

# usûl

*İslam Araştırmaları*

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 14, Temmuz-Aralık 2010

# usûl

## İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 14, Temmuz-Aralık 2010

ISSN 1305-2632

### Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

### Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

### Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

### Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

### Yayın Kurulu | Editorial Board

Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)  
Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.)

### Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	İsmail YİĞİT (FSM Vakfı Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	M. Sait ÖZERVERLİ (Yıldız Ü.)
Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Ali ERBAŞ (DİB)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.)	Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Muhsin AKBAŞ (18 Mart Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück Ü.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Abant İ. Baysal Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
Ednan ASLAN (Viçana Ü.)	Özcan HIDİR (Rotterdam Islamic U.)
Egin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (DİB)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (29 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	

### Sayı Hakemleri | Referees on This Issue

Abdullah TIRABZON | Ahmet TÜRABİ | A. Hikmet ATAN | Cağfer KARADAŞ | Hakan UĞUR | H.  
Mehmet GÜNAY | Necmettin GÖKKIR | Ömer KARA | Salih KARACABEY | Soner DUMAN

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

### İletişim | Communication

Osman ACUN | Halil ALDEMİR

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Şubat, 2014

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

5 – 6

### Makaleler

İsbat-ı Vâcib Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de "Âyet" Kavramı  
*The context of ayat in the Quran as a Word of Isbat-i Vajib and its Some Usages*

Süleyman AKKUŞ

7 – 24

Kur'an "Tevrat"la Neyi Kastediyor?  
*What is the meaning of Torah in Qur'an?*

Recep Orhan ÖZEL

25 – 49

Osmanlı Medrese Teşkilatında Zirve: Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)  
*Top of the Ottoman Education System: Suleymaniye Dâr al-Hadîth (in XVI-XVII. Centuries)*

Mehdin ÇİFTÇİ

51 – 116

Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti  
*Indication of Divergent Meaning*

Taha NAS

117 – 154

Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâli  
Efendi'ye İsnat Edilen "Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks"ın Aidiyet Sorunu  
*The Issue of Belonging in Terms Of Treatice Called "Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks" Which is  
Arrtributed to Sheikhulislam Zenbilli Ali Cemâli Efendi*

Ahmet İNANIR

155 – 178

### Tanıtım ve Değerlendirmeler

Hamdi Tayfur, Cemaat Diktatörlerinin Psikanalazi  
Muammer İSKENDEROĞLU

179 – 184

Türk Toplumunun Kur'an-ı Kerim Kültürü

Şeyma ÖZDEMİR

184 – 189

Bir Vaizenin Günlüğü

Ömer Faruk AKPINAR

189 – 192

İslam ve Batı

Abdullah İNCE

193 – 197

Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları

Abdullah İNCE

198 – 204

Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar, Değerlendirmeler, Literatür)

Sümeyye BOZ

204 – 207

**Yayın İlkeleri**

208

## EDİTÖRDEN

Değerli Usûl İslam Araştırmaları okuyucuları,

Yeni bir sayımızla karşınızdayız. Hızla akıp giden zaman birçok şeyi “zamanında” yapmayı da güçleştiriyor. Hepimiz zamanın yetersizliği ve çabuk akıp geçtiği konusunda şikâyetçiyizdir. Bu yüzden vaktin değerlendirilmesi artık çok daha fazla bir önem arz ediyor.

Bilgiye ulaşma vasıtalarının hem çeşitlilik olarak hem de sayıca çoğalmasının sonucu, her tür bilgi artık “parmaklarımızın ucunda” bulunuyor. “Faydasız ilimden Allah’a sığınan” Sevgili Peygamberimizin (s.a.) bu tutumu, günümüzde daha bir anlam kazanmış durumdadır. Bilgi çok ve ulaşması kolay. Bunlar arasından “faydalı” bilginin süzülmesi ve bilgi çöplüğünde vakit öldürülmemesi bizlerin zaman yönetimi konusunda daha hassas davranmamızı zorunlu hale getirmektedir.

Akademik dergiler büyük ölçüde “faydalı bilgi” sunan önemli kaynaklardır. Usûl İslam Araştırmaları olarak biz de sadece bu “faydalı ilmin” peşindeyiz. Alanlarında yetkin ilim adamlarının yoğun mesailerinin sonucu ortaya çıkan makaleler elbette ki çala-klavye yazılan bilgi yığını değildir. Dolayısıyla sağlıklı bilgiye ulaşmak isteyenler için bu türden dergiler önemlerini korumaya devam edecektir.

Dergimizin bu 14. sayısında beş makale ve kitap tanıtımları yer almaktadır. Doç. Dr. Süleyman Akkuş, “İsbat-ı Vâcib Bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de “Âyet” Kavramı” adlı makalesinde Yüce Kitabımız Kur’ân-ı Kerim’de çokça geçen “âyet” kelimesinin, aklî istidlale yönelik anlamları üzerinde durmaktadır. İkinci makalemizde Y. Doç. Dr. Recep Orhan Özel, “Kur’ân “Tevrat”la Neyi Kast ediyor?” adını verdiği makalesinde, Kur’an’da geçen “Tevrat” kelimesinin Hz. Musa’ya indirilen özel kitabın adı mı olduğunu, yoksa İsrail oğullarına gönderilen tüm ilahi mesajları mı kastettiğini sorgulamaktadır. Dergimizin bu sayısının üçüncü yazısında Y. Doç. Dr. Mehdi Çiftçi, “Osmanlı Medrese Teşkilatında Zirve: Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)” başlığını taşıyan makalesinde, Kanûnî’den itibaren Osmanlı Devleti’nin en yüksek kadrolu medresesi sayılan Süleymaniye

Dârülhadisi'ni, binası, eğitim-öğretimi, ekonomik durumu ve personeliyle birlikte farklı açılardan ele almaktadır.

Dördüncü yazımız Y. Doç. Dr. Taha Nas'ın İslam Fıkıh Usûlü'ne dair "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti" adlı makalesidir. Nas bu yazısında, mefhûmun bir türü olan ve geçerli bir delalet şekli olup olmadığı konusunda usulcüler arasında derin tartışmalara yol açan mefhûmu'l-muhalefe konusunu, türleri, hücciyeti, buna dair ileri sürülen gerekçeler gibi yönleriyle incelemektedir. Bu sayımızın son makalesi ise yine İslam Hukuku alanında olup, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen "Risale fi Hakkı'd-Deverân ve'r-Raks"ın Aidiyet Sorunu" adıyla Y. Doç. Dr. Ahmet İnanır tarafından kaleme alınmıştır. Yazar bu çalışmada klasik edebiyatta Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye isnat edilen bir risalenin müellif ve muhteva açısından aidiyeti meselesini tartışmaktadır.

Her zaman olduğu gibi bu sayımızın son tarafları kitap tanıtımlarına ayrılmıştır. Bu bölümde Muammer İskenderoğlu, Şeyma Özdemir, Ö. Faruk Akpınar, Abdullah İnce ve Sümeyye Boz tarafından yazılan altı tanıtım ve değerlendirme yazısı takdirlerinizi beklemektedir.

Hazırlıkları tamamlanmak üzere olan 15. sayımızda görüşmek ümidiyle...

**Faruk Beşer**

# İsbat-ı Vâcib Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de “Âyet” Kavramı

Süleyman AKKUŞ\*

**Özet:** “آية” (Âyet), hem Kur'ân ibareleri hem de o ibarelerin delâlet ettiği anlamları ifade eden bir terimdir. Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımı itibarıyla, insan zihnini yaratıcıya ve O'nun niteliklerine yönlendirmektedir. Zihnin akli bir eylem sonucu işaret edilen varlığa yönelik bir ivme kazanması da kelâm bilginleri tarafından metot olarak benimsenmiş bu ise istidlal anlayışını doğurmuştur. Bu çalışmamızda birçok anlamı olan “âyet” kelimesinin, akli istidale yönelik anlamları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Âyet, Akıl, İstidlal, İman

**The context of ayat in the Quran as a Word of Isbat-i Vajib and its Some Usages**

**Abstract:** “آية” is the concept which is related to both Quranic phrases and their imported meanings. The word of ayat as it is used in the Quran the human mind to the Creator and His attributes. This has emerged the conception of istidlal (inference). The acceleration of intellect to the designated subsistence as a consequence of rational activity has been adopted as a method by Theologians. This article has focused on the rational inference activities of the word of ayat which is a comprehensive word.

**Keywords:** Quran, Ayat, Reason, Inference, Belief

**İktibas / Citation:** Süleyman Akkuş, “İsbat-ı Vâcib Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de “Âyet” Kavramı”, *Usûl*, 14 (2010/2), 7 - 24.

## Giriş

Tarih boyunca ulûhiyet fikri canlılığını korumuş bunun sonucu olarak her dönemde üstün bir yüce kudrete inanılmış, tazimde bulunulmuş ve ibadet edilmiştir. Korku, ümit ve bilememe gibi farklı sebeplerin etkisiyle olsa da insan doğası gereği inandığı ve tazimde bulunduğu varlığa farklı şekillerde yaklaşmaya çalışmıştır. Bu, fitratına yerleştirilen duyguyla insanın hep inanan bir varlık olduğunun göstergesidir. Dini tutum ve davranışlarla yeryüzündeki tüm canlı varlıkları kuşatıcı bir bakışla ele alma, özellikle İslâm dininin üzerinde durduğu bir husustur. Fizikî âlemin ötesinde başka bir varlık alanı ve düzeyini kabul

---

\* Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, sakkus@sakarya.edu.tr.

etmeyen ateist ve agnostiklerin evreni adeta metafizik varlıkların olmayışına delil gösterme girişimlerine karşılık Kur'ân fizik ötesi varlığı tanımaya imkân sağlayan objektif bir varlık düzeyi olarak gösterir. Görülen âlemle görünmeyen âlemin veya duyu verileriyle duyular ötesi alanın idrak edilip edilemeyeceği, ispata konu olup olamayacağı soruları gündeme gelmiştir. İnsanın akli meleke-ler, ruh ve dış dünyadaki bir takım göstergeleri, zihin dünyasında yoğurarak kalbine hitap eden bir konuma çıkarılması arzulanmıştır. Bu çabanın merkezinde inanılan varlığın evrendeki tüm varlıklara olan hâkimiyeti ve bu hâkimiyetin nasıl tesis edildiği yer alır.

Allah'ın varlığına dair Kur'ân'da yer alan evrendeki tek tek mevcut varlıklar ve bu varlıkların oluşturduğu bütünlük aslında belirli bir hedefi öngörmektedir. Bu yönüyle Kur'ân Allah'ın varlığından daha çok O'nun birliğini vurgulamaktadır. Bununla fitri olarak insanda bulunan sağlıklı bir olgunun varlığı temelinden hareketle, bunun bozulmaması ve devam ettirilmesi adına evrenle insan arasında daimi, canlı bir temasın sağlanması hedeflenmektedir. Allah'ın birliğinin ihlal edilmesi, evrende birden fazla ilah düşüncesinin kabul edilmesi ve kâinat-taki mevcut vahdetin görülememesiyle zihin dünyasındaki parçalanmışlık yeniden tesis edilmeye çalışılmaktadır. Oysa evrenin bir bütün olarak algılanması, varlık düzeyinde varlıkların tek tek bir üstünlük oluşturması ve bu yapının nasıllığına dair belirlemeler, asıl delil olarak algılanması gereken temel hakikatlerdir. Bu ise insanın evrenle olan birlikteliğini zihni düzeyin ötesinde, dini tecrübe olarak yaşaması, hayata hâkim kılmasıyla mümkün olacaktır.

Dinler tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi gibi farklı ilim dallarında yapılan çalışmalarca dinî tecrübenin her şeyden önce ferdi bir kimlik olduğu; öncelikle bu şuurun insanda kökleşip kabul edilmesinin ardından toplumsal bir yapıya ve hayata geçirildiği kabul edilmiştir. Nitekim Kur'ân'ın "Ey iman edenler!" şeklindeki hitabı, dinin her şeyden önce şahsi ve kalbî olduğunu ve bu buyruğun zamanla Hz. Peygamberin yakın akrabalarından başlayıp İslâm'ın genişleyerek farklı toplumları kucaklayarak toplumsal bir yapıya bürünmesi, bunun en güzel örneğidir.<sup>1</sup>

Bununla birlikte tevhit ve bunu oluşturan unsurlar zamanla toplumların farklı temayülleriyle bozulmaya yüz tutmuştur. Bu yozlaşmanın yeniden sağlıklı hale getirilmesi bu dinlerin tebliğcileri olan peygamberler tarafından gerçekleştirilmiştir. Örneğin ilahi menşeli Yahudilik ve Hıristiyanlık asli hüviyetlerini koruyamamış, tahrif edilip değiştirilmiştir. Bu bozulma puta tapıcılığı doğurmuş, insanların Allah'a olan inançları yanında O'na ortak koşarak, güç ve hâkimiyet adına ulûhiyet konusundaki inançlarını zaafa uğratmıştır.

---

<sup>1</sup> Günay, Ünver, *Din sosyolojisi*, İstanbul 2002, s. 210–211.



Kur'ân birçok âyette bu gerçeği ifade etmek amacıyla Allah'ın birliğine farklı şekillerde vurguda bulunmakta, "Biz, onlara, ancak bizi Allah'a daha fazla yaklaştırsınlar diye tapıyoruz"<sup>2</sup> ifadesiyle İslâm öncesi müşrik Araplarda İslâm'ın tebliğ ettiği ölçüye yakın bir Allah inancının bulunduğunu bildirmektedir. Putperest bir kimliğe bürünerek yozlaşmış Allah inancının zaaflarına dikkat çekmenin yanında, özellikle Allah'ın isimlerine ve sıfatlarına değinilmekte, bu çerçevede evren ve evreni dolduran tüm yaratıkların birer "delil" teşkil ettiği üzerinde durulmaktadır.

Bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir kelime "delil"dir. Arapça asıllı dilimizde de, "yol göstermek, irşat etmek" manasında kullanılan "delil", delâlet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup, "yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren" anlamlarına gelmektedir.<sup>3</sup> Kelâmcılara göre de delil, genel anlamıyla, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştırandır.<sup>4</sup>

Gerek kendilerine has bir metot takip eden mütekaddimîn gerekse metodolojide klasik mantık kurallarını esas alan müteahhirîn dönemi kelâmcılarınca yapılan tarifler, delilin bilinmeyi ortaya çıkararak bilgi olduğu hususunda birleşmiştir. İnsanı bir konu hakkında müspet veya menfi hüküm vermeye götüren delil karşılığında kullanılan "emare", "beyyine", "hüccet", "şüphe", "şâhid", "sened" gibi değişik terimler varsa da her birinin az çok farklı anlamları ve değişik kullanım alanları bulunmaktadır.<sup>5</sup> "Delil" terimi mana itibarıyla Kur'ân verileri doğrultusunda asıl üzerinde durmaya çalışacağımız "âyet"le de yakından alakalıdır. Zira Kur'ân'ın birçok yerinde "âyet" kelimesi, "delil" anlamında da kullanılmıştır. Bu nedenle anahtar bir kelime olan "âyet (ç. âyât)" kelimesinin anlamlarını göz önünde bulundurmada yerinde olacaktır.

## I. Âyet

Kur'ân'ı Kerîm'de sıkça dile getirilen "الآية", zaman zaman değişik anlamlarda kullanılsa da<sup>6</sup> daha çok Allah'ın varlığını ispat etmede; insanların özellikle

<sup>2</sup> Zümer 39/3.

<sup>3</sup> el-Furkân 25/45.

<sup>4</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, nşr. Zekeriyâ 'Umeyrât, Beyrut 1995, s. 8-9. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-iktisâd*, Kahire ts, s. 10, 14; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, Kahire ts., (Nasreddin et-Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ıyla birlikte), s. 50; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2003, I, 120.

<sup>5</sup> Yavuz, Y. Şevki, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 22, 26.

<sup>6</sup> "Âyât" kelimesi "alâmet" (Rum 30/21-25; Nahl 16/101), "Kur'ân'ın cüz'ü (Âl-i imrân 3/7; Nahl 16/101), "Mu'cize (Kasas 28/36; Kamer 54/2) "İbret" (Mü'minûn 23/50; Meryem 19/21), "Kitap" (Câsiye 45/8; Mü'minûn 23/66), "Emir ve Nehiy (Bakara 2/187). Hüseyin b. Muhammed Damegâni, *el-Vücuûh ve'n-Nazâir*, thk. Arabî Abdulhamit Ali, Beyrut 2010, s. 55-57. Ayrıca bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, Haz. Ali Özek, İstanbul: İsav,

akli melekelerini kullanarak sonuca götürücü ve ibret alma anlamlarında kullanılmıştır. Bir başka deyişle akli düşüncenin illeti de yine Kur'ân tarafından gerekçelendirilmiştir. Kelimenin sözlük anlamı dikkate alındığında, bir şeyin ve bir amacın varlığını gösteren “alâmet” manası taşıdığı görülür. Buna bağlı olarak “açık alâmet, sabit alâmet, delil, ibret, işaret” gibi anlamlarda da kullanılmıştır.<sup>7</sup> Allah'ın varlığı, birliği ve kudretine, peygamberlerin tebliğlerinde doğruluklarına işaret eden delil ve mu'cize gibi anlamlarının yanı sıra, kıyamet alâmeti, Kur'ân'ın tamamı veya belli bir bölümü, ibret belgesi gibi manalara da gelmektedir.<sup>8</sup> Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) “âyet” kelimesinin fayda ve beyân yönlerinden de farklı nevelerine değinerek Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler verir.<sup>9</sup> “Âyet”, delil manasında kullanıldığında fiilî ve kavli kısımlarına ayrılmaktadır.<sup>10</sup>

Fiilî âyetler, evrendeki daimî bir sistemin ve düzenin bulunmasına vurgu yaparak Allah'ın birliğine göndermede bulunan, yaratılmışların genel özelliklerinden hareketle çıkarılmış ve delil olarak kabul edilmiş, yaratılmışlara vurgu yapan kevnî, ilmî âyetlerdir. Bu kevnî âyetler adından da anlaşılacağı üzere genel bir sünnetullahı ifade eden tekvinî bir muhtevayı içerir. Bu yönüyle kevnî âyetler evrenin geneli ve tek tek varlıkların yaratılmış olma özelliklerine dikkat çekerek bir yaratıcının varlığını ispat etmeye delil teşkil ederler. Daha açık ifadeyle bir takım sonuçlardan sebeplere ve dolayısıyla ilk sebep'e ulaşabilmek amacıyla fiziki verilere ihtiyaç duyulur.<sup>11</sup> “Âyet” kelimesinin ifade ettiği diğer bir anlamın da peygamberlere indirilen ilahî kitaplar olduğu görülmektedir.<sup>12</sup> “Âyet”, her dönemin genel özelliklerini, ilkelerini bildiren anlamları da barındırır. Nitekim tarih boyunca bütün peygamberler aynı gerçekleri tebliğ etmeleri bakımından, tüm insanlar için evrensel delildirler. Bu anlamda örneğin Allah'ın birliği çerçe-

1993, s. 160; Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman İbni'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-Ayün fi ilmi'l-vücûh ve'n-nazâir*, nşr. Halil Mansur, Beyrut, 1421/2000, s. 50.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-fürûk*, thk. Ahmed Selim, Beyrut 1994, s. 76; Cevherî, *Sihah*, âyet” md; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Beyrut 1997, s. 101; İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arap*, âyet” md; Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, I, 105. Mecdüdin Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâîfi'l-azîz*, Beyrut ts., s. 65.

<sup>8</sup> Bulut, Halil İbrahim, *Kur'ân Işığında Peygamber ve Mucize*, İstanbul 2002, s. 24-30.

<sup>9</sup> Fîrûzâbâdî bunları, beyan ve hikmet (el-Bakara 2/151); yardım (avn ve nusret, Âl-i İmrân 3/13), kıyamet (Kamer 54/2), ibtila ve tecrübe (es-Sebe 34/15); azap ve helâk (Araf 7/73), fazilet ve rahmet ( el-Mâide 5/114), mu'cize ve kerâmet (Maide 5/149, izzet ve ibret (Yûsuf 12/7), teşrif ve terkîm (el-Bakara 2/259), alâmet (Âl-i İmrân 3/13), izzet ve nekre (el-En'âm 6/4), delil ve hüccet (el-Fussile 41/53) olmak üzere on iki madde halinde toplamaktadır. Bk. *a.g.e.*, II, 65-66.

<sup>10</sup> Yavuz, Y. Şevki “Âyet”, *DİA*, IV, 242-243.

<sup>11</sup> Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 81.

<sup>12</sup> en-Nûr 24/1, Câsiye, 45/9; Mü'minûn, 23/66. Damegânî âyet kelimesinin bu kullanımlarını; alâmet, Kur'ân âyetleri, mucize, ibret, kitap, emr-nehî anlamlarında altı madde halinde toplamakta bu kullanımlarla ilgili âyetlerden örnekler vermektedir. Bk. *a.g.e.*, s. 60-61.

vesinde hiçbir peygamber tevhit akidesinin aksine şirk ve benzeri düşünceleri çağrıştıracak bir çağrıda bulunmamıştır. Bu nedenle onların bu daveti artık kavli bir âyet, sözlü birer delil olmuştur. Bu hakikat Allah'ın birliğine bir alâmet olmuş, apaçık hakikat olması nedeniyle alem olarak kabul edilmiştir. Peygamberlerin doğruluğunu ispatlayan delil anlamında da kullanılan "âyet" kelimesi<sup>13</sup> zamanla bu anlamını "mu'cize" kelimesine bırakmıştır. Ancak kelime, bir şeyin varlığını, Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmede daha çok müşahedeye dayalı bir delili ifade etmektedir. Bir başka deyişle adetullahaya dayalı, yaratılış itibarıyla dikkate alınmayan hususlar, aslında birer ispatlayıcı belge, duyu organlarıyla algılanabilen deliller olması bakımından insanın akli düşüncesine hitap etmektedirler.

Kısaca söylemek gerekirse Kur'ân'ın akli ikna ederken hissi de tatmin eden genel özelliği, onun tamamı veya belli bölümleri anlamındaki âyetlerinde de görülür. Âyetler, adeta tek tek, hizip hizip, sûre sûre, konu bütünlüğü ve Kur'ân'ın tamamı olması bakımından birer delil olma özelliği taşırlar. Örneğin olaylara değinilirken aynı kıssa içerisinde dile getirilen bir olay, aynı muhteva fakat farklı yerlerde işin bir başka boyutuyla tekrar tekrar ele alınmakta, gözden kaçmasına izin verilmemekte, "delil" olması hakikati yeniden insanın idrakine sunulmaktadır. Bu temel hakikat "âyet" kelimesinin iki anlamı; "alâmet/ işaret" ve "ibret" anlamlarıyla da uyumludur.<sup>14</sup>

"Âyet" kelimesi, birinci anlamıyla kendisinden hareketle bir başkasına ulaşılan bir vasıta konumundadır. Bu tıpkı yola dizilmiş işaret taşlarının konuluş gayesindeki amaç gibidir. Amaç işaret taşlarının yol gösterici ve kılavuzluğuyla bir menzile ulaşmaktır. Bununla evrendeki tüm nesnelere tek tek ve bir bütün olarak dikkatleri kendi üzerlerinden, kendilerinin ötesinde bir istikamete yöneltmeye çalışmaktadırlar. Dikkatlerin o yöne çevrilmesiyle de yetinilmemekte, ulaşılan hedeften "ibret" alınması o konuda derinlemesine bir sonuca gidilmesi amaçlanmaktadır. Bu yönüyle "âyet" in "alâmet" ve "ibret" şeklindeki iki temel anlamı arasında bir gerekliliğin olduğu söylenebilir. Ancak bu mantikî ve felsefî anlamdaki bir gerekliliğin ötesinde bir bağıdır. Zira sebeplilik bağıntısı tek yönlü olup, sebepten sonuca doğru bir gidişi ifade eder. Gereklilik bağıntısında ise çift taraflılık söz konusudur.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> er-Rûm 30/1.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara 2005, 16.

<sup>15</sup> Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara ts., s. 127-128; Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", (*İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Haz. Kutlu, Sönmez, Ankara 2003), s. 200.

“Âyet” kelimesinin birinci anlamı olan “alâmet/işaret” daha çok bir şeyin olduğu hal üzere, müşahhas bir konumu ifade ederken, ikinci anlamının ise işaret olunan hakkında “ibret”i ifade eden düşünme, eylemde bulunma ve daha derinlikli akli bir fonksiyonu ifade etmesi mümkündür.<sup>16</sup> “Âyet” kelimesinin bu iki anlamı Kur’ân’ın genel yapısı dikkate alındığında hemen fark edilecektir. Özellikle aşağıda örneklerini sunacağımız yeryüzündeki birçok kozmik olayın Allah’ın varlığı ve birliğine delil teşkil ettiğini ifade eden âyet ve hemen peşi sıra düşünmeyi ve akletmeyi emreden ibareler, bunun en bariz örnekleridir. Böylelikle Kur’ân’ın, Allah, evren, insan merkezli bütüncül bir yapıyı gösterdiğini, kâinatın ise bu yönüyle yekpâre bir varlığı ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Bu yaklaşım parçaya gereğinden fazla anlam biçerek, eserin bütünlüğünü gözden kaçırarak zihniyeti dışlamaktadır. Kur’ân’ın tamamında tek tek âyetlerden hareketle bütüne dair insanın tefekkürünü arzulayan örneklerini bol miktarda görebiliriz. Bu âyetler bir yönüyle müşahhas bir görünüm arz ederek insanın duyularına, hislerine tercüman olurken, buradan hareketle idrakine, zihin ve gönül dünyasına da hitap etmektedir. Amaç, insanın yalnızlığından kurtularak, evreni kuşatan yüce bir varlık karşısında acziyetini, O’nun rahmet ikliminde aslı varlığını hatırlamasıdır.

Bu genel ifadelerin ardından Kur’ân’ın, özellikle insan için yeryüzünde bir takım delil, alâmet, işaret ve ibretlerin olduğunu beyan ettiği ifadelerinden bazı örneklere göz atabiliriz. Bu konu bağlamında isbat-ı vâcible ilgili âyetlere baktığımızda genel olarak yedi temel başlık altında tasnif edildiklerini görürüz. Bu çerçevede, insanın yaratılışı ve kendisine verilen sayısız nimetler, diğer canlı varlıkların var edilmesi ve emrine amade kılınmaları, genel anlamıyla içindekilerle birlikte oluşturduğu ilahî nizam, evrenin temel unsurlarını teşkil eden su ve ateşin yaratılışları ve hizmetine sunulmaları, bunların başında gelir.

Yine ay, güneş, yıldızların ve diğer kozmik unsurların yaratılışları ve oluşturdukları nizam, gemilerin, denizden çıkarılan gıda ve süs eşyalarının durumu, insanın çaresiz kaldığı, bir sıkıntıya düştüğü anlarda kurtarıcı olarak başkasına değil, yalnızca Allah’a yalvardığını ifade eden âyetler, genel muhtevayı özetlemektedirler.<sup>17</sup> Bu âyetlerde yukarıda sözünü ettiğimiz “âyet” kelimesinin ifade ettiği “alâmet/işaret” ve “ibret” anlamlarının ötesinde bu hedefi bir irade sonucu gerçekleştiren bir varlığa da vurguda bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Burada, Kur’ân-ı Kerim’in Allah’ın varlığı ve birliğinin delillerine dikkat çekilmektedir. Ancak sadece belli bir çevreye mahsus veya belli bir toplumsal kültür-

<sup>16</sup> Erdem, Sabri, “Kur’ân’ın Anlaşılması Üzerine”, *AÜİFD*, Ankara 1999, XXXIX, 274–275.

<sup>17</sup> Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Ankara 1992, s. 22–25.

de var olan veyahut sadece belli bir kesimin anlayıp başkalarının anlamadığı herhangi bir delille hitap edilmemektedir. Aksine Kur'ân konuyla ilgili olarak, bütün zamanlarda ve dünyanın neresinde olursa olsun her insanın bildiği, alışık olduğu ve anlayacağı bir hitapla konuyu ele almaktadır.<sup>18</sup>

## II. Âyet ve Akıl

Öncelikle varlıkların birer "âyet" olmaları bakımından neye delâlet ettikleri; hangi konuya işaret ettikleri bilinmelidir. Bu da düşüncenin gerçekleşmesinde öncü konumda olan akıl ve aklın işleviyle mümkündür. Bu yönüyle akıl temel bir araç konumundadır. Aklın bu konumu akıl ve türevlerinin anlamlarında görülür. Bir şeyi tutmak, tutunmak, sığınmak ve korumak akıl ve türevlerinin anlamları arasındadır. "عقلت المرأة شعرها" (Kadın saçını kapattı) ve "عقل لسانه" (dilini tuttu) ifadelerinde koruma anlamının asıl olduğu görülmektedir. Yine somut anlamda etrafının çevrilerek bir şeylerin muhafaza edilmesinin sağlandığı mekân olarak da "معقل" (kale) kelimesi aynı kökten gelmektedir. Kaynağıyla ilgili tartışmalar bir tarafa, akıl, kalbin en önde gelen fonksiyonudur. Aklın en fazla işlev gördüğü ve netice verip yansıdığı nokta zihindir. Bu yansımayla akıl eyleme geçmekte, eserle müessiri veya müessirden hareketle eser arasındaki bağlantıyı kurmakta böylelikle bir sonuca gidilmektedir.<sup>19</sup>

Akıl duyularla elde edilenden duyularla elde edilemeyene giden veya zahirî duyu organlarıyla kazanılamayan bir anlamı açık hale getiren batınî bir güçtür. Rağıp el-İsfehani'nin ifadesine göre bu yönüyle akıl, bilginin kabul edilebilmesini sağlayan hazırlayıcı bir kuvvet ve muhakeme kabiliyetidir.<sup>20</sup> Aklın temel sığınak teşkil eden bu yönü, insanı eşyanın güzellik, çirkinlik, kemâl ve noksanlıklarını belirlemede etkindir. Bu tercihiyle menfi olan bir temayülden sağlam bir barınağa sığınmayı sağlar. Özellikle akıl bu yönüyle birçok âlim tarafından insanı ilim ve irfana ulaştıran bilgi sebeplerinden biri kabul edilmiştir.<sup>21</sup>

Aklın özellikle bilgi edinme yollarından olduğu kelâm kitaplarının "esbabü'l-ilm" başlığı altında dile getirilmiş; gerçek bilgiye ulaşmanın hangi yollarla mümkün olduğu, bilgi ifade etmeyen ve bilgi vasıtası olamayacağı belirtilen ilham, keşif ve rüya ile elde edilen bilginin herkesi bağlayıcı olamayacağı; sübjektif olduğu üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Akıl aracılığıyla ulaşılan bilgilerin de ya zarurî ya da nazarî olduğu belirtilmiştir. Zarurî bilgiler ise, araştırma

<sup>18</sup> M. Said Ramazan el-Bûtî, "Kur'ân'ın Evrenselliği", (Çev. İdris Şengül), *Tasavvuf*, sayı: 1, Ankara 1999, s. 151.

<sup>19</sup> Coşkun, İbrahim, "Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Razi'nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri", *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, 119.

<sup>20</sup> Rağıp el-İsfehani, *a.g.e.*, s. 101-102.

<sup>21</sup> Pezdevî, Ebû Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, 297.

ve ispatlanmaya ihtiyaç duymaksızın herkesin kabul edeceği zorunlu veriler olarak kabul edilmiştir. İki sayısının dört sayısının yarısı olması, ateşin yakıcı olması, güneşin ışık kaynağı olup ışık vermesi bu türden bilgilerdir.<sup>22</sup>

Nazarî bilgiler ise bir çaba sonucu elde edilen bilgilerdir. İnsanın akli meleke-lerinin devreye girdiği, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşılan, istidlale dayanan bilgilerdir. Bir çıkarıma gidilmekte, delillendirme söz konusu olmaktadır. Bu da temel olarak cüzîden cüzîye, küllîden cüzîye ya da cüzî ve özel hükümlerden, küllî ve genel hükümlere varma şeklinde temelde üç yolla yapılmaktadır. Bu yollardan biri veya tamamıyla bir sonuca gitmek isteyen aklın izlediği iki yol söz konusudur: Birincisi, aklın hemen bir sonuca gitmeyip tedrici olarak, düşünerek, teemmül ederek derinlemesine bir yol izlemesidir. Bunun sonucunda insanın bir konu hakkında fikir oluşturması tefekkürle mümkündür.<sup>23</sup>

Bir diğer izlenen yol ise yukarıdakinin tersine bir anda ulaşılan bir yoldur. Bu tür, “hads” olarak ifade edilir. Bu da akl-ı mesmû, akl-ı matbu (kuvve-i kudsiyye veya kuvve-i garizî) olarak ikiye ayrılır. Akl-ı mesmû, belirli bir araştırma sonucu elde edilir. Akl-ı matbu ise Allah vergisi bir kuvvet olup doğrudan doğruya insanın doğuştan sahip olduğu bir melekedir.<sup>24</sup> Her insan böylesine bir akılla donanmıştır. Farklı zekâ düzeylerinde de olsa bunu insanlar doğuştan kazanırlar. Bu yoksa akl-ı mesmûnun bir anlamı yoktur. Mükellef olmak, bir şeyin doğru ve yanlışını ayırt etmek de bununla mümkündür. Yukarıda konumuzla ilgili Allah'ın âyetlerinden olduğu belirtilen hususların düşünme, bilme ve akletmeden müteşekkil bir genel yapıda bahsedilmesi, birçok âyette düşünceye vurgu yapılması da son derece dikkat çekicidir. Zira akıl için yol birdir.<sup>25</sup>

Sadece duyu organlarıyla algılanan olayların gerçekliğinin iç yüzü bunlar arasındaki bağlantıyı sağlayacak olan akılla mümkündür. Bu sağlanmadığı takdirde her gün binlerce defa tanık olduğumuz, müşahede ettiğimiz olaylardaki gerçeklikler anlaşılammakta, hadiselerdeki asıl olan âyet olma; alâmet/işaret ve belge olma niteliği kavranammakta, akıl ile birleştirememekte dolayısıyla da bu hâdiselerden istenen dersler çıkarılamamaktadır. Bunun sonucu olarak

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 9-14; Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 22-23; Sa'duddîn Tefâtânî, *Şerhu'l-Aakaidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1988, s. 21-22. Ayrıca akli bilginin değeri, istidlal biçimleri hk. Bâkullânî, *Temhîdu'l-evail ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Kahire 1987, s. 31-34; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-iktisad*, Kahire ts, s. 10- 14; Hasan Mahmûd eş-Şafîî, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi'l-kelam*, Kahire 1991, s. 133 vd; Altıntaş, Ramazan, *Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*, CÜİFD, V/2, Sivas 2001, s.97-127.

<sup>23</sup> Ahmed Emin, *Duhal-İslâm*, Beyrut 1355/1936, III/103.

<sup>24</sup> Râğûb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 577-578; Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1986, s. 443-444.

<sup>25</sup> Tehânevî Muhammed Ali, *Mevsûâtü Keşşâfi Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996, I, 626.

Allah'ın yeryüzünde kudretinin tanıklığını ifade ettiği âyetleri, yine onun düşünen mahlûkatı için bir anlam ifade etmemekte, sıradanlaşmaktadır.

Bunun gerçekleşmemesi, insanın yaratılış gayesinin ötesindeki bir sapmayı beraberinde getirmektedir. İnsan "âyet/âyât" olarak takdim edilen nice nesnelere farkına varamamakta ya da varılan sonuçlar üzerinde düşünmeyle, araştırmaya konu nesnelere gerçek anlamıyla neye "âyet" teşkil ettiğinin şuurunda olamamaktadır. Bu bize insanın iki yönünü bildirir: Birincisi insanın kendi acziyetinin farkına vararak yeryüzündeki evrenin tümüyle ya da tek tek unsurlarıyla yüce bir kudretin varlığına "âyet", "delil" teşkil etme, belge olma niteliğidir. Diğeri ise evreni tüm yönleriyle araştırma, bilmeye çalışma yerine ona hükmetmeye çabalama, evrenin neye kanıt teşkil ettiğinin farkına varamama halidir.

Dahası evreni bir bütün olarak göremeyen, farkına varamayan insanın bu nihai duruşuyla, Rönesans'la birlikte otonom bir tabiat ve sonsuz uzay fikrinin hâkimiyetiyle, âlemin yaratılmış bir alan olarak algılanması gerçekliğinin terk edilmesi, modern bilimin sağladığı hâkimiyetle âlemin bir imkân alanı olarak algılanması fikrinin reddedilmesine kadar vardırılmıştır.<sup>26</sup> Böylece evrenin kendi dışında bir başka varlıkla anlamlandırılması süreci kesilmiş, insanın bu tavrının çeşitli tezahürlerle, tabiata müdahale eden ve onu kendi eliyle işlediği için yönetme hakkına sahip olma sonucuna götürmüştür. Bu ise varlığın zayıflığını fark edemeyerek evreni hakkıyla tanıyamaması, ona başkaldırıp kendini bir kargaşaya sürüklemesi sonucunu doğurmuştur. Bu yönüyle insan yöntemleriyle evrene müdahale etme hakkını kendinde görmekte, tabiatı yine kendi aleyhine dönüştürmekte, sonunu hazırlamaktadır.

### III. Allah'ın Varlığını İstidlâl Etme Anlamında "Âyet"

Kur'ân'ın Allah'ın birliği doğrultusunda sunduğu bilgiler, nesne ve olayların bilinmesini sağlayan bilgi kaynakları idrak, haber ve istidlalden ibaret gören kelâmcılar tarafından hem akıl ve hem de nakil esas alınarak konuyla ilgili önemli bir edebiyatın oluşması sağlanmıştır. Bunun temel nedeni, idrakin insanın duyularıyla gerçekleştiği, haberle de Allah'ın her şeyin yaratıcısı, göklerin ve yerin eşsiz var edicisi olduğu ve bunlarda mevcut her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunun bildirilmesidir.<sup>27</sup> Bu hususun Kur'ân'da benzer kalıplarla sunulduğu da müşahede edilmektedir. Biz burada Kur'ân'ın tamamında yer alan ifade biçimlerinden örnek olarak yalnızca birkaçının üzerinde durmaya çalışacağız.<sup>28</sup> Allah'ın varlığını istidlal etme anlamında Kur'ân'ın sıklıkla kullan-

<sup>26</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Ankara 1999, s. 29.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 9-14. Ayrıca bk. Ebül-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, 2004, s. 24; *et-Temhid fî Usulî'd-dîn*, nşr. Abdül-hay Kâbil, Kahire 1987, s. 3.

<sup>28</sup> Bulut, Mehmet, *Kur'ân'da Allah'ın Varlığı*, İzmir ts., s. 20-30.

diği “âyet” kavramıyla oluşan ifade kalıplarında bu vurgu dile getirilmiştir. Bu ifade biçimlerinden en yaygın olanları şu kalıplar olduğu görülmektedir:

a) ومن آياته

Bu kalıpla başlayan âyetlerin<sup>29</sup> genellikle “O’nun âyetlerinden biri; varlığının belgelerindendir”, “O’nun varlığının ve kudretinin delillerinden biri,” “O’nun âyetlerinden biri”, “Ve O’nun âyetlerindendir”, şeklinde olduğu görülmektedir. Genel muhtevayla birlikte bu âyetlerde ifade edilen hususlar Allah’ın varlığına delil teşkil etmesi anlamında tefsir edilmiştir. Zira âyetin temel vurgusu Cenab-ı hakkın varlığına, birliğine, kemâl-i kudretine delâlet etme ve ibret almaya yöneliktir.<sup>30</sup>

Bu kalıpta yer alan “âyet” kelimesi Kur’ân’ı Kerîm’in birçok yerinde mucize karşılığında kullanılmıştır. “Âyet” daha öncede ifade ettiğimiz gibi, belli bir alâmet, bir şeyi ispat eden delil veya işaretir. Genel olarak mu’cizenin, kudretin karşılığında *acz* kökünden if’al babında *i’caz* mastarından türetilen bir ism-i fail olarak “aciz bırakan, karşı konulamayan, benzeri yapılamayan, harikâ” anlamında geldiğine dikkat edilmelidir.<sup>31</sup>

“Mu’cize” “bir işaret”, “delil” ve “ispat” manasına veya “ilahî bir haber” yahut “tebliğ edilen kelâm” anlamlarındadır. Bu kalıpla ifade edilen âyetlerin muhtevası dikkate alındığında ontolojik ve kozmik anlamda evrenin, çeşitli yönleriyle, insanın hisleriyle anlamasını ve onun kudret sınırlarını zorladığı görülür. Burada göklerin ve yerin yaratılmasıyla insanın âcizliğine, diğer taraftan toplumların doğuştan farklı lisan ve renklere sahip olduklarına vurguda bulunmaktadır.<sup>32</sup> Farklı dilleri konuşuyor olmak ve yeryüzünün herhangi bir coğrafyasında bulunmak, toplumsal anlamda kaçınılmaz bir gerçeklik olmasının ötesinde bu tarz bir yapı içinde yer almak, insanın belirli bir anne ve babayı ya da bir dili seçmesi, bireyin kendi kudreti dâhilinde olmamaktadır. Bu nedenle toplumsal farklılıklar, bir yönüyle insanın kudretsizliğinin belirtileridir. Üstelik bu âyet insanın acizyetiyle birlikte bunun zıddı kuvvetli, yüce bir varlığın bunu gerçekleştirdiğine bir alâmet, delil, belge olmaktadır.<sup>33</sup>

Bu ve benzeri Kur’ân âyetlerinde dikkat çeken, deliller olarak takdim edilen kâinat âyetlerinin, fitratı bozulmamış, akleden, düşünen, ibret alan, bilen insanlara hitap ettiği gerçeğidir. Bu âyette de kâinatı temsil anlamında gökler ve yerin yaratılması, dil ve renk farklılıklarının bir belge niteliği taşıması, bilme vasfıyla

<sup>29</sup> er-Rûm 30/20-25, 46; Fussilet 41/37, 39; eş-Şûrâ 42/29, 32.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, 259.

<sup>31</sup> Râğub el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 547.

<sup>32</sup> er-Rûm 30/22.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.210.



irtibatlandırılmaktadır. Bir yönüyle insanın her an yanı başında duran bu gerçekliğin anlam kazanması, insanın kendi çabasının bir sonucu olan bilme eylemine bağlanmıştır. İnsanın kendi yapıp etmelerinin bir değer ifade etmesi ve bunun sonucunda eşyanın hakikatlerine uzanması, belirli bir gayenin elde edilmesi için geçerli olan eylemlerdir. O da âyette vurgulanan ibret alınması gerçeğidir. Bu ve benzeri âyetleri göz önünde bulundurduğumuzda hemen dikkat edilmesi gereken temel hususların "Allah'ın âyetlerinden" olduğu ifadesinin ardından, âyetlerin nesnesi konumundaki hadiseler belirtilmekte daha sonra ise bunların kimin için âyet" olduğu bildirilmektedir.

Konu itibariyle baktığımızda genelden özele doğru evrendeki olaylara, yaratma yönünden insanın acziyetine temas edilmekte, kâinatın tek tek ve bir bütün olarak insanın kudretinin üstünde bir delil olduğuna dikkat çekilmektedir. Örneğin âyetlerde öncelikle gökler ve yerin yaratılışından, yer ve gökteki canlılardan, daha sonra ise bu hareketliliğin yaşandığı, türlü türlü canlıların yaşadığı denizde devasa gemilerin yürütülmesine dikkat çekilerek, bunun yüce bir kudretin varlığının delillerinden olduğu belirtilmektedir.<sup>34</sup> Âyetlerin devamında vurgulanan bir diğer önemli husus ise insanın düşünme, bilme, işitme ve aklını kullanmasına yönelik âyet sonlarındaki kullanımlardır. İçlerinden kendileriyle huzura kavuşacakları eşler yaratıp, aralarında sevgi ve rahmetin var edilmesi, O'nun varlığının belgelerinden olması, bunun düşünen topluluklar için bir ibret olduğu gerçeği dile getirilmektedir.<sup>35</sup>

Göklerin yaratılması, dillerin ve renklerin farklılıkları O'nun belgelerindedir. Bu ise bunu bilenler için bir derstir. Gece uyku ve istirahat, gündüz rızık aramak içindir. Gece ve gündüzün bu yaratılma amaçları bu çağrıya kulak verenler için bir anlam ifade eder. Yine aynı kalıpla (ومن آياته) başlayan bu ifade sıralamasında korku ve ümit veren şimşegin gösterilmesi, gökten suyun indirilip ölümünden sonra yeryüzünün onunla yeniden yeşertilmesi belge olarak takdim edilmekte, bunun bir "işaret" olması adeta "aklını kullanan" ifadesiyle bir şarta bağlanmaktadır.

Bu ifadelerin geneline baktığımızda Allah'ın yine kendi varlığının belgeleri olarak takdim ettiği bu kanıtların bir mana içermesi için bilinçli olarak aklını kullanması arzulanmaktadır. Buna göre Kur'ân, işletilmeyen akıldan değil de işletilen akıldan söz etmektedir. Çünkü ancak işletilen akıl düşünce üretebilir ve insanın diğer canlılardan üstün olmasını sağlayabilir. Bilindiği gibi insanın en temel özelliklerinden birisi, diğer canlı varlıklardan ayrıışan yönü aklını kullanarak düşünme melekesine sahip olmasıdır.

<sup>34</sup> er-Rûm 30/20-25, 46.

<sup>35</sup> er-Rûm 30/21.

(ومن آياته) kalıbıyla başlayan bir diğer âyet de sebab-i nüzul olarak Kureyşlilerin Kızıl Deniz'den geçerek ticaret amacıyla Hint okyanusuna, Afrika'nın sahil ülkelerine gemilerle yolculuk yapmalarını konu edinmektedir. “Denizlerde dağlar gibi akıp giden gemiler de O'nun kudretinin ve hikmetinin delillerindedir. Eğer O dilerse rüzgârı durdurur, gemiler de denizin üstünde durakalır. Elbette bunda sabrı ve şükrü bol olanlar için alacak ibretler vardır. Yahut işledikleri günahlar sebebiyle o gemileri batırır, günahların birçoğunu da affeder. Böyle yapmasının bir nedeni de, Allah'ın âyetleri hakkında tartışanların kaçacak bir yerlerinin olmamasıdır.”<sup>36</sup>

Bu kalıpla (ومن آياته) başlayan bir diğer âyet ise göğün ve yerin onun emriyle durmasını ifade etmektedir.<sup>37</sup> Bu âyetin temel düşüncesinin evrendeki oluşumların herhangi bir irade olmaksızın, kendiliğinden oluştuğu, maddenin ezeliğini iddia eden düşünceyi geçersiz kılmak olduğunu söyleyebiliriz. Mükemmellik bakımından noksanın daha üstün konumda olanı oluşturmasına aklen imkân yoktur. Bunun için elementlerin tertibi ile meydana gelen tekâmül silsilesinin madde ile alâkası, münasebeti olmayan dış idrakli bir kuvvetin eseri olduğu, olması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Bu kuvvet de terkip ve sonradan olma noksanlığından uzak, ezeliyet perdesinin gerisinde gözlerin göremediği, zatı zorunlu olan varlıktır. Örneğin demir cevherinin bir dış etken olmaksızın senelerce kalmasıyla, dönüşümle bir saat haline gelmesi mümkün olmadığı gibi unsurların atomları da, bir mükemmel terkip hâsıl edecek dış kuvvetin tedbir ve tasarrufu olmadan kendi kendisini bilinçli olarak yönlendirerek mükemmel bileşik cisimler meydana getirmesi düşünülemez. Çünkü onlarda câri olan kanun, karşılıklı çekme ve itme gibi basit bir hareketten ibarettir.<sup>38</sup> Bu kanunlar ise hep O'nun emriyle oluşmaktadır.<sup>39</sup> “Size rahmet eserlerini tattırması, emri ile gemilerin akıp gitmesi ve O'nun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz için, rüzgârları müjdeciler olarak göndermesidir”. Burada âyetin ibaresinden anlaşılması gereken evrendeki varlıklardaki değişimlerdeki Allah'ın tasarrufu, aynı zamanda toplumsal değişimdir.<sup>40</sup>

### b) وآية لهم

Bu ifadeyle başlayan âyetlerde evrenin ve insanların diğer varlıklardan temayüz eden özellikleri ve bu özellikleri tesis edenin idraki hedeflenmektedir. Bu amaçla eserden müessire gidilerek insan ve evrenin bir yüce yaratıcısının olduğuna vurguda bulunmaktadır. Örneğin, bir zaman dilimi olarak geceye, aydın-

<sup>36</sup> eş-Şûrâ 42/32.

<sup>37</sup> er-Rûm 30/25.

<sup>38</sup> Kam, Ferid, *Dini Felsefi Musahabeler*, İstanbul 1329, s. 84-86.

<sup>39</sup> Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1960, VI, 3815.

<sup>40</sup> Elmalılı, a.g.e., VI, 3833.

lığın ifadesi olan gündüzün ondan sıyrılıp alınmasına ve adeta insanların daimi kabul ettikleri bu olgunun birden değişerek, o bariz aydınlık vasfının çekip alındığı, yerine onun zıddı karanlığın ikame edildiğine dikkat çekilmektedir. Âyetin devamında güneşin kendi yörüngesinde akıp gitmesi de ayrı bir delil olarak takdim edilmektedir.<sup>41</sup>

### c) إن في ذلك لآية

Bu kalıp da en çok tekrarlanan kalıplardandır. "Âyet" in delil, alâmet, işaret, belge ve ibret olma özelliği bu kalıpta da sıklıkla vurgulanır. el-Hicr sûresindeki kullanımı<sup>42</sup> Lût kavminin işlediği kötü fiilin sonucunda başlarına gelen felaketlerin inananlar için bir ibret olmasını ifade eder. Sûrenin bütünlüğünü dikkate aldığımızda Mekke döneminde nâzil olduğu görülür. Sûrenin 80. âyetinde sözü edilen Hicr ahali sûreye isim olmuştur. Hicr halkı Hz. Salih'in kavmi olan Semûd halkıdır. Bu sûre Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın sözü ve peygamberlerin tebliğleri karşısında bir grup kâfirin her zaman diretmiş olduğunu hatırlatır. Allah'ın varlığı ve birliğinin bazı delillerini ortaya koyar, Hz. Âdem ile İblis'in kıssasını anlatır. Sûrenin sonunda büyük Kur'ân nimetine dikkat çekilir.

Bu kalıbın dikkat çeken kullanımlarının yer aldığı bir diğer sûre Mekke döneminin sonlarında nâzil olan ve toplam 128 âyetten ibaret, bal arısı manasına gelen kelimedenden (68. âyet) adını alan "nahl" sûresidir. Sûrede Allah Teâlâ'nın yaratıcılığı ve bal arısına yapılan ilhama dikkat çekilmekte, Hz. Peygamberin risaletine, iman ve küfrün neticelerine değinilip daha sonrasında Allah'ın birliğine dair delillere geçilmektedir. Küfür ve nankörlüğün, şükürsüzlüğün neticeleri bildirilmektedir. Sonra esas gaye olan, insanları hak dine münasip usul ile çağırma üzerinde durularak sûre sona erdirilmektedir. Âyet farklı üsluplarla takdim edilmektedir. Allah'ın su ile yeryüzünde insanın emrine verdiği ekinlerin, zeytinliklerin, hurmalıkların, üzüm bağlarının ve çeşit çeşit meyvelerin hatırlanmasında ibretlerin bulunduğu belirtilmekte ve bunun sağlanmasının da tefekkür eden, derinlemesine düşünen insanlarla gerçekleştirildiği belirtilmektedir.<sup>43</sup>

Hemen peşi sıra gelen kozmolojik hadiselerle dikkat çekilmekte burada da gece ve gündüzün, güneş ve ay'ın insanın hizmetine verildiği belirtilmektedir. Kâinatın temel kozmik yapısında güneş ve ayın işaret olması ve onların varlığıyla anlam ifade eden gece ve gündüzün dile getirilmesiyle yetinilmemekte, dahası, diğer yıldızların da O'nun emriyle insanların hizmetine verildiği ifade edilmektedir. Evrendeki bütün bu sistemin insan için bir anlam ifade etmesi ve gerçek

<sup>41</sup> Yâsîn 36/37-38.

<sup>42</sup> el- Hicr 15/77.

<sup>43</sup> Suyun özelliği ve Allahın kudretine delil teşkil ettiğine dair diğer âyetler için bk. el-A'raf 7/57; el-Ankebût 29/63; ez-Zümer 39/21.

işlevinin hatırlanması da, yine insanın aklını çalıştırması şartına bağlanmaktadır. Böyle olduğu takdirde evren bir sistem dâhilinde bütünlük oluşturmakta insan için birer âyet olmaktadır. Bu sistem de tesadüfen değil bir merci tarafından oluşturulmaktadır.<sup>44</sup> Bu oluşumda evrendeki isim ve sıfatlar değişik tezahürleriyle adeta dikey boyutlarıyla farklı varlık katmanlarını birbirlerine yaklaştırmaktadırlar.

Aynı sûrenin devamındaki bir diğer âyette<sup>45</sup> yağmurun özelliğinden haber verilmekte, ölmüş yeryüzüne hayat verilmesinden söz edilmektedir. Burada da aynı ifade kalıbı (ان في ذلك لآية) tekrarlanmakta, ibret ve delil olmanın gerçeğe kulak verecek kimseler için olduğu ifade edilmektedir. Aynı sûrenin 69. âyetinde de bal arısına verilen vahiyden (ilham) söz edilmekte, onun her türlü çiçek özlerinden elde ettiği, Rabbinin belirlediği yolları tutarak, karınlarında oluşturdukları balın kıymetine ve şifa olmasına işaret edilmekte, bunun da düşünen kimseler için ibret olduğu belirtilmektedir.

Âyetlerde müşahedeye dayalı kozmik hususları anlama insanın zihni yönünü vurgulamaktadır. Adeta insanın düşünen bir varlık olma, diğer canlı varlıklardan ayrılan yegâne yönünün bu olduğu gerçeği, mevcut âyetlerle sağlanan irtibat ve bu konuda ortaya konulan gayrete bağlanmaktadır. Zira insanın kendi varlığını olduğu kadar, yaşadığı evreni, dış dünyayı bir “âyet” olarak algılayıp değerlendirmesi onu insan yapan temel özelliğidir.<sup>46</sup>

Aynı ifade biçimi Şuârâ sûresinde de tekrarlanır.<sup>47</sup> Kur’ân’daki bu ve benzeri tekrarlardaki amaç, konunun önemini pekiştirmeye yöneliktir. Bu çerçevede sıklıkla tekrarlanan Allah’ın vasıfları, onları öğrenip tanımaya ve onlarla amel etmeye verilen öneme delalet etmektedir. Farklı sûrelerdeki Kur’ân kıssalarının tekrarı, uyararak ve taaccüp ederek öğüt almak için sık sık hatırlatmaların önemine ve anlatılanlara kuvvet kazandırmaya<sup>48</sup> yönelik olduğuna delalet “Kur’ân’ın indiriliş maksatlarını gerçekleştirmektir.”<sup>49</sup> Çünkü bu kıssalarda itaat ve imana teşvik edecek hususlarla küfür ve isyanı engelleyici özellikler bulunmaktadır.<sup>50</sup>

Şuârâ sûresinde sırasıyla Mûsa, İbrahim, Nuh, Hûd, Salih, Lût ve Şuayb’ın kıssaları anlatılmakta ve her âyetin genelinden alınacak dersleri hatırlatma

<sup>44</sup> en-Nahl 16/13.

<sup>45</sup> en-Nahl 16/65.

<sup>46</sup> Sıdkı, M. Tevfik, *ed-Dîn fi Nazari'l-Akli's-Sahih*, Mısır 1323, 63.

<sup>47</sup> eş-Şuârâ 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190.

<sup>48</sup> Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Dâru'l-Marife, Beyrut, III, 9.

<sup>49</sup> Yıldırım, Suat, “Kur’ân-ı Kerimde Kıssalar”, AÜİFD, Ankara 1979, 3. Sayı (Fasikül 1-2), s. 40.

<sup>50</sup> Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 100.

adına, "Elbette bunda alınacak ibret var, fakat onların ekserisi ders alıp da iman etmezler", "Ama Senin Rabbin aziz ve rahîmdir" hitaplarıyla sona erdirilmektedir.<sup>51</sup> Sûrenin geneli hatırlandığında diğer Mekkî sûrelerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu birtakım âyetlere karşı müşriklerin tutumlarının tutarsızlığı ve bunun sonucunda başlarına gelecek felâketler zikredilip, deliller sunularak Kur'ân'ın rehberliği bildirilmektedir. Bu âyetler çerçevesinde geçmiş ümmetlerin kıssaları ve akibetleri hatırlatılmakta, bunların onlar için birer ibret (âyet) olması gerektiği vurgulanmaktadır. Buna rağmen inanmayanların durumlarına atıfta bulunarak, çoklarının bundan ders alıp inanmadıkları dile getirilmektedir.

#### d) لآيات لأولى النهى/آيات لأولى الآلباب

Bu kalıplarda<sup>52</sup> gâye ve nizam delili olarak Allah'ın varlığına işaret edilmekte delil olmasının akıl sahibi, düşünüp ibret alanlar için geçerli olduğuna vurguda bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün de *inâyet ve ihtira* delili olarak adlandırdığı bu delile göre temel düşünce, evrende her şeyin sebep ve gayelere göre yaratılmış olması gerçeğidir. Kâinatta mevcut her şey insan içindir. Görülen sistemin ve işleyen nizamın bize gösterdiği husus her şeyin insanın emrine musahhar kılındığı, evrenle insan arasında bir insicamın bulunduğuudur. Bu sıradan bir olgu olmanın ötesindedir. Evrenin bir birliktelik oluşturması, bu uygunluğun kendiliğinden sağlanması da aklen imkan dahilinde değildir. Bunun aklen bir irade ve fail tarafından ortaya konulması, tesadüfen meydana gelmesi de düşünülemez. Bu delil İbn Rüşd tarafından özenle vurgulanmıştır. Ona göre bu delil güneşin varlığı kadar belirgindir.<sup>53</sup> Dinin Allah'ın varlığı konusunda benimsediği yol budur ve bu yol herkes tarafından benimsenen basit bir metottur. Zira kozmolojik deliller, kelâmcılar tarafından benimsenen hudûs deliliyle,<sup>54</sup> filozofların ele aldıkları imkân delillerine göre çok daha yaygın, anlaşılması sade ve basittir.<sup>55</sup>

Muhammed Gazzâli: "Eğer bir kişi herhangi bir eve girse, bu evin yemek, uyku, temizlik, misafir vb. maksatlarla hazırlanmış odalarını görse, buradan onun için gerekli olan bu odalarının tertibinin kendiliğinden tamamlanmadığını bilmesi gerekir. Bu nedenle bu insanın faydası için bu hazırlığın bir nizam ve

<sup>51</sup> eş-Şuârâ 26/8-9; 67-68; 103-104; 121-122; 139-140; 158-159; 174-175; 190-191.

<sup>52</sup> er-Ra'd 13/19; Tâ-hâ 20/54.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, inayet ve hikmet delili hakkında bilgi vermesinin ardından konuyla ilgili âyetleri; inayetle ilgili olanlar, ihtirayla ilgili olanlar ve hem inayet ve hem de ihtirayla ilgili kısımlara ayırır ve örnek olarak Furkan 25/61, Nebe 78/6-16, Abese 80/28 âyetlerini inayet deliline, Enam 6/79, Hac 22/73, Târik 86/5, 6, Gaşiye 88/17, âyetlerini ihtira deliline, Bakara 2/21, 22, Âl-i İmrân 3/18, 191, el-A'raf 7/172, el-İsrâ 17/44 Yâsîn 36/33, âyetlerini de hem inayet ve hem ihtira delilini ifade edecek âyetler olarak verir. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-edille (Fel-sefe-Din İlişkileri* içinde) haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 216-223.

<sup>54</sup> Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *DİA*, XVIII, 304-309.

<sup>55</sup> İsferyâni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 342.

hikmet neticesinde ortaya çıktığı gerekli olmuş olur. Bu da yaptığını bilen bir failin varlığına gösterir.” diyerek konunun yalınlığını ve önemini vurgulamıştır.<sup>56</sup> Ona göre Kur’ân’ın birçok âyeti buna delildir.<sup>57</sup> Bunun temel örgüsü insanın yaşadığı evrende, hisleriyle müşahede ettiği bir varlık alanındaki, doğadaki her varlığın bir yaratıcının belirgin kurallarla oluşturduğu bir sisteme dâhil olduğudur. Buradan Allah’ın koyduğu bu nizam çerçevesinde evrenin bir bütün ve tek tek bütün varlıkların da kendi içinde Allah’ın birer âyeti olduğu çıkarılmalıdır. Bunun için de sıklıkla (لآيات لأولي الآلاب) (Akıl sahipleri için deliller vardır) ifadesi tekrarlanmaktadır.

Yine göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün sürelerinin değişmesinde, insanlara fayda sağlamak üzere denizlerde gemilerin süzülüşünde, Allah’ın gökten indirip kendisiyle ölmüş yeri canlandırdığı yağmurda, yeryüzünde hayat verip yaydığı canlılarda, rüzgârların yönlerini değiştirip durmasında, gökle yer arasında emre hazır bulutların duruşunda, elbette aklını çalıştıran kimseler için Allah’ın varlığına ve birliğine nice deliller vardır.<sup>58</sup> Âyetin sonunda yer alan bu kalıpta dikkat çeken husus bütün bu anlatılanlardan insan için gerekli derslerin çıkarılmasıdır.

Yukarıdaki âyetin nüzül sebebi olarak, müşriklerin Hz. Mûsa ve Hz. İsa’ya verilen muc’izeleri öğrenip, benzer bir şekilde Safa tepesinin altın olmasını istemeleri gösterilmiştir. Nitekim Allah’ın: “İstersen yaparım, fakat iman etmezlerse, hiç görülmedik şekilde azap gönderirim” buyurmasıyla, Hz. Peygamberin: “O halde benimle halkımı baş başa bırak, onları yavaş yavaş dine dâvet edeyim” sözleri gösterilmektedir.<sup>59</sup> Değerli olan Safa tepesinin altın olması değil âyette bildirilen hususlardır. Bu da insanın fitratına uygun olana ilgi göstermesi, imkânları ölçüsünde evreni, içinde bulunduğu çevreyi bütünüyle araştırması, bir yönüyle insan olmanın gereğini yerine getirmesi, kısacası bilmeye kendi benliğinin farkına varmasıdır.

Bu anlamda Nahl Süresinin büyük bir bölümünde<sup>60</sup> insanın kâinatın değişik safhaları ve manzaraları karşısında bunlar üzerinde düşünmesi, bu muazzam nizamı kurup yöneten Allah’ın kudreti önünde eğilmesi, O’nun nimetlerinden yararlanıp O’na şükretmesi teşvik edilmektedir.

<sup>56</sup> Muhammed Gazzâli, *Akîdetü’l-müslim*, Dimeşk 1987, s. 14-15.

<sup>57</sup> el-Furkân 25/61, 62; el-Câsiye 45/12-13.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/164, 248. Diğer benzeri âyetler için bk. el-En’âm 6/99; Yûnus 10/6, 67; er-Ra’d 13/2-5; el-Hicr 15/75, 77; Rûm 30/21.

<sup>59</sup> Bk. İbn Kesîr, *Tefşîrül-Kur’âni’l-‘azîm*, Beyrut 1988, I, 301.

<sup>60</sup> en-Nahl 16/3-53, 65-83.

## Sonuç

Genel anlamıyla bir nesneye veya olaya işaret anlamında "âyet" terimi Kur'ân-ı Kerîm'de birçok anlamı içerecek şekilde kullanılmıştır. Öncelikli anlamıyla "âyet" sonuçta yaratıcıya ulaştıran işaret levhaları konumundadır. Elbette bu bir aşamadır ve bu safhada aklın kullanılması zorunlu görünmektedir. Bu nedenle Kur'ân birçok yerde "âyet" kavramını akılla birlikte zikretmektedir.

Sûrelerin parçalarını oluşturan "âyet"ler yüce yaratıcının özellikle tevhidinin fiilî boyutuna işaret ve delildirler. Bu da başta vahdaniyet olmak üzere Allah'ın sıfatlarına yönelik akli tefekküre çağrıda bulunmaktadır. Zira kelâm metodolojisi istidlâl zorunlu olmasa da vazgeçilmezdir.

## Kaynakça

- Ahmed Emin, *Duhal-İslâm*, Beyrut, 1936.
- Altıntaş, Ramazan, *Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*, CÜİFD, Sivas 2001.
- Bâkîllânî, *Temhîdül-evail ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Kahire 1987.
- Bulut, Halil İbrahim, *Kur'ân Işığında Peygamber ve Mucize*, İstanbul 2002.
- Bulut, Mehmet, *Kur'ân'da Allah'ın Varlığı*, İzmir ts.
- Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman İbni'l-Cevzî, *Nüzhëtü'l-Ayün fi ilmi'l-vücûh ve'n-nazâir*, nşr. Halil Mansur, Beyrut, 1421/2000.
- Coşkun, İbrahim, "Nazârî Bilgi ve Fahreddin er-Razî'nin Bilgi Sisteminde Nazârî Bilginin Yeri", *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003.
- Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, nşr. Zekeriyâ 'Umeyrât, Beyrut 1995.
- Damegânî, Hüseyin b. Muhammed el-Vücuuh ve'n-Nazâir, thk. Arabî Abdulhamit Ali, Beyrut 2010.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Ankara 1999.
- Ebü'l-Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-fürûk*, thk. Ahmed Selim, Beyrut 1994.
- Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *et-Temhîd fi Usulî'd-dîn*, nşr. Abdü'l-hay Kâbil, Kahire 1987.
- Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, 2004.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1960.
- Erdem, Sabri, "Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine", *AÜİFD*, Ankara 1999.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, Kahire ts., (Nasreddin et-Tüsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*ıyla birlikte).
- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikad*, Kahire ts.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 2002.
- Hasan Mahmûd eş-Şafîî, *el-Medhal ilâ diraseti ilmi'l-kelam*, Kahire 1991.

- Izutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara ts.
- İbn Kesir, Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm, Beyrut 1988.
- İbn Rüşd, el-Keşf an Minhâci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri içinde) haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985.
- Kam, Ferid, Dini Felsefi Musahabeler, İstanbul 1329.
- Kutluer, İlhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul 2002.
- M. Said Ramazan el-Bûtî, "Kur'an'ın Evrenselliği", (Çev. İdris Şengül), Tasavvuf, sayı: 1, Ankara 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, Kitâbu't-tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara 2005.
- Mecdüdin Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-azîz, Beyrut ts.
- Muhammed Gazzâlî, Akîdetü'l-müslim, Dîmeşk 1987.
- Mukatil b. Süleyman, el-Vucûh ve'n- Nazâir, Haz. Ali Özek, İstanbul, 1993.
- Pezdevî, Ebû Yusr, Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din), çev. Ş. Gölçük, İstanbul 1988.
- Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Beyrut 1997.
- Sa'duddîn Teftâzânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1988.
- Seyfeddin el-Âmidî, Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2003.
- Sıdkî, M. Tevfik, ed-Dîn fi Nazari'l-Akli's-Sahih, Mısır 1323, 63.
- Sofuoğlu, Mehmet, Tefsire Giriş, İstanbul 1981.
- Tehânevî Muhammed Ali, Mevsûâtü Keşşâfi Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm, Beyrut 1996.
- Tehânevî, Keşşâfî istilâhâti'l-fünûn, İstanbul 1984.
- Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", (İmam Mâtürîdî ve Maturidilik, Haz. Kutlu, Sönmez, Ankara 2003).
- Topaloğlu, Bekir, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib), Ankara 1992.
- Ünal, Ali, Kur'an'da Temel Kavramlar, İstanbul 1986.
- Yavuz, Y. Şevki "Âyet", DİA, IV, İstanbul 1991.
- Yavuz, Y. Şevki, Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa 1983.
- Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Kerimde Kıssalar", AÜİİFD, Ankara 1979.
- Zerkeşi, Bedruddin, el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.



# Kur'an "Tevrat"la Neyi Kastediyor?

Recep Orhan ÖZEL\*

**Öz:** Allah (c.c), tarih boyunca birçok peygamber göndermiş ve mesajlarını onlar aracılığıyla insanlığa iletmiştir. Kur'an'da, söz konusu mesajların bazıları Tevrat, Zebur, İncil, Kur'an gibi özel isimlerle anılmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar, Tevrat kelimesinin Hz. Musa'ya indirilen özel kitabın adı olmadığını öne sürmektedirler. Onlara göre Kur'an, "Tevrat" derken İsrail oğullarına gönderilen tüm ilahi mesajları kastetmektedir. Bu çalışmada söz konusu iddialara yer verilmiş ardından da Kur'an'ın bütünü dikkate alınarak, "Tevrat" kelimesinin neye delalet ettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuçta ise, Kur'an'ın değişik yerlerinde geçen "Tevrat" kelimesi ile, Hz. Musa'ya verilen kitabın kastedildiği görüşüne varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Musa, Tevrat, Eski Ahit.

## What is the meaning of Torah in Qur'an?

**Abstract:** God sent many prophets throughout the history and he conveyed his messages through them. Some of these messages are called with special names such as Torah, the Psalms, the Bible and Qur'an. However, some researchers put forward that the word Torah is not the name of the special book that was sent to Moses. According to them, what's meant by Torah in Qur'an is all the messages which were sent to The Sons of Israel. In this study, such assertions were included, then taking the whole Qur'an into consideration, it was put forth what the word 'Torah' in Qur'an pointed to. Ultimately, it has been deduced that with Torah which is mentioned in different parts of Qur'an is meant the book which was given/sent to Moses.

**Keywords:** Moses, Torah, Old testament

**İktibas / Citation:** Recep Orhan Özel, "Kur'an "Tevrat"la Neyi Kastediyor?", *Usûl*, 14 (2010/2), 25 - 50.

## I. GİRİŞ

Vahiy tarihi, insanlık tarihiyle beraber başlar. İnsanoğlu, 'cennet'ten kopup yeryüzü serüvenine başladığında, Allah (c.c) onu başıboş bırakmayacağını taahhüt etmiştir.<sup>1</sup> Bu sebeptir ki Allah (c.c) ilk insan Hz. Âdem'den (a.s) son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar ilahi mesajları insanlara tebliğ etsinler diye pek çok elçi göndermiştir. Kur'an'ın beyan ettiğine göre, bunlardan bir kısmına dair bizlere bilgi verilmişken, bir kısmı ile ilgili herhangi bir bilgilendirme

\* Yrd. Doç. Dr. Amasya Üniv. İlahiyat Fakültesi. orhan.ozel@amasya.edu.tr

<sup>1</sup> el-Bakara 2/38;Taha 20/123.

yapılmamıştır.<sup>2</sup> Söz konusu elçilerin getirdiği ilahi mesajların hepsi özünde daima aynı hakikati dile getirmiş olsa da anladığımız kadarıyla zaman ve zemin özellikleri, hitap kitlesi gibi faktörlerle bu mesajların kemiyet ve keyfiyetinde bazı farklılıklar görülebilmektedir. Binaenaleyh bazı peygamberler, müstakil kitaplarla toplumları hidayete çağırırken bazıları da “suhuf” denilen ilahi mesajlarla muhataplarına ulaşmaya çalışmışlardır. İslam geleneği içinde telif edilmiş pek çok kaynak, kendisine kitap ve suhuf verilen peygamberleri şu şekilde eşleştirmiştir:

Dört büyük kitaptan Tevrat Musa’ya (a.s), Zebur Hz. Davud’a (a.s), İncil Hz. İsa’ya (a.s), Kur’an, Hz. Muhammed’e (a.s) verilmiş olup, sahifelerden onu Hz. Âdem’e (a.s), ellisi Hz. Şit’e (a.s), otuzu Hz. İdris’e (a.s), onu da Hz. İbrahim’e (a.s) indirilmiştir.<sup>3</sup> Şu ayet-i kerime bağlamında da müfessirler bu tasnife işaret etmişlerdir:

“Eğer seni yalanlıyorsa, onlardan öncekiler de yalanlamışlardı. (Oysa ki) peygamberleri onlara açık mucizeler, sahifeler (zübür) ve aydınlatıcı kitap getirmişlerdi.”<sup>4</sup>

Bazı müfessirler, “zübür” kelimesi ile kitap kelimesi arasında bir fark gözetmezken<sup>5</sup> bazıları ise ayet-i kerimede geçen ‘zübür’ kelimesiyle hikmetli kitap anlamındaki ‘zebur’ kelimesinin çoğulu olarak ‘sahifeler’ kastedildiğini söylemektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla ‘zübür’ kavramıyla diğer peygamberlere verilen sahifeler, kitap ile de Tevrat ve İncil kastedilmiştir.<sup>7</sup> Bazılarına göre ayette ‘zübür’ ile ‘kitab’ın ayrı ayrı getirilmesi, Kur’an’a göre “kitab”ın, şeriat ve ahkâm içermesindedir. Bu durumda zebur/zübür’den hikmet ve mevâiz içeren suhuf anlaşılmalıdır.<sup>8</sup> Nitekim Davud Peygambere verilen Zebur içinde mev’izalar çok bulunduğu için bu ad verilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> el-Mümin 40/78.

<sup>3</sup> Rivayet edildiğine göre Ebu Zer (r.a) Hz. Peygambere (a.s), “Allah kaç kitap indirmiştir?” diye sorunca, o da “Onu Hz. Adem’e, ellisi Hz. Şit’e, otuzu Hz. İdris’e, onu Hz. İbrahim’e ayrıca Tevrat, Zebur, İncil ve Furkan indirilmiştir” diye cevap vermiştir. Bkz. Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *ed-Dürü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, ts.), VIII, 489. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, (İstanbul: Bedir, 1966), I, 17; Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, (İstanbul: TDV, 2005), I, 19.

<sup>4</sup> Âl-i İmran, 3/184; Fâtır 35/25. Bkz. ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf An Ğavâmidit-Tenzil ve Uyûnu’l-Ekâvil*, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1407/ 1983), I, 448.

<sup>5</sup> Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’ul-Beyân An Te’vîli’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (yy: Müessetü’r-Risâle, 2000), III, 539.

<sup>6</sup> İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîrül-Kur’ani’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (yy.: Dâru Taybe, 1999), I, 342; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 229.

<sup>7</sup> Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-Ğayb*, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420/199), IX, 451; Râĝib el-İsfehânî Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, thk, Safvan Adnan Dâvudî, *el-Müfredât Fi Garibi’l-Kur’an*, (Cidde: Dâru Sadr, 1997), s.377

<sup>8</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (İstanbul: Eser, 1361/1942), II, 1242.

<sup>9</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, IX, 451.

Görüldüğü üzere yukarıdaki tasnifte dört büyük kitaptan ilkinin Tevrat, Tevrat'ın da Hz. Musa'ya verilen ilahi kitap olduğu ifade edilmektedir. Ancak diğer taraftan yapılan bazı çalışmalarda, Tevrat'ın aslında müstakil olarak Hz. Musa'ya verilen ilahi kitabın adı olmadığını, Kur'an'da geçen 'Tevrat' isminin Hz. Musa (a.s) da dâhil olmak üzere sonrasında gelen nebilere verilen ilahi mesajların tümünü ifade ettiğini dile getirmektedir.<sup>10</sup> Yine bu bağlamda görüşlerini öne sürdükleri bazı delillerle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Biz bu görüş ve değerlendirmelere yer vermeden önce konuyu daha iyi anlamamıza katkı sağlayacağı düşüncesiyle Yahudi kutsal kitabı Eski Ahit'in tarihsel sürecine göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Fakat burada bu iki anlama biçiminden herhangi birinin, ilahi dinin temel gerçeği olan vahiy ve nübüvvet hakikatinden bir taviz verme eğiliminde olmadığını belirtelim. Yahut her ikisi de Tevrat'ın ilahi vahiy olduğu gerçeğini kesinlikle reddetme durumunda değiller. Bununla beraber Tevrat'ın, Hz. Musa'ya indirilen kitabın adı şeklinde genel kabul görmüş ve şöhret bulmuş anlama biçiminden farklı bir söylem ortaya konulması bize böyle bir çalışmanın lüzumlu olduğunu hissettirmiştir.

## II. ESKİ AHİT'İN TARİHİ SÜRECİ

Eski Ahit, üç ana bölüm içindeki pek çok kitaptan oluşan Yahudi kutsal kitabdır.<sup>11</sup> Genel olarak da Tora, Neviim ve Ketuvim adlı bu üç ana bölüm, kendi içlerinde toplam 39 kitaptan oluşmaktadır. Hint kutsal metinleri Vedalar'dan sonra en eski yazılı kutsal metinler olarak Eski Ahit metinlerinin olduğu söylenmektedir. Ancak aşağıda ifade edileceği üzere bugün elimizde bir bütün halde bulunan ve ilk Yunan tercümelerinden bu yana pek çok dile çevrilmiş olan Eski Ahit'in tek elden ortaya çıkmadığı bilinen bir gerçektir. Eski Ahit kitapları, ilhamlarını Allah'tan almış kişiler tarafından yazılmış olsa da bir Eski Ahit inananı,

<sup>10</sup> Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar, 2002), s.63; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak, s.222; Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", OMÜİFD, 1998, s:10, s.55; Ayrıca bkz. Mustafa İslamoğlu, *Yahudileşme Temayülü*, (İstanbul: Denge, 1998), s.83.

<sup>11</sup> Her ne kadar 'Eski Ahit' denince Yahudilerin kutsal kitabı akla geliyorsa da Hıristiyan Dünyası tarafından İncil'in yanında Eski Ahit metinleri de kutsal addedilmektedir. Bu anlayışın bir göstergesi olarak Eski Ahit metinleriyle Yeni Ahit'in bir arada yazılması M.180'li yıllara kadar götürülmektedir. Kendi kutsal kitaplarına 'Eski Ahit' yerine Tanah demeyi tercih eden Yahudilerin Yeni Ahit'i tanımamalarına mukabil Hıristiyan Dünyanın Eski Ahit'i tanımalarının altında İncil'de yeteri kadar hukuki hükümlerin bulunmayışı, Hıristiyanlığın Yahudiliğin devamı olduğu, Hz. İsa'nın Hz. Musa'yı teyit için geldiği gibi sebepler ileri sürülmektedir. Öyle ki bazı kilise babaları Eski Ahit olmaksızın ne Hz. İsa'yı ne de Hıristiyanlığı anlamının mümkün olmadığını bu anlamda Eski Ahit'le Yeni Ahit'in birbirini tamamladığını belirtmektedir. Bkz. Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, (İstanbul: Fazilet, 2008), s.6.

yine de onların yazarının Allah olduğunu düşünmektedir.<sup>12</sup> Öte yandan bir Yahudi için Eski Ahit'in tüm kitapları kutsallık ifade etmesine karşın Tekvin, Sayılar, Levililer, Çıkış, Tesniye şeklinde tesmiye olunan ilk beş kitabın (esfâr-ı hamse/pantateuch) çok daha özel bir yeri vardır. Çünkü Yahudilerin çoğu tarafından Tanrının vahyi ile yazıldığına inanılan kitap, Eski Ahid'in ilk beş kitabıdır. Bu beş kitabın hepsinin Tanrının vahyi ve Musa'nın eliyle yazıldığına inanmak Yahudilere farzdır.<sup>13</sup> Torah'ın her bir harfi Tanrı tarafından Musa'ya verilmiş olup onda hiçbir değiştirme ya da eklenti söz konusu olmamıştır. Bizzat Musa eliyle halka ulaştırılan Torah, o günden bugüne değin aralıksız varlığını korumuştur.<sup>14</sup>

Rönesans ve reform hareketiyle beraber, kutsal kitap üzerine başlatılan ciddi filolojik ve tarihi tenkitler (biblical criticism), Eski Ahit'in korunmuş bir metin olmaktan çok, aslında tarih içinde oluşturulmuş bir metin olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta bu tenkitçi çalışmalar, Eski Ahid'in esfâr-ı hamse dışındaki kitaplarının sahihliği sorunu şöyle dursun, bizzat Torah'ın açıkça beşeri müdahale ve tahrifata maruz kaldığını ifade etmektedir. Örneğin Torah'ın Tesniye'sinde Musa'nın ölümünden bahsedilmesi ve Musa'nın zamanında henüz mevcut olmayan birçok adetlere yer verilmiş olması söz konusu eleştirileri haklı kılan nedenlerden sadece bir kaçıdır. Konunun uzmanları, tarih itibarıyla ilk beş kitabın bugünkü şeklini M.Ö 300'lü yıllarda aldığını ifade etmektedir.<sup>15</sup>

Yahudilerin Tanah adını verdikleri Eski Ahit, ağırlıklı olarak İsrailoğullarının yüzyıllar içinde yaşadığı tarihsel dönemlerin iz düşümlerini kendinde barındıran pek çok mecmuaların bütününden ibarettir. Torah, Neviim (Peygamberler) ve Ketuviim (Kitaplar) şeklinde üç ana bölümden oluşan, her bölüm içinde ise farklı sayıda kitaplar bulunan elimizdeki Eski Ahid'in, bugünkü şeklini alıncaya dek Benî İsrail tarihine paralel olarak oldukça hareketli, kırılğan, uzun ve de kaotik bir zaman tünelinden geçtiği bilinmektedir. Benî İsrail'in geçmişte savaşlar, mü-

<sup>12</sup> Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, s.231; Maurice Bucaille, *Müşbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, (İstanbul: DİB, 1987), s.23.

<sup>13</sup> Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, (İstanbul: Remzi, 1966), s.361. Tevrat'ın tüm harf ve kelimeleriyle değişime uğramadığına dair mutlak inanç, klasik Yahudiliğin genel yaklaşımıdır. Bununla beraber modern dönemdeki kutsal kitap eleştirilerine gelinceye kadar klasik dönem içinde de Eski Ahit'in otantikliğine ilişkin eleştiriler eksik olmamıştır. Bugün Ortodoks Yahudiliğinde klasik inanç devam ettirilse de reformist ve liberal Yahudilik'te, Tevrat'ın ilahi safiyetini muhafaza edemediği kanaati mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Tevrat'ın Yahudilikteki Yeri ve Tevrat'a Yönelik Tenkit Faaliyeti", Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu, Ankara: 2012, s.31.

<sup>14</sup> Moşe Farsi, *Tora: Türkçe çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftar: Bereşit*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın yayın A.Ş., 2002), s.37

<sup>15</sup> Ahmed Çelebi, *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, çev. Ahmet M. Büyükcınar, Ömer Faruk Harman, (İstanbul: Kalem, 1978), s.265.

cadeleler ve sürgünle geçen dramatik dönemleri, Eski Ahit'le o derece bütünleşmiştir ki, İsrailoğullarının tarihiyle onların dinlerini birbirinden ayrı düşünmek mümkün olmamaktadır.<sup>16</sup> Elbette bu süreçte temas kurdukları çeşitli toplumların kültürel motifleri de Eski Ahid'in oluşmasında etkisini göstermiştir.<sup>17</sup> Bu yüzden bu kitabın içinde efsaneler, menkıbeler, epopeler, hikâyeler, kronikler, biyografiler, hukuk, ilahi, aşk şiirleri, aforizmalar, soy kütükleri gibi, aslında tarafsız bir okuyucuya bir Kutsal Kitabın içinde niçin var olduklarını sorduracak pek çok tarihi ayrıntı yer almaktadır. Onun için Eski Ahid'in, Ahd-i Atik deyiminin yanında haklı olarak Tarih-i Kadim diye anılması bundandır.<sup>18</sup>

Modern çalışmalar, Eski Ahid'in sözünü ettiğimiz tarihsel sürecini tetkike tabi tuttukten sonra onun Yahvist, Elohist ve ruhban metinleri olmak üzere bir kaç kaynaktan telif edildiği sonucuna varmışlardır.<sup>19</sup>

Bu arada eski Ahit'in sahip olduğu kitapların sayısında da Yahudilerle Hıristiyanlar arasında ittifak olmadığını da söylemek icap eder. Örneğin katolik Kitabı Mukaddesi içinde Yahudilerce apokrif kabul edildikleri için reddedilen bazı kitaplar vardır.<sup>20</sup> Sâmiruyyûn isimli bir grubun sadece ilk beş kitabı kabul ettiği bilinmektedir.<sup>21</sup>

Burada Kur'an'ın da açıkça Yahudi kutsal kitabı içindeki bazı hükümlere dikkat çektiği ve bir anlamda onların ilahi nitelikli olduğunu teyit ettiği gerçeğini büsbütün göz ardı edemeyiz. Bugün elimizdeki Yahudi kutsal kitabı her ne kadar beşeri müdahalelere maruz kalmış olsa da içinde bazı orijinal ayetler de varlığını devam ettirebilmiştir. Ayrıca tamamı ilahi orijinaliteye sahip Kur'an'la yoğun beşeri müdahalelere maruz kalmış Tevrat arasında üslup açısından belirgin farklılıkları görmek mümkündür. Zaman zaman Kur'an'la Eski Ahit'in bazı müşterek konuları arasında mukayeseli olarak yapılan araştırmalarda Eski Ahit'in tarihi bir kitap hüviyetinde olduğu şeklinde ön plana çıkan özelliğine karşın, Kuran'ın benzeri bir konuyu işlerken belirgin bir şekilde mesaj ve hidayet vurgusuyla temayüz ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Örneğin bu özelliğin bir göstergesi olarak M.Ö

<sup>16</sup> Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, s.33.

<sup>17</sup> Bazı araştırmacılar Eski Ahit'in verdiği bilgilerle Mısır, Babil ve Asur milletleri ile ilgili muhafaza edilen vesikaların araştırılması halinde Beni İsrail dininin tarihi gelişiminin de ana hatlarıyla müşahede edilebileceğini belirtmektedirler. Bkz, Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kırkambar, 1999), s.39.

<sup>18</sup> Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, s.34.

<sup>19</sup> Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, s.222; Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul: İnsan, 1997, s.70.

<sup>20</sup> Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, s.62; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, s.39.

<sup>21</sup> Ahmet M. Büyükçınar, Ömer Faruk Harman, *age*, s.258.

13.yüzyıllarda yaşadığı ifade edilen Hz. Musa'nın Mısır'ı ile ilgili Kur'an kıssalarından tarihsel verileri toplayabilmek oldukça güçtür.<sup>22</sup> Şüphesiz bu haklı ve isabetli tespitler, bir yönüyle 'korunmuş' bir metinle, 'oluşturulmuş' bir metin farkını da gözler önüne sermektedir.

### III. KUR'ANDA TEVRAT

#### A. Tevrat'ın, Hz. Musa'ya indirilen kitabın özel adı olmadığı iddiası

Yukarıda da değindiğimiz üzere bazı araştırmacılarımız, Tevrat'ın Hz. Musa'ya indirilen kitabın özel adı olmadığı kanaatinde dirler. Tevrat üzerine müs-takil bir çalışma yapan Baki Adam, bu konuda bir tercih yapmanın zorluğunu dile getirdikten sonra şunları söylemektedir: *“Kur'an'daki Tevrat lafzı sadece Musa'ya verilmiş kitabı tanımlayan bir isim değildir. Bu lafız Musa da dâhil olmak üzere bütün İsrail peygamberlerine gönderilen vahiylerin genel adıdır. Dolayısıyla bütün İsrail peygamberlerinin kitapları Kur'an'da Tevrat adıyla anılmaktadır.”*<sup>23</sup>

Yine bir başka araştırmacı Şinasi Gündüz ise şunları ifade etmektedir: *“Yaygın bir kanaat olarak Kur'an'daki Tevrat'ın Musa'ya Allah tarafından inzal edilen bir kitap olduğu düşünülür ve bu kitabın da –kısmen tahrif edilmiş olduğu varsayıl-sa da- Eski Ahit'in ilk beş kitabına denk düştüğü kabul edilir. Ancak Kur'an'da Tevrat teriminin geçtiği ayetlerle Musa'dan bahsedilen ayetler ele alınıp incelendiğinde bu yaygın kanaatin ciddi bir takım problemlerle karşı karşıya olduğu görülür.”*<sup>24</sup>

Günay Tümer'le Abdurrahman Küçük de “Dinler Tarihi” adlı ortak çalışmalarında *“Kur'an-ı Kerim'de İsrail oğullarına verildiği belirtilen “Tevrat” ile Yahu-dilerin kutsal kitabı olan Tanah'ın kastedildiği anlaşılmaktadır.”*<sup>25</sup> demektedirler.

Bu görüş sahiplerinin, söz konusu kanaatlerini genel olarak şu başlıklar altında savduklarını görmekteyiz:

1-Kur'an'da Tevrat'ın verildiği peygamber ismi açıkça belirtilmemiştir. Oysa ki Zebur'un Hz. Davud'a İncil'in Hz. İsa'ya verildiği apaçık zikredilmiştir.

2-Kur'an'da Tevrat'ın Benî İsrail'e indirilmiş bir kitap olduğu anlaşıl-makla birlikte hangi peygamber vasıtasıyla verildiği yine kapalıdır.

3-Kur'an'da Musa'ya verilen kitap için Tevrat ismi yerine “el-Kitab”, “suhuf”, “furkân” denilmiştir.

<sup>22</sup> Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, (İstanbul: İnsan, 1996), s.78.

<sup>23</sup> Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s.66.

<sup>24</sup> Şinasi Gündüz, *agm*, s.55.

<sup>25</sup> Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, s.222.

4-Eski Ahit'in Hz. Peygamber döneminden önce oluşumunu tamamladığı tarihen sabittir. O zamanki Yahudiler Tevrat'ın İbranice karşılığı olan Torah'tan Tevrat'ın tümünü anlamaktadır. Dolayısıyla Kur'an, Yahudilerle münazarada onların diliyle hitap etmiş ve bir tashihte bulunmamış ve Tevrat lafzını onların anladığı anlamda kullanmıştır.

5-Mâide 44. ayette yer alan "*Biz içinde bir hidayet ve nur olan Tevrat'ı indirdik. Teslim olmuş peygamberler onunla Yahudiler'e hükmederlerdi...*"<sup>26</sup> ayeti de bu görüşü desteklemektedir.

## B. İddianın Değerlendirilmesi

Bu görüşün delillerini sunduktan sonra Tevrat kelimesinin Kur'an'daki kullanımına bakmak ve kavramı Kur'an bütünlüğü içerisinde değerlendirmek istiyoruz. Hemen belirtelim ki, söz konusu görüş öne sürülürken, hadis kaynaklarından sarf-ı nazar edilmiş ve iddia ağırlıklı olarak Kur'an üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Hadis kaynakları incelenecek olursa, bir kutsal kitap olarak Tevrat'la Hz. Musa arasındaki irtibatın açık ve net bir şekilde kurulduğu görülecektir.<sup>27</sup> Ancak görüşlerin temelde Kur'an ekseninde serdedilmesi münasebetiyle tarafımızdan yapılacak değerlendirmeler de aynı düzlemde olacaktır.

<sup>26</sup> el-Mâide 5/44.

<sup>27</sup> Tevrat üzerine müstakil bir çalışma yapan Baki Adam, kısa da olsa hadis literatürüne değinmekte, "Tevrat lafzının kapsamı da Kur'an'da olduğu gibi kapalıdır." dedikten sonra "Hadislerde Kur'an'dan farklı olarak, Tevrat'ın Musa'ya verildiği açıkça ifade edilmektedir. Ancak, Musa'ya verilen "Tevrat'la, Eski Ahit'in ilk beş kitabının mı, yoksa tümünün mü kastedildiği anlaşılmamaktadır." şeklinde eklemektedir. Adam, *age*, s.68. Gerçekten başta Buhari ve Müslim olmak üzere hadis kaynaklarında Tevrat'ın Hz. Musa'ya verildiği açıkça belirtilmektedir. Bizce bu açık beyanlara rağmen, hadislerde Hz. Musa'ya verildiği söylenen Tevrat'la, Eski Ahit'in tüm kitaplarının kastedilmiş olabileceğini düşünmek uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Ayrıca bu rivayetler karşısında "Niçin Tevrat'ın Musa'ya verildiği hatta nazil olduğu açıkça belirtilmiştir de diğer peygamberlerle Tevrat arasında böyle bir ilişki kurulmamıştır?" sorusu cevaplanmaya muhtaç görünmektedir. Durum iddia edildiği gibi olsaydı, Tevrat'ın diğer Benî İsrail Peygamberleri ile açıkça ilişkilendirilmesi gerekirdi. Hadis kaynaklarımızda Tevrat'ın Hz. Musa'ya gönderilen ilahi kitabın adı olduğunu ifade eden rivayetler için bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh, *el-Cami'u's-Sahih*, Tefsir, Bakara 2; Kehf 3; Taha 1; Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hasen el-Kuşeyri, *Sahih-i Müslim*, İman 322 (193); Hudud 28 (1700); Kader 13 (2652); İbn Mace Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, Mukaddime 10; Ahkam 10; Zühd 37.

## 1. Kur'an'da "Tevrat" Kavramı

Kur'an'ı Kerim'de "Tevrat" kelimesi on sekiz defa geçmektedir. Kelime, Al-i İmran suresinde altı,<sup>28</sup> Mâide suresinde yedi,<sup>29</sup> Araf suresinde bir,<sup>30</sup> Tevbe suresinde bir,<sup>31</sup> Fetih suresinde bir,<sup>32</sup> Saf suresinde bir<sup>33</sup> ve Cuma suresinde bir defa geçmektedir.<sup>34</sup>

Arap dillileri, Tevrat kelimesinin etimolojik yapısına ilişkin farklı görüşleri sürmüştür. Başta Zemaşşeri (538/1144) olmak üzere bazı dilliler, İbranice kökenli olması hasebiyle, kelimeyi Arapça'dan türetme çabalarını yararsız görmektedir.<sup>35</sup> Fahreddin Râzî (606/1209), Kadı Beydâvî (691/1286) ve Ebu Hayyân (745/1344) ve Ebussuûd Efendi (982/1574) gibi müfessirler de aynı görüşü paylaşarak mezkûr yaklaşımları zorlama ve tekellûf olarak nitelemişlerdir.<sup>36</sup> Buna karşın bazı dilliler ise, kelimenin Arapça olduğu düşüncesinden hareketle, etimolojik kökeni ile ilgili bazı açıklamalar getirmişlerdir. İlk dönem dillilerden Ferra'ya (144/761) göre 'Tevrat', ziya ve nur anlamına gelir. Nitekim çakmak çakılıp ateş görüldüğü zaman "وَرِي الرَّئِدُ" denilmektedir. Yine aynı manayı ifade etmek üzere, "وريت بك زنادي" denir ki "Senin vesilenle benim için iyilikler görüldü" demektir. İşte Tevrat'ta hak ve hakikat zahir olduğu için söz konusu kutsal kitaba bu isim verilmiştir.<sup>37</sup> Kelimeye Arapça köken arayan diğer bir kısım dilliler ise, "Tevrat'ın tevriye ve tariz manasına geldiğini söylemektedirler. Nitekim dilde, sözü tevriye ve tarizli ifade etmek manasına "وَرِيْتُ فِي الْكَلَامِ" denilmektedir. Hz. Peygamberle (a.s) ilgili olarak "إِذَا أَرَادَ سَفَرًا وَرَى بَعِيرَهُ" (Askeri sefere çıkmak istediğinde başkasından gizlerdi.) şeklinde ifade edilmiştir. Bir kutsal kitap olan Tevrat'ta tevriyeli ve tarizli ifadeler çok olduğu için böyle isimlendirilmiştir.<sup>38</sup> el-Müerric es-Sedusi (195/810) ve Zeccac'ın (311/923) da bu görüşte olduğu kaydedilmiştir.<sup>39</sup> Bu görüş sahipleri kelimenin uğradığı ibdal ve kalb değişikliklerini

<sup>28</sup> Al-i İmrân 3/3; 48, 50, 65, 93.

<sup>29</sup> el-Mâide 5/43, 44, 46, 66, 68, 110.

<sup>30</sup> el-A'raf 7/157.

<sup>31</sup> et-Tevbe 9/11.

<sup>32</sup> el-Feth 48/29.

<sup>33</sup> es-Saf 61/6.

<sup>34</sup> el-Cum'a 62/5.

<sup>35</sup> Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, I, 335.

<sup>36</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 131; Beydâvî, Kadı Nasıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1418, II, 5; Ebussuud, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü Akli's-Selîm İlä Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), II, 4; Ebu Hayyan, el-Endelûsi, *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-Fikr, III, 5.

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 131.

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Semîn Halebî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn, *ed-Dürü'l-Masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), III, 18.

<sup>39</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, III, 6.



göstererek, onu “فُوْعَلَةٌ، تَفْعَلَةٌ، تَفْعَلَةٌ” vezinlerinden biriyle ilişkilendirmektedirler.<sup>40</sup> Tüm dünya dillerinin birbirinden etkilendiği bir vakia olduğuna göre kelimeye Arapça köken aramak yerine onu İbranice aslı ile düşünmek daha isabetli görünmektedir. Buna göre Tevrat, İbranice Torah kelimesinin, “öğretmek” anlamındaki “y-r-h” kökünden öğretme veya talimat manasına gelmektedir. Akide ve öğretme anlamını içeren Tora, bu ismi muhtevasından almaktadır. Bununla beraber Helenistik dönem Yahudileri kavramı Yunancaya “kanun, şeriat” olarak çevirdiler.<sup>41</sup> Şu halde İbranice asıllı olan kelimenin, İsrail oğullarının hayatlarını düzenleyen ilahi kanun ve nizamname manasını taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Araf suresi hariç kelimenin bütün diğer kullanımları Medenî surelerde yer almaktadır. Kelimenin ağırlıklı olarak Medeni surelerde yer alması, o günkü Medine nüfusunun önemli bir parçası olan Yahudiler dikkate alındığında, Medine Yahudileri vasatında kullanıldığını ortaya koymaktadır. Kur'an'ın, Ehl-i Kitaba yaptığı çağrılarını, onların Allah hakkında sahip oldukları tasavvurları eleştirmelerini de aynı vasatta kullandığını buna ilave edelim. Öte yandan Mekke ortamında Kur'an'ın doğrudan muhatap alacağı Yahudi veya Hıristiyan kitle mevcut değildi. Diğer başka konularda olduğu üzere, bu sosyal gerçekliğin de Kur'an diline yansımalarını müşahade edebilmekteyiz. Şu halde Kur'an'ın “Tevrat” kelimesini her kullandığında, bir şekilde o günkü Medine Yahudilerinin ellerinde tuttıkları kutsal metinlere işaret etmiş olduğunu anlamamız için bir engel yoktur. Dinler tarihi araştırmalarının Eski Ahit metinlerinin en geç M.Ö üç yüzlü yıllarda oluştuğu şeklindeki tespitini dikkate alırsak, bu tarihten M.S yedinci yüzyıl olan Kur'an çağına gelinceye değin yaklaşık dokuz yüz yıllık bir zaman diliminin geçmiş olduğunu görürüz. Buna göre Kur'an'ın hitap ettiği Medine Yahudilerinin elinde Torah'ın yanında diğer Eski Ahit (Tanah) metinlerinin bulunduğunu kabul etmemiz yanlış olmayacaktır. Fakat bütün bunlar, Kur'an'ın “Tevrat” dediği vakit Eski Ahit'in yahut Tanah'ın bütün kitaplarını kastettiği şeklindeki kanaati kesin olarak doğrular mı? Bizce hayır. Çünkü Yahudilerce ilk beş kitabın diğer kitaplara nazaran çok daha özel bir konumda olduğuna yukarıda yer vermiştik. Gerçekten başta on emir olmak üzere, yeme-içme, kısas ve recim gibi hükümlerin, ilk beş kitap içinde yer almış olması, Eski Ahit'in bu kısmının Yahudiler için önemini daha da artırmaktadır.<sup>42</sup> Bu bağlamda Torah (Tevrat) kelimesi, kanun ve yasalara delalet etmesi itibarıyla, ilk beş kitapla isim-müsemma açısından son derece uygunluk

<sup>40</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, III, 18.

<sup>41</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14446-torah> (05.12.2013); Harman, *agm*, s.27.

<sup>42</sup> Kur'an'ın değişik yerlerinde değinilen temel emir ve yasaların, on emir kapsamında Tevrat'ın Çıkış ve Levililer bölümlerindeki karşılıkları için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), s.151.

göstermektedir. Nitekim Tevrat'ın, İbranice bir kelime olarak şeriat ve nâmûs anlamına geldiğini belirten Reşid Rıza (1935), ilk beş kitabın Yahudiler için önemine değindikten sonra "Kur'an örfünde Tevrat, Allah'ın Musa'ya indirdiği vahiydir." demektedir.<sup>43</sup> O halde bizce Kur'an'ın Tevrat demekle ilk beş kitabı, yani Eski Ahit'in Torah'ını (veya Musa'nın kitabını) işaret ettiği görüşünü gözden uzak tutmamak gerekir. Bunu daha iyi anlamak için öncelikle Kur'an'da Tevrat'ın içeriğine dönük yapılan atıflara bakmak ve bunların bugünkü Eski Ahit'in hangi kitaplarına taalluk ettiğini görmek gerekmektedir.

## 2. Kur'an'ın Tevrat'ın içeriğine dair atıfları

Yukarıda Tevrat kelimesinin Kur'an'da on sekiz defa geçtiğine değinilmişti. Kur'an bu ayetlerin bazılarında sadece Tevrat'ın adından bahsedip geçmemekte bir de Tevrat'ın içeriğine dair referanslarda bulunmaktadır. Söz konusu atıf ve referansların, Tevrat'taki karşılıklarını tespit etmek de "Tevrat"la neyin kastedildiğini anlamak açısından önem arz etmektedir.<sup>44</sup>

Bunları şu şekilde karşılaştırmak mümkündür. Helal-haram yiyecekler konusunda Kur'an'ın şu ayetlerle Tevrat'a bazı atıflarda bulunduğunu görmekteyiz:

*"Tevrat'ın indirilmesinden önce, İsrail'in (Ya'kub'un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceğin her türlü sü İsrail oğullarına helâl idi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevrat'ı getirip onu okuyun."*<sup>45</sup>

Kur'an'ın bu ayetine paralel şekilde Tevrat'ta şu ifadelerle rastlamaktayız:

"Ve Yakup yalnız başına kaldı; ve seher sökünçeye kadar, bir adam onunla güreşti. Ve onu yenmediğini görünce uyluğunun başına dokundu ve onunla güreşirken Yakup'un uyluk başı incindi. Ve dedi: Bırak gideyim, çünkü seher vakti oluyor. Ve dedi: Beni mübarek kılmadıkça seni bırakmam. Ve ona dedi: Adın nedir? Ve o dedi; Yakup. Ve dedi: Artık sana Yakup değil, ancak İsrail denilecek, çünkü Allah ile insanlarla uğraşmış yendin... Bunun için bugüne kadar İsrail oğulları uyluk başı üzerindeki kalça adalesini yemezler, çünkü Yakup'un uyluk başına kalça adalesine dokundu"<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye: 1990), III, 129.

<sup>44</sup> Bizim buradaki karşılaştırmalarımız Kur'an'ın doğrudan Tevrat adını anarak işaret ettiği konular üzerinden olacaktır. Çünkü çalışmamız Tevrat kavramının neye delalet ettiği ile ilgilidir. Daha geniş karşılaştırmalar için bkz. Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an Arzı*, Bursa: Emin Yayınları, 2001.

<sup>45</sup> Âl-i İmran 3/93.

<sup>46</sup> Tekvin 32/24-32.

Yahudi şeriatında uyluk başı üzerindeki kısma ait etin yenmemesi kuralı, Yakup'dan kalan bir yasak olarak ve haram-helal yiyecekler konusundaki ilk kural olarak kabul edilmektedir.<sup>47</sup>

Yine Kur'an'da Yahudilere haram kılınan yiyeceklerden şu şekilde bahsedilmektedir:

*"Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık. Bu, zulümleri yüzünden onlara verdiği-miz cezâdır. Biz elbette doğru söyleyeniz."*<sup>48</sup>

Bu ayetin Tevrat'ta tekabül ettiği ifadeler ise şu şekildedir:

"Ve Rabbe ateşle yapılan takdime olarak takdimesini ondan arz edecek; içleri kaplayan yağı ve içler üzerinde olan bütün yağı ve iki böbreği ve onların üzerinde bütün yağı ve iki böbreği ve onların üzerinde belin yanında olan yağı ve karaciğer üzerinde olan zarı böbreklerle beraber ayıracak. Ve kâhin onları mezbahta yakacak; hoş koku olarak ateşle yapılan takdime yiyeceğidir. Bütün yağ Rabbindir. Ne-sillerinizce bütün meskenlerinizde ebedi kanun olacak: İç yağı ve kan hiç yemeyeceksiniz."<sup>49</sup>

Bir başka atıf ise zina cezasıyla ilgilidir. İlgili ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır:

*"İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar da sonra, bunun arkasından yüz çevirip gidiyorlar? Onlar inanmış kimseler değildir."*<sup>50</sup>

Ayet-i kerimeden anlaşılacağı üzere Ehl-i kitap, Allah'ın Tevrat'taki hükmünü uygulamama gayesiyle aralarında hüküm vermesi için peygamberimize müracaat etmişler, Allah da onların bu samimiyezsizliklerini kınamıştır. Rivayete göre Yahudilerden bir kadın ve erkek zina etmişti. Onlar, zinanın hükmü Tevrat'ta bulunmasına rağmen ola ki daha hafif bir ceza yolu bulunur düşüncesiyle Peygam-

<sup>47</sup> Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, (Ankara: Ankara Okulu, 2000), s.104. Tevrat'ın son derece antropomorfik tanrı tasvirine mukabil, tefsirlerimizde Hz. Yakup'un kendine yemeyi haram kılması farklı bir bağlamda anlatılmaktadır. Buna göre Yakup (a.s), "İrkunese" denilen siyatik hastalığına yakalanmıştır. Geceleri ağrısından uyuyamıyordu. Kendisi, iyileştiği takdirde en sevdiği yemeği; uyluk kısmını yememeyi nezretmişti. Nitekim iyileşince de öyle yaptı. Bkz. Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, III, 348-149;İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, (Riyâd: Dâru Taybe,1999), II, 76.

<sup>48</sup> el-En'am 6/146

<sup>49</sup> Levililer 3/14-17

<sup>50</sup> el-Mâide 5/43

berimize gelmişlerdi. Peygamberimiz de kitaplarında zinanın cezası ile ilgili olarak ne bulunduğunu sormuş kendilerinden ‘tecbih’<sup>51</sup> cevabını almıştı. Oysa Tevrat’ta bunun cezası ‘recm’di. Nitekim içlerinden bir genç daha sonra bunu itiraf etmişti. İşte ayet-i kerime bu olay üzerine inmişti.<sup>52</sup> Ayet-i kerime sebab-i nüzulüyle beraber değerlendirildiğinde Tevrat’ta recmin zina cezası olarak yer aldığı anlaşılmaktadır.

Tevratta söz konusu cezayı Tesniye Bap 32’de şu şekilde görebilmekteyiz:

“Eğer bir adam başka birinin karısıyla yatarken yakalanırsa, hem kadınla yatan adam, hem kadın, ikisi de öldürülecek. İsrail’den kötülüğü atacaksın.”

Yine Levililer Bap 20’de “Bir başka birinin karısıyla, yani komşusunun karısıyla zina ederse hem kendisi hem zina ettiği kadın kesinlikle öldürülecektir...” denilmektedir.

Kur’an’da Tevrat’ın içeriğine ilişkin bir başka atıf, kısas hükmüyle ilgili olup bir ayette konuya şu şekilde değinilmektedir:

“Tevrat’ta onlara şöyle yazdık: *Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kısası) bağışlarsa kendisi için o keffâret olur. Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir.*”<sup>53</sup>

Söz konusu ayet-i kerimenin, Levililer 24: 19-21’e paralel düştüğü görülmektedir:

“Bir kimse bir adamı vurursa mutlaka öldürülecektir. Ve bir hayvanı vuran, can yerine can olarak onu ödeyecek. Ve bir kimse komşusunu sakatlarsa, kendisine de yaptığı gibi yapılacaktır. Kırık yerine kırık, göz yerine göz, diş yerine diş olmak üzere, adamı nasıl sakat ettiyse, kendisine de öyle edilecektir.”

Yine Kur’an-ı Kerim’de Tevrat içeriğine yapılan atıflardan birisi Hz. Peygamberin (a.s) önceki ilahi kitaplarda müjdelenmesi bağlamında gelmiştir. Kur’an, Tevrat ve İncil’deki bu beyanlardan ötürü Yahudilerin Hz. Peygamberi (a.s) öz oğulları gibi bildiklerini<sup>54</sup>, Benî İsrail âlimlerinin buna tanık olduğunu<sup>55</sup> ifade etmektedir. Söz konusu ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: “Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz

<sup>51</sup> Tecbih: Yüzü siyaha boyama, eşek üzerine ters bindirme ve dövme.

<sup>52</sup> Ebû Dâvud, Hudûd 26; ayrıca bkz. Taberi, *age*, IV, 588; Vâhidî, Ali b. Ahmed, çev. Necati Tetik, Necdet Çağıl, *Esbâb-ı Nüzûl*, (Erzurum: İhtar, ts.), s.206.

<sup>53</sup> el-Maide 5/45.

<sup>54</sup> el-Bakara, 2/146; el-Enâm, 6/20.

<sup>55</sup> eş-Şuara, 26/197.

şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır.”<sup>56</sup>

Torah'ta, Hacer'in oğlu Hz. İsmail'in soyuna nübüvvet bahşedileceğine dair dikkat çekici ifadeler yer almaktadır.

“Ve İsmail'e gelince, seni işittim, işte onu mübarek kıldım ve onu semereli edeceğim, ve onu ziyadesi ile çoğaltacağım; on iki beyin babası olacak ve onu büyük bir millet yapacağım.”<sup>57</sup>

“Ancak Tanrı İbrahim'e, "Oğlunla cariyen için üzülme." dedi. Sara ne derse, onu yap. Çünkü senin soyun İshak'la sürecektir. Cariyenin oğlundan da bir ulus yaratacağım, çünkü o da senin soyun.... Allah'ın meleği göklerden Hacer'e, "Neyin var, Hacer?" diye seslendi, "Korkma! Çünkü Allah çocuğun sesini duydu. Kalk, oğlunu kaldır, elini tut. Onu büyük bir ulus yapacağım." Sonra Allah Hacer'in gözlerini açtı, Hacer bir kuyu gördü. Gidip tulumunu sui le doldurdu, oğluna içirdi. Çocuk büyürken Allah onunlaydı. Çocuk çölde yaşadı ve okçu oldu. Paran Çölü'nde yaşarken annesi ona Mısırlı bir kadın aldı.”<sup>58</sup>

“Onlar için kardeşleri arasından, senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağızına koyacağım ve ona emredeceğim her şeyi onlara söyleyecek.”<sup>59</sup>

Belki Kur'an'daki Tevrat içeriğine dair daha geniş ve müstakil bir çalışma yapılabilir. Ancak Kur'an'ın Tevrat ismini zikrederek verdiği bu atıfların, genel olarak Eski Ahit'in ilk beş kitabında yani Torah'ta karşılıklarının olduğunu görmekteyiz. Bu durumda Kur'an'ın Tevrat demekle aslında Musa'ya verilen kitabı yani Torah'ı işaret ettiği anlaşılmaktadır.

### 3. Tevrat'ın indirilmesi

Kur'an-ı Kerim'de, Tevrat'ın Allah tarafından indirilen bir kitap olduğunu vurgulayan ayetler bulunmaktadır. Bu ayetler, Tevrat'ın indirilişine dair kesin bir tarih ortaya koymasa da konumuza ışık tutacak özellikler taşımaktadırlar. Al-i İmran suresinin üçüncü ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ

“O, sana kitabı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak peyderpey indirdi. Daha önce Tevrat'ı ve İncil'i de insanlar için birer hidayet olarak indirdi.”<sup>60</sup>

Bu ayet-i kerimede Tevrat ve İncil'in indirilmesi, “inzal” kelimesi ile ifade edilmektedir. Her iki kitap da ortak bir fiilin (inzâl) nesnesi durumundadır. Yine

<sup>56</sup> el-Araf, 7/157.

<sup>57</sup> Eski Ahit, Tekvin 17.

<sup>58</sup> Tekvin, 21.

<sup>59</sup> Tesniye, Bâp 18.

<sup>60</sup> Âl-i İmran, 3/3.

ifadenin, Kitab-ı mukaddesin tüm kitapları için kullanılması uzak bir ihtimaldir. Çünkü yüzyılları kapsayan bir zaman dilimine tekâbül eden tüm Eski Ahit kitaplarının, tek bir fiille ifade edilmesi makul gözükmemektedir. Buna göre Tevrat da tıpkı İncil gibi belli bir zaman diliminde indirilmiş özel ve müstakil bir kitaptır.

Diğer taraftan, aynı ayet-i kerimede Kur'an'ın tef'îl kalıbındaki "tenzîl"le, Tevrat ve İncil'in ise if'âl vezninde "inzâl" kelimesi ile ifade edilmesi dikkat çekmektedir. Nitekim aradaki nükteyi yakalayan kimi müfessirler, ayeti tefsir ederken, Kur'an'ı önceki ilahi kitaplardan ayıran "tedricilik" özelliğine değinmişlerdir. Buna göre önceki ilahi kitaplar tek seferde indirilmişken Kur'an ise ayet ayet, sure sure indirilmiştir.<sup>61</sup> Müfessirlerin dil eksenli yaptıkları bu yorumlar isabetli ise, orijinal Tevrat'ın bir defada toplu olarak indirilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da onun farklı zamanlarda değil de belli bir zaman diliminde indirildiğini gösterir ki mevcut Eski Ahit kitaplarının hepsi için bunu düşünmek mümkün olmaz.<sup>62</sup> Hz. Musa'nın (a.s) Sina Dağında kırk gece kalması<sup>63</sup> ve geriye kendisine gelen vahiylerin yazıldığı levhalarla dönmesi de bu kanaati desteklemektedir. Hz. Musa'nın, Allah'tan vahiy aldığı bu kırk günlük süre, Tevrat'ın Hz. Musa'ya toplu olarak verildiğini kabul etmemiz için yeterlidir.<sup>64</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de

<sup>61</sup> Zemaşeri, *el-Keşşâf*, I, 336; el-Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed, *Câmi'u Li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), IV, 5; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, II, 5; Ebussuûd, *İrşâdu Akli's-Selîm*, II, 4; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1415/1994, II, 75.

<sup>62</sup> Kur'an'ın gerek Hz. Peygambere (a.s) nüzulü gerekse diğer insanlara intikalinde birincil yöntem 'hıfz' olup, kitâbetten önce gelmektedir. Şüphesiz, hıfz, ümmî bir toplum içinden seçilen ümmî bir peygamberin durumuna uygun düşen bir yöntemdir. Gelen vahiyler öncelikle Hz. Peygamberin (a.s) hafızasına nakşediliyordu. O dönemde yazının fazla gelişmemiş olması da ümmî toplum içinde "hıfz"ın önemini artıran bir etkendi. Kur'an'ın Hz. Peygambere (a.s) iniş keyfiyeti, bu yönüyle Tûr-i Sina'da levhalara yazılan vahiylerden farklılık oluşturmaktadır. Musa'ya gelen vahiylerin kaydında yazının ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Yine sarayda yetişen Hz. Musa'nın okuma yazma becerisinin iyi düzeyde olduğunu anlayabiliriz. Kur'an'ın Hz. Peygambere (a.s) nüzulündeki bu farklı durumun değişik itirazlara konu olduğu görülmektedir. Elinde kalem, kâğıt gibi yazı malzemesi olmayan bir peygamberin, zihninde muhafaza edilen ayetleri okuması, kimileri için şaşırtıcı gelmiştir. Nitekim bu kimseler gökten elleriyle tutup gözleriyle görecekları bir kitap indirilmesini istemişlerdi. (En'am, 6/7) Hıfzın, Kur'an'ın insanlara intikalindeki bu rolü, Kur'an'a tarih boyunca hiçbir kitaba nasip olmayacak bir hususiyet kazandırarak, Kur'an hafızlığının kurumsallaşmasını sağlamıştır.

<sup>63</sup> el-Bakara, 2/51; el-Araf, 7/142.

<sup>64</sup> İtkân sahibi Süyûtî, tencimi, Kur'an'ı önceki ilahi kitaplardan ayıran bir özellik olarak zikrettikten sonra bu kanaatin âlimler arasında icmâ derecesinde kabul görüp meşhur olduğunu belirtmektedir. (Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 324) Müfessir Âlûsî de, İbn Kemal'in, önceki kitapların topluca indirildiğine dair Kur'an ve sünnetten delilin olmadığı, Tevrat'ın on sekiz senede indirildiği şeklindeki görüşünün eksik mütalaanın bir sonucu görmekte. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Beyân*, X,16. Gerçekten Kur'an'a yöneltilen itirazlardan birinin onun tencimi ile ilgili olduğu görülmektedir. Kur'an'a inanmayanlar, Kur'an'ın peyderpey gerçekleşen nüzul tarzını garipsemişler ve "topluca indirilseydi ya" iddiasında bulunmuşlardır. (Furkan, 25/32) Kur'an tarafından cevaplandırılan bu itirazların arka planında, önceki ilahi kitapların nüzulü ile ilgili

Musa'ya verilen bu levhalarda her şeyin ayrıntısıyla yazıldığı şöyle ifade edilmektedir: *"Musa için, levhalarda her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık. Şimdi onları ciddiyetle alın, kavmine de emret. Onları en güzeliyle alsınlar. Yakında size fâsıkların yurdunu göstereceğim."*<sup>65</sup>

Yine Âl-i İmran suresinin 47-50. ayet-i kerimelerinde, Hz. İsa'dan bahsedilirken kendisinin İsrail oğullarına gönderilen bir elçi olduğu, ona İncil'in yanında Tevrat'ın öğretildiği ve yine onun kendinden önceki Tevrat'ı tasdiklediği ifade edilmektedir.<sup>66</sup> Eğer Tevrat, iddia edildiği gibi tüm Benî İsrail peygamberlerine gönderilen ilahi mesajları işaret ediyorsa, Kur'an niçin bir Benî İsrail peygamberi olan Hz. İsa'nın İncili ile Tevrat'ı ayrı ayrı zikretmektedir? Niçin İsa'yı, kendinden önceki Tevrat'ı tasdikleyici bir elçi olarak nitelemektedir? İkisi de Benî İsrail için gönderilmiş bir peygamberdir ancak Tevrat daha önce gönderilmiş ilahi bir kitaptır.

Tevrat'ın inişine ilişkin diğer bir ayet-i kerime şöyledir: *"Ey Ehl-i kitap, niçin İbrahim hakkında tartışıp duruyorsunuz? Oysa Tevrat da İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz? İşte siz böyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız. Ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz."*<sup>67</sup>

Bu ayet-i kerime, Yahudi ve Hıristiyanların İbrahim (a.s) hakkında çekişmeleri üzerine nazil olmuştur. Her iki kesim de Hz. İbrahim'in (a.s) kendilerinden olduğunu iddia etmiştir. Allah da yaptıkları bu tartışmanın gereksizliğine ve tutarsızlığına dikkat çekmiş buna delil olarak da Tevrat ve İncil'in Hz. İbrahim'den sonra nazil olduğunu göstermiştir. Kur'an'ın bu beyanına göre Tevrat'ın Hz. İbrahim'den sonraki belli bir dönemde nazil olduğunu anlamış olmaktadır. Şu halde bu veriye göre hem Hz. İbrahim'e gelen ilahi mesajlar Tevrat'ın dışında kalmakta hem de Tevrat'ın belli bir zamanda nazil olan kitap hüviyetinde olduğu

---

bilinen kabuller yatmaktadır. Buna göre gece gündüz, sabah akşam, yaz kış parça parça iniş ifade eden tencim, Kur'an'ın bir alâmet-i farikası olmuştur. Ferra, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî ve dğr., (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.) II, 267; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 265; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, VI, 109. Öte yandan Yahudiler arasında geleneksel kabul de Tevrat'ın bir bütün olarak Musa'ya Tur dağında indirildiği yönündedir. Bununla beraber tarihsel süreçte bu hâkim görüşe muhalefet edenler de olmuştur. Bkz. Adil Öksüz, *Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları), 2006, s.46; Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, s.44.

<sup>65</sup> el-Araf, 7/145. Hz. Musa'ya verilen bu levhaların yani otantik Tevrat metninin kemiyeti ile ilgili tefsirlerde çok şey nakledilmiştir. Kur'an'ın beyanlarından bu levhaların adedini veya levhalarda yazılı ayetlerin sayısını bilmiyoruz. Birçok ekleme ve çıkarmaların yapıldığı muharref Tevrat'ın tüm muhtevasını ölçü almak da mümkün değildir. Fakat Kur'an ayetinin zahirinden bu levhalarda İsrail oğullarının ihtiyaç duyacağı her türlü öğüt ve ahkâmın ayrıntısıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 360.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân, 3/47-50.

<sup>67</sup> Âl-i İmrân, 3/65-67.

anlaşılmaktadır. Şu ayetin delaletiyle de Tevrat'ın İsmail, İshak ve Yakub (a.s) sonrasında nazil olmuş bir kitap olduğunu anlayabiliriz: “Yoksa siz, “İbrahim de, İsmail de, İshak da, Yakup ile Yakup oğulları da Yahudi ya da Hıristiyan idiler” mi diyorsunuz? De ki, “Siz mi daha iyi biliyorsunuz, yoksa Allah mı?”<sup>68</sup>

Aynı minvalde gelen ayet-i kerimelerden biri de Yakup (a.s) ile ilgilidir. Bu ayet-i kerime de Tevrat'ın Hz. Yakup (a.s) sonrasında nazil olduğunun bir ifadesidir: “Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrail oğullarına helâl idi. De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, haydi Tevrat'ı getirip okuyun.”<sup>69</sup>

Bu ayet-i kerime, Yahudilerle Müslümanlar arasında yaşanan tartışma ortamında nazil olmuştur. Kur'an-ı Kerim, Yahudilere zulüm ve taşkınlıkları nedeniyle önceden helal kılınan bazı şeylerin haram kılındığını beyan etmişti. Yahudiler bu ayet-i kerimeleri duyunca, kendilerini temize çıkarmak için reddettiler ve öfkelenildiler. Söz konusu şeylerin ilk defa kendilerine haram kılınmadığını, Nuh, İbrahim ve ondan sonraki dönemden beri haram kılındığını ve nihayet kendilerine de bu şekilde ulaştığını öne sürdüler.<sup>70</sup>

Şu halde bu açıklamalar doğrultusunda “Tevrat”ın İsrail oğullarına gönderilmiş tüm peygamberlerin mesajlarını işaret ettiği kanaati eleştiriye açık bir durum arz etmektedir.

#### 4. Vahiy bağlamında Hz. Musa'ya izafe edilen kavramlar

Tevrat'ın Hz. Musa'ya mahsus olarak nazil olan kitap olmadığını söyleyenler Kur'an'da suhuf, elvah, el-kitab gibi kavramların Musa ile ilişkilendirildiğini buna karşın Tevrat kelimesinin hiç bir şekilde Musa'ya izafe edilmediğini söylemektedirler. Şimdi ilgili kelimelerin Kur'andaki kullanımlarına daha yakından bakalım.

##### (1) “Musa'nın suhufu”

“Suhuf” kelimesi, bir şeyin açılıp, genişlemesine delalet eden s-h-f kökünden gelmektedir. Yine yeryüzüne (وجه الأرض) “sahîf”, insanın yüzündeki deriye “sahîfe” denir.<sup>71</sup> Üzerine yazı yazılan şeye de “sahîfe” denilmektedir. Çoğulu

<sup>68</sup> el-Bakara, 2/140.

<sup>69</sup> Âl-i İmrân, 3/93.

<sup>70</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 386; Âlûsi, *Rûhu'l-Beyân*, II, 219.

<sup>71</sup> el-Kazvîni, Ahmet b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu Makâyîsi'l-Lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (yy.: Dâru'l-Fikr, 1979), III, 334.



"sahâif", "suhuf" ve "suhf" olmak üzere birkaç şekilde de gelebilir.<sup>72</sup> Zemaşşerî kelimeyi, üzerine yazı yazılan deri ya da sayfa parçası diye açıklamaktadır.<sup>73</sup>

Kelime, müfret haliyle Kur'an'da yer almamakla beraber sekiz yerde "suhuf" şeklindeki çoğul haliyle geçmektedir. Bunlardan birinde "suhuf" kelimesi, doğrudan Hz. Musa'ya izafe edilmişken bir tanesinde ise hem Hz. İbrahim'e ve hem de Hz. Musa'ya beraber izafe edilmiştir. İlgili ayet-i kerimlerde şöyle buyrulmaktadır:

"Yoksa, Musa'nın ve ahdine vefa gösteren İbrahim'in sahifelerinde yazılı olanlar kendisine haber verilmedi mi?"<sup>74</sup>

"Şüphesiz bu (anlatılanlar), önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır."<sup>75</sup>

Kur'an'ın diğer yerlerinde ise söz konusu kavramla amellerin yazılı olduğu defterler<sup>76</sup>, önceki kitaplar<sup>77</sup>, Kur'an<sup>78</sup> kastedilmiştir. Beyyine suresi hariç kelimenin geçtiği Taha, Necm, Abese, Tekvir, Âlâ ve Müddessir surelerinin tamamı Mekki surelerdir. Mekki surelerdeki bu kullanımlar genel anlamda kitâb lafzından farklı bir mana taşımamaktadır. Nitekim "ilk sahifeler" tabiri, sonraki surelerde yerini kitâb veya kütüb lafzına bırakır. Bu çerçevede "Musa'nın suhufu" ifadesinin sonraki surelerde el-Kitâb ve "Musa'nın kitâbı"na dönüştüğünü görmekteyiz.<sup>79</sup> Bu durum bize Kur'an'ın kitab ve suhufu bazen birbirinden bedel olarak kullanabildiğini göstermektedir. Suhuf ve kitab arasındaki nüansı, yazı malzemesi ve yazıya yapılan vurgu ile izah eden yaklaşımlar da vardır. Buna göre yazılı bir metin için, yazılı olduğu malzeme açısından suhuf kelimesi kullanılırken, yazılı bir şey olması açısından kitâb denilmiş olmaktadır.<sup>80</sup>

"Musa'nın suhufu" izafeti yerine Tevrat kelimesinin tercih edilmemesinin de nüzul ortamı ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Kur'an, şer'î ve ahkâma taalluk eden durumlarda daha çok Tevrat kelimesini tercih etmektedir. Medine döneminde, Müslüman-Ehl-i Kitab ilişkilerinin hukuksal boyutlarıyla kendini göstermesi, suhuftan (es-suhufu'l-ülâ) Tevrat'a hatta İncil'e doğru kavramsal bir değişime neden olmuştur. Nitekim Necm suresinde geçen "Musa'nın suhufu" ifadesi,

<sup>72</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, IX, 186, Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993; Rağıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s.476.

<sup>73</sup> Zemaşşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, (Beyrut: Dâru Sâdir: 2009), s.349.

<sup>74</sup> en-Necm 53/36.

<sup>75</sup> el-Alâ 87/18.

<sup>76</sup> et-Tekvir, 81/10.

<sup>77</sup> Taha, 20/133.

<sup>78</sup> Abese 80/13; Beyyine 98/2.

<sup>79</sup> Murat Sülün, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahiylere Kitaplaşması", MÜİFD, Sayı:13-14-15, 1995-1996-1997, s.62.

<sup>80</sup> Sülün, *agm*, s.62.

vahiy ve nübüvvetin hakikati bağlamında gelmiştir. Vurgu önceki kitaplar gibi Kur'an'ın da aynı hakikati içermesine yöneliktir. Kelimenin Musa'ya izafe edilen diğer surede de aynı düzlemde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Siyak-sibak açısından Allah'ın yaratıcılığı, ahiret hayatının önemi, Allah'tan korkma ve felah bulma, öğütten kaçınma ve cezayı müstahak olma anlatıldıktan sonra sure, “Şüphesiz bu (anlatılanlar), önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır.” şeklinde sona ermektedir. Yani zikredilen bu hususlar, her ne kadar farklı dillerde nazil olsa da mana itibarıyla önceki vahiylerde de ifadesini bulmuştur.<sup>81</sup> Bunlar, vahiy tarihi boyunca devam etmiş olup, Kur'an'ın önceki kitapları “tasdik edici” özelliği de bunun destekler mahiyettedir.<sup>82</sup> Şu halde kitap ya da Tevrat yerine suhuf kelimesinin tercih edilmesi, bir isim tayin etmekten daha çok muktaza-yı hâlin bir gereği olarak kendisini göstermektedir. Kaldı ki Kur'an, kendisi için de suhuf nitelemesini kullanmaktadır.<sup>83</sup> Hukuki hükümlerde peygamberden peygambere bazı farklılıklar söz konusu olabildiğinden bağlam itibarıyla “Tevrat” kelimesine yer verilmeyişi son derece yerindedir.<sup>84</sup>

## (2) “Musa'nın Kitabı”

“Kitâb” kelimesi, bir cildi diğerine ipele iliştiirmek, bir şeyi bir şeye birleştirmek anlamına gelen “ketb” gibi mastardır. Nitekim “كتبت السقاء” (Tulumu bağladım) denilmektedir. Harfler, hat aracılığıyla birbirine eklendiği için yazıya “kitâb” denilmiştir.<sup>85</sup> “Kitap” kelimesi, Kur'an'da oldukça çok sayıda ve değişik manalarda kullanılmış bir kavramdır. Kelimenin böylesine geniş bir çerçeve içinde yer alması belki de “kitap” kavramını başlı başına bir araştırma konusu yapmayı gerektirecek niteliktedir.

Suhuf kelimesinin Musa'ya (a.s) az sayıdaki (iki yerde) izafetine mukabil, Kur'an'da yaklaşık on yerde “Musa'ya kitabı verdik” ifadelerine rastlamaktayız.<sup>86</sup> Ayrıca bir yerde Musa'ya indirilen kitaptan bahsedilmekte<sup>87</sup>, bir yerde ise “Kitâbu Musâ” şeklinde izafetli yer almaktadır.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 24.

<sup>82</sup> Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, (İstanbul: İFAV, 1996), s.91.

<sup>83</sup> el-Beyyine 98/2; Abese, 80/13.

<sup>84</sup> “Musa'nın sahifeleri” ifadesiyle, Tevrat'tan evvel Hz. Musa'ya verilen on sahife olduğu şeklinde bir görüş daha nakledilmektedir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5768. Ancak biz, söz konusu kelimenin kendi bağlamı içinde değerlendirilmesini daha doğru bulmaktayız.

<sup>85</sup> Rağıp el-İsfehâni, *el-Müfredât*, s.699. Ayrıca bkz. el-Ezdi, Ebubekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987, I, 255; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), I, 208; Kazvîni, *age*, V, 158.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/53,87; el-Enâm 6/154; Hüd, 11/110, el-İsra 17/2; el-Müminün 23/49; el-Furkan 25/35; el-Kasas 28/43; es-Secde 32/23; el-Fussilet 41/45.

<sup>87</sup> el-Enâm, 6/91.

<sup>88</sup> Hüd, 11/17

Kur'an'da "kitâb" üzerine kapsamlı bir araştırma yapan Sülün, Kur'an'da peygamberlerle ilişkilendirilen "Kitap verdik" ifadelerinin semavi kitap cinsi anlamına daha yakın durduğunu, örneğin "Tevrat'ı verdik" yerine "Kitabı verdik" ifadesinin kullanılmasının bu farklılıktan kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>89</sup> Öte yandan şu ayet-i kerimelerde geçen kitâb kelimelerinin bu manada kullanıldığını söylememiz mümkündür:

"İnsanlar, tek bir ümmetti. Allah, nebilerini müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdi. O nebinin yanında insanların, aralarında ihtilaf ettikleri şeyde hakem olsun diye hakla kitabı indirdi..."<sup>90</sup>

"Yahudiler dediler ki, Hıristiyanlar bir şey üzerinde değiller. Hristiyanlar dediler ki, Yahudiler bir şey üzerine değiller. Oysa onlar kitabı okuyorlar..."<sup>91</sup>

"Sen daha önce kitâb nedir, iman nedir bilmiyordun?"<sup>92</sup>

"Kitâb, sadece bizden önceki iki topluluğa indirildi, demeyesiniz..."<sup>93</sup>

"Andolsun, Nuh'u ve İbrahim'i elçi gönderdik. Peygamberliği ve kitabı bunların zürriyetleri arasına koyduk."<sup>94</sup>

Şunu başta belirtelim ki, Musa'ya (a.s) verildiği bildirilen mezkûr kitabın Tevrat olduğuna dair müfessirler nezdinde bir görüş birliği vardır.<sup>95</sup> Müfessir Teberî, "Hani Musa'ya kitabı ve furkanı vermiştik" ayetini, "Hani Musa'ya levhalarda yazdığımız Tevrat'ı vermiştik ve onunla hakla batılın arasını ayırmıştık" şeklinde açıklamaktadır. O'na göre Tevrat'ı niteleyen "el-Kitâb", onun yerine ikâme edilmiştir.<sup>96</sup> Râğîp el-İsfehânî (425/1033) ise kelimenin lügat anlamına göndermede bulunarak çeşitli hükümleri cemettiği için Tevrat'ın böyle nitelendiğini belirtmektedir.<sup>97</sup> Farklı ihtimalleri gündeme getiren Fahreddin Râzî, kelimeyi "furkanla" beraber öncelikle Tevrat'ın sıfatı olarak değerlendirmektedir. Buna göre

<sup>89</sup> Sülün, *agm*, s.70.

<sup>90</sup> el-Bakara, 2/213.

<sup>91</sup> el-Bakara, 2/112.

<sup>92</sup> ez-Zuhuruf, 43/52.

<sup>93</sup> el-Enâm, 6/156.

<sup>94</sup> Hadid, 57/26.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 71; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I, 261, Ferra, I, 37; Ebu Ubeyde Mamer b. el-Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1954) I, 40; Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulum*, (yy.: ts.), I, 52; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müredât*, I, 191, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 64, Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 514; Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 399, Ebussuud, *İrşâdu Akli's-Selîm*, I, 102, İbn Âşûr, Muhammed b. Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye, 1984, I, 501, Şenkitî, Muhammed Emin b. Muhammed, *Advâu'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995, I, 37.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 71.

<sup>97</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, I, 191.

el-Kitâb ve furkân kelimeleri, cömert ve cesur bir kişi için “رأيت الغيث والليث” (Yağmuru ve aslanı gördüm) demek gibi Tevrat’ın sıfatı olmaktadır.<sup>98</sup> Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr ise (1973) “el-Kitâb”dan maksat, Tevrat’tır. Kelimenin başındaki eliflâm ise ahd içindir.” demektedir.<sup>99</sup> Buna göre marife gelen “el-Kitâb” lafzı, bilinen muayyen bir kitâb olarak Tevrat’a işaret etmiş olmaktadır. Gerçekten “Musa’ya kitâbı verdik” ayetlerinin hepsinde kelime marife olarak gelmiştir. Nekre olarak Tevrat’ı niteleyen hiçbir “kitab” kelimesi kullanılmamıştır. Kur’an-ı Kerim’in başka yerlerinde de “el-kitâb” lafzının bilinen bir kitaba delalet edecek şekilde kullanıldığını görmek mümkündür. Örneğin şu ayet-i kerimelerde geçen “el-kitâb” lafızları, Kur’an’a delalet etmektedir:

“Sana kitabı indiren O’dur. O kitabın bir kısmında muhkem ayetler vardır ki onlar kitabın aslıdır...”<sup>100</sup>

“Kuluna kitabı indiren Allah’a hamdolsun.”<sup>101</sup>

“Kitapta İbrahim’i de an...”<sup>102</sup>

Şu halde Hz. Musa ile ilişkilendirilen “el-kitâb”ın temelde iki açıdan değerlendirilmesi mümkündür. “Musa’ya kitâbı verdik” demekle ya semavi kitap cinsine vurgu yapılmış olmaktadır ki Kur’an’da bunun başka örnekleri de vardır. Ya da ilgili yerlerde sürekli “el-kitâb” şeklinde marife olarak gelen kelime, Tevrat isminin yerine kullanılmıştır. Bizce kelimeyi her iki şekilde de anlamak mümkündür. Buna göre Musa (a.s) için kullanılan “kitabı verdik” ifadeleri, “Tevrat” ile “kitab” kavramları arasındaki bir ayrımın delili olamaz. Bu yüzden de “Tevrat” kelimesinin tüm Kitab-ı Mukaddesi karşıladığı görüşüne varılamaz.

Kur’an-ı Kerim’de önceki ümmetlere dair anlatılan kıssaların, Kur’an’ın önemli bir kısmını teşkil ettiği malumdur. Yine bu kıssalar içinde, en çok Hz. Musa kıssasının yer tuttuğu da bir gerçektir. Kur’an’da Benî İsrail içinden gönderilmiş pek çok peygamber adı zikredilirken bunlar içerisinde kıssası en çok anlatılan peygamber Hz. Musa’dır. Bu durum onun Benî İsrail içinde adeta önemli bir kilometre taşı niteliğinde olduğunu, kendisine verilen “el-Kitabın” da diğer Benî İsrail peygamberlerine gönderilen vahiylerin yanında mühim bir konumda bulunduğunu bizlere göstermektedir. Hz. Musa’dan önce Hz. Yakup, Hz. Yusuf... gibi peygamberlerin gönderilmesi de bu tespitimizi değiştirmemektedir. Şu ayet-i kerimeler Hz. Musa’ya verilen “el-kitab”ın Benî İsrail için ne kadar belirleyici ve başat bir konumda olduğunu ortaya koymaktadır:

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 514.

<sup>99</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 501.

<sup>100</sup> Âl-i İmran 3/6.

<sup>101</sup> el-Kehf, 18/1.

<sup>102</sup> Meryem, 19/41.

"Biz, Musa'ya Kitab'ı verdik ve: "Benden başkasını dayanılıp güvenilen bir rab edinmeyin" diyerek İsrailoğullarına bu Kitab'ı bir hidayet rehberi kıldık."<sup>103</sup>

"Andolsun biz Musa'ya Kitap verdik, -(Resûlüm!) sen ona kavuşacağından şüphe etme- ve onu İsrailoğullarına hidayet rehberi kıldık."<sup>104</sup>

"Andolsun biz, ilk nesilleri yok ettikten sonra Musa'ya, -düşünüp öğüt alsınlar diye- insanlar için apaçık deliller, hidayet rehberi ve rahmet olarak o Kitab'ı vermişizdir."<sup>105</sup>

"Andolsun ki biz Musa'ya hidayeti verdik ve İsrailoğullarına, akıl sahipleri için bir öğüt ve doğruluk rehberi olan Kitab'ı miras bıraktık."<sup>106</sup>

"Dediler ki, ey kavmimiz! Gerçekten biz Musa'dan sonra indirilen bir kitap indirdik..."<sup>107</sup>

Kur'an-ı Kerim, Hz. Musa (a.s) sonrasına ilişkin olarak Hz. Davud-Zebur ve Hz. İsa-İncil dışında özel bir kitap-peygamber ilişkisinden bahsetmez. Bu durum bize Musa'ya verilen "el-Kitab"ın Hz. Musa (a.s) sonrası gelen peygamberler için de bağlayıcı olduğunu, sonra gelen bu peygamberlerin Hz. Musa (a.s) şeriatına tabi olduklarını göstermektedir. Kaldı ki, Hz. Davud'a verilen Zebur'un dünyevi ve şer'i düzenlemelerden çok hikemi ve akli mesajlar taşıyan bir kitap hüviyetinde oluşu hatta Hz. Musa'dan çok sonraları indirilen İncil'in de hemen hemen aynı özelliğe sahip oluşu Hz. Musa'ya (a.s) verilen söz konusu kitabın sahip olduğu, misyon ve fonksiyonunu daha da iyi ortaya koymaktadır. Bu manada Kur'an'ın Hz. Musa'ya verilen kitabı nitelerken nur, hüda gibi sıfatlar yanında "imam" olarak nitelemesi de dikkatimizi çeken bir husus niteliğindedir. İlgili ayet-i kerimelerde şöyle buyrulmaktadır:

"Rabbin tarafından (gelmiş) açık bir delile dayanan ve kendisini Rabbinden bir şahidin izlediği, ayrıca kendisinden önce, bir önder (imam) ve bir rahmet olarak Musa'nın Kitab'ı (elinde) bulunan kimse (inkârcılar gibi) midir? Çünkü bunlar ona (Kur'an'a) inanırlar. Zümrelerden hangisi onu inkâr ederse işte cehennem ateşi onun varacağı yerdir, bundan şüphen olmasın; zira bu, senin Rabbin tarafından bildirilmiş gerçektir; fakat insanların çoğu inanmazlar."<sup>108</sup>

<sup>103</sup> el-İsra 17/2.

<sup>104</sup> es-Secde 32/23.

<sup>105</sup> el-Kasas 28/43.

<sup>106</sup> el-Mümin 40/53.

<sup>107</sup> el-Ahkâf 46/30.

<sup>108</sup> Hüd 11/17.

“Ondan önce de bir rahmet ve önder olarak Musa’nın kitabı vardır. Bu (Kur’an) da, zulmedenleri uyarmak ve iyilik yapanlara müjde olmak üzere Arap lisanıyla indirilmiş, doğrulayıcı bir kitaptır.”<sup>109</sup>

Bu iki ayet-i kerimede geçen “imam” lafzı, “Dinde öncü ve model kılınmış, örnek alınmış, tabi olunacak bir model” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>110</sup> Sahip olduğu bu özelliğiyle Hz. Musa’ya verilen kitabın, bizim muamelat çerçevesine dâhil edebileceğimiz dünyevi ve şer’i düzenlemeler içermiş olduğunu anlamamız mümkün olmaktadır. Zira böylesi hâkim ve belirleyici konumda bulunan bir kitabın, insan hayatı ve beşeri ilişkilerde önemli şer’i düzenlemeler içermiş olması makul ve doğal olandır. Hal böyle olunca Kur’an’ın “Tevratta yazdık” diye işaretle bulunduğu kısas, helal-haram, recm gibi ahkâmın evleviyetle Hz. Musa kitabında yer almış olabileceği kabule değer görülmektedir. Mâide 44. ayet-i kerime “imam” olarak nitelenen Musa’nın kitabının bir tefsiri gibidir:

“Biz, içinde doğruya rehberlik ve nur olduğu halde Tevrat’ı indirdik. Kendilerini (Allah’a) vermiş peygamberler onunla yahudilere hükmederlerdi.”<sup>111</sup>

Buna göre Allah (c.c), Hz. Musa’ya Tevrat’ı indirmiş ve bu kitap sonraki Benî İsrail Peygamberleri için de bir model teşkil etmiştir. Taberi’nin naklettiği bir rivayet de bu görüşümüzü desteklemektedir. Buna göre Hz. Musa’nın (a.s) vefatından sonra değişik peygamberler ona halef olmuştur. Ancak ilerleyen dönemlerde, Benî İsrail içinde yanlış işler iyice çoğalmış, Benî İsrail, Allah’a karşı verdikleri sözü unutmuştur. Öyle ki tapınacakları putlar dikmişler ve Allah’ı bırakarak onlara tapınmaya başlamışlardır. Bunun üzerine Allah, onlara İlyas’ı peygamber olarak gönderir. Musa’dan sonra gelen bu peygamberlerin hepsi, İsrail oğullarının Tevrat’tan unuttukları kısımları yeniden getirmekle gönderilmişlerdir.<sup>112</sup>

Şu ayet-i kerime de Musa ve kitabının sonraki peygamberler için belirleyici bir konumda olduğunu ve sonraki peygamberlerin onun getirdiklerinin takipçisi olduklarını göstermektedir.

“Andolsun biz, Musa’ya o kitabı verdik. Ondan sonra da peygamberleri ardı ardına gönderdik.”<sup>113</sup>

Benî İsrail içinden gönderilen son peygamber Hz. İsa’ya da Tevrat’ın öğretildiğini bildiren ayet-i kerime aslında Tevrat’ın kendisine İncil verilen Hz. İsa için de bir model niteliğinde olduğunu göstermektedir:

<sup>109</sup> el-Ahkâf 46/12.

<sup>110</sup> Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, IV, 19; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, II, 215; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 189.

<sup>111</sup> el-Mâide 5/44.

<sup>112</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 294.

<sup>113</sup> el-Bakara, 2/87.

*"Meryem: Rabbim! dedi, bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince ona sadece "Ol!" der; o da olur. Melekler, Meryem'e hitaben İsa hakkında sözlerine devam ettiler:) Allah ona yazmayı, hikmeti, Tevrat'ı, İncil'i öğretecek."*<sup>114</sup>

O halde bu ayetler ışığında Tevrat'ı evvela Hz. Musa'ya indirilen ilahi yasalar olarak anlamak ondan sonra gelen peygamberlerin de Hz. Musa'ya verilen bu yasaların takipçisi ve tabisi olarak görmek daha doğru bir tercihtir.

#### IV. SONUÇ

İslam kültüründe dört büyük ilahi kitap içinde Tevrat'ın Hz. Musa'ya (a.s) verilmiş bir kitap olduğu görüşü genel kabul görmüş bir yaklaşımdır. Ancak yakın zamanda bazı araştırmacılar, Kur'an'da geçen "Tevrat"ın Hz. Musa ve sonrasındaki nebilere ait tüm kitaplara tekabül eden yani Yahudilerce Tanah diye tesmiye olunan kitapları karşılayan bir kavram olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat serdedilen deliller Kur'an'a göre değerlendirildiğinde, mezkûr görüşün eleştiriyeye açık olduğu anlaşılmaktadır. Bizce bu konudaki yaygın kanaatin, daha isabetli olduğu görülmektedir. Çoğunluk Yahudiler için ilk beş kitabın diğer kitaplarla kıyaslandığında çok daha özel bir konumda olduğu, imana taalluk ettiği, "Musa'nın kitabı" olarak algılandığı bir gerçektir. Öte yandan Kur'an'da "Tevrat" adı kullanılarak Tevrat'ın içeriğine dair yapılan atıfların ilk beş kitapta karşılığının olduğu da dikkat çeken bir durumdur. Hz. Musa'ya izafe edilen "suhuf" ve "el-kitâb" gibi kavramlar, Kur'an bütünlüğü ve nüzûl ortamı bağlamında ele alınmalıdır. Buna göre ilk dönemlerde tercih edilen "suhuf" kelimesi ilerleyen süreçte "kitap"a dönüşmüştür. Hz. Musa ile anılan kitap kelimesi, ya genel olarak "semavi kitap cinsi"ni ya da ya da muhataplarca bilinmekte olan kitabı yani Tevrat'ı ifade etmektedir. Kelime, tüm müfessirlerce hep bu düzlemde değerlendirilmiştir. Bu durumda oluşumunu Kur'an'dan çok önce tamamlasa da Kur'an'da Tevrat anıldığında bununla mutlaka Yahudilerin elinde bulunan mevcut bütün kitapların işaret edildiğini anlama zorunluluğu olamaz. Ayrıca Musa'ya verilen kitabın Benî İsrail için "imam/model" olarak nitelenmesi, onda pek çok ayrıntılı hükümlere yer verilmesi ve Benî İsrail peygamberlerinin indirilen Tevrat'la hükmettiklerinin belirtilmesi de dikkat çeken bir husustur. Yine Kur'an ifadelerine göre Tevrat'ın Hz. İbrahim ve Yakup (a.s) sonrasındaki bir dönemde nazil olduğu kesindir. Daha başka ayetlerin de desteğiyle bunu çok daha sonraya Hz. Musa dönemine taşımamız mümkündür. Buna göre Tevrat'ın diğer Benî İsrail Peygamberlerine teşmil etmek mümkün olmaz. Şu halde Tevrat öncelikle Hz. Musa'ya indirilen ve

<sup>114</sup> Al-i İmran 3/48

hayatın pek çok yönlerine dair sözü olan kitabın adı olmalıdır. Ondan sonra gelen peygamberler de Hz. Musa şeri'atine yani ona indirilen Tevrat'a tabi olmuşlardır.

## Kaynakça

- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssa-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul: Bedir, 1966.
- Beydâvî, Kâdî Nâsıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, (çev. Mehmet Ali Sönmez), İstanbul: DİB, 1987.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Cami'u's-Sahih*, İstanbul: Çağrı, 1992.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, es-Sihâh -*Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye-*, (Ahmed Abdülğafur Attâr), Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987.
- Çelebi, Ahmed *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, (çev. Ahmet M. Büyükcınar, Ömer Faruk Harman) İstanbul: Kalem, 1978.
- Demirci, *Kürşat Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul: İnsan, 1997.
- , *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul: İnsan, 1996.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul: İFAV, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, Sünen, İstanbul: Çağrı, 1992.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebu Hayyân, el-Endelûsî, el-Bahru'l-Muhît (thk. Sıtkı Muhammed Cemil), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Gündüz Şinasi, *Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları*, OMÜİFD, 1998, s:10, ss.49-88.
- Ebu Ubeyde, Mamer b. el-Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'an*, (thk. Fuat Sezgin), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- Ezdî, Ebubekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheratü'l-Lüğa*, Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- Farsi. Moşe, *Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara*: Bereşit, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2002.
- Ferra, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'an*, (Ahmed Yusuf en-Necatî ve diğerleri), Mısır: Dâru'l-Mısıryye, ts.
- Halebî, Semîn, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn, ed-Dürrü'l-Masûn, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrat), Dımeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Harman, Ömer Faruk, "Tevrat'ın Yahudilikteki Yeri ve Tevrat'a Yönelik Tenkit Faaliyeti", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu*, Ankara: 2012, ss.27-38.



- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azim,(thk. Sâmî b. Muhammed Selâme), yy: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddîn Muhammed, Lisânü'l-Arab, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sünen, İstanbul: Çağrı, 1992.
- İsfehânî, Rağîb Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, (thk. Safvan Adnan Davudî), el-Müfredât Fî Garîbî'l-Kur'an, Cidde:1997.
- İslamoğlu, Mustafa, Yahudileşme Temayülü, İstanbul: Denge,1998.
- Kazvîni, Ahmet b. Fâris b. Zekerîyya er-Râzî Ebu'l-Huseyn, Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), yy.: Dâru'l-Fîkr, 1979.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed, el-Câmi'u Li Ahkâmi'l-Kur'an, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuzgun, Şaban, Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, İstanbul: Fazilet, 2008.
- Küçük, Abdurrahman & Tümer Günay, Dinler Tarihi, Ankara: Ocak, 1997.
- Köksal, Asım Peygamberler Tarihi, İstanbul: TDV, 2005
- Muhammed Reşid b. Ali Rıza, Tefsîru'l-Menâr, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, el-Câmi'u's-Sahîh, İstanbul: Çağrı, 1992.
- Öksüz, Adil, Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Örs, Hayrullah, Musa ve Yahudilik, İstanbul: Remzi, 1966.
- Öztürk, Mustafa, Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Ben Ne kadar Tarihseliz?, Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, Mefâtihu'l-Ğayb, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim, Bahru'l-Ulum, yy.:ts.
- Schimmel, Annamari, Dinler Tarihine Giriş, İstanbul: Kırkambar, 1999.
- Sülün, Murat, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahyelerinin Kitaplaşması", MÜİFD, Sayı:13-14-15, 1995-1996-1997, ss.53-120.
- Şenkîti, Muhammed Emin b. Muhammed, Advâu'l-Beyân, Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1995.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr, Beyrut: Dâru'l-Fîkr, ts.
- , el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmi'u'l-Beyân An Te'vîli'l-Kur'an, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), yy: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Uğur, Hakan, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Vâhidî (trc. Necatî Tetik Necdet Çağıl), Esbab-ı Nüzul, Erzurum: İhtar, ts.
- Yazır, Elmalılı Hamdi Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul: Eser, 1971.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmızı't-Tenzil, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

-----, Esâsü'l-Belâğa, Beyrut: Daru Sâdir, 2009.

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14446-torah>

# Osmanlı Medrese Teşkilatında Zirve: Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)<sup>1</sup>

*Mehdin ÇİFTÇİ*

**Öz:** 964/1556-1557 tarihinde tamamlanıp faaliyete geçen Süleymaniye Dârülhadisi, Kanûni Sultan Süleyman tarafından Mimar Sinan'a yaptırılan Süleymaniye Külliyesi bünyesinde yer almaktadır. Dârülhadis, Süleymaniye Camii'nin kible tarafında, Kanûni Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan'a ait türbelerin önünde bulunan dersane ile caminin güney-doğusundaki talebe hücreleri binalarından oluşmaktadır. II. Murat devrinden Kanûni Sultan Süleyman'a kadar Edirne Dârülhadis Medresesi, Kanûni'den itibaren de Süleymaniye Dârülhadisi Osmanlı Devleti'nin en yüksek kadrolu medresesi sayılmıştır. Bu çalışmada, Osmanlı eğitim sisteminin zirvesinde yer alan bu kurum; binası, eğitim-öğretimi, ekonomik durumu ve personeliyle birlikte farklı yönleriyle incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı eğitim sistemi, medreseler, ihtisas medreseleri, Dârülhadisler, Süleymaniye Dârülhadisi

## **Top of the Ottoman Education System: Suleymaniye Dâr al-Hadîth (in XVI-XVII. Centuries)**

**Abstract:** Süleymaniye Dârülhadisi (Suleymaniye Dâr al-Hadîth), constructed and finished by the years 964/1556-1557, is placed in the Suleymaniye Complex which is built by Mimar Sinan by the order of Suleiman the Magnificent. Dâr al-hadîth consists of the training center at the qibla side of Suleymaniye Mosque which is in front of the mausoleums of Suleiman the Magnificent and Hurrem Sultan and student rooms building at the southeast side of the mosque. Edirne Dâr al-Hadîth had been regarded as the best madrasas of the Ottoman Empire from the age of Murad II until Süleymaniye Dârülhadisi was constructed. To sum up, this education institution which is at the top of the Ottoman education system is investigated in structure, terms of instruction, economic situation and staff in this study.

**Keywords:** Ottoman educational system, madrasas, specialization madrasas, dar al-hadiths, Süleymaniye Dârülhadisi

**İktibas / Citation:** Mehdin Çiftçi, "Osmanlı Medrese Teşkilatında Zirve: Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)", *Usûl*, 14 (2010/2), 51 - 116.

<sup>1</sup> Bu makale, "Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)" adlı doktora tezinden türetilmiştir (Bkz. Kitabevi Yayınları, İstanbul 2013).<sup>1</sup>

<sup>2</sup> Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## I. SÜLEYMANİYE DÂRÜLHADİSİ

Geleneksel “külliye” kavramının en önemli örnekleri arasında yer alan Süleymaniye Külliyesi, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından İstanbul’da “Eski Saray” diye bilinen yerin<sup>3</sup> geniş bahçesinin kuzeyinde, Haliç’e bakan tepede, Mimar Sinan tarafından inşâ edilmiştir.<sup>4</sup> Külliye’nin inşasına 7 Cemâziyelevvel 957/24 Mayıs 1550 senesinde başlanmıştır. Cami ve diğer birimleri farklı tarihlerde tamamlanan külliyenin temel atma töreninde Kanûnî Sultan Süleyman bizzat hazır bulunmuştur.<sup>5</sup>

Külliye’ye dâhil birimler ve yerleri şu şekildedir<sup>6</sup>: Merkezde *Cami*; kibleye dönüldüğünde caminin solunda (doğuda) *Medrese-i Evvel ve Sâni* (Hamama yakın olan Evvel, diğeri Sâni), bu medreselerin alt katlarında *Mülâzım Odaları*; güneydoğuda *Hamam* ve kiblede çapraz olarak *Dârülhadis Talebe Hücreleri*, kible tarafındaki *Süleymaniye Hazîresi*’nde *Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi* (camiye yakın olan) ve önünde *Hürrem Sultan Türbesi*, ekseninde hazîre duvarına bitişik *Dârülhadis Dershanesi*; kibleye dönüldüğünde caminin sağında (güneybatısından itibaren) sırasıyla *Süleymaniye Çeşmesi*, *Sıbyân Mektebi*, *Medrese-i Sâlis ve Râbi*’ (Tıp medresesinin yanındaki Sâlis, Sıbyân Mektebi’nin yanında yer alan ise Râbi’dir) ve *Tıp Medresesi* (ve bir bölümü olan *Dârûhâne*); kiblenin karşısında (kuzey batıdan itibaren) *Dârüşşifâ*, *Dârüzziyâfe* (*Me’kel*, *Matbah*) ve *Tabhâne (İmâret)*, *Dârüzziyâfe*’nin altında *Kervansaray*; külliyenin kuzey-doğu köşesinde *Mimar Sinan Türbesi*, türbenin köşesinde *Mimar Sinan Sebili* ve külliyenin çevresi ve yan alanlarda *Çarşılar* ve *Odalar*. *Dârülkurrâ*’nın ise bilinen bir binası bulunmamaktadır.<sup>7</sup>

Süleymaniye Külliyesi’nde cami dışındaki diğer birimler gibi *Dârülhadis*’in de inşâ tarihini belirten bir kitabe bulunmamaktadır. Ancak konuyla ilgili bir onay belgesinden *Dârülhadis*’in inşası için gerekli yer seçiminin 959 Muharrem’i sonları/1552 Ocak sonlarında yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> *Dârülhadis* örtü

<sup>3</sup> Günümüzde İstanbul Üniversitesi merkez kampüsünün bulunduğu yer ve çevresi.

<sup>4</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmîye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965, s. 33.

<sup>5</sup> A.mlf., a.g.e., 34.

<sup>6</sup> Süleymaniye Külliyesi planı için makalenin sonuna bakınız.

<sup>7</sup> Külliye birimleri ve yerleri için bkz. Ayvansarayî Hüseyin Efendi (ö. 1201/1787) v.dğr., *Hadikatü’l-cevâmi’: İstanbul Camileri ve Diğer Dinî-Sivil Mimari Yapılar* (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İşaret Yayınları, İstanbul 2001, s. 56; Uzunçarşılı, a.g.e., 33; Tanju Cantay, XVI-XVII. Yüzyıllarda Süleymaniye Camii ve Bağlı Yapıları, Eren Yayıncılık ve Kitapçılık Ltd. Şti., 1. Baskı, İstanbul 1989, s. 26-49; İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde Kanûnî Sultan Süleyman Devri: (926-974/1520-1566) İstanbul*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 2004, s. 567-646; Cahid Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, II, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV] Yayınları, İstanbul 2005, s. 793.

<sup>8</sup> Ömer Lütfi Barkan (ö. 1399/1979), *Süleymaniye Cami ve İmâreti İnşaata (1550-1557): İnşaata Ait Emir ve Fermanlar*, II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1979, s. 201. Ayrıca bkz.

sistemi için gerekli kurşunun ise daha önceden 16-22 Rebiülâhir 958/23-29 Nisan 1551 tarihinde 642 adet kurşun levha olarak hazırlandığı<sup>9</sup>, 24-29 Cemâziyelâhir 958/29 Haziran-4 Temmuz 1551 tarihinde kubbe tuğlalarının alınıp medrese kubbelerine başlandığı<sup>10</sup>, alt kattaki on sekiz birimli dükkân ve oda dizisinin kapı, pencere ve sıvasının yapıldığı<sup>11</sup>, 5-19 Rebiülevvel 963/18 Ocak-1 Şubat 1556 döneminde medrese odalarının kapı sövelerinin işlendiği ve yarım tuğla kemerlerinin örüldüğü belirtilmiştir.<sup>12</sup>

Osmanlı dönemi âlim ve şairlerinden biri olan Atâî, Süleymaniye Külliyesi'nin tamamlandığı tarihi vermesine rağmen Dârülhadis için herhangi bir tarih belirtmemektedir.<sup>13</sup> Süleymaniye Külliyesi'yle ilgili Ağustos 1557 tarihli inşaat defterlerinde, Dârülhadis'in kapı ve pencerelerinin yapımıyla ilgili masraflar yer almaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca Dârülhadis'in ilk müderrisinin de 964/1556-57 tarihinde atandığı bilinmektedir.<sup>15</sup> Sonuç olarak Dârülhadis'in 964/1556-1557 tarihinde tamamlanıp faaliyete geçtiği ortaya çıkmaktadır.<sup>16</sup>

Bazı araştırmacılar İstanbul'da açılan ilk dârülhadisin Süleymaniye Dârülhadisi olduğunu belirtse de<sup>17</sup> İstanbul'da daha önce inşa edilen dârülhadislerin varlığı bilinmektedir. Nitekim İstanbul'da Vefâ'daki *Molla Gürânî Dârülhadisi* (889/1484)<sup>18</sup>, Eyüp'teki *Defterdar Mahmud Çelebi Dârülhadisi* (948/1541), Beyazıt Koska semtindeki *Papasoğlu Dârülhadisi* (949/1542), Vilayet Konağı

---

Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, I, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 1988, s. 251.

<sup>9</sup> Barkan, *a.g.e.*, II, 151, belge no: 352.

<sup>10</sup> A.mlf., *a.g.e.*, II, 166, belge no: 405.

<sup>11</sup> A.mlf., *a.g.e.*, II, 116, belge no: 259.

<sup>12</sup> A.mlf., *a.g.e.*, II, 94, belge no: 189; Serpil Çelik, *Süleymaniye Külliyesi: Malzeme, Teknik ve Süreç*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, s. 243-244. Külliye birimlerinin inşa süreciyle ilgili ayrıca bkz. Suphi Saatçi, "Temelden Aleme İnşaat Süreci", *Bir Şaheser Süleymaniye Külliyesi*, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 57-71.

<sup>13</sup> Nev'izâde Atâî (Nev'izâde Atâullah Efendi Atâî, ö. 1045/1635), eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye ve Zeyilleri: *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 100.

<sup>14</sup> Ömer L. Barkan, *Süleymaniye Cami ve İmâreti İnşaatı (1550-1557)*, I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1972, s. 78. Ayrıca bkz. Ahunbay, *a.g.m.*, 251.

<sup>15</sup> Atâî, *a.g.e.*, 18-19. Ayrıca bkz. Baltacı, *a.g.e.*, II, 890; Ahunbay, *a.g.m.*, a.y.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 34; Ali Yardım, "Dârülhadis [Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar da]", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 531.

<sup>17</sup> Reşat Ekrem Koçu (ö. 1395/1975), *İstanbul Ansiklopedisi*, VIII, Koçu Yayınları, İstanbul 1966, s. 4246; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I (İki cilt bir arada), Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 123; Yasin Yılmaz, *Kanûnî Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi [Eğitim, Kültür ve Sosyal Yönü-Başlangıçtan 1600'e kadar]* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 283.

<sup>18</sup> Ekrem Hakkı Ayverdi (1899-1984), *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri (855-886/1451-1481)*, III, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1973, s. 120, 459-460; Ali Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), VIII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 167.

civarındaki *Sofu Mehmed Paşa Dârülhadisi* (950/1543'ten önce) ve Demirkapı'daki *Mehmed Ağa Dârülhadisi* (961/1553'ten önce) Süleymaniye Dârülhadisi'nden önce inşa edilmiştir.<sup>19</sup>

Süleymaniye Dârülhadisi, derslane ve talebe hücreleri binalarından oluşmaktadır.

### A. Derslane

Süleymaniye ve Fatih medreselerinin her birinde merkezî konumda bir derslane yer aldığı gibi<sup>20</sup> Süleymaniye Dârülhadisi'nde de müstakil bir derslane bulunmaktadır. Gerek dönemin müesseselerini ele alan ilk elden kaynaklarda, gerekse sonraki dönemlerde yapılan bazı araştırmalarda Dârülhadis dershanesinin yeri ve binasının özellikleri açıkça belirtilmesine rağmen, bazı araştırmacılar buranın Dârülkurrâ veya Türbedar Odası olduğunu iddia etmektedirler. Bu ihtilafın ortadan kaldırılabilmesi için konuyla ilgili arşiv belgeleri ile dönemi en iyi yansıtan kaynaklara bakmak gerekmektedir.

Dârülhadis talebe hücreleri ve dershanesinin yeri, 959 Muharrem'i sonları/1552 Ocak sonlarında o sırada bina emini olan Hüseyin Çelebi'ye gönderilen bir hükümde belirlenmektedir.<sup>21</sup> Bu hükme göre dershanenin bulunduğu yerde talebe odalarının olamayacağı anlaşılmış ve dershanenin karşı tarafına bugünkü talebe hücreleri binası inşa edilmiştir. Süleymaniye Külliyesi birimlerini en iyi anlatan müelliflerden Celalzâde Mustafa (ö. 975/1567), yukarıdaki hükmü teyid ederek Dârülhadis dershanesi ile talebe hücrelerinin farklı yerlerde olduklarını; dershanenin yüksek kubbeli, cami mihrabının karşısında sağ tarafta; talebe hücrelerinin de dershanenin karşısında yer aldığını belirtmektedir.<sup>22</sup> Ebu Bekr b. Behram ed-Dımaşkı'ye göre de Dârülhadis dershanesi caminin kible tarafında, talebe hücreleri ise caminin güney doğusunda bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Süleymaniye Külliyesi inşaatıyla ilgili muhasebe defterlerinde de derslaneyle ilgili ipuçları bulunmaktadır. Bu kayıtlara göre Dârülhadis'in sekiz penceresi için reze ve cam yapılmasına karşılık toplam 320 akçe ücret ödenmiştir.<sup>24</sup> Bu

<sup>19</sup> Yardım, a.g.m., 167-168; a.mlf., "Dârülhadis", 531.

<sup>20</sup> Uzunçarşılı, a.g.e., a.y; Mehmet İpşirli, "Medrese [Osmanlı Dönemi]", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 330-331.

<sup>21</sup> Barkan, a.g.e., II, 201.

<sup>22</sup> Celalzâde Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik: Geschichte Sultan Süleyman Kanûnis von 1520 bis 1557* (nşr. Petra Kappert), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, vr. 524b. Ayrıca bkz. Cantay, a.g.e., 39; Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde Kanûnî Sultan Süleyman Devri*, 626.

<sup>23</sup> ed-Dımaşkı, *Nusretü'l-İslam ve's-sürûr fi tahrîri Atlas Mayor*, vr. 106-108'den naklen bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., 34-35.

<sup>24</sup> Barkan, a.g.e., II, 140.

masrafların, Dârülhadis dershanesi için yapıldığı, zira buranın kubbeli ve sekiz alt pencereyi yapı olduğu<sup>25</sup> ve dershanenin 8 üst penceresinin de renkli cam süslemeli pencereler olduğu belirtilmektedir.<sup>26</sup>

Süleymaniye Vakfisi'nde Dârülhadis, bihemtâ (eşsiz), süslemede yegâne-i zemâne, güzellikte bi-behâne (kusursuz) olarak nitelenmiş; özellikle kapısı ve cephe mimarisıyla övülmüştür.<sup>27</sup>

Tanju Cantay, burada övülen yapının derslane binası olduğunu<sup>28</sup>; Doğan Kuban ise vakfiyede tanımlanan bu yapının talebe hücreleri binası olmadığını, zira mevcut yapının özgün mimarisini kaybettiğini belirtmiştir.<sup>29</sup> Süleymaniye Külliyesi birimlerini teferruatıyla ele alan Osmanlı dönemi coğrafya ve kozmografya âlimlerinden Âşık Mehmed (ö. 1006/1598'den sonra) ise coğrafyayla ilgili *Menâzirü'l-avâlim* adlı eserinde Dârülhadis Medresesi'ni, din ilimleri okutulan beş medrese içinde “*Medrese-i Hâmise [Beşinci Medrese]*” olarak anmış ve bu medresede hadis-i şerif okunması ve okutulması şart olduğundan medresenin *Dârülhadis* ismiyle anıldığını belirtmiştir. Derslane ve talebe hücreleri binalarının yerleri bu eserde daha belirgin olarak anlatılmıştır.<sup>30</sup>

Gerek arşiv belgeleri, gerekse diğer kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı üzere Dârülhadis Medresesi'nin gösterişli dershanesi, Süleymaniye Camii'nin kible duvarı dışında, Kanûnî Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan'ın türbelerinin önünde, Süleymaniye hazîresinin ihâta duvarı üzerinde (duvara bitişik olarak) bulunur ve bugün yanlışlıkla Dârülkurrâ veya Türbedar Odası olarak geçer. Talebelerin kaldıkları odalar (hücreler) ise caminin güney-doğusunda (kibleye dönüldüğünde sol tarafta) yer alan uzun binadır.<sup>31</sup>

Arşiv belgeleri ve diğer bazı kaynaklarda Dârülkurrâ'nın yeri ve inşa tarihi belirtilmemesine rağmen, bugün araştırmacıların bazıları, Dârülhadis dershanesi dediğimiz yapının Dârülkurrâ olduğunu iddia etmektedirler.<sup>32</sup> Bu kanaatte olanların birçoğu ve diğer bazı araştırmacılara göre Dârülhadis dershanesi de

<sup>25</sup> Cantay, *a.g.e.*, 39.

<sup>26</sup> Barkan, *a.g.e.*, II, 176. Ayrıca bkz. Cantay, *a.g.e.*, a.y.

<sup>27</sup> Kemal Edip Kürkcüoğlu (haz.), *Süleymaniye Vakfisi*, Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1962, s. 23.

<sup>28</sup> Cantay, *a.g.e.*, 39.

<sup>29</sup> Ona göre Süleymaniye Dârülhadisi'nin dershanesi yoktur (talebe hücreleri binasını kastederek). Bkz. Doğan Kuban, “Süleymaniye Külliyesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VII, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul 1994, s. 101.

<sup>30</sup> Âşık Mehmed (ö. 1006/ 1598'den sonra), *Menâzirü'l-avâlim [metin]* (haz. Mahmut Ak), III, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007, s. 1089-1090.

<sup>31</sup> Cantay, *a.g.e.*, 38. Süleymaniye Dârülhadis dershanesi için ayrıca bkz. Yüksel, *a.g.e.*, 571.

<sup>32</sup> Bu yapının Dârülkurrâ olduğuyula ilgili bkz. M. Baha Tanman, “Dârülkurrâ [Mimari]”, *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 547; Selçuk Mülâyim, “Süleymaniye Camii ve Külliyesi”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 118; Çelik, *a.g.e.*, 40, 88.

talebe hücreleri binasının cami tarafındaki köşesinde yer alan ve bazı kaynaklarda “köşk” adıyla geçen yapıdır.<sup>33</sup> Ancak araştırmamız süresince buranın derslane olduğuyula ilgili hiçbir kayda rastlayamadığımız gibi derslane binasıyla ilgili daha önce verilen bilgiler de buranın derslane olamayacağını göstermektedir.<sup>34</sup>

Kare planlı, sekizgen sekili tek kubbeli bir yapı olan derslanenin iç ölçüleri, yaklaşık olarak 9.0×9.0 m, duvar kalınlıkları ise 1.25 m’dir. Her duvarda altlı üstlü 4’erden toplam 16 pencere bulunmaktadır (bunlardan 8’i renkli cam süslemeli üst pencerelerdir). Ana (Cümle) kapısı, kible yönünde Eski Saray’ın ihata duvarı ile Süleymaniye Külliyesi arasında kalan ve Osmanlı devrinde “Küçük avlu” olarak anılan üçgen alana açılır. Binanın altında (bodrum katında) yer alan su sarnıcı nedeniyle cümle kapısı yükseltilmiş olup kapıya iki kollu ve dokuz basamaklı bir merdivenle ulaşılır.<sup>35</sup>

## B. Talebe Hücreleri

Dârülhadis derslanesiyle ilgili farklı görüşler ortaya atılmasına rağmen talebelerin yatıp kalktıkları yer olan talebe hücreleri binasının yeri ve günümüzdeki durumu hakkında araştırmacılar arasında neredeyse tam bir ittifak bulunmaktadır.

Süleymaniye Vakfiyesi’nde talebe hücrelerinin yer aldığı binadan özel olarak bahsedilmemekte, sadece burada 15 öğrencinin kalacağı ve ikişer akçe yevmiye alacakları belirtilmektedir.<sup>36</sup> Daha önce geçtiği üzere, talebe hücreleri ve derslanenin yeri, 959/1552 tarihli bir hükümde belirlenmiştir.<sup>37</sup> Buna göre derslanenin bulunduğu yerde talebe odalarının olamayacağı anlaşılmış ve derslanenin karşı tarafına bugünkü talebe hücreleri binası yapılmıştır.

Dönemin en önemli kaynaklarından *Tabakâtü’l-memâlik* ve *Menâzirü’l-avâlim* adlı eserlerde de Dârülhadis talebe hücreleri binasından bahsedilmektedir. *Tabakatü’l-memâlik*’te derslane ile talebe hücreleri binalarının farklı yerlerde oldukları belirtilmektedir.<sup>38</sup> *Menâzirü’l-avâlim*’de ise Dârülhadis talebe hücreleri binasının yeri daha belirgin olarak geçmektedir.<sup>39</sup> *Nusretü’l-İslam ve’s-*

<sup>33</sup> Bkz. Ahunbay, a.g.m., 251; Tanman, “Dârülhadis [Mimari]”, *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 533.

<sup>34</sup> Köşkle ilgili ayrıntılı bilgi için “Talebe Hücreleri” bahsine bakınız.

<sup>35</sup> Yüksel, a.g.e., 626-634; Tanman, “Dârülkurrâ”, 547; Çelik, a.g.e., 40, 88.

<sup>36</sup> Kürçüoğlu, a.g.e., 32.

<sup>37</sup> Barkan, a.g.e., II, 201.

<sup>38</sup> Celalzâde, a.g.e., vr. 524b.

<sup>39</sup> Âşık Mehmed, a.g.e., III, 1089-1090. Ayrıca bkz. Baltacı, a.g.e., II, 889-890.



*sürûr* adlı eserde de Dârülhadis dershanesinin caminin kible tarafında, talebe hücrelerinin ise güney doğusunda bulunduğu belirtilmektedir.<sup>40</sup>

*Tabakâtü'l-memâlik*, *Menâzirü'l-avâlim* ve *Nusretü'l-İslam* adlı eserlerde geçtiği üzere, talebe hücrelerinin bulunduğu bina, kibleye dönüldüğünde caminin güneydoğusunda bulunan uzun yapıdır. Bazı kaynaklarda talebe hücreleri binasının eskiden tabhâne olduğu söylene de<sup>41</sup> konuyla ilgili somut bir bilgi bulunmamaktadır. Tabhâne bahsinde verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, bu görüş de pek isabetli görünmemektedir.

Doğan Kuban, talebe hücreleri binasının vakfiyede tanımlanan yapı olmadığını, bu binanın kubbeli olması gerektiğini, mevcut yapının özgün mimarisini kaybedip 1950'li yıllardaki onarımlarda bugünkü durumunu aldığını belirtmekteyse de<sup>42</sup> bu yöndeki yorumların, genellikle dershanenin bugünkü yapısını bilmeyen, Dârülhadis'i mevcut talebe hücreleri binasından ibaret zanneden veya dershaneyi Dârülkurrâ veya türbedar odası olarak görenler tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>

Talebe hücrelerinin bulunduğu bina, 45 derecelik bir açıyla arsanın biçim ve eğimine göre oturtulmuştur.<sup>44</sup> Buna göre talebe hücreleri (odaları) beşik tonozlu dükkânların üzerine inşa edilmiş, tek sıra halinde uzanan odaların önüne de geçit niteliğinde dar ve uzun bir avlu kondurulmuştur.<sup>45</sup> Bina, bir sıra üzerinde ortalama 3.45×4.10 m. ölçülerinde 22 ocaklı odadan meydana gelmektedir. Bina, külliye çatılı tek yapısıdır.<sup>46</sup> Odaların her birinde, 3 pencere (dışarıya 2, avluya 1)<sup>47</sup>, bir kapı ve bir ocak yer almaktadır.<sup>48</sup> Ortada olan avlu cümle kapısı sade ve gösterişsizdir. Medresenin ayrı müstakil bir helâsı bulunmadığından restorasyonda pencereli olan avlu duvarlarının pencere aralarına birer helâ ilave edilmiştir.<sup>49</sup> 25 Ca. 1206/20 Ocak 1792 tarihli bir nüfus defteri<sup>50</sup> ile "Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi" kadrosu içine alınacak medreselerin tespiti için 1330/1914 tarihinde hazırlanan raporda Dârülhadis'in talebelere mahsus 19 odası olduğu

<sup>40</sup> ed-Dımaşkî, *Nusretü'l-İslam ve's-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor*, vr. 106-108'den naklen bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 34-35.

<sup>41</sup> Koçu, *a.g.e.*, 4246; Ergin, *a.g.e.*, I, 141.

<sup>42</sup> Kuban, *a.g.m.*, 101

<sup>43</sup> A.mlf., *a.g.m.*, 100, 103; a.mlf., *Kent ve Mimarlık Üzerine İstanbul Yazıları*, 118, 122.

<sup>44</sup> Yüksel, *a.g.e.*, 626.

<sup>45</sup> Tanman, "Dârülhadis [Mimari]", 533.

<sup>46</sup> Yüksel, *a.g.e.*, a.y.

<sup>47</sup> A.mlf., *a.g.e.*, a.y.

<sup>48</sup> Çelik, *a.g.e.*, 40.

<sup>49</sup> Yüksel, *a.g.e.*, a.y.

<sup>50</sup> K.K.d., 6589/1 (Nüfus defteri, Tarih: 1206/1791-92), s. 22-25.

belirtilmektedir.<sup>51</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı da kendi döneminde Dârülhadis medresesinin talebelere ait 19 odasından bahsetmektedir.<sup>52</sup> Ancak Dârülhadis talebe hücrelerinin günümüzdeki binasında köşk dışında 22 oda bulunmaktadır. Odaların 15'inde talebenin, 4'ünde de diğer dört hizmetlinin kaldığı, bekâr müderrisin de köşkte veya diğer odalardan birinde ikâmet ettiği düşünülse, yine 2 veya 3 oda fazla kalmaktadır. Mevcut fazla odalarla ilgili somut herhangi bir bilgiye rastlayamasak da binanın günümüzdeki yapısı bize bazı ipuçları vermektedir. Talebe hücreleri binasının planlarında da görüldüğü üzere<sup>53</sup>, binanın köşk tarafındaki kıvrımlı yerinde 3 oda bulunmaktadır. Köşkün altına denk gelen (22.) oda diğer odalardan farklı olup buraya yanda yer alan (21.) odanın içerisindeki kapıdan girilmekte ve bu odanın avluya bakan penceresi de bulunmaktadır. Yani 21 ve 22. odalar bitişik vaziyettedir. Bu nedenle bu oda ve yandaki diğer 2 odanın diğer odalardan farklı olarak talebe iskânından ziyâde başka amaçlar için kullanıldığı akla gelmektedir.

Dârülhadis talebe hücreleri binasının cami tarafındaki köşesinde, hamam kapısının üstüne isabet eden odalar ve merdivenlerin üzerinde çatılı bir köşk bulunmaktadır. Bu köşkün niçin yapıldığı ve hangi amaçla kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı araştırmalarda buranın Dârülhadis dershanesi<sup>54</sup> veya dersiâm odası<sup>55</sup> olduğu belirtilmekteyse de kaynaklarda bu yapının hangi amaçla kullanıldığına dair somut herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Dârülhadis'in Osmanlı medreseleri arasındaki yeri ve müderrislerinin prestiji dikkate alınırca, buranın müderrisin kaldığı oda olduğu, belki de sonradan inşa edildiği söylenebilir.

## II. GELİR VE GİDERLER

### A. Gelirler

Gerek vakfiyede, gerekse Süleymaniye Vakfı'yla ilgili muhasebe bilançolarının gelirler kısmında, medreselerle ilgili ayrıntılar olmayıp sadece vakfa veya külliyyeye vakfedilen mülkler bulunmaktadır. Vakıf gelirleri, vakfiyedeki prensip-

<sup>51</sup> Mübahat Kütükoğlu, "Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII/1-2, İstanbul 1978, s. 62-63.

<sup>52</sup> A.g.e., 33-34. Ayrıca bkz. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, X, Ötügen Yayınevi, İstanbul 1978, s. 299.

<sup>53</sup> Yüksel, a.g.e., 630; K. Kutgün Eyüpgiller-Mine Özalın, "Restitüsyon ve Restorasyon", *Bir Şaheser Süleymaniye Külliyesi* (ed. Selçuk Mülayım), TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 206.

<sup>54</sup> Ahunbay, a.g.m., 251; Mülayım, a.g.m., 118.

<sup>55</sup> Zekeriya Kurşun v.dğr., *Medâris-i İstanbul: Yaşayan İstanbul Medreseleri*, I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Basın Yayın Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2008, s. 259.

lere göre külliye birimlerine dağıtıldığından, özellikle Dârülhadis veya diğer medreselere vakfedilen mülklerden bahsedilemez.

Vakfiyedeki bilgileri de dikkate aldığımızda<sup>56</sup> Sultan Süleyman Vakfı'nın gelirlerinin vakıf adına inşa edilen han, hamam, dükkân ve oda gibi gayri menkul-ler ile bostanlardan sağlanan kira gelirleri; devlete ait bir gelirin bir bedel karşılığında süreli, yıldan yıla veya ömür boyu şartı ile kiralanması ile elde edilen mukâtaalar; bulûğ çağına ulaşmış, vücut ve akılca sağlam, ayrı iş gücü sahibi ve 300 akçelik menkûl mala sahip olan her gayri müslim erkekten alınan cizye gelirleri ile genellikle miktarları yıldan yıla büyük farklılıklar gösterebilen ârizî nitelikteki diğer gelirlerden oluştuğunu söyleyebiliriz.<sup>57</sup>

Vakfın ilk kuruluş yıllarındaki gelirleri 2,4 milyon akçe civarında idi. Elimizdeki 1585-86 yılına ait ilk muhasebe bilançosuna göre vakıf gelirleri 30 yıllık süre içinde ikiye katlanarak 5 milyon akçeye ulaşmıştır.<sup>58</sup> Daha sonra düzenli bir artış gösteren vakıf gelirleri 1605/6 malî yılında 9 milyon akçenin üzerine çıkmıştır. Ancak bu tarihten sonra düşüş sürecine giren vakıf gelirleri, on sekizinci asır ortalarına kadar 6-8 milyon akçe aralığında seyretmiştir. XVII. asrın başlarında ulaşılan 9 milyon akçe seviyesi ise ancak XVIII. asrın ikinci yarısının başlarında yakalanabilmiştir.<sup>59</sup>

Aşağıdaki tabloda seçilmiş bazı yıllardaki rakamlardan, her bir gelir türünün yıllara göre nasıl bir seyir izlediği gösterilmiştir:

Gelirler	1557-1558		1585-1586		1695-1696	
	1000 akçe	%	1000 akçe	%	1000 akçe	%
Kira gelirleri	122	5,1	171	3,3	331	6,0
Mukâtaalar	1.938	80,9	4.286	81,6	5.133	93,3
Cizye	334	14,0	535	10,1	—	—
Diğer gelirler	—	—	257	5,0	35	0,7
Toplam	2.394	100,0	5.249	100,0	5.499	100,0

<sup>56</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 6-7. Ayrıca bkz. Yüksel, *a.g.e.*, 563-564.

<sup>57</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Tefik Güran, *Ekonomik ve Mali Yönleriyle Vakıflar: Süleymaniye ve Şehzâde Süleyman Paşa Vakıfları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, s. 14-34.

<sup>58</sup> Ömer L. Barkan, "Süleymaniye Camii ve İmâreti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586", *Vakıflar Dergisi*, IX (1971), s. 113.

<sup>59</sup> Güran, *a.g.e.*, 14-15.

Tabloda da görüldüğü üzere, gelirlerin çok önemli bir bölümü hep vergi türü gelirlerden oluşmaktadır.<sup>60</sup>

## B. Giderler

Muhasebe defterlerine göre vakfın toplam harcama rakamları, genellikle gelirlere paralel bir seyir izlemiştir.<sup>61</sup> Aşağıdaki tabloda vakfın üç ayrı dönemdeki giderleri verilmiştir<sup>62</sup>:

Giderler	1557-8		1585-6		1695-6	
	1000 Akçe	%	1000 Akçe	%	1000 Akçe	%
Maaşlar	943	48,0	2.362	59,0	2.379	47,8
Erzak Alımları	857	43,7	887	22,2	2.179	43,8
Onarım	—	—	59	1,5	86	1,7
Diğer Giderler	163	8,3	584	17,3	333	6,7
Toplam	1.964	100,0	4.005	100,0	4.977	100,0

Süleymaniye Vakfı'nın ana harcama kalemlerini Süleymaniye Külliyesi birimlerinin inşaat, bakım-onarım, maaşlar ve beslenme giderleri oluşturmaktaydı.

### 1. İnşaat Giderleri

Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Camii ve imâreti inşaatıyla ilgili eserinde külliyeenin inşaatı için gerekli olan tuğla, kiremit ve kirecin imâli, satın alınması, sevki ve nakliyle ilgili bölümündeki bilgilerden, inşaatla kullanılacak bazı tuğlaların Hasköy (Bulgaristan'da) kiremitçilerinden satın alındığını anlıyoruz. Buna göre külliye birimlerinden Cami, Hamam, Dârülhadis ve Bîmarhâne (Dârüşşifâ) için gerekli olan çeşitli tuğlaları, adları verilen 13 kiremitçi pereme (bir çeşit kayak) ile getirmiş ve yapılan bütün işler için toplam 7.845 akçe harcanmıştır.<sup>63</sup> Adı geçen külliye birimlerinin her biri için harcanan miktar ise belirtilmemiş, rakamlar toplam olarak gösterilmiştir. Bu nedenle Dârülhadis için harcanan para da belli değildir.

<sup>60</sup> Güran, *a.g.e.*, 16. Vakıf gelirleri bileşiminin yıllara göre dağılımı için bkz. a.mlf., *a.g.e.*, 100-103.

<sup>61</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 35-36.

<sup>62</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 35. Yıllara göre giderlerle ilgili ayrıntılı tablolar için bkz. a.mlf., *a.g.e.*, 104-112

<sup>63</sup> 523 pereme, birim fiyat 15, genel toplam ise 7.845'tir. Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmâreti İnşaatı*, II, 163, no: 398.

Eserin aynı bölümünde özel şahıslardan alınan tuğlalar ve tuğla parçalarının cinsi ve rakamlar da verilmiştir. Buna göre 8.028 adet kubbe tuğlası, 197.640 adet çarşu tuğla<sup>64</sup> ve 106.170 adet de yarım tuğla (tuğla-i nîme) alınmış ve bunlar için toplam 106.313 akçe harcanmıştır.<sup>65</sup> Burada yine Dârülhadis için harcanan miktar belli değildir.

Muhasebe defterlerinde, Süleymaniye Dârülhadisi'nin inşası esnasında ders-hane pencereleri için kullanılan demir masrafları da bulunmaktadır. Buna göre Satılmış ustadan ('an yed-i Satılmış) Dârülhadis dershanesinin 8 penceresi için menteşe (reze) alınmış ve her bir pencere için 40 akçe birim fiyatından olmak üzere toplamda 320 akçe ödenmiştir.<sup>66</sup>

Yine Barkan'ın adı geçen eserinde külliye'nin bazı birimlerinin camlarıyla ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Bunlardan Dârülhadis dershanesi ile ilgili kısımda 8 pencerenin her biri için 115'er akçeden olmak üzere toplam 8 parça cam için 920 akçe ödendiği görülmektedir.<sup>67</sup>

Külliye inşaatıyla ilgili muhasebe kayıtlarının birinde de Dârülhadis binasının pencerelerini yapan marangozların adları ile onlara verilen ücretler bulunmaktadır. Buna göre, her biri 4'erden olmak üzere toplam 8 pencere yapan marangozlar Ali Yenibağçe ve Ferhad Yenibağçe'den her birine 240 akçe olmak üzere (4 pencere, her biri için 60 akçe [4×60]=240), toplam 480 akçe ödenmiştir. Bu bilgiler özet kısmında da tekrarlanmıştır.<sup>68</sup> Bu kayıta geçen pencerelerin Dârülhadis dershanesi için yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira bu gün Dârülkurrâ olarak bilinen Dârülhadis dershanesinde (renkli cam süslemeli olanlar dışında) 8 pencere bulunmaktadır.

Barkan'ın yayınladığı muhasebe defterlerinde, Dârülhadis de dâhil olmak üzere Süleymaniye Külliyesi'nin değişik birimleri için yapılan pencere ve kapıların sayıları ile bunlar için marangozlara ödenen ücretler de yer almaktadır. Buna göre külliyyede 44 kapı için 67.900 akçe, 163 pencere için de 158.410 akçe olmak üzere, toplamda 226.310 akçe harcanmıştır.<sup>69</sup> Bu defterlerde, Süleymaniye Dârülhadis binalarından birine ait kapının demir masrafları da bulunmaktadır.

<sup>64</sup> Çarşu Tuğla veya Tuğla-i Çarşu (çarşı tuğlası), özel harmanlarda üretilerek serbest piyasada satılan; duvar ve kemer örgüsünde kullanılan adi, yassı tuğla demektir. Bkz. Neslihan Sönmez, *Osmanlı Dönemi Yapı ve Malzeme Terimleri Sözlüğü*, Yem Yayın (Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları), İstanbul, Ağustos 1997, s. 107.

<sup>65</sup> Barkan, *a.g.e.*, II, 167, no: 405.

<sup>66</sup> A.mlf., *a.g.e.*, II, 140, no: 304.

<sup>67</sup> A.mlf., *a.g.e.*, II, 176, no: 436.

<sup>68</sup> A.mlf., *a.g.e.*, II, 119-120, no: 261.

<sup>69</sup> A.mlf., *a.g.e.*, I, 26.

Buna göre Dârülhadis ve Tabhâne kapılarının her biri için 310 akçe harcanmıştır.<sup>70</sup> Burada bahsedilen kapı da derslane kapısı olmalıdır.

Dârülhadis kapısına ait masrafın aynı şekilde verildiği başka bir kayıta ise derslane pencerelerinin menteşeleri ile kapısının demir işlerinin aynı usta tarafından yapıldığı ('an yed-i Satılmış) görülmektedir.<sup>71</sup>

Külliyenin değişik birimleri için yapılan pencere ve kapılar için marangozlara ödenen ücretlerin verildiği başka bir kayda göre ise Dârülhadis'in kapısını yapan marangoz Cafer b. Ali Yeniçeri, Dârülhadis'e yaptığı 1 kapı karşılığında 2.300 (akçe) almıştır.<sup>72</sup>

Muhasebe defterlerinde külliye'nin farklı birimlerinin süslemesiyle ilgili bilgiler de yer almaktadır. Bu defterlerdeki kayıtların birinde, külliye'nin değişik birimlerinin süslemesiyle ilgili bilgiler arasında Dârülhadis ve Tabhâne kapıları ile ilgili süsleme masrafı olarak toplam 208 sikke ücret ödendiği görülmektedir.<sup>73</sup>

Muhasebe defterindeki başka bir kayıta ise ne olduğu belirtilmeyen, ancak süsleme masrafı olduğunu düşündüğümüz bir kayıt bulunmaktadır. Buna göre Dârülhadis ve Tabhâne kapıları için 26 sikke ödenmiştir.<sup>74</sup>

Başka bir kayıta ise külliye'nin farklı birimleri için yapılan masraflar arasında Dârülhadis kapısı için altın işlemecilerine yapılan harcamalar da verilmiş, ancak bu paranın ne kadarının Dârülhadis'e harcandığı belirtilmemiştir. Pencere ve kapı menteşeleriyle ilgili masrafların bulunduğu kısımda Dârülhadis de yer almalıdır. Burada adı geçen birimler için toplam 5720 akçe harcanmıştır.<sup>75</sup>

## B. Maaşlar

"Mevâcib", "vezâif" veya "cihet" adı verilen ve külliye toplam giderleri içerisinde önemli bir yekûna ulaşan maaşlar, Süleymaniye Vakfı giderlerinin en önemli kalemlerindedir. Külliye yönetim işlerini yürüten mütevellî, câbiler (vergi tahsildarları), mutemedler ve kâtipler ile külliye bünyesinde yer alan medreseler, dârüşşifâ, cami, türbeler ve imâret personelinin maaşları günlük (yevmî) olarak hesaplanır ve nakden ödenirdi.

Süleymaniye Külliyesi personeli maaş ödemeleri hem vakfiye hem de vakıf muhasebe defterlerinde geçmektedir. Süleymaniye Vakfiyesi'ne göre külliye

<sup>70</sup> A.mlf., a.g.e., I, 19.

<sup>71</sup> A.mlf., a.g.e., II, 141, no: 305.

<sup>72</sup> A.mlf., a.g.e., II, 116-117, no: 261.

<sup>73</sup> A.mlf., a.g.e., II, 185-186, no: 471, 473.

<sup>74</sup> A.mlf., a.g.e., II, 18, 185-186.

<sup>75</sup> A.mlf., a.g.e., I, 27.

bünyesindeki dört medrese ve Dârülhadis'in personel kadroları ve yevmiyeleri aşağıdaki şekildedir<sup>76</sup>:

	1 Müderris	1 Muîd	15 Talebe (her birine)	1 Bevvâb	1 Ferrâş	1 Kennâs-ı helâ	1 Sirâci
Dârülhadis	50	5	2	2	2	2	2
Medrese-i Evvel	60	5	2	2	2	2	2
Medrese-i Sâni	60	5	2	2	2	2	2
Medrese-i Sâlis	60	5	2	2	2	2	2
Medrese-i Râbi'	60	5	2	2	2	2	2

Süleymaniye Külliyesi'ne bağlı medrese personeli ve onlara verilen ilk maaşları, elimizdeki ilk faaliyet yılı muhasebe bilançolarından da tespit edebiliyoruz.<sup>77</sup> Muhasebe bilançolarında yer alan külliye personeli maaşları genellikle vakfiyeye aynı olmasına rağmen Dârülhadis ve Tıp medreselerinde bazı farklılıklar görülmektedir.<sup>78</sup> Dârülhadis'teki bu farklılıklar da müderris maaşlarından kaynaklandığından aşağıda sadece müderris maaşları üzerinde durulacaktır.

Atâî, Dârülhadis'in ilk müderrisi Emin Kösesi Yahya b. Nureddin'in yevmiyesiyle ilgili olarak "964 tarihinde Dârülhadis-i Süleymaniye tamâm oldukta, evvelâ yüz akçe ile bunlara (Emin Kösesi'ne) in'âm olundu" demektedir<sup>79</sup>, Gelibolulu Mustafa Âlî ise bu ilk tayine dayanarak şart-ı vâkıfta yevmî yüz akçe şart kıldığını belirtmektedir.<sup>80</sup> Özellikle bu iki kayıt, araştırmacıların birçoğunu genelleme yapmaya ve birtakım hatalı değerlendirmelere sevk etmiştir. Bu nedenle birçok araştırmacı, vakfiyede belirlenen 50 akçelik yevmiyeye daha sonra

<sup>76</sup> Kürkcüoğlu, *a.g.e.*, 8.

<sup>77</sup> Bkz. *T SMA.d.*, 1116/1.

<sup>78</sup> İlgili muhasebe defterleri için bkz. Mehdi Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi [XVI-XVII. Asırlar]*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 394 vd.

<sup>79</sup> Atâî, *a.g.e.*, 18-19.

<sup>80</sup> Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi (ö. 1008/1600), *Kühü'l-ahbâr*, İÜ Merkez Ktp., Türkçe Bölümü, nr. 5959, vr. 336a. Ayrıca bkz. Baltacı, *a.g.e.*, II, 890. Âlî'nin bu değerlendirmesi hatırlıdır. Zira mevcut Süleymaniye Vakfiyesi'nde böyle bir şart bulunmamaktadır.

ilaveler yapıldığını ve müderrislerin genellikle veya en az 100'er akçe yevmiye aldıklarını belirtmişlerdir.<sup>81</sup>

Yevmiyelerle ilgili sağlıklı bir değerlendirme için sadece biyografik veya tarihle ilgili kaynaklar yeterli olmayıp arşiv kaynaklarının da incelenmesi gerekmektedir. Diğer sultan vakıfları gibi Süleymaniye Vakfı'nın da gelir ve giderlerinin kaydedildiği muhasebe defterleri, bu alandaki en önemli arşiv kaynaklarımızdandır. Müderris isimlerinin pek yer almadığı bu defterlerde, diğer personelle birlikte müderris yevmiyeleri de düzenli olarak kaydedilmiştir. Biyografi ve tarih kaynaklarındaki bilgileri muhasebe defterlerinde yer alan bu bilgilerle birlikte değerlendirdiğimizde, hangi müderrisin ne kadar yevmiye aldığı ortaya çıkmaktadır. Araştırdığımız dönem içerisindeki bütün defterlerin elimizde olmaması veya mevcut bazı defterlerin tamire muhtaç olması sebebiyle yevmiyeleri tespit edemediğimiz yıllar da bulunmaktadır. Ancak mevcut yıllarla ilgili bilgilerin bile yevmiyelerin genel gelişme tablosunun tespitinde yeterli olduğunu düşünüyoruz. Konuyla ilgili yaptığımız araştırma neticesinde oluşturduğumuz tabloda da görüldüğü üzere<sup>82</sup>, kuruluşundan Cemâziyelevvel 997/Mart-Nisan 1589 tarihine kadar Süleymaniye Dârülhadisi'ne atanan 8 müderris, ya ma'zûl mevleviyet kadısı ya da kadıasker olduğundan bunların yevmiyeleri hep yüksektir. Örneğin Bağdat kadılığından 80 akçe yevmiye ile tekâüde ayrılan ilk müderris Emin Kösesi Dârülhadis'e 100 akçe ile<sup>83</sup>, İstanbul kadılığından 100 akçe yevmiye ile tekâüde ayrılan ikinci müderris Muslihiddin Mustafa ise Dârülhadis'e 130 akçe yevmiye ile atanmıştır.<sup>84</sup>

İlk iki müderristen sonra 969-997/1561-1589 tarihleri arasında görev yapan 6 müderris (Muhaşşî Sinan, Kadızâde Ahmed, Ahîzâde Mehmed, Salih Molla, Abdülkadir Şeyhî ve Zekeriya Efendi) ise Anadolu veya Rumeli kadıaskerliği mütekâidlerinden olduğundan, bunların yevmiyeleri de yüksek tutulmuş ve kendilerine 210'ar akçe verilmiştir. Bu dönemle ilgili olarak Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Külliyesi'ne ait 993-994/1585-1587 tarihli yıllık bir muhasebe bilançosu hakkında yaptığı değerlendirmesinde, Dârülhadis müderris yevmiyelerindeki bu fazlalığın, daha ziyâde meşhur bir müderrisin medreseye kazanılması için tercih edildiğini, Dârülhadis müderrisinin vakfiyede belirlenen 50

<sup>81</sup> Mesela bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 34; Barkan, "Süleymaniye Camii ve İmâreti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu", 117-118; Baltacı, *a.g.e.*, a.y; Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 168.

<sup>82</sup> Akademik Personel kısmındaki müderrislerle ilgili tabloya bakınız.

<sup>83</sup> Atâî, *a.g.e.*, 18-19.

<sup>84</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 22-23.



akçelik yevmiyesine, belki de yeni para râyicine uydurmak için, 160 akçe daha zam yapılarak 210 akçeye çıkarılmış olduğunu belirtmiştir.<sup>85</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, 997-1071/1589-1661 tarihleri arasında Dârülhadis'te görev yapan müderrisler ise, birkaç istisna dışında (ki bunlar da çoğunlukla 60'ar akçe almışlardır) genellikle 70 veya 100'er akçe yevmiye almışlardır. Elimizdeki verilere göre vakfiyedeki yevmiye miktarının üzerinde yer alan bu oranların sebebiyle ilgili kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak bu dönemde Dârülhadis'te görev yapan 47 müderristen 31'inin Süleymaniye Medreseleri, ikisinin Rumeli kadıaskerliği, diğerlerinin ise yüksek kadılık veya dönemin yüksek pâyeli medreselerinden geldiği dikkate alındığında<sup>86</sup>, bu dönem için özel bir sebep olmadığı söylenebilir. Zira müderrislerin büyük çoğunluğu Süleymaniye Medreseleri'nden gelmektedir. Kaldı ki bu dönemden sonra da (1072-1111/1661-1700) ağırlık Süleymaniye Medreseleri'nden olmasına rağmen yevmiyeler genellikle 50 akçe civarında olmuştur. Belki de vakfın bu dönemdeki (h. 997-1071 arası) iktisâdî durumuyla birlikte Dârülhadis'in hem bânîsinin Kanûnî gibi önemli bir padişah olması, hem de orada görev yapan ilk müderrislerin yüksek kadılık veya kadıasker ma'zûllerinden olmaları sebebiyle mevcut yevmiyeye bir süre daha devam edildiği, daha sonra ise sadece müderrislerin buraya atanması sebebiyle vakfiyedeki seviyeye tekrar döndüğü söylenebilir.

1072-1111/1661-1700 tarihleri arasında görev yapan müderrislerin yevmiyeleri ise tekrar vakfiyedeki oran olan 50 akçeye inmiştir. Bu dönemdeki müderrislerin tamamı zamanın yüksek pâyeli medreselerinden (büyük bir çoğunluğu ise Süleymaniye Medreseleri'nden) gelmekte olup yüksek kadılık veya kadıaskerliklerden tek bir kişi bile bulunmamaktadır. Özellikle Zekeriya Efendi'den sonra bazı ma'zûl kadı veya kadıaskerlerin hadis dersini vermeye ehil olmaması sebebiyle zamanla Dârülhadis'e sadece müderrisler atanmıştır.<sup>87</sup> Gerçekten de Zekeriya Efendi'den sonra Dârülhadis'e atanan müderrislerden sadece ikisi Rumeli kadıaskerlik mütekâidlerinden, 4'ü ise yüksek kadılıklardan olup diğer müderrislerin tamamı dönemin yüksek pâyeli medreselerinden (özellikle Süleymaniye Medreseleri'nden) gelmektedir. 1072-1111/1661-1700 dönemindeki yevmiyelerin vakfiyedeki orana inme sebebiyle ilgili olarak herhangi bir kayda rastlayamasak da bu dönemde sadece müderrislerin Dârülhadis'e atanması sebebiyle artık ilave ücrete gerek duyulmadığı söylenebilir.

<sup>85</sup> A.g.m., a.y.

<sup>86</sup> Akademik Personel bahsindeki müderrislerle ilgili tabloya bakınız.

<sup>87</sup> Hasan Beyzâde Ahmed Paşa (ö. 1046/1636-37), *Hasan Beyzâde Tarihi* (haz. Şevki Nezihî Aykut), II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2004, s. 159.

Sonuç olarak Dârülhadis müderris yevmiyelerinin sabit olmadığı, ilk dönemlerde görev yapan yüksek kadılık veya kadıaskerlik ma'zûllerinden dolayı yevmiyelerin yüksek tutulduğu, 997-1071/1588-1661 arasındaki dönemde yine vakfiyedeki orandan yüksek olduğu, 1071/1661 tarihinden itibaren ise vakfiyedeki orana indiği görülmektedir. Bu nedenle yevmiyelerin sürekli olarak 100 akçe olmadığını, yüksek kadılık veya kadıaskerlik ma'zûllerinin hiç görev yapmadığı dönemlerde ise vakfiyedeki orana indiğini söyleyebiliriz.

### C. Bakım ve Onarım Giderleri (Tamirler)

Süleymaniye Külliyesi'nin diğer bir önemli harcama kalemi, külliye binalarının bakım ve onarımı için yapılan masraflardır. Bunlar arasında genellikle binaların kapı, pencere ve duvarları ile bahçe duvarları, kubbe kurşunları ve suyollarının bakımı için yapılan masraflar gelmekteydi. Külliye birimlerinin ihtiyaç duyacakları bakım ve onarım miktarı ve zamanı ile bunlar için kullanılacak malzemenin türü ve yapılacak masrafların ne olacağı önceden bilinmemesi veya yıllara göre önemli farklılıklar göstermesi sebebiyle Süleymaniye Vakfiyesi'nde bunlar için herhangi bir miktar tahsis edilmemişti.

Bakım ve onarımla ilgili bu bölümde verilecek bilgiler de Süleymaniye Vakfi'nin bütün birimleriyle ilgili olmayıp, genellikle Dârülhadis adının geçtiği giderlerdir. Muhasebe defterlerindeki kayıtlarda da genellikle Dârülhadis veya diğer külliye birimlerinin her biri için yapılan masraflar müstakil olarak zikredilmemiş, sadece toplam rakamlar verilmiştir. Dârülhadis'in farklı tarihlerde geçirdiği onarımları kronolojik olarak şöyle verebiliriz:

Ömer L. Barkan'ın yayınladığı bir muhasebe bilançosuna göre vakfın çeşitli birimlerinin geçirdiği onarımlar arasında Dârülhadis kapısının tamiri de bulunmaktadır. Buna göre tüm onarımlar için 1116 akçe satın alım (el-Mübâyaât) ve 3949 akçe de kiralama (el-Îcârât) yoluyla olmak üzere toplam 5065 akçelik masraf yapılmıştır.<sup>88</sup> Ancak her bir iş için ne kadar harcandığı belirtilmemiştir.

1 R. 995/11 Mart 1587 tarihinde “*Meremmât-ı Camii Şerif*” başlığı altında Caminin geçirdiği tamirler içerisinde, Dârülhadis'in önündeki kaldırımlar için de 204 akçe harcanmıştır.<sup>89</sup> 29 Z. 1049/21 Nisan 1640 tarihinde Dârülhadis'in tamiri için 6221 akçe<sup>90</sup>, 1052-1053/1642-1644 tarihinde ise 1297 akçe harcanmıştır.<sup>91</sup> Ancak her iki tarihte de yapılan tamirin mahiyetiyle ilgili bilgi verilmemiştir.

<sup>88</sup> Barkan, a.g.m., 146.

<sup>89</sup> MAD.d., 7218, s. 9.

<sup>90</sup> MAD.d., 5916 (29 Z. 1049/21 Nisan 1640), s. 12.

<sup>91</sup> MAD.d., 111 (20 N. 1055/9 Kasım 1645), vr. 10a.

tir. 1073/1662-1663 tarihinde ise Dârülhadis'in altındaki dükkânlar için 4779 akçe harcanmıştır.<sup>92</sup>

1 Ş. 1075-30 Ca. 1076/17 Şubat 1665-8 Aralık 1665 tarihinde Dârülhadis duvarının onarımı için (hangi bina olduğu belirtilmemiş) 182<sup>93</sup>; 6 Za. 1093/6 Kasım 1682 tarihinde Dârülhadis ve Dârüşşifâ duvarlarının da içinde olduğu onarımlar için 35.029, Cami ve Dârülhadis suyollarının tamiri için 6855<sup>94</sup>; 16 R. 1097- 25 R. 1098/12 Mart 1686-10 Mart 1687 tarihinde Dârülhadis, Dârüşşifâ ve sair onarımlar için 9285<sup>95</sup>; 1 Ca. 1098-30 Za. 1098/15 Mart 1687-7 Ekim 1687 tarihinde Süleymaniye Dördüncü Medrese (Medrese-i Râbi') ve Dârülhadis için ise toplam 4321 akçe harcanmıştır Burada da her bir medrese için harcanan miktar belli değildir.<sup>96</sup>

1 S. 1110-30 Ra. 1112/9 Ağustos 1698-14 Eylül 1700 tarihinde Dârülhadis'te Molla İbrahim'in kaldığı odanın tamiri için ise 1171 akçe harcanmıştır.<sup>97</sup> Bu dönemde Dârülhadis'te İbrahim adında bir müderris bulunmadığından, bu şahsın muîd veya talebe; tamir edilen yerin de talebe hücrelerinden biri olması gerekir.

Görüldüğü üzere, tespit ettiğimiz onarımların çoğu külliye'nin diğer birimleriyle birlikte bulunduğundan, her bir birim için yapılan masraflar net değildir. Ayrıca mevcut rakamlar da hep farklı olduğundan sadece mevcut bilgiler ışığında bir genelleme yapmak da mümkün görünmemektedir.

#### D. Beslenme (İâşe) Giderleri

Gerek vakfiye, gerekse muhasebe defterlerinde Süleymaniye Külliyesi'nin beslenme giderleri de yer almaktadır. Muhasebe defterlerinde beslenme masrafları bazen maaşlarla birlikte, bazen de müstakil olarak ele alınmıştır. Beslenme giderleri de külliye'nin bütün personelini kapsadığından, genellikle her bir birim için yapılan masraflar belli değildir.

Bütün büyük vakıflar gibi Süleymaniye Vakfı'nın da hem personel hem de ihtiyaç sahibi insanların yemek ihtiyacının karşılandığı geniş bir imâreti bulunmaktaydı. İmâret mutfağı için satın alınan ve büyük miktarlara ulaşan ürünlerin bedeli ile bu ürünlerin imâret mutfağına taşınması için yapılan harcamalar, vakfın maaş ödemeleri yanında ikinci önemli gider alanını oluşturuyordu. Vakıf

<sup>92</sup> MAD.d., 2096 (20 Za. 1072/7 Temmuz 1662), s. 19.

<sup>93</sup> MAD.d., 2097 (21 Ş. 1075/9 Mart 1665), s. 14.

<sup>94</sup> Ev.Hmh.d., 383 (6 Za. 1093/6 Kasım 1682), vr. 2b-3a.

<sup>95</sup> Ev.Hmh.d., 443 (16 R. 1097/12 Mart 1686), vr. 2b.

<sup>96</sup> Ev.Hmh.d., 458 (26 R. 1098/11 Mart 1687), vr. 4a.

<sup>97</sup> Ev.Hmh.d., 1046 (9 Ş. 1110/10 Şubat 1699), vr. 3b. Bu bilgiler, başka bir evkaf defterinde de tekrarlanmaktadır. Bkz. Ev.Hmh.d., 1045 (9 Ş. 1110/10 Şubat 1699), vr. 4a.

yönetimi tarafından her yıl İstanbul'un ilgili kapanlarından<sup>98</sup> yüklü miktarlarda buğday, un, et, pirinç, bal ve sadeyağ alımı yapılırdı. Yine imâret mutfağı için düzenli olarak nişasta, üzüm, incir, nohut, safran, karabiber ve tuz satın alınırdu. Mutfakta pişen yemekler için alınan odun da mutfak giderlerinin diğer bir önemli kalemini oluştuyordu.<sup>99</sup>

Süleymaniye Külliyesi personelinin beslenme giderleri sadece imâret yoluyla yapılan harcamalar olmayıp onlara, mûtad maaşları dışında vakfın maddî kapasitesine göre zaman zaman aynî ve nakdî yardımlar da yapılmıştır. Bu yan ödenekler (ek gelir), genellikle *lahm bahâ* (et parası), *taâm bahâ* (yemek parası), *şair bahâ* (arpa parası) ve *edviye bahâ* (ilaç parası) adlarıyla anılıyordu. Muhasebe defterlerinden tespit ettiğimiz bilgilere göre Süleymaniye Külliyesi persone-line yapılan bu beslenme yardımlarını aşağıdaki şekilde gösterebiliriz<sup>100</sup>:

Günlük Olarak Yapılan Yardımlar (Akçe)	Dârülhadis	M. Evvel	M.Sâni	M. Sâlis	M. Râbi'	Tıp	Suhteğân	Cami Hizmetlileri	Dârüşşifâ	Zâviye-i Hekim Çelebi	Kayımân ve Sirâc-yân	Hizmetliler
Taâmiye	117	117	117	117	117	58	-	-	-	66	-	-
Lahmiye	-	-	-	-	-	-	120	192	-	-	-	-
Edviye Bahâ	-	-	-	-	-	-	-	-	300	-	-	-
Şair Bahâ	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	25
Harc	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	45	-
<b>Günlük Toplam (Akçe)</b>	1391											
<b>1 Yıllık Toplam</b>	500.760											

<sup>98</sup> Kapan, yiyecek ve giyecek maddelerinin toptan satıldığı yerler için kullanılırdı. "Unkapanı", "Balkapanı", "Yağkapanı" gibi satılan şeylerin isimleriyle de anılırdı. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, MEB Yayınları, İstanbul 2004, s. 164.

<sup>99</sup> Gûran, a.g.e., 44.

<sup>100</sup> Örnek bazı muhasebe defterleri için bkz. *MAD.d.*, nr. 2097 (21 Ş. 1075/9 Mart 1665), s. 12; 5667 (1 C. 1063/29 Nisan 1653), s. 29-30 (Medreselerin yemek giderleri [taâmiye] için ayrıca bkz. *MAD.d.*, 2255 [1 Ra. 1075], s. 7); *Ev.Hmh.d.*, nr. 271 (29 R. 1085/2 Ağustos 1674), vr. 2b; 258 (1 R. 1084-30 Ra. 1085/16 Temmuz 1673-4 Temmuz 1674), vr. 3b.

## EĞİTİM-ÖĞRETİM, PERSONEL VE SOSYAL HAYAT

### I. Eğitim-Öğretim

Süleymaniye Vakfıyesi'nde Dârülhadis'teki eğitim-öğretimin niteliği, zamanı, okutulan bazı temel eserlerin adları, akademik kadrolar, bunlarda bulunması gereken vasıflar ve aldıkları yevmiyelerle ilgili bilgiler anahatlarıyla verilmesine rağmen<sup>101</sup>, eğitim-öğretim plan ve programının nasıl yürütüldüğüyle ilgili bilgiler yer almamaktadır. Ancak bunun da diğer Osmanlı medreselerinden farklı olmadığını tahmin ediyoruz. Osmanlı medreselerinde, bilgi ve kabiliyet bakımından iyi olan talebeler önde bulunmak üzere müderris huzurunda halka şeklinde otururlardı. Talebeler, ders kitaplarından başka ayrıca not alabilecekleri bir defter de bulundurulardı. Daha önceki İslam devletlerinde bir sınıfta veya hocanın önünde bulunan öğrenci sayısı, örneğin Abbasilerde genellikle 75, Selçuklularda ise 38 civarında olmasına karşılık Osmanlı medreselerinin büyüklerinde bile bu sayının 20'yi geçmediği görülmektedir.<sup>102</sup> Süleymaniye Medreseleri (Evvel, Sâni, Sâlis, Râbi') ve Dârülhadis'te ise bu sayı 15 idi.

Osmanlı medreselerinde eğitim ve öğretim öğrencinin seviyesine göre verildi. Medreselerde sınıf geçme yerine ders/kitap geçme yöntemi uygulanmaktaydı. Ders geçme sisteminin geçerli olması ve her talebenin kabiliyetinin farklılığı sebebiyle, dönemlik toplu mezuniyetler pek olmazdı. Dersini daha önce tamamlayan talebe, duruma göre ya bir üst dereceye (medreseye) geçer veya mezun olurdu. Bu ise farklı eğitim sürelerinin görülebilmesine yol açıyordu.<sup>103</sup>

Osmanlı öncesi klasik İslam medrese sisteminde olduğu gibi Osmanlı medreselerinde de eğitim-öğretim faaliyetlerinde müderrisin merkezde olduğu bir sistem hâkim idi. Medrese aslında bir kurum veya yapı olarak bir önem taşımaz, buradaki müderrisin bizzat kendisi ön planda olurdu. Bu nedenle icâzetnâmelerde medrese adı geçmezdi. Onun yerine müderrislerin ve onlardan okunan dersler ve kitapların isimleri zikredilirdi.<sup>104</sup> Bizzat müderris nezaretinde yürütülen dersler, bir veya birkaç ana kitap üzerinde takrîr yoluyla yapılır ve dersler bu kitapların adları ile anılırdı. Takip edilen bu kitapların hemen tamamı Arapça idi. Zaman zaman bunların şerh ve hâşiyeleri de okutulurdu. Alt dereceli med-

<sup>101</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 31-32.

<sup>102</sup> Baltacı, *a.g.e.*, a.y.

<sup>103</sup> Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003, s. 320.

<sup>104</sup> Mehmet İpşirli, "Müderris [Osmanlılar'da]", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 468.

reselerde muhtasar (özet) olarak okutulan dersler, Dârülhadis gibi yüksek dereceli medreselerde ise mufassal (ayrıntılı) olarak işlenirdi.<sup>105</sup>

Osmanlılar'dan önceki medreselerde uygulanan tadrîs ve tatil günleri, Osmanlı devrinde de itibar görmüş, genellikle haftanın üç günü Salı, Perşembe<sup>106</sup> ve Cuma ile bayram günleri tatil yapılmış; Pazartesi, Çarşamba, Cumartesi ve Pazar günleri ise eğitim-öğretime devam edilmiştir. Bazı müderrislerin otobiyografilerinden bu usûlün Fatih devrinden itibaren kabul edildiği, haftadaki üç günlük tatilin azamî tatil günleri olduğu ve bundan az da tatil yapılmış olabileceği belirtilmiştir.<sup>107</sup> Vakfiyede Süleymaniye Medreseleri ve Dârülhadis'teki tatil günleri ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece müderrislerin taşımaları gereken vasıflar ve uymaları gereken kurallar sıralanırken “yaygın tatil günleri” anlamındaki ‘*utle-i şâyi'a*’ ifadesi kullanılmıştır.<sup>108</sup> Celalzâde Mustafa<sup>109</sup> ile Hasan Beyzâde<sup>110</sup> ise Süleymaniye Medreseleri'nde müderrislerin haftada dört gün ders verdiklerini belirtmektedirler. Hem vakfiyedeki ‘*utle-i şâyi'a*’ ifadesi, hem de Celalzâde ve Hasan Beyzâde'nin verdiği bilgilerden, Süleymaniye Medreseleri ve Dârülhadis'te de Salı, Perşembe ve Cuma günlerinin tatil olduğu, diğer günlerde ise eğitim-öğretime devam edildiği anlaşılmaktadır.

Haftada en az dört gün eğitim-öğretimin yapıldığı Osmanlı medreselerinde, XV. asırda günde dört, XVI. asırda beş ders okutulmuştur. Fatih Sultan Mehmed, Sahn Medreseleri'nde “*Âdet-i kadîme üzre*” günde dört ders<sup>111</sup>; Kanûnî Sultan Süleyman, Süleymaniye Medreseleri'nde ve II. Selim Edirne'deki Selimiye'de günde beş ders okutulmasını şart koşmuştur.<sup>112</sup> *Hasan Beyzâde Tarihi*'nde de Süleymaniye Medreseleri'nde günde beş ders okutulduğu belirtilmektedir.<sup>113</sup> Birçok yönüyle Süleymaniye Medreseleri'ne benzeyen Dârülhadis'te de günde beş ders verildiği, ancak farklı eserlerin de okutulduğunu söyleyebiliriz. Gün içerisinde verilen bu beş dersin zamanı ile ilgili olarak Sahn medreselerindeki uygulamanın burada da geçerli olduğunu tahmin ediyoruz. Sahn Medresele-

<sup>105</sup> Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 39; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), s. 28-29.

<sup>106</sup> M. Şehabettin Tekindağ, İslam âleminde adalet günleri kabul edildiği için Salı ve Perşembe günlerinin tatil yapıldığını belirtmektedir. Bkz. “Medrese Dönemi”, *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s. 24. Ayrıca bkz. Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Esra Fakülte Kitabevi, Bursa 1997, s. 158-159.

<sup>107</sup> Baltacı, *a.g.e.*, I, 128. Ayrıca bkz. Hızlı, *a.g.e.*, a.y.

<sup>108</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 32.

<sup>109</sup> Celalzâde, *a.g.e.*, vr. 524a. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 36.

<sup>110</sup> Hasan Beyzâde, *a.g.e.*, II, 158.

<sup>111</sup> *Kanûn-ı Örfiyye-i Osmanî*, vr. 49b'den naklen bkz. Unan, *a.g.e.*, 318.

<sup>112</sup> Baltacı, *a.g.e.*, I, 128.

<sup>113</sup> Hasan Beyzâde, *a.g.e.*, II, 158.

ri'nde dersler sabah ve ikindi olmak üzere günde iki defa yapılmaktaydı. Ancak icâzetler genellikle sabah derslerinden verilmekteydi. Öğleden sonra okunan dersler, sabah derslerinin tekrarından veya bu derslerin ileri seviyedeki muâdillerinden oluşmaktaydı. Okutulan dersler talebe ile mübâhase şeklinde geçtiğinden talebenin derslere uzun süre hazırlanmasını gerektirmekteydi.<sup>114</sup>

### A. Süleymaniye Dârülhadisi'nin Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yeri ve Önemi

Süleymaniye Dârülhadisi'ndeki eğitim-öğretim zamanı, akademik kadro, akademik kadroda bulunması gereken vasıflar ve yevmiyelerle ilgili bilgiler Süleymaniye Vakfiyesi'nde yer almaktadır. Vakfiyede Dârülhadis'teki eğitim-öğretim ve akademik personelle ilgili ifadeler şöyledir:

“Ehâdis-i nebeviyye ve ahbâr-ı Mustafaviyye nakl olunmak için bina olunan Dârülhadis'de bir âlim ü âmil ve fâzıl ü kâmil, tefsîr-i Kur'ân-ı fasîhe kâdir ve nakl-i ahâdis-i sahîhada mâhir, mesâbih-i pür-tâb gibi fazâyili zâhir ve meşârik-i aftâb gibi favâzili bâhir, muzhir-i kelime-i 'ulyâ, ekmel-i dîn-i Rasûl-i Melik-i A'lâ, Hazreti Müslim rivâyetin rivâyette müselleme ve Hazreti Buhârî naklinde münferid beyne'l-ümem olan kimesne müderris ve muhaddis olup 'utle-i şâyî'adan gayri eyyâmında dershâneye hâzır ve bilâ 'uzrin şer'iyyin terkten hâzır olup levâzım-ı tedrisi kemâ yenbağî itmâm ve merâsim-i ifâde vü istifâdede ihtimâm idicek vazife-i yevmiyyesi elli akçe-i Sultan Süleyman Hânî ola. Ve talebesinün cümlesinden fâyık ve îade hizmetine lââyık, akrânından her vech ile mütemeyyiz, hevâ-yı nefisden muhteriz olanı muîd olup merâsim-i ifade ve istifâdede mücidd ü sâî ve levâzım-ı îadeyi temâma râî olcık vazife-i yevmiyyesi beş akçe ola. Ve talebe-i ilimden on beş kimesne hüçürâtda sâkin olup âdet-i me'lûfe üzere derslerine müdâvim ve tahsil-i ulûm ü maârifeye mülâzım olup, şuğl iderlerse vazife-i yevmiyyeleri ikişer akçe ola...”<sup>115</sup>

Süleymaniye Dârülhadisi, pâye bakımından devrinin en yüksek seviyedeki dârülhadisi olduğu halde vakfiyede müderrisine 50 akçe verilmesi şart koşulmuştur. Ancak Dârülhadis'in ilk müderrisi, yevmî yüz akçe ile tayin edilmiştir. Âlî, bu ilk tayine dayanarak şart-ı vâkıfta yevmî 100 akçe şart kılındığını belirtse de<sup>116</sup> bugün bilinen vakfiyede böyle bir şart bulunmamaktadır.

Vakfiyede Dârülhadis müderrisi için tayin edilen yevmiye miktarına rağmen Süleymaniye Dârülhadisi Osmanlı Devleti'nin en yüksek kadrolu medresesi, buraların müderrisleri de en yüksek rütbeli müderrisler (reîsü'l-müderrisîn) sayılmış ve devlet teşrifâtında üst sıralarda yer almışlardır.<sup>117</sup> Hatta bugünkü

<sup>114</sup> Unan, *a.g.e.*, a.y.

<sup>115</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 31-32.

<sup>116</sup> Âlî, *a.g.e.*, vr. 336a. Ayrıca bkz. Baltacı, *a.g.e.*, II, 890.

<sup>117</sup> Yardım, “Dârülhadis”, 532. Biyografik kaynaklarda bununla ilgili çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Bazı örnekler için bkz. Atâî, *a.g.e.*, 325, 712; Şeyhî Mehmed Efendi (ö.

tabirle, bunların Süleymaniye Üniversitesi Rektörü durumunda oldukları belirtilmiştir.<sup>118</sup> Örneğin mülâzemet günlerinde (her hafta perşembe günü), müderrisler şeyhülislam ile görüşmeye gittiklerinde Sahn-ı Semân ile ondan yukarı derecede bulunanlar bir odada oturur, Mûsıla-i Sahn ile daha aşağı derecelerde bulunanlar sofada beklerlerdi. Daha sonra heyetçe tertip üzere şeyhülislamın huzuruna girdiklerinde Süleymaniye Dârülhadis müderrisi hepsine başkanlık ederdi (reisleri olurdu).<sup>119</sup> Müderrislerin bazı toplantılardaki oturma düzenleri de onların seviyelerini göstermektedir. Nitekim *Tarih-i Silsile-i Ulemâ*'da, bir ziyafete katılan müderrisler arasında Dârülhadis müderrisinin en üst köşede yer aldığı belirtilmektedir.<sup>120</sup>

Bazı dârülhadislerde medrese tahsili verildikten sonra hadis okutulmasına rağmen Süleymaniye Dârülhadisi'nde ancak alt derecedeki medreselerde tahsillerini bitirmiş olanlar okuyabilmekteydi.<sup>121</sup> Bu nedenle bazı araştırmacılar, Dârülhadis'teki eğitimin, bugünkü lisansüstü eğitime denk geldiğini belirtmişlerdir.<sup>122</sup>

Süleymaniye Dârülhadisi'nin Osmanlı medrese sisteminin zirvesinde yer almasının, eğitiminin farklılığından değil de Hz. Peygamber'e saygıdan kaynaklandığı belirtilmiştir.<sup>123</sup> Ancak Nüreddin Zengî tarafından inşâ edilen ilk dârülhadisten itibaren Osmanlı'nın son dönemlerine kadar farklı seviyelerde dârülhadislerin olması, Hz. Peygamber'e saygının tek başına yeterli olamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla başka sebep veya sebepler de olmalıdır. Örneğin Süleymaniye Dârülhadisi'nin Kanûnî gibi Osmanlı Devleti'ne en parlak dönemlerini yaşatan bir padişah tarafından inşâ edilmiş olması, Osmanlı medrese sisteminde bir dönüm noktası sayılan ve yine Kanûnî tarafından inşa edilen Süleymaniye Medreseleri'nin bünyesinde yer alması belki de daha öncelikli sebeplerdir. Zira Osmanlı'da medreselerin eğitim-öğretim hayatındaki yeri ve önemi; yaptırın şahsın statüsüne, tadrîs kadrosunun niteliğine, faaliyet gösteri-

1145/1732), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekâyiül-fudalâ* (nşr. Abdülkadir Özcan), III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 484; A.mlf., a.g.e., IV, 27, 149, 590.

<sup>118</sup> Yardım, "Dârülhadis", 532; a.mlf., *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1992, s. 174.

<sup>119</sup> Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895), *Târih-i Cevdet*, I (iki cilt bir arada), İkinci Baskı, Matbaai Osmaniye, İstanbul 1309, s. 111.

<sup>120</sup> TSU, vr. 110a-110b.

<sup>121</sup> Bkz. Ergin, a.g.e., I, 140-141.

<sup>122</sup> Örneğin Yılmaz Öztuna Dârülhadis'te doktora seviyesinde eğitim verildiğini belirtmektedir. Bkz. a.g.e., X, 295.

<sup>123</sup> Yasin Yılmaz, a.g.e., 283.



len yerleşim biriminin ülke genelindeki siyasî ve stratejik önemine göre değişmekteydi.<sup>124</sup>

### B. Okutulan Dersler ve Eserler

Osmanlı dârülhadislerinde okutulan dersler ve eserler de şu ana kadar tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır. Konuyla ilgili kesin bilgilere sahip olmasak da dârülhadislerde okutulacak kitapların, genellikle vâkıflar tarafından tayin edilmediği ve kitap seçiminin müderrislere bırakıldığı anlaşılmaktadır. Vakfiyelerde de genellikle herhangi bir kitaptan ziyâde hadis okutulması şart koşulmuştur.<sup>125</sup> Diğer yüksek dereceli dârülhadislerde olduğu gibi Süleymaniye Dârülhadisi'nde de özellikle hadis ve usûl-i hadisle ilgili eserlerin okutulduğu belirtilse de<sup>126</sup> burada okutulan dersler ve eserlerle ilgili birkaç kitap dışında en azından şimdilik yeterince bilgi ve belge ortaya konulamamıştır.

Osmanlı dârülhadislerinde okutulacak kitaplar, genellikle müderrislere bırakılsa da Süleymaniye Vakfiyesi'nde o dönemde Osmanlı medreseleri veya dârülhadislerinde en çok okunan hadisle ilgili eserlerden *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Meşâriku'l-envâr* ve *Mesâbihu's-sünne*'nin okutulması istenmektedir.<sup>127</sup>

Süleymaniye Vakfiyesi'nin sonunda, hangi maksatla eklendiği belirtilmeyen bazı kitap isimleri de yer almaktadır.<sup>128</sup> Bunlar başta tefsir, fıkıh ve hadis olmak üzere, farklı alanlardaki eserlerden oluşmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan 1 Şaban 1247/5 Ocak 1832 tarihli bir yazma eserde (defter) ise Süleymaniye Camii içerisindeki kütüphaneye, Kanûnî dâhil olmak üzere farklı hayır sahiplerinin bağışladıkları kitapların isimleri yer almaktadır.<sup>129</sup> Süleymaniye Vakfiyesi'nin sonunda adları bulunan eserler ile Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan bu eserlerin birçoğu aynı olup sadece Kanûnî tarafından bağışlanan eserler hem sayı hem de çeşit olarak daha fazladır.

Yazma eserlerde de medreselerde okutulan eserlerle ilgili çok değerli bilgiler bulunabilmektedir. Özellikle eserlerin istinsah ve ferağ kayıtları ile zahriyelerindeki notlar bu konuda önemli bilgiler içerir. Yazma eser kütüphanelerinde bununla ilgili çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Yaptığımız araştırma

<sup>124</sup> Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş*, Ulusal Yayınları, İstanbul 1997, s. 253-254.

<sup>125</sup> Konuyla ilgili bkz. Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 171-172; a.mlf., "Dârülhadis", 532.

<sup>126</sup> Bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 38.

<sup>127</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 31-32.

<sup>128</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 210-218.

<sup>129</sup> 9 varaktan oluşan defter, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bl., nr. 1075'te "Sultan Süleyman'ın Vakfemiş Oldukları Kitapların Eski Defterlerine Tatbik Edilerek Tahrir ve Ta'dâd Edilen Defter" adıyla kayıtlıdır.

sonucunda Süleymaniye Kütüphanesi'nde bazı eserler üzerinde de önemli kayıtlar tespit ettik.<sup>130</sup>

Bu bölümde Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan, vakfiye sonunda adları yer alan ve vakfiyede adlarına işaret edilen eserler ile Dârülhadis müderris notlarının yer aldığı yazma eserlerden yola çıkılarak Dârülhadis'te okutulan dersler veya eserlerle ilgili genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### 1. Hadisle İlgili Eserler

**a. *Sahîh-i Buhârî/el-Câmiu's-Sahîh (Buhârî)*:** Bu eserin bir yazma nüshasında birden çok Dârülhadis müderrisinin (Şeyhzâde Ahmed, Kız Ali Efendi, Nefeszâde Abdurrahman ve Sa'dîzâde Seyyid Muhammed Abdullah) notları yer almaktadır.<sup>131</sup> Bu notlarda eserin burada okutulduğu açıkça belirtilmektedir. Ayrıca bu eser, hem Süleymaniye Vakfiyesi'nde geçmekte<sup>132</sup> hem de vakfiye sonundaki liste<sup>133</sup> ve Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında yer almaktadır.<sup>134</sup> Sonuç olarak bu eserin Dârülhadis'te kesin olarak okutulduğunu söyleyebiliriz.

***el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Kirmânî)*:** Bu eserin de Dârülhadis'te kesin olarak okutulduğunu söyleyebiliriz. Zira hem bir yazma nüshası üzerinde Dârülhadis müderrislerinden Ahîzâde Hüseyin'in bu eseri Dârülhadis'te okuttuğuna dair notu bulunmakta<sup>135</sup>, hem de eser vakfiye sonundaki liste<sup>136</sup> ve Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında yer almaktadır.<sup>137</sup> Ayrıca hem Dârülhadis müderrislerinden Yusuf (İmam-ı Sultânî Yusuf?)'un Dârülhadis'te tadrîs hizmetinde iken bu eserin kaybolan bir nüshası yerine yeni bir nüshayı bağışlaması<sup>138</sup>, hem de yine Dârülhadis müderrislerinden Ahîzâde Mehmed b. Nurullah'ın bu eserin başka bir nüshasını Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlaması<sup>139</sup>, bu eserin okutulma

<sup>130</sup> Bu notların tespitinde Süleymaniye Kütüphanesi'nin Süleymaniye Bölümü'ndeki bütün eserler (yaklaşık 1905 eser) ile aynı kütüphanenin diğer bölümlerindeki hadisle ilgili eserlerin dijital görüntüleri incelenmiştir.

<sup>131</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bl., nr. 303, vr. 36b, 212b, 221a, 233a, 419b ve eserin son sayfasındaki notlar.

<sup>132</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 32.

<sup>133</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 211. Bu eserlerin tamamı için bkz. a.mlf., *a.g.e.*, 210-218.

<sup>134</sup> *Sultan Süleyman'ın Vakfetmiş Oldukları Kitapların Eski Defterlerine Tatbik Edilerek Tahrir ve Ta'dâd Edilen Defter*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bl., nr. 1075, vr. 2a. Kanûnî tarafından bağışlanan hadisle ilgili eserlerin tamamı için bkz. vr. 2a-b.

<sup>135</sup> Ebu Abdullah Muhammed el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî (el-evvelü minel-Kevâkibi'd-derârî)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bl., nr. 227M, vr. 1a.

<sup>136</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 212.

<sup>137</sup> vr. 2b.

<sup>138</sup> Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 233 (İstinsah tarihi yok), vr. 1a.

<sup>139</sup> Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 230 (İstinsah tarihi, h. 898), iç kapak ve vr. 1a.

ihtimalini daha da arttırmaktadır. Eserin, kesin olarak Dârülhadis'te okutulduğunu tespit ettiğimiz *Sahîh-i Buhârî*'nin şerhi olması ise zaten okutulma ihtimalinin çok yüksek olduğunu göstermektedir.

**Fethu'l-bârî (İbn Hacer)** ve **Umdetu'l-kârî (Aynî):** *Sahîh-i Buhârî*'nin bu iki şerhi, hem Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan<sup>140</sup> hem de vakfiye sonundaki eserler arasında yer almaktadır.<sup>141</sup> Ayrıca bu eserler, kesin olarak Dârülhadis'te okutulduğunu tespit ettiğimiz *Sahîh-i Buhârî*'nin de en önemli şerhleri olduklarından, bunların da okutulma ihtimali yüksektir.

**b. Sahîh-i Müslim:** Bu eserin, hem vakfiyede adının geçmesi<sup>142</sup>, hem de vakfiye sonunda<sup>143</sup> ve Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında yer alması<sup>144</sup>, Dârülhadis'te okutulduğunu göstermektedir.

**el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc (Nevevî) ve İkmâlu ikmâli'l-mu'lim (Şerhu Müslim li Ubbî):** Bu eserlerin, hem Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan liste<sup>145</sup> ve vakfiye sonundaki eserler arasında yer alması<sup>146</sup> hem de vakfiyede adına işaret edilen *Sahîh-i Müslim*'in şerhi olmaları, bunların da okutulma ihtimalinin güçlü olduğunu göstermektedir.

**c. Mesâbihü's-sünne (Beğavî):** Bu eser, hem vakfiyede geçmekte<sup>147</sup> hem de vakfiye sonunda<sup>148</sup> ve Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında<sup>149</sup> yer almaktadır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshada, Tefsîrîzâde Mehmed Atâullah'ın Dârülhadis'te görevde iken yazdığı notlar bulunmaktadır.<sup>150</sup> Bu nedenle bu eserin de Dârülhadis'te okutulduğunu söyleyebiliriz.

**Mesâbih şerhleri:** *Mesâbih* şerhlerinden Zeynûlarab'ın *Şerhu'l-Mesâbih*'i, Ammâd? el-Hanefî'nin *Menhelü'l-yenâbi' fî şerhi'l-Mesâbih*'i ile Tîbî'nin *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*'inin hem Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan listede<sup>151</sup> hem de vakfiye sonundaki eserler arasında<sup>152</sup>; şerhlerden Hatib et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i, Muzhiruddin'in *el-*

<sup>140</sup> vr. 2b.

<sup>141</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 214.

<sup>142</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 32.

<sup>143</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 214.

<sup>144</sup> vr. 2a.

<sup>145</sup> vr. 2b.

<sup>146</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 214.

<sup>147</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 32.

<sup>148</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 212.

<sup>149</sup> vr. 2b.

<sup>150</sup> Süleymaniye Ktp, Süleymaniye Bl., nr. 238, bkz. İç kapak.

<sup>151</sup> vr. 2b.

<sup>152</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 210-218.

*Mefâtih fi şerhi (halli)'l-Mesâbih'i* ile İbn Melek ve Osman el-Herevî'nin aynı adlı *Şerhu'l-Mesâbih'*lerinin de ya Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan listede<sup>153</sup> ya da vakfiye sonundaki eserler arasında<sup>154</sup> yer alması; ayrıca bunların vakfiyede adına işaret edilen *Mesâbih'in* şerhi olmaları, bunların da okutulma ihtimalini arttırmaktadır.

**d. Meşâriku'l-envâr (es-Sâğânî):** Bu eserin ismi de, hem vakfiyede geçmekte<sup>155</sup> hem de vakfiye sonunda<sup>156</sup> ve Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında<sup>157</sup> yer almaktadır. Bu nedenle bu eserin de Dârülhadis'te okutulduğunu söyleyebiliriz.

**Meşârik Şerhleri:** İbn Melek'in *Mebârikü'l-ehzâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr'*, Atufî'nin *Keşfü'l-Meşârik'i* ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr'*inin hem Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan listede<sup>158</sup> hem de vakfiye sonundaki eserler arasında<sup>159</sup> yer almaları ve vakfiyede adına işaret edilen *Meşârik'in* şerhi olmaları, bunların da okutulma ihtimalini arttırmaktadır.

**e. Ebu Dâvûd'un Sünen-i Ebî Dâvûd (es-Sünen)'i,** Zehebî'nin *Tecrîd-ü es-mâi's-sahâbe (el-İsâbe fi tecrîdi esmâi's-sahâbe)*si ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ bi (fi)-ta'rîfi hukûki'l-Mustafa's*ının da hem vakfiye sonundaki listede<sup>160</sup> hem de Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında yer almaları<sup>161</sup>, bunların da Dârülhadis'te okutulma ihtimalini güçlendirmektedir.

**f. Sadece Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında yer alan, ancak Dârülhadis'te okutulması muhtemel olan diğer eserler ise şunlardır<sup>162</sup>:** ed-Delecî'nin *Şifâ* şerhi olan *el-Istifâ li beyâni meâni's-Şifâ'sı*, İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl li-ehâdisi'r-resûl* ve *Nihâye fi ğarîbi'l-hadis ve'l-eser* adlı eserleri, el-Münzirî'nin *et-Terğîb ve't-terhîb'i*, Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn'i*, Sehavî'nin *el-Makâsîdü'l-hasene'si*, Cemmâilî (Makdisî)'nin *'Umde-tü'l-ahkâm'i*, Abdülhak el-İşbilî'nin *Kitabu'l-Ahkâm (el-Ahkâmü'l-kübrâ fi'l-hadis'i*, Suyûtî'nin *Câmiü'l-kebir (Cem'ul-cevâmi')*i, Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr'i*, Alkamî (İbnü'l-Alkamî)'nin *Şerhu Câmi's-sağîr'i*, Müttakî el-Hindî'nin *Menhecül-'ummâl'i*, Tahâvî'nin *Şerhu Âsari't-Tahâvî*

<sup>153</sup> vr. 2b.

<sup>154</sup> Kürkçüoğlu, a.g.e., 212.

<sup>155</sup> A.mlf., a.g.e., 32.

<sup>156</sup> A.mlf., a.g.e., 212.

<sup>157</sup> vr. 2b.

<sup>158</sup> vr. 2b.

<sup>159</sup> Kürkçüoğlu, a.g.e., 210-218.

<sup>160</sup> A.mlf., a.g.e., a.y.

<sup>161</sup> vr. 2a-b.

<sup>162</sup> vr. 2a-b.

(*Şerhu Meâni'l-âsâr*)<sup>163</sup>, Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'si (siyer) ve İbn Hacer el-Heytemî'nin *Şerh-i Şemâil-i şerifi*.

Sonuç olarak başta vakfiyede adlarına işaret edilenler ve okutulduğuna dair üzerinde müderris notlarının yer aldıkları olmak üzere burada adları geçen hadisle ilgili eserler, bazen ana, bazen de yardımcı kaynak olarak Süleymaniye Dârülhadisi'nde de okutulmuştur diyebiliriz.

## 2. Hadis Dışındaki Eserler

Dârülhadis'te okutulması muhtemel olan hadis dışındaki eserler ise tefsîr, fıkıh ve kelâm ile ilgili olup ayrıntılar aşağıdaki şekildedir:

**a. Zemahşerî'nin Keşşâfı (Tefsîr):** Bu eser, hem vakfiye sonundaki listede<sup>163</sup> hem de Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında<sup>164</sup> yer almaktadır. Ayrıca eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir yazma nüshasındaki 1080-1081 tarihli bir notta, eserin daha önce Süleymaniye Birinci Medrese (Medrese-i Evvel)'de olduğu ve daha sonra Dârülhadis'e nakledildiği kayıtlı olduğuna göre<sup>165</sup>, bu eser ya Dârülhadis'te ders kitabı olarak okutulmuş ya da yardımcı kaynak olarak müderrisler veya talebeler tarafından kullanılmıştır.

**b. Sığnakî'nin en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye**'sinin (Fıkıh) hem vakfiye sonundaki liste<sup>166</sup> hem de Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesine bağışlanan eserler arasında yer alması<sup>167</sup>; **Aynî'nin el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye**'si (Fıkıh), **Celeddin el-Harezmi'nin el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye**'si (Fıkıh) ve **Zeylai'nin Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dakâik**'inin (Fıkıh) ise sadece Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında yer almaları<sup>168</sup>; ayrıca her dört eserde de Tefsîrîzâde Mehmed Atâullah'ın Dârülhadis'te görevde iken yazdığı notların bulunması sebebiyle<sup>169</sup> bu eserlerin de ya Dârülhadis'te ders kitabı olarak okutuldukları ya da yardımcı kaynak olarak müderrisler veya talebeler tarafından kullanıldıkları söylenebilir.

**c. Seyfeddin el-Âmidî'nin Ebkârü'l-efkârı (Kelâm):** Bu eserin hem vakfiye sonundaki liste<sup>170</sup> ve Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında yer alması<sup>171</sup> hem de Dârülhadis müderrislerinden Yusuf

<sup>163</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 210.

<sup>164</sup> vr. 1b-2a.

<sup>165</sup> Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 120, bkz. İç kapak.

<sup>166</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 211-213.

<sup>167</sup> vr. 1b ve 3b.

<sup>168</sup> vr. 3b.

<sup>169</sup> Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 475, 524, 549, 565 ve 566, bkz. İç kapaklar.

<sup>170</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 215.

<sup>171</sup> vr. 2b.

(İmam-ı Sultânî Yusuf?)’un Dârülhadis’te tadrîs hizmetinde iken kaybolan bir nüsha yerine yeni bir nüshayı Süleymaniye Kütüphanesi’ne bağışlaması<sup>172</sup> sebebiyle ya Dârülhadis’te ders kitabı olarak okutulduğu ya da yardımcı kaynak olarak müderrisler veya talebeler tarafından kullanıldığı söylenebilir.

Yukarıda adları geçen fıkıh, tefsir ve kelamla ilgili eserler eğer gerçekten Dârülhadis’te okutulmuşlarsa, tüm İslamî ilimlerin Dârülhadis’te okutulduğu sonucu çıkar. Ancak bunların okutulduğuyla ilgili elimizde başka kayıtlar mevcut değildir.

## II. Personel

Süleymaniye Külliyesi’nde, vakfın yönetim işlerini yürüten personelle birlikte cami, medreseler, dârüşşifâ, türbeler ve imârette hizmet veren geniş bir görevli kadrosu bulunmaktaydı. Bu kadroların her birinin adı ve yapacakları görevlerle ilgili hem vakfiyede hem de Süleymaniye Evkafı’yla ilgili muhasebe defterlerinde ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Vakfiyeye göre Süleymaniye Medrese-i Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi’deki gibi Dârülhadis personeli de 21 kişiden oluşmaktaydı. Bunlardan 2’si akademik, 15’i talebe, diğer 4’ü ise hizmetli kadrosunda çalışıyordu. Buna göre Dârülhadis’te 1 müderris, 1 muîd, 15 öğrenci (danişmend), 1 bevvâb (kapıcı), 1 ferrâş (hademe), 1 kennâs-ı helâ (tuvalet temizleyicisi) ve 1 sirâcî (kandilci, aydınlatma görevlisi) bulunmaktaydı.<sup>173</sup> Vakfiyedeki bu kadroların, araştırdığımız dönem içerisindeki Süleymaniye Vakfı’yla ilgili muhasebe defterlerinde de hemen hemen hiç değişmediği görülmektedir. Aşağıda Dârülhadis personeli, akademik personel, talebe ve diğer personel şeklinde ele alınacaktır. Şimdi bunlarla ilgili ayrıntılara geçelim:

### A. Akademik Personel

1 müderris ve 1 muîd’den oluşan Dârülhadis akademik personeliyle ilgili<sup>174</sup> ayrıntılar aşağıdaki şekildedir:

#### 1. Müderris

Osmanlı ilmiye teşkilatındaki üç temel görevden biri olan müderrislik<sup>175</sup>, medreselerde çeşitli dersler veren hocalar için kullanılırdı. Medreselerin ortadan kalkmasından sonra da yüksek dereceli okullarda görev yapan hocalar için bu ünvan sürdürülmüş, XIX. asırda açılan Batı tarzındaki eğitim kurumlarının hocaları da müderris ünvanıyla anılmıştır.<sup>176</sup>

<sup>172</sup> Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 747, vr. 1a.

<sup>173</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 31-32.

<sup>174</sup> A.mlf., *a.g.e.*, a.y.

<sup>175</sup> Diğer görevler ise kadılık ve müftülüktür.

<sup>176</sup> İpşirli, “Müderris”, 468.

Süleymaniye Medreseleri'nin her birinde olduğu gibi Dârülhadis'te de tek bir müderris eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürütürdü. Derslerin işlenişi, müderris seçimi, talebenin kabulü ve benzeri işlerden sadece müderris sorumluydu.

#### a. Atanma Kriterleri

Kaynaklardan anlaşıldığına göre, kurulduğu yıllardan itibaren Cemâziyelevvel 997/Mart-Nisan 1589 tarihine kadar Sülemaniye Dârülhadisi'ne öncelikle ma'zûl mevleviyet kadıları veya kadıaskerler atanmışlardır. Dârülhadis'in ilk müderrisi Emin Kösesi (görev tarihi: h. 964-967 Za.) Bağdat, ikinci müderris Muslihiddin Mustafa (görev tarihi: h. 967 Za.-969 R.) ise İstanbul kadılığı mütekâidlerindedir. Yine sırasıyla 969 R.-997 Ca. arasında görev yapan müderrislerden Muhaşşî Sinan, Kadızâde Ahmed, Ahîzâde Mehmed, Abdülkerim Salih Mollâ, Abdülkadir Şeyhî ve Zekeriya Efendi hep ma'zûl kadıaskerlerdendir. Nitekim *Hasan Beyzâde Tarihi*'nde konuyla ilgili olarak şöyle denmektedir:

“Dârülhadisi, mukaddemâ kazâ-i (kudât-ı) askerden mütekâ'id, zû-fünûn (telif ve tasnife kâdir, misli nâdir) ihtiyarlara tevcih iderlerdi. Hâliyâ dahi Rumili kadıaskerliğinden münfasil olup, efkah-ı ulemâ olan Hasan Efendi (Biber Birâderi) üzerindedür.”<sup>177</sup>

Bu kayıttaki adı geçen müderrislerden Biber Birâderi Hasan ile ondan önceki Dârülhadis müderrisi Azmîzâde Mustafa Hâletî, sonraki dönem müderrisleri olmalarına rağmen kadıasker mütekâidleri olduklarından bunlara da Dârülhadis “zamîme-i revâtib” veya “ilâve-i revâtib-i seniyye” olarak verilmiştir. İstisnalar bir tarafa bırakılırsa, bazı ma'zûl kadı veya kadıaskerlerin hadis dersini vermeye ehil olmaması sebebiyle zamanla Dârülhadis sadece müderrislere verilmiştir.<sup>178</sup>

Konuyla ilgili yaptığımız istatistikî çalışmaya göre, Dârülhadis'e atanan ilk 8 müderristen 6'sının kadıaskerlik mütekâidi, sonraki 84 müderristen sadece 2'sinin kadıaskerlik, geri kalan 82'sinin ise müderrislikten geldiği görülmektedir. Dârülhadis'ten önce müderrislerin icrâ ettikleri vazifeler ve bunların her birinden kaç kişi geldiği aşağıdaki şekildedir:

Müderrislerin Dârülhadis'ten önceki görevleri arasında Süleymaniye Medreseleri büyük bir farkla birinci sırada yer almaktadır (% 50,5). Ardından Ayasofya-i Kebîr (% 7,5) ve Sultan Selîm (% 5,3) gibi yüksek dereceli medreseler ile kadıaskerlikler (her biri % 4,3) gelmektedir. Mûsıla-i Süleymaniye veya Hâmise-i Süleymaniye itibarıyla olan 10 medreseyi Süleymaniye Medreseleri'ne eklersek, Süleymaniye'lerin oranı % 61 olur. Zaten Osmanlı medrese sisteminde Süleymaniye Dârülhadis Medresesi münhal olduğunda buraya Süleymaniye müderrislerinin kıdemlisi, onun yerine Hâmise-i Süleymaniye ve onun yerine de

<sup>177</sup> Hasan Beyzâde, *a.g.e.*, II, 158-159.

<sup>178</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 159.

Mûsıla-i Süleymaniye müderrislerinin eskileri tayin olurdu.<sup>179</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, Dârülhadis müderrisi Kâtipzâde Zeynî ile ilgili bir kayıta da bu uygulama açıkça görülmektedir.<sup>180</sup>

Araştırdığımız dönem içerisinde ehl-i sünnet inancı dışında başka herhangi bir fırka veya mezhebe bağlı hiçbir müderrisin bulunmaması, Dârülhadis'e atanma kriterlerinden birinin de sünnilik olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu dönemde Sünnî mezheplerden herhangi birine bağlı olmanın yeterli olduğu, hatta birinden diğerine geçmenin ise doğal karşılandığı anlaşılmaktadır. Örneğin Dârülhadis müderrislerinden Sadreddin-i Şîrvânî'nin oğlu Sadreddinzâde Muhammed Emin Efendi, Diyarbakır'da müderrislik yaptığı dönemde Şâfîlik'ten Hanefîlik'e geçmiştir.<sup>181</sup> Kaynaklarda, onun bu tercihinin karşı herhangi bir engelleme veya eleştirinin de olmadığı anlaşılmaktadır. Sünnîlere gösterilen bu müsâmaha diğer fırka mensuplarına gösterilmemiş, bu türden bir eylemde bulunanlar için çok ağır cezalar bile verilmiştir. Nitekim Abdurrahman Abdi Paşa (1098/1686)'nın *Vekâyi'nâme* adlı eserinde 1063 senesi vekâyii içerisinde zikrettiği bir olayda, bir ulemanın ehl-i sünnet inancına aykırı düşünceden dolayı idam cezasına çarptırıldığı anlaşılmaktadır.<sup>182</sup>

Buraya kadar verdiğimiz genel kriterlerden ayrı olarak her bir Dârülhadis müderrisinin taşıması gereken vasıflar da Süleymaniye Vakfiyesi'nde sıralanmaktadır.<sup>183</sup> Vakfiyeye göre Dârülhadis müderrislerinin müslüman olmak (*muẖ-hir-i kelime-i ulyâ, ekmel-i din-i resûl-i melik-i a'lâ*), ilmiyle amel etmek (*bir âlim ü âmil*), her yönüyle mükemmel bir insan olmak (*fâzıl ü kâmil... mesâbîh-i pür-tâb gibi fazâyili zâhir ve meşârik-i aftâb gibi favâzili bâhir*), Kur'an'ı tefsir edebilecek yeterlikte olmak (*tefsîr-i Kur'ân-ı fasîhe kâdir*), hadis ilminde uzman olmak ve Buhârî, Müslim, Mesâbîh ve Meşârik gibi hadis kitaplarını okutabilmek (*nakl-i ahâdis-i sahîhada mâhir, mesâbîh-i pür-tâb gibi fazâyili zâhir ve meşârik-i aftâb gibi favâzili bâhir, ..... Hazreti Müslim rivayetin rivâyette müselleme ve Hazreti Buhârî naklinde münferid beyne'l-ümem olan kimesne müderris ve muhaddis olup*), zorunlu haller ve tatil günleri dışında derslere devam etmek (*'utle-i şâyaden gayri eyyâmda dershâneye hâzır ve bilâ 'uzrin şer'iyyin terkten hâzır olup*) ve eğitim-öğretim için gerekli imkânları sağlamak ve alınması gereken tedbirleri almak (*levâzım-ı tedrisi kemâ yenbağî itmâm ve merâsim-i ifâde vü istifâdede ihtimâm idicek*) gibi şartları da taşımaları gerekirdi.

<sup>179</sup> Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 38.

<sup>180</sup> A.RSK., nr. 6/125 (Tarih: 25.N.1011/8 Mart 1603).

<sup>181</sup> Atâî, *a.g.e.*, 712.

<sup>182</sup> Abdurrahman Abdi Paşa (ö. 1098/1686), *Vekâyi'nâme [Osmanlı Tarihi 1648-1682]* (nşr. Fahri Ç. Derin), Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2008, s. 49-51.

<sup>183</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 31-32.



Hadis sahasında bir ihtisas medresesi sayılan Süleymaniye Dârülhadisi'nde, diğer şartlarla birlikte özellikle hadisle ilgili uzmanlık şartı arandığı da anlaşıl-maktadır. Nitekim kurulduğu yıllardan itibaren 997/1589 tarihine kadar Süle-maniye Dârülhadisi'nde öncelikle ma'zûl mevleviyet kadıları veya kadıaskerler görev almış, ancak bazı ma'zûl kadı veya kadıaskerlerin hadis dersini vermeye ehil olmamaları sebebiyle, birkaç istisna dışında, zamanla Dârülhadis sadece müderrislere verilmiştir.<sup>184</sup> Konuyla ilgili yaptığımız istatistikî çalışmaya göre, Dârülhadis'te görev yapan ilk 8 müderrisin tamamı kadılık veya kadıaskerlik mütekâidi olmasına karşın sonraki 85 müderristen sadece 6'sı bu görevlerden gelmektedir.<sup>185</sup>

### b. Görevden Ayrılma (Tekâüd-Azl)

Osmanlı Devleti'nde bir devlet memurunun görevden ayrılması veya uzak-laştırılmasına azl<sup>186</sup>, emekliye ayrılmasına ise tekâüd denirdi.<sup>187</sup> Dârülhadis mü-derrislerinden bazıları da çeşitli nedenlerle görevlerinden alınmışlardır. Kaynak-lardan bunlarla ilgili tespit ettiğimiz azl sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

1. İlmî yetersizlik: *Tarih-i Silsile-i Ulemâ*'da Dârülhadis müderrislerinden Kara Abdurrahman'ın, cahillik ve başka birtakım suçlamalarla Şam kadılığından alındığı belirtilmektedir.<sup>188</sup> Kara Abdurrahman'ın daha sonra tekrar Şam kadılı-ğına atanması ve ardından sırasıyla Medine, Bursa ve Galata kadılıkları yapma-sı<sup>189</sup>; ayrıca diğer biyografik kaynaklarda da Kara Abdurrahman'la ilgili böyle bir bilginin yer almaması, buradaki suçlamaların müderrisler arasındaki çekeme-mezlik gibi bir sebepten kaynaklanabileceğini akla getirmektedir. Zira ilmî açıdan yetersiz olan birinin daha sonra adı geçen diğer önemli kadılıklara atanmaması gerekirdi.

2. Kişisel çekememezlik: Muhaşşî Sinan, 946/1539-40'ta Halep kadısı oldu. Burada iken Bağdat Beylerbeyi Üveys Paşa'yı teftiş etmekle görevlendirildi. Bağdat kadısı Niksarî Mustafa Efendi ile birlikte yürüttükleri teftiş sonucunda Üveys Paşa görevden alındı. Ancak daha sonra Halep Beylerbeyliği'ne atanan Üveys Paşa, 949/1542-43'te Muhaşşî Sinan'ın Halep kadılığından azledilmesine sebep oldu.<sup>190</sup>

<sup>184</sup> Hasan Beyzâde, *a.g.e.*, II, 158-159.

<sup>185</sup> Akademik personel kısmındaki müderrislerle ilgili tabloya bakınız.

<sup>186</sup> Şemseddin Sâmî (ö. 1322/1904), *Kâmûs-ı Türki* (nşr. Ahmed Cevdet), I-II (iki cilt bir arada), İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317 (Tıpkıbasım: Çağrı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1999), s. 935; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, 24. Baskı, Ankara 2007, s. 59; Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2010, s. 49.

<sup>187</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, 424; Devellioğlu, *a.g.e.*, 1064; Fehmi Yılmaz, *a.g.e.*, 638.

<sup>188</sup> *TSU*, vr. 113/2a.

<sup>189</sup> Atâi, *a.g.e.*, 528.

<sup>190</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 249.

Yine Dârülhadis müderrislerinden Kadızâde Ahmed Şemseddin, 974 Rebülâhîr'inde Hâmid Efendi yerine Rumeli kadıaskerliğine getirildiyse de aynı yıl Zilhicce/Haziran 1567'de Muallim-i Sultânî Atâullah Efendi ile anlaşmazlığı sebebiyle görevinden alındı. Daha sonra 150 akçe yevmiye ile müderrislik yaparken Veziriazam Sokullu Mehmed Paşa ile aralarındaki kırgınlık yüzünden Edirne'ye taşınmak zorunda kaldı.<sup>191</sup>

3. İ'âde satmak: İ'âde satmak, muîdlik ve mülâzımlığı bir ticaret malı haline getirip parayla satmak demektir. Dârülhadis'in ilk müderrisi Emin Kösesi'nin de 967 Zilkadesi sonlarında<sup>192</sup> iâde satmak suçlamasıyla azledildiği belirtilmektedir.<sup>193</sup>

4. Bir müderrisle tartışmak veya kavga etmek: Vahyîzâde Abdullah'ın Ramazan 1007/Mart-Nisan 1599'da Veziriazam İbrahim Paşa Sarayı önünde Haydarpaşa müderrisi İpekli Mehmed Efendi ile tartışıp kavga etmeleri (muhâvere ve mücâvebe, belki muhârebe ve müdârabe) sebebiyle ikisi de azledilmiştir.<sup>194</sup>

5. Devlet büyüklerine veya âmirlerine karşı edebe uygun olmayan davranışlarda bulunmak veya çirkin söz söylemek: Süleymaniye müderrislerinden Nihalî Efendi, ulemâ ve meşâyih hakkında haddi aşan sözleri nedeniyle azledilip sürgün edilmiş ve yerine Dârülhadis müderrislerinden Mustafa Efendi (Bâlî Efendi'nin oğlu, Muslu Çelebi) Süleymaniye Medreseleri'nden birine geçmiştir.<sup>195</sup>

### c. Görev Süreleri

Süleymaniye Dârülhadis müderrislerinin görev süreleri farklı olup genellikle birkaç aydan başlayıp birkaç yıla kadar sürebilmektedir.<sup>196</sup> Ancak en yaygın görev süresinin 1 yıl civarı olduğu, 1,5-2 yıl çalışanların ikinci sırada yer aldığı, 2 yılın üzerindeki görev sürelerinin az olduğu, istisnâ de olsa görev süresi çok kısa veya çok uzun olanların da bulunduğu görülmektedir. Örneğin kısa süreli görev yapanlardan Sahhaf Şeyhzâde Seyyid Mehmed'in 18 gün, Kadızâde Ahmed Şemseddin ve Azmîzâde Mustafa'nın ancak 1-2 ay kadar görev yaptıkları; uzun süreli görev yapanlardan Muhaşşî Sinan'ın 14, İmam-ı Sultânî Yusuf'un 10, Ahîzâde Mehmed'in ise 6,5 yıl civarı müderrislik yaptıkları görülmektedir. Kısa süreli görev yapıp ayrılan müderrislerin, zorunlu bir sebepten değil de kadılık veya kadıaskerliğe geçmek için böyle bir tercihte buldukları; uzun süre

<sup>191</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 260.

<sup>192</sup> TSU, vr. 4a.

<sup>193</sup> Atâî, *a.g.e.*, 19; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658), *Kitâb-ı Süleymannâme*, Bulak Matbaası, Bulak 1248, s. 227.

<sup>194</sup> Atâî, *a.g.e.*, 515-516.

<sup>195</sup> Bkz. TSU, vr. 119b-120a.

<sup>196</sup> Müderrislerin görev süreleri için "Akademik Personel" kısmındaki müderrislerle ilgili tabloya bakınız.

görev yapan müderrislerin ise ya dönemin devlet büyükleriyle ilişkilerinin iyi olduğu ya da ulemâzâdeden oldukları anlaşılmaktadır.

Ayrıca Süleymaniye Dârülhadisi'ni incelediğimiz 1557-1700 tarihleri arasında görev yapan 92 müderristen sadece birinin (Şeyhzâde Ahmed) Dârülhadis'te iki kez görev yaptığı görülmektedir. O, Dârülhadis'te, her biri dörderden olmak üzere, iki farklı dönemde toplam 8 yıl görev yapmıştır (görev tarihleri: 1018 Ra.-1022 R. ve 1027 Z.-1032 M. arası. İkinci görevini “ber-vech-i tekâüd” olarak icra etmiştir).

#### d. İlmî Faaliyetler

Osmanlı'da hadis alanında ders veren müderrislerin bu sahada yazdıkları eserlerin ve çeşitlerinin çok az olduğu bilinmektedir. Şeyhülislamlık, kadıaskerlik ve mevleviyet kadılıkları gibi yüksek mevkilere ulaşabilmek için önce yüksek dereceli medreselerde görev yapmak gerektiğinden, müderrisler de bir an önce medrese derecelerini aşmak istiyorlardı. Nihâî hedef, bir rütbe veya makam elde etmek olunca, medreselerdeki faaliyetler de ders takrîrine yönelik eserlerden öteye pek geçemiyordu. Osmanlı'da hadis derslerini okutan müderrisler de yeni bir eser telîf etmek yerine daha pratik ve pragmatik bir yolu benimseyerek hadis alanındaki çalışmalarını ders takrîrine yönelik eserler üzerine yoğunlaştırmışlardır. Bu nedenle özellikle *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ile *Meşârik* (Sâğâni) en çok çalışılan kitapların başında gelir. Kaldı ki bu eserler, sadece Osmanlı Anadolu coğrafyasında benimsenen kitaplar olmayıp bu dönemlerde İslam dünyasının her tarafında başarıyla kabul edilmiştir.<sup>197</sup>

Osmanlı medrese sisteminin zirvesinde yer alan Süleymaniye Dârülhadis müderrislerinin de ilmî faaliyetler açısından diğer müderrislerden pek farklı olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira medrese derecelerinin en üst seviyesinde yer alan Dârülhadis de daha üst mevkilere geçmek için bir ara durak olma vasfını hep sürdürmüş ve diğer medreselerle aynı kaderi paylaşmaktan kurtulamamıştır.

Kuruluşundan XVII. asrın sonuna kadar, yaklaşık bir buçuk asırlık zaman dilimi içerisinde Süleymaniye Dârülhadisi'nde görev yapan 92 müderristen sadece dördünün hadis alanında eserleri bulunmaktadır. Bunlar, Sadreddinzâde Muhammed Emin'in, bir kimsenin yüzüne vurulmaması hakkındaki hadisin şerhi olan “*Risâle fi'l-Hadis*” adındaki risâlesi; Debbâğzâde Mehmed'in sahih hadisleri ihtiva eden “*Reşhatü'n-nâsih mine'l-hadisî's-sahîh*” adlı eseri; Hanlızâde Mehmed'in hadis usûlündeki *Nuhbe Şerhi* üzerine ta'likâtı ve Nefeszâde

<sup>197</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, “Osmanlı'da Hadis”, *Türkler* (ed. Hasan Celal Güzel v.dğr.), XI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 362-363.

Seyyid Abdurrahman'ın “*Hadîs-i Erbâin*” manzûmesidir. Ayrıca hadis sahasında bir müderrisin de (Şa'rânîzâde Ebussuûd) ihtisas sahibi olduğu belirtilmektedir. Kendisi için “*ilm-i hadîsde yed-i tûlâsı malûm... idi*”<sup>198</sup> gibi genel ifadeler kullanılmıştır ki bu ifade, hem Mecdî'nin *Şekâik* tercemesinde, hem de Atâî'nin *Şekâik* zeylinde müderrislerin hayatları konusunda kullanılan yaygın bir üsluptur. Müderrislerin becerileri, zekâları ve kavrayış güçlerini parlak cümlelerle anlatan bu müellifler, müderrislerin ilmî çalışmalarına gelince, genellikle “*şî'r ü inşâya kâdir idi*”, “*şî'r ü inşâ-i 'arabiyyede fâyikü'l-akrân idi*” veya “*(falanca) ilimde yed-i tûlâsı ma'lûm idi*” gibi, aslında önemli bir anlam ifade etmeyen cümleler kullanmışlardır.<sup>199</sup>

Hadis alanında karşılaştığımız manzaranın genellikle diğer alanlarda da geçerli olduğu görülmektedir. Örneğin Rebîülâhir 969/Aralık 1561'de Süleymaniye Dârülhadisî'ne atanan Muhaşşî Sinan, burada iken *Kadı Beyzâvî Tefsiri*'ne hâşiye yazmış ve kendisine bu sebeple “*Muhaşşî*” lakabı verilmiştir.<sup>200</sup> Yine Dârülhadis müderrislerinden Mustafa Efendi (Bâli Efendi'nin oğlu)'nin kıraat-ı aşere (on mütevatir kıraat) içerisinde daha çok revaç bulan kıraat-ı seb'a (yedi mütevatir kıraat)'te Kur'an okuttuğu, hatta bunun için haftanın yedi gününü taksim ettiği belirtilmiştir.<sup>201</sup> Ayrıca şerh, hâşiye ve taliklerle birlikte 92 müderristen sadece 26'sının, divanı olanlarla birlikte 38'inin ilmî bir faaliyet içerisinde olduğunu görüyoruz. Sonuç olarak hem zaman dilimi hem de müderris sayısı dikkate alındığında ortaya çıkan bu manzara Osmanlı medrese sisteminin zirvesinde yer alan bir kurum için hayret vericidir.

### e. Süleymaniye Dârülhadis Müderrisleri

Osmanlı Devleti'nde hiçbir medrese bir müderris için daimî bir çalışma alanı olmadığından, bu başlık altında ele aldığımız kişiler de müderrisliklerinin tamamını Dârülhadis'te geçirmiş değillerdir. Bu nedenle “Süleymaniye Dârülhadis Müderrisleri” ifadesi, Dârülhadis'te ders vermiş olan bir müderrisin meslek hayatının tamamını değil, bunun belirli bir kesitini ihtiva etmektedir. Zira Dârülhadis medresesi de öteki Osmanlı medreseleri gibi hiyerarşik düzen içerisinde belirli bir yere sahiptir. Örneğin bir müderris, Hâkâniye-i Vefâ Med-

<sup>198</sup> Şeyhî, *a.g.e.*, III, 388.

<sup>199</sup> Örnekler için bkz. Mehmed Mecdî (ö. 999/1591), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâikü'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), I, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 462; Atâî, *a.g.e.*, 454; Şeyhî, *a.g.e.*, III, 136, 388. Konuyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Unan, *a.g.e.*, 363 vd.

<sup>200</sup> Atâî, *a.g.e.*, 250.

<sup>201</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 621.

resesi'nde ders vermeye başlayınca “Hâkâniye Müderrisi”, buradan Dârülhadis'e geçtiğinde ise bu defa “Dârülhadis Müderrisi” olmaktadır.<sup>202</sup>

Müderrislerin kronolojik olarak tespitinde daha çok Atâi ve Şeyhî'nin *Şekâik* zeyillerine müracaat edilmiştir. Destek mahiyetindeki bilgiler ise Uşşakîzâde'nin *Şekâik* zeyli başta olmak üzere, diğer biyografik kaynaklar, bazı yazma eserler, arşiv kaynakları ve araştırmalara dayanmaktadır.

Aşağıdaki tablomuzda yer alan bilgiler, genellikle *Şekâik* zeyilleri, *Târîh-i Silsile-i Ulemâ* gibi kaynaklar ile arşivlerdeki vakıf muhasebe defterlerinden alınmıştır. Bazı müderrislerin görev tarihleri tam tespit edilemediğinden, bunların görev süreleri de yaklaşık olarak gösterilmiştir. Kaynaklarda müderrislerin göreve başladığı ve ayrıldıkları tarihler genellikle uyumlu olmasına rağmen bazı çelişkiler de görülmektedir. Bu çelişkiler, bazen kaynaklardaki bilgiler arasında tercih yoluyla giderilebilse de çelişkinin giderilemediği yerler de olmuştur ki bu yerler de soru işaretleriyle gösterilmiştir. Yine yer darlığı sebebiyle tablodaki bazı ay isimlerinde muhasebe defterlerindeki kısaltmalar kullanılmış ve görev sürelerinde sadece hicrî tarihler verilmiştir.

MÜDERRİSLER	Dârülhadis'ten Önceki Görev	Dârülhadis'teki Görev Tarihi ve Sonraki Görev	Yevmiye (Akçe)	Görev Süreleri (Yaklaşık)
<b>1. Emin Kösesi</b> (Yahya b. Nureddin Hamzatü'l-Emin, ö. 968/1560)	Bağdat kadılığı	964-967 Za. sonları Azil (iâde satmaktan)	100 akçe	3-4 yıl
<b>2. Muslihiddin Mustafa en-Niksari</b> (ö. 969/1561)	İstanbul kadılığı	967 Za. sonları-19 R. 969Vefat	130 akçe	1 yıl 5 ay
<b>3. Muhaşşi Sinan</b> (Sinâneddin Yusuf b. Hüsam b. İlyas, ö. 986/1578)	Anadolu kadiaskerliği	19 R. 969-983 S. Yaşlılık sebebiyle tekâüd	180/210 akçe	13 yıl 10-11 ay
<b>4. Kadzâde Ahmed Şemseddin</b> (ö. 988/1580)	Rumeli kadiaskerliği	983 S.-983 Ra. Rumeli kadiaskerliği	200/210 akçe?	1-2 ay
<b>5. Ahîzâde Mehmed b. Nurullah</b> (ö. 989/1581)	Anadolu kadiaskerliği	983 Ra.-24 Za. 989 Vefat	200/210 akçe Zamîme-i revâtib	6 yıl 8-9 ay
<b>6. Abdülkerim Salih Molla</b> (Mîrim Kösesi oğlu, Kızıl Molla, ö. 996/1588)	Anadolu kadiaskerliği	989 Z.-991 Z. Rumeli kadiaskerliği	210 akçe? Zamîme-i revâtib	2 yıl
<b>7. Abdülkadir Şeyhî Efendi</b> (Abdülkadir b. el-Müeyyedî, ö. 1002/1594)	Rumeli kadiaskerliği	991 Z.-995 Ca. Şeyhülislam	210 akçe Zamîme-i revâtib	3 yıl 5-6 ay
<b>8. Zekeriya Efendi</b> (Meyli, ö. 1001/1593)	Anadolu kadiaskerliği	995 Ca.-997 Ca. Rumeli kadiaskerliği	210 akçe Kesbi rütbe-i seniyye	2 yıl

<sup>202</sup> Sahn-ı Semân müderrisleriyle ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. Unan, *a.g.e.*, 182-185.

<b>9. Osman Efendi</b> (ö. 1001/1593)	Süleymaniye Medreseleri	997 Ca.-27 L. 1001 Muradiye Medresesi (Manisa)	70 akçe	4 yıl 5-6 ay
<b>10. Esad Efendi</b> (Hocazâde, ö. 1034/1625)	Süleymaniye Medreseleri	27 L. 1001-27 C.1004 Edirne kadılığı	70 akçe	2 yıl 8 ay
<b>11. Ebülmeyâmin Mustafa b. Ali</b> (Sarı Gürüzâde Kaynı, Kayın Mustafa Efendi, ö. 1015/1606)	Süleymaniye Medreseleri	27 C. 1004-1005 C. Hâkâniye-i Vefâ Medresesi	?	1 yıl
<b>12. Memikzâde Mehmed Efendi</b> (ö. 1009/1601)	Sultan Selim-i Kadim (Yavuz Sultan Selim) Medresesi	1005 C.-1006 B. Hâkâniye-i Vefâ Medresesi	?	1 yıl
<b>13. Kara Abdurrahman</b> (ö. 1017/1609)	Süleymaniye Medreseleri	1006 B.-14 Za.1008 Şam kadısı	?	2 yıl 4 ay
<b>14. Abdülaziz Efendi</b> (ö. 1027/1618)	Süleymaniye Medreseleri	14 Za.1008-1009 Za. Hâkâniye-i Vefâ Medresesi	?	1 yıl
<b>15. Mustafa Efendi (Muslu Efendi, ö. 1027/1618)</b>	Üsküdar Vâlîde Sultan Medresesi (Hâmis-i Süleymaniye itibariyle)	1009 Za.-12 S. 1010 Süleymaniye Medreseleri	60 akçe Hâmis-i Süleymaniye olarak	3-4 ay
<b>16. Kâtipzâde Zeynî Efendi</b> (Zeynelâbidin Efendi, ö. 1011/1603)	Medine kadılığı	12 S. 1010-1011 N. Vefat	300 akçe	1 yıl 7 ay
<b>17. Sarı Hoca</b> (Mehmed Efendi, ö.1026/1617)	Süleymaniye Medreseleri	1011 N.-1011 Za. Hâkâniye-i Vefâ Medresesi	?	2-3 ay
<b>18. Ahizâde Hüseyin Efendi</b> (Hüdâyi, ö. 1043/1633-34)	Süleymaniye Medreseleri	1011 Za.-1012 C. Hâkâniye-i Vefâ Medresesi	?	6-7 ay
<b>19. Müteaccim Mehmed Efendi</b> (ö. 1012/1604)	Süleymaniye Medreseleri	1012 Ca.-1012 Ş. ortaları Vefat	?	2-3 ay
<b>20. Yavuz Çelebi</b> (Seyyid Mehmed en-Nakib, ö. 1013/1605)	Süleymaniye Medreseleri	1012 Ş.-1013 S. Eyüp kadılığı	70 akçe	6-7 ay
<b>21. Vahyîzâde Abdullah</b> (Abdullah b. Mustafa, Hilmî, ö. 1015/1607)	Süleymaniye Medreseleri	1013 S.-1013 Ca. Hâkâniye-i Vefâ Medresesi	?	3-4 ay
<b>22. Ali Çelebizâde Abdullah Efendi</b> (Bitlicezâde/Bitlice Ali Efendizâde Abdullah Çelebi, ö. 1039/1629)	Süleymaniye Medreseleri	1013 Ca.-12 C. 1014 Selanik kadılığı	?	1 yıl 1 ay
<b>23. İbrahim Efendi</b> (İbrahim-i İznikî, Ali Beyzâde İbrahim Efendi, ö. 1028/1619)	Süleymaniye Medreseleri	12 C. 1014-1 Z. 1014 Şam kadılığı	?	5-6 ay
<b>24. Bahsî Efendi</b> (Mehmed b. Yusuf, ö. 1033/1623-24)	Süleymaniye Medreseleri	1 Z. 1014-12 R. 1015 Mekke kadılığı	?	4-5 ay
<b>25. Niksarîzâde Mehmed</b> (Niksarî, ö. 1025/1616)	Süleymaniye Medreseleri	12 R. 1015-1015 Ş. sonları	?	4-5 ay

		Selanik kadılığı		
<b>26. Ahizâde Yahya (ö. 1020/1611-12)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1015 Ş. sonları-1018 Ra. Mısır-Kahire kadılığı	70 akçe	2 yıl 6-7 ay
<b>27. Şeyhzâde Ahmed Efendi (ö. 1033/1623)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1018 Ra.-1022 R. Şam kadılığı	70 akçe	4 yıl 1 ay
<b>28. Sadreddinzâde Muhammed Emin Efendi (Muhammed Emin b. Sadreddin, ö. 1036/1627)</b>	Edirne Selimiye Medresesi	1022 R.-1024 Ca. Halep kadılığı	70/100 akçe	2 yıl 1 ay
<b>29. Şeyh Mehmed Efendi (Şems Efendizâde/Şemszâde, Çekirdek Çelebi, ö. 1026/1617)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1024 Ca.-1024 N. Şam kadılığı	?	4-5 ay
<b>30. Kudsi Muhammed Efendi (Turâbî, ö. 1030/1620-21)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1024 N.-1024 Za. Selanik kadılığı	?	2-3 ay
<b>31. Mehmed Efendi (Dâvûdzâde, ö. 1031/1622)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1024 Za.-26 R.1026 Şam kadılığı	?	1 yıl 5-6 ay
<b>32. Muîdzâde Mehmed Efendi (Mehmed b. Mehmed b. Hayreddin, ö. 1056/1646)</b>	Süleymaniye Medreseleri	26 R. 1026-27 B.1027 Şam kadılığı	?	1 yıl 3 ay
<b>33. Mutahhar Efendi (Mutahhar-ı Şîrvânî, ö. 1034/1624-25)</b>	Süleymaniye Medreseleri	27 B. 1027-1027 Z. Mekke kadılığı	?	4-5 ay
<b>... Şeyhzâde Ahmed Efendi-İkinci defa</b>	Bursa Kadısı	1027 Z.-16 M. 1032 Edirne kadılığı	? Ber-vechi tekâüd	4 yıl 1 ay
<b>34. Derviş Ebâbil Efendi (ö. 1042/1633)</b>	Sultan Selim-i Kadim Medresesi	16 M. 1032-1034 S. Mekke kadılığı	70 akçe Hâmis-i Süleymaniye olarak	1 yıl 1 ay
<b>35. Tevfikizâde Ahmed Çelebi (ö. 1051/1641)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1034 S. sonları-1034 C. sonları Selanik kadılığı	70 akçe	4 ay
<b>36. Muîd Ahmed Efendi (Ahmed b. Yusuf, ö. 1057/1647)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1034 C. sonları-1035 C. Şam kadılığı	70 akçe	1 yıl
<b>37. Ahizâde Seyyid Mehmed Efendi (Mehmed Şerif Efendi, Hasibî, ö. 1044/1634)</b>	Süleymaniye Medreseleri	1035 C.-1037 Ra. Bursa kadılığı	?	1 yıl 9 ay
<b>38. Hısum Yahya (Yahya b. Mehmed, ö. 1040/1631)</b>	Bursa kadılığı	1037 Ra.-1040 B. Vefat	? Tekâüd tariki ile	3 yıl 4 ay
<b>39. Azmizâde Mustafa Hâletî (ö. 1040/1631)</b>	Rumeli kadiaskerliği	1040 B.-26 Ş. 1040 Vefat	? İlâve-i revâtib-i seniyye	1-2 ay
<b>40. Biber Birâderi Hasan Efendi (ö. 1046/1637)</b>	Rumeli kadiaskerliği	26 Ş. 1040-1046 Za. Vefat	? Tekâüd tariki ile	6 yıl 3 ay
<b>41. İmam-ı Sultânî Yusuf (Yusuf b. Ebu'l-Feth b. Mansur, ö. 1057/1647)</b>	IV. Murad'a hocalık görevi (imâmet-i sultânî)	1046 Za.-1057 S. sonları Vefat	100 akçe İlâve-i revâtib-i seniyye	10 yıl 3 ay
<b>42. Uzun Hasan Efendi (Hasan b.</b>	Kara Mustafa Paşa	1057 Ra. başları-	100 akçe	2 yıl 5 ay

İsmail, ö. 1081/1671)	Medresesi	1059 Ş. Halep kadılığı		
<b>43. Ahmed Efendi</b> (Ebu Said Mehmed Efendizâde, ö. 1091/1680-81)	Süleymaniye Medreseleri	1059 Ş.-1060 N. Selanik kadılığı	100 akçe	1 yıl 1 ay
<b>44. Ebu Saîdzâde Feyzullah Efendi</b> (Feyzi, ö. 1110/1698)	Süleymaniye Medreseleri	1060 N.-1061 Ş. Galata kadılığı	100 akçe	1 yıl
<b>45. Hoca Fesadzâde Seyyid Ahmed</b> (ö. 1079/1668-69)	Süleymaniye Medreseleri	1061 Ş.-1062 Ş. Halep kadılığı	?	1 yıl
<b>46. Şa'rânîzâde Mehmed Zeynelâbidîn Efendi</b> (Küçük Şa'râvizâde, ö. 1065/1655)	Süleymaniye Medreseleri	1062 Ş.-1063 N. Şam kadılığı (Bursa pâyesi ilavesiyle)	70 akçe	1 yıl
<b>47. İzzetî Şeyh Mehmed</b> (Mehmed b. Lütfullah, Vişnezâde, İzzetî, ö. 1092/1681)	Süleymaniye Medreseleri	1063 N.-1064 Ca. Şam kadılığı	70 akçe	8-9 ay
<b>48. Şîrvânî Ahmed Efendi</b> (ö. 1068/1658)	Ayasofya-i Kebîr Medresesi	1064 Ca.-1066 C. Halep kadılığı	?	2 yıl
<b>49. Şa'rânîzâde Ebussuûd Efendi</b> (Ebussuûd b. Abdurrahim eş-Şa'râvî, ö. 1082/1672)	Edirne kadılığı	1066 C.-1067 B. İstanbul kadılığı	? Buk'alık ile	1 yıl
<b>50. Fâzıl Muslu Efendi</b> (Fâzıl Muslu b. Musa, ö. 1080/1669-70)	Sultan Selim-i Kadîm Medresesi	1067 B.-1068 Ş. Halep kadılığı	?	1 yıl
<b>51. Kürd İshak Efendi</b> (İshak b. Yahya, ö. 1082/1671)	Süleymaniye Medreseleri	1068 Ş.-1069 Ş. Selanik kadılığı	?	1 yıl
<b>52. Sa'dîzâde Seyyid Muhammed Abdullah Efendi</b> (Fâizî, ö. 1079/1668)	Süleymaniye Medreseleri	1069 Ş.-1070 B. Selanik kadılığı	?	1 yıl
<b>53. Uzun Abdullah Efendi</b> (Abdullah b. Mehmed, Avârezâde Damadı, Abdî, ö. 1078/1667-68)	Ayasofya-i Kadîm Medresesi	1070 B.-1071 Ş. Halep kadılığı	60 akçe	1 yıl
<b>54. Neffâtî Şeyh Mehmed Efendi</b> (ö. 1078/1668)	Şehzâde Medresesi	1071 Ş.-1073 B. Kudûs kadılığı	50/60 akçe	2 yıl
<b>55. Hâmid Efendi</b> (Hâmid b. Mustafa Konevî, ö. 1098/1687)	Haseki Sultan Medresesi	1073 B.-1075 M. Selanik kadılığı	50 akçe	1,5 yıl
<b>56. İshakzâde Mehmed Sâlih</b> (Zuhûrî, ö. 1083/1672)	Ayasofya-i Kebîr Medresesi	1075 M.-1075 L. (1075 M.-1075 Ş. arasında Hâmîse-i Süleymaniye olarak, 1075 Ş.-1075 L. arasında Dârülhadîs derecesinde) Yenişehir kadılığı	50 akçe	9-10 ay
<b>57. Ahmed Efendi</b> (Mahdûm-i Kemaleddînzâde, Kemal Efendizâde, Ahmed b. İbrahim, Ârifî, ö. 1076/1666)	Süleymaniye Medreseleri	1075 L.-1076 Ra. Halep kadılığı	50 akçe	5-6 ay
<b>58. Hacıoğlu Mustafa Efendi</b> (Hacîzâde, ö. 1077/1666-67)	Süleymaniye Medreseleri	1076 Ra.-1076 L. Tekâüd	50 akçe	7-8 ay
<b>59. Debbâğzâde Mehmed Efendi</b> (Mehmed b. Şeyh Mahmud, ö.	Süleymaniye Medreseleri	1076 L.-1077 N.	50 akçe	1 yıl



1114/1702)		Şam kadılığı		
<b>60. Kebirizâde Mustafa Efendi</b> (Mustafa b. Mehmed el-Kebîrî, ö. 1097/1686)	Ayasofya-i Kebîr Medresesi	1077 N.-1078 Z. Selanik kadılığı	?	1 yıl 3 ay
<b>61. Edirneli Çelebi</b> (Ahmed b. Mehmed, ö. 1086/1675)	Sultan Selim-i Kadîm Medresesi	1078 Z.-1080 Ca. Selanik kadılığı	?	1, 5 yıl
<b>62. Uşşakizâde Seyyid Abdülbâkî Efendi</b> (Bâkî, ö. 1090/1679-80)	Sultan Selim-i Kadîm Medresesi	1080 Ra.-1081 Z. Üç ay tevkîtiyle Selanik kadılığı	?	1 yıl 9 ay
<b>63. Kız Ali Efendi</b> (Ebu'l-Meâlî, ö. 1083/1672)	Süleymaniye Medreseleri	1081 Z.-1083 Ra. Halep kadılığı	?	1 yıl 3 ay
<b>64. Sarı Osman Efendi</b> (Osman b. Mehmed, ö. 1089/1678-79)	Süleymaniye Medreseleri	1083 M.?-1083 B.? Şam kadılığı	?	6-7 ay
<b>65. Esadzâde Seyyid Mehmed Ebussuûd</b> (ö. 1093/1682)	Süleymaniye Medreseleri	1083 C.?-1084 B. Halep kadılığı	50 akçe	1 yıl
<b>66. Seyyid Feyzullah Efendi</b> (Seyyid Feyzullah b. Seyyid Mehmed, Hoca, ö. 1115/1703)	Ayasofya-i Kebîr Medresesi	1084 B.-1086 Ca. Sultan Ahmed Medresesi (Anadolu kadıaskerliği pâyesiyile)	50 akçe İstanbul kadılığı pâyesi zamîmesi ve S. Dârülhadisi ile tekâüd	1 yıl 10 ay
<b>67. Hocazâde Seyyid Osman</b> (Seyyid Osman b. Abdullah, ö. 1112/1700)	Şehzâde Medresesi	1086 Ca.-1087 Z. Halep kadılığı	?	1,5 yıl
<b>68. Bezircizâde/Bezirci Mahmud Efendi</b> (ö. 1090/1679-80)	Süleymaniye Medreseleri	1087 N.-1089 S. Halep kadılığı	?	1,5 yıl
<b>69. Bosnavî Kassâm Mehmed Efendi</b> (Mehmed b. Ebubekir, ö. 1104/1693)	Ayasofya-i Kebîr Medresesi	1089 S.-1089 L. Şam kadılığı	?	8-9 ay
<b>70. Sadreddinzâde Sâdık Mehmed</b> (ö. 1121/1709)	Hâkâniye-i Vefâ Medresesi	1089 L.-1091 R.? Halep kadılığı	50 akçe	1,5 yıl
<b>71. Seyyid Cafer Efendi</b> (Seyyid Cafer b. Kemaleddin, Emir Cafer Efendi, ö. 1108/1697)	Ûlâ-yı Saray-ı İbrahim Paşa Medresesi	1091 M.-1091 Ca. Nakibüleşraf (Bursa pâyesi zamîmesiyle)	50 akçe	4-5 ay
<b>72. Hanlızâde Mehmed Efendi</b> (ö. 1096/1684-85)	Diyarbakır'da müderrislik	1091 Ca.-1096 Ca.? Azil (boşta kaldığından, memleketine döndü)	50 akçe	5 yıl
<b>73. Bâkizâde İsmail Efendi</b> (İsmail b. Esad, Remzî, ö. 1114/1703)	Süleymaniye Medreseleri	1096 R.-1097 Ş. Şam kadılığı	?	1 yıl 4 ay
<b>74. Cevherizâde Mehmed Efendi</b> (ö. 1101/1689)	Süleymaniye Medreseleri	1097 Ş.-1097 Z. Halep kadılığı	?	4-5 ay
<b>75. Çavuşzâde Ahmed Efendi</b> (Ahmed b. Osman, ö. 1105/1693-94)	Süleymaniye Medreseleri	1097 Z.-1098 B. Selanik kadılığı	50 akçe	7-8 ay
<b>76. Nefeszâde Seyyid Abdurrahman Efendi</b> (Vâlî, ö. 1107/1696)	Süleymaniye Medreseleri	1098 B.-1099 Ca. Nakibüleşraf	50 akçe	10-11 ay
<b>77. Kilisî Damadı Hıfzî Mustafa</b> (ö. 1100/1688)	Ûlâ-yı Saray-ı İbrahim Paşa Medresesi	1099 Ca.-1099 B.? Şam kadılığı	50 akçe	2-3 ay
<b>78. La'fîzâde Şeyh Mehmed Efendi</b>	Süleymaniye	1099 Ca.-1099 Ş.	50 akçe	3-4 ay

(Şeyh Mehmed b. İbrahim b. La'li Ali, ö. 1119/1707)	Medreseleri	Selanik kadılığı		
<b>79. Menteszâde Abdurrahim Efendi</b> (Abdürrahim b. Kurd Mehmed, ö. 1128/1716)	Hâkâniye-i Vefâ Medresesi (Hâmis-i Süleymaniye itibariyle)	1099 Ş.-1100 N.? Yenişehir kadısı	?	1 yıl
<b>80. Uşşakî Mustafa Efendi</b> (ö. 1101/1689)	Hâkâniye-i Vefâ Medresesi (Hâmis-i Süleymaniye itibariyle)	1100 Ş.-8 M. 1101 Vefat	?	6 ay
<b>81. Kara Halil Efendi</b> (Halil b. Hasan, ö. 1123/1711)	İsmihân Medresesi (Mûsıla-i Süleymaniye itibariyle)	1101 Ra.-1101 L.? Kudüs kadılığı	?	7-8 ay
<b>82. Güzelhisari Ahmed Efendi</b> (ö. 1109/1698)	Sahn-ı Semân Medreseleri	1101 Ş.-1102 B. Selanik kadılığı	?	1 yıl
<b>83. Beyler Hocası Ahmed Efendi</b> (ö. 1118/1706)	Ayasofya-i Kebir Medresesi (Mûsıla-i Süleymaniye itibariyle)	1102 B.-18 Z. 1103 Şam kadılığı	50 akçe	1 yıl 5 ay
<b>84. Ebu İshak İsmail Efendi</b> (İsmail b. İbrahim, Şeyhülislam, Naîm, ö. 1137/1725)	Ülâ-yı Saray-ı Galata Medresesi (Hâmis-i Süleymaniye itibariyle)	18 Z. 1103-1104 Ca.? Halep kadılığı	50 akçe	5-6 ay?
<b>85. Malatyalı Mustafa Efendi</b> (Mustafa b. Mehmed, ö. 1113/1701)	Sultan Ahmed Hân Medresesi (Mûsıla-i Süleymaniye itibariyle)	1104 C.-1105 C.? Kudüs kadısı	50 akçe	1 yıl
<b>86. Mutavvelî Trabzonî Hasan</b> (Hasan b. Hüseyin, ö. 1108/1697)	İsmihân Sultan Medresesi (Mûsıla-i Süleymaniye itibariyle)	1105 S.-1106 Za. İzmir kadılığı (Şam kadılığı pâyesi ilavesiyle)	50 akçe	1 yıl 9 ay
<b>87. Tefsirizâde Mehmed Atâullah</b> (Mehmed Atâullah b. Mehmed Tefsiri, Vak'î, ö. 1129/1717)	Sultan Ahmed Hân Medresesi (Hâmis-i Süleymaniye itibariyle)	1106 Za.-1 L. 1108 Kudüs kadılığı	50 akçe	2 yıl
<b>88. Yekçeşm Kürd Süleyman Efendi</b> (Kaplan Paşa Hocası, ö. 1110/1698)	Süleymaniye Medreseleri	1 L. 1108-1109 C. Yenişehir kadılığı	50 akçe Hâmis-i Süleymaniye itibariyle	8-9 ay
<b>89. Çeşmizâde Abdülkerim Efendi</b> (Abdülkerim b. Mustafa, ö. 1111/1699)	Sultan Ahmed Hân Medresesi (Hâmis-i Süleymaniye itibariyle)	1109 R.-1110 Ra. Halep kadısı	50 akçe	1 yıl
<b>90. Sahnâf Şeyhzâde Seyyid Mehmed</b>	Süleymaniye	1110 Ra. -18 Ra. 1110	50 akçe	18 gün

(Seyyid Mehmed b. Abdülbâki, ö. 1129/1717)	Medreseleri	Yenişehir kadılığı		
<b>91. Şerif Efendi</b> (Şerif b. Şeyh Mahmud, ö. 1121/1709)	Süleymaniye Medreseleri	18 Ra. 1110-1111 M. Kudüs kadılığı	50 akçe	9-10 ay
<b>92. Mekkiâde Esad Efendi</b> (Esad b. Mehmed Emin, ö. 1124/1712)	Süleymaniye Medreseleri	1111 M.-1113 M. Selanik kadılığı	50 akçe	2 yıl

## 2. Muîd

Muîd kelimesi, terim olarak medreselerde talebenin (danışmendlerin) derslerini müzakere eden, diğer bir deyişle, müderrisin anlattıklarını talebeye tekrarlayıp açıklayan müderris yardımcısı demek olup<sup>203</sup> günümüzde üniversitelerdeki asistanlık kadrosunun karşılığı sayılır. Müderrisler tarafından danışmendlerin en liyâkatlı olanlarından seçilen muîdler, müderrislerle birlikte aynı zamanda medrese talebelerinin (danışmendlerin) düzeni veya disiplininden de sorumluydu.<sup>204</sup> Kanûn üzere mansıb alan, başka bir medreseye hareket eden veya müderrislikten herhangi bir sebeple ayrılan müderrislerin berâtlı muîdleri müderris adayları olarak deftere kaydedilirdi.<sup>205</sup> Bunlar daha sonra alt seviyedeki medreselerden birisine müderris olarak göreve başladılar. Muîdlerin ellili medreselerden aşağı derecelerde de bulunduğu, müderrisler gibi tayin edildikleri ve kesin olmamakla birlikte, en az iki sene görevde kaldıkları tahmin edilmektedir.<sup>206</sup>

Süleymaniye Vakfisi'nde Dârülhadis muîdinin taşıması gereken vasıflar da bulunmaktadır. Vakfiyeye göre talebenin en liyâkatlı olanlarından seçilecek muîdin, îade hizmetini yapabilecek evsafa ve yevmiyesinin beş akçe olacağı belirtilmiştir.<sup>207</sup> Muîdlere ödenen bu yevmiye miktarı hiç değişmemiştir.<sup>208</sup>

Aşağıda Kadıasker Rûznâmçeleri'nden Süleymaniye Dârülhadis muîdleriyle ilgili tespit ettiğimiz bilgiler tablo halinde gösterilmiştir.<sup>209</sup>

	Muîd	Hocası (Müderris)	Mülâzemet Şekli	Hocasının Geçtiği Görev	Memleketi	Kaynak
1	Pir? Veli b. Muharrem (min kasaba-i Taraklı?)	Müteaccim Ali (Mehmed)	Mevtâdan	—	Taraklı Yenicesi (Sakarya)	RKR, 7, s. 66.

<sup>203</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, 1378; Berkî, *a.g.e.*, 38. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 7-8; Baltacı, *a.g.e.*, I, 113; Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 393.

<sup>204</sup> Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 8; Baltacı, *a.g.e.*, a.y.

<sup>205</sup> Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 7-8.

<sup>206</sup> Baltacı, *a.g.e.*, I, 114.

<sup>207</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 32.

<sup>208</sup> Örneğin bkz. *MAD.d.*, 6233, s. 2.

<sup>209</sup> Tablodaki bilgilerle ilgili bazı değerlendirmeler için bu bölümdeki "Sosyal Hayat" bahsinde yer alan "Müderris, Muîd ve Talebelerin Sosyal Tabanları" kısmına bakınız.

	Yenicesi)					
2	Abdülaziz b. Mehmed et-Tirevî	Ali Çelebizâde Abdullah Efendi	İâdeden	Selanik kadılığı	Tire (Ayдын-İzmir)	RKR, 9, s. 54.
3	Mehmed b. Sinan el-İstanköyî?	Ali Beyzâde İbrahim Efendi	İâdeden	Şam kadılığı	İstanköy (Yunanistan)	RKR, 9, s. 20.
4	es-Seyyid Ali b. Mezid el-Aksarayî	Mehmed Bahsi	İâdeden	_____	Aksaray	RKR, 7, s. 90.
5	Hüseyin b. Ali el-Kastamonî	Niksarizâde Mahmud (Mehmed) Efendi	İâdeden	Selanik kadılığı	Kastamonu	RKR, 7, s. 100.
6	Abdurrahman b. Yunus es-Sinobî	Şeyhzâde Ahmed Efendi	İâdeden	Şam kadılığı	Sinop	RKR, 12, s. 73.
7	Mahmud b. Hüseyin el-Boluvî	Şeyhzâde Ahmed Efendi	Mevtâdan	_____	Bolu	RKR, 17, s. 62.
8	Ahmed b. Yahya el-Germiyânî	Sadreddinzâde Muhammed Emin	İâdeden	Halep kadılığı	Germiyân (Kütahya)	RKR, 13, s. 8.
9	Ebu'l-Kasım b. Mehmed ed-Diyarbakrî	Şeyh Mehmed Efendi	İâdeden	Şam kadılığı	Diyarbakır	RKR, 12, s. 67.
10	İsmail b. Mustafa el-Karahisarî	Kudsî Muhammed Efendi	İâdeden	Selanik kadılığı	Karahisar (Afyon?/Kayseri?/Malatya?)	RKR, 12, s. 68.
11	Hasan b. Hüseyin an Karahisar-ı Şarkî?	Mehmed Efendi (Kara Dâvûdzâde oğlu)	İâdeden	Şam kadılığı	Karahisar-ı Şarkî? (Giresun)	RKR, 9, s. 82.
12	Ömer b. Derviş el-Bosnavî	Muidzâde Mehmed Efendi	İâdeden	Şam kadılığı	Bosna	RKR, 9, s. 86.
13	Mustafa b. Abdullah el-Halebî	Mutahhar Efendi	İâdeden	Mekke kadılığı	Halep	RKR, 9, s. 94.
14	el-Hac Mehmed b. İlyas el-Boluvî	Muid Ahmed Efendi	İâdeden	Şam kadılığı	Bolu	RKR, 14, vr. 15a.
15	Abdüllatif el-Amasî	Mehmed Şerif Efendi (Ahizâde Seyyid Mehmed Efendi)	İâdeden	Bursa kadılığı	Amasya	RKR, 16, vr. 23b.
16	Mehmed b. Mustafa [Edremid'den]	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Edremit (Balıkesir)	RKR, 22, s. 5.
17	İsmail b. Hazm? el-Bosnavî	(Biber Birâderi) Hasan Efendi	Mevtâdan	_____	Bosna	RKR, 19, s. 5.
18	Mehmed b. Kemal el-Kastamonî	Sa'dizâde es-Seyyid Mehmed Efendi	İâdeden	Selanik kadılığı	Kastamonu	RKR, 36, s. 4.
19	Mehmed b. Mehmed el-Maraşî	Hâmid Efendi	İâdeden	Selanik kadılığı	Maraş	RKR, 36, s.

	el...?					17.
20	Mahmud b. Abdülkerim Malatyavî	(İshakzâde) Mehmed Salih Efendi	İâdeden	Yenişehir kadılığı	Malatya	RKR, 36, s. 19.
21	Ali b. Receb el-Yenişehrî	İshakzâde Mehmed Salih <sup>210</sup>	İâdeden	Selanik kadılığı	Yenişehir (Bursa?/İzmir?)	RKR, 40, vr. 5a.
22	İbrahim b. Ahmed [Hacıoğlupazarı'ndan]	Kemal Efendizâde Ahmed Efendi	İâdeden	Halep kadılığı	Hacıoğlupazarı (Bulgaristan)	RKR, 40, vr. 3b.
23	İbrahim b. Halil el-'Alâî	Hacizâde Mustafa Efendi	İâdeden	_____	Alâiye(Antalya)	RKR, 40, vr. 5b.
24	es-Seyyid Mustafa b. Hasan el-'Alâî	Cevherizâde Mehmed Efendi	İâdeden	Halep kadılığı	Alâiye (Antalya)	RKR, 50, s. 5.
25	Abdülkadir b. Mustafa [el-kâdi ebûhu] el-Boluvî	Çavuşzâde Ahmed Efendi	İâdeden	Selanik kadılığı (Şam pâyesiyile)	Bolu	RKR, 50, s. 9?
26	Mehmed b. Alican el-Ayâşî	(Nefeszâde) Seyyid Abdurrahman Efendi	İâdeden	Nakîbüleşrâf	Ayaş (Ankara)	RKR, 52, vr. 1b.
27	İsmail b. Abülkadir [Zile'den]	Hıfzî Mustafa Efendi	İâdeden	Şam kadılığı	Zile (Tokat)	RKR, 52, vr. 1a.
28	İbrahim b. Osman el-Foçevî	(Mentezâde) Abdürrahim Efendi	İâdeden	Yenişehir kadılığı	Foça (Bosna)	RKR, 52, vr. 7a.
29	Ebubekir b. Mustafa [el-kâdi ebûhu, Nif'den]	Uşşakî Mustafa Efendi	Mevtâdan	_____	Nif (Kemalpaşa-İzmir)	RKR, 52, vr. 8a.
30	Abdullah b. Mehmed [Akhisâr'dan]	Kara Halil Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Akhisar (Manisa)	RKR, 53, s. 3.
31	Ahmed b. Mahmud el-Boluvî	Güzelhisari Ahmed Efendi	İâdeden	Selanik kadılığı	Bolu	RKR, 53, s. 9.
32	Süleyman b. Şaban [Kastamonu'dan]	(Beyler Hocası) Ahmed Efendi	İâdeden	Şam kadılığı	Kastamonu	RKR, 55, s. 7.
33	Abdülkadir b. Mehmed el-İstanbulî	(Malatyalı) Mustafa Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	İstanbul	RKR, 55, s. 18.
34	Mustafa b. Bayram [Bolu'dan]	Tefsîrizâde Mehmed Atâullah Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Bolu	RKR, 54, vr. 12b.
35	Mustafa b. Yunus el-İstanbulî	(Yekçeşm Kürd) Süleyman Efendi	İâdeden	Yenişehir kadılığı	İstanbul	RKR, 58, s. 8.

<sup>210</sup> RKR, 40 (1075 tarihli), vr. 5a. Defterde müderris ismi hatalı olarak İshak Efendi şeklinde yazılmıştı. İshakzâde için Bkz. RKR, 36, s. 19; Şeyhî, *a.g.e.*, III, 390-391; Uşşakîzâde İbrahim Efendi (ö. 1136/1723), *Zeyl-i Şekâik* (haz. Hans Joachim Kissling), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965, s. 394; İszâde, *İszâde Tarihi* (nşr. Ziya Yılmaz), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1996, s. 119.

36	Ali b. Mustafa [İskilip'ten]	(Çeşmizâde) Abdülkerim Efendi	İâdeden	Halep kadılığı	İskilip (Çorum)	RKR, 57, vr. 8b.
37	Ahmed b. Mustafa el-Üsküdarî	(Sahhâf Şeyhzâde) es-Seyyid Mehmed Efendi	İâdeden	Yenişehir kadılığı	Üsküdar	RKR, 57, vr. 8b.
38	Ahmed b. Mehmed [İstanbul'dan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	İstanbul	RKR, 57, vr. 12a.
39	Halil b. Mevlana Nasır [Erzu- rum'dan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Erzurum	RKR, 57, vr. 12a.
40	es-Seyyid Mehmed Said b. Ebussuûd ...?	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	?	RKR, 57, vr. 12a.
41	İsmail b. Mehmed el-İstanbulî	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	İstanbul	RKR, 57, vr. 12a.
42	Hafız Hüseyin b. Resul [Kastamo- nu'dan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Kastamonu	RKR, 57, vr. 12a.
43	Mehmed b. Ahmed [el-müderriş ebûhu, Mani- sa'dan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Manisa	RKR, 57, vr. 12a.
44	Ahmed b. Ömer [el-müderriş ebûhu, Malat- ya'dan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Malatya	RKR, 57, vr. 12a.
45	es-Seyyid Yusuf b. es-Seyyid Memed [el-kâdî ebûhu, Siroz'dan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Siroz (Selanik)	RKR, 57, vr. 12a.
46	Yusuf b. Bekir [el- kâdî ebûhu, Malatya'dan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Malatya	RKR, 57, vr. 12a.
47	Abdullah b. Bekir [İzmir'den]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	İzmir	RKR, 57, vr. 12a.
48	Hasan b. Mehmed [Kazdağı'ndan]	Şerif Efendi	İâdeden	Kudüs kadılığı	Kazdağı (Balıkesir)	RKR, 57, vr. 12a.

## B. Talebe

Osmanlılar'da medrese öğrencileri için “talebe”, “müste‘id”, “danişmend” ve “suhte (softa)” kelimeleri kullanılmıştır.<sup>211</sup> Bu kelimelerden her biri diğerinin yerine kullanılabilmeyle birlikte genellikle sıbyân mektebi öğrencisine “talebe”,

<sup>211</sup> Baltacı, *a.g.e.*, I, 114.

aşağı seviyelerdeki medrese öğrencisine “suhte”, yüksek seviyedeki medrese öğrencisine de “danişmend” denmekteydi.<sup>212</sup> Osmanlı medrese derecelerinin en alt seviyesinde yer alan Hâşiye-i Tecrîd medreselerinin derslerini anlayabilmek için en azından okuma-yazma ve bir miktar ilmihal bilgilerinin öğrenilmiş olması gerekirdi. Bu nedenle talebe, sıbyân mektebini bitirerek veya o seviyede özel bir eğitim görerek medreselere başlardı. Böylece Hâşiye-i Tecrîd medreselerinde derse başlayan talebe buradaki dersleri okuduktan sonra hocasından icâzet (temessük)<sup>213</sup> ile Otuzlu bir medresedeki derslere devam eder, buradan icâzetle Kırklı bir medreseye, oradan icâzetle Ellili’ye ve oradan da icâzetle Sahn-ı Semân veya Süleymaniye’ye yahut aynı derecedeki başka medreselere girerek medrese tahsilini bitirir ve mülâzemet için sıraya girerdi.<sup>214</sup>

Medreselerdeki talebe sayısı, medreselerin büyüklüğüne göre değişmekle birlikte, Osmanlı medreselerinin en büyüklerinde bile bir müderrisin okuttuğu talebe sayısınının 20’yi geçmediği bilinmektedir. Örneğin Osmanlı’nın en büyük medreseleri olan Sahn ve Süleymaniye medreselerinin her birinde 15’er talebe eğitim öğretim görmektedir.<sup>215</sup> Süleymaniye Vakfiyesi’nde, hem Süleymaniye Medreseleri’nin her birinde hem de Dârülhadis talebe hücrelerinde 15’er talebenin kalacağı ve harçlık niteliğinde günlük 2’şer akçe alacakları belirtilmektedir. Dârülhadis’le ilgili kısımda “...ve talebe-i ilimden on beş kimesne hüccürâtda sâkin olup âdet-i me’lûfe üzere derslerine müdâvim ve tahsil-i ulûm u maârifeye mülâzim olup, şügl iderlerse vazife-i yevmiyyeleri ikişer akçe ola...”<sup>216</sup> denmektedir. Buna göre burada kalacak 15 öğrencinin, derslerine devam edip ilim tahsiliyle meşgul olmaları durumunda 2’şer akçelik yevmiyeyi hak edecekleri belirtilmektedir. Talebenin aldığı bu ücretler asırlarca hiç değişmemiştir. Süleymaniye Vakfi’yla ilgili muhasebe defterlerinde, araştırdığımız dönem içerisinde Süleymaniye Dârülhadisi’nde hep 15 öğrenci kalmasına rağmen daha sonraki dönemlerde bu rakamın bazen arttığı görülmektedir. Örneğin Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde yer alan 25 Cemâziyelevvel 1206/20 Ocak 1792 tarihli bir

<sup>212</sup> A.mlf., a.g.e., I, 115. Ayrıca bkz. Kazıcı, *Osmanlı’da Eğitim Öğretim*, 175-176. Danişmend’in yüksek öğrenim talebesi anlamındaki kullanımı aşağıdaki ifadelerde açıkça görülmektedir: “...ve talebeden biri danişmend olmak murad eylese, ibtidâ (önce) ulemâdan bir zata varup Hâric derslerini yani mukaddemât-ı ulûmu taallüm ve tahsil itdikden sonra ol zâtın tavassut ve delâleti ile müderrisinden birine varup ve Dâhil derslerini görüp Sahn derslerine kesb ü liyâkât eylerdi.” Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, I, 109; Uzunçarşılı, a.g.e., 261.

<sup>213</sup> İcâzetnâmelerle ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 75; Hüseyin Atay, “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeler”, *Vakıflar Dergisi*, sy. 13, Ankara 1981, s. 188 vd.

<sup>214</sup> Baltacı, a.g.e., I, 115.

<sup>215</sup> A.mlf., a.g.e., a.y.

<sup>216</sup> Kürkcüoğlu, a.g.e., 32.

nüfus defterine göre Süleymaniye Dârülhadisi'nde 45 kişi kalmaktadır.<sup>217</sup> 1264/1847-48 tarihli başka bir defterde ise burada kalan öğrenci sayısının diğer dört medreseyle birlikte tekrar vakfiyedeki seviyesi olan 15'e indiği görülmektedir.<sup>218</sup>

Bütün Osmanlı medreselerinde olduğu gibi Süleymaniye Medreseleri'nde de eğitim-öğretim erkeklere göre düzenlenmiş, kadınların eğitimi için herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Vakfiyede öğrencilerle ilgili bölümde kadınlarla ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Süleymaniye Külliyesi bünyesinde yer alan Dârülhadis'te de kadınlar için herhangi bir düzenleme veya faaliyetin olmadığı, bu nedenle talebe hücrelerinde sadece erkek öğrencilerin kaldığı görülmektedir.

Medreselerde talebelerin sağlıklı bir eğitim alabilmesi için disipline azamî derecede özen gösterilirdi. Disiplin cezaları, işlenen suçların niteliğine göre verilir, bu bağlamda hem maddî hem de manevî cezalar bulunmaktaydı. Öğrencinin başarısız sayılıp akrabalarının gerisine düşmesi, müderris ve öğrenciler arasında itibar kaybı ve sosyal yaptırıma maruz kalması manevî; öğrencinin medreseden kovulması, bursların kesilmesi, sürgün ve hapis ise maddî cezalar arasındaydı.<sup>219</sup> Örneğin araştırdığımız dönem sonrası XVIII. asır ortalarına doğru İstanbul'da Süleymaniye Dârülhadisi ve Ayasofya Medresesi'nde kalan üç talebenin, "*talebe-i 'ulûma sezâ olmayan hılâf-ı şer'-i şerîf harekete ictisâr eylediğine binâen li-ecli't-te'dîb*" Bursa'ya sürüldükleri belirtilmiştir.<sup>220</sup> Tüm bunlara rağmen, kamu düzenini sarsan terörist faaliyetler ve bu çerçevede güvenlik güçleri ile çatışma esnasında öldürülme dışında, medrese öğrencileri ve personeline ölüm cezasının uygulanmadığı bilinmektedir.<sup>221</sup>

Bütün Osmanlı medreselerinde olduğu gibi Süleymaniye Medreseleri ve Dârülhadis'te de sistemin sünnî bir temele dayandığı söylenebilir. Sünnîlik konusunda duyarlı davranan devletin, sünniliğin alt mezhepleri arasında ise herhangi bir ayırım yapmadığı anlaşılmaktadır. Zira Süleymaniye Dârülhadis talebelerinin Osmanlı'nın hemen her coğrafyasından geldikleri, dolayısıyla buralardan gelen talebelerin o diyarların yaygın mezhebine de bağlı oldukları söylenebilir.

<sup>217</sup> K.K.d., 6589/1 (Nüfus defteri, Tarih: 1206/1791-92), s. 22-25).

<sup>218</sup> K.K.d., 7518 (Vazife defteri, Dîvân-ı Hümâyün Ruûs Kalemi, Tarih: 1157/1744-45), s. 6-7.

<sup>219</sup> Hasan Akgündüz, *a.g.e.*, 440.

<sup>220</sup> Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, 140.

<sup>221</sup> Hasan Akgündüz, *a.g.e.*, a.y.



Aşağıda Kadıasker Rûznâmçeleri’nden Süleymaniye Dârülhadis talebeleriyle ilgili tespit ettiğimiz bilgiler tablo halinde gösterilmiştir<sup>222</sup>:

	<b>Danışmend (Öğrenci)</b>	<b>Hocası</b>	<b>Mülâzemet Şekli</b>	<b>Hocasının Geçtiği Görev</b>	<b>Memleketi</b>	<b>Kaynak</b>
1	Abdülvehhab b. Ömer el-Germiyânî	Müteaccim Ali (Mehmed) Efendi	Mevtâdan	_____	Germiyan (Kütahya)	RKR, 7, s. 77.
2	Mustafa b. İsa el- Kastamonî	Müteaccim Ali Efendi	Mevtâdan	_____	Kastamonu	RKR, 7, s. 80.
3	Mehmed b. Mustafa en-Niksarî	Müteaccim Ali Efendi	Mevtâdan	_____	Niksar (Tokat)	RKR, 7, s. 80.
4	Sinan b. Veli el- Karahisarî	Mehmed Bahsi Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Karahisar (Af- yon?/Kayseri?/Mal atya?)	RKR, 7, s. 90.
5	Mustafa b. Hasan el- (Kara)hisarî	Mehmed Bahsi Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Karahisar (Af- yon?/Kayseri?/Mal atya?)	RKR, 7, s. 90.
6	Emrullah b. Piri er- Rûmî	Mehmed Bahsi Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Rum (Amasya- Sivas[Eyalet-i Rum])	RKR, 7, s. 90.
7	Mustafa b. İlyas el- Hamidî	Mehmed Bahsi Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Hamid (Isparta)	RKR, 7, s. 90.
8	Hüseyin b. Hasan es-Sîrevî?	Niksarizâde Mahmud (Mehmed) Efendi	Teşriften	Süleymaniye Dârülhadisi	Tire (İzmir)	RKR, 7, s. 102.
9	Fazlullah b. Meh- med es-Sîrevî (Tireli)	Niksarizâde Mahmud Efendi	Teşriften	Süleymaniye Dârülhadisi	Tire	RKR, 7, s. 102.
10	Hasan b. Piyale es- Sîrevî	Niksarizâde Mahmud Efendi	Teşriften	Süleymaniye Dârülhadisi	Tire	RKR, 7, s. 102.
11	İslam b. Mustafa an kaza-i Aydonat	Mutahhar Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Aydonat (Yanya- Yunanistan)	RKR, 9, s. 90.
12	Receb İbn el-Hacc İbrahim Ladikî	Mutahhar Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Ladik (Samsun)	RKR, 9, s. 90.
13	Mahmud b. Muhammed Zeytûni	Mutahhar Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Zeytun (Çorum?/ Yunanistan?)	RKR, 9, s. 90.
14	Ali b. Derviş el-	Mutahhar Efendi	Teşriften	Mekke kadılığı	Bosna	RKR, 9, s.

<sup>222</sup> Tablodaki bilgilerle ilgili bazı değerlendirmeler için bu bölümdeki “Sosyal Hayat” bahsinde yer alan “Müderres, Muîd ve Talebelerin Sosyal Tabanları” kısmına bakınız.

	Bosnavî					90.
15	Mehmed b. Yusuf el-Germiyânî.	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Germiyan (Kütahya)	RKR, 22, s. 8.
16	İlyas b. Selim el-Manyasî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Manyas (Balıkesir)	RKR, 22, s. 8.
17	Hüseyin b. Musa el-Boluvî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Bolu	RKR, 22, s. 14.
18	Hasan b. Mehmed ....?	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	?	RKR, 22, s. 14.
19	Abdurrahman b. Abdülfettah el-Kastamonî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Kastamonu	RKR, 22, s. 14.
20	Mehmed b. Abdullah el-Karamanî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Karaman	RKR, 22, s. 14.
21	Mehmed b. Ahmed Lofça'dan	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Lofça (Bulgaristan)	RKR, 22, s. 14.
22	Ahmed b. Cuma es-Sivasî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Sivas	RKR, 22, s. 14.
23	Ali b. Hasan el-Bosnavî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Bosna	RKR, 22, s. 14.
24	Abdullah b. İsmail el-Germiyânî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Germiyan (Kütahya)	RKR, 22, s. 14.
25	Seyfullah b. Mehmed el-Boluvî	Hısım Yahya Efendi	Mevtâdan	_____	Bolu	RKR, 22, s. 14.
26	Mehmed b. Abdülfettah el-Alâî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Alâiye (Antalya)	RKR, 19, s. 7.
27	Hüseyin b. Nizâmî et-Tûsî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Tûs (İran)	RKR, 19, s. 7.
28	Ömer b. Ramazan Eskişehir'den	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Eskişehir	RKR, 19, s. 7.
29	İshak b. Veli el-Eyyubî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Eyüp (İstanbul)	RKR, 19, s. 7.
30	Murtaza b. Alaüddin es-Seferihisarî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Seferihisar (İzmir)	RKR, 19, s. 7.
31	Mehmed b. Zülfikar el-Kastamonî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Kastamonu	RKR, 19, s. 7.
32	Mahmud b. Ahmed el-İstanbulî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	İstanbul	RKR, 19, s. 7.
33	İlyas b. Hıdır el-Konevî?	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Konya	RKR, 19, s. 7.
34	Receb b. Ahmed el-Boluvî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Bolu	RKR, 19, s. 7.
35	Ali b. Pir Mehmed	Hasan Efendi	Mevtâdan	_____	Amasya	RKR, 19, s.

	[Amasya'dan]	(Biber Birâderi)				7.
36	es-Seyyid Himmet b. Talib el-Boluvî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Bolu	RKR, 19, s. 7.
37	Yusuf b. Mehmed el-Amasî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Amasya	RKR, 19, s. 7.
38	Zekeriya b. Beşaret el-Bosnavî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Bosna	RKR, 19, s. 7.
39	Ali b. Yunus el-Kastamonî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Kastamonu	RKR, 19, s. 7.
40	Abdurrahman b. Mehmed el-Kocevî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Kocaeli	RKR, 19, s. 7.
41	Ali b. Yusuf el-Kastamonî	Hasan Efendi (Biber Birâderi)	Mevtâdan	_____	Kastamonu	RKR, 19, s. 7.
42	Mehmed b. Mustafa el-İstanbulî	(Kara) Halil Efendi	Teşriften	Kudüs kadılığı	İstanbul	RKR, 53, s. 3.
43	Seyyid Abdülkadir b. Şihabüddin ...?	(Kara) Halil Efendi	Teşriften	Kudüs kadılığı	?	RKR, 53, s. 3.
44	Süleyman b. Mustafa el-İstanbulî	(Kara) Halil Efendi	Teşriften	Kudüs kadılığı	İstanbul	RKR, 53, s. 3.
45	Şeyh Mehmed b. Şeyh Mehmed [Akhisar'dan]	(Kara) Halil Efendi	Teşriften	Kudüs kadılığı	Akhisar (Manisa)	RKR, 53, s. 3.
46	Mustafa (b.) Mustafa (b.) Mustafa <sup>223</sup>	Şerif Efendi	Teşriften	Kudüs kadılığı	?	RKR, 57, vr. 12a.
47	Abdullah b. Abdurrahman el-İstanbulî	Şerif Efendi	Teşriften	Kudüs kadılığı	İstanbul	RKR, 57, vr. 12a.
48	Abdullah b. eş-Şeyh Osman [Karaca'dan]	Şerif Efendi	Teşriften	Kudüs kadılığı	Karaca (Gümüşhane)	RKR, 57, vr. 12a.
—	Öğrenci isimleri ve kaç kişi oldukları belirtilmemiş	Emin Kösesi Yahya Çelebi	Mevtâdan	_____	_____	TSMA.d., 5605/2, vr. 4a.
—	4 öğrenci (adları verilmemiş)	Muslihiddin Mustafa en-Niksari	Nevbetten	_____	_____	TSMA.d., 5605/2, vr. 2a.

### C. Diğer Personel (Hizmetliler)

Hem vakfiye hem de muhasebe defterlerine göre Dârülhadis'in toplam 21 kişilik personelinden 4'ü hizmetli kadrosunda çalışıyordu. Bunlar *bevâb*, *ferrâş*, *kennâs-ı helâ* ve *sirâcî* den oluşmaktaydı. Süleymaniye Evkafı'yla ilgili muhasebe

<sup>223</sup> Defterde Mustafa kelimesi üç defa arka arkaya, arada herhangi bir şey olmadan yazılmıştır. Kanaatimizce arada "b." (oğlu) olmalıdır.

defterlerine göre bu hizmetli kadrosundakiler araştırdığımız dönem içerisinde hiç değişmemiştir. Adı geçen personelle ilgili ayrıntılar ise aşağıdaki şekildedir:

### 1. Bevvâb (Kapıcı)

Bevvâb, kapıcı demektir.<sup>224</sup> Vakfiye ve muhasebe defterlerinde göre Dârülhadis'te 1 kapıcı bulunmaktaydı. Vakfiyeye göre bevvâbın sâdık (doğru sözlü, sadâkat sâhibi/içten bağlılığı olan, dürüst ve güvenilir) olması, kapıcılık hizmetini bilmesi, hizmetinde dâim olması (sürekli hizmet etmesi), zayıflık/bezginlik/bıkkınlıktan uzak olması ve güneş doğmadan (sabah namazı vaktinde) medrese kapısını açıp yatsıdan sonra da kapatması gerekmektedir.<sup>225</sup>

### 2. Ferrâş (Hademe, Süpürme Görevlisi)

Ferrâş, döşemeci, hizmetçi ve süpürgeci gibi anlamlara gelir.<sup>226</sup> Burada ise hademe veya süpürme görevlisi anlamında kullanılmıştır. Vakfiye ve muhasebe defterlerine göre Dârülhadis'te 1 ferrâş vardı. Vakfiyeye göre ferrâşın temizliğine dikkât etmesi, hademelik veya süpürme işinden anlaması (mahâretli olması), medreseyi (avlu, dershane vs.) düzenli olarak süpürmesi ve görevini lâıyıkıyla yapması gerekmektedir.<sup>227</sup>

### 3. Kennâs-ı Helâ (Tuvalet Temizlikçisi)

Çöpçü, süpürücü, tuvalet temizlikçisi gibi anlamlara gelen kennâs<sup>228</sup>, burada "kennâs-ı helâ" şeklinde tuvalet temizlikçisi anlamında kullanılmıştır. Vakfiye ve muhasebe defterlerine göre Dârülhadis'te 1 kennâs-ı helâ vardı.<sup>229</sup> Vakfiyeye göre kennâs-ı helâ'nın sabırlı, gayretli ve temiz olması gerekmektedir.<sup>230</sup>

### 4. Sirâcî (Kandilci, Aydınlatma Görevlisi)

Sirâcî, Osmanlı Devleti'nde mum ve kandillerin bakım ve yakımı işleriyle görevli olan kimse demektir.<sup>231</sup> Kısaca, kandilci veya aydınlatma görevlisi de denir. Vakfiye ve muhasebe defterlerine göre, Süleymaniye Medreseleri'nin dördünde olduğu gibi Dârülhadis'te de 1 sirâcî vardı. Vakfiyeye göre sirâcî'nin aydınlatma işiyle ilgili bilgi sahibi olması ve kandil veya mumları yakma ve söndürme işinden anlaması gerekmektedir.<sup>232</sup>

## III. Sosyal Hayat

<sup>224</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, 305.

<sup>225</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, 32.

<sup>226</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, 986.

<sup>227</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, a.y.

<sup>228</sup> Devellioğlu, *a.g.e.*, 508.

<sup>229</sup> Muhasebe defterlerinden bir örnek için bkz. *MAD.d.*, 5761 (1 R. 1006/11 Kasım 1597), s. 24-25.

<sup>230</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, a.y.

<sup>231</sup> Devellioğlu, *a.g.e.*, 956

<sup>232</sup> Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, a.y.

Süleymaniye Dârülhadisi içerisindeki bütün sosyal ilişkileri tespit etmek ve değerlendirmeleri yalnız bunlara dayandırmak pek mümkün görünmemektedir. Zaten kaynaklarımızda yer alan bilgiler de böyle bir şeye çoğu zaman imkân vermemektedir. Zira biyografisi verilen kişiler, çoğunlukla genel çerçevede ele alınmakta, seçilen çeşitli anekdotlar ise ya zaman ve mekândan bağımsız olarak verilmekte veya müphem ifadelerle nakledilmektedir. Bütün bu zorluklar, eğitim ve öğretim elemanlarının tahsil ve tadrîs dönemleri ile idareciliklerinde yaşadıkları olayları, giriştikleri sosyal ilişkileri ve yetişme durumlarını bir bütün olarak ele almamızı gerektirmektedir. Dârülhadis medresesi, umumî medrese yapılanması içerisinde bir “ara durak” veya “son durak” olarak karşımıza çıktığına göre, diğer medreselerde yaşanan olayları ve meydana gelen ilişkileri, Dârülhadis için de geçerli saymak gerekecektir. Zira bir yol üzerindeki duraklar aynı görevi ifa ediyorlarsa, benzer hadiseler sahne olmaları da çok tabiidir.<sup>233</sup> Müderrisler dışında yer alan personelle ilgili kaynaklardaki bilgi yetersizliği sebebiyle bu bölümde ağırlıklı olarak müderris merkezli bir sosyal hayat ele alınacaktır.

### A. Tasavvuf ve Tarikatlarla İlişkiler

Osmanlı Devleti’nde XVI. asrın ilk yarısında (1500-1566) devlet ricâli gibi medrese çevrelerinin de tasavvuf ve tasavvuf erbabına fazla rağbet ettikleri; bu dönem ilmiye mensuplarının bir kısım tasavvufî meselelerde meşâyihden farklı düşünmekle birlikte, yine de genel manada tercihlerini tasavvuftan yana koydukları bilinmektedir. Öyle ki o dönem kaynaklarında tasavvuf karşıtı olarak üç beş âlimin adı zikredildiği halde bu dönemde birçok medreselinin tarikata intisab ettiği ya da sevgi duyduğu ve çoğu mutasavvıfın da ilmiyeden olduğu belirtilmektedir.<sup>234</sup> XVII. asırda da medrese ve çevrelerinin tasavvufa rağbet ettikleri, özellikle ilmiyenin zirvesindeki şeyhülislamın çoğunun tasavvuf ve mutasavvıflara yakın durdukları görülmektedir.<sup>235</sup> İlmiyenin en tepe noktasındaki zümre olan şeyhülislamın tasavvufu ile ilişkilerinin, genel anlamda ilmiye mensuplarının tasavvufa bakışını da yansıttığı söylenebilir.

Araştırdığımız dönem içerisinde tasavvufa ilgi duyan veya mutasavvıflarla çeşitli şekillerde ilişkisi olan birçok Dârülhadis müderrisi bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ya babası ya da yakınlarından biri meşâyihden olan Dârülhadis müderrisleriyle ilgili bilgiler şöyledir: Muhaşşî Sinan’ın babası Şeyh Hüsameddin, Halvetiyye meşâyihinin büyüklerinden olup Amasya’da medfûn

<sup>233</sup> Sahn-ı Semân müderrisleriyle ilgili benzer bir değerlendirme için bkz. Unan, *a.g.e.*, 182-183.

<sup>234</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 342-343.

<sup>235</sup> Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, Osav Yayınları, İstanbul, Mayıs 2007, s. 453.

olan Şeyh Habip Karamânî'nin halifelerindendir.<sup>236</sup> Abdülkadir Şeyhî Efendi, Halvetî meşâyihinden Sivasî Tekkesi şeyhi Hacı Efendi (Abdurrahim el-Müeyyedî, Hacı Çelebi)'nin (ö. 944/1537-38) oğludur ve babası dolayısıyla "Şeyhî" lakabını almıştır.<sup>237</sup> Yavuz Çelebi (Seyyid Mehmed en-Nakîb)'in dedesi Seyyid Ali Efendi, Halvetiyye Tarikatı'nın Zeyniyye koluna mensuptur.<sup>238</sup> Sadreddinzâde Muhammed Emin, dersiâm ve mutasavvıf (Halvetî) Sadreddin-i Şîrvânî'nin oğludur.<sup>239</sup> Şerif Efendi (Şerif b. Şeyh Mahmud), Halvetiyye şeyhlerindenden Yenişehirli Şeyh Mahmud Efendi'nin oğludur.<sup>240</sup> Kudsî Muhammed, Nakşî şeyhlerinden Emir Buhârî'nin damadının damadı olan Abdullatîf en-Nakşibendî'nin (ö. 971/1563-64) torunudur (kızının oğlu).<sup>241</sup>

Akrabalık dışında herhangi bir tarikata bağlı olan müderrisler de bulunmaktadır. Bunlarla ilgili tespit ettiğimiz bilgiler de şöyledir: Ebülmeyâmin Mustafa Efendi, Bayrâmiyye tarikatının kollarından olan Melâmiyye'nin temsilcilerinden Hacı Ali Bey (İdris-i Muhtefî)'nin (ö. 1024/1615) bağlılarından.<sup>242</sup> Ancak, Ebülmeyâmin, tarikat mensubu olduğunu halktan gizlemiştir. Esad Efendi, zâhirî ilimlerin yanı sıra manevî ilimlere de merak sararak Celvetî Tarikatı'nın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi'ye intisab etmiştir. Esad Efendi'nin Hüdâyî ile yakınlıklarının, babaları zamanında başladığı, babasının ve ağabeyi Mehmed Efendi'nin cenaze namazlarının da Hüdâyî tarafından kılındığı belirtilmiştir.<sup>243</sup> Şeyhzâde Ahmed, Akçakızanlık'ta, hangi tarikattan olduğunu tespit edemediğimiz bir derviş olan Zâhid Mehmed Efendi'nin oğludur.<sup>244</sup> Feyzullah Efendi, ailecek Halvetîliğe bağlıdır.<sup>245</sup> Sadreddinzâde Sâdık Mehmed, Halvetî şeyhi Cihangir Şeyhi'nden<sup>246</sup> inâbet alıp onun tarikatına girmiştir.<sup>247</sup> Ayrıca Sadreddin-i Şîrvânî soyundan olduğundan kendisine "Sadreddinzâde" denmiştir. La'lizâde Şeyh Mehmed Efendi, Bayrâmiyye tarikatının Melâmiyye kolunun

<sup>236</sup> Atâî, *a.g.e.*, 248.

<sup>237</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 327.

<sup>238</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, Gregg International Publishers, Westmead 1971 (İstanbul 1308, Matbaa-i Amire baskısından tıpkıbasım), s. 138.

<sup>239</sup> Ramazan Altıntaş, "Şîrvânî, Sadreddinzâde", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 208.

<sup>240</sup> Şeyhî, *a.g.e.*, IV, 311.

<sup>241</sup> Atâî, *a.g.e.*, 642.

<sup>242</sup> N. Yılmaz, *a.g.e.*, 338, 342-343, 453.

<sup>243</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 453. Ayrıca bkz. 359.

<sup>244</sup> Atâî, *a.g.e.*, 683.

<sup>245</sup> Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 527. Ayrıca bkz. N. Yılmaz, *a.g.e.*, 455.

<sup>246</sup> Cihangir Şeyhi, Hasan Burhâneddin Cihangiri (ö. 1074/1663) olmalıdır. Ahmediyye-i Halvetiyye'nin Ramazâniyye koluna bağlı olan Cihangiriyye adlı alt kol kendisi tarafından XVII. asırda İstanbul'da kurulmuştur. Bkz. N. Yılmaz, *a.g.e.*, 167-169.

<sup>247</sup> Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972, s. 104.

temsilcilerinden Sarı Abdullah Efendi'nin torunudur.<sup>248</sup> La'îzâde'nin, dedesi Sarı Abdullah Efendi'ye bağlanıp ondan feyiz aldığı ve Nakşibendiyye'den Mekke'de bulunan Ahmed Yekdest ve Şeyh Murad Buhârî'ye intisab ettiği belirtilmiştir.<sup>249</sup> İmamı Sultânî Yusuf, gençlik yıllarında Şam'da Halvetiyye meşâyihinden Şeyh Ahmed Gassâlî'ye intisab etmiş, daha sonra ilim tahsili için İstanbul'a gitmiştir.<sup>250</sup> Uzun Hasan, dönemindeki Nakşî şeyhlerinden Mahmud Efendi'ye intisab edip 20 seneye yakın bu tarikatta hizmet etmiştir.<sup>251</sup> Ahmed Efendi (Şeyhülislam Ebu Saîd Efendizâde), farklı medreselerde müderrislik ve bazı kadılıklarda bulunduktan sonra 1066 Cemâzîyelâhir'inde babasının şeyhülislamlıktan azdiliplip Mekke kadılığına atandığı dönemde gittiği Konya'da Mevlevî şeyhi Şeyh Hüseyin Efendi'ye (ö. 1017) intisab edip bir müddet Konya'da kalmıştır.<sup>252</sup> Nefeszâde Seyyid Abdurrahman Efendi, Bayramiyye tarikatına mensuptu.<sup>253</sup> Uşşakî Mustafa Efendi, yetişme çağında ilim tahsili arzusuyla gittiği Bursa'da Şeyh Mısri Mehmed Efendi'ye intisab etmiş ve burada on bir sene kalmıştır.<sup>254</sup>

Kimi Dârülhadis müderrisleri şeyhülislamlık yaptıkları dönemde bazı meşâyihin cenaze namazlarını kıldırılmış veya müderris yakınlarından birinin cenaze namazı meşâyih tarafından kılınmıştır. Örneğin Nakşî meşâyihinden Tireli Ahmed Efendi'nin (1034/1625 civarı) cenaze namazını Dârülhadis müderrisliği de yapan Şeyhülislam Esad Efendi kıldırılmıştır.<sup>255</sup> Esad Efendi'nin babası Hoca Sadeddin ve ağabeyi Mehmed Efendi'nin cenaze namazlarını ise Hüdâyî kıldırılmıştır.<sup>256</sup>

Meşâyih, bazen zaruretten dolayı görev başında olmayan şeyhülislamlara vekâlette bulunmuş, bazen de Beyâzîd Medresesi'nde şeyhülislamlara ders vekilliğini yapmıştır. Örneğin 1030/1621 senesinde Sultan Osman'ın Leh (Hotin) Seferi'ne Dârülhadis müderrislerinden Şeyhülislam Esad Efendi de beraberinde katıldığı için Tireli Ahmed Efendi Şeyhülislam vekilliğini, Esad Efendi seferden dönünceye kadar yürütmüştür.<sup>257</sup> Yine Nakşî meşâyihinden Esiri Damağı Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1120/1708), Dârülhadis müderrislerinden Deb-

<sup>248</sup> Şeyhî, *a.g.e.*, IV, 288.

<sup>249</sup> N. Yılmaz, *a.g.e.*, 352-353.

<sup>250</sup> Şeyhî, *a.g.e.*, III, 136.

<sup>251</sup> A.mlf., *a.g.e.*, III, 375-376.

<sup>252</sup> A.mlf., *a.g.e.*, III, 476.

<sup>253</sup> Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, II, İstanbul 1333, s. 480.

<sup>254</sup> Şeyhî, *a.g.e.*, IV, 26. Şeyh Mısri Mehmed, Vardarı Şeyhzâde Mehmed'in Halvetî şeyhlerinden olan babası Şeyh Mehmed Efendi olmalıdır. Vardarı Şeyhzâde Mehmed ve babası için bkz. a.mlf., *a.g.e.*, III, 123-124.

<sup>255</sup> N. Yılmaz, *a.g.e.*, 384, 455.

<sup>256</sup> A.mlf., *a.g.e.*, 453. Ayrıca bkz. 359.

<sup>257</sup> Atâî, *a.g.e.*, 759. Ayrıca bkz. N. Yılmaz, *a.g.e.*, 384.

bağzâde Mehmed Efendi, Ebu Saîdzâde Feyzullah ve Sâdık Mehmed Efendi'nin şeyhülislamlıklarında onlara Beyazıt Medresesi'nde ders vekilliği yapmıştır.<sup>258</sup>

Tasavvufî çevreyle münasebetleri olmasına rağmen kaynaklarda tasavvufla ilişkisinden bahsedilmeyen pek çok ilmiye mensubunun olabileceği de belirtilmiştir. Örneğin Şeyhülislam Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi ile Dârülhadis müderrislerinden Şeyhülislam Ebülmeyâmin Mustafa Efendi tarikat mensubu oldukları halde bunu halktan gizlemişlerdir.<sup>259</sup>

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşıldığı üzere, 19 Dârülhadis müderrisinin tasavvuf veya mutasavvıflarla bir şekilde bağlantısı bulunmaktadır. Bunlardan özellikle 10'unun tarikatlarla bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Dârülhadis müderrislerinin, Osmanlı coğrafyasında kendi dönemlerinde etkin olan birden çok tarikatla ilişkileri veya bağlantılarının olduğunu, bunlar arasında Halvetilik ve Nakşilik'in başta geldiğini, diğer tarikatların her biriyle de farklı şekillerde ilişkilerin sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

Darühadis talebelerinden de tasavvuf ve tarikatlarla bağlantısı olanlar bulunmaktaydı. Örneğin Dârülhadis'te talebelik yaptığı belirtilen Horasanîzâde Mevlana Derviş Ali Dede'nin (ö. 1082/1671-72), Süleymaniye Dârülhadisi'ni bitirdikten sonra memleketi Kırşehir'e dönerek Hacı Bektaş nahiyesindeki Pir Evi diye bilinen Bektâşî tekkesine intisâb ettiği; bu ilişkisinden dolayı onun, Pir Evi Dergâhı'nın şeyhi Dimetokalı Vahdetî Dede tarafından halife tayin edilerek sefere katılacak Bektâşî kafilesine baş tayin edildiği, bu grubun İstanbul'a giderek orduya katıldığı ve beraberce Girit'e gittikleri (25 Rebülâhîr 1055/20 Haziran 1645); Horasanîzâde'nin de 1082/1671-72 tarihinde burada vefat ettiği ve kendi ismiyle anılan Kandiye şehrinin 3,5 km güneyindeki Horasanlı Dergâhı'nın bahçesine defnedildiği belirtilmiştir.<sup>260</sup>

Yine Halvetiyye-Ramazaniyye tarikatının Cerrâhiyye kolunun kurucusu olan Nureddin Cerrâhî'nin (ö. 1133/1721)<sup>261</sup>, Süleymaniye'deki tahsili esnasında Yenişehirli Abdullah Efendi'den (ö. 1156/1743) ders aldığı ve Süleymaniye

<sup>258</sup> Şeyhî, *a.g.e.*, IV, 417. Ayrıca bkz. N. Yılmaz, *a.g.e.*, 452.

<sup>259</sup> Öngören, *a.g.e.*, 357.

<sup>260</sup> Orhan Fuat Köprülü, "Ustazâde Yunus Bey'in Meçhul Kalmış Bir Makalesi: Bektaşîliğin Girit'te İntişarı", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, VIII-IX, İstanbul 1979-1980, s. 40-42; Ersin Gülsoy, *Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 258-259. Ayrıca bkz. a.mlf., *Anadoluda Tarihi Yollar ve Şehirler Semineri 21 Mayıs 2001 Bildiriler*, Globus Dünya Basımevi, İstanbul 2002, s. 122.

<sup>261</sup> Nureddin Cerrâhî hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Cemal Öztürk, "Nureddin Cerrâhî", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, s. 252-253.



Dârülhadisi'nde de öğrenim gördüğü belirtilmiştir.<sup>262</sup> Yenişehirli Abdullah Efendi'nin Süleymaniye Dârülhadisi'nde müderrislik yaptığı<sup>263</sup> ve Nureddin Cerrâhî'nin Dârülhadis'te öğrenim gördüğü belirtildiğine göre Nureddin Cerrâhî Dârülhadis'te ders almış olmalıdır.

### **B. Müderris, Muîd ve Talebelerin Sosyal Tabanları**

Dârülhadis müderrislerinin biyografileri incelendiğinde, bunların birçoğunun ilmiye mensubu bir aileden (ulemâdan) geldiği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla medresenin kuruluş tarihi olan 1557 yılından 1700'e kadar biyografisini incelediğimiz 92 müderristen yaklaşık olarak 47'si (% 51) ilmiye mensubu bir aileden gelmektedir. Ancak baba mesleğini tespit edemediğimiz 35 kişi bulunmaktadır ki bunların da bazılarının ilmiye mensubu olma ihtimali yüksektir. Geride kalan 10 kişinin babası ise 4'ü meşâyih veya derviş; diğer 6'sı hassa emini, kâtip, divan efendisi, mahkeme başkâtibi, debbâğ şeyhi ve tüccardır (1'er).

Dârülhadis müderrislerinden bazılarının birbirleriyle akrabalık bağları da bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla birbirleriyle akrabalık bağı bulunan müderrisler aşağıdaki şekildedir:

Muslihiddin Mustafa: Niksarîzâde Mehmed'in babası

Ahîzâde Mehmed b. Nurullah: Ahîzâde Hüseyin Efendi'nin babası, Ahîzâde Seyyid Mehmed Efendi (Mehmed Şerif Efendi) ve Ahîzâde Yahya'nın dedesi (Ahîzâde Yahya ve Ahîzâde Seyyid Mehmed'in babaları farklıdır. Aşağıya bkz.)

Abdülkadir Şeyhî: Hısım Yahya'nın babasının amcası

Zekeriya Efendi: İzzetî Şeyh Mehmed'in dedesi

Esad Efendi: Abdülaziz Efendi'nin kardeşi (Hoca Sadeddin'in oğulları), Ahmed Efendi (Şeyhülislam Ebu Saîd Mehmed Efendizâde)'nin dedesi

Ahîzâde Hüseyin: Ahîzâde Mehmed b. Nurullah'ın oğlu, Ahîzâde Seyyid Mehmed Efendi (Mehmed Şerif Efendi)'nin babası, Ahîzâde Yahya'nın amcası

Niksarîzâde Mehmed: Muslihiddin Mustafa'nın oğlu

Ahîzâde Yahya: Ahîzâde Mehmed b. Nurullah'ın torunu, Ahîzâde Hüseyin'nin yeğeni (kardeşi Ahîzâde Abdülhalim'in oğlu), Ahîzâde Seyyid Mehmed Efendi (Mehmed Şerif Efendi)'nin amcası (Ahîzâde Abdülhalim)'in oğlu

<sup>262</sup> Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, IX, Pest 1827-1835 (yeni baskı, Graz, 1963), s. 145'ten naklen Şenay Yola, *Schejch Nureddin Mehmed Cerrâhî und sein orden: 1721-1925*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1982, s. 28.

<sup>263</sup> Bkz. Mehmet İpşirli, "Abdullah Efendi, Yenişehirli", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 100-101.

Sadreddinzâde Muhammed Emin: Sadreddinzâde Sadık Mehmed Efendi'nin dedesi

Ahîzâde Seyyid Mehmed Efendi (Mehmed Şerif Efendi): Ahîzâde Hüseyin (Ahîzâde Yahya'nın amcası)'nın oğlu ve Ahîzâde Mehmed b. Nurullah'ın torunu

Hısım Yahya: Hısım Yahya'nın Babası Mehmed, Abdülkadir Şeyhî Efendi'nin yeğeni (kardeşi Ali'nin goğlu)

Ahmed Efendi (Şeyhülislam Ebu Saîd Mehmed Efendizâde): Esad Efendi'nin torunu, Ebu Saîdzâde Feyzullah Efendi'nin kardeşi

Ebu Saîdzâde Feyzullah Efendi: Esad Efendi'nin torunu ve Ahmed Efendi (Şeyhülislam Ebu Saîd Mehmed Efendizâde)'nin kardeşi

İzzetî Şeyh Mehmed: Zekeriya Efendi (Bayramzâde)'nin torunu, Debbağzâde Mehmed'in kayınpederi

Şa'rânîzâde Ebussuûd: Şa'rânîzâde Mehmed Zeynelabidin Efendi'nin kardeşi  
Debbağzâde Mehmed: İzzetî Şeyh Mehmed'in damadı

Sadreddinzâde Sadık Mehmed: Sadreddinzâde Muhammed Emin'nin torunu

Görüldüğü üzere Hoca Sadeddin ve Ahîzâde ailelerinden dörder; Abdürrahim el-Müeyyedî, Sadreddin-i Şîrvânî, Abdürrahim eş-Şa'râvî, Muslihiddin Mustafa ve Zekeriya Efendi ailelerinden ise ikişer kişi bulunmaktadır. Sonuç olarak Osmanlı ilmiye teşkilatının başka kademelerinde olduğu gibi burada da bazı ailelerin ön plana çıktığı görülmektedir. Oranları günümüzle kıyasladığımızda garipsenecek bir durum olmadığı, zira günümüzde de hangi meslek grubundan olursa olsun, birçok ailede baba mesleğinin devam ettirildiği veya benzer-yan alanlardaki mesleklerin tercih edildiği söylenebilir.

Müderrislerin doğum yerlerini incelediğimizde ise İstanbul, Edirne, Bursa, İzmir, Isparta, Uşak, Amasya, Trabzon, Niksar, Alaiye (Alanya), Ankara, Malatya, Diyarbakır, Erzurum, Mardin, Aydın, Aksaray, Konya, Karaman, Şirvan (Azerbaycan), Yenişehir (Rumeli), Niğbolu (Rumeli), Bosna, Filibe, Irak, Şam, Mısır ve Tunus gibi Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinden müderrislerin olduğunu görüyoruz. Bunlar içerisinde İstanbul'un 9 kişi ile birinci; Amasya'nın 5 kişi ile ikinci; Bursa, Konya ve Şirvan'ın ise 3'er kişi ile üçüncü sırada olduğu görülmektedir. Diğer iller veya bölgelerden ise 2'şer veya 1'er kişi bulunmaktadır. 34 kişinin ise doğum yerleri tespit edilememiştir. Bu 34 kişiden birçoğunun, ulemâ ailelerine mensup ve İstanbul doğumlu olmaları muhtemeldir. Hâsılı, Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinden Dârülhadis müderrisi olduğundan müderris seçiminde bölge, ırk gibi faktörlerin belirleyici olmadığını ve bu anlamda fırsat eşitliğinin büyük oranda sağlandığını söyleyebiliriz.

Kaynaklarda muîd ve talebeyle ilgili müderrisler kadar ayrıntılı bilgi bulmak mümkün değildir. Mevcut bilgiler de genellikle biyografik olmaktan ziyade mevzî bazı konularla ilgilidir. Konuyla ilgili en çok bilgi bulunabilen kaynakların başında kadıasker rûznâmçeleri gelmektedir. Bu defterlerden, mülâzım olacak talebe veya muîdlerin isim ve eşkâlleri, hocalarının adları, hangi şekilde mülâzım oldukları, hocalarının geçtikleri görevler ve nereli olduklarını tespit edebiliyoruz. Rûznâmçelerdeki bilgilerden oluşturduğumuz tablolarda da görüleceği üzere<sup>264</sup>, Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinden muîd ve talebelerin de olduğu, bunlar arasında İstanbul, Kastamonu, Bolu ve İzmir'in başta yer aldığı, ancak Osmanlı'nın diğer bölgelerinin neredeyse tamamından da talebe ve muîd bulunduğu görülmektedir. Sonuç olarak, müderrislerde olduğu gibi talebe seçiminde de bölge, ırk gibi faktörlerin belirleyici olmadığını ve fırsat eşitliğinin sağlandığını söyleyebiliriz.

### C. Süleymaniye Dârülhadisi ve Osmanlı Yönetimi

Tedris hayatlarının bir dönemini Dârülhadis'te geçirdikleri için "Dârülhadis müderrisleri" dediğimiz kişiler, devlet kademelerinde birçok önemli hizmette bulunmuşlardır. Bu müderrislerin çoğu, bazı dönemlerdeki birkaç medreseyi hariç tutarsak, Osmanlı medrese sisteminde Dârülhadis'ten sonra başka yüksek medrese bulunmadığından müderrislik dışında başta mevleviyet kadılığı ve kadıaskerlikler olmak üzere şeyhülislamlık, nakîbüleşrâflık ve padişah hocalığı gibi başka önemli görevler de icra etmişlerdir.

Kuruluşundan XVII. asrın sonuna kadar (1557-1700 arası) Süleymaniye Dârülhadisi'nde 92 müderris görev yapmıştır. Şeyhzâde Ahmed Dârülhadis'te farklı iki dönemde görev yapmış olduğundan<sup>265</sup> toplam 93 görev bulunmaktadır. Araştırdığımız dönem içerisinde yer alan bu 92 müderristen 9'u (% 9,7) Dârülhadis'ten hemen sonra yüksek dereceli başka medreselere geçmiştir. 9 kişi de görevde iken başka bir mansıba geçmeye fırsat bulamadan vefat ettiğiinden (92-9) hesaplamanın 83 üzerinden yapılması gerekmektedir. Yani 83 müderristen 9'u (% 10,8) Dârülhadis'ten hemen sonra yüksek dereceli başka medreselere geçmiştir. Bunlardan 6'sı Hâkâniye-i Vefâ Medresesi'ne; diğer 3'ü ise, her birine birerden olmak üzere, Muradiye, Süleymaniye ve Sultan Ahmed Medreseleri'ne geçmiştir. Adı geçen medreselerin tamamının padişahlar tarafından inşâ edilmesi ve dolayısıyla da döneminin yüksek dereceli medreseleri olmaları sebebiyle müderrisler tarafından tercih edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu medreselerin,

<sup>264</sup> Bu bölümdeki "Muîd" ve "Talebe" bahislerinde yer alan tablolara bakınız.

<sup>265</sup> Şeyhzâde Ahmed, ilk Dârülhadis görevinden sonra Şam, ikinci görevinden sonra Edirne kadılığı görevinde bulunmuştur. Bkz. Atâî, *a.g.e.*, 683.

özellikle bânîlerinin hayatta olduğu dönemlerde Dârülhadis müderrisleri tarafından tercih edildikleri görülmektedir.<sup>266</sup>

Yine konumuzun sınırları içerisinde yer alan 92 müderristen 67'si (% 72,8) (Şeyhzâde Ahmed iki farklı dönemde Dârülhadis'ten sonra farklı kadılıkları tercih ettiğinden 68 görev sayılır [% 73,9]) Dârülhadis'ten hemen sonra kadılık veya kadıaskerliğe geçmişlerdir. 92 müderristen 25'i (% 27,1) ise diğer medreseler, nakîbüleşrâflık ve şeyhülislamlık gibi görevler ile azil-tekâüd ve ölüm gibi sebeplerle kadılık ve kadıaskerliğe geçmemiş veya geçememiştir. Görevde iken vefat eden 9 kişiyi çıkardığımızda ise (92-9), 83 üzerinden hesap yapmamız gerekecektir ki bu da oranın daha yüksek olacağı anlamına gelir. Sonuç olarak müderrislerin büyük bir çoğunluğunun Dârülhadis'ten sonra yüksek kadılık veya kadıaskerlikleri tercih ettiğini söyleyebiliriz (83 görevden 68'i [% 81,9] kadılık veya kadıaskerlik). Ayrıca Dârülhadis'ten hemen sonra 1 kişi (Abdülkadîr Şeyhî Efendi) şeyhülislamlığa, 2 kişi de (Seyyid Cafer ve Nefeszâde Seyyid Abdurrahman Efendi) nakîbüleşrâflığa geçmiştir.

Dârülhadis'ten sonraki herhangi bir zaman diliminde kadılık, kadıaskerlik, şeyhülislamlık veya nakîbüleşrâflık tercih edenlerin sayısı ise 79'dur (% 85). Bunlardan sadece şeyhülislamlığı tercih edenler 13 (% 14), kadıaskerlikleri tercih edenler ise 28'dir (% 30). Dârülhadis'ten önce veya sonra tadrîs hayatının herhangi bir zaman diliminde kadılık, kadıaskerlik, şeyhülislamlık veya nakîbüleşrâflık tercih edenlerin sayısı ise 81'dir (% 88). Geride kalan 11 kişinin 9'u görevde iken vefat ettikleri için bu görevleri yapamadıklarına göre, geriye sadece 2 kişi kalmaktadır ki bunlar da dönemin padişahları tarafından inşa edilen yüksek medreseleri tercih etmişlerdir. Oranları vefat eden 9 kişiyi çıkararak yaptığımızda (92-9) 83 kişiden sadece 2'sinin (Osman Efendi ve Memikzâde) yalnızca müderrislik yaptığı görülecektir. Sonuç olarak 83 müderristen 81'inin (% 97,5) Dârülhadis'ten önce veya sonra medreselerin üzerindeki diğer görevleri tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Dârülhadis'ten sonra kadılık, kadıaskerlik, şeyhülislamlık veya nakîbüleşrâflık gibi görevlere geçmeyen veya geçemeyen 13 kişi bulunmaktadır (% 14). Bunlardan 2'si (Emin Kösesi ve Muhaşşi Sinan) Dârülhadis'ten sonra herhangi bir görev almamıştır. Zira Emin Kösesi, azledildikten sonra vefat etmiş; Muhaşşi Sinan ise yaşlılık sebebiyle başka bir görev yapmamış, üç yıl sonra da vefat etmiştir. Yine bu 13 kişiden 2'si Dârülhadis'ten sonra başka medrese veya medreselere geçmiş, ardından da vefat etmişlerdir. Kalan 9 kişi de Dârülhadis'te görevde iken vefat etmiştir.

<sup>266</sup> Akademik personel bahsindeki müderrislerle ilgili tabloya bakınız.

Bunlar dışında padişah veya şehzâdelere hocalık gibi çok önemli görevleri yapan Dârülhadis müderrisleri de bulunmaktadır. Örneğin İmam-ı Sultânî Yusuf, 1044-1049/1634-1640 yılları arasında Sultan IV. Murad'a; 1056/1646'da ise hem Sultan I. İbrahim, hem de dört şehzâdesine hocalık yapmıştır. Seyyid Feyzullah Efendi de 1080/1669-70'te kayınpederi Vâni Efendi aracılığıyla IV. Mehmed'in şehzâdesi Mustafa (II. Mustafa)'ya, 1089/1678'de ise Şehzâde Ahmed (III. Ahmed)'e hocalık yapmıştır.

## GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

964/1556-1557 tarihinde tamamlanıp faaliyete geçen Süleymaniye Dârülhadisi, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mimar Sinan'a yaptırılan Süleymaniye Külliyesi bünyesinde yer almaktadır. Dârülhadis, derslane ve talebe hücreleri binalarından oluşmaktadır. Dârülhadis'in gösterişli dershanesi, Süleymaniye Camii'nin kible tarafında, Kanûnî Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan'ın türbelerinin önünde, Süleymaniye haziresinin ihâta duvarı üzerinde (duvara bitişik olarak) bulunur ve bugün yanlışlıkla Dârülkurrâ veya Türbedar Odası olarak bilinir. Talebe hücreleri binası ise caminin güney-doğusunda (kibleye dönüldüğünde sol tarafta) yer alan uzun yapıdır.

II. Murat devrinden Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar Edirne Dârülhadis Medresesi, Kanûnî'den itibaren de Süleymaniye Dârülhadisi Osmanlı Devleti'nin en yüksek kadrolu medresesi, bu kurumların müderrisleri de en yüksek rütbeli müderrisler (reîsü'l-müderrisîn) sıfatını kazanmış ve devlet teşrifatında üst sıralarda yer almışlardır.

Dârülhadis'te uygulanan eğitim ve öğretimin, diğer Osmanlı medreselerinden farklı olmadığı; ağırlıklı olarak okutulan kitaplar dışında Süleymaniye Dârülhadisi ve Süleymaniye Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi' medreselerindeki eğitim-öğretim plan ve programının hemem hemen aynı olduğunu söyleyebiliriz. Dârülhadis'te Salı, Perşembe ve Cuma günlerinin tatil olduğu, diğer günlerde ise eğitim-öğretime devam edildiği ve burada *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Mesâbihu's-sünne* ve *Meşâriku'l-envâr* gibi hadisle ilgili eserler ile bunların bazı şerhleri ve *Keşşâf* gibi başka bazı alanlardaki eserlerin okutulduğu anlaşılmaktadır.

Dârülhadis'te 1 müderris, 1 muîd, 15 öğrenci (danişmend), 1 bevâb (kapıcı), 1 ferrâş (hademe), 1 kennâs-ı helâ (tuvalet temizleyicisi) ve 1 sirâcî (kandilci, aydınlatma görevlisi) olmak üzere toplam 21 kişilik personel vardı. Bir kaç istisna dışında, bu kadrolar, araştırdığımız dönem içerisinde hiç değişmemiştir.

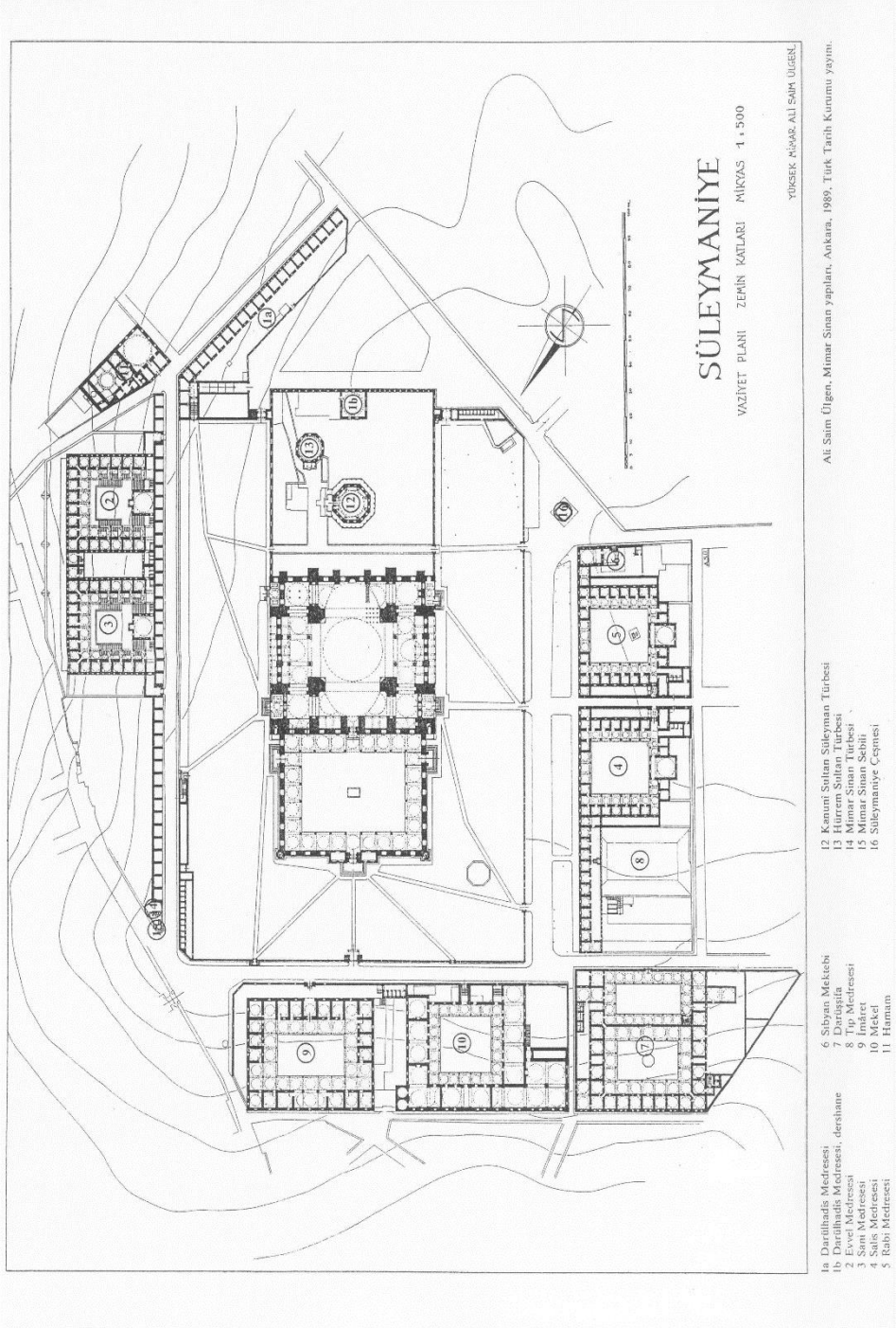
Vakfiyeye göre Dârülhadis'te görev yapan bu 21 kişilik personelden müderris 50, muîd 5, öğrenciler (15 kişi) ile diğer görevlilerden herbiri ise 2'şer akçe yevmiye alacaktı. Müderrisler dışındaki personel yevmiyeleri asırlarca hiç değişmemesine rağmen, müderris yevmiyelerinde bazı dönemlerde farklı uygulamaların olduğu görülmektedir.

Sülemaniye Dârülhadisi'ne kurulduğu yıllardan itibaren 997/1589 tarihine kadar öncelikle ma'zûl mevleviyet kadıları veya kadıaskerler atanmışlardır. Ancak, istisnalar bir tarafa bırakılırsa, bazı ma'zûl kadı veya kadıaskerlerin hadis dersini vermeye ehil olmaması sebebiyle zamanla Dârülhadis'e sadece müderrisler atanmıştır. Dârülhadis müderrislerinin görev süreleri de farklı olup genellikle birkaç aydan başlayıp birkaç yıla kadar sürebilmektedir. Ancak en yaygın görev süresinin 1 yıl civarı olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı'da hadis alanında ders veren müderrislerin hadis sahasında yazdıkları eserlerin ve çeşitlerinin çok az olduğu bilinmektedir. Osmanlı medrese sisteminin zirvesinde yer alan Süleymaniye Dârülhadis müderrislerinin de ilmî faaliyetler açısından diğer müderrislerden pek farklı olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira medrese sisteminin en üst seviyesinde yer alan Dârülhadis de diğer medreseler gibi daha üst mevkilere (mevleviyet kadılıkları gibi) geçmek için bir ara durak olma vasfını hep sürdürmüştü ve onlarla aynı kaderi paylaşmaktan kurtulamamıştır.

Araştırdığımız dönem içerisinde tasavvufa ilgi duyan veya mutasavvıflarla çeşitli şekillerde ilişkisi olan birçok Dârülhadis müderrisi bulunmaktadır. Bunların, Osmanlı coğrafyasında kendi dönemlerinde etkin olan birden çok tarikatla ilişkileri veya bağlantılarının olduğu, bunlar arasında Halvetîlik ve Nakşîlik'in başta geldiği, diğer tarikatlarla da ilişkilerin sürdürüldüğü görülmektedir.

Dârülhadis müderrislerinin sosyal tabanlarını incelediğimizde ise bunların büyük çoğunluğunun ilmiye mensubu ailelerden (ulemâdan) olduğunu görürüz. Dârülhadis müderrislerinden bazılarının birbirleriyle akrabalık bağları da bulunmaktadır. Müderris, muîd ve talebelerin doğum yerlerini incelediğimizde ise Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinden insanların olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla bunların seçiminde bölge ve ırk gibi faktörlerin belirleyici olmadığını ve bu anlamda fırsat eşitliğinin büyük oranda sağlandığını söyleyebiliriz.



Süleymaniye Külliyesi Planı-Tanju Cantay, *Süleymaniye Camii ve Bağlı Yapıları*, 33-34.

## KAYNAKÇA

### I. Arşiv Kaynakları

- BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), A.RSK. (*Bâb-ı Asaî Ruûs Kalemi Belgele-ri/Defterleri*), nr. 6/125 (Tarih: 25.N.1011/8 Mart 1603).
- BOA, *Ev.Hmh.d. (Evkaf-ı Hümâyün Defterleri)*, nr. 258 (1 R. 1084-30 Ra. 1085/16 Temmuz 1673-4 Temmuz 1674); 271 (29 R. 1085/2 Ağustos 1674); 383 (6 Za. 1093/6 Kasım 1682); 443 (16 R. 1097/12 Mart 1686); 458 (26 R. 1098/11 Mart 1687); 1045 (9 Ş. 1110/10 Şubat 1699); 1046 (9 Ş. 1110/10 Şubat 1699).
- BOA, *K.K.d. (Kâmil Kepeci Defterleri)*, nr. 6589/1 (Nüfus defteri, Tarih: 1206/1791-92); 7518 (Vazife defteri, Dîvân-ı Hümâyün Ruûs Kalemi, Tarih: 1157/1744-45).
- BOA, *MAD.d. (Maliyeden Müdevver Defterler)*, nr. 111 (20 N. 1055/9 Kasım 1645); 2096 (20 Za. 1072/7 Temmuz 1662); 2097 (21 Ş. 1075/9 Mart 1665); 2255 (1 Ra. 1075/22 Eylül 1664); 5667 (1 C. 1063/29 Nisan 1653); 5761 (1 R. 1006/11 Kasım 1597); 5916 (29 Z. 1049/21 Nisan 1640); 6233 (1 R. 1011/18 Eylül 1602).
- ŞSO (*Şeriyeye Sicilleri Arşivi*), RKR (*Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçeleri*), nr. 36; 40.
- T SMA. d. (*Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri*), nr. 1116/1 (964/1557).

### II. Yazma Eserler

- el-Âmidî, Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bölümü, nr. 747.
- el-Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefî el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 524.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bl., nr. 303.
- Gelibolulu Âli Mustafa Efendi (ö. 1008/1600), *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Merkez Ktp., Türkçe Bölümü, nr. 5959.
- el-Harezmi, Celâleddin el-Harezmi, *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2. Cilt, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 549.
- Karaçelebizâde Abdülâziz Efendi (ö. 1068/1658), *Kitâb-ı Süleymannâme*, Bulak Matbaası, Bulak 1248.
- el-Kirmânî, Ebu Abdullah Muhammed el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 227M, 230, 233.
- es-Sıgnakî, Hüsâmüddin Hüseyin b. Ali b. Haccac el-Hanefî es-Sıgnakî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 9-10. ciltler, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 565 ve 566.
- Sultan Süleyman'ın Vakfetmiş Oldukları Kitapların Eski Defterlerine Tatbik Edilerek Tahrir ve Ta'dâd Edilen Defter, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bl., nr. 1075.
- Târîh-i Sîlsile-i Ulemâ (TSU)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 2142.
- Zemahşerî, *Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 120.
- ez-Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcan el-Hanefî ez-Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dakâik* (4. cilt), Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bl., nr. 475.

### III. Kaynaklar ve Araştırmalar

- Abdurrahman Abdî Paşa (ö. 1098/1686), *Vekâyi'nâme [Osmanlı Tarihi 1648-1682]* (nşr. Fahri Ç. Derin), Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2008.



- 
- Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895), *Târîh-i Cevdet*, I (iki cilt bir arada), İkinci Baskı, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1309.
- Ahunbay, Zeynep, “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları”, *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, I, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 1988, s. 239-309.
- Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş*, Ulusal Yayınları, İstanbul 1997.
- Altıntaş, Ramazan, “Şirvânî, Sadreddinzâde”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 208-209.
- Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı, Ayyıldız Matbaası*, Ankara 1972.
- Âşık Mehmed (ö. 1006/ 1598'den sonra), *Menâzirü'l-avâlim [metin]* (haz. Mahmut Ak), III, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007.
- Atay, Hüseyin, “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeler”, *Vakıflar Dergisi*, sy. 13, Ankara 1981, s. 171-236.
- Ayvansarayî Hüseyin Efendi (ö. 1201/1787), v.dğr., *Hadikatü'l-cevâmi': İstanbul Camileri ve Diğer Dinî-Sivil Mimari Yapılar* (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İşaret Yayınları, İstanbul 2001.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1899-1984), *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri (855-886/1451-1481)*, III, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1973.
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, II, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV] Yayınları, İstanbul 2005.
- Barkan, Ömer Lütfi (ö. 1399/1979), *Süleymaniye Cami ve İmâreti İnşaatı (1550-1557)*, I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1972; II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1979.
- \_\_\_\_\_, “Süleymaniye Camii ve İmâreti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586”, *Vakıflar Dergisi*, IX (1971), s. 109-161.
- Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, II, İstanbul 1333.
- Cantay, Tanju, *XVI-XVII. Yüzyıllarda Süleymaniye Camii ve Bağlı Yapıları*, Eren Yayıncılık ve Kitapçılık Ltd. Şti., 1. Baskı, İstanbul 1989.
- Celalzâde Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik: Geschichte Sultan Süleyman Kanûnis von 1520 bis 1557* (nşr. Petra Kappert), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981.
- Çelik, Serpil, *Süleymaniye Külliyesi: Malzeme, Teknik ve Süreç*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009.
- Çiftçi, Mehdi, *Süleymaniye Dârühadîsi [XVI-XVII. Asırlar]*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012 (matbu baskısı: Kitabevi Yayınları, İstanbul 2013).
- Develliöglü, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, 24. Baskı, Ankara 2007.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, I (iki cilt bir arada), Eser Matbaası, İstanbul 1977.

- Eyüpgiller, K. Kutgün-Mine Özeltin, "Restitüsyon ve Restorasyon", *Bir Şaheser Süleymaniye Külliyesi* (ed. Selçuk Mülayim), TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Gülsoy, Ersin, *Anadoluda Tarihi Yollar ve Şehirler Semineri 21 Mayıs 2001 Bildiriler*, Globus Dünya Basımevi, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2004.
- Güran, Tevfik, *Ekonomik ve Malî Yönleriyle Vakıflar: Süleymaniye ve Şehzâde Süleyman Paşa Vakıfları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.
- Hasan Beyzâde Ahmed Paşa (ö. 1046/1636-37), *Hasan Beyzâde Tarihi* (haz. Şevki Nezih Aykut), II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2004.
- Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Esra Fakülte Kitabevi, Bursa 1997.
- \_\_\_\_\_, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), s. 25-46.
- İpşirli, Mehmet, "Abdullah Efendi, Yenişehirli", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 100-101.
- \_\_\_\_\_, "Medrese [Osmanlı Dönemi]", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 327-333.
- \_\_\_\_\_, "Müderriş [Osmanlılar'da]", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 468-470.
- İsazâde, *İsazâde Tarihi* (nşr. Ziya Yılmaz), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1996.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, Mart 2003.
- \_\_\_\_\_, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayınları, İstanbul, Nisan 2004.
- Koçu, Reşat Ekrem (ö. 1395/1975), *İstanbul Ansiklopedisi*, VIII, Koçu Yayınları, İstanbul 1966.
- Köprülü, Orhan Fuat, "Ustazâde Yunus Bey'in Meçhul Kalmış Bir Makalesi: Bektaşiliğin Girit'te İntişarı", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, VIII-IX, İstanbul 1979-1980, s. 37-86.
- Kuban, Doğan, "Süleymaniye Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VII, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul 1994, s. 96-104.
- Kurşun, Zekeriya, v.dğr., *Medâris-i İstanbul: Yaşayan İstanbul Medreseleri*, I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Basın Yayın Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2008.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip (haz.), *Süleymaniye Vakfiyesi*, Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1962.
- Kütükoğlu, Mübahat, "Dârülhilâfeti'l-Âliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII/1-2, İstanbul 1978, s. 1-212.
- Mehmed Mecdî (ö. 999/1591), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâikü'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), I, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, Gregg International Publishers, Westmead 1971 (İstanbul 1308, Matbaa-i Amire baskısından tıpkıbasım).

- 
- Mülayim, Selçuk, "Süleymaniye Camii ve Külliyesi", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 114-119.
- Nev'îzâde Atâî (Nev'îzâde Atâullah Efendi Atâî, ö. 1045/1635), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", *Türkler* (ed. Hasan Celal Güzel v.dğr.), XI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 356-369.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, X, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1978.
- Öztürk, Mehmet Cemal, "Nureddin Cerrâhî", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, s. 252-253.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, MEB Yayınları, İstanbul 2004.
- Saatçi, Suphi, "Temelden Aleme İnşaat Süreci", *Bir Şaheser Süleymaniye Külliyesi*, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 57-71.
- Sönmez, Neslihan, *Osmanlı Dönemi Yapı ve Malzeme Terimleri Sözlüğü*, Yem Yayın (Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları), İstanbul, Ağustos 1997.
- Şemseddin Sâmî (ö. 1322/1904), *Kâmûs-ı Türkî* (nşr. Ahmed Cevdet), I-II (iki cilt bir arada), İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317 (Tıpkıbasım: Çağrı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1999).
- Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1145/1732), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekâyiü'l-fudalâ* (nşr. Abdülkadir Özcan), III-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Tanman, M. Baha, "Dârülhadis [Mimari]", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 533.
- \_\_\_\_\_, "Dârülkurrâ [Mimari]", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 545-548.
- Tayşi, Mehmet Serhan, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 527-528.
- Tekindağ, M. Şehabettin, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s. 3-54.
- Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Mayıs 1993 (Matbu baskısı: *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003).
- Uşşakizâde İbrahim Efendi (ö. 1136/1723), *Zeyl-i Şekâik* (haz. Hans Joachim Kissling), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965.
- Yardım, Ali, "Dârülhadis [Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da]", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 529-532.
- \_\_\_\_\_, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1992.
- \_\_\_\_\_, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), VIII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 163-175.

- Yılmaz, Fehmi, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2010.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, Osav Yayınları, İstanbul, Mayıs 2007.
- Yılmaz, Yasin, *Kanûnî Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi [Eğitim, Kültür ve Sosyal Yönü-Başlangıçtan 1600'e kadar]* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Yola, Şenay, *Schejch Nureddin Mehmed Cerrâhî und sein orden: 1721-1925*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1982.
- Yüksel, İ. Aydın, *Osmanlı Mimarisinde Kanûnî Sultan Süleyman Devri: (926-974/1520-1566) İstanbul*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 2004.

# Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti

*Taha NAS\**

**Öz:** Usulcüler delillerin hükme delâletini tesbit etmek için dille ilgili birçok meseleyi ele almış, lafzı birçok açıdan tasnife tabi tutmuş ve incelemişlerdir. Bu tasniflerden en yaygın olanı mantûk – mefhûm şeklindeki ayırımdır. Lafız mantûkuyla ifade ettiği hükümler dışında bir de mefhûm yoluyla bazı hükümlere delâlet eder. Bu tasnifte mefhûm, genelde iki kısma ayrılmış. Biri lafzın, mantûkunun ifade ettiği anlam ile aynı doğrultuda bir manaya delâlet etmesidir. Diğeri de mantûkun zıddına bir manaya delaletidir. Bu çalışmada, mefhûmun ikinci türü olan ve geçerli bir delalet şekli olup olmadığı konusunda usulcüler arasında derin tartışmalara konu olan *mefhûmu'l-muhalefe*, türleri, hücciyeti, buna dair ileri sürülen gerekçeler ve alakalı diğer konularla ilgili kavramlar ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Delâlet, Mantûk, Mefhûm, Mefhûmu'l-muhâlefe.

## Indication of Divergent Meaning

**Abstract:** Scholars have dealt many issues about language to determine the indication of the evidences to legal value and they classified verbal form in many ways and examined. The most common of these classifications is *explicit (Mantûk) – implicit (Mefhûm) meaning*. Verbal form not only indicates legal values by its explicit but also indicates some legal values by implicit. Implicit is separated into two parts in this classification. One of them is indicates the same direction with the meaning of the explicit of verbal form. The other is the indication of the meaning of explicit to the opposite. In this study discussed *the divergent meaning (mefhûmu'l-muhalefe)*- which is the second kind of the implied meaning- its kinds, its evaluations, the deep discussions has been made around it.

**Keywords:** Indication, explicit meaning, implied meaning, divergent meaning.

**İktibas / Citation:** Taha Nas, “Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti”, *Usûl*, 14 (2010/2), 117 - 154.

## I. GİRİŞ

Delil ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade eden delâlet, fıkıh usulünün en önemli kavramlarından birini teşkil eder. Usulcüler, hitabın hükme delâletinin şeklini ortaya koyarken, dille ilgili birçok mesele ile ilgilenmişlerdir. Bu meseleler usulün birçok konusuna temel teşkil etmesi bakımından bütün usul ekollerinin eserlerinde önemli bir yer işgal etmiştir. Fıkıh usulü ile birlikte dil, mantık ve kelim ilimlerinin de inceleme alanına giren delâlet ve ilgili kavramlar, usulcüler

---

\* Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi

tarafından incelenirken bu disiplinlerin ortaya koyduğu esaslardan da istifade edilmekle birlikte bunların ele almadığı veya yeteri kadar işlemedikleri pek çok konuyu tartışıp kendilerine has bir delâlet teorisi oluşturmuşlardır.<sup>1</sup>

Şer’î hükmün temel kaynağı Kur’an ve Sünnet’in lafızları olduğu için, usulcüler lafzî delâlet üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu konuda dilcilerin ortaya koydukları kuralları temel almışlar ve bunlara ihtiyaç ölçüsünde değinmişlerdir. Dilcilerin ele almadığı ancak şer’in maksadının gerektirdiği hususları usulcüler, ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Bu bağlamda emir, nehiy, umûm, husus, zâhir ifadelerin delâleti, mefhûmu’l-muvâfakanın ve mefhûmu’l-muhâlefenin delâleti, umûmun istiğrakı ve benzeri, dilcilerin üzerinde durmadığı veya yeteri kadar işlemedikleri pek çok konuyu ele alıp tartışmışlardır.<sup>2</sup> Ayrıca kurdukları delâlet teorisi çerçevesinde, lafızları dilcilerde bulunmayan değişik açılardan tasniflere tabî tutmuşlardır.

Mana ve hükme delâleti incelenen lafızlar usulcüler tarafından vaz’, kullanım, açıklık-kapalılık ve delâlet tarzı şeklinde incelenmiştir. Ancak konuyu ele alışıta, alt ayırım ve isimlendirmelerde fukaha metoduna mensup usulcülerle kelamcı metoda sahip usulcülerin iki ayrı yol takip ettiği görülmektedir. Hanefî usulcülerin lafız tasnifleri Debûsî’den itibaren belli bir sistemi takip etmiştir. Bu sistemde manaya delâletinin şekli bakımından lafız ibârenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dörde ayrılmıştır.<sup>3</sup> Kelamcı usulcülerde ise farklılıklar bulunmakla birlikte, asıl ayırım mantûk ve mefhûm şeklinde olmak üzere iki kısımdır.

## II. MANTÛK VE MEFHÛM

*Nutk* kökünden türetilen *mantûk*, sözlükte “söylenen, lafza dökülen”; *mefhûm* ise “anlaşılan, öğrenilen, zihinde oluşan şekil/mana” anlamına gelir.<sup>4</sup> Usul terimi olarak ise kelamcı usulcüler tarafından yapılan iki farklı tanımlarına rastlanmaktadır. Bu tanımlardaki farklılığın özünde, mantûkun ve mefhûmun medlûl ya da delâlet olarak değerlendirilmesi yatar. Cüveynî ve Âmidî mantûku ve mefhûmu medlûl olarak değerlendirmiş ve ona göre tanımlamışlardır.

<sup>1</sup> Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rüküddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâi en-Nisâbüri (ö.478), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib, Katar, 1399, I, 169.

<sup>2</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, I, 169; İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekillimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi), Kayseri, 2006, s. 88.

<sup>3</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430), *Takvimu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 94, 116, 117, 119, 130.

<sup>4</sup> Cevherî, *es-Sihâh = Tacü'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut, Daru'l-Alem lil Melayîn, 1990, “ntk” ve “fhm” md.; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, Daru'l-Maarif, ty., “ntk” ve “fhm” md.; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, Daru'l-Hidaye, ty., “ntk” ve “fhm” md.

Cüveynî mantûku, “Açıkça zikredilenden elde edilen şey”<sup>5</sup> mefhûmu da “Sukut edildiği ve lafızda açıkça tasrih edilmediği/zikredilmediği halde lafızdan anlaşılan şey”<sup>6</sup> şeklinde tanımlarken, Âmidî de mantûku, “Lafzın delâletinden nutk yoluyla kesin olarak anlaşılan şey”<sup>7</sup> mefhûmu da “Lafızdan nutk mahalli dışında anlaşılan şeydir”<sup>8</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlarda mantûk ve mefhûm “elde edilen ve anlaşılan şey” şeklinde medlûl anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Hâcib ise mantûku ve mefhûmu medlûl olarak değil, delâletin bir kısmı olarak vermiş ve şöyle tanımlamıştır: “Mantûk, Lafzın nutk yoluyla delâlet ettiği şeydir”, “Mefhûm da Lafzın nutk mahalli dışında delâlet ettiği şeydir.”<sup>10</sup> İcî ise İbnü'l-Hâcib'in bu mefhûm tanımını şu şekilde açmıştır: “Lafzın nutk mahallinde zikredilmeyen için bir hükme ve onun hallerinden bir hale delâlet etmesidir.”<sup>11</sup>

Buna göre, Cüveynî ve Âmidî'nin tanımlarında mefhûmun “lafızdan anlaşılan şey” olması, İbnü'l-Hâcib ve onu takip edenlerin tanımlarında ise “lafzın delâlet ettiği şey” olması arasında ince bir farktan söz etmek mümkündür. Zira lafızdan anlaşılan şey, umûmiyetle lafzın delâlet ettiği şeyden daha genel olabilmektedir. Lafız hükme delâlet ederken, lafızdan anlaşılan şey ise hem hüküm hem de hükümün mahalli olabilmektedir. Bu çerçevede mefhûmu lafızdan anlaşılan şey/medlûl olarak değerlendiren usulcülere göre “Ana-babaya öf deme” (İsrâ 17/23) âyetinin mefhûmundan hem ana-babayı dövmenin haramlığı hükmü, hem de bu hükmün mahalli olan dövme fiili anlaşılır. Mefhûmu lafzın delâlet ettiği şey/delâlet olarak değerlendirenlere göre ise, bu âyet sadece ana-babayı dövmenin haramlığı hükmüne delâlet eder.<sup>12</sup> Usulcülerin yaptıkları tanımlardan çıkarılabilecek bu farkla birlikte mantûkun ve mefhûmun delâlet veya medlûl olarak tanımlanmasının sadece bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından kaynaklandığını, pratikte ciddi bir sonuç farklılığı doğurmadığını, söylemek

<sup>5</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448.

<sup>6</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448.

ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له علي قضية التصريح.

<sup>7</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Riyad, Daru's-Sami'i, 2003, III, 84.

<sup>8</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84.

وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق.

<sup>9</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Muntehâ* (Sübki şerhi ile), Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1999, III, 483.

<sup>10</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Muntehâ* (Sübki şerhi ile), III, 483. Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnifü'l-mesâmi'* şerhi ile), Kahire, Mektebu Kurtuba, 1999, I, 341; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, Riyad, Mektebetü'l-Abikân, 1999, III, 1056; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2000, VI, 2875; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, Riyad, Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993, III, 480; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki 'ilmi'lusûl*, Riyad, Daru'l-Fadile, 2000, II, 763.

والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

<sup>11</sup> İcî, *Şerhu'l-'adud alâ muhtasari'l-muntehâ'l-usûli*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000, s. 253.

والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور و حالا من أحواله.

<sup>12</sup> Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'*, yy., Daru'l-Bâz, ty., I, 317.

mümkündür.<sup>13</sup> Zira usulcüler hükmün mahallini değil, hükmün lafızdan anlaşılmasını veya lafzın hükme delâletini ifade etmek istemişlerdir.

### III. MEFHÛMUN TÜRLERİ

Mantûk – mefhûm ayırımı yapan Bâkullânî mefhûm, lahn ve fahvâ tabirlerini aynı anlamda kullanarak bunun kapsamında mefhûmu'l-muvâfaka, işaret, imâ ve iktizânın delâletini incelemiştir. Dolayısıyla Bâkullânî'ye göre mefhûm, lahn ve fahvâ tabirleri mefhûmu'l-muhâlefe dışındaki dört delâlet türünü ifade eden eşanlımlı tabirlerdir.<sup>14</sup> Delîlu'l-hitab diye isimlendirdiği mefhûmu'l-muhâlefe ise Bâkullânî tarafından hüccet kabul edilmediğinden mefhûm kapsamında değerlendirilmemiştir.<sup>15</sup> Gazzâlî ise Bâkullânî'nin mefhûm kapsamında değerlendirdiği kısımlara ilave olarak mefhûmu'l-muhâlefeyi de almıştır.<sup>16</sup> Âmidî de bir üst kavram olarak gördüğü gayr-i manzumun delâleti içinde mefhûm ile birlikte işaret, imâ ve iktizâyı işlemiş ve mefhûm kapsamında da mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefeyi incelemiştir. Buna göre başta Cüveynî ve sonra da Âmidî ile İbnü'l-Hâcib mefhûmu daha dar kapsamlı kullanmış olup mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe şeklinde iki kısma ayırmışlardır.<sup>17</sup> Sonraki usulcüler arasında da genelde bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Bu kullanıma göre lafızdan mefhûm olarak anlaşılan ya mantûka olumluluk veya olumsuzluk açısından uygundur ya da bu açılardan uygun olmayıp aksidir. Uygun olana mefhûmu'l-muvâfaka, aksi olana ise mefhûmu'l-muhâlefe denir.

Hanefi usulcülerin delâletleri tasnifi Debûsî'den itibaren dörtlü taksim şeklinde olup, bu taksimde ibârenin delâleti dışındaki diğer üç delâlet olan işaretin, nassın ve iktizânın delâleti de ayrı birer delâlet çeşidi olup, nassın delâleti kelamcı usulcülerdeki mefhûmu'l-muvâfaka'ya karşılık gelmektedir. *El-mahsus bi'z-zikr* veya *delîlu'l-hitâb* diye isimlendirdikleri *mefhûmu'l-muhâlefe* ise Hanefi usulcüler tarafından geçerli bir delâlet çeşidi olarak kabul edilmediğinden fasid delâletler arasında zikredilmiştir.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Sâlih, Muhammed Edib, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslamî*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslamî, 1984, I, 593; El-Hasen, Halife Bâ Bekr, *Menâhicü'l-usûliyyîn fi turuki delâlati'l-elfâz ale'l-ahkâm*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1989, s. 68-69.

<sup>14</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 341, 347.

<sup>15</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 331.

<sup>16</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 413.

<sup>17</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 491.

<sup>18</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 130, 139; Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrulislâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1090), *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl*, Abdülaziz Buhari'nin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 4 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1997, I, 84; Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 1973, I, 237, 255; Semerkandî,



#### IV. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE / EL-MAHSÛSU BÎ'Z-ZİKR

Bu delâlet türü için usulcüler tarafından farklı ifadeler kullanılmıştır. Erken dönemin birçok usulcüsü delîlinin hitap cinsinden olması veya hitabın ona delâlet etmesi yahut delâletin vasıf, şart ve benzeri kayıtlar yoluyla gerçekleşmesi açısından bu delâlet türü için *delîlu'l-hitâb* tabirini kullanmıştır.<sup>19</sup> Bu tabirin ilk defa Cessâs tarafından ve geçerli bir delâlet şekli olmadığını ortaya koymak için kullanılması ve ondan sonraki ilk dönem usulcüleri tarafından bu ifadenin tamamen mefhûmu'l-muhâlefeye hasredilmesi bu ıstılahın Cessâs'tan önce onu savunanlar tarafından kullanılmış olmasını gerektirir. Şâfiî'nin ve diğer müctehit imamların eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla bu tabirin kullanılmamış olması, bunun Şâfiî'den sonra hicri dördüncü yüzyılın dördüncü çeyreğinin başlarına kadarki dönemde oluştuğunu gösterir. Bu delâlet türü için *mefhûmu'l-hitâb* ve “*mefhûm*” tabirleri de kullanmıştır.<sup>20</sup>

Kelamcı usulcülerin bu delâlet türü için kullandıkları diğer bir tabir *mefhûmu'l-muhâlefe*'dir. İbn Fûrek, *mefhûmu'l-muhâlefenin delîlu'l-hitâb diye isimlendirildiğini* söylerken<sup>21</sup>, hem delîlu'l-hitâb tabirini, hem de mefhûmu'l-muhâlefe tabirini kullanmıştır. Ancak bu ifadesi dışında bu tabiri kullanmadığı, daha çok delîlu'l-hitâb tabirini kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla, mefhûmu'l-

Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539), *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, 2 cilt, Medine, Vezaratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Diniyye, 1987, I, 567-579.

<sup>19</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşmî, 3 cilt, Kuveyt, Vizaretü'l-evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye, 1984, I, 322; İbnü'l-Kassâr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fi'l-usûl: dirâsât ve nusûs fi usûli'l-fikhi'l-mâlikî*, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996, s. 81; Bâküllânî, *et-Takrîb*, III, 331; İbn Fûrek, Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdaât*, thk. Muhammed Süleymani, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999, s. 141; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575, 782; Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib, *El-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, I, 136, 147, 157, 235; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 398; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, 8 cilt, Beyrut, Daru'l-Afâki'l-Cedide, VII, 2; Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066), *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, 5 cilt, Riyad, 1993, I, 154, II, 448, 453; Tûsî, *el-'Udde*, II, 467; Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücbî, *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezih Hammad, Kahire, 2000, s. 50; a.mlf., *İhkâmü'l-fusûl*, s. 446; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988, I, 428; Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (ö. 489), *Kavâti'uleddille fi'l-usûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî, 5 cilt, Riyad, Mektebetü't-Tevbe, 1998, II, 3, 9; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 189; İbn Akil, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadî (ö. 513/1119), *el-Vâzih fi Usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, 5 cilt, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1999, III, 100, IV, 333; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981, II, 775.

<sup>20</sup> Sem'ânî, *Kavâti'uleddille*, II, 3, 9; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 413.

<sup>21</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 782.

muhâlefe tabirinin daha çok Cüveynî ile kullanılmaya başlandığı, ancak Cüveynî'nin bu kullanımında İbn Fûrek'in yukarıdaki kullanımından esinlendiği söylenebilir. Cüveynî'den sonra Gazzâlî, Sühreverdî, Râzî, Amidî, Karâfî, İbnü'l-Hâcib ve sonraki birçok kelimacı usulcü tarafından bu delâlet türü için *mefhûmu'l-muhâlefe* tabiri kullanılmıştır.<sup>22</sup> Bu tabirin yaygınlaşması ile birlikte, sonraki dönem bazı Hanefî usulcülerini de geçersiz saydıkları bu delâlet türünü *mefhûmu'l-muhâlefe* olarak isimlendirmişlerdir.<sup>23</sup>

Hanefî usulcüler ise genelde, bu delâlet türü için *el-mahsûs bi'z-zikr*, *et-tahsîs bi'z-zikr*, *tahsîsu's-şey' bi'z-zikr* ve benzeri tabirler kullanmışlardır.<sup>24</sup>

### A. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN TANIMI

Mefhûmu'l-muhâlefe, “anlaşılan” anlamına gelen mefhûm ile muhâlefet sözünden oluşan bir terkîb olup, muhâlefet lafzı sözlüklerde “zıddı”, yani bir şeyin muhâlifî olması, onun zıddı veya onun yerini alması manasında kullanılmıştır.<sup>25</sup> Lugatlarda “*zıd*, *nakîz* ve *muhâlefe*” lafızları arasındaki farklara değinilmediği,

<sup>22</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 782; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449-450, 453; Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımeşk, Daru'l-Fikr, 1980, I, 208; Sühreverdî, Şihabuddin Yahya b. Habeş (ö. 587), *et-Tenkihât fi usûli'l-fikh*, thk. İyaz b. Namî es-Sülemî, Mektebetü'r-Rüşd, 2001, s. 127; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, 6 cilt, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1992, III, 11; Amidî, *el-İhkâm*, III, 84, 88; Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısri (ö. 684/1285), *el-Furûk*, (Tehzîmu'l-furûk ve'l-Kavâidü's-seniyye fi'l-esrârî'l-fikhiyye hamîşleriyle), 2 cilt, Beyrut, Alemu'l-Kutub, t.y, II, 36; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, III, 500.

<sup>23</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 579; İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdadî (ö. 694/1295), *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, neşr. Sa'd b. Ğarîb b. Mehdi, 2 cilt, Mekke, 1418, II, 561; Sadruşşeria', Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-Tenkih*, (Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvîh'i* ile birlikte), Beyrut, Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, ty, I, 311; Abdülaziz Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadî, 4 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1994, II, 465.

<sup>24</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 289, 291; Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 139, 140, 141; Serahsî, *Usûl*, I, 255, 256, 260; Pezdevî, *Usûl* (Abdülaziz Buhârî şerhiyle), II, 465, 471, 476; Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. Hicri altıncı asrın ilk yarısı), *Kitâbun fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995, s. 144; Ahsiketî (Ahsikesî), Ebû Abdillâh Hüsamüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fi usuli'l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbâs el-Avdî, Beyrut, Daru'l-Medârî'l-İslâmî, 2005, s. 246; Neseî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Keşfu'l-esrâr, Menâru'l-envâr* şerhi, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986, I, 406; İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *Fethü'l-ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-menâr*, 970/1563, havaşi Abdurrahman Bahravî, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001/1422, s. 235.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “hlf” md., II, 1239; Komisyon, (İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr), *el-Mu'cemu'l-Vesit*, Kahire, Mektebetu's-Şurûkî'd-Devliyye, 2004, “hlf” md, s.251.

manalarının sınırlarının tam olarak belirtilmediği ve bu lafızların genelde birbirinin muradifi olarak kullanıldıkları görülmektedir.<sup>26</sup>

Mantıkçılar ise bu lafızlar arasındaki farka dikkat çekmiştir. Buna göre şunları söylemek mümkündür. İki nakîz arasındaki tekâbül, nefiy ve isbat veya var olup olmama şeklinde bir karşılıktır. Bu yüzden, hareket ve hareketsizlik örneğinde olduğu gibi, bir şeyde ikisinin bir araya gelmesi veya ikisinin aynı anda ortadan kalkması mümkün değildir.<sup>27</sup> İki zıt ise, siyah ve beyazda olduğu gibi, ikisinin aynı anda ortadan kalkması caiz iken, aynı anda ikisinin bir şeyde toplanması ise imkânsızdır.<sup>28</sup> Birbirine muhâlif iki şeyin ise, aynı anda hem ictimâ'ı, hem de ortadan kalkması mümkündür. Siyahlık ve ayakta durma vasıfları gibi. Bu açıdan muhâlefe, zıd ve nakîzdan farklıdır.<sup>29</sup>

Usul terimi olarak ise, mefhûmu'l-muhâlefeyi<sup>30</sup> delil olarak kabul eden veya reddeden usulcüler tarafından yapılan tanımlarda, biri esas alınan şey, diğeri ise

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "zdd" md., IV, 2564; "nkz" md., VI, 4524; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, "zdd" md, s. 536; "nkz" md, s. 947.

<sup>27</sup> Cürcanî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, yy., 1309, "nkz" md., s. 108; Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 2 cilt, Beyrut, Mektebetu Lübnan Naşîrûn, 1997, II, 1726-1727.

<sup>28</sup> Cürcanî, *et-Ta'rifât*, "ziddân" md., s. 59; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, I, 466.

<sup>29</sup> Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009), *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Hüsâmüddin El-Kudsî, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981, s. 32, 129-130.

<sup>30</sup> Günümüz mer'î hukukta hukuk kuralları yorumlanırken istifade edilen mantık kurallarından biri de mefhumu'l-muhâlefe olup; *aksi ile kanıt*, *karşıt kavram*, *zıt kavram*, *ters anlam*, *aksinden istidlal*, *muhâlif mefhûm* ve *argumentum a contrario* gibi adlarla anılmıştır. *Aksi ile kanıt yolu*, hakkında çözüm bulunmayan bir konuda, mevcut kuralın daraltılarak uygulanması, yani kuralın içermediği hususların, kuralın dışında sayılması yoluyla sonuca ulaşmaktır ki bu, kuralın kapsamını genişletme değil, daraltma anlamına gelir. Ayrıca bir durum hakkında hükmün bulunmaması her zaman, doldurulması gereken bir boşluğu ifade etmediği, kanun koyucunun bilerek sukût etmiş olabileceği ve onun hükmüne *aksi ile kanıt yolundan* ulaşmaya bıraktığı söylenebilir. Örneğin, kimler arasında evlenme yasağı olduğunu ifade eden kurallardan (MK. 92), *aksi ile kanıt* yoluyla bunlar dışında kalan kişiler arasında evlenme yasağı olmadığı anlaşılır. Ancak her zaman meselenin bu kadar açık ve sade olmadığı, *benzetme* (kıyas) veya *aksi ile kanıt* yollarından hangisine başvurulacağı hususunun zorluklar içerdiği belirtilmiştir. Bu yüzden bir hükmün zıt anlamını tesbit ederken ve uygularken çok dikkat edilmesi gerektiği, zira bu kuralla hükme ulaşmanın her zaman isabetli olmayacağı, bir hükmün zıt anlamının uygulanmasının başka hükümlerle sınırlandırılmış olabileceği, çıkarılan zıt anlamın isabetli olup olmadığının ise hükmün amacının yerine gelip gelmediğine bağlı olduğu ifade edilmiştir. Aksi ile kanıt kuralının uygulanması, az sayıda yargı ile çok sayıda olayın hükmünü düzenleme imkânı sağlamaktadır. Bu kuralın uygulanmaması durumunda kanun koyucu, kesinliğin arandığı yerlerde, düzenlediği hükümlerin tersine de değinmek zorunda kalır. Dolayısıyla bu gibi kurallara müracaat etmek kanun tekniği açısından gereklidir. Bkz. Aral, Vecdî, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1991, s. 201-202; Oğuzman, M. Kemal, *Medeni hukuk dersleri*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1994, s. 43; Aybay, Rona – Aydın, *Hukuka Giriş*, İstanbul, Hukuk Araştırmaları Vakfı, 1991, s. 163; Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı : Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 205; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2003, s. 89; Özbilgen, Tarık, *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul, 1976, s. 427.

kullanılan bazı terimler açısından olmak üzere iki noktada farklılık göze çarpmaktadır. Bazı usulcüler, mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyeti konusundaki tartışmaların özellikle mefhûmu's-sıfa türü üzerinde yoğunlaşmış olmasından dolayı bu türü esas alarak mefhûmu'l-muhâlefeyi tanımlamıştır. Diğer bazı usulcüler ise mefhûmu'l-muhâlefeyi bütün türlerini kapsayacak şekilde tanımlamışlardır. Diğer farklılık noktası ise, usulcülerin tanımlarında kullandıkları “*nefiy, muhâlefe veya nakîz*” ifadelerinden kaynaklanan farklılıktır.

Mefhûmu's-sıfa esas alınarak yapılan tanımlara, Cessâs ve Bâkılânî'nin tanımları örnek verilebilir.<sup>31</sup> Her iki usulcü de, mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet türü olarak kabul etmese de, kabul edenlerin dilinden tanımlamışlardır. Cessâs, “*İki vasfa / birçok vasfa sahip olan her bir şeyin bu vasıflarından sadece birinin / bazılarının zikredilip hükmün ona bağlanması, bu vasfa sahip olanın dışındakilerin hükmünün ona muhalif olduğuna delâlet edeceğine*”<sup>32</sup> söylediklerini aktarır. Bâkılânî ise “*kabul edenlere göre delîlu'l-hitâb, hükmün bir şeyin iki vasfından birine bağlanmasıdır ki, bu vasfa sahip olan şeyde hükmün isbatı, söz konusu vasıfta ona muhalif olana dikkat çeken bir delîl olur*” şeklinde tanımlar.

<sup>31</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291.

إن كل شيء ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر فيما علق به من الحكم يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه. كل ما خص بعض أوصافه بالذكر وإن كان ذا أوصاف كثيرة فإنه يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه.

İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 84.

وقد يرد الحكم في شيء مذكور ببعض أوصافه فيكون فيما سكت عنه ما قد يساوي المذكور في حكمه ويكون منه ما يخالفه. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331.

فأما دليل الخطاب عند مثبته فهو تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دللاً عليه عما خالفه فيها. Şeyh Müfid, Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî en-Nu'mânî, *Et-tezkire bi usûli'l-fikh*, thk. Şeyh Mehdi Nefec, Beyrut, Daru'l-Müfid, 1993, s. 39.

فهو أن الحكم إذا علق ببعض صفات المسمى في الذكر دل ذلك على أن ما خالفه في الصفة مما هو داخل تحت الاسم بخلاف ذلك الحكم إلا أن يقوم دليل على وفاقه فيه.

Şerîf Murtazâ, *ez-Zeria'*, I, 392.

فصل في أن تعليق الحكم بصفة لا يدل على انتفاءه بانتفاءها.

Ferrâ, *el-'Udde*, I, 154.

وأما دليله فهو دليل الخطاب وذلك إذا علق بصفة فيدل على أن الحكم فيما عدا الصفة بخلافه.

Tûsî, *el-'Udde*, I, 411.

تعليق الحكم بصفة الشيء فانه يدل على أن ما عداه بخلافه.

Tûsî, *el-'Udde*, II, 467.

أن الحكم إذا علق بصفة الشيء هل يدل على أن حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده أم لا يدل.

Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 446.

وهو أن تعليق الحكم على الصفة يدل على انتفاء ذلك الحكم عمن لم توجد فيه.

Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428.

ومن ذلك دليل الخطاب وهو أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء فيدل على أن ما عدا ذلك بخلافه.

Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 9.

واعلم أن حقيقة دليل الخطاب أن يكون المنصوص عليه صفتان فيعلق الحكم بأحد الصفتين وإن شئت قلت فيقيد الحكم بأحد الصفتين فيكون نصه مثبتاً للحكم مع وجود الصفة فدليله نافية للحكم مع عدم الصفة.

Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 21.

دليل الخطاب فهو أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء ويستدل على أن ذلك الحكم منفي من غير تلك الصفة.

<sup>32</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291.

Daha sonra bazı âyetleri ve “*sâime koyunde zekât vardır*”<sup>33</sup> hadisini örnek verir ve “*onlara göre bu, sıfatın bulunduğu şeyde hükmün bulunmasını, söz konusu vasıfta muhalif olanda hükmün nefyini gerektirdiğini*” aktarır.<sup>34</sup> Buna göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu hadisinde, zekâtın varlığı hükmü koyunun sâime olması vasfına bağlanmıştır ki bu, sâime vasfının bulunmadığı koyunlarda ise zekât verme hükmünün bulunmadığına delâlet eder. Bu iki usulcünün yaptığı tanımlar ve dipnotta verdiğimiz usulcülerin yaptıkları tanımların tamamı mefhûmu's-sıfa esas alınarak yapılmış tanımlardır.

Mefhûmu'l-muhâlefe'yi herhangi bir kısmını değil de bütün kısımlarını göz önünde bulundurarak, hepsini kapsayacak şekilde yapılan genel tanımlara, bu tarz bir tanımın ilk olarak görüldüğü İbn Fûrek'in ve ondan sonra Bacî'nin şu tanımları örnek olarak verilebilir.<sup>35</sup> İbn Fûrek delîlu'l-hitâbı, “*söylenenin hükmünün, söylenenin dışındakilerde bulunmamasıdır*” şeklinde tanımlarken, Bacî ise, “*söylenenin hükmünü kapsadığı şeylerle sınırlı tutmak ve söylenmeyen için onun hilâfına hükmetmektir*” şeklinde tanımlamıştır. Görüldüğü gibi bu tanımlar ile dipnotta verdiklerimiz ve sonraki dönem usulcülerin tamamının yaptığı tanımlar mefhûmu'l-muhâlefe'yi bütün türlerini kapsayacak şekilde yapılmış tanımlardır.

Usulcülerin tanımlarında kullandıkları kimi ifadeler ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Bazı usulcüler tanımlarında “*söylenenin hükmünün, söylenmeyenden nefyedilmesi*” şeklinde “*nefiy*” kökünden gelen

<sup>33</sup> Bazı lafız farklılıkları ile Bkz. Buharî, *Zekat*, 38; Nesâî, *Zekat*, 5, 10.

<sup>34</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 331.

<sup>35</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 141; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575.

هو انتفاء حكم المنطوق به عما عداه.

Bacî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 50.

دليل الخطاب قصر حكم المنطوق به علي ما تناوله والحكم للمسكوت عنه بما خالفه.

Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449.

وأما مفهوم المخالفة فهو ما يدل من جهة كونه مخصصا بالذكر علي أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkâlî (ö. 536/1141), *İzâhu'l-mahsûh min Burhânî'l-usûl*, thk. Ammar et-Talibî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001, s. 333.

ومنه ما يدل علي أن المسكوت عنه مخالف للمنطوق به في الحكم.

Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 413.

الضرب الخامس هو المفهوم و معناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر علي نفي الحكم عما عداه.

Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11.

مفهوم المخالفة فإنه يفيد في المسكوت عنه انتفاء مثل حكم المذكور.

İbn Reşîk, Ebû Ali el-Huseyn b. Ebi'l-Fedail Atîk b. el-Huseyn b. el-Huseyn b. Adillâh er-Rab'î el-Cemâl (ö. 632/1234), *Lübâbü'l-mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazali Ömer Câbî, 2 cilt, Dubâi, Daru'l-Buhûs li'd-Diraseti'l-İslâmiyye, 2001, II, 620.

وأما مفهوم المخالفة فهو نفي الحكم المنطوق به عن المسكوت عنه لتخصيص المنطوق به بالذكر.

Âmidî, *el-İhkâm*, III, 88.

وأما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق.

Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 49.

وهو اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه.

ifadeler kullanmışlardır.<sup>36</sup> Mantûkun hükmünün meskûtun anhten nefyedilmesi, mefhûmun mantûk vasıtasıyla herhangi bir hükme sahip olmamasını ve onun hükmünün başka naslarda aranmasını gerektirir. Bu, mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet türü olarak görmeyen usulcüler açısından doğru bir ifade tarzı olarak görünmektedir. Diğer usulcüler açısından ise, bu ifadeler sorunlu gözükse de, onların böyle bir anlamı kastetmedikleri ve mantûkun hükmünün nakîzinin mefhûm için ispat edilmesi gerektiğini kastettikleri görülür.

İlk dönem usulcülerin birçoğu ise yaptıkları tanımlarda, “*söylenmeyenin hükmünün söylenenin hükmüne muhalif olması*” şeklinde, *muhâlefe* ile aynı kökten gelen ifadeler kullanmıştır.<sup>37</sup> Bu durum, mefhûmu'l-muhâlefenin kendi kendisiyle tarifi sonucunu doğurmaktadır ki bu, tanımlar için bir kusur olarak görülür. Ayrıca muhâlefe kökünden gelen ifadeler *zıd*, *nakîz* ve *muğayere* anlamlarının her birini ifade etmek için kullanılabilir. Tanımlarda ise bunlardan hangisinin kastedildiği açık değildir.

Mefhûmu'l-muhâlefenin tanımlarında kullanılan ifadelerden bir tanesi de *nakîz* ifadesidir. Sem'ânî ve Râzî gibi usulcüler bu ifadeyi *zıd* – *nakîz* ayırımına girmeden kullanmışlarsa da<sup>38</sup> bu konu daha ayrıntı olarak muhtemelen mantıktaki ıstılahların etkisiyle Karâfî tarafından *zıd* ve *nakîz* ayırımı yapılarak ayrı başlık altında ele alınmış ve tanımda *nakîz* ifadesine yer verilmiştir. Sonra da gerek kelamcı, gerekse fıkıhçı kimi usulcüler yaptıkları tanımda, onu takip ederek *nakîz* ifadesini kullanmıştır.<sup>39</sup> Karâfî'ye göre mefhûmu'l-muhâlefe, söylenenin

<sup>36</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 141; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 446; Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille*, II, 9; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 21; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 413; Sühreverdî, *et-Tenkîhât*, s. 127; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11; İbn Reşîk, *Lübübü'l-mahsûl*, II, 620.

<sup>37</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 331; Şeyh Mufîd, *et-Tezkira* (Silsiletu muellafatu Şeyh Mufîd'in 9. cildi), s. 39; Ferrâ, *el-Udde*, I, 154; Tûsî, *el-Udde*, I, 411; Baci, *Kitabu'l-hudûd*, s. 50; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 333; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 88; İbnü'l-Hâcib, *Müntehe'l-vusûl*, s. 148; İbni Muflîh, *Usûlu'l-fikh*, III, 1065; Tilîmsânî, Ebû Abdullah eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Ali (771/1370), *Miftahü'l-vüsûl ilâ binâi'l-furû'î ale'l-usûl; Kitâbu meşarâtü'l-galat fi'l-edille*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Mekke, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998, s. 555; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250), *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki 'ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Hafis Sami b. 'Azi el-Eşerî, 2 cilt, Riyad, Daru'l-Fadîle, 2000, II, 766.

<sup>38</sup> Sem'ânî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 442; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 148.

<sup>39</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisari'l-mahsûl fi'l-usûl*, Beyrut, Daru'l-fikr, 2004, s. 49.

وهو اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه.

Karâfî, *el-Furûk*, II, 37.

اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

Zerkeşi, Bedrüddin Muhâmmad b. Bahâdir b. Abdillâh (ö. 794), *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, neşr. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî, 6 cilt, Vezaretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, IV, 13.

وهو اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi elİskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl* (Emîr Padişah şerhi ile), Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve evlâdühü bi Mısır, h. 1350, I, 115.

hükmünün söylenmeyen için sabit olmamasını gerektirir. Ancak doğru olanın zıddının değil, nakîzının ispat edilmesi olduğunu ve mefhûmu'l-muhâlefenin on türünde de “nakîz”ın kastedilmesi durumunda bunun doğru olduğunu belirtir. Karâfi, mefhûmu'l-muhâlefeyi “söylenenin/mantûkun hükmünün, nakîzının söylenmeyen/meskût için ispat edilmesidir”<sup>40</sup> şeklinde tanımlar ve “nakîzının ispat edilmesi” kaydının, zıddiyet gerektirmesinin şart olmadığı amacına yönelik olduğunu vurgular. Ona göre, mâlikîlerden İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî ve diğer bazılarının iddia ettiğinin aksine, münafıklarla ilgili tahrîm ifade eden “Onlardan (münafıklardan) ölen birisinin üzerine asla namaz kılma” (Tevbe, 9/84) âyetinden mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla müslümanların cenaze namazlarının kılınmasının vacib olduğu hükmünün çıkarılmayacağı anlamına gelir. Çünkü nakîz, zıtlıktan daha genel olup bu âyetten münafıkların cenaze namazları kılınması hakkında sabit olan haramlık hükmünün, mefhûm yoluyla müslümanların cenaze namazlarının kılınması için geçerli olmadığı sonucunu doğurur. Haram olmama, vucubun sübutundan daha genel olup haram olmayan bir şey için vücûb, nedb, kerâhe ve ibâha vasıflarından her biri mümkündür. Dolayısıyla, haram olmama, vacip olmayı gerektirmez. Bu ikisi arasındaki farktan dolayı, mefhûmu'l-muhâlefe’de zıdd değil, nakîz ispat edilmeye çalışılmalıdır.<sup>41</sup>

Buna göre denilebilir ki muhâlefe kavramı, ilk dönem usulcülerden itibaren Râzî öncesine kadar dildeki kullanımına paralel olarak zıd ve nakîz arasında müşterek bir kullanıma sahip olmuştur. Öyle ki kimi fıkıhçılar, nasslardan mefhûm yoluyla, mantûkunun zıddı olan hükümler çıkarmışlardır. Râzî, mantûğın fıkıh usulüne girmesinin de etkisiyle olsa gerek, mefhûmu'l-muhâlefedeki kastedilenin nakîz olduğunu söylemiştir. Karâfi ise *el-Furûk*’da bu hususu kaideleştirmiş ve zıd - nakîz ayırımı yaparak mefhûmu'l-muhâlefenin bütün türleri için nakîzin kastedilmesinin uygun olduğunu ifade etmiş ve sonraki usulcülerin de bir kısmı, yaptıkları tanımlarda bu istikamette hareket etmiştir. Sonraki dönem usulcülerinin bir kısmı ise ilk dönem usulcülerinin yolundan gitmeye devam ederek mefhûmu'l-muhâlefeyi tanımlamıştır. Buna göre, tanımlarında “nefiy” veya “muhâlefe” ifadelerini kullanan usulcülerin, mantûk için geçerli olan hükmün, meskûtta nefyedilmesi veya meskût için

مفهوم المخالفة هو دلالة علي نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffar*, s. 235.

مفهوم المخالفة هو دلالة علي نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekki (ö. 987/1579), *Teyşîru't-Tahrîr*, 4 cilt, [y.y.], Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931, I, 98.

مفهوم المخالفة هو دلالة علي نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 766.

وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا و نفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

<sup>40</sup> Karâfi, *el-Furûk*, II, 36-37; a.mlf. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 49-50.

<sup>41</sup> Karâfi, *el-Furûk*, II, 37; a.mlf. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 50.

tersinin/muhalifinin geçerli olması şeklindeki ifadeleri, mantıktaki zıdd veya nakîz terimlerinin kullanımlarına göre değerlendirilip onlardan birinin kastedilmesi durumunda farklılık arzeder. Ancak böyle bir kavramlaşmanın oluşmadığı döneme göre, sadece dildeki kullanıma dayanarak bu tanımlar değerlendirildiği takdirde bu ifadelerin birbirinin yerini tutabilecek yakınlıkta ifadeler olduğu söylenebilir.

## B. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'DE ARANAN ŞARTLAR

Mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet türü olarak gören usulcüler, onu her durumda, mutlak olarak delîl alınacak bir delâlet olarak görmemiş, daha güçlü ve geçerli bir delîlin bulunmadığı durumda ona başvurmuş ve geçerli olması için de bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan bir tanesi yerine gelmediği zaman, mefhûmla amel etmekten uzak durulacağı ve hükmün bağlandığı kaydın, ondan kastedilen yarara hamledileceği ifade edilmiştir. Bu şartların çoğu temelde hükmün bağlandığı kaydın bulunmaması durumunda, hükmün de bulunmamasını gerektirmesi dışında bir yararının bulunmaması olarak ifade edilebilir. Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet olarak gören ilk dönem usulcülerinden İbnu'l-Kassâr, hitabın şart veya sıfat kayıtlarıyla birlikte gelmesi durumunda kelâmın siyakına, öncesine ve dolayısıyla geldiği şeye bakılacağını söyler. Buna göre söylenen ile söylenmeyen aynı hükümde birleştirilmesine delâlet eden bir delîlin bulunması durumunda, ona göre hüküm verileceğini; böyle bir delîlin bulunmaması durumunda da, hükmün sadece söylenen için geçerli olacağını, söylenmeyen hükmüne dair ise hakkında nass bulunmayan olaylar ile ilgili takip edilen yolun geçerli olacağını söyler. Sonra da bu şartlardan iki tanesine değinir.<sup>42</sup> Sonraki usulcüler, bunu detaylandırarak gerek mantûk gerekse meskûtun anı için bazı şartlar zikretmişlerdir. Bunlar aynı zamanda, mefhûmu'l-muhâlefenin geçerli bir delâlet türü olmadığını söyleyen ve değişik delillerle bunu destekleyen usulcülerin delillerine ve itirazlarına cevap mahiyetinde veya bu itirazlardan kurtulmak için dile getirilmiş şartlardır.

İlk dönem usulcülerinden bazıları, bu şartlardan hiçbirine değinmezken, bazıları ise farklı sayıda olmak üzere değinmiştir. Zikredilen şartların sayısı gittikçe artmıştır. Konuyu en geniş şekilde ele alan usulcülerden bir tanesi Zerkeşî olup bunlardan ondört tanesini ele almıştır. Bu şartları belirli bir sayıyla sınırlandırmak veya hepsini zikretmek mümkün değildir. Nitekim bu yüzden

<sup>42</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 82-83.



kimi usulcüler, bazı şartları zikrettikten sonra, “*bunların dışında, mantûkun tahsisinin belirtilmesini gerektiren her şey*” diye bir ifade kullanmışlardır.<sup>43</sup>

### C. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN TÜRLERİ

Hitaplar çoğu kere bazı kayıtlar taşır ve onlardan elde edilen hükümler de bu kayıtlar göz önünde bulundurulurken elde edilir. Hitaptan mantûk yoluyla elde edilen hükmü etkileyen sıfat, şart, gaye, aded, isim ve benzeri kayıtlar, mantûkun hükmünün nakızının meskût için sabit olmasını sağlayan kayıtlardır. Usulcüler, bu kayıtlara göre muhümü'l-muhâlefenin farklı sayıda türünden söz etmişlerdir. Gazzâlî'ye kadarki ilk dönem usulcülerini, mefhûmu'l-muhâlefenin dört, beş veya altı türünden bahsederken<sup>44</sup>, Gazzâlî ve Mâzerî sekiz türünü, Amidî, İbn Kudâme, Karâfî ve Şevkânî on türünü, Zerkeşî ise onbir türünü incelemiştir.<sup>45</sup> Bu sayı farklılığı, bazı usulcülerin, mefhûmu'l-muhâlefenin türlerinden biri olarak sayılan bazı kısımları, mefhûmun bir türü olarak kabul etmemeleri veya bazı türleri mantûkun ya da ma'kul-i aslın içinde değerlendirmeleri ya da kimi türleri müstakil saymayıp başka bir türün içinde değerlendirmelerinden kaynaklanır.

Mefhûmu'l-muhâlefenin genelde, usulcüler tarafından zikredilen altı türü bulunmaktadır. Bunlar *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu'ş-şart*, *mefhûmu'l-ğaye*, *mefhûmu'l-aded*, *mefhûmu'l-hasr* ve *mefhûmu'l-lakab*'dir. Mefhûmu'l-muhâlefenin birçok usulcü tarafından zikredilen bu türleri dışında, bazı usulcüler tarafından ifade edilen, fakat yukarıdaki kısımlardan birisi içinde değerlendirilmesi mümkün olan bazı türleri de bulunmaktadır. Bunlardan *mefhûmu'l-hal*, *mefhûmu'z-zaman*, *mefhûmu'l-mekan*, *mefhûmu'l-ille*, *mefhûmu't-taksîm* türleri *mefhûmu's-sıfa*'nın içinde *mefhûmu'l-istisnâ* ise *mefhûmu'hasr*'in içinde değerlendirilebilir.

**1. Mefhûmu's-Sıfa:** Hükmün bir şeyin iki veya daha fazla sıfatından birine bağlanmasının, o sıfat dışındaki diğer sıfatlarda bu hükmün olmadığına veya bu hükmün aksinin sabit olacağına delâlet etmesidir. Usulcüler genelde, zikrettikleri sıfat için başka bir özellik aramazken, Cüveynî ise bu anlayıştan ayrılarak sıfatın münasip bir vasıf olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Mefhûmu'l-muhâlefe'nin bu

<sup>43</sup> Molla Husrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*, neşr. Şirket Sahafiyîye Osmanîye (Yusuf Dıyaüddin, Ahmed Nailî), İstanbul, Dersaadet, 1321, s. 174; Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, I, 100.

<sup>44</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-293; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 331-363; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 786-795; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 141-149; Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zer'â*, I, 392-407; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 448-475; Tûsî, *el-'Udde*, II, 467-478; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446-453; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428-441; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453-466.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 435-443; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 786-796; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88-89; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 36-37; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-50; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 772-780.

<sup>46</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-467.

türüne verilen en meşhur örnek, Hz. Peygamber'in "Sâime (senenin yarısından çoğunu otlaklarda geçiren) koyunda zekât vardır"<sup>47</sup> sözüdür. Burada "koyun" lafzı "sâime" sıfatıyla kayıtlanmıştır. Mefhûmu's-sıfa'yı hüccet kabul eden usulcülere göre bu ifade, mantûku ile zekâtın gerekli olduğu koyun türünün sâime vasfına sahip olan koyun olduğuna, mefhûmu ile de malûfe (senenin yarısından çoğunda beslenen /besi) koyunda zekâtın gerekmediğine delâlet eder.<sup>48</sup>

Usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefe ile ilgili tartışmaları, sıfatın mefhûmunun olup olmadığı konusu üzerinde odaklanır ve bu konuda söyledikleri, genel mefhûmu'l-muhâlefe ile ilgili değerlendirme sayılır. Zira mefhûmun türlerinin çoğu, mefhûmu's-sıfa'ya indirgenebilecek türler olup hükme delâlet eden hitaplara bakıldığında da çoğunlukla bu anlamdaki mefhûmu's-sıfa türü ile karşılaşmaktadır. Dolayısıyla, usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefe'nin hücciyeti ile ilgili söyledikleri, onun bir türü olan mefhûmu's-sıfa için, mefhûmu's-sıfa'ya dair söyledikleri de mefhûmu'l-muhâlefe için geçerli sayılabilir. Mefhûmu's-sıfa'nın hücciyeti konusunda, üç görüşten söz etmek mümkündür:

- Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu<sup>49</sup> ile Şiî usulcülerden Şeyh Müfid<sup>50</sup> sıfatın mefhûmunun hüccet olduğunu savunurken; bu görüş İmam

<sup>47</sup> Bu hadis için bazı lafız farklılıklarıyla bkz. Buharî, *Zekat*, 38; Nesâî, *Zekat*, 5, 10.

<sup>48</sup> Hz. Peygamber'in bu ifadesinin mefhûmu ile ilgili yapılan değerlendirmeler için bkz. Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 331; Ferrâ, *el-'Udde*, III, 448; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446; a.mlf., *Kitabu'l-işâre*, s. 294; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 105; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-467; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 436-437; Sühreverdi, *et-Tenkîhât*, s. 127; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 793; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88; Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 148; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahalli şerhiyle), I, 327; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30.

<sup>49</sup> İbnü'l-Kassâr, *El-Mukaddime*, s. 85; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 448-455; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 10-11; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207; İbn Akil, *el-Vâzih*, IV, 333-334; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 776; Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 213; Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* (Teşnîfü'lmesâmi' şerhi ile), I, 326; Tûfi, Necmüddîn Ebi'r-Rebî Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerim (ö. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 3 cilt, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1990, II, 723; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1069; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-31.

<sup>50</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkira*, IX, 39.

Mâlik,<sup>51</sup> İmam Şâfiî,<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel,<sup>53</sup> Eş'arî,<sup>54</sup> Davud ez-Zâhiri ve Zâhirîlerin çoğunluğuna<sup>55</sup> nisbet edilmiştir. Ancak bunlardan Zâhirîlere nisbet edileni kuşkulu görünmektedir. Zira mefhûmu'l-muhâlefe'nin hüccet olmadığını Zâhirîlerin cumhuruna izafe eden İbn Hazm'in kendisi de, hitabın mantûkuyla ifade ettiğinin dışında kalan hususların hükmünün o hitaptan anlaşılamayacağını, onların hükmünün ancak kendileriyle ilgili başka delillerden anlaşılacağını ifade etmiştir.<sup>56</sup> Ebu Abdillâh el-Basrî,<sup>57</sup> Cüveynî<sup>58</sup> ve İzzuddin b. Abdisselâm,<sup>59</sup> belirli bazı durumlarda sıfatın mefhûmunun bulunduğu ve bunun hüccet olduğunu savunmuşlardır.

- Ebu Hanife ve Hanefî usulcüler,<sup>60</sup> Ebû Abdillâh el-Basrî hariç Mutezilî usulcüler,<sup>61</sup> Mâlikîlerden Bâkîllânî, Bâcî ve İbn Reşîk gibi usulcüler,<sup>62</sup> Şâfiîlerden

<sup>51</sup> İbnü'l-Kassâr, *El-Mukaddime*, s. 81; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 10; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 414; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 338; Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 119; İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî, (ö. 741/1340), *Takribü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdullâh Muhammed el-Cebbûrî, Ürdün, Daru'n-Nefâis, 2002, s. 70; Râhûnî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ (ö. 773), *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasarî'l-Müntehâ's-sûl* (thk. Dr. Yusuf el-Ehdar el-Kayyim), 4 cilt, Dubai, Daru'l-Buhûs, 2002, III, 331; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-31; Şâ'lân, Abdurrahman b. Abdullâh, *Usûlu fihhi'l-İmâm Mâlik : ediletühü'n-nakliyye*, Riyad, Câmîatu İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2003/1424, s. 539-542.

<sup>52</sup> Bâkîllânî, *et-Takrib*, III, 332; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 10; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 414; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 338; Râzi, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 91; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ (Ref'u'l-hâcib şerhi ile)*, III, 504; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30.

<sup>53</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 449-455; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 207; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 776; Tûfî, *Şehu muhtasarî'r-ravda*, II, 723; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1069; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2906; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 500.

<sup>54</sup> Bâkîllânî, *et-Takrib*, III, 332; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 450; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 414; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 338; Râzi, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 91; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-31.

<sup>55</sup> Bâkîllânî, *et-Takrib*, III, 332; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 453; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 10; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 2.

<sup>57</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 150.

<sup>58</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-469.

<sup>59</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 214-215; a.mlf., *el-Furûk*, II, 39; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 19; İbn Emîru'l-Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, I, 115; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2895-2896; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 99.

<sup>60</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-292; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 139 vd.; Serahsî, *Usûl*, I, 256 vd.; Pezdevî, *Usûl*, II, 471-473; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 581-582; Lamişi, *Kitabun fî Usûlu'l-fikh*, s. 144; Esmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberr, Kahire, Mektebetü Dari't-Türâs, 1992, s. 130; Ahsiketî, *el-Müntehab*, s. 246; Habbâzî, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (ö. 691/1292), *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Daru'l-Besâir, 1403, s. 164 vd.; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, 561; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 407 vd.; Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, 270-271; İbnü'l-Hümâm, *Et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhi ile), I, 117.

<sup>61</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 149-150.

<sup>62</sup> Bâkîllânî, *et-Takrib*, III, 332; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 446-447; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 629-630.

İbn Süreyc, Kaffâl eş-Şaşî ve Ebû Hamid el-Mervezî<sup>63</sup> ile Şâfiî kelamcı usulcülerden Gazzâlî, Râzî ve Amidî gibi usulcüler,<sup>64</sup> Hanbelîlerden Ebu'l-Hasen et-Temîmî,<sup>65</sup> Zahîrî usulcülerden İbn Hazm,<sup>66</sup> Şîî usulcülerden Şerîf Murtaza, Tûsî ve Muhakkîk Hillî<sup>67</sup> gibi usulcüler, mefhûmu's-sıfa'nın geçerli bir delâlet türü olmadığını savunmuşlardır.

**2. Mefhûmu'ş-Şart:** Usulcüler genelde "hükümün şarta bağlanması, şartın bulunmadığı durumların hükmünün, bulunduğu durumların hükmüne muhalif olduğuna delâlet eder / etmez" ve benzeri şekillerde tanımlamıştır.<sup>68</sup> Mefhûmu'ş-şarta çok sayıda usulcü tarafından şu ayet örnek verilmiştir: "Şayet gebe iseler, yüklerini bırakıncaya kadar onların geçimini sağlayın" (Talak 65/6). Ayetin mantûku bâin talakla boşanmış kadına, eğer hamile ise nafakasının verilmesi gerektiğine, mefhûmu'l-muhâlifi de bâin talakla boşanmış kadına, eğer hamile değilse nafaka verilmesinin gerekmediğine delâlet eder. Bunun sebebi, söylenenin hükmünün bağlandığı şartın, söylenmeyende bulunmamasıdır.<sup>69</sup>

Mefhûmu's-sıfayı hüccet kabul eden usulcülerin tamamı, mefhûmu'ş-şartın da delâletinin geçerli bir delâlet olduğunu savunmuştur. Ayrıca sıfatın mefhûmunun bulunmadığını savunan veya böyle bir görüşün kendilerine nisbet edildiği bazı usulcüler de, mefhûmu'ş-şartı hüccet kabul etmiş veya bu görüş kendilerine nisbet edilmiştir. Bu anlamda Şâfiîlerden İbn Süreyc<sup>70</sup>, İbnu's-Sebbâğ<sup>71</sup>, el-Kiyâ el-Herrâsî<sup>72</sup> ve Heneflilerden Kerhî'ye bu görüş nisbet edilmiştir.<sup>73</sup>

<sup>63</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 11.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 415; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 108-110.

<sup>65</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 455.

<sup>66</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 2.

<sup>67</sup> Şerîf Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 398; Tûsî, *el-'Udde*, II, 469-470; Muhakkîk Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. El-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ (ö. 676/1277), *Meâricü'l-usûl*, Kum, Müessesetü Âli'l-Beyt, 1403, s. 68-71.

<sup>68</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 342, 363; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 452; Tûsî, *el-'Udde*, II, 475; Esmendî, *Bezlu'n-nazar*, s. 194.

<sup>69</sup> Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286) *Minhâcu'l-vusûl fi ma'rifeti'l-usûl* (Bedahşî ve İsnevî şerhleriyle birlikte basılmıştır), 3 cilt, Mısır, Matbaatu Muhammed Ali Sabih, ty, I, 320; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 30; İbn Emîr el-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tehbîr*, I, 116; Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, I, 721-723.

<sup>70</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 363; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 452; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 106; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 438; Amidî, *el-İhkâm*, III, 111; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1090; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 176.

<sup>71</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930.

<sup>72</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930.

<sup>73</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 42; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 582; Esmendî, *Bezlu'n-nazar*, s. 194; Amidî, *el-İhkâm*, III, 111; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1090; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 176; Ensârî, Abdüalîy Muhammed b. Nizâmüddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1225/), *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002, I, 460.

Mutezilî usulcülerden Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Hanefî usulcülerden Esmendî ve Şâfiî kelamcı usulcülerden Fahrüddin er-Râzî de bu görüşü savunan usulcülerdendir.<sup>74</sup> Kerhî'ye yapılan bu nisbetin aksine, Cessâs, onun diğer Hanefilerle aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.<sup>75</sup>

Hanefilerin geneli<sup>76</sup> ile Mâlikî usulcülerden Bâküllânî, Bâcî ve İbn Reşîk, Şâfiî usulcülerden Gazzâlî ve Amidî, Şii usulcülerden Şerif Murtazâ ve Tûsî sıfatın mefhûmu gibi, şartın da mefhûm-ı muhalifinin bulunmadığı görüşündedir.<sup>77</sup> Basrî, Kadı Abdülcebâr'ın bu görüşte olduğunu ve bunu Ebu Abdillah el-Basrî'ye de nisbet ettiğini ifade eder.<sup>78</sup>

**3. Mefhûmu'l-Gaye:** Usulcüler genelde “*hükümün gayeye bağlanması, gayeden sonrakinin hükmünün öncekine muhalif olduğuna delâlet eder*”<sup>79</sup> şeklinde tanımlamıştır. Gayenin mefhûmu için birçok usulcünün aktardığı şu âyeti örnek verebiliriz: “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için; sonra akşama kadar orucu tamamlayın*” (Bakara 2/187). Bu âyette, mefhûmu'l-gayeye delâlet eden, hem “hattâ”, hem de “ilâ” edatları geçmektedir. İçinde “hattâ” edatının geçtiği âyetin birinci bölümü, mantûku ile Ramazan ayı gecelerinde fecre kadar yeme ve içmenin mübah olduğuna, mefhûmu ile de bu sınırdan, yani fecrin doğuşundan sonra bunların haram olduğuna delâlet eder. Ayetin “ilâ” edatını taşıyan ikinci bölümü de, mantûku ile orucun akşama, yani güneşin batımına kadar uzamasının vücubuna, mefhûmu ile de güneşin batmasından sonra geceleyin orucun vacip olmadığına delâlet eder.<sup>80</sup>

Sıfat veya şartın mefhûmunun bulunduğunu kabul eden usulcülerin tamamı ile bunların hücciyetini kabul etmeyen Bâküllânî, Kadı Abdülcebâr ve Gazzâlî

<sup>74</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 141-144; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 120; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 122.

<sup>75</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 292.

<sup>76</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 315-317; Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 141-149; Serahsî, *Usûl*, I, 260-267.; Pezdevî, *Usûl*, II, 497 vd.; Lamişi, *Kitabun fi Usûlu'l-fıkh*, s. 144; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 166-171.; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, 568; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 411 vd.; Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, 320-327; İtkanî, *et-Tebyîn*, I, 347; İbnü'l-Hümâm, *Et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhi ile), I, 116-117, İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-sübût*, I, 461-461.

<sup>77</sup> Bâküllânî, *et-Takrîb*, III, 363-365; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 406; Tûsî, *el-'Udde*, II, 477; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 452-453; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 438; Amidî, *el-İhkâm*, III, 111; İbn Reşîk, *Lübabu'l-mahsûl*, II, 627.

<sup>78</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142.

<sup>79</sup> Bâküllânî, *et-Takrîb*, III, 358, 360; Basrî, *et-Mu'temed*, I, 145; Şirâzî, *Lüma'*, s. 106; Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 201; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 196-197; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 348; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 125; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 65-67.

<sup>80</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 145; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 791; Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, s. 49 a.mlf., *el-Furûk*, II, 37; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 46; Merdâvî, *et-Tahtîr*, VI, 2934.

gibi kalamcı usulcüler de, mefhûmu'l-gayenin delâletinin hüccet olduğunu savunmuşlardır.<sup>81</sup>

Esmendî hariç Hanefî usulcüler<sup>82</sup> ile Şii usulcülerden Şerif Murtaza ve Tûsî, Mâlikî usulcülerden Bâcî ve Şâfiî usulcülerden Amidî, gayenin mefhûmunun bulunmadığını savunmuştur.<sup>83</sup> İbnü's-Sâ'âtî, Molla Hüsrev, İbn Abdişşekur gibi usulcülerin belirttiğine göre, Hanefî usulcüler, hükmün gayeye bağlanmasının, gayeden sonrasında hükmün bulunmadığına delâletini kabul etmekle birlikte, bu delâletin mefhûm yoluyla değil, işaretin delâleti yoluyla olduğunu söylemiştir.<sup>84</sup>

Gayenin mefhûmuna dair usulcülerin ihtilafına ve ileri sürdükleri gerekçelere bakıldığında gayenin, ister mefhûm yoluyla, isterse işaretin delâleti yoluyla olsun, ona bağlanan hükmün gayeden sonrasında bulunmayacağına delâlet ettiği söylenebilir. Nitekim çok az sayıda usulcü, gayenin bu anlama delâletini kabul etmemiştir. Bunlar da, Şevkânî'nin ifadesiyle, *"tutunulmaya değer hiçbir şeye tutunmamışlardır, sadece mefhûmlarla amel etme kapısını açmamak için bunda ısrar etmişlerdir. Bu tavır da, bir şey ifade etmez."*<sup>85</sup>

**4. Mefhûmu'l-Aded:** Usulcüler genelde şu şekilde tanımlamışlardır: *"Hükmün belirli bir sayıya bağlanması, bu hükmün bu sayı dışındaki az veya çok diğer sayılarda bulunmayacağına delâlet eder."*<sup>86</sup> Buna genelde şu âyeti örnek vermişlerdir: *"Namuslu kadınları zinâ ile suçlayıp da sonra (bu suçlamalarını ispat için) dört şahid getirmeyenlere seksen değnek vurun"* (Nur 24/4). Bu âyet, mantûkunun delâleti yoluyla, kazif suçu işleyen kişiye seksen değnek vurulmasının vacip olduğuna delâlet eder. Mefhûmu kabul edenlere göre âyet, mefhûmunun delâleti yoluyla seksen değnekten az miktarın had sayılmayacağına delâlet eder.<sup>87</sup> Adedin mefhûmunu kabul etmeyen usulcülere göre de, seksen değnekten az olan miktar had sayılmaz, ancak onlar buna mefhûmun delâleti yoluyla değil, adem-i aslînin delâleti yoluyla ulaşırlar. Zira bir delil vücûbuna

<sup>81</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 358-360; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 145; Ferra, *el-'Udde*, II, 366; Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 428-429, 439; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 38; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 442-443; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 196-197; Esmendî, *Bezli'n-nazar*, s. 125; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 65-67; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 790-791; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 152; Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl*, s. 49; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1093-1095; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 46-48.

<sup>82</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 571; Molla Hüsrev, *Mirât*, II, 109; İbn Abdişşekûr, *Müsellemu's-sübût*, I, 472.

<sup>83</sup> Şerif Murtazâ, *ez-Zer'a*, I, 407-408; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478-479; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 453; Amidî, *el-İhkâm*, III, 116.

<sup>84</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 571; Molla Hüsrev, *Mirât*, II, 109; İbn Abdişşekûr, *Müsellemu's-sübût*, I, 472; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, I, 472-473.

<sup>85</sup> Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 777.

<sup>86</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 146; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41.

<sup>87</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 201; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 148; Karâfî, *Şerhu tenkîhu'l-fusûl*, s. 49; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41.

delâlet edinceye kadar asl olan, kazif haddinin olmamasıdır. Bu âyette vacip olan kazif haddinin seksen değnek olduğu belirtilmiştir. Bu sayıdan az olan ise, haddin olmaması şeklindeki asl üzere kalır.<sup>88</sup> Başta İbn Fûrek olmak üzere mefhûmu'l-adedi hüccet sayan usulcüler, tartışma konusu olan adedin kendisiyle çokluk, mübalağa kastedilmeyen sayılar olduğunu ifade etmişlerdir. Bin ve yetmiş gibi Arap dilinde mübalağa için kullanılan ifadeler ise, yalnız başına sınıra delâlet etmez. “*Sana bin kere geldim, ama seni bulamadım*” ifadesinde olduğu gibi.<sup>89</sup>

Mefhûmu'l-adedin hüccet olduğu görüşü, Mâlik ve Mâlikîlerin çoğunluğuna, Şâfiî ve bazı Şâfiîlere, Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlerin çoğunluğuna,<sup>90</sup> Muhammed b. Şuccâ' es-Selcî,<sup>91</sup> Tahavî<sup>92</sup> ve Merğînanî<sup>93</sup> gibi bazı Hanefiler ile Davud ez-Zâhiri'ye nisbet edilmiştir.<sup>94</sup> Adedin mefhûmunun bulunmadığı görüşü ise Hanefilerin çoğunluğu, Şâfiîlerin çoğunluğu, Mutezilî ve Eş'arî usulcüler<sup>95</sup> ile Şîi usulcülerden Şerif Murtazâ ve Tûsî tarafından benimsenmiştir.<sup>96</sup>

**5. Mefhûmu'l-Hasr:** Bâkîllânî şöyle bir tanımın yapıldığını aktarır ki sonraki bazı usulcüler de benzer tanımlar yapmışlardır: “*Hükmün innemâ (إنما) ya bağlanması, zikredilmeyenden bu hükmün nefyine delâlet eder.*”<sup>97</sup> Örneğin, “*Ameller, ancak niyetlere göredir*”<sup>98</sup> hadisi, mantûku ile amellerin ancak niyetle makbul olacağına, mefhûmu ile de niyetsiz amellerin makbul olmadığına delâlet eder. Karâfi ise hasrın tanımında “nakîz” lafzını kullanarak ve innemâ dışındaki hasr türlerini de kapsayacak şekilde şöyle tanımlar: “*Hasr, söylenen için sabit olan hükmün nakîzinin, söylenmeyen için innemâ (إنما) ve benzeri ile sabit kılınmasıdır.*”<sup>99</sup>

Hasrı ister mefhûmun bir türü saysın ister saymasın, Cüveynî'den önceki usulcüler, hasra delâlet eden edatlardan sadece *innemâ (إنما)* edatıyla hasrı ele alıp

<sup>88</sup> Şerif Murtaza, *ez-Zeria*, I, 407; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478.

<sup>89</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 789; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 42.

<sup>90</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197-198; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 795; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2940.

<sup>91</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 294.

<sup>92</sup> Ensarî, *Fevatihu'r-rahâmût*, I, 473.

<sup>93</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Molla Hüsrev, *Mirât*, II, 111; Ensarî, *Fevatihu'r-rahâmût*, I, 473.

<sup>94</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197-198; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 795; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2940.

<sup>95</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 198; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 795; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2941.

<sup>96</sup> Şerif Murtaza, *ez-Zeria*, I, 407; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478.

<sup>97</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 360; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 441; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 107; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 441; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 224.

<sup>98</sup> Buharî, *Bed'u'l-vahy*, I; Talak, 11; Müslim, *İmâre*, 155; Nesâî, *Tahâret*, 59.

<sup>99</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s.51.

incelemişlerdir.<sup>100</sup> Cüveynî ise, “*âlim Zeyd’dir*” (العالم زيد) örneğinde olduğu gibi *mübtedanın habere hasrını* da hasrın bir türü olarak işlemiştir.<sup>101</sup> Gazzâlî, bu ikisine ilave olarak, *İllâ (ل) dan önce nefyin gelmesiyle hasr*, yani “*Allah’tan başka ilah yoktur*” örneğinde olduğu gibi istisna yoluyla hasr türünü de incelemiştir.<sup>102</sup> Karâfi ise, bu üç türe *mânullerin âmillerinin önüne geçmesi* şeklindeki hasrı ilave etmiştir.<sup>103</sup> Tacüddin es-Sübkî, *mübtedanın haberden fasıl zamiriyle ayrılmasını* da bu türlere ilave etmiş,<sup>104</sup> Zerkeşi ise bu türlerin tümüne ilave olarak *habere bitişen lam-ı ta’rif ile hasr ve münâsib illetle ta’lilin* hasrı gerektirmesi türlerini de zikretmiştir.<sup>105</sup> Şevkânî de hasrın türleri ile ilgili ayrıntılı bilginin Beyân ilminin konusu olduğunu ve onların eserlerinde on beşten fazla türünün bulunduğunu ifade eder.<sup>106</sup>

Usulcüler hasrın bu türlerinin mefhûma delâlet edip etmediği ve hüccet olup olmadığı konusunda her bir türü ile ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Kelamcı usulcülerden bazıları bunların delâletinin mantûk yoluyla olduğunu söylerken, bazıları da bunun mefhûm yoluyla olduğunu ifade etmiştir. Hanefî usulcüler de, kabul ettikleri şekliyle onu ibârenin, dolayısıyla mantûkun delâleti olarak değerlendirirler.<sup>107</sup>

**6. Mefhûmu’l-Lakab:** Usulcüler genelde, “*hükümün bir isme bağlanması, bu isim dışında kalanların hükümünün ona muhalif olduğuna delâlet eder*”<sup>108</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu türün hüccet olduğuna inanan usulcülere göre lakabın alem isim ve cins isim şeklindeki iki türüne şu ifadeler örnek verilebilir: “*Zeyd ayaktadır*”<sup>109</sup> ifadesi, mantûkuyla alem isim olan Zeyd’in ayakta olduğuna, mefhûmuyla da onun dışındaki kişilerin ayakta olmadığına delâlet eder. “*Koyunda zekât vardır*”<sup>110</sup> ifadesi, mantûkuyla koyunda zekâtın bulunduğu, mefhûmuyla da koyun dışındaki hayvanlarda zekâtın bulunmadığına delâlet eder.

<sup>100</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 360; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 149, 157; Ferrâ, *el-Udde*, III, 478-479; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 441-445; a.mlf., *Kitabu’l-minhâc*, s. 25-26, 147-148; a.mlf., *Kitabu’l-işâre*, s. 292-293; Şîrâzî, *Lüma*, s. 107; a.mlf., *Şerhu’l-Lüma*, I, 441.

<sup>101</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 478-482.

<sup>102</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 439-445.

<sup>103</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s.51-52.

<sup>104</sup> Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ (Mahallî şerhiyle)*, I, 329.

<sup>105</sup> Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 50-60.

<sup>106</sup> Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 780.

<sup>107</sup> Gerek hasrın mefhûmu gerekse mefhûmu’l-muhâlefe’nin diğer türleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nas, Taha, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2011, s. 131-181.

<sup>108</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 333; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 148; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 202; İbn Akil, *el-Vâzih*, IV, 353.

<sup>109</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 119; İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl*, I, 314.

<sup>110</sup> Ferrâ, *el-Udde*, II, 449; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 213; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 24.



Mefhûmu'l-muhâlefe'yi geçerli bir delâlet olarak görmeyen usulcülerle birlikte diğer türlerini hüccet sayan birçok usulcü bu türü geçerli bir delâlet olarak görmese de, İbn Fûrek, Ferrâ, Kelvezanî ve İbn Akîl gibi bazı usulcüler, hükmün bir isme bağlanmasının bu isim dışındakilerde hükmün bulunmadığına delâlet edeceğini ifade etmişlerdir.<sup>111</sup> Bu görüş, aynı zamanda Şâfîilerden Ebû Bekr ed-Dakkâk'a,<sup>112</sup> Mâlikîlerden İbnu'l-Kassâr<sup>113</sup> ve İbn Huveyz Mindâd'a<sup>114</sup> ve Hanbelîlerin çoğunluğuna nisbet edilmiştir.<sup>115</sup>

#### D. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN DELALETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARIN GEREKÇELERİ

Mefhûmu'l-muhâlefenin ister hüccet olduğunu kabul etsin, isterse kabul etmesin, erken dönem usulcülerinden itibaren bütün usulcüler, savunduğu görüşü gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bu usulcülerden bazısı, savunduğu görüşün gerekçelerini genel olarak mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyeti adı altında işlerken,<sup>116</sup> çoğu usulcü ise onun türlerinden mefhûmu's-sıfanın hücciyeti ile ilgili sunmuştur.<sup>117</sup> Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mefhûmu'l-muhâlefenin odak noktasını sıfatın mefhûmu oluşturur ve diğer türlerin birçoğu onun kapsamında değerlendirilir.

##### 1. HÜCCET KABUL EDENLERİN GEREKÇELERİ

Mefhûmu'l-muhâlefe'yi hüccet kabul eden usulcülerin dayandıkları birçok gerekçe vardık ki bunlar aynı zamanda hücciyetini reddeden usulcülerin eserlerinde de yer almış ve onlara çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Cüveynî ise mefhûmu'l-muhâlefe'yi hüccet kabul etmekle birlikte, zikredilen gerekçelerin birçoğunun zaafı içermesi sebebiyle farklı bir yaklaşım izleyerek eleştirmiştir. Mefhûmu'l-muhâlefe'yi hüccet kabul edenlerin dayandıkları başlıca gerekçeler şunlardır:

<sup>111</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 786; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 449; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 202-203; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 353.

<sup>112</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453-454; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 441; Sem'ânî, *Kavatiu'l-edille*, II, 12.

<sup>113</sup> Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2945; İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 509.

<sup>114</sup> Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 338; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2945.

<sup>115</sup> İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, III, 1097; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2945.

<sup>116</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 455-475; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 429-440; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 455-469; Sem'ânî, *Kavatiu'l-edille*, II, 13-36; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 415-434; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 334-353.

<sup>117</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-323; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 338-358; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 149-160; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 447-451; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207-223; Amîdî, *el-İhkâm*, III, 92-110; İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, III, 1069-1088; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2906-2928.

a. Mefhûm meselesinin dilin konusu olması ve Şâfiî, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ ve onun öğrencisi Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm gibi dilcilerin mefhûmu'l-muhâlefeyle amel etmesi, onun hüccet olduğunu gösterir. Bir Arabin dili kullanımı dil ile ilgili delil oluyorsa, bu gibi dilcilerin sözlerinin öncelikle hüccet olması gerekir. Nitekim Asma'î, mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul eden Şâfiî'nin sözünü hüccet saymış ve Hüzeyl kabilesinin şiir divanlarını onun söylediklerine göre düzeltmiştir. Ebu Ubeyde ve onun öğrencisi Ebu Ubeyd de, Hz. Peygamber'in "zengin borcunu geciktirip ödememesi, onun dokunulmazlığını kaldıran ve cezalandırılmasını helal kılan bir zulümdür"<sup>118</sup> sözünün, zengin olmayan kişinin borcunu ödememesinin zulüm olmadığına delâlet ettiğini söylemişlerdir.<sup>119</sup>

b. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haber gerekçe gösterilerek mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğu ileri sürülmüştür. "Onlar için mağfiret dilesen de dilemesen de birdir. Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de, Allah onları asla bağışlamayacaktır." (Tevbe 9/80) âyetiyle ilgili olarak, Hz. Peygamber'in, "Öyle ise ben de yetmişten fazla mağfiret talebinde bulunacağım" demesi, onun yetmişten fazla mağfiret dilemenin hükmünün yetmiş kere mağfiret dilemenin hükmünden farklı olduğunu mefhûm yoluyla anladığını gösterir. Dolayısıyla bu, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğuna delâlet eder.<sup>120</sup>

c. Kur'an'ın bazı âyetlerini veya Hz. Peygamber'in bazı hadis-i şeriflerini anlamaları ile ilgili sahâbeden aktarılan bazı rivâyetlerin, onların mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul ettiklerini gösterdiğini savunmuşlardır. Bu rivâyetlere tek tek bakıldığında her ne kadar haber-i vâhid olsalar da bunları bir araya getirip topluca bakıldığında, şüphe duyulmayan müstefiz haberler seviyesine yükselir. Hatta Ferrâ, Şîrâzî ve Kelvezânî gibi usulcüler, sahâbenin bu konuda icmâ' ettiğini ifade etmiştir.<sup>121</sup>

d. Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul edenlerin farklı şekillerde ifade ederek dayandıkları akli gerekçelerden en önemlisi, belirli bir sıfatın sözde zikredilmesinin bir amacının/faydasının olması gerektiği şeklindeki gerekçedir. Zira dili iyi kullanan her kişinin, sözünde zikrettiği vasfın bir amacı ve yararı

<sup>118</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Buhârî, *Havâlât*, 1, 2, *İstikrâz*, 12; Müslim, *Müsâkât ve'l-muzâraât*, 33; Ebû Davud, *Buyû'*, 10; Tirmizî, *Buyû'*, 68; Nesâî, *Buyû'*, 100, 101; İbn Mace, *Sadakât*, 8.

<sup>119</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 339-340; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 160; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 463-464; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 21-22; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 455-456; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 419-420; İbn Akil, *el-Vâzih*, IV, 334-335; Amidî, *el-İhkâm*, III, 92; İbnü'l-Hâcib, *Münthe'l-vusûl*, s. 149; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 330-331.

<sup>120</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 340; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 455-457; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 420-421; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 198-201; İbn Akil, *el-Vâzih*, IV, 335; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 132-134; Amidî, *el-İhkâm*, III, 93; İbnü'l-Hâcib, *Münthe'l-vusûl*, s. 150.

<sup>121</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 460; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 429; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207.

vardır. Şâri'in sözünde zikrettiği vasfın bir amacı ve yararının olması ise, evleviyetle gereklidir. Bu amaç da, söylenenin hükmünün söylenmeyende bulunmadığından başka bir şey değildir. Şayet Hz. Peygamber'in "Sâime koyunda zekât vardır" sözünden malûfede zekât olmadığı anlaşılmayacak ve ikisi de eşit görülecek olsa, bu durumda sâime vasfının özellikle zikredilmesinin bir anlamı olmaz ve sözü faydasız bir şekilde uzatmak olur.<sup>122</sup> Cüveynî, mefhûmun hücciyeti konusunda Şâfiî'nin dayandığı gerekçenin bu olduğunu belirtir.<sup>123</sup>

Cüveynî, Şâfiî'nin bu yaklaşımının kendi içinde güzel olduğunu, ancak meseleyi isbata yeterli olmadığını belirtir. Zira bu şekildeki gerekçelendirmenin, Şâfiî'nin kabul etmediği mefhûmu'l-lakab konusunda da geçerli olduğu söylenebilir. Aksi takdirde tahsisi kasıtsız veya kastı gayesiz ya da gayesi şer'in makasidına hamledilemez türden olur. Dolayısıyla tutarlılık açısından ya lakabın da mefhûmu olduğunu kabul etmek, ya da mefhûmu'l-lakapta olmayan, fakat sadece mefhûmu's-sıfada bulunan bir yönü ortaya çıkarmak gerekir.<sup>124</sup> göre, sıfatın mefhûmunu, lakabın mefhûmundan ayıracak özellik, sıfatın münasib bir vasıf olması durumudur. Aksi takdirde, lakab gibi, onun da mefhûmu olmaz. Sıfat ile hüküm arasında illet - ma'lûl ilişkisi türünden bir ilişki varsa, bu onu lakabdan ayırır. Zira lakab ile hüküm arasında, bu türden bir ilişki olmaz.<sup>125</sup>

## 2. HÜCCET KABUL ETMEYENLERİN GEREKÇELERİ

Mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olmadığını, dilde lafzın bu yolla hükme delâletinin bulunmadığını savunan usulcüler, bu görüşlerini bazı akli gerekçelere dayandırmışlardır. Amidî ise mefhûmu'l-muhâlefeyi reddettiği halde, usulcülerin bu gerekçelerini zikrederken hangi açılardan onlara itiraz edilebileceğine dikkat çekmiştir. Bu gerekçelerin çoğu Bâkılânî tarafından dile getirilmiş, sonraki usulcülerin çoğu da ya bunları aynen, ya da başka gerekçeler de ilave ederek zikretmiştir. Bu yüzden, önce Bâkılânî tarafından zikredilen bazı gerekçeleri, sonra da diğer usulcülerin zikrettiği bazı gerekçeleri aktaracağız.

a. Lafzın mefhûmu'l-muhâlefe türünden delâletinin bulunduğu söylenmesi durumunda bu, ya akıl, ya da nakille bilinir. Dil ile ilgili konularda, aklın bir rolü olmaz. Dolayısıyla Bâkılânî'nin ifade ettiği gibi bu, ya Araplardan tevkîf (nakil), ya da onun yerine geçecek ve zorunlu olarak maksatlarını bilmeyi

<sup>122</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 317; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 354; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 466-467; Şirâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 432-433; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 462-463; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 22-23; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 428-429; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 211-213; Amidî, *el-İhkâm*, III, 97; İbn Akil, *el-Vâzih*, IV, 336.

<sup>123</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 462.

<sup>124</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 463-464.

<sup>125</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-469.

sağlayacak istikrâ ile ancak sabit olabilir. Bu tevkifi olsaydı, ya sıhhati zarurî olarak veya bir delille bilinen mütevâtir türünden olurdu ya da sıhhatleri bilinmeyen haber-i vâhid türünden olurdu. İnsanların çoğu reddederken bu konuda mütevâtir türü bir naklin bulunduğunu söylemek imkânsızdır. Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetinin anlaşılmasına etki edecek dilsel bir kullanımın sübûtu için, hata ihtimali taşıyan haber-i vâhid de yeterli olmaz. Aynı şekilde, sözleri araştırıldığında, mütevâtir yerine geçecek türden bir istikradan da söz edilemez. Zira onların *darûb*, *katûl* ve benzeri ifadelerindeki maksatlarının çokluk, *a'lem-alîm*, *akder-kadîr* ifadelerindeki maksatlarının da sıfatta mübalağa ve tafdil olduğunun bilindiği gibi, aynı kuvvette muhâlefe yoluyla mefhûmun delâletinin bulunduğu bilinmemektedir.<sup>126</sup>

b. Husnû'l-istifhamın uygun düşmesi, lafzın mefhûma delâletinin bulunmadığını gösterir. Örneğin birisine "*sâime hayvanlarından zekât ver*" denildiğinde, o kişinin "*malûfe için de zekât verecek miyim, yoksa vermeyecek miyim?*" diye sorması, mantûk ile ilgili değil, mefhûm ile ilgili olarak uygun düşmektedir. Şayet bu ifadelerde lafzın mefhûmu'l-muhâlefeye delâleti olsaydı, arkasından muhatabın bu soruyu sorması uygun düşmez ve sormaya ihtiyaç duymadan, malûfede de zekât olmadığını anlardı.<sup>127</sup>

c. Lafzın mefhûmu'l-muhâlefeye delâletinin bulunmadığının delillerinden biri de Arapların hükmü sıfata bağlamalarının, bazen söylenen ile söylenmeyen hükmünün aynı olması, bazen de farklı olması durumunda olduğu görülmektedir. Dolayısıyla söylenen için hüküm hitabın nassı ile sabit olur, söylenmeyen için aynı hükmün sabit olması veya bu hükmün ondan nefyedilmesi muhtemeldir ve başka bir delile veya karîneye ihtiyaç duyar.<sup>128</sup>

d. Lafzın muhâlefeye delâletinin bulunmadığının delillerinden biri de, dâililerin ve Meânî âlimlerinin, *Zeyd*, *Amr* gibi özel isimlerin ve *kâim*, *dârib* gibi bir sıfata delâlet eden sıfat isimlerinin vaz' edilmesinin amacının müsemmaları

<sup>126</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 333-334; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 469; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 17-18; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 415; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 215; Amidî, *el-İhkâm*, III, 102; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 564.

Amidî, lafzın mefhûma delâletinin, haber-i vâhidle sabit olmasının imkânsız olmadığını söyler. Ayrıca dile ilgili konularda tevâtürün şart görülüp haber-i vâhidin kabul edilmemesi, dilin çoğu ile amel edilmemeye, dolayısıyla bu, Kitap ve Sünnet lafızlarının ve şer'î akhamın çoğu ile amel edilmemeye götürür. Bundan doğacak sakınca da, haber-i vâhidin kabul edilmesinden doğacak sakıncadan daha büyüktür. Bu yüzden günümüze kadar her dönemde âlimler, lügavî lafızlara dayanan şer'î ahkâmın ispat edilmesinde Asma'î, Halil, Ebû Ubeyde ve benzeri kişilerden nakledilen haberlerle yetinmişlerdir. Bkz. *el-İhkâm*, III, 102-103.

<sup>127</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 335; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 400-401; Tûsî, *el-'Udde*, II, 473-474; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 438; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 17; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 416; Amidî, *el-İhkâm*, III, 103.

<sup>128</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 335; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 467-469; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 416; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 140-141; Amidî, *el-İhkâm*, III, 108-109.

birbirinden ayırmak olduğu konusunda hemfikir olmasıdır. Onların isme hükmü bağlamalarının amacı, bu hükmün o isim için sabit olmasını sağlamaktır. Hükmün sığata bağlanması mefhûma delâlet edecekse, isme bağlanması da mefhûma delâlet eder. Halbuki lakabın mefhûmunun bulunmadığı açık olup mefhûmu kabul edenlerin de büyük çoğunluğu lakabın mefhûmunu kabul etmemiştir.<sup>129</sup>

e. Başta Basrî olmak üzere Esmendî, Râzî, Amidî gibi usulcüler, lafzın muhâlefe yoluyla mefhûma delâletinin bulunmadığına dair yukarıda Bâkîllânî'den aktardığımız gerekçelerden bazılarına dayanmakla birlikte, temelde ise şu gerekçeye dayanırlar: Sıfatla kayıtlı hitap mefhûma delâlet etseydi, ya sarihi ve lafzî ile, ya da anlamı ve faydası ile delâlet ederdi. Her iki açıdan da delâlet etmediğine göre, mefhûma delâleti yoktur. Sarihi açıdan ele alınacak olursa, lafzda sıfatın dışındakiler zikredilmemiştir. Örneğin “*Sâime koyundan zekât verin*” sözünde, malûfeye ilişkin herhangi bir şey yoktur. Anlamı açısından da, mefhûma delâleti yoktur. Çünkü, bu açıdan delâlet edebilmesi için, sıfatın zikredilmesinin, onun dışındakilerden hükmü nefyetme amacı dışında bir amacının bulunmadığının bilinmesi gerekir. Halbuki sıfatın özellikle zikredilmesinin başka amaçları olabilir.<sup>130</sup>

Son dönem bazı araştırmacılar, Hanefî usulcülerin, mefhûmu'l-muhalefeyi geçerli bir delâlet türü olarak görmemelerinin temel gerekçesinin, bunun geçerli bir delâlet türü olarak kabul edilmesi durumunda kıyasın ortadan kalkacağı endişesi olduğunu ifade etmişler ve bu iddialarını ispat etmek için Hanefî usulcülerden bazı alıntılar yapmışlardır.<sup>131</sup> Ancak genel olarak Hanefî usulcülerin, mefhûmu'l-muhalefeyi bütün türleriyle reddetmelerindeki temel sebeplerden biri kıyasın iptali endişesi ihtimali olsa bile, lakabın mefhûmunu kabul etmeyen diğer usulcüler gibi onlar da bu endişelerini lakabın mefhûmu ile ilgili değerlendirmeleri esnasında dile getirmişlerdir. Nitekim bunu ifade ederken verdikleri örnekler de lakabın mefhûmu türüne verilen örneklerdir.<sup>132</sup> Bu yüzden lakabın mefhûmu dışındaki diğer türler ile ilgili böyle bir iddiayı Hanefî usulcülere nisbet etmek, onların usul eserlerindeki açık bir ifadelerine

<sup>129</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 336; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 154-155; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 397-398; Tûsî, *el-'Udde*, II, 472; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 447; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 435; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 15-16; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 417-418; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 142-143; Amidî, *el-İhkâm*, III, 105.

<sup>130</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 150-151; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 132-133; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137-138; Amidî, *el-İhkâm*, III, 110.

<sup>131</sup> Bkz. Güman, Osman, *Nahiv - Fıkıh Usûlü İlişkisi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2006, s. 180-181; Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, s. 46.

<sup>132</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 301; Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 139-140; Pezdevî, *Usûl (Buharî şerhiyle)*, I, 469-470; Serahsî, *Usûl*, I, 255-256.

dayanmamaktadır. Ancak her ne kadar usulcüler, lakabın mefhûmu bağlamında bu endişeyi dile getirmiş olsalar da, özellikle Hanefî usulcülerin, en başta lakabın mefhumunu ele almış olmalarına, bu gerekçeye dayanarak mefhûmunun bulunmadığını söylemelerine ve izah tarzlarına bakıldığında onlara göre, bu gerekçenin mefhûmun bütün türleri için geçerli olabilecek türden olduğunu söylemek de mümkündür. Zira reddettikleri mefhûmun birinci türü ile ilgili dile getirdikleri gerekçeyi diğer türler için de geçerli sayıp tekrar zikretme ihtiyacı duymamış olabilirler.

Gerek mefhumu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan, gerekse onun hücciyetini reddeden usulcülerin ileri sürdükleri gerekçeleri değerlendirdiğimizde, hüccet olduğunu savunan usulcülerin görüşlerinin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür. Zira mefhûmun bu türünün hükme delâlet eden yollardan biri olarak değerlendirilmesi, dilin tabiatına ve dildeki hitapların delâlet ettiklerine daha uygun görünmektedir. Hitaptaki her kaydın bir gayesinin, maksadının bulunduğu kabul edilip, Şâri'in maksatlarının ihata edilemeyeceğinden ihtiyatın tercih edilmesi ve bu yüzden bu delâlet türünün reddedilmesi gerektiğinin savunulması da isabetli görünmemektedir. Zira Şâri'in hitaplarındaki kayıtların amacını kesin olarak tespit etmek mümkün değilse de, müçtehit kişi bunu araştırıp kaydın, hükmün zikredilende sabit kılınması ve zikredilmeyenden nefyedilmesi dışında bir yararının bulunmadığını tesbit edince, kaydın bu amaç için olduğu konusunda zannı galip oluşur ki bu delâlet türüyle amel etmek için zannı galip yeterlidir. Dolayısıyla hüccet sayanların hitaptaki her kayıttan muhâlefe anlamı çıkarmadıkları ve bu delâlet türü için zikrettikleri şartlar da göz önünde bulundurulduğunda ihtiyatın tercih edilip bu delâletin iptal edilmesi dilin gereği olan bir delâleti iptal etmek gibi görünmektedir.

### E. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN GEÇERLİLİK ALANI VE DAYANAĞI

Mefhûmu'l-muhâlefenin geçerli bir delâlet şekli olup olmadığını tartışan usulcüler, bu delâletin hangi alanlarda geçerli olup hangisinde geçerli olmadığını da tartışma konusu yapmışlardır. Ancak bu, temelde Şâri'in hitabına dair yapılan bir tartışma mı, yoksa dile ilişkin bir tartışma mı konusunda düğümlenir. İlk dönem usulcüler, mefhûm konusunda bu hususa açıkça değinmemiş olsa da, onların mefhûm ile ilgili ifadelerinden hangi eğilimde olduklarını çıkarmak ve buna göre dört görüşten söz etmek mümkündür.

Hanefilerden Debûsî, Serahsî ve Semerkandî gibi usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefe konusunu işlerken özellikle Şâri' ifadesini kullanmaları, onlara göre bu

delâlet türünün Şâri'in hitabında geçerli olmadığını ifade eder.<sup>133</sup> Zerkeşi, Hanefilerden Serahsî'nin *Kitâbu's-siyer*'de delilü'l-hitabın Şâri'in hitaplarında huccet olmadığını, insanların ıstılahlarında ve örflerinde ise huccet olduğunu söylediğini, belirtir.<sup>134</sup> Hanefî usulcülerden İbnü'l-Hümâm, Hanefilerin bütün kısımlarıyla birlikte mefhûmu'l-muhâlefeyi sadece Şâri'in kelâmında huccet kabul etmediklerini belirtir.<sup>135</sup> Bu görüş, şu şekilde gerekçelendirilmiştir. Hitapta zikredilen kaydın, muhâlefe dışında bir yararının bulunmadığının ortaya çıkması gerekir. Şâri'in kelâmında ise bu mümkün değildir. Zira insanların aklı, onun kelâmındaki maksatlarını ihata etmekten âcizdir. İnsanların kelâmında ise maksatları ihata mümkün olduğu için, başka bir yararı olmadığı tesbit edilince mefhûma hamledilir.

Sübki'nin babasına nisbet ettiği görüşe göre ise mefhûmu'l-muhâlefe, Şâri'in kelâmında huccet, insanların sözlerinde ise huccet değildir. Zerkeşi bu görüşü, işlerin bâtın ve zâhirini bilmesi sebebiyle Şâri'in hitabında huccet, dikkatsizliğin çokça olması sebebiyle müelliflerin ve insanların sözlerinde huccet değildir şeklinde gerekçelendirir.<sup>136</sup>

Sübki, bazı kimselerin de haber türünden olan sözlerde mefhûmu kabul etmediğini inşâ türünden olanlar da ise kabul ettiğini ifade eder.<sup>137</sup>

Usulcülerin çoğunluğuna göre ise mefhûmu'l-muhâlefe bütün alanlarda, yani hem haber türünden hem de inşâ türünden olan ifadelerde, hem Şâri'in kelâmında, hem de insanların sözlerinde, tasarruflarında, ıstılahlarında huccettir veya huccet değildir. Zira bu delâlet türü, dile dayalı bir delâlet olup bu açıdan insanların sözleri ile Şâri'in kelâmı arasında bir fark yoktur. Şâri'in kelâmı da, Arap diliyle ifade edilmiştir.

Mefhûmu'l-muhâlefenin huccet olduğunu savunan usulcüler, hükmün bağlandığı kaydın bulunmadığı durumlarda hükmün de bulunmayacağına delâlet eden şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Usulcülerin çoğu bunun Arap dilinin vaz'ının bir gereği olduğunu söylerken, kimisi şer'in gereği olduğunu, bazısı da aklın veya genel örfün ya da mananın gereği olduğunu söylemiştir.<sup>138</sup> Usulcülerin değerlendirmelerine baktığımızda, mefhûmu'l-

<sup>133</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 140; Serahsî, *el-Usûl*, I, 256, 260; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 579-581.

<sup>134</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 15.

<sup>135</sup> İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhi ile), I, 117.

<sup>136</sup> Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, I, 366-367.

<sup>137</sup> Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnîfü'l-mesâmi'* şerhiyle), I, 366-368. Ayrıca bkz. Mahallî şerhi ile, I, 334-336; *ed-Diyâu'l-lâmi'* şerhi ile, II, 119, 124-125.

<sup>138</sup> Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnîfü'l-mesâmi'* şerhiyle), I, 363; Mahallî şerhi ile, I, 330-332; *ed-Diyâu'l-lâmi'* şerhi ile, II, 120-122; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 15-16, 32-33; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2908-2909.

muhâlefenin delâletinin şer' açısından olduğunu söylemek doğru gözükmemektedir. Zira gerekçe olarak ileri sürülen haberlerden elde edilen anlamlar da dile dayanılarak elde edilmiştir. Dolayısıyla, bu anlamaların temel dayanağı, dilin vaz'ı olsa gerek. Mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin akıl, mana veya genel örf'e dayandığı şeklindeki iddia da temelde dile râcidir. Zira akıl, dilin vaz'ına dayanarak muhakeme yürütür. Bu konuda ehli tarafından anlaşılan genel örfün de, dilin vaz'ı çerçevesinde oluşacak bir örf olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, mefhûmun temel dayanağının dil olduğunu söylemek, daha doğru gözükmemektedir.

### F. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN KAPSAMI

Bir cinsin içindeki bir türe ait hükmün bir sığata bağlanması, bu sıfatın bulunmadığı durumlarda bu hükmün sadece bu türden mi nefyedileceği, yoksa diğer cinslerin aynı türünden de mi nefyedileceği konusunda mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcüler ihtilaf etmiştir. Örneğin bu usulcülerin tamamı, Hz. Peygamber'in "*Sâime koyunda zekât vardır*" hadisinin, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla sâime olmayan, yani malûfe koyundan zekâtın gerekmeyeceğine delâlet ettiğini savunur. Ancak hadisteki sâimelik kaydının, koyun dışında deve, sığır gibi tüm zekâta tâbi hayvanlar için geçerli olup olmayacağı ve bunların malûfe olanlarında zekâtın gerekli olup olmayacağı konusunda usulcüler iki gruba ayrılmıştır. Başta Şîrâzî olmak üzere, mefhûmun hücciyetini kabul eden birçok usulcü, sığata bağlanan hükmün sadece zikredilen tür için geçerli olacağını savunurken,<sup>139</sup> Şâfiî ve Hanbelî bazı usulcüler ise, hükmün bağlandığı kaydın sadece zikredilen cinsin türü için değil, zikredilmeyen diğer cinslerin türleri için de geçerli olacağını savunmuştur.<sup>140</sup>

### G. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN HÜKMÜ

Mefhûmu'l-muhâlefenin hükmünden maksadımız onun kat'iliği veya zanniliği, umumu ve buna bağlı olarak tahsis edilmesi veya tahsis etmesi ile nesh etmesi veya nesh edilmesinden ibarettir. Bu bakımdan, mefhûmu'l-muhâlefe hükmüne ulaşmada geçerli bir delâlet türü olarak görmeyenler açısından delâletinin kat'iliğinden veya zanniliğinden söz etmek mümkün değildir. Onlara göre hüccet olmadığı için, bu delâlet türünün tahsis delili olarak kullanılması veya kendisinin tahsis edilmesi ya da hükmünün nesh edilmesi veya başka bir hükmü nesh etmesi

<sup>139</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 440; a.mlf., *Lüma'*, s. 107-108; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 223-; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 147-149; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 16; Şevkânî, *Irşadu'l-fuhûl*, II, 768.

<sup>140</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 473-474; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 440; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 223; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 148; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 16.



de mümkün değildir. Mefhûmu'l-muhâlefe ile ilgili bu hükümler, onun hüccet kabul edilmesinden sonra prensipte delâletini kabul edenlere göre tartışma konusu olmaktadır.

Mefhûmu'l-muhâlefenin ister bütün türlerinin, isterse bazı türlerinin delâletini geçerli saysın, usulcülere göre muhâlefeye delâletinin kuvveti bakımından kısımları arasında derece farkı bulunmaktadır. Buna göre, bu türlerin bilgi değerinin de farklı olması muhtemeldir. Her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsalar da, sıfatın mefhûmunu kabul etmeyen bazı usulcülerin hasr, gaye ve şartın mefhûmunu kabul etmiş olması veya bu türlerden bazısının delâletini mantûk türünden sayması, bunların bilgi değeri açısından diğer türlerden daha güçlü olduğunu gösterebilir. Durum bu olmakla birlikte, usulcüler mefhûmu'l-muhâlefenin genel olarak zann ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>141</sup>

Nitekim Cüveynî, bu delâlet türünün bilgi değerini ele almış ve zann ifade eden zâhir olduğunu eserinin değişik yerlerinde belirtmiştir.<sup>142</sup> Şîrâzî de, kendilerine göre hitabın bu tür mefhûmunun nutk, tenbih (mefhûmu'l-muvâfaka) ve kıyas bulunmadığında ahkâmın kendisiyle ispat edileceği türden hüccet bir delil olduğunu ifade eder.<sup>143</sup> Dolayısıyla, ona göre bu delâlet türü, zann ifade eden kıyastan sonra gelir.

Mefhûmu'l-muhâlefenin tahsis edilmesi meselesi, her ne kadar usulcülerin çoğu tarafından ele alınmamışsa da, manaların/mefhûmların umumunun bulunup bulunmadığı meselesi ile bağlantılı olup oradaki ihtilafın burada da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, mefhûmun hüccet olduğunu ve lafızlar gibi onun da umumunun bulunduğunu savunan usulcülere göre umum vassafına sahip mefhûmun tahsisinin de mümkün olduğu söylenebilir.<sup>144</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla sabit olan hükmün başka bir hükmü tahsis etmesi, yani bu delâlet türünün tahsis delili olarak kullanılması meselesi de onun hukukî bir delil olup olmamasına, yani hüccet olarak kabul edilip edilmemesine bağlıdır. Onu geçerli bir delil saymayanların, tahsis delili olarak kabul

<sup>141</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 473; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, II, 31; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 350; Amîdî, *el-İhkâm*, III, 102; Zerkeşî, *el-Bahru'l-mihîr*, IV, 16; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 514.

<sup>142</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 418, 465-466, 473; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 350.

<sup>143</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428.

<sup>144</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 320; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 194; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 235; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, I, 320-322; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11; İbn Müflih, *Usûl*, II,852; Merdâvî, *et-Tahbîr*, V, 2445; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 209-212.

etmelerinden de söz edilemez.<sup>145</sup> Hüccet sayanlar tarafından tahsis delili olarak kullanılması konusunda ise, her ne kadar Amidî farklı bir görüş bilmediğini söylemiş olsa da<sup>146</sup>, diğer bazı usulcüler tarafından tahsis delili olarak kabul etmeyen usulcülerin bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>147</sup> Diğer taraftan, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcülerin çoğunluğu, onu bir tahsis delili olarak da kabul etmişlerdir.<sup>148</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul eden usulcüler, mefhûmun aslı olan mantûkla birlikte veya mantûk durduğu halde sadece mefhûmun neshedilebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>149</sup> Mantûkun hükmünün neshedilip de mefhûmun hükmünün kalması meselesinde ise usulcüler ihtilaf etmiştir.<sup>150</sup>

Başta Sem'ânî olmak üzere usulcülerin çoğu, mefhûmu'l-muhâlefenin başka hükümleri neshetmesini caiz görmemişlerdir.<sup>151</sup> Ferrâ, muhâlefe yoluyla elde edilen hükmün neshedilebileceğini ve başka hükümleri de neshedebileceğini belirtmiştir.<sup>152</sup> Zerkeşi mefhûmu'l-muhâlefenin türleri arasında ayırma gidilecek üçüncü bir ihtimalden bahsederek, kimi usulcüler tarafından mantûk olarak değerlendirilen mefhûmun kuvvetli şekilleri olan hasr ve şartın mefhûmu ile neshin caiz, mantûktan olmadığı konusunda ittifak edilen diğer türleri ile neshin caiz olmamasının mümkün olduğunu belirtir.<sup>153</sup>

## SONUÇ

Usulcüler, kurdukları delâlet teorisi çerçevesinde lafızları, dilcilerin eserlerinde bulunmayan değişik açılardan tasnife tabi tutmuşlardır. Hanefîlerde bu tasnif, Debûsî tarafından sistematize edilen şekliyle devam edegelmiş, kalamcı usulcülerde ise temelde İbn Fûrek ve Bâkîllânî'nin yaptıkları iki sınıflama etkili olmuştur. Ancak Bâkîllânî'nin yaptığı *mantûk – mefhûm* şeklindeki tasnif, zaman

<sup>145</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 320-321; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 256-257; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 357; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 391; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 445-446; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, III, 381.

<sup>146</sup> Amidî, *el-İhkâm*, II, 401.

<sup>147</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 102-103; İbnü'l-Hacib, *el-Mahtasar (Sübki şerhi ile)*, III, 335; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, III, 382-383; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2664.

<sup>148</sup> Bâkîllânî, *Et-Takrîb*, III, 256; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 578-579; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 363-364, 391; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 118; İbn Akîl, *el-Vâzih*, III, 397; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 731-732; Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 568-569; İbn Müflih, *Usûl*, III, 961-962; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, III, 383.

<sup>149</sup> Safiyyüddin el-Urmevî, *Nihâyetü'l-vusul*, VI, 2382-2383; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, II, 117; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 138-139.

<sup>150</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 784; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 439; a.mlf., *et-Tabîr*, s. 224; Safiyyüddin el-Urmevî, *Nihâyetü'l-vusul*, VI, 2383; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhi ile), II, 117; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 139.

<sup>151</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 391, III, 93; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhi ile), II, 118; Merdâvî, *Et-Tahbîr*, VI, 3087; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 580.

<sup>152</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, III, 827-828.

<sup>153</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 139.

içerisinde yaygınlık kazanmış ve Gazzâlî sonrası dönemde kalamcı usulcüler tarafından benimsenen ayırım haline gelmiştir.

İlk dönem usulcülerde mefhûm tabiri, genel bir anlama sahip iken, başta Cüveynî olmak üzere Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve ondan itibaren ise bu terimin daha dar bir anlamda, *mefhumu'l-muvâfaka* ve *mefhumu'l-muhâlefe* için kullanılan bir terim haline geldiği görülmüştür. İbnü'l-Hâcib'in son şeklini verdiği bu tasnif, kendisinden sonra lafzın delâletini *mantûk-mefhûm* ayırımı şeklinde ele alan usulcülerin benimsediği bir sistem haline gelmiştir.

Mefhûmun delâleti ve onun iki türü başka hiçbir ilim dalında ele alınmadan önce usulcüler tarafından incelenmiş ve mefhûm teorisi denilebilecek seviyeye ulaşmıştır. Usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefenin her bir türünün hücciyetine dair yaklaşımları farklılık arz etmekle birlikte, türlerinin çoğu sıfatın mefhûmuna indirgenebilecek türler olduğundan, usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyeti konusundaki yaklaşımları ağırlıklı olarak onun bir türü olan mefhûmu's-sıfa'nın hücciyetine dair yaklaşımlarını ifade eder. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu ile bazı Zâhirî, Şiî ve Mutezilî usulcüler mefhûmu's-sıfa'nın hüccet olduğunu savunurken, Hanefî usulcüler ile Mutezilî, Şiî, Eş'arî ve Zâhirî usulcülerin büyük çoğunluğu, Şâfiîlerden ve Mâlikîlerden önemli bir grup ile bazı Hanbelîler, hüccet olmadığı görüşünü savunmuştur. Şart, gaye ve hasrın mefhûmu ise bu sıralamaya göre azdan çoğa doğru daha fazla usulcü tarafından geçerli bir delâlet olarak görülmüştür. Lakab'ın mefhûmu, usulcülerin çoğunluğu tarafından delil olarak görülmemesi yönüyle, mefhûmu'l-muhâlefenin en zayıf türü sayılmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcüler, sahâbeden ve bazı dilcilerden naklettiklerine, dildeki bazı kullanımlara ve her kaydın bir gayesinin, amacının bulunduğu şeklindeki gerekçelere dayanmışlardır. Hücciyetini reddeden usulcüler de, dilcilerden naklettiklerine ve dildeki bazı kullanımlara dayanmışlardır. Ancak bunun geçerli bir delâlet sayılması dilin tabiatına ve dildeki hitapların delâlet ettiklerine daha uygun görünmektedir. Hitaptaki her kaydın bir gayesinin, maksadının bulunduğu kabul edilip Şârî'nin maksatları ihata edilemeyeceğinden ihtiyatın tercih edilmesi ve bu yüzden bu delâlet türünün reddedilmesi gerektiğinin savunulması, isabetli görünmemektedir. Hüccet sayanların hitaptaki her kayıttan muhâlefe anlamı çıkarmadıklarını ve bu delâlet türü için zikrettikleri şartlar da göz önünde bulundurulduğunda, ihtiyatın tercih edilip bu delâletin iptal edilmesinin, dilin gereği olan bir delâleti iptal etmek anlamına geleceğini söyleyebiliriz.

Bu çalışma çerçevesinde yaptığımız incelemeler neticesinde; mefhûmun delâleti ve özellikle mefhûmu'l-muhâlefe türü ile ilgili değerlendirmelerin, bir

çarpıda kategorize edilip ifade edilebilecek türden kesinlik taşımadığı, her bir ekolün ve aynı ekole mensup farklı usulcülerin bakış açılarının farklılık arz edebildiği hususu ulaştığımız tespitler arasındadır. Bu sebeple usulcülerin bu ve benzeri konulardaki görüşlerini kategorize etmeden önce, her bir mesele ile ilgili her bir usulcünün görüşünün iyi araştırılıp tespit edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

### KAYNAKÇA

- Abdülaziz Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadî, 4 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1994.
- Ahsiketî (Ahsikeşi), Ebû Abdillâh Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fî usuli'l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbâs el-Avdî, Beyrut, Daru'l-Medâri'l-İslâmî, 2005.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4 cilt, Riyad, Daru's-Sam'î, 2003.
- Aral, Vecdî, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1991.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009), *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Hüsâmüddîn El-Kudsî, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Attâr, Hasan b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-allâme eş-Şeyh Hasan el-Attar ala Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi li'l-İmâm İbnü's-Sübki*, yy., Daru'l-Bâz, ty.
- Aybay, Rona – Aydın, *Hukuka Giriş*, İstanbul, Hukuk Araştırmaları Vakfı, 1991.
- Babertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed (ö. 786/1385), *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Terhîb b. Rebi'ân ed-Devserî, 2 cilt, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 2005.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullâh Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1989.
- ..... *Kitabu'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Nezîh Hammad, Kahire, 2000.
- ..... *Kitabu'l-işâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs, Beyrut, Daru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1996.
- Bâkîllânî, Kadî Ebu Bekr Bâkîllânî, *Et-Takrîb ve'l-irşâdu's-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenîd, 3 cilt, Müessesetü'r-risale, 1993-1998.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib, *El-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Bedahşî, Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Bedahşî/Menâhîcu'l-ukûl şerhu minhâci'l-vusûl*, 3 cilt, Mısır, Matbaatu Muhammed Ali Sabih, ty.
- Beydâvî, Nâsîrüddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286) *Minhâcu'l-vusûl fî ma'rifeti'l-usûl* (Bedahşî ve İsnevî şerhleriyle birlikte basılmıştır), 3 cilt, Mısır, Matbaatu Muhammed Ali Sabih, ty.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı : Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007.

- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşmî, 3 cilt, Kuveyt, Vizaretu'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islamiyye, 1984.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh = Tacû'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 6 cilt, Beyrut, Daru'l-Alem lil Melayîn, 1990.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, yy., 1309.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâi en-Nisâbüri (ö.478), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Katar, 1399.
- ..... *Kitâbü't-telhis fi usûli'l-fikh = Telhis[Telhisü't-Takrib]*, thk. Abdullah Cevlem Nibali, Şübeyr Ahmed Ömeri, 3 cilt, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430), *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009.
- El-Hasen, Halife Bâ Bekr, *Menâhicü'l-usûliyyîn fi turuki delâlâti'l-elfâz ale'l-ahkâm*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1989.
- Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, 4 cilt, [y.y.], Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931.
- Ensârî, Abdülalîy Muhammed b. Nizâmüddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1225/), *Fevâtihu'r-rahamût*, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Esmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberr, Kahire, Mektebetü Dari't-Türâs, 1992.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066), *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, 5 cilt, Riyad, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, 4 cilt, Medine, 1413.
- ..... *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimeşk, Daru'l-Fikr, 1980.
- ..... *Şifâu'l-ğalîl fi beyâni's-şebih ve'l-muhayyel ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamed el-Kebisî, Bağdat, Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2003.
- Habbâzî, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (ö. 691/1292), *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Daru'l-Besâir, 1403.
- Haffâf, Nebîl, *el-İhtilâfu beyne cumhûri'l-usûliyyîn ve İbn Hazm fi'l-ihcâci bi'l-mefhûm ve eseruhu fi'l-furû'î'l-fikhiyye*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2006.
- İbn Abdîşekkûr, Muhibullah el-Bihârî (ö. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût (Ansârî'nin Fevâtihu'r-rahamût şerhiyle)*, 2. cilt, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.

- İbn Akil, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadî (ö. 513/1119), *el-Vâzih fi Usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki, 5 cilt, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1999.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, (ö. 741/1340), *Takribü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûri, Ürdün, Daru'n-Nefâis, 2002.
- İbn Emîru'l-Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Fûrek, Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *el-Muhtasar*, Dîmeşk, Mektebetü Dari'l-Ğavsânî, 2002. Eser Muhammed Hassan İbrahim Avd'ın "*İbn Fûrek ve asâruhu'l-usuliyye*" isimli doktora tezinin bir parçası olarak neşredilmiştir.
- ..... *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdaât*, thk. Muhammed Süleymani, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, 8 cilt, Beyrut, Daru'l-Afâki'l-Cedide.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, 1981.
- İbn Manzur, Cemaluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukarram (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Kahire, Daru'l-Maarif, ty.
- İbn Melek, İzzüddîn Abdullatif b. Abdülaziz Firişte (ö. 801/1398), *Şerhu Menâri'l-envâr*, İstanbul, Dârü't-tibâati'l-âmire, 1292.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362), *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, 4 cilt, Riyad, Mektebetü'l-Abikân, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-menâr*, 970/1563, havaşi Abdurrahman Bahravî, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1422.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Huseyn b. Ebi'l-Fedail Atık b. el-Huseyn b. el-Huseyn b. Adillâh er-Rab'î el-Cemâl (ö. 632/1234), *Lübâbü'l-mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazali Ömer Câbi, 2 cilt, Dubai, Daru'l-Buhûs li'd-Diraseti'l-İslamiyye, 2001.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *ed-Darûrî fi usûli'l-fikh: Muhtasaru'l-Müstesfâ*, thk. Cemalüddin el-Alevî, Beyrut, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yunus (ö.646/1249), *Muhtasaru'l-Muntehe'l-usûli* (Adududdîn el-İcî şerhi ve Teftâzânî ve Cürcânî haşiyesiyle), Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasi elİskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* (Emîr Padişah şerhi ile), Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve evlâdühü bi Mısır, h. 1350.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütühî (ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr: el-Muhteberu'l-mübtkeker şerhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî – Nezih Hammâd, 4 cilt, Riyad, Mektebetu'l-'Ubeykân, 1993.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fi'l-usûl: dirâsât ve nusûs fi usûli'l-fikhi'l-mâlikî*, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdadî (ö. 694/1295), *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, neşr. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdi, 2 cilt, Mekke, 1418.
- İcî, el-Kadî 'Adudu'l-mille ve'd-din Abdurrahman b. Ahmed (ö.756/1355), *Şerhu'l-'adud alâ muhtasari'l-muntehâ'l-usûli*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütেকillimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi), Kayseri, 2006.
- İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. el-Hasan (ö. 772/1370), *Nihâyetü's-sûl fi Şerh-i minhaci'l-usûl*, 4 cilt, Beyrut, Alemu'l-Kutub, t.y.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Farâbî (ö. 758/1357), *et-Tebyîn*, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman, 2 cilt, Kuveyt, Vezâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İzmîrî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî (ö. 1102/1690), *Hâşiyetü'l-Fâzıl el-İzmîrî alâ Mir'âti'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, İstanbul, Matbaatü'l-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1285.
- Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr El-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğni fi evvâbi't-tevhid ve'l-adl*, 16 cilt, Kahire, Matbaatu Dari'l-Kütüb, 1963.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısrî (ö. 684/1285), *el-Furûk*, (Tehzîmu'l-furûk ve'l-Kavâidu's-seniyye fi'l-esrârî'l-fikhiyye hamişleriyle), 2 cilt, Beyrut, Alemu'l-Kutub, t.y.
- ....., *el-'İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, Mekke, Dârü'l- Kütüb, 1999.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, 4 cilt, Cidde, Daru'l-Medeni, 1985.
- Komısyon, (İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr), *el-Mu'cemu'l-Vesît*, Kahire, Mektebetu'ş-Şurûkî'd-Devliyye, 2004.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. Hicri altıncı asrın ilk yarısı), *Kitâbun fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.

- Mahallî, Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari Mahalli (864/1459), *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'/Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*; Daru'l-Bâz, t.y.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî (ö. 536/1141), *İzâhu'l-mahsûh min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammar et-Talibî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2001.
- Merdâvî, Alauddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Süleyman Ahmed b. Muhammed (ö. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah-Avd b. Muhammed-Ahmed b. Muhammed, 8 cilt, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Molla Husrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*, neşr. Şirket Sahafiyeye Osmaniye (Yusuf Diyauddin, Ahmed Nailî), İstanbul, Dersaadet, 1321.
- Muhakkık Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. El-Hasen b. Ebi Zekeriyâ Yahyâ (ö. 676/1277), *Meâricü'l-usûl*, Kum, Müessesetü Âli'l-Beyt, 1403.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usulü'l-fıkh*, Beyrut, Müessesetü'l-a'lâ li'l-matbuât, 1991.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Menâru'l-envâr* (müellifin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile basılı), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- ....., *Keşfu'l-esrâr, Menâru'l-envâr* şerhi, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- ....., *Şerhu'l-Müntehab*, thk. Sâlim Öğüt, İstanbul, 2003.
- Oğuzman, M. Kemal, *Medeni hukuk dersleri*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1994.
- Özbilgen, Tarık, *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul, 1976.
- Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrulislâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1090), *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl*, Abdülaziz Buhari'nin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 4 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- Râcih, Abdüsselâm Ahmed, *Delîlu'l-Hitâb - Mefhumu'l-muhâlefe ve eseru'l-ihtilâfi fihi fi'l-fıkhî ve'l-kanûn*, Beyrut, Daru ibn Hazm, 2000.
- Râhûnî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ (ö. 773), *Tuhfetü'l-mes'ûl fi şerhi Muhtasari'l-Müntehâ's-sûl* (thk. Dr. Yusuf el-Ehdar el-Kayyim), 4 cilt, Dubai, Daru'l-Buhûs, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, 6 cilt, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1992.
- Sadrüşşerîa', Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh*, (Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvihi*'i ile birlikte), Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Safiyüddîn el-Urmevî, eş-Şeyh Muhammed b. Abdürrahim el-Urmevî el-Hindî (ö. 715/1315), *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl = Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Salih b. süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh, Mekke, el-Mektebetü't-Ticariyye, t.y.



- Sâlih, Muhammed Edib, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslamî*, 2 cilt, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslamî, 1984.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (ö. 489), *Kavâti'u'ledille fi'l-usûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî, 5 cilt, Riyad, Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Semerkindî, Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539), *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, 2 cilt, Medine, Vezaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 1987.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğanî, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 1973.
- Seyyid Şerif Murtezâ, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Huseyn el-Musevî, *ez-Zerî'a fi'l-usûl*, thk. Ebu'l-Kâsım el-Kercî, 2 cilt, Tahran, 1376.
- Sıġnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali (ö. 714), *Kitâbu'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, 5 cilt, Kahire, Daru'l-Kahire, 2003.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi (ö. 771), *Cem'u'l-cevâmi' fi Usuli'l-fikh*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Sühreverdî, Şihabuddin Yahya b. Habeş (ö. 587), *et-Tenkihât fi usûli'l-fikh*, thk. İyaz b. Namî es-Sülemî, Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şarik, Beyrut, Daru'l-kütübü'l- ilmiye.
- ..... *el-Ümm*, thk. Mahmûd Matarcî, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1993.
- Şa'lân, Abdurrahman b. Abdullah, *Usûlu fıkhî'l-İmâm Mâlik : ediletühü'n-nakliyye*, Riyad, Câmîatu İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2003/1424.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250), *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki 'ilmi'lusûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. 'Azi el-Eşerî, 2 cilt, Riyad, Daru'l-Fadîle, 2000.
- Şeyh Müfid, Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî en-Nu'mânî, *Et-tezkire bi usûli'l-fikh*, thk. Şeyh Mehdi Neced, Beyrut, Daru'l-Müfid, 1993. Bu muhtasar, "*Silsiletü müellefatı Şeyh Mühfid*" adıyla 14 cilt olarak neşredilen eserin 9. cildinde neşredilmiştir.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1988.
- ..... *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb-Yusuf Ali Bedivî, Beyrut, 1995.
- ..... *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimeşk, Daru'l-Fikr, 1980.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 2 cilt, Beyrut, Mektebetu Lübnan Naşîrûn, 1997.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerif Muhammed b. Ahmed b. Ali (771/1370), *Miftahü'l-vüsûl ilâ binâi'l-furû'i ale'l-usûl; Kitâbu meşarâtü'l-galat fi'l-edille*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Mekke, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.

- Tüfî, Necmüddîn Ebi'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm (ö. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 3 cilt, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- Tûsî, Şeyhu't-Tâife Ebû Cafer Muhammed b. El-Hasan, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensari el-Kummî, 2 cilt, Kum, Matbaatu's-Sitâre, 1417.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Huseynî Ebu'l-Fayz el-Murtadâ (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, thk. Bir grup tahkikçi (Şamile'den), 40 cilt, Daru'l-Hidaye, ty.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794), *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, 6 cilt, Kuveyt, Vezaretü'l-Evkâf ve'sŞuûni'l- İslâmiyye, 1992.
- ....., *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'î'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz – Abdullah Rebî', 4 cilt, Kahire, Mektebetu Kurtuba, 1999.

# Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen “Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks”ın Aidiyet Sorunu

*Ahmet İNANIR\**

**Öz:** Bu çalışma klasik literatürde Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye isnat edilen “Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks” adlı risalenin müellif ve muhtevâ açısından aidiyeti sorununu incelemektedir. Raks ve devrânın meşruiyeti konusu Osmanlı meşâyih ve fukahâsı arasında en önemli tartışma konularından biridir. Araştırma sonunda sûfi tezlerini temsil eden önemli bir belge niteliğinde olan risalenin Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye ait olmamasının güçlü bir ihtimal olarak öne çıktığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Müfti Ali Çelebi, Risale, Raks, Devrân.

## **The Issue of Belonging in Terms Of Treatise Called “Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks” Which is Arrtributed to Sheikhulislam Zenbilli Ali Cemâlî Efendi**

**Abstract:** This study in the classic literature examines the issue of belonging in terms at author anad content of treatise called “Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks” which is attributed to Sheikhulislam Zenbilli Ali Cemâlî Efendi. The legitimacy of sufi dance and sufi whirling is one of the most important topics for discussion between the Ottoman sufi masters and fukahâ. At the end of the research, it comes forward as a strong possibility that Zenbilli Ali Cemâlî Efendi's treatise which is an important document that represents the Sufi thesis doesn't belong to him.

**Keywords:** Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Müfti Ali Çelebi, Treatise, Sufi Dance, Sufi Whirling

**İktibas / Citation:** Ahmet İnanır, “Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları”, *Usûl*, 14 (2010/2), 155 - 178.

## **Giriş**

Osmanlı öncesi Anadolu'da yayılan çeşitli tarikatlardasemâ, raks ve devrân zikri vardır. Nitekimİbn Batûta, Seyahatnâmesinde XIV. yüzyıl Denizli ve Bursa ahîlerinin merasimleri arasında raks ve semânın bulunduğunu belirtmektedir.<sup>1</sup>Nitekim Osmanlı dönemi meşâyihî, raks ve devrânın meşru olmadığını iddia

---

<sup>1</sup> İbn Batûta, *İbn Batûta Seyahatnâmesinden Seçmeler*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), MEB Yay., İstanbul, 1971, s. 15 vd.

eden fukahâya karşı cevap verirken kendilerinin önceki meşâyıhdan gördükleri uygulamayı devam ettirdiklerini ileri sürmüşlerdir.<sup>2</sup>

Osmanlı Devleti'nde tasavvufi düşünce gerek devlet adamları gerekse ulemâ ve halk arasında genel kabul görmüş bir yaşam tarzıdır. Nitekim Bir Ahî şeyhi olan Şeyh Edebâli, Osman Gazi (1299-1326)'ye kızını vermiş ve onunla akrabalık bağı kurmuştur. Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Gazi, kayınpederi Şeyh Edebâli (ö. 726/1326)'yi fetva işlerine, bacanağı Dursun Fakih (ö. 727/1327)'i ise kazâ işlerine bakmakla görevlendirmiştir.<sup>3</sup> Yıldırım Bayezid Han (1389-1403) da kızını yine bir mutasavvıf olan Emir Sultan'la evlendirmiştir.<sup>4</sup>

Sûfiler padişahlarla birlikte çeşitli savaflara katılmış; Osmanlı devletinin kuruluş ve gelişmesinde büyük rol oynamışlardır. Osmanlı hükümdarları da tarikat erbabına hürmet etmişler ve daima aralarında yakın bir ilişki bulunmuştur.<sup>5</sup>

Birbirlerini maddi ve manevi desteklemişlerdir. Bu sayede Osmanlı coğrafyasında Mevleviyye, Nurbahşiyye, Kadiriyye, Bayramiyye, Bektaşiyiye ve Nakşibendiyye tarikatları toplumda hızlı ve rahat bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur.<sup>6</sup>

Osmanlı coğrafyasında Halvetiliğin yayılması ise Yahya Şirvânî(ö. 869/1410)'nin halifelerinin XV. yüzyılın sonlarında bu topraklara gelmesi ile mümkün olmuştur.<sup>7</sup> Daha önce İran'da Safevîlerle birbirine yakın tasavvufi silsileden gelen Halvetîler, Safevîlerin Şii ideolojiyi benimseyip kendilerinden olmayanlara baskıları sonucunda İran'da barınamayıp Anadolu ve Mısır'a dağılmak zorunda kalmışlardır. Osmanlı Devleti de Safevîlerin Şiilik propagandasına

<sup>2</sup> Mesele: ...“Kürsüye çıktığımdan bu veçhile salınıp zikir etmek helaldir.” dedim. Zira şimdide değin geçen evliyâullah ve meşâyih cemi' kitaplarında zikrullah bu veçhile ta'lim ve beyan etmişlerdir, ya onların fiilleri abes olup evlâdları veled-i zina mı olur? Bu söz ile ben bu fiilden ferâgat etmezem. Ben bu sözü söylerim, sefası olan kabul etsin, kabul etmeyen kendi bilir.” diye cevap verse ... (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 26b-27a; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 93b-94a).

<sup>3</sup> Fahrettin Atar, “Fetva” *DİA*, İstanbul, 1995, c. XII, s. 490.

<sup>4</sup> Mustafa Aşkar, “Tarikat-Devlet ilişkisi, Kadızadeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyazi-i Mısri ve Döneme Etkileri”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 1999, Sayı: 1, s. 52.

<sup>5</sup> Aşık Paşazâde, *Osmanlı Tarihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1332, s. 6, 39-40; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1983, c. III. 1. Kısım, 3. Baskı, s. 348.349.

<sup>6</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 245-264; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV Yay., İstanbul 2001, s. 24-25; Fatih ÇINAR, “İsmail es-Sivasi ve Sûflerin Raks/Devrâmı Hakkında Verdiği Bir Fetvası”, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/1 - 2009, s. 325.

<sup>7</sup> Mehmet Sait Toprak, “Cemâli İshâk b. Mehmed el-Karamanî: Hayatı ve Eserleri”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXIV, İzmir, 2006, Yaz-Sonbahar, Telif yazılar (I), s. 134-135; Öngören, a.g.e., s. 19-20.

karşı tarikatlarında “Ehli Beyt” sevgisine özel önem verdiklerinden Halvetî tarikatını ideolojik bir denge unsuru olarak özellikle desteklemiştir.<sup>8</sup> Yükseliş dönemi padişahlarının çoğunun yanında bir Halvetî şeyhinin yer alması, bu görüşü destekler mahiyettedir. Nitekim Halvetî şeyhi Çelebi Halife (ö. 912/1506-1507) II. Bayezid Han (1481-1512)'la iyi ilişkileri, hatta onun sohbetlerine devam etmesi, Sümbül Sinan Efendi (ö.936/1529) ile Yavuz Sultan Selim (1512-1520)'in görüşmesi ve ona oldukça saygılı davranması, Merkez Muslihiddin Efendi'nin (ö.959/1552) Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566)'ın yanında savaflara katılması ve yapılan maddî yardımlar, yönetimle Halvetî şeyhleri arasında çok sıkı bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir.<sup>9</sup>

Sultan ile sūfimeşâyih arasındaki uyumlu münasebet ulemâ ile sūfimeşâyih arasında da söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim ilk Osmanlı müderrisi olan Dâvûd-ı Kayserî (ö.751/1350), İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine şerh yazmıştır.<sup>10</sup>Hatta onunraks ve devrân hakkındaki görüşleri sūfiler tarafından delil olarak kullanılmıştır.<sup>11</sup>İlk Osmanlı Şeyhülislâmı kabul edilen Molla Fenâri (ö.834/ 1431) de Halvetiyye ve Zeyniyye tarikatlarından bizzat istifade etmiş ve Osmanlı fikir ve düşünce tarihinde önemli bir yeri olan vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiştir.<sup>12</sup>

Sultan I. Mehmed Han (1413/1421) devrinde cereyan eden Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) isyanı ve akabinde İran'dan gelip Osmanlı topraklarına yerleşen Haydar-ı Herevî (ö. 830/1426)'den fetva alınarak idam edilmesi<sup>13</sup>Osmanlı yönetiminin tarikatlara karşı güvenini sarsmış ve bundan sonra daha dikkatli ve tedbirli davranmaya sevk etmiştir.<sup>14</sup> Ayrıca bir denge unsuru olarak Osmanlı fukahâsının

<sup>8</sup> Osmanlı sadrazamlarından olan Pîri Mehmed Paşa (ö. 939/1532-33) “Halvetiyye şeyhlerinden amcası Cemâl Halife (Cemâleddin İshâk Karamânî, ö. 933/1526-27) adına İstanbul'da; biri Zeyrek, diğeri de Fâtih'de olmak üzere iki zâviye yaptırmıştır. Ayrıca Cemâl Halife için bir tekke de, Sütluce'de Bâbü's-saâde ağası Mahmûd Ağa (ö. 957/1550) tarafından yaptırılmıştır” (Öngören, *a.g.e.*, s. 36-37; Toprak, *a.g.m.*, s. 135); Tahsin Yazıcı, “Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetiyye Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sümbül Sinan ve Merkez Efendi”, *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2 (1956), İstanbul, s. 87; Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*, XXXIX, s. 546.

<sup>9</sup> Öngören, *a.g.e.*, s. 256-264; Aşkar, *a.g.e.*, s. 550; Yusuf Küçükdağ, *II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni Devirlerinde Cemâli Ailesi*, İstanbul 1995, s.94-95.

<sup>10</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 1999, s. 100.

<sup>11</sup> Mesele: ... demişdir pes anın ve âharının sözi ile amel ederiz deseler kavilleri makbul olur mu? el-Cevab: Olmaz Davud-ı Kayseri raksa münkir olanları iki sınıfa kasr ettiği kusurundandır... (Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, (Derleyen Veli b. Yusuf), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, vr. 230b).

<sup>12</sup> Mustafa Aşkar, *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ankara 1993, s. 86.

<sup>13</sup> Mehmed Neşri, *Cihannümâ*, (Nşr. M. Altay Köymen), y.y., Ankara, 1957, c. II, s. 547; Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*, Beyan Yay., İstanbul, 2002, s. 38-39.

<sup>14</sup> Şerafettin Yaltkaya, *Simavnakadısiöğlü Şeyh Bedrettin*, İstanbul, 1966, ss. 51-60.

yetişmesine önem verilmiş, bir süre sonra da şeyhülislâmlık makamı ihdas edilerek fukahânın konumu güçlendirilmiştir. Nitekim (848/ 1444) yılında Sultan II. Murad Han (1422-1451) döneminde Molla Fahreddin-i Acemî(ö. 865/1460), hurûfileridinsizlikle itham ederek idamlarına fetva vermiştir.<sup>15</sup>

Çıkan isyanlara bağlı olarak semâ, raks ve devrân gibi tartışmalı konular üzerinden sûfiler denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Yavuz Sultan Selimraks ve devrân konusunu gündeme getirerek mutassıbâne bir şekilde bazı müftülerden fetva istemiştir. Bunun üzerine bazı müftülerin “deverân bir rakstır, raksın haram olduğu icma ile sabittir. Dolayısıyla ona helal diyen kâfir olur. Helâl demeyen fakat o hareketlere katılan kimse ise fâsık olur” fetvası vermiştir.<sup>16</sup>Bu fetva yüzyıllar boyunca sürecek bir tartışmanın başlangıcı olmuştur.<sup>17</sup>

XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin fikir ve düşünce hayatı incelendiğinde semâ, raks ve devrânın meşru olup olmadığı tartışmalarının ana gündem maddelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>Bu konuda yazılan risale ve fetvaların kendi döneminde ve sonrasında delil olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>19</sup>

Bu çalışma şeyhülislâmlar arasındasemâ, raks ve devrân tartışmaları bağlamında diğer şeyhülislâmlardan çok farklı bir görüşte olduğu düşünülen Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ninkendisine isnat edilen “Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks”<sup>20</sup> adlı risalenin çeşitli veriler ışığında gerek müellif gerekse muhteva açısından aidiyeti sorununu ele almaktadır.

<sup>15</sup> Cahit Baltacı, “Fahreddin-i Acemî” *DİA*, İstanbul 1995, c.XII, s. 82.

<sup>16</sup> Bazı kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'in doğruyu bulmak amacıyla değil taassub üzere fetva istediğini bunun üzerine müftünün de raks ve devranın haramlığına fetva verdiğini ve bu fetvanın tamamen batıl olduğu iddia edilmektedir. (Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunun, Dâr-u Türâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., c.I, s. 864; Sünbül Sinan Efendi, Risâle-i Tahkîkiyye, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 4784/1, vr. 1b-23b).

<sup>17</sup> İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks*, Milli Kütüphane Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 188b-191a; Aynı risale *Risâle fi'd-Devrân ve'r-Raks* adıyla Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, vr. 88b-90a arasında kayıtlıdır.

<sup>18</sup> İbn Kemal, *Fi Tahkiki'l-Hakk ve İbtâli Sâiri'l-Sûfiyye fi'r-Raks ve'd-Deverân*, Slm.Ktp., M. Hafid Ef. 453, vr. 88b-89a; *Risâletü'l-Münire*, y.y., Cemal Matbaası, 1308; *Fetâvâ'r-Raks*, Slm. Ktp., Esad Ef., 696, vr. 37b-39b.

<sup>19</sup> Ahmet İnanır, Kanunî Devrinde Osmanlı'da Hukuki Hayat, OSAV, İstanbul, 2011, s. 175-185; M. Ertuğrul Düzdâğ, Şeyhülislam Ebüssüud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı, Şûle Yay., İstanbul, 1998, s. 131-139.

<sup>20</sup> Risalenin yazmalar.gov.tr internet adresinde 10'u aşkın nüshası görünmektedir. Bu risalenin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 799; Lâleli, nr. 1590, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2716, 2835, 3093; Âtuf Efendi, nr. 1029; Şehid Ali Paşa, nr. 1377, 2766; Uşşâki Tekkesi, nr. 36; M. Arif-M. Murad, nr. 221; Fatih, nr. 2891; Pertev Paşa, nr. 621, 628; Reşid Efendi, nr. 987,1218; Çelebi Abdullah, nr. 196; İzmir, 799, 801-, Esad Efendi, nr. 1456, 1761, 3601, 3612, 3783; Canıllah, nr. 2086; Hafid Efendi, nr. 179; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2073; İstanbul Üniv. Merkez Ktp., nr. 3783; Konya Mevlânâ Müzesi, A.Gölpınarlı Yazmaları, nr: 109; Kütahya Vahit Paşa Ktp., nr. 554; Çorum Hasan Paşa Ktp. nr. 854.

### A. Semâ, Raks ve Devrân Hakkında Kavramsal Çerçeve

Literatürde bazen her üç kelime birbirinin yerine ve aynı anlamlarda kullanılsa da, semâ, raks ve devrân kavramları arasında bir takım farklılıklar vardır.<sup>21</sup>

Arapça "سمع" kökünden gelen semâ kelimesi, mastar olarak "işitmek, dinlemek", isim olarak ise "şarkı, güzel ses, nağme, raks, vecd, yarı dini mahiyette çalgılı ve şarkılı ziyafet" anlamlarına gelir.<sup>22</sup> Tasavvuf istilahında ise "tarikât müntesiplerinin cezbe haliyle ayakta zikretmeleri" demektir.<sup>23</sup> Önceleri sûfilerin cezbeye geldikten sonra ayağa kalkıp dönerek yaptıkları bir zikir anlamında kullanılırken, zamanla bu kavram sadece Mevlevî âyini için kullanılır hale gelmiştir. Sûfilerce derin bir vecdin ifadesi olarak algılanan semâ, tarih boyunca bilhassa fukahâ ile sûfiler arasında en önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Bu sebeptendir ki, semâdan bahseden kaynaklarda, onun şekil ve muhtevasından daha çok, İslam dini ile bağdaşıp bağdaşmayacağı konusu işlenmiştir.<sup>24</sup>

Raks, Arapça bir kelime olup sözlükte "oyunmak, dans etmek"<sup>25</sup> anlamlarına gelir. Tasavvufî bir terim olarak "dervişlerin yaptıkları ölçülü ve ritmik hareketler manzumesi" olarak tarif etmek mümkündür.<sup>26</sup> Bu isimlendirme daha çok tasavvuf dışı kesimler tarafından yapılmıştır.<sup>27</sup> Fukahâ semâsırasında başın ve belin eğilip elinve ayağın sallanmasını raks olarak tanımlamıştır.<sup>28</sup>

Devrân (deverân), Arapça "دور" dvr kökünden türemiş bir mastar olup, "dönmek, dolaşmak"<sup>29</sup> manalarına gelir. Tasavvufî bir terim olarak ise "cehrî zikir yaparken dönmek ve hareket etmek" demektir.<sup>30</sup> Dönme anlamındaki "devrân", hemen hemen bütün tarikatlardakicehrî zikre verilen isim olmasının yanında,

<sup>21</sup> Dilaver Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2010/2, Sayı: 26, s. 4

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, t.y., c. VIII, s. 162-165; Tahsin Yazıcı, "Semâ", *İA*, c X, s. 464.

<sup>23</sup> Mesele: Semâ nedir? Elcevap: Zikirde edep üzerine devrân etmektir. Mesele: Semâ nedir? Elcevap: Zikir âvâzesini işitmektir. Ol vesile şevke gelip kalkıp devr etmekte semâ itlak ederler, onun hurmetinde ihtilaf vardır ama başın ve belin eğip elini ayağını sallıca raks olur, bi'l-ittifak ol haramdır. (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 20b-21a); Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2004, Sayı: 13, s. 26.

<sup>24</sup> Gürer, *a.g.m.*, s. 3; Yazıcı, "Semâ", *İA*, c. X, s. 464.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. VII, s. 42-43.

<sup>26</sup> Koca, *a.g.m.*, s. 26.

<sup>27</sup> Gürer, *a.g.m.*, s. 2-3.

<sup>28</sup> İbn Kemal, "Raks nedir?" şeklindeki bir soruya "ol hareket-i şeniâdır ki halkay-ı zikirde sûfiler ederler." cevabını vermiştir. (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 20b-21a).

<sup>29</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. IV, s. 295; Koca, *a.g.m.*, s. 26.

<sup>30</sup> Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997, s. 222; Koca, *a.g.m.*, s. 26.

özellikle Kaâdirîlerin ayakta, sağa, sola ve vücutları etrafında dönerek yaptıkları zikir için kullanılır.<sup>31</sup>

### B. Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları

"Molla Arab" lakabıyla meşhur Muhammed b. Ömer<sup>32</sup> (ö. 938/1531)de özellikle Halvetîlerin yaptıkları devrânın haram olduğuna dair bir risale kaleme almıştır.<sup>33</sup>Molla Arab'ın devrân aleyhindeki bu görüşlerine karşı ise, "Cemâl Halîfe" lakabıyla meşhur olan Halvetiyye şeyhi Cemâleddin İshâk Karamanî (ö. 933/1526-27), "Risale fi devrânî's-sûfiyye ve raksihim" adıyla bir reddiye yazmıştır.<sup>34</sup>Molla Arab; semâ, raks ve devrân konusunda Halvetîşeyhlerinden Sünbül SinanEfendi (ö. 936/1529) ile de çeşitli tartışmalar yapmış<sup>35</sup> hatta bu konu İbn Kemal'in fetvalarına kadar yansımıştır:

*"Mesele: Bir şeyh, maraz-ı mevtinde müridlerini cem edip vasiyet edip dese ki; "Zinhar! Ol Arap dedikleri kimsenin sözüne itikat edip devrân ile zikri haram diye terk etmeyiniz..." dese, bu itikat üzere şeyh fevt olsa, o şeyhin şer'an hâli nicedir, sözüne itikat edenin hali nicedir? El-cevap: Raksa helal diyenlerden ise sâir keferenin hâli nice ise onun dahi öyledir."*<sup>36</sup>

Bu fetvaya rağmen Kadızâdeliler ile Sivâsiler tarafından yoğun bir şekilde semâ, raks ve devrân tartışmalarının yapıldığı XVII. yüzyılın ortalarında Halvetiyye şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî'nin halifesi Abdülahad Nuri Efendi (ö. 1061/ 1651), Şeyhüislâm Ali Cemâli ve Şeyhüislâm Sa'dî(ö. 942/ 1538) ve Şeyhüislâm EfdâlzâdeHamideddin (ö. 909/1503) ve Molla Arab'ısemâ, raks ve devrân hakkında olumlu fetva veren fakihler arasında zikretmiştir.<sup>37</sup> Bu durumda ya Sünbül Sinan Efendi ile Molla Arab arasında söz konusu tartışma yaşanmamış ya da Abdülahad Nuri Efendi'nin iddiası mesnedsizdir. Nitekim Şeyhüislâm Çivizâde Mehmet Efendi(ö. 995/1587)sûfilerin kendi görüşlerini güçlendirmek amacıyla bu tür mesnedsiz isnatlara başvurmasından şikâyet etmektedir.<sup>38</sup>Ortaya çıkan bu

<sup>31</sup> Gürer, *a.g.m.*, s. 4.

<sup>32</sup> Detaylı bilgi için bkz. Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-şekkâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, Çağrı Yayınları, s. 26, 38,135, 359, 442; Koca, *a.g.m.*,s. 32.

<sup>33</sup> Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekkâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 373.

<sup>34</sup> Atâî, *a.g.e.*, s. 26, 373; Koca, *a.g.m.*, s. 32; Toprak, *a.g.m.*, s. 138..

<sup>35</sup> Halvetiyye tarihine dair önemli bir menakıbnâmenin yazarı olan Yusuf Sinaneddin (ö. 987/1579 veya (989/1581), bu tartışmalarla ilgili olarak babası Yakub-ı Germiyanî'den şunları nakletmektedir: "Şeyhim azizim Sünbül Sinan Efendi ehl-i semâ' idi... Ol zamanda münkirler var idi. Vâiz Molla Arab hayli itâle iderdi. Bu sebebden ulemâ iki fırka olmuşlar idi. Ekser, şeyh tarafında idi. Zira şeyhe mübahase-i ilmiyyede kimse galib olamaz idi." (Atâî, *a.g.e.*,s. 359; Koca, *a.g.m.*, s. 32).

<sup>36</sup> İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 81a.

<sup>37</sup> Abdülahad Nuri Efendi, *Risale fi devrânî's-sûfiyye*, vr. 188b-189a (İsmail Erünsal özel kitaplığı); Koca, *a.g.m.*, s. 52.

<sup>38</sup> Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Risâle fi hakkı'd-devrân*, Pertev Paşa, 621, vr. 94b-96a.



tutarsızlık birçok Osmanlı fakihî için söz konusudur. Bu sebeple konunun tek bir kaynaktan değil de bütüncül bir yaklaşımla ele alınması ve isnatların sihhatinin tespit edilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde dönemin İstanbul kadısı Balıkesirli Sarı Gürz (Gerz) (ö. 928/1522) ve Gürz Seyyidi (ö. 923/1517) ile Halvetî tarikatı şeyhi Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529) Fatih Camii'nde halkın huzurunda raks ve devrân konusunu tartışmıştır. Sûfi meşâyıhraks ve devrâna karşı çıkan fu-kahâyı, sultan ve vezirlere yaranmaya çalışan riyakâr kimseler olarak itham et-mektedir.<sup>39</sup>

Bir rivayete göre Sarı Gürz raks ve devrân ile zikirenden sûfilerin yakalanıp ce-zaya çarptırılması için bir şikâyetnâme yazarak İbn Kemal'in tasdik ederek yürür-lüğe koyması için göndermiştir. Sarı Gürz'ün şikâyetnâmeyi dönemin etkin Şey-hülislâmı Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye değil de Anadolu Kazaskeri İbn Kemal'e göndermesinin sebebi bu dönemde dini meselelerin Divan'ın tabii üyeleri olan Kazaskerler tarafından halledilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>40</sup> Sünbül Sinan Efendibu durumdan haberdâr olup telaşlanmış ve İbn Kemal'in hatırını kırma-yacağı Şeyh Mahmud Efendi'yi devreye sokarak bu talebin uygulamaya konma-sına mani olmuştur.<sup>41</sup> Söz konusu bu hâdise İbn Kemal'in 1516-1519 tarihleri ara-sında Anadolu Kazaskeri olduğu dönemde meydana gelmiş olmalıdır. Çünkü İbn Kemal 1526 yılında şeyhülislâm olmuştur.<sup>42</sup> Sarı Gürz ise 1522'de vefat etmiştir. Sarı Gürz'ün Sünbül Sinan'a karşı birlikte hareket ettiği anlaşılan Gürz Sey-yidi'nin de 1517'de vefat ettiği dikkate alındığında tartışmanın İbn Kemal'in Ana-dolu kazaskerliğinin ilk yıllarına rastladığı söylenebilir. İbn Kemal'in görevi esna-sında yönetimle çeşitli sıkıntılar yaşadığı dabilinmektedir. Nitekim 1517'de azle-dilmiş, fakat kısa bir müddet sonra tekrar aynı göreve iade edilmiştir. 1519'da da kendi isteğiyle kazaskerlik makamından ayrıldığı düşünüldüğünde raks ve devrân

<sup>39</sup> Yusuf Sinaneddin eserinde Sarı Gürz'ün galizu't-tab' bir kimse olduğunu ve Sünbül Sinan Efendi'ye dervişlerini devrân ettiğini ve bunu hangi delile dayanarak izin verdiği sormuştur. O da bir kimsenin ihtiyarı elinde olmasa ana şer'an ne hükm olunur? Sorusuyla mukabele etmiştir. Sarı Gürz de bu esnada ihtiyarları ve akılları başında olup olmadığını sormuş, Şeyh Efendi de humma hastaları gibi akılları kâmil ihtiyarı olmadan hareket ettiklerini belirtmiştir. Daha sonra da Gürz Seyyidi de dönerek "Baka Efendi, sen Mustafa Paşa vezir-i a'zam iken medresemizde müderris idin. Paşa, Cuma gicelerinde dervişlerin sohbetine hazır olurdun. Sen dahi hazır olur-dun. Örfünü çıkarırdın, sûfîni dahi çıkarub sûfiler ile semâ iderdin. Ol zamanda bu meseleyi bil-mez mi idin? Yoksa bilüb paşaya hoş gelsün deyü mi iderdin? Ağrâz-ı nefsanîyyeden ne hâsil olur? Hubbü'd-dünya re'sü külli hatîetin (Dünya sevgisi her günahın başıdır.) mucebi üzere, günahın başı ayağı sizdedir." demiş, daha sonra minbere çıkarak etkili bir konuşma yapmıştır. Bunun üzerine orada bulunan halktan birçok kimse yanında on sekiz medrese talebesi sarık ve cübbeyi çıkararak tâc ve hırka giymiştir. (Atâî, a.g.e., s. 359-360; Koca, a.g.e., s. 32-33).

<sup>40</sup> M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul, 1983, c. II, s. 230.

<sup>41</sup> Öngören, a.g.e., s. 373-374; Gürer, a.g.m., s. 6.

<sup>42</sup> Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", *Basılmamış Dok-tora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 17-18.

hakkındaki görüşlerinin sûfi muhitin tepkisini çekerek onların yönetim ve şeyhülislâmlık makamına baskılarının bu istifada etkili olduğu akla gelmektedir. Çünkü Yavuz Sultan Selim'in Şii tehlikesine karşı Halvetiyye tarikatını güçlendirme siyasetiyle İbn Kemal'in yaklaşımı örtüşmemektedir.

### C. "Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks" Adlı Risalenin Aidiyeti Sorunu

Zenbilli Ali Cemâli Efendi, 903/1498 yılından itibaren 932/1525 yılında ölünceye kadar, yaklaşık 22 yıl, Sultan II. Bâyezid Han, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde şeyhülislâmlık yapmıştır. Çeşitli ilim dallarında otorite sayılan Zenbilli Ali Cemâli Efendi'nin<sup>43</sup> semâ, raks ve devrân konusuyla ilgili olarak "Risale fi hakkı 'd-devrân ve 'r-raks"<sup>44</sup> adında Arapça bir risâle isnat edilmektedir. Bu esere "er-Red alâ Risâleti'l-Müftî Ali Çelebi" adıyla bir reddiye yazılmıştır. Müellifi tam olarak tespit edilemese de önemli tenkitler yaptığı görülmektedir.<sup>45</sup>

Araştırma vesilesiyle risale biraz daha yakından incelendiğinde Zenbilli Ali Cemâli Efendi'ye isnat edilen risale ve fetvanın kendisine aidiyeti konusunda çeşitli nedenlere bağlı olarak ciddi şüpheler olduğu görülmektedir. Araştırmacılar için önemli bir klavuz olan yazma eser kütüphanelerinde var olan kayıtlar, maa-lesef bazen yanıltıcı olabilmektedir. Nitekim bir araştırmada İbn Kemal adına kayıtlı ve girişinde İbn Kemal'in isminin yazılı olduğu bir risalenin daha sonra Ekmelüddin el-Babertî'ye (ö. 786/1384) ait olduğutespit edilmiştir.<sup>46</sup> Hatta bir risale aynı anda birçok kişiye isnad edilebilmektedir.<sup>47</sup> Butürhatalara bazen kütüphane-dekayıt yapan görevlinin özensizliği yanında mütensihin hatalı isnadı da sebep olabilmektedir. Bazen de isim ve lakab benzerliği sebebiyle eser daha meşhur bir

<sup>43</sup> Hayatı boyunca tasavvufi ortamlardan uzak kalmadığı ve akrabaları arasında şeyhler olmasına rağmen onun, devrin aydınlarının itibar ettiği Zeyniyye Tarikati şeyhlerinden Muslihiddin Vefa'nın (ö. 895/1491) müntesibi olduğu kaydedilir. (Hayatı hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Küçükdağ, *a.g.e.*, s. 51-81; M.Cavid Baysun, "Cemâli", *İA*, c. III, s. 69-81; Gürer, *a.g.m.*, s. 9).

<sup>44</sup> Bu eser, "Risale Müftî Ali Çelebi fi meclisi't-tevhid ve'd-devrân" adıyla kayıtlıdır. (bkz. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz FB 105/2, vr. 173ab.

<sup>45</sup> Kütüphane kayıtlarında müellifinin Süleyman Çelebi b. Ahmed Paşa b. Mahmud el-Bursevi'nin (ö. 825/1421) olduğu iddia edilse de yaşadığı dönem itibarıyla farklıdır. (Bkz. Koca, *a.g.m.*, s. 45-46, 106. Dipnottan naklen) Bu kişi risalenin başında Mevlâ Fâzıl Süleyman Çelebi eş-Şehir bi Geleryânî, olarak geçmektedir. Kanûnî dönemi müderrislerindedir. (Mecdî Mehmed Efendi, Hadâiku's-şekâik, Neşreden: Abdülkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989, c. I, s. 478-79); Bkz. Süleyman Çelebi (eş-Şehir bi Geleryânî), *Risâletün makbûletün ala reddi risâleti'l-Müftî Ali Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 125b-127b.

<sup>46</sup> Ekmelüddin el-Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Hanefî ala Gayrihi*, Slm. Ktp., Nafiz Paşa, 212, vr. 9b-13a'da İbn Kemal adına kayıtlı olan eser aslında Ekmelüddin el-Babertî'ye aittir.

<sup>47</sup> Mehmet Gel, "Birgivi Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el-Kavlü'l-vasit beyne'l-ifrât ve't-tefrî't'in müellifi kimdir?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012, s. 61.

isme isnat edilebileceği gibi kendi görüşlerini desteklemek ve daha da güçlendirmek amacıyla isnadın kasıtlı da yapılması mümkündür.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye isnat edilen risale hem kendisinden önceki hem de kendisinden sonraki fukahânın görüşleriyle tamamen çelişmektedir. Nitekim bazı araştırmacılar bu zıtlığı anlamlandırmada zorlanmışlardır.<sup>48</sup>

Bütün Osmanlı şeyhülislâmlarının iftâ usûlü kaynakları bir olmasına rağmen Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin diğerlerinden ayrılması, üzerinde durulması gereken ciddi bir durumdur. Bu sebeple biz çalışmamızı bunun bir isnat sorunu olabileceği ihtimali üzerine yoğunlaştırdık. Risalenin özgünlüğü sebebiyle gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde tasdik ve tepki mahiyetinde yan-sıması olacağı düşüncesiyle bu risale hakkında yazılan şerh ve reddiye'yi de dik-kate alıpbütüncül bir bakış açısıyla risaleyi müellif ve muhtevâ yönünden incelemek suretiyle bazı sonuçlara ulaşmaya çalıştık.

#### 1. Müellif Açısından Aidiyet Sorunu

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye atfedilen bu risalelerin başında ve sonunda özellikle “Müftî Ali Çelebi” ifadesi yer almaktadır. Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi'nin tam adı Mevlânâ Ali b. Ahmed b. Mehmed el-Cemâlî el-Aksarâyi'dir. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi şeklinde şöhret bulmuştur. Osmanlı ilmiye geleneğinde “Çelebi” ismi verilmesinin adet olduğu anlaşılmaktadır.<sup>49</sup> Bu döneme yakın en otantik kaynak durumunda olan Veli b. Yûsuf (ö. 998/1589) “Ali Çelebî Efendi el-Cemâlî” kaydı düşme gereği duymuştur. Müftî Ali Çelebi'ye isnat edilen risalelerin sadece bir nüshasında Ali Çelebi Cemâlî kaydına rastlanmaktadır.<sup>50</sup> Hatta bazı eser son-larında Kostantiniyye şehri müftüsü Ali Çelebi ibaresi bulunmaktadır. Bu kayıtlar başka Müftî Ali Çelebi'nin de bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda Müftî Ali Çelebi ifadesi sadece Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'yi ifade etmemektedir.

<sup>48</sup> Koca, *a.g.m.*, s. 50, 53.

<sup>49</sup> “... İş bu fakîr, mu'terif-i acz ü taksîr Veli b. Yusuf el-hakîr cenâb-ı efdalî'l-mevcûd Hoca Çelebî Efendi Ebussuûd ve üstâdü'l-küll fi'l-fâidetî ve'l-istifâde Ahmed Çelebî Efendi eş-şehîr bi Kemâlpasazâde ve...nâs Çivizâde Efendi Seyh Mehmed b. İlyas ve ulemânın es'ad-i seâdet mendî yani Sa'dî Çelebî Efendi ve sahib-i kadr-i âlî Ali Çelebî Efendi el-Cemâlî hazretlerinin fetâvâ-yı şerîfelerinden bumecmuâyı cem ve tehzib ve ahsen-i üslûb üzre tertib edüb her fetâvâ-yı şerîfenin sahibine ulasmasında sarf-ihimmet edüb nihâyet dikkat eyleyüb...” (Ebussuûd, Mecmûatü'l-fetâvâ, (Derleyen Veli b. Yusuf), vr. 1a; Pehlül Düzenli, “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları”, *Basılmamış Doktora Tezi*, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 79'da 572 no'lu dipnot)

<sup>50</sup> Ali Çelebi Cemâlî, *Risâle fî Beyâni Hurmeti Devarâni's-Sûfiye*, Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşiv no: 60 Zile 186/19.

Hatta Ebussuûd'un bile Ali Çelebi diye kaydedildiği görülmektedir.<sup>51</sup>Bazı nüshalarda da "Müftî" ibaresi yerine "el-Muğni" ifadesi yer almaktadır ki bu durum, müstensihlerin istinsah ederken çok da özenli davranmadıklarını göstermektedir.<sup>52</sup> Ayrıca biyografi eserleri incelendiğinde bu dönemde yaşayan birçok Ali Çelebi bulunmaktadır.<sup>53</sup>

Zenbilli Ali Cemâlî ve İbn Kemal ile çağdaş olan İbn Bahâeddin tarafından yazılan bir risalede Ali Çelebi'yle Ali Cemâlî'nin farklı kimseler olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü İbn Bahâeddin (ö. 952/1545)'in "Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks" adlı risalesi üzerine bir risaledir.<sup>54</sup>Ayrıca risalenin üçüncü varakında bizzat Ali Cemâlî ismi geçmektedir. İbn Bahâeddin, bir taraftan İbn Kemal gibi müftülerin "raks ve devrânla da ilgili bir kavram olan teganni ve lahnı helal diyenlerin ve özellikle yapanların küfre düştüklerini" iddia etmelerini, diğer taraftan da Ali Cemâlî gibi müftülerin de zikir esnasında lahn ve teganninin mübahlığına fetva vererek ifrat ettiğini belirtir. O'na göre müftüler arasındaki bu görüş farklılığı yeryüzünde fitne ve büyük bir fesadın çıkmasına neden olmuştur. Doğru olan iki uç arasında orta yoldur.<sup>55</sup>Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ali Çelebi ile Zenbilli Ali Cemâlî aynı kişiler değildir.

Osmanlı Şeyhülislâmlarından Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587) "Risâle fi hakkı'd-devrân"<sup>56</sup> isimli eserinde, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye isnatedilen risalenin aslında kendisine ait olmadığını belirtir. Bu isnadın sûfiler tarafından kasıtlı bir şekilde yapıldığını iddia etmektedir.<sup>57</sup>XVI. yüzyılın sonlarında yapılan bu tespit, aidiyetle ilgili şüphelerin haklılığını ortaya koymaktadır. Bu durumda fetva ve tasavvuf kaynaklarında raks ve devrânın lehinde ve aleyhinde yer alan çeşitli fetvaların sahibine isnadı konusunda daha dikkatli olmak ve çeşitli kaynaklardan onu te'yit ettikten sonra ondan yararlanmak daha doğru olacaktır.

<sup>51</sup> Ebussuûd Müftî Ali Çelebi ,*er-Risâletü'l-Cinân*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 169/18, vr. 114b-118a.

<sup>52</sup> Muğni Ali Çelebi, *Risâle fi Beyâni Hurmeti Devarâni's-Süfiye*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 10 Hk 87/3, vr. 76b-78b.

<sup>53</sup> Atâî, a.g.e., s. 9.

<sup>54</sup> İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks*, Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 188b-191a.

<sup>55</sup> İbn Bahâeddin, "Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks", Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 190b.

<sup>56</sup> Bu eser sehven aynı nisbeyle anılan ve yine Osmanlı Şeyhülislâmlarından olan müellifin babası Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547)'ye nisbet edilmiştir. (Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, c. VIII, s. 349); Hâlbuki eserde Ebussuûd Efendi'den "merhum" olarak (vr. 97a-b) bahsedilmesi bunun oğul Çivizâde'ye ait olduğunu göstermektedir. (bkz. Öngören, a.g.e., s. 369-370, 150 no'lu dipnot).

<sup>57</sup> Çivizâde Mehmed Efendi, *Risâle fi hakkı'd-devrân*, Pertev Paşa, 621, vr. 94b-96a.

## 2. Muhtevâ Açısından Aidiyet Sorunu

### (1) Raks ve Devrânın Meşru Olduğunu Gösteren Deliller

Konuyla ilgili tenkit ve tespitlerin sağlıklı bir zemine oturabilmesi için Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye isnat edilen risalenin içeriğine özetle yer vermek daha faydalı olacaktır.<sup>58</sup> Müellif, risalede raks ve devrânın haram olduğunu ileri süren fakihlerin görüş ve delillerini özetle ifade ettikten sonra kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.<sup>59</sup>

Müellif raks ve devrânın meşru olmadığını ileri süren fakihlerin görüş ve delillerini sıraladıktan sonra, bu görüşlere karşı kendi görüşünü ortaya koymakta ve bazı konularda da onları tenkit etmektedir. Şimdi kısaca müellifin görüşlerine yer verilecektir:

Müellife göre İbnü'l Bezzâz'ın devrânın haramlığı konusundaki sözü sabit değildir. Şayet İbnü'l Bezzâz, "devrân bir oyundur" demiş olsa bile onun bu iddiası tamamen önyargılıdır. Müellife göre zikir bir oyun olmadığı gibi, zikredenler de oyun oynayan kimseler değildir.<sup>60</sup>

Müellife göre "Câmiu'l-fetâvâ"<sup>61</sup> sahibi Kara Emre el-Hamîdî el-Karamânî'nin "devrânı helâl kabul eden kimse kâfir olur" iddiası ise tam bir cehâlet ve fâhiş bir hata örneğidir. Örneğin İmam Şafî devrânı helâl kabul etmiştir. Bu durumda haram diyenlerin müctehid bir imamı da tekfir etmeleri gerekecektir ki bunun fikhî hükmü ise bu kimselerin tövbe etmemesi hâlinde öldürülmesi veya recm edilmesidir.<sup>62</sup>

Müellife göre Fahu'l-İslâm Pezdevî'nin<sup>63</sup> "devrânın haram oluşu sarîh nass ile sabittir" sözü de tam bir cehalettir. Çünkü bu hususta sarîh bir nas yoktur. Bu konudaki hadis<sup>64</sup> papazların elbisesini giyen, onların kullandığı kuşağı (zunnâr) kuşanan ve putlara tapan kimseler hakkındadır.

<sup>58</sup> Bu risale daha önce Ferhat Koca ve Dilaver Gürer tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Biz de çalışmamızda asıl metin yanında iki çeviriden de yararlandık. Gürer'in tercümesinde Süleymaniye Ktp., İzmirli, no: 799; Konya Mevlana Müzesi, A. Gölpinarlı Yazmaları no: 109; Londra India Office Library and Records (IORL), Or. 12933 üç nüshayı esas aldığı anlaşılmaktadır. (Gürer, *a.g.m.*, s. 9-14), Koca ise Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 122b-125a nüshasını esas almıştır. (Koca, *a.g.m.*, s. 41-45).

<sup>59</sup> Müfti Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 123 a-b.

<sup>60</sup> Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 123b-124a; Koca, *a.g.m.*, s. 43; Gürer, *a.g.m.*, s. 11-12.

<sup>61</sup> Sultan Murad Han zamanında Edirne'ye gelmiş ve kitabını orada yazmıştır" ifadesinden hareketle burada zikredilen eser Kara Emre el-Hamîdî el-Karamânî'nin (ö. 860/1455) *Câmiu'l-fetâvâ* adlı kitabı olmalıdır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Koca, *a.g.m.*, s. 41).

<sup>62</sup> Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 124a.

<sup>63</sup> Fahu'l-İslâm Ebu'l-Yüsr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim (ö. 482/1089).

<sup>64</sup> "Bir topluma benzeyen onlardandır" hadisi kastedilmektedir.

Hız. Peygamber (sav)'in "Bir kavme benzeyen kimse onlardandır"<sup>65</sup> hadisi fukahânın iddia ettiği şekilde sûfleri kast etmez. Ona göre, devrân ve hareket ile Allah'ı zikredenlerin müşriklere benzemediği apaçık ortadadır. Onlar benzese benzese tavaf eden hacılara ve arşın etrafında dönerek Allah'ı tesbih eden meleklerle<sup>66</sup> benzetilebilir. Kim sûflerin devrânını müşriklerin raksına benzetirse, bu yanlış bir benzetme olur. Devrân yapanlara iftira etmiş ve sû-i zanda bulunmuştur, hâlbukişû-i zan günahdır.<sup>67</sup>

Müellife göre İbnü'l Bezzâz, Pezdevî ve Kara Emre el-Hamîdî el-Karamanî ne müctehidlerden, ne başka imamların kendisini taklit ettiği kişiler (mukalled) sınıfından, ne de taklit edenlerin taklit ettiği kimselerdendir (mukalledü'l-mukallidîn). Bunlar sağ tarafını sol tarafından ayırt edemeyen kimselerdendir.<sup>68</sup>Zemahşeri "Eğer sen sözü açıktan söylersen, bilesin ki, O, gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir"<sup>69</sup>âyetinin tefsirinde cehrî zikrin Kur'ân'da yasaklandığı görüşündedir.<sup>70</sup>

Halbûki Zemahşerî, dört mezhebin dışında sayılan Mu'tezile mezhebinden olup, onun sözü ise delil olamaz.

Müellif "raksı ilk ihdas edenin Sâmirî<sup>71</sup> olduğu" iddiasına şu şekilde cevap verir. Devrân raks değildir, onun raks olarak tanımlanması din ve lügataçısından isabetli değildir. Çünkü Sâmirî'nin raksı, buzağıya tapmak ve ulûhiyeti buzağıda iddia ederek Allah'a şirk koşmak içindir. Hâlbuki sûfler tevhid ehli olup devrân ile Allah'a ibadet ederler. Lügat yönünden raks ise tıpkı, kadınlı erkekli bir araya gelmiş bir topluluğun işret meclisinde mizmar (nefesli çalgı) ve davul ile icra ettikleri bir oyundur. Devrânın bu türden bir oyun olmadığı da malumdur. Devrânın oyun olduğunu kabul etsek bile, yine de onun haram türünden bir oyun olduğunu söyleyemeyiz.

Müellife göre, "Allah'ı çokça zikredin"<sup>72</sup> ayeti hakkında, bazı müfessirler zikrin farz ibadetlerden olduğunu ifade etmişlerdir. Müellife göre farz ibâdetlerin açıkça yapılması, (insanları) töhmetten kurtaracağı için daha doğru ve daha sevimlidir. Beyzâvî ve Zemahşerî de tefsirlerinde nafil ibâdetleri gizlice yapmanın daha doğru, farz

<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, "Libâs", 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/50.

<sup>66</sup> Burada Zümer, 39/75. ayete telmih vardır.

<sup>67</sup> Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 124a.

<sup>68</sup> İbn Kemal, "Risâle fî Duhûli Veledi'l-Bint fî'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd", Süleymaniye, 1049, 51b.

<sup>69</sup> Tâhâ, 20/7.

<sup>70</sup> Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 123b.

<sup>71</sup> Sâmirî, Hz. Musa Tur dağına Allah ile konuşmaya gittiği zaman, zînet eşyalarından bir buzağı heykeli yaparak, insanların ona tapmalarına sebep olan kişidir. (Tâhâ, 20/83-97).

<sup>72</sup> Ahzâb, 33/41

ibâdetleri ise açıktan yapmanın daha makbul olduğu görüşündedir.<sup>73</sup>

Çünkü farz ibadetlerin açıktan yapılması, insanların ona uymalarını ve gaffletten uyanmalarını sağlar ve zikrin onların kalplerinde iyice yerleşmesine vesile olur. İşte bu tefsirler, cehri zikri kötülerenlere karşı bir cevap, hatta bir azar ve tehdittir. Ayrıca Hz. Peygamber zikrin açıktan ve çokça yapılmasını, bu hususta gayretli olunmasını (tevâcüd) şu hadisiyle teşvik etmektedir: “Allah'ı çokça zikredin. Öyle ki münafıklar, 'Siz riya yapanlardan mısınız?' desinler.”<sup>74</sup> Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber, “Lâ ilahe illallah zikrini çokça söyleyin, tâ ki (münafıklar) '(siz) delisiniz' deyinceye kadar”<sup>75</sup> buyurmuştur.<sup>76</sup>

Müellife göre ehl-i kible tekfir edilemez. Ehl-i kibleyi tekfir etmek küfürdür.<sup>77</sup> Ona göre, devrânın haram olduğuna dâir, âyet ve hadis yoktur. Yine onun haramlığı konusunda İmam-ı A'zam'dan bir görüş nakledilmemiştir. Fakat İmam-ı Şâfiî caiz görmüştür. Bazı ibâdetlerde Şafiî mezhebiyle amel etmek (teşeffü') ise caizdir.<sup>78</sup> Zira zikir meselesinde Şafiî mezhebine tabii olmak, gıyabî cenaze namazı konusunda Şafiî mezhebine uymak gibi bir harekettir.<sup>79</sup>

## (2) Muhtevâ Açısından Değerlendirilmesi

Bir Osmanlı şeyhülislâmının diğer şeyhülislâmın delil olarak referans gösterdiği İbn'ül Bezzâz, Pezdevî ve Kara Emre el-Hamîdî el-Karamanî gibi fakihleri önyargılı ve cehaletle suçlaması izah edilmesi güç bir durumdur. Ayrıca bir fakih, Hanefî fetva usûlü ve kaynakları ortadayken bizzat kendisinin “Zemahşerî (ö. 538/1 144)'nin Mutezile mezhebine mensup olması sebebiyle görüşlerine itibar edilmez” dediği halde kendisiyle çelişme pahasına bir tefsire fetva kaynağı olarak müracaat etmesi klasik fetva usûlü bakımından sorunludur. Nitekim bu risaleye yazılan reddiyede bu durum eleştirilmektedir.<sup>80</sup> Hatta zikir ayetlerinden hareketle raks ve devrâna meşruiyet kazandırmanın Allah ve Rasûlüne iftira olduğu

<sup>73</sup> Müellif bu hadisin Buhârî'nin Sahih'inde geçtiğini söylemekle birlikte, biz onu adı geçen eserde bulamadık. Söz konusu hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bk. Alâuddin Ali et-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, I, 414, hadis nr. 1754; I, 439, hadis nr. 1897, 1898; Koca, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>74</sup> Müellif bu hadisin Buhârî'nin Sahih'inde geçtiğini söylemekle birlikte, biz onu adı geçen eserde bulamadık. Söz konusu hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bk. Alâuddin Ali et-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, I, 414, hadis nr. 1754; I, 439, hadis nr. 1897, 1898; Koca, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>75</sup> Bu hadise, farklı lafızlarla bk. Alâuddin Ali et-Müttakî el-Hindî, *a.g.e.*, c. I, s. 414, hadis nr. 1753.

<sup>76</sup> Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 125a.

<sup>77</sup> Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 124a-b.

<sup>78</sup> “Teşeffü hususu, Diyâr-ı Rûm'da câri olmaya deyu men-i sultânî vâki olmuştur.” (Bkz. Ebusuûd, *Ma'rûzât*, Amasya Sultan Bayezid Ktp. 937/2, vr. 154b; Düzdağ, *a.g.e.*, s. 67); Bu durumda risale 1537 yılından önce kaleme alınmış olmalıdır.

<sup>79</sup> Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 124b-125a.

<sup>80</sup> Süleyman Çelebi, *Risaletünmakkûletün alâ reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 127b.

ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Aynı eleştiriyi Ebussuûd Efendi de yapmakta ve daha da ileri giderek bu ayetleri delil olarak ileri süren bir kimseye Müslüman dahi denilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>82</sup>

Risalede devrâna cevaz vermeyen İbn'ül Bezzâz ve Pezdeviyye gibi fakihlerin fakihler tasnifinde mukallidler tabakasında yer aldığı iddia edilmiştir. Hatta burada kullanılan ifadeler İbn Kemal (ö. 940/1534)'in fukahâyı tasnifinde kullandığı ifadelere birebir benzemektedir.<sup>83</sup> Risalenin Yavuz Sultan Selim'in ricasıyla yazıldığı<sup>84</sup> bilindiğine göre Zenbilli Ali Cemâlî Efendi bu esnada şeyhülislâmdır. İbn Kemal de 1516-1519 yılları arası Anadolu Kazaskeri olduğuna göre aralarında çok yakın bir münasebet olduğu söylenebilir.

Fakihlere göre İmam Şafî'nin raks ve devrâna cevaz verdiği iddiası, tamamen iftiradır. İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve Şafî'ye göre raks haramdır ve hakkında icma vardır.<sup>85</sup> İbn Kemal de fetvalarında aynı görüşü ileri sürmektedir.<sup>86</sup> Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574)'nin fetvalarında söz konusu risaledeki iddialara cevap olabilecek bilgilere rastlanmaktadır.<sup>87</sup> Öncelikle, Müfti Ali Çelebi tarafları tarafından delil getirilen ayet ve hadis yine raks ve devrânın haramlığında icma olmadığı hususu, İmam Şafî'nin raks ve devrâna cevaz vermesi ve buna karşı olanların tekfiri gibi risalede yer alan bazı konular Ebussuûd tarafından reddedilmektedir.<sup>88</sup>

Soru ve cevabının klasik fetva uslubunun dışında üç varak gibi uzun bir şekilde yer alması söz konusu risalenin Osmanlı düşünce ortamında son derece önemsendiğini ortaya koymaktadır.

### 3. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen Fetvalarda Aidiyet Sorunu

Tasavvuf kaynaklarında Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye isnat edilen bazı fetvalar bulunmaktadır. Bir fetva şu şekildedir:

<sup>81</sup> Süleyman Çelebi, *a.g.e.*, vr. 125b.

<sup>82</sup> ... Sahibü'l-Keşaf eğerçi esrar-ı a'câz-ı tenzil-i celilden taraf-ı salih olmuştur kimesnedir. Amma hakâyik-i melekût-ı kudsiyye ve dekâyik-i meârif-i ünsiyyede anın ve nezâyirlerinin makalatına nefyen ve isbatan cerhan ve ta'dilen ta'dil olunmaz... Melekût ve semâvât-ı erâzide tedebbür ve tefekkür eden ülü'l-elbâb hakkında varid olan âyet-i kerime raks ve devrân hilline temessük ve istidlal etmek müslime lâyük nesne değildir... (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 232a-b.)

<sup>83</sup> Onlar, sağ tarafını sol tarafından ayırt edemeyen kimselerdendir. (İbn Kemal, *a.g.e.*, 51b)

<sup>84</sup> İbn Kemal, *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf ala evlâdi'l-evlâd*, vr. 49b.

<sup>85</sup> Süleyman Çelebi, *a.g.e.*, vr. 126a.

<sup>86</sup> İhtiyar ile raks haramdır İmam Şafî ve İmam Gazzâlî gibi dahi bunların emsâli fazıllar helaldir demişlerdir bunları dahi tekfir ederler mi? Cevap: İhtiyar ile raks helaldir diyeni tekfir ederler mesâil-i şer'iyyenin kimseye ihtisası olmaz şer'iyyeden kimse müstesna olmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 76b.)

<sup>87</sup> Koca, *a.g.m.*, s. 61-64.

<sup>88</sup> Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 231b-232b.



"Mesele: Bu mes'ele beyanında ne buyururlar ki; tâife-i zâkirin ber vechile zikir iderler iken, zikir şevkî galebesinden ayak üzerine durub, devrânla zikredüb, 'hühû' deyüb sıçrasalar, lu'b kasd itmeyecek bu vaz' üzerine zikretmek şer'an caiz olur mu? 'Bu veçhile zikir mekruhdur, belki küfürdür' diyenlere şer'an ne lâzım gelür? el-Cevâb: Allahu a'lem, lu'b kasd itmeyüb, zikir-i Hak kasd idicek, bunlara kâfir diyenleri tekfir idüb ta'zir ideler. "Mekruhtur, caiz değüldür" diyenler tevbe ve istiğfar ideler." 89

"Mesele: Sûfilerin kabul ettiği şekilde, ayakta, yüksek sesle zikrederek raks ve devrân etmek, halka hâlinde "Hü Hü" diye zikretmek haramdır şeklinde Bezzâziyye, Tahâvî, Câmîu'l-fetâvâ ve Tarikat-ı Muhammediyye gibi bazı kitaplarda fetvalar yer almaktadır. Hatta mezkûr kitaplarda bunların helâl olduğunu ileri sürenlerin de küfrüne hükmedilmiştir. Bu sözler doğru mudur? Açıklanan şekilde zikretmenin haram olduğuna işaret eden ayet-i kerîme ve hadis-i şerîfler var mıdır? Bazı âlimlerin haram olduğunu söylemeleri hakikata uygun mudur? el-Cevâb: Adı geçen zikir şeklinin haram olduğu hususunda hiçbir delil yoktur. Yasak olduğunu ileri süren fikirlerin hepsi de zayıf ve mesnedisizdir. Meselenin özünü kendilerinin kavrayamamasından ya da hissî bir takım kıskançlıklardan kaynaklanması gerektir." (Fetâvâ-yı Ali Cemâlî). 90

Şayet söz konusu fetvanın Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye ait olduğunu kabul edersek bu fetva mücibince İbn Kemal, Molla Arab ve İbrahim el-Halebî gibi otoritelerin verdikleri fetvalar sebebiyle tekfir edilip ta'zir edilmesi gerekirdi. Mutlaka İbn Kemal ve Ebussuûd gibi fakihler bundan haberdar olmalıydı. Hatta dönemin sûfî meşâyihinin Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin bu fetvasına dayanarak İbn Kemal, Molla Arab gibi fakihlerin fetvalarına karşı bunu kullanması gerekirdi. Bunun da bir şekilde Molla Arab örneğinde olduğu gibi fetvalara konu olması söz konusu olurdu. Fakat bu fakihlerin fetvalarında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Ayrıca Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye atfedilen fetvada Tarikat-ı Muhammediyye adlı eserden bahsedilmektedir ki bu eser; semâ, raks ve devrâna karşı

89 Müfti Ali Çelebi, Risale fi hakkı'd-devrân ve r-raks, London, India Office Library and Records, Or. 12933, vr. 3a; Koca, a.g.m., s. 53'den naklen; Ömer Ziyâeddin Dağüstânî (ö. 1920) Ali Cemâlî Efendi'ye ait muhteva bakımından benzer başka fetvalar da derlemiştir: Soru: Sûfiyye topluluğunun ayağa kalkarak zikir halkasına dâhil olmaları, devrâna girip döne döne ve yüksek sesle zikretmeleri ve bir kimsenin bu halkalara girmesi helâldir diyen kimse kâfir olur iddiasında bulunan birinin dinî bakımdan durumu nedir? Böyle kimseye ne lâzım gelir? Cevap: Böyle bir inanç küfürdür. Bu fikirde olanların iman ve nikahını tazelemesi gerekir. Ayrıca şiddetli bir ta'zir cezasıyla cezalandırılması lâzımdır. (Fetâvâ-yı Ali Cemâlî) Soru: Anlatılan şekilde cehri zikir icra ederken hâlin galebesi ve zikrin tesiriyle müridlerin "âh", "Hü", "Hay", "Hakk" demeleri caiz midir? Bunlara kâfir diyenin dinî hükmü nedir? Cevap: Müftâ-bih olan kavle göre açıktan ve yüksek sesle zikir, kerâhatsiz olarak caizdir. Sûfilerin döne döne zikretmeleri, alaya ve hafife alma kasdıyla olmayıp, aksine zikir neticesinde doğan hâlin galib gelmesi, Cenâb-ı Hakk'a duyulan sevgi hissini gönülleri kuşatması, hâsıl olan şuurlu bir Allah inancıyla O'na karşı gösterilen ta'zim ve hürmetten ibarettir. Bunlara kâfirdir diye hükmeden kimsenin kendisi küfür içindedir. Nefislerimizin kötülüğünden Cenâb-ı Hakk'a sığınırız. (Fetâvâ-yı Ali Cemâlî) (Ömer Ziyâuddin Dağüstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, ( İrfan Gündüz-Yakup Çiçek), Seha Neşriyat, İstanbul 1986, s. 101-102).

90 Ömer Ziyâuddin Dağüstânî, a.g.e., s. 104-105.

olan Birgivi Takıyuddin Mehmed Efendi (ö. 981/1573)'ye ait olduğuna göre Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin kendisinden sonra yaşamış Birgivi'nin eserinden haberdar olamayacağından bu fetvanın aslında kendisine ait olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Muhteva bakımından benzerliği münasebetiyle bu fetvanın da Müfti Ali Çelebi'ye ait olduğu söylenebilir.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin vefatından yaklaşık 70 yıl sonra Şeyhülislâm Bostanzâde (Mehmed) Efendi (ö. 1006/1598)'ye ait bir fetvaya konu olmuştur <sup>92</sup> ki o da şu şekildedir:

“Mes'ele: "Zeyd, 'Müfti Ali Çelebi devrân-ı sûfiyye cevazına ve ibâhatine fetvalar virub ve risaleler yazmak ile halkı idlâl eyledi' dise, Zeyd-i mezkûra şer'an ne lâzım olur? (el-Cevâb): "Ta'zir-i şedid lâzım gelür; eğer fetvaya itiraz iderse nefy-i beled olunması lâzımdır. Zira fetva ne asla irca' olduğun bilmeyüb, müftiye mâcinlik (hilelik) idenlerin cezası nefiydir."<sup>93</sup>

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye atfedilen bu fetva incelendiğinde burada Müfti-Ali Çelebi ismi geçmektedir. Zenbilli değil de kaynakların ısrarla bu ismi zikretmesi her iki kişinin farklı kimseler olduğunu göstermektedir.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi tasavvufa müsbet yaklaşan şeyhülislâmlardan biridir. Hatta Şeyh Vefâ'ya da mürid olduğu kaydedilmektedir. Aynı şekilde İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi'nin de bazı şeyhlerle münasebeti olduğu bilinmektedir.<sup>94</sup>

Klasik fıkıh eserlerindeki fetvalar ortadayken Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin bazı tefsirlerden hareketle fetva vermesi, fetvâ usûlü bakımından sorunlu olarak gözükmektedir. Ebussuûd'un aşağıdaki fetvası bu konudaki hukukçu görüşünü yansıtmaları bakımından önemlidir:

“Tâife-i sûfiyyenin muktedalarından Zeyd-i vâiz câmilerde kürsilere çıkub ala meleinnas çağırub “halakayı zikirden ibadet niyyetine raks ve deverân etmek helaldir ve bunun hilli âyetler hadisle sabitdir *من لم يذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم* âyetinin manası Allah teâlâ Hazretini zikre dün her halde demektir. Raks dahi hal-i kıyamda dahildir” deyüb ve dahi *من تشبه بقوم فهو منهم* hadisi mucebince haval-i arşda deveran eden melaikeye teşebbühdür ve dahi Hazreti Rasûlullâh salelallahu aleyhi ve sellem raks etmişdir hatta mübarek ridası arkasından düşmüştür ve dahi ashab-ı kibardan ve meşayih-i izamdan İmam Şâfiî ve İmam Gazâlî ve anın emsâli kimesnelerden sadır olub ila yevmina haza deveran olunagelmiştir.” Amr-ı alim dahi “bunun hürmetine müftiler dahi kerratıyla fetvâ vermişlerdir” deyicek Zeyd dahi bu bir zevki haletdir “من لم يذق لم يعرف” demişler haram diyen desün biz terk etmeziz” dese, Zeyd'un bu delâil-i mezkûre ile istidlâli sahîh olub kavline itibar câiz olur mu ve illa sahîh olmadığı takdirce Zeyd-i mezkûre ne lâzım olur ihsan-ı

<sup>91</sup> Birgivi Takıyuddin Mehmed, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, y.y., 1268, s. 217-18.

<sup>92</sup> Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi'nin 1589 ve 1593 tarihlerinde iki kez meşihat makamına geldi. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Mehmet İpşirli, "Bostanzâde Mehmed Efendi", *DİA*, c. VI, s. 311).

<sup>93</sup> Abdülhad Nuri Efendi, *Risale fi devrâni's-sûfiyye*, vr. 193a.

<sup>94</sup> Öngören, a.g.e., s. 343-354.

*tam edüb ale't-tafsil ve't-tatvil beyân buyurulmak dirîğ-i olunmaya taki muhıkk ve muhtıl müm-taz olub Hakk gün gibi zuhur ede. Mahall-i ilbasdan halas oluna. el-Cevab: Ol âyet-i kerimede raksın cevazına kat'an işaret yokdur ol efâl-i kabihanın hilline anın ile mütemessik oluna. Tecdid-i imân ve tecdid-i nikâh lâzımdır zira ana kelimullah manasın tahrif edüb kendi heva-i nefisine tabi etmiş ve ol hadis-i mezkûr sahîhdır lakin beni Âdem etdüğü füile teşbih etmek memur değildir. Amma şimdiki zamana sûfileri etdikleri raks fi'l-hakika kâfirlerin horos (horon) depmesidir ve bunların fiilleri kefereye teşebbühdür ve Rasul hazretine raks isnat etmek küfürdür. Zira raks efâl-i süfehâdır enbiyadan birine sehven isnat etmek küfür idüğü kütüb-i fetavada mesturdur ve ashab-ı kibardan bu fiil-i kabihin suduruna kavlı-i kizbdır ve iftiradır ve İmâm Şâfiî'den sadır olduğu sahîh değildir hiçbir müctehid raksa helal dememiştir. Mesail-i ictihadiyyede müctehidden gayri İmâm Gazâlî ve anın emsali kimesnelerin kavillerine itimad caiz değildir. Maa haza İmâm Gazâlî herkese mübah görmemiştir ve bu mekûle tesvilat ve tezvirat ile teşaytun edüb halka va'z eden kimesneler dâll ve mudillerdir. Bi icmai'l-müctehidin tekfir olunmuştur. Eşedd-i Ta'zîrle ve habisle men lâzımdır. Eğer memnu olmayub "ulemâ ehl-i zevkin esrarlarına muttali değildir" demek iddasi üzerine ol fi'l-i şenia ısrar ederlerse zındıkdır elbette katl olunmak vacibdir. Ba'de'l-ahz tevbesi makbul değildir. Neuzu billahi teâlâ min zalik." (Ebussuûd)<sup>95</sup>*

Bu sebeple Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye atfedilen raks ve devrâna cevaz veren risalesineisnad bakımından şüpheyle yaklaşmak gerekmektedir. Kendisine ait "el-Muhtârât mine'l-fetâvâ" adlı fetvâ mecmûasında o kadar önemli bir konu olmasına rağmen raks ve devrânla ilgili bir fetvasının bulunmaması da dikkat çekicidir. Aslında onun da fetvâ usûlü ve kaynakları bakımından İbn Kemal ve Ebussuûd'a yakın bir çizgide olması ihtimal dâhilindedir. Ancak lahn konusunda İbn Kemal ile farklı bir çizgide olduğu düşünüldüğünde diğer ihtimalin de gözardı edilmemesi gerekir.<sup>96</sup>

Sünbül Sinan Efendi'nin semâ ve devrân ile yapılan zikrin cevazı hususunda yazdığı "Risâle Tahkikiyye" adlı eserini devrin âlimlerine birer nüsha göndererek ilmiye mensuplarına onaylatmıştır. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin "Bu risâlede zikrolunanların cümlesi sahihtir. Bu risâleyi inkâr idüp, hilâfına i'tikad idüp, itiraz eden küfrü mürtekib olur"<sup>97</sup> şeklinde Türkçe bir fetvası bulunmaktadır. Aynı meâlde Şeyhülislâm Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi (1543-1545)'nin Arapça bir fetvası bulunmaktadır.<sup>98</sup> Ebussuûd Efendi de Şeyh Sünbül Yusuf Sinan Efendi'nin raks ve devrânın cevazıyla ilgili eserini incelemiş eser hakkında müsbet görüş belirtmiştir.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 231a; Düzdağ, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>96</sup> İbn Bahâeddineddin, *a.g.e.*, vr. 190b-191a.

<sup>97</sup> İstanbul Üniversitesi, Ktp., TY., nr. 3868; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2835.

<sup>98</sup> Âtıf Efendi Ktp., nr. 1398; Öngören, *a.g.e.*, s. 377, 172 no'lu dipnot.

<sup>99</sup> Vaktâkim şu üzerime arz olundise, nazar ettim ve buldum, şer'i kavîme muvafık buldum. Kabul ettim, razı oldum ve dahi onları ırza eyledim. (Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İ'mâdî,

Ebussuûd da raks ve devrân edenleri tekfir konusunda özenli davranmıştır:

*“Mes’ele: Evkât-ı hamseye müdâvemet ve envâ’-i nevâfile müvâzabet edip, sûfiyyeden olan ba’zı kimseler, zikrullah ederlerken zevk şevk gelip kıyâmen ve ku’üden ayakları hareket etmeyip, amma belleri ve başları hareket eylese, bu makûle zikrullah eden kimselere şer’an ne lâzım olur? el-Cevâb: Eğer belleri tahrik etmeyip başların tahrik ile iktifa eyleseler, dahi evlâ idi. Edeb-i zikr-i şerife evfak idi. Amma muhafaza edip edicek be’is yoktur, sabit kadem olucak.*

*Mes’ele: Zeyd “Halveti taifesinin şeyhi ve müridi ve bunlar ile müsâhabet eden kimseler kâfirlerdir” dese, Amr Zeyd’e “Niçin” deyu suâl ettikte, “Bunlar devrân ilezikrullah ederler” dese, Zeyd’e ne lâzım olur?el-Cevâb: Kizb ü iftiradan ve bilmediği yerde mücâzeffe etmekten tamam ihtiraz etmek lâzımdır. Ol taifede yarar kimseler vardır. Mahzâ ıztırarsız ettiklerinin (vasfı) ma’siyet irtikâbdır. Anın ile küfür lâzım gelmez. Müsâhabet edenlere mücerred müsâhabet etmekle nesne lâzım olmaz. “Kâfirdir” demekle Zeyd’e ta’zir lâzımdır.”<sup>100</sup>*

İbn Kemal de bir hareketin haram olan raks olarak değerlendirilebilmesi için baş ve beli eğip, el ve ayağın sallanmasını gerekli görmektedir.<sup>101</sup> Dolayısıyla fetvalarda yer alan raks ve devrânı mübah, helal ve ibadet şeklindeki ifadeler beraberinde verilecek hükmü de etkilemektedir.<sup>102</sup>

#### 4. Risalenin Gerçek Müellifi: MüftîAli Çelebi’nin Kimlik Tespiti Denemesi

Yukarıda zikredilen deliller, söz konusu risalenin Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi’ye ait olmadığı konusunda bazı şüpheleri ortaya koymaktadır. Bu durumda Müftî/Muğnî Ali Çelebi’nin kimliği sorunu ortaya çıkmaktadır. Mehmet Akkuş, burada adı geçen Müftî Ali Çelebi’nin 1108/1696’da İstanbul’da vefat eden Ali Çelebi İbn Hüsrev-i İznikî olabileceğini, çünkü bu isimde başka bir müellifin ismine rastlayamadığını belirtmektedir.<sup>103</sup> Ancak Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi XVI. yüzyılın sonlarında bu risaleyle ilgili değerlendirme yaptığına göre bu kişinin Ali Çelebi İbn Hüsrev-i İznikî olmadığı anlaşılmaktadır. Müftî Ali Çelebi’nin XVI. yüzyılın ilk yarısında veya ortalarında yaşadığı söylenebilir.

Araştırma esnasında bu dönemlerde yaşayan ve aranan özelliklere yakın Zenbilli Ali Cemâlî ve Ebussuûd dışında beş tane Ali Çelebi daha tespit edebildik. Bunlardan birincisi hocasından dolayı Vâsi Alisi diye şöhret olan Alaeddîn Ali

*Risâle-i Tahkikiye-i Hazreti Seyyid Sinân*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 3316, vr. 1-57b).

<sup>100</sup> Düzdağ, *a.g.e.*, s. 132, 134.

<sup>101</sup> İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârü’l-Mesnevi, 118, vr. 20b-21a.

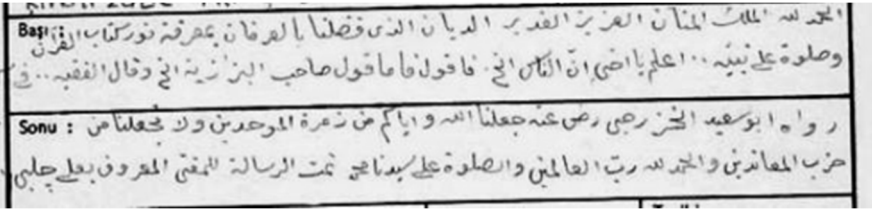
<sup>102</sup> Düzdağ, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>103</sup> Bkz. Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî (Salahî), *Makâmât-ı Hamîdiye Şerhi* (Riyâzu’l-kavâid Hıyâzu’l-fevâid), Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 433, vr. 593b; Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)nin Hayatı ve Eserleri*, y.y., 1998, MEB Yayınları, s. 57.

Çelebi b. Salih Filibeî (ö. 950/ 1543) adında müderrislik ve kadılık yapmış bir âlimdir.<sup>104</sup> Hatta kendisinin Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 122-125'te "Risale fi deverâni's-sûfiyye" adlı bir risalesi bulunduğu iddia edilmektedir.<sup>105</sup>

Ancak yapılan incelemede kendisine nisbet edilen bu risalenin de Müftî Ali Çelebi'ye ait olduğu görülmektedir. Şöhret bulduğu ismin de Vâsi Ali'si olması hasebiyle risalenin bu kişiye ait olması zayıf bir ihtimalolarak görülmektedir.

İkincisi ise Ahlâk-i Alâiyye yazarı Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1571)'dir.<sup>106</sup> Bazı kaynaklar onun "Risâle fi Beyâni Devrâni's-Sûfiyye" adıyla bir risalesi bulunduğunu belirtmektedir. Hatta bu sayıyı üçe çıkarırlar da vardır.<sup>107</sup> Nitekim yazma eserler kütüphanesi katalogları tarandığında Müftî Ali Çelebi adına kayıtlı onu aşkın nüsha bulunmaktadır. Birkaç tane Zenbilli Ali Cemâlî ve Kınalızâde Ali Çelebi b. Abdilkâdir Alî Efendî el-Hına'î'ye ait nüshaya rastlanmaktadır. Hatta aşağıda giriş ve son kısımlarını verdiğimiz Kınalızâde Ali Çelebi'ye ait bir nüshanın Zenbilli Ali Cemâlî Efendî'ye atfedilen nüsha ile aynı içerikte olduğu görülmektedir.<sup>108</sup>



<sup>104</sup> Ömer Faruk Akün, "Vâsi Alisi", *İA*, c. XIII, s. 226-227.

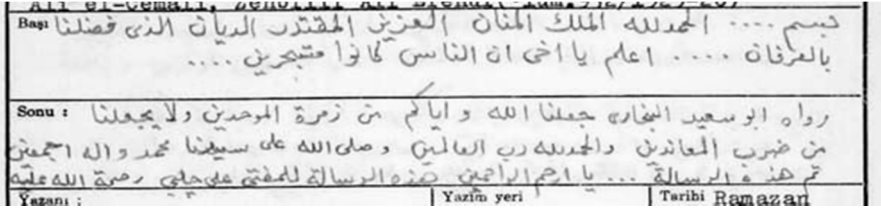
<sup>105</sup> Hasan Kamil Yılmaz, "Bulgaristan'dan Yetişen Müellif ve Mutasavvıflar", [http://hasankamiliyilmaz.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=471&Itemid=9](http://hasankamiliyilmaz.com/index.php?option=com_content&task=view&id=471&Itemid=9), 19.03.2013.

<sup>106</sup> Kınalızâde'nin oğlu Hasan Çelebi, Tezkiretü's-şuarâ'sında babasının asıl adının Ali Çelebi b. Emrullah olarak zikreder. (Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, Haz. İbrahim Kutluk, TTK, Ankara, 1989, c. II, s. 26) Kınalızâde kaynaklarda Alâaddin Ali Çelebi, Alâaddin Ali b. Emrullah, Kınalızâde Ali Efendi, Kınalızâde Ali Çelebi, Seyf'üd-din, Ali b. İsrâfil gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır. (Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Çelebi ve Ahlâk-i Âlâi*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 41-42) Anadolu Kazaskerliği ve verdiği fetvalar sebebiyle Müftî lakabı verilmiş olabilir.

<sup>107</sup> Oktay, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>108</sup> [www.yazmalar.gov.tr](http://www.yazmalar.gov.tr), Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 45 Hk 8407/2

Kınalı-zâde Ali Çelebi b. Abd el-Kâdir Alî Efendî el-Hına'î'ye nisbet edilen Risâle fî Beyânî Devrânî's-Sûfiye adlı risalenin giriş ve sonuç kısmı [yazmalar.gov.tr](http://yazmalar.gov.tr), Manisa İl Halk Kütüphanesi Arşiv no: 45 Hk 8407/2, Varak 223b-226a.



(Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye nisbet edilen Risâle fî Beyânî Devrânî's-Sûfiye adlı risalenin giriş ve sonuç kısmı [yazmalar.gov.tr](http://yazmalar.gov.tr) Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Arşiv no: 37 Hk 1217/26, Varak: 258b-259b).

Bazı kaynaklar Kınalızâde Ali Çelebi'nin Şam, Kahire, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılıkları yaptığını, en son Anadolu Kazaskerlik görevindeyken vefat ettiğini ve yaşasaydı geleceğin en güçlü şeyhülislâm adayı olacağını belirtmektedir.<sup>109</sup>

Ayrıca Kınalızâde Ali Çelebi'nin birçok bilim dalında eşsiz bir bilim adamı olduğu ve çeşitli konularda fetvalar verdiği bilinmektedir. Örneğin Edirne'de kadıyken verdiği fetvayı eleştiren Şah Mehmet Efendi'ye cevap vermek üzere "Risâle fî Vakfî'n-Nükûd" ve "el-İs'af fî Ahkâmî'l-Evkâf" adlı iki risale yazmıştır.<sup>110</sup>Bu rivayet onun fetva verdiği de göstermektedir. Ancak Kınalızâde Ali Çelebi'yle çağdaş Şeyhülislâm Çivizâde Mehmet Efendi'nin söz konusu risale hakkında "Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye ait olmadığı, sûfilerin kasıtlı bir şekilde kendisine isnat ettikleri şeklinde" yaptığı değerlendirme dikkate alındığında risalenin Kınalızâde Ali Çelebi'ye aidiyeti uzak bir ihtimal haline gelmektedir. Şayet söz konusu risale kendisine ait olması halinde çağdaşı Çivizâde'nin bunu ifade ederek konuyu aydınlığa kavuşturması gerekirdi.

Üçüncüsüyse bu dönemde Trabzon'da bulunan meşhur âlimlerden ve zamanın velilerinden kabul edilen ve Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi (ö. 979/1571)'nin kendisinden ders aldığı Müfti Ali Çelebi adında Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'yle çağdaş bir kişidir.<sup>111</sup>Ruhî adında yirmi beş yaşlarında vefat etmiş şair bir oğlu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>112</sup> Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye atfedilen fetva da aslında

<sup>109</sup> Oktay, *a.g.e.*, s. 46-47.

<sup>110</sup> Oktay, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>111</sup> Nazmi Sevgen, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi: Hayatı, Menkıbeleri, Şiirleri*, y.y., İstanbul 1965, s. 3; İsmet Demir, Hacı Osman Yıldırım, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi ve Üveysilik*, Şeyh Yahya Efendi Kültür ve Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 68-69.

<sup>112</sup> Tezkirelerde yer alan bilgiye göre Rûhî (d.911/1505-06) (ö.928/1522) İstanbul'da doğdu. Asıl adı Fazıl olup Müftü Ali Çelebi'nin oğludur. Öğrenim görüp danışmend olduğu sırada öldü.

Müftî Ali Çelebi'ye ait olma ihtimali vardır. Çünkü söz konusu fetvada aynı kişinin risalesinin de bulunduğu ifade edilmektedir.

Dördüncüsü Kanûnî Sultan Süleyman devri müderrislerinden Muğla'lı Mustafa Çelebi'nin oğludur. Yevmî 30 akçe ile İstanbul'da Murad Paşa Medresesi'nden sonra 980/1572 yılında kırk akçeyle Filibe'de Şahabeddin Paşa Medresesi'nden ma'zul iken İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>113</sup>

Beşincisi Amasya Ali Çelebi Dâru'l-kurrası bânisi Müeyyedzâde Ali Efendi'dir. Müftü olması münasebetiyle Müftî Ali Çelebi olması muhtemeldir.<sup>114</sup>

XVIII. yüzyılda yaşamış ve Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa (ö. 1172/1758)'nın divan katipliğinde bulunmuş olan âlim ve sûfi şairlerden Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî (Salahî) (ö. 1197/1782), Müftî Ali Çelebi'nin bu risalesini Makâmât-ı Hamîdiye Şerhi (Riyâzu'l-kavâid Hıyâzu'l-fevâid) adlı eserinde özetlemiş ve söz konusu risale hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "Sûfilerin raks u semâ ve ğına ve zikr-i cehrihleri hakkında bazı münkirlerin dahl ü ta'arruz ve ciddalleri, mütecâviz-i hadd-i i'tidâl olmakdan nâşi Ali Çelebi demekle meşhur müftî-i fâzil ve umde-i efâzil kaddesallahu ruha-hu'l-kâmil hazretleri anları için telif eyledikleri risâle-i merğûbeleri Kitab ve sünnet ile anlara cevâb-ı şâfi ve delîl-i kâfi olmağın bu mahalle kayd olundu."<sup>115</sup> Söz konusu bu ifadeler söz konusu risalenin sûfi meşâyihün konuyla ilgili görüşlerini özgün bir şekilde dile getirdiği ve XVIII. yüzyılda bile aşılamadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla daha o dönemde fetvasına itiraz edilmiş olmalıdır. Müellif de bunun üzerine bir risaleyle konuyu geniş bir şekilde inceleyerek fetvasını bilimsel bir temele dayandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Osmanlı fikir ve düşünce dünyasının günlük hayata yönelik en önemli tartışma konularından biri de hiç şüphesiz semâ, raks ve devrânın meşru olup olmadığı sorunudur. Bu sorun ilk dönemlerdeki şekliyle kalmamış, hem mahiyet hem de toplumsal boyut bakımından zamanla değişikliğe uğramıştır. Sorunu yalnız fukahâ ile sûfi meşâyih arasında cereyan eden klasik tekke-medrese gerginliği olarak değerlendirmek yanıltıcı ve indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Evet, sûfi meşâyih tartışmanın bir tarafıdır ama onlarla aynı görüşte olup birlikte hareket ettikleri fukahâ da azımsanamayacak boyuttadır. Çalışmaya konu olan Müftî Ali

Yetenekli şairlerdendi. (Orhan Aydoğdu, "İstanbul Hakkında Bilinmeyen Bir Mesnevi: İstanbulnâme", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/7 Fall 2009, s. 162)

<sup>113</sup> Atâî, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>114</sup> Câhid Baltacı, *XV. Ve XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Yay., İstanbul 1976, s. 607.

<sup>115</sup> Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî (Salahî), *a.g.e.*, vr. 593b; Koca, *a.g.e.*, s. 45-46.

Çelebi'nin risalesi de kendisi müftü olup ama raks ve devrâna taraf olanlara örnek teşkil etmektedir.

Müellif ve muhtevâ açısından yapılan inceleme sonunda Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye ait olduğu iddia edilen "Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks" adlı risalenin aslında kendisine ait olmama ihtimalinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Hatta aynı risalenin Kınalızâde Ali Çelebi Efendi'ye ve Alaeddin Ali Çelebi b. Salih Filibevî'ye de isnat edildiği tespit edilmiştir. Ancak risalenin kaynaklarda hakkında pek bilgi sahibi olamadığımız Beşiktaşlı Yahya Efendi'nin Trabzon'dayken hocalığını yapan Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin de çağdaşı Müfti Ali Çelebi adıyla bilinen âlim ve ârif bir kimseye ait olması da mümkündür. İsnad ile ilgili söz konusu yanlışlıkisim benzerliği sebebiyle Ali Çelebi'lerin karışmasından kaynaklanmış olabilir. İsmın başında bulunan "Müfti" lakabının risalenin Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye isnadında etkili olduğu söylenebilir. Fakat ilk dönem kaynaklarında Ali Çelebi'nin Cemâlî nisbesinin özellikle kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca raks ve devrân tartışmaları tarihinde risalenin sahip olduğu önem dikkate alındığında sûfilerin görüşlerini daha da güçlendirmek amacıyla kasıtlı bir şekilde Zenbilli'ye isnat etmeleri de mümkündür. Söz konusu risale ve fetvaları tek başına incelemek yerine onları kendisinden önceki ve sonraki dönemde olup bitenlerle birlikte bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirmek daha doğru sonuçlara ulaşmaya yardımcı olacaktır.

### KAYNAKÇA

- Abdülhad Nuri Efendi, "Risale fi devrâni's-sûfiyye", (İsmail Erünsal özel kitaplığı). Akgündüz, Murat, Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık, İstanbul, Beyan Yay., 2002.
- Akün, Ömer Faruk, "Vâsi Alisi", İA., Ankara 1982, c. XIII, ss. 226-230.
- Âşık Paşazâde, Osmanlı Tarihi, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1332.
- Aşkar, Mustafa, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", Ankara Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi, c. XXXIX, ss. 49-80.
- Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı, Ankara 1993.
- Atar, Fahrettin, "Fetva" DİA, İstanbul, 1995, c. XII, ss. 486-496.
- Aydoğdu, Orhan, "İstanbul Hakkında Bilinmeyen Bir Mesnevi: İstanbulnâme", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 4/7 Fall 2009, ss. 159-186.
- Bâbertî, Ekmelüddin, "Tercihü'l-Mezhebi'l-Hanefi ala Gayrihi", Slm. Ktp., Nafiz Paşa, 212.
- Baltacı, Câhid, "Fahredden-i Acemî" DİA, İstanbul, 1995, c. XII, ss. 82-83.
- XV. Ve XVI. AsırlarOsmanlı Medreseleri, İrfan Yay., İstanbul 1976.
- Baysun, M. Cavid, "Cemâlî", İA, c. III, ss. 69-81.
- Birgivi Takıyuddin Mehmed, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye, yy., 1268.



- Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yay., Ankara, 1997.
- Çınar, Fatih, "İsmail es-Sivasi ve Süfîlerin Raks/Devrânı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/1 – 2009, ss. 323-340.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, "Risâle fi hakkı'd-devrân", Pertev Paşa, 621.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre, Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı, Şûle Yay., İstanbul, 1998.
- Ebüssuûd, Mecmûatü'l-fetâvâ, (Derleyen Velî b. Yusuf), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187.
- Ebüssuûd Müfti Ali Çelebi, er-Risâletü'l-Cinân, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 169/18, vr. 114b-118a.
- Gazzâlî, İhyâ-i ulûmî'd-dîn (nşr. Seyyid İbrahim), Dâru'l-Hadîs, Kahire 1412/1992.
- Gel, Mehmet, "Birgivi Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrî't'in müellifi kimdir?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012, s. 59-74. Gribetz, Arthur, "The sama' controversy: Sûfi vs. Legalist", *Studia Islamica*, Paris, 1991, Sayı 74, s. 43-61.
- Gürer, Dilaver, "Osmanlılar'da Sema, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risalesi", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2010/2, Sayı: 26, s. 1-23.
- Hasan Çelebi, Tezkiretü's-Şuarâ, Haz. İbrahim Kutluk, TTK, Ankara, 1989.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Tarihi, , TTK Basımevi, 3. Baskı, Ankara, 1983.
- İbn Bahâeddin, "Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks", Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 188b-191a.
- İbn Batûta, İbn Batûta Seyahatnâmesinden Seçmeler, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), MEB Yay., İstanbul, 1971.
- İbn Kemal, Fetâvây-ı Kemalpaşazâde, Dârü'l-Mesnevi, 118, Fetâvâ'r-Raks, Slm. Ktp., Esad Ef., 696.
- Fetâvây-ı İbn Kemal, Nuruosmaniye, 1967.
- Risâle fi Duhûli Veleddi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd, Süleymaniye, 1049.
- Risâletü'l-Münire, y.y., Cemal Matbaası, 1308.
- "Fi Tahkiki'l-Hakk ve İbtâli Sâiri'l-Sûfiye fi'r-Raks ve'd-Deverân", Slm.Ktp., M. Hafid Ef. 453.
- İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, Dâru Sadr, Beyrut, t.y.
- İbn Teymiyye, Mecmû-u fetâvâ Şeyhilislâm Ahmed b. Teymiyye (nşr. Abdurralıman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî), y.y., Kahire, 1404
- İnanır, Ahmet, Kanunî Devrinde Osmanlı'da Hukuki Hayat, OSAV, İstanbul, 2011.
- "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- İpşirli, Mehmet, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", DİA, c. VIII, İstanbul, 1993, ss. 348-349.
- "Bostanzâde Mehmed Efendi", DİA, c. VI, İstanbul, 1992, s 311.

- Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2004, Sayı: 13, s. 25-74.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 1999.
- Küçükdağ, Yusuf, II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni Devirlerinde Cemâlî Ailesi, Aksarayî Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâyık*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1269.
- Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekkâik* (Nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Mehmed Neşri, *Cihannûmâ*, (Nşr. M. Altay Köymen), y.y., Ankara, 1957.
- Müfti Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. Oktay, Ayşe Sıdika, Kınalızâde Ali Çelebi ve Ahlâk-i Âlâî, İz yay. İstanbul, 2005.
- Ömer Ziyâuddin Dağüstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, (İrfan Gündüz-Yakup Çiçek), Seha Neşriyat, İstanbul 1986.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul, 1983.
- Süleyman Çelebi (eş-Şehir bi Geleryânî), *Risaletün makbûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 125b-127b
- Sirajul Haq, "Sama' and Raqs of the Darvishes", *Islamic Culture (The Hyderabad Quarterly Review)*, XVIII (Hyderabad-Deccan 1944), s. 111-130.
- Şentürk, Ahmet Atilla, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî Yahut Zâhid Hakkında*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1996.
- Toprak, Mehmet Sait, "Cemâlî İshâk b. Mehmed el-Karamanî: Hayatı ve Eserleri", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXIV, İzmir, 2006, Yaz-Sonbahar, Telif yazılar (I), ss.127-160.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Müsiki ve Semâ*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1976.
- Yaltkaya, Şerafettin, *Simavnakadısiöğlü Şeyh Bedrettin*, İstanbul, 1966.
- Yazıcı, Tahsin, "*Mevlânâ Devrinde Semâ*", *Şarkiyat Mecmuası*, V (İstanbul 1964), s. 135-150.
- "Sema", İA, Ankara, 1971, c. X, ss. 464-466.
- "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: *Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi*", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2 (1956), İstanbul, s. 87-113.
- Yılmaz, Hasan Kamil, "*Bulgaristan'dan Yetişen Müellif ve Mutasavvıflar*", [http://hasan-kamiyilmaz.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=471&Itemid=9](http://hasan-kamiyilmaz.com/index.php?option=com_content&task=view&id=471&Itemid=9), 19.03.2013.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV, İstanbul, 2001.

## ***Hamdi Tayfur, Cemaat Diktatörlerinin Psikanalizi,***

İstanbul: Mana Yayınları, 2012, 221 sayfa.

Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU<sup>1</sup>

İnsan özgür iradeye sahip fakat zindanlara kapatılmış veya kendi kendini zindana kapatmış bir varlıktır. İslam dünyasındaki din ve mezhep algılarını, peygamber algısını, sahabe ve ilk dönem Müslümanlığı algısını, tarihte yığınla üretilen din algılarını, ilahi kitap olarak Kur'an algısını, lider kültürünü, cemaat ve tarihatları vb. günümüz Müslümanlarının özgür iradeleriyle doğru karar vermelerini engelleyen zindanlar olarak tanımlayan Hamdi Tayfur, kitabındaki amacının bu zindanların insanları mahkum ettiği tasavvurları yıkmak olduğunu belirtiyor, ardından da yıkılan her tasavvurun yeni bir tasavvur inşası olduğunu vurguluyor.

Eser konu bütünlüğü açısından birbiriyle çok irtibatlı görünmeyen, ama yukarıdaki amaç açısından birbirini tamamlayan iki temel kısma ayrılabilir. İlk kısımda Tayfur cemaatlerin yapısal özelliklerindeki akıl dışılıkları ve cemaat diktatörlerinin psikanalizini ele alıyor. İkinci kısımda ise önce Cahiliye'den İslam'a siyasette değişen ve değişmeyenleri, dört halife döneminde ortaya çıkan muhalefetin sebeplerini ve devamında dört halifenin her birinin dönemindeki muhalif hareketleri ele alıyor, son olarak da İslam siyaset düşüncesinde ilk devrimci ekol olarak haricileri değerlendiriyor.

Cemaatlerin yapısal özelliklerindeki akıl dışılıkları ele aldığı bölümde Tayfur, konuyu her toplumda karşımıza çıkan cemaat ve grupların düşünme üzerindeki olumsuz tesirleri olarak sınırlandırıyor, fakat bunların davranışlarının içinde buldukları toplumun bazı özelliklerinin sivrilmiş örnekleri olduğunu da vurguluyor.

Cemaatlerin ortaya çıkışının birçok nedeni vardır, bunların detaylıca burada zikredilme gereği yoktur. Ama Tayfur'un modern dönemlerde cemaatlerin ortaya çıkmasına etki eden nedenlerle ilgili formülasyonu zikre değerdir: "Örseleme+hoşnutsuzluk+endişe+ideal geçmişin gelecekte yeniden inşası için hareket". Bu nedenlerin mevcudiyeti şartların olgunlaştığının işaretidir. Bu şartların

---

<sup>1</sup> Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Öğretim Üyesi

mevcudiyetinde yetenekli bir lider harekete geçip yeni bir cemaatin ortaya çıkmasını sağlayabilir.

Tayfur'a göre, Batı karşısında birkaç asırdır yaşanan olayların ortaya çıkardığı örselenme günümüzdeki tüm İslami cemaatlerin oluşumunun veya eskiye dayanan dini yapıların canlanmasının ortak kaynağıdır. Yazara göre, liderler cemaatlerini oluştururken bu örselenmelerden kaynaklanan psikolojik genleri manipüle ederek cemaatlerine eğilimi artırırılar. İdeal geçmiş özlemi duygusu ile doğrudan ilgili olan şu anki durumdan hoşnutsuzluk da liderler tarafından manipüle edilir. Çünkü örselenme ortadan kalksa bile hoşnutsuzluk devam etmelidir ki cemaatlerin varlık sebebi ortadan kalkmasın. Örselenmeye neden olan olayların sürekli tekrar edeceğine dair duyulan korku, hoşnutsuzluğa eşlik eden diğer bir duygu olan endişeyi doğurur. Bu endişenin yersiz olduğunu gösteren her türlü iyiye gidiş, çoğunlukla komplocu kafa yapısına sahip cemaat mensuplarınca komplocu yorumlarla geçersiz kılır. Bu komplocu yorumların kaynağı da cemaat liderleridir, çünkü iyi gelişmeler cemaatin varlığına en büyük tehdittir. Bütün bu faktörleri tamamlayan ideal geçmiş özlemi tüm dertlerden kurtulmanın tek yoludur. Gerçekte var olmayan bir ideal geçmiş, cemaatler tarafından oluşturulup yüceltilir ve gelecekte ulaşılması gereken bir ideal olarak cemaat mensuplarının önüne konulur. Bu tarz psikolojinin yaygın olduğu toplumlarda liderler peşlerine insan sürüleri takmakta zorlanmazlar.

Tayfur'a göre yukarıda sayılan nedenler insanların bazılarının niçin cemaatlere koşarak gittiğini de açıklar. Bunlara ilaveten yazar, sorumluluktan kaçarak topluluk sorumluluğuna dahil olma, kişiliğini gizleme amacına dönük eşitlik arzusu, yeteneksizlik, zayıf toplumsal bağlar, güçsüzlüğün telafisi, prestij ve menfaat sağlamak, fanatikliğin tatmini, paranoyaklık, nevrotik hastalıklar gibi pek çok nedenin de cemaatlere katılmada önemli birer etken olduğunu belirtiyor.

Yazar'a göre cemaat adayı, liderin veya cemaat davetçilerinin etkili bir tebliğine muhatap olur. Aday dine davet ediliyormuş görüntüsü altında cemaate davet edilir. Bu davet yöntemi akıl dışı birçok unsur içerir. Örnek vermek gerekirse, cemaatin varlığını tehdit eden veya cemaat elemanlarının kafalarını bulandıran, farklı cemaatler veya şahıslar söz konusu cemaatin bir numaralı düşmanı ilan edilir. Bu düşmanlık mitoz bölünme sonucu ortaya çıkan ve özde birbirlerinden hiç farkı olmayan iki cemaat arasında daha da şiddetlidir. Bu mücadelede İslami ve insani hiçbir ilkeye riayet edilmez. Rakiplerin tüm kirli çamaşırları ortaya dökülür ve cemaat liderleri bu kirli psikolojik savaşın gizli yöneticileridirler. Bu kirli savaşta isimlerinin zedelenmesini istemediklerinden, kalemşorlarını kullanırlar.

Tayfur'a göre cemaat yapılanmalarının en bariz özelliği merkezîyetçiliktir. Cemaatte lider ve üst kademedeki mensuplar cemaat mensuplarının her şeyini merkezden kararlaştırıp yönetirler. Cemaat mensupları da yukarıdan gelen kararları "Niçin?" diye sormadan uygularlar. Mensuplar yapılması gereken eleştirileri 'grup düşünmesi' tutumu neticesinde dile getiremezler, aksine 'bir hikmeti vardır' mantığıyla meşrulaştırmaya çalışırlar. Bu kolektiflik tek tipleşmeye ve şahsiyetlerin grupta eriyerek yeteneklerin yok olmasına neden olur. Yazar'a göre insanın kendi özünü reddedip kolektif bir toplulukta aynı tip şahsiyetlerden birisi olması, bir tür kişisel sorumluluktan da sıyrılıştır. Topluluk içinde asimile olmuş bireyin yeteneklerinin açığa çıkması mümkün değildir, bu istenen bir şey de değildir. Cemaatler içerisinde görev dağılımlarında yetenekler asla göz önünde bulundurulmaz; görev dağılımını belirleyen ilke cemaate sadakattir. Bu nedenle yetenekli insanlar cemaat içinde huzursuzdurlar, bu huzursuzluğun nereye varacağını ise diğer şartlar belirler.

Tayfur'a göre her İslami cemaat kendisinin mutlak gerçekliğin sahibi olduğunu iddia eder. Her cemaat öğretisinin Kur'an'a, sünnete, ilk dönem uygulamalarına ve tarihteki örnek şahsiyet ve âlimlerin yorumlarına dayandığını iddia eder. Fakat bütün bu dayanaklar cemaatin kendi metodolojisi içinde yeniden biçimlendirilmiştir, dolayısıyla deliller cemaat öğretisi için bir şey ifade ediyorsa anlamlıdır. Cemaat öğretilerinin bir diğer önemli özelliği de mantıktan öte duyguları muhatap almalarıdır. Cemaat zihniyetinden kurtulup nesnel bir yaklaşımla bu öğretileri değerlendirenlerin, bu duygusallığın bir tür bağınazlık ve fanatiklik ürettiğini, bu tür zihniyete sahip insanların da aslında hastalıklı kişilikler olduğunu kavrayacaktır. Yazar'a göre sormak, sorgulamak ve kuşku duymak güvensizliğin değil özgüvenin; körü körüne imana davet eden mutlakçı öğretilere sahip olmak ise güvensizliğin işaretidir.

Tayfur'a göre cemaatler körü körüne imanın neticesinde oluşan bu güvensizliğe karşı güvenli kılmak adına mensuplarını toplumdan koparıp, toplum içinde kapalı yapılar içinde yaşatarak çözüm bulmaya çalışırlar. Oysa doğası gereği sosyal bir varlık olan insan için bu çözüm sağlıklı bir çözüm değildir. Yazar'a göre aile bağları güçlü sağlıklı kişilerin cemaatlerin oluşturduğu grup yapılanmalarındaki bağlara ihtiyaçları yoktur. Çünkü onlar bu duyguları aile bağları ile tatmin ederler. Bu tür kişiler yalıtılmış grup ilişkilerine tahammül edemezler. Bu nedenle dindar veya din dışı tüm grup ve cemaatler, bilinçli veya bilinçsiz, aileyi kendilerine rakip olarak görürler. Çünkü liderin peşinden gidenler başkalarına da bağlılık taşıyorlarsa, lider onlar üzerinde yetkisini tam olarak kullanamaz.

Kurtuluşa ermenin sadece kendi mensubu buldukları cemaat vasıtasıyla mümkün olduğuna inanmak, dolayısıyla tüm dünya için kendi seçilmiş gruplarını son şans olarak görmek ve tüm dünyanın sonunda kendi gruplarına katılarak kurtuluşa ereceğine inanmak, diğer birçok dini gelenekteki cemaatler için olduğu gibi, İslami cemaatler için de temel ilkelerden biridir. Tayfur'a göre cemaatlerin güya ayet ve hadislerle desteklenmiş bu "dini yeryüzüne hakim kılma metodu" günü anlamaktan ve güncel şartlara uymaktan uzak bir ütopyadır. Cemaatler "öncü cemaat", "örnek nesil", "Kur'an nesli", "altın nesil", "gureba", "mücahitler", "fedailer" vb. gibi isimlerle oluşturdukları grupları bu ütopyanın peşinden sürüklemektedirler. Bu ütopyaya inanmayanları da ötekileştirmektedirler. Yazar'a göre, diğer grupları küfür veya sapkınlıkla itham etmek bazı İslami cemaatlerin hastalıklı bir özelliğidir.

Cemaatlerdeki grup içi hiyerarşiye yukarıda değinmiştik. Tayfur'a göre gruplar oluşurken grup lideri seçmez, lider grubunu seçer. Artık lider etrafındaki küçük azınlık tarafından üretilen bilgi, fikir ve buyruklar hiyerarşik olarak en alttaki grup üyesine doğru iletilir. Liderin etrafındakiler faydalı fikirler üretmekten çok, liderin hoşuna gidecek fikirler üretmeye, çoğunlukla da liderin fikrini sezinlemeye çalışırlar. Cemaatin gerek içe dönük, gerek dışa dönük bu tür ilişki yapısı "grup paranoyası" durumunu doğurur. Bu paranoya da grubun varlığının devamı için önemli bir faktördür.

Tayfur'a göre cemaatin varlığını koruma dürtüsü, normal ilişkilerde ahlak dışı kabul edilen bazı davranışların grup merkezli yeni normlar üretilmesiyle ahlaki davranışlar haline dönüştürülmesine neden olur. Dolayısıyla normal şartlarda ahlaki hassasiyete sahip bir insan cemaat mensubu olunca, aldığı bu yeni ahlak aşısı ile her türlü ahlaksızlığı yapacak bir insana dönüşür.

Cemaatlerin ekonomik ilişkileri de ayrı bir inceleme konusudur. Bazı cemaatler devasa mal varlığına sahiptir ve bunun kontrolü ve resmi mülkiyeti çoğunlukla liderin veya yakın çevresinin tekelindedir. İhtiraslara ve inanılmaz tutkulara sahip cemaat liderleri, kendi tutkularına dava ve ideoloji süsü verirler, cemaatin ekonomik problemlerini çözmek için şirketler kurdururlar ve faaliyetler yaptırırlar. Cemaat mensupları da bu şirketlere ya madden ya da boğaz tokluğuna çalışarak destek verirler. Tayfur'a göre bu tip ekonomik yapılanmaların cemaatin genel menfaatine fayda sağladığı pek görülmemiştir; bu yolla liderler kendi tutkularını tatmin ederler.

Tayfur İslami cemaatlerin başarısızlığı asla sorgulamadığını, çünkü bu dünyada ne olursa olsun, ahirette üstünlüklerinin ortaya çıkacağına inanan bir zihin yapısının, bu dünyada başarısızlığın sebeplerini araştırıp bundan ders çıkarıp ileriye doğru buna göre tedbirler almasının beklenemeyeceğini belirtiyor.

Cemaat yapılanmalarındaki akıl dışılıklara dair Tayfur'un zikrettiği son örnek aforoz mekanizmasıdır. Grup içi cezalandırmanın en sert şekli uyumsuz mensubun cemaat içinde ilişkilerinin sınırlandırılması yoluyla uygulanan grup içi aforoz veya mensubun tamamen grubun dışına atılması yoluyla gerçekleştirilen aforozdur. Bu ikinci tür cemaatin sırlarının dışarı çıkmasına neden olacağı için tercih edilen bir yöntem olarak görülmez.

Bu analizlerin ardından Tayfur cemaat lideri ve diktatörlük ifadelerinin bir arada kullanılabilip kullanılamayacağını tartışıyor. Yazar'a göre cemaatlerin lider seçmediğini, liderin cemaati seçtiğini yukarıda ifade etmiştik. Burada İslami cemaatlerin en büyük ironisinin, seçime dayalı olduğunu iddia ettikleri Raşit Halifeler dönemi ile saltanata dayalı olduğunu iddia ettikleri sonraki dönemleri birbirinden keskin çizgilerle ayırıp birincisini överken, kendi yaptıklarının saltanat döneminden dahi daha katı bir liderlik yapısına sahip olması olduğunu vurguluyor. Çünkü yazara göre Emevi sultanları kılıç zoruyla bile olsa biat alırlarken, cemaat liderleri böyle bir şeye tenezzül dahi etmezler. Bu liderlerin seçip oluşturduğu şura da sadece kendi kararlarının onay merciidir.

Tayfur'a göre liderleri lider yapan şey cemaat mensuplarındaki gönüllü kulluk psikolojisidir. Bu da insan doğasında olan bir şeydir. Kitleler ilginç bir şekilde gönüllü kulluktan gizli bir zevk alırlar ve liderler de bundan sonuna kadar yararlanırlar. Yazar'a göre bir toplumda yaygın olan "kahraman aşkı", büyük lider, büyük alim, büyük filozof söyleminin o toplumun akıldan ne kadar uzak olduğunun en büyük göstergesidir. Ona göre bu büyük adam edebiyatına olan ilgi ne kadar yaygınsa, toplum o kadar hastadır. Hastalıklı toplumlar ise liderlerini tüm iyiliklerin kaynağı olarak görürler ve yücelttikleri lider hakkında uydurdukları efsaneler ve menkıbeleri yaygın bir şekilde kullanırlar. Bu noktada lider, kendini yücelten cemaat mensuplarını aşağılayarak ve değersizleştirerek bir arada ve kendine bağlı tutar. Mensuplarını aşağılama taktiği liderlerin hitaplarında bolca kullandıkları bir yöntemdir. Her türlü fedakârlığı yapmaktan çekinmeyen cemaat mensubu da, bu psikolojik savaşın sonucunda kendisinin değersiz olduğuna, liderinin ise erişilmez bir dev olduğuna inanır ve böylece gönüllü kulluk bağı artık koparılması imkânsız bir bağa dönüşür.

Tayfur'a göre liderlerin hastalıkları bununla da bitmez. Megalomani, paranoya ve narsizm birçok liderde rastlanan en bariz hastalıklardır. Cemaat liderlerini bir tür diktatöre dönüştüren özellikler bunlarla da sınırlı değildir. Yazar bütün bu değerlendirmelerden sonra bütün cemaat liderlerini aynı kefeye koymakta, bazı liderlerin iyi işler yaptığını da teslim etmektedir. Ancak bu eserdeki asıl amacının cemaat tipi yapılanmaların bireyin düşünmesi ve kişilik özellikleri üzerindeki olumsuzluklara dikkat çekmek olduğunu vurgulamaktadır.

Tayfur eserinin ikinci kısmında, cemaat yapılanmalarının kendi metodolojileri çerçevesinde ürettikleri gerçek dışı asr-ı saadet anlayışının bir anlamda eleştirisini sunuyor. Klasik ve modern akademik kaynakların dile getirdiği, fakat cemaat yapılanmaları tarafından görmezlikten gelinen vakıaları okuyucuya hatırlatıyor. Peygamber'den sonra halife seçimindeki kabile asabiyeti bu vakıalara güzel bir örnek olarak verilebilir. Yazar'a göre İslam ümmetinin karşılaştığı ilk krizde üç ayrı hizip ortaya çıkmıştır: Evs ve Hazreç'ten oluşan Ensar grubu; Emevi destekli Haşimiler grubu; Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde'nin başını çektiği küçük Kureyş kabilelerine mensup Muhacirler grubu. Yazar'a göre bu son grup liderleri arasında baştan itibaren gizli bir anlaşma olduğu izlenimi vardır. Hiç şüphesiz bu insanlar İslam'ın derin bir tesiri altındadırlar, ama oluşan hiziplerin kabilevi etkiyle oluştuğu inkâr edilemez. İlk iki halifenin uyguladıkları politikalarda da kabileler arası, özellikle de Kureyş içi kabileler arası, denge politikası güttükleri inkâr edilemez bir gerçektir.

Özel olarak asr-ı saadeti, genelde de bütün İslam tarihini cemaat yapılanmalarının ürettiği ütopya tarih anlayışının ürünü eserlerden değil, Tayfur'un dikkat çekmek istediği bakış açısı ile okumak, hem geçmişi hem de günümüzü daha sağlıklı anlamaya büyük katkı sağlayacaktır. Bu bakış açısıyla yetişen fertler, yukarıda sözü edilen psikolojik rahatsızlıklardan en alt seviyede etkilenecek ve sağlıklı bir toplumun yapı taşları olacaklardır.

## ***Türk Toplumunun Kur'ân-ı Kerim Kültürü,***

Murat Sülün, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005, 267 s.

Şeyma Özdemir<sup>2</sup>

Bu eser, müellifin 2002 yılında tamamladığı Tarihi Yapılarda ve Günlük Hayatta Karşılaştığımız Ayetler Çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'in Türk Toplumunun Sosyo-kültürel Yaşamındaki Yeri (BAPKO-Sos-23/060700) başlığıyla Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu'na sunduğu projenin ağırlıklı kısmını kapsamaktadır. Proje ikiye ayrılarak "Türk Mimarisinde Kur'ân İktibas Geleneği" başlıklı 4. bölüm Sanat Eserine Vurulan Kur'ân Mührü (İstanbul: Bankasya Kültür Yayınları, 2006, 539 s.) adıyla; "Türk Toplumunun Kur'ân Kültürüne Giriş" başlıklı 1. bölüm, "Türkler ve Kur'ân Araştırmaları" adlı 2. bölüm, "Türk Toplumunun Kur'ân Algısı" adlı 3. bölüm ve "Türk Toplumunun Kur'ân Telakkisinin Analizi" başlıklı değerlendirme bölümü de, Türk Toplumunun Kur'ân-ı Kerim Kültürü adıyla neşredilmiştir.

<sup>2</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dördüncü sınıf öğrencisi



Türk Toplumunun Kur'an-ı Kerim Kültürü kitabında yazar, Türklerin Müslüman oluşlarıyla beraber hayatlarında geniş bir yer tutan Kur'an-ı Kerim'e verdikleri değeri, bu değerın doğal sonucu olarak Kur'an'ın Türk toplumunun sosyo-kültürel hayatına, edebiyatına, atasözleri ve deyimlerine nasıl etki ettiğini ve Türkler tarafından doğrudan Kur'an üzerine yapılmış çalışmaları ele almaktadır.

Eser önsöz, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Kitabın sistematik seyri içerisinde yazar, öncelikle Türklerin Kur'an kültürü hakkında genel bilgiler verecek okuyucunun zihninde belli bir tablo çizmiş, sonra bu kültürün halk ve aydın kitleesindeki yerini ayrı ayrı ortaya koymuş ve Türk toplumunun Kur'an çerçevesindeki yanlışlarını "mushafçı Kur'an algısı" adı altında tahlil ederek incelemiştir. Değerlendirme ve sonuç bölümleriyle de çalışma sonlandırılmıştır.

Eserin önsözünde Kur'an'ın Türkler için, Türklerin de Kur'an için önemine vurgu yapan yazar, Türklerin Kur'an'ı yaşam biçimi haline getirme hususundaki gayretlerine dikkat çektikten sonra, İslamiyet'in ve Kur'an'ın korunması için büyük çabalar sarf ettiklerini vurgulayarak, kitabın yazılış amacının bu etkileşimin sonuçlarını ortaya koymak olduğunu dile getirir.

Eserin "Türklerin Kur'an Kültürüne Giriş" başlığını taşıyan birinci bölümünde, İslamiyet'in Türk kültürüne etkisine vurgu yapılmaktadır. Bu etki öylesine büyüktür ki zamanla Türk kültürü İslam medeniyetinden kopuk bir şekilde tasavvur edilemez olmuş, Batı'da Müslüman ve Türk birbirinin yerine kullanılan kelimeler haline gelmiştir. Bununla birlikte Türklerin seküler sisteme geçmesinden sonra İslamiyet'e bakışları da değişmiş, hayatın her alanına etki eden din anlayışı, yerini saygı temelli ferdi bir din anlayışına bırakmıştır. Ayrıca yazara göre Türkiye'de devrimler İslamiyet'i yok etmemiş, din-devlet bileşimini yıkmış olsa bile zamanla batıl inançlardan arınmış daha sahîh bir din algısının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bölümün devamında Türklerin Kur'an eğitimi 'dışyapısal özellikleri açısından' ve 'anlam ve tefsiri açısından' incelenmektedir. Yazar, Osmanlı'da talim-tecvid, mahâric-i hurûf derslerinin eğitimin her kademesinde verilmesinin yanında ihtisaslaşmak isteyenler için de dârukkurrâların bulunduğunu, bu kurumlarda hafızlık yapıldığını, aşere ve takribden icazet verildiğini kaydeder. Tefsir, Osmanlı medreselerinde en üst kademelerde okutulmuş, dâruhadîs ve dârukkurrâlar açılırken tefsir için ihtisas medreseleri açılmamıştır. Tefsir okutulan yerlerde ise Zemahşerî ve Beyzâvî'nin eserleri gibi zorlu metinler takip edilmiş, kısacası Kur'an bizzat kendisi olarak tedrisat konusu edilmemiştir. 1924'te medreselerin kapatılmasından sonra Kur'an eğitimi, imam-hatip okulları ve Kur'an kurslarında devam etmiştir. Cumhuriyet döneminde ise Kur'an'ın Türkçe mealine ve tefsirine

önem verilmiş, hadisler ve hutbelerin asıl kısımları halkın anlayacağı dile çevirtilmiştir.

Türkiye'nin laikleşme sürecinde rol alanların, eğitimlerinin her kademesinde Kur'an dersi almış aydınlar olduğuna işaret eden yazar, nasıl olup da bu insanların Kur'an'a yabancılaştıklarını sorgular. Ona göre, Kur'an ezberine ve kıraatine önem veren Mushafçı Kur'an algısı, zamanla Kur'an'ın anlamına yeterince önem verilmemesine yol açmıştır.

Kitabın ikinci ve asıl bölümünde Türk halk ve aydın kültüründe Kur'an-ı Kerim'in yeri incelenmiş, halk ve aydın ayrımı yapıldıktan sonra Türk halkının Kur'an'a yönelik davranış kalıpları tespit edilmiştir. Kur'an folkloru olarak değerlendirilebilecek bu bölümde yazar, Kur'an ve bayrağın Türk kültürünün en güçlü sembollerinden olduğunu, Türklerin Kur'an'ın üzerine bir şey koymama, Kur'an'ı açık bırakmama gibi hususlara dikkat ettiklerini kaydeder. Kur'an'a el basma, merasimlerde çeşitli vesilelerle Kur'an okuma/okutma, çocuklara Kur'an'da geçen isimler verme, Kur'an'la istihare ve tefe'ül yapma Türklerin Kur'an'a atfettiği değeri ortaya koyan davranış kalıplarındandır. Ardından yazar, Kur'an menşe'li atasözü ve deyimleri ilişkilendirilebilecek ayetlerle beraber verir ve Kur'an menşe'li sayılabilecek kavram, dua ve isimleri sıralar.

Kur'an ayetlerinde şifa aranmasını ayrı bir başlık altında uzun uzadıya inceleyen yazar, büyü'nün insanın gücünün yetmediği durumlarda simgesel olarak yapılan ve psikolojik rahatlama sağlayan bir uygulama olduğuna işaret eder. Türkiye'de bu konuda yapılan araştırmaların istatistiki sonuçlarını okuyucunun bilgisine sunar. Kur'an'a göre maddi alem ve ruhani alem arasında sihir veya din yoluyla bir irtibat gerçekleşebileceğini ve Şeytan'ın var olduğunu ama insan üzerinde yaptırım gücünün olmadığını belirtir. Oysa Türk halkına göre "Şeytan Allah'ın karşısında müstakil bir güç" ve insanın vital bünyesiyle sanki hiç alakası olmayan harici bir varlık gibidir.

Konuyla ilgili olarak, Bakara 2/275'te geçen *الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَيْسِ* ibaresini, Kiyâme 75/24-30. ayetlerde geçen *مَرْءٍ رَاقٍ* ibaresini, Ra'd 13/31. ayetteki *أَنْ لَوْ أَنَّ الْجِبَالَ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ، أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا* ibaresini ve en önemlisi de Bakara 2/102'deki *وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ عَلَىٰ مَلِكِ الشَّيَاطِينِ* ibaresini tahlil eder. Özellikle Rad 31'e verdiği şu mana dikkat çekicidir: "Keşke bir okuyuşla dağlar yürütülebilse veya yer yarılabilsen yahut ölümlerle konuşulabilse idi! Ne alakası var!.. Bütün bunları gerçekleştirecek buyruğu ancak Allah verebilir." Bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakan yazar, onun öncelikli olarak hastalıklarda koruyucu hekimliğe önem verdiğini ve hastalıkların tedavisi için doktora başvurulmasını tavsiye ettiğini kaydeder. Ancak hem Hz. Peygamber'in

hem de sahabenin uygulamalarında tedavi amaçlı ‘rukye’ler okunduğuna da rastlanmaktadır. Hz. Peygamber’in cinlerle irtibat kurduğuna dair bilgi bulunmadığını, ona sihir yapıldığına dair hadisin ise bazı gerekçelerle kabul görmediğini ve bu olayın psikolojik bir rahatsızlık olduğunu söyler. Konuyla ilgili fıkıhçıların büyüye yaklaşımlarını ve büyü yapanların itikadi durumları hakkındaki görüşleri vererek bölüme son verir. Sonuç olarak, yazara göre fizikî-maddî rahatsızlıklarda ayetlerden şifa ummak Kur’ân ve sünnette kendisine bir temel bulmamaktadır. Bununla birlikte Kur’ân okumanın psikolojik rahatlama sağladığı da bir gerçektir.

Bu bölümün ikinci kısmında ise Türk aydınlarını, Kur’ân’a karşı takındıkları tavırlara göre tasnif etmiştir ki bunlar en temelde onu savunanlar ve eleştirenlerdir. İlk gruba Namık Kemal, Mehmed Akif, Ömer Rıza Doğrul gibi isimler girer. İkinci gruba ise Kur’ân’ın tertibini eleştirenler, modern dünyanın ihtiyaçlarını karşılayamadığını öne sürenler ve kendi görüşlerini Kur’ân’a söyletmeye çalışanlar olarak üç gruba ayırır ki Hüseyin Cahid, Cemil Sena gibi isimler bunlardandır.

Türk edebiyatında Kur’ân’dan ve hadisten iktibaslara örnekler veren yazar, Türklerin Kur’ân araştırmalarına yer vererek, bunu Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet dönemi açısından ikiye ayırır. Osmanlı devrinde müstakil tefsir çalışmaları pek yapılmamış, onun yerine özellikle Beyzâvî ve Keşşâf tefsiri gibi tefsirler üzerine şerh ve haşiye çalışmaları yapılmış, bu sebeple de tefsir geleneğinde yeni bir yol açılmamış, orijinal bir metot ortaya çıkmamıştır. Cumhuriyet döneminde ise İlahiyat fakültelerinin açılmasıyla birlikte Kur’ân üzerinde pek çok tez yapılmaya başlanmıştır. Yazar bu tezlerin hepsini derlemiş ve bunları ayet tefsirleri, sure tefsirleri, tefsir ilimleri gibi gruplar altında kitabında sıralamıştır. Ayrıca, Kur’ân meallerini, tefsirlerini, Kur’ân bibliyografyalarını ve fihristlerini, Kur’ân üzerine yazılmış makaleleri ve sunu tebliğleri de derlemiştir. Yazar, Cumhuriyet dönemini, halka inebilmek açısından Osmanlı’nın son devirlerine nazaran Kur’ân araştırmalarının altın çağı olarak nitelendirmektedir.

İzleyen bölümünde “Mushafçı Kur’ân algısı” dediği genel Türk yaklaşımını ele alan yazar, Kur’ân ve Mushaf kelimelerini birbirinden ayırt ettikten sonra böyle bir algının oluşmasının sebeplerini sıralar. En temel sebep, Kur’ân’ın Arapça metnine önem verilmesine karşın onu anlamının ve uygulamanın geri plana atılmasıdır. Mealler, elbette Kur’ân’ın kendisi sayılamaz, ancak Arap olmayanların onu anlamasının en kestirme ve sağlıklı yolu da meallerdir. Kur’ân’ı doğru anlamak için onun bir bütün halinde incelenmesi, Allah’ın Kur’ân’a paralel olarak kainat kitabı aracılığıyla da insanlarla iletişim kurmaya devam ettiğinin unutulmaması, dünya - ahiret dengesinin sağlanması gibi hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Bütün bunlar çerçevesinde yazar son olarak Osmanlı Devleti’nin yükseliş ve

çöküş sebeplerini –Türklerin Kur’ân kültürüyle de ilişkili olarak- sıralar. Özet ve değerlendirme niteliğindeki sonuç bölümüyle de çalışma sona erer.

Bu eser, tefsir literatürü açısından önemli olmasının yanında Türk toplumunun kutsal kitaplarıyla ilişkilerinin tahlilini yapması hasebiyle sosyolojik ve antropolojik olarak da değerlidir. Türklerin Kur’ân çerçevesindeki örf ve adetleri, Kur’ân’ın Türklerin günlük diline etkisine dair kıymetli bilgileri içeren çalışmanın seyri içerisinde yazar, Türklerin davranış kalıpları hakkındaki tezlerini oluşturmak için Türk toplumundan canlı örnekler vermiştir. Bunlardan bazıları yazarın bizzat şahit olduğu olaylardır. Bazı görüşlerini ise bilimsel çalışmaların yanı sıra, gazete haberlerinden ve anı kitaplarından alıntılarla veya tarihi gerçeklerle temellendirmiştir.

Türk kültürünün Kur’ân’a yönelik davranış kalıpları, dilsel öğeleri ve edebiyatı açısından ele alındığı çalışmada, özellikle Kur’ân’ın etkilerinin görüldüğü atasözleri, deyimler gibi söz kalıplarının sıralandığı bölüm tarafımızca orijinal olarak addedilmektedir. Ayrıca, Türk aydın kültüründe Kur’ân-ı Kerim’in incelendiği bölümde İlahiyat fakültelerinde şimdiki dek yapılmış Kur’ân eksenli çalışmalar sıralanmış ve bu sayede ortaya orijinal bir Kur’ân bibliyografyası çıkmıştır. Böylece sadece Kur’ân tezlerinin değil, Kur’ân çalışmaları açısından kaynaklar kaynağı niteliğinde sayılabilecek çalışmaları bir arada bulma fırsatı sunulmuştur.

Bunun yanında eserin odaklandığı asıl konu gereği, bahsi geçen bölümde Kur’ân literatürü ortaya konulmakla yetinilmiştir. Bu literatürü değerlendirmeye tâbi tutmak ve bundan hareketle mevcut ihtiyaçları belirlemek, bu eserden yararlanarak yeni çalışmalar oluşturacak ilim taliplerine düşmektedir. Ayrıca atasözlerinin sıralandığı bölümde, ilişkili ayetlerin bir kısmında ilişki yönlerinin ve ayet meallerinin verilmeyişi de aynı sebepten kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

Eserin ortaya koyduğu bir başka orijinalite ise yazarın “Mushafçı Kur’ân Algısı” dediği ve Türk toplumunun Kur’ân anlayışını ifade eden algıyı tahlil etmesidir. Buna göre Türkler, Kur’ân-ı Kerim’in daha ziyade zahiri yönüne yoğunlaşıp onu genelde sevap kazanma amacıyla okumaktadır. Yazar, bu algının sebeplerini ele almış ve bölümün sonunda bu algıdan kurtulup Kur’ân’dan nasıl daha fazla istifade edilebileceği konusunda bazı metotlar zikretmiştir. Bize göre bu bölüm, Türklerin Kur’ân’a yaklaşımının sebepleriyle beraber ele alınması ve bu yaklaşımdaki yanlışların düzeltilmesine yönelik tavsiyeler içermesi açısından ayrı bir önem arz etmektedir.

Kur’ân eksenli çalışmaların incelendiği bölümde Cumhuriyet öncesi dönem, Cumhuriyet dönemine nazaran kısa tutulmuş, bu dönemdeki çalışmaların genellikle şerh ve haşiye niteliğinde olduğu bilgisi verilmekle yetinilmiş, isimleri uzun uzadıya zikredilmemiştir. Bu dönemi halka inememesi sebebiyle eleştiren yazar,

Cumhuriyet dönemine ise halka inmek açısından “altın çağ” nitelemesi yapmıştır. Yazarın, Cumhuriyet öncesi dönem için yaptığı tespitlerde genelde haklı olduğu söylenebilse dahi, Cumhuriyet döneminde yapılan çalışmaların halka ne kadar inebildiği de tartışma konusudur. Şu noktada, Cumhuriyet döneminde ortaya konan çalışma ve eserlerin Cumhuriyet öncesi dönemde ortaya konmuş eserlerden beslendiği ve -bir kısmı yeni bakış açıları getiriyor olsa da- bunların büyük bir kısmının yine Cumhuriyet öncesi dönemin devamı niteliğinde olup yeni ve orijinal metotlar geliştiremediği yönündeki kanaatimizi belirtmek isteriz.

Sonuç olarak gerek Tefsir literatürüne sağladığı katkı gerekse de sosyolojik tahlilleriyle literatürde önemli bir yeri olduğunu düşündüğümüz ve yakın zamanda güncellenerek yeniden okuyucunun istifadesine sunulacak olan bu eser, toplumumuzun, Kur’ân çerçevesindeki tutum ve davranışlarını incelemesi hasebiyle her İlahiyatçının faydalanabileceği önemli bir kaynak niteliğindedir.

### ***Bir Vaizenin Günlüğü,***

Fatma Bayram, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010, 256 s.

Arş. Gör. Ömer Faruk AKPINAR<sup>3</sup>

Bir dönemin sosyo-kültürel yapısının belirlenmesi, bir yörenin güzelliklerinin, adet ve geleneklerinin tanınması, bir mesleğin, kurumun tarihte geçirdiği değişimin izlenmesi, bir kişinin yaşamının ince ayrıntılarını ve hayat tecrübesinin neden ve sonuçlarının birinci ağızdan tespitinde önemli yeri vardır anı, günlük, seyahatname ve hatırat kitaplarının. Ortalama bir ömrün 60-70 yıl olduğu ve kişinin yirmili yaşlarından itibaren günlük notlar tuttuğu farz edilse hatırat kitapları 40-50 yıllık bir dönemin sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel, fizikî yapısı ile alakalı bilgiler sunar ilim dünyasına. Yüce Rabbin uzun ve dolu dolu bir ömür bahsettiği kullarının hayat hikâyelerinde bu süre daha da artacaktır. Tanıtımını yapacağımız kitap da bu tür eserlerden biridir.

Ülkemizde son zamanlarda pek çok hatırat kitabının yayınlanmış olması sevindirici bir husustur. Çok fazla popüler olmasa da sıradan bir kişinin, hayatı kendi bakış açısıyla yorumlayarak tuttuğu notların satır aralarında çok şey gizlenmiş olabilir. Gök kubbe altında uzun süreli devam edecek bir ses bırakan mümtaz simaların hayat hikâyelerinde ise daha çok hikmetin bulunacağı açıktır. Yılların İzi’nden, Yılların Özü’ne kadar Ali Ulvi Kurucu, Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ali

<sup>3</sup> Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Hadis Ana Bilim Dalı, ofaruka@gmail.com

Fuad Başgil, Kazım Karabekir, Hayrettin Karaman, Abdullah Büyük, Ahmed İslamoğlu, Zeki Velidi Togan, Said Nursi, İsmail Karaçam, Roger Garaudy, Ahmet Coşkun, Abdullah Fevzi Efendi, Nureddin Boyacılar ve daha pek çok kişinin hatıraları belli bir dönemin resmini vermesi ve tarih ilmine kaynak teşkil etmesi yanında, ufuk açıcı birer rehberdir okuyanlar için. Gâh çehrelerde kısa tebessümlerle, gâh gözleri ıslatan duygularla, gâh gözlerin uzak bir boşluğa daldığı derin düşüncelerle okunan hatıralar berhayat olanlar için birer ibret vesilesidir aslında. Geçmiş ümmetlerin yaşamlarından dersler çıkarmaya teşvik eden Kitab'ın da bir isteği değil midir bu? 'Bana ne başkasının hayatından' düşüncesiyle hareket eden sözümona nemelazımcılar bu ibret fırsatından istifade edemeyenlerdir.

Bugün ilmî çalışmalarda muhtevasında yer yer abartılar bulunsa da Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesi'nin bir kaynak olarak kullanıldığını unutmamak lazım. Yine özelde sahabe ve veli zâtların, genelde her kesimden insanın biyografilerini bir araya getiren eserler, yani târîh ve tabakât literatürü, hem İslâmî ilimlerde hem de sair ulûmda vazgeçilmez birer kaynaktır. Bir şahsın biyografisinin kendi ağzından duyulmasının veya kendi kaleminden okunmasının yeri ise -her ne kadar "kültürümüzde insanın yaşadıklarını önemsemesi, kendinden ve yaptıklarından bahsetmesi hoş karşılanmaz" denilse de- daha başkadır. Sözelimi Osmanlı Saray hayatı hakkında, özellikle harem hayatı hakkındaki bazı bilinenlerin burayı ziyaret eden bazı kişilerce dışarıya tanıtıldığı bilinen bir husustur. Bizi, bize başkasının tanıtmasından daha garip ne olabilir ki! Bu sebeple son dönem Osmanlı saraya nedimelerinden Leyla Açıba ile bir vesile ile sarayda muallimelik yapmış olan Safiye Ünüvar'ın hatıraları oldukça değerlidir.

Bu yazıda tanıtımı yapılacak eser ise, 1990'dan beri Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde vaize olarak çalışmakta olan Fatma Bayram Hoca Hanım'ın, farklı zamanlarda vaizemder.com'da yayınladığı hayatından bazı kesitleri ve meslek tecrübelerini içeren yazılarını düzenleyerek bir araya getirdiği Bir Vaizenin Günlüğü adlı kitaptır. Kitaba böyle bir çalışmayı neden yaptığını açıklayan bir girişle başlayan yazar, çocukluk yıllarından, ailesinden, zihninde iz bırakan yakın çevresinden, eğitim hayatından kısaca bahsettikten sonra vaizelik mesleğini seçme nedenini ve meslekteki tecrübelerini çeşitli kesitleriyle anlatıyor. Dinimizde ve kültürümüzde vaaz kültürü, vaizliğin diğer mesleklere göre konumu, vaiz/vaizede olması gereken özellikler, hitabet sanatının önemi, metodu ve özellikleri, vaaz edenin sorumlulukları, halk, aile, meslektaş ve amirlerle ilişkiler, meslek hayatında yaşadığı olumsuzluklar, edindiği tecrübeler gibi konuları eserde bulmak mümkün. Yazar bu konuları kendi hayat tecrübeleriyle bütünleştirerek yerinde tespitlerle işliyor ve resmi olsun olmasın bu mesleği icra edecekler için tavsiyelerde bulunuyor.

Yazarın az da olsa mesleği dışındaki hayatından bazı kesitleri de okuyucuyla paylaşması da günümüz dünyasında oldukça hassaslaşan Müslüman bir aile yapısını ortaya koyması açısından son derece önem arz etmekte. Bu sebeple günlük hayattan kesitlerin sunulduğu bölümlerin sayısı biraz daha artırılabilir olsa gerek.

Günlüğün sonuna yazar, dinleyicileri tarafından oldukça rağbet gören bir konuşmasının metnini de ilave etmiştir. Aslında kitabın hacmini fazla zorlamayacak olsa bunun gibi birkaç konuşma metni daha esere eklenebilirdi. Bu ilaveler, sunuş tekniğini ve üslubunu veremese de bir vaazın araştırma sonucu nasıl hazırlandığını ve nasıl etkili bir dille anlatıldığını örneklemesi açısından önemlidir.

Her bir yazısına gençlik yıllarında beğendiği hikmetli sözleri derlediği defterinden konuyla ilgili bir vecize ile başlayan yazar, kitabı boyunca sade, anlaşılır bir dil ve akıcı bir üslûp kullanır. İfadelerindeki samimiyet, kimi zaman yanlış anlaşılmalara önünü almak için, kimi zaman da okuyucuya nefes aldirmek için kullandığı parantez arası cümleleri, hatta kimi yerde paragraflarından anlaşıl-maktadır. Pek çok kişinin bahsi geçtiği eserde olumsuz tavrıyla yer alanların isimlerinin zikredilmeyişi, buna karşılık sitayişle bahsedilenlerin tam isimleriyle yâd edilmesini takdir etmemek mümkün değil. Eserde imlâ ve noktalama hatasının neredeyse hiç olmayışı, kapak tasarımının ve iç dizaynının da oldukça uyumlu oluşu hem yazar, hem yayınevi açısından olumlu bir değerdir.

Bu güzellik ve önemi yanında eserde olması beklenen bazı hususlar vardır. Her ne kadar yazar, “İnsan kendisini ve geçmişini anlatırken elbette bazı şeyleri anlatmayı, bazılarını da anlatmamayı seçer..” dese de gözler bir iki hususu eserde aramaktadır. Bunlardan biri üç çocuk annesi olan yazarın aile hayatından eserde çok az söz etmesidir. Hayatına bakıldığında oldukça yoğun bir mesai görülen ve gerek çevresine gerekse dinleyicilerine oldukça faydalı hizmetler yapan yazar acaba ailesi içinde nasıl bilinmektedir? Günlük hayatın sıradan zorunluluklarından kaçamak vakitler çalarak bu satırları yazdığını söyleyen yazarın, maalesef günümüzde pek çok ailede sıkıntıları görülen eşle ve çocuklarla olan münasebet, ev işleri, ak-raba ziyaretleri gibi konuları fazla mevzubahis etmemesi, iki sebepten ötürü anlatmamayı seçtiği yaptığı ve kendisine yapılan hoş olmayan davranışların anılarını akla getirebilmektedir. Bundan kasıt elbette işin magazin boyutu değildir. Ancak bir vaizenin/bayanın günlüğünde, onun beyinin ve çocuklarının da önemli bir yeri olması gerektiği gerçeği yadsınamaz.

İkinci bir husus, eserde dinî ve resmi bir meslek olarak vaiz(e)lik üzerinde oldukça çok duruluyor, pek çok kişi bilmese veya kabul etmese de vaizlik diye bir mesleğin varlığına ve sanıldığı gibi boş bir iş olmadığına dikkat çekiliyor. Vaizlerin, her sunumuna vakit ayırarak hazırlanan, araştırmalar yapan, bilgisini tazele-

yen, yeni bilgi üreten, güncel meseleleri takip eden, hitabet yönünü güçlendirmeye çalışan, halkla ilişkiler konusunda tecrübe sahibi kimseler olduğu, üretilen bilginin alıcıya ulaşmasında önemli rol oynadıkları vurgulanarak, vaizliğe karşı oluşan önyargıların bertaraf edilmesine çalışılıyor. Bu gayret, oldukça hâlisâne ve gerçekçidir. Ne var ki bu noktada vaizlik mesleğini icra eden yazarın, herkesi çalışan vaize gibi sanıp meslektaşlarına ve kurumuna yönelik bir öz eleştiri yapmaması bir eksiklik olarak göze çarpıyor. Aslında kitabın var oluş amaçlarından birini teşkil ettiği açık olsa da belirli birkaç yazının da vaizlerin eksikleri, yanlışları ve sorumluluklarına dair olması, yükümlülüklerini yerine getirmeyenlerin, yani yapacağı konuşmalar için bir çaba, bir araştırma içinde olmayıp, başkaları tarafından yazılmış vaazları servis yapanların, anlattığı bilgileri kendi hazmedememiş olan, samimiyeti ve gayreti olmadığından muhataplarına bir yarar sağlayamayan, işi nasıl kaytarırım düşüncesiyle hareket eden meslektaşlarını yönlendirici olması çalışmanın değerini ve faydasını daha da artıracak şüphesizdir. Özellikle mesleki yeterlilik ve verimlilik açısından meslektaşlarına mihmandarlık edecek “Bir vaiz(e) nasıl olmalıdır?” başlıklı bir dizi yazının yanında “Nasıl olmamalıdır?” (veya Neler yapmalıdır? Neler yapmamalıdır? Neler yapılabilir?) başlıklı bir diğer dizi yazı ile devam etmesi beklentisi -her ne kadar kitapta Vaiz Olmak başlıklı dizide bunlardan bahsediliyor olsa da- bu sebeptir. Böyle bir yazı dizisinde yoğun kültürel bir hayatın yaşandığı İstanbul gibi büyük şehirlerde görev yapan vaiz(e)ler yanında Anadolu’da çeşitli yerlerde görev yapanların ve muhataplarının durumunun da göz önünde bulundurulması çalışmayı daha verimli hale getirecektir.

Böyle bir hâtrâtın sahibi olan, fikir ve tecrübelerini açık sözlülükle paylaşan yazar, samimi bir tebriki hak etmekte, ayrıca kendisini yetiştirme adına şimdiye kadarki yaptığı okumalardan bahsettiği Bir Vaizenin Okumaları adlı kitabının bu sene içinde yayınlanmış olması okurunu sevindirmektedir. Bu vesile ile başta vaiz/vaize, Kur’ân Kursu Öğreticisi ve İmam Hatipler olmak üzere Diyanet mensuplarının, bu mesleğe aday olan İlahiyat ve İmam Hatip talebelerinin, farklı vesilelerle halk içinde çeşitli konuşmalar yapan toplum önderlerinin ve “bu iş bizden geçti artık” demeyen saygıdeğer İmam Hatip ve İlahiyat hocalarımızın bu kitabı okumaları -su-i edebden ictinâb ile- tavsiye edilebilir. Bunun yanı sıra tecrübelerinden istifade edilmesi için buna benzer eserlerin kendilerinden beklendiğini de hatırlatmak yerinde olur.



## **İslam ve Batı**

İbrahim Kalın, İsam, İstanbul, 2008, 186 s.

Yrd. Doç. Dr. Abdullah İnce<sup>4</sup>

İslam ve Batı ilişkileri hem tarihi hem de güncel tartışma konuları içerisinde yoğunluğu olan bir konudur. İbrahim Kalın, bu çalışmasında İslam ve Batı ilişkisini tarihi bir süreklilik ve felsefi arka plan içinde, değişen dönüşen yönleriyle, gerçeklik payı bulunan, algılar ve imajlar üzerine şekillenmiş sanal taraflarıyla inceleniyor. Çalışma önsöz, giriş, on bölüm ve bir ekten oluşmaktadır.

Giriş bölümünde “İslam ve Batı” kavramlarının dayandığı temeller inceleniyor. Burada yazar ilk olarak, ilk Nobel ödülü sahibi Rudyard Kipling’in “Doğu doğudur, Batı batıdır/Ve bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir...” sözlerinde kendini gösteren bir bakış açısına göndermede bulunarak, doğu ile batı/ İslam ile Batı arasında bir geçişgenliğin olamayacağını savunan görüşlere dikkat çekiyor. Bunun batıdaki İslam algısı ile ilgili belirli sabitelere dayandığını dile getiriyor. Buna göre Doğu ve Batı kavramları batılı bir bakışı yansıtan, içerisinde ötekileştirme taşıyan kavramlardır. Çünkü İslam toplumları kendilerini hiçbir zaman doğulu hissetmediler. Bu bakış açısı kendini “Batı” olarak tanımladıktan sonra ortaya çıkan bir şeydir. Hâlbuki arada bir etkileşim olmaması mümkün değildir. Yazar burada bu bakış açısına temel oluşturan unsurlara vurgu yaparak, Batının İslam algısının kaynaklarına işaret ediyor. Bu tanım ve bakış açısı nesnel bir tanım yerine imaj oluşturucu, biçimlendirici bir özellik taşıyor. Doğal olarak bu da, İslam dünyasında tepkisellik oluşturuyor. Fakat İslam dünyasının kendi değerlerine uygun bir gelecek inşa edebilmek için bir an önce bu tepkisellikten kurtulması gerekiyor.

İslam ve Batı basit birer kavram olarak ele alınamazlar. Bu kavramlar sanattan edebiyata, siyasetten teknolojiye bir anlam dünyasını içeren bir medeniyet düşüncesini içermektedir. İslam deyince sadece iman edilecekler listesi sunan bir din algısı ne kadar yanlışsa, Batı deyince de sadece Hıristiyanlığın tanımladığı bir dünyayı algılamak o kadar yanlıştır. Öncelikle bu bakış, doğu Hıristiyanlarını dışarıda bırakan, Hıristiyanlığı Batıya hasreden bir bakıştır. Diğer taraftan Batı, artık Avrupa’da yerleşmiş bir kültürü değil, belli bir yaşam biçimini, siyasi kültürü, dünya görüşünü, ekonomik düzeni ve kültürel bir formu ifade etmektedir.

Bir medeniyet olarak İslam ve Batı dendiğinde, bu iki medeniyetin kökleri ve tarihi seyrine bakmak gerekir. Dinlerin her iki medeniyete katkıları da göz ardı

<sup>4</sup> Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilimdalı

edilemez. Medeniyetlere kaynaklık etme sürecinde, bu dinlerin avantajları ve dezavantajları, tarihi süreçte geçirdikleri dönüşümler ve ödedikleri bedellerden de söz edilebilir. Bu çerçevede Batı Medeniyetinin oluşum sürecinde Hıristiyanlık, gücü elinde tutabilmek için büyük bir bedel ödemiş, teolojisini yeniden kurgulamak zorunda kalmış ve asli kaynağından uzaklaşmıştır. Medeniyetin oluşumu sürecinde kendisinden önce bir hukuk sistemi devralmayan, nötr hatta zayıf bir kültür zemininde ortaya çıkan İslam Medeniyeti, kendi kültür ve medeniyet kodlarını özgürce oluşturma şansını yakalamıştır. Diğer taraftan İslam'ın diğer kültürlerden istifade etmeyi engellemeyen bakış açısı, İslam Medeniyetinin zenginliği, dışa açıklığı, kendini geliştirmesi ve yenilemesi için bir sebep olmuştur. İslam bilginlerinin konuya yaklaşımından örneklerin sunulduğu bölümün sonunda, Batı Medeniyeti gibi İslam Medeniyetinin de zaman içerisinde kırılmalar yaşadığına dikkat çekiliyor. Söz gelimi, ben idrakini belirleyen bir unsur olarak öteki algısı, Müslüman toplumların Batı medeniyetini değerlendirmesinde ve ona karşı tutumunda etkili oluyor. Ancak tarihi süreçte Batının kafasında şekillenen İslam ve Müslüman algısının genel uluslararası siyaset malzemesi olarak kullanılması da, İslam dünyasında zaman zaman görülen aksiyoner tavırların sebebi olabiliyor.

İslam'ın tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte Hıristiyan dünyası İslam'ı bir meydan okuma olarak algılamıştır. Bu meydan okumanın alanları teolojik, kültürel ve siyasidir. Ancak bu süreçte Orta Çağ Batı dünyasının en büyük sorunu İslam hakkında birinci elden ve güvenilir bilgilere sahip olmayışıdır. Aslında bu sorun bugün de büyük ölçüde devam etmektedir. Daha önce Hıristiyan devletlerin himayesi altındaki toprakların Müslüman idaresine geçmesiyle birlikte, İslam'ı bir meydan okuma olarak gören Hıristiyan dünyasının bu algısı, zamanla tehdit algısına dönüşmüştür. Ancak karşılıklı etkileşim devam etmektedir. Yazar böyle bir tarihi süreç içerisinde devam eden etkileşim çerçevesinde, İslam düşüncesinin Batıya etki ettiği alanlar, bunların geçiş kanalları, bu süreçte oluşan tepkiler, özellikle İslam inancı, Hz. Peygamber, Müslümanlar hakkında oluşmaya başlayan imaj üzerinde bilgiler vermektedir.

Medeniyet bir dünya görüşünün tarih ve coğrafya-zaman ve mekân boyutunda tecessüm etmiş halidir. Yazara göre toplumlar kendilerinden önceki düşünce birikimlerini hazmedip sentezleyebildikleri oranda üretim yapabilmiş, yeni bir medeniyet kurabilmişleridir. Bunun en tipik örneği İslam ve Batı medeniyetidir. Üçüncü bölümde yazar medeniyetlerin geçişgenliği bağlamında, Bizans İmparatorluğu ile İslam medeniyetinin etkileşimi üzerinde dururken, bu geçişgenliğin iddiaların aksine İslam medeniyetini orijinal bir medeniyet olmaktan çıkaramayacağını belirtiyor.

Bir medeniyetin bir başka medeniyetten hiçbir şekilde etkilenmemesi mümkün görünmemektedir. Rönesans ve Reform sürecini de bu çerçevede görmek gerekir. Yazara göre, ironik bir şekilde Rönesans din olarak İslam'dan nefret etmiş, ancak kültür ve medeniyet olarak ona hayranlık duymuştur. Bu bakış açısı İslam hakkında, Müslümanlar hakkında imajlar üretmeye devam etmiştir. Maalesef bu dönemdeki İslam ve Müslümanlar hakkındaki imajlar, tarihi ve sosyolojik bilgilerden çok, Bizans kökenli söylenti ve hikâyelere dayanmaktadır. Örneğin Ortaçağda oluşturulan ve etkileri bugün de devam eden Hz. Peygamber imajına göre; Hz. Muhammed insanları büyüyle kandıran, psikolojik rahatsızlıklar yaşayan, şehvet düşkün, merhametsiz, Hıristiyanlığı ortadan kaldırmaya çalışan sahte bir Peygamberdir. Bu gün özellikle Hollywood filmlerindeki imajlarla devamlılığına şahit olduğumuz bu imajları üreten anlam dünyası, aslında kendi teolojisine uygun hareket etmektedir. Diğer bir ifadeyle bu bakış açısı, kendi Peygamberlerine biçtikleri rolü, İslam'ı ve Hz. Peygamberi değerlendirirken aynı şekilde uyguluyorlardı. Buna göre İslam bir "Muhammedilik"tir.

Bu bilgilere rağmen, İslam ve Batı ilişkisinin sadece çatışma üzerine kurulmuş ve savaşlardan ibaret bir ilişki olmadığını unutmamak gerekir. Bunu gösteren en önemli verilerden biri Endülüs İslam tecrübesidir. Beşinci bölümde yazar İslam'ın Batıya etkisini, Endülüs İslam tecrübesini kişiler, eserler, etki eden alanlar ve bu etkinin kanalları üzerinden ele almaktadır. Ancak bu noktada, İslam'ın Batıya etkisini sadece bu dönemle sınırlamak ve bu etkiyi kadim bilgileri koruyup üzerine bir şey eklemeksizin sadece nakletmek rolünün, gerçeği açıklamaya yetmeyeceğini ifade etmek, bu etkinin Osmanlı'nın gerileme dönemiyle birlikte ortadan kalktığı hatta tek tarafı olarak, Batıdan Doğuya doğru çalıştığı yorumlarına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Özellikle 1700 lerden sonra iki kültür arasındaki etkileşimin ne ölçüde sürdüğü, Osmanlı birikiminin Batıya etkisinin hangi kanallar üzerinden ve ne şekilde etki ettiği/etki etmeye devam ettiği araştırmacılar için bakir bir alan olarak durmaktadır.

Takip eden bölümde yazar Avrupa'da Hıristiyan düşüncesinin zayıflaması sonucu, Avrupa'nın, pagan Yunan düşüncesi ve Roma geleneğini yeniden keşfettiğini ifade ediyor. Aslında bu girişim Avrupa'nın kendine yeni bir anlam dünyası inşa etmesi olarak görülebilir. Hıristiyan düşüncesinin zayıflamasıyla inşa edilen bu düşünce seküler bir nitelik taşıyordu. Buna paralel olarak İslam karşıtı söylem nitelik değiştirerek seküler bir form kazanıyordu. İslam karşıtı söylemin beslediği kaynakları farklı yönleri ve örnekleriyle açıklayan yazara göre, ileri sürülen tezler arasında Kur'an'ın ilahi kaynaklı olmadığı, İslam'ın özünde savaş dini olduğu dolayısıyla bu iki dünya arasındaki problemlerin savaş yoluyla çözülemeyeceği gibi tezler vardı. Bu amaçla ortaya çıkan önerilerden birisi Segovialı John tarafından önerilen Müslüman ve Hıristiyan temsilci ve liderlerin katılacağı bir

konferansın düzenlenmesidir. Bu amaçla yapılan Kur'an çevirisi, İstanbul'un fetihle oluşan "Türk şoku", bunun neticesi sayılabilecek yaklaşımlarla oluşturulmuş şiddet ve şehvet içerikli, hatta onların ilerlemesini kıyamet alameti sayan Türk imajı, üzerinde durulan konular arasında bulunuyor. Farklı görüşler olmakla birlikte, bu dönemde Avrupa muhayyilesinde Müslümanla eş değer bir kullanıma sahip Türk tipi; kaba saba, şehvet ve şiddet düşkünü, bilim ve felsefeden uzak ve acımasız bir tipiydi.

Modern Avrupa'nın dünyanın merkezi olarak ortaya çıkması, Batı ve Doğu toplumu için zıt anlamlar içerir. Bu süreç Batı için yükseliş iken, Doğu için çöküş, direniş, uzlaşma, sömürgeye dönüşme ve asimile olma anlamına gelir. Bu dönemde, Müslüman toplumlarda kurban edilmişlik psikolojisi, Avrupalılarda ise beyaz adamın yükünün "medenileştirme misyonu" olduğu inancı pekişmiştir. Yazara göre, Emperyalist Avrupa'yla "uygar Avrupa" arasındaki bu çelişki, modernite projesinin sorgulanmaya başladığı XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürecektir. Bu dönemde uygar Avrupa'nın doğuya karşı ilmi merakı, masum bir merak değildir. Mısır'ı işgal edecekken Napolyon'un hazırladığı, yazarın da metnin bir tercümesini verdiği fermanın üslubu, aslında bu merakın nasıl kullanılabileceğinin bir yansımasıdır. Çeşitli değerlendirmelere konu olan fermana karşı Abdurrahman El-Ceberti'nin değerlendirmelerine de yer veren yazar, bu değerlendirmenin dönemin ruhunu iyi yansıtan bir metin olduğunu ifade etmektedir. Bu dönemde Avrupa emperyalizmine karşı direnişin beslendiği kaynaklara dikkat çeken yazar, 19 yy. da vatan, millet, ulusal onur gibi kavramların dinden bağımsız anlaşılamayacağını, direniş hareketlerinin de bu sebepten din temelli olduğunu ifade etmektedir. Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'nda da ortaya çıktığı gibi din anti-emperyalist bağımsızlık hareketlerine dini-sosyal bir temel sağlamıştır. Bu tarihten itibaren doğuyu ve İslam dünyasını daha yakından tanımaya başlayan Avrupa, bu dünyayı "inşa edilmeyi bekleyen bir dünya" olarak görüp doğuyu inşa etme misyonunu daha açık bir şekilde üstlenmiştir. Renan'ın "İslam ve Bilim" konferansında dile getirdiği, İslam'ın bilim ve felsefe üretemeyeceği, düşünce adına ne varsa bunun İslam öncesi Fars kültüründen yahut başka kültürlerden aldığı iddiaları bu bakışın tipik bir yansıması gibidir. Klasik oryantlizmin güçlendiği bu dönemde bir tahmine göre (Edward Said) 1800-1950 yılları arasında Avrupa ve Amerika'da İslam hakkında 60 binin üzerinde yayın yapılmıştır.

Yazara göre Osmanlı'nın 17yy.dan itibaren Avrupa'daki değişimi takip etmediği tezi gerçeklerle örtüşmemektedir. Çünkü Osmanlı beylik dönemlerinden bu yana bu dünyayla yan yana hatta iç içedir. Ancak bu süreçte bahsi geçen dünyaya adaptasyon ve transfer konusunda ihtiyatlı yaklaşıldığı dile getirilebilir. Bu dönemde Tahtavi, Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi, Tunuslu Hayrettin Paşa,

Hayrullah Efendi vb.lerinin eserleri incelendiğinde bu dünyayı tanıdıkları, aradaki benzerlikler, farklar üzerinde durdukları, çeşitli eleştiri ve teklifler içeren ciddi çözümler yaptıkları görülmektedir.

Bin yıldan beri devam eden İslam ve Batı'nın etkileşim, iletişim tarihi modern dönemde farklı bir biçim almıştır. Ancak maalesef bu ilişki hala algılar üzerinden sürmektedir. Avrupa ve Amerika muhayyilesi hala Müslümanları köktenci, İslami değerleri de demokratik değerlerle uzlaşmaz görmektedir. 11 Eylül'den önce, özellikle Amerika'da İslam ve Müslümanlara karşı gösterilen şüpheli tavrın, ideolojik söylemlerden dini çevrelere, medyadan popüler kültüre kadar geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Müslümanların tıpkı yukarıda dile getirilen biçimlerde tasvir edilmesi, Batı'nın İslam'ı dolayısıyla Müslümanları öteki olarak kurulumasına doğrudan katkı sağlamıştır. Örneğin Lewis, Müslümanların barış içinde yaşayabilmesi için modernleşmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü önemli ölçüde Batılı zihin yapısı problemi dini köklerde görmektedir. Belki de Türkiye'nin AB sürecinde gördüğü muamelenin bu zihin yapısıyla ilişkisi vardır. Yazara göre, 11 Eylül sonrası Avrupa'nın İslam'a bakışı, İslam'ın tarihsel mirasını da gölgeleyecek bir bakışa dönüşmüştür. Hâlbuki terörü, şiddeti din temelli açıklamak, Batılı zihnin de açığa düşmesine sebep olmaktadır. Çünkü İslam dünyasıyla ilgili değerlendirme, Avrupa için de yapılabilir. Daha açıkçası Batı'da hiç de azımsanmayacak ölçüde ortaya çıkan şiddet hareketleri, bu zihin yapısına uygun olarak din terörü kapsamında ele alınabilir. Bu bağlamda Hantington'un "Medeniyetler Çatışması"na ilişkin ileri sürdüğü fikirler, beyaz adamın medenileştirme misyonunu pekiştirme ve doğuya müdahalenin zeminini hazırlamanın ifadesi olarak görülebilir. Bu bakış Arapları "akıllı bir batılının himayesine muhtaç ve siyasetten anlamayan aktörler" olarak görebilir.

Eserin en dikkat çeken taraflarından biri, ortaya koyduğu tezleri sağlam bir muhakeme, tarihi ve güncel, zengin bir literatüre dayanarak sunmasıdır. Dikkat çeken birçok fikir içerisinde belki şu düşüncenin tekrar vurgulanması gerekir; Müslüman bireyin ben algısının, Batı algısından bağımsız olmadığı, bu algının oluşmasında batının tavrının önemli olduğudur. Zira batı "beyaz adamın yükünü ötekini medenileştirmek" olarak tanımlayarak, kendi dışındaki dünyaya müdahaleye meşruiyet kazandırmakta, bu hakkı kendinde görmektedir. Medeniyetler çatışması tezine de malzeme taşıyan bu yaklaşıma karşı, öteki olarak tanımlanan Müslümanların sömürgecilğe karşı, kültür emperyalizmine karşı mücadele etmekten başka yolu kalmamaktadır.

## ***Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları***

Ali Kemal Saran, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, 512 s.

Yard. Doç. Dr. Abdullah İNCE

Hatırat eserleri yakın tarihimizin dini, kültürel, sosyal ve siyasi yönlerine, dönemde yaşanan olaylara, önemli kişilerle ilgili bilgilere ulaşmada önemli verilere sahiptir. Ali Kemal Saran tarafından kaleme alınan bu eser, Türkiye'nin yoğun sosyal değişime maruz kaldığı bir dönemi bir medrese talebesi, camii imamı, müftü ve çeşitli sosyal teşekküllerde görev almış bir kişinin gözüyle bize yansıtan önemli bir belge niteliği taşıyor. Eserdeyazar dünyaya gelişinden başlayıp emekliliğine ve bu dönemdeki faaliyetlerine kadar devam eden süreci anlatıyor. Yaşadığı dönemde şahit olduğu sosyal, kültürel, dini ve siyasi olaylarla ilgili gözlem ve değerlendirmelerde bulunuyor.. Sonsözle bitirilen esere kişi, yer ve kavramları içeren bir indeks de eklenmiş.

Eserde tipik bir Karadeniz-Çaykara köylüsünün gündelik hayatını ve zaman içerisinde ekonomik, sosyal ve siyasi şartlara göre değişimini gözlemek mümkün. Kurtuluş savaşından sonra sosyo-ekonomik açıdan sıkıntılı olan toplum hayatına, bu yöreye ait zorluklar da eklenince gündelik hayat oldukça zorlaşıyor. Bu çerçevede “kara lastik”in kullanılmaya başlanması önemli bir sosyal değişim sayılıyor. Sosyal refahın nispi artışı insanların hayatını kolaylaştırırken, bazı adetleri ve kurumları da ortadan kaldırıyor. Yaylalara göçler esnasında önemli görevi bulunan yol üzerindeki hanlar motorlu taşıtların kullanılmaya başlanmasıyla artık işlevsiz kalıyor (s.69). Bölge kültürüne ayna tutan bu eserde, imece usulünün sosyal hayattaki yeri, düğünlerdeki adetler gibi birçok renkli bilgiye rastlamak mümkün. Yazar örneğin kadının bölgedeki ve genel olarak Türk toplumundaki ezilmişliğine dair fikirleri de ifade ediyor. Buna göre bölgede kadının günlük hayatındaki işlerin neredeyse tamamını üstlenmesinin altında yatan sebeplerden birisi erkeğin sık sık gurbete çıkarak, uzun süre gurbette kalmasıdır ve dönünce misafir muamelesi görmesi.

Dinin sosyal hayattaki yeri eserde ayrıntılarıyla ele alınmış. Yazara göre onca mahrumiyete rağmen bölgedeki huzur ortamının sağlanmasında baş aktörler bölgedeki din görevlileri, âlimler ve 100 yılı aşkın süredir devam eden medrese geleceğidir. Yazara göre eskiden köydeki birçok sosyal problem, hocalar ve ilmine saygı duyulan kişiler tarafından çözülür mahkemeye intikal eden olay çok az

olurdu. Yeni kurulmuş, kurumları yeterince teşekkül edememiş bir devlet yapısından kaynaklanan zorluklar dikkate alınırca, dinin bölgedeki toplumsal rolü daha yakından anlaşılabilir.

Yazarın eserinde detaylarıyla ele aldığı konulardan biri de medrese eğitimi ve geleneğidir. Bilindiği gibi Osmanlı devleti yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda, bu değişimden etkilenen kurumların başında medreseler vardı. Yapılan düzenlemelerle medrese, eğitim sisteminin dışında kalmış ancak boşluğu dolduracak kurumlar tesis edilememişti. Toplumsal hayat sadece kanuni düzenlemelerle yürüyebilecek bir alan değildir. Resmi olarak kapatılsa bile medrese eğitimi toplumda önemli bir boşluğu doldurduğundan uzun yıllar, hem de hiçbir maddi karşılığı bulunmamasına rağmen devam etmiştir. Yazara göre Cumhuriyet döneminde uzun süre varlığını sürdüren bu kurumlar bir sosyal ihtiyaca dayanıyordu. Çünkü toplumun ihtiyacı olan din adamını yetiştirecek kurumlar tesis edilememişti (s.114).

Yazar kendi bölgesinde uzun süre varlığını devam ettiren medrese sistemini, eğitim anlayışını, hangi fedakârlıklarla devam ettirildiğini, medreselerde görev yapmış önemli simaları, okutulan müfredatı detaylı bir şekilde tanıtıyor. Hocaları hakkında bilgilere veriyor. Bunlardan en fazla üzerinde durduğu kişiler; bölgede bilinen ve icazet merasimlerinin şeref konuğu olarak görülen Mehmet Rüştü Aşikkutlu, hocası Hacı Hasan Efendi ve onun hocası Tayyip Zühdü Efendi'dir. Bu arada geleneksel eğitim sistemi ile resmi devlet okullarındaki eğitimi karşılaştırıyor, çeşitli değerlendirmelerde bulunuyor. Buna göre medrese eğitimi önce hoca tarafından yazırlara yazılmış Elif-ba'ların okutulmasıyla başlar, Kur'an öğretimi için gerekli diğer derslerle devam ederdi. Sırasıyla namaz duaları ezberlenir, en az haftada iki kez ezber verilirdi. En az haftada iki defa, biri Perşembe öğleden sonra olmak üzere İslam ve İman şartları dersleri okunurdu. Hafızlık eğitimi de detayıyla anlatan yazar hafızlık tekniği ve uygulamasıyla ilgili bilgiler de veriyor. Sıkça gündeme gelen konulardan biriyle ilgili yazarın değerlendirmesi ise şu şekilde; "Hocamızın elinde çoğunlukla uzunca bir sopa bulunurdu. Hasbelkader bu değnek kırılırsa hocamızın gözüne girmek için istediği çubuğu gönüllü olarak fındıklıktan kesip getirmekten zevk alırdık." Abartılarak sadece Kur'an Kurslarına ve dini eğitim kurumlarına mal edilen dayanın, şiddetin toplumsal boyutu anlaşılmadan doğru tahlil edilmesi mümkün değildir. Şiddet ve bunun yansıması olarak dayak, toplumsal bir şeydir. O günün şartlarında evde anne-babasından dayak yiyen çocuklar, okulda öğretmeninden, kursta da hocasından dayak yiyordu. Medreselerdeki durumu yazar şu sözlerle ortaya koyuyor; "Yeni nesillerin zihninde çirkin, kazma dişli, kaba, anlayışsız, acımasız ve dayakçı kişiler olarak karikatürize edilen; abartılı bir şekilde ya da saptırılarak anlatılanların aksine, hocalarımız müşfik ve yumuşak kişiler oldukları için hiçbir zaman bizi dövmez,

ağır söz söylemez ve aşığılamazlardı... Hafızlık eğitiminde durum biraz farklı olup, öğretim metodu yer yer zorlamaya dayanıyordu.” (s.233).

Medrese sisteminin yılların oluşturduğu geleneklere bağlı olarak kendine has bir öğretim metodu geliştirdiği bilinmektedir. Eserde öğretim metodu olarak uygulanan bir ayrıntıyı buraya da almak istiyoruz: Öğrencilere yaptırılan ezberlerden biri şöyle imiş;

Bir nedir? Allah, İki nedir? Teyemmümün farzları, Üç nedir? Guslün farzları, Dört nedir? Abdestin farzları, Beş nedir? İslam'ın şartları, Altı nedir? İmanın şartları, Yedi nedir? Cehennem kapıları, Sekiz nedir? Cennetin kapıları, Dokuz nedir? Hz. Peygamberin hanımları, On nedir? Aşere-i Mübeşşere, Onbir nedir? Hz. Yakup'un oğulları, Oniki nedir? Namazın şartları, Müslümanlık ne ile olur? Otuz iki farzı bilip, işlemekle olur.

Esas medrese eğitiminin bu aşamadan sonra, çoğu zaman da hafızlıktan sonra başladığını belirten yazar, kendi okuduğu medreselerde sistemin, genellikle tek hocadan belirli ilimleri okuyarak devam ettiğini belirtiyor. Medrese eğitiminde okutulan kitaplar ve bunların genel sıralaması hakkında yazar şu bilgileri veriyor. İlk defa derse başlayanlar (Arapça dersine) Emsile, Bina, Maksud, daha sonra Nahiv ve Avamil, ikinci yıl İzzi ve Merah bu arada Haleb-i Sağır, üçüncü yıl detaylı bir şekilde İzhar ve Kafiye okur, bunun yanında Ta'limü-l Müteallim, dördüncü yıl Molla Cami, İsaguci, Meani, Akaid, Celal Al-el Cemal okurdu. Bu arada baştan sona olmasa da çeşitli fıkıh kitaplarının belirli bölümleri okunurdu. Haleb-i Sağır, Mülteka, Merakiye'l Felah Şerhi, Tahtavi, Mecmau'lEnbur en yaygın olanlardandı. Celaleyn, KadiBeydavi ve diğer hadis ve tefsir kitapları da okunan kitaplardandı. Bu seviyeden sonra, hocalar kendi birikimleri ve talebenin isteğine göre dersler okuturlardı. Burada yazarın verdiği bilgilerin sadece kendi bölgesindeki medreselerle sınırlı olduğunu göz önünde tutmak gerekir.

Yazar'a göre bölgede en fazla değer verilen törenlerden biri “icazet merasimleri” idi. Bu merasimler belki de o günkü şartlarda toplumun dine susamışlığının bir göstergesiydi. Törenler günler, haftalar öncesinden planlanır, davetiyeler hazırlanır, yemekler, ikramlar hazırlanırdı. Bu merasimler iki gün sürer, merasimleri izlemeye gelenler yatılı misafirlikte kalır, merasimlere davet edilmek bir itibar vesilesi sayılırdı. Durumu iyi olmayanların bile büyükbaş hayvan kesip ikram ettiği düşünülürse, törenlerin toplumsal yeri ve öğrenci için belki de en önemli teşvik unsuru olduğu anlaşılabilir. Yazarın belirttiğine göre kendi bölgesinde üç tür icazet verilirdi. Arapça ve dini ilimleri öğrenmiş olma anlamı taşıyan ve medrese icazetnamesi denince akla gelen icazetname “silsile-i ilmiye icazetnamesi” dir. Bunlardan başka “feraiz ilmi icazetnamesi”, Kaside-i Bürde icazetnamesi” de vardı (s.269). Tabi bu belgelerin resmi bir geçerliliği yoktu. Bu icazetnelere



“silsile” de eklenirdi ki, bunun okunan ilme manevi bir boyut eklediği ifade edilebilir.

Türkiye’de sosyal değişimi izlemek için önemli yollardan biri de hatırat eserlerine müracaat etmektir. Yazar Cumhuriyet dönemi siyasi gelişmeleri, çok partili hayata geçiş, bunun dini ve sosyal alana yansımalarına ilişkin birçok detayı eserinde paylaşmış. Klasik dini eğitimle yetişmiş, taşrada bürokrat olarak görev yapan bir kişi olarak yazar, sosyal değişimin hem halk katında yansımalarını hem de devletin bu süreçteki tutumunu izleme şansı bulmuştur. Bunlar içerisinde dönemin havasını yansıtan traji-komik anekdotlar da yer alıyor. Bunların başında hiç şüphesiz tek parti iktidarının dine karşı tutumu geliyor. CHP’nin son dönemlerinde bu konuda belirli bir yumuşama görülmüşse de, medresede ders okurken mutlaka bir öğrencinin nöbetçi bırakılıp jandarma geldiğinde haber vermesi, dönemin en sıradan uygulamalarından biri yazara göre. Seçimle hükümeti devralan DP ile birlikte çok şey değişmiş ancak ilginç bir şekilde bazı konularda devletin tutumu DP iktidarına rağmen değişmemiş. Yazar Çaykara’da başına koyduğu, o zamanlar demokrat beresi denen, bir şapka ile dolaşırken jandarmalar yakalamış ve mahkemeye çıkarılmış. Hâkim, giyilen başlığın fes olup olmadığını tespiti için bir komisyon kurulmasına karar vermiş. Bilirkişi “bir başlığın yasak sayılabilmesi için tepesinde püskülünün olmaması gerektiği”ni, yazarın beresinde de püskül bulunduğundan Avrupalı bir giysi sayılacağını belirtmiş (s.285). İlginç örnek de yazarın Arsin müftüsü iken yaşadığı, bir üniversite kampüsüne camii yaptırma teşebbüsüdür. Yazarında içinde bulunduğu cami derneği öğrencilerden gelen talep ve ihtiyaç üzerine kampüs içerisinde camii yaptırmak üzere üniversite yönetimi ile iletişime geçer. Ancak birçok yazışma, teşebbüs ve görüşmeye rağmen üniversite yönetimi konuya bir türlü sıcak bakmaz. Neticede üniversitenin vaziyet planı içerisinde bir “din evi” yerinin gösterildiği ve onaylandığı ortaya çıkar. Bunun üzerine dernek ilgili yerin kendilerine tahsisini ister. Üniversite yönetimi “din evi” tabirinin dinlenme mekânı olduğunu ifade eder. Derneğin ısrarı üzerine konunun proje mimarına intikal ettirilir ve bu mekânın ibadet mekânı olduğu raporuyla camii inşaatı başlar ve tamamlanır (s.420). Yazarın zikrettiği bir başka anekdot ise, bir ilçede müftüyken birlikte güzel faaliyetler yaptıkları, güzel bir birlik-telikle görevlerini sürdürdükleri bir kaymakamın ayakkabı ile camiye girme ısrarı yüzünden aralarının açılmasıdır (s.356). Daha da çoğaltılabilecek örnekler bakıldığında, bir dönem Türkiye’de din-devlet ilişkisi bağlamında epeyce sorunun yaşandığını, bunun bazen de kişilerin şahsi tutumlarıyla ilişkili olduğunu düşünmek mümkün.

Yazarın alanda görev yapan birisi olarak DİB, din görevlileri ve dinin toplumsal hayattaki yerine ilişkingözlemleri, diyanetin geçirdiği evreleri ve bazı problemlerin altında yatan sebepleri anlamak için ipuçları taşıyor. Verilen bilgilere

göre Diyanet'in Türkiye'nin siyasi sisteminden ve dönemsel bazı tutumlardan epeyce etkilenmiş. Yazara göre bir dönem diyanette "dini yaşantılarından taviz vermeyen, verdikleri fetvalarla şekli din anlayışına ters düşme ve güç odaklarının tepkisini çekme endişesiyle idare-i maslahat etmeyip İslam dininin gereklerini hassasiyetle gözeten, kılık kıyafetlerinde modern giyim kuşam biçimlerine fazla iltifat etmeyenler" için zorunlu olarak emekliye ayırma yetkisi kullanılmış (s.451). Verilen bilgiler, zaman zaman tartışma konusu olan Diyanet'in bazı problemlerin yakından tahliline imkan tanıyor. Osmanlı döneminde vakıfların kontrolünü elinde tutan ve din hizmetleri için kullanan ilgili kurum, yeni devletin inşasıyla bu haklarından mahrum kalmış, kaçınılmaz olarak din hizmetinin yürütülmesi için başka kaynak arayışları devreye girmiştir. Yazarında değindiği birçok örnekten yola çıkarak denebilir ki; din hizmeti yürüten kişiler çoğu zaman kaynak yetersizliği, bazen de başka sebeplerle dernek, cemaat, yöneticiler ekseninde birçok problem yaşamıştır. Kaynak problemi sağlıklı bir şekilde çözülmedikçe de sorun çözülmeyecektir. Bunun en önemli sonuçlarından biri, din hizmeti yürüten kişilerin cemaat ve toplum nezdinde düştükleri durum, sosyal ilişkilerde yaşadıkları sıkıntılardır (s.394). Eser konuyla ilgili olumlu olumsuz birçok olayı zikrediyor. Bu arada din adamının toplumsal hayattaki yerini izah eden bilgiler ve yorumlar da sunuyor.

Görev yaptığı yerde amir konumunda bulunan müftü, bazen belki de dinin devlet katındaki yeri, DİB'in pozisyonu sebebiyle hak ettiği muameleyi göremiyordu. Yazarın evi bir gün sabahın erken saatinde ihbar üzerine aranır. Bu olaydan çok kısa bir süre sonra, ilçede önemli bir mevkide bulunan ve ihbarı yaptığı düşünülen kişi evinin merdiveninden düşerek ciddi şekilde yaralanır. Haksız ve yakışsız bir muameleye maruz kaldığını düşünen yazar, konuyla ilgili halkın yorumlarını şu ifadelerle biz naklediyor; "Bu olayla ilgili yorumlar, Anadolu'da bir ilçe halkının, bazılarının yaptıkları bu tür haksız eylemlere karşı takınabilecekleri pasif ve bir o kadar da anlamlı bir protesto olarak aklımda kalmıştır." (s.383). Yazara göre Anadolu halkının temel özelliklerinden biri de "mevcudu konuma anlayışı"dır. Bundan dolayı artık kullanılamaz hale gelmiş, yenisini yaptırmak üzere yıktırılan bir cami epeyce tartışma konusu olmuş (s.384). Bilindiği gibi belirli bir tarihe kadar, bilhassa köylerde, din görevliliği ya fahri bir hizmet olarak yürütülüyordu ya da cemaatin ücretini ödediği kişiler görev yapıyordu. Bu durum yer yer varlıklı kişilerin din görevlileri üzerinde tahakküm etme isteğine dönüşüyordu. Bazen de, devlet katında itibar göremeyen görevlilerin toplumda yer edinme çabası olarak anlaşabilecek tavır ve tutumlara rastlanabilmektedir. Yazar bir ilçeye müftü olarak göreve gittiğinde daha önce orada görev yapan bir cami imamının müftü üzerinde hâkimiyet kurmak istemesi ve yakışsız tavırları (s.321), yazarın bir bölgede imam olarak görev yaptığı sırada kendisine sorulan hiçbir soruya

doğru dürüst cevap verememesine rağmen hoca efendiyi görmezden gelen bir müftünün tavırları, birlikte görev yaptıkları bir hafız arkadaşının kendisine sorulan bütün soruları not alıp akşam hoca efendiye sorup ertesi gün cemaate cevap vermesine rağmen, toplum içinde hoca efendiyi görmezden gelmesi ilginç olduğu kadar üzücü olaylar olarak zikredilmektedir (s.311-312). Kitabı okurken cemaatlerin diyanetle ilişkisi, diyanetteki amir-memur ilişkisine ilişkin bazı tavır ve tutumlarhala tanıdık gelmektedir.

Diğer taraftan eserde din görevlisinin toplumdaki önemli yerine, birlik ve beraberliği sağlayıcı rolüne özellikle vurgu yapılıyor. Özellikle köylerde din görevlisi ve öğretmenlerin toplumsal gelişmedeki lokomotif rolüne ilişkin örnekler veriliyor. Yazar Almanya’da ve diğer Avrupa ülkelerinde görev yaptığı esnada, dini cemaatler arasında görülen çeşitli ayrılıklarda din görevlilerinin birleştirici rolünü vurguluyor(s.467). Ekonomik sebeplerle Avrupa’ya göç etmiş Türkler’in dini yaşantısı, kültürel anlamda Müslümanlığın hâkim unsur olarak yaşanmadığı bu ülkelerde caminin gerçek anlamının daha net ortaya çıktığı belirtiyor. Bulunduğu toplumla bütünleşemeyen, ülkesinin kültür, gelenek ve alışkanlıklarından da kopmamış bu insanlar için camii, bir sosyalleşme aracı, ülkesinin kültürüyle bağını sağlayan sosyal ve kültürel sığınak oluyor (s.465). Dini ihtiyaçları karşılama, devletin bu kesime hizmet götürmekte geç kalması sonucu buradaki vatandaşlarımız dini ihtiyaçlarını karşılayacak teşekkülleri kendileri oluşturmuşlar. Bu da olumlu, olumsuz bazı gelişmelere sebep olmuş. Zaman zaman dini gruplar arasındaki tartışmalar,zaten siyasi kamplaşmalara, ayrışmalara konu olan Türk toplumu için, bir de dini ayrışmaları getirmiş. Buna oraya giden diyanet görevlilerinin bazı dışlayıcı tutumları eklenince, kamplasma daha da derinleşmiş. Kendisi de diyanet mensubu olarak farklı kurumlarda görev yapan yazar, böyle bir ortamda din adamlarının ne denli faydalı ve birlik beraberliği sağlayıcı hizmetler yapabileceğine dikkat çekiyor (s.467,492). Yazarın buradaki farklı tecrübelerinden biri de “açık kapı günler”inde bölgedeki kilise toplumuyla yaptığı görüşmeler. Karşılıklı ziyaretler gerçekleştiren İslam ve Hıristiyan toplumu birbirini tanıma ve birlikte bir şeyler yapabilme konusunda epeyce mesafe almış. Bu görüşmelerden birinde sorulan bir soruya karşılık Papazın “çok uzun olması sebebiyle incili baştan sona kimsenin ezberlemediği”, bilgisini vermiş (496).

Yazar dönemin önemli simaları arasında bulunan Necip Fazıl, Osman Turan, Said-i Nursi, Osman Yüksel Serdengeçti gibi şahsiyetlerle görüşmelerinden de bahsediyor. Devrin ilmi simalarıyla irtibatını devam ettirmeye ve matbuatını takip etmeye dikkat ettiğini de belirten yazarın dikkat çektiği hususlardan biri de, bilhassa medreselerde görev yapan âlimlerin birçoğunun tarikatlarla ilişkisi. Bu ilmi simaların birçoğu bir tarikatla irtibatlı hatta birçoğu irşat görevi ile görevli

kişilermiş. Ancak hocaları bu yönlerini medrese ortamına yansıtmamaya özellikle dikkat ederlermiş. Hatta yazar birçok hocasının bu yönünü yıllar sonra öğrenmiş.

Eserin tanıtımına bazı ilginç anekdotları zikrederek son verelim. Yazarın verdiği bilgilerden Çatalzeytin’de çarşıda namaz vaktine 15 dakika kala bir kişinin “vakti-s sala, ya müslimin” diye bağırıldığını öğreniyoruz. İlginç bir bilgi de şöyle; yeterli din adamı olmayınca ehliyetsiz birçok kişiye kapı açılır ve bu arada garip bazı hadiseler yaşanır. Yazarın bir köylüsü bir köye gittiğinde “sen Oflu’sun yaparsın. Gel! Bize imam ol.” derler. Adam yeterli dini eğitimi ve birikimi olmasa da, ısrarlar sonucu sonra köye imam olur. Yeterli bilgiye sahip olmayan kişinin camide dua ederken kendi yöresindeki köy isimlerini sayarak, “Ya Rabbi! Bu Müslümanları Ğargaros cennetine kavuştur...,Holayise Cennetinden mahrum bırakma!...” şeklindeki dualarına cemaat iştiyakla amin demektedir.

## ***Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar – Değerlendirmeler – Literatür)***

Ahmet Yücel, İfav Yayıncılık, İstanbul, 2013, 464 s.

Sümeyye BOZ<sup>5</sup>

İslam dünyasında yapılan çalışmaların hızlı ilerlemesi ve ilim dünyasında önemli noktalara gelmesi Batılıların dikkatini öteden beri çeke gelmiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda İslamiyet ile ilgili çalışmaların temelleri atılmıştır. 19. yüzyılda Batı üniversitelerinde çalışmalar çoğalmış ve on binlerce kitap ve makale kaleme alınmış, master ve doktora tezleri yapılmış, dergiler yayınlanmış ve İslamiyet kürsüleri kurulmuştur. Bu yapılan çalışmalar farklı amaçları arkasında barındırmaktadır. Dinî, ticari, siyasi ve sömürgecilik gibi amaçlarla İslam hakkında olumsuz bir algı oluşturmaya çabalamışlardır. Müslümanların bu tarz faaliyetlerle ilk defa karşılaşmaları siyasî olarak zayıfladıkları dönemdir. İslam ve İslam dünyası hakkında araştırma yapan Batılı kimselere oryantalist adı verilir. Aslında oryantalist, “Doğu” ile ilgili çalışan demektir. İslam bunun içinde yer almaktadır. Müslümanlar aynı anlamda müsteşrik ve şarkiyatçı kelimelerini de kullanırlar. Müslümanlar 1950’li yıllardan sonra oryantalistlerin İslam ile ilgili çalışmalarını daha da yakından tanıdılar ve bu çalışmalar üzerine değerlendirmeler yaptılar. Batıda, İslamiyet üzerine yapılan çalışmalar Ahmet Yücel’in Oryantalistler ve Hadis isimli kitabında tanıtılmış, adeta bir katalog çalışması mahiyetinde bir eser meydana getirilmiştir.

<sup>5</sup> Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Yücel'in bu eseri önsöz ve dört bölümden meydana gelir. Her bölümün sonunda değerlendirme yazıları mevcuttur. Yazar önsözünde, Batıdaki İslam adına yapılan çalışmaların ne zaman başladığı ve ivme kazandığı yüzyıllardan bahsetmektedir. Batıda yapılan çalışmaların olumsuz bir algıya sebep olmasına vurgu yapılmaktadır. Konuları kaç bölümde inceleyeceği belirtmektedir.

“Oryantalizm ve hadis ilmiyle ilgili oryantalist yaklaşımlar” başlığını taşıyan birinci bölüm 5 ana başlık altında ve değerlendirme yazısıyla ele alınmaktadır. Birinci ana başlıkta oryantalizm öncesi dinler arası araştırmaları, Müslümanların diğer dinler hakkındaki araştırmaları ve Hıristiyan ve Yahudilerin İslam hakkındaki araştırmaları olarak gruplandırılmaktadır. Müslümanların miladi 8.yy'dan itibaren siyasi, ilmi ve kültürel açıdan dış dünyaya açılmasından ve bu dönemlerde Abbasi halifelerinin de desteğiyle ilmi çalışmaların ve tercümeleme arttığı ve ilimler akademisi mahiyetinde Beytülhikme'nin kurulmasından bahsedilmektedir. Yapılan tercümeleme sonucunda İslam dünyasında Meşşâilik, İbn Sînâcılık ve İbn Rüşdçülük gibi felsefe akımlarının doğmasına değinilmektedir. Müslüman kelimeler ve mezhepler tarihi âlimlerinin öncelikle Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinleri kendi kaynaklarından inceleyerek o kaynaklara reddiyeler yazdıkları dile getirilmektedir. Hıristiyan ve Yahudilerin İslam ve Müslümanlar hakkındaki bilgileri sadece kendi kaynaklarına dayalı ve polemik türü olduğuna dikkat çekilmektedir.

İkinci ana başlıkta, Oryantalizmin doğuşundan bahsedilmektedir. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi ile Kanunî Sultan Süleyman döneminde Avrupa'da gerçekleştirilen fetihler sonucu Batı'nın İslam dünyasına yönelik siyasi tehdit algısı artmıştır. Siyasi olarak başaramayacaklarını anlayan Batılıların İslam'ın teolojik argümanlarla önlenmesi amacıyla ilmi çalışmalar yaptıklarından bahsedilmektedir. Üçüncü ana başlıkta, Batıda hadislerle ilgili çalışmaların başlaması Ignaz Goldziher, Joseph Schacht ve Gautier Herald A. Juynboll üçlüsüne dayandırılmakta ve hayatları hakkında bilgi verilmektedir. Dördüncü ana başlıkta, hadis ilmiyle ilgili oryantalist yaklaşımlardan, oryantalistleri hadislerle ilgilenmeye yönelten etkenlerden, tarihi ve kültürel arka planından bahsedilmektedir. Beşinci ana başlıkta; oryantalistlere göre hadis- peygamber ilişkisine değinilmektedir. Bu başlığı, hadislerin ortaya çıkış tarihini tespit ve kullandıkları yöntemler adıyla iki gruba ayırarak incelemektedir. İlk grupta hadislerin ortaya çıkış tarihini tespit etmek amacıyla kullanılan yöntemlerin, Batıdaki dinler tarihi ve Kitâb-ı Mukaddes alanında uygulanan metotlardan istifade edilerek geliştirildiği söylenmektedir. İkinci grupta ise; kullandıkları yöntemler metin esaslı, isnad esaslı, kaynak esaslı ve isnad ve metin esaslı tespit olarak ele alınmaktadır. Oryantalistlerin hadise yönelik çalışmalarının tarihî olduğuna vurgu yapılan değerlendirme kısmında or-

yantalistlere göre hadislerin Hz. Peygamber’le bir ilişkisi bulunmadığı dile getirilmektedir. Ayrıca bazı oryantalistlerin hadis ravileri hakkında yazılan eserlerden övgüyle bahsettikleri fakat bunların istisnai olduğu Goldziher ve bazı müsteşriklerin isnadların önemli ölçüde uydurma olduğuna inandıkları zikredilmektedir.

“Oryantalistlerin Hadisle İlgili Çalışmaları” başlığını taşıyan ikinci bölüm, yazarı bilinen çalışmalar ve yazarı bilinmeyen çalışmalar diye iki gruba ayrılarak incelenir. Kitap ve makale telifi, tercüme, neşir ve ansiklopedi maddesi olmak üzere oryantalistlerin hadisle ilgili yaptıkları çalışmalar müellif esaslı olarak tespit edildiği söylenerek, 555 oryantalistin hadis alanında çalışma yaptığı tespit edilmiştir. 7 çalışmanın ise yazarı tespit edilememiştir. Toplamda 1550 çalışma tespit edilmiştir. Ulaşılamayan ve henüz devam eden çalışmalar dikkate alındığında bu sayının daha da artacağı söylenmiştir.

“Müslümanların Oryantalist Çalışmaları Değerlendirmesi” başlığına sahip üçüncü bölüm, tarihçe ve Müslümanların oryantalistlerle ilgili çalışmaları diye ayrılır. Tarihçe kısmında, Müslümanların oryantalist hadis çalışmaları hakkında yaptıkları değerlendirme faaliyetlerinin 1950 yılından sonra gerçekleştiği söylenmektedir. Diğer kısımda ise, 173 Müslümanın oryantalist hadis araştırmaları hakkında kitap, makale, tercüme, kitap tanıtımı ve ansiklopedi maddesi olmak üzere toplam 316 çalışma yaptığı tespiti ortaya koyulur. Müslümanların oryantalist hadis çalışmaları üzerine yaptıkları incelemelerde, oryantalistleri hadis araştırmalarına sevk eden sebeplerin neler olduğu üzerinde durulduğu belirtilir. Ayrıca oryantalistlerin araştırmalarında kullandığı hadis tarihlendirme yöntemleri ve özellikle e-silentio (sessizlik) ve common link (müşterek ravi) yöntemleri ele alınan konulardır.

Yazarın “Oryantalist Literatürde Hadis Kavramları Sözlüğü” başlığını verdiği son bölüm, İngilizce – Türkçe ve Türkçe – İngilizce hadis sözlüğü olmak üzere iki kısımdır. Oryantalistlerin hadisle ilgili yaptığı araştırmalar genellikle İngilizcedir. Bu nedenle batıdaki hadis çalışmalarıyla ilgilenmek isteyenlere yardımcı olması amacıyla bu bölümün kaleme alındığı belirtilir. Sözlüğün oluşturulmasında İbnü’s-Salah’ın Ulûmu’l hadis’inin Eerik Dickinson tarafından An Introduction to the Science of the Hadith ismiyle yapılan tercümesinin esas alındığı söylenir. Oryantalistler hadis ilmiyle alakalı araştırmalarında Müslümanlar tarafından evvelce kullanılmayan terimler geliştirmişler ve düşüncelerini bunlar çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Bu nedenle oryantalistlerin çalışmalarını doğru anlayabilmek için kullandıkları terimleri bilme zorunluluğu peyda olmuştur. İngilizce olarak kullanılan hadis ilmiyle ilgili kelime ve ıstılahların anlamlandırılmasında belirli bir ittifakın bulunmadığı tespiti yapılmaktadır. Yani; bir ıstılahî terimin farklı

kelimelerle ifade edildiği tespit edilir. Eser bibliyografya, şahıs ve yer indeksi ve konu ve kavram indeksi ile son bulur.

Sonuç olarak; günümüzde ilim dünyasında yapılan çalışmalara çok hızlı bir şekilde erişebildiğimiz bir hakikattir. İslam dünyası üzerinde özellikle batılı kim-selerin yaptığı çalışmalar çoğalmaktadır. Fakat bu çalışmaların çoğalması yaptıkları çalışmalarda objektif davrandıklarını göstermemektedir. Oryantalistlerin id-dialarını temellendirmek adına bütün kaynakları kullanmadıkları, belli kaynak-ları seçerek onlara yoğunlaştıkları göz ardı edilemez. Bu nedenle Müslüman alimler batıda yapılan çalışmaları takip etmeli ve İslam'ı hedef alan söylemleri de-ğerlendirmelidirler. Adeta bir katalog çalışmasını andıran bu eser özellikle batı-daki hadis araştırmalarıyla ilgilenenlere kılavuzluk etmektedir. Eser daha ziyade hadis alanında araştırma yapacaklara hitap etmektedir. Eserin büyük bir gayret gösterilerek meydana getirildiği anlaşılmaktadır.

## YAYIN İLKELERİ

- \* Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- \* Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- \* Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- \* Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- \* Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- \* Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- \* Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- \* Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.



- \* Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz**

- \* Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansması önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- \* Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- \* Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- \* Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

#### ***İslam Ahlâk Teorileri***

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),  
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.