law
İstanbul | Türkiye
busra.mete@stu.ihu.edu.tr
orcid: 0009-0002-8936-0004

Sorumlu Yazar | Corresponding Author
Tuba ERKOÇ BAYDAR
Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslami İlimler, İslam Hukuku
Ibn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Studies, Islamic Law
İstanbul |Türkiye
tuba.baydar@ihu.edu.tr
orcid: 0000-0002-3748-8033

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 23.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 20.05.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Mete, Büşra Nur-Erkoç Baydar, Tuba. "Preimplantasyon Genetik Test (PGT): Etik ve Fıkhi Perspektiften Değerlendirme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 431-455. https://doi.org/10.14395/hid.1625411

Yazar Katkı Oranları:
Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%65) - Yazar-2 (%35)
Veri Toplanması : Yazar-1 (%95) - Yazar-2 (%5)
Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20)
Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%85) - Yazar-2 (%15)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:
Conceptualization : Author-1 (%65) - Author-2 (%35)
Data Curation : Author-1 (%95) - Author-2 (%5)
Investigation-Analysis-Validat : Author-1 (%80) - Author-2 (%20)
Writing : Author-1 (%85) - Author-2 (%15)
Writing – Review & Editing : Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Preimplantation Genetic Testing (PGT): An Evaluation from Ethical and Islamic Legal Perspectives

Abstract

Advances in genetic research techniques and intervention methods have facilitated various interventions on the embryo, which is attributed value, both before and after implantation following fertilization. These interventions have become subjects of discussion in both Islamic law and ethics. Post-fertilization, the extrauterine embryo is examined using prenatal tests and PGT (Preimplantation Genetic Test) to assess the risk of genetic disorders or diagnose existing genetic conditions. Prenatal tests are applied at different stages of pregnancy to screen and diagnose genetic disorders after the embryo's implantation, whether conceived naturally or through artificial fertilization (in vitro fertilization). PGT, on the other hand, is a genetic examination conducted before transferring the extrauterine embryos formed through artificial fertilization into the uterus. This method aims to select genetically healthy embryos or determine the sex of the child. PGT techniques are categorized into invasive and non-invasive methods, offering different advantages and disadvantages in terms of the risk of harm to the embryo and the capacity to diagnose genetic disorders. The essence of PGT, particularly when considering the right to life of the embryo in Islamic law, can only be fully understood through a comparative analysis of invasive and non-invasive techniques based on current data. The lack of clarity regarding the nature of these techniques in fatwas related to PGT has led to contradictions in rulings concerning the beginning of life and interventions on anomalous extrauterine embryos.

PGT not only facilitates the selection of embryos free from genetic disorders but also extends to practices such as the preferential selection of embryos considered "advantageous" in terms of specific traits—such as sex—by prospective parents or societal standards, as well as the instrumentalization of embryos for use as donors to ill siblings. These ethically contentious uses are frequently examined within the framework of eugenics and the "slippery slope" argument in bioethical discourse. From the perspective of Islamic jurisprudence, however, such practices may be assessed through the principle of sadd al-dharā'i (blocking the means to harm) alongside various uṣūlī (principles of legal theory) and furūʿī (substantive legal) doctrines found in classical fiqh literature. Furthermore, the low sensitivity and precision of certain PGT techniques raise concerns about "reliability" and "integrity" in ethical discussions, as well as negligence of the principle of "do no harm" due to misinformation or omissions. In Islamic law, such shortcomings are considered in terms of the permissibility of applying these techniques to embryos under the principle of necessity. From the perspective of Islamic law, using PGT to eliminate embryos at risk of anomalies poses significant questions regarding the beginning of human life, the inviolability of life, the principle of necessity, and the destruction of anomalous embryos. A more detailed examination of this issue is required, particularly a comparative evaluation of the views held by fatwa councils and Islamic jurists regarding the moral status of the fetus in the womb, interventions in cases of fetal anomalies, and embryos post-fertilization to prevent genetic diseases. In this context, this study aims to examine and evaluate pre-implantation genetic diagnosis practices in light of current scientific data and from the perspective of Islamic law.

This article examines the medical, ethical, and jurisprudential aspects of PGT applications and comprises five main sections. The first section provides an interdisciplinary definition of the concept and scope of the embryo. The second section presents up-to-date information regarding the definition, types, and scope of PGT. In the third section, the ethical dimensions of this technology are thoroughly analyzed, with a discussion of the individual and societal consequences of genetic interventions within the bioethics framework. The fourth section explores the moral status of in vitro embryos in light of discussions on interventions with the fetus in classical jurisprudential literature, and how this status impacts PGT applications. The fifth section systematically addresses the jurisprudential approaches to PGT applications, based on the scientific and ethical frameworks presented in the previous sections. Particularly, interventions with anomalous embryos are analyzed through cases of anomalous fetuses, and how classical jurisprudential discourses can be interpreted in modern times is discussed. Throughout this process, the views of different Islamic schools of thought and the approaches of contemporary fatwa institutions are comparatively examined, and a comprehensive evaluation of PGT from the perspective of Islamic law is presented. In conclusion, the theoretical and practical implications of PGT are analyzed in depth, offering a comprehensive perspective on the topic from an ethical and jurisprudential standpoint.

Keywords: Islamic Law, PGT, Beginning of Life, Embryo, Anomaly.

Preimplantasyon Genetik Test (PGT): Etik ve Fıkhi Perspektiften Değerlendirme

Öz

Genetik araştırma teknikleri ve müdahale yöntemlerindeki gelişmeler, döllenme sonrasında embriyoya rahme tutunmasından (implantasyon) önce ve rahme tutunmasında sonra farklı amaçlarla müdahale edilmesine imkân sağlamış ve bu müdahaleler hem fıkıh hem de etikte çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Laboratuvar ortamında

(*in-vitro*) gerçekleştirilen döllenme sonucu oluşan embriyo, genetik hastalık taşıma riskinin değerlendirilmesi veya mevcut genetik hastalıklarının teşhis edilmesi amacıyla PGT (Preimplantasyon Genetik Test/Tanı) ile ve rahme transfer edilip gebelik oluştuktan sonra prenatal testler ile incelenmektedir. Prenatal testler, doğal ya da yapay döllenme (*in-vitro fertilization*) yoluyla oluşan embriyonun rahme tutunmasından (implantasyondan) sonra, gebeliğin farklı dönemlerinde genetik hastalık açısından tarama ve teşhis amacıyla uygulanmaktadır. PGT ise in vitro embriyolar arasında, genetik açıdan sağlıklı olanları seçmek ve doğacak çocuğun cinsiyet gibi özelliklerini öğrenmek amacıyla embriyo rahme yerleştirilmeden önce yapılan bir genetik incelemedir. PGT teknikleri invaziv (*invasive*) ve invasiv olmayan (*non-invasive*) teknikler olarak uygulanmaktadır. Bu teknikler, embriyoya zarar verme riski ve genetik hastalık tanısı koyma kapasitesi açısından farklı avantajlar ve dezavantajlar sunmaktadırlar. Embriyonun yaşam hakkına müdahale noktasında ele aldığımız PGT'nin mahiyeti ise ancak, invaziv ve invaziv olmayan bu tekniklerin güncel veriler ışığında karşılaştırmalı olarak incelenmesiyle anlaşılabilmektedir. Zira PGT'ye dair fetvalarda farklı PGT tekniklerinin mahiyeti tam olarak açıklığa kavuşturulmadığından anomalili embriyoya müdahaleye ilişkin görüşlerde çelişkiler ortaya çıkmaktadır.

PGT, sağlıklı embriyoların seçilmesine imkân tanımanın yanı sıra, cinsiyet gibi belirli özellikler bakımından ebeveynler veya toplum açısından "avantajlı" kabul edilen embriyoların tercih edilmesi ya da embriyonun araçsallaştırılarak hasta bir kardeşe donör olarak kullanılmasına yönelik uygulamalarda da kullanılabilmektedir. Etik tartışmalarda "öjeni" ve "kaygan zemin" argümanları ekseninde ele alınan bu durum, İslam hukuku bağlamında ise sedd-i zerîa gibi çeşitli usûlî prensipler ile fürûî asıllar çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Bunun yanı sıra invaziv ve invaziv olmayan PGT tekniklerinin duyarlılıkları ve hassasiyetleri yüksek olmadığından PGT, etik açıdan "güvenilirlik" ve "dürüstlük" ilkelerinin çiğnenmesi ile bu durumun sebep olduğu yanlış ve eksik bilgi paylaşımından dolayı 'zarar vermeme' ilkesinin ihlal edilmesi tartışmalarına konu olmaktadır. Fıkıhta ise in vitro fertilizasyon (döllenme) akabinde embriyoyu rahme transfer etmeden önce anomalili olma riski bulunan embriyoyu elemek amacıyla uygulanan PGT, insan hayatının başlangıcı, canın dokunulmazlığı, zaruret ilkesi ve anomalili embriyonun imhası gibi sorular çerçevesinde önemli bir mesele teşkil etmektedir. Bu konuda daha derinlemesine bir inceleme yapılması; fetva kurulları ile İslam hukukçularının, anne karnındaki ceninin ahlaki statüsü, anomalili cenine müdahale ve genetik hastalıkları önleme amacıyla döllenme sonrası embriyoya yönelik müdahaleler konusundaki görüşlerinin mukayeseli biçimde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmada implantasyon öncesi genetik tanı uygulamalarının, güncel bilimsel veriler ışığında ve İslam hukuku perspektifi doğrultusunda ele alınarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Bu makale, PGT uygulamalarının fıkhî ve etik boyutlarını analitik bir yaklaşımla ele almakta ve beş ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, embriyo kavramı ve kapsamı, disiplinlerarası bir perspektifle teorik olarak tanımlanmakta ve ilgili terminolojik çerçeve ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde, PGT'nin tanımı, türleri ve kapsamı güncel literatür verileri ışığında sistematik olarak incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise, PGT teknolojisinin etik boyutları, normatif etik kuramları ve ilgili etik ilkeler bağlamında değerlendirilmektedir. Etik tartışmalar, genetik müdahalelerin bireysel ve toplumsal sonuçları bağlamında kısaca ele alınmaktadır. Dördüncü bölümde, klasik fıkıh literatüründe cenine yönelik müdahaleler, PGT uygulamalarının değerlendirilmesine temel oluşturması açısından ele alınmaktadır. Beşinci bölümde ise, PGT uygulamalarına ilişkin fıkhî yaklaşımlar sistematik bir yöntemle incelenmekte; özellikle anomalili embriyolara yönelik müdahaleler, anomalili cenin vakaları üzerinden derinlemesine analiz edilmektedir. Bu bağlamda, klasik fıkhî söylemlerin çağdaş bağlamda yeniden yorumlanma imkânları ele alınmakta ve ilgili fıkhî prensipler ile modern biyoteknolojik gelişmeler arasındaki etkileşim ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. Süreç boyunca, farklı mezheplerin görüşleri ile modern fetva kurumlarının yaklaşımları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmekte ve PGT uygulamalarının İslam hukuku perspektifinden bütüncül bir analizi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, PGT, Hayatın Başlangıcı, Cenin, Embriyo, Anomali.

Giriş

Şâri'in hitabına muhatap olmasıyla eşref-i mahlûkat olan insan, bu hitabın beyanına göre mükemmel bir biçimde yaratılmış[1] ve mükerrem kılınmıştır.[2] Allah'ın meleklerine secde etmesini emrettiği,[3] akıl ve irade nimetlerini verdiği âdemoğluna atfedilen bu değerler onun ismet sıfatıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu nedenle insanın canının muhafazasını gerekli kılan korunmuşluk (hürmet) sonradan değil anne karnına düştüğü ilk andan itibaren söz konusudur. Hamile

[1] et-Tîn 95/4.
[2] el-İsrâ 17/70.
[3] el-Bakara 2/34.

kadından bazı cezaların ertelenmesi, cenine müdahalenin zaruret harici menedilmesi[4] ve haksız müdahalelere belirli cezaların verilmesi[5] ceninin yaşama hakkını gösteren örneklerden bir kaçıdır.

Ceninin yaşama hakkına atfedilen öneme rağmen, günümüzde gelişen teknoloji ve hücresel araştırmalar sayesinde embriyo ve fetüs üzerinde araştırma, tedavi, teşhis ve kürtaj amaçlı müdahaleler daha yaygın hale gelmiştir. Bu müdahaleler, anne karnındaki (in-vivo) embriyo ve fetüse yönelik olabileceği gibi, laboratuvar ortamında (in-vitro) oluşturulan embriyolar üzerinde de gerçekleştirilebilmektedir. Bu çalışma, tüp bebek (IVF)[6] yöntemiyle elde edilen embriyolarda, genetik hastalıklar veya kromozomal anormallikler nedeniyle meydana gelebilecek sorunları tespit etmek amacıyla, yumurta hücresi (oosit) veya embriyo DNA'sı üzerinde gerçekleştirilen Preimplantasyon Genetik Testi (PGT) ve bu testler sonucunda anomali taşıyan embriyoların elenmesi üzerine odaklanacaktır.

PGT uygulamaları, implantasyon öncesinde laboratuvar ortamında embriyonun genetik olarak değerlendirilmesine imkân tanırken, çağdaş tıbbî gelişmelerin etkisiyle dini ve hukuki düzlemlerde derin tartışmalara yol açmaktadır. Kalıtsal hastalıkların önlenmesi ve genetik bozuklukların engellenmesi açısından önemli bir uygulama olarak kabul edilen PGT, embriyoların genetik bilgilerine erken aşamada ulaşılmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte, embriyoların seçilmesi ve elenmesi süreçleri, insan hayatının başlangıcı, birey olma hakkı ve genetik ayrımcılık gibi temel etik ve dini ilkeler bağlamında çeşitli tartışmalara neden olmaktadır. Bu nedenle, konuya ilişkin literatürdeki farklı yaklaşımlar karşılaştırmalı bir şekilde ele alınarak, mevcut tartışmaların kapsamı kısaca incelenecektir.

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde PGT uygulamasının fıkhi boyutuna ilişkin müstakil bir araştırmaya rastlamamakla birlikte, cenine müdahale, yapay embriyo üzerindeki müdahale, kürtaj, kök hücre gibi mevzuları İslam hukuku veya etik açıdan ele alan çalışmaların olduğu görülmüştür. İslam hukuku alanında Ülfet Görgülü'nün "Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış"[7] makalesi ve *Fıkıhta Cenin Hukuku*[8] kitabı, Alparslan Alkış ve Tayyibe Tabak'ın kaleme almış oldukları "Yapay Embriyo Üzerindeki Müdahalenin İslam Hukuku Açısından Değerlendirmesi"[9] alimlerin cenin hukukuna dair meselelerde kriter olarak kullandıkları "ruh üfleme" meselesini fıkıh ilminin teşekkül döneminden itibaren ele alan Mürteza Bedir ve Halil Kılıç'ın "İnsan Hayatı Ne Zaman Başlar? Ruh-Üfleme Kavramına İlişkin Bir İnceleme"[10] makalesi, Ahmet Karakaya'nın "Türkiye'de İnsan Embriyosundan Elde Edilen Kök Hücreler Üzerinde Yapılan Çalışmalarda Etik Sorunlar"[11] yüksek lisans tezi, Muhammed Nâim Yâsin'in *Ebhâsun fıḳhîyye fî ḳadâyâ tıbbiyye mu'âsıra* [12] başlıklı kitabı, "Preimplantation Genetic

[4] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale-Dürr'il-muhtâr,* thk. Abdü'l-Mevcuh (Riyad: Dâru'l Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 3/176.
[5] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983) 26/87.
[6] Yumurtlamanın uyarılması, yumurtaların toplanması ve yumurta hücresinin sperm tarafından laboratuvar ortamında döllenmesi, oluşan embriyonun 3-5 gün kültür ortamında gelişimi ve ultrason eşliğinde rahme transferini içeren işlem; bk. John David, Gordon vd., *Obstetrics, Gynecology and Infertillity* (Arlington: Scrub Hill Press, 2001), 535.
[7] Ülfet Görgülü, "Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017); a.mlf, "Fıkhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları", *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (2018), 287-307.
[8] Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2018), 180.
[9] Alparslan Alkış-Tayyibe Tabak, "Yapay Embriyo Üzerindeki Müdahalelerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2021), 89-119.
[10] Mürteza Bedir-Halil Kılıç, "İnsan Hayatı Ne Zaman Başlar? Ruh-Üflemeye İlişkin Bir İnceleme", *Hayat Ne Zaman Başlar, Ne Zaman Biter?: Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin-Merve Özaykal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 77-126.
[11] Ahmet Karakaya, *Kök Hücre Çalışmaları ve Etik* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013).
[12] Muhammed Na'îm Yâsîn, Ebhâsu fıkhiyye fî kâzâya tıbbiyye (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1416/1996); diğer önemli Arapça eserler için bk. Abdülfettah Mahmûd İdrîs, *İhtiyâru cinsi'l-cenîn ve'l-intifâ' bi'l-ecinne ve'l-halâya'l-ciz'iyye ve'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâ'id min manzûrin İslâmî* (Riyad: Dâru's-Sümeyi, 2012).

Diagnosis: Rationale and Ethics, an Islamic Perspective"[13] ve "Ethical Aspect of Preimplantation Genetic Diagnosis: An Islamic Overview"[14] makaleleri gibi konuyla irtibatlı İngilizce, Türkçe ve Arapça çeşitli çalışmalar [15] yapılmıştır. Ayrıca 2012 ve 2013 yıllarında Afyonkarahisar'da gerçekleştirilen Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı 5. ve 6. Güncel Dini Meseleler İstişare toplantısında[16] konuyla ilgili bildiriler sunulmuş, İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi [17] tarafından "Kalıtım, Genetik Mühendisliği ve İnsan Genomuna" dair fetvalar verilmiştir. Ancak söz konusu çalışmalarda PGT, diğer genetik müdahaleler kapsamında sınırlı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu nedenle makalemizde embriyonun rahme transferinden önce uygulanan PGT ile anomalili embriyoların elenmesine yönelik uygulamalar, fıkhi ve etik perspektiften müstakil olarak ele alınacaktır.

Bu çalışma beş ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, embriyo kavramı ve kapsamı detaylı bir şekilde ele alınacak; ikinci bölümde ise PGT uygulamalarının tanımı, çeşitleri ve içeriğine dair güncel bilgiler sunulacaktır. Üçüncü bölüm, konuya ilişkin etik tartışmalar üzerinde yoğunlaşacaktır. İlk bölümlerde ortaya konan teorik çerçeve doğrultusunda, dördüncü ve beşinci bölümlerde mesele, fıkhî bir perspektiften sistematik olarak incelenecek ayrıca fetva kurumlarının yaklaşımları değerlendirilecektir.

Makalenin amacı doğrultusunda, konunun derinlemesine incelenebilmesi için nitel araştırma yöntemlerinden istifade edilmiştir. Bu çerçevede, çalışmanın ilk aşamasında cenin kavramı, preimplantasyon genetik tanı (PGT) uygulamaları ve bunlara ilişkin etik tartışmaları konu alan akademik literatür sistematik bir biçimde incelenmiştir. Devamında, fıkhî yaklaşımın analizine yönelik olarak hem klasik fıkıh kaynakları hem de çağdaş fetva kurumlarının görüşlerine dair metinler kapsamlı biçimde değerlendirilmiş, bu incelemeler araştırma yönteminin ayrılmaz bir unsuru olarak yapılandırılmıştır. PGT'nin etik ve dinî boyutları, karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılarak farklı yaklaşımlar ekseninde analiz edilmiş; elde edilen nitel veriler ise yorumlanarak bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böylece makalemiz, hem mevcut literatürdeki boşlukları tespit etmeyi hem de PGT uygulamalarının dinî ve etik bağlamda daha ayrıntılı incelenmesine yönelik ileride yapılacak çalışmalara sağlam bir zemin hazırlamayı hedeflemiştir.

1. Embriyo Kavramı ve Kapsamı

Makalede ele alınan PGT, tüp bebek yöntemi sayesinde laboratuvar ortamında (*in-vitro*) gerçekleşen döllenme sonucu oluşan ilk hücrenin yani zigotun ve onun bölünmesiyle oluşan blastosistin rahme transferinden önce uygulanmaktadır. Temel embriyoloji eserlerinin bir kısmında bu dönemi ifade etmesi için hususi olarak embriyo[18] ve implantasyon öncesi embriyo

[13] Hossam E. Fadel, "Preimplantation Genetic Diagnosis: Rationale and Ethics, an Islamic Perspective", *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 39/4 (2007).
[14] Hanifah Musa Fathullah Harun vd. "Ethical Aspect of Preimplantation Genetic Diagnosis: An Islamic Overview", *Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry*, ed. Siti Khadijah Ab. Manan vd. (Singapur: Springer, 2016), 281-290.
[15] Konuyla ilgili ayrıca bk. Khalsa Al-Kharusi-Zandre Bruwer vd. "The Experience of Preimplantation Genetic Testing (PGT) among Muslim Couples in Oman in the Middle East", *Journal of Genetic Counseling,* 30/1 (2021), 121-131; Mahdi Zahraa–Shaniza Shafie, "An Islamic Perspective on IVF and PGD, with Particular Reference to Zain Hashmi, and Other Similar Cases", *Arab Law Quarterly* 20/1 (2006), 152-180.
[16] Ülfet Görgülü, "Gayrimüslimlerle Evlilik, Taşıyıcı Annelik, PGT Yöntemi ve Bebeğin Cinsiyetinin Belirlenmesi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VI*, ed. Hacı Duran Namlı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 171-177.
[17] International Islamic Fiqh Academy (IIFA), "Heredity, Genetic Engineering and Human Genome, Resolution No. 203 (9/21)" (Erişim 9 Eylül 2024); Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî ed-düvelî, "Karâr bi şe'ni'l-virâse ve'l-hendeseti'l-virâsiyye ve'l-cînûm el-beşerî, Karâr No. 203 (9/21)" (Erişim 9 Eylül 2024).
[18] Keith L. Moore vd., *The Developing Human Clinically Oriented Embryology* (Philadelphia: Elsevier, 2016), 28; Klinik embriyolojiye dair bilimsel içeriği, Keith L. Moore tarafından yazılmış ve İslamî katkılar Abdul-Majeed A. Azzindani tarafından sonradan eklenmiş olan *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology With Islamic Additions* adlı eserde ise

(*preimplantation embryo*) [19] terimleri kullanılırken, [20] fıkıh ıstılahında ise bu dönemin isimlendirilmesinde ihtilaf bulunmakta ve literatürde bu ve benzer konular "cenine müdahale" başlığı altında ele alınmaktadır. Makalede, laboratuvar ortamında (in vitro) oluşturulan yapılar için "embriyo" terimi, beden içinde (in vivo) gelişen embriyo ve daha sonraki safhalardaki fetüs için ise "cenin" kavramı tercih edilmiştir. Bununla birlikte, kullanılan terminolojinin ve konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi amacıyla, ilgili tartışmalara geçilmeden önce "cenin" kavramının tanımı ve kapsamı üzerinde kısaca durulacaktır.[21]

Ceninin lügat tanımı, ayet [22] ve hadislerdeki mutlak kullanımıyla örtüşecek şekilde "doğum vaktine kadar anne karnında gizlenmiş olan varlık" şeklinde yapılmaktadır. [23] Istılahi tarifi konusunda ise fıkıh mezheplerinin ceninin hukuki statüsünü de belirleyen farklı tarifleri bulunmaktadır. Fıkhın teşekkül döneminde ceninle ilgili ayetler[24] ceninin gelişim aşamalarına ve Allah'ın hikmetine işaret eden ayetler olarak değerlendirilmiş, bu ayetler, nazil olduğu sırada tikel (cüzi) bir olaya veya o olayla ilgili sınırları çizilmiş herhangi bir hükme bağlanmadıkları için ahkâm ayeti olarak değerlendirilmemişlerdir[25] Keza cenine ruh üflenmesi ve cinsiyetinin söylenmesi ile ilgili hadisler [26] de eserlerin ahkâmdan ziyade kaderle ilgili kısımlarında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in hamile kadının had cezasını emzirme sonuna ertelemesi [27] ve ölen cenin için *gurre*yi [28] belirlemesi [29] teşekkül dönemi fakihleri tarafından, insan olma potansiyeli sebebiyle cenine değer atfedildiğine işaret olarak değerlendirilmekte ve bu potansiyele işaret eden uzuvların belirginleşmesi gibi somut deliller bu hususta kriter alınmaktadır. Hanefî mezhebine göre, anne rahmindeki varlığa "cenin" sıfatının izafe edilebilmesi, parmak, saç veya tırnak gibi uzuvlardan bazılarının teşekkül etmiş olması şartına bağlıdır.[30] İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise cenin olarak nitelendirilebilmesi için düşüğün, parmak, tırnak ve göz gibi belirli organlarının ayırt

embriyonun tanımında bu terimin genellikle ikinci haftaya kadar kullanılmadığı belirtilmektedir; bk. Keith L. Moore, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology* (Cidde: Islamic Academy for Scientific Research, 1983), 6.

[19] Gary C. Shoenwolf vd., *Larsen's Human Embryology* (Philadelphia: Elsevier, 2015), 3.

[20] İmplantasyon öncesi dönemde embriyo teriminin kullanımına ilişkin tıbbi literatürde de bir ittifak söz konusu değildir, bu konuya ilişkin makale çalışması ise yazarlar tarafından hazırlanmaktadır.

[21] Laboratuvar ortamında gerçekleşen döllenme sonucu oluşan embriyonun ahlâkî statüsü, fıkhî çalışmalarda zaman zaman tartışma konusu yapılmış olsa da anne rahmindeki cenin kadar belirli bir çerçevede sınırlandırılmış ve sistematik olarak ele alınmış değildir. Konuyla ilgili sağlıklı bir sonuca ulaşılabilmesi için, meseleyi farklı disiplinlerin bakış açısıyla ele alan interdisipliner çalışmalara ihtiyaç vardır.

[22] en-Necm 53/32.

[23] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî*, es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga,* nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 35.

[24] "Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz.) İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelsin. Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir": bk. el-Hac 22/5.

[25] Bedir–Kılıç, "İnsan Hayatı Ne Zaman Başlar, Ruh Üfleme Üzerine Düşünme", 90.

[26] Sizden birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenir toplanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı hâline döner. Sonra da bir o kadar zaman içinde bir parça et olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, ona ruh üfler. Bu melek dört şeyle; anne rahmindeki canlının rızkını, ecelini, amelini, iyi biri mi, yoksa kötü biri mi olacağını yazmakla emrolunur; bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), "Kader", 2643, 2645-2651.

[27] Müslim, "Hudûd", 1696; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî,* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017/1438), "Hudûd", 17 (No. 1435).

[28] Iskat edilen bir ceninden dolayı verilmesi icab eden bir mali tazminattır. Bunun miktarı Hanefilerce beş yüz, Şafiîlerce altı yüz dirhemdir. Gurre, esasen her şeyin mukaddemi demektir. Bu cihetle kameri ayların ilk günlerine "gurrei şehr"denilmiştir. Köleye, cariyeye, emvalin en güzellerine "gurretü'l emval" denir; bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kamusu,* "Gurre", 3/13-14.

[29] Müslim, "Kasâme", 1681; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Süneni Ebî Dâvûd,* thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009), "Diyât", 20 (No. 4568, 4580).

[30] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* 10/200.

edilebilir biçimde oluşmuş olmasını gerekli görmektedir.[31] Buna mukabil İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), nutfenin rahme yerleşmesine müteakip ortaya çıkan canlıyı cenin olarak telakki etmektedir.[32] Mâlikîler de rahimde bulunan *alaka* veya kan pıhtısını cenin olarak kabul etmektedirler.[33]

Fukahanın anne karnındaki canlının cenin olup olmadığına dair teşekkül döneminde referans aldığı nokta ceninin insan suretini alma vasfı (*istibânetü'l-hilka*)[34] iken klasik dönemde *istibânetü'l-hilka* kriteri ruh üflendiğine işaret eden hadislerin cenin ahkâmında referans alınmasıyla farklı yorumlanmıştır. Cessâs'a (ö. 370/981) göre ruh üflenmesinden önceki nutfe, alaka ve mudğa evrelerinde cenin, insan olarak nitelendirmez. İbn Âbidin'in naklettiğine göre İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik* adlı eserinde "yüz yirmi günden önce yaratılış belirginleşmez (*ve lâ yestebîne halkuhû*)" ifadesiyle ruhun üflenmediğini kastetmektedir.[35] Dolayısıyla anne karnındaki canlının, cenin olduğuna delalet eden emarelerin tamamlanmasıyla ruhun üflenmesi aynı zamana denk gelmektedir ki bu da yüz yirmi gündür.[36] Bununla birlikte, İbn Âbidîn (ö. 1252/1856), ünlü hekim Şeyh Dâvûd'un (ö. 1008/1599) görüşüne atıfta bulunarak, istibânetü'l-hilka'nın ruh üflenmesinden önce gerçekleştiğini ileri sürmekte ve bu bağlamda İbn Nüceym'in görüşünü eleştirmektedir. Şeyh Dâvûd, *Tezkire* adlı eserinde bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> Ceninin otuz iki ile elli gün arasında kemikleri oluşur ve yetmiş beşinci güne kadar etle kaplanır. Daha sonra, yüzüncü güne kadar bir bitki gibi gelişim ve büyüme gösterir ve bundan sonraki yirmi gün de uyuyan bir hayvan gibidir. Bundan sonra ise ona ruh üflenir ki bu ruh, filozofların kastının aksine insanlığın bağımsız olarak var olmasını sağlamaktadır.[37]

İbn Âbidîn bu dönemdeki embriyonun durumunu ihramlı kimsenin, av kuşunun yumurtasını kırmasına benzetmektedir. Zira ihramlı kimse av kuşunun yumurtasını kırdığında bu zararı tazmin etmesi gerekir çünkü yumurta kuşun aslıdır. İbn Âbidîn'e göre kişi, bu durumda verdiği zararı tazmin etmekle sorumlu tutuluyorsa meşru bir gerekçesi olmaksızın yaratılışı belirginleşmiş ceninin düşürülmesinde de günah söz konusudur.[38]

Ceninin insan olma statüsüne dair fukahânın görüşleri özellikle *istibânetü'l-hilka* kriteri ve ruh üflenişi üzerinden şekillendiği görülmektedir. Günümüz tıp verileri, döllenme anından itibaren insan olma potansiyelinin başladığını ve embriyonun anne rahmine tutunmasıyla bu potansiyelin kendini gerçekleştirme yönünde ilerlediğini göstermektedir. Laboratuvar ortamında (in vitro) oluşturulan embriyonun, fıkıh literatüründe cenin olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesi, mezheplerin cenin tariflerindeki farklılıklar ve embriyonun gelişim safhalarına dair tıbbi veriler dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Gazzâlî gibi bazı âlimler, döllenme anıyla birlikte cenin statüsünün başladığını ifade etmekteyse de çoğu klasik kaynakta bu statü, yaratılışın belirginleşmesi ya da ruh üflenmesi gibi sonraki aşamalara bağlanmıştır. Bu bağlamda, implantasyon öncesi embriyonun cenin olarak kabulü konusunda ihtilaf bulunduğu ve bu

[31] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1983), 6/115-116.
[32] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-İbn Hazm, 1462/2005), 491.
[33] Ömer b. Muhammed b. İbrahim Ğânim, *Ahkâmu'l-cenin fi'l-fıqhki'l-İslâmî* (Cidde: Dâru'l-Endülüsi'l-Hadrâ, 2001), 30.
[34] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl,* thk. Mehmed Boynukalın (Beyrut: Dâru'l-İbn Hazm, 2012), 5/143.
[35] Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr,* thk. Mustafa el-Bâbi-el-Halebî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966), 1/302-303; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/239.
[36] İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/302.
[37] Dâvûd-i Antâkî, *Tezkire-i Dâvûd* (Kahire: el-Mektebetü'tevfikiyye, ts.), 2/6-7; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr,* 1/302.
[38] İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddü'l-muhtar 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* 6/591.

dönemin ayrı bir statüde ve ayrı bir isimle ele alınmasının fıkhî değerlendirme açısından daha isabetli olacağı söylenebilir.

Embriyoloji ıstılahında döllenmiş yumurta gelişmekte olan insan nüvesi olarak kabul edilmekte embriyo ise temel embriyoloji kaynaklarının bir kısmında döllenmeden itibaren,[39] bazılarında ise üçüncü haftadan başlayarak (implantasyon[40] tamamlandıktan sonra),[41] tüm organ sistemlerinin oluştuğu yaklaşık iki aylık dönemdeki gelişmekte olan insan olarak tanımlanmaktadır. [42] Laboratuvar ortamında döllenme sonucu gelişen embriyolar için implantasyon öncesi dönemde genellikle husûsi bir terim kullanılmamakta; bu aşamadaki embriyo, gelişim evresine göre "embriyo", "in vitro embriyo", "implantasyon öncesi embriyo" [43] veya "blastosist" olarak adlandırılmaktadır. Sonuç olarak, implantasyondan üçüncü aya kadarki süreçte gelişmekte olan insan nüvesi için embriyo, üçüncü aydan doğuma kadar olan süreçteki canlı için ise fetüs terimi kullanılmakta ve bu iki kavram birlikte fıkıhtaki cenine karşılık gelmektedir.[44]

2. PGT (Preimplantasyon Genetik Test/Tanı)

PGT otuz yılı aşkın bir süredir kalıtsal hastalıkları doğum öncesi önleme yöntemi olarak başvurulan prenatal testlere (gebeliğin 12-14 ve 16-20 haftalarında fetüsü anomali ihtimaline karşın tarama) alternatif bir tanı/tarama testidir. PGT'nin prenatal tanıya göre en önemli avantajı, IVF (*in-vitro fertilization*) [45] ile oluşturulan embriyolardan sağlıklı olma ihtimali olanların seçilebilmesi ve implantasyondan sonra gebeliğin sonlandırılmasına neden olmamasıdır. PGT, bir yumurta hücresinden veya embriyodan alınan bir veya daha fazla hücrenin genetik analizini yaparak analiz sonuçlarına göre rahme transfer edilecek ve itlaf edilecek embriyoların belirlenmesini sağlayan bir yöntemdir.[46] Günümüzde, PGT IVF döngüsü bağlamında tanı, tarama amacıyla gerçekleştirilmektedir. IVF ise laboratuvar ortamında tüp içerisinde gerçekleşen döllenme ile oluşan embriyolardan bir veya birkaçının rahme transferidir.[47] Ancak birçok aşaması olan bu üreme tekniğinin başarılı olması için en önemli husus, en iyi olan embriyoyu seçmektir.

PGT, ebeveynlerde bulunduğu bilinen bir genetik bozukluğun değerlendirilmesi amacıyla kullanılabilir. Böylece, yaş, kalıtım veya epigenetik gibi faktörlere bağlı olarak tek gen ilişkili kalıtsal hastalık taşıma riski bulunan embriyolar erken dönemde tespit edilip yalnızca, genetik olarak sağlıklı embriyoların rahme transferi sağlanır. Bu süreç, preimplantasyon genetik tanı (*Preimplantation Genetic Diagnosis*) olarak adlandırılır.[48] Ayrıca PGT, genetik açıdan sağlıklı

[39] Moore, *The Developing Human,* 1, 28.
[40] İmplantasyon, endometriumun gelişen canlı embriyoyu başarılı bir gebelikle sonuçlanacak şekilde kabul edip uygun ortam sağlaması olarak tanımlanabilir; bk. Emine Demirel-Sefa Kelekçi, "Endometriozis ve İmplantasyon Sorunları", *Journal of Clinical Obstetrics&Gynecology* 25/2 (2015), 112.
[41] Larry R. Cochard-Dueñas Angelique N., *Netter's Atlas of Human Embryology* (Philadelphia: Elsevier, 2023), 4.
[42] Cochard, *Netter's Atlas of Human Embryology,* 24.
[43] Shoenwolf vd., *Larsen's Human Embryology,* 3.
[44] İmplantasyon öncesi dönemde embriyonun —in vitro ve in vivo döllenme süreçleri ayrı ayrı değerlendirilerek— fıkhî açıdan "cenin" olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğine dair sağlıklı bir sonuca ulaşılabilmesi için kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu meseleye doğrudan odaklanan özgün akademik çalışmaların eksikliği, literatürde dikkat çekici bir boşluğa işaret etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu tartışma bu çalışmanın kapsamını aşacağından, burada ayrıntılı bir incelemeye yer verilmeyecektir.
[45] Yumurtlamanın uyarılması, yumurtaların toplanması ve yumurta hücresinin sperm tarafından laboratuvar ortamında döllenmesi, oluşan embriyonun 3-5 gün kültür ortamında gelişimi ve ultrason eşliğinde rahme transferini içeren işlem; bk. John David Gordon vd. *Obstetrics, Gynecology and Infertillity* (Arlington: Scrub Hill Press, 2001), 535.
[46] Paul R. Brezina-William H. Kutteh, "Clinical Applications of Preimplantation Genetic Testing", *BMJ: British Medical Journal* 350 (2015), 1.
[47] Gordon vd. *Obstetrics, Gynecology,* 535.
[48] Sofia L. E. Fernandes–Filipa A. G. de Carvalho, "Preimplantation Genetic Testing: A Narrative Review", *Porto Biomedical Journal* 9/4: 262 (2024), 1; Farzaneh Fesahat vd., "Preimplantation Genetic Testing in Assisted Reproduction Technology", *Journal of Gynecology Obstetrics and Human Reproduction* 49/5: 101723 (2020), 2.

olduğu tespit edilen ebeveynlerden elde edilen embriyoda, anöploidi [49] olup olmadığını belirlemek içinde kullanılabilir; bu süreç ise preimplantasyon genetik tarama (*Preimplantation Genetic Screening*) olarak adlandırılır. [50] PGT uygulamaları kapsamında, tek genle ilişkili hastalıkların tespiti (PGT-M) ve kromozomal[51] yapısal yeniden düzenlemelerin belirlenmesi (PGT-SR) mümkün olmakta; ayrıca embriyolarda anöploidi taraması [52] (PGT-A) gerçekleştirilebilmektedir. Tarama sürecinde elde edilen verilere göre embriyolar risk puanlarına göre değerlendirilmekte, düşük riskli embriyoların transferi, yüksek riskli olanların ise dondurulması ya da elenmesi yönünde kararlar alınabilmektedir.[53] Bu noktada, PGT tekniklerinin embriyoya zarar verme ihtimali ile genetik hastalıkları teşhis edebilme kapasitesine ilişkin verilerin açık bir şekilde ortaya konması, uygulamanın maslahat–mefsedet dengesinde nasıl konumlandırılacağını belirleyebilmek açısından son derece önemlidir. Zira bu tür müdahalelerin cevazı, doğrudan zaruret ilkesinin oluşup oluşmadığına bağlı olarak şekillenmektedir.

PGT invaziv ve invaziv olmayanlar (*non-invazive*) olarak uygulanabilmektedir. İnvazivler; polar hücre biyopsi, blastomer biyopsi ve trophoektoderm biyopsi iken, invaziv olmayanlar; blastosentez ve döllenme gerçekleşmiş kültür (spent culture) ortamının analizidir.[54]

İnvaziv tekniklerden polar hücre biyopsi, yumurta hücresinin (Primer oosit) [55] bölünmesi [56] sonucu oluşan iki adet yan ürüne (polar hücre) uygulanmaktadır. Polar hücrelerin üreme fonksiyonu yoktur ve bunları gelişmekte olan embriyoya zarar vermeksizin biyopsi ile kolayca elde etmek mümkündür.[57] Bu sebeple PB biyopsi embriyo biyopsisine izin verilmeyen ülkelerde uygulanabilen tek PGT-A metodudur. [58] PB biyopsinin yapılma amacı çoğunlukla mayoz bölünmedeki hatalar sebebiyle oluşan embriyonik anöploidileri (down sendromu vs.) tespit edebilmektir. [59] PB biyopsi yönteminin kısıtlılıklarından en önemlisi ise sadece anneden kaynaklanabilecek belirli tek gen kaynaklı (monogenetik) hastalıklar hakkında bilgi vermesi, babayla ilgili (*paternal)* genler sebebiyle aktarılan genetik bozukluk ve fertilizasyon sonrası mitoz bölünmeler sonucu oluşan problemlere (*post fertilization mitotik errors*) dair bilgi

[49] İnsan embriyosundaki çoğu kromozomal anormallikler bir ya da daha fazla kromozomun eksik veya fazla olması kaynaklıdır. Bu durum anöploidi olarak adlandırılmaktadır; bk. Thomas D. Pollard, *Cell Biology* (Philedelphia: Elsevier Science, 2002), 763.
[50] Fesahat vd., "Preimplantation Genetic Testing in Assisted Reproduction Technology", 2.
[51] Pollard, *Cell Biology,* 1, 4, 11.
[52] Fesahat vd. "Preimplantation Genetic Testing in Assisted Reproduction Technology", 2-3.
[53] Maide Barış, "Doğum Öncesi Dönemdeki Genetik Uygulamalar ve Etik Tartışmalar", *Tıbbî, Dînî ve Etik Boyutlarıyla Genetik*, ed. Maide Barış-Orhan Önder (İstanbul: İSAR Yayınları, 2024), 60.
[54] Fıkhi tartışmaların daha iyi anlaşılabilmesi için bu teknikler üzerinde kısaca durulacaktır. Detaylı bilgilere dipnotta verilen kaynaklarda ulaşmak mümkündür.
[55] Embriyonun gelişiminin 2. haftasında oluşan primordiyal (ilkel) üreme hücrelerinin gonadlarda (yumurtalık ve testisin ilkel hali) kromozom (DNA'nın yapıtaşı) sayıları değişmeyecek şekilde bölünmeleriyle (mitoz bölünme) oluşan hücrelerdir. Bunlar aynı zamanda bir dizi bölünmeye uğrayarak, döllenmenin ana hücrelerinden olan olgun yumurta hücresini oluşturacaktır; bk. Sadler, *T.W. LANGMAN's Medical Embryology* (Philadelphia: Wolters Kluwer, 12. Basım, 2011), 10-13.
[56] Mayoz bölünme; embriyonun gelişiminin 4. haftasında oluşan primer üreme hücrelerinin (primer yumurta hücresi ve primer sperm hücresi) gonadlarda (yumurtalık ve testisler) olgun erkek (sperm) ve kadın üreme (oosit) hücrelerini oluşturmak amacıyla kromozom sayısını yarıya düşürerek geçirdiği hücre bölünmesi çeşididir; bk. Sadler, *LANGMAN's Medical Embryology*, 10-13.
[57] Ermanno Greco-Katarzyna Litwicka vd. "Preimplantation Genetic Testing: Where We Are Today", *International Journal of Molecular Sciences* 21/12 (2020), 2.
[58] Danilo Cimadomo vd. "Embryo Biopsy: Polar Body, Cleavage Stage and Trophectoderm," *Encyclopedia of Reproduction*, 2. Baskı, ed. Michael K. Skinner (Oxford: Academic Press, 2018), 194.
[59] Anöploidi ise embriyonun rahme tutunamamasına (implantation) veya gebeliğin ilk dönemlerinde düşük (spontaneously abortus) gerçekleşmesine sebep olmaktadır; bk. N. S. Maclon-J. P. Geradts vd. "Conception to Ongoing Pregnancy: The 'Black Box' of Early Pregnancy Loss", *Human Reproduction Update* 8/4 (2002), 337.

vermemesidir.[60] Blastomer[61] biyopsi tekniği ise döllenmeden yaklaşık 72 saat sonra zigotun bölünmesi[62] ile oluşan altı veya sekiz hücreli blastomere uygulanmaktadır.[63] İki hücreye biyopsi uygulandığında ise mevcut kromozomal anomalilerin tespit oranı artarken, embriyonun rahme tutunma ihtimali düşmekte, embriyonun yüzde 30 kadarı alındığı için canlılığı ve gelişimi olumsuz etkilenebilmektedir.[64] Ayrıca yapılan bir çalışmaya göre bu teknik uygulanıp rahme transfer edilen embriyoların yüzde 47,3'ü canlı olarak dünyaya gelebilmiştir.[65]

Blastosist/Trafoektoderm (TE) biyopsi yöntemi ile de 5. günde trofoektoderm tabakasından 5 ila 10 arası hücre aspire edilmektedir.[66] Blastomer biyopsisine göre daha yeni bir yöntem olan trofektoderm biyopsi avantajlarından dolayı en yaygın uygulama haline gelmiştir.[67] Zira gelişim aşamasında elenen ve daha ileri bir gelişim evresi olan blastosist evresine ulaşamayan embriyolar yüksek oranda genetik bozukluk taşımakta,[68] blastosist aşamasına ulaşabilen embriyoların ise transfer sonrası rahime tutunma ihtimali artmaktadır. Dolayısıyla, blastosist aşamasına ulaşan az sayıda embriyonun sağlıklı olma ihtimali daha yüksek olduğundan, PGT işlemi diğer yöntemlere göre daha az embriyoya uygulanmakta ve sağlıklı embriyo tespit etme şansı artıp maliyet düşmektedir. Ayrıca, trofektoderm biyopsi ile genetik analiz için daha fazla hücre taranabilmekte böylece tanısal doğruluk ve güvenilirlik artmaktadır.[69]

TE biyopsisinin avantajlarına rağmen, trofektoderm hücreleri, embriyonun plasentaya [70] dönüşecek temel hücreleri olduğundan, bu yöntemin plasenta fonksiyonu üzerinde zararlı etkileri söz konusu olmaktadır. Zira biyopsi ile birkaç hücrenin çıkarılması, hücrelerin rahim içine entegre olmasını engellediği için embriyonun bütünlüğü bozulabilmektedir.[71] Ayrıca blastomer ve blastosist biyopsilerinin klinik gebelik oluşturma başarıları karşılaştırıldığında, aralarında anlamlı bir fark olmadığı tespit edilmiştir.[72]

Sonuç olarak invaziv teknikler, genetik anomalileri tespit etme başarısı (sensitivite)[73] ve sağlıklı olma potansiyeli taşıyan embriyoya yanlış tanı koyma riski (spesifite) [74] açısından farklı

[60] Fernandes, "Preimplantation Genetic Testing", 1, 2; Ayrıca, yapılan bir çalışmaya göre PB biyopsisinin sonucu kontrol grubu ile karşılaştırıldığında implantasyon öncesi, düşük embriyo gelişimi, daha düşük embriyo kalitesi, daha yüksek bölünme durma oranı ve 3. gün itibariyle ortalama blastomer sayısının daha düşük olduğu gösterilmiştir; bk. Danilo Cimadomo vd. "The Impact of Biopsy on Human Embryo Developmental Potential during Preimplantation Genetic Diagnosis", *BioMed Research International* (2016), 3.
[61] Döllenme sonucu oluşan zigot art arda mitoz bölünmeler geçirmektedir. Bu olaya zigotun yarıklanması denir. Her bir bölünme ile oluşan hücreye ise "blastomer" adı verilmektedir; bk. Saim Özdamar-Hülya Çetin Sorkun, *Genel Embriyoloji* (Erciyes: Erciyes Üniversitesi Tıp Fakültesi, 2002), 41.
[62] Mitoz bölünme; ana hücrenin bölünmesi sonucu aynı genetik yapıya ve kromozom sayısına sahip iki yavru hücrenin oluşmasıdır. Sadler, *LANGMAN's Medical Embryology*, 11.
[63] Greco, "Preimplantation Genetic Testing: Where We Are Today", 3.
[64] Greco, "Preimplantation Genetic Testing: Where We Are Today", 3.
[65] Yinghui Ye vd., "A Rapid NGS-Based Preimplantation Genetic Testing for Chromosomal Abnormalities in Day-3 Blastomere Biopsy Allows Embryo Transfer Within the Same Treatment Cycle", *Frontiers in Genetics* 12 (2021), 3.
[66] Di Mao vd., "Impact of Trophectoderm Biopsy for Preimplantation Genetic Testing on Obstetric and Neonatal Outcomes: A Meta-analysis", *American Journal of Obstetrics & Gynecology* 230/2 (2024), 199.
[67] ACOG, American College of Obstetricians and Gynecologists. "Preimplantation Genetic Testing, Committee Opinion No. 799 135/3 (2020)" (Erişim 25 Nisan 2025); Nathalie Arroja vd., "PGT and Deferred Embryo Transfer: Is Blastocyst Biopsy More Effective Than Cleaved Embryo Biopsy?", *Journal of Gynecology Obstetrics and Human Reproduction* 53/2 (2024).
[68] Raoul Orvieto vd., "Cleavage-Stage Human Embryo Arrest, Is It Embryo Genetic Composition or Others?", *Reproductive Biology and Endocrinology* 20/1 (2022), 2.
[69] Cemal Ekici, "Preimplantasyon Genetik Tanı", *İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/2 (2014), 50.
[70] Plasenta, anne ile fetüs arasında metabolik ve hormonal ilişkiyi sağlayan bir dokudur.
[71] Greco, "Preimplantation Genetic Testing: Where We Are Today", 3-5.
[72] Arroja vd., "PGT and Deferred Embryo Transfer".
[73] Sensitivite, duyarlılık, yöntemin gerçek hastalar içinden hasta ayırt edebilme yeteneğidir; bk. Mustafa Şenocak, *Biyoistatistik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1998), 239.
[74] Spesifite, özgüllük, yöntemin gerçek sağlamlar içinden sağlam ayırt edebilme yeteneğidir; bk. Şenocak, *Biyoistatistik,* 239.

üstünlüklere sahip[75] olmanı yanında genetik hastalıkları teşhis kapasiteleri bazı sınırlılıklar içermektedir. Bununla birlikte, bu yöntemler embriyoya doğrudan müdahale içerdiğinden, embriyonun canlılığını ve gelişim potansiyelini olumsuz etkileyebilme riski de taşımaktadırlar.

İnvaziv olmayan yöntemler ise blastosist sıvısındaki ve döllenmenin gerçekleştiği kültür ortamındaki (*spend culture media*) DNA'nın analizi olmak üzere iki kısma ayrılır.[76] Bu yöntemler embriyonun canlılığına tesir eden, ileri derece tecrübe gerektiren ve PGT'nin maliyetini arttıran invaziv yöntemlere kıyasla daha avantajlıdır.[77]

Bu yöntemlerden biri olan blastosist sıvı aspirasyonu[78] (BF), blastosist içerisindeki sıvının enjeksiyon iğnesi yardımıyla alındığı, böylece biyopsiye nazaran çok daha az invaziv olan bir yöntemdir. Blastosist boşluğunun dinamik şekilde ortama uyum sağlama özelliği sayesinde bu yöntemin embriyo canlılığına ve yapısına olumsuz bir etkisi yoktur.[79] Bir diğer invaziv olmayan yöntem ise rahme transfer edilene kadar embriyonun gelişimini sürdürdüğü kültür ortamının analizidir. Yapılan çalışmalara göre döllenmenin gerçekleşmesi ile embriyo tarafından geliştiği ortama metabolitler, proteinler, mikro RNA[80] ve DNA kalıntıları salınmaktadır.[81] Buradan elde edilen DNA kalıntıları genetik hastalıklar (tek gen kaynaklı ve anöploidi) açısından incelenebilmektedir. İnvaziv tekniklere nazaran invaziv olmayan teknikler, embriyonun gelişimine zarar vermemeleri sebebiyle güvenli testlerdir. Ancak yine de bu teknikler, anöploidi teşhisi koymada yetersiz olduğu için pozitif sonuç alınsa bile daha kesin bir sonuç için gebelik döneminde hem anne hem de embriyo için hayati risk taşıyan amniyosentez[82] işlemi yapılması gerekmektedir.[83]

3. Preimplantasyon Genetik Test/Tanı'ya İlişkin Etik Tartışmalar

PGT'ye ilişkin etik tartışmalar, testlerin doğruluk problemi, yüksek maliyet sebebiyle bu yönteme erişimdeki adaletsizlik, testlerin zorunlu hale gelmesi ile özerklik ilkesinin ihlali, genetik bilgilerin saklanmasının güçlüğü, embriyonun yaşam hakkının ihlali, doğacak çocuğun fenotipik özelliklerinin belirlenmesi, embriyonun araçsallaştırılarak hasta kardeş için donör (kurtarıcı

[75] Tekniklerin sensitivite ve spesifitelerine ilişkin detaylar için bk. Li Chen vd., "A Non-Invasive Chromosome Screening Strategy for Prioritizing In Vitro Fertilization Embryos for Implantation", Frontiers in Cell and Developmental Biology 9:708322 (Ağustos 2021), 4-9; Kexin Chen vd., "The Diagnostic Accuracy of Preimplantation Genetic Testing (PGT) in Assessing the Genetic Status of Embryos: A Systematic Review and Meta-Analysis", *Reproductive Biology and Endocrinology 23* (2025), 16-18.
[76] Fesahat vd. "Preimplantation Genetic Testing in Assisted Reproduction Technology", 5.
[77] Megan Leaver-Dagan Wells, "Non-invasive Preimplantation Genetic Testing (niPGT): The Next Revolution in Reproductive Genetics?", *Human Reproduction Update* 26/1 (2020), 17-26.
[78] Emme, çekme; bk. Ayfer Aydoğan vd. *Medical Translation Dictionary* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), "Aspirate", 237.
[79] A. Capalbo vd. "Diagnostic Efficacy of Blastocoel Fluid and Spent Media as Sources of DNA for Preimplantation Genetic Testing in Standard Clinical Condition", *Fertility and Sterility* 110/5 (2018), 871.
[80] Vücutta bilgilendirici, yapısal ve enzimatik görevleri olan RNA dan üretilen ve gen kodlamada görev almayan RNA türüdür; bk. John. M. Lackie, *Hücre ve Moleküler Biyoloji Sözlüğü*, çev. Nagihan Gülsoy (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2014), "mikroRNA", 312; Lackie, "RNA", 418.
[81] S. Stigliani-L. Persico, "Mitochondrial DNA in Day 3 Embryo Culture Medium is a Novel, Non-Invasive Biomarker of Blastocyst Potential and Implantation Outcome", *Molecular Human Reproduction* 20/12 (2014), 1239.
[82] Bu teknikte de bir iğne yardımıyla amniyon kesesinden sıvı alınıp anöploidiler açısından genetik analiz yapılır. Bu işlem hem bebek hem anne açısından hayati risk barındırmaktadır; bk. Beta, Jaroslaw vd. "Risk of Miscarriage Following Amniocentesis and Chorionic Villus Sampling: a Systematic Review of The Literature", *Minerva Ginecologica* 70/2 (2018), 215.
[83] Ayrıca, embriyo dışı ortamda az miktarda tespit edilen DNA'nın analizine imkân sağlayan bu her iki yöntem üzerinde sensitivite ve spesifitelerini artırmak amacıyla çalışmalar devam etmektedir.

kardeş/*savior sibling*)[84] olarak kullanılması ve öjeni[85] kapsamında yapılmaktadır.[86] Bu çalışmada, PGT uygulamasının belirli bir anomalinin taşıyıcısı olma riski bulunan embriyoların elenmesi amacıyla kullanımına odaklanılmakta; bu bağlamda, konunun hassasiyeti dikkate alınarak özellikle öjeni riski, embriyonun yaşam hakkının ihlali ve genetik testlerin doğruluk oranlarına ilişkin etik tartışmalar kısaca değerlendirilmektedir.

Öjeni kapsamındaki tartışmalarda PGT hem pozitif hem de negatif öjeniye konu olmaktadır.[87] Pozitif öjeni, arttırılmak istenilen belirli özelliklere sahip canlıların üremesinin teşvik edilmesi iken negatif öjeni, istenmeyen özelliklerin yok edilmesi veya bu özelliklere sahip canlıların üremesinin engellenmesidir. Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere, anomali tanısı konan embriyonun imhası negatif öjeni iken, embriyoyu "kusursuzlaştırmak" pozitif öjeni olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, pozitif öjeni ile elde edilmek istenen kusursuz bebeklerin aksine, engelli ebeveynlerin kendileri gibi engelli çocuklara sahip olmak istemeleri de pozitif öjeni kapsamında değerlendirilmektedir. Pozitif ve negatif öjeni açısından ele alındığında PGT'yi kaygan zemin (*sliperry slope*)[88] argümanı çerçevesinde kritik etmek gerekir. Zira bu argümana göre bu iki öjeni arasındaki sınır belirlenmediğinde, hayatını idame ettirebilmek için devamlı başkalarına ihtiyaç duyan, mental ve fiziksel yetersizlikteki embriyoların elenmesi ile yetinilmeyip, genetikle ilişkilendirilen, istenmeyen zekâ düzeyi ve fiziksel özelliklerdeki embriyoların da PGT ile elenmesinin önü açılacaktır.[89] Bu durumda embriyonun sağlıklı olması, bir yerden sonra önemini yitirip benzer argümanlarla daha zeki, daha güzel bebeklerin talep edilmesi savunulabilecektir. PGT ayrıca, embriyonun belirli hastalıkları taşıma riskini hesaplamak üzere tarama amacıyla yapıldığında öjenik uygulamalara benzediği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Çünkü hastalık açısından daha az risk taşıyan embriyoların tercih edilmesi, görünürde gönüllü ve zararsız bir müdahale gibi değerlendirilse de bu, "liberal" öjeni olarak nitelendirilebilecek bir müdahale biçimidir. Buna karşılık kimileri de bu tür uygulamaların, ailelerin üreme özgürlüğü ve üremede yararlılık bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.[90]

Etik tartışmalar kaygan zemin argümanı üzerinden değerlendirildiğinde, PGT'ye izin verilmeden önceki mevcut durum sıfır noktasıdır. PGT'ye daha ağır hastalıkların elenmesi ve sağlıklı bebeklerin dünyaya getirilmesi gerekçesiyle izin verildiğinde sıfır noktası değişir ve yamaçtan aşağıya doğru bir adım atılmış olur. Varılan yeni noktada ise ağır hastalıklar dışında kusurlu olarak nitelendirilen her türlü genetik hastalığın, hatta kırklı yaşlarda çıkabilmesi "muhtemel" hastalıkların elenmesi gibi müdahalelere kapı açılır. Bu sebeple etik değerlerin muhafazası ve toplumsal ayrımcılığın önlenmesi için PGT'nin "tanı" ve "sağlıklı olanın seçilmesinde" kullanılması ile "zenginleştirici" müdahalelerde kullanılması arasındaki sınırın belirlenmesi gerekmektedir. Bu sınır keyfi olmayan argümanlarla da desteklenmelidir.[91]

[84] Barış, "Doğum öncesi Dönemdeki Genetik Uygulamalar", 62-63.
[85] Öjeni, seçici üreme ve istenmeyen bireylerin elimine edilmesi yoluyla bir ırkın ya da nüfusun kalıtsal niteliklerini değiştirmenin mümkün ve istenilir olduğunu iddia eden öğretidir; bk. Nuran Aytemur Sağıroğlu, "Öjeni ve Sağlam Bedenlik", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020), 117.
[86] Bartha M. Knoppers vd., "Preimplantation Genetic Diagnosis: An Overview of Socio-Ethical and Legal Considerations", *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 7/1 (2006), 203-214; Melike Belkıs Aydın, "Preimplantasyon Genetik Tanı ve Biyoetik Tartışmalar", *Hukuk Kuramı* 2/1 (2015), 16-19.
[87] James B. Tubbs, *A Handbook of Bioethics Terms* (Washington: Georgetown University Press, 2008), "Eugenics", 53-54.
[88] Tubbs, *A Handbook of Bioethics Terms*, "Slippery-slope argument", 155.
[89] Emine Topçu-N. Yasemin Yalım, "Preimplantasyon Genetik Tanının Öjeniye ve İnsanın Araçsallaştırılmasına Yol Açıp Açmayacağının Tıp Etiği Açısından Yamaç Aşağı Kayma Argümanı ile Değerlendirilmesi", *Türkiye Biyoetik Dergisi* 2/3 (2015) 194.
[90] Barış, "Doğum öncesi Dönemdeki Genetik Uygulamalar", 60-61.
[91] Topçu-Yalım, "Preimplantasyon Genetik Tanının Öjeniye ve İnsanın Araçsallaştırılmasına Yol Açıp Açmayacağı", 195.

Biyoetik tartışmalarda embriyonun ahlaki statüsünü belirlemek üzere farklı kriterler göz önüne alınmaktadır. Bunlardan insan onurunu kriter alan potansiyellik ve tedricilik argümanları PGT'yi tartışmalı kılan iki temel görüştür.[92] Potansiyellik argümanını (*potentially argument*) esas alan görüşe göre, embriyo döllenmeden itibaren insan olma potansiyeline sahip olduğundan döllenme, yeni bir insan yaşamının başlangıcıdır. Bir başka deyişle embriyo, henüz rasyonel kapasitesini ve özerkliğini göstermemiş küçük bir insandır ve özerkliğini göstermeyen bir çocuk ve hasta birey gibi onuru korunmalıdır. Bu nedenle güvenilirliğinde şüphe bulunan PGT'nin, zararlı etkileri olmadığı netleşene kadar kullanımının yasaklanması gerekir. Zira birçok hayvan deneyinde PGT'nin zararlarına ilişkin kanıtlar mevcuttur. Bunun yanı sıra, epigenetiğin kompleks doğası embriyonun gelişimine yapılacak her türlü müdahalede son derece dikkatli olunmasını gerektirmektedir.[93]

Tedricilik argümanı (*gradualist argument*) temelli ikinci görüşe göre ise embriyonun, fertilizasyon itibariyle ahlaki statüsü başlar, ancak bu yeni bir insan yaşamının başlangıcı olarak kabul edilmez, zira embriyo aşama aşama ahlaki bir statü kazanmaktadır. Bu görüşü benimseyenlere göre "İnsan embriyosu bir insan ve birey değildir, fakat diğer canlıların embriyosundan ahlaki olarak daha değerlidir."[94] Tedricilik argümanına göre, bu tekniğin belirli koşullar altında kabul edilmesi daha muhtemeldir. Nitekim preimplantasyon dönemin gelişim açısından çok ilkel olması, gebeliğin ilerleyen aşamalarındaki kürtajın ve engelli bireyin zor şartlarda yaşamasının önlenmesi gibi nedenlerle PGT'ye olumlu yaklaşıldığı görülmektedir.[95]

PGT'ye dair tartışılan bir diğer önemli husus, test sonuçlarının yanlış pozitif ya da yanlış negatif çıkabilmesidir. Bu durum, sağlıklı bir embriyonun elenmesine veya sorunlu bir embriyonun rahme transfer edilmesine yol açabilmektedir. Böyle bir durumda etik açıdan "güvenilirlik" ve "dürüstlük" ilkeleri zarar görürken, yanlış ve eksik bilgi nedeniyle "zarar vermeme" ilkesi de ihlâl edilmektedir.[96] PGT, tüp bebek yönteminden sonra uygulanan bir teknik olduğundan, tüp bebek yöntemine ilişkin etik tartışmalar da bu bağlamda göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tartışmalar, embriyonun ahlaki statüsü başta olmak üzere; embriyo imhası, dondurulması, kısır bireylere embriyo bağışı, tedaviye erişimde adalet, numunelerin karışması sonucu çocuğun kimliğinin belirsizliği ve ebeveynin üreme özerkliği gibi konuları kapsamaktadır.

PGT sonrası embriyonun transfer edilmemesi ile gebelik döneminde kürtaj arasındaki fark da ayrıca ele alınmalıdır. Bu hususta bir çalışmada, [97] genetik hastalık taşıdığı belirlenen embriyonun transfer edilmemesi, gebelik oluştuktan sonra aynı nedenle gebeliğin sonlandırılmasından daha etik bulunmuştur. Çünkü annenin fiziksel olarak içinde yer aldığı gebelik sürecine müdahale ile kültür ortamındaki sekiz hücreli bir embriyoya müdahale arasında ahlaki bir ayrım yapılmaktadır. Sekiz hücreli embriyonun gelişiminin doğal seyrine bırakılarak yaşamsal faaliyetlerinin sona ermesine izin verilmesi ile rahimdeki embriyoya doğrudan müdahale edilerek biyolojik varlığının sonlandırılması arasında önemli bir fark bulunmaktadır. İlki,

[92] Bartha M. Knoppers vd. "Preimplantation Genetic Diagnosis: An Overview of Socio-Ethical and Legal Considerations", 203-204.
[93] Jose Tomas Alvarado Marambio-Manuel J. Santos Alcatara, "Ethical Problems With The Preimplantation Genetic Diagnosis of Human Embryos", *Acta Bioethica* 1/24 (2018), 80-81.
[94] İlhan İlkılıç, "Embriyonun Ahlâki Statüsüne İlişkin Etik Görüşler ve Argümanlar", *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Fıkhi, Tıbbi ve Etik Boyutlarıyla*, ed. Ülfet Görgülü-Halil Kılıç (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 29.
[95] John A. Robertson, "Extending Preimplantation Genetic Diagnosis: The Ethical Debate: Ethical Issues in New Uses of Preimplantation Genetic Diagnosis", *Human Reproduction* 18/3 (2003), 466-467.
[96] Mustafa Hayırlıdağ, "Genetik Hastalıklar ve Testlere Etik İlkeler Açısından Bakış", *Aksaray Üniversitesi Tıp Bilimleri Dergisi* 3/2 (2022), 29.
[97] C. Cameron-R. Williamson, "Is There an Ethical Difference between Preimplantation Genetic Diagnosis and Abortion?", *Journal of Medical Ethics* 29/2 (2003), 90-92.

herhangi bir dış müdahale olmaksızın embriyonun yaşama potansiyelinin kendiliğinden sona ermesine müsaade edilmesi iken; ikincisi, aktif bir müdahaleyle embriyonun varlığına kasıtlı biçimde son verilmesi anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak etik tartışmaların merkezinde yer alan PGT, özellikle kaygan zemin argümanı üzerinden analiz edilmesi gereken önemli bir meseledir. PGT'nin, öjenik bir müdahale olmasının önüne geçilmesi için dini, ahlaki ve hukuki sınırlarının çok net bir şekilde çizilmesi gerekir. Potansiyellik ve tedricilik argümanları başta olmak üzere embriyonun bulunduğu ortam ve gelişim aşaması gibi unsurlar, ahlaki statüye dair tartışmaları şekillendirmektedir. Ayrıca PGT'yi değerlendirirken testlerin doğruluk problemini de dikkate almak gerekir. Zira duyarlılığı ve hassasiyeti yüksek olmayan bu testler "doğruluk" ve "dürüstlük" gibi temel etik ilkelerin ihlal edilmesine sebep olmaktadır.

4. Cenine Müdahaleye İlişkin Fıkhi Yaklaşımlar

Yaklaşık 100 yılı aşkın süredir uygulanan prenatal testler sayesinde fetüsteki anomaliler ve 30 yılı aşkın bir süredir laboratuvar ortamında oluşturulmuş (*in-vitro*) embriyoya uygulanan PGT yöntemleri sayesinde embriyodaki anomaliler, değişken sensitivite ve spesifite değerine sahip metotlarla tespit edilebilmektedir. Geçmişi bu denli yakın olan bu uygulamaların fıkhi hükmü, fıkhın teşekkül ve klasik döneminde doğrudan tartışılmamış olsa da belirli bir sebebe binaen olsun veya olmasın cenine kasten veya hatayla yapılan müdahalelerin fıkıh eserlerine konu edildiği görülmüştür. İmplantasyon öncesi embriyonun, döllenmenin in vitro ya da in vivo gerçekleşmiş olmasına bağlı olarak fıkhî anlamda "cenin" olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği yönünde literatürde çeşitli tartışmalar bulunsa da bu konuda ittifak edilmiş bir görüş mevcut değildir. Konuyu doğrudan ele alan özgül akademik çalışmaların yokluğu, literatürde dikkat çeken bir boşluğa işaret etmektedir. Bununla birlikte, klasik dönem fıkıh kaynaklarında cenine ilişkin yapılan tartışmalar, in vitro embriyonun statüsüne ve dolayısıyla ona müdahalenin hükmüne dair bazı ipuçları sunmaktadır. Bu nedenle makalemizde öncelikle bu mesele üzerinde durulacaktır.

Fıkhın teşekkül döneminde âlimlerin dışarıdan müdahale ile ölü olarak doğan ceninle ilgili veya düşük yapan kadının nifas durumuyla ilgili meselelerde temel kriterleri, düşen doku üzerinde insana delalet eden emarelerdir (*istibânetü'l-hilka*).[98] Nitekim Cessâs nutfe, alaka ve mudğa aşamalarındaki mevcut oluşuma cenin denemeyeceği görüşünü, bunun cenin oluşuna kanıt teşkil edecek insan suretinin oluşmaması ile açıklamaktadır.[99] Klasik dönemde ise insan hayatının başlangıcı ruh üflenmesine bağlanmakta ve bu dönemden önceki varlığın cenin olup olmadığı tartışılmaktadır.[100] Ruh üflenmesinin vakti hususunda Abdullah İbn Mes'ûd[101] ve Huzeyfe b. Esîd'in[102] rivayet ettiği hadislerdeki lafızların yorum farklılıklarından dolayı iki görüş vardır. Bunlardan ilki klasik dönem fukahanın çoğunluğunun da benimsediği, üçüncü kırk günden sonra yani 120. günden sonra ruh üflendiğidir[103] ki bu görüşte olan Hanefi âlimlerden Burhanüşşerîa'ya (ö. 616/1219)[104] göre *istibânetü'l-hilka* 120. günde gerçekleşmektedir. Bu görüşe itiraz eden İbn

[98] Şeybânî, *el-Asl,* 1/296.
[99] Ahmed b. Ali, Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415), 3/296.
[100] Bedir-Kılıç, "İnsan Hayatı Ne Zaman Başlar? Ruh Üfleme Üzerine Değerlendirme", 106-7.
[101] Müslim, "Kader", 2645.
[102] Müslim, "Kader", 2945.
[103] Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru'l İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1396), 16/191; İbrahim b. Muhammed Kasım Rahîm, *Ahkâmü'l-ichâd fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Londra: Silsiletü Isdârâti'l-Hikme, 2004), 1/42-6.
[104] Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-nu'mânî*, thk. AbdulKerîm Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 5/374-5.

Âbidîn[105] ise 120 gün rivayetini sadece ruh üflenmesiyle ilişkilendirmektedir.[106] *Iskât-ı cenîn* (ceninin düşürülmesi) meselesinde yaşamın başlangıcı için ruh üflenmesini esas alan bazı klasik dönem Hanefî,[107] Şâfiî,[108] Mâlikî[109] ve Hanbelî[110] âlimlerine göre mekruh olmakla birlikte ruh üflenmeden önce ceninin düşürülmesi caizdir.

Yukarıda zikredilen tartışma PGT'nin hükmü kapsamında değerlendirildiğinde, fıkıhtaki *"istibânetü'l-hilka"* kriterinin, embriyo ve cenine yönelik müdahalelerin zamanlamasına ilişkin önemli bir referans noktası sunduğu söylenebilir. Özellikle ruhun üflenme zamanı veya *"istibânetü'l-hilka"* kriteri esas alındığında, genetik materyalin PGT ile taranması ve bu materyale yönelik olası müdahalelerin *söz konusu eşikler öncesinde* gerçekleştirilmesi durumunda, bu tür uygulamalara fıkhî açıdan daha fazla müsamaha gösterilebileceği ileri sürülebilir.

Günümüzde ise İbn Mes'ûd hadisindeki 120 gün rivayetiyle *istibânetü'l-hılka* kriterinin uyuşmaması, Huzeyfe b. Esîd hadisinde ruhun 40-45. günde üflendiğine işaret eden rivayet ve günümüz tıbbının 6. haftada[111] embriyonun insan görünümünü aldığı tespitinden hareketle Ramazan el-Bûtî (ö. 2013),[112] Muhammed b. Yahya Nüceymî[113] ve Ali Tantâvi (ö. 1999)[114] gibi birçok isim 40. günü esas almaktadır.[115] Hayrettin Karaman ise meseleyi ruh üflenmesinden bağımsız bir şekilde değerlendirerek döllenmiş yumurtanın rahme yerleşmedikçe gelişip insan olarak doğmasının mümkün olmamasını esas almaktadır.[116] İslam Konferansı Teşkilatına bağlı İslâm Fıkıh Akademisi (IIFA) ise fetüse, oluşumunun başlangıcından itibaren (döllenmeden yaklaşık sekiz hafta sonra) yaşam hakkı tanımakta ve rahimde bulunduğu sürece ceninin her türlü zararlı müdahaleye karşı korunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak akademi, embriyo konusunda aynı koruyucu yaklaşımı benimsememekte, henüz erken aşamadaki embriyo için benzer bir hak tanımamaktadır.[117] Ceninin her türlü haksız müdahaleden korunması gerektiğini düşünen Din İşleri Yüksek Kurulu ise araştırma amaçlı embriyo üretimi hakkında şunları söylemektedir:[118]

> İnsan varlığı sperm ve yumurtanın döllenmesiyle başlamakta olup ilk anından itibaren yaşam hakkının korunması gerektiğinden araştırma amaçlı embriyo üretilmesi, embriyonun deney aracı olarak kullanılması kesinlikle caiz görülemez.[119]

[105] İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr,* 1/302.
[106] Ömer Süleyman Eşkar-Abdunnâsır Ebu'l Basal vd. *Dırâsetün fıkhiyye fî kadâyâ tıbbıyye mu'âsıra* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001), 1/343; Rahîm, *Ahkâmü'l-ichâd,* 1/39.
[107] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/255.
[108] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404), 8/442-3.
[109] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ala Şerhu'l Kebîr,* thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali (Beyrut: Dâru'l İbn Hazm, 1443/2021), 6/214.
[110] Ömer b. Muhammed b. İbrâhim Ğanim, *Ahkâmü'l-cenîn fî-fıkhi'l-İslâmî* (Cidde: Dâru'l-İbn Hazm, 1421/2001), 161.
[111] Maryahk Donovan-Cascella Marco, *Embryology,* Weeks 6-8 (E-book: StatPearls Publishing, 2003).
[112] Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Mes'eletu tahdidi'n-nesl vikâye ve ilâcen* (Dımaşk: Mektebetü'l-Farâbi, 2000), 108.
[113] Muhammed b. Yahya b. Hasan en-Nüceymi, *el-İncâbü's-sına'î beynet't-tahlîl ve't-tahrîm: Dirâse fıkhiyye İslâmiyye mukârene* (Riyad: Mektebetu Ubeykan, 1432/2001), 67-69.
[114] Tantâvî hamileliğin başlangıcında düşüğe cevaz vermektedir; bk. Ali Tantâvî, *Fetâvâ Ali et-Tantâvî* (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1405/1985), 311.
[115] Ali Muhyiddin el-Karadâğî-Ali Yusuf el-Muhammed, *Fıkhu'l-kadâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), 433-5; Abdullah Ucatlı, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 58-61.
[116] Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm 2* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 148.
[117] International Islamic Fiqh Academy (IIFA), "Rights of Children and Elders, Resolution No. 113 (7/12)" (Erişim 16 Temmuz 2024); Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, "Karâr bi şe'ni hukûki'l-edfâl ve'l-musinnîn, Karâr No. 113 (7/12)" (Erişim 16 Temmuz 2024).
[118] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Tıp ve Sağlık" (Erişim 26 Aralık 2024).
[119] *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 93.

Görüldüğü üzere, Din İşleri Yüksek Kurulu, döllenme anından itibaren embriyoya yaşama hakkı tanımakta; ancak döllenme sürecinin beden içerisinde (in-vivo) veya laboratuvar ortamında (in-vitro) gerçekleşmesine ilişkin açık bir ayrım yapmamaktadır. Bu tutum in vitro embriyoya uygulanan PGT'nin cenine müdahale olarak değerlendirilip değerlendirilmemesini tartışılır kılmaktadır.

Yaşamın başlangıcını döllenme hadisesi ile taayyün ettiren nazariyelerin, bu meselenin çözümünde daha açık bir tavır takınarak, döllenmenin insan bedeni dâhilinde mi yoksa laboratuvar ortamında mı vuku bulduğu hususunda herhangi bir fıkhi farkın bulunup bulunmadığını açıkça beyan etmeleri gerekir. Zira hayatın döllenme ile kaim olduğu kabul edilirse, in vitro döllenme neticesinde laboratuvar ortamında tekâmül eden embriyonun hayatının mebdei olarak da döllenmenin esas alınması sonucu ortaya çıkar.

Diğer taraftan, hayatın başlangıcını ruhun üflenmesi keyfiyeti ile irtibatlandıranlara göre, hayatın başlangıcı meselesinde ister yüz yirmi gün ister başka bir müddet esas alınsın, embriyo her ne kadar insan olma istidadına haiz olsa da insan hayatının hakiki başlangıcı ruhun üflenmesiyledir. Bu minvalde, ruh üflenme vakti olarak kırk günü milat kabul edenler kırk günden evvelki müdahaleleri; yüz yirmi günü esas alanlar ise bu müddetten evvelki müdahaleleri cenine yönelik tasarrufla aynı kategoride mütalaa etmemektedir.

5. Anomalili Cenine Müdahaleye Dair Fıkhi Görüşler ve PGT

Anomali varlığında rahimdeki (*in-vivo*) ceninin kürtaj edilmesine ilişkin çağdaş âlimlerin görüşlerini genel olarak; mutlak cevaz vermeyenler ve ruhun üflenmesini esas alanlar olmak üzere iki ana yaklaşıma ayırmak mümkündür.

Birinci görüşü savunan Abdullah Bessâm,[120] Suudi Arabistan İlmi Araştırmalar Komisyonu,[121] Ürdün'deki Umumi Fetva Dairesi[122] ve Din İşleri Yüksek Kurulu[123] fetvalarına göre fetüste tespit edilen anomalinin derecesi ne olursa olsun, ruh üflenmeden önce ve ruh üflendikten sonra doğacak çocuğun hasta, özürlü ve kısa ömürlü olma ihtimali yüksek olsa bile cenine müdahale mutlak olarak caiz değildir. Bu görüşü savunanlara göre döllenmeden itibaren ceninin hayatı korunmalıdır. Bu konudaki Din İşleri Yüksek Kurulunun fetvası şu şekildedir:

> İnsan hayatının korunması dinin vazgeçilmez değerlerindendir. Yaşama hakkı, sperm ve yumurta hücrelerinin birleştiği ve döllenmenin başladığı andan itibaren Yüce Allah tarafından verilmiş temel bir hak olup artık bu safhadan itibaren anne ve baba da dahil hiçbir kimsenin bu hakkı ihlal etmesine izin verilmemiştir. Kur'an ve sünnette yer alan genel kaideler ve hükümler, dinen meşru bir gerekçe olmadıkça anne karnındaki ceninin hayatının sonlandırılmasına müsaade etmez. Bu itibarla, annenin hayati tehlikesi gibi haklı ve kesin bir zaruret olmaksızın anomalili de olsa gebeliği sonlandırmak dinen caiz değildir.[124]

Görüldüğü gibi Din İşleri Yüksek Kurulu sperm ve yumurta hücrelerinin birleştiği andan itibaren embriyonun yaşama hakkına sahip olduğunu söylemektedir. Bu nedenle zaruret olmaksızın herhangi bir müdahalenin caiz olmadığı belirtilmiştir. Fetvada yer alan döllenme ayrıntısı dikkate alındığında tüp bebek uygulamalarında oluşturulan *in vitro* embriyoların da bu kapsamda

[120] Ğanim, *Ahkâmü'l-cenîn,* 185.
[121] Heyet, *Fatâwâ'l-lecneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-'ilmiyye ve'l-ifta,* thk. Ahmed b. Abdürrezzak ed-Derviş (Riyad: Dâru'l Âsime, 1424/2003) 21/250.
[122] Dâiretü'l-İftâ el-Âmme"Fatwâ Buhûsiyye" (Erişim 9 Ağustos 2024).
[123] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Tıp ve Sağlık" (Erişim 29 Aralık 2024).
[124] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Tıp ve Sağlık" (Erişim 9 Eylül 2024).

görülmesi gerekir. Nitekim tüp bebek yönteminde rahme yerleştirilmeyen fazla embriyoların yok edilmesi konusunda başka bir fetvada da embriyoların yaşama hakkının korunması gerektiği ve bunun dinen sakıncalı olduğu belirtilmiştir.[125] Ancak bu fetvanın sonunda "başkaları tarafından kullanılmasını önlemek amacıyla son çare olarak embriyoların dondurulması işlemi zaruretten sonlandırılabilir" ifadesinin eklenmesi *in vitro* embriyonun statüsünü tartışmalı kılmaktadır. Oluşturulan embriyonun zaruret halinde yok edilmesi yaşama hakkıyla çelişmekte ve özellikle fetvada geçen zaruret kavramı ile ne kastedildiğinin daha net açıklanması gerekmektedir.

İkinci görüşü kabul eden Muhammed el-Bâr, Câdu'l-Hakk gibi bazı İslâm hukukçularıyla[126] Mısır Fetva Meclisi[127] ve Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî'ye[128] göre ise fetüste tespit edilen ve tedavi edilemeyen ağır bir anomali tespit edildiğinde, anne ve babanın da rızası bulunmak şartıyla[129] gebeliğin sonlandırılması ruh üflenmeden önce caizdir. Bu görüşü savunan bazı âlimlere göre "İki şerden ehven olan tercih edilir" kaidesi gereğince ailesinin ve yaşaması halinde ceninin göreceği zarar, onun yaşatılmasından daha büyük olacaktır. [130] Ayrıca ruh üflenmeden önceki aşamada cenin henüz insan kimliği kazanmadığından öldürülmesi yasaklanan "nefs/insan" kapsamı içinde değildir.[131] Bu iki görüşten farklı olarak, bazı kurumlar uygulama zamanı ve gerekçeye bağlı olarak daha esnek bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu iki ana görüşün dışında, farklı bir yaklaşım da İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi (IIFA) tarafından dile getirilmiştir. Akademiye göre, gebelik sürecinde yapılan genetik testler farklı amaçlarla uygulanabilmekte olup gebeliğin farklı evrelerinde (başında, ortasında, sonunda) gerçekleştirilmesi mümkündür. Bu yaklaşımda, ağır bir genetik hastalığın tespit edilmesi durumunda fetüsün kürtaj edilebileceği ifade edilmiştir. Ancak fetvaya dair detaylı gerekçelendirmelerin sınırlı olması, bu görüşün konumunu literatürde daha istisnaî bir yere yerleştirmektedir.[132]

Cenine ruh üflenmesini kırk gün veya yüz yirmi gün olarak kabul edip bu vakitten önce ceninin kürtajına cevaz verenlerin PGT sonucuna dayanarak embriyonun imha edilmesini veya ceninin gelişiminin durdurulmasını caiz olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Zira kırk gün veya yüz yirmi günü Nitekim İslâm Konferansı Teşkilatına bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin görüşü bu şekildedir:

> Sperm kültürü öncesinde ve *in-vitro* döllenme (tüp bebek) sonrasında, döllenmiş materyallerin karışma ihtimaline karşı gerekli tedbirler alındığı takdirde, üreme hücrelerinde genetik bir hastalık olup olmadığını anlamak için genetik test yapılması caizdir, ancak örneklerin karışmasını önlemek için gerekli tedbirlerin alınması şarttır.[133]

Akademinin, tüp bebek yöntemine ilişkin mevcut kaygılara fetvasında yer vermesi özellikle numunelerin karışması riski, çocuğun nesebini bilme hakkı, ailenin üreme özerkliğinin ihlali ve

[125] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Tıp ve Sağlık" (Erişim 19 Eylül 2024).
[126] Görgülü, "Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış", 108.
[127] Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, "Fatwâ" (Erişim 9 Eylül 2024). Mısır fetva meclisi konuyla ilgili daha önce 2004 yılında anomalinin derecesine bakılmaksızın ruh üflenmesinden önce kürtajın caiz olmadığı fetvasını vermiştir; bk. Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, "Fatwâ" (Erişim 12 Eylül 2024).
[128] *Karârâtü'l-Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerrame: fî devrâtihi'l-işrîn* (H. 1398-1492/ M. 1988-2010), (Mekke: Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî, 3. Basım, ts.), 307.
[129] *Karârâtü'l-Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî,* 307.
[130] Ğanim, *Ahkâmü'l-cenîn*, 183; Tuğba Duru, *İslam Hukukunda Cenine Müdahale* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 96-97.
[131] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/255.
[132] International Islamic Fiqh Academy (IIFA), "Heredity, Genetic Engineering and Human Genome" (Erişim 9 Eylül 2024).
[133] International Islamic Fiqh Academy (IIFA), "Heredity, Genetic Engineering and Human Genome".

tıbbi araştırma süreçlerinde dürüstlüğün zedelenmesi gibi hususları vurgulaması önemli bir ayrıntıdır.

Anomalili cenine ruh üflenmeden önce ancak belli şartlarda müdahale edilmesine cevaz veren Mısır Fetva Meclisi'nin görüşleri ise şu şekildedir:

> ... yüz yirmi günlük hamilelik süresinden önce hekimlerin fetal deformasyon tespit etmesi durumunda kürtaj yapılması caizdir. Ayrıca tedavisi mümkün olmayan hastalıkları ve doğuştan gelen anomalileri tespit etmek için gerekli testlerin yapılmasına İslam hukukunda bir sınırlama yoktur.[134]

Mısır Fetva Meclisi, ciddi anomaliler halinde ruh üflenmesinden öncesinde, beden içi (*in-vivo*) veya dışı (*in-vitro*) embriyo ayrımı yapmaksızın embriyoya müdahaleyi tecviz etmektedir. Ancak fetva meclisinin doğuştan gelen her anomaliyi tespit etmek için doğruluk/yanlışlık ihtimalini dikkate almaksızın gerekli (!) olarak adlandırılan her türlü teste cevaz vermesi sorun teşkil etmektedir. Bu durum, gerekli olarak adlandırılan testlere erişim adaletsizliğine ve testlerin zorunlu hale gelip özerkliğin ihlaline de sebep olabilecektir. Aynı zamanda döllenme itibariyle değer atfedilen ceninin yaşam hakkı doğruluk/yanlışlık düzeyi güçlü olmayan PGT teknikleri kullanılarak ihlal edilmiş olacaktır. Yaşamın başlangıcı ve anomalili cenine müdahale hususunda benzer tutumda olan Filistin Fetva Meclisine göre ise bu tekniğin, bireysel durumlarda kullanılması ve tüp bebek başta olmak üzere devlet politikası altında, rutin bir uygulamaya dönüşmemesi gerekir.[135] Çünkü PGT, sınırlar belirlenmeksizin daha mükemmelin ve daha az kusurlunun seçilmesi olarak uygulandığında devlet politikası haline dönüşmesi muhtemeldir. Özellikle hastalıkların belirlenmesi amacı ile zarureten uygulanan bu testin bir süre sonra topluma katkı sağlaması için daha zeki ve belirli cinsiyetteki bireylerin seçilmesi gayesiyle de kullanılması mümkündür.

Ceninin yaşama hakkını döllenme itibariyle başlatan ve anomali tespit edilse bile fetüse müdahaleyi tecviz etmeyen Ürdün'deki Umumi Fetva Dairesi ise tedavi ve hastalıkların önlenmesi gibi tıbbi gereklilik ile döllenme sonrasında hastalıklı embriyonun elenmesini şu şekilde açıklamaktadır:

> Sadece erkek ya da sadece kadınları etkileyen genetik hastalıkların önlenmesi amacıyla, zaruret ölçüsünde tedavi maksadıyla ceninin cinsiyetine müdahale câizdir. Ancak bu müdahalenin, şer'î şartlara uygun olarak ve en az üç güvenilir hekimden oluşan bir tıbbi kurulun oybirliğiyle vereceği ve bu müdahalenin annenin durumu gereği zorunlu olduğunu belirten bir tıbbi rapora dayanarak yapılması gerekmektedir.[136]

Cinsiyet kromozomlarına bağlı hastalıkların döllenme öncesinde, sperm ayıklama ve yumurtaya uygulanacak polar biyopsi gibi yöntemlerle teşhisi ve önlenmesi mümkünken, fetvada hangi PGT tekniklerinin kullanılabileceği belirtilmemiştir. Böylece meclis, döllenme sonrasında yaşama hakkının korunması gerekliliğini belirttiği cenine hem tanı koyma gücü diğer yöntemlere kıyasla daha yüksek olan hem de embriyoya zarar verme ihtimali daha yüksek olan invaziv PGT testlerinin uygulanmasına fetva vermiş olmaktadır.

[134] Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, "Fatwâ" (Erişim 8 Eylül 2024).
[135] Dâru'l-İftâi'l-Filistînîyye, "Fatwâ" (Erişim 5 Eylül 2024).
[136] Dâiretü'l-İftâ el-Âmme, "Fatwâ Buhûsiyye" (Erişim 18 Temmuz 2024).

Ürdün Fetva kuruluyla benzer olarak hayatın başlangıcını döllenme olarak kabul eden ve anomalili cenine döllenme itibariyle müdahaleye cevaz vermeyen Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görüşü ise şu şekildedir:

> PGT, tüp bebek tedavisiyle oluşturulan embriyonun anne rahmine yerleştirilmeden önce genetik hastalıklarının belirlenmesi için uygulanan bir yöntemdir... Genetik hastalık taşıyıcısı olan çiftlerin tüp bebek yöntemi ile elde edilen embriyolarından alınan hücrelerin genetik yapıları incelenmekte ve teşhis konulmaktadır. Sonuçta, irsî hastalık taşıyan embriyolar yok edilirken, bu hastalığı taşımayan embriyoların anneye transferi ile genetik hastalık taşımayan çocukların dünyaya gelmesi sağlanabilmektedir. Bu itibarla genetik hastalık taşıyıcısı oldukları bilinen kimselerin "Zarar bi kaderil imkân defolunur." (Mecelle, madde 21) ve "Zaruretler miktarınca takdir olunur." (Mecelle, madde 22) genel ilkelerinden hareketle, tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olmalarına ve PGT uygulamasına cevaz verilebilir.[137]

Görüldüğü üzere kurulun PGT uygulamasına cevaz vermesi zaruret çerçevesindedir. Sakıncalı sonuçları bulunmasına rağmen PGT'ye dair birçok fetvada da anomali ihtimali zaruret olarak nitelendirilerek cevaz verilmekte ancak ayrıntılı bir açıklama yapılmamaktadır. Herhangi bir uygulamanın zaruret kapsamında değerlendirilmesi için belli şartları taşıması gerekir.[138] Nitekim klasik fukahaya göre zaruret olması muhtemel bir zarardan değil, mevcut bir zarardan korunmayı içermelidir. Örneğin bir günlük yemeği olan birinin yarın yemeği olmayacağı korkusu ile haram bir şeyi yemesi caiz değildir. Yahut kişinin ileride çocuğuna iyi bir yaşam sunamama kaygısı ile kürtaj yaptırması caiz görülmemiştir. Aynı şekilde zaruret halinin şeriatın temel ilkelerini çiğneyecek nitelikte olmaması, zaruret halinin tespiti için meselenin mahiyetini bilen uzman kişilerin belirlenmesi ve zaruretlerin miktarınca takdir olunması şart koşulmuştur. Zarurete dair belirlenen bu kriterlerin PGT uygulamaları esnasında dikkate alınması gerekir.

Sonuç

Genetik araştırma teknolojilerindeki son gelişmeler, embriyonik gelişimin implantasyon öncesi ve sonrası evrelerinde çeşitli müdahalelere imkân tanımaktadır. Ancak bu müdahalelerin dini, etik ve hukuki boyutlarının değerlendirilmesi, konunun çok yönlü ve eleştirel bir analizini gerektirmektedir. Özellikle, PGT tekniklerine ilişkin mevcut bilimsel veriler, embriyodaki anomali teşhisi veya taraması amacıyla kullanılan bu tekniklerin, kanıt düzeyinin henüz yeterli olmadığını göstermektedir. Bu durum, fıkhi değerlendirme açısından kritik bir veri sunmakta ve PGT tekniklerinin uygulanabilirliği konusunda önemli soru işaretleri doğurmaktadır. Zira PGT tekniklerinin yetersiz kanıt düzeyi, bazı PGT yöntemlerinin sağlıklı embriyolarda gelişimsel anomalilere yol açabilme potansiyeliyle birleştiğinde, fıkhi tartışmalarda hükmü etkileyecek niteliğe sahip olmaktadır. Ayrıca, bu tür müdahalelerin embriyonun insan olma statüsü kazandığı aşama, in-vitro ve in-vivo embriyo ayrımı, anomali riskine dayalı müdahale gerekçeleri ve PGT tekniklerinin fayda-zarar dengesine ilişkin kanıta dayalı bilgiler, fıkhi hükmü doğrudan etkileyen kritik faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, ceninin yaşam hakkının döllenme ile başladığı kabul edildiğinde, bu hak, döllenme sonrası in-vitro veya in-vivo embriyo gelişiminin herhangi bir aşamasında yapılacak tüm müdahaleleri mutlak suretle engellemelidir.

[137] *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 91-92.
[138] Ayrıntılı bilgi için bk. Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti'ş-şer'iyye mukarenen maa'l-kânûn el-vaz'i* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982); Ahmed Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye fi'l-fıkhi'l-İslâmi ve tatbikâtuha'l-mu'âsıra* (Beyrut: Dâru'l-Müktebes, 1440/2019).

Makalede ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulduğu üzere cenine müdahale ile ilgili fıkhi görüşlerin çeşitliliği hayatın başlangıcı konusunda delaleti kati bir nassın bulunmaması ve fukahanın içtihatlarında farklı kriterleri dikkate alması sebebiyledir. Embriyonun anomalili olmasını zaruret kapsamında değerlendirerek anomalili cenine ruh üflenmeden önce müdahaleyi tecviz eden yaklaşıma karşılık, anomali açısından yüksek riskli olsa bile döllenme itibariyle embriyonun yaşam hakkının korunması gerektiğini savunan ikinci bir yaklaşım da vardır. İlk yaklaşıma göre anomali teşhisini yüksek doğruluk oranıyla koyabilecek yöntemin seçilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Döllenmeden itibaren ceninin, yaşam hakkının korunması gerektiğini savunup anne rahmindeki anomalili cenine müdahaleyi tecviz etmeyen yaklaşıma göre ise doğruluk oranına bakılmaksızın, cenine zarar verebilecek hiçbir tekniğin uygulanmaması gerekir. Zira PGT'ye cevaz verildiğinde anomalili embriyoya yönelik müdahaleye de cevaz verilmekte, tanı gücü diğerlerine nazaran daha yüksek olan PGT tekniklerine başvurulduğunda ise sağlıklı embriyoya zarar verme riski doğmaktadır. İncelenen bazı fetva kurullarının yaşamın başlangıcını dölleme ile başlatmalarına rağmen PGT'ye cevaz verdikleri görülmüştür.

Günümüzde anomali teşhisi amacıyla başvurulan PGT tekniklerinin zamanla daha güzele ulaşmak ve avantajlı addedilen cinsiyeti seçmek için kullanılmaya başlanması da ihtimal dahilindedir. Bu nedenle mesele fetvalara konu edindiğinde PGT'nin, "tanı" ve "sağlıklı olanın seçilmesinde" kullanılması ile "zenginleştirici" müdahalelerde kullanılması arasındaki ayrımın yapılması oldukça önemlidir. Nitekim hem dini hem de etik düşüncede PGT'nin sınırlarını aşma riskine yönelik ortak bir kaygı bulunmaktadır. Gerek Filistin Fetva Meclisi gibi dini otoriteler gerekse çağdaş etik kurullar, PGT'nin hastalık önlemenin ötesine geçerek "ideal birey" seçimi amacıyla kullanılmasına karşı ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Böyle bir kullanım, dini açıdan yaratılış düzenine müdahale ve insan onurunun ihlali anlamına gelirken, etik açıdan da ayrımcılığa, adaletsizliklere ve toplumsal eşitsizliklerin derinleşmesine zemin hazırlayacağından mutlak anlamda karşı çıkılması gerekir.

Bu bağlamda, embriyoya doğrudan müdahale içeren invaziv PGT tekniklerinin hem tıbbi hem de fıkhi açıdan ihtiyatla değerlendirilmesi gerekir. Bu tekniklerin, embriyonun canlılığı ve gelişim potansiyelini olumsuz etkileme riski taşıması, seddi zeria ilkesiyle çatışma potansiyeli taşır. Öte yandan, üreme fonksiyonu bulunmayan ve embriyo gelişimini doğrudan etkilemeyen polar hücrelere yapılan biyopsi, embriyoya zarar verme riski taşımadığı için daha ihtiyatlı bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Embriyo biyopsisine izin verilmeyen ülkelerde uygulanabilen tek PGT-A yöntemi olması da bu yöntemi birçok açıdan önemli kılmaktadır. Fıkhi ilkeler açısından değerlendirildiğinde, zaruret bulunmayan hâllerde embriyoya zarar verme riski içeren müdahalelerden kaçınılması esastır; bu sebeple polar hücre biyopsisi gibi daha az müdahaleci yöntemlerin öncelenmesi gerektiği söylenebilir. Buna karşılık, embriyoya zarar vermeyen non-invaziv teknikler fıkhî açıdan daha güvenli olarak değerlendirilse de bu yöntemler anöploidi teşhisinde yetersiz kalabilmekte ve sonuç pozitif olsa dahi kesin tanı için gebelik döneminde hem anne hem de cenin açısından riskli olan amniyosentez gibi ek işlemlerin yapılmasını gerektirmektedir.

Sonuç olarak PGT uygulamalarının genel bir değerlendirmesinden ziyade, her bir tekniğin kendine mahsus hususiyetlerinin müstakil olarak tahlil edilmesi gerekir. Ne var ki, hâlihazırda görüş beyan edenlerin PGT yöntemleri arasında yeterli bir tefrik yapmadıkları ve bu sebeple, teşhis kabiliyeti düşük ve embriyoya potansiyel zarar verme riski yüksek olan PGT tekniklerine dahi cevaz verdikleri görülmektedir. Bu minvalde görüş beyan edenlerin veya fetva kurullarının PGT tekniklerine dair hüküm tesis ederken, her bir tekniği ayrı ayrı ele alarak kararlar ihdas etmeleri, fıkhî mülahazaların tutarlılığı ve uygulanabilirliği açısından zarurîdir.

Kaynakça

ACOG, American College of Obstetricians and Gynecologists. "Preimplantation Genetic Testing, Committee Opinion No. 799 135/3 (2020)". Erişim 25 Nisan 2025. https://www.acog.org/clinical/clinical-guidance/committee-opinion/articles/2020/03/preimplantation-genetic-testing

Alkış, Alparslan-Tabak, Tayyibe. Yapay Embriyo Üzerindeki Müdahalelerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2021), 89-119. https://doi.org/10.35209/ksuifd.988920

Antâkî, Dâvûd b. Ömer el-Ekmeh ed-Darîr. *Tezkire-i Dâvûd*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

Atar, Sebahat-Yalım, Yasemin. "Kişisel Nedenler ile Yapılan İnvaziv Olmayan Prenatal Test ve Etik Değerlendirme". *Türkiye Biyoetik Dergisi* 6/1 (2019), 26-33. http://dx.doi.org/10.5505/tjob.2019.78942

Aydın, Melike Belkıs. "Preimplantasyon Genetik Tanı ve Biyoetik Tartışmalar". *Hukuk Kuramı* 2/1 (2015), 14-19.

Aydoğan, Ayfer vd. *Medical Translation Dictionary.* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Aytemur Sağıroğlu, Nuran. "Öjeni ve Sağlam Bedenlilik". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020), 115-33.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.

Barış, Maide. "Doğum Öncesi Dönemdeki Genetik Uygulamalar ve Etik Tartışmalar". *Tıbbî, Dînî ve Etik Boyutlarıyla Genetik*. ed. Maide Barış ve Orhan Önder. 55-80. İstanbul: İSAR Yayınları, 2024.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukı İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Basın ve Yayınevi, 1985.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Mes'eletu tahdidi'n-nesl vikâye ve ilâcen.* Dımaşk: Mektebetü'l-Farâbi, 2000.

Brezina, Paul R.-Kutteh, William H. "Clinical Application of Preimplantation Genetic Testing". *BMJ: British Medical Journal* 350 (2015). https://doi.org/10.1136/bmj.g7611

Cameron, C-Williamson, R.. "Is There an Ethical Difference between Preimplantation Genetic Diagnosis and Abortion?" *Journal of Medical Ethics* 29/2 (2003), 90-92. https://doi.org/10.1136/jme.29.2.90

Capalbo, A vd. "Diagnostic Efficacy of Blastocoel Fluid And Spent Media As Sources of DNA for Preimplantation Genetic Testing in Standard Clinical Condition". *Fertility and Sterility* 110/5 (2018): 870–879. https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2018.05.031

"Cenin". *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye.* 16/118-123. Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1989.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Chen, Kexin vd. "The Diagnostic Accuracy of Preimplantation Genetic Testing (PGT) in Assessing the Genetic Status of Embryos: A Systematic Review and Meta-Analysis" *Reproductive Biology and Endocrinology* 23 (2025), 1-18. https://doi.org/10.1186/s12958-025-01376-1

Chen, Li vd. "A Non-Invasive Chromosome Screening Strategy for Prioritizing In Vitro Fertilization Embryos for Implantation", *Frontiers in Cell and Developmental Biology* 9 (2021), 1-12. https://doi.org/10.3389/fcell.2021.708322

Cimadomo, Danilo vd. "Embryo Biopsy: Polar Body, Cleavage Stage and Trophectoderm." *Encyclopedia of Reproduction.* ed. Michael K. Skinner. 191–197. Oxford: Academic Press, 2. Baskı, 2018. 191-197. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-801238-3.64939-5.

Cimadomo, Danilo vd. "The Impact of Biopsy on Human Embryo Developmental Potential during Preimplantation Genetic Diagnosis". *BioMed Research International* (2016), 1-10. https://doi.org/10.1155/2016/7193075.

Cochard, R. Larry-Dueñas Angelique N. *Netter's Atlas of Human Embryology: Netter's Atlas of Human Embryology*. India: Elsevier Health Sciences, 2. Basım, 2023.

Çeker, Orhan. "Çocuk Düşürme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 2 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/cocuk-dusurme#2-islam-dininde-cocuk-dusurme

Dâru'l-iftâi'l-Filistînîyye. "Fetvâ". Erişim 5 Eylül 2024. https://www.darifta.ps/majles2014/showfile/show.php?id=319

Dâru'l-iftâi'l-Filistînîyye. "Fetvâ". Erişim 6 Eylül 2024. https://www.darifta.ps/majles2014/showfile/show.php?id=187

Dâru'l-iftâi'l-Filistînîyye. "Fetvâ". Erişim 7 Eylül 2024. https://www.darifta.ps/majles2014/showfile/show.php?id=129

Dâru'l-iftâi'l-Filistînîyye. "Fetvâ". Erişim 8 Eylül 2024. https://www.darifta.ps/majles2014/showfile/show.php?id=90

Dâru'l-iftâi'l-Filistînîyye. "Fetvâ". Erişim 9 Eylül 2024. https://www.darifta.ps/fatawa2014/showfatwa.php?subfatwa=حكم%20اجهاض%20الجنين%20قبل%20نفخ%20فيه%20الروح20

Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye. "Fatwâ". Erişim 8 Eylül 2024. https://www.dar-alifta.org/en/fatwa/details/6056/i-have-an-unplanned-pregnancy-can-i-abort-the fetus

Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye. "Fatwâ". Erişim 9 Eylül 2024. https://www.dar-alifta.org/en/fatwa/details/6738/if-the-woman-discovered down%E2%80%99s-syndrome-in-her-fetus-can-she-terminate-her-pregn

Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye. "Fatwâ". Erişim 12 Eylül 2024. https://www.dar-alifta.org/en/fatwa/details/3483/abortion-due-to-fetal-deformities

Dâiretü'l-İftâ el-Âmme. "Fatwâ Buhûsiyye". Erişim 18 Temmuz 2024. https://aliftaa.jo/research-fatwas/733/حكم-عمليات-تحديد-جنس-الجنين

Dâiretü'l-İftâ el-Âmme. "Fatâwâ Buhûsiyye". Erişim 8 Ağustos 2024. https://www.aliftaa.jo/en-fatwas/287/Ruling-on-Aborting-a-less-than-Forty-Days-Old-Baby

Dâiretü'l-İftâ el-Âmme. "Fatâwâ Buhûsiyye". Erişim 9 Ağustos 2024. https://www.aliftaa.jo/en-fatwas/2739/Ruling-on-Aborting-the-Fetus-if-was-Afflicted-with-Patou-Syn

Demirel, Emine-Kelekçi, Sefa. "Endometriyoz ve İmplantasyon Sorunları". *Journal of Clinical Obstetrics & Gynecology* 25/2 (2015), 111-6. https://doi.org/10.5336/gynobstet.2013-38162

Desûkî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe (ö.1230/1815). *Hâşiyetu'd-Dusûkî ala Şerhu'l kebîr.* thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l İbn Hazm, 1443/2021.

Mao, Di vd. "Impact of Trophectoderm Biopsy for Preimplantation Genetic Testing on Obstetric and Neonatal Outcomes: A Meta-analysis". *American Journal of Obstetrics & Gynecology* 230/2 (2024), 199-212.e5. https://doi.org/10.1016/j.ajog.2023.08.010

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Tıp ve Sağlık". Erişim 27 Aralık 2024. https://fetva.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1329/anomalili-gebelikleri-sonlandirmanin-hukmu-nedir

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Tıp ve Sağlık". Erişim 26 Aralık 2024. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1224/fikhi-acidan-ceninin-durumu-nedir

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Tıp ve Sağlık". Erişim 6 Ağustos 2024. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1325/tup-bebek-yonteminde-fazla-embriyo-uretilip-dondurulmasi-caiz-midir

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Tıp ve Sağlık". Erişim 9 Eylül 2024. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1329/anomalili-gebelikleri-sonlandirmanin-hukmu-nedir

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Tıp ve Sağlık". Erişim 19 Eylül 2024. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1333/tup-bebek-yonteminde-rahme-yerlestirilmeyen-fazla-embriyolarin-yok-edilmesi-caiz-midir

Dirik, Mehmet. "İslam Hukuku Açısından Kürtaj". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 73-96.

Donovan, Mary-Cascella Marco. *Embryology, Weeks 6-8*. E-book: StatPearls Publishing, 2003. Erişim 25 Aralık 2024. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK563181/

Duru, Tuğba. *İslam Hukukunda Cenine Müdahale*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Süneni Ebî Dâvûd.* thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009. "Diyât", 20 (No. 4568, 4580).

Ekici, Cemal. "Preimplantasyon Genetik Tanı". *İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/2 (2014), 49-53.

Eşkar, Ömer Süleyman-Ebu'l Basal, Abdunnâsır. vd. *Dırâsetün fıkhiyye fî kadâyâ tıbbıyye muâsıra.* 2 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1421/2001.

Fadel, Hossam. "Preimplantation Genetic Diagnosis: Rationale and Ethics, an Islamic Perspective". *Journal of the Islamic Medical Association of North America,* 39/4 (2007), 150-157. https://doi.org/10.5915/39-4-6316

Fathullah, Hanifah Musa-Rahman Fadilah Abd vd. "Ethical Aspect of Preimplantation Genetic Diagnosis: An Islamic Overview". *Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry*. ed. Siti Khadijah Ab. Manan vd. 281-290. Singapur: Springer, 2016.

Fernandes, Sofia L. E.–Carvalho, Filipa A. G. "Preimplantation Genetic Testing: A Narrative Review". *Porto Biomedical Journal* 9/4: 262 (2024), 1-7. https://doi.org/10.1097/j.pbj.0000000000000262

Fesahat, Farzaneh vd. "Preimplantation Genetic Testing in Assisted Reproduction Technology". *Journal of Gynecology Obstetrics and Human Reproduction* 49/5: 101723 (2020), 235-241. https://doi.org/10.1016/j.ejmg.2017.12.006

Gazzâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü'ulûmi'd-dîn.* Beyrut: Dâru'l-İbn Hazm, 1462/2005.

Gordon, John David vd.. *Obstetrics, Gynecology, and Infertility.* Arlington: Scrub Hill Press, 6. Basım, 2001.

Görgülü, Ülfet. "Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış". *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 105-122. https://doi.org/10.61304/did.395186

Görgülü, Ülfet. "Fıkhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları". *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (2018), 287-307. https://doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0036

Görgülü, Ülfet. *Fıkıhta Cenin Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2. Basım, 2018.

Görgülü, Ülfet. "Gayrimüslimlerle Evlilik, Taşıyıcı Annelik, PGT Yöntemi ve Bebeğin Cinsiyetinin Belirlenmesi Konularındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VI.* ed. Hacı Duran Namlı. 171-177. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Greco, Ermanno-Litwicka, Katarzyna vd. "Preimplantation Genetic Testing: Where We Are Today". *International Journal of Molecular Sciences,* 21/12 (2020), 1-29. https://doi.org/10.3390/ijms2112438.

Gânim, Ömer b. Muhammed b. İbrahim. *Ahkâmü'l-cenîn fî-fıkhi'l-İslâmî.* Cidde: Dâru'l Endülüs el-Hadrâ, 1421/2001.

Gânim, Ömer b. Muhammed b. İbrâhim. *Ahkâmü'l-cenîn fî-fıkhi'l-İslâmî.* Cidde: Dâru'l-İbn Hazm, 1421/2001.

Hayırlıdağ, Mustafa. "Genetik Hastalıklar ve Testlere Etik İlkeler Açısından Bakış". *Aksaray Üniversitesi Tıp Bilimleri Dergisi* 3/2 (2022), 27-33. https://orcid.org/0000-0002-4686-5101

Hemedânî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *es-Sâhibi fî fıkhi'l-luga.* nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Heyet. *Fetâvâ'l-lecneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-'ilmiyye ve'l-iftâ*. thk. Ahmed b. Abdürrezzak ed-Derviş. 23 Cilt. Riyad: Dâru'l Âsime, 1424/2003.

IIFA, International Islamic Fiqh Academy. "Heredity, Genetic Engineering and Human Genome, Resolution No. 203 (9/21)". Erişim 9 Eylül 2024. https://iifa-aifi.org/en/33075.html

IIFA, International Islamic Fiqh Academy. "Rights of Children and Elders", Resolution No. 113 (7/12)". Erişim 16 Temmuz 2024. https://iifa-aifi.org/en/32599.html

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Abdü'l-Mevcuh. 13 Cilt. Riyad: Dâru'l Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî. *Hâşiyetu Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1386/1966.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik Şerhu Kenzü'd-dekâ'ik.* 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İdrîs, Abdülfettah Mahmûd. *İhtiyâru cinsi'l-cenîn ve'l-intifâ'bi'l-ecinne ve'l-halâya'l-ciz'iyye ve'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâ'id min manzûrin İslâmî.* Riyad: Dâru's-Sümey'i, 2012.

İlkılıç, İlhan. "Embriyonun Ahlâki Statüsüne İlişkin Etik Görüşler ve Argümanlar", *Hayatın Başlangıcı ve Sonu. Fıkhi, Tıbbi ve Etik Boyutlarıyla*. ed. Ülfet Görgülü-Halil Kılıç. 27-39. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Jaroslaw, Beta vd. "Risk of Miscarriage Following Amniocentesis and Chorionic Villus Sampling: A Systematic Review of The Literature". *Minerva Ginecologica* 70/2 (2018), 215-219. *https://doi.org/10.23736/S0026-4784.17.04178-8.*

Kahtânî, Müfisr b. Ali b. Muhammed. "İslâm Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü". çev. Abdullah Kahraman. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 439-484.

Karadâğî, Ali Muhyiddin-Muhammed, Ali Yusuf. *Fıkhu'l-kadâyât-tıbbiyye'l-mu'âsıra*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1427/2006.

Karakaya, Ahmet. *Kök Hücre Çalışmaları ve Etik.* İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Kardâvî, Yusuf. *İslam Işığında Çağdaş Meselelere Fetvalar*. çev. Veysel Bulut. 7 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 1994.

Kesgin, Hafsa. *İslam Hukukunda Kürtaj*. İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2018.

Kharusi, Khalsa-Bruwer, Zandre vd. "The Experience of Preimplantation Genetic Testing (PGT) among Muslim Couples in Oman in The Middle East". *Journal of Genetic Counseling,* 30/1 (2021), 121-131. https://doi.org/10.1002/jgc4.1300

Knoppers, Bartha M. vd.. "Preimplantation Genetic Diagnosis: An Overview of Socio-Ethical and Legal Considerations". *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 7/1 (2006), 201-221. https://doi.org/10.1146/annurev.genom.7.080505.115753

Lackie, John. M. *Hücre ve Moleküler Biyoloji Sözlüğü.* çev. Nagihan Gülsoy. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 4. Basım, 2014.

Leaver, Megan-Wells, Degan. "Non-invasive Preimplantation Genetic Testing (niPGT): The Next Revolution in Reproductive Genetics?". *Human Reproduction Update* 26/1 (2020), 16-42. https://doi.org/10.1093/humupd/dmz033.

Maclon NS-Geradts JP vd. "Conception to Ongoing Pregnancy: The 'Black Box' of Early Pregnancy Loss". *Human Reproduction Update* 8/4 (2002), 333-343. https://doi.org/10.103/humupd/8.4.333

Marambio, Jose Tomas Alvarado–Alcatara, Manuel J. Santos. "Ethical Problems With The Preimplantation Genetic Diagnosis of Human Embryos". *Acta Bioethica* 1/24 (2018), 75-83. http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2018000100075

Karârâtü'l-Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerrame: fî devrâtihi'l-işrîn (H. 1398-1492/ M. 1988-2010). Mekke: Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî, 3. Basım, t.s. https://ia800900.us.archive.org/26/items/FP116/116.pdf

Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî. "Karâr bi şe'ni hukûki'l-etfâl ve'l-müsinnîn, Karâr No. 113 (7/12)". Erişim 16 Temmuz 2024. https://iifa-aifi.org/ar/2069.html

Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî. "Karâr bi şe'ni'l-virâse ve'l-hendeseti'l-virâsiyye ve'l-cînûm el-beşerî, Karâr No. 203 (9/21)". Erişim 9 Eylül 2024. https://iifa-aifi.org/ar/2416.html

Mergînânî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerîm Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Moore, Keith L.. vd. *The Developing Human Clinically Oriented Embryology*. Philadelphia: Elsevier, 10. Basım, 2016.

Moore, Keith L.. *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*. Cidde: Islamic Academy for Scientific Research, 3. Basım, 1983.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1955.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc.* 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1396.

Nüceymî, Muhammed b. Yahya b. Hasan. *el-Incâbü's-sına'î beynet't-tahlîl ve't-tahrîm: Dirâse fıkhiyye İslâmiyye mukârene*. Riyad: Mektebetu Ubeykan, 1432/2001.

Orvieto, Raoul vd. "Cleavage-Stage Human Embryo Arrest, Is It Embryo Genetic Composition or Others?" *Reproductive Biology and Endocrinology* 20/1 (2022), 1-52. https://doi.org/10.1186/s12958-022-00925-2

Özdamar, Saim-Çetin Sokun, Hülya. *Genel Embriyoloji*. Erciyes: Erciyes Üniversitesi Tıp Fakültesi, 2002.

Pollard, Thomas D.. *Cell Biology.* Philedelphia: Elsevier Science, 2002.

Rahîm, İbrahim b. Muhammed Kasım. *Ahkâmü'l-ichâd fi'l-fıkhi'l-İslâmî.* Londra: Silsiletü Isdârâti'l-Hikme, 2004.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Robertson, John A. "Extending Preimplantation Genetic Diagnosis: The Ethical Debate: Ethical Issues in New Uses of Preimplantation Genetic Diagnosis". *Human Reproduction* 18/3. (2003), 465-473. https://doi.org/10.1093/humrep/deg100

Sadler, T. W. *LANGMAN's Medical Embryology.* Philadelphia: Wolters Kluwer, 12. Basım, 2011.

Schoenwolf, Gary C. vd.. *Larsen's Human Embryology.* Philadelphia: Elsevier, 5. Basım, 2015.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

Stigliani, S-Persico, L. "Mitochondrial DNA in Day 3 Embryo Culture Medium is A Novel, Non-invasive Biomarker of Blastocyst Potential and Implantation Outcome". *Molecular Human Reproduction* 20/12 (2014), 1238–1246. https://doi.org/10.1093/molehr/gau086

Süyûtî, Celâlüddîn. "*el-Eşbâh ve'n-nezâir*". Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 1983.

Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ, dirâse li-müşkilâti'l-müslimi'l-mu'âsır fî hayâtihi'l-yevmiyyeti'l-'âmme*. Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 9. Basım, 2011.

Şenocak, Mustafa. *Biyoistatistik.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1998.

Şenocak, Mustafa. *Tıbbi İstatistik.* İstanbul: Arkadaş Tıp Yayınları, 1985.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl.* thk. Mehmed Boynukalın. Beyrut: Dâru'l-İbn Hazm, 2012.

Tantâvî, Ali. *Fetâvâ Ali et-Tantâvî*. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1405/1985.

Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu'l-Halebî, 2. Basım, 1975.

Topçu, Emine–Yalım, N. Yasemin. "Preimplantasyon Genetik Tanının Öjeniye ve İnsanın Araçsallaştırılmasına Yol Açıp Açmayacağının Tıp Etiği Açısından Yamaç Aşağı Kayma Argümanı ile Değerlendirilmesi". *Türkiye Biyoetik Dergisi* 2/3 (2015), 187-201. https://doi.org/10.6084/m9.figshare.14069042

Tubbs, James B.. *A Handbook of Bioethics Terms.* Washington: Georgetown University Press, 2008.

Tüfekçi, İbrahim. "İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2013), 111-154. https://doi.org/10.15371/MUIFD.2013455964

Ucatlı, Abdullah. *İslâm Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Yâsîn, Muhammed Na'îm. *Ebhâsu fıkhiyye fî kâzâyâ tıbbiyye mu'âsıra.* Amman: Dâru'n-Nefâis, 1996/1416.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istılâhları Kâmûsu.* ed. Ayhan Yalçın. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1996.

Ye, Yinghui vd. "A Rapid NGS-Based Preimplantation Genetic Testing for Chromosomal Abnormalities in Day-3 Blastomere Biopsy Allows Embryo Transfer Within the Same Treatment Cycle". *Frontiers in Genetics* 12 (2021), 1-9. https://doi.org/10.3389/fgene.2021.636370

Zahraa, Mahdi–Shafie, Shaniza. "An Islamic Perspective on IVF and PGD, with Particular Reference to Zain Hashmi, and Other Similar Cases". *Arab Law Quarterly* 20/1 (2006), 152-180. https://doi.org/10.1163/026805506777585685

Zîb, Ahmed. *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye fi'l-fıkhi'l-İslâmi ve tatbikâtuha'l-muâsıra.* Beyrut: Daru'l-Müktebes, 1440/2019.

Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'z-zarureti'ş-şer'iyye mukarenen maa'l-kanun el-vaz'i.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ
Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2025

Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Mesâil-i Nâfi' b. Ezrak Bağlamında Standart Dilin Kaynakları

Mapping the Dialect Density of the Qur'an: Sources of Standard Language in the Context of Mesāil Nāfi' ibn al-Azraq

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Sümeyye Revşen OKUMUŞ
Arş. Gör. | Res. Asst.
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetorics
Çorum | Türkiye
srevsenokumus@hitit.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-1466-6263

Fatma YALNIZ
Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir
İstanbul | Türkiye
fatma.yalniz@medeniyet.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-3152-7094

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 10.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 03.06.2025
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As
Okumuş, Sümeyye Revşen–Yalnız, Fatma. "Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Mesâil-i Nâfi' b. Ezrak Bağlamında Standart Dilin Kaynakları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 456-481. https://doi.org/10.14395/hid.1617642

Yazar Katkı Oranları:
Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Veri Toplanması : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.
Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.
Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman: Bu makale İlk Dönem Garîbu'l-Kur'ân Literatüründen Hareketle Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh Nüshası ve Mesâilu Nâfi b. El-Ezrak Bağlamında adlı 223K941 numaralı TÜBİTAK 1002-A projesinin yaygın etkilerinden birisi olup TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:
Conceptualization : Author-1 (% 50) - Author-2 (%50)
Data Curation : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Investigation-Analysis-Validat : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Writing : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Writing – Review & Editing : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).
Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.
Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.
Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy
Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support: This article is one of the dissemination outputs of the TÜBİTAK 1002-A project numbered 223K941, titled "Mapping the Dialect Density of the Qur'an Based on the Early Gharīb al-Qurʾān Literature: In the Context of the Copy of ʿAtā b. Abī Rabāḥ and the Masāʾil of Nāfiʿ b. al-Azraq", and has been supported by TÜBİTAK. We extend our gratitude to TÜBİTAK for its support of the project.
Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Mapping the Dialect Density of the Qur'an: Sources of Standard Language in the Context of Mesāil Nāfi' ibn al-Azraq

Abstract

The standard language of Arabic was established in the early period. Nevertheless, there is no consensus regarding the origins of the common language. Indeed, some scholars have stated that the standard language is derived from the common literary language of the Jahiliyya period. The prevailing scholarly consensus posits that the Quraysh dialect served as the standard language, while concurrently acknowledging the role of the Mudar dialect, the progenitor of the Quraysh, in the genesis of the common Arabic language. In the subsequent period, the existence of dialects other than the Quraysh and Mudar dialects in Jahiliyyah poetry and the Qur'ān was also accepted. Conversely, the role of the Qur'ān in the development of the standard language remains to be delineated. The present article posits the hypothesis that each of the sources has the potential to contribute to the establishment of the standard language. With this motive, in this article, Nāfi' ibn al-Azraq's (d. 65/685) *Masā'il* is accepted as a current and valid data source in determining the position of each of these sources and the Qur'ān in the standardization process of the Arabic language. In this context, the objective of the present article is to identify and map the various dialects in Nāfi' ibn al-Azraq's *Masā'il*, demonstrate the value of the poetic language of the Jahiliyya poets, the Mudar language, the Quraysh dialect, the Qur'ān, and other Arabic dialects, which are regarded as the principal elements in the standardization process of the Arabic language. From this perspective, the article's underlying assumption is that the Qur'ān, in conjunction with other sources, played an active role in the formation of the standard Arabic language, employing deliberate dialectal variation to construct a unified linguistic form. In this article, the data were processed and presented using a literature review and content analysis technique based on phenomenology and grounded theory designs of qualitative research.

A review of the extant literature in this field reveals that the data is not focused on the problem addressed by the article and that the data obtained from *Masā'il*, the source of the article, has not been processed for this purpose. Consequently, it is hypothesized that this study will address the lacuna in the extant literature. The present study posits that Nāfi' ibn al-Azraq's *Masā'il*, regarded as one of the most antiquated sources in the domain of garīb al-Qur'ān based on Ibn 'Abbas, is concomitant with dialects. Firstly, the potential validity of the claim is discussed, and the article's problem is addressed by processing the data in this direction. Firstly, *Masā'il* is analyzed based on the printed works; *al-Kāmil* by al-Mubarrid (d. 286/900), *al-Waqf wa'l-ibtida* by Ibn al-Anbārī (d. 328/940), *Mu'jam al-kabīr* by al-Tabarānī (d. 360/971), and *Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* by al-Suyūtī (d. 911/1505). Secondly, Aisha Abd al-Rahman's work, in which she edited the existing copies of *Masā'il* in Zahiriyya and Dar al-Kutub al-Misriyya and published them under the title *al-I'jāz al-bayān fi al-Qur'ān*, is also among the main sources consulted. Furthermore, the manuscripts of *Masā'il* in the Istanbul Murad Molla Library and the Baghdadli Vehbi Efendi Department of the Suleymaniye Library were also examined. As a result of a comprehensive analysis of the isnads of the *Masā'il* sources that were examined, nine separate *isnad*s attributed to four Tabi'ī scholars from Ibn Abbas emerged. Subsequently, a total of 21 tribes were identified through a process of classification, whereby poets whose names were explicitly mentioned in the poems were identified. The content of some poems and *garīb* words has also been analyzed. The genealogical tree of the identified tribes was then constructed, with the descendants of Mudar, the ancestor of Quraysh, and those who did not, being taken into consideration. A map was subsequently created through the process of determining geography.

Following a thorough analysis, it has been ascertained that approximately 10% of the Qur'ānic language is derived from the Quraysh dialect, approximately 60% is attributed to the Mudar dialect, which encompasses the Quraysh dialect, and the remaining 40% is characterized by dialects belonging to other Arab tribes. It has been observed that the Qur'ān has created a common language that is more effective and inclusive than the literary language created by poets. Furthermore, many poets have included the dialect of their tribe in the sacred discourse. The Qur'ān was propagated among the Arab populace by presenting a doctrine that resonated with their pre-existing beliefs, thus exerting a profound influence on the indigenous population and ultimately spreading across a vast geographical expanse.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tafsir, Gharīb al-Qur'ān, *Masāʾil Nāfi' ibn al-Azraq*, Standard Language, Dialect, Poem.

Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Mesâil-i Nâfi' b. Ezrak Bağlamında Standart Dilin Kaynakları

Öz

Arap dilinde standart dil erken dönemde varlığını göstermiştir. Ancak görüşler ele alındığında standart dilin kaynakları hakkında müşterek bir kanıya varılamamaktadır. Nitekim kimi âlimler standart dilin kaynağının; Câhiliye dönemi ortak edebi dil olduğunu ifade etmişlerdir. Kimileri Kureyş lehçesinin standart dil olduğunu,

kimileri ise Kureyşin de atası olan Mudar lehçesinin, ortak Arap dilinin oluşumunda temel etken olduğunu savunmuştur. Sonraki dönemde Câhiliye şiirinde ve Kur'ân'da Kureyş ve Mudar lehçesi dışında lehçelerin varlığı da kabul edilmiştir. Öte yandan standart dilin oluşmasında Kur'ân'ın konumu da belirlenmemiştir. Bu makalede sözü geçen kaynakların her birinin standart dilin oluşmasında etkili olabileceği kabul edilmiştir. Bu saikten hareketle Arap dilinin standartlaşması serencamında bu kaynakların her birinin ve Kur'ân'ın konumunu belirlemek için uygun ve kadim veri kaynağının Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) *Mesâil*'i olduğu görülmüştür. Bu bağlamda makalenin amacı, Nâfi' b. Ezrak'ın *Mesâil*'inde yer alan farklı lehçeleri belirleyip haritalandırarak Arap dilinin standartlaşma serencamındaki temel unsurların (Câhiliye şairlerinin oluşturduğu şiir dili, Mudar lehçesi, Kureyş lehçesi, Kur'ân ve diğer Arap lehçeleri) değerini göstermektir. Buradan hareketle makalenin varsayımı, standart Arap dilinin oluşmasında diğer kaynaklarla birlikte Kur'ân'ın etkin olarak rol aldığı ve farklı lehçeleri de bilinçli bir şekilde kullanarak bir dil inşa ettiğidir. Bu çalışmanın konusu ve amacına uygun olarak, nitel araştırma yönteminin fenomenoloji ve gömülü kuram desenlerine dayalı bir literatür taraması ve içerik analizi tekniği kullanılarak veriler işlenip sunulmuştur.

Bu alandaki literatür incelendiğinde, verilerin makalenin ele aldığı problemi merkeze almadığı ve makalenin kaynağı olan *Mesâil*'den elde edilen verilerin bu amaçla işlenmediği görülmüştür. Bu sebeple çalışmanın literatürdeki boşluğu dolduracağı öngörülmektedir. Bu çalışma, İbn Abbas'a dayandırılan garibu'l-Kur'ân alanında en eski kaynaklardan biri olarak kabul edilen Nâfi' b. Ezrak'ın *Mesâil*'inin de lehçelerle ilgili olduğu iddiasını dile getirmektedir. Söz konusu iddianın öncelikle imkânı değerlendirilmiş, bu doğrultuda işlenmiş verilerle makalenin problemi ele alınmıştır. İlk olarak *Mesâil;* Müberred'in (ö. 286/900) *el-Kâmil*, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *el-Vakf ve'l-ibtida*, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemü'l-kebîr* ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserleri esas alınarak incelenmiştir. Bu dört eser, *Mesâil* rivayetlerinin yer aldığı klasik dönem matbu eserlerdir. Söz konusu dört esere ilaveten Ayşe Abdurrahman'ın *Mesâil*'in Zahiriyye ve Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki nüshalarının tahkikini yapıp *el-İ'câzü'l-beyân fi'l-Kur'ân* adıyla neşrettiği eseri de başvurulan temel kaynaklar arasındadır. Ayrıca İstanbul Murad Molla Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü'nde bulunan *Mesâil* yazmaları da incelemeye tabi tutulmuştur. İncelenen *Mesâil* kaynaklarının tariklerine bakıldığında İbn Abbas'tan rivayet edilen dört tabiinden dağılmış dokuz ayrı isnad tespit edilmiştir. Ardından, garib kelimelerin açıklandığı şiirlerde isimleri açıkça zikredilen şairler tasnif edilerek 21 kabile tespit edilmiş, bazı şiirlerin ve garib kelimelerin de içeriği analiz edilmiştir. Daha sonra tespit edilen kabilelerin, Kureyş'in de atası olan Mudar soyundan gelenler ve gelmeyenlere göre soy ağacı yapılmıştır. Akabinde, kabilelerin o dönemde Arap Yarımadası'ndaki coğrafi dağılımı belirlenerek harita oluşturulmuştur. Bu harita üzerinde kabilelere atfedilen kelime sayılarıyla birlikte lehçe yoğunluğu gösterilmiştir.

Sonuç olarak *Mesâil* rivayetleri özelinde Kur'ân dilinin yaklaşık %10'unun Kureyş lehçesinde, yaklaşık yüzde %60'ının Kureyş lehçesini de kapsayan Mudar lehçesinde, kalan %40'ının ise diğer Arap kabilelerinin lehçelerinde olduğu tespit edilmiştir. Kur'ân'ın şairlerin oluşturduğu edebi dilden daha etkili ve kapsayıcı bir ortak dil oluşturduğu, birçok şairin kabilesinin lehçesini de kapsayarak kutsal söyleme dâhil ettiği gözlemlenmiştir. Kur'ân muhataplarına ait bir şey sunarak Arapların zihinlerine yaklaşmış, böylece hem ilk muhatapları olan Arapları etkileyip büyük bir coğrafyayı kuşatmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Tefsir, Garîbu'l-Kur'ân, *Mesâil-i Nâfi' b. Ezrak*, Standart Dil, Lehçe, Şiir.

Giriş

Erken dönemde Arap dilinin standart (ortak) bir dil hüviyetine kavuşması hususunda ortaya atılan görüşler ele alındığında ortak dilin kaynağı veya kaynakları hakkında net bir noktaya varılamamaktadır.[1] Buna ek olarak standart dilin erken dönemde hangi aşamalardan geçtiği ve hangi aşamada tekâmül ettiği meselesini tespit etmenin zorluğu da aşikârdır. Zira kimi âlimler İslam öncesi nazmedilen Câhiliye şiirinin standart bir edebi dil zemininde üretildiği; bu dilin de dönemin Arapları arasında anlaşma dili olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.[2] Hatta şiir ve Kur'ân'ın Arap dilinin temel kaynakları arasında sayılmasının, Kur'ân dilinin sözü geçen eski şiir diliyle aynı, yani Arapların ortak dilinde olduğuna delalet ettiği de söylenmiştir.[3] Bununla beraber

[1] Standart dil (standard language) bir dilin yazılı kaynaklarla desteklenmiş, bir veya birden fazla lehçenin sentezi olabilen eğitim, resmi iletişim benzeri alanlarda norm olarak kabul edilen biçimidir. Bu konuyla alakalı bk. Dick Smakman, "The Definition of the Standard Language: A Survey in Seven Countries", *International Journal of the Sociology of Language* 218 (2012), 25–58; Reem Bassiouney, *Arabic Sociolinguistics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

[2] İbrahim Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclu, 2003), 31-41; Muhammed Riyad Kerîm, *el-Muktedab fî lehecâti'l-Arab* (Tanta: et-Turkî, 1996), 91-105.

[3] Carl Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim Neccar (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1983), 1/29-37; Régis Blachére, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Şam: Daru'l-Fikr, 1984), 93, 100-103.

Ferrâ (ö. 207/822), Sa'leb (ö. 291/904), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi önde gelen âlimler, Kureyş lehçesinin diğer lehçelere baskın gelerek zamanla en etkin dil haline geldiğini savunmuşlardır. Zira bu âlimlere göre hac ve panayırlarda oluşan ortam vesilesiyle Kureyş lehçesi, diğer lehçelerden uygun gördüğü kelimeleri alarak edebî standart dili oluşturan temel lehçe olmuştur. Buna binaen söz konusu âlimler Kur'ân'ın da Kureyş lehçesinde nâzil olduğunu ifade etmişlerdir.[4] Bir diğer görüş ise standart dilin Kureyş'in de atası olan Mudar lehçesi olduğu ve Kur'ân'ın da Mudar lehçesinde indiği yönündedir. Hz. Osman'ın ve Hz. Ömer'in Kur'ân'ın Kureyş ve Mudar lehçesinde olduğuna işaret eden sözleri,[5] İbn Haldûn'un eski Arap şiir dilinin Mudar lehçesinde olduğuna yönelik ifadeleri, bu görüşleri desteklemiştir.[6]

Yukarıda zikredilen görüşler bütünüyle ele alındığında standart dilin ve dolayısıyla Kur'ân'ın tek bir kaynağı olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Zira her biri Kur'ân'ın; ya şiir dili ya Kureyş lehçesi veyahut da Mudar lehçesi ile aynı dilde olduğunu ifade etmiştir. Ancak erken dönemde yukarıda zikredilen görüşlerin hiçbirisi, ortak dilin ve Kur'ân'ın birden fazla kaynağı olabileceğini dile getirmemiştir. Öte yandan standart dil konusu dışında sadece Kur'ân dilinin mahiyeti hakkında görüş beyan edenlerden bazıları, yedi harf meselesi çerçevesinde Kur'ân'ın tek bir dilde olmayıp yedi lehçede olduğunu söylemiştir.[7] Geç klasik döneme gelindiğinde ise Kur'ân dilinin yediden fazla lehçeyi barındırdığı iddia edilmiştir. Bunun yanı sıra yine bu dönemde Câhiliye şiirinin tam standart bir dilde olmadığı; şiirlerde şairlerin lehçelerine ait tikel kullanımların olduğu iddiaları da güçlenmiştir.[8] Hatta son yüzyılda ses ve morfolojik lehçe düzeylerinin kaynakları arasında Kur'ân lehçeleri ve kıraatleri de zikredilmiştir. Zira bu yaklaşıma göre Kur'ân ses ve morfolojik düzeyde birçok lehçeyi barındıran bir dile sahiptir.[9]

Gerekçeleri incelendiği zaman söz konusu görüşlerin birbirleriyle çelişik olmadıkları ve her birinin doğruluk payının olduğu söylenebilir. Zira canlı bir fenomen olmasından dolayı etkiye, değişime ve gelişime her zaman açık olan standart dilin tek bir kaynağından değil kaynaklarından bahsetmek mümkündür. Böylece Câhiliye şiir dilinin, Arap Yarımadasındaki konumundan dolayı Kureyş lehçesinin, Kureyşin de atası olan Mudar lehçesinin ve diğer Arap kabilelerinin lehçelerinin, standart dilin kaynaklarından olduğu söylenebilir. Öte yandan Arapça olarak

[4] Ebü'l-Ferec Isfehânî, *Kitabü'l-Eğânî*, thk. Ali Muhenna vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 21/201, 3/313; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-iber ve divânu'l-mubtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men âsarahum min zevi's-sultâni'l-ekber (el-Mukaddime)* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/643; Celaleddin Süyûtî, *el-Müzhir fî ʿUlûmi'l-Luga ve Envâʿihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/210; Blachére, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 93; Nöldeke Theodor, *el-Lugâtu's-sâmiyyye,* çev. Ramadân Abduttevvâb (Kahire: Mektebetu Daru'n-nehdati'l-Arabiyye 1963), 1/77; Câhiz, *el-Osmaniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1955), 24-26; Ebû Abdillah Muhammed b. Bahadır Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ata Abdulkadir (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 1/356; Selim Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 98.

[5] Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim el-Itfiyyiş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.), 3/1/42-45.

[6] İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Saîd Mahmûd Ukayyel (Beyurt: Dârü'l-Cîl, 2005), 1/644, 645; Ebû Bekr ʿAbdullâh b. Suleymân b. Eşʿas Ezdî es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 16; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rıza (Mısır: Matba'atu'l-Menâr, 1347), 20.

[7] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, thk. Ali M. ed-Dabbâ (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/25; Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/217; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye li'l-Küttab, 1974), 1/174; Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'ân*, 3/1/40-45.

[8] Şihâbuddîn Abdurrahmân Makdisî, *Kitâbu'l-mürşidi'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: Dâru Vakfi'd-Diyâneti't-Türkî li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 1986), 69; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 68, 69; Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'ân*, 3/1/43-44; Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/42; Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, 94-97. Câhiliye şiirinde lehçelere ait kullanımların olduğuna dair değerlendirmeleri için bk. Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 38-40. Ebû Hayyân tefsirinde lehçelere önemli derecede yer vermiştir. Ebû Hayyân'ın tefsirinde zikredilen lehçeleri Alemuddin Cündî kitabında göstermiştir; bk. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413); Alemuddin Cündi, *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs* (ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983), 1/110. Alemuddin Cündi, el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs, 1/103-114.

[9] Alemuddin Cündi, *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs*, 1/103-114.

indirilen Kur'ân'ın standart dilin tekâmül hikâyesindeki konumu; yani bir kaynak mı yoksa bu kaynağı kullanan bir kitap mı olduğu hususu net değildir. Zira kutsal kitap bir yandan kendisini *apaçık bir Arapça Kur'ân* olarak ifade etmiş, yani bir dil kaynağını kullanmıştır. Bir diğer yandan Kur'ân, hem Arap dili gramerinin kaynaklarından birisi olmuş hem de dönemindeki şiirden ve nesirden farklı edebi bir üslup ile birçok lehçeyi istihdam etmiştir. Erken dönemde Meâni'l-Kur'ân ve İ'cazu'l-Kur'ân çalışmalarıyla birlikte Kur'ân'ın dil ve üsluptaki etkisi ve otoritesi daha belirgin bir şekilde dile getirilmiştir. Son yüzyılda ise standart dilin oluşmasındaki en büyük etkenler içerisinde İslam dini ve Kur'ân dili zikredilmeye başlanmıştır.[10] Bahsi geçen bütün bu hususlar meseleye erken dönem verilerine dayanan yeni yaklaşımlar üretmeyi gerekli kılmış ve makalenin kaleme alınmasındaki temel saik olmuştur. Araştırma sonucunda İbn Abbas'a dayandırılan Atâ b. Ebî Rabâh'ın (ö. 117/732) *Garîbu'l-Kur'ân*'ının ve Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) *Mesâil*'inin söz konusu problemi bilimsel zeminde tartışma imkânı sunabilecek, günümüze ulaşan en erken eserler olduğu fark edilmiştir.[11] Atâ b. Ebî Rabâh rivayetleri garip kelimelerin hangi lehçelere dayandırıldığına dair veri sağlamaktadır. Öte yandan Atâ rivayetlerinin yukarıda zikredilen standart dilin kaynakları problemine cevap sunamayacağı görülmüştür. Zira Ata rivayetlerinde Câhiliye şiirlerine referansta bulunulmamıştır. Bu çerçevede "Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh'ın Garîbü'l-Kur'ân'ı Bağlamında" isimli makale çalışmasında Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerindeki veriler işlenmiştir. Ancak zikredilen makalenin konusu standart dilin kaynakları değil, bu makaleyle de ilişkili olan Kur'ân dilinin mahiyetidir.[12]

Mesâil, Nâfi'nin çeşitli ayetlerdeki garip kelimelerin anlamlarını şahitleriyle birlikte İbn Abbas'a sorduğu ve İbn Abbas'ın bu garip kelimeleri Arap şiirinden birer beyit ile istişhad ederek açıkladığı rivayetlerdir.[13] Standart dile ilişkin bahse konu hususlar, *Mesâil* ile test edilebilir. Zira bu eserdeki rivayetlerde İbn Abbas'ın Kur'ân'da bulunan garip kelimeler için istişhad ettiği şiir beyitlerinin şairlerinin, Arap Yarımadasında çeşitli coğrafi bölgelere dağılan farklı kabilelerin mensubu oldukları anlaşılmıştır. Böylece *Mesâil*, makalenin konusu olan standart dilin beş kaynağının (Câhiliye şairlerinin oluşturduğu şiir dili, Mudar lehçesi, Kureyş lehçesi, Kur'ân ve diğer Arap lehçeleri) değerinin ne olduğuna dair cevap üretebilme potansiyelini taşımaktadır. Bu bağlamda çalışmada garip kelimenin ya bir kabileye mensup olan şairin üretimi olduğu veya şairin lehçesinde olduğu ön kabulünden yola çıkılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde söz konusu ön kabulün imkânı ortaya konulmuştur.

Makalenin amacı, Nâfi' b. Ezrak'ın *Mesâil*'inde yer alan farklı lehçeleri belirleyip haritalandırarak Arap dilinin standartlaşma serencamındaki temel unsurlar olduğu görülen Câhiliye şairlerinin oluşturduğu şiir dili, Mudar lehçesi, Kureyş lehçesi, Kur'ân ve diğer Arap lehçelerinin değerini ortaya koymaktır. Bu paralelde çalışmanın çeşitli somut hedefleri bulunmaktadır. Bunlar;

[10] Bu hususu dile getiren bazı kaynaklar için bk. Subhi Salih, *Dirasât fî fıkhi-l-luga* (Lübnan: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2009); İbrahim Enîs, *Müstakbelu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-müştereke* (Mısır: Matbaatu'r-Risale, 1959); Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*; Abduttevâb Ramazan, *Fusûl fî fıkhı'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1999); Abduh Râcihî, *el-Lehecatu'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye* (İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1996); Muhammed Habbâs, "el-Luğatu'l-'Arabiyyetu'l-muştereke ve'l-lehecâtu'l-'âmiyyetu", *Mecelletu'l-Lugatu'l-'Arabiyye* 5/1 (2003).

[11] M. Fuat Abdulbaki, *Mu'cemu Garibi'l-Kur'ân Mustahracan min Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire/Mısır: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1950); Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005); İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 17-104; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*.

[12] Fatma Yalnız-Sümeye Revşen Okumuş, "Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh'ın Garîbü'l-Kur'ân'ı Bağlamında", *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/1 (2025).

[13] Bu sebeple makalede "Nâfi'in soruları" anlamında Mesâili Nâfi veya Nâfi'in Mesâili terkipleri kullanılmıştır.

- Erken dönemdeki lehçelere ait verilerin hicri 65 yılında vefat eden Nâfi' b. Ezrak ve hicri 68 yılında vefat eden Abdullah b. Abbas arasında geçen diyalogda yani erken dönem garîbu'l-Kur'ân çerçevesinde somut olarak ortaya konularak *Mesâil*'deki yaklaşık 280 garip kelimenin şairlerinin listelenip kabilelerinin tespit edilmesi;

- Bazı garip kelimelerin ayet içindeki bağlamsal anlamı ile beyitlerde zikredilen şahitlerdeki bağlamsal anlamın örtüşüp örtüşmediği belirlenerek kelimenin Kur'ân ve Cahiliye şiirinde standart bir anlama sahip olup olmadığının görülmesi,

- Bu rivayetlerden tespit edilen kabilelerin soylarını tek tek ortaya koyma yoluyla garip kelimelerin Kureyş, Mudar ve diğer lehçelerden hangilerine ait olduğu soy ağacı üzerinden gösterilerek lehçelerin kullanım yüzdesinin belirlenmesi;

- Son olarak zikredilen kabilelerin atıf sayılarıyla birlikte Arabistan Yarımadası haritası üzerinde coğrafi dağılımlarının gösterilerek standart dilin coğrafi dağılımlarının tespit edilmesidir.

Makalenin temel sorusu "*Mesâili Nâfi* özelinde standart dilin kaynaklarından olduğu düşünülen Kur'ân'ın, şiir dilinin, Kureyş, Mudar ve diğer lehçelerin değeri nedir?" şeklindedir. Bu paralelde "Şiir diliyle aynı dile sahip bir Kur'ân mı yoksa diğer kabilelerden de alarak kapsayıcı, yönlendirici bir politika güden dile sahip bir Kur'ân mı?" sorusuna da lehçeler yoluyla cevap aranmaktadır. Bu bağlamda makalenin varsayımı, standart Arap dilinin oluşmasında Kur'ân'ın etkin olarak rol aldığı ve farklı lehçeleri bilinçli şekilde kullanarak dili inşa ettiğidir. Zira amaç ve hedeflerin çalışılmasıyla ortaya çıkacak verilerin, Kur'ân'ın Kureyşliliği veya Mudarlılığı meselesi için de bir güven testi olacağı düşünülmektedir.

Mesâil, Garîbu'l-Kur'ân eserlerinden olduğu için bu çalışmada sadece lehçelerde tespit edilmesi zor bir düzey olan anlam düzeyindeki yani kelimedeki lehçe farklılıkları çalışılmış olup ses ve gramer düzeyindeki lehçelere ait kullanımlar makale kapsamı dışında tutulmuştur. Nâfi' b. Ezrak *Mesâil*'i; klasik dönemden günümüze ulaşan matbu eserlerden Müberred'in (ö. 286 / 900) *Kâmil*'i, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/ 940) *el-Vakf ve'l-İbtida*'sı, Taberânî'nin (ö. 360/ 971) *Mu'cemu'l-Kebîr*'i ve Süyûtî'nin (ö. 911/ 1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı esas alınarak çalışılmıştır.[14] Bu dört kitaba ek olarak Zâhiriyye ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de yer alan *Mesâil* mahtût nüshalarını tahkik eden Aişe Abdurrahman'ın *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak* adlı eseri de çalışmanın temel kaynaklarındandır.[15] Ayrıca İstanbul'da Murad Molla Kütüphanesinde ve Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü'nde yer alan *Mesâil*'in tahkik edilmemiş el yazmaları da incelenmiştir.[16]

Literatürdeki yayınlar incelendiğinde; standart dil, Nâfi'nin *Mesâil*'i, Kur'ân lehçeleri, klasik dönem Arap dili lehçeleri hakkında birçok çalışma olduğu görülmüştür. Ancak *Mesâil*'den lehçe çıkarımı yaparak standart dilin kaynaklarını Kur'ân dili ve şiir dili üzerinden ele alan bir çalışmaya

[14] Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-fikri'l-Arabi, 1997), 3/164-165; Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım İbnu'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakf ve'l İbtidâ'*, thk. Muhyiddin Abdurrahman (Dımaşk: Matbû'âtu Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1971), 1/76-98; Ebu'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 10/248; Celâleddîn Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974), 2/62-105.

[15] Aişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984). *Mesâil*'i zikreden diğer kaynaklar için bk. Abdurrezzak Hirmas, "Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak fî mîzâni'n-nakd", *Havliyyetu Kulliyeti'ş-şerîa Câmiatu Katar* 16 (1998).

[16] Abdullah İbn Abbas, *Mesâ'ilü Nâfi' b. Ezrak* (İstanbul: Bağdatlı Vehbi, 757-2); Abdullah İbn Abbas, *Mesâilü Nâfi' b. Ezrak* (İstanbul: Molla Murad, 307-4).

rastlanılmamıştır.[17] Bu makale söz konusu boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Kur'ân'da yer alan garîb kelimelerin lehçe yoğunluk haritalandırması Atâ b. Ebi Rabâh bağlamında çalışılmıştır. Söz konusu makalede mesele, sadece Atâ b. Ebi Rabâh rivayetleri esas alınarak Kur'ân dilinin mahiyeti problemi bağlamında işlenmiştir.[18] Alemuddin el-Cündî'nin Arap dili lehçeleri ve Kuran lehçeleri hakkında kaleme aldığı *el-Lehecâtü'l-'Arabiyyetu fi't-turâs* isimli eseri alanında en otorite eserlerden birisidir.[19] Ancak söz konusu eserde de *Mesâil* ile ilgili bir veri işlenmemiş, haritalandırma yapılmamış, kabilelere ait kelime sayılarını gösterir nicel veriler, yüzdelikler ve soy dağılımları da verilmemiştir. Soner Gündüzöz'ün "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine İnceleme (I ve II)" adlı makaleleri, lehçe haritası başlığını taşımakla birlikte lehçe farklılıklarının bu makaledeki gibi anlam boyutuna değil gramer boyutuna odaklanmıştır.[20] Ayrıca zikredilen makalede coğrafi bir lehçe haritalandırması ve soy ağacı grafiği de yapılmamıştır. Abduh er-Râcihî'nin *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye* isimli eseri de kıraatlerdeki farklılıkların lehçe merkezli açıklamasına odaklanması bakımından makalemizden farklılık arz etmektedir. Râcihî'nin kitabı esasen Kur'ân'daki kelimelere; ses, gramer ve kelime değişimlerine delalet eden farklı lehçe boyutları üzerinden betimsel olarak yaklaşmıştır. Ayrıca ilgili eserin kaynağı *Mesâil* olmayıp kıraatlerdeki lehçe yoğunluğuna veya Kur'ân'da bir haritalandırmaya da rastlanamamaktadır.[21] Bu makalede ise garîbu'l-Kur'ân çerçevesinde sadece anlama delalet eden kelime boyutu merkeze alınmıştır.

Makalenin problemine ve hedeflerine uygun olarak nitel araştırma yöntemlerinin fenomenoloji ve gömülü kuram desenine dayalı literatür taraması ve içerik analizi yöntemleri tercih edilmiştir. Garîbu'l-Kur'ân bağlamında ilk dönem Arap lehçe fenomenini araştıran bu çalışmada, tümevarımcı bir mantık ile dinamik bir şekilde veriler toplanmıştır. Araştırma sürecinde elde edilen nicel ve nitel veriler sürekli kıyaslanıp, analiz edilip yorumlanarak bir kanıya ulaşılmaya çalışılmıştır.[22] Seçilen yöntem makalenin odaklandığı standart dilin kaynaklarının değeri meselesi, Kur'ân'ın dilinin karmaşık yapısı ve kendine özgülüğünün ortaya çıkarılması hedeflerine uygundur. Yukarıda zikredilen çalışmanın temel kaynakları incelenip Nâfi' b. Ezrak rivayetlerinde garîb kelimelerin açıklandığı şiirlerden adları açıkça zikredilen şairler öncelikle tespit edilip listelenerek kabileleri araştırılmış, bazı şiirlerin ve garip kelimelerin içeriği analiz edilmiştir. Akabinde bu kabilelerin Kureyş'in de içinde yer aldığı Mudar üst koluna bağlı olan ve olmayan soylara göre tasnifi yapılmıştır. Ardından kabilelerin, o dönemde Arap Yarımadasında hangi konumda oldukları belirlenmiştir. Bu veriler ışığında kabilelerin kelimelerine kaç defa referans gösterildiğine dair lehçe yoğunluğu haritada gösterilmiş, elde edilen veriler sonuçta yorumlanmıştır.

1. Klasik Dönem Arap Lehçelerinde Anlam Düzeyine *Mesâil-i Nâfi'nin* Kaynak Olması

Nâfi' b. Ezrak *Mesâil*'inde bulunan şiirlerin farklı Arap lehçelerine işaret edebilmesinin imkanının ele alındığı bu bölümde öncelikle dil-lehçe ilişkisi tanımlanmış ve şairlerin lehçelerle bağlantısına

[17] Söz konusu çalışmalardan bazıları için bk. Salih, *Dirasât fî fıkhi-l-luga*; Ramazan, *Fusûl fî fıkhı'l-'Arabiyye*; Râcihî, el-*Lehecatu'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye*; Habbâs, *el-Luğatu'l-'Arabiyyetu'l-muştereke ve'l-lehecâtu'l-'âmiyyetu*.
[18] Yalnız-Okumuş, "Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh'ın Garîbü'l-Kur'ân'ı Bağlamında".
[19] Alemuddin Cündi, *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs*.
[20] Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (2002), 77-94; Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (2002).
[21] Abduh Râcihî, *el-Lehecatü'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye* (İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1996).
[22] Cathy Urquhart, *Nitel Araştırmalar İçin Temellendirilmiş Kuram Uygulama Rehberi*, çev. Züleyha Ünlü-Okan Külekçi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 78; Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 69-73.

işaret edilmiştir. Zira Arap lehçelerini anlamak için dil ve lehçe ilişkisini bilmek gerekir. Dil ve lehçe arasında umumiyet ve hususiyet bağı bulunmakta olup coğrafi bir çevreye ve bu çevrenin fertlerine özel olan lehçe, dilsel bazı özelliklerin toplamıdır. Dil ise birçok lehçeyi barındıran çevrenin bütünüdür.[23] Arap lehçeleri dört yönlü olarak araştırılmaktadır. Bunlar ses, yapı, söz dizimi ve anlam düzeyleridir.[24] Bu çalışmanın da konusu olan Arap lehçelerinin anlam düzeyinin tespiti zor olup, dile önemli katkıları bulunmaktadır. Zira bu düzeydeki lehçeler, kelimelerin çoğalarak anlamlarının gelişmesine hatta değişmesine kaynaklık etmektedir. Lehçelerin doğurduğu anlam zenginliği; Arap dilinin eş sesli, eş anlamlı ve zıt kelimeleri yönünden güçlü olmasına sebep olmuştur.[25]

Arap Yarımadasında farklı bölgelere dağılan kabilelerin şairleri ve onların şiirleri, sosyal ve siyasal olarak önemli bir konumda yer almışlardır. Şairler şiirlerini inşad etmiş, şairlerin ravileri ve ezberi iyi olan halk tarafından bu şiirler panayırlar gibi ticari, sosyal ve siyasal ortamlarda paylaşılmış ve aktarılmıştır.[26] Şairlerin panayırlar, hac, ticaret gibi vesilelerle etkileşime geçip ortak bir söz üretebilecekleri ortamlara sahip olmalarından dolayı İslam öncesinde standart dile yönelim başlamıştır. Bu yönelimdeki Arap dilinin hafızasını ilk başta şairler ve hatipler daha sonra Kureyşliler oluşturmuşlardır. Kâbe'nin çevresinde yaşamaları ve ticari yönden güçlü bir konumda bulunmasından dolayı Kureyş kabilesinin lehçesi standart dile yönelimde otorite gibi gözükse de Arap Yarımadasının farklı noktalarından çıkan ve bu lehçeye uzak-yakın çeşitli lehçelere sahip olan şairlerin ürettikleri şiirlerin dili de otorite olmuştur. Sözgelimi Kabe'ye asılan muallakât şiirlerinin sahiplerinin hiçbirisi Kureyşli değildir. Ayrıca o dönemde şiirleri dilden dile aktarılan şairlerin çok azı Kureyş kabilesine mensuptur. Buna ek olarak şairler kendi kabilelerinin en etkili ve güçlü şahıslarından sayılmışlardır. Bu hususlar makalenin "şairlerin kendi dillerini de taşıyan tikel yönleri bulunduğu" iddiasını güçlendirir niteliktedir. Zira şairler temsilcileri oldukları kabilelerin temsilcisi olma ve söz varlıklarını taşıma rollerini de üstlenmişlerdir.

Sonraki dönemde İslam'ın gelmesiyle birlikte bölgede ilim tahsili önem kazanmış, Kur'ân dilini merkeze alarak çoğunlukla yazılı metin çevresinde standart dil güçlenmiştir. Ancak lehçelerin özellikle anlam boyutuna ilişkin veriler ve bunların ne oranda standart dile geçtiğine işaret edebilecek müstakil çalışmalar bulunamamıştır. Zira garîbu'l-Kur'ân gibi Kur'ân dilinin merkeze alındığı çalışmalar dışında Câhiliye ve İslam dönemindeki lehçe çalışmaları arka planda kalmış; günümüze ulaşmayan bazı ilk dönem eserler dışında gelenekte lehçelerin standart dilin oluşmasındaki etkisi net olarak gösterilememiştir. Sadece klasik dönem gramer, sözlük, Kur'ân kıraati ve edebi kitaplarda ses ve morfoloji değişimlerini ön plana çıkaran bazı lehçe düzeylerine metin arasında değinilmiştir.[27] Klasik sözlüklerde ise kelimelerin anlamları verilmiş ve çoğunlukla kelimelerin hangi lehçeye ait olduğunu söylemeksizin sadece "luga (lehçe)" denilerek kelimenin bir lehçeye ait olduğu belirtilmiştir.[28] Bununla beraber garîbu'l-Kur'ân literatüründen *Lugâtü'l-*

[23] Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 15; Kerîm, *el-Muktedab fî lehecâti'l-Arab*, 57.
[24] Kerîm, *el-Muktedab fî lehecâti'l-Arab*, 121.
[25] Subhî Abdulhamid, *el-Lehecâtü'l-Kur'âniyye fî meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ* (Kahire: Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1986), 26-35.
[26] Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 31-41.
[27] Alemuddin Cündi, *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs*, 1/101-114.
[28] Örneğin Halil b. Ahmed, A'şâ'nın bir beyitiyle istişhad ettiği صار kelimesi için "صوّر anlamında lehçedir" demektedir. Bu tür açıklamalar morfolojik düzeyde olup anlam düzeyine ve hangi kabileye ait olduğu bilgisine daha az rastlanmaktadır; bk. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2004), 7/150. İbrahim Enîs *Lisanu'l-Arab*'dan lehçelere ait anlam düzeyindeki kelimeleri çıkarmıştır; bk. Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 211-279. Ayrıca klasik dönem Arap dilbiliminde "bir lehçenin bir başka lehçeye üstünlüğü yoktur" şeklinde lehçelerle ilgili kural geliştirilmiştir. İbn Cinnî *el-Hasais* kitabında bütün lehçelerin dilde kıyasa hüccet olacağını Arap lehçelerinden herhangi biriyle dildeki bir kurala delil getiren kişinin isabet edeceğini söylemiştir; bk. Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Şâkir Mahmûd Muhammed (Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 1992), 2/10-

Kur'ân adıyla Atâ b. Ebî Rabâh ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm rivayetlerinin lehçelerle ilgili günümüze ulaşan tek kaynak olduğu ifade edilmiştir.[29] Ancak Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm rivayetinin senedinin hiçbir tabakasında Ebû Ubeyd'in ismi geçmemekte olup sened Atâ b. Ebî Rabâh ile bitmektedir. Bu rivayet aslında günümüze ulaşan Atâ b. Ebî Rabâh nüshalarından birisidir.[30] Öte yandan ilk dönem garîbu'l-Kur'ân literatüründen olan Atâ'dan 49 yıl önce vefat etmiş Nâfi'nin başrol olduğu rivayetlerin bulunduğu *Mesâil,* lehçelerin anlam boyutuna şiir metni üzerinden dolaylı olarak delalet etmektedir. Böylece *Mesâil-i Nâfi'nin* de Kur'ân'daki Arap lehçelerinin kaynaklarından biri hatta tespit edilebildiği kadarıyla günümüze ulaşan en erken kaynak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu noktada şiir dilinin lehçelerden kelimeleri nasıl içerdiği meselesine de değinmek gerekmektedir.

Câhiliye döneminde şairler kendi kabilelerinin birer temsilcisi olarak lehçelerine göre farklılaşan bir şekilde şiirlerini inşad etmekteydiler. Nitekim Câhiliye döneminde şiir dili de dâhil ortak bir dil yapısı bulunmamaktaydı. Arap dili ancak hicretten sonra Medine döneminde birçok kabileyi birleştiren bir devletin dili haline gelince standartlaşmıştır.[31] Her ne kadar İslam'dan önce Câhiliye şiir dilinin standart bir dilde olduğunu ifade edenler olsa da coğrafi olarak birbirine uzak ve siyasi birliği olmayan kuzey ve güney Araplarının Kur'ân'ın nüzulünden önce tam ortak bir dile sahip olduklarını varsaymak güçtür.[32] Öte yandan standart dilin oluşmasında Câhiliye şiir dilinin ve şairlerin değeri yadsınamaz. Zira uzak yakın farklı kökenlere sahip her şair, kendi kabilesinin bir temsilcisi olarak kelime, tamlama ve mecazi anlamlarının bir taşıyıcısıdır. Bir diğer taraftan şair, öncelikle kabilesi tarafından daha sonra da edebiyatının ulaştığı Araplarca alımlanan bir dilin; yani ifadenin ve mecazın üreticisidir.[33] Nasıl eş anlam, eş ses ve zıtlıklar gibi semantik durumlar lehçelerin varlığından zuhur edebiliyorsa dilsel yayılmanın ve etkileşimin o dönem için en güçlü aracı olan şiirler, lehçelerden de kelimeler taşıyarak standart dilin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Şairlerin hem ürettikleri hem de kendi kabilelerinden taşıdıkları bu şiirler Nâfi'nin *Mesâil*'inde garip kelimeleri açıklamak için yer bulmaktadır. Buradan hareketle *Mesâil*'deki garip kelimelerin çoğunun çeşitli kabilelerin lehçelerine ait olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Abbas *Mesâil*'de Arapların dahi anlamakta zorluk çektikleri garip kelimeleri, Arap şiirine bazen de lehçeye doğrudan işaret ederek *Hüzelî-Hevâzinli bir şair dedi ki,* şeklinde örneklendirmiştir.[34] Şiirlerin İslam öncesi ve erken İslam döneminde lehçelerden kelime taşıdığı iddiasını destekleyecek *Mesâil*'e benzer bir başka delil, Hz. Ömer ile Hüzeyl kabilesinden bir adam arasında geçen diyalogdur. Hz. Ömer hilafeti sırasında Nahl 16/47. ayette geçen "اَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ" ifadesindeki تَخَوُّفٍ kelimesini anlamadığını söyleyip cemaate anlamını sormuştur. Hüzeyl kabilesinden yaşlı bir adam kelimeyi sahiplenerek "O bizim lehçemizdir, Ey müminlerin emiri"

11. İbn Faris ise lehçelerin sosyal etkileşim boyutunu fark etmiş, bir lehçeye ait özelliklerin; çeşitli nedenlerle yaygınlaşarak diğer lehçeler tarafından alımlanabildiğini vurgulamıştır; bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arâbî fî Kelâmihâ*, thk. Ömer Faruk Tabba' (Beyrut: Daru Mektebetil-Arif, 1993), 22-23. Yukarıda zikredilen görüşler sonucunda lehçelerin anlam boyutunda da kabilelerin birbirine üstün olmadığı, ancak bazılarının diğerlerini daha fazla etkileyebileceği söylenebilir.

[29] T. M. Johnstone, *Dirâsât fî lehecâti şarki'l-cezîrati'l-Arabiyye*, çev. Ahmed Muhammed Dubeyb (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûʿât, 1983), 9; Alemuddin Cündi, *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs*, 1/113.

[30] Yalnız-Okumuş, "Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh'ın Garîbü'l-Kur'ân'ı Bağlamında", 160.

[31] Ayrıntılı bilgi için bk. Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 31-41. Söz konusu düşünce desteklenmekle birlikte sadece devlet dili olmasıyla değil, Kur'ân'ın dili olmasıyla üst bir dilin oluştuğu savunulmaktadır.

[32] Arap şiir dilinin ortak standart dil olduğu ve Kur'ân dilinin bu dilde indiğini savunanlar için bk. Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/29-37; Blachére, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 93, 100-103; Kerîm, *el-Muktedab fî lehecâti'l-Arab*, 91-97.

33 Şairlerin hem taşıyıcı hem de üretici kimliğine dair bk. Joseph Vendryes, *el-Luga*, çev. Muhammed Kassâs-Abdulhamid Duvâhlî (Mısır: Mektebetu Anclû, 1950), 341.

[34] Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/96, 2/107.

diyerek *azar azar eksiltmek* şeklinde kelimeye anlam vermiştir. Hz. Ömer Arapların bu kelimeyi nasıl kullandığını sorunca da şiirle istişhad etmiş ve "Şairimiz (Huzeyl kabilesinin şairi) Ebu Bekir, devesini tasvir ederken şu beyitleri söyledi demiştir:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

Eğer (semer) azar azar eksiltti onun (devenin) kıllarını ve hörgücünü, tıpkı Eğenin/törpünün (ok yapımında kullanılan) Neb'a ağacının dalını eksilttiği gibi

Buna göre ayetin anlamı "Onları Allah'ın *azar azar eksilterek* cezalandırmasından (güvendeler) mi?" olmaktadır. Bu hadiseden sonra Hz. Ömer'in insanlara Câhiliye şiirini öğrenmeyi teşvik ettiği rivayet edilmiştir.[35] Böylece İbn Abbas'ın garip kelimenin anlamını bir kabileye mensup ve o kabilenin lehçesini temsil eden şairlerin kullandığı şiir bağlamıyla açıklama yöntemini Hz. Ömer döneminde öğrendiği sonucu çıkarılabilir. Buna ek olarak bu veri ile batılı oryantalistlerin iddia ettiğinin aksine *Mesâil*'in otantik olduğu yargısına da varılabilir.[36] Nitekim İbn Abbas'ın Hz. Ömer'in teşvikleri ve kendisinin bu alanda bilinen gayretleri vesilesiyle lehçelere ait garip kelimelerin anlamlarına şiirlerden şahitler ezberlediği ve *Mesâil*'de görüldüğü gibi bu konuda uzmanlaştığı söylenebilir. *Mesâil*'in otantikliğini destekleyen bir diğer husus da onun birden fazla tarik ile günümüze ulaşmış olmasıdır. Bu sebeple sonraki bölümde Nâfi' b. Ezrak *Mesâil*'inin tarikleri incelenmiştir.

2. Mesâili Nâfi'ninTarikleri ve Meselelerin Sorulduğu Bağlam

Nâfi' b. Ezrak'ın *Mesâil*'i Ayşe Abdurrahman'ın tespitine göre günümüze üç nüsha ile ulaşmıştır. Bunlar; Zâhiriye 3849 numaralı Mecmua (108a-119b varakları arasında), Kahire'deki Dâru'l-Kütüb'de iki nüsha olmak üzere 166 numaralı mecmua (132a-143b varakları arasında) ve 266 numaralı mecmuadır. Ayşe Abdurrahman Zâhiriye nüshasının bu mecmuaların en eskisi olduğunu söylemektedir. Ayrıca o bu nüshanın, Taberânî'nin *Mu'cemü'l-Kebîr*'iyle metin ve sıralama açısından aynı olduğunu ve bu mecmuada 31 mesele bulunduğunu ifade etmektedir.[37] Taberânî ve Zâhiriye nüshasının tarikleri de Cüveybir yoluyla Dahhak'tan gelmektedir. Ancak Zâhiriye nüshasının 113a numaralı sahifesinde başka bir isnad bulunmaktadır. Bu isnad ise üç ravi ile İkrime aracılığıyla İbn Abbas'a ulaşmaktadır. Zâhiriye nüshasında 115. varakta Osman b. Abdurrahman el-Harrani yoluyla Dahhak'a isnad edilen üç ravili bir sened daha bulunmaktadır. Zâhiriye nüshasında zikredilen ilk rivayet senedi ise dört ravi tabakasıyla İbn Abbas'a ulaşmaktadır. Taberânî'nin zikrettiği rivayet zincirinde ise *Mesâil* beş ravi tabakasıyla İbn Abbas'a ulaşmaktadır. Bu çalışma sırasında Cüveybir yoluyla Dahhak'tan rivayet edilen Murad Molla'da başka bir nüsha daha bulunmuştur.[38] Bu nüshanın rivayet zincirinde, İbn Abbas'a kadar dokuz ravi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu makalede tariki incelenen Murad Molla nüshası, Dahhak'tan rivayet edilen en geç nüshadır. Bu nüshanın senedindeki Osman b. Abdurrahman el-Harranî dâhil

[35] Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'ân*, 3/10/110.
[36] İddialar için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968); Muharrem Çelebi, *Meâni'l-Kur'ân ve ez-Zeccâc* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976); Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-câhilî* (Mısır: Matbaatu İ'timâd, 1967); Frantz Buhl, "İbn Abbas", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1978); Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri (De Richtungen der İslamichen Koranauslegung)*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997); Leone Ceatani, *İslam Tarihi 1 (Annali Del İslam)*, ed. M. İhsan Hacıismailoğlu-Yavuz Selim Göl, çev. Hüseyin Cahid Yalçın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020).
[37] Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*, 298-302. Ayrıca Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye nüshaları Aişe Abdurrahman'dan önce de neşredilmiştir; bk. İbrahim Sâmerâî, *Suâlât Nâfi' b. Ezrak* (Bağdat: Matbaatu'l-Mearif, 1968); Muhammed Ahmed Dâlî, *Mesâil-u Nâfi' b. Ezrak* (Limasol: Ceffân ve'l-Câbî li't-Tebaâti ve'n-Neşr, 1993); Abdullah İbn Abbas, *Garibu'l-Kur'ân fi şi'ri'l-Arab*, thk. Muhammed Abdurrahîm-Ahmed Nasrallah (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993); Abdulbaki, *Mu'cemu Garibi'l-Kur'ân Mustahracan min Sahîhi'l-Buhârî*, 234-291.
[38] Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", 284; Abdullah İbn Abbas, *Mesâi'ilü Nâfi' b. Ezrak* (İstanbul: Molla Murad, 307-4), 170a-175a.

olmak üzere Zâhiriyede zikredilen üçüncü sened ve Taberânî senedindeki üç tabaka aynıdır. Murad Molla nüshası, 51 mesele ile Taberânî ve Zahiriye nüshasından yirmi mesele fazladır. İbnü'l-Enbâri'nin *Îzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ'* adlı eserinde senet incelendiği zaman altı raviyle tabiinle tabakasından olan Meymûn b. Mihrân yoluyla İbn Abbas'a ulaştığı görülmektedir. İbnü'l-Enbâri'nin *Îzâh*'ında bu tarikle toplamda 50 mesele rivayet edilmiştir.[39]

Dâru'l-Kütüb'de bulunan diğer iki nüshada ziyade bulunmakla birlikte söz konusu nüshalar metin ve düzen olarak Süyûtî'nin *İtkân*'ı ile aynıdır.[40] Bu iki nüshanın tariki aynıdır. İki nüsha da İbn Tasti olarak meşhur olan Ebü'l-Hüseyin Abdussamed b. Ali ile başlamakta olup bu tarikte yedi tabaka bulunmaktadır. Süyûtî'nin *İtkan*'da zikrettiği *Mesâil*'in tarikinin sekizinci ravisi İbnu't-Tasti'dir. Buna göre yedi ravisi olan Dâru'l-Kütüb'deki iki nüsha, toplamdaki on dört ravisi olan *İtkân*'daki rivayetten daha eskidir. Bu noktada Süyûtî'nin başka bir dördüncü nüshaya ulaşmış olduğu söylenebilir. Bu çalışma sırasında Süleymaniye Kütüphanesinin 757-2 numaralı Bağdatlı Vehbi Koleksiyonunun 51b-76b varakları arasında *Mesâili Nâfi'nin*in bir başka nüshasına da ulaşılmıştır.[41] Bu nüsha tarik ve içerik olarak Süyûtî'nin *İtkân*'ı ile aynıdır. İkisinde de on dört tabaka ile nüsha rivayet edilmiş olup ravilerinin hepsi aynıdır. Bu nüshanın sonunda Muhammed el-Bedreşeynî bu nüshayı yazdığını söylemektedir. Ancak bu noktada söz konusu nüshanın Süyûtî'den istinsah mı edildiği yoksa Süyûtî'nin mi bu nüshaya ulaştığı sorulmalıdır. Bağdatlı Vehbi'de bulunan bu nüsha mecmuasında iki eser bulunmaktadır. Mecmuanın birinci eserinin Muhammed el-Bedreşeynî istinsah etmiştir. İkinci eserin sonunda her ne kadar tarih belirtmemiş olsa da birinci eserin sonunda hicri 1179 tarihlendirmesini yapmıştır.[42] Dolayısıyla bu nüshanın Süyûtî'den sonra çoğaltıldığı söylenebilir.

Tarikleri incelenen bu nüshalardan Dâru'l-Kütüb'deki iki nüsha, *İtkân* ve Bağdatlı Vehbi Efendi nüshası Dahhak'la değil Ebû Bekir b. Muhammed ile bitmektedir. Ebû Bekir b. Muhammed ise tabiindendir.[43] Böylece *Mesâil*'in günümüze İbn Abbas'tan Dahhak, İkrime, Meymûn b. Mihrân yoluyla ve Ebû Bekir b. Muhammed'in öğrencileri yoluyla ulaştığı söylenebilir. Dolayısıyla tabiinden başlamak üzere her tabakada en az dört kişi olduğu için Mesâil'in rivayetlerinin meşhur hükmünde olduğu ifade edilebilir. Yukarıda işlendiği üzere *Mesâil*'in 9 tarikine ulaşılmıştır.[44] Özetle bunlar; üç farklı sened Zâhiriye nüshasında, bir sened Taberâni'nin *Mu'cemü'l-Kebîr*'inde, bir sened Molla Murad nüshasında, İbnü'l-Enbâri'nin *Îzâh*'ında bütün ravileriyle farklı bir sened, Dâru'l-Kütüb'de iki ayrı nüshada birbiriyle aynı iki sened ve son olarak Süyûtî'nin *İtkân*'ındaki sened şeklindedir. Bağdatlı Vehbi Efendi nüshası ise bir istinsah olup Süyûtî'den sonra çoğaltılmıştır.

Nâfi' b. Ezrak'ın sorularını İbn Abbas'a hangi ortamda yönelttiğine dair yukarıda zikredilen nüshalarda birbirleriyle paralel bir anlatı bulunmaktadır. Buna göre *Mesâil* rivayetlerinin başında Abdullah b. Abbas Kabe'nin avlusunda kalabalığın içinde oturmuştu. Çevresindeki insanlar İbn Abbas'a bazı ayetlerin açıklaması hakkında sorular soruyorlardı. Bunu gören Nâfi', kendisi gibi

[39] İbnu'l-Enbârî, *Îzâhu'l-Vakf ve'l İbtidâʾ*, 1/76-98.
[40] Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*, 298-302.
[41] Bu nüshalardan ilk kez bahseden kişi Ali Bulut'un makalesi için bk. Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", 284-285.
[42] İbn Abbas, *Mesâ'ilü Nâfi' b. Ezrak* (Bağdatlı Vehbi, 757-2), 50a.
[43] Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ʿAbdurrahmân b. Yûsuf Kelbî Cemâluddîn Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî ʾEsmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1400), 33/139-140.
[44] Hirmas Nâfi'nin kaynaklarını araştırdığı makalesinde Süyûtî'nin İtkân'da Mesâil nüshasını zikretmeden önce Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dan rivayet ettiği, "İbn Abbas'ın tefsirde kendisine soru sorulduğunda şiirle istişhad ettiğini" ifade eden rivayeti de tariklere eklemiştir. Ancak bu tarikin herhangi bir nüshası bulunmamaktadır. Ayrıca Mesâil'in zikrinin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Hirmas, "Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak fî mîzâni'n-nakd", 23.

haricilerden olan Necdet b. Uveymir ile İbn Abbas'ın yanına gidip İbn Abbas'a Kur'ân hakkında konuşmaya nasıl cüret ettiğine dair inkârî bir soru sormuştur. Bunun üzerine İbn Abbas Nâfi'e cevaben "ilmi olmadığı halde konuşan ve ilmini gizleyen benden daha cüretkârdır" şeklinde cevap vermiştir. Bunun akabinde Nâfi', İbn Abbas'a bazı ayetlerden soru soracağını; bu kelimelerin anlamlarını ve şiirden şahit getirme yoluyla Araplarda nasıl kullanıldığını göstermesini istemiştir. Buradan hareketle Nâfi'nin İbn Abbas'ı ve ilmini küçük gören bir tavırda olduğu bağlamdan anlaşılmaktadır. Nâfi'nin diyaloğa inkârî ve test edici bir tavırla başladığı görülmektedir. Nâfi'nin sorularına aldığı cevaplardan tatmin olunca öğrenme isteğiyle sorularını devam ettirdiği, soruların fazlalığından anlaşılmaktadır. Nâfi'nin Kur'ân'ın Arapça olarak indiğinin bilinciyle anlamakta zorlandığı garip kelimelerin Kur'ân indirilmeden önce farklı kabileleriyle Araplar tarafından kullanılmış olması gerektiği şeklinde bir yargıya sahip olduğu da görülmektedir. İbn Abbas ise Nâfi'nin sorduğu kelimelere Cahili ve muhadram, bazısı da anonim şairlerin beyitleriyle ayette geçen anlam ve bağlamın paralelinde örnekler vermiştir. Bağlamın daha iyi anlaşılması ve yorumlanabilmesi için *Mesâil*'in içeriği de incelenmelidir.

3. *Mesâil* Rivayetlerinde Kur'ân'daki Lehçeler

Şairlerin şiirlerde kendi lehçelerindeki tikel kullanımlarının Kur'ân metninde toplanıp ortak dilin oluşmasına kaynaklık etmesi sebebiyle Nâfi' b. Ezrak'ın *Mesâil*'inden lehçe çıkarımı yaparken zikredilen şairler, şairlerin kabileleri ve her bir kabileye mensup kaç şairden alıntı yapıldığı hususları önemlidir. Aynı zamanda her kabileden kaç kelimenin alıntılandığı da Kur'ân lehçe yoğunluk haritası ve lehçelerin coğrafi dağılımına veri sunması açısından kıymetlidir. Elbette *Mesâil*'de doğrudan "şair dedi ki" ifadesiyle kime atfedildiği belli olmayan anonim beyitler de bulunmaktadır. Bu bağlamda yapılan bu çalışma sonucunda *Mesâil* rivayetlerinde toplamda 279 tekrarsız kelimenin/beytin 94'ünün şairinin belli olmadığı; 185'inin ise şairinin belli olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla şahit gösterilen beyitlerin yaklaşık üçte ikisinin şairinin belli olduğu görülmüştür. Garip kelimeye şahit gösterilen tekrarsız altı beytin ise şairinin ismi belli olmamakla birlikte şairlerin kabilelerine atıf yapılmıştır. Bunlar bir tane Hevâzin, iki tane Hüzeyl ve üç tane Himyer Kralları olan Tübba'lara nispet edilen şiirlerdir.[45] Bu sebeple bu altı beyit de şairi belli olan ve garip kelimelere şahit gösterilen toplam 185 beyitin içinde sayılmıştır. Bu şairler arasında kendisinden birer alıntı yapılmış olan İbn Ebi Miyyas el-Murâdî ve Hasîb ed-Damrî isimli iki şairin kimliği tam tespit edilememiştir. Bir kez alıntı yapılan el-Kattamî et-Tağlebî ise İbn Abbas'tan sonra yaşamış olduğu için İbn Abbas'ın ondan alıntı yapma ihtimali yoktur.[46] Bu sebeple bu üç kişi toplam sayıya katılmamıştır. Böylece sadece üç ismi belli şair de belli olmayan şiirlerin içine dâhil edilmiştir. Bir sefer alıntı yapılan ve Araplardan duydun mu sorusunun cevabı olan şiir Necâşî'ye nispet edilmiştir. Necâşi Arap olmadığı için toplam sayıya bu beyit dâhil edilmemiştir. Ayrıca En'âm suresi 6/93'te geçen الهون kelimesi Süyûtî'de şairi bilinmeyen bir beyitle örneklendirilmişken, İbnü'l-Enbârî'de Abdullah b. Hâris'e nispet edilmiştir. Bu sebeple bu kelime de şairi bilinen toplam sayıya dâhil edilmiştir. Süyûtî'de Antera'ya nispet edilen şiir İbnü'l-Enbâr'de İnze kabilesine nispet edilmiştir. Ancak burada İbnü'l-Enbârî'de bir yazım yanlışı

[45] Tübba' Yemen'e hükmetmiş, Arabu'l-bâide'dendir; bk. Ömer Faruk Harman, "Tübba'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/455-456.

[46] İbnü'l-Enbârî'de geçen bu üç şairin *Mesâil*'e sonradan ekleme yapılmış olabileceğine dair şüphe uyandıran tek veridir. Ancak Süyûtî ve diğer nüshalarda bu şairlerin adlarının geçmediği göz ardı edilmemelidir. Buradan hareketle İbnü'l-Enbârî'de geçen *Mesâil* rivayetlerinin diğer nüshalara göre daha zayıf olduğu söylenebilir.

gerçekleştiği görülmüş, şahit gösterilen beytin Antera'ya ait olduğu tespit edilmiştir.[47] Bu sebeple İbnü'l-Enbârî'deki rivayet tekrar sayılmıştır.

Şairi belli olan ve olmayan şiirler tespit edildikten sonra bu şairlerin tek tek kabileleri ilk dönem eserlerinden araştırılmıştır.[48] Akabinde kabilelerine göre bu şairler sınıflandırılıp aşağıdaki tablo oluşturulmuştur. Sonrasında her bir şaire kaç atfın yapıldığı da belirlenip tabloya eklenmiştir:

Tablo 1. *Mesâil*'deki Şairlerin Kabileleri ve Nispet Sayıları

Kabile	**Şairler**	**Şaire Atfedilen Kelime Sayıları**	**Toplam**
Kureyş	Abdullah b. ez-Zeb'arî Ebu Talib b. Abdulmuttalip Abdulmuttalib b. Haşim Hamza b. Abdulmuttalib Ebu Süfyan b. Haris Ali b. Ebi Talib Ümeyye b. Halef Haris b. Hişam El-Abbas b. Mirdas Malik b. Kinane Abdullah b. el-Haris	1-2 2-4 3-1 4-3 5-2 6-1 7-1 8-1 9-1 10-1 11-1	18
Müzeyne	Züheyr b. Ebi Sülma K'ab b. Züheyr	1-9 2-2	11
Sakîf	Ümeyye b. Ebi's-Salt Ebu Mihcen es-Sekafî	1-14 2- 1	15
Temîm	Evs b. Hacer Adî b. Zeyd Safvan b. Esed et-Temimi	1-3 2-10 3-1	14
Hevâzin	1-Malik b. Avf 2-Havazinli Bir Şair	1-1 2-1	2
Hüzeyl	1-Ebu Züeyb el-Hüzelî 2-Hüzelî Bir Şair	1-3 2-2	5
Gatafan	1-en-Nabigatu'z-Zubyanî	13	13
'Ubs	1-el-Hutay'e (Cervel b. Evs el-Ubsî) 2-'Antere b. Şeddad 3-Kays b. Züheyr	1-2 2-3 3-1	6
Tay'	1-Zeyd el-Hayl et-Tâî	1-1	1
Esed	1-Bişr b. Ebi Hâzim 2-Ubeyd b. el-Ebras	1-6 2-5	11
Amir Oğullari (Âmir B. Sa'saa)	Lebid b. Rabî'a Amir b. et-Tufeyl en-Nabiğatu'l-Ca'dî	1-16 2-1 3-1	18

[47] Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd Ferrâʾ, Meʿânî'l-'Kur'ân, thk. Ahmed Yusuf Necâtî-Muhammed Ali Neccâr (Mısır: Daru'l-Mısriyye, ts.), 1/91.
[48] Muhammed b. Sellâm Ebû Abdillah, *Tabakâtu Fuhûli'ş-şuarâ*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Dâru'l-Medenî, ts.); Azize Feval, *Mu'cemu'ş-şuarâi'l-câhiliyyîn* (Beyrut: Dar Sadır, 1998). Ayrıca şairler için Şamile'nin Mevsû'atu'ş-şi'riyye adlı dijital veri tabanında bulunan bütün şairlerin hayatlarını toplayarak derlediği kaynak için bk. "el-Mektebetu'ş-Şâmile" (Erişim 29 Eylül 2024).

Tağlib	1-Mühelhil b. Rabî'a 2-Amr b. Külsüm et-Tağlîbî	1-3 2-3	6
Hazrec	1-Abdullah b. Ravaha 2-Kab b. Malik 3-Hassan b. Sabit	1-3 2-2 3-12	17
Evs	1-Uhayha b. Cellah 2-Kays b. Rifâa (Yahudi, nesebi tartışmalı)	1-2 2-1	3
Kuzâ'a	1-Abdullah b. Aclân en-Nehdî	1	1
Kinde	1-İmruu'l-Kays	8	8
Hemedân	1-Zeyd b. Amr	1	1
Bekir B. Vail	1-el-A'şâ 2-Tarafe b. el-'Abd 3-el-Haris b. Hillize	1-22 2-7 3-1	30
Cedis	1-Hüzeyle el-Cedîsiyye	1-1	1
Mezhic	1-Ferve b. Mesîk el-Gatîfî (Sahabî)	1-1	1
Tübba'	1-Tübba'	1-3	3
Toplam: 21 Kabile	46 Şair+6 Kabile Nisbeti	185 Beyit	185 Kelime

Şahit gösterilen 179 şiir, kabileleri ve isimleri belli 46 Arap şaire nispet edilmiştir. Altı şairi belirsiz şiir ise üç kabile nispeti ile zikredilmiştir. Bu sebeple 185 beytin dolayısıyla garip kelimenin haritalandırılması mümkün olmuştur. Böylece bu üç kaynakta tekrarsız toplam zikredilen (280/185) kelimenin yaklaşık %66'sının verisinin lehçe bakımından işlenmesi mümkün olmuştur. Tablodaki verileri işlemeden önce *Mesâil'*in içeriğindeki birkaç örnek üzerinden *Mesâil'*in lehçelerle ne derece ilişkili olduğunu ve Kur'ân'ın dilsel üslubuyla ilgili lehçeleri nasıl aracı kıldığını incelemek gerekmektedir. Buna ek olarak çalışmanın hedeflerinden olan garip kelimelerin ayet içindeki bağlamsal anlamı ile beyitlerde zikredilen şahitlerindeki anlamsal bağlamın örtüşüp örtüşmediği de tespit edilmiş olacaktır.

*Mesâil'*de İbn Abbas, "اَفَلَمْ يَايْئَسِ الَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْ لَوْ يَشَاۤءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً" şeklinde geçen Ra'd suresi 13/31. ayette يَايْئَسِ kelimesinin Benî Mâlik dilinde *bilmek (*يَعْلَمْ*)* anlamında kullanılan bir fiil olduğunu söylemektedir. Yaygın olarak bilinen *ümit kesmek* anlamı İbn Abbas'a göre bu ayette kullanılmamıştır. İbn Abbas Malik b. Avf'ın şu beytiyle ayetteki anlama şiiri şahit göstermiştir:

لَقَدْ يَئِسَ الْأَقْوَامُ أَنِّي أَنَا ابْنُهُ وَإِنْ كُنْتُ عَنْ أَرْضِ العَشِيرَةِ نَائِيَا

İnsanlar biliyorlar elbette onun oğlu olduğumu,
Aşiretimin topraklarından uzak olsam da ben[49]

Mâlik b. Avf Hevâzin kabilesinden bir şairdir.[50] Makalede iddia edildiğine göre يَايْئَسِ kelimesi Hevâzin lehçesinde kullanılmaktaydı. Nitekim Taberî, tefsirinde bu kelimenin anlamını açıklarken el-Kâsım b. Ma'n'ın bu kelimenin Hevazin lehçesinde olduğu şeklindeki ifadelerini rivayet etmiştir.[51] Taberî'nin ilgili açıklaması bu makalenin çıkarımını da desteklemektedir. Beyitle istişhad edilen garîb kelimenin bulunduğu ayete; Hevâzin lehçesindeki anlam tercih edilerek "Allah dilerse bütün insanlara doğru yolu gösterir. İman edenler bunu bilmiyorlar mı?" şeklinde

[49] Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*, 320.
[50] Hayatı için bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Malik b. Avf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/504-505.
[51] Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, Câmiu'l-*Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Daru't-Turbe ve't-Turas, ts.), 16/450-451.

anlam verilebilir. Söz konusu lehçe kullanımı olan anlam ayetin siyakına daha uygundur. *Mesâil*'de geçen bu örnekten hareketle Kur'ân'da lehçelerin bilinçli bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Bir diğer örnekte İbn Abbas, "وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً" Nisâ suresi 4/100. ayette مُرَاغَمًا kelimesinin *geniş mekân* (منفسحا) anlamına gelen Hüzeyl lehçesinde olduğunu söylemiştir. Hemen akabinde kullanılan سَعَةً kelimesi de bu anlama yakın bir mana içermektedir. Buna İbn Abbas şu şiiri şahit göstermiştir:

وأَتْرُكُ أَرْضَ جَهْرَةَ إِنَّ عِنْدِي رَجَاءً فِي الْمُرَاغَمِ وَالتَّعَادِي

"Cehra" yurdunu terk ediyorum zira var benim
Geniş ve uzak topraklara doğru gitmeye isteğim[52]

İbn Abbas, şairini belirtmeden hangi kabilenin lehçesinde olduğunu söylemiştir. Bu örnek de Nâfi'de sorulan garip kelimelerin esasında lehçelere ait olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak aynı ayette "ve" bağlacı ile kullanılan سَعَةً kelimesi ile مُرَاغَمًا kelimesinin anlamları oldukça yakındır. Bunlardan birincisi anlamı yaygın olarak bilinen kapsamlı bir anlamdaki genişlik iken ikincisi Hüzeyl kabilesinin lehçesinde *mekân* alt anlamını da içeren *gidilecek yeri* ifade eden bir kelimedir. Bu örnek Kur'ân'ın lehçeleri anlamları iletmede aracı kılarak bütünleştirici bir üst dil inşa ettiğini açıkça göstermektedir.

Bir başka misalde "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ" şeklindeki Beled suresi 90/20. ayette geçen كَبَدٍ kelimesini İbn Abbas, (orta) denge ve istikamet (اعتدال واستقامة) anlamında Amir oğullarından olan Lebîd b. Rabî'a'nın şu beyiti ile açıklamıştır: [53]

يَا عَيْنُ هَلَّا بَكَيْتِ أَرْبَدَ إِذْ قُمْنَا وَقَامَ الْخُصُومُ فِي كَبَدِ

Ey gözüm! (kardeşim) Erbed için ağlamayacak mısın?
Hani (savaş için) kalkmıştık, düşmanlar da kalkmıştı itidalli

Şayet كَبَدٍ kelimesi ile ilk akla gelen *meşakkat* anlamı kastedilmiş olsaydı Hristiyan teolojisindeki doğuştan günahkârlığı andıran bir şekilde surenin anlamı ve mesajı değişirdi. Her ne kadar meallerde genelde meşakkat anlamı verilse de كَبَدٍ kelimesinin İbn Abbas'ın da işaret ettiği üzere bu ayette Amir oğullarının lehçesindeki dengeli ve orta halli olma anlamında kullanılmış olması daha isabetli görülmektedir. İbn Abbas'ın örnek verdiği beyitte bu kelime, daha somut bir anlamda savaşılan bölgenin ortasını ifade ediyorken ayette somut ve soyut bir şekilde yaratılışta insanın hem bedenen hem de yol olarak orta halli olması ifade edilmiştir. Beled suresinde ayetin bağlamına bakıldığında İbn Abbas'ın verdiği anlama göre insan, dengeli bir şekilde yaratılmış ve kendisine iki ayrı yol gösterilmiştir. Ancak insan kibirlenip, kendisine kimsenin gücünün yetmeyeceğini, kimsenin kendisini görmeyeceğini sanmış, malını infak etmemiştir. İbn Abbas'ın lehçeye işaret ederek tercih ettiği anlamın daha isabetli olduğunu gösteren başka veriler de bulunmaktadır. Nitekim aynı surede 90/4. ayette geçen كبد kelimesine İbn Abbas'ın verdiği anlam ile 90/11. ayette geçen العقبة kelimesi arasında da semantik anlamda bir ilişki gözlemlenmektedir. Zira كَبَدٍ ortada olan ve yükselen şeydir.[54] İnsan dengeli yaratıldığı halde الْعَقَبَةَ yani yokuşu dahi geçememiş; itidal ve istikameti[55] bulamamıştır. Bu surede bu iki kelime ile

[52] Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*, 568.
[53] Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/69.
[54] Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*, 315.
[55] Fâsî İbnu't-Tayyib Muhammed, *Kitabu Şerhi Kifâyeti'l-Mutehaffiz Tahrîru'r-Rivaye*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad: Dâru'l-ulûm, 1983), 426.

itidalin, Amir oğullarının verdiği alt anlamın ilişkili olduğu *ortada yükselen bir yokuşa* benzetildiği ve burada sanatsal bir üslubun kullanıldığı görülmektedir. Yani insan belirgin olarak orta halli bir şekilde (كَبَدٍ) yaratıldığı halde yine ortada yükselen bir yokuşu (الْعَقَبَةَ) dahi geçememiştir. Yaratıldığı i'tidal hali üzerinde kalsaydı ve kibirlenmeyip Allah'ın onu gördüğü bilinciyle malını infak etseydi ortada yükselen o yokuşu geçebilirdi. Dolayısıyla Kur'ân'daki garip kelimelere anlam verilirken lehçeleri bilmenin önemi *Mesâil'*deki bu örnekten hareketle görülmekte, Kur'ân'ın üslubunu ve anlatısını kurarken bu garip kelimeleri nasıl aracı kıldığı fark edilmektedir.

Buna benzer bir diğer misal de İbn Abbas'ın "وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ" şeklindeki Kalem suresi 68/3. ayette geçen مَمْنُونٍ ibaresine *eksiltilmiş(منقوص)* anlamını verip Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şu beyitleri şahit göstermesidir:

فَضْلَ الْجَوَادِ عَلَى الْخَيْلِ الْبِطَاءِ فَلَا يُعْطِي بِذَلِكَ مَمْنُونًا وَلَا نَزِقًا

[Cömertlerin cimrilere üstünlüğü] Küheylanların hantal atlara üstünlüğü gibidir
Zira koşmalarında ne bir eksiltme vardır onların ne de bir yavaşlama[56]

Züheyr b. Ebî Sülmâ, Müzeyne kabilesindendir. İbn Abbas'ın işaretine göre, Kur'ân'da مَمْنُونٍ kelimesinin anlamı, ilk akla gelen *minnet edilen* değil de Müzeyne kabilesinin kullandığı *eksik bırakılan* şeklindedir. Böylece ayetin anlamı "Ant olsun, eksiltilmemiş bir mükâfat senindir." şeklindedir. Burada *eksiltme* ve *minnet etme* kelimelerinin anlamsal ilişkisi üzerine de düşünmek gerekmektedir. Zira minnet edilen bir iyilikte iyiliğin değeri azaltılır. Ancak yine de ayette *eksiltilmemiş yani hakkı verilmiş bir mükâfattan* bahsedildiği yönündeki lehçeye ait anlam tercihini yaparken Arap dilinden bir şahit göstermesi İbn Abbas'ın bu alandaki otoritesini göstermektedir. Buna göre Kur'ân'da garip kelimelere anlam verirken de lehçeleri bilmek önem kazanmaktadır.

Bu örnekte ayetin içinde geçen garip kelimenin akla gelen ilk anlamı ile anlamsal bir işkal ortaya çıkmaktadır. Burada Nâfi' garip kelimenin dönemindeki yaygın anlamını değil, bağlam içindeki anlamını sormuş; İbn Abbas'tan ayetteki aynı siyakta ve anlamda Araplardan örnek vermesini istemiştir. Sözgelimi ممنون kelimesinin yaygın anlamı *minnet* iyilikle birlikte ortaya çıkan bir davranıştır. Ancak ayette geçen mükafatın sıfatı olan "ğayra memnûn" mükafatla birlikte geçtiği için yaygın anlam verildiği takdirde anlamsal bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bunu anladığı fark edilen Nâfi'nin "Araplar bunu böyle kullanıyor muydu?" diyerek bir lehçeye ait garip kelimenin bağlam içindeki anlamını öğrenmeye çalışmıştır. ممنون kelimesinin mükafatta azaltma, hakkı vermeme söz konusu olabileceği için Müzeyne lehçesinde olduğu gibi *hakkından azaltılmamış* anlamının ayette kullanıldığını İbn Abbas söylemiştir. Böylece çalışmanın hedeflerinden olan şahitlerin ve ayetlerin siyak açısından birbiriyle uyumlu olduğu görülmüştür. Dolayısıyla Kur'ân'ın bilinçli bir şekilde lehçeleri kullandığı söylenebilir.

Nâfi', "وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا" şeklindeki Cin suresi 72/23. ayette geçen جَدُّ kelimesini sormuş, İbn Abbas ise *azamet(عظمة)* anlamında olduğunu söyleyip Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şu beyitleriyle istişhad etmiştir:

لَكَ الحَمدُ والنَّعْمَاءُ والمُلكُ رَبَّنا ... ولا شَيءَ أعلَا مِنكَ جِدًا وأمجَدُ

Rabbimiz hamd, nimetler ve mülk senindir;

[56] Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*, 569.

Övgü ve azamette senden yücesi yoktur![57]

Ümeyye b. Ebi's-Salt Haniflerden olup Sakîf kabilesine mensuptur. Nâfi' b. Ezrak'ın bu kelimenin *dede, şans* gibi anlamlarda kullanımlarını bildiği ve söz konusu ayet bağlamındaki kullanımını Araplardan duymadığı fark edilmektedir. Zira Nâfi', kelimenin kullanımına dair eksik bilgi ile ilk bakışta tamlama olarak bu kelimeyi *Rabbimizin atası* gibi müşkil bir ifade olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu sebeple Nâfi' ayetteki anlamını merak etmiş, bu bağlamda Araplar tarafından kullanılıp kullanılmadığını Nâfi', İbn Abbas'a sormuştur. Haniflerden olan ve kutsal kitapların dilini bilen Ümeyye b. Ebi's-Salt kullandığı bu ifade ise Kur'ân'da aynı anlamda Rab kelimesi ile geçmektedir. Yine Sübhaneke duasında "وتعالى جدك" "azametin yücedir" anlamında da zikredilmektedir. Bu kullanımı da Ümeyye'nin zaten semavi bir dili bildiği, okuduğu ve Kur'ân'dan önce edebi bir dilde Arapçaya bu semavi/kitâbî dili taşıdığı anlaşılmaktadır.[58] Bu noktada bu beyit makalenin birinci bölümünde vurgulanan şairlerin dili üretici konumda olmalarına örnek olabilir.

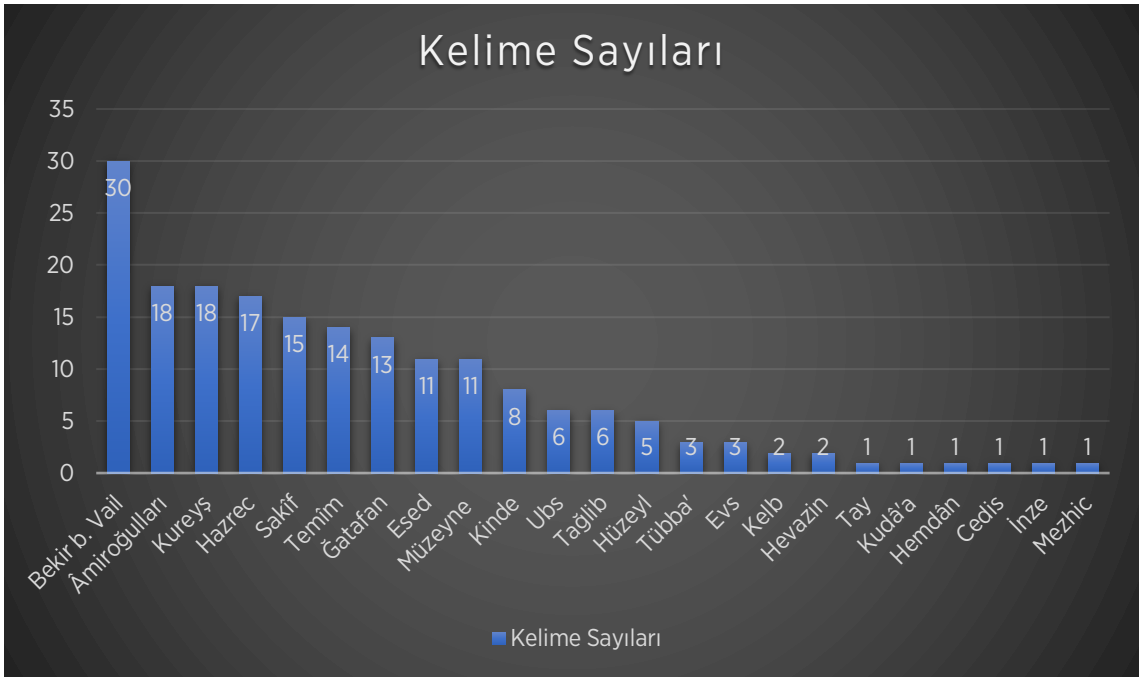
Yukarıdaki incelenen örneklerde görüldüğü üzere İbn Abbas'ın garip kelimeleri açıklama biçimi ve garip kelimelerin lehçelerle ilişkili olması makalenin Kur'ân'ın bilinçli bir şekilde çeşitli lehçeleri kullanarak bir üst dil inşa ettiği hipotezini desteklemektedir. Kur'ân, lehçelerdeki anlam düzeyine ait kelimeleri üslubunu zenginleştiren bir araç olarak kullanmıştır. İbn Abbas'ın tefsir bilimine taşıyıp gösterdiği bu üslup vesilesiyle Kur'ân, hitabında muhataplarına ait bir şey sunarak Arapların zihinlerine yaklaşmıştır. Böylece ilk muhatapları olan Arapları etkileyip büyük bir coğrafyayı kuşatmıştır. Bu nedenle sonraki başlıkta Kur'ân'ın kuşattığı coğrafyanın gösterilmesi ve söz sahibi olan şairler üzerinden kabileler ve kabilelerin soylara göre ve coğrafi dağılımları sunulmuştur.

3.1. Şairlerin Dağılımını Gösteren Kabile Soy Ağacı ve Coğrafi Dağılım Haritası

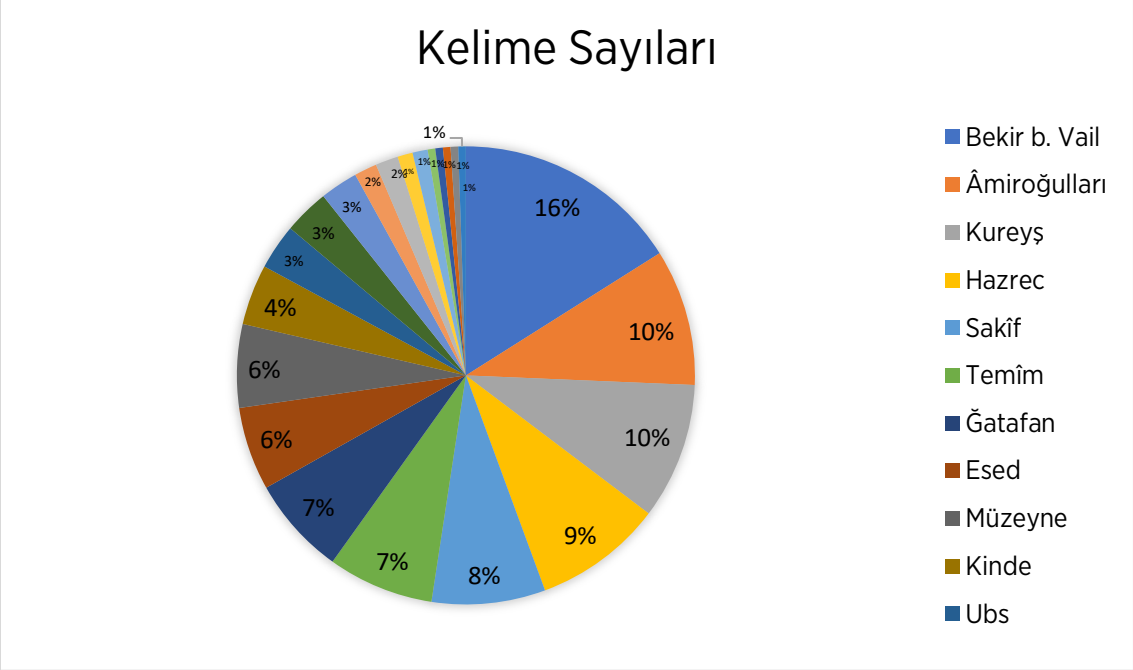
Nâfi' b. Ezrak rivayetlerinde 21 kabile tespit edilmiş olup bu kabilelere 185 kelime nispet edilmiştir. Kabilelere yapılan atıfların sayısı ve yüzdelikleri iki ayrı grafik şeklinde çalışılarak aşağıda gösterilmiştir:

[57] Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. Ezrak*, 406.
[58] Ümeyye'nin hayatı için daha ayrıntılı bilgi için bk. Zülfikar Tüccar, "Ümeyye b. Ebi's-Salt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

Grafik 1. Azalan Sırada Kabileler, Atfedilen Kelimelerin Sayı ve Yüzdeliklerini Belirten Grafik



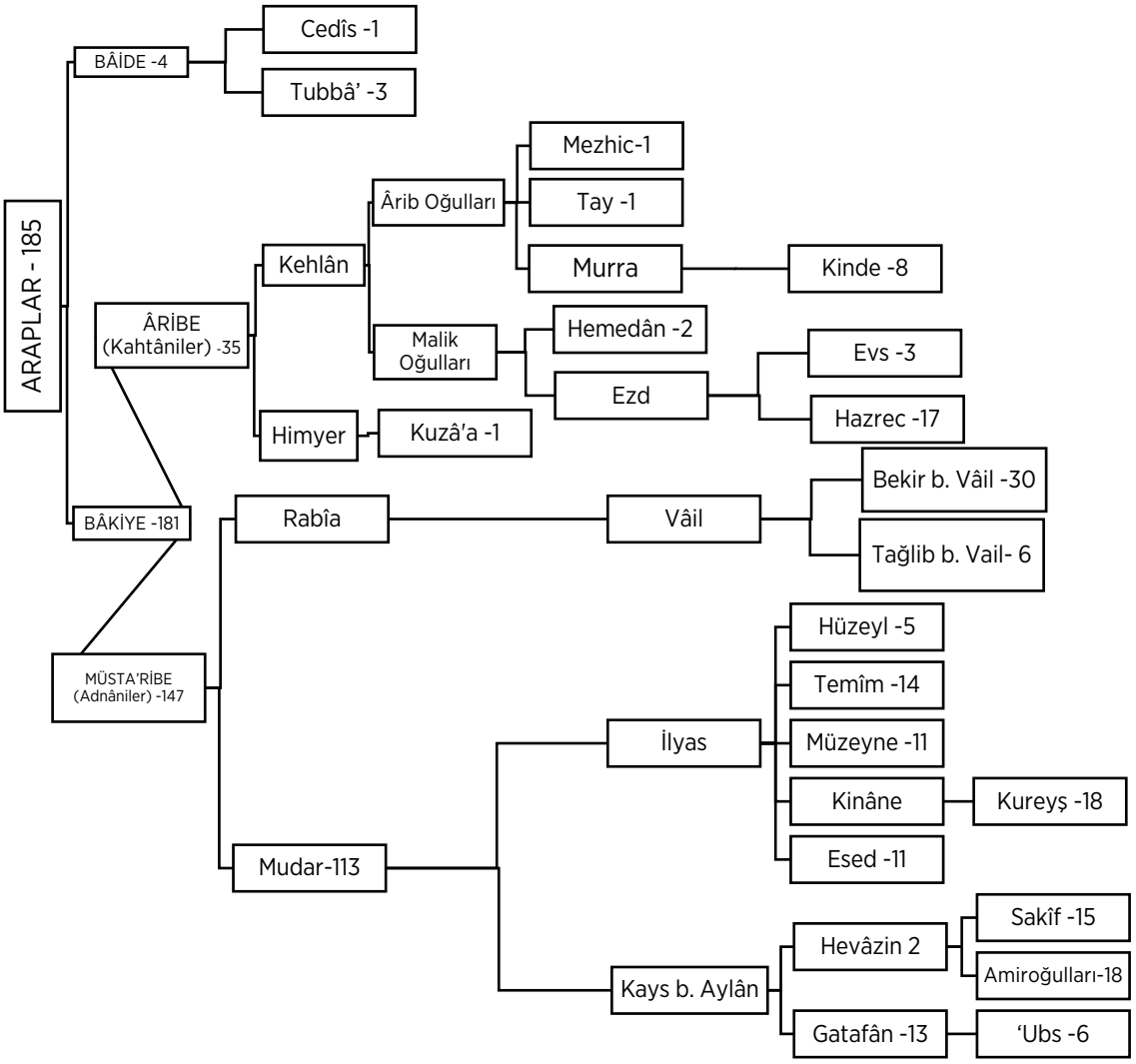
Grafik 2. Azalan Sırada Kabileler, Atfedilen Kelimelerin Sayı ve Yüzdeliklerini Belirten Dilimli Grafik



Grafiklere bakıldığı zaman yüzde 16 ile Bekir b. Vâil kabilesinin şairlerine en çok atıf yapıldığı görülmektedir. Sonrasında sırasıyla Âmir oğulları, Hazrec, Kureyş, Sakîf, Temîm ve Gatafan gelmektedir. Buradan hareketle bu kabilelerin İslam öncesi ve İslam'ın indiği dönemde en çok söz sahibi kabileler oldukları söylenebilir. Nitekim *Mesâil* bağlamında Kur'ân'daki garip kelimelerin yarısından fazlası bu kabilelerin lehçelerinden oluşmaktadır. Kur'ân'ın Kureyş lehçesinde olduğu iddiaları da yukarıdaki veriler üzerinden yorumlanacak olursa Kureyş'in toplam garip kelimelerin yüzde onunu oluşturduğu fark edilmektedir. Bu noktada Kureyş lehçesini de kapsayan üst lehçe mahiyetindeki Mudar lehçesinin Kur'ân'ın dili olduğu iddiası da

Mesâil bağlamında ulaşılan veriler ile değerlendirilebilir. Ayrıca ortak dilin oluşumundaki katkısını gösterecek olan Mudar'ın diğer lehçelere oranını tespit için soylara göre 21 kabilenin dağılımı çalışılmalıdır. Bu doğrultuda temel kaynaklardan yapılan araştırmaya göre *Mesâil*'de geçen şairlerin kabilelerinin soy ağacındaki konumları aşağıda zikredilmiştir.[59]

Tablo 2. Soy Ağacında Kabile ve Garip Kelime Sayısı



[59] Bu soy ağacı hazırlanırken yedi ayrı kaynaktaki Arapların soylarına ilişkin verilmiş verilerden faydalanılmıştır; bk. Ebû Muhammed ʿAlî b. Ahmed Endelûsî İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab* (Beyrut: y.y., 1403/1983); Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemu kabâʾili'l-ʿArab* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997); İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. C. J. Tornberg (Leiden: Lugduni Batavorum, 1851); Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm* (Beyrut, 1968); Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Kalâʾidü'l-cümân fi't-taʿrîf bi-kabâʾili ʿArabi'z-zamân*, thk. İbrahim Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, 1982); Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Subhu'l-aʿşâ* (Kahire: Daru'l-Kutub, 1922), 1/315-322. Ayrıca bk. Kerîm, *el-Muktedab fî lehecâti'l-Arab*, 22-42.

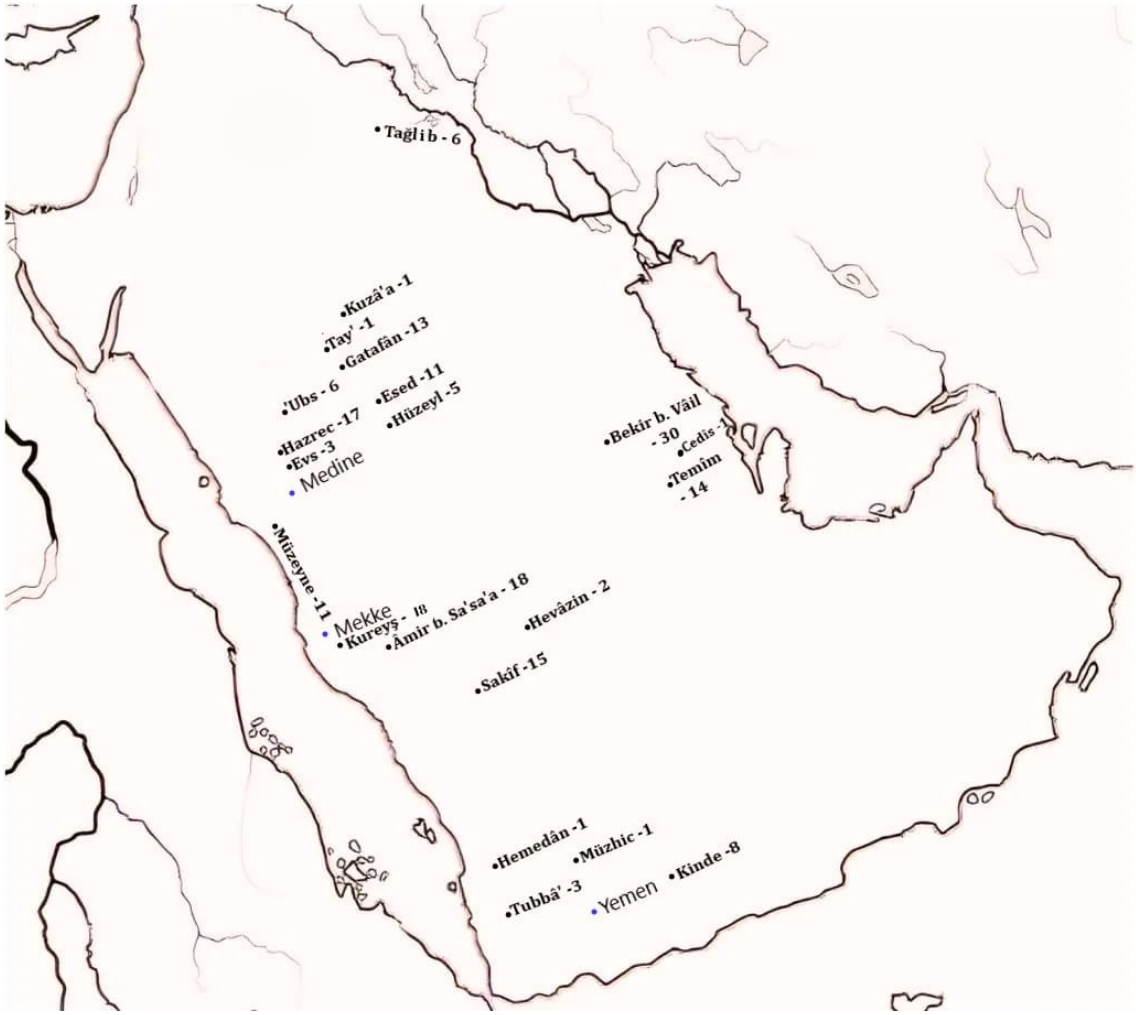
Yukarıdaki şemada yanlarında sayı yazılan kabileler *Mesâil*'de zikredilen şairlerin kabileleridir. Sayı yazılmayan kabileler ise atfedilen kabilelerin soy ilişkilerinin daha net anlaşılabilmesi için zikredilmiştir. Mesela Adnânîlerden Mudar ve Rabî'a kabileleri *Mesâil*'de zikredilen şairlerin 21 kabilesinin arasında bulunmamaktadır. Ancak Kureyş'in Rabî'a oğullarıyla olan akrabalık bağı ancak Mudar ve Rabî'a zikredilince anlaşılabilir. Bu durum Kahtânilerden zikredilen ancak *Mesâil*'de şairlerin kabilesi olarak geçmeyen Himyer, Kehlân, Âriboğulları, Mâlik oğulları, Kays 'Aylan, İlyas ve Vâil için de geçerlidir.

Buna göre yok olmuş Araplardan 4, saf Arap soyu olan Kahtanilerden 32, İsmailî soy olan Adnanilerin Rabî'a kolundan 54, Mudar kolundan ise 113 kelime istişhadı yapılmıştır. Toplam tespit edilen 185 kelimenin ve kullanımın yaklaşık yüzde 60'ı Mudar kabilesinin alt kollarının lehçesinde gelmiştir. *Mesâil*'in aynı zamanda Kâdı b. Tayyib ve İbn Adulberr gibi âlimlerin de savunduğu Kureyş dilinin Kur'ân'ın hepsine değil çoğuna hâkim dil olduğu yönündeki iddiaları da burada verilere dayalı bir şekilde değerlendirme imkânı vermiştir.[60] Elde edilen verilere göre Kur'ân'ın çoğunun Kureyş değil de Mudar lehçesinde olduğu görülmektedir. Ancak toplam garip kelimenin yarısı olan 112 kelimenin Mudar amcaoğlu Rabî'a oğulları ve uzak soy Kehlan, Himyer ve Cürhüm kabilelerinin şairlerinden istişhad edilmiş olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Bu veri Arap dilinde üst dilin Kur'ân vasıtasıyla diğer kabilelerden de birçok kelime alarak oluştuğunu göstermektedir. Buradaki otoritenin, şairden daha etkili olup farklı lehçelerden kuşatıcı bir siyaset ile tek bir sözde lehçeleri bir araya getiren Kur'ân olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu noktada Kur'ân'ın Arap Yarımadasını nasıl kuşattığı, bunun şairleri yoluyla söz sahibi olan ve dillerini koruyan kabilelerle ilişkisi ve yoğunluğun hangi bölgelerde olduğunu tespit etmek için şiirlerine atıf yapılan 21 kabilenin harita üzerinde birbirine uzaklık ve yakınlıklarını incelemek gerekmektedir.

Temel kaynaklardan araştırılarak *Mesâil* rivayetlerinde geçen şairlerin mensup olduğu yirmi iki kabilenin konumları tespit edilmiş ve haritaya yerleştirilmiştir: [61]

[60] Bk. Makdisî, *Kitâbü'l-mürşidi'l-vecîz*, 69; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 68, 69, 77; Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'ân*, 3/1/44.
[61] Bu harita hazırlanırken kabilelerin konumlarıyla ilişkili aşağıda zikredilen sekiz kaynaktaki verilerden istifade edilmiştir; bk. Hasen b. Ahmed Hemdânî, *Sıfatü cezîrati'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ali Havâli (San'a: Mektebetu'l-İrşâd, 1990); İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab*; Kehhâle, *Muʿcemu kabâʾili'l-ʿArab*; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*; Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm*; Kalkaşendî, *Kalâʾidü'l-cümân fi't-taʿrîf bi-kabâʾili ʿArabi'z-zamân*; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi (kabâʾili)'l-ʿArab*. İlk dönem Arap kabilelerinin konumlarını gösteren bazı atlaslara rastlanmıştır. Ancak makalede hazırlanan haritadan değişiklikler arz etmektedir; bk. Hüseyin Mü'nis, Atlas *Târîhu'l-İslâm* (Kahire: ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-'Arabî, 1987); Ebû Halil, *Atlasu't-târîhi'l-'Arabîyyi'l-İslâmî* (Suriye: Daru'l-Fikr, 2005).

Harita 1. *Mesâil*'deki Şairlerin Kabilelerin Arap Yarımadasındaki Konumlarının Haritası



Mesâil rivayetlerindeki kelimeleri kullanan kabilelerin bulunduğu konumlar haritada açıkça gösterilmiştir. Buradan hareketle hem kabilelerin hem de bölgelerin durumu açıkça göz önüne serilmektedir. Haritadaki atıf yoğunluklarının nerelerde olduğuna bakıldığında Arap Yarımadasının orta doğusunda bugün Katar ile Bahreyn'i de içine alan ve Suudi Arabistan'ın doğusunda bulunan bir bölgede yaşamış olan Mudar oğullarından Temim ve Rabî'a oğullarından Bekir b. Vâil kabileleri dikkat çekmektedir. Bu bölge toplam atıfların yaklaşık beşte birine sahiptir. Mekke çevresindeki Kureyş, Amir oğulları, Müzeyne, Hevâzin ve Sakîfe toplam atıfların üçte birine sahiptir. Medine çevresinde bulunan lehçelere de yaklaşık üçte bir oranında atıf yapılmıştır. Yaklaşık yüzde yedi ile güneybatı bölgesinde bulunan Kinde kabilesine mensup olan meşhur İslam öncesi şair İmriu'l-Kays sekiz atıf ile dikkat çekmektedir. Yarımadanın kuzey doğusuna ise sadece yaklaşık yüzde dört atıf yapılmıştır. Bütün bu oranlar *Mesâil* ve şairler bağlamında Kur'ân dilinin hangi bölgelerde yoğunlaştığını ve hangi bölgenin şairlerinin kendi kabilelerinin lehçelerini koruduğu ve güçlü söz ürettiklerini göstermektedir.

En çok atıf yapılan kabilelerin birbirlerine yakınlıkları incelendiğinde bir kısmının haritada komşu olduğu görülmektedir. Bunlar Yarımadanın doğusunda Temim ve Bekir b. Vâil kabileleridir. Mekke çevresinde Kureyş, Amir oğulları, Müzeyne ve Sakîf'tir. Medine çevresinde ise Hazrec, Esed ve Gatafân'dır. Bir kısmının ise Temim ve Müzeyne gibi komşu olmadığı fakat aralarında akrabalık ilişkisi bulunduğu, ticaret veyahut göç sebebiyle bir araya gelebilecekleri ihtimalleri

üzerinde durulmuştur. Bu çıkarımlara yukarıda zikredilen soy şeceresi de destek olmuştur. Harita ve yukarıda zikredilen örnekler göz önüne alındığında Kur'ân'ın Arapların lehçesini bilinçli bir şekilde Arapların yaşadığı ve edebi söz üreten coğrafyayı da kapsayacak şekilde kullandığı görülmüştür.

Değerlendirme ve Sonuç

Makalede İbn Abbas'a nispet edilen *Mesâil*-i *Nâfi' b. Ezrak* adlı rivayetlerin Arap lehçelerinin kelime boyutu kaynaklarından biri olduğu söylenmiştir. Bu kabul doğrultusunda çalışmada, rivayetlerde yer alan şairleri belli olan şiirlerden hareketle tablo, şema, grafik ve son olarak haritalandırma yoluyla hem Arap dili hem de tefsir alanlarına dair çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Buna göre;

1. Nâfi' b. Ezrak *Mesâil*'inin tarikleri incelendiğinde tespit edilebildiği kadarıyla dokuz farklı tarikle dört tabiinden Dahhak, İkrime, Meymûn b. Mihrân ve Ebû Bekir b. Muhammed yoluyla İbn Abbas'tan ulaştığı görülmüştür. Dolayısıyla her tabakasında üçten fazla ravisi olan *Mesâil* rivayetlerinin meşhur hükmünde olduğu söylenebilir.

2. *Mesâil*'de Ayşe Abdurrahman'ın *İ'câzu'l-Beyân li'l-Kur'ân*'ı, Müberred'in *Kâmil*'i, İbnü'l-Enbârî'nin *Îzâh*'ı, Murad Molla nüshası ve *İtkân*'daki toplamda tekrarsız olarak 280 kelime tespit edilmiştir. Garip kelimelerin geçtiği 179 şiirin şairinin belli olduğu, altı tane şiirin şairinin ise kabile nispetiyle şahit gösterildiği fark edilmiştir. Toplamda verisi işlenebilecek tekrarsız 185 rivayete ulaşılmış, 94 tanesinin şairinin belli olmadığı tespit edilmiştir. Böylece toplam verinin üçte ikisinin işlenmesi mümkün olmuştur.

3. Temel kaynakların içerikleri incelendiğinde sadece İbnü'l-Enbâri'de geçen İbn Ebî Miyas, Hasîb ed-Damrî, el-Kattâmî şeklinde adları geçen şairlerden şahit gösterilen üç mesele, *Mesâil*'e sonradan ekleme olabileceği yönünde şüphe uyandırmaktadır. Nitekim ilk iki şairin kimliğine ulaşılamamış, üçüncüsü ise İbn Abbas'tan çok sonra yaşamış bir şairdir. Bu meseleler diğer kaynaklarda geçmemiştir. Bu sebeple Süyûti'nin *İtkân*'ı ve diğer kaynakların İbnü'l-Enbârî'den daha güçlü olduğu söylenebilir.

4. *Mesâil*'deki bazı şiir şahitleri incelendiğinde Kur'ân'da kullanılan bağlamsal anlamların örtüştüğü tespit edilmiştir. Ayrıca Kur'ân'da garip kelimelerin çoğunlukla yaygın anlamda değil lehçedeki anlamda kullanıldığı görülmüştür. Bu noktada yaygın bir anlamı varsa bir kelimenin nasıl garip olarak görüldüğü noktasında bir soru zihinde canlanmaktadır. Bu makalede incelenen örnekler çerçevesinde garip kelimeye ilk akla gelen anlam verildiğinde (ممنون kelimesinde olduğu gibi) siyakta anlamsal bir işkâlin/sorunun ortaya çıktığı görülmüştür. Bu müşkili aşmanın tek yolu kelimenin veya deyimin lehçedeki anlamını tespit etmektir. Bu açıdan ulumu'l-Kur'ân başlıklarından garibu'l-Kur'ân ve müşkilu'l-Kur'ân'ın lehçeler üst başlığında bir ortak kümesi olduğu görülmüştür. Bu ortak kümenin ise müşterek lafızlar (eş seslilik) konusu olduğu fark edilmiştir.

5. Ayetlerde lehçe kullanımlarının (سعة - مراغما örneğinde olduğu gibi) anlamı zenginleştirdiği fark edilmiştir. Bu minvalde Beled suresinde görüldüğü üzere genel bir anlam tasavvuru inşa etmek için Kur'ân tarafından lehçelerin aracı kılındığı görülmüştür.

6. Haniflerden olan Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinde kullandığı جَدُّ kelimesi, rab kelimesiyle birlikte ayette geçen bağlama çok benzer bir çerçevede kullanılmıştır. Bu kullanımı ile Ümeyye'nin zaten semavi bir dili bildiği Kur'ân inmeden önce Arapçaya taşıdığı sonucuna varılabilir. Ümeyye'nin

söz konusu kullanımı makalenin başlarında vurgulanan şairlerin dili üretici konumda olduklarına güzel bir örnektir.

7. *Mesâil* rivayetlerinde ise toplamda 21 farklı Arap kabilesine mensup 46 şair ve 2 tanesi şair ismi zikredilmeksizin sadece kabileye nispetle toplamda 48 şair tespit edilmiştir. Bu kabilelerden iki tanesi Baide Araplarından olmak üzere 9 tanesi Kahtanilerden 12 tanesi ise Adnanilerdendir. Bâide Araplarıyla birlikte Kahtanilere ait yaklaşık yüzde 21 (39 kelime), Adnanilere ait ise yüzde 79 (146 kelime) tespit edilmiştir. Kahtanilerden 13 şair, Adnanilerden olan sadece Kureyş'ten 11 şair olmak üzere toplamda 34 şair bulunmaktadır. Bu noktada Adnanilerin hem kabile olarak hem de şair sayısıyla Kahtanilerin önüne geçtiği fark edilmiştir.

8. Tespit edilen 21 kabilenin soy ağacındaki konumları tespit edildiği zaman yok olmuş Araplardan 4, Kahtanilerden 34, Adnanilerin Rabî'a kolundan 54, Mudar kolundan ise 94 kelime istişhadının yapıldığı görülmüştür. Buna göre *Mesâil*'deki garip kelimelerin yaklaşık yüzde 60'ı Mudar, kalan yüzde 40'ı ise diğer kabilelerin lehçeleridir.

9. *Mesâil*'deki şairlerin kabilelerin konumları haritada incelendiği zaman bunların Mekke, Medine çevreleri, Yemen, Arabistan'ın doğusu ve kuzeydoğusu olmak üzere beş ayrı bölgede oldukları görülmüştür. Atıfların üçte biri Mekke çevresine üçte biri Medine çevresindeki kabilelere yapılmıştır. Geri kalan üçte birinden en büyük payı Arabistan'ın kuzey doğusundaki bölge almıştır. Buradan hareketle Kur'ân dilinin hangi bölgelerde yoğunlaştığı fark edilmiştir. Atıf ve bölge yoğunluğuna bakıldığı zaman Kur'ân'ın İslam'ın etkin olduğu Mekke ve Medine çevresinde yaşayan farklı kabilelerin lehçelerini kullandığı söylenebilir. Diğer taraftan bakıldığı zaman bu harita, aynı zamanda hangi kabilelerin ve bölgelerin şairlerinin kendi lehçelerini şiirleriyle kayıt altına alıp güçlü söz ürettiklerini göstermiştir.

Araştırmada yukarıda zikri geçen bulgular da göz önünde bulundurularak erken dönemde oluşan standart dilin kaynaklarının konumuna dair değerlendirme yapmak mümkün olmuştur. Bu minvalde standart dilin kaynakları *Mesâil* özelinde zayıftan güçlüye doğru bir sıralama ile gösterilebilir. Buna göre sıralama; Kureyş lehçesi, diğer lehçeler, Mudar lehçesi, şiir dili ve Kur'ân dili olarak yapılabilir. Nitekim Kur'ân dili olduğu ifade edilen Kureyş lehçesi *Mesâil*'deki garip kelimelerin yüzde onunu yani az bir kısmını oluşturmuştur. Kureyş lehçesi ile Câhiliye şiir dilinin birebir aynı olduğuna yönelik görüşler *Mesâil* özelinde yanlışlanmıştır. Zira Câhiliye şiir dilinin farklı kabilelere mensup birçok şairin kendi lehçelerinden kelimeleri edebiyat havuzunda toplamasıyla Kureyş lehçesinden daha güçlü bir kaynak olduğu görülmüştür. Öte yandan Kureyş'in de ata dili Mudar'ın hem Kur'ân dilinde hem de standart dile kaynaklık etmede önemli bir konumda olduğu görülmüştür. Buna ek olarak *Mesâil*'den hareketle toplamda 21 kabile lehçesinin standart dilin oluşumunda etkili olduğu da fark edilmiştir.

Son olarak bulgular, Kur'ân'ın standart dilin oluşmasındaki konumu hakkında fikir vermiştir. Ayrıca Kur'ân dili ve edebi şiir dilinin aynı dil olduğu iddialarını da değerlendirme imkânı doğmuştur. Buna göre Kur'ân'ın standart dil oluşturmada diğer kaynaklar ve şiirlerden daha etkin bir otorite olduğu sonucuna varılmıştır. Nitekim her şair daha çok kendi kabilesini ve dilini temsil ederek tikel yönleri olan bir dil kullanmıştır. Kur'ân ise edebi söz üreten bu coğrafyayı da kapsayıp kelimeleri tek bir kutsal metinde birleştirerek standart dilin en etkili kaynağı olmuştur. Bu minvalde standart dilin Kur'ân'ın nüzulünden sonra tekâmül ettiği *Mesâil* özelinde görülmüştür. Nihayetinde şiirlerden farklı bir üslupla Kur'ân, muhatapları etkilemek için bilinçli bir şekilde lehçeleri kullanarak kuşatıcı bir siyaset gütmüştür.

Kaynakça

Abdulbaki, M. Fuat. *Mu'cemu Garibi'l-Kur'ân Mustahracan min Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire/Mısır: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1950.

Abdulhamid, Subhî. *Subhî Abdulhamid, el-Lehecâtü'l-Kur'âniyye fî meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*. Kahire: Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1986.

Abdurrahman, Aişe. *el-İ'câzü'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1984.

Alemuddin el-Cündi. *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs*. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983.

Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1968.

Bassiouney, Reem. *Arabic Sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Blachére, Régis. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Şam: Daru'l-Fikr, 1984.

Brockelmann, Carl. *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim Neccar. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1983.

Buhl, Frantz. "İbn Abbas". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 5. Basım, 1978.

Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (2005), 279-297.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Osmaniyye*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1955.

Ceatani, Leone. *İslam Tarihi 1 (Annali Del İslam)*. ed. M. İhsan Hacıismailoğlu-Yavuz Selim Göl. çev. Hüseyin Cahid Yalçın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ʿAbdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehzîbu'l-Kemâl fî ʾEsmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 35 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1400.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l-Kur'ân'ı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 17-104.

Çelebi, Muharrem. *Meâni'l-Kur'ân ve ez-Zeccâc*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976.

Dâlî, Muhammed Ahmed. *Mesâil-u Nâfi' b. Ezrak*. Limasol: Ceffân ve'l-Câbî li't-Tebaâti ve'n-Neşr, 1993.

Ebû Abdillah, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli'ş-şuarâ*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Dâru'l-Medenî, ts.

Ebû Halil, Şevki. *Atlasu't-târîhi'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*. Suriye: Daru'l-Fikr, 5. Basım, 2005.

Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, el-Mevsılî. *el-Hasâ'is*. thk. Şâkir Mahmûd Muhammed. Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 1992.

Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.

Enîs, İbrahim. *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclu, 2003.

Enîs, İbrahim. *Müstakbelu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-müştereke*. Mısır: Matbaatu'r-Risale, 1959.

Ferrâʾ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Meʿânî'l-'Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr. Mısır: Daru'l-Mısriyye, ts.

Feval, Azize. *Mu'cemu'ş-şuarâi'l-câhiliyyîn*. Beyrut: Dar Sadır, 1998.

Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri (De Richtungen der İslamichen Koranauslegung)*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.

Gündüzöz, Soner. "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (2002), 77-94.

Gündüzöz, Soner. "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (2002), 121-140.

Habbâs, Muhammed. "el-Lugatu'l-'Arabiyyetu'l-muştereke ve'l-lehecâtu'l-'âmiyyetu". *Mecelletu'l-Lugatu'l-'Arabiyye* 5/1 (2003), 109-125.

Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2004.

Harman, Ömer Faruk. "Tübba'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Hemdânî, Hasen b. Ahmed. *Sıfatü cezîrati'l-'Arab*. thk. Muhammed b. Ali el-Havâli. San'a: Mektebetu'l-İrşâd, 1990.

Hirmas, Abdurrezzak. "Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak fî mîzâni'n-nakd". *Havliyyetu Kulliyeti'ş-şerîa Câmiatu Katar* 16 (1998), 13-61. http://hdl.handle.net/10576/9572

Hüseyin, Tâhâ. *Fi'l-edebi'l-câhilî*, Mısır: Matbaatu İ'timâd, 1967.

Isfehânî, Ebü'l-Ferec. *Kitabü'l-Eğânî*. thk. Ali Muhenna vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, ts.

İbn Abbas, Abdullah. *Garibu'l-Kur'ân fi şi'ri'l-Arab*. thk. Muhammed Abdurrahîm-Ahmed Nasrallah. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993.

İbn Abbas, Abdullah. *Mesâ'ilü Nâfi' b. el-Ezrak*. İstanbul: Bağdatlı Vehbi, 757-2, 51b-75b.

İbn Abbas, Abdullah. *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*. İstanbul: Molla Murad, 307-4, 170a-175a.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr ʿAbdullâh b. Suleymân b. el-Eşʿas el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu'l-Mesâhif*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Hemedânî. *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugâti'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arâbî fî Kelâmihâ*. thk. Ömer Faruk Tabba'. Beyrut: Daru Mektebetil-Arif, 1993.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyuddîn. *Kitâbu'l-iber ve divânu'l-mubtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men âsarahum min zevi's-sultâni'l-ekber (el-Mukaddime)*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyuddîn. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Saîd Mahmûd Ukayyel. Beyurt: Dârü'l-Cîl, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed ʿAlî b. Ahmed el-Endelusî. *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab*. Beyrut: y.y., 1403/1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşid Rıza. Mısır: Matba'atu'l-Menâr, 1347.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Îzâhu'l-Vakf ve'l İbtidâʾ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman. 2 Cilt. Dımaşk: Matbûʿâtu Mecmaʿî'l-Luğati'l-ʿArabiyye, 1971.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*. thk. Ali M. ed-Dabbâ. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. nşr. C. J. Tornberg. Leiden: Lugduni Batavorum, 1851.

Johnstone, T. M.. *Dirâsât fî lehecâti şarki'l-cezîrati'l-Arabiyye*. çev. Ahmed Muhammed ed-Dubeyb. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûʿât, 1983.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Kalâʾidü'l-cümân fi't-taʿrîf bi-kabâʾili ʿArabi'z-zamân*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1982.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi (kabâʾili)'l-ʿArab*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kutâbi'l-Lübnânî, 2. Basım, 1980.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-aʿşâ*. Kahire: Daru'l-Kutub, 1922.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemu kabâʾili'l-ʿArab*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 1997.

Kerîm, Muhammed Riyad. *el-Muktedab fî lehecâti'l-Arab*. Tanta: et-Turkî, 1996.

Kurtûbî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim el-Itfiyyiş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Malik b. Avf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/504-505. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Makdisî, Şihâbuddîn Abdurrahmân. *Kitâbu'l-mürşidi'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Dâru Vakfi'd-Diyâneti't-Türkî li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 1986.

Fâsî, Muhammed İbnu't-Tayyib. *Kitabu Şerhi Kifâyeti'l-Mutehaffiz Tahrîru'r-Rivaye*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-ulûm, 1983.

Müberred, Ebu'l-Abbas el-Ezdî. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-fikri'l-Arabi, 1997.

Mü'nis, Hüseyin. *Atlas Târîhu'l-İslâm*. Kahire: ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-'Arabî, 1987.

Râcihî, Abduh. *el-Lehecatu'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye*. İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1996.

Ramazan, Abduttevâb. *Fusûl fî fıkhı'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1999.

Salih, Subhi. *Dirasât fî fıkhi-l-luga*. Lübnan: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2009.

Sâmerâî, İbrahim. *Suâlât Nâfi' b. Ezrak*. Bağdat: Matbaatu'l-Mearif, 1968.

Smakman, Dick. "The Definition of the Standard Language: A Survey in Seven Countries", *International Journal of the Sociology of Language* 218 (2012), 25–58

Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.

Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Müzhir fî ʿUlûmi'l-Luga ve Envâʿihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye li'l-Küttab, 1974.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Daru't-Turbe ve't-Turas, ts.

Theodor, Nöldeke. *el-Lugâtu's-sâmiyyye*. çev. Abduttevvâb, Ramadân. Kahire: Mektebetu Daru'n-nehdati'l-Arabiyye 1963.

Tüccar, Zülfikar. "Ümeyye b. Ebi's-Salt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Türcan, Selim. *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Urquhart, Cathy. *Nitel Araştırmalar İçin Temellendirilmiş Kuram Uygulama Rehberi*. çev. Züleyha Ünlü-Okan Külekçi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.

Vendryes, Joseph. *el-Luga*. çev. Muhammed el-Kassâs-Abdulhamid ed-Duvâhlî. Mısır: Mektebetu Anclû, 1950.

Yalnız, Fatma-Okumuş, Sümeye Revşen. "Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh'ın Garîbü'l-Kur'ân'ı Bağlamında". *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/1 (2025). http://dx.doi.org/10.26650/iuitd.2025.1587836

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 10. Basım, 2016.

Zerkeşi, Ebû Abdillah Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ata Abdulkadir. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.



HİTİT
UNIVERSITY
PRESS