

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 2147-8171



9/2

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2022



9/2

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 9
Sayı / Issue 2
Dönem / Season / Eylül / September 2022
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 9 ▶ Sayı / Issue 2
Dönem / Season Eylül / September 2022
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

İshak TEKİN

Kapak Tasarımı

Prof. Dr. Şirin ŐENGEL

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi

15 Eylül 2022

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Cilt / Volume: 9 ▶ Sayı / Issue: 2

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang. Dr. Öğrt. Üyesi İshak TEKİN (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
--	---

Editör / Editor Dr. Fatma HAZAR fhazar@gmail.com	Editör Yardımcısı / Editorial Asst. Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com
---	---

Yayına Hazırlık ve Son Okuma

Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com	Arş. Gör. Dr. Ayşe YORULMAZ yorulmazayse@gmail.com
Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com	Arş. Gör. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com

Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication 15 Eylül / September 2022	Basım Yeri / Place of Publiaction Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi
---	---

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Meşelik Kampüsü, 26480
Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye
Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences

Doç. Dr. Sezai ENGİN id 0000-0002-3716-483X	Arş. Gör. Dr. Fatma HAZAR id 0000-0002-0780-1877
Arş. Gör. Dr. Meryem KARDAŞ id 0000-0003-1493-3402	Arş. Gör. Kevser AY id 0000-0002-7333-0698
Arş. Gör. Hilal ATILGAN id 0000-0003-3343-2662	Arş. Gör. İsmail ÇINAR id 0000-0001-8723-1984

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ id 0000-0003-4420-3881	Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN id 0000-0003-3805-8112
Arş. Gör. Emine GÖÇER id 0000-0003-3611-6489	Arş. Gör. Dr. Ayşe YORULMAZ id 0000-0002-0066-9914

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL id 0000-0002-4818-4051	Arş. Gör. Barış ÇAKAN id 0000-0003-4768-2689
Doç. Dr. İsmail METİN id 0000-0001-9456-0479	Arş. Gör. Dr. Aynur KURT id 0000-0002-7358-0312
Arş. Gör. F.Merve ÇINAR id 0000-0001-8806-2692	Dr. Öğr. Üyesi Günnur AYDOĞDU id 0000-0002-1273-8251

İngilizce Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Dr. Betül CAN id 0000-0002-6828-2214

Arapça Editörü/Arabic Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ id 0000-0003-3075-8755
--

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ Ankara University, Turkey ibrahimmaras@gmail.com	Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Giessen J. Liebig University, Germany Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de
Asst. Prof. Dr. Filip JAKUBOWSKI, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland fj622@amu.edu.pl	Assoc. Prof. Dr. Mesut KAYA Necmettin Erbakan University, Turkey mesudkaya@hotmail.com
Assoc. Prof. Dr. Mutlu GÜL Bursa Uludağ University, Turkey mutlugulx@hotmail.com	Assoc. Prof. Dr. Cem ERDEM Adam Mickiewicz Üniversitesi cemerdenm@gmail.com
Asst. Prof. Dr. Aybiçe TOSUN SÜVÜT Eskişehir Osmangazi University, Turkey aybicetosun@gmail.com	Asst. Prof. Dr. Tarık DURAN University of Belgrade, Serbia trkdrnr@hotmail.com

Assoc. Prof. Dr. Bellil ABDELKARIM
Chadli Bin Jadid University, Al-Tarf, Algeria
bellkar23@yahoo.com

Asst. Prof. Dr. Ahmet ÇAKMAK
Atatürk University, Turkey
ahmetcakmak@atauni.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Celal TÜRER Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Ferit USLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ Ankara Üniversitesi	Doç. Dr. Şenol KORKUT Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. M. Naci KULA Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	Doç. Dr. Fatih TOK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Zikri YAVUZ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Üyesi Şerefettin ADSOY Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi İsmail METİN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Ankara Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Günnur AYDOĞDU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

**Yayın İlkeleri ve
Makale Değerlendirme Süreci**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
tarafından yayımlanır.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
yılıda iki kez yayımlanan
(15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli
bir dergidir.
Osmangazi İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, çeviri,
kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve
doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları
kabul eder.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve
Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik
çalışmaları yayımlar.
Online dergi açık erişimdir.

Dizinlenme Bilgileri

EBSCO (Central & Eastern European Academic Source
(CEEAS))
Index Copernicus Master List
ULAKBİM-TR DİZİN
(Turkish National Database)
MIAR (Inform. Matrix for the Analysis of Journals)
BASE: Bielefeld Academic Search Engine

**The Publication Principles
and Review Process**

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is published by Eskişehir Osmangazi
University Faculty of Theology.
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is an international peer-reviewed academic
journal issued twice a year (15 March - 15 September).
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* accepts academics studies such as research
article, translation, book review, symposium review
and doctoral thesis summary.
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* publishes academic studies about Religion,
Philosophy, History as priority in the field of Social
Sciences and Humanities.
Electronic version of *Journal* is an Open Access.

Abstracting and Indexing Services

Indexing Start: 10.12.2020
Accepted: 28.10.2020
Accepted: 21.08.2020
Indexing Start: since 15 March 2019
Indexing Start: 03.09.2019
Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 9 ◀ Sayı / Issue 2 ▶ Dönem / Season Eylül / September 2022

ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İlk Üç Asırda Sünnetin Vahiyle İlişkinine Yönelik Tartışmalar

Discussions on the Relationship of Sunnah with Revelation in the First Three Centuries

Faik AKÇAOĞLU 762-786

Mevlevi Ayini Besteciliğinde Hoca-Talebe Etkileşimi: Dede Efendi ve Zekâi Dede Örneği

The Interaction between Teacher and Student in Composition of Mevlevi Ayin: The Example of Dede Efendi and Zekai Dede

Ömer Faruk BAYRAKÇI-A. Hakkı TURABİ 788-808

Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi

Evaluation of Abu Ishaq al-Juzcânî's Jarhs for al-ahl Kufa in the Context of Sectarian Bigotry

Nevzat AYDIN 810-832

Kurtubalı İbnü't-Tallâ' (öl. 497/1104) ve Akziyetü Resûlillâh Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

A Review on The Cordoban Ibn Al-Tallâ' (D. 497/1104) And His Book Aqdiyat Rasûlillâh

Fatma Betül ALTINTAŞ.....834-859

Family and Religion in a Humanless World: A Transhumanist Perspective

İnsansız Dünyada Aile ve Din: Transhümanist Bir Perspektif

Talip DEMİR.....862-886

Haçlı Seferleri'nde Şeker ve Batı'ya Yolculuğu

Sugar in the Crusades and Its Journey to the West

Nadir KARAKUŞ888-912

Sürgünden Müderrisliğe: Osmanlı Aydını Arap Edebiyatı Tarihçisi Müderriszâde Mehmed Fehmi'nin Serencamı

From Exile To Teaching: Ottoman Intellectual And Literary Historian Müderriszâde Mehmed Fehmi's Adventure

İsmail ARAZ..... 914-937

Cami Bahçesinde Büyüme: Din Görevlisi Çocuğu Olma Üzerine Nitel Bir Araştırma

<i>Growing Up in a Mosque Yard: A Qualitative Research on Being a Religious Official's Child</i>	
Ahmet ÇAKMAK.....	940-960
Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe	
<i>Doubt in terms of Kalām and Philosophy</i>	
Yunus ERASLAN.....	962-986
Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali	
<i>Safina Carnival as The Common Heritage of Abrahamist Religions on Cudi Mountain</i>	
İsmet TUNÇ	988-1011
Ziya Gökalp Felsefesinde İrade Özgürlüğünün İmkânı ve Değerlerin Doğası: Hüsün ve Kubuh Teorisi	
<i>The Opportunity of Freedom of Will and The Nature of Values in The Philosophy of Ziya Gökalp: The Theory of Husn and Qubh</i>	
Osman DEMİRCİ.....	1014-1032
Hicrî VI. Asırda Hadisçilerde Fikir Özgürlüğü İmkânı -Abdulğani El-Makdisî'nin (öl.600/1203) Uğradığı Mihneler Örneği-	
<i>Possibility Of Freedom Of Thought In Hadith Scholars In Hijrah VI Century-Example Of Oppressions Suffered by Abd Al-Ghani Al-Maqdisi (d. 600/1203)</i>	
Rıdvan KALAÇ	1034-1061
Teoriden Pratiğe Muhâlea: 19. Yy İstanbul Bâb Mahkemesi ve Diyarbakır Kadı Sicilleri Örneğinde	
<i>Mukhâla'a from Theory to Practice: In the Model of the 19th Century Istanbul Bab Court and Diyarbakir Qāḍī Registers</i>	
Hande YAVUZ-Tuba ERKOÇ BAYDAR	1064-1089
Hanefî Mezhebi Bağlamında Zararın Satım Akdinin Sıhhatine Etkisi	
<i>The Effect of Damage On The Validity of The Contract of Sale In The Context of The Hanafi Doctrine</i>	
Seyfullah KARA-Abdurrahman HAÇKALI	1092-1114
İslâm Hukukunda Mefkûd Kişinin Nafaka Hükümleri (1550-1910 Tarihleri Arası Osmanlı Uygulaması)	
<i>Alimony Provisions of the Mefkûd Person in Islamic Law (Ottoman Practice Between 1550-1910)</i>	
Mehmet KOÇ	1116-1142
Klasik Fıkıh Doktrininde Ceza Davalarında Şahitlikte Aranılan Sıkı Şartlar ve Şahide Yüklenen Sorumluluklar	
<i>Strict Conditions for Testimony the Responsibilities of the Witness in Criminal Cases in Classic Fiqh Doctrine</i>	

Betül ACAR	1144-1164
İslâm Hukukunda Muhâlea ve TMK Anlaşmalı Boşanma İle Mukayesesi	
<i>Comparison with Mukhalaa in Islamic Law and Consensual Divorce in TMK</i>	
Hatice ALSAÇ.....	1166-1196
Origen'in Evrensel Kurtuluş Anlayışı: Apokatastasis	
<i>Origen's Conception of Universal Salvation: Apokatastasis</i>	
Nadide ŞAHİN	1198-1217
Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Korku Kaynakları ve Korku İfade Eden Sözcükler	
<i>Sources of Fear and Words Expressing Fear in Arabîc Poetry in the Age of Jahiliyah</i>	
Muharrem ERTAŞ.....	1220-1250
Ahlakî Yükümlülük ve Ahlakî Nesnellik	
<i>Moral Obligation and Moral Objectivity</i>	
Münteha BEKİ	1252-1274
Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken'ân Rifâî'nin "Rifâî Mihrâbı" Tasvîri	
<i>A Typical Example of Symbolism in Sufism: Kenan Rifai's "Rifai Mihrab" Depiction</i>	
Dilek GÜLDÜTUNA-M.A. Tunay ÇETİN	1276-1307
18. Yüzyıl Osmanlı Alimlerinden Lâlezârî Ve El-Yâkûtetu'l-Hamrâ' Adlı Mâturîdî Hâşiyesi	
<i>An 18th-Century Scholar: Lalazari and His Hashiyah, al-Yaquta al-Hamra', Written on Maturidi</i>	
Sacit KURT	1310-1346
Bir Olay İki Rivayet: Rasûlullâh (s.a.v.) İle Meymûne'nin (r.a.) İhramlı(sız) Evlenmesi Özelinde İlk Dönem Hadis Rivayeti ve Mezheplere Yansıması	
<i>One Event, Two Narrations: The First Period of Hadîth Transmission about the Marriage of the Prophet and Maymûna w/o İhrâm and Its Reflection on Legal Schools</i>	
Bekir ÖZÜDOĞRU.....	1348-1372
İlahiyat Öğrencilerinin Akademik Başarıları, Lisansüstü Eğitim Farkındalıkları ve Lisansüstü Eğitim Niyetleri Arasındaki İlişkiler	
<i>The Relationships between Academic Achievement, Awareness about the Postgraduate Study and Postgraduate Study Intention of Theological Students</i>	
İshak TEKİN.....	1374-1392

Derleme Makaleler / Review Articles

İslam Din Dersi Öğretmeni Yetiştiren Lisans Programlarının Karşılaştırılması: Almanya Örneği

A Comparison of Undergraduate Teacher Training Programs for Islamic Religion Lessons: The Example of Germany

Hasan SÖZEN 1394-1423

Kitap Tanıtımı / Book Review

Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities, Johanna Pink (Sheffield: Equinox Publishing, 2019)

Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities, Johanna Pink (Sheffield: Equinox Publishing, 2019)

Burcu DİLEK 1426-1432

Rezension zu Hadith- und Hadithdidaktik von Yaşar Sarıkaya Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 2021. 290 Seiten

Rezension zu Hadith- und Hadithdidaktik von Yaşar Sarıkaya Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 2021. 290 Seiten

Muammer ÜCE 1434-1436

Ek / Appendix

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve

Makale Değerlendirme Süreci

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review Process

..... 1437

Editör'den

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin değerli okuyucuları,

Yeni sayımız ile sizlerle buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz. Dergimizin ilk sayısından bugüne kadar yazar, hakem, editör, editör kurulu üyeleri, derginin yayım ve basımında çalışan ve destek veren sayısız insanın emeği bulunmaktadır. Son iki senede derginin yayın kalitesini artıran ulusal ve uluslararası indekslere girmesi konusunda önemli katkıları olan önceki editörümüz Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN'e teşekkürlerimi sunarım. Derginin editörlüğünü yürüttüğüm bu ilk sayıda yayın sürecinin her aşamasında büyük katkı sağlayan tüm alan editörlerine de ayrıca teşekkür ederim.

Derginin bu sayısında 24 araştırma makalesi, 1 derleme makale ve iki kitap değerlendirmesi bulunmaktadır. Bu sayıda konuları ve alanları bakımından bilim dünyasına önemli katkılar sunan çalışmalara yer verilmiştir. Dinî ilimler alanına ilişkin bu değerli çalışmaları sizlerle paylaşmaktan mutluluk duyuyoruz.

Din bilimleri ile ilgili çalışmalar yapan tüm araştırmacıları, akademisyenleri ve lisansüstü öğrencileri; yazar, hakem ve okuyucu olarak dergimize sundukları katkıyı artırarak sürdürmeye davet ediyorum ve alan ile ilgili nitelikli çalışmaların artmasını diliyorum.

Dr. Fatma HAZAR

Editör

From the Editor

Dear readers of Journal of Eskisehir Osmangazi University Faculty of Theology,

We are happy to meet you with our new issue. Since the first issue of our journal, countless people put their work and efforts as writers, referees editors, members of the editorial board, for the the publication and printing processes of the journal. I would like thank to our previous editor Dr. İshak TEKİN who has made significant contributions to the journal's entry into national and international indexes that have improved the publication quality in the last two years. I would also like to thank to editorial board who contributed greatly at every stage of the publication process of this first issue of the journal that I edited.

There are 24 research articles, 1 review article and 2 book reviews in this issue of the journal. In this issue you can find articles and studies that make important contributions to the academic world in terms of their subjects and fields. We are happy to share these valuable studies in the field of religious studies with you.

I invite all researchers, academics and graduate students to continue their contributions to the journal as writers, referees and readers. I wish the number of qualified studies will increase in the field.


Dr. Fatma HAZAR

Editor

İlk Üç Asırda Sünnetin Vahiyle İlişkisine Yönelik Tartışmalar

Discussions on the Relationship of Sunnah with Revelation in the First Three Centuries

Dr. Öğr. Üyesi Faik AKCAOĞLU

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Afyon Kocatepe, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
fakcaoglu@aku.edu.tr
 0000-0001-6695-4008

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

12 Mart / March 2022

08 Nisan / April 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Akcaoğlu, Faik. "İlk Üç Asırda Sünnetin Vahiyle İlişkisine Yönelik Tartışmalar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 762-786.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1032022>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

İlk Üç Asırda Sünnetin Vahiyle İlişkisine Yönelik Tartışmalar¹

Öz ► Yaklaşık bir buçuk asır önce başlayan sünnetin hücciyeti ile ilgili tartışmalar günümüzde de yoğun bir şekilde yaşanmakta ve bazıları tarafından sünnetin dinde kaynak olmadığı ifade edilirken, bir kesim tarafından da sünnetin dinî bir kaynak olduğu hararetle savunulmaya devam etmektedir. Sünneti dinde bir kaynak olarak kabul edenler sünnetin vahye dayandığını söyleyerek sünnetin hücciyetini temellendirmeye çalışmaktadırlar. Diğerleri ise vahyin sadece Kur’ân’a mahsus olduğunu iddia etmektedirler. Sünnetin hücciyetini tamamen reddedenler bir yana sünnetin dinde kaynak olduğunu kabul edenler arasında bile sünnetin kaynağı konusunda tartışmalar yaşanmaktadır. Aslında günümüzde yaşanan tartışmaların geçmişte de özellikle ilk asırlarda aynı şekilde yaşandığı dikkat çekmektedir. Bu nedenle bu çalışmada ilk üç asırlık zaman diliminde sünnetin vahiyle ilişkisi konusunda ortaya çıkan görüşler üzerinde durularak sünnetin kaynağı konusundaki tartışmaların bir panoramasının çizilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Peygamber, Vahiy, Sünnet, İlk üç asır.

Discussions on the Relationship of Sunnah with Revelation in the First Three Centuries²

Abstract ► Discussions about the evidentiary value of sunnah, which started about a century and a half ago, are still underway today. While some say that sunnah is not a source in religion, others continue to argue persuasively that sunnah is a religious source. Those who accept sunnah as a source in religion try to justify the fact that sunnah is proof by saying that sunnah is a revelation. Others claim that the revelation is peculiar to the Quran only. It is seen that these discussions, which also have an ideological dimension, will continue for a long time and similar views will often be brought to the agenda. In fact, it is noteworthy that the current debates were experienced in the same way in the past, especially in the first centuries after Hijra. For this reason, in this paper, it is aimed to draw a panorama of the debates on the source of sunnah by emphasizing the views on the relationship of sunnah with revelation in the first three centuries AH.

Keywords: Hadith, Prophet, Revelation, Sunnah, First three centuries.

Giriş

Son yıllarda sünnetin hücciyeti tartışmalarının artmasıyla birlikte sünnetin kaynağının vahiy olup olmadığı da tartışılmaya başlanmıştır. Sünnetin hücciyetini reddedenler vahyin sadece Kur’ân’a mahsus olduğunu söylerken, sünneti dinde bir kaynak kabul edenlerin bir kısmı sünneti tamamen vahiy kaynaklı kabul etmekte, çoğunluk ise sünnetin kısmen vahiy kaynaklı olduğunu savunmaktadır. Sünnetin kısmen vahye dayandığını söyleyenler arasında

¹ Bu çalışma yazarın “Hz. Peygamber’in Kur’ân Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi” başlıklı doktora tezinden (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010) üretilmiştir.

² This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Allah’s Revelation to Prophet Muhammad Other Than Quran” (PhD Dissertation, Marmara University, Istanbul/Turkey, 2010).

ise hangi sünnetlerin vahye, hangilerinin Hz. Peygamber'in ictihadına dayandığı konusunda tartışmalar yaşanmaktadır. Aslında bu konudaki tartışmaların ilk asırlara kadar uzandığı görülmektedir. Bu nedenle günümüzdeki tartışmalara ışık tutması amacıyla bu çalışmada İslâmî ilimlerin temellerinin atıldığı ilk üç asırlık zaman diliminde sünnetin vahiyle ilişkisi konusunda ortaya çıkan görüşler üzerinde durularak sünnetin kaynağı konusundaki tartışmaların bir panoramasının çizilmesi hedeflenmiştir. Zira İslâm düşüncesinin şekillenişinde büyük etkisi olan bu asırlardaki sünnetin vahiyle ilişkisi konusundaki görüşlerin iyi bir tetkikinin, yıllardan beri devam eden ve daha da devam edeceği anlaşılan bu tartışmaların bir sonuca ulaştırılması yolunda önemli ipuçları sağlayacağı düşünülmektedir.

Çalışmada “Sünnetin tamamı vahiydir” diyen âlimlerin sünnet ile neyi kastettiklerinin tespit edilmesine özellikle gayret edilmiştir. Zira “Sünnetin tamamı vahiydir” sözünden Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerinin tamamının anlaşılması mümkün olduğu gibi Hz. Peygamber'in dinî konularda koymuş olduğu tüm hükümlerin anlaşılması da mümkündür. Bu konudaki problemin çözülmesi için öncelikle sünneti vahiy kaynaklı kabul eden âlimlerin sünnetten neyi kastettiklerinin iyi bilinmesine ihtiyaç vardır. Sünnet-vahiy ilişkisi konusunda yapılan çalışmalarda özellikle konunun bu yönünün ihmal edildiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmada sünnet-vahiy ilişkisi konusundaki görüşler bu yönden değerlendirilmek suretiyle daha kesin neticelere ulaşılması hedeflenmiştir.

Sünnet-vahiy ilişkisi konusunda birçok çalışma yapılmışsa da konuyu tarihsel gelişimi açısından ele alıp değerlendiren herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.³ Yine bu çalışmalarda önde gelen bazı âlimlerin görüşlerine ve kullandıkları delillere temas edilmiş, tüm görüşler üzerinde durulmamıştır. Bu çalışmada ise belirli bir dönem esas alındığı için tespit edilen tüm görüşlere yer verilmiş ve bunların değerlendirmesi yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca sünnetin vahiyle ilişkisi konusundaki görüşleri gruplandırarak anlatmak da mümkün olmakla birlikte kronolojik sıralama takip edilmiş, böylece bu konudaki görüşlerin ortaya çıkış ve gelişim sürecinin tarihsel olarak takip edilebilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

³ Sünnet-vahiy ilişkisi konusunda yapılan çalışmalar için bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015); Saffet Sancaklı, “Sünnet Vahiy ilişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XXXIV, sy. 3, (1998), 53-70; Ahmet Keleş, “Sünnet Vahiy ilişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, (1999), 151-193; Hikmetullah Ertaş, “Sünnet Vahiy midir?”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, cilt: 5, sy. 42, (2017), 227-243.

1. Birinci Asır

Sünnetin kaynağı ile ilgili tartışmalar erken dönemlerde başlamıştır.⁴ Hatta bazı çalışmalarda sünnetin kaynağını tespiti yönelik görüşlerin Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığı kabul edilmektedir.⁵ Sahâbîlerin Hz. Peygamber'in vermiş olduğu bir hüküm sonrası bunun vahye dayanıp dayanmadığını sorduklarına, vahiy ise sustukları, vahiy değilse kendi görüşlerini ifade ettiklerine dair rivâyetler bu anlayışa zemin hazırlamaktadır. Fakat bu rivâyetlerin isnad ve metin yönünden bir tenkide tâbi tutulmaksızın mutlak doğru kabul edildiği ve bu rivâyetlerden yola çıkılarak genellemeler yapıldığı görülmektedir. Bundan dolayı öncelikle bu rivâyetler üzerinde durulması gerekmektedir. Araştırmalarımıza göre, sahâbîlerin sünnetin kaynağını sorguladıklarına dair üç farklı olayla ilgili rivâyetler tespit edilmiştir. Burada bir anlamda kaynak araştırması niteliğinde olmak üzere bu rivâyetlerin özellikle isnad yönünden incelenmesine ve konuya delil olup olmayacaklarının belirlenmesine çalışılacaktır.

İlk örnek; sahâbîlerin Hz. Peygamber'in verdiği bir hükmün kaynağını sorguladıkları konusundaki en meşhur örnek, Hubâb b. Münzir (ö. 20/641) rivâyetidir. Bu rivâyete göre, Bedir savaşı öncesinde Hz. Peygamber'in Bedir kuyularından uzak bir yerde konaklaması üzerine Hubâb ona "Bu, kendi görüşünüz mü yoksa vahiy mi?" diye sormuş, Hz. Peygamber kendi görüşü olduğunu söyleyince Hubâb "Ben, Bedir kuyularının yakınında konaklamayı uygun buluyorum" diyerek kendi görüşünü bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu teklifi kabul etmiş ve orada konaklamışlardır.⁶ Tespit edilebildiği kadarıyla hadisi bu lafızlarla sadece Cessâs (ö. 370/981) ve Debûsî (ö. 430/1039) rivâyet etmişlerdir. Fakat her iki müellif de hadisi isnadsız olarak nakletmiştir. Hadisin Hâkim (ö. 405/1014) tarafından benzeri bir metinle nakledilen muttasıl isnadlı rivâyetini ise Zehebî (ö. 748/1348) münker kabul etmiştir.⁷

Hadisin İbn İshâk (ö. 151/768) tarihiyle gelen ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Sîre*'sinde yer alan rivâyetinde lafız yönünden bazı farklılıklar vardır. İbn İshâk şöyle demiştir: Bana Selemeoğullarından bazı kimselerin şöyle dedikleri haber verildi: Hubâb dedi ki: "Ey Allah'ın

⁴ bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 39.

⁵ Mesela bk. Kâmil Çakın, *Hadis İnkârcıları* (Ankara: Seba Yayınları, 1998), 16; Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 181.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), 3/241; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, nşr. Halîl Muhyeddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 249. Ayrıca bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 216.

⁷ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, nşr. Mahmûd Mataracî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 4/142; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Kitâbü Telhîsi'l-Müstedrek*, nşr. Mahmûd Mataracî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 4/142.

Resûlü! Bu konaklama yeri, Allah'ın seni konaklattığı ve ileriye ya da geriye gidemeyeceğimiz bir yer midir yoksa bu, bir re'y, savaş ve strateji (gereği) midir?" Hz. Peygamber "Bu, re'y ile belirlenmiştir, harp ve strateji (gereği)dir" diye cevap verdi.⁸

Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından yine İbn İshâk'tan rivâyet edildiğine göre, İbn İshâk, bu hadisi kendisine Yezîd b. Rûmân'ın Urve b. Zübeyr'den rivâyet ettiğini, yine Muhammed b. Yahyâ b. Habbân, Zührî, Âsım b. Amra b. Katâde ve Abdullah b. Ebû Bekr'in de kendisine rivâyet ettiklerini bildirdikten sonra bunların rivâyetlerini birleştirerek ortak bir metin elde etmiştir. Bu metnin son kısmında Hubâb b. Münzir'in Hz. Peygamber'e görüşünün kaynağını sorduğundan söz edilmektedir.⁹ Görüldüğü gibi hadisin isnadı munkatıdır. Vâkîdî'nin (ö. 207/823) yine munkatı bir isnadla naklettiği rivâyete göre de Hubâb, Hz. Peygamber'e vermiş olduğu kararın kaynağını sormuştur.¹⁰

Bazı rivâyetlerde ise farklı bir durumdan söz edilmektedir. Beyhakî'nin (ö. 458/1066), megâzî kitaplarının en sahîhi olduğunu belirttiği¹¹ Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) *Megâzî*'sinden aktardığı Bedir savaşının anlatıldığı rivâyete göre, Allah Resûlü'nün sahâbîlerden konaklama yerlerini göstermelerini istemesi üzerine Hubâb konaklanacak yeri işaret etmiştir. Bu rivâyete göre Allah Resûlü, kendisi bir yer tespit etmemiş, konaklanacak yer konusunda ashâbından uygun yeri seçmelerini istemiştir.¹² Ebû Davud'un *el-Merâsîl*'indeki rivâyette de benzeri bir durumdan söz edilmektedir.¹³

Hubâb'ın Allah Resûlü'ne görüşünün kaynağını sorduğundan söz eden rivâyetlerin biri dışında diğerleri munkatı isnadlarla nakledilmiş, isnadı muttasıl olan rivâyet ise "münker" kabul edilmiştir. Bu durumda bu rivâyetleri esas alarak sahâbîlerin sünnetin kaynağını araştırdıkları yönünde bir hüküm vermek hadis usûlü kurallarına göre doğru görünmemektedir. Hatta rivâyetlerin bazılarında Hubâb'ın Allah Resûlü'ne görüşünün kaynağını sorduğundan söz edilmemesi, bilakis Hz. Peygamber'in ashâbıyla istişare edip konaklama yerini belirlemesi bu görüşü destekleyen naklî bir delil niteliğindedir.

⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakâ vd. (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 1/548.

⁹ bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'a*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 3/31-35.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, nşr. Marsden Jones (Beirut: 'Alemü'l-Kütüb, 1984), 1/53.

¹¹ Beyhakî, *Delâil*, 3/101.

¹² Beyhakî, *Delâil*, 3/110.

¹³ Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, nşr. Şu'ayb el-Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 240-241.

İkinci örnek Hayber'in fethiyle ilgilidir. Bu konudaki bir rivâyette, Hz. Peygamber'in Hayber'de konakladığı yer hakkında Hubâb b. Münzir'in "Ey Allah'ın Resûlü! Sen burada konakladın. Bu senin emredildiğin bir durum ise biz susarız. Yok, re'y ile alınmış bir karar ise biz de görüşümüzü belirtiriz" dediği anlatılmaktadır.¹⁴ İlk örnekte olduğu gibi burada da Allah Resûlü'ne görüşünün kaynağını soran kişi Hubâb'dır. Tespitlere göre, bu hadisi sadece Vâkidî rivâyet etmiştir. Fakat Vâkidî hocalarından sonrasının isnadını vermediği için hadisin isnadı munkatıdır. Dolayısıyla hadis usulü kurallarına göre hadis zayıftır. Ayrıca hadisi destekleyici başka hiçbir rivayetin bulunmaması kesin bir neticeye ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Yine Bedir savaşıyla ilgili olayda olduğu gibi Hubâb'ın isminin öne çıkmış olması, bir karıştırma ihtimalini de akla getirmektedir.

Üçüncü örnek Ahzâb (Hendek) savaşıyla ilgilidir. Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Ahzâb savaşında Hâris el-Gatafânî Hz. Peygamber'den Müslümanlarla savaşmamak için Medine hurmalarının yarısını kendisine vermesini istemiş, Hz. Peygamber bunun üzerine Sa'd b. 'Ubâde, Sa'd b. Mu'âz, Sa'd b. er-Rebî,¹⁵ Sa'd b. Hayseme¹⁶ ve Sa'd b. Mes'ûd'a haber gönderip onlara "İsterseniz bu sene Medine hurmalarının yarısını ona verin" demiş, onlar "Ey Allah'ın Resûlü! Bu gökten inen bir vahiy midir, yoksa kendi görüşün mü?" diye sormuşlardır. Bu hadisi muttasıl bir isnadla Bezzâr (ö. 292/905) ve Taberânî (ö. 360/971) rivâyet etmişlerdir.¹⁷ Ancak sadece Tâberânî rivâyetinde Allah Resûlü'ne görüşünün kaynağının sorulduğundan söz edilmektedir.¹⁸ Bu durumda Bezzâr'ın hadisi ihtisar ederek naklettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan hadisin sahâbî râvisi Ebû Hureyre'dir. Fakat hicretin yedinci yılında Müslüman olan Ebû Hureyre'nin hicri beşinci yıldaki Hendek savaşına katılmadığı kendiliğinden ortaya çıktığı için hadis bu nedenle sahâbî mürselidir. Ancak munkatı isnadlarla nakledilmiş başka rivayetleri hadisi desteklemektedir. Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826) rivâyet ettiğine göre, Allah Resûlü, Sa'd b. 'Ubâde ve Sa'd b. Mu'âz'a Ahzâb savaşında Ensâr'ın hurmalarının üçte birini müşriklerin yanında savaşmamaları için Gatafânî'ler'a vermeyi düşündüğünü, onların ise

¹⁴ bk. Vâkidî, *Megâzî*, 2/643.

¹⁵ Uhud savaşında şehit olan Sa'd b. er-Rebî'nin hadise yanlışlıkla eklendiği anlaşılmaktadır.

¹⁶ Sa'd b. Hayseme Bedir savaşında şehit olmuştur. Dolayısı ile Hendek savaşına katılmamıştır.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfuzurrahmân Zeynullah (Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1988), 14/337; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, nşr. Ebû Muhammed el-Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 3/395-396.

¹⁸ Bezzâr hadisi sadece 'Ukbe'den dinlediklerini, Muhammed b. 'Amr'dan ise bu hadisi sadece Osman b. Osman el-Gatafânî'nin rivâyet ettiğini söylemiştir. bk. Bezzâr, *Müsned*, 14/337. Heysemî hadisin isnadında Muhammed b. 'Amr'ın bulunduğunu ve onun hadislerinin hasen olduğunu belirtmiştir. bk. Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, nşr. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 6/138-139.

yarısını istediklerini haber vererek onlara kendi düşüncelerini sormuştur. Onlar, Allah Resûlü'ne bu konuda bir emir gelip gelmediğini sormuşlar, Allah Resûlü “Eğer bir şeyle emredilmiş olsaydım sizinle istişare etmezdim” açıklamasında bulunmuştur. Abdürrezzâk hadisin muttasıl bir isnadını vermemiş, sadece hadisi İbnü'l-Müseyyeb'in (ö. 94/713) haber verdiğini söylemiştir.¹⁹

Hadis sonraki bazı kaynaklarda da geçmektedir. Bunlardan İbn Sa'd (ö. 230/845) rivâyetinde son râvi yine İbnü'l-Müseyyeb olduğu için bu rivâyet mürseldir.²⁰ İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) rivâyeti ise olayı anlatan Ebû Ma'ser'in (ö. 174/790) tebeü't-tâbiînden olması nedeniyle mu'daldır.²¹ Hadisin Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve İbn Zencûye (ö. 251/865) rivâyetlerinde ise olayı anlatan kişi Zührî'dir (ö. 124/742) ve bundan dolayı bu rivâyetler de mürseldir.²² Cessâs ve Debûsî ise hadisi isnadsız olarak nakletmişlerdir.²³ Hasen olduğu söylenen Ebû Hureyre hadisinin bu munkatı rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde konu için delil kabul edilmesi uygun görünmektedir.

Görüldüğü gibi birkaç rivâyetten yola çıkılarak tüm sahâbîlere teşmil edilen “Hz. Peygamber zamanında sahâbîlerin sünnetin kaynağını araştırdıkları”na dair görüş biri hasen, ikisi zayıf üç hadise dayanmaktadır. Yüz binlerce hadisin yer aldığı hadis, siyer ve tarih kaynaklarında konu ile ilgili sahîh çok fazla haberin bulunmaması sahâbe arasında sünnetin kaynağını araştırma yönünde genel bir teamülün bulunmadığı anlamına gelmektedir. Ancak bu durumun doğal karşılanması gerekir. Zira bu dönemde sünnetin değeri, hücciyeti ve bağlayıcılığı gibi konular gündeme gelmemiştir. Araştırmanın ileriki safhalarında görüleceği üzere sünnet-vahiy ilişkisi ile ilgili görüşler, sünnetin hücciyeti tartışmalarının yapıldığı dönemlerde ortaya çıkmaya başlamıştır. Çünkü sünneti dinde delil kabul etmeyenlere karşı ileri sürülebilecek en önemli argümanlardan biri, sünnetin vahiy kaynaklı olmasıdır. Bu argüman da yeri geldiğinde kullanılmıştır.

Sahâbeden sadece İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) Allah Resûlü'nün Kur'ân dışında vahiy almadığı görüşünde olduğunu gösteren bir rivâyet nakledilmiştir. Rivâyete göre o, “Kur'ân

¹⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1983), 5/367-368.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/73.

²¹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 7/378.

²² bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *el-Emvâl*, nşr. Muhammed 'Ammâra (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1989), 253; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe b. Zencûye el-Ezdî, *el-Emvâl*, nşr. Şâkir Zi'b Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986), 1/398-399.

²³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 249. Ayrıca bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/241.

vahyi dışında vahiy yoktur” demiştir.²⁴ Ancak Tahâvî (ö. 321/933), Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında vahiy geldiğinden söz eden iki hadisi delil gösterip İbn Abbâs’tan gelen bu rivâyetin kabul edilmesini eleştirenlere cevap vererek İbn Abbâs’ın buradaki üslubunun Arapların birbirleriyle konuşmalarındaki üsluba benzediğini söylemektedir. Ona göre, İbn Abbâs bu sözü ile Kur’ân’ı ve Kur’ân’ın emrettiği konuları kastetmiştir. Çünkü Allah Teâlâ “Peygamber’in size verdiklerini alın, yasakladıklarından da uzak durun”²⁵ buyurmuştur. İbn Abbâs’a göre Kur’ân dışında da vahiy vardır. Fakat sünnette yer alan bu vahiyler, bunların kabul edilmesini ve bunlara uyulmasını emreden Kur’ân’a dâhil sayılmıştır.²⁶

İbn Abbâs’ın, bu sözüyle kesin olarak Kur’ân dışında vahiy bulunmadığını söylemek istemediği anlaşılmaktadır. Zira onun, Kur’ân’da zikredilen ve Allah Resûlü’ne verildiği bildirilen hikmeti “sünnet” olarak tefsir ettiği²⁷ ve “Allah, namazı Peygamberiniz’in diliyle ikâmet hâlinde dört, seferde iki ve korku namazında bir rekât olarak farz kıldı” dediği rivâyet edilmiştir.²⁸ Bu rivâyetler İbn Abbâs’ın vahyi sadece Kur’ân vahiyiyle sınırlamadığına, Kur’ân dışında vahiy bulunsa bile bunun Kur’ân vahyi gibi olamayacağı yönünde bir görüşe sahip olduğuna delildir.

Bazı rivâyetlerden sahâbîlerin doğrudan olmasa da sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü kabul ettikleri sonucunu çıkarmak da mümkündür. Buna örnek olarak Zeyd b. Ebû Nadra’nın rivâyet ettiği şu olay gösterilebilir: Zeyd demiştir ki: İmrân b. Husayn’ın yanında idik. Bize hadis rivâyet ediyordu. Bir kişi, “Bize Allah’ın Kitabı’ndan söz et” deyince İmrân öfkeleni ve şöyle dedi: “Sen akılsız birisin. Allah, Kitabı’nda zekâtta söz etti. Peki, iki yüzde beş zekât verileceği nerede geçiyor? Allah, Kitabı’nda namazdan söz etti. Peki, öğle namazının dört rekât olduğu nerede geçiyor? Allah, Kitabı’nda tavaftan söz etti. Kâbe’de yedi tavaf yapılacağı, Safâ ile Merve arasında yedi say yapılacağı nerede geçiyor? Biz burada olanlara göre hüküm veririz. Bunları ise sünnet açıklamıştır.”²⁹ Bir başka rivâyette İmrân’ın sözünün son kısmı şöyledir: “Allah’ın Kitabı bu meseleleri müphem bırakmış, bunları sünnet açıklamıştır.”³⁰ Bu rivâyete göre İmrân, sünnetin beyan görevinden söz ederek sünnet

²⁴ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, nşr. Şu’ayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 14/466.

²⁵ el-Haşr 59/7.

²⁶ bk. Tahâvî, *Müşkil*, 14/468-471.

²⁷ bk. Ebû Abdirrahmân Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî, *Kitâbü’z-Zühd*, nşr. Habîburrahmân el-A’zamî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 454.

²⁸ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Müsâfirîn”, 5.

²⁹ İbnü’l-Mübârek, *Zühd*, 454-455.

³⁰ Ebû Davud Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davud*, nşr. Halîl Me’mûn Şihâ (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2001), “Zekât”, 2.

tarafından açıklanan hükümlere örnekler vermektedir. Verdiği örneklere bakılırsa Hz. Peygamber'in bunları kendi ictihadıyla belirlemesinin mümkün olmadığı, bu konuda mutlaka vahiy tarafından bilgilendirilmesi gerektiği görülecektir. Bu türden örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Tüm bunlarla birlikte hadis kitaplarında sahîh isnadlarla sahâbeden rivâyet edilmiş ve Kur'ân dışı bir vahiyden söz eden çok sayıdaki hadisin varlığı,³¹ sahâbîlerin Kur'ân dışında vahiy bulunduğu düşüncesini kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Bu dönemde dillendirilmeyen bu düşünce sonraki dönemlerde sünnetin hücciyeti ile ilgili tartışmaların gündeme girmesiyle birlikte açıkça ifade edilmeye başlanmıştır.

2. İkinci Asır

İlk asırda ortaya çıkan Hârîcîlerden bir grubun sünnetin hücciyetini inkâr etmesi,³² ikinci asırda da Mu'tezile ve ehl-i re'yin bazı hadisleri reddetmesi bu asırda sünnetin vahiyle ilişkisi konusundaki tartışmaların artmasında etkili olmuştur. Bu dönemde sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü savunanlardan biri Tâvus b. Keysân'dır (ö. 106/724). İbn Tâvus'dan rivâyet edildiğine göre, Tâvus'un yanında, içinde diyetlerden bahsedilen bir kitap vardı. O hükümler Allah Resûlü'ne vahiy ile gelmişti ve Allah Resûlü'nün diyet ve sadaka ile ilgili verdiği hükümlerin tamamı ona vahiy ile bildirilmişti.³³ Tâvus bu görüşleri ile sünnette vahiy kaynaklı bilgi bulunduğunu açıkça ifade etmiştir.

İkinci asırda sünnetin vahiy ile ilişkisine dikkat çeken âlimlerden biri de Zührî'dir (ö. 124/742). Zührî vahyin farklı bir boyutuna dikkat çekerek şunları söylemektedir: “Vahiy, Allah'ın, peygamberlerinden birisine vahyettiği, vahyetmek istediği şeyi peygamberinin kalbine yerleştirdiği, peygamberin insanlara açıkladığı şeydir. Bu, Allah'ın kelâmı ve vahyidir. Bir de vahyin peygamberler ile Allah arasında olan kısmı vardır. Peygamberlerden hiçbirisi bunu insanlara anlatmamıştır. Çünkü bu, Allah ile peygamberleri arasındaki gaybî bir sırdır. Peygamberler bunu insanlara anlatmaz, herhangi bir kimse için yazmaz ve yazılmasını da emretmezler. Allah'ın, insanlara açıklamalarını ve tebliğ etmelerini emrettiği şeyleri insanlara açıklarlar.”³⁴ Yine ona göre, “vahyin bir sır olan tarafı vardır ve hiçbir peygamber bunu insanlara haber vermemiştir. Bir de sır olmayan tarafı vardır ki, peygamberler bunu insanlara

³¹ Bu tür rivayetlerden *Kütüb-i Tis'a'da geçenler için bk. Faik Akcaoğlu, Hz. Peygamber'in Kur'ân Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 190-473.

³² bk. Çakın, *Hadis İnkârcıları*, 94-102.

³³ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İbtâlû'l-istihsân (Ümm ile birlikte)*, nşr. Ali Muhammed vd. (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 9/401; Abdürrezzâk, *Musannef*, 9/279.

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1984), 257.

bildirmişlerdir. Allah Resûlü'ne bu kısmı Kur'ân gibi yazdırması emredilmemiştir. O da bunu Kur'ân gibi yazdırmamıştır.”³⁵ Zührî, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiy aldığını açıkça ifade etmese de bu sözleri onun Kur'ân dışında vahiy bulunduğu anlayışına sahip olduğuna delildir.

Tarih boyunca pek çok âlim sünnetin vahiyle ilişkisine dikkat çekmişse de bunlar içinde en meşhur olanı Hassân b. Atiyye'dir (ö. 126/743). Sünnet-vahiy konusundaki neredeyse tüm çalışmalarda zikri geçen Hassân'ın sünnetin kaynağı ile ilgili olarak “Cebrâîl, Resûlullah'a Kur'ân'ı indirdiği gibi sünneti de indiriyordu” dediği nakledilmiştir.³⁶ Özellikle Hassân'ın bu sözünün sonraki dönemlerde yaşayan âlimlerin sünnetin kaynağına bakışlarında etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Zührî ve Hassân'ın çağdaşlarından İsmail b. Ubeydillah (ö. 132/750) “Allah Resûlü'nden gelenleri muhafaza etmemiz gerekir. Çünkü Allah Teâlâ ‘Peygamber'in size verdiklerini alın, yasakladıklarından da uzak durun’³⁷ buyurmuştur. Bize göre o (sünnet), Kur'ân menzilesindedir” demiştir.³⁸ İsmail b. Ubeydillah'ın sünneti Kur'ân menzilesinde kabul etmesi sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü kabul ettiğine delildir.

Evzâî (ö. 157/774) “Sana Allah Resûlü'nden bir hadis geldiğinde onun dışında bir hüküm verme. Çünkü Allah Resûlü, Allah'tan haber veren bir tebliğcidir”³⁹ diyerek, Hz. Peygamber'in ümmetine bildirmiş olduğu hükümlerin kaynağının vahiy olduğuna işaret etmiştir.

Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) de “Cebrâîl, Allah Resûlü'ne sünneti öğretir ve sünnet hakkında onunla konuşurdu”⁴⁰ diyerek sünnetin Cebrâîl tarafından Hz. Peygamber'e indirildiğini açıklamıştır.

Hicrî ikinci asırda sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna en çok vurgu yapan kişi Şâfiî (ö. 204/819) olmuştur. Hz. Peygamber'e verildiği bildirilen hikmeti sünnet olarak yorumlayan Şâfiî'nin, kullanmış olduğu ifadelerden sünneti tamamen vahiy kaynaklı kabul ettiği

³⁵ Beyhâkî, *Esmâ*, 258.

³⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. Fazl b. Behrâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), “Mukaddime”, 49; Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, nşr. Abdullah b. Muhammed el-Basîrî (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 2001), 106, 270.

³⁷ el-Haşr 59/7.

³⁸ Mervezî, *es-Sünne*, 105.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî (Riyad: Edvâu's-Selef, 1420), 1/213-214; Abdulganî Abdulhâlık, *Hucciyetü's-sünne* (Riyad: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1995), 337.

⁴⁰ Mervezî, *es-Sünne*, 112-113.

anlaşılmaktadır.⁴¹ Şâfiî, Hz. Peygamber'e hikmet verildiğinden söz eden âyetleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Kur’ân bilgisi konusunda kendisinden razı olduğum ilim ehlinde birisinin şöyle dediğini işittim: ‘Hikmet, Allah Resûlü’nün sünnetidir.’” Şâfiî daha sonra hikmetin sünnet olarak tefsir edilmesinin daha doğru olduğunu belirterek şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Çünkü Kur’ân zikredilmiş, hikmet de ona tâbi kılınmıştır. Allah Teâlâ ise Kitap ve hikmetin öğretilmesinin insanlara kendisinin bir lütfu olduğunu zikretmiştir. Bu nedenle buradaki hikmetin yalnızca Allah Resûlü’nün sünneti olduğunun söylenmesi câizdir.”⁴² Hikmet ile ilgili olarak bir başka yerde de şunları söylemektedir: “Bu kitabımızda Allah’ın kullarına bir lütfu olarak Kitap ve sünnetin öğretilmesi konusunda zikredilenler, hikmetin, Allah Resûlü’nün sünneti olduğuna delildir.”⁴³

Hikmete sünnet anlamı veren ilk kişi Şâfiî değildir. Şâfiî bu görüşü adını vermediği bir kişiden aktarmış ve daha sonra kendisi de bu görüşün savunuculuğunu yapmıştır. Şâfiî’nin eserlerine bakılarak hikmeti sünnet olarak ilk defa kimin tefsir ettiğini tespit etmek zordur. Fakat bu görüşün ilk olarak İbn Abbâs’tan nakledildiği zikredilmektedir.⁴⁴ Ondan sonra da pek çok kimse bu görüşte olduğunu açıklamıştır. Mesela “Onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder”⁴⁵ âyetindeki hikmet Ebû Mâlik (ö. 97/716), Hasân el-Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 118/736), Mukâtil b. Hayyân (ö. 149/766 civarı) ve Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/746) tarafından sünnet olarak tefsir edilmiştir.⁴⁶ Bu da Şâfiî’den yaklaşık bir buçuk asır önce hikmetin sünnet olarak tefsir edilmeye başlandığını göstermektedir.

Şâfiî ayrıca eserlerinde sünnetin kaynağı ile ilgili farklı görüşlere temas etmekte ve o dönemin anlaşılması bakımından değerli bilgiler sunmaktadır. Kimlere ait olduğunu belirtmediği bir görüşe göre, Hz. Peygamber’in sünneti, ya bir vahiydir ya bir vahyin açıklamasıdır ya da Allah’ın, hikmetinden Resûlü’ne ilham ettiği, nübüvvetine has kıldığı ve Kitabı’nda kullarına Resûlü’nün emirlerine itaat etmelerini farz olarak belirlediği bir emirdir.⁴⁷ Bu görüşte olanlara göre sünnetin tamamı vahye dayanmaktadır. Yaptığı açıklamalara bakıldığında Şâfiî de bu görüşe yakın durmaktadır. O, sünnetin tamamen vahye dayandığını

⁴¹ bk. Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 167-168.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1979), 76-78.

⁴³ Şâfiî, *Risâle*, 32.

⁴⁴ bk. İbnü’l-Mübarek, *Zühed*, 454.

⁴⁵ el-Bakara 2/129.

⁴⁶ Ebü’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-‘Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 1/445.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Kitâbü’l-Ümm*, nşr. Ali Muhammed vd. (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001), 6/391.

gösteren şu ifadeleri kullanmaktadır: “Sünnet, ilim ehlinin kabul etmiş olduğu şu durumların dışına çıkmaz: O, ya Allah’tan gelen bir risâletle (mesajla) ya ilhamla ya da Resûlü’ne vermiş olduğu bir emirle Allah’ın Kitabı’nı beyan eder.”⁴⁸

Şâfiî, sünneti, beyan görevi çerçevesinde Allah tarafından Resûlü’ne verilen bilgilerle sınırlandırmaktadır. Onun, “Hikmet, sünnettir” derken kastettiği de muhtemelen budur. Şâfiî’nin düşünceleri üzerinde önceki dönemlerde ortaya çıkan görüşlerin büyük etkisinin bulunduğu görülmektedir. Şâfiî bu görüşleri ele alıp değerlendirmiş ve bunlardan yola çıkarak bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. O, “Dini, akli ve ilminden razı olduğum bir kişinin ‘Allah Resûlü liân konusunda ve diğer konularda sadece Allah’ın emriyle hüküm vermiştir’ dediğini duydum” dedikten sonra o kişinin şunları söylediğini nakletmiştir: “Allah’ın Peygamber’e emri iki kısımdır: Birincisi, ona indirilen ve insanlara okunan vahiydir. İkincisi de ‘Şöyle yap’ diye Allah’tan gelen emirdir.”⁴⁹ Yine kime ait olduğunu belirtmediği bir diğer görüşe göre de sünnetin iki yönü bulunmaktadır. “Birincisi, Allah’ın muradını açıklayan sünnettir. Diğeri ise Allah’ın ona hikmet olarak ilham ettikleridir. Peygamberlerin ilhamı ise vahiydir.”⁵⁰ Bu görüş sahiplerine göre, sünnetin bir kısmı beyan görevinden ibaret olup sünnetin diğer kısmını ise hikmet oluşturmaktadır. Şâfiî’ye göre Allah Resûlü bir şeyi sadece vahiyle farz kılmıştır. Vahiy ise ya okunandır (vahyun yutlâ) ya da Allah Resûlü’ne vahyedilip onun sünnet kıldıklarıdır.⁵¹ Bu görüşler açık bir şekilde Şâfiî’nin sünneti vahiy kaynaklı kabul ettiğine delildir.

Şâfiî’nin naklettiğine göre, bu dönemde peygamberlerin rüyalarının da vahiy olduğu söylenmiş ve buna da İsmail’in, babası İbrahim’e söylediği “*Babacığım! Sana emredilene yap*”⁵² âyeti ile “*Sana gösterdiğimiz o rüyayı (görüntüleri)...*”⁵³ âyeti delil olarak gösterilmiştir. Bu durum o dönemde sünnetin vahiyyle ilişkisi konusunda geniş çalışmalar yapıldığını göstermektedir.⁵⁴

Şâfiî’nin sünnetin kaynağı hakkında başka açıklamaları da vardır. Ona göre, ilim ehli Hz. Peygamber’in sünnetlerinin üç çeşit olduğunda ihtilaf etmemiştir. Bunların ikisi üzerinde ise icmâ vardır. Üzerinde icmâ edilen bu iki çeşit sünnet, bazı noktalarda birleşmekte, bazı noktalarda ise ayrılmaktadır. Birisi; Allah’ın, Kitabı’nda beyan ettiği bir hükmü aynı şekilde Hz. Peygamber de beyan etmiştir. Diğeri ise; Allah’ın, Kitabı’nda mücmel olarak zikrettiği bir

⁴⁸ Şâfiî, *Ümm*, 6/391.

⁴⁹ Şâfiî, *Ümm*, 6/390.

⁵⁰ Şâfiî, *Ümm*, 6/391.

⁵¹ Şâfiî, *İbtâlu’l-istihsân*, 9/401.

⁵² es-Sâffât 37/102.

⁵³ el-İsrâ 17/60.

⁵⁴ bk. Şâfiî, *Ümm*, 6/391.

hükmü Hz. Peygamber, Allah adına O'nun muradına uygun şekilde beyan etmiştir. Sünnetin bu iki yönünde ihtilaf yoktur. Sünnetin üçüncü yönü ise Hz. Peygamber'in Kitap'ta hükmü bulunmayan bir konuda sünnet koymasındır.⁵⁵ Sünnetin bu üçüncü yönünde ihtilaf vardır ve bu konuda ortaya dört farklı görüş çıkmıştır:

a. Allah, Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığı ve ezeli ilminde geçtiğine göre onu razı olduğu işlerde muvaffak ettiği için Kitap'ta hakkında nas bulunmayan konularda ona sünnet koyma yetkisi vermiştir.

b. Allah Resûlü, yalnızca Kitap'ta aslı bulunan konularda sünnet koymuştur. Namazların nasıl kılınacağını ve rekât sayılarını namazın farz olduğundan söz eden asla dayanarak sünnet kılmıştır.

c. Hz. Peygamber'e Allah'tan bir risâlet (mesaj) gelmiştir ve onun sünneti Allah'ın farz kılmasıyla oluşmuştur.

d. Hz. Peygamber'in sünnet olarak belirlediği her şey onun kalbine ilkâ edilmiştir. Onun sünneti, Allah tarafından kalbine ilkâ edilmiş olan hikmettir.⁵⁶

İlk iki görüşe göre, Hz. Peygamber vahiy inmeyen konularda kendi görüşüyle hüküm koyabilmektedir. Üçüncü ve dördüncü görüş sahiplerine göre ise Hz. Peygamber'in Kur'an dışında koymuş olduğu tüm hükümler vahye dayanmaktadır. Şâfiî bu görüşlerin tamamının tartışmalı olduğunu belirtmiş ve kendisi herhangi birini tercih ettiğini belirten bir ifade kullanmamıştır. Ancak daha önceki açıklamaları dördüncü görüşü tercih ettiğini düşündürmektedir.

Şâfiî'nin "Hz. Peygamber'in kalbine Allah'ın ilkâ ettiği şey, onun sünnetini oluşturmaktadır. Allah'ın zikrettiği hikmet de budur"⁵⁷ görüşü ve önceki görüşleri onun, sünnetin tamamını vahiy kaynaklı kabul ettiğine delildir.⁵⁸ Her ne kadar Şâfiî'nin dinî konularda Hz. Peygamber'in ictihadda bulunmasını câiz gördüğü nakledilmişse de⁵⁹ kendi eserlerindeki ifadeleri onun Hz. Peygamber için ictihadı caiz görmediğini açıkça

⁵⁵ bk. Şâfiî, *Risâle*, 91-92.

⁵⁶ bk. Şâfiî, *Risâle*, 92-93.

⁵⁷ Şâfiî, *Risâle*, 103.

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 219.

⁵⁹ bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, nşr. Halil Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/241; Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1914), 4/222.

göstermektedir. Hatta Hz. Peygamber için ictihadın caiz görülmesi durumunda sünnetlerin insanların elinden çıkıp gideceğini söyleyerek⁶⁰ Hz. Peygamber için ictihadın neden mümkün olmadığını farklı bir açıdan yorumlamaktadır.⁶¹

Tüm görüşleri birlikte değerlendirildiğinde Şâfiî'ye göre sünnetin tamamı vahiy kaynaklıdır. Ancak Şâfiî'nin sünnet anlayışı, hadisçilerin "Hz. Peygamber'in tüm söz, fiil ve takrîrleridir"⁶² şeklinde tanımlamış oldukları sünnet anlayışından farklıdır. Ona göre, Kur'ân'da bir aslı bulunan ve beyan görevi çerçevesinde Hz. Peygamber'in yapmış olduğu açıklamalar sünneti oluşturmaktadır ve bunların kaynağı da vahiydir.⁶³ Bu nedenle Şâfiî'nin usûlcülerin "Hz. Peygamber'den sadır olan ve şer'î bir hükme delâlet eden her türlü söz, fiil ve takrîrlerdir"⁶⁴ şeklindeki tariflerinde ifade edilen sünnet anlayışına yakın durduğunu söylemek daha doğru görünmektedir. Meselenin bu kısmı göz ardı edildiği için Şâfiî'nin "Sünnetin tamamı vahiydir" görüşüne Hz. Peygamber'i insan olmaktan çıkardığı, onun beşeri yönünü vurgulayan âyetleri görmezden geldiği, Hz. Peygamber için attığı her adımın, aldığı her nefesin, söylediği her sözün ve yaptığı her şeyin vahiyyle meydana geldiğini söylemenin onun insan olma özelliğini ortadan kaldırdığı şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir.⁶⁵ Aslında burada yanlış anlama Şâfiî'nin hadisçilerin sünnet anlayışına sahip olduğunun zannedilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sünnet anlayışı Mervezî ve İbn Hazm gibi sonraki dönemlerde sünneti vahiy kaynaklı kabul eden başka âlimlerde de görülmektedir. Ancak sonraki dönemlerde yaşayan âlimler Şâfiî'nin bu görüşlerini daha da geliştirmek ve ictihadları da Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynaklarına dâhil etmek suretiyle daha gerçekçi bir tutum sergilemişlerdir.

Hicrî ikinci asırda ortaya konulan bu farklı görüşlerin sonraki dönemlerdeki sünnetin kaynağına yönelik görüşler üzerinde büyük etkisi bulunmaktadır. Özellikle "hikmetin sünnet

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Ümm*, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. (Mansure: Dâru'l-Vefâ, 2001), 8/626.

⁶¹ Şâfiî'nin Hz. Peygamber için ictihadı caiz gördüğü, bu nedenle de onun sünneti kısmen vahiy kaynaklı kabul ettiği görüşünün (bk. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 181-182) mevcut deliller ışığında kabulü mümkün görünmemektedir.

⁶² Tâhir b. Sâlih el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1995), 1/40; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2000), 65.

⁶³ Şâfiî'nin sünnet anlayışı hakkında bk. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 234-298.

⁶⁴ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 33; Sibâî, *Sümme*, 66.

⁶⁵ Bk. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 220.

olarak tefsir edilmesi” ve “sünnetin vahiy kaynaklı olduğu” görüşleri pek çok kimse tarafından benimsenip sünnetin kaynağına dair açıklamalarda delil olarak kullanılmıştır.

3. Üçüncü Asır

Sünnetin kaynağına yönelik tartışmalar hicretin üçüncü asrında da devam etmiştir. Bu asırda sünnetin kısmen vahye dayandığı görüşünde olanlardan birisi Buhârî'dir (ö. 256/870). Onun *Sahîh*'indeki bab başlıklarında sünnetin kaynağına dair bilgiler yer almaktadır. Mesela; “Nebî'nin, kendisine vahiy gelmeyen bir konuda soru sorulması üzerine ‘Bilmiyorum’ şeklinde karşılık vermesi veya vahiy gelinceye kadar soruyu cevaplamaması, ‘Allah’ın sana gösterdiği şekilde⁶⁶ âyetinden dolayı re’y veya kıyas ile konuşmaması⁶⁷” başlığından onun, Hz. Peygamber’in kendisine sorulan sorulara sadece vahye dayanarak cevap verdiği şeklinde bir anlayışa sahip olduğunu akla getirmektedir. Dolayısıyla bu da onun, sünneti tamamen vahiy kaynaklı kabul ettiği sonucuna götürmektedir. *Sahîh*'teki bazı bab başlıklarından ise bu görüşte olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela; “Soru soran kimsenin anlaması için bilinen bir aslı beyan edilen asla benzeten kimseye Nebî (s.a.) bu ikisinin hükmünü açıklamıştır” başlığı⁶⁸ Hz. Peygamber’in bazı konularda kıyasa başvurduğunu göstermektedir. Tüm bu bilgilere göre, Buhârî, sünnetin kaynağını kısmen vahiy, kısmen de Allah Resûlü'nün icthadları olarak kabul etmiştir.

Bu dönemde telif edilen hadis kitaplarında sünnetin kaynağı ile ilgili doğrudan açıklamalara rastlamak mümkün olmasa da “Bana Kitap ve onun bir benzeri verildi”⁶⁹ hadisi başta olmak üzere hadis kitaplarında “فَجَاءَهُ الْوَحْيُ/Bunun üzerine ona vahiy geldi”, “إِنَّ رَبِّي /Rabbim bana emretti”, “أَوْحِيَ إِلَيَّ/Bana vahyedildi” ve “إِنَّ جِبْرِيلَ أَتَانِي/Cebrâîl bana geldi” vb. kalıplarla gelen ve Kur’ân dışı bir vahye işaret eden binlerce hadisin yer alıyor olmasından hareketle rivâyet döneminde muhaddislerin tamamının Kur’ân dışı vahiy sünnetin bir kaynağı olarak gördüğünü söylemek mümkündür ve buna aykırı bir görüş de herhangi bir muhaddisten nakledilmiş değildir.

Muhaddislerin sünnetin kaynağını vahiy kabul etmelerine aykırı olarak sünnette vahye dayalı herhangi bir bilgi bulunmadığına yönelik görüşlerin genel olarak Mu‘tezile kelâmcıları

⁶⁶ en-Nisâ 4/105.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa ez-Zehabî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2000), “İ'tisâm”, 8.

⁶⁸ Buhârî, “İ'tisâm”, 12.

⁶⁹ Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/130-131; Ebû Dâvud, “Sünne” 5; Mervezî, *Sünne*, 187-188, 270.

tarafından savunulduğu yönünde⁷⁰ yaygın bir anlayış varsa da bu doğru değildir. Bu anlayış onların sünneti ve hadisleri reddettiklerine dair bir başka yanlış düşünceden kaynaklanmaktadır. Mu'tezile ekolünden Câhiz (ö. 255/869), bazı hayvanların Allah Resûlü ile konuştuğundan söz eden rivâyetlerde, bu hayvanların onunla harflerle konuştuğunun kabul edilmediğini belirttikten sonra şunları söylemektedir: “Ya Allah, Peygamber’e o hayvanın ihtiyacını vahiyle bildirir ya Peygamber feraseti, hissi ve işlerdeki tessebbütü ile hayvanların dış görünüşlerinden içlerini, durum ve davranışlarından da ihtiyaç duydukları şeyleri anlar ya da Allah ona bunları ilham eder.”⁷¹

Câhiz’in bu görüşleri onun Kur’ân dışı vahiy mümkün gördüğü ve Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında Allah’tan vahiy ve ilham yoluyla bilgi alabileceğini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Fakat vahiy ile ilham arasında nasıl bir fark gördüğüne dair bir açıklaması tespit edilememiştir.

Yine Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) de Hz. Peygamber'in ictihadla hüküm veremeyeceğini söyleyerek sünnetin vahiy olduğu görüşüne meyletmiştir.⁷² Zira Hz. Peygamber'in sünneti ictihada dayanmadığı takdirde vahye dayanmak zorundadır.

Bu asırda sünnetin vahiyle ilişkisinden söz eden âlimlerden birisi de İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889). Sünnetin bağlayıcılık açısından taksimini yapan İbn Kuteybe'nin bu tasnifinden onun sünnetin kaynağına bakışını anlamak mümkündür. Ona göre sünnet üç kısımdır. Birinci kısmı; Cebrâîl'in Allah'tan getirmiş olduğu sünnettir. İkinci kısmı; Allah'ın, Peygamber'e sünnet kılmasını mübah kıldığı, o konuda kendi görüşüne başvurmasını emrettiği sünnettir. Üçüncüsü ise Allah Resûlü'nün edep olması için sünnet kıldıklarıdır. Bunun işlenmesi durumunda sevap vardır, terk edilmesi ise günah değildir.⁷³

İbn Kuteybe eserinin bir başka yerinde yine sünnetin kaynağının vahiy olduğundan söz etmektedir. Ona göre, Kur’ân'ın Kur’ân'la neshi câiz olunca sünnetle Kur’ân'ın neshi de câiz olur. Çünkü Cebrâîl sünneti Rabbi'nden getirmektedir. Bu takdirde Kur’ân'da yer alan Allah'ın kelâmı, Kur’ân'da yer almayan Allah'ın vahiyiyle neshedilmiş olur. Allah Resûlü muhtemelen

⁷⁰ Ali Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 57.

⁷¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1969), 7/218-219. Değerlendirmesi için bk. Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 27.

⁷² bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 22/170; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2/240-242.

⁷³ bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Hadis Müdafaası*, trc. M. Hayri Kırbaçoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 259-264.

bu sebepten dolayı “Bana Kur’ân ve onunla birlikte onun bir misli verildi” açıklamasında bulunmuştur. Bu sözle de kendisine Kur’ân’ın ve sünnetten de onun bir benzerinin verildiğini kastetmiştir. Bu yüzden Allah “Peygamber’in size verdiklerini alın, yasakladıklarından da uzak durun”⁷⁴ buyurmuştur. Allah, Resûlü’nden Allah kelâmı olarak ulaşanların alınmasını emretmiştir.⁷⁵

İbn Kuteybe’nin bu son ifadelerinden sünnetin tamamını vahiy kaynaklı kabul ettiği yönünde bir izlenim oluşuyorsa da sünnetin taksiminde dair açıklamaları dikkate alındığında, o, sünnetin tamamını değil bir kısmını vahiy kaynaklı kabul etmektedir.

Hicrî üçüncü asırda sünnetin vahiyle ilişkisinden söz eden âlimlerden biri de Muhammed b. Nasr el-Mervezî’dir (ö. 294/906). Mervezî’nin sünnetin kaynağıyla ilgili görüşlerine geçmeden önce, eserinde nakletmiş olduğu bazı görüşlere temas etmek uygun olacaktır. Mervezî’nin naklettiğine göre, Kur’ân’da geçen hikmeti sünnet olarak tefsir eden bir grup şöyle demiştir: “Allah, Peygamberi’ne Kitap ve hikmeti insanlara öğretmesini emrettiğini açıklamıştır. Hikmet ise Kur’ân dışında bir şeydir. O, Kitap’ta zikredilmeyen konularda Allah Resûlü’nün sünnet olarak belirlediği şeydir. Bunların arasında ayrılık yoktur. Çünkü ikisinin geliş yolu da birdir.”⁷⁶ Mervezî’nin naklettiği bu görüş sahipleri, hikmeti sünnet olarak tefsir etmek suretiyle sünnetin vahiyle ilişkisini Kur’ân yoluyla ispat etmeye çalışmışlardır. Bunlar ayrıca geliş yollarının aynı olmasından dolayı Kur’ân ve sünneti eşdeğer kabul etmişlerdir.

Yine Mervezî’nin zikrettiği bir başka gruba göre de sünnet Kitab’ı nesh edebilir. Zira Allah, Kitabı’nda bir hüküm verdikten sonra bu hükmü nesh ettiğini Peygamberi’ne (Kur’ân dışı bir) vahiyle bildirir ve ona Kur’ân’daki hükmün hilafına olanı emreder. Peygamber de bunu insanlara emreder. Allah ona okunan Kur’ân indirmez. Bu durumda insanlar Peygamber’i tasdik etmeli ve bu hükmü kabullenmelidirler. Çünkü bilmelidirler ki Peygamber, Allah’ın Kitabı’ndaki bir hükmü ancak Allah’tan gelen bir vahiyle nesh edebilir. Bunun da okunan bir Kur’ân olması gerekmez. Bunun delili de “O, hevasına göre de konuşmaz. O ancak indirilen bir vahiydir”⁷⁷ âyetleri ile “Ben, sadece bana vahyedilene uyarım”⁷⁸ âyetidir.⁷⁹

⁷⁴ el-Haşr 59/7.

⁷⁵ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 258.

⁷⁶ Mervezî, *Sünne*, 266.

⁷⁷ en-Necm 53/3-4.

⁷⁸ el-En’âm 6/50.

⁷⁹ Mervezî, *Sünne*, 185-186.

Mervezî kendi dönemindeki bu görüşleri naklettikten sonra vahyin, bir kısmı Kur'ân vahyi, bir kısmı da Kur'ân dışı vahiy olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir.⁸⁰ Onun Kur'ân dışı vahiyden kastı sünnettir. Ona göre, Allah'tan gelen helâl ve haram kılma iki şekilde gerçekleşir. Birincisi; Allah bir şeyin haram olduğu hükmünü Kitabı'nda indirir. Bunu Kur'ân olarak isimlendirir. İkincisi ise; Allah helâl, haram veya farz olan bir hükmü Cebrâîl'in dili üzere Peygamber'e indirir. Bunu da Kur'ân olarak değil, hikmet olarak isimlendirir. "Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş"⁸¹ âyeti ile 'Allah'ın, üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek üzere indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın'⁸² âyetinde olduğu gibi hem Kur'ân hem de hikmet Allah'tan gelmektedir. Âlimler buradaki hikmeti sünnet olarak tefsir etmişlerdir. Çünkü Allah önce Kitab'ı sonra da hikmeti zikretmiş, aralarını vav (ve) harfi ile ayırmıştır. Bu da hikmetten kastın Kitab'ın dışında bir şey olduğunun delilidir. O da Kitap'ta zikri geçmeyen konularda Allah Resûlü'nün sünnet olarak belirlemiş olduğu şeydir. Eğer te'vil böyle olmazsa Allah sanki "Sana Kitab'ı ve Kitab'ı indirmişti" demiş olur.⁸³

Şâfiî gibi Mervezî de Kur'ân'da geçen hikmet ifadesini sünnetin vahiy olduğu görüşüne delil almış fakat hikmeti helâl, haram veya farz kılınan konulardan ibaret saymıştır. Şâfiî gibi o da sünneti Hz. Peygamber'in tüm söz, fiil ve takrîrlere teşmil etmemiş ve usûlcülerin sünnet anlayışına yakın bir sünnet anlayışını benimsemiştir. Ayrıca yaptığı açıklamalar, sünnet olarak tefsir edilen hikmetin, Hz. Peygamber'in hangi tasarruflarını kapsadığının anlaşılması açısından da son derece önemlidir.

Yine bu asırda yaşamış olan Yahyâ b. Hüseyin'in⁸⁴ (ö. 298/910) görüşleri özellikle hikmeti sünnet olarak yorumlayanların görüşlerinin daha net anlaşılmasını sağlaması açısından önemlidir. Yahyâ, *Tefsîru me'âni's-sünne* adlı risalesini sünneti Allah Resûlü'nün kendi görüş ve uygulamaları olarak kabul edenlere reddiye olmak üzere kaleme almıştır. Onun kastettiği sünnet Kur'ân'da mücmel olarak geçen farzların açıklamalarına dair olan fer'î hükümlerdir. Kur'ân'da mücmel olarak geçen farzların asılları nasıl vahiy ise sünnette bunların açıklamaları olarak geçen fer'î hükümler de aynı şekilde vahiydir. Sünnette yer alan ve fer'î hükümler dışında kalan sünnetleri ise Hz. Peygamber Allah'tan aldığı vahiylerden ayırmıştır.

⁸⁰ Mervezî, *Sünne*, 186.

⁸¹ en-Nisâ 4/113.

⁸² el-Bakara 2/231.

⁸³ Mervezî, *Sünne*, 269.

⁸⁴ Hz. Hasan'ın soyundan gelen Yahyâ b. Hüseyin, 245 yılında Medine'de doğmuştur. 284 yılında Yemen'in Sa'de şehrine gitmiş ve halktan biat almıştır. Yemen'de Zeydiler devletinin kurucusudur. "Emîrül-Mü'minîn" ünvanı ile birlikte "Hâdî İlelhak" lakabını kullanmıştır. Hakkında geniş bilgi için bk. Saffet Köse, "Hâdî İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/17-18.

Yahyâ b. Hüseyin görüşlerine delil olarak namaz ve zekâtı zikretmiş ve bunların açıklamalarına dair hükümlerin Hz. Peygamber'in kendi tasarrufu olmadığını, bunları ona Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiğini açıklamıştır. Bu görüşlerine de “*Ben sadece Rabbimden bana vahyedilene uyarım*”⁸⁵ âyetini delil getirmiştir. Buna göre, Allah, Resûlü'ne bir şeyi farz kılma, şeriat yapma ve hüküm koyma yetkisi tanımamıştır. Kur'ân'da yer alan usûl ve farzların ayrıntılarına dair açıklamalar ona Cebrâîl yoluyla bildirilmiştir. Sünnette yer alan tüm helâl ve harama dair hükümlerin de kaynağı aynı şekilde vahiydir. Allah, Hz. Peygamber'e sünnet koyması için de bir alan belirlemiştir. Fakat fer'î hükümlerin terk edilmesi cezayı gerektirirken bunların dışında kalan vitir namazı, bıyıkların kısaltılması, tırnakların kesilmesi gibi Hz. Peygamber'in sünnet olarak belirlediği davranışlar, terk edilmesi hâlinde ceza gerektirmez. Yine Yahyâ'ya göre, sünnetin Allah Resûlü'ne nispeti mecazidir, hakiki değildir. Çünkü Allah Resûlü'nün yaptığı sadece sünneti Allah'tan getirmek ve tebliğ etmekten ibarettir.⁸⁶

Yahyâ b. Hüseyin bu görüşleriyle o zamana kadar sünnetin kaynağı hakkında ortaya konulan görüşlere açıklık getirmiş ve Hz. Peygamber'in ahkâma taalluk eden ve Kur'ân'da bir şahidi bulunan tüm sünnetlerinin vahye müstenid olduğunu iddia etmiştir. Bu kadar net ifade edilmese de sünneti vahiy kabul eden diğer görüşlerde de sünnetin bu yönünün dikkate alındığı söylenebilir. Yahyâ'ya göre Kur'ân'da bir aslı bulunanlar dışında kalan sünnetleri ise Hz. Peygamber kendisi belirlemiştir ve bunlar diğerleri gibi bağlayıcı değildir. Yahyâ bu görüşü ile Hz. Peygamber'in kendiliğinden sünnet koymadığını açıklayan Şâfiî'ye karşı çıkmış olmaktadır. Sonraki dönemlerde ise Yahyâ'nın bu görüşleri doğrultusunda bir anlayışın devam ettirildiği görülmektedir.

İlk üç asırda sünnetin vahiyle ilişkisinden söz eden görüşler tespitlerimize göre bunlardan ibarettir. Burada dikkat çeken bir husus daha vardır ki, ilk üç asırlık dönemde doğrudan sünnetin vahiy kaynaklı olmadığını iddia eden bir kimse veya grup tespit edilememiştir.⁸⁷ Bilindiği üzere sünnetin hücciyeti ile ilgili tartışmalar, sünnetin kaynağı ile

⁸⁵ el-A'râf 7/203.

⁸⁶ Geniş bilgi için bk. Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin b. el-Kâsım, *Tefsîru me'âni's-sünne (Mecmû'u resâilî'l-İmâm el-Hâdî İlelhak Yahyâ b. Hüseyin içinde)* (Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 465-482. Bu eserin tercümesi ve eserle ilgili değerlendirmeler için bk. Hâdî İlelhak, “Sünnetin Anlamına Dair Bir Açıklama”, trc. Kadir Demirci, *İslami İlimler Dergisi*, cilt: 6, sayı: 1, (2011), 275-287.

⁸⁷ Sünnetin vahiy kaynaklı olmadığını iddia eden ilk kişi İbn Batta'dır (ö. 387/997). bk. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî, *Tabakâtu'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/163-164; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî (Riyâd: el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye, 1993), 5/1578-79.

ilgili tartışmaların bir yönünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla sünnetin hücciyetini kabul etmeyen bazı kişi ve gruplar sünnetin vahiy kaynaklı olmadığı görüşünü de kabul etmiş olmaktadır. Hâricîlerden sünnetin hücciyetini reddedenler bunlardandır.⁸⁸ Yine Şâfiî'nin isim vermeden zikrettiği bazı grup ve kişiler de ikinci asırda sünnetin hücciyetini kabul etmemişlerdir.⁸⁹ Bunları doğrudan olmasa da sünnetin vahiyle ilişkisini kabul etmeyenler arasında saymak mümkündür.

Sonuç

Sünnet-vahiy ilişkisinin hicrî ilk üç asırdaki tartışmalar çerçevesinde kronolojik olarak ele alındığı bu çalışmada sünnetin vahiyle ilişkisine dair tartışmaların ilk asra kadar uzandığı tespit edilmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerinde çok fazla tartışma yaşanmamıştır. Asıl olarak bu konudaki görüşler sünnetin hücciyeti ile ilgili tartışmaların ortaya çıktığı birinci asrın sonlarına doğru ifade edilmeye başlanmış ve ikinci asırda sünnetin hücciyeti ile ilgili tartışmaların artmasına paralel olarak sünnetin vahiyle ilişkisine yönelik tartışmalarda da artış yaşanmıştır. Neticede sünnetin vahye dayanıp dayanmadığı konusunda birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Aralarında nüans farkları bulunsa da ilk üç asırlık dönemde sünnetin vahiyle ilişkisinden söz eden Tâvus, Zührî, Hassân b. Atiyye, İsmail b. Ubeydillah, Evzâî, Şâfiî, Buhârî, Câhiz, İbn Kuteybe, Mervezî, Yahyâ b. Hüseyin ve Cübbâî'ye göre sünnet kısmen de olsa vahye dayanmaktadır. Ayrıca Şâfiî ve Mervezî'nin ifadelerinden sünnetin vahye dayandığı görüşünün ikinci ve üçüncü asırlarda pek çok kimse tarafından dile getirildiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde buna aykırı bir görüş ise tespit edilememiştir.

Sünnetin vahiyle ilişkisine dair geniş açıklamalarda bulunan Şâfiî, İbn Kuteybe, Mervezî ve Yahyâ b. Hüseyin'e göre Kur'ân'da bir aslı bulunan ve Hz. Peygamber'in beyan görevi çerçevesinde yapmış olduğu tüm açıklamalar vahye dayanmaktadır. Diğerlerinden ayrı olarak Şâfiî tüm sünnetlerin vahye dayandığını iddia etmiştir. İbn Kuteybe, Mervezî ve Yahyâ b. Hüseyin'e göre ise Kur'ân'da bir aslı bulunan sünnetler vahye dayanmakla birlikte Hz. Peygamber'in kendi ichtihadı ile ortaya koymuş olduğu sünnetler de vardır.

Sünnetin vahye dayandığı görüşüne sahip âlimler bu görüşlerine Hz. Peygamber'e hikmet verildiğinden söz eden âyetler ile onun hevasından konuşmayacağını, konuştuklarının vahiy olduğunu bildiren âyetleri delil olarak almışlardır. Bu âlimlerin o dönemde sünnetin vahiyle ilişkisinden söz eden çok sayıda hadis bulunmasına rağmen delil olarak hadislere çok fazla

⁸⁸ Hâricîler içinde sünnete karşı çıkanlar bulunduğu gibi sünnetle amel edenler de vardır. Dolayısıyla tüm Hâricîleri aynı kategoride değerlendirmek doğru değildir. bk. Çakın, *Hadis İnkârcıları*, 94-102.

⁸⁹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-'ilm*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985), 11 vd.

başvurmadıkları ve konuyu Kur'ân'ı merkeze alarak çözüme kavuşturmaya çalıştıkları özellikle dikkat çekmektedir.

Genel olarak zannedildiğinin aksine rivâyet döneminde “O, hevasına göre de konuşmaz. O ancak indirilen bir vahiydir” âyetlerini delil getirenler de dâhil hiçbir âlim, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerinin tamamının vahiy olduğunu iddia etmemiştir. Ancak hadisçilerin sünnet anlayışı bu konuda yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Anlaşıldığına göre, ilk asırlarda sünnetin vahiyle ilişkisinden söz edenler daha çok usûlcülere yakın bir sünnet anlayışına sahiptirler. Onların Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerini dinî ve dünyevî şeklinde taksim etmiş olmaları da bu anlayışa yakın durduklarını göstermektedir. Böylece onlar Hz. Peygamber'in peygamberlik yönünü de beşeriliğini de göz ardı etmeden, her iki yönünü de dikkate alan bir yaklaşım ortaya koymuş olmaktadır.

Kaynakça

- Abdulganî Abdulhâlık. *Hucciyyetü's-sünne*. Riyad: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1995.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Meclisu'l-İlmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akcaoğlu, Faik. *Hz. Peygamber'in Kur'ân Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hidâviyye, 1914.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'a*. nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Esmâ ve's-sifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî. Riyad: Edvâu's-Selef, 1420.

- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. nşr. Mahfuzurrahmân Zeynullah. Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Mustafa ez-Zehebî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1969.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Câsim Neşemî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- Çakın, Kâmil. *Hadis İnkârcıları*. Ankara: Seba Yayınları, 1998.
- Çelik, Ali. *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl b. Behrâm. *Sünenü'd-Dârimî*. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. nşr. Halîl Muhyeddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. nşr. Şu'ayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Davud*. nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *el-Emvâl*. nşr. Muhammed 'Ammâra. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1989.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. nşr. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî. Riyâd: el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye, 1993.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyîb. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. nşr. Halîl Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Ertaş, Hikmetullah. "Sünnet Vahiy midir?". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, cilt: 5, sy. 42, (2017), 227-243.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.

- Hâdî İlelhak Yahyâ b. Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim. *Tefsîru me'âni's-sünne (Mecmû'u resâili'l-İmâm el-Hâdî İlelhak Yahyâ b. Hüseyin içinde)*. Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.
- Hâdî İlelhak Yahyâ b. Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim. "Sünnetin Anlamına Dair Bir Açıklama". trc. Kadir Demirci. *İslami İlimler Dergisi*, cilt: 6, sayı: 1, (2011), 275-287.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. nşr. Mahmûd Mataracî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. nşr. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim. *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakâ vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*. nşr. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Hadis Müdafaası*. trc. M. Hayri Kırbaoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdî. *el-Emvâl*. nşr. Şâkir Zî'b Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek el-Mervezî. *Kitâbü'z-Zühd*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Keleş, Ahmet. "Sünnet Vahiy İlişkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, (1999), 151-193.
- Kırbaoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Köse, Saffet. "Hâdî İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 15/17-18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr. *es-Sünne*. nşr. Abdullah b. Muhammed el-Basîrî. Riyâd: Dâru'l-‘Âsime, 2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Sancaklı, Saffet. “Sünnet Vahiy İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XXXIV, sy. 3, (1998), 53-70.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2000.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-Turâs, 1979.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-‘ilm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1985.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *İbtâlü'l-istihsân (Ümm ile birlikte)*. nşr. Ali Muhammed vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Kitâbü'l-Ümm*. nşr. Ali Muhammed vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Kitâbü'l-Ümm*. nşr. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib. Mansure: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. nşr. Ebû Muhammed el-Esyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 2007.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. nşr. Şu'ayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tâhir el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih el-Cezâirî. *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1995.
- Tekineş, Ayhan. *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-Megâzî*. nşr. Marsden Jones. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1984.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Şa-To Yayınları, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Kitâbü Telhîsi'l-Müstedrek*. nşr. Mahmûd Mataracî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.

Discussions on the Relationship of Sunnah with Revelation in the First Three Centuries

Asst. Prof., Faik AKCAOĞLU

Extended Summary

Discussions about the evidentiary value of Sunnah, which started about a century and a half ago, are still intensely ongoing today. While some say that Sunnah is not a source in religion, some continue to argue passionately that Sunnah is a religious source. The discussions went on to cover the issue of what is the source of Sunnah. Those who accept Sunnah as a source in religion try to justify the fact that Sunnah is proof on the grounds that it is a revelation and that it was revealed to the Prophet by Allah through Gabriel. Others claim that there is no revelation other than the Qur'an, that the revelation is specific to the Qur'an only, and Sunnah is not based on revelation. There are debates about the source of Sunnah even among those who accept that it is a source in Islam, let alone those who reject its evidentiary value. It is seen that these discussions, which also have an ideological dimension, will continue for a longtime, and similar views will be raised. It is noteworthy that the current debates were experienced in the same way in the past, especially in the first centuries AH. For this reason, in this paper, it is aimed to draw a panorama of the debates on the source of Sunnah by emphasizing the views on its relationship with revelation in the first three centuries AH and the reasons behind the emergence of these views. Because, a profound analysis of these centuries, which played a major role in the formation of Islamic thought, will provide us with important clues on the way to reach a conclusion about the origin of Sunnah, which has been going on for years.

In some studies, although the debates about the origin of the Sunnah are taken up to the time of the Prophet, it is seen that there was not much discussion about the source of the Sunnah in the period of the Prophet and his companions. The views on this subject began to be expressed towards the end of the first century, when the discussions about the authority of Sunnah emerged, and in the second century, in parallel with the increase in the discussions about the authority of the Sunnah, there was an increase in the discussions on the relationship of the Sunnah with the revelation. As a result, there are different opinions about whether the Sunnah is based on revelation or not. Although there are nuance differences between them, according to Tâvus, Zuhri, Hassân b. Atiyye, İsmail b. Ubeydullah, Evzai, Shafii, Bukhari, Câhız, Ibn Kutayba, Marvazî, Yahyâ b. Hussein and Cubbai, Sunnah is based on revelation, albeit partially.

According to Shafii, Ibn Kutayba, Marvazî, and Yahyâ b. Hussein, all the statements that have an origin in the Qur'an and that the Prophet made within the framework of his duty of declaration are based on revelation. Apart from the others, Shafii claimed that all sunnahs are based on revelation. According to Ibn Kutayba, Marvazî, and Yahyâ b. Hussein, although the sunnahs which have an origin in the Qur'an are based on revelation, there are also sunnahs that the Prophet revealed with his ijihad.

The viewpoints of the scholars on the subject and the way they interpreted religious texts were influential in the emergence of different views on whether the source of Sunnah was a revelation or not. In addition, the methods adopted by different sects and schools have also been effective in understanding and interpreting the subject in different ways. The fact that there is no clear answer to the issue and that religious texts can be interpreted in different ways is another reason for the differences of opinion.

The evidence of Scholars who accept that Sunnah is based on revelation are the verses that mention Muhammad was given wisdom, and the ones stating that he would not speak by himself and what he spoke was revelation. Those who hold this view do not refer to hadiths as evidence. Although there are scholars who say that the entire Sunnah is a revelation, they actually state that not all Sunnahs are revelations, but rather the explanations made by the Prophet within the framework of his explanatory duty and which have a basis in the Qur'an. According to those who hold this view, there is an area other than these in which Allah gave the Prophet the authority to make judgments. This is especially evident from the explanations of Yahya ibn al-Husayn and Marvazī.

Keywords: Hadith, Prophet, Revelation, Sunnah, First three centuries.

Mevlevi Ayini Besteciliğinde Hoca-Talebe Etkileşimi: Dede Efendi ve Zekâi Dede Örneği

The Interaction between Teacher and Student in Composition of Mevlevi Ayin: The Example of Dede Efendi and Zekai Dede

Öğr. Gör. Dr. Ömer Faruk BAYRAKÇI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Müsiki Anabilim Dalı
Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music, Eskişehir, Turkey
o.farukbayrakci@hotmail.com

 0000-0002-1779-2206

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music, Istanbul, Turkey
ahturabi@yahoo.com

 0000-0001-8327-3693

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

16 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Accepted

23 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Bayrakçı, Ömer Faruk – Turabi, Ahmet Hakkı . “Mevlevi Ayini Besteciliğinde Hoca-Talebe Etkileşimi: Dede Efendi ve Zekâi Dede Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 788-808.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1117352>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği, bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları ve aralarında ve herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığı yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research and that they have no competing interests.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Ömer Faruk BAYRAKÇI %50 – Ahmet Hakkı TURABİ %50

Mevlevi Ayini Besteciliğinde Hoca-Talebe Etkileşimi:

Dede Efendi ve Zekâi Dede Örneği¹

Öz ► Çalışmada Türk Müsîkîsi’nde temel öğretim yöntemi olan meşk sistemi ile hoca-talebe etkileşiminin Mevlevi Ayini formu özelinde etkisi üzerine genel bir sonuç elde edilmesi amaçlanmıştır. Bestelenmiş tüm Mevlevi Ayinleri bu araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Örneklem grubu ise Zekâi Dede ve Dede Efendi’nin Mevlevi Ayinleri’nden oluşmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerine göre yapılandırılmış bu çalışma tekli durum çalışması çerçevesinde desenlenmiş ve teorik çerçevenin oluşturulması bağlamında kitap, tez, dergi, makale ve benzeri kaynaklardan veri toplama tekniklerinden yararlanılmıştır. Çalışma için Zekâi Dede’nin *Sûzidil*, *Mâyê*, *İsfahan*, *Sûzinâk* ve *Sabâ-Zemzeme* Mevlevi Ayinleri, Dede Efendi’nin *Şevkutarâb*, *Sabâ*, *Nevâ*, *Bestenigâr*, *Sabâbüselik*, *Hüzzâm* ve *Ferahfezâ* Mevlevi Ayinleri ile makamsal yönden karşılaştırılarak benzerlikler tespit edilmiş, böylece Türk Müsîkîsi’nde hoca-talebe etkileşiminin Mevlevi Ayini besteciliğindeki etkisi ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Müsîkîsi, Mevlevi Ayini, Zekâi Dede, Dede Efendi, Mevlevi Ayini Besteciliği.

The Interaction between Teacher and Student in Composition of *Mevlevi Ayin*: The Example of Dede Efendi and Zekai Dede

Abstract ► In this study, it is aimed to obtain a general result on the effect of the *meşk* system, which is the basic teaching method in Turkish Music, and the teacher-student interaction on the *Mevlevi Ayin* form. All composed *Mevlevi Ayins* constitute the universe of this research. The sample group consists of Zekai Dede's and Dede Efendi's *Mevlevi Ayins*. This study, which was structured according to qualitative research methods, was designed within the framework of a single case study, and data collection techniques were used with books, theses, journals, articles and similar sources in the context of forming the theoretical framework. For the study, Zekai Dede's *Sûzidil*, *Mâyê*, *İsfahan*, *Sûzinâk*, and *Sabâ-Zemzeme* *Mevlevi Ayins* were compared with Dede Efendi's *Şevkutarâb*, *Sabâ*, *Nevâ*, *Bestenigâr*, *Sabâbüselik*, *Hüzzâm*, and *Ferahfezâ* *Mevlevi Ayins* in terms of *makam* and thus, similarities in Turkish Music were determined. The effect of teacher-student interaction on the composition of the *Mevlevi Ayin* was tried to be revealed.

Keywords: Turkish Religious Music, *Mevlevi Ayin*, Zekai Dede, Dede Efendi, *Mevlevi Ayin* Composition.

¹ Bu makale Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız “Mevlevi Ayini Besteciliğinde Hoca-Talebe Etkileşimi: Dede Efendi, Zekâi Dede, Ahmed İrsöy Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Composition of the Mevlevi Ayin Interaction with the Teacher-Student: Example of Dede Efendi, Zekai Dede, Ahmed İrsöy” supervised by Prof. Dr. Ahmed Hakkı Turabi (Marmara University, İstanbul, 2022).

Giriş

Hat, tezhip, mûsikî gibi sanat dallarının öğrenimi için kullanılan *meşk* kelimesi sözlükte hocanın ders verdiği örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hoca ve talebenin karşılıklı yaptıkları ve hoca beğenene kadar devam eden bu çalışmaya da “meşk etmek” denmektedir (Özönder, 2003:126-127). Çeşitli sanat dallarının yanısıra sema öğrenimine de sema meşki, bu çalışmanın yapıldığı tahtaya da meşk tahtası denilmiştir. Meşk edilen yer olarak kullanılan *meşkhane* kelimesi ise daha çok mûsikîye özel bir kavram olarak karşımıza çıkar (Behar, 2019:17). Notanın yaygınlaşmaya başladığı son yüzyıla kadar meşkin mûsikî öğreniminde temel yöntem olarak kullanılmasıyla, bu kavramın zaman içerisinde yalnızca bir mûsikî terimi gibi düşünülmeğe başlandığını söylemek mümkündür.

Meşk yöntemiyle hocadan talebeye mûsikî nazariyatı, makam, usûl, ses-saz tekniği, tavır, repertuvar gibi pek çok konu aktarılmaktadır. Meşk, dini ya da dindışı, ses ya da saz icracılığı gibi ayrımlar gözetmeksizin kapsayıcı bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Bunun yanında ilgi duyulan alanlara bağlı olarak mûsikîde doğal olarak branşlaşmalar olmuştur. Her mûsikî formunun kendine has melodik yapısı, tavrı ve icrası olduğundan belli mûsikî formlarında uzmanlaşmış hocalar, talebeler tarafından tercih edilmiş bazen de talebeler hoca tarafında başka bir hocaya yönlendirilmiştir. Zekâi Dede'nin Na't bestelemeye çalışan talebesi Muallim Kazım Bey'i Na't ve Durak formunda uzman kabul ettiği Behlül Efendi'ye yönlendirmesi bunun güzel bir örneğidir (İnal, 2018:105). Benzer şekilde mûsikînin en büyük formlarından olan Mevlevi Ayini'nin meşki için de Mevlevihanelerde yetişmiş müzisyen, derviş, ayinhan ve kudümzenbaşılar tercih edilmiştir. Özellikle İstanbul Mevlevihaneleri mûsikî eğitiminde günümüzün konservatuvarları niteliğinde ciddi mûsikî merkezleri olmuşlardır (Behar, 2019: 60).

Şüphesiz meşk yöntemi ile hoca-talebe arasındaki etkileşim bestecilikte de kendini göstermiş, talebenin hocadan meşk ettiği eserler, hocanın makam, usûl, güfte, form anlayışı ve yönlendirmesi talebenin ürettiği eserleri şekillendirmiştir. Makam, usûl, güfte ve form gibi kavramlar bakımından zengin bir form olan Mevlevi Ayini'nin bestelenmesi sürecinde de bazen besteci tarafından üretilen melodi, bazen usûl ve güfte tercihi, bazen de terennüm cümlelerinin kullanımında meşk yoluyla gelen etkileşim kendini göstermiştir. Çalışmamızda hoca-talebe etkileşimi yalnızca makamsal karşılaştırmalarla sınırlandırılmıştır.

Gerek dini gerekse dindışı pek çok formdaki eserleriyle mûsikî tarihimizin en önemli bestecilerinden olan Hammamizâde İsmail Dede Efendi ve talebesi Zekâi Dede arasındaki hoca-talebe ilişkisi bu çalışmada ele alınmış, Dede Efendi'nin bestelemiş olduğu yedi Mevlevi Ayini

ile Zekâî Dede'nin beş Mevlevi Ayini makamsal yönden karşılaştırılarak hoca-talebe etkileşiminin sonucu kabul edilebilecek benzerlikler ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Çalışmada Zekâî Dede'nin hayatı, Dede Efendi ile tanışmaları ve meşkleri, Zekâî Dede'nin bestelemiş olduğu Sûzidil, Mâye, Isfahan, Sûzinâk ve Sabâ-Zemzeme makamlarındaki Mevlevi Ayinleri ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Dede Efendi'nin Mevlevi Ayinleri ile makamsal yönden tespit edilen benzer melodiler, notalar üzerinden gösterilerek değerlendirilmiştir. Bu çerçevede çalışmanın problemleri şunlardır:

1. Zekâî Dede'nin Sûzidil Mevlevi Ayini üzerinde Dede Efendi'nin makamsal etkisi nedir?
2. Zekâî Dede'nin Mâye Mevlevi Ayini üzerinde Dede Efendi'nin makamsal etkisi nedir?
3. Zekâî Dede'nin Isfahan Mevlevi Ayini üzerinde Dede Efendi'nin makamsal etkisi nedir?
4. Zekâî Dede'nin Sûzinâk Mevlevi Ayini üzerinde Dede Efendi'nin makamsal etkisi nedir?
5. Zekâî Dede'nin Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayini üzerinde Dede Efendi'nin makamsal etkisi nedir?

Türk Mûsikîsi'nde temel öğretim yöntemi olan meşk sisteminin Mevlevi Ayini besteciliğinde etkisinin analiz edilmesini amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden tekli durum araştırmasına göre desenlenmiştir. Çalışmada veriler, teorik çerçevenin oluşturulması bağlamında konuyla ilgili kitap, tez, dergi, makale, bildiri türündeki akademik çalışmalar dokümantasyon tekniği ile elde edilmiştir. Bu araştırma için eserlerin notaları üzerinde yapılan karşılaştırmalar sonucu elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz tekniğinden yararlanılmıştır. Çalışma ile ilgili temel kaynaklar Zekâî Dede'nin ve Dede Efendi'nin Mevlevi Ayinleri ile sınırlandırılmıştır.

1. Zekâî Dede ve Dede Efendi'nin Meşk Süreci

19. Yüzyılın iki büyük bestecisi aynı zamanda mûsikî tarihimizde meşk silsilesinin önemli halkaları olan Dede Efendi ve Zekâî Dede'nin tanışması Zekâî Dede'nin hocası Eyyûbi Mehmet Bey, aracılığıyla olmuştur. Eyyûbi Mehmet Bey Dede Efendi'nin Ahırkapı'daki konağına haftada birkaç gün giderek ders arkadaşları Eski Baş Müsteşar Ali Şevketi Efendi ve Dellâlzâde İsmail Efendi'yle beraber Dede Efendi'den meşk etmiştir. Bu çalışmalardan birinde, Zekâî Dede'den haberdar olan Dede Efendi, Mehmet Bey'den gelecek haftaki derse Zekâî Dede'yi de getirmesini istemiştir (Yüksel, 2001: 34). Bunun üzerine Mehmet Bey, Zekâî Dede'yi ve diğer talebesi Hafız Hamdi Efendi'yi de alarak Dede Efendi'nin yanına götürmüş biraz sohbet edildikten sonra Dede

Efendi kendilerinden geçtikleri eserlerden birini okumalarını istemiştir. Zekâî Dede ve Hamdi Efendi beraber utangaç bir tavırla daha önceden geçtikleri bir murabba eser okuduktan sonra Dede Efendi, Zekâî Dede'nin okuyuşundan etkilenmiş ve tek başına bir eser daha okumasını istemiştir. Zekâî Dede'nin eseri tamamlamasıyla kendisinin ileride büyük bir mûsikî dâhisi olacağını hissetmiş ve kendisini alkışlayarak takdirini göstermiştir (Ergun, 1942: 448).

Bir süre hep birlikte meşk edildikten sonra namaz vaktinin girmesiyle abdest almak için odadan çıkılmıştır. O sırada Zekâî Dede ile yalnız kalan Dede Efendi, kendisine bundan sonra hocasıyla beraber ne zaman isterse derse gelebileceğini söylemiş ancak bunun haricinde bir gün daha gelmesini istemiştir. Ayrıca hocası Mehmet Bey'in ona yeterli olamayacağı yönünde de imada bulunmuştur. Rauf Yekta Bey bu konuşmayı şöyle aktarmıştır:

“Oğlum, artık bundan böyle hocanla her vakit birlikte buraya meşke devam edebilirsin. Ancak haftada bir gün de ayrıca gelmeye vaktin müsait ise herhalde istifade edeceğini ümit ederim. Çünkü Mehmet pek de bu mûsikînin orostopolluluk² yollarını öğrenemedi...” (1902: 13).

Dede Efendi yaptığı bu konuşmayla Zekâî Dede'ye duyduğu samimiyeti ve ayrıcalığı belli etmiş ve Zekâî Dede'nin beklediği fırsat oluşmuştur. Böylece Zekâî Dede ve Dede Efendi'nin mûsikî meşkleri başlamıştır. Dede Efendi yeni talebesine ilk olarak Zaharya'nın Segâh Beste'si “Çeşm-i meygûnun ki bezm-i meyde cânân döndürür” mısrası ile başlayan eseri geçmiştir (Salgar, 2005: 236). Geçtiği ikinci eser, Dede Efendi'nin kendi bestesi olan Hicaz Nakış Beste, üçüncü eser ise yine kendi eserlerinden Nühüft Şarkı olmuştur. Zekâî Dede'nin haftada bir gün kendi başına bir gün de hocası Mehmet Bey'le gittiği bu meşkler yaklaşık on ay sürmüş ve tahmini seksen sekiz gün meşk edilmiştir (Öztuna, 2006: 515). Ergun, Dede Efendi'nin Zekâî Dede'ye meşk ettiği ilk eserlerin Köçekçe formunda olduğunu belirtmektedir (1942: 454).

Zekâî Dede ile Dede Efendi'nin mûsikî çalışmalarının devam ettiği bu dönemde, Mehmet Bey Sûzidil makamında Darb-ı fetih ve Hafif usûllerinde bestelediği iki murabba Beste'yi en yetenekli talebeleri olan Zekâî Dede ve Hafız Hamdi Efendi'lere öğretmiştir. Meşk için Dede Efendi'nin konağına gidildiği bir gün Mehmet Bey yeni eserlerini Dede Efendi'ye dinletmek ve yorumunu almak için talebelerinden okumalarını istemiştir. Gerek eserleri gerekse icrayı çok beğenen Dede Efendi, Zekâî Dede'yi, Hafız Hamdi Efendi'yi ve Mehmet Bey'i tebrik etmiştir (İnal, 2018: 322). Sûzidil makamında ve Beste formundaki bu iki esere Ağır Semâî ve Yürük Semâî

² “Orostopolluluk” kelimesinin ne anlama geldiği bilinmemektedir. Cümledeki kullanımı itibarıyla argo bir kelime olduğu düşünülmektedir. Rauf Yekta Bey, bu sıradışı kelimenin Dede Efendi'den defalarca işitildiğini ve ona özgü bir ifade olduğu için değiştirilmeden kullanılmasının uygun olacağını belirtmiştir.

formunda eserlerin de eklenerek takımın tamamlanmasını isteyen Dede Efendi, diğer iki eseri talebelerden bestelemelerini şu sözlerle rica etmiştir:

“Mehmet Bey, eserlerin hakikaten güzel olmuş. Lâkin fasıl tekmil olmak için bunlara iki semâi ilave etmeli. Artık bu himmet de hafız efendilere kalıyor. Zekâi Efendi'den bir (Sûzidil Ağır Semâi) Hamdi Efendi'den de bir (Sûzidil Yürük Semâi) bestelemelerini rica edelim. İnşallah gelecek haftaki meşkte semâileri dinleriz.” (Yekta, 1902: 15).

Zekâi Dede ve Hamdi Efendi çok şaşırıkları için ne cevap vereceklerini bilememiş ve Mehmet Bey şu sözlerle Dede Efendi'ye cevap vermiştir:

“Madem ki arzuyu âlileri bu merkezdedir, emir buyurulan semâileri alâ kaderil istitâ tanzimine sarf-ı makderet ederek nazar-ı tashihi âlînize arz eylesinler. Himmet-i ma'neviyye-i üstadaneleri muvaffak olacaklarına beraat-i istihlâldir..” (Yekta, 1902: 16).

Mehmet Bey, Zekâi Dede'nin mûsikî birikimine ve bestecilik yeteneğine güvendiği için hiç endişelenmemiş ancak Hamdi Efendi'nin yetersiz kalabileceği ihtimali üzerine Dede Efendi'ye mahcup olmamak için aşağıda verdiğimiz güfteyi Sûzidil Yürüksemâi olarak bestelemiş ve Hamdi Efendi'ye öğretmiştir.

Uşşak ile dolsun der isen kûy-i muhabbet

Gösterme rakibin olana rûy-i muhabbet

Kane boyadı kûyini seylâb-ı sirişkim

Hûni dil ile taşıdı meğer cûy-i muhabbet

Zekâi Dede, Ağırsemâi bestelemenin Yürüksemâi'ye göre daha zor olduğunu bilmesine rağmen Mehmet Bey'in Hamdi Efendi'ye yardımına aldırış etmemiş ve iyi niyetli bir duruş sergilemiştir. Zekâi Dede'nin Ağırsemâi formunda bestelediği eserin güftesi şöyledir;

Dil hasret-i vaslın ile nâlân gel efendim

Cevrinle beni eyleme giryan gel efendim

Etmekte felek suzidilin dembedem efzun

Bir kat da sen etme beni sûzan gel efendim

Rauf Yekta Bey, Zekâî Dede'nin aynı gece bestelediği bu eserin Itri eserlerindeki gibi renkli bir tavırla bestelendiğine işaret etmiş, aynı zamanda Zekâî Dede'nin bestelediği ilk eser olarak kabul edilebileceğine vurgu yapmıştır (Yüksel, 2001: 38).

Dede Efendi'ye gidileceği gün geldiğinde Zekâî Dede önce Mehmet Bey'in evine gidip bestelediği eseri Dede Efendi'den önce kendisine dinletip, kontrol etmesini istemiştir. O esnada Hamdi Efendi'de içeridedir ve Mehmet Bey'in kendisine hediye ettiği Yürüksemâî'nin hâlâ istenildiği gibi olmayan yerleri üzerine çalışmaktadır. Mehmet Bey, Zekâî Dede'nin eserini de dinlemek ister. Zekâî Dede eseri okuduktan sonra düzeltmeler yapmasını beklerken, Mehmet Bey eseri beklediğinden de güzel bularak şunları söylemiştir:

“Zekâî, böyle eserlerini gördükçe cidden medâr-ı iftihârım oluyorsun! Eserlerin tahsis ihtiyacından müstağni olduktan başka doğrusunu ister isen benimkinden bile a'lâ, Cenâb-ı Hak berhordar eylesin!” (Yekta, 1902: 17).

Mehmet Bey ve talebeleri Dede Efendi'nin yanına gittiklerinde Dede Efendi hemen semâileri sormuştur. Aslında Mehmet Bey'e ait olan Yürüksemâî eseri ve Zekâî Dede'nin Ağırsemâî eserini dinledikten sonra Dede Efendi, Zekâî Dede'nin eserini daha çok beğendiğini belirtmiştir. Artık o günden itibaren Dede Efendi, Zekâî Dede ile daha çok ilgilenmeye başlamış ve haftanın üç dört günü, gün boyu meşk etmişlerdir. Bu süreçte Zekâî Dede, Şehnaz ve Gülizar fasıllarıyla beraber birkaç fasıl daha öğrenmiştir.

1844 Temmuz ayından Mısır'a gittiği 1845 Mayıs ayına kadar devam eden bu çalışmalarda Zekâî Dede, Dede Efendi'nin konağına gelen en değerli talebelerinden olan Dellâlzâde İsmail Efendi'den de istifade etmiştir. Zekâî Dede'nin Mısır'a gitmesinden bir buçuk yıl sonra Dede Efendi vefat etmiştir (Öztuna, 2006: 515). Rauf Yekta Bey bu ayrılığı şöyle anlatmıştır:

“Zekâî Efendi'nin işte bu suretle İstanbul'dan ayrılmaya mecburiyeti bir taraftan Dede Efendi'den, diğer taraftan Mehmet Bey'den olan mûsikî derslerinden mahrum olmasına sebep olmuş idi. Hoca merhum veda etmek için Dede Efendi'nin huzuruna gittiği zaman üstad ile öğrenci arasında ayrılma sürece cidden yakıcı bir hüznün ortaya koyuyordu. O muhterem insan, nurlu yaşlarını hazin hazin akıttığı tesirle çok üzgün olduğu halde Zekâî'nin her zaman mesud ve bahtiyar olması isteğini tekrar ediyor, bilgili öğrencisini de her nerede bulunursa bulunsun tek başarı sebebi, başarı ve beceri sermayesi bildiği gayret gücünden ve üstad olma yolundaki azminden asla uzak kalmaması dileklerinde bulunuyordu. Meğerse kader şu kötü vedanın bu iki mûsikî dâhisi arasında sonsuz bir ayrılma olmasını uygun görmüş imiş!... Gerçekten Zekâî Efendi'nin İstanbul'dan ayrılmasından dört beş ay sonra - ki 1261 (1845) senesi Şevval'ine (Ekim) tesadüftür - Dede Efendi mukaddes hac vazifesine niyet etmiş bu yüzden hicaza gitmiş ve -bilindiği gibi- hac vazifesini eda

edip huzura kavuştuktan sonra güzel nağmeleri gönlünden ve canından atamayarak cennet saraylarına giden gül bahçeli yollarda yürümeye başlamıştır. (Allah Rahmet Eylesin) (Yüksel, 2001: 40).

2. Dede Efendi ve Zekâî Dede'nin Mevlevi Ayinleri

Dede Efendi'nin Şevkutarâb, Sabâ, Nevâ, Bestenigâr, Sabâbûselik, Hüzzâm ve Ferahfezâ makamlarında yedi Mevlevi Ayini bulunmaktadır. Şevkutarâb Mevlevi Ayini'nin aidiyeti ile ilgili olarak iki farklı görüş bulunmaktadır. Ali Nutki Dede'nin vefatından kısa bir süre önce bestelediği ve 7 Haziran 1804'de Yenikapı Mevlevihanesi'nde mukabelesinin yapıldığı bu ayin, Ali Nutki Dede tarafından Dede Efendi'ye ithaf edilmiş ve dergah mecmuasına Dede Efendi adıyla kaydedilmiştir. Gölpınarlı ise bu eserin Abdülbaki Nâsır Dede tarafından bestelenerek Dede Efendi'ye hediye edildiğini belirtmiştir (Gölpınarlı, 2006: 421).. Ali Nutki Dede'nin vefatından sonra Dede Efendi bu eserin güftelerinin sonuna kendi el yazısıyla şu açıklamayı eklemiştir:

“Şeyhim azizim Yenikapı şeyhi esseyyîd şeyh Ali Efendi hazretlerinin rey ü tedbiri ve her bir nağmede tarifi munzam olduğundan halen okunan bestede medhalim yoktur. Hal-i hayatlarında tenbihleri mucibince kendi isimlerini ifha ve bâlâsına bu fakirin ismini tahrir buyurup, fakire alâ-tarîk-ül hediye ihsan buyurdular. El fakir” (Yekta, 1902: 131)


Bu açıklama bazı mûsikî kaynağında Dede Efendi'nin tevazudan dolayı yazdığı bir not olarak değerlendirilmiş ve eserin Dede Efendi'ye ait olduğuna işaret edilmiştir (Salgar, 2010: 31), (Ergun, 1942: 415-435), (Tanrıkorur, 2003: 126), (Öztuna, 1987: 9). Ayrıca bu eserin başında çalınan Şevkutarâb Peşrev de Dede Efendi tarafından bestelenmiştir. Bu bilgiler ışığında çalışmamızda Şevkutarâb Mevlevi Ayini'ne Dede Efendi'nin bestelemiş olduğu yedi ayinden biri olarak yer verilmiştir. Ayrıca Dede Efendi'nin Hüzzâm Mevlevi Ayini'nden sonra bestelediği ve yalnızca birinci selamdan oluşan İsfahan makamında bir Mevlevi Ayini olduğu bilinmektedir. Ancak bu eser maalesef günümüze ulaşamamıştır (Öztuna, 1987: 17).

Hocası Dede Efendi gibi dini ve dindışı hemen her formda eser besteleyen Zekâî Dede'nin Mevlevi Ayini bestelemesi kırk üç yaşında Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye intisab ederek Mevlevi olduktan sonra başlamış, vefatına kadar beş Mevlevi Ayini bestelemiştir. Bunlar sırasıyla, Sûzidil, Mâye, İsfahan, Sûzinâk ve Sabâ-Zemzeme makamlarındadır. (Öztuna, c2 2016: 516). Aşağıda Zekâî Dede'nin beş Mevlevi Ayini, Dede Efendi'nin yedi Mevlevi Ayini ile makamsal yönden karşılaştırması sonucu tespit edilen benzerlikler ve değerlendirmelere yer verilmiştir.


a. Sûzidil Mevlevi Ayini Üzerine Makamsal Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

Sûzidil Mevlevî Ayini birinci ve üçüncü selamı Dede Efendi'nin Mevlevî Ayinleri ile makamsal yönden karşılaştırıldığında herhangi bir benzerlik tespit edilememiştir. Aşağıda Ferahfezâ Mevlevî Ayini'nin dördüncü selamı ile Zekâî Dede'nin ikinci ve dördüncü selamlarında ortak olan bestelerin dördüncü selamda kullanılan güfte ile ilk dört ölçüsü verilmiştir.

Dede Efendi (Ferahfezâ Mevlevî Ayini Dördüncü Selâm)



Zekâî Dede (Sûzidil Mevlevî Ayini İkinci-Dördüncü Selâm)



Şekil 1: Sûzidil ve Ferahfezâ Mevlevî Ayinleri İkinci-Dördüncü Selamların Karşılaştırması

Ferahfezâ Mevlevî Ayini'nde makamın tiz durağı olan Nevâ perdesi üzerinde Bûselik dizisinin uygulandığı ve dört ölçünün sonunda yine Nevâ perdesinde kalış yapıldığı görülmektedir. Sûzidil Mevlevî Ayini'nde de makamın tiz durağı olan Hüseyinî perdesinde Zirgüleli Hicaz dizisi uygulanmış ve yine aynı perdede kalış yapılmıştır. Her iki eserde de makamsal farklılığa rağmen ilk iki ölçüde neredeyse birebir, simetrik nota kalıplarının uygulandığı, üçüncü ve dördüncü ölçülerde ise benzer kalıplar ile her iki makamın da tiz durak perdelerinde kalış yapıldığı görülmektedir.

b. Mâye Mevlevî Ayini Üzerine Makamsal Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

Mâye Mevlevî Ayini birinci ve ikinci-dördüncü selamlarda Dede Efendi'nin Mevlevî Ayinleri'yle karşılaştırıldığında herhangi bir benzerlik tespit edilememiştir. Dede Efendi'nin Hüzâm Mevlevî Ayini ile Zekâî Dede'nin Mâye Mevlevî Ayinleri'nin ikinci selamlarının ardından üçüncü selama bağlantı sazı olarak kullanılan saz terennümünün aynı olduğu tespit

edilmiştir. Hüzûzâm Mevlevî Ayini'nde Hisar perdesi, Mâyê Mevlevî Ayini'nde ise Dik Hisar perdesi kullanılmıştır. Her iki eserde de ikinci selamlar Segâh'lı tamamlanmış ve üçüncü selamlar yine Segâh perdesi ile başlatılmıştır. İkinci selamlarla aynı usûlde olan bu saz terennümleri 9 zamanlı Evfer usûlündedir. Dede Efendi'den önceki Mevlevî Ayinleri'nin notaları incelendiğinde bu saz terennümünün kullanılmadığı görülmüştür. Zekâî Dede Mâyê Mevlevî Ayini için bu bölüme yeni bir saz terennümü bestelememiş, Dede Efendi'nin olduğunu düşündüğümüz bu saz terennümünü kullanmıştır.

Mâyê ve Hüzûzâm Mevlevî Ayinleri İkinci Selâm Sonundaki Saz Terennümü



Şekil 2: Mâyê ve Hüzûzâm Mevlevî Ayinleri'nde Kullanılan Saz Terennümü

Zekâî Dede'nin Mâyê Mevlevî Ayini incelendiğinde ayinin tamamında makamın tarifinde de belirtildiği gibi tiz bölgelerin kullanılmadığı, Uşşak ve Segâh makamları arasında sıkça geçkiler yapıldığı görülmektedir.

Mâye Mevlevî Ayini

Bi ya ri mut ri bi ma ra ke ri mü ba şı ke rim

Be her cil ve can ra der a teş si pa ri

Şekil 3: Mâye ve Nevâ Mevlevî Ayinleri Yürük Semâi Bölümleri Karşılaştırması

Mâye Mevlevî Ayini'nin üçüncü selamının Yürük Semâi bölümünde Segâh perdesinde yapılan yarım kalışın ardından gelen Uşşak'lı kalış cümlesi ayinde farklı perdeler üzerinde simetrik melodik cümlelerle karşımıza çıkmaktadır. Dört ölçü içerisinde yer alan bu makamsal yapıya Dede Efendi'nin Nevâ Mevlevî Ayini'nin üçüncü selamının Yürük Semâi bölümünde benzer şekilde rastlanmaktadır. Yukarıda her iki ayine ait gösterdiğimiz cümleler eserlerin her ikisinde de birkaç kez kullanılmıştır.

Mâye Mevlevî Ayini'nin yukarıdaki cümlesinin devamı aşağıda verilmiştir. Bu bölümde ise yerinde Hicaz'lı kalış yapılmış ve ardından Muhayyer perdesine çıkılarak Şehnaz perdesi kullanılmış ve Muhayyer'de Bûselik'li kalış yapılmıştır.

Mâye Mevlevî Ayini

Bekû yi has te di lâ ni ra hi mü ba şı ra him

Di lem çü a te şı çün der de mi şe ved zin de

Ferahfezâ Mevlevî Ayini

Si ne i meş ruh tü yi ber de ri es ra rı me ra
vay Nur tü yi sur tü yi dev le ti man sur tü yi

Şekil 4: Mâye ve Ferahfezâ Mevlevi Ayinleri Yürük Semâi Bölümleri Karşılaştırması

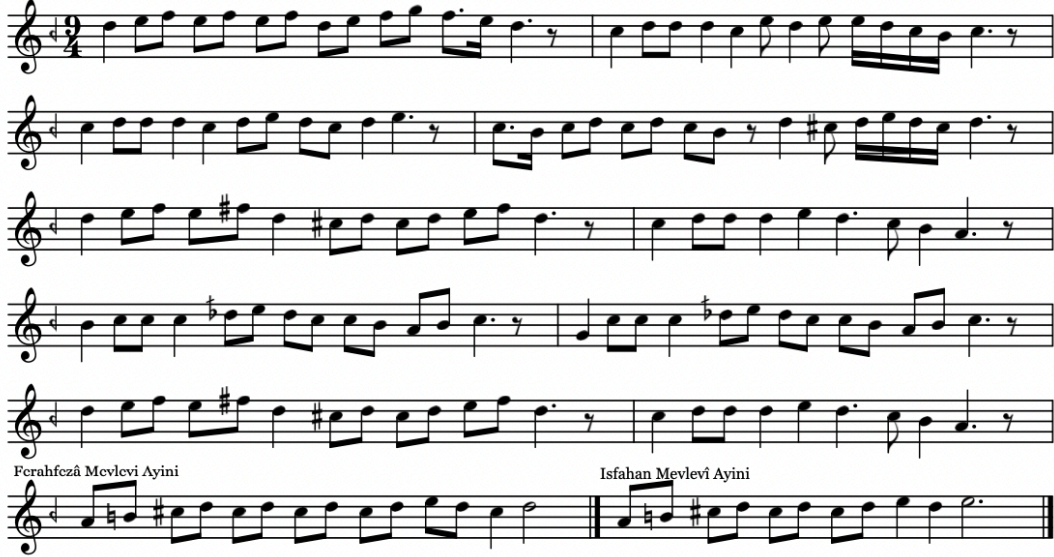
Dede Efendi'nin Ferahfezâ Mevlevî Ayini'nin üçüncü selamının Yürük Semâi bölümünde de Segâh makamı seyri ile devam edilirken yerinden Hicaz dizine geçilmiş ve Muhayyer perdesine çıkılarak Şehnaz perdesi kullanılmıştır. Gerek Mâye gerekse Ferahfezâ makamlarının karakteristiğinde yer almayan Hicaz geçkisi ve Muhayyer'de Bûselik çeşni her iki eserde de benzerlik göstermektedir. İki eserde de üçüncü selamların Yürük Semâi bölümünde farklı melodi cümleleriyle de olsa kullanılan geçkiler ve Dügah-Muhayyer atlaması Zekâi Dede'nin Dede Efendi'nin eserinden etkilendiği ihtimalini düşündürmektedir.

c. İsfahan Mevlevi Ayini Üzerine Makamsal Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

İsfahan Mevlevi Ayini birinci, ikinci-dördüncü selamları Dede Efendi'nin Mevlevi Ayinleri'yle karşılaştırıldığında herhangi bir benzerlik tespit edilememiştir.


Dede Efendi'nin Ferahfezâ Mevlevi Ayini'nin üçüncü selamına bağlantı sazı olan ikinci selamının sonundaki saz terennümü ile İsfahan Mevlevi Ayini'nin ikinci selamının sonunda kullanılan saz terennümü aynıdır.

Ferahfezâ ve Isfahan Mevlevî Ayinlerinin İkinci Selâm Sonundaki Saz Terennümü




Ferahfezâ ve Isfahan Mevlevi Ayinlerinde üçüncü selamda kullanılan aksak semai saz terennümünün de aynı olduğu tespit edilmiştir. Bu bölümün ardından Yürük Semâi bölümüne geçilmektedir. Yürük Semâi bölümünün ilk güftesi, bütün ayinlerde kullanılan “Ey ki hezar aferin...” mısrasıyla başlayan güfteye ait melodide de Ferahfeza Mevlevi Ayini ile benzerlikler bulunmaktadır.

Dede Efendi (Ferahfezâ Mevlevî Ayini Üçüncü Selam)



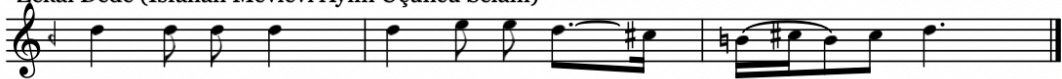
Ey ki he zar a fe rin

Zekâî Dede (Isfahan Mevlevî Ayini Üçüncü Selam)




Ah ki ba ri di ger

Zekâî Dede (Isfahan Mevlevî Ayini Üçüncü Selam)



Şüd zi ga met ha ne i sev da di lem

Zekâî Dede (Isfahan Mevlevî Ayini Üçüncü Selam)



Ez ta le bi gev he ri gû ya yı aşk

Şekil 7: Ferahfezâ ve Isfahan Mevlevi Ayinleri Yürük Semâi Bölümleri Karşılaştırması

Isfahan makamının sıkça kullandığı Nevâ perdesi üzerindeki Nişabur'lu kalışın Isfahan Mevlevi Ayini'nde de pek çok bölümde kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan Yürük Semâi bölümü içerisindeki kullanımları yukarıda verilmiştir. Dede Efendi'nin de benzer kalışı Yürük Semâi bölümünün başındaki güfteye kullandığı tespit edilmiştir.

Bu güftenin giriş cümleleri birbirinden farklı melodilerle başlatılmış ancak güftenin sonunda iki ayinde de aynı güftenin aynı melodi ile bestelenmiş olması Zekâî Dede'nin bu eseri bestelerken Ferahfeza Mevlevi Ayini'nden etkilendiğini düşündürmektedir.

Dede Efendi (Ferahfezâ Mevlevî Ayini Üçüncü Selâm)



Zekâî Dede (İsfahan Mevlevî Ayini Üçüncü Selâm)



Şekil 8: Ferahfezâ ve İsfahan Mevlevî Ayinleri Yürük Semâi Bölümleri Karşılaştırması

İsfahan Mevlevî Ayini ile Ferahfezâ Mevlevî Ayinleri'nin Yürük Semâi bölümlerinde üç ölçü boyunca aynı melodi kullanılmıştır. Yukarıda da görüldüğü gibi sadece ikinci ölçünün başında Ferahfezâ Mevlevî Ayini'nde Segâh perdesi, İsfahan Mevlevî Ayini'nde ise Çargâh perdesi kullanıldığı görülmektedir.

d. Sûzinâk Mevlevî Ayini Üzerine Makamsal Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

Sûzinak Mevlevî Ayini birinci ve üçüncü selamlar Dede Efendi'nin Mevlevî Ayinleri'yle karşılaştırıldığında herhangi bir benzerlik tespit edilememiştir.

Makamın seyri itibarıyla perdelerin diklik ya da pestlik durumları farklılık gösterse de Sûzinâk makamının Hûzzâm makamı ile ortak perdeleri kullandığını söylemek mümkündür. Her iki makamda da güçlü olan Nevâ perdesi üzerinde Hicaz dizisi yoğun şekilde kullanılmaktadır.

Dede Efendi (Hüzzâm Mevlevî Ayini Dördüncü Selâm)



Zekâî Dede (Sûzinâk Mevlevî Ayini İkinci-Dördüncü Selâm)



Şekil 9: Hüzzâm ve Sûzinâk Mevlevi Ayinleri İkinci Selamdaki Karşılaştırmalar

Dede Efendi'nin Hüzzâm ve Zekâî Dede'nin Sûzinâk Mevlevi Ayinlerinin ikinci selamlarında yukarıda görüldüğü gibi benzer melodilerle Hisar perdesi üzerinde kalış yapılmıştır. Üçüncü ölçünün ilk yarısındaki melodi de her iki eserde de aynı şekilde uygulanmıştır. Gerdâniye perdesinin civarından başlatılan melodi, her iki makamda da güçlü olan Nevâ perdesi yerine Hisar perdesinde yapılan kalış ve güftenin melodiye yerleştirilmesi itibarıyla görülen benzerlik dikkat çekicidir.

e. Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayini Üzerine Makamsal Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

Zekâî Dede (Sabazemzeme Mevlevi Ayini)



Dede Efendi (Saba Mevlevi Ayini)

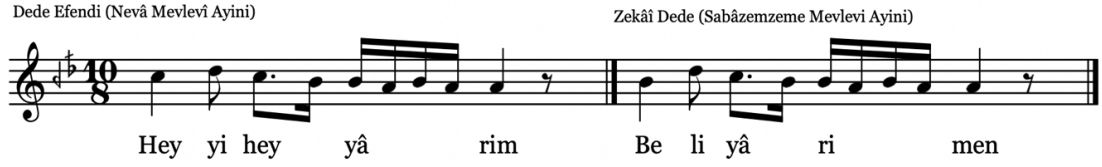


Şekil 10: Sabâ ve Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayinleri Birinci Selamdaki Karşılaştırmalar

Yukarıda Dede Efendi'nin Sabâ, Zekâi Dede'nin Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayinleri birinci selamlarından bir bölüm yer almaktadır. Sabâ dizisinin içerisinde yerinden Hicaz dizisine geçiş, kullandığı ortak perdelerden dolayı kolaylıkla uygulanabilmektedir. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Nevâ perdesinin güçlendirilmesi ve ardından Nim-Hicaz perdesinde yapılan kalıplar ile benzer melodiler kullanılarak iki ölçü içerisinde Hicaz geçkisi kullanılmıştır. İki bestekârın da Devr-i Revân usûlü ile bestelediği birinci selamlarda Dede Efendi yalnızca iki yerde Hicaz geçkisini kullanırken Zekâi Dede'nin bu geçkiyi yukarıda gösterildiği melodi ile her sözlü terennüm cümlesinde kullanmaktadır. Ayrıca her iki eserde de Hicaz geçkilerinin ardından sözlü terennüm bölümlerinde Hüseyini perdesi güçlendirilerek Hüseyini çeşnisi yapılmıştır.

Zekâi Dede (Sabazemzeme Mevlevi Ayini)





Şekil 12: Nevâ ve Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayinleri Üçüncü Selamdaki Lafzî Terennümler

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışmada Zekâi Dede'nin Sûzidil, Mâyê, Isfahan, Sûzinâk ve Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayinleri, Dede Efendi'nin Şevkutarâb, Sabâ, Nevâ, Bestenigâr, Sabâbûselik, Hüzzâm ve Ferahfezâ Mevlevi Ayinleri ile makamsal yönden karşılaştırılarak benzerlikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Zekâi Dede'nin beş Mevlevi Ayini'nin her biri birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü selamlar şeklinde başlıklar altında incelenmiş ve Dede Efendi'nin bestelemiş olduğu yedi Mevlevi Ayini ile makamsal olarak karşılaştırılmıştır. Tespit edilen benzerlikler notalar üzerinden gösterilerek yorumlanmıştır. Buna göre:

Sûzidil Mevlevi Ayini'nin ikinci-dördüncü selamlarında Ferahfeza Mevlevi Ayini dördüncü selamla benzerlik tespit edilmiştir.

Mâyê Mevlevi Ayini ile Hüzzâm Mevlevi Ayinleri'nin ikinci selam sonunda aynı saz terennümünü kullandıkları görülmüştür. Üçüncü selamın yürüksemâi bölümünde Nevâ ve Ferahfezâ Mevlevi Ayinleri'nin aynı bölümleriyle benzerlikler olduğu tespit edilmiştir.

Isfahan Mevlevi Ayini ile Ferahfezâ Mevlevi Ayinleri'nin ikinci selam sonunda aynı saz terennümünü kullandıkları görülmüştür. İki Mevlevi Ayini'nin üçüncü selamlarındaki aksaksemâi saz terennümlerinin de aynı olduğu tespit edilmiştir. Üçüncü selamın Yürük Semâi bölümlerinde de benzer motifler kullanılmıştır.

Sûzinâk Mevlevi Ayini ikinci-dördüncü selamlarında Hüzzâm Mevlevi Ayini dördüncü selam ile benzerlikler olduğu tespit edilmiştir.

Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayini birinci selamında Sabâ Mevlevi Ayini ile benzerlikler görülmüştür. Üçüncü selamda ise Nevâ Mevlevi Ayini ile bir ölçülük benzer bir motif tespit edilebilmiştir.

Sonuç olarak, Zekâî Dede'nin Sûzidil, Mâye ve Isfahan Mevlevi Ayinleri'nde Dede Efendi'nin Ferahfezâ Mevlevi Ayini ile, Mâye ve Sûzinâk Mevlevi Ayinleri'nde Dede Efendi'nin Hüzzâm Mevlevi Ayini ile, Mâye ve Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayinleri'nde Dede Efendi'nin Nevâ Mevlevi Ayini ile, Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayini'nde ise Dede Efendi'nin Sabâ Mevlevi Ayini ile makamsal yönden benzer melodiler içerdiği görülmektedir. Dede Efendi'nin ayinleri içerisinde en çok benzerliğin Ferahfezâ Mevlevi Ayini'nde olduğu, Bestenigâr, Şevkutarâb, Sabâbüselik Mevlevi Ayinleri ile hiç benzer melodiler olmadığı görülmektedir.

Dede Efendi'nin son ayini olan Ferahfezâ Mevlevi Ayini'nin, Zekâî Dede'nin bestelediği ilk üç ayinde de benzerlikler görülmesi Ferahfezâ Mevlevi Ayini'nin Zekâî Dede üzerindeki etkisini destekler niteliktedir.

Zekâî Dede'nin ayinlerinde ikinci selamlarda kullanılan melodinin dördüncü selamlarda aynı şekilde kullanıldığı görülmektedir. Dede Efendi'nin ayinleri ile karşılaştırıldığında makamsal benzerliklerin en çok ikinci ve üçüncü selamlarda olduğu görülmektedir. Birinci selamlarda ise yalnızca Sabâ-Zemzeme Mevlevi Ayini'nde benzerlik karşımıza çıkmıştır.

Mevlevi Ayini form olarak selamlarda kullanılan usûller, seçilen güfteler, güftelerin usûle uygulanışı, makam-usûl geçkileri, terennümler gibi pek çok yönden kurallara bağlıdır. Bu yönüyle bestecilerin geleneğe bağlı kalarak ortaya koydukları eserler arasında benzerliklerin yalnızca hoca-talebe etkileşimi şeklinde değerlendirilmesi doğru olmayacaktır. Şüphesiz Best-i Kadîm adı verilen ilk Mevlevi Ayinleri bu formun gelişmesinde önemli bir model olmuş ve sonraki süreçte de besteciler kendinden önceki ayinleri dikkate alarak eserlerini bestelemişlerdir. Çalışma konumuz olan Zekâî Dede için de Dede Efendi'nin Mevlevi Ayinleri Zekâî Dede'nin besteciliğinde önemli bir yere sahiptir. Dede Efendi'nin gerek bestelediği yedi Mevlevi Ayini ile gerekse Zekâî Dede'yle birebir meşk etmeleri sebebiyle Zekâî Dede üzerindeki etkisi yadsınmaz. Çalışmada Zekâî Dede ve Dede Efendi eserleri arasında tespit edilen benzerlikler bu etkinin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.

Kaynakça

Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi Dini Eserler*. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlevî Adab ve Erkânı*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1963.

- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006.
- Salgar, Fatih. *Dede Efendi, Hayatı, Sanatı Eserleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Salgar, Fatih. *50 Türk Müziği Bestekârı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005.
- Özalp, Nazmi. *Türk Musikisi Tarihi 1*, Ankara: TRT Yayınları, 1986.
- Özönder, Hasan, *Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Konya: Sebat Ofset Yayınevi, 2003.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikîsi*. Ankara: Orient Yayınları, 2006.
- Tanrıkörür, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Turabi, Ahmet Hakkı- Koca, Fatih. "Cami Müsikîsi". *Türk Din Müsikîsi*. Ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 1.Baskı, 2017.
- Yekta Rauf. *Esâtîz-i Elhan*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1902.
- Yüksel, Halil İbrahim. *Rauf Yekta Bey'in 'Esâtîz-i Elhân' Adlı Eseri ve İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

The Interaction between Teacher and Student in Composition of Mevlevi Ayin: The Example of Dede Efendi and Zekai Dede

Dr. Ömer Faruk BAYRAKÇI - Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI

Extended Summary

Turkish religious music forms are grouped under two headings as mosque and lodge music, depending on the place where they are performed. Since the instrument is not used, the performance of the mosque music, which is mostly composed of Arabic words and where vocal performance is prominent, is more reactionary and is mostly performed by one person. However, sometimes compositions can also be performed in collective performances called "*cumhur muezzin*". Since the main the main issue in mosque music is to provide awe of obedience music is considered a tool, not an end. Mosque music forms are the *Kur'an-ı Kerim Tilaveti*, *Ezan*, *Kamet*, *Sala*, *Tekbir*, *Salât-ı Ummiye*, *Telbiye*, *Cumhur Muezzin*, *Mahfel Surmesi*, *Cuma Hutbesi*, and *Gülbanki*, *Tardıyye*, *Teravih Tertibi*, *Temcid*, *Münacat*, *Tasbih*, *Istiğfar*. We can list them as *Mevlid*, *Muhammediye*, *Ta'rif*, *Ferâciye*, *Mîrâciye*, and *Regaibiye* (Turabi, 2017: 73).

Various musical forms, which developed upon the need for music during zikir in lodges, also constitute tekke music. All forms performed in the mosque can also be performed in the lodge. Unlike mosque music, this time an instrument can be used. Tekke music forms are *İsm-i Celal*, *Durak*, *Mersiye*, *Nefes*, *Deyiş*, *Savt*, *Salat-ı Kemâliye*, *Nevbet*, *Gülbank* and *Mevlevi Ayin*. Forms such as *Na't*, *Kasîde*, *Tevşih*, *İlâhi*, and *Şuğul* are religious musical forms that can be performed both in mosques and tekkes.

Mevlevi Ayin, which is one of the forms of tekke music, is accepted as the greatest of both religious and non-religious forms. The concept of ayin, which is named in different ways in each sect, appears with names such as *hatm-i haccân* in Nakşibendîs, *devran* in Kadiris, *darb-ı esma* in Halvetîs, and *zikr-i kıyam* in Sa'di and Rifais. The *ayin* in the *Mevlevi* is called *sema*.

Sema, which means to hear as a word and to hear a beautiful memory, as a term means to pass out by hearing musical tunes and to act in an ecstatic state (Gölpınarlı, 1963: 48). The *sema* that Mevlana performed during a conversation, in a voice he heard, in various environments where he felt the greatness of Allah and found different meanings, was continued in the same way by Sultan Veled and Ulu Arif Çelebi after his death. After the Friday prayers, the *sema* began to be performed at the meetings held to commemorate Mevlana. The *sema*, which was performed without being bound by any rule, later took its present form with Pir Adil Çelebi and Pir Hüseyin Çelebi (İnançer, 1994: 420). By accepting Konya as the center, dervish tekkes were opened in many parts of Anatolia, and the larger ones, where dervishes were trained, were called *âsitâne*, and the smaller ones, which were gathered at certain times, were called *zaviye*. After Konya, Bursa, Eskişehir, Gelibolu, Halep, Kastamonu, Karahisar, Kütahya, Manisa, Egypt Yenişehir Mevlevihanes are other dervish tekkes in the status of *âsitâne*. In addition, four of the five dervish tekkes in Istanbul are *âsitâne*. The title of dervish or dede was given to those who completed the thousand-day ordeal, which was defined as eating and drinking less, sleeping less, and purifying the soul through worship in these convents. In addition to Islamic sciences and music education, education in foreign languages such as painting, miniature, illumination, calligraphy, carving, mother-of-pearl, watchmaking, and Arabic and Persian were also given in Mevlevihanes. Many composers in our musical history such as Dede Efendi, Zekai Dede, III. Selim, Buhûrizade Mustafa İtri Efendi were educated in these convents.

In our study, the teacher-student relationship with Dede Efendi, one of the important composers in the history of Turkish Music, and his student, Zekai Dede, was discussed in the form of the *Mevlevi Ayin*. Dede Efendi and Zekai Dede made important contributions to our musical repertoire with the works they composed in many religious and non-religious forms. In the form of the *Mevlevi Ayin*, the works they composed in terms of both quality and quantity have an important place in the transfer of this form to the next generations and in determining the understanding of form of the composers.

Dede Efendi (1778-1846) composed seven *Mevlevi Ayins* in the *makams* of *Şevkutarab*, *Sabâ*, *Nevâ*, *Bestenigâr*, *Sabâbüselik*, *Hüzzam*, and *Ferahfezâ*. The first response to the *Şevkutarab Mevlevi Ayin* is 1804, the *Sabâ* and *Nevâ Mevlevi Ayins* are 1824, the *Bestenigâr Mevlevi Ayin* is 1832, the *Sabâbüselik Mevlevi Ayin* is 1833, the *Hüzzam Mevlevi Ayin* is 1834, and the *Ferahfezâ Mevlevi Ayin* is 1839. Of the seven *Mevlevi Ayins*, only the first recital of *Ferahfeza Mevlevi Ayin* was held in Beşiktaş Mevlevihane, and the others were held in Yenikapı Mevlevihane. After the *Hüzzam Mevlevi Ayin*, Dede Efendi composed another *Mevlevi Ayin* in *Isfahan* makam. The *Isfahan Mevlevi Ayin*, which consisted only of the first greeting, was recited in the Yenikapı Mevlevi Mevlevihane on the Night of Power on January 4, 1837. However, this work could not be preserved and forgotten like the others.

Zekai Dede has five *Mevlevi Ayins* in the *makams* of *Sûzidil*, *Mâyê*, *Isfahan*, *Sûzinâk* and *Sabâzemzeme*. Although the *Sûzidil Mevlevi Ayin* was composed in 1870, its first response was performed in the Bahâriye Mevlevihane in 1891, since there was no Mevlevi at that time. The first reception of the *Mâyê Mevlevi Ayin* was held in 1884, first in the Yenikapı Mevlevihane, and a week later in the Bahariye Mevlevihane. *Isfahan* and *Sûzinak Mevlevi Ayins* were held in the Yenikapı Mevlevi Tekke in 1885, and the *Sabâzemzeme Mevlevi Ayin* was held in the Bahâriye Mevlevi Tekke in the same year.

This study, which aims to analyze the effect of the *meşk* system, which was the basic teaching method in Turkish Music, on the composition of the *Mevlevi Ayin*, was designed according to a single case study, one of the qualitative research methods. In the study, data, books, theses, journals, articles, papers and similar sources documentation techniques were obtained in the context of creating the theoretical framework. For this research, the descriptive analysis technique was used in the analysis of the data obtained as a result of the comparisons made on the notes of the works. All composed *Mevlevi Ayins* constitute the universe of this research. The sample group consists of Zekai Dede's and Dede Efendi's *Mevlevi Ayins*. What is the *makam* effect of Dede Efendi on Zekai Dede when he composed the *Mevlevi Ayin*? The question is the main problem statement of our study.

Dede Efendi's *makam* effect on Zekai Dede's *Sûzidil Mevlevi Ayin* after giving information about Zekai Dede's life, his meeting with Dede Efendi and his practices, Zekai Dede's *Mevlevi Ayin* composing, each of Zekai Dede's *ayins* is given to Dede Efendi's through four different selam. Similar melodies that can be identified by comparing them with the Dede Efendi's *ayins* are shown on musical notes. In the conclusion part, as a result of the comparisons, an evaluation of the teacher-student interaction in the composition of the *Mevlevi Ayin* is made through the example of Dede Efendi and Zekâi Dede.

Keywords: Turkish Religious Music, *Mevlevi Ayin*, Zekai Dede, Dede Efendi, *Mevlevi Ayin* Composition.

Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi

Evaluation of Abu Ishaq al-Juzcânî's Jarhs for al-ahl Kufa in the Context of Sectarian Bigotry

Doç. Dr. Nevzat AYDIN

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islam Sciences
nevzat.aydin@amasya.edu.tr

 0000-0002-6403-7852

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

22 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted

18 Temmuz / July 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aydın Nevzat. "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 810-832.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1107347>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi

Öz ► Cerh-ta'dil faaliyetlerinde beşerî zaafın yanı sıra mezhep taassubundan kaynaklanan olumsuzluklar, ricâl tenkidinin geçerliliği ve güvenilirliğini ilk dönemlerden itibaren tartışmaya açmıştır. Bu noktada ricâl tenkidinin olgunlaşmış cerh ve tadil faaliyetlerinin sistematik bir yapı kazandığı, özellikle duafâ literatürünün oluştuğu hicrî III. asrın araştırılması, alandaki tartışmalara katkı sağlamak adına önem arz etmektedir. Bu makale, hicrî III. asrda bid'at ehline yönelik aşırı tenkitleriyle dikkat çeken cerh-ta'dil âlimlerinden Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin (öl. 259/873), "Ahvâlu'r-ricâl" adlı eserinden hareketle, bid'at ehlinin rivayeti karşısındaki tutumu etrafında Şîî eğilimli Kûfeli râvilere yönelik cerhlerinin mezhep taassubu açısından değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Cûzcânî, eserinde geniş bir yer tutan ve teşeyyü ile itham edilen Kûfeli râvilere yönelik tenkitlerinde mezhebî taassubla hareket ettiği ve müteşeddit olduğu şeklinde eleştirilmiştir. Özellikle hakkındaki Nâsibîlik ithamı, Kûfeli râvilere karşı taassup beslediği iddiasına neden olmuştur. Ancak, Cûzcânî'nin sadece müteşeyyî râvilere yönelik değil, diğer bid'at fırkalara mensup râvilere karşı da aşırı tenkitlerinin olması, cerhlerinin taassubtan ziyade hadis uydurma hareketindeki rolleri nedeniyle bid'at ehline ve onların rivayetlerine karşı olumsuz tavrından kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mezhep Taassubu, Ehl-i Bid'at, Cerh ve Ta'dil, Cûzcânî, Ahvalu'r-ricâl.

Evaluation of Abu Ishaq al-Juzcânî's Jarhs for al-ahl Kufa in the Context of Sectarian Bigotry

Abstract ► Human deficiencies in jarh-ta'dil activities, the negativities arising from sectarian bigotry have opened the validity and reliability of the rijal criticism to discussion since the first periods. It is important to contribute to the discussions in the field, the critic's criticism has matured and the jarh and tadil activities have gained a systematic structure, especially where duafa literature was formed in Hijra 3rd century. This article's aims to evaluate the jarhs of the Shiite inclined ahl al-Kufa narrators in terms of sectarian bigotry, around the attitude of the people of bid'at towards the narration, that based on the work called "Ahvâlu'r-ricâl" by Abu Ishaq al-Cuzcânî, one of the jarh-ta'dil scholars who attracted attention with his extreme criticisms of the people of bid'ah in the 3rd century of Hijra. Cûzcânî has been criticized as being violent and acting with sectarian bigotry in his criticisms of the ahl al-Kufe narrators, who have a wide place in his work and are accused of tashayyu. First of all, In the research the sectarian identities of the narrators in the tashayyu' movement and the criticisms about them were examined. However, in the work called "Ahvâlu'r-ricâl", Cuzcânî's criticisms were not only against the Shiite people from the people of Kufa, but also against other people of bid'ah. Cuzcânî's criticisms of the people of Kufa are generally not due to his bigotry, but to the fact that Kufa is the center where Shia, who emerged in the Islamic society and played an active role in the initiation of the hadith fabrication movement.

Keywords: Hadith, Sectarian Fanaticism, ahl al-Bid'ah, Jarh and Ta'dil, Cûzcânî, Ahvalu'r-ricâl.

Giriş

Cerh-ta'dil ilminin tedvin ve tasnif edilmesi siyâsî, itikadî ve fikhî mezheplerin teşekkül ettiği, taassup ve tarafgirliğin şiddetli olduğu bir döneme rastlamaktadır. Halku'l Kur'ân meselesi başta

olmak üzere birçok tartışmanın yaşandığı bu dönemde, ehl-i sünnet- ehl-i bid'at ayrışması, ehl-i rey ile ehl-i hadis arasındaki ihtilaflar nedeniyle mezhebî taassubun boyutu ve yoğunluğu giderek artış eğilimi göstermiştir.

Cerh-ta'dil literatürü incelendiğinde gerek teoride gerekse pratikte subjektifliğin en belirgin şekilde bid'at gerekçeli tenkitlerde görüldüğü söylenebilir. Bu nedenle, cerhi bid'atıyla kayıtlanmış râvilerin durumu, isnad tenkitlerinde gözardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Siyasî ve itikadî içerikteki bu tartışmalarda taraflar, bazen birbirlerini bid'atçılık başta olmak üzere cerh sebeplerinden herhangi biriyle itham edebilmiştir. Örneğin daha çok rivayet döneminde ehl-i bid'at râvilerin yaygın olan Şîî, Haricî, Kaderî, Cebrî, Cehmî ve Mürcî gibi düşüncelerden birine nisbet edildiği görülmektedir.¹ Bu sebeptendir ki, âlimler teorikte ricâl tenkidinin cerh sebebi sayılmayan davranışlarla ithamdan, tarafgirlik, taassup ve önyargı gibi sübjektif unsurlardan uzak olması, ölçüsüz ve insafsız tenkitlere itibar edilmemesi gerektiğini açıkça belirtmişlerdir.² Nitekim araştırma konumuz olan ve Nâsîblikle ithâm edilen Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin (öl. 259/873) Kûfe ehline yönelik tenkitlerine karşılık, Şîî olan İbn Hıraş (öl. 283/896) ve talebesi İbn Ukde (öl. 332/944) de aralarındaki itikât yani düşünce farklılığından dolayı Şâm ehli hakkında aşırı taassup sergilemekle eleştirilmişlerdir.³

“Ahvâlu'r-ricâl” adlı eserinde Şîî eğilimli olan Kûfelilere yönelik aşırı tenkitleriyle dikkati çeken Cûzcânî'nin kimliği ve mezhebî temayülü tartışılmıştır. Hz. Ali ve taraftarlarına düşmanlık besleyen manasındaki Nâsîbî olmakla ithâm edilen⁴ Cûzcânî'nin, Kûfe ehlini Şîîliğe meyillerinin derecesini ve dâî olup olmadığını araştırmaksızın, cerhetmesi eleştirilmiştir. Örneğin, İbn Hacer (öl.852/1449), cerhinde tevakkuf edilecek kişilerden bahsederken itikadî ihtilaf sebebiyle kendisi ile cerh ettiği kişi arasında husûmet bulunan kişilere Cûzcânî'yi misal vermektedir. Onun Kûfeli râvileri eleştirdiği ve ayıpladığını, ancak dikkatle bakan kişinin buradaki şaşırtıcı durumu göreceğini zikretmektedir.⁵ İbn Hacer bu iddiasına delil olarak, Nesâî (öl.303/915), Yahyâ b. Maîn (öl.233/848) ve Darekutnî'nin Buhârî'nin şeyhlerinden İsmâil b. Ebân el-Kûfî'yi (öl.210/825) sika

¹ Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 21.

² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizanu'l-İtidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâbî (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1/111; İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülhakî ve Muhibbuddin el-Hâtib (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1986), 386, 392; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: MÜİFAV Yay., 1997), 75; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *er-Refu ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî,1987), 14; Tâcüddîn es-Subkî, *Kâidetün fi'l-Cerh ve't-Ta'dil, Erbau Resâil fi Ulûmi'l-Hadîs*, nşr. Abdüfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 35.

³ Zehebî, *Mizân*, 1/118; İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, 407, 446.

⁴ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986), 95.

⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, (Beyrut: Müessesetü'l-İslâmiyye, 1986), 1/16.

addettiğini, ancak Cûzcânî'nin, hadis uydurmadığını zikretmekle birlikte, onu haktan sapmış olmakla cerh ettiğini nakleder.⁶ Yine Minhâl b. Amr el-Esedî (öl.?) ve Ebân b. Tağlib'in (öl.140/757) hakkında Cûzcânî'nin cerhlerini⁷ kabul etmeyerek, mezhebî görüşü sebebiyle onları taz'if ettiğini nakleder.⁸ İbn Hacer bu örneklerden hareketle Cûzcânî'nin Hz. Ali ve taraftarlarına karşı husûmet beslediğini, dolayısıyla onlar hakkındaki görüşlerinin dikkate alınmaması gerektiği sonucuna ulaşır.⁹ Kevserî ise İbn Ebî Hatim'in (öl.327/938), Cûzcânî'nin Kûfe ehline olan düşmanlığını en iyi bilenlerden birisi olduğunu; münekkit âlimler arasında onun Kûfe ehli hakkındaki sözlerinin kabul edilmeyeceği düşüncesinin yerleştiğini ifade eder.¹⁰

Son dönemde konu hakkında Şîî araştırmacı Adil Kâzım Abdullah tarafından yapılan çalışmada da doğal olarak benzer iddialar gündeme getirilmiştir.¹¹ Hatta Kûfe ehlini "haktan sapmış" olmakla ithâm eden Cûzcânî'nin, gerçekte Hz. Ali ve taraftarlarına kin ve nefret duymakla kendisinin haktan saptığı ifade edilmiştir.¹² Bu iddiaların doğruluğu, İbn Hacer, Zehebi, İbn Hıbban ve İbn Adî ve bazı âlimlerin Cûzcânî hakkındaki görüşleri esas alınarak ispatlanmaya çalışılmıştır.¹³

Hadis usûlünde genel kabul gören, mübtedi' râvinin dâî olması durumunda rivayetine itibar edilmeyeceği kuralını ilk ihdâs eden münekkit olarak bilinen¹⁴ Cûzcânî, "Ahvâlu'r-ricâl" adlı eserinde özellikle bid'at fırkalara mensup râvileri ağır cerh lafızları ile tenkit etmiştir. Bid'at ehli râvilere yönelik tenkitleriyle ve kendisine özgü terminolojisiyle dikkat çeken Cûzcânî'nin cerh-ta'dil metodu ve hakkındaki iddia ve ithamlar üzerine İslam dünyasında ve ülkemizde bazı çalışmalar yapılmıştır.¹⁵ Özellikle Yusuf Oktan'ın Cûzcânî'nin nâsibîlikle itham edilmesinin pek

⁶ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, 390; Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 84.

⁷ İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, nşr. Subhî el-Bedrî Samerrâî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 56, 67.

⁸ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, 446.

⁹ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, 90 vd.

¹⁰ Muhammed Zahîd b. Hasen el-Kevserî, *Te'nübü'l-Hatib alâ mâ Sâkahû fi Tercemeti Ebi Hanîfe mine'l-Ekâzib*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981), 168.

¹¹ Adil Kâzım Abdullah, Cûzcânî'nin teşeyyu' ile ithâm edilenler hakkında -tevakkuf etmeyip-kullandığı, "kezzab, şettâm", zaiğun" sâkıtun" vb. cerh lafızlarının, onun Hz. Ali ve taraftarlarına olan buğzunu ve düşmanlığını, nasibilikteki taassubunu, ta'ndaki aşırılığını açıkça ortaya koyduğunu iddia eder. Bkz., *Vakfetün me'al Cûzcânî ve Kâidetühü fi Rivayeti'l-Mübtedî* (Beirut: Dâru Vadi'l-İslâmî, 2008), 13, 22.

¹² Muhammed b. Ukayl, *el-Atebu'l-Cemîl alâ Ehli'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Hasan es-Sekaffî (Ürdün: Dâru'l-İmami'n Nevevî, ts.), 122.

¹³ Adil Kazım, *Vakfetun ma'al Cuzcânî*, ss.5-9.

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ahmed Ömer Haşim (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 121; Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nureddin Itr (Beirut: Dâru'l Fikr, 1986), 54.

¹⁵ İslam dünyasında Abdulâlîm Abdulazîm el- Bestevî'nin "İmam Cûzcânî ve Menhecuhû fi'l-Cerh ve Ta'dil" ve Neval Fethî'nin el-Cûzcânî ve Eseru Bid'atîhi ala Ekvâlihi'n-Nakdiyye adlı çalışmaları dikkat çekmektedir.

isabetli ve tutarlı olmadığını ortaya koyan çalışması konumuz açısından önemlidir. Ancak bu araştırmamızda diğer çalışmalardan farklı olarak özellikle “Ahvâlü'r-ricâl”de özellikle Kûfe ehline yönelik tenkitlerinden hareketle, cerhlerinin mezhep taassubu ile ilişkisini ortaya koymaya ve hakkındaki iddiaların geçerliliğini ve tutarlılığını araştırmayı hedeflemekteyiz.

1. Cûzcânî'nin Ehl-i Bid'at Râviler ve Rivayetleri Hakkındaki Görüşü

Hicrî III. asırda Dımaşk bölgesinde yaşamış olan Ebû İshâk el-Cûzcânî, birçok âlim tarafından ta'dil edilmiş¹⁶ ve müteşeddit münekkitlerinden sayılmıştır.¹⁷ Cerh ve ta'dil âlimlerinden Cûzcânî'nin, “duafâ” literatürünün bir örneği olan “Ahvâlü'r-ricâl” adlı eseri, özellikle bid'at ehline yönelik aşırı tenkitleriyle dikkat çekmektedir. Yaşadığı dönemde bid'at fırkalarının görüşlerinin ve mübtedilerin rivayetlerinin toplumda yayılmasına karşı bir tepki olarak telif ettiği eserinde, esasen mübtedilerin uydurma ve vehimlerine karşı Allah Rasûlü'nün sünnetini korumayı ve zayıf râvileri insanlara bildirmeyi hedeflemiştir.¹⁸

Genellikle zayıf, metrûk ve bid'at ehlinden râvilerin yer aldığı eserinde Cûzcânî, Havâric, Sebeyye, Muhtâriyye, Mürcie ve Kaderiyye gibi ehl-i bid'at fırkaları kitabın ilk kısmında zikretmiş ve onları mezhebî düşüncelerinden dolayı cerhetmiştir.¹⁹ Diğer taraftan râvileri beldelerine göre de tasnif etmiş, en çok da Şiî eğilimli olan Kûfelileri, sonra da Kaderiyye mezhebine mensup Basralı râvileri tenkit etmiştir. “Medineli ve diğerleri” başlığı altında başta Medineliler olmak üzere Mekkî, Harranî, Adenî, San'anî, Dımeşkî, Hımsî ve Mısrî olan ricâle de yer vermiştir.

Cûzcânî, ehl-i bid'at olarak kabul ettiği ricâli, haktan sapmış ve hadisinde yalancı olanlar, kendisinden bid'at işitilmemekle birlikte hadisinde yalancı olanlar, haktan sapmış ancak sözü doğru olanlar ve hadisi zayıf olan şeklinde dört mertebede değerlendirmiştir.²⁰ “Ahvâlü'r-ricâl” adlı eserinde genellikle birinci ve ikinci mertebeki râvilere yer vermiş, bazen mübtedi olmakla birlikte rivayetlerinde sıdk ile tanınan üçüncü mertebelikleri de zikretmiştir. Dolayısıyla onun

Ülkemizde ise İsmail Lütfü Çakan tarafından yazılan DİA'nın “Cûzcânî” maddesinden sonra Necmettin Erbakan Üniversitesinde Muhittin Uysal danışmanlığında 2012 yılında Mohammad Yusuf tarafından “Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri” adlı yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Yusuf Oktan'ın “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzcânî'nin Nâsıbı ile İtham Edilmesinin Tenkidi” adlı makale çalışması ise 2021 yılında Trabzon İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanmıştır.

¹⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Seyyid Şerifüddîn Ahmed (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1975), 8/81; Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/ 244; İbn Hacer, *Tehzîb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 1/160.

¹⁷ Zehebî, *Zikru Yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-tadil*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Beirut: Daru'l-Beşâir, 1990), 184.

¹⁸ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 31.

¹⁹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 33-34.

²⁰ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 32 - 33.

ricâl tabakalarında, bid'atla ithâm edilen râvilerin tek kategoride ele alınmadığı ve sadece bid'atı sebebiyle ta'n edilmeyip adalet ve zabt durumuna göre farklı derecelendirildikleri anlaşılmaktadır. Cûzcânî'nin sınıflandırmasına göre, birinci ve ikinci mertebeliklerin rivayetlerinin reddedileceği; dördüncü mertebeliklerin rivayetleriyle benzer tariklerle kuvvet kazanması şartıyla ihticâc edileceğinde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak sika kabul edilip bid'at ehlinen olan üçüncü mertebeliklerin rivayetleri hususunda âlimlerin farklı görüşleri mevcuttur.²¹

Cûzcânî, râvinin bid'atının dâîsi olmamasının yanısıra, rivayetinin bid'atını desteklememesini de şart koşmuş; aksi halde rivayetinin reddedileceğine hükmetmiştir.²² Burada râvinin adaleti açısından değil, rivayetinin münker olması, dinin asıllarına ya da ilim ehlinin tanıdığı rivayetlere aykırılığı nedeniyle bir ithamın olduğu söylenebilir. Nitekim o, Kûfe'nin önde gelen muhaddislerinden Mansur b. Mu'temir (öl.132/750), A'me's'i (öl.148/765) ve Ebû İshak el- Fezârî'yi (öl.188/804) irsâl ve tedlis yaptıkları, ilim ehlinin bilmediği münker bazı rivayetleri naklettikleri için tenkit eder.²³ Muhaddislerce bid'at ehlinin rivayetlerinin, mezhebini ve taraftarlarını desteklemek amacıyla yalanı mübah saymaması ve bid'atının propagandasını yapmaması gibi belirli şartlarla kabul edildiği ve bu düşüncenin nazariyatta genel kabul gördüğü bilinmektedir.²⁴ Hatta Şîî kaynaklarda mübtedinin rivayetinin kabulü için bu şartı, döneminde ilk defa Cûzcânî'nin ortaya koyduğu zikredilir.²⁵ Son dönem Şîî araştırmacılarından Adil Kazım Abdullah ise, çok azı dışında her mübtedinin dâî olması nedeniyle, bu şartın bir anlamda pratikte karşılığının bulunmadığını iddia etmiştir.²⁶ Esasen Cûzcânî'nin sikâ olan mübtedinin rivayetinin, adaletiyle maruf olmayanlardan nakledilmesi, munkatı, mürsel, müdelles olması, dinin usûl ve kaideleriyle çelişmesi, bid'atını desteklemesi halinde kabul edilmeyeceği ya da tevakkuf edileceği görüşünde olduğu söylenebilir.

2. Râvinin Mezhebî Düşüncesine Yönelik Değerlendirmeleri: Teşeyyü' İthamı ve Kûfelilik İlişkisi

Ricâl kitaplarında bir râvinin aşırı Şîî eğilimlere sahip olması, o râvinin Ehl-i beyt temelli ve yönetim karşıtı silahlı bir eyleme katılmış olması, sahâbeye hakaret etmesi, Hz. Ali ile ilgili kabulü

²¹ Cûzcânî'nin "Ahvâlü'r-Ricâl" adlı eserindeki cerh metodu hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, *İmâm Cûzcânî ve Menhecuhû fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl* (Riyad: Dâru't-Tahâvî, 1990), 63 – 148.

²² Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 32.

²³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 105, 111.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 121; İbnü's-Salâh, *Ulumu'l-Hadîs*, 54.

²⁵ Ahmed b. Muhammed b. Sıddık el-Mağribî, *Feth'ul- Mul' il Ali bi-sihhat-i Hadis-i bab-i Medinet'il İlm-i Ali*, thk. Ammad Serûr (b.y.: el-Mektebetü'l-tahsîsa, 2007), 116.

²⁶ Adil Kâzım Abdullah, *Vakfetün me'al Cûzcânî*, 25.

zor fikirler ileri sürmesi gibi bir bağlamda anlaşılmaktadır.²⁷ Bu fikirleri taşıyan râviler ricâl kitaplarında genellikle “رافضي” veya “غالي” şeklinde nitelendirilmişlerdir. Ancak “Ahvâlû'r-ricâl”de “Râfizî” lafzı sadece iki kez “من يغلو في الرفض”, “الرافضي” şeklinde;²⁸ “Şîa” kelimesi ise bir kez kullanılmıştır.²⁹

Râvinin itikadî görüşlerindeki yanlışlığına ya da ehl-i sünnete aykırı düşündüğüne delâlet etmek üzere Cûzcânî tarafından genellikle “سيء المذهب” (mezhebi kötüdür/bozuktur) “مذموم المذهب” (mezhebi konusunda yerilmiştir) “رديء المذهب” (mezhebinde iş yok/ mezhebi kötü) gibi lafızlar tercih edilmiştir. Örneğin, Minhâl b. Amr el-Kûfî, Südeyr b. Hâkim el-Kûfî ve Büreyde b. Süfyân ve Ali b. Mihrân hakkında bu lafızlar kullanılmıştır.³⁰ Cûzcânî, Hâşim b. Berîd ve oğlu Ali b. Hâşim el-Berîd hakkında “غاليان في سوء مذهبهما” (mezheplerinin yanlış görüşlerinde aşırıdır);³¹ Ubeydullah b. Mûsa el-Kûfî hakkında “أغلى و أسوأ مذهبا”,³² Yahyâ b. Cezzâr el-Kûfî hakkında ise “كان مفرطاً غاليا” (görüşlerinde aşırıya kaçan biriydi)³³ lafızlarıyla, onların mezhebinin kötülüğüne ve görüşlerindeki aşırılığa işaret eder.³⁴ Talha b. Cübeyr hakkında kullandığı “مذموم في حديثه” lafzıyla sika olmadığını ve hadisinde yerildiğini belirtir.³⁵ Bu değerlendirmeler, mübtedî râvinin mezhebî düşüncesi ve hadisi dolayısıyla yerildiğini göstermek üzere bir ayırım yapıldığını ortaya koymaktadır. Buna karşın Hâlid b. Mahled el-Kûfî'nin ise mezhebinin kötülüğünü açıklayan, sahabeye hakaret eden ağzı bozuk biri olduğunu “كان شتاما معلنا بسوء مذهبه” sözleriyle ortaya koyar.³⁶ Bu nakillerden onun, ilk bakışta ta'n ifade eden “سوء مذهبه” lafzını ister teşeyyu', ister kaderî, mutezilî, haricî olsun sadece râvinin mezhebinin bozukluğunu ve yanlışlığını ifade etmek üzere kullandığı, adalet ve zabt açısından kusurunu kastetmediği söylenebilir. Zira zabtının yetersizliği nedeniyle Şerîk b. Abdillâh'ı cerh ederken “سيء الحفظ” lafzını kullanarak hafızasının bozukluğunu açıkça belirtmektedir.³⁷ Diğer taraftan “Ahvâlû'r-ricâl”in muhakkiki Subhî el-Bedrî

²⁷ Muhammed Enes Topgül, *Hadîs Râvilerinde Şîlik Eğilimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 338.

²⁸ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 53, 70.

²⁹ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 53.

³⁰ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 8, 56, 125, 207.

³¹ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 73.

³² Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 82.

³³ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 46.

³⁴ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 82.

³⁵ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 57.

³⁶ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 82.

³⁷ Cûzcânî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, 92.

es-Sâmerrâî ise Cûzcânî'nin ehl-i sünnet'e ve selef-i sâlihînin itikâdına son derece bağlı bir âlim olduğunu, Allah'ın (c.c.) kitabına ve Rasûlünün sünnetine kin beslemeleri, ashaba saygısız davranmaları, yalan söylemeyi helal saymaları nedeniyle Şîlikte aşırıya giden ve Râfizîlikle bilinen râvileri bu düşüncelerinden dolayı şiddetli bir şekilde cerhettiğini ve mezheplerinin bozukluğunu açıkça belirttiğini ifade eder.³⁸

Cûzcânî râviler hakkında değerlendirme yaparken, râvilerin beldelerini esas alır ve ilk olarak Kûfelilerden bahseder. Çünkü Kûfe'de, Havâric, Sebeiyye, Ravâfız ve Mürchie fırkalarına mensup olanlar yoğunluktadır. O, İslam'da ortaya çıkan ilk bid'at olarak ifade ettiği³⁹ Haricîlerden sonra Sebeiyye fırkasını zikreder ve bu fırkanın küfürde aşırıya kaçıp ve Ali'nin ilâh olduğunu iddia ettiğini belirtir.⁴⁰ Dolayısıyla yaşadıkları bölgelere bakıldığında, "aşırı Şîi eğilimler" taşıdığı kanaatine ulaşılan râvilerin tamamının Kûfe ile ilişkili olduğu dikkat çekmektedir.⁴¹ Cûzcânî, Kûfelilerden önde gelen bir grup muhaddisin mezhebinin âlimler tarafından övülmeyeceğini belirterek; Ebû İshâk Amr b. Abdillâh, Mansûr b. Mu'temir, Süleyman b. Mihrân ile Zübeyd b. Hâris'i zikreder.⁴² Bid'atındaki konumuna ve mezhebindeki taassubuna işaret ettiği râviler de bulunmaktadır. Sâlim b. Ebî Hafsa el-İclî el-Kûfî'nin Şîlikte taassup sahibi olduğunu "كان يخاصم عن الشيعة" lafzıyla açıklar.⁴³

Bununla birlikte Şîlikle itham edilen bir râvi hakkında âlimler, farklı değerlendirmelerde bulunabilmişlerdir. Örneğin Süfyân es-Sevrî ve Vekî' b. Cerrâh'ın sika kabul ettikleri⁴⁴ Câbir el-Cû'fî hakkında Şu'be, "haddesenâ, ahberanâ ve semi'tu' dediği zaman insanların en güveniliridir"⁴⁵ şeklinde mübalağalı ta'dil ifadeleri kullanırken; Ebû Hanîfe, "Câbir el-Cu'fî'den daha yalancısını görmedim", Cûzcânî "kezzâb", İclî, "Şîlikte aşırı olan zayıf biriydi, tedlîs yapardı"⁴⁶ lafızlarıyla onu şiddetli bir şekilde cerh etmişlerdir. Dolayısıyla hakkındaki ithamların yoğunluğu, onun güvenilemeyecek bir râvi olduğu görüşünün ağır basmasına neden olmaktadır. Aynı şekilde İbn Hıbbân, Ebû Zur'a, Ebû

³⁸ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, (Muhakkikin Önsözü), 16-17.

³⁹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 33.

⁴⁰ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 37.

⁴¹ Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Topgül, *Hadîs Râvilerinde Şîlik Eğilimi*, 104.

⁴² Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 79- 80.

⁴³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 53.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952), 2/497-498.

⁴⁵ Zehebî, *Mizân*, 2/103.

⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/498; Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 50; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rîfetü's-Sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/264.

Hâtim, İclî ve Zehebî gibi âlimlerin sika kabul ettiği⁴⁷ Yahyâ b. Cezzâr el-Kûfî, Cûzcânî tarafından aşırı Şîî eğilime sahip olmakla tenkit edilmiştir.⁴⁸

Şîîlik düşüncesi ile Kûfelilik arasında sıkı bir ilişkinin bulunması, ayrıca hem siyasî hâdiselerin etkisi hem de dönemin kozmopolit yapısından dolayı uydurmacılığa imkân vermesi sebebiyle âlimler, Kûfeliler hakkında olumsuz kanaatler serdetmişlerdir.⁴⁹ Ayrıca o dönemde Hâricîler, Rafıza ve Mürchie'nin en çok Kûfe'de yaşadıkları ve büyük günah meselesi, iman mahiyeti, iman-küfür sınırı, iman-amel ilişkisi, kader, insan iradesi ve hürriyeti gibi meselelerin de ilk olarak o bölgede tartışıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte, münekkitlerin hadis ricâlinin kimlikleri, mezhebî düşüncesi ve rivayetleri hakkında hüküm verirken zaman zaman farklı ithamların olması, meselenin izafîlik yönünü göstermektedir. Bu husus da bazen münekkitlerin önyargıları ve hisleriyle hareket etmelerine kapı aralamış; onların tartışmalarda taraf olup fırkalardan birine meyletmeleri, diğerleri hakkındaki ön yargılarından uzaklaşamayıp hata yapma ihtimallerini artırmıştır.

3. Kûfe Ehline Yönelik Tenkitleri

Cûzcânî, eserde çoğunlukta sıdk ve adalet sıfatlarının bulunmaması, bid'atıyla tanınması, hatasının çokluğu ve zayıflığıyla bilinmesi nedeniyle rivayetlerinin kabul edilmeyeceği mecrûh râvîlere yer vermiştir. Râvinin zayıflığına, yalancı ve metruk olduğuna delalet eden “ضعيف” gibi cerh lafızlarını yaygın bir şekilde kullanmıştır.⁵⁰ Özellikle kendi görüş ve ideolojilerini meşrulaştırmak adına Hz. Peygamber adına yalan uyduran mezheplere mensup râvileri ağır bir şekilde cerh etmiştir. Diğer taraftan Cûzcânî, bir râviyi Şîîlikle ya da bid'at ehli olmakla ithâm ederken, bilinen ve yaygın olanların dışında, “مائل عن الطريق”, “زائع عن الحق”, “غير مقنع”, “لا”, “غير محمود في الحديث”, “لا”, “يحمد حديثه” gibi lafızlarla tabir caizse kendine özgü bir terminoloji oluşturmaya çalışmıştır.

Cûzcânî, bid'at ehlinin hak yoldan saptığını belirtmek üzere “مائل عن الطريق”, “زائع عن” gibi lafızları kullanmıştır. O, aralarında Esbağ b. Nubâte et-Temimî, Küdeyr ed-Dabbî,⁵² Mûsa

⁴⁷ İbn Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, 5/525; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 9/ 133; İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/350.

⁴⁸ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 46.

⁴⁹ Nitekim İbn Şihâb ez-Zührî (öl.124/742) kendilerinden bir karış çıkan hadîsin, Iraklılardan bir zirâ olarak döndüğünü dile getirir. Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 5/344.

⁵⁰ Örnekler için bk. Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 40, 47,48, 49,54, 60, 65, 68, 70, 74, 89, 91, 93, 105, 117, 147, 160, 168, 169, 194, 196, 201.

⁵¹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 110, 114.

b. Ta'rîf el-Kûfî,⁵³ Kesîr b. İsmail en-Nevâ,⁵⁴ Nuh b. Derrâc en-Nehaî,⁵⁵ Muhammed b. Fudayl b. Gazvân el-Kûfî⁵⁶ olmak üzere on yedi kişiyi “زائع”, “زائع عن الحق”, “زائع عن الطريق” (Hak yoldan uzak ve doğru yoldan sapmış biri idi)⁵⁷ lafızlarıyla yaptığı değerlendirmede râvinin hak ve doğru yoldan yani kelâmî ve itikâdî konularda İslam toplumunun muhafazakâr çoğunluğunu oluşturan ehl-i sünnet'in yolundan saptığını açıkça ortaya koymaktadır. Cûzcânî'nin, bid'at ehline yönelik cerhlerinde yaygın bir şekilde kullandığı bu lafızlarla râvinin hadis rivayetindeki zayıflığını değil, düşünce ve itikatının yanlışlığına işaret etmesi kuvvetle muhtemeldir. Zira İbn Adî'ye göre onun bu lafızlarla genellikle Şîî eğilimlere sahip olmayı kastettiği anlaşılmaktadır.⁵⁸

Cûzcânî, bazen “زائع” lafzını diğer cerh lafızlarıyla birlikte kullanarak, râvinin mezhebinin yanlışlığı dışında hadisteki durumunu da değerlendirmektedir. Örneğin Ebû Amr b. Şemir el-Kûfî hakkında “haktan sapmış manasındaki “زائع” lafzını “كذاب” ile birlikte kullanarak,⁵⁹ râviyi hem ehl-i sünnete aykırı görüşleri benimsemesi hem de yalancı olması nedeniyle cerheder. Ebû Meryem el-Ensârî el-Kanâdîlî'yi “زائع ساقط” (haktan sapmış ve sâkıt);⁶⁰ Ebû İsrâîl İsmâîl b. Halife'yi “مفتري زائع” (haktan sapmış bir iftiracıdır);⁶¹ Fitr b. Halife el-Kûfî'yi “زائع غير ثقة” (haktan sapmış biridir, sika değildir)⁶² lafızlarıyla cerhetmiştir. Cûzcânî'nin bid'at ehli hakkında kullandığı bu lafızların, râvinin hadisininin terk edilmesi gerektiğine yani metrûk olduğuna delâleti açıktır.

Âiz b. Habib el-Kûfî ile ve Kûfe kadısı Saîd b. Amr hakkında kullandığı “غال زائع” (aşırı giden biridir ve haktan sapmıştır)⁶³ sözünü, İbn Hacer ve Zehebî “şîilik konusunda” diyerek tasrih etmiştir.⁶⁴ Aynı şekilde Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cezvî, Cûzcânî'nin Nasr b. Müzâhim hakkındaki

⁵² Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 47.

⁵³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 49.

⁵⁴ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 50.

⁵⁵ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 57.

⁵⁶ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 62.

⁵⁷ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 144.

⁵⁸ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî el-Cürcanî, *el-Kâmil fi Duafai'r-Rical*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/310.

⁵⁹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 56.

⁶⁰ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 51.

⁶¹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 51.

⁶² Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 66.

⁶³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 64, 66.

⁶⁴ Zehebî, *Mizan*, 2/126; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/67.

“زائع عن الحق” lafzıyla, “râfizî” görüşündeki aşırılığını kastettiğini açıklar.⁶⁵ Diğer taraftan İbn Hacer, Cûzcânî'nin Ebân b. Tağlib hakkındaki “زائع” değerlendirmesinin dikkate alınmayacağını; zira onun Kûfeli râvileri insafsızca cerh ettiğini belirtir.⁶⁶ Nitekim İbn Hacer'e göre “Ebân b. Tağlib her ne kadar Şîî mezhebinden olsa da “sadûk”, “salîh” ve “la be'se bih” lafızlarıyla ta'dil edilen bir râvidir.⁶⁷ Ayrıca İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim de onu “sika” lafzıyla tevsîk etmişlerdir.⁶⁸ Dolayısıyla Cûzcânî, Ebân b. Tağlib hakkındaki yerilen mezhebi görüşünden dolayı haktan saptığı yönündeki cerhinde teferrüd etmiştir.

Cûzcânî, “مائل عن الطريق” (doğru yoldan meyletmiştir) ve “مائل عن الحق” (hak yoldan meyletmiştir) lafzını Ebu'l-Hasan Atıyye b. Sa'd el-Kûfî, Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmer ile Seleme b. Salih el-Ahmer gibi birkaç râvi hakkında kullanarak mezheplerinin yanlış olduklarını kastetmiştir.⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî ise bu lafzı teşeyyu' görüşü sebebiyle yoldan çıkmış olarak yorumlamıştır.⁷⁰

Bazı kullanımlarında Cûzcânî'nin “زائع” ve “مائل” lafızları arasında bir ayrım yaptığı; birincisiyle râvinin mezhebindeki aşırılığını; diğeri ile haktan meyletmesini kastettiği izlenimi oluşmaktadır. Zira onun “كان مائلا عن الحق” lafzıyla değerlendirdiği Ca'fer b. Ziyâd hakkında Zehebî, İbn Hacer ve Ebû Dâvud “sadûk, Şîî”⁷¹ değerlendirmesini yapmış; İclî ve Yahyâ b. Maîn ise onu tevsîk etmişlerdir.⁷² Bununla birlikte bazı râviler hakkında ise “زائع” ve “مائل” lafızlarını birlikte kullandığı dikkate alındığında, bu konuda kesin ve net bir değerlendirmeye ulaşmak zordur. Örneğin Nasr b. Müzâhum el-Kûfî'yi “كان زائعا عن الحق مائلا” (haktan sapmış, yanlış düşünceye meyletmiş idi);⁷³ Salt Abdüsselâm b. Sâlih el-Herevî'yi ise “كان زائعا عن الحق مائلا عن

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 13/83; İbnü'l- Cevzî, *Kitâbu'l- Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât*, nşr. Nureddîn Boyacılar (Beyrut: y.y., 1997), 1/378.

⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/81-82.

⁶⁷ İbn Adî, *el- Kâmil*, 1/390.; Zehebî, *el-Kâşif fi Ma'rifeti Men Lehu Rivayetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıbleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 1/205; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/81-82.

⁶⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru's- Sâdır, 1985), 6/ 360; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 3/284; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/297.

⁶⁹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 56, 59.

⁷⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/151.

⁷¹ Zehebî, *Mîzân*, 2/ 134; İbn Hacer, *Takrîb*, 140.

⁷² İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/269. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa el- Ukaylî, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/186; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/ 480.

⁷³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 82.

” القصد ” (haktan sapmış ve doğru yoldan ayrılmış biri idi)⁷⁴ şeklinde değerlendirmesi, her iki lafzı yakın manada kullandığını düşündürmektedir.

Bu kullanımlar doğrultusunda onun, Kûfeli râvileri cerhederken “Şîî” ve “teşeyyu” gibi kavramların yerine itikâdının bozukluğunu gösteren “مائلًا” ve “زائع” gibi lafızları tercih ettiği söylenebilir. Onun, râvinin teşeyyü’ ve mezhebî düşüncesine yönelik tabirleri, kendi içerisinde belli bir sistemle kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu lafızların gerek tek başına gerekse belli sıfat veya fiillerle desteklenmiş şekillerinin, kendi içerisinde farklı itham yoğunluklarını barındırdıkları da mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.⁷⁵ Diğer taraftan Cûzcânî, “مائل عن”, “الطريق”, “زائع عن الحق”, “الطريق” gibi lafızlarla sadece Kûfeli râvileri değil, kaderî düşünceyi benimseyen Basralıları ve diğerlerini de tenkit etmiştir. Örneğin, Abdullah b. Ca’fer b. Necîh ve Ali b. Zeyd b. Cü’dân el-Basrî’nin hadiste son derece zayıf olduğunu, hadislerinin delil olmayacağını belirtip “فيه ميل عن القصد”, “مائلًا عن الطريق” lafızlarıyla hak yoldan meylettiklerini ifade eder.⁷⁶

Cûzcânî’nin diğer münekkitlerin tevsîk ettiği bazı râvileri özellikle de Kûfelileri mezhebî görüşü nedeniyle cerh etmesi, Kûfeli râvileri cerhinde müteşeddît olduğu, mezhep taassubuyla hareket ettiği iddialarına zemin hazırlamıştır. Ancak eserde bid’atından dolayı cerh edildiği halde, hadisteki güvenilirliği ya da başka nedenlerle rivayetleri tahrîc edilen râviler de yer almaktadır. Bu noktada Cûzcânî, bir grup râvinin kaderî olduklarından dolayı tenkit edilip töhmet altına bırakıldıklarını; hâlbuki dindeki gayretleri ve hadiste emîn ve doğru sözlü oldukları bilirse, sırf görüşlerinden dolayı yalanla ithâm edilemeyeceklerini ifade eder.⁷⁷ Bu söylem, bid’atın her zaman adalete zarar vermeyeceğinden hareketle, râvinin itikadî görüşleri ile hadis rivayetine ehliyeti arasında bir ayırım yaptığını düşündürmektedir. Nitekim, Muhammed b. Râşid hakkındaki “Duyduğuma göre pek çok bid’atle ilişkisi vardı ancak hadisinde doğruluğu araştıran biriydi”⁷⁸ sözleriyle, râvinin bid’atı olmakla birlikte hadiste doğruluğu araştırdığına işaret etmiştir.

Esasen bu cerhler, hadis rivayetinde doğru sözlü olması ve bid’atının dâîliğini yapmaması durumunda salt bid’atı ya da mezhebî düşüncesi nedeniyle râvinin mutlak olarak cerh edilemeyeceğine de işaret etmiş olmaktadır. Nitekim Cûzcânî, bir çok âlimin tevsîk ettiği⁷⁹ İsmâil b.

⁷⁴ Cûzcânî, *Ahvâlü’r-Ricâl*, 205.

⁷⁵ Topgül, *Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu*, 75.

⁷⁶ Cûzcânî, *Ahvâlü’r-Ricâl*, 110, 114.

⁷⁷ Cûzcânî, *Ahvâlü’r-Ricâl*, 181.

⁷⁸ Cûzcânî, *Ahvâlü’r-Ricâl*, 161.

⁷⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/310; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/129, 267; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/161; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/91.

Ebân el-Kûfî hakkında “ كان مائلا عن الحق ” şeklinde bir değerlendirme yapmakla birlikte “ لم يكن ” lafzıyla hadiste yalan söylemediğini özellikle zikretmiştir.⁸⁰ Cûzcânî haktan sapmış olmakla tenkit ettiği bazı râvilerin adalet ve sıdkına delâlet eden “ كوفي المذهب صدوق ” (Kufî/Şîî mezhepli ve sadûktu), “ كان صدوقا في حديثه على سوء مذهبه ” (mezhebinin bozukluğuna rağmen hadîste sadûktur), “ كان مائلا صدوقا في حديثه ” (haktan meyletmekle birlikte hadiste sadûktur) lafızları kullanır.⁸¹ Abdurrahman b. Abdillâh b. Hafs el-Umerî'nin mezhebinin kötülüğüne rağmen hadiste doğru sözlü olduğunu ifade eder.⁸² Adî b. Sâbit el-Ensârî el-Kûfî'nin doğru yoldan sapmış olduğu halde güvenilir râvilerin ondan rivayette bulunduğunu belirtmiştir.⁸³ Yûnus b. Bükeyr b. Vâsıl el-Kûfî hakkındaki görüşünü ise “ ينبغي ان يثبت في أمره لميله عن الطريق ” (Doğru yoldan ayrılmaya meyli olması sebebiyle, durumunun araştırılması gerekir) lafzıyla ifade eder.⁸⁴

İbn Hacer, İbn Adî ve Zehebî, onun “ كوفي المذهب صدوق ” lafzıyla Kûfe ehlinde teşeyyü' hareketi içerisinde olanları kastettiği görüşündedir.⁸⁵ Esasen, bu durum hadisteki mertebelerini açıklamaya gerek duymaksızın, sadece bid'atlarına işaret ettiği râvilerin hadis rivayetindeki ehliyetlerine işaret eder.⁸⁶ Ayrıca ağırlıkta bid'at ehli râvilere yer verdiği eserinde ikinci derece ta'dil olarak zikrettiği “ ثقة ” (güvenilir) lafzını, “ ثقة متماسك ” gibi başka lafızlarla mürekkep şekilde kullanmıştır.⁸⁷

Sadece Şîî eğilimli râvileri değil, mürcîî, kaderî düşünceye sahip olanları da mezhebî düşüncesine rağmen kişilik olarak âbid ve fâzıl şeklinde değerlendirmektedir. Örneğin, İbrâhim b. Tahmân el-Horasânî hakkında “ كان فاضلا يرمى بإلرجاء ” (mürcîîlikle ithâm edilen fazilet sahibi bir kişiydi),⁸⁸ Abdülazîz b. Ebî Revvâd ve oğlu Abdülmecîd b. Abdilaziz b. Ebî Revvâd hakkında ise “ كان ” (âbid idi ancak Mürcîîlikte aşırıya giderdi)⁸⁹ ifadelerini kullanmaktadır.

⁸⁰ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 84.

⁸¹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 83, 85.

⁸² Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 83.

⁸³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 55.

⁸⁴ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 85.

⁸⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/310; Zehebî, *Mîzan*, 1/205.

⁸⁶ Bestevî, *İmâm Cûzcânî ve Menhecuhû*, 63 - 148.

⁸⁷ Cûzcânî, bu lafzı Hârîse b. Ebî'r-Ricâl el-Ensârî el-Medenî, Zema'a b. Sâlih el-Cenedî ve Zeyd b. el-Havârî el-Ammî el-Basrî hakkında olmak üzere üç defa kullanır. Bk. *Ahvâlü'r-Ricâl*, 137, 146, 197. Bakıyye b. Velîd'in ise sikalardan hadis aldığımda güvenilir olduğunu ifade etmektedir. *Ahvâlü'r-Ricâl*, 165.

⁸⁸ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 209.

⁸⁹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 152-153.

Dolayısıyla Cûzcânî'nin bazen râviyi mezhebî görüşüne rağmen diyâneti açısından övdüğü de anlaşılmaktadır.

4. Teşeddüt ve Mutaassıblık İddiasının Değerlendirilmesi

Cûzcânî'nin Kûfeli râvilere yönelik aşırı cerhlerinin arka planında onun Nasibî olduğu ve Dımaşklılar'ın Hz. Ali karşıtı duruşları gibi genel bir tavır sergilediği iddiası mevcuttur. Bu noktada önemli olan husus, farklı fırkalara mensup kişiler arasındaki tenkitlerin gerçekten de taassuptan kaynaklanıp kaynaklanmadığını tespit edebilmektir.

Cûzcânî'nin Hz. Ali'ye karşı muhalif olarak gösterilmesi ve bu yöndeki iddialar, muhtemelen ilk olarak İbn Hıbbân tarafından zikredilmiş, sonrasında ise Darekutnî ve İbn Adî tarafından tekrar nakledilmiştir. İbn Hıbbân ve İbn Adî bu hususta herhangi bir delil ortaya koymazken İbn Asâkir, Dârekutnî'ye dayandırarak muhtemelen daha sonra Cûzcânî'nin Nâsibîlikle itham edilmesine sebep olan, Hz. Ali hakkında söylediği iddia edilen bir sözünü nakletmiştir.⁹⁰ Nâsibîlikle ithamında kullanılan bu rivayet sened açısından problemlili olup sağlam bir dayanağı da yoktur.⁹¹ Cûzcânî hakkındaki bu iddialar, Nâsibî olduğu düşüncesini sonraki müellifler nazarında güçlendirmiş ve öyleki onun sika ve hâfız olduğunu belirten İbn Hacer nazarında bile Gulat Nâsibîler'den addedilmesine sebep olmuştur. Ülkemizde Cûzcânî üzerine yapılan bir araştırmada ise Nâsibî mezhebine meyilli olduğu ifade edilmiştir.⁹²

Ancak ilginçtir ki, Cûzcânî'yi Nâsibîlikle itham edenlerin hiçbirisi onun dönemine yetişmediği gibi, mütekeddimûn ulemâdan Cûzcânî'yi Nasibîlikle itham eden kimse bulunmamaktadır; bilakis muâsırları tarafından ona yönelik iltifatlar zikredilmektedir.⁹³ Muallimî ise Cûzcânî'nin Kûfeli râvilere yaklaşımında haddi aşmadığı, onları ithamlarında bâtil hüküm bulunmadığı ve

⁹⁰ Rivayete göre bir gün evinde Ehl-i hadis'in toplanması üzerine Cûzcânî, onlara ikram niyetiyle hizmetçisinden tavuk kesmesini ister. Tavuğu kesecek kimsenin bulunamaması üzerine Cûzcânî'nin, "Sübhânallah! Ali bir kuşluk vakti yirmi bin küsur Müslümanı kesti de bir tavuğu kesecek kimse yok mu!" sözlerini sarf ettiği iddia edilmiştir. Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu Medinet-i Dımaşk*. nşr. Muhibuddîn Ebû Saîd Amrevî. (Dımaşk: el-Mektebu'l İslâmî, 1993) 7/281; Ebû Abdillâh b. Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/182.

⁹¹ Bu rivayet hakkındaki değerlendirme için bk. Yusuf Oktan, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzcânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi", *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 8/1, (2021), 154-155.

⁹² İsmail, Mohammad Yusuf Mohammad, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlî'r-Ricâl Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

⁹³ İ. Lütfü Çakan ise Cûzcânî hakkındaki nâsibîlik ithâmının haklı olmadığını belirtmiştir. Bkz. İsmail Lütfü Çakan, "Cûzcânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/ 97-98; Oktan, "Ebû İshâk Cûzcânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesi", 155-157.

cerhlerinde onlara karşı menfî bir tutum takınmadığını ifade ederek Cûzcânî'nin durumu hakkında ilim ehlinin onu tevsîk etmesinin yeterli olduğunu bildirmektedir.⁹⁴

Erken dönemde Hz. Ali karşıtlığıyla anılan Cûzcânî'nin sonraki dönemlerde Nâsıbîlikle itham edilmesi, onun müteşeyyi' karşıtı görülmesine ve özellikle Kûfeli râviler hakkındaki cerh ifadelerinin itibardan düşürülmesine neden olmuştur. Kûfe ehlini ve özellikle Ebû Hanîfe'yi eleştirmesi sebebiyle⁹⁵ Zâhid Kevserî de Cûzcânî'ye "habîs nasîbî" gibi ağır tenkitler yöneltmiştir.⁹⁶ Buna karşın Muallimî, Kevserî'ye cevap mahiyetinde "Cûzcânî'nin bu lafızla Kûfe ehlinde sadece sahâbelere buğzeden bazı Şîîleri kastettiğini, Ebû Hanîfe'nin bunlardan olmadığını" ifade eder.⁹⁷ Eğer Cûzcânî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki eleştirileri gerçek olsaydı, katı bir Hanefî mezhebi mutaassıbı ve taraftarı olan, Ebû Hanîfe'nin ilimdeki konumunu, üstünlüğünü Kevserîden daha iyi bilen Dûlabî, sadece "el-Künâ" adlı eserinde yüzden fazla yerde Cûzcânî'den nakilde bulunmazdı.⁹⁸ Kaldı ki, Kevserî tarafından Ebû Hanîfe'ye husumetle itham edilen yalnız Cûzcânî olmayıp, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevrî ve Buhârî gibi âlimler de bu tenkitlerden paylarını almışlardır.⁹⁹ Diğer taraftan "Kûfe ehli" ifadesini bütün Kûfe halkına itlâk etmek doğru bir yaklaşım olmayıp, bid'atının dâilîğini yapan Şîî eğilimli râvileri kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira hadiste kizb, tedlis vb. faaliyetlerin genelde bid'at ehlinde kaynaklandığı ve özellikle de Şîa aracılığıyla başladığı tarihî bir hakikattir. Diğer taraftan "Ahvâlu'r-ricâl" adlı eserde Cûzcânî'nin sadece Kûfe ehlinde Şîî olanlara yönelik değil, haricî, kaderî, mürcîî ve cehmî gibi diğer bid'at ehline, ayrıca Mısırlı, Horasanlı, Mekkeli ve Medineli râvilere karşı da tenkitleri olmuştur.

Ayrıca bu iddia bütün ehl-i sünnet âlimleri hakkında da dile getirilmiştir. Örneğin Adil Kâzım Abdullah, ehl-i sünnet âlimlerinin, bid'at ehlinin rivayetinin kabulü için belirledikleri ilkelerden hareketle, önce Şîa'nın ardında da Ehl-i Beyt'in faziletinden ve menâkıblarından bahseden rivayetleri reddettiklerini ve râvilerini ta'n ettiklerini iddia eder.¹⁰⁰ Ancak Cûzcânî, muhaddislerin genel ilkesi ve düşüncesi doğrultusunda hak yoldan sapan, ehl-i sünnet çizgisinden uzaklaşan, tabir caizse rengi, tonu ve sesi farklı da olsa bid'atın her çeşidiyle mücadele ettiğini eserinin girişinde açıklamıştır.¹⁰¹

⁹⁴ Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fi te'tîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, 2. Basım, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1406), 1/294-296.

⁹⁵ Cûzcânî, *Ahvâlu'r-Ricâl*, 75.

⁹⁶ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 168.

⁹⁷ Muallimî, *et-Tenkîl*, 1/100.

⁹⁸ Bestevî, *İmâm Cûzcânî ve Menhecuhû*, 60.

⁹⁹ Muallimî, *et-Tenkîl*, 1/ 427-428.

¹⁰⁰ Adil Kâzım Abdullah, *Vakfetun me'al Cûzcânî*, 19-20.

¹⁰¹ Cûzcânî, *Ahvâlu'r-Ricâl*, 31.

İsmail b. Abdirrahman es-Süddî, Yahya b. Ebi Süleym, Davud b. Zibrekân er-Rakkaşî gibi diğer münekkit âlimlerin sika veya zayıflığına hükmettiği,¹⁰² ancak Cûzcânî tarafından aşırı cerh edilen râviler de bulunmaktadır.¹⁰³ Burada o, zâhirde ta'n ifade eden tenkit lafızlarını, râvinin adaleti ya da hadis rivayetini kastetmek üzere değil de mezhebî görüşü ya da bi'atını ifade etmek için kullanmış olabilir. Ayrıca râviler hakkında hüküm vermenin bir ictihad meselesi olup, birinin ta'dil edip sika kabul ettiğini başka bir münekkit cerh edip zayıf addettiği ya da terk ettiği de unutulmamalıdır.

Cûzcânî'nin müteşeddit olduğuna delâlet eden örneklerin dışında tenkitlerinde mu'tedil olduğunu gösteren birçok örnek de mevcuttur. Diğer münekkitlerin aşırı bir şekilde cerh ettiği, ancak onun zayıf kabul ettiği râviler de bulunmaktadır.¹⁰⁴ Ayrıca ifade etmek gerekir ki o, Kûfe ehlinde müteşeyyû olanlara yönelik tenkitlerinde her zaman teferrüd etmemiş,¹⁰⁵ diğer münekkit âlimler de benzer görüşleri zikretmişlerdir. Örneğin, Zehebî, Hâlid b. Mahled el-Kûfî'nin tercemesinde şu ifadeler yer verir: "Cûzcânî dedi ki: Mezhebi kötü olan ve ahlaksız birisiydi. Ebû Nuaym da teşeyyû' görüşüne sahiptir. Ubeydullah b. Mûsa ise mezhebi itibarıyla ondan daha kötüdür. Ben de derim ki, Abdurrezâk ve diğerleri de aynı şekildedir."¹⁰⁶ Aynı şekilde râfizî ve Şîî olmakla ithâm edilen ve Cûzcânî'nin "doğru yoldan sapmış"¹⁰⁷ şeklinde cerh ettiği Esbağ b. Nubâte'yi Yahya b. Main, Nesâî, Dârekutnî ve Ebû Hâtim gibi cerh-tadil otoriteleri de şiddetle tenkit etmişlerdir.¹⁰⁸ Cûzcânî'nin eserinde cerh ettiği râvilerin, genelde münekkit âlimlerin de cerh ettiği ricâlden olması ve hükümlerinde çoğu zaman teferrüd etmemesi sebebiyle tenkitlerinde isabetli olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Cûzcânî'nin, bid'at ehlinde oldukları için görüşlerini kabul etmemekle birlikte İsmâil b. Ebân el-Verrâk (v. 216/831) Abdurrahman b. Abdillah el-İsbehânî, İsmâil b. Hakem, Ebû Nuaym, Ubeydullah b. Mûsa, Mâlik b. İsmâil gibi hadis rivayetinde sika veya sadük

¹⁰² İbn Adî, *Kâmil*, 1/95; Mizzi, *Tehzîb*, 1/135; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/ 314.

¹⁰³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 48, 111, 117.

¹⁰⁴ Örneğin, Cûzcânî, Nasr b. Bâb'ı "لا يسوي حديثه شيئا" (hadisini hiçbir şey düzeltemez) lafızıyla cerh ederken, bir çok münekkit "ليس بثقة", "كذاب خبيث", "متروك الحديث" şeklinde ona göre daha ağır cerh lafızları kullanmıştır. Cûzcânî, *Ahvalu'r-ricâl*, 197. İbn Adî, *el-Kamil*, VII, 35; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *ed-Duâfau's-sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Haleb: Dâru'l- Vâi, 1396), 1/118; Ebû Hâtim, *Cerh ve Tadil*, VIII, 469; Zehebî, *Mîzan*, IV, 916.

¹⁰⁵ Saîd b. Amr b. Eşva', İclî, İbn Hıbbân ve İbn Hacer tarafından güvenilir bir râvî olarak nitelenirken hakkındaki tek Şîîlik ithâmı ise Cûzcânî tarafından dile getirilmiştir. Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 56.

¹⁰⁶ Zehebî, *Mîzan*, 1/641.

¹⁰⁷ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 47.

¹⁰⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn el-Katafânî, *Kitâbu't-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. (Mekke: Câmiatü Melik Abdilazîz, 1979), 3/354; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 320; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Duâfâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'i, 1369), 8.

olanları da zikrederek, insafli davranmaya çalıştığı söylenebilir.¹⁰⁹ Nitekim bid'atlarını açıklamasına rağmen A'meş, Mansûr, Ebû İshâk Amr b. Abdillâh gibi Kûfe'nin otoriter âlimlerini hadis rivayetinde tevsîk ettiği görülmektedir.¹¹⁰ Buna karşın dinî ve ahlakî derecelerinin üstünlüğünü açıklamakla birlikte bazı râvileri taz'if etmesi de benzer sâikten kaynaklanmaktadır. Örneğin Zeyd b. Eslem el-Medenî, Abdurrahman, Usâme ve Abdullâh'ın dinî düşünce ve hayatlarında herhangi bir kusur ve noksanlık bulunmamasına, ayrıca bid'atlarında haktan sapmamalarına rağmen hadiste zayıf olduklarına hükmeder.¹¹¹ Gulat-ı Şîa'dan olup Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e buğzeden Ca'fer b. Süleyman ed-Dab'î (öl.170/786) hakkında "hadisleri münkerdir, yazılmaz ancak sika ve dinine bağlıdır"¹¹² şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır. Bu tenkitlerden Cûzcânî'nin teşeyyü' başta olmak üzere bid'atı sebebiyle her râviyi mutlak surette cerh etmediği, bazen haklarında ta'dile delâlet eden lafızlar kullandığı anlaşılmaktadır.

Cûzcânî'nin bid'at ehline yönelik ricâl tenkitleri, onun nihâî amacının, mübtedinin mensubu olduğu mezhebinin yanlışlığını açıklamak olduğunu düşündürmektedir. Zira aynı kişilerin hadiste güvenilir ve sadûk olduklarını zikretmek, cerh değil bir anlamda tevsîk etmektir. Dolayısıyla Cûzcânî'nin, bu kişilerin hadisleriyle mutlak surette ihticâc edilemeyeceğini değil, diğer râviler gibi adalet ve zabt açısından araştırılıp haklarında hüküm verilmesi gerektiğini kastetmektedir. Dini ve sünneti korumak adına zayıf, yalancı ve metrûk râvileri açıklamanın dinî bir vecibe olduğu düşüncesinden hareketle, râvi hakkında lehte ve aleyhte zikredilenleri naklederek isabetli bir şekilde hüküm vermeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim eserini mutlak manada mübtedinin rivayetlerini tekzîb etmek değil, insanları bid'at ehlinin rivayetlerinden sakındırmak; onları ve rivayetlerini açıklayarak halk nezdinde yayılmasını önlemek amacıyla telif ettiğini ifade etmektedir.¹¹³

"Duafâ" literatürünün diğer örneklerinde olduğu gibi Cûzcânî'nin bu eserinde de cerh edilen râviler arasında Kûfe ehlinden müteşeyyîlerin oranı, diğer bid'at ehliyle kıyaslandığında çok daha fazladır. Ancak bu durum, Cûzcânî'nin sadece Kûfe ehline yönelik ön yargısından ya da taassubundan ziyade, İslam toplumunda itikâdî, siyasî ve fikrî tartışmaların yoğun olarak yaşandığı, hadis uydurma hareketinin başlamasında aktif rol oynayan Şîa'nın neş'et ettiği ve beslendiği merkezin Kûfe olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye, Cûzcânî'nin de aralarında bulunduğu birçok cerh - ta'dil âlimine göre Şîa'nın diğer fırkalar içerisinde hadiste yalancılıkla en

¹⁰⁹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 83-85. Ahmed b. Hanbel ve başkaları Ubeydullah b. Mûsa'yı Cûzcânî'den daha aşırı bir şekilde tenkit etmişlerdir. Muallimî, *Tenkîl*, 1/58.

¹¹⁰ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 79.

¹¹¹ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 131-132.

¹¹² Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 110.

¹¹³ Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 31.

çok tanınan fırka olduğunu vurgular.¹¹⁴ Ayrıca, Cûzcânî eserin başında bid'at râvileri dört mertebede sınıflandırırken, bid'atıyla haktan sapmış olan veya kendisinden bid'at işitilmemekle birlikte hadisinde yalancı olanları ilk önce zikretmiş ve çoğunlukla bu tür râvilere yer vermiştir.

Sonuç

Yaşadığı hicrî III. asırda bid'at ehline ve rivayetlerine karşı tutumu, kendisine özgü tenkit metodu ve terminolojisiyle dikkat çeken Cûzcânî, sonraki dönemlerde Nasibîlik ithamına maruz kalmıştır. Bid'at görüş ve düşüncelerin daha çok yaygın olduğu, uydurma hadis hareketinin ortaya çıktığı belde olması nedeniyle "Ahvâlü'r-ricâl"de Kûfe ehlinen Şîî ricâlin ekseriyeti teşkil etmesinin, hakkındaki "nasibî" iddialarına ve tenkit metoduna yönelik eleştirilere neden olduğu söylenebilir.

Cûzcânî'nin Kûfe ehlinen müteşeyyi olanlara yönelik cerhlerinin bazen diğer münekkit âlimlerle örtüşmesi, bid'atlarını açıklamasına rağmen Kûfe'nin önde gelen âlimlerini hadis rivayetinde tevsîk etmesi, bazılarını görüşlerini kabul etmemekle birlikte de hadis rivayetinde sika veya sadûk olarak zikretmesi, Kûfelilere yönelik tenkitlerinde râvinin itikadî görüşleri ile hadis rivayetine ehliyeti arasında bir ayırım yaptığını ve mutedil davranmaya çalıştığı söylenebilir. Râviyi sadece bid'atı değil, bid'atını destekleyici haberler nakletmesi, garib ve münker rivayetlerde bulunması, muhalefetü's-sika, kizb, tedlis ve irsal gibi hataları nedeniyle de tenkit ettiği olmuştur.

Diğer taraftan Cûzcânî'nin sadece müteşeyyi' râvileri değil, dönemin bütün bid'at fırkalarına aynı tenkit üslubuyla yaklaştığı ve cerhlerinde belli bir fırkaya ön yargılı olmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla hakkındaki "nâsibîlik" ithamının ve teşeyyü'ü mutlak bir cerh sebebi olarak gördüğü iddiasının, diğer bid'at fırkalara yönelik tenkitleri de dikkate alındığında pek tutarlı ve isabetli olmadığı söylenebilir. Ancak "nâsibîlik" ithamı Cûzcânî'nin genel anlamda itibardan düşmesine sebep olmasa da onun Kûfeli râvilere yönelttiği cerhlere ihtiyatla yaklaşılmasına neden olduğu anlaşılmıştır.

Cûzcânî'nin, İslam inancını, hadisi ve sünneti koruma iç güdüsüyle hareket ederek, tenkit sorumluluğunun ve bid'at ehlinin rivayetleri karşısındaki hassasiyetinin gereği, bir râvinin itikadî düşüncesi ve eğilimleri hakkında bilgi vermesinin mutlak manada taassupla ilgisi bulunmayabilir. Kaldı ki, onun Şîî eğilimli Kûfeli râviler hakkında hatalı bazı hükümlerinin varlığı, cerh-ta'dil kararlarının doğruluğuna bütünüyle gölge düşürmez. Bazen haklı tenkitlerin, bu tür mezhep taassubundan kaynaklanan tartışmaların gölgesinde kalması ve dikkate alınmaması da mümkündür. Zira taassup ancak, tenkit edilen şahsın söylenen itikadı taşımaması, yanlış inancının

¹¹⁴ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n- Nebvî*, nşr. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Müessesetü Kurtuba, 1986), 1/42.

propagandasını yapmaması ya da salt inancından dolayı münekkidin aşırı ithamlarına maruz kalması durumunda söz konusu olur. Onun bid'at ehli, özellikle de hadis uyduran râviler ve rivayetleri hakkındaki aşırı hassasiyeti ve bunun cerh lafızlarının zâhirine yansması, tenkitlerinde müteşeddit olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu noktada özellikle rivayet döneminin bid'at anlayışını tespit ederek, râvinin terkinin gerektiren bid'at ile insan tabiatı gereği ortaya çıkan fikir ayrılıklarının birbirinden ayırt edilmesi bir zorunluluktur.

İslam toplumunda taassup ve kamplaşmaların yaşandığı hicrî III. asırda, Cûzcânî'nin Kûfe ehline yönelik bazı hatalı veya şiddetli cerhleri olsa bile, cerhlerin mutlak manada taassuptan kaynaklandığını iddia etmek ve tenkit metodunu göz ardı etmek bilimsel ve objektif bir yaklaşım değildir. Zira ricâl tenkidinde verilen hükümlerin hepsinde isabet etmenin mümkün olamayacağı hakikatını görmek gerekir. Esasen münekkitlerin râviler hakkında verdikleri hükümlerde izâfî sonuçlarla karşılaştırılması gayet tabiidir.

Kaynakça

- Abdullah, Adil Kâzım. Vakfetün me'al Cûzcânî ve Kâidetühü fi Rivayeti'l-Mübtedî. Beyrut: Dâru Vadi'l-İslâmî, 2008.
- Aşıkkutlu, Emin. Hadiste Ricâl Tenkidi. İstanbul: MÜİFAV Yay., 1997.
- Bestevî, Abdalâlîm Abdulazîm. İmam Cûzcânî ve Menhecuhû fi'l-Cerh ve Ta'dil. Riyad: Dâru't-Tahâvî, 1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. ed-Duâfau's-sağir. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. Haleb: Dâru'l-Vai, 1396.
- Cûzcânî, İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî. Ahvâlu'r-Ricâl. nşr. Subhî el-Bedrî Samerrâî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Çakan, İsmail Lütfü. "Cûzcânî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hamevî, Ebû Abdillâh b. Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût. 5 Cilt. Mu'cemü'l-büldân. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. Târîhu Bağdâd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifaye fi ilmi'r-Rivaye. thk. Ahmed Ömer Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Iclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. Ma'rifetü's-Sikât. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcanî, el-Kamil fi Duafai'r-Rical. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. Târihu Medinet-i Dımaşk. 80 Cilt. nşr. Muhîbuddîn Ebû Saîd Amrevî. Dımaşk: el-Mektebu'l İslâmî, 1993.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalâni. Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Şerhi Sahîhi'l-Buhâri. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî ve Muhibbuddin el-Hâtib. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1986.
- İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzan. Beyrut: Müessesetü'l-İslâmiyye, 1986.
- İbn Hacer, Takrîbu't-Tehzîb. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl. 3 Cilt. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed el-Büstî. Kitâbu's-Sikât. thk. Seyyid Şerifüddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ el-Katafânî. Kitâbu't-Târîh. 4 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Câmîatü Melîk Abdilazîz, 1979.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. et-Tabakâtü'l-Kübrâ. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's- Sâdır, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim. Minhâcü's-Sünneti'n-Nebevî. 9 Cilt. nşr. M. Reşâd Sâlim. Riyad: Müessesetü Kurtuba, 1986.
- İbnü'l- Cevzî, Kitâbu'l- Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât. 3 Cilt. nşr. Nureddîn Boyacılar. Beyrut: y.y., 1997.

- İbnü's-Salah, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân. Ulumu'l-Hadîs. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1986.
- İsmail, Mohammad Yusuf Mohammad. Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kevserî, Muhammed Zahîd b. Hasen. Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ Sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.
- Kızılkaya, Sabri. Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy. er-Ref'u ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1987.
- Mağribî, Ahmed b. Muhammed b. Sıddık. Feth'ul- Mulk'il Ali bi-sıhhat-i Hadis-i bab-i Medinet'il İlm-i Ali. thk. Ammad Serûr. b.y.: el-Mektebetü'l-tahsîsa, 2007.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b. Abdurrahman. Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahya. et-Tenkîl bimâ fî te'tîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl. 2. Basım. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyd. Haleb: Dâru'l-Va'i, 1369.
- Oktan, Yusuf. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzecânî'nin Nâsîbîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi", Trabzon İlahiyat Dergisi, 8/1, (2021), 139-169.
- Subkî, Tâcüddîn. Kâidetün fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl, Erbau Resâil fî Ulûmi'l-Hadîs. nşr. Abdüfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.
- Topgül, Muhammed Enes. Hadîs Râvîlerinde Şîlik Eğilimi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ukayl, Muhammed. el-Atebu'l-Cemîl alâ Ehli'l-Cerh ve't-Ta'dîl. thk. Hasan es-Sekafî. Ürdün: Dâru'l-İmami'n Nevevî, ts.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa. ed-Duafâü'l-Kebîr. thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. 6 Cilt. Mizânu'l-İtidal fî nakdi'r-ricâl. thk. Ali Muhammed el-Becâbî. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.

Zehebî, el-Kâşif fî Ma'rifeti Men Lehu Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte. 3 Cilt. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kibleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.

Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, thk. Şuayb el-Arnaûd-Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Zehebî, Zikru Yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-tadil. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Beyrut: Daru'l-Beşâir, 1990.

Evaluation of Abu Ishaq al-Juzcânî's Jarhs for al-ahl Kufa in the Context of Sectarian Bigotry Debates

Asst.Prof., Nevzat AYDIN

Extended Summary

It is unthinkable that cerh-ta'dil, which deals with the scientific reputation of society about each other and has intense human relations, is independent of personal characteristics such as the narrator's mentality, sect, prejudices and priorities. Moreover, the compilation and classification of the science of cerh-ta'dil coincides with a period when the creed and fiqh sects were formed and bigotry and partiality were most severe. Although it is expected that the critic should show the necessary attention and sensitivity in the criticism process, be measured and balanced, it is also possible for the critic to make subjective or erroneous decisions while evaluating the narrators by being influenced by the social and political structure of the environment in which he lived and grew up.

For this reason, the negativities arising from human weaknesses and sectarian bigotry in the process of determining and applying the criteria of the science of jarh-ta'dil have opened the validity and reliability of rijal criticism in determining the authenticity of hadiths from the first periods. In the context of these discussions, it has also been claimed that it is not possible to determine the justice and reliability of the narrator, hence, jarh and ta'dil cannot be a method that can be used to determine the authenticity of hadiths. It is important to investigate the period when the rijal criticism matured and the cerh and amendment activities gained a systematic structure, especially when the dua'fa literature was formed, in terms of revealing the value or worthlessness of the above criticisms.

It is understood that the jarh-ta'dil mechanism is used in order to gain superiority over each other, to legitimize their own ideology and to oppress them both in personal disputes and in conflicts of opinion on religious issues. Abu Ishaq al-Juzcânî, our research subject and accused of being Nasibî, was criticized in his criticisms of the people of Kufa that he was agitated, behaved ideologically, and acted with sectarian bigotry due to the difference of creed among them. This research based on the work called "Ahvâlu'r-rijâl" of Cûzcânî, one of the jarh and ta'dil scholars who lived in the 19th century and attracted attention with his extreme criticisms towards the people of bid'ah, it aims to evaluate the jarhs of ahl al-Kufe narrators in terms of the problem of sectarian bigotry in th 3rd century of Hijra.

In this context, firstly the sectarian identities of the narrators, their relations with the bid'ah sects, and especially their views on the narrators in the tashayyu' movement were examined in the context of "Ahvalu'r-rijal". In his work, which usually includes weak, disused, and people of bid'ah narrators, Cuzcânî, Havâric, Sabaiyya, Muhtâriyya, Mürcia and Kaderiyya have been mentioned in the first part of the book and named them because of their sectarian thoughts. On the other hand, he classified the narrators according to their towns, and criticized mostly the people of Kufa who had a Shiite inclination, and then the narrators from Basra who belonged to the Qadariyya sect.

Cuzcânî evaluated the claimant, whom he regarded as the people of bid'ah, in four levels: those who deviated from the truth and lied in their hadiths, those who lied in their hadiths although no bid'ah was heard from him, those who deviated from the truth but whose wording was true, and those whose hadiths were weak. In his work named "Ahvâlu'r-ricâl", he usually included first and second order narrators, and he also mentioned third order narrators, who are sometimes apostates but known with sidk (truthworth) in his narrations. It is mentioned that in accepting the narration of the people of bid'at, Cuzcânî stipulated for the first time in his period the condition that the narrator should not support his bid'ah, and that his narration should not support his bid'ah. It can be said that he is of the opinion that the narration of Cuzcânî's true convert will not be accepted or will be accepted if it is transmitted from those who do not know his justice, if it is munkati, mursal, mudallas, if it contradicts the methods and rules of the religion and supports his innovation.

In his work called "Ahvalu'r-Rijal", the identity and sectarian inclination of Cûzcânî, who draws attention with his extreme criticisms towards the Shiite inclined Kufeli, is discussed. He was accused of being Nasibi, who had a negative attitude towards Hz. Ali and his supporters and was cited as the reason behind his criticism of the people of Kufa. Some scholars, especially Ibn Hajar and Kavsari, claimed that Cuzcânî's jarhs for the transmitters of Kufa resulted from sectarian bigotry, in other words, they are subjective and cannot be taken into account.

In his criticisms of the people of Kufa, Cuzcânî widely uses the words of cerh, which indicate that the narrator is weak, liar and derelict. In addition, while accusing a narrator of being Shi'ite or a person of bid'ah, he tried to create a unique terminology with some words he used, apart from the known and common ones. Especially in order to legitimize his own views and ideologies, he severely condemned the narrators belonging to the sects

who fabricated lies in the name of the Hz. Prophet. Due to the close relationship between the thought of Shiism and ahl al-Kufe, as well as the effect of political events and the cosmopolitan nature of the period, scholars, especially Cûzcânî, had negative opinions about Kufa.

Cûzcânî, who was mentioned in the early period with his opposition to the Hz. Ali, was accused of being Nasibî in the later periods, causing him to be seen as anti-mutashayyi' and especially discrediting the jarh statements about the narrators from Kufa. However, in the work called "Ahvâlu'r-ricâl", Cûzcânî's criticisms were not only against the Shiite people from the people of Kufa, but also against other people of bid'ah such as external, qadar, murjii and jahmi, as well as narrators from Egypt, Khorasan, Mecca and Medina. Therefore, it can be said that the claim that he only criticized the people of Kufa or those who belonged to the tashayyu' movement with prejudice, malevolence and bigotry, and that he accepted the narrations of others and rejected theirs, is not very accurate and consistent.

Cûzcânî's criticisms of the people of Kufa are generally not due to his bigotry, but to the fact that Kufa is the center where Shia, who emerged in the Islamic society and played an active role in the initiation of the hadith fabrication movement, was born and fed. Considering the criticisms of the dignitaries in the work, it is seen that the narrator makes a distinction between his creed and his capacity to narrate hadith. He criticized the narrator not only because of his bid'ah, but also because of his transmission of news supporting his bid'ah, his making strange and ungodly narrations, and his mistakes such as opposition's-sika, kizb, and tadlis. The allegations and criticisms about the people of bid'at were evaluated within the framework of their point of view and criticism, and it was tried to reach a conclusion about the relationship between the jarhs and the sectarian bigotry.

Keywords: Hadith, Sectarian Fanaticism, ahl al-Bid'ah, Jarh and Ta'dil, Cûzcânî, Ahvalu'r-ricâl.

Kurtubalı İbnü't-Tallâ' (öl. 497/1104) ve Akziyetü Resûlillâh Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

A Review on The Cordoban Ibn Al-Tallâ' (D. 497/1104) And His Book Aqdiyat Rasûlillâh

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül ALTINTAŞ

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assist. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Hâdith, Kayseri, Türkiye.

betulaltintas@erciyes.edu.tr

 0000-0002-9814-5472

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
27 Mayıs / May 2022	28 Temmuz / July 2022	15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Altıntaş, Fatma Betül. "Kurtubalı İbnü't-Tallâ (öl. 497/1104) ve Akziyetü Resûlillâh Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (Eylül 2022), 834-859.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1122290>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Kurtubalı İbnü't-Tallâ' (öl. 497/1104) ve Akziyetü Resûlillâh Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

Öz ► Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yaptığı yargılamalar neticesinde verdiği hükümleri içeren rivâyetlerin toplandığı çalışmalar, Akziye kitapları olarak adlandırılabilir. Hz. Peygamber'in yargılamalarını ihtiva eden akziye türü eserlerin tümü, Endülüs'te ve Mâlikî müellifler tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışma, Endülüslü Mâlikî fakîh ve muhaddis İbnü't-Tallâ'ın (öl. 497/1104) Hz. Peygamber'in yargılamaları neticesinde verdiği hükümlerinin yer aldığı rivâyetleri bir araya getiren kitabının içerik ve atıflarından yola çıkarak değerlendirilmesini içermektedir. Hz. Peygamber'in kazâî hükümlerinin müstakil olarak derlendiği Akziyetü Resûlillâh ismiyle bilinen bu eser, akziye türü kitapların telif amacı, içerik ve işlevlerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Eser, İbnü't-Tallâ'ın Kurtuba'da fetva verdiği dönemde bir nevi el kitabı işlevi görecektir şekilde kaleme alınmıştır. Kitap, hem fıkıh hem de hadis alanına dair incelikleri barındırması sebebiyle her iki ilim dalına da katkı sağlamaktadır. Akziyetü Resûlillâh, hadis ilimleri açısından ahkâm rivâyetlerini içeren çalışmalar içerisinde konumlandırılabilir. Fıkıh alanında ise *Akziyetü Resûlillâh*'in nevâzil türüne kaynak teşkil eden eserlerden kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Endülüs, İbnü't-Tallâ', Akziyetü Resûlillâh.

A Review on The Cordoban Ibn Al-Tallâ' (d. 497/1104) And His Book Aqdiyat Rasûlillâh

Abstract ► This article is about the book of Andalusian Mâlikî jurist and muhaddith Ibn al-Tallâ' (d. 497/1104), which brings together the narrations including the judgments and sentences issued by the Prophet himself. Known as Aqdiyat Rasûlillâh, this work is the most well-known book, compiling the judgments of the Prophet. Aqdiyat Rasûlillâh is important in terms of indicating the purposes, content, and functions of Aqdiyat genre. The work was written as a kind of handbook during the period when Ibn al-Tallâ gave fatwa in Cordoba. The book contributes to both branches of fiqh and hadith, as it contains details about both. Aqdiyat Rasûlillâh can be positioned within hadith books that include only juristic narrations. On the other hand, Aqdiyat Rasûlillâh is one of the works that constitute a source for the nawâzil genre in Fiqh.

Keywords: Hadith, Fiqh, al-Andalus, Ibn al-Tallâ', *Aqdiyat Rasûlillâh*.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti, İslam dininin iki temel kaynağıdır. Hz. Peygamber, Kur'ân-ı Kerîm'deki çeşitli ayetlerden de anlaşılacağı üzere şâri' olan Allah'ın iznine

tâbi ve onun kontrolünde bir teşrîf yetkisine sahiptir.¹ Sünnet'in kaynaklarından birini teşkil eden hadisler, Hz. Peygamber'in yetki ve görevlerinden kabul edilebilecek "hüküm koyma"nın izlerini taşır.²

Amelî hükümlerin kaynaklarından olan ve haram, helal, mekruh gibi şer'î bir hükmü veya hükümleri ihtiva eden hadislere *ahkâm hadisleri* denir.³ Ahkâma dair hadisler, müstakil çalışmalarda derlendiği gibi farklı türden rivâyetlerin bir araya getirildiği çalışmalarda da yer almıştır. Müstakil olarak ahkâm hadislerini içeren eserlerin telifinden önceki dönemlerde câmi, musannef ve sünen türü eserlerde ahkâmla ilgili hadisler yer alır. Bununla birlikte bu türlerin hepsi yalnızca ahkâm hadislerini içermezler. Müstakil olarak ahkâm hadislerinin derlendiği eserler ise *ahkâmu'l-hadis* kitaplarıdır. Sünen türünün daraltılmış şekli olarak kabul edilebilecek bu eserlerde, ibadet ve muâmelat ve ukûbâta dair hadisler bir araya toplanmıştır.⁴ Ahkâm hadislerinin toplandığı kitaplar genellikle tahâret konusu ile başlar, namaz, zekât, oruç, hac, alım-satım ve nikâh gibi bâblarla devam eder. Rivâyetler fikhî bâblara göre tasnif edilir. Sünen türü eserlerden farklı olarak senedlerin hafzedildiği bu tür eserlerde, bâb sayıları zaman içerisinde (genellikle artış yönünde) farklılık göstermiştir.⁵ Ahkâm hadislerinin zenginliğine bağlı olarak bu tür eserlerdeki başlıklar ve rivâyetler değişkenlik gösterebilir. Müellif bu hadisler arasında ilgisini çeken, yaşadığı zaman ve coğrafyayı ilgilendiren rivâyetleri tercih edip bir araya getirebilir.

Ahkâma dair müstakil olan ve olmayan bu çalışmalar dışında içerik itibarıyla Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yargılamada bulunması neticesinde hüküm verdiği rivâyetlerin toplandığı çalışmalar, akziye kitapları olarak adlandırılabilir. Ahkâm hadislerini bir araya getiren türden farklı olarak *Akziyetü'r-Resûl*, *Akziyetü Resûlillâh* gibi başlıklarla yazılmış

¹ Bu konudaki tartışmalar için bk. Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Efalü'r-Resûl ve Delâletuhâ ala'l-Ahkâmi's-Şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003); Mustafa Sibâi, *es-Sünne ve mekânetuha fi't-teşrîf'l-İslâmî* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978); Mustafa Harun Kıyık, "Hz. Peygamber'in Teşrîf Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 154-194; Abdulğani Abdulhâlık, *Hücciyetu's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Vefa, 1993); Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011); Hayreddin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 97-120.

² Ahmet Akgündüz, "Hâkim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/183. Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisiyle ilgili olarak bk. (Ahzâb 33/36), (Tevbe 9/29), (A'râf 7/157)

³ Ahmet Özel, "Ahkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/550; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 33.

⁴ Mehmet Görmez, "Fikhu'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/548.

⁵ Ayrıntılı bilgi ve ahkâm kitaplarında ele alınan konulara dair bk. Mustafa Öztoprak, "Ahkâm Hadis Kitaplarındaki Bölüm Başlıklarının Şekillenmesi ve Sebepleri", *Ekev Akademi Dergisi* 55 (2013), 91-93.

kitaplarda, bizzat Hz. Peygamber'in yargılama yaptığı ve neticesinde hüküm verdiği rivâyetler derlenir. Bu çalışmada, ahkâmü'l-hadîs kitapları içerisinde sadece Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin gerçekleştirdiği yargılamalar neticesinde verdiği hükümleri ihtiva etmeleri ile temayüz eden akziye türü kitapların hususiyetleri incelenecektir. Akziye türü eserler özelinde Endülüslü Mâlikî fakîh İbnü't-Tallâ' tarafından kaleme alınan *Akziyetü Resûlillâh* adlı kitap, içerik ve atıfları göz önünde bulundurularak yazılış amacı, yazıldığı dönemin şartları, metin özellikleri ve kendisinden sonraki dönemde yazılan eserlere etkisinin olup olmadığı açısından ele alınacaktır. *Akziyetü Resûlillâh*, türü, tarzı ve içeriği ile orijinal bir çalışma olmasına rağmen literatürde herhangi bir müstakil çalışmaya konu olmamıştır.

1. Akziye Türü Kitaplar

Rivayetlerde hüküm vermek anlamındaki “قضي” fiilinin⁶ Hz. Peygamber hakkında kullanılmasına dair birçok örnek görmek mümkündür.⁷ Benzer şekilde erken dönemlerden itibaren çeşitli metinlerde “Kazâ” veya “Akziye” kelimeleri Hz. Peygamber'e izafe edilir. Mesela rivâyetlerde kazânın Hz. Peygamber'e izafe edilmesinin hükmen merfû kapsamında kabul edilmesini mümkün kılacak biçimde “مَنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ” şeklinde ifadeler görülür.⁸ Bu ifadelerin geçtiği rivâyetler, özellikle Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında ve fıkıh metinleri üzerine yapılan tahrîc çalışmalarında yer almaktadır.⁹ Yine kazânın Hz. Peygamber'e izafe edildiği *Akziyetü'r-Resûl* ve *Akziyetü Resûlillâh* tamlamaları erken dönemlerde Hz. Ömer ile Şureyh el-Kâdî arasında geçen bir konuşmada görülür. Bu konuşmada hüküm verirken hangi kaynaklardan istifade edileceğine dair “Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in hükümleri...” şeklinde devam eden sıralamada “أَقْضِيَةَ رَسُولِ اللَّهِ” ve “قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ” ifadeleri kullanılmaktadır.¹⁰

⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 6/2463; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 5/99; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 15/186.

⁷ Bazı örnekler için bk. Buhârî, “Ferâiz”, 30; Buhârî, “Sulh”, 6; Müslim, “Hibât”, 28; Müslim, “Akziye”, 20; Ebû Dâvûd, “Büyû'”, 90; İbn Mâce, “Ahkâm”, 13.

⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2001), 37/436; Ebu Abdullâh Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beyrût: Daru'l Kütübi'l İlmîyye, 1990), 4/378.

⁹ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmîyye, 2003), 5/533; 6/254; 255; 256; 258; 386; 8/10, 136; 10/225.

¹⁰ Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnu'l-Mabûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrût: Dârü'l- Kütübi'l- İlmîyye, 1415), 9/371.

Kazâ ile hüküm vermenin birebir aynı anlama gelip gelmediği hakkında çeşitli görüşler vardır. Kârâfî (öl. 684/1285), Hz. Peygamber'in tasarruflarını sınıflandırırken ikinci sırada "hüküm verme" şeklindeki bir kategoriye zikreder.¹¹ Kârâfî'nin taksimatında Hz. Peygamber'in kazâî nitelikli fiillerine işaret eden bu kısım, tam da akziye kitaplarında yer alan rivâyetlerle örtüşen kısımdır. Hz. Peygamber'in kazâlarının kapsamı hakkında diğer bir görüş Tâhir b. 'Âşûr'a (öl. 1973) aittir. O, Hz. Peygamber'den sâdir olan halleri ve onun sünnetini on iki kısma ayırdığı çalışmasında, kazâ durumunun Hz. Peygamber'in iki hasım arasında hüküm verirken ortaya çıktığını iddia etmektedir.¹² Bu açıdan akziye, Tâhir b. 'Âşûr'a göre iki taraflı hasımlıklarda sunulan bir çözümü içerir. Tâhir b. 'Âşûr, bu düşüncesini Hz. Peygamber'e yöneltilen "Aramızda hükmet!" taleplerine onun "Aranızda hükmedeceğim." şeklinde cevap vermesiyle desteklemektedir.¹³ 'Âşûr, Hind b. 'Utbe'nin eşi Ebû Süfyân hakkında cimri olması sebebiyle şikayetçi olduğu örneği dile getirir. Bu şikayet neticesinde Hz. Peygamber, Hind'e eşinin malından kendisine ve oğluna yetecek kadarını almasına müsaade eder. Bu rivâyet 'Âşûr'a göre iki taraf da hazır bulunmadığı için kazâ kapsamında kabul edilmez.¹⁴

Erken dönem hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in akziyesi ile ilgili başlıklar görmek mümkündür. Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvatta'*nda, İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Musannef*'inde,¹⁵ Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inde ve Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *Sünen*'inde de "akziye" başlıkları yer almaktadır.¹⁶ Bu başlıklar altında, yeminin davalıya ait oluşu, şahitlik, yemin ve şahit ile ve zâhire göre hüküm verme gibi yargılamaya dair durumlar ile hâkimlerin taşımaları/taşımamaları gereken vasıflar ve yargılamaya dair tutumlarıyla ilgili konulara yer verilmektedir.

Hz. Peygamber'in hükümlerini bir araya getiren kitaplara bakıldığı zaman, bu konudaki ilk örneğin İbn Ebû Şeybe'ye ait olduğu görülür. Zaten İbnü't-Tallâ' da çalışması içerisinde onun

¹¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî Karâfî, *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 108.

¹² Hz. Peygamber'in tasarruflarına dair bk. Murat Şimşek, "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 303-344.

¹³ Buhârî, "Ahkâm", 39; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Hudûd", 25.

¹⁴ Tâhir b. 'Âşûr, *Makâsıdu's-Şer'ati'l-İslamiye* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2004), 3/103.

¹⁵ Başlık "Kitâb-u Akziyeti Resûlullah Sallahu Aleyhi Ve sellem" şeklindedir. Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/6.

¹⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956), 3/1336; Süleyman b. el-Eş'âs el-Ezdî es-Sicistânî Ebu Davud, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 5/425; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (*Yahya b. Yahya el-Leysî rivayeti*) (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004), 4/1040.

Hz. Peygamber'in hükümlerini toplayan bir kitabının olduğunu ve Hz. Peygamber'e ait az sayıda hüküm içerdiğini ifade etmektedir. İbn Ebû Şeybe'nin bu müstakil çalışması bugün elimizde mevcut değildir. İbnü't-Tallâ', İbn Ebû Şeybe'nin Hz. Peygamber'in hükümlerini veya hükmedilmesini emrettiği şeyleri bulduğuna ve bunların yüz civarında olduğuna dair sözünü aktarmaktadır.¹⁷

İbn Ebû Şeybe'den sonra, Hz. Peygamber'in kazâlarını bir araya getiren bir diğer isim Muhammed b. Esbağ b. el-Ferec Ebû Abdullah el-Mekkî (öl. 275/888) isimli Malikî bir âlimdir. Bu kişinin *Akziyetü'r-Resûl* adlı kitabına Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*'inde¹⁸ yer vermekte ve Kehhâle de Bağdatlı İsmail Paşa'dan aktarımla bu esere kitabında değinmektedir.¹⁹ Bunlar dışında başka bir kaynakta bu eserden bahsedilmemektedir.

İsmi *Akziye* olan bir başka çalışma, İbnü't-Tallâ' ile yakın dönemlerde yaşamış olan Hanefî Zâhiruddin Ali b. Abdu'l-Azîz b. Abdurrezzâk el-Mergînânî (öl. 506/1112)²⁰ tarafından yazılmıştır.²¹ Hacı Halîfe, *Akziyeti'r-Resûl aleyhissalâtu vesselâm* (İsmail Paşa'ya göre *Kitâbu'l-Akziye*

¹⁷ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 126.

¹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/18.

¹⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1993), 9, 64.

²⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, 2/459; Abdulkâdir Kureşî, *el-Cevâhirü'l Muziyye fi tabakâti Hanefiyye* (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1993), 4/577.

²¹ Kuraşî, Ali b. Abdü'l-Azîz b. Abdurrezzâk'ın Kādîhan lakabıyla anılan Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'nin hocası olduğunu söylese de Leknevî bu bilginin yanlış olduğunu ve Kādîhan'a hocalık yapan kişinin bu zât değil onun oğlu Hasan olduğunu ifade etmektedir. Kureşî, *El Cevâhirü'l Muziyye fi tabakâti Hanefiyye*, 4/435; Yusuf Ziya Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları* (Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), 70-71; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevi, *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevaidi'l-behiyye*. (Kâhire : Matbaatü's-Saade, 1324), 121.

Zâhiruddin Ali b. Abdu'l-Azîz b. Abdurrezzâk el-Mergînânî, *Hulâşatü'l-fetâvâ* sahibi Tâhir b. Ahmed b. Abdırreşîd el-Buhârî'nin (öl. 542/1147) dedesidir. M. Esat Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/376; Leknevi, *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevaidi'l-behiyye*, 121. Bazı kaynaklara göre Zâhiruddin Ali b. Abdu'l-Azîz b. Abdurrezzâk el-Mergînânî aynı zamanda Kādîhan'ın babasının amcazadesidir. Ahmet Özel, "Kādîhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/121. Babası Abdül-Azîz b. Abdürrezzâk b. Ebî Nasr b. Ca'fe b. Süleymân el-Mergînânî'dir. Altı kardeşi de fetva vermeyle meşgul, ilme adanmış idi. Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, 71.

de denilmektedir)²² adlı bu çalışmanın şerhlerinin olduğunu söylemektedir.²³ Fakat eserin ne kendisi ne de şerhleri günümüze ulaşmıştır.²⁴ Bununla birlikte, bazı eserlerde Zâhiruddin Mergînânî'nin bu çalışmasına atıflar görülür. Bu atıflar incelendiğinde çalışmanın yalnızca Hz. Peygamber'in verdiği hükümleri toplamaktan ziyâde, genel anlamda hükümler içeren bir kitap olduğu görülür.²⁵

Bu konuda eser yazdığı ifade edilen bir diğer isim ise hem muhaddis hem de fakîhliği ile ön plana çıkan Endülüslü Mâlikî âlim İbn Ebî Mervân²⁶ (öl. 549/1154)'dır. Bununla birlikte İbn Ebî Mervân'ın eserinin tam ismi kaynaklarda yer almamaktadır.²⁷

Yukarıda zikredilen farklı müellifler tarafından yapılan çalışmalar göz önüne alındığında, Hz. Peygamber'in kazâlarını bir araya getiren çalışmaların - Zâhiruddin Mergînânî'ye atfedilen çalışmanın içerik olarak farklı olması da göz önünde bulundurulursa-Endülüs'te ve Mâlikîlerce kaleme alındığı görülebilir. Akziye kitaplarının ilk olarak Endülüs'te Mâlikîlerce kaleme alınmaya başlanması ile ilgili Fierro, bu rivâyetlerin Hz. Peygamber tarafından genellikle Medine'de söylenmesinden dolayı Mâlikîler tarafından *amel-i ehl-i Medîne* kapsamında değerlendirilmiş olma ihtimali üzerinde durur. Fierro, bu durumda İbnü't-Tallâ ile yakın dönemde konuyla ilgili bir Hanefî fakihinin (Zâhiruddin Ali b. Abdu'l-Azîz b. Abdurrezzâk el-Mergînânî) de bir eser yazmasının nasıl açıklanacağını sorar. Fierro, Hz. Peygamber'in

²² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-musannifin*, 1/695.

²³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-musannifin*, 2/18.

²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/137; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-musannifin*, 1/280; Muhammed Abdulhay b. Abdulkebir El-Kettâni El-İdrîsi El-Hasani Kettâni, *et-Terâtibu'l-İdâriyye* (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/219.

²⁵ Mesela Şeyh Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli çalışmada, Zâhiruddin Mergînânî'nin birçok çalışmasına olduğu gibi Akziye'sinden de birçok alıntı yapmıştır. Çalışmada akziye bağlamında Zâhiruddin Mergînânî'den yapılan alıntılar "kaf-dat-he" harfleri ile kısaltılarak yapılmıştır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, ed. Yunus Apaydın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012).

²⁶ Tam adı, Ahmed b. Abdülmelik b. Ebî Mervân b. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülmelik el-Ensârî'dir. Kettâni, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, 1/219.

²⁷ Bunlar dışında Hz. Peygamber'in kazâları başlığını taşımasa da Hz. Peygamber'in fetvalarının toplandığı bazı eserlerin varlığı bilinmektedir. Mesela Allâme Ebû Huseyn b. el-Mübârek b. Yusuf el-Mevsilî (öl. 742/1341) *Fetevâ'n-Nebeviyye fî'l-Mesâilî'd-Diniyye ve'd-Dünyeviyye* adlı çalışmada, Hz. Peygamber'e ibadetler konusunda sorulan soruları derlemiş ve bunları fıkıh kitaplarındaki sistematığe göre tertip etmiştir. el-İmâm el-Hâfiz Şemsuddin Muhammed b. Ebî Bekr İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye el-Hanbelî (öl. 751/1350) Hz. Peygamber'in fetvalarını, cevaplarını ve ahkâmını *İ'lâmü'l-muvakkî'in*'de bir araya toplamıştır. Kettâni, *Et-Terâtibu'l-İdâriyye*, 1/218-9. İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Peygamber'in rehberliği konusuna değinirken hükümlere dair de bir bölüm ayırmıştır. Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd'* (Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/5-835.

hükümlerinin bir araya toplanmasının -bazı farklı konularda olduğu gibi- akademik çevrede ve genel olarak toplumda belli bir ihtiyaç veya eğilime binaen eşzamanlı olarak ortaya çıkma ihtimalini dile getirir.²⁸ Bu ihtiyaç ya da eğilimin ne olabileceği konusunda ise Fierro herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.

Fierro'nun Hz. Peygamber'in akziyesinin Mâlikîlerce amel-i ehl-i Medîne kapsamında değerlendirilmesi sebebiyle değerli bulunması ile ilgili görüşü, genel olarak bu türün yazılışı ile ilgili bir açıklama getiriyor gibi görünse de Hz. Peygamber'in hükümlerinin bağlayıcılığı sadece Mâlikî mezhebi özelinde geçerli değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (teşrideki zamansal sıralama hariç) Medine'de söylediği sözler de amel-i ehl-i Medine açısından özellikle farklı bir konum arz etmez. Bu açıdan bu türün amel-i ehl-i Medîne ile ilişkili görülmesi anlamlı değildir. Ayrıca Fierro'nun öne sürdüğü, Mâlikî ve Hanefîlerin -akademik çevreler ile toplumdaki ihtiyaç veya eğilime binaen- benzer içerikli çalışmaları eşzamanlı olarak gerçekleştirmiş olabileceklerine dair görüşü de gözden geçirilmelidir. Zira daha önce değindiğimiz üzere Zâhiruddin Mergînânî'nin *Akziye*'si orijinal haliyle günümüze ulaşmış değildir. Fakat *Akziye*'nin farklı kitaplarda yapılmış alıntılarından görüleceği üzere bu çalışma, Mâlikî isimlerce kaleme alınmış akziye kitaplarından farklı ve genel olarak ahkâm içeren bir karakter arz etmektedir.²⁹

Endülüste yaşamış İbnü't-Tallâ' gibi Mâlikî fakihlerin akziye konusuyla ilgili çalışma yapma nedenleri ise günün pratik ihtiyaçları ve literatür gelişimi ile açıklanabilir. İbnü't-Tallâ'ın yaşadığı dönem, Mâlikî çevrelerde nevâzil kitaplarının önemli örneklerinin verildiği bir dönemdir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in kazâ ve fetvalarından oluşan akziye türü kitaplar, nevâzil³⁰ literatürünün kaynaklarından birisi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca özellikle Mâlikî mezhebi özelinde nevâzil kavramının yalnızca mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan meseleler anlamında değil, ilk baştan itibaren verilen hükümler anlamında da kullanılabildiğini

²⁸ Maribel Fierro, "Why did legal scholars write the books they wrote in pre-modern Islamic societies? The case of al-Andalus", https://islamiclaw.blog/2020/12/11/why-did-legal-scholars-write-the-books-they-wrote-in-pre-modern-islamic-societies-the-case-of-al-andalus/#_ftnref2 (17 Temmuz 2022).

²⁹ Örnekler için Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, ed. Yunus Apaydın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 155, 156, 160, 174, 175, 226, 267.

³⁰ Mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış fikhî meseleler için kullanılan nevâzil terimi, Hanefî ve Mâlikî çevrelerinde yaygındır. Eyüp Said Kaya, "Nevâzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/34.

söylemek mümkündür.³¹ İbnü't-Tallâ'ın Akziye'sinin bazı kaynaklarda *Nevâzilü'l-ahkâmi'n-Nebeviyye* şeklindeki isimlendirmesi de bu ihtimali desteklemektedir.

Akziye türü çalışmalar içerisinde, hem kapsamı hem de özellikleri itibariyle ön plana çıkan, günümüze ulaşmış tek müstakil eser İbnü't-Tallâ'a aittir. İbnü't-Tallâ'ın hayatı, ilmî şahsiyeti ve onun yaşadığı ortamın özelliklerinin bilinmesi, bu eserin tam olarak değerlendirilebilmesine katkı sağlayacaktır.

2. İbnü't-Tallâ' (öl. 497/1104): Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

İbnü't-Tallâ' ismiyle meşhur olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî, bir Maliki fakîh ve muhaddistir.³² Hicri 404 yılında doğmuştur.³³ 497 yılında vefat etmiştir.³⁴ Rihle için herhangi bir yolculuğa çıktığı bilinmemektedir. İbnü't-Tallâ' yaşadığı zamanın müftü ve şeyhleri arasında önder kabul edilmektedir.³⁵ Kurtuba Câmî'i'nde imamlık yaptığı da kaynaklarda yer alan bilgilerdendir.³⁶

İbnü't-Tallâ'ın yaşadığı dönem, siyasî istikrarsızlığın olduğu bir dönemdir. O, gençliğinin ilk 17 yılını Emevî halifelerinin yönetiminde olduğu dönemde geçirmiştir. Daha sonra ise Endülüs Emevî Devleti'nin enkazı üzerinde irili ufaklı birçok devletin kurulduğu *mülûkü't-tavâif*³⁷ dönemine şahit olmuştur. Bu dönemde Kurtuba 422/1031'den 462/1070'e kadar Cehverîler'in

³¹ Kaya'nın "Nevâzil" in Mâlikî mezhebinde, Hanefî mezhebinden farklı olarak kadıların yargı görevi yaparken karşılaştıkları bazı olayları ve Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde gelişen amelleri de kapsadığına dair tespiti önemlidir. Kaya, "Nevâzil", 33/35.

³² İbnü't-Tallâ'ın hayatı ile ilgili Türkçe yazılmış çalışmalar içerisinde en kapsamlı olanı Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki İbnü't-Tallâ' maddesidir. Bk. Ahmet Özel, "İbnü't-Tallâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/228-229.

³³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kâhire: Dâru'l Hadîs, 2006), 14/200.

³⁴ Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 4/226.

³⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/200.

³⁶ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşküvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 534.

³⁷ Endülüs'te 1031-1090 yılları arasında hüküm süren emirlikler dönemidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Mülûkü't-Tavâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/31/552-555.

idaresinde kalmıştır. Ardından yönetimi Abbâdîler devam ettirmiş ve neticede Kurtuba da 484/1091'de Murâbitlar'ın eline geçmiştir.³⁸

Kaynaklarda İbnü't-Tallâ'ın Abbâdîler'in son hükümdarı Mu'temid b. Abbâd ile konuşmalarına yer verilmektedir. Buna göre Mu'temid b. Abbâd'ın İbnü't-Tallâ'ı görüp ondan dua istediği; onun Mu'temid'i içinde bulunduğu gafletinin farkına varması için uyardığı³⁹ hatta azarladığı⁴⁰ aktarılmaktadır. Bu durum, yaşadığı dönem içerisinde yöneticilerin İbnü't-Tallâ'a duyduğu saygı kadar İbnü't-Tallâ'ın yöneticilerden birini uyarabilecek kadar etkili bir konumda bulunduğu şeklinde yorumlanabilir.

İbnü't-Tallâ', Yûnus b. Abdullah el-Kâdî, Mekki b. Ebû Tâlib, Ebû Abdullah İbn Âbid, Hâtim b. Muhammed, Ebû Amr el-Marşânî, Muâviye b. Muhammed el-Ukaylî ve Ebû Ömer b. el-Kattân gibi isimlere öğrencilik yapmıştır.⁴¹ Bu isimler, aynı zamanda İbnü't-Tallâ'ın *Akziyetü Resûlillâh* adlı eserinde istifade ettiği kitapları dinlediği hocalarıdır. Mesela İbnü't-Tallâ' Mâlik'in (öl. 179/795) *Muvatta'* ve Nesâî'nin (öl. 303/915) *Musannef*'ini Yûnus b. Abdullah'tan; Buhârî'nin (öl. 256/870) ve Abdurrezzâk'ın (öl. 211/826-27) *Musannef*'i⁴² ile İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) *Siyer*'ini Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Âbid'den; İbn Ebû Şeybe ve Bezzâr'ın *Müsned*'ini Hâtim b. Muhammed'den dinlemiştir.⁴³ İbnü't-Tallâ'dan rivâyette bulunarak ona öğrencilik yapmış kişiler arasında Ebû Cafer el-Bedrûcî, Muhammed b. Abdu'l-Hâlik el-Hazrecî, Muhammed b. Abdullah b. Halîl el-Kaysî ve Ali b. Huneyn gibi isimler yer alır.⁴⁴

İbnü't-Tallâ' çok sayıda kitabın âli isnadlarına sahiptir. Sahip olduğu bu âli isnadlar sebebiyle farklı beldelerden birçok hadis talebesi, ondan semâda ve rivâyette bulunmak amacıyla ona gelmişlerdir.⁴⁵ *Müdevvene*, *Muvatta'* ve Nesâî'nin *Sünen*'i İbnü't-Tallâ'ın âli isnadlarla rivâyet ettiği kitaplardandır. Örneğin *Muvatta'* rivâyetinde İbnü't-Tallâ' ile İmâm

³⁸ Ayrıntılar için bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/214; Thomas B. Irving, "Kurtuba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/452; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/15.

³⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/200.

⁴⁰ Ali b. Mûsâ el-Mağribî İbn Saîd, *el-Muğrib fi Hula'l-Mağrib* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1955), 1/165.

⁴¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/200; İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs*, 534.

⁴² Bu isimlendirmeler İbnü't-Tallâ' tarafından kullanılmıştır.

⁴³ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 127-128.

⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/201.

⁴⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/201.

Mâlik arasında dört, *Sünen*'inin rivâyetinde Nesâî ile arasında iki kişi vardır.⁴⁶ İbnü't-Tallâ' ayrıca *Muvatta*'nın Endülü's'teki en meşhur nüshasının sahibidir.⁴⁷

Fehrese, *Kitâbü's-Şürût* ve *Zevâ'idü İbn Ebî Zeyd* gibi çalışmalar, İbnü't-Tallâ'a izafe edilen diğer kitaplardır. Bununla birlikte onun günümüze ulaşan tek eseri çalışmamızın da konusunu teşkil eden *Akziyetü Resûlillâh* adlı çalışmasıdır.⁴⁸

3. Akziyetü Resûlillâh: İçeriği ve Özgünlüğü

İbnü't-Tallâ' tarafından yazılan ve Hz. Peygamber'in kazâlarının toplandığı eserin ismi farklı şekillerde kaydedilmiştir. *Hediyetü'l-Ârifîn*'de çalışma *Kitâbu'l-Akziye* şeklinde verilmiştir.⁴⁹ Çalışmanın adı Melik Faysal Merkezi'ne bağlı Hizânetü't-Türâs'ta *Akziyetü Resûlillâh Sallallahu Aleyhi vesellem*, *Akziyetü'r-Resûl Sallallahu Aleyhi ve sellem*, *Akziyetü'n-Nebeviyye* ve *Ahkâmü'r-Resûl Sallallahu Aleyhi ve sellem* ifadeleriyle dört farklı şekilde zikredilmiştir.⁵⁰ Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazmalarından birisinde kitabın zahriyyesinde *Kitâbün Fîhi Akziyetü Resûlillâh Sallallahu Aleyhi vesellem Mimmâ kazâ bihî ev emera bi'l-kadâi fîhi* şeklindeki bir başlık görülür.⁵¹ Bir diğer yazmada ise *Kitâbü Akziyeti Resûlillâh Sallallahu Aleyhi vesellem Mimmâ kazâ fîhi ev emera bi'l-kadâi bihî...* şeklinde devam eden uzun bir başlık görülmektedir.⁵² Başlıklarla ilgili tüm bu farklılıklar metnin adının doğrudan müellif tarafından belirtilmediği şeklinde yorumlanabilir. İbnü't-Tallâ metnin giriş kısmında kitabının Hz. Peygamber'in hüküm verdiği veya o konuda hükmedilmesini istediği kazâlarla ilgili olduğunu söylemesi, kitabın isminin, eserin içeriğiyle bağlantılı olarak sonradan verildiği düşüncesini akla getirmektedir.

⁴⁶ Zehebî, *Siyeru al'âmî'n-nübelâ*, 14/201.

⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mesâlik fi şerhi Muvatta* (Beyrût: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2007), 1/146.

⁴⁸ *Nevâzilü'l-Ahkâmi'n-Nebeviyye* ve *Ahkâmu'n-Nebî* isimleriyle de anılan bu çalışma, çok defa basılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 9 modern baskısı yapılmıştır: Kâhire (1346/1927); Abdülmü'tî Kal'acî (Halep 1396/1976, 1402/1982); Muhammed Ziyâürrahman el-A'zamî (Beyrût 1398/1978, 1402/1982); Muhammed Abdüşşekûr (Medine 1403/1983); Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî (Beyrût 1408/1987); Muhammed Nizâr Temîm ile Heysem Nizâr Temîm (Beyrût 1418/1997); Abdülmün'im Halefullah (muhtasar) (Kâhire 1413/1993); Şeyh Tâlib Avvâd, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî (Beyrût 1426/2006); Fâris b. Fethi b. İbrâhîm, Dâru İbnü'l-Heyseme (Kâhire 1426/2006).

⁴⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-musannifîn*, 2/78.

⁵⁰ *Hizânetü't-Turâs Fihrisü'l-Mahtûtât* (Riyad: Merkezi'l-melik Faysal, 2017), No: 96690.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî et-Tallâ İbnü't-Talla, *Akziyetü'r-Rasul* (Murat Molla Kütüphanesi, Murat Molla, 000340).

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî et-Tallâ İbnü't-Talla, *Akziyetü'r-Rasul* (Murat Molla Kütüphanesi, Murat Molla, 000339).

Akziyetü Resûlillâh adlı kitabın İbnü't-Tallâ' dışındaki kişilere de zaman zaman yanlışlıkla atfedildiği görülmüştür. Kurtubalı olması sebebiyle İbnü't-Tallâ' müfessir Kurtubî ile karıştırılmış ve *Akziyetü Resûlillâh* yanlışlıkla müfessir Kurtubî'ye nispet edilmiştir.⁵³ Buna benzer karışıklıkları önlemek amacıyla, *Keşfü'z-zunûn* sahibi Hacı Halife, İbnü't-Tallâ'ın kitabına "الحمد لله كما حمد نفسه" şeklinde başladığını⁵⁴ ifade ederek diğer müelliflerin kitaplarından ayırtılmasına katkı sağlamıştır.⁵⁵

Belirtildiği üzere İbnü't-Tallâ' 407-497/1014-1104 yılları arasında yaşamış ve *Akziyetü Resûlillâh*'ı da bu tarihler arasında yazmıştır. İbnü't-Tallâ'ın yaşadığı dönem, Mâlikî mezhebinin Endülüs'e kök saldığı⁵⁶ bir döneme tekabül etmektedir. İbnü't-Tallâ' Endülüs Emevîleri, Cevherîler, Abbâdîler ve Murâbitlar'ın yönetimine şâhit olmuştur. Zira onun İbnü'l-Kattân'ın vefatıyla birlikte şûraya getirildiği ve bu görevine Murâbitlar'ın Kurtuba'ya gelişlerine kadar devam ettiği ifade edilmektedir.⁵⁷ İbnü't-Tallâ'ın şûrada yer aldığı dönem, Abbâdîler'in hüküm sürdüğü zamana tekabül etmektedir.⁵⁸ İbnü't-Tallâ'ın *Akziye* kitabını fetva verdiği dönem için bir nevi el kitabı şeklinde kaleme aldığı düşünülebilir. Zehebî (öl. 748/1348), Kâdî İyâz'dan (öl. 544/1149) nakille Murâbitlar'ın gelmesiyle birlikte -muhalif tavrı nedeniyle- İbnü't-Tallâ'ın fetva vermekten men edildiğini ve ölene kadar fetva vermediğini aktarmaktadır.⁵⁹

İbnü't-Tallâ', kendi türü içerisinde yazılmış ve günümüze ulaşmış tek kaynak olan *Akziyetü Resûlillâh*'a başlarken Hz. Peygamber'in hüküm verdiği veya hükmedilmesi için emrettiği davranışlardan kendisine ulaşanları zikredeceğini ifade etmektedir. Buna sebep olarak ise hüküm verirken Allah'ın Kitâb'ındaki emirler, Resûlullah'tan sâbit olan hükümler ile âlimlerin üzerinde icmâ ettikleri veya bu üç vecihten birine dayanan deliller dışında hüküm vermenin helal olmayışını gerekçe göstermektedir.⁶⁰

⁵³ Abdullah Bayram, "Kurtubî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti Ve Tefsirdeki Yeri: Müfessirin Biyografisine Dair Bazı Çalışmaların Eleştirisi Perspektifinden", *Balkesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 118.

⁵⁴ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 3.

⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/137.

⁵⁶ Muhammed Halid Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel bir Giriş", çev. Muhammed Tayyib Kılıç, *İSTEM (İslam Sanat Tarih Edebiyat ve Musiki Dergisi)* 14 (2009), 415.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/200.

⁵⁸ Endülüs'teki şurâ uygulamasının ayrıntıları için bk. Manuela Marin, "İslâm'da Şûra ve Endülüs Uygulaması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, (2009).

⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/200; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/226.

⁶⁰ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4.

İbnü't-Tallâ', kitabı yazma amacını Hz. Peygamber'in akziyesine teberrüken, ona uymak ve emir/nehiyelerine vâkıf olmak istemesi ile ona olan muhabbeti sebebiyle kazâî hükümlerinin bir araya getirilişini devam ettirmek istemesi olarak açıklamaktadır. Burada İbnü't-Tallâ' Haşr suresinin 7. ve Nûr suresinin 63. ayetlerini aktararak Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisine sahip olduğunu hatırlatır.⁶¹

Çalışmada hüküm vermeye işaret eden ifadelere bakıldığında on iki yerde “قضي رسول الله” şeklinde bir ifadenin⁶², beş yerde ise benzer şekilde “أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قضى” ifadesinin⁶³ kullanıldığı görülmektedir. İbnü't-Tallâ' “حكم رسول الله” ifadesini⁶⁴ ise altmıştan fazla ve çoğunlukla başlıklarda yer alacak şekilde kullanmaktadır.

İbnü't-Tallâ' kitap içerisinde zikredeceği hükümleri kanlar, cihâd, nikâh, talak, buyû, akziye⁶⁵ ve vasâyâ şeklinde yedi başlık altında toplamaktadır.⁶⁶ Bu yedi ana başlık altında seksen bir alt başlık yer almaktadır. Ayrıca son başlık olan vasâyâ/vasiyetler başlığından biraz farklı düşünülebilecek şekilde Hz. Peygamber'in nesebi, teşhiz, tekfin ve defnedilişinin anlatıldığı üç alt başlık eklenmiştir. Çalışma, metnin içerisinde kullanılan kaynakların ve bunların İbnü't-Tallâ'a ulaştığı senedlerin bulunduğu başlık ile sona ermektedir.⁶⁷

İbnü't-Tallâ' zikredeceği rivâyetlerin farklı tarîkleri varsa bu farklılıklara işaretle bulunur. Rivâyetin farklı bir isnadı varsa bunları genellikle zikreder.⁶⁸ Yine metin içindeki lafız

⁶¹ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 126.

⁶² Örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 12, 13, 75, 76.

⁶³ Örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 9, 16, 45.

⁶⁴ Örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 9, 37, 39, 41, 51, 62.

⁶⁵ İbnü't-Tallâ'ın çalışmasında yer verilen “Kitabü'l-Akziye” başlığı altında zâhire göre hüküm vermek, beyyinenin olmadığı durumlarda yemin etme sorumluluğunun müddeiye ait oluşu, ölü arazinin ihyası, suyun paylaşılması, şüf'a, ve müzâraa gibi konular işlenmektedir. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 82.

⁶⁶ Öztoprak, ilk dönemde yazılan ahkâm hadislerinin toplandığı kitaplardaki başlık sayısının takriben on olduğunu ifade ederken, İbnü't-Tallâ'ın kitabında 13 bölüm olduğunu ifade etmektedir. Bu sayısal farklılık muhtemelen onun ana bölümlerden sonra verilen başlıkları da ana başlık kabul etmesinden kaynaklanmıştır. Öztoprak, “Ahkâm Hadis Kitaplarındaki Bölüm Başlıklarının Şekillenmesi ve Sebepleri”, 92.

⁶⁷ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 124.

⁶⁸ Örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 6, 20, 83, 91, 102, 105, 114.

farklılıkları da İbnü't-Tallâ' tarafından dile getirilir. Mesela bir rivâyette geçen “ذنبه” kelimesi yerine “دينه” kelimesinin kullanıldığına değinilir.⁶⁹

İbnü't-Tallâ' Hz. Peygamber'in uygulaması ile birlikte sahâbe uygulamalarına da yer vermiştir. Mesela, içki içme, livâta ve irtidat gibi suçlara verilecek cezalar konusunda Hz. Peygamber'in uygulaması ile birlikte Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Ömer b. Abdülazîz'in uygulamalarını da dile getirmiştir.⁷⁰ İbnü't-Tallâ' Hz. Peygamber ve ashabının görüşleri yanında zaman zaman Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732) gibi tâbiîn veya tebe-i tâbiîn görüşlerine de yer vermektedir.⁷¹ Rivâyetler arasında herhangi bir tercih yapmayıp sadece konuyla ilgili olanları sıralamaktadır. Rivâyetlerin sonunda kimi zaman fukahânın ortak görüşleri belirtilir.⁷² Çoğu zaman ise rivâyetlerin sonunda fikhü'l-hâdis kapsamında da düşünülebilecek şekilde, mezheplerin farklı görüşlerine de işaret edilir.⁷³ İbnü't-Tallâ' zaman zaman fıkıh mezhepleri arasında ihtilafı konulardaki delillere de yer vermektedir.⁷⁴

Bazı rivâyetlerin sonunda, İbnü't-Tallâ' rivâyetin fikhî boyutuna dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu minvalde, fikhî nitelikteki açıklamalar verilen on dokuz yerde “وفي الحديث من الفقهه” ifadesini görmek mümkündür.⁷⁵ Yine benzer şekilde rivâyetlerin fikhî yönlerinin “وفيه” ifadesiyle yorum olarak eklendiği görülmektedir.⁷⁶ İbnü't-Tallâ', hükümlerle ilgili istisnalar varsa veya hükmün kişiye has olduğu düşünülüyorsa bu ayrıntıları da paylaşmaktadır.⁷⁷

İbnü't-Tallâ' rivâyetlerin sıhhatleri hakkında her rivâyet için sistematik bir bilgi vermez. Fakat çok sık olmamakla birlikte bazı rivâyetlerde hem rivâyetlerin sıhhat durumu hem de râvilerin güvenilirlikleriyle alakalı noktalara değinmiştir.⁷⁸ Zaman zaman hadis metninde geçen

⁶⁹ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4. Diğer bazı örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 19. Benzer örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 14, 63.

⁷⁰ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4-5. Benzerleri için bk: İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 18-19.

⁷¹ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 12-13.

⁷² İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 11, 111.

⁷³ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4, 8, 37, 69, 90.

⁷⁴ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 71, 99.

⁷⁵ Bazı örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 15, 16,63.

⁷⁶ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 58.

⁷⁷ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 20.

⁷⁸ Örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4, 21, 64. Râvi güvenilirliği ya da rivâyetin sıhhati ile ilgili yapılan değerlendirmelerin Buhârî veya Müslim'in Sahîh'lerinde değil, diğer *Sünen* ya da *Musannef* sahiplerinden

mübhem râvîler hakkında râvînin kimliğine dair açıklamalarda bulunmuştur.⁷⁹ Ayrıca sikanın ziyâdesi⁸⁰ ve nesh⁸¹ gibi hadis ilmi açısından teknik sayılabilecek konulara da yer vermektedir. İbnü't-Tallâ' rivâyetlerin içinde geçen kelimeleri *garîbü'l-hadîs* eserlerine müracaat ederek açıklamaktadır.⁸² Bazı kelimelerin anlamlarında sahâbenin bizzat kendisi tarafından yapılan açıklamalardan istifade etmektedir.⁸³

İbnü't-Tallâ', rivâyetlerin hem hadis ilmi ile ilgili çeşitli noktalarına hem de fikhî yönlerine değinmektedir. Bu tür çalışmalarda asıl amaç hükümler olduğu için rivâyetlerin hadis ilmi ile ilgili yönleri ön plana çıkmamıştır. İbnü't-Tallâ' kitabının giriş kısmında İmâm Mâlik, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'nin hâkimin akıl ve verâ sahibi olmakla birlikte hadis ve fikhî bir arada bilen bir kişi olmadığı müddetçe insanlar arasında hüküm vermesinin caiz olmayacağı noktasında ittifak ettiklerini hatırlatması buna dikkat çekmektedir.⁸⁴

İbnü't-Tallâ'ın çalışmasını erken dönem kaynaklara ulaşma açısından değerli kılan husus, onun bugün elimizde bulunmayan bazı eserlere yaptığı atıflardır. *Akziyetü Resûlillâh*'ta Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Kâdî el-Cehdamî'nin *Kitâbu'l-Emvâl*'i⁸⁵, Nesâî'nin *el-Esmâ ve'l-Künâ'sı*⁸⁶ ile Asîlî'nin *ed-Delâil*'i⁸⁷ gibi kaynaklarda adı geçmekle birlikte günümüze ulaşmayan kitaplara atıflar yaptığını görmek mümkündür.

İbnü't-Tallâ' çalışmasında bazı eserler için bugün bilinen/sıklıkla kullanılan isimlerinden farklı adlandırmalarda bulunmaktadır. Mesela Buhârî'nin *Sahîh*'i, Nesâî'nin ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i için *Musannef* ifadesinin kullanıldığı görülür.⁸⁸ İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef* olarak bilinen eseri İbnü't-Tallâ' tarafından *Müsned* olarak isimlendirilmiştir.⁸⁹ İbnü't-Tallâ', Buhârî, Müslim ve Nesâî'nin kitapları için "الكتب الثلاثة" ifadesini kullanmıştır.⁹⁰ Nesâî'nin diğer

aktarılan rivayetlerde yapılmış olduğu görülür. Bu durum, İbnü't-Tallâ'ın Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine olan güvenine işarette bulunabilir.

⁷⁹ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 79.

⁸⁰ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 14.

⁸¹ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 48, 52, 58.

⁸² Örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4, 56, 68.

⁸³ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 6.

⁸⁴ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 3.

⁸⁵ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 126.

⁸⁶ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 42.

⁸⁷ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 56, 112, 113, 115.

⁸⁸ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4.

⁸⁹ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 60.

⁹⁰ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 66.

sünenler arasından ön plana çıkararak öncelenmesinin onun hadis kabulünde diğer Sünen sahiplerine göre daha titiz davranmasının etkili olduğu düşünülebilir.⁹¹ İbnü't-Tallâ'ın atıfta bulunmadığı tek Kütüb-i sitte eseri, İbn Mâce'nin *Sünen*'idir.⁹²

İbnü't-Tallâ'ın çalışmasında fikhî ekollere dair atıflar görmek mümkündür. Mesela çalışmanın sonuna doğru âlimlerin Hz. Peygamber'in emir ve nehiyleriyle ilgili tartışmaları başlığı altında, "Zâhir ehli ve Ehl-i hadîsin bir kısmı Kurân-ı Kerîm gibi Hz. Peygamber'in emirlerinin farz, nehiyelerinin haram olduğunu söylemişlerdir. Diğer emirleri ise ulemânın telakki ettiği gibidir. Farza hamledilenler farz, sünnete hamledilenler sünnet, mendup kabul edilenler mendup, harama hamledilenler haramdır. Bu İmâm Mâlik ve ashabının da mezhebidir." demektedir. Burada İbnü't-Tallâ' emir kipinde kullanıldığı halde farz emir içermeyen örnekler aktarmaktadır. Ayrıca İbnü't-Tallâ' sahâbenin Hz. Peygamber'in söylediklerini duruma veya telakkilerine göre anlamalarını da İmâm Malik'in mezhebinin doğruluğuna delil olarak göstermektedir.⁹³ İbnü't-Tallâ' kitabında "amel" ifadesini de birkaç kez kullanmıştır. Bu kullanımların üçünde Medine'de uygulanagelen amelin hadisle aynı yönde olduğu ifade edilmiştir.⁹⁴

İbnü't-Tallâ'ın çalışmasının en önemli özelliklerinden birisi kitabın sonunda eserde kaynak olarak kullanılan kitapların kendisine ulaşan isnad zincirleriyle birlikte bir başlık altında zikredilmesidir. Bu bir nevi modern dönemdeki kaynakça bölümlerine tekabül eden bir uygulamadır. İbnü't-Tallâ' nın istifade ettiğini söylediği eserler şunlardır: İbn Cüreyc'in (öl. 150/767) *Müstahrec*'i, İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) *Muvatta*'ı, Abdurrezzâk'ın (öl. 211/826-7) *Musannefi*, İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) *Siyer*'i, İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannefi*, Buhârî'nin *Musannefi* (öl. 256/870), Müslim'in (öl. 261/875) *Kitâb*'ı, Ebu Dâvûd'un (öl. 275/889) *Musannefi*, İbn Ebû Hayseme'nin (öl. 279/892-93) *Tarih-i İbn Hayseme* ve *Vâzihât-i Mekkî'si*, Bezzâr'ın (öl. 292/905) *Müsned*'i, Nesâî'nin (öl. 303/915) *Musannefi*, Zeccâc'ın (öl. 311/923) ve Nehhâs'ın (öl. 338/950) *Meâni'l-Kur'ân* diye anılan *Meâni'z-Zeccâc* ve *Meâni'n-Nehhâs*'i, İbn

⁹¹ M. Yaşar Kandemir, "Kütüb-i Sitte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/7. Nesâî'nin diğer temayüz eden yönleri için bk. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-Hâfiz Celâleddin es-Süyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî* (Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1984), 1/4.

⁹² Bu durum, eserin o dönemde henüz Endülüs'e ulaşmamış olmasıyla açıklanabilir. Zira İbnü't-Tallâ' ile yakın dönemlerde yaşamış olan İbn Hazm'ın da (öl. 456/1064) -Endülüs'e henüz ulaşmamış olması sebebiyle- İbn Mâce'nin *Sünen*'ini görmediği ifade edilmektedir. M. Yaşar Kandemir, "es-Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/143.

⁹³ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 121.

⁹⁴ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 37.

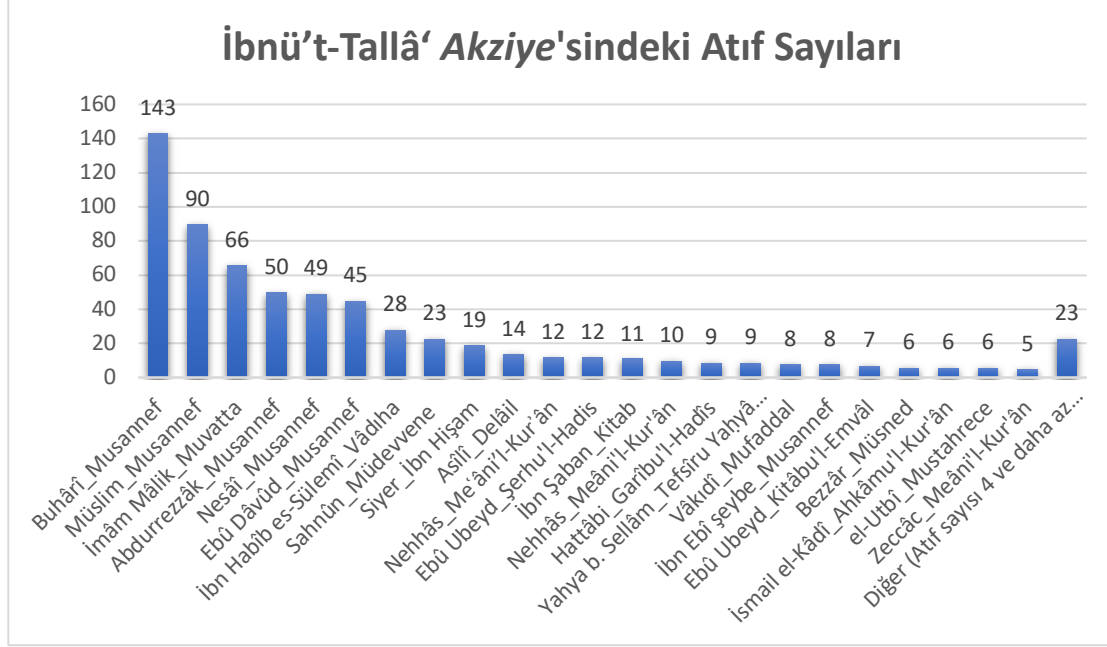
Şaban'ın (öl. 355/966) *Kitabî's Şerifi*, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (öl. 386/996) *Muhtasaru'l-Mudevvene'sidir*.⁹⁵

İbnü't-Tallâ'ın kullandığı kaynaklar, eserin hadis alanında mı fıkıh alanında mı kabul edileceğine dair imalar içerebilir. Kullanılan 34 kitaptan sekiz tanesinin hadis kitabı olduğu görülmektedir. Hadis kitaplarının sayısı her ne kadar tüm kaynaklar içerisinde az görünse de bu kitaplara yapılan atıflar incelendiğinde, kitabın önemli kısmının hadis kitaplarına yapılan atıflardan oluştuğu görülür. Metin içerisinde bu hadis kitaplarına 457 defa atıfta bulunmaktadır.

İbnü't-Tallâ'ın kitabında istifade ettiği kitaplara dikkat edildiği takdirde Mâlikî fıkıhına dair eserler üzerinde yoğunlaştığı görülür. 34 kitaptan 7 tanesi Mâlikî fıkıhına dairdir. İbnü't-Tallâ' metin içerisinde Mâlikî fıkıhına dair bu kitaplara 84 kez atıfta bulunmaktadır. Bu durum, Mâlikî olması sebebiyle gayet normaldir.

Bunlar dışında Kur'ân-ı Kerîm'in irabı, bilinmeyen kelimeleri ve manası ile ilgili altı çalışmaya atıfta bulunulmuştur. Hadislerdeki garîb kelimelerin açıklandığı iki eser, siyer ile ilgili iki eser, *Muvatta'* şerhi olan üç eser, mâli hukuka dair iki eser ve adap kitabı kabul edilebilecek bir çalışma İbnü't-Tallâ'ın atıfta bulunduğu diğer çalışmalardır.

⁹⁵ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 126-128.



İbnü't-Tallâ'ın bahsettiği bu kaynaklara yönelik atıf sıklığına bakıldığında sırayla Buhârî ve Müslim'in çalışmaları ilk sırada yer alır. İbnü't-Tallâ'ın kitabını ahkâm hadislerine dair Endülüs'te yazılmış çalışmalardan ayıran özelliği, bariz bir şekilde Buhârî'nin rivâyetlerini Müslim'den daha çok kullanmasıdır. İbn Hacer, Mağriblilerin bazılarının⁹⁶ Buhârî yerine Müslim'i tercih ettiklerini söylemekte ve bunun Müslim'in sahihliğinden ziyâde farklı gerekçelere bağlı olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷ Buhârî ve Müslim'in ardından *Muvatta'* en sık atıfta bulunan kaynaktır. Bu durum ise bölgede çoğunlukla benimsenen Mâlikî mezhebinin etkisiyle ilişkili kabul edilebilir. Daha sonra Abdurrezzâk, Nesâî, Ebû Dâvûd'un eserlerine yapılan atıfların en çok olduğu görülür. En çok atıf alan ilk altı çalışmanın hadis ilminin önemli temel eserleri olması, hem çalışmanın tarzı ile hem de amacıyla alakalıdır. Bu çalışmaların

⁹⁶ Mesela ahkâm hadislerini toplayan bir diğer Endülüs'lü müellif İbnü'l-Harrât el-İşbîlî (581/1185) Müslim'in rivâyetlerini tercih ettiğini ifade etmektedir. Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdürrahim b. Abdullah İbnü'l-Harrat, *el-Ahkâmü'l-vusta min hadisi'n-nebi sallallahü aleyhi ve sellem*. (Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1995), 1/70.

⁹⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah* (Medine: el-Meclisü'l İlmî Dâr-u İhyâ-i't-Türâsi'l-İslâmî, 1984), 1/282. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztoprak, "Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2013), 109-136.

arından fıkıh kaynakları içerisinde ise *Müdevvene* ve *Vâziha* İbnü't-Tallâ'ın sıkça atıfta bulunduğu önemli iki eserdir.

İbnü't-Tallâ' kitabının sonunda, ayrıca metinde kullandığı eserlerin önemli bir kısmının kendisine kadar gelen isnad zincirini vermektedir. Bu isnad zincirleri Maribel Fierro tarafından farklı kitaplardaki isnad zincirleri de eklenerek yayımlanmıştır.⁹⁸ Bu durum, dönem itibarıyla görülen bir uygulama olmasa da bu liste V. asırdan itibaren daha yaygın şekilde görülecek olan fehrese türünün en erken örneği kabul edilebilir.⁹⁹ Bu durum ise, İbnü't-Tallâ'ın kaynak bilincini göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹⁰⁰

İbnü't-Tallâ'ın kitabında kullandığını ifade ettiği kaynaklar arasında olmadığı halde metin içerisinde atıfta bulunduğu çeşitli kaynaklar da mevcuttur. Mesela Kâbisî (öl. 403/1012)¹⁰¹, İbnü's-Seken'in (öl. 353/964)¹⁰² eserleri ile İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *el-Meârifî*¹⁰³, İbnü'l-Münzir'in (öl. 318/930) *İşrâfı* (el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-'ilm)¹⁰⁴ ve *Müsned-i Bakî* (Bakî b. Mahled'in (öl. 276/889) *el-Müsnedü'l-kebîr'i*)¹⁰⁵ İbnü't-Tallâ' tarafından kitabın sonundaki kaynaklar arasında zikredilmeyen ama metinde -sıklıkla olmasa da- kullanılan isim ve eserlerdir. Bu isimlerin listede olmayışı, bu eserlerin İbnü't-Tallâ'a diğerleri gibi isnadlı bir şekilde ulaşmadığını işaret edebilir. Yine bu eksiklikler, İbnü't-Tallâ'ın *Akziye*'si içinde uyguladığı bu kaynak listeleme yönteminin, fehrese türünün en erken örneği olması sebebiyle belli eksikliklere haiz olabileceği şeklinde de yorumlanabilir.

İbnü't-Tallâ'ın *Akziye*'sinin ahkâm türü kitaplardan belli açılardan farklılıkları ve özgün yönleri mevcuttur. Öncelikle akziye kitapları ahkâmın yargı boyutuyla ilgili olan rivâyetleri bir araya getirir. Yani fikhî bâblara göre tertip edilse de insanlar arasında hüküm vermeye yönelik başlıklar bulunmaktadır. Bu başlıklarda derlenen hadislerin genellikle kişinin başka kişi/kişiler veya toplumla münasebeti neticesinde ortaya çıkan durumlarla ilgili olduğu görülür. Ayrıca bu kitaplar daha çok kişiler arasında hüküm verme amaçlı yazıldığı için, diğer câmi veya sünen türü eserlerde yer alan ahkâm rivâyetlerinde görüldüğü gibi itikâdî herhangi bir meseleye

⁹⁸ Maribel Fierro, "La Fährasa de Ibn al-Talla'", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA) II* (ed. María Luisa Ávila), Madrid, (1989), 277-297.

⁹⁹ Ahmet Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 116.

¹⁰⁰ Ahmet Özel, "Kitâbiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/92.

¹⁰¹ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4, 104.

¹⁰² İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 11, 65, 76, 80.

¹⁰³ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 54.

¹⁰⁴ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 21, 58, 106.

¹⁰⁵ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 4.

işaret etmezler. İbnü't-Tallâ'ın *Akziye*'sinde senedlerin durumu da diğer ahkâm kitaplarından farklılık arz eder. İbnü't-Tallâ'ın kitabında yargı ile ilgili rivâyetlerin bir kısmında özellikle Buhârî veya Müslim'in sahihleri gibi meşhur kitaplarda yer alması durumunda sadece sahâbe râvîsinin kim olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁶ Bununla birlikte klasik kitaplarda yer aldığı halde sahâbe ve tabiîn râvîsinin hiç verilmediği, sahâbe ve tâbiîn râvîsinin verildiği ya da senedlerin tam olarak zikredildiği yerler de vardır.¹⁰⁷ Özetle senedlerin tam ya da eksik zikredilmesinde bir standarttan bahsetmek mümkün değildir.

İbnü't-Tallâ'ın başlıkları ve bu başlıkların kullanım nedenleri üzerinde de durmak gerekir. Öztoprak, İbnü't-Tallâ'ın kullandığı başlıkları onun mevcut siyasî ve sosyal yapıdan bigâne kalmaması ile ilişkilendirmektedir. Buna göre savaşların olduğu yerde öldürme, cihat, boşanma, vasiyet, miras gibi konular gündemdedir. İbnü't-Tallâ'ın kullandığı bu başlıkların toplumun içinde bulunduğu duruma tercüman olabilecek ve karşılaşılan problemlerin dinî boyutunu ilgilendiren konuları yansıttığı söylenebilir.¹⁰⁸ Bu açıdan, Öztoprak'ın çalışmalarının içeriklerinin yazıldığı ortamdan etkilendiği yönündeki yorumu şüphesiz doğrudur. Bununla birlikte İbnü't-Tallâ'ın çalışmasındaki başlıklarını ortaya çıkaran, şartlardan ziyâde kitabın Hz. Peygamber'in kendisine başvuru davalarıyla ilgili kararları içermesidir. Bu konuların öldürme, cihat, boşanma, vasiyet ve miras gibi hukukî konuları içermesi gayet doğaldır.

Sonuç

Endülüs, yetiştirdiği isimler ve bölge âlimleri tarafından kaleme alınan eserleriyle birçok alana olduğu gibi hadis alanına da önemli katkılar sağlamıştır. Hz. Peygamber'in verdiği hükümleri ve kazâları ihtiva eden akziye türü eserler, ilk olarak Endülüs'te ve Mâlikî müellifler tarafından kaleme alınmıştır. Akziye türü eserlerin; hem Hanefî hem Mâlikî müellifler tarafından kaleme alındığı ve müelliflerin yaşadığı coğrafya ve mensup olduğu mezheplerle doğrudan ilişkili olmaksızın Akziye türü kitapların, ortak bir ihtiyacı karşılamak üzere ortaya çıktığı iddiaları ise tetkike muhtaçtır. Nitekim Hanefî isimlerin de akziye kitapları yazdıkları yönündeki iddialar, Hanefî isimler tarafından yazılmış akziye kitaplarının bugün elimizde bulunmayışı nedeniyle, ancak bu kitaplardan alıntı yapan eserler üzerinden okunabilir. Bu okumalar neticesinde ise Hanefî mezhebi müntesiplerinin yazdığı *Akziyetü Rasulillah* isimli

¹⁰⁶ İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 13.

¹⁰⁷ Örnekler için bk. İbnü't-Tallâ', *Akziyetü Resûlillâh*, 8, 11, 13, 28, 57 vb.

¹⁰⁸ Öztoprak, "Ahkâm Hadis Kitaplarındaki Bölüm Başlıklarının Şekillenmesi ve Sebepleri", 93.

kitapların Mâlikîlerce yazılanlardan hem içerik hem de karakter açısından farklı oldukları görülür.

Akziye türü eserler içerisinde günümüze ulaşmış tek çalışma, Endülüslü Mâlikî fakîh İbnü't-Tallâ' tarafından kaleme alınan *Akziyetü Resûlillâh*'tır. Çalışmada Hz. Peygamber'in huzurunda olan veya olmayan hasım taraflar hakkında verdiği hükümler derlenmiştir. İbnü't-Tallâ', Emevî hilafetine, *mülûkû't-tavâif* dönemine, Abbâdîler'e ve Murâbitlar'ın yönetimine şahit olmuştur. İbnü't-Tallâ' Murâbitlar'ın Kurtuba'ya gelişlerine kadar Endülüs'te yaygın bir uygulama olan şûra içerisinde yer almıştır. Akziye kitabının İbnü't-Tallâ'ın fetva verdiği dönem içerisinde bir el kitabı gibi kullanılmak üzere yazıldığını söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber'in kazâlarını derleyen akziye türü kitaplar, ahkâm rivâyetlerini derleyen çalışmalarla benzerlik gösterir. Bu kitaplar, aynı zamanda Mâlikî çevrelerdeki nevâzil literatürüne de kaynak teşkil etmiştir. Bu sebeple, *Akziyetü Resûlillâh* bir açıdan ahkâm rivâyetlerini içeren çalışmalar içerisinde konumlandırılabilir. Bununla birlikte çalışmayı ahkâm hadislerini toplayan eserlerden ayıran en önemli yönlerden birisi hem hadis hem de fıkıh ilmiyle ilgili incelikleri bir arada sunmasıdır. İbnü't-Tallâ'ın rivâyetlerin farklı tarîklerine atıfta bulunduğu, rivâyetlerdeki garîb kelimeleri açıkladığı, zaman zaman râvilerin güvenilirlikleri ve rivâyetlerin sıhhat durumu ile ilgili yorumlar verdiği görülür. Ayrıca hadis ilminin teknik konuları arasında sayılabilecek sika ziyâdesi, nesh ve ibhâm gibi konulara dair açıklamalar yapılır. Hadis kitapları içerisinde Endülüs geleneğinde alışlagelenden farklı olarak İbnü't-Tallâ'ın Müslim'in *Sahih*'i yerine Buhârî'nin *Sahih*'ine ağırlık verdiği görülür. İbnü't-Tallâ'ın çalışması içerisinde en fazla hadis kitaplarına atıfta bulunduğu dikkat çekmektedir.

İbnü't-Tallâ, hadisle ilgili verdiği ayrıntılı bilgilerin yanında fikhî konuları da inceliklerle işlemektedir. *Akziyetü Resûlillâh* fikhî bâblara göre tertip edilmiştir. Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları ön plana alınmış, bu uygulamaları takip eden sahabî ve tâbiîn söz ve uygulamalarına da yer verilmiştir. Sahâbenin ve tâbiîn uygulamalarına yapılan atıflar, onların Hz. Peygamber'in verdiği hükmü devam ettirdiklerini vurgulamaktadır. Rivâyetler hakkında fikhî değerlendirmelerde bulunulmuştur. Konularla ilgili mezhep farklılıklarına ve ihtilaflara değinilmiştir. İbnü't-Tallâ'ın çalışması içerisinde Mâlikî fıkıh kitaplarına yoğun bir başvuruda bulunduğu görülür. Bu açıdan çalışma her ne kadar kazâlarla ilgili rivayetleri derliyor olsa da, fikhî yönünün de en az hadisle ilgili yönü kadar yetkin olduğu söylenmelidir.

Akziyetü Resûlillâh'ta bugün elimizde bulunmayan kaynaklara çeşitli atıflarda bulunulur. Yine çalışmada bugün farklı isimlendirmelerle meşhur olan kitaplara meşhur olan isimlerinden farklı isimler verildiği görülür. Ayrıca kitabın sonunda eserde kaynak olarak kullanılan kitaplar

ve bu kitapları İbnü't-Tallâ'a ulaştıran senedlere yer verilir. Tüm bu açılardan İbnü't-Tallâ'ın çalışmasıyla kaynak bilincine önemli katkılarda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdulğani Abdulhâlık. Hücciyetu's-Sünne. Beyrut: Dâru'l-Vefa, 1993.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. el-Müsned. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akgündüz, Ahmet. "Hâkim". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *en-Nüket ala Kitâbi İbni's-Salâh*. Medine: el-Meclisü'l İlmî Dâr-u İhyâ-i't-Türâsi'l-İslâmî, 1984.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlu'r-Resûl ve Delâletuhâ ala'l-Ahkâmi's-Şeriyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul : Timaş Yayınları, 1987.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnu'l-Mabûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmîyye, 1415.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bayram, Abdullah. "Kurtubî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti Ve Tefsirdeki Yeri: Müfessirin Biyografisine Dair Bazı Çalışmaların Eleştirisi Perspektifinden". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 90-126.
- Bedreddin, Şeyh. *Câmiu'l-Fusûleyn*. ed. Yunus Apaydın. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 2003.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'âs el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemîyye, 2009.
- Eşer, Ahmet. *Hadis İlmünde Fehrese Literatürü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Fierro, Maribel. "La Fehrese de Ibn al-Talla". *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA) II* (ed. María Luisa Ávila), Madrid, 277-297.
- Fierro, Maribel. "Why did legal scholars write the books they wrote in pre-modern Islamic societies? The case of al-Andalus". <https://islamiclaw.blog/2020/12/11/why-did-legal->

- scholars-write-the-books-they-wrote-in-pre-modern-islamic-societies-the-case-of-al-andalus/#_ftnref2*. 17 Temmuz 2022
- Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hâkim, Ebu Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1990.
- Irving, Thomas B. "Kurtuba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/451-453. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İbn Beşkivâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkivâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî. *Kitâbü's-Sıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b Faris b Zekerıyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd'*. Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Saîd, Ali b. Mûsâ el-Mağribî. *el-Muğrib fî Hula'l-Mağrib*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Kitâbü'l-Mesâlik fî şerhi Muvatta*. Beyrût: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-Harrat, Ebû Muhammed Abdülhak b Abdürrahim b Abdullah. *el-Ahkâmü'l-vusta min hadisi'n-nebi sallallahü aleyhi ve sellem*. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- İbnü't-Tallâ', Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî et-Tallâî. *Akziyetü Resûlillâh*. Mısır: Dâru İhyâî'l Kütübî'l Arabiyye, 1927.
- İbnü't-Talla, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî et-Tallâî. *Akziyetü'r-Rasul*. Murat Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 000340, 90.
- İbnü't-Talla, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî et-Tallâî. *Akziyetü'r-Rasul*. Murat Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 000339, 116.
- Kandemir, M. Yaşar. "es-Sünen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kütüb-i Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Karaman, Hayreddin. "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları". *Hız Peygamber ve Aile Hayatı*. 97-120. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.

- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Kaya, Eyüp Said. "Nevâzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kettâni, Muhammed Abdulhay b. Abdulkebîr El-Kettâni El-İdrîsi El-Hasani. *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- Kılıçer, M. Esat. "Buhârî, Tâhir b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/376. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kıyılık, Mustafa Harun. "Hz. Peygamber'in Teşrî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 154-194.
- Kureşî, Abdulkâdir. *el-Cevâhirü'l Muziyye fi tabakâti Hanefiyye*. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1993.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed. *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevaidi'l-behiyye*. Kahire : Matbaatü's-Saade, 1324.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta' (Yahya b. Yahya el-Leysî rivayeti)*. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.
- Marin, Manuela. "İslam'da Şura ve Endülüs Uygulaması". çev. Mustafa Can. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/20 (2009), 106-124.
- Mesud, Muhammed Halid. "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel bir Giriş". çev. Muhammed Tayyib Kılıç. *İSTEM (İslam Sanat Tarih Edebiyat ve Musiki Dergisi)* 14 (2009), 403-433.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1956.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-Hâfız Celâleddîn es-Süyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî*. Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1984.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/221-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Mülûkü't-Tavâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özel, Ahmet. "İbnü't-Tallâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Özel, Ahmet. "Kādîhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özel, Ahmet. "Kitâbiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/95-96. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztoprak, Mustafa. "Ahkâm Hadis Kitaplarında Rivayetlere Yer Verme Şekilleri". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 31-54.
- Öztoprak, Mustafa. "Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2013), 109-136.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Şimşek, Murat. "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 303-344.
- Tâhir b. 'Âşûr. *Makâsıdu's-Şerâti'l-İslâmiyye*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'âmî'n-nübelâ'*. Kâhire: Dâru'l Hadîs, 2006.
- Hizânetü't-Turâs Fihrisü'l-Mahtûtât*. Riyad: Merkezu'l-melik Faysal, 2017.

A Review On The Cordoban Ibn Al-Ṭallāʿ (D.497/1104) And His Book Aqdiyat Rasūlillāh

Assist. Prof. Fatma Betül Altıntaş

Extended Summary

The books in which the judgements of the Prophet herself were collected are called Aqdiyat genre. This article is about the book of Cordoban Mālikī jurist and muhaddith Ibn al-Ṭallāʿ (d. 497/1104), which brings together the narrations, including the judgments and sentences issued by the Prophet. Known as Aqdiyat Rasūlillāh, this work is the most well-known book, compiling the judgments of the Prophet. Aqdiyat Rasūlillāh is important in terms of demonstrating the purposes, content, and functions of the Aqdiyat genre.

The first example that brought together the judgments and sentences issued by the Prophet was written by Ibn Abi Shayba (d. 235/849). After Ibn Abi Shayba, another two people who brought together the judgments of the Prophet were Muḥammad b. Aṣḥab b. al-Faraj Abu Abdullah al-Makki (d. 275/888) and Ibn Abi Marwan (d. 549/1154). Another work called "Aqdiyat" is written by Hanafi Ṣāḥib al-dīn ʿAlī b. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Razzāq al-Marghinānī (d. 506/1112). However, this publication contains general judgments rather than the collection of the Prophet's decisions. According to this information, it can be claimed that all the Aqdiyat type books were written in Andalusia and by Mālikī scholars. On the other hand, the practical needs of the day and the literature development can explain the reasons why Cordoban Mālikī jurists have worked on the subject of Aqdiyat. The period in which Ibn al-Ṭallāʿ lived, is a period in which important examples of nevāzil books were given in Mālikī circles. Aqdiyat type books, consisting of the judgments and fatāwā of the Prophet, can be considered as one of the sources of the nevāzil literature.

Aqdiyat Rasūlillāh has been recorded under different names. All these differences regarding the titles can be interpreted as the name of the text is not stated directly by the author. The fact that Ibn al-Ṭallāʿ says in the introduction part that "this book is about the judgments that the Prophet made or wanted to be ruled on", brings to mind that the name of the book was given later in connection with the content of the work.

Ibn al-Ṭallāʿ witnessed the rule of Andalusian Umayyads, Cevherīs, Abbadīds of Seville, and Almoravids. His most active period seems to be the period of the Abbadīds of Seville. It is stated that he was brought to the council with the death of Ibn al-Kattān and he continued this duty until the arrival of the Almoravids to Cordoba. The period in which Ibn al-Ṭallāʿ was in the council corresponds to the time when the Abbadīds of Seville ruled. Aqdiyat Rasūlillāh was written as a kind of handbook during the period when Ibn al-Ṭallāʿ gave fatāwā in Cordoba.

Ibn al-Ṭallāʿ collects his book under seven headings (and eighty-one subheadings under these seven main headings) as blood, jihad, marriage, talaq, buyu, aqdiyat, and wasaya. In addition, three sub-headings were added in which the lineage of the Prophet, washing, shrouding, and burial of his corpse were explained in a way that could be considered slightly different from the last title, wasaya/testaments. The study ends with the title of the sources used in the text. One of the most important aspects of the book is that Ibn al-Ṭallāʿ lists the 34 books he used as sources at the end of the work under a title.

Ibn al-Tallâ' refers to different versions of the narrations he cited. While citing the narrations, he does not make any choice among them, but only lists the narrations related to the subject. Along with the practice of the Prophet, he also points to the practices of the Companions. At the end of the narrations, the common views of the fuqaha are sometimes stated. Most of the time, at the end of the narrations, different views of the madhabs are also pointed out. At the end of some narrations, Ibn al-Tallâ' makes evaluations about the fiqh dimension of the narration.


Ibn al-Tallâ' does not give systematic information about the authenticity of the narrations for each narration. However, he explains the words in the narrations by referring to the works of "Gharib al-Hadith". Ibn al-Tallâ' mentions the points related to both the science of hadith and the jurisprudence of the narrations. Since the main purpose of such studies is judgments, the aspects related to the science of hadith have not come to the fore. However, given that this work is made up of narrations of the Prophet's decisions, it is possible to conclude that the fiqh and hadith sciences were integrated in these investigations. The book contributes to both branches of fiqh and hadith, as it contains details about both.

Keywords: Hadith, Fiqh, Cordoba, Ibn al-Tallâ', Aqdiyat Rasûlillâh.

Family and Religion in a Humanless World: A Transhumanist Perspective

İnsansız Dünyada Aile ve Din: Transhümanist Bir Perspektif

Dr. Öğr. Üyesi Talip DEMİR

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion,
talipdemir83@gmail.com
 0000-0003-0030-9481

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

20 Haziran / June 2022

12 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Demir, Talip. "Family and Religion in a Humanless World: A Transhumanist Perspective", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (Eylül 2022), 862-886.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1133359>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1133359](https://doi.org/1051702/esoguifd.1133359)

Family and Religion in a Humanless World: A Transhumanist Perspective

Abstract ▶ In the historical process, family and religion are supportive of one another, even needy to one another. The family became the bearer of religious values, while religion protected the family by sanctifying. In doing so, they have secured the survival of social life and themselves. However, secularization has reduced the influence of religion on individual and social life. This process is promoted by transhumanism, a socio-cultural movement that has increased its fans and is getting stronger, especially since the beginning of the 21st century. Because transhumanism, unlike religions, is driven by the assumption that man is a flawed creation and therefore needs to be developed physically and spiritually. It has a mindset that sees the use of all kinds of technologies as necessary and compulsory, which gives man a painless, comfortable, and long life in this world. Thus, the adoption of transhumanist values means the transformation of religion and all traditional structures powered by religion. In this study, the transformations which the Turkish family structures both experience and are likely to experience will be discussed from the perspective of transhumanism. The main purpose of the study is to demonstrate both the current and future impacts of the global value atmosphere, which transhumanist movement contributed to the spread, on the Turkish family.

Keywords: Sociology of Religion, Family, Religion, Transhumanism, Secularization.

Öz ▶ Tarihsel süreçte aile ve dinin birbirinin destekçisi, hatta birbirine muhtaç olduğu söylenebilir. Aile dinî değerlerin taşıyıcısı olurken din de aileyi kutsallaştırarak koruma altına almıştır. Bu sayede toplumsal yaşamın ve kendilerinin bekasını güvence altına almışlardır. Ancak sekülerleşme süreci dinin bireysel ve toplumsal yaşamdaki etkisini azaltmıştır. Bu süreç özellikle 21. yüzyılın başlarından itibaren taraftar kitlesini artıran ve gittikçe güçlenen sosyokültürel bir hareket olan transhümanizm aracılığıyla körüklenmektedir. Zira transhümanizm, dinlerin aksine, insanın kusurlu bir yaratım olduğu, bu nedenle de fiziksel ve ruhsal açıdan geliştirilmesi gerektiği varsayımından hareket etmektedir. Bunun için her türlü teknolojinin kullanımını gerekli ve zorunlu gören, insana bu dünyada acısız, rahat ve uzun bir ömür vadeden bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla transhümanist değerlerin benimsenmesi dinin ve dinden güç alan geleneksel yapıların dönüşüme uğraması anlamına gelmektedir. Bu çalışmada aile-din ilişkisi ekseninde Türk aile yapısının hem yaşamakta olduğu hem de yaşaması muhtemel dönüşümler transhümanizm perspektifinden ele alınacaktır. Çalışmanın temel amacı transhümanist hareketin yayılmasına katkıda bulunduğu küresel değer atmosferinin Türk ailesi üzerindeki hem cari hem de gelecekteki olası etkilerini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Aile, Din, Transhümanizm, Sekülerleşme.

Introduction

The vital role that the family carries in terms of the individual and the community is to do with the fact that it is both a network of social interactions and one of the core institutions of society. In particular, the individual has an interaction pattern in which his basic instincts such as protecting his existence and continuing his generation are met, which are the qualities that make the family indispensable and obligatory. It has been stated that the family derives from the nature of what is called human beings and is an institution in which the values and

norms of society are passed on to the next generations, therefore it is one of the indispensable components of the social structure.¹

The most accepted approach to the origin of the family is the one that suggests that it has existed since the beginning of humanity.² Perhaps the most fundamental reason is that it has functions that "cannot be transferred to another institution" in social life as an institution. Because while the family has experienced some functional contractions in the modernization process, it continues to perform many vital tasks in society. The first is the regulation of sexual activities and ensuring that sexuality is maintained on a legitimate footing. The second is socialization, and the first and most important setting for the raising of children is provided by the family. Finally, providing financial and emotional security is one of the family's most basic functions. Many people see the family as a "refuge in a heartless world" that offers physical protection, emotional support, and financial help.³

On the other hand, religious institutions and values have long been one of important factors in family structure and relationships. However, the changing role of religion both in social life as an institution and in the lives of individuals has had an impact on the course of change of the family in the last century.⁴ As a matter of fact, with the effect of the secularization process felt in Turkey as in many societies, individual expectations have begun to diverge, and the basis of marriage, which is the founding ritual of the family, has begun to be reduced to secular ideals such as love, fondness and, romance. Therefore, it is stated that the family, which holds an important place in Turkish culture, has shown significant signs of dissolution today.⁵

Social scientific studies on the family have shown that the Turkish family structure has been less transformed compared to Western societies, but it shows a tendency towards disintegration. Fundamental transformations in individual, family, and social values are suggested as the most fundamental reasons for this situation.⁶ In this study, transformations in the family-religion relationship in which the Turkish family structures both experience and are

¹ F. Beylü Dikeçligil, "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (2012), 44-45.

² İslam Can, "Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünü, Bugünü Yarını", *Sistematik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019), 61.

³ John Macionis, *Sociology* (Harlow: Pearson Education Limited, 2017), 488-489.

⁴ Arland D. Thornton, "Reciprocal Influences of Family and Religion in a Changing World", *Journal of Marriage and Family* 47/2 (1985).

⁵ İslam Can, "Tarih, Toplum ve Kültür Bağlamında Aile ve Kadın", *Sistematik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019), 199-200.

⁶ Nedim Öz, "Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (December 2019), 823.

likely to experience will be addressed from the perspective of transhumanism, a rising movement of the 21st century. The main purpose of the study is to demonstrate both the current and future impacts of the global value atmosphere, which transhumanist movement has contributed to spreading, on the Turkish family.

1. Family and Religion as Two Interdependent Institutions

The functionalist approach, which holds an important place in the modern tradition of sociology, thought of society as an interrelated and interdependent system. Accordingly, providing social order and equilibrium can be achieved by performing the duties of the sub-systems in harmony. Auguste Comte, one of the most important intellectual pioneers of functionalism, described static sociology as "an exploration of the laws of action and response of different parts of the social system," while essentially expressing the fundamental acceptance of functionalism that "there is an *interdependence* between the components of the social system".⁷

It seems that there has been a close relationship between family and religion, two of the fundamental institutions that make up the social structure. In this regard, issues such as the fact that religion can thrive in society through the family and the functions that the family undertakes in maintaining social stability overlap with the ultimate objectives of religion have brought an inevitable rapprochement between these two institutions throughout history.⁸ It is understood that there has been a mutual and dynamic interaction between religion and family since the ancient era, and these two have been looking out for each other and protecting each other. The first of the intersections of the family-religion relationship relates to both performing the social control and supervision function, and the ability of society to keep up with changing conditions over time depends on this basic function. The joint actions of these two institutions have brought cooperation.⁹

It can be argued that the family is considered indispensable because of its two fundamental qualities in terms of religion. The first is that the basic function of the family in maintaining social order overlaps with the orientations of religion. The second is that it is

⁷ Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition* (U.S.A.: Prentice-Hall, 1995), 19-20.

⁸ Ahmet Rifat Geçioğlu-Ertuğrul Döner, "İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (December 2019).

⁹ Mustafa Aydın, "Aile ve Din/İslam", *Sistemik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019), 269.

possible for religions to reach the deepest points of society with the family. Because family is the place where the intergenerational transmission of religious beliefs and practices is very important for the persistence and continuation of religious traditions and communities. This is why religions have since taken on the role of the most basic guardian of the family institution.¹⁰

From the standpoint of religions, the religions such as Confucianism, Hinduism, Zoroastrianism, Islam, and Christianity can be said to exhibit familial traits because they are, without exception, more interested in the sanctity of family relations than any other worldly subject. In other words, the family system has been adopted as the most sacred or divine aspect of society, and according to the general principles of these religions, being religious has been considered equivalent to being a good husband, a good parent, and a child, or a relative.¹¹ Moreover, Christianity accepted the family as a religious institution rather than a social or human institution. Jesus preached that the relationship between the family members was a mirror of the relationship between man and God. In Islam, the family is not considered a completely religious institution as it is in Christianity, but this institution has been given great importance and people have been encouraged to establish families.¹²

Since family occurs through marriage in almost every society or culture, it is the first condition for starting a family. In this context, almost every religion can be said to approve, promote, and often even consecrate the institution of marriage/wedding. In other words, in many religions and belief systems, the institution of family and the institution of marriage have been encouraged so that they can be formed in legitimate ways. In this context, the Abrahamic religions, such as Judaism, Islam, and Christianity (especially Catholicism), have been in almost the same line, although there is a difference in degree between them. In Catholics, for example, marriage/wedding and family were considered sacred and the path to divorce was tightly closed.¹³

It is understood that the widely accepted understanding in the basin of Islamic traditions and culture attributes a great deal of holiness to the family and marriage but does not look very warmly at divorce. Islam has made a man and woman heirs to each other as a

¹⁰ Mustafa Tekin, "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılmıkitap, 2013); Paul Vermeer, "Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research", *Religions* 5/2 (2014), 402.

¹¹ Carle C. Zimmerman, "Family Influence Upon Religion", *Journal of Comparative Family Studies* 5/2 (1974), 6.

¹² Mehmet Akif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Accessed 25 February 2022).

¹³ Mehmet Ali Kirman, "Moderleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", *Dinlerde Nikâh: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012), 629-632.

result of marriage, which has created a religious and legal connection between them. In this regard, religious holiness was attributed to the marriage.¹⁴ For example, the Prophet Muhammad's words, "Whoever marries, half of the worship is given to him", "Half of the faith of the person who marries is completed", "He who does not marry even though he has the opportunity is not from us"¹⁵, "He who dies defending his family is a martyr"¹⁶, "Marriage is my sunnah. It is not from me who does not practice my sunnah"¹⁷, as well as the proverb "There is miraculousness in wedding", which is widely used in Turkish society, show that marriage and family are attributed holiness.

The context of the family being considered sacred by religion is fundamentally about the perpetuation of communal life. For society to continue, it must reproduce itself. The most important factor in this regard is the human being himself, and the continuity of society depends on the continued existence of the human species.¹⁸ This situation means society has and must have physical immortality. This physical immortality is accompanied by social or psychological immortality (and makes it possible). Because society is something that lives above and beyond the sum of individuals. So, the immortality of the social system is achieved through the family. These acts and forms of behavior that are thought to make a society immortal are the real issues that religion is interested in. Religion is therefore directly related to the family because physical immortality must be warranted for psychological immortality.¹⁹ Because if social life does not continue, traditions, state, and politics, especially religion, will mean *nothing*. Religion has therefore had to sanctify family and domestic roles to encourage people to start a family. More clearly, the only condition that religion continues as a social institution and way of living is the continuation of social life. But this life should not be indiscriminate and unregulated. This requires the existence and continuation of a well-drawn network of relationships, the family. Human reproduction needs to be kept in control to ensure this. Accordingly, the only legitimate way to satisfy one's sexual desires is through marriage, extramarital partnerships are codified as "sins," and people are channeled into starting a family (in fact, compelled). Moreover, since starting a family often involves sacrificing a great deal of

¹⁴ Kirman, "Moderleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı", 635.

¹⁵ Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebibekir Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Husamuddin el-Kudsi (Kahira: Mektebetu'Kudsi, 1994), 4/251- 252.

¹⁶ Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, nşr. Hasan Abdulmunim (Beyrut: el-Mektebetu'r-Risâle, 2001), "Muhârebe", 23.

¹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009), Nikah, 1.

¹⁸ Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi* (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020), 357.

¹⁹ Carle C. Zimmerman, "Family and Religion", *Social Science* 48/4 (1973), 212-213.

one's individual life, the issues such as parenting and having children are consecrated. Through this, the family institution becomes continuous, mediating the survival of both religion and social life. If not, why would people sacrifice so much for the continuation of a societal life they will never see, and probably no one will remember themselves in an uncertain future?

In its early stages, all Abrahamic religions introduced important principles and detailed provisions in the functioning and termination of the family. The family provides the child with an environment where religious values are transferred. In this respect, religion has a crucial role to play in the establishment of the family as well as its preservation. This is largely because religion can maintain its persistence with the help of domestic dynamics. The family institution can survive because of the sanctity it receives from religion. So, it can be said that the two institutions need each other to a certain extent to maintain their presence.²⁰ In this context, the common ground of the family and religious institution is that both are surrounded by a similar state of sanctity. As a sacred institution, the influence of religion can be seen in the family's formation process and its consecration of the responsibilities and meanings imposed on its members.²¹ People often see family, marriage, and family relationships as sacred. For this reason, religious traditions have offered various prescriptive statements about what constitutes a "good" family member.²²

On the other hand, the declining effect of religion on social life, coupled with the secularization process, which has increased its influence since the 19th century, has led to both structural and functional changes in the family institution.²³ Moreover, the rise of transhumanism as a movement that has increasingly revealed its influence in the world since the turn of the 21st century also stands before us as an existential threat to religion (and therefore the family). It is possible to say that both institutions are some kind of "companion in fate" considering the relationship between religion and family.

2. Transhumanism as a Radical Challenge to Religion

As ancient as human history, the term transhumanism was first used by Julian Huxley in 1957 as "Mankind's transcending itself in its entirety and coming to a new kind of existential

²⁰ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015), 23-24.

²¹ Mehmet Ali Aydemir-Erhan Tecim, "Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2012), 47.

²² Annette Mahoney et al., "Religion and the Sanctification of Family Relationships", *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 222.

²³ Celaleddin Çelik, "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din: Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8 (2010), 31.

threshold."²⁴ Huxley's vision became a philosophically systematic worldview. While it has different dimensions and types in itself, transhumanism is described as "an intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desire to fundamentally improve the human condition through practical reason by developing and utilizing widely usable technologies to eliminate aging and greatly enhance human intellectual, physical and psychological capacity."²⁵

Transhumanism is a socio-cultural movement that began to develop in the 1980s but was systematized towards the end of the 90s. The focus of the movement is on technologies that specifically cope with threats against the survival of human civilization or, by contrast, promise to create opportunities to overcome fundamental human limitations. These are technologies that enable radically extended human lifespan, the elimination of diseases and unnecessary suffering, or the development of human intellectual, physical and emotional capacity. Transhumanism argues that the use of science, technology, and other experimental methods is necessary and imperative to improve human conditions and physiologically enhance the human organism. In this context, transhumanists view human nature as a sketchy or incomplete process.²⁶ This "imperfectiveness" reflects a potential that can be reshaped in desirable ways through the clever use of improving technologies. In this sense, transhumanism is not only a workspace but also a worldview²⁷ that contains many moral components.

The question of whether transhumanism is a human religion or a secular ideology based on science and technology is controversial. Some say that there are some similarities between transhumanism and religion in the context of salvation, transcendence, glorification, and hope.²⁸ Transhumanism, which is also said to be a hybrid containing secular and religious motifs, is a "secular belief" that secularizes traditional religious motifs while giving Messiah meaning to technology.²⁹ In this context, Bostrom describes transhumanism as a cultural and philosophical movement aimed at enhancing human capacity using technology, noting that although transhumanism is not a religion, it has some functions of religion because it offers

²⁴ Julian Huxley, *New Bottles For New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), 17.

²⁵ Nick Bostrom, "The Transhumanist FAQ: A General Introduction", *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer-Derek F. Maher (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 1.

²⁶ Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More-Natasha Vita-More (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 4.

²⁷ Nick Bostrom, "Transhumanist Values", (Accessed 5 April 2022).

²⁸ Michael S. Burdett, *Eschatology and the Technological Future* (London: Routledge, 2017), 194.

²⁹ Hava Tirosh-Samuels, "Transhumanism as a secularist faith", *Zygon* 47/4 (2012), 719.

people a sense of direction and purpose, a vision that people can achieve something greater than their current state. He implied that transhumanism could replace religion in the future, saying, "Unlike most religious believers, however, transhumanists seek to make their dreams come true in this world, by relying not on supernatural powers or divine intervention but rational thinking and empiricism, through continued scientific, technological, economic, and human development."³⁰

The issue highlighted in this quote is particularly important because the promise of "fulfilling one's dreams in this world" contrasts sharply with the traditional monotheistic understanding embodied around the hereafter belief. Because monotheistic religions often adjust their doctrine to human physical/spiritual limitations, the reality of death, and the search for meaning. But the technological advances envisaged by transhumanism aim to drive a radical transformation at this exact point. Although technology has always shaped human society and culture, today the convergence of nanotechnology, biotech, robotics, informatics, communication technology, and applied cognitive science suggests an unprecedented condition. Today, technology is used not only to shape the outer environment to improve the conditions of human life but also to change the biological structure of man. For example, new cognitive tools combine artificial intelligence with interface technology, molecular biology, and nanotechnology; genetic manipulations improve human mental and physical capacity; diseases are being tackled more effectively; the aging process is slowed down which makes human desires, moods, and mental states controlled by a variety of chemicals. These rapid technological developments raise the hope that people will have longer, healthier, and happier lives because it is thought that the mentioned technologies will eliminate biological defects and the social problems they cause.³¹ Thus the transhumanism movement can be understood as an attempt at a radical challenge to religion as it aims for the transformation of the most fundamental human elements that enable religion to continue to exist. Some researchers, such as John G. Messerly, have stated that if science advances at this speed, we may one day redesign the human genome, rearrange the atom, and expand the capacity of the human mind. Moreover, if science overcomes pain and death, then the religion that we know will die because without pain and death, religion will have lost its cause.³²

Scientific discoveries and technological developments which advanced from the 19th century onwards and increased exponentially over the 21st century have profoundly changed human life. The process that is happening gives the impression that nothing will ever be the

³⁰ Nick Bostrom, *The Transhumanist FAQ: A General Introduction-Version 2.1* (World Transhumanist Association, 2003).

³¹ Hava Tirosh-Samuels, "Transhumanism as a Secularist Faith", *Zygon* 47/4 (December 2012), 711.

³² John G. Messerly, "The End of Religion: Technology and the Future", (Accessed 29 May 2022).

same, including human life itself, in the future. Some philosophers have even described the transhumanist movement as "the humanless world".³³ However, the concept of humanless here does not refer to a world in which people have completely disappeared, but a world in which there is no human as we know it, where its genetic structure has changed radically, where human beings have lost their central position in social life, while science and technology dominate everything. It is observed that technology has become a magical tool that transforms people and life altogether. Therefore, the transhumanist movement no longer became a utopia or a theory, but a reality of today. The fields of nanotechnology, cybernetics, pharmacology, gene therapy, bioengineering, biophysics, and biochemistry are developed and implemented in the service of the transhumanist agenda. In this context, transhumanism implies that humanity is no longer the creator of technology, but rather technology is the creator of man. Centering technology in human creation embodies deep theological implications. While many religions, including Islam, proclaim that God is the creator of mankind, transhumanism represents a radical challenge for all religions and mankind by replacing God with technology.³⁴

Transhumanists believe that today we have reached a point where fundamental changes in human nature are possible. By manipulating and vastly accelerating the evolution process, the human need for gods and religion will diminish, and such a situation could disable traditional religions.³⁵ Indeed, Max More describes "extropianism," which he calls the most advanced form of transhumanism, as a functional equivalent of religion. This philosophy, which ignores all differences, is considered to be equivalent to religion with its high value, being a system that develops meaning for human life and function, eliminating the greatest evil, death, and a corresponding vision of a bright future. In his view, transhumanism will legitimately replace religion. It will perform the basic functions of religion to give meaning to people's lives and adopt some religious content, particularly the quest to overcome mortality. But in doing so, it will substitute reason for dogmatism and science for faith.³⁶ These non-religious elements in their content position the transhumanism movement against religion and directly link it to the secularization process. At this point, some researchers even stated that "today we are at the end of the great secularization movement that began with the Renaissance

³³ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

³⁴ Bilal Sambur, "Transhumanism: A Great Challenge to Islam and Humanity", *Yapay Zeka, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyumu Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*, ed. Muhammed Kızılgeçit et al. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021), 52-53.

³⁵ William Sims Bainbridge, "The Transhuman Heresy", *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (August 2005).

³⁶ Max More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", (Accessed 8 April 2021).

in the 14th century".³⁷ Moreover, the "end" here is a potential threat not only to religion but also to the family institution, which has shared a "common fate" with religion.

3. Is the Sacred Halo Dissipating? The Future of the Family in the Humanless World

In the historical process, the family institution, which is preserved either directly by the consecration of religion or by religious-integrated traditions, has undergone serious transformations since the 19th century with the secularization process beginning to increase its influence. This picture applies not only to Western societies but also to Muslim societies such as Turkey. Indeed, there is no isolation from interaction in a world where globalization is radicalized, where cultural boundaries between countries have disappeared. It is no longer trouble for a process that is happening anywhere in the world to pass to other societies.

Research on the Turkish family structure and opinions raised today suggest that family and marriage institutions are under the influence of secularization with the modernization process. It has been stated that institutions, where the effects of the transformation from traditional society structure to modern society are seen as apparent, are family and religion and the relationship between them has also transformed. In the process of extremely rapid socio-cultural changes, the Turkish family has become structurally and functionally smaller, while marriage has taken different forms. But in any case, the institutions of family and marriage have lost their former significance and sanctity, gaining a sort of secular character. Therefore, the family institution, which gained a sacred character due to its position and social prestige gained in the process, began to lose its sanctity first of all.³⁸ In other words, the decline of the social influence of religion led to the demolition of the religious foundations of the social institutions, and the family which until that day had the protection and legitimacy of the religion was negatively affected by this process. With the dissipation of the *protective sacred halo* present around the family, it became available for intervention, resulting in serious transformations in quantity and quality.³⁹ As a result, the family structure has undergone a serious change in Turkish society. It has been stated that the philosophies and priorities of life of individuals have changed and there has been a serious mental change and transformation in

³⁷ Ted Chu, *Human Purpose and Transhuman Potential: A Cosmic Vision of Our Future Evolution* (USA: Origin Press, 2014), 20.

³⁸ Kirman, "Moderleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı", 637-638.

³⁹ Faruk Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar", *Medeniyet ve Toplum* 1/1 (2017), 104-105.

the perception of family and marriage.⁴⁰ The changes in the Turkish family structure have been so radical that it has been expressed that conservatives are concerned about this progress.⁴¹

It is possible to say that the family structure has begun to unravel in Turkey in the last two decades. Indeed, it is expressed as a factual situation where problems with the family are increasing and unravelment is deepening. This shows that there is a significant change of mindset in Turkey, which is directly related to the secularization process. In this process, such matters as family, marriage, and children, which were previously considered sacred, are losing their importance; marriage is only reduced to a signature at a wedding and devalued. As marriage-free cohabitation increases and the legitimacy ground of this expands, the need for starting a family and marriage may diminish.⁴²

The first dimension of the transhumanist movement's impact on family transformation is the effects of the developments in technologies supported by transhumanism and to which it has a supreme mission on the family structure. Although transhumanism generally supports technological development, in this context, we can evaluate technological innovations such as artificial womb and reproductive technologies that allow determining the sex of the baby, applications that allow sexual activity in the virtual world, and sex robots. Although such technologies have not yet become fully prevalent in both Western and Turkish society, they have the potential for the near future. So, the propagation of such technologies has the potential to disrupt traditional definitions of family relationships.

The second is related to the radicalization of the secularization process which is already underway. Because it is a movement arranged for technological development, as technology develops, the sense of trust in what human beings as a species can do increases. This situation feeds a vague value that *almost anything* is "possible" thanks to technology and that God does not interfere much in human life. This is accelerating the secularization process, increasingly narrowing the sphere of influence of religion, and paving the way for the erosion of traditional acceptance of family. In short, the rise of transhumanism directly means the loss of power of religion, religious acceptance, and the sacred, while indirectly causing the disintegration of the protective halo around the family.

⁴⁰ Kirman, "Moderleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı", 642.

⁴¹ For more information, see Kadir Canatan, *Muhafazakar Endişe: Aile* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018).

⁴² Mustafa Tekin, "Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın", *Aile Sosyolojisi Yazıları*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılmakitap, 2014), 260.

The third and final dimension is about the values that transhumanism espouses and propagates. These values are spread rapidly through various academic publications, as well as the content published today, particularly on social media, print, and visual media, the cinema industry, and various virtual platforms (e.g., Netflix, Amazon Prime, etc.). Although the values espoused by transhumanism include a wide range of meanings, their overall lines are often evident. The proliferation of these value judgments directly or indirectly leads to the questioning and unravelment of acceptances of traditional family structure. Here's how Nick Bostrom, one of the leading defenders of the movement, summarizes the general framework of these values [the highlights belong to me]:

1. Transhumanists place great emphasis on *individual freedom and individual choice*, especially when it comes to technologies aimed at developing/improving human beings.
2. *Critical thinking* and open-mindedness include must-have principles.
3. *Questioning* assumptions and false boundaries. This questioning attitude refers to a tendency to review one's beliefs and assumptions.
4. Transhumanism tends to *pragmatism*.
5. Racism and *gender discrimination* are unacceptable.⁴³

These three dimensions, which set out the general framework of both current and future possible impacts of transhumanism on the Turkish family structure, will be detailed under several headlines below. The second of these (radicalization of secularization) will not be mentioned directly, as it is the main driving force behind other dimensions.

3.1. Genderless Society

The main starting point of the family institution is based on the identification of women and men as two genders that are different from each other and cannot be reduced to one another. For thousands of years, this fundamental gender divide has been embraced almost everywhere in the world as the dogma of the family, which is considered unquestionable. In particular, the ancient traditions of Turkish society attributed different and sharp social roles to both sexes, both before and after marriage. These roles prevented confusion in domestic relationships, establishing the *boundary* between men and women, and thus ensuring the stability of family and therefore social life. However, the LGBT movement, which is a socio-

⁴³ Bostrom, "Transhumanist Values".

cultural movement that has started to make a name for itself throughout the world, especially since the last quarter of the 20th century, has deeply shaken the definition and distinction between men and women that have been dominant for thousands of years.

The guiding principle of this movement, which began to gain systematic and mass features from the 1980s onwards, is that people should be free to change the type of gender temporarily or permanently they have been assigned since infancy. Accordingly, the nature of gender types is an ongoing process, as even if a gender type is coming from birth, it can now be changed at any time during a person's lifetime.⁴⁴ It argues that in addition to changing gender, there may be intermediate species outside of men and women and different preferences outside of heterosexuality as sexual orientation. These ideas have allowed the rights afforded to homosexual individuals to grow over time and gain legal ground. In 1989, Denmark became the first country in the world to allow homosexual couples to marry. This change has broadened the social legitimacy of gay and lesbian couples, giving them equal advantages in inheritance, taxation, and shared property ownership. Since then, more than twenty countries have followed this.⁴⁵

On the other hand, the question of where the rights advocated by the LGBT movement intersect with transhumanism can be approached from several different perspectives. The most obvious of these is the individual freedom of choice, in which individuals are free to act on their perceived identity. Another can be seen in the use of reproductive technology by same-sex couples. Finally, possible technologies for body adaptations for transgender people can also be articulated in this context.⁴⁶ It's actually not surprising that the LGBT movement and transhumanism have so much in common. Almost all transhumanists support the LGBT movement. Indeed, the desire to be free to change, express, and control one's sexual preference and identity has an implication that evokes transhumanist values. So, the two movements are like the different faces of the same coin in practice, and it's possible to say that in the future, as radical technologies transform species, one will take power from the other.⁴⁷ Because we can also identify trans-humans as people who hybridize themselves with technology as part of an effort to control the evolutionary destiny of humanity. In this context, a trans-human is a

⁴⁴ Martine Rothblatt, *From Transgender to Transhuman: A Manifesto on the Freedom of Form* (U.S.A.: Martine Rothblatt, 2011), 10-11.

⁴⁵ Macionis, *Sociology*, 501.

⁴⁶ Matteo Winkler, "What's in a Label? Transhumanism and the "LGBT+" Acronym", (Accessed 25 May 2022).

⁴⁷ Zoltan Istvan, "The Future of the LGBT Movement May Involve Transhumanism", (Accessed 5 June 2022).

person who is open to overcoming biological limitations and adapts in this direction by developing synthetic mental pathways.⁴⁸

Sexual liberty and transhumanism share a common anthropological backdrop. Because both see man as a nascent phenomenon and something transformable. Both make the self-dominant, and ultimately hold the will accountable to nothing but its privileges.⁴⁹ Although transgender people have existed on our planet for thousands of years, today they are offered new possibilities through technology. Because the increase in body modification and reassignment procedures constitutes a suitable ground for redefining concepts of gender and identity.⁵⁰ In this context, both transhumanists and LGBT advocates view their already possessed bodies as flawed or created in the wrong way and are in an effort to get rid of the current body. Moreover, this effort has been considered by some researchers as a process leading to a genderless society.⁵¹

From the perspective of Turkish society, it is observed that the LGBT movement has started to come into the spotlight in the last decade, though not as much as in Western societies. The fact that this movement began to be visible and discussed in Turkey was almost concurrent with the adoption of the Istanbul Convention.⁵² When looking at the fundamental principles passed in this convention, the use of the phrases "gender, sexual orientation, and gender equality" instead of "female-male equality" has provoked a serious backlash. It has been claimed that this document has destroyed the definitions of men and women and transformed them into equality of heterosexual, lesbian, gay, bisexual, trans, queer, and other forms. It was stated that the Istanbul Convention aimed at such a transformation could be considered a legal infrastructure study of the "family-free community project".⁵³ Although the majority of Turkish society disapproves today, we can say that this movement is becoming increasingly

⁴⁸ Rothblatt, *From Transgender to Transhuman*, 117.

⁴⁹ Sean Haylock, "Sexual Liberation and the Emergence of Transhumanism", (Accessed 1 June 2022).

⁵⁰ Shareena Z. Hamzah-Osbourne, "Transgender, Transhuman: Technological Advances Offer Increased Choices but also Create New Prejudices", (Accessed 30 May 2022).

⁵¹ İsmail Kurt, "Lût Kavminin Transhümanist Hareketteki İzdüşümü: Cinsiyetsiz Toplum", *Yapay Zeka, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyumu Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*, ed. Muhammed Kızılgöç vd. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021), 198.

⁵² The convention was adopted at the 121st meeting of the Committee of Ministers of the Council of Europe in Istanbul. Because it was signed on 11 May 2011 in Istanbul, it was briefly known as the "Istanbul Convention" and came into force on 1 August 2014. Turkey was the first to sign the convention on 11 May 2011 and the first to ratify it in its parliament on 24 November 2011. Due to the reactions received, Turkey announced its withdrawal from the Convention on March 20, 2021.

⁵³ Ahmet Hakan Çakıcı, *Ailesiz Toplum, Modern Family...Ya Sonrası?* (İstanbul: Mütalaa Yayınları, 2019), 42.

legitimate, especially in the major cities and among the younger generation. Because while homosexuality was previously viewed as immoral or heretical, it is increasingly being seen as a "sexual tendency" and becoming normalized.⁵⁴

Today, even though Turkey has withdrawn from that contract, it can be said that the influence of the LGBT movement, which is getting stronger every day in the world, cannot be avoided. Because it is now an undeniable fact that a trend in this direction has begun in Turkish society as well. However, sociological processes are independent of individuals, and once begin, it is difficult, if not impossible, to stop and resist the current, especially in today's digital world. Indeed, it is predictable that globalization is radicalized, virtual platforms are entering every home (in every pocket), and social media's uninterrupted network of interactions without borders will also subject Turkish society to a shift in this direction. The exchange of basic definitions for gender and gender roles is an existential threat faced by the traditional Turkish family structure. Because it is possible to say that in a society where gender identifications and boundaries evaporate, first of all, the family will have a crisis.

3.2. Excessive Individualization and Loss of the Sense of Us

It is a phenomenon known to all that families, not individuals, marry in traditional Turkish society. This parallels the sense of us dominating traditional societies. However, changes in the structure of Turkish society over time have led to a change in perceptions of both family and family relations as an institution. The sense of selfism dominating modern societies and the relationship structure based on democratic equality in exchange for the solidaristic structure of traditional societies have led to a serious transformation of the family.⁵⁵

The resulting tendency of individualism in the modernization process has enshrined the individual as an independent and self-sufficient entity. As a result of this trend in Turkish society, constituents such as women, men, children, mothers, and fathers, each with separate categories and living areas, rather than as a whole, are formed and are positioned independently of each other. Individualization in this context has been described as breaking up the family, bringing relationships and ties between family members to a breaking point, and

⁵⁴ Çakıcı, *Ailesiz Toplum*, 113. For some research results, especially regarding young people's view of homosexuality, see. Elif Söğüt, "Eşcinselliğe Kuşaklararası Yaklaşım Farklılıkları: Trabzon Örneği", *İmgelem* 3/5 (2019); Ergün Yıldırım-Recep Yıldız, *Türkiye'de Cinsiyet Algısı Araştırması* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021); Mary Lou O'Neil-Aslı Çarukoğlu, *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı Araştırması* (Kadir Has Üniversitesi, 2020).

⁵⁵ Ali Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 105.

the family has become individualized.⁵⁶ What is meant by individualizing family expression is that the identity of "me" rather than the sense of "us" among family members comes to the fore, that individuals prioritize their own choices, that instead of spending time together, often they start to live in their own built personal world.⁵⁷ In such an environment, the identity of "self" has preceded human roles in the family, and in modern societies, the family has been formed from such a combination of subjective identities. This led to the transformation of the family structure of traditional societies based on responsibility, loyalty, and sacrifice, blunting family belonging.⁵⁸

The excessive emphasis on freedom and individualism, driven by the change worldwide, is leading to the emergence of different types of relationships in Turkish society, especially among young people. In this context, rather than institutional marriage, situations such as unmarried partnerships and extramarital pregnancy have begun to spread. It is even observed that this individualism sometimes turns to selfishness, therefore young people are unwilling to fall under the series of responsibilities that they will assume through marriage. Moreover, as people can obtain what they can hope for from marriage through extramarital partnerships, the legitimate ground for ensuring it begins to form, so the traditional family turns to alternative partnerships.⁵⁹ A recent study of young people highlighted that young people postpone marriage in Turkey because it is a relationship in which many people are involved rather than two people.⁶⁰ In this context, it has been stated that increasing obligations and familial ceremonies with the transition to the family institution can become a source of stress for a new generation that is individualized and distant from traditional norms. In addition, according to a 2015 ruling by the Court of Cassation Grand General Assembly, one of Turkey's top judicial institutions, the purpose of reflecting "family unity" through a common surname does not constitute a sufficient justification for different treatment based on gender. Accordingly, it is legitimate for a woman to use her last name alone before marriage.⁶¹ This situation shows the point where individualization has come, opening the door to the concept

⁵⁶ Öz, "Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi", 803-804.

⁵⁷ İhsan Çapcıoğlu, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile", *Turkish Studies* 13/2 (2018), 25.

⁵⁸ Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü", 104.

⁵⁹ Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", 112; Yasin Aktay, "Modern Dünyada Ailenin Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği Üzerine Mülâhazalar ve Geleneğe Dayalı Problemler", *Aile Sosyolojisi Yazıları*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılımkitap, 2014).

⁶⁰ Nurşen Adak, "Evlilik veya Evlilik Dışı Birlikte Yaşama: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Sosyoloji Dergisi Özel Sayı* (Şubat 2016).

⁶¹ Court of Cassation Grand General Assembly (CCGGA), K. 2015/2011 (30.09.2015)

of the *invisible family*, and preparing the ground for the disappearance of the sense of “us” symbolized by the family under the concept of surname *unity*.

On the other hand, it is understood from the statistics that the majority of divorce cases in Turkey are filed due to shaking the foundation of the marriage union (an incompatibility of temperament).⁶² This is based on emotional and intellectual reasons caused by individualization. With excessive individualization, people's tolerance for each other diminishes and problems within the family can lead to divorce within the framework of the means afforded by existing legal rights. In bringing family problems to this extent, the role of diminishing the effects of moral, traditional, and belief values, which were undoubtedly applied for a solution before and which also assumed the protection of the family, is an undeniable fact.⁶³

As stated in the previous chapter, one of the most important values that transhumanism espouses and propagates is that it attaches great importance to individual freedom and choice. In this sense, the possible threat that transhumanism poses to the family is fueling the tendency to individualize. This trend, as expressed above, has experienced a historic breaking point with modernity. But today there is a risk that this trend, along with the transhumanist movement, will reach its peak.⁶⁴ Because transhumanism imposes an excessive degree of value on the individual as an autonomous rational actor who can to shape both himself and his environment.⁶⁵ This aspect has been established by transhumanists as the principle of self-orientation and means "valuing independent thinking, individual freedom, personal responsibility, and self-respect".⁶⁶

3.3. Reproductive Technologies and the Changing Nature of Sexuality

Why do people get married or start a family? The answer to this question is hidden in the family's functions, as expressed in the introduction. Because the first place among the functions of the family is to meet the sexual needs of the spouses through legitimate means.⁶⁷

⁶² Çapcıoğlu, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile", 29-30.

⁶³ Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü", 112.

⁶⁴ Hüsnü Aydeniz, "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 370.

⁶⁵ Andrea Palk, *The Morality of Transhumanism: Assessing Human Dignity Arguments* (Stellenbosch: Stellenbosch University, Faculty of Arts, Master Thesis, 2014), 36.

⁶⁶ More, "The Philosophy of Transhumanism", 5.

⁶⁷ Kirman, "Moderleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı", 638.

In traditional societies, the satisfaction of sexuality was considered legitimate only by matrimony. At this point, we see technological developments that can cause radical changes in this area. For example, the Neuralink project on brain chips has the potential to completely change sexual life. Because it has been stated that thanks to Neuralink, the pleasure centers in the brain can be activated and sexual responses can be obtained.⁶⁸ This kind of development is a potential threat to the family's future as it ensures that sex drives can be satisfied without starting a family or even needing the opposite gender.

On the other hand, considerable work is being done on developing an "artificial womb" where babies can grow outside the womb. Accordingly, in an experiment conducted solely on animals, an embryo was placed in a cube of liquid nutrient media, and the developing embryo was followed through artificial intelligence. Researchers have commented that this can eliminate the need for pregnancy by changing the nature of motherhood.⁶⁹ While serious moral limitations have been set on artificial womb technology for today, it can be said that it can gain pervasiveness due to its benefits. Furthermore, it has been stated that this could be the end of a phenomenon such as motherhood because it eliminates risks such as painful pregnancy, threats of miscarriage, vertically transmitted infections, misbehaviors in pregnancy, and their effect on infant development. Similarly, in augmented reality (such as metaverse) it can be said that the dissemination of sexuality or sex robots will result in changes in human ways of reproduction and sexual satisfaction.⁷⁰ From here, it is possible to predict that over time the values that individuals hold will transform to keep up with technological and scientific advances, and also that future advances in reproductive technology will further shake the boundaries of biological parenting that are considered insurmountable.⁷¹ So with technological advances in reproduction and sexuality, having children can be reduced to biological reproduction and motherhood can lose its sacred function. Today such technological innovations seem to be quite new and remote to Turkish society. But given the boundless and dizzying speed of technology, it should also be considered that it will eventually affect all societies in some way.

⁶⁸ newsbulletin.com (247news), "Famous scientist explained Elon Musk's Neuralink project: It will completely change sexual life" (Accessed 1 June 2022).

⁶⁹ iflscience.com (IFLS), "This Artificial Womb And AI Nanny Is The Future Of Child Development, Claim Chinese Scientists" (Accessed 1 June 2022).

⁷⁰ Cengiz Dağdelen, *Post-Hüman: Transhümanizm Hareketi'nden Posthümanizm'e* (Konya: Tılsım Yayınevi, 2021), 45.

⁷¹ Begüm Köse, "Geçmişten Günümüze Aile", *Değişen Toplumda Değişen Aile*, ed. Nurşen Adak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 36.

Conclusion

The transhumanism movement approaches a tsunami-like wave with the potential to profoundly affect entire societies. Today, the movement is now on track to become the dominant ideology of the 21st century rather than a utopia or theory. It stands in opposition to religion in terms of its core assumptions, the values it espouses, its promises to the human being, and the ultimate goals it seeks to achieve. Therefore, the development of the transhumanist movement means changing all traditional value systems and meaning frameworks, especially religion and family. The loss of power of religion means the disintegration of the sacred dome around the family of which it is the protector. The transhumanist movement has the potential to deconstruct whatever was once considered sacred to the family. It will undoubtedly do so thanks to technology. Robotics, artificial intelligence, autonomous machines, genetic manipulations, augmented virtual reality, etc., which we can see as a precursor to the humanless world, are now among the innovations that are beginning to enter the agenda of Turkish society. So, it seems unlikely that the Turkish family would not be affected by this wave of change.

References

- 247news, newsbulletin.com. "Famous scientist explained Elon Musk's Neuralink project: It will completely change sexual life". Date Accessed 1 June 2022. <https://247newsbulletin.com/technology/109873.html>
- Adak, Nurşen. "Evlilik veya Evlilik Dışı Birlikte Yaşama: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Sosyoloji Dergisi Özel Sayı* (Şubat 2016), 23-40.
- Aktay, Yasin. "Modern Dünyada Ailenin Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği Üzerine Mülâhazalar ve Geleneğe Dayalı Problemler". *Aile Sosyolojisi Yazıları*. ed. Mustafa Aydın. 181-188. İstanbul: Açılımkitap, 2014.
- Aydemir, Mehmet Ali-Tecim, Erhan. "Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2012), 43-59.
- Aydeniz, Hüsnü. "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 353-376.
- Aydın, Mehmet Akif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Date Accessed 25 February 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aile>

- Aydın, Mustafa. "Aile ve Din/İslam". *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 269-284. Ankara: Çizgi Kitabevi, 4. Basım, 2019.
- Bainbridge, William Sims. "The Transhuman Heresy". *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (August 2005), 91-100.
- Bayer, Ali. "Değişen Toplumsal Yapıda Aile". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 101-129.
- Bostrom, Nick. "The Transhumanist FAQ: A General Introduction". *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. ed. Calvin Mercer-Derek F. Maher. 1-17. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Bostrom, Nick. "Transhumanist Values". Date Accessed 5 April 2022. <https://www.nickbostrom.com/tra/values.html#:~:text=This%20value%20entrains%20others%3A%20critical,that%20can%20improve%20decision%2Dmaking>.
- Bostrom, Nick. *The Transhumanist FAQ: A General Introduction-Version 2.1*. World Transhumanist Association, 2003. <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Burdett, Michael S. *Eschatology and the Technological Future*. Londra: Routledge, 2017.
- Can, İslam. "Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünyü, Bugünü Yarını". *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 57-80. Ankara: Çizgi Kitabevi, 4. Basım, 2019.
- Can, İslam. "Tarih, Toplum ve Kültür Bağlamında Aile ve Kadın". *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 183-210. Ankara: Çizgi Kitabevi, 4. Basım, 2019.
- Canatan, Kadir. *Muhafazakar Endişe: Aile*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Chu, Ted. *Human Purpose and Transhuman Potential: A Cosmic Vision of Our Future Evolution*. USA: Origin Press, 2014.
- Çakıcı, Ahmet Hakan. *Ailesiz Toplum, Modern Family...Ya Sonrası?* İstanbul: Mütalaa Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 19-34.
- CCGGA, Court of Cassation Grand General Assembly. K. 2015/2011 (30.09.2015). <https://karararama.yargitay.gov.tr/YargitayBilgiBankasiIstemciWeb/>
- Çelik, Celaleddin. "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din: Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8 (2010), 25-35.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Dağdelen, Cengiz. *Post-Hüman: Transhümanizm Hareketi'nden Posthümanizm'e*. Konya: Tılsım Yayınevi, 2021.
- Dikeçligil, F. Beylü. "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (2012), 21-52.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat-Döner, Ertuğrul. "İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 603-627. <https://doi.org/10.30627/cuilah.621379>
- Hamzah-Osbourne, Shareena Z. "Transgender, Transhuman: Technological Advances Offer Increased Choices but also Create New Prejudices". Date Accessed 30 May 2022. <https://theconversation.com/transgender-transhuman-technological-advances-offer-increased-choices-but-also-create-new-prejudices-121378#:~:text=The%20term%20%E2%80%9Ctranshumanism%E2%80%9D%20describes%20the,between%20human%20and%20non-human.>
- Haylock, Sean. "Sexual Liberation and the Emergence of Transhumanism". Date Accessed 1 June 2022. <https://www.crisismagazine.com/2017/sexual-liberation-emergence-transhumanism>
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebibekir. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Husamuddin el-Kudsi. 10 Cilt. Kahira: Mektebetu'Kudsi, 1994.
- Huxley, Julian. *New Bottles For New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.
- İbn Mâce. *Sünen*. nşr. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risale el-Alemiyeye, 2009.
- IFLS, iflscience.com. "This Artificial Womb And AI Nanny Is The Future Of Child Development, Claim Chinese Scientists". Date Accessed 1 June 2022. <https://www.iflscience.com/health-and-medicine/this-artificial-womb-and-ai-nanny-is-the-future-of-child-development-claim-chinese-scientists/>
- Istvan, Zoltan. "The Future of the LGBT Movement May Involve Transhumanism". Date Accessed 5 June 2022. https://www.huffpost.com/entry/the-future-of-the-lgbt-movement-may-involve-transhumanism_b_7657388
- Kirman, Mehmet Ali. "Moderleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Dinlerde Nikâh: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 627-645. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.

- Köse, Begüm. "Geçmişten Günümüze Aile". *Değişen Toplumda Değişen Aile*. ed. Nurşen Adak. 15-38. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2020.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kurt, İsmail. "Lût Kavminin Transhümanist Hareketteki İzdüşümü: Cinsiyetsiz Toplum". *Yapay Zeka, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyumu Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*. ed. Muhammed Kızılgöç vd. 191-209. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Macionis, John. *Sociology*. Harlow: Pearson Education Limited, Sixteenth Edition, 2017.
- Mahoney, Annette vd. "Religion and the Sanctification of Family Relationships". *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 220-236. <https://doi.org/10.2307/3512384>
- Messerly, John G. "The End of Religion: Technology and the Future". Date Accessed 29 May 2022. <https://archive.ieet.org/articles/messerly20151221.html>.
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More-Natasha Vita-More. 3-17. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- More, Max. "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy". Date Accessed 8 April 2021. <http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenu'l-kubrâ*. nşr. Hasan Abdulmunim. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'r-Risâle, 2001.
- O'Neil, Mary Lou-Çarkoğlu, Aslı. *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı Araştırması*. Kadir Has Üniversitesi, 2020. <https://gender.khas.edu.tr/sites/gender.khas.edu.tr/files/inline-files/TTCKAA2020.pdf>
- Öz, Nedim. "Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 795-836.
- Palk, Andrea. *The Morality of Transhumanism: Assessing Human Dignity Arguments*. Stellenbosch: Stellenbosch University, Faculty of Arts, Master Thesis, 2014.
- Rothblatt, Martine. *From Transgender to Transhuman: A Manifesto on the Freedom of Form*. U.S.A.: Martine Rothblatt, 2011.
- Sambur, Bilal. "Transhumanism: A Great Challenge to Islam and Humanity". *Yapay Zeka, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyumu Bildiri Özet ve Tam Metin*

- Kitabı*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 51-55. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020.
- Söğüt, Elif. "Eşcinselliğe Kuşaklararası Yaklaşım Farklılıkları: Trabzon Örneği". *İmgelem* 3/5 (2019), 317-343.
- Tekin, Mustafa. "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım. 235-262. İstanbul: Açılımkitap, 3. Basım, 2013.
- Tekin, Mustafa. "Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın". *Aile Sosyolojisi Yazıları*. ed. Mustafa Aydın. 259-273. İstanbul: Açılımkitap, 2014.
- Thornton, Arland D. "Reciprocal Influences of Family and Religion in a Changing World". *Journal of Marriage and Family* 47/2 (1985), 381-394.
- Tirosh-Samuels, Hava. "Transhumanism as a Secularist Faith". *Zygon* 47/4 (December 2012), 710-734.
- Turğut, Faruk. "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar". *Medeniyet ve Toplum* 1/1 (2017), 93-117.
- Vermeer, Paul. "Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research". *Religions* 5/2 (2014), 402-421. <https://doi.org/doi:10.3390/rel5020402>
- Wallace, Ruth A.-Wolf, Alison. *Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition*. U.S.A.: Prentice-Hall, 4. Basım, 1995.
- Winkler, Matteo. "What's in a Label? Transhumanism and the "LGBT+" Acronym". Date Accessed 25 May 2022. <http://thplus.org/whats-in-a-label-transhumanism-and-the-lgbt-acronym/>
- Yıldırım, Ergün-Yıldız, Recep. *Türkiye'de Cinsiyet Algısı Araştırması*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021. <https://www.izu.edu.tr/haberler/2022/01/10/t%C3%BCrkiye-de-cinsiyet-alg%C4%B1s%C4%B1-ara%C5%9Ft%C4%B1rmas%C4%B1n%C4%B1n-sonu%C3%A7lar%C4%B1-a%C3%A7%C4%B1kl%C4%B1>
- Zimmerman, Carle C. "Family and Religion". *Social Science* 48/4 (1973), 203-215.
- Zimmerman, Carle C. "Family Influence Upon Religion". *Journal of Comparative Family Studies* 5/2 (1974), 1-16.

İnsansız Dünyada Aile ve Din: Transhümanist Bir Perspektif

Dr. Öğr. Üyesi Talip Demir

Genişletilmiş Özet

Ailenin birey ve toplum açısından taşıdığı hayati rol, onun hem bir sosyal etkileşim ağı hem de toplumun temel kurumlarından biri olması ile ilgilidir. Özellikle bireyin kendi varlığını koruma ve neslini devam ettirme gibi temel içgüdülerinin karşılandığı bir etkileşim örüntüsüne sahip olması, aileyi vazgeçilmez ve zorunlu kılan nitelikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle ailenin insan denen varlığın doğasından kaynaklandığı, toplumun değer ve normlarının sonraki kuşaklara aktarıldığı bir kurum olması bakımından da toplumsal yapının vazgeçilmez bileşenlerinden biri olduğu ifade edilmiştir.

Diğer yandan dinî kurum ve değerler öteden beri aile yapısı ve ilişkilerinde önemli faktörlerden biri olmuştur. Ancak dinin gerek bir kurum olarak toplumsal yaşamda gerekse bireylerin yaşamlarındaki değişen rolü, geçtiğimiz yüzyılda ailenin değişim seyri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim birçok toplumda olduğu gibi Türkiye'de de hissedilen sekülerleşme sürecinin etkisiyle bireysel beklentiler farklılaşmaya başlamış, ailenin kurucu ritüeli olan evliliğin temeli giderek aşk, sevgi ve romantizm gibi seküler ideallere indirgenmeye başlamıştır. Buradan hareketle Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan ailenin günümüzde önemli çözümlerini gösterdiği ifade edilmiştir.

Toplumsal yapıyı oluşturan temel kurumlardan ikisi olan aile ve din arasında öteden beri yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda dinin aile sayesinde toplumda gelişme imkânı bulması ve ailenin sosyal istikrarın korunmasında üstlendiği fonksiyonların dinin nihai hedefleriyle örtüşmesi gibi hususlar tarih boyunca bu iki kurum arasında kaçınılmaz bir yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Zira kadim dönemlerden bu yana din ve aile arasında karşılıklı ve dinamik bir etkileşimin olduğu, bu ikisinin birbirini kollayıp koruduğu anlaşılmaktadır. Aile-din ilişkisinin kesişim noktalarından ilki her ikisinin de toplumsal kontrol ve denetleme işlevini yerine getirmesiyle ilgili olup zaman içerisinde toplumun değişen şartlara ayak uydurabilmesi bu temel işleve bağlıdır. Bu iki kurumun söz konusu işlevi ortaklaşa yapmaları karşılıklı iş birliğini beraberinde getirmiştir.

Transhümanizm 1980'li yıllarda gelişmeye başlayan ancak 90'lı yılların sonuna doğru sistematik hale getirilen sosyokültürel bir harekettir. Hareketin odak noktası, özellikle insan uygarlığının hayatta kalmasını tehdit eden veya aksine temel insani sınırlamaların üstesinden gelmek için fırsatlar yaratmayı vadeden teknolojilerdir. Bunlar radikal biçimde uzatılmış insan ömrünü, hastalıkların ve gereksiz ızdırabın ortadan kaldırılmasını veya insanın entelektüel, fiziksel ve duygusal kapasitesinin geliştirilmesini sağlayan teknolojilerdir. Transhümanizm insan koşullarını iyileştirmek ve insan organizmasını fizyolojik olarak geliştirmek için bilim, teknoloji ve diğer deneysel yöntemlerin kullanımının gerekli ve zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda transhümanistler insan doğasını yarım yamalak ya da tamamlanmamış bir süreç olarak görmektedir. Bu "bitmemişlik" ise iyileştirme teknolojilerinin akıllıca kullanılmasıyla arzu edilen biçimde yeniden şekillendirilebilecek bir potansiyeli yansıtmaktadır.

Transhümanist hareketin ailenin dönüşümü üzerindeki etkisinin ilk boyutu transhümanizmin desteklediği ve yüce bir misyon yüklediği teknolojilerde yaşanan gelişmelerin aile yapısı üzerindeki etkileridir. Transhümanizm genel olarak teknolojik gelişimi desteklese de yapay rahim ve bebeğin cinsiyetini belirlemeye imkân veren üreme teknolojileri, sanal alemde cinsel aktiviteye imkân veren uygulamalar, seks robotları gibi teknolojik yenilikleri bu bağlamda değerlendirebiliriz. İkincisi hâlihazırda yaşanmakta olan sekülerleşme sürecini radikalleştirmesiyle ilgilidir. Zira o, teknolojik gelişmeye endeksli bir hareket olduğundan teknoloji geliştikçe bir tür olarak insanın


yapabileceği şeylere olan güven duygusu artmaktadır. Bu durum da teknoloji sayesinde hemen her şeyin “mümkün” olabileceği, Tanrı'nın insan yaşamına pek de müdahale etmediğine dair üstü kapalı bir değeri beslemektedir. Bu durum sekülerleşme sürecini hızlandırmakta, dinin etki alanını giderek daraltmakta ve aileye dair geleneksel kabullerin aşınmasına zemin hazırlamaktadır. Üçüncü ve son boyut ise transhümanizmin benimsediği ve yaydığı kimi değerlerle ilgilidir. Bunlar bireysel özgürlüğe ve bireysel seçimin öncelenmesi, eleştirel düşünme ve açık fikirlilik, pragmatizm, ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığına karşı olma gibi değerlerdir. Bu değerler çeşitli akademik yayınların yanı sıra günümüzde özellikle sosyal medya, yazılı ve görsel basın, sinema endüstrisi ve çeşitli sanal platformlarda (örneğin Netflix, Amazon Prime vb.) yayınlanan içerikler aracılığıyla hızla yayılmaktadır. Transhümanizmin benimsediği değerler oldukça geniş bir anlam yelpazesini içerse de genel hatları çoğu zaman belirgindir. Bu değer yargılarının yaygınlaşması doğrudan ya da dolaylı olarak geleneksel aile yapısına ilişkin kabullerin sorgulanmasına ve çözülmesine neden olmaktadır.

Sonuç olarak Transhümanizm hareketi bütün toplumları derinden etkileme potansiyeli taşımaktadır. Bugün artık bu hareket bir ütopya ya da teori olmaktan ziyade 21. yüzyılın baskın ideolojisi olma yolunda ilerliyor. Temel varsayımları, benimsediği değerleri, insana dair vaatleri ve ulaşmaya çalıştığı nihai hedefleri bakımından din ile karşıt konumda duruyor. Bu yüzden transhümanist hareketin gelişmesi başta din ve aile olmak üzere tüm geleneksel değer sistemlerinin ve anlam çerçevelerinin değişmesi demektir. Dinin güç kaybetmesi ise koruyucusu olduğu ailenin etrafındaki kutsal kubbenin dağılması anlamına gelmektedir. Öyle ki transhümanist hareket aileye dair bir zamanlar kutsal kabul edilen her ne varsa onları yapı bozumuna uğratma potansiyeli taşımaktadır. Kuşkusuz bunu teknoloji sayesinde gerçekleştirecektir. İnsansız dünyanın habercisi olarak görebileceğimiz robotik, yapay zekâ, otonom makineler, genetik manipülasyonlar, artırılmış sanal gerçeklik vb. teknolojik gelişmeler artık Türk toplumunun da gündemine girmeye başlayan yenilikler arasındadır. Dolayısıyla Türk ailesinin bu değişim dalgasından etkilenmemesi pek mümkün görünmemektedir.

Haçlı Seferleri'nde Şeker ve Batı'ya Yolculuğu

Sugar in the Crusades and Its Journey to the West

Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Hitit University, Faculty of Divinity, Islamic History and Arts Department
nadirkarakus@hitit.edu.tr
 0000-0002-1508-9752

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

10 Mayıs / May 2022

18 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferleri'nde Şeker ve Batı'ya Yolculuğu", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 888-912.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1115000>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Haçlı Seferlerinde Şeker ve Batı'ya Yolculuğu

Öz ► 1095-1291 yılları arasına Haçlılar Çağı diyoruz ve bu süreç, düşmanlıklar yanında medeniyetlerin buluşması da olmuştur. İslâm medeniyeti hakkında çok fazla bir şey bilmeyen Haçlılar, ilk temaslara şeker gibi yeni ve bilmedikleri lezzetlerle de karşılaşmışlardır. Suriye'de ele geçirdikleri şehirlerdeki şeker imalâthanelerini devralan Haçlılar, buradan ürettikleri şekeri kendileri tükettikleri gibi Avrupa'ya da ihraç ederek büyük paralar kazanmışlardır. Bu işten İtalyan tüccarlar yüklü paralar kazanırken, bal ile tatlandırma yapan Avrupalılar, yeni öğrendikleri şekeri oldukça beğenmişlerdir. Bundan sonra da gemilerle Batı'ya şeker taşınmaya başlanmış, sömürünün de ilk adımları atılmıştır. Akkâ, Sûr, Beyrut gibi limanlardan yüklenen şeker yüklü gemilere, 1191 yılı itibarıyla Kıbrıs Adası, 1310'da da Rodos gibi eski Bizans'ın şeker üretim merkezleri dâhil olmuştur. Bu işten de Venedikliler ve şövalye tarikatları zenginliklerini ikiye katlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Medeniyet, Şeker, Ticaret, Kölelik.

Sugar in the Crusades and Its Journey to the West

Abstract ► We call the years 1095-1291 "The Age of Crusaders", and this process was the meeting of civilizations as well as hostilities. The Crusaders, who did not know much about the Islamic civilization, started to get to know them with the first contacts. In the meantime, they began to meet new and unfamiliar flavors such as candy. The Crusaders, who took over the sugar factories in the cities they captured in Syria, started to export the sugar they produced from here to Europe as well as consuming them themselves. While Italian merchants started to earn a lot of money from this business, Europeans who sweetened with honey began to get used to this new product. After that, sugar began to be transported to the West by ships, and the first steps of exploitation began to be taken. Sugar production centers of the former Byzantine Empire, such as Cyprus Island in 1191 and Rhodes in 1310, were included in the ships loaded with sugar from ports such as Akkâ, Tyre, and Beirut. From this work, of course, the Venetians and the knightly orders started to increase their wealth.

Keywords: Islamic History, Crusades, Civilization, Sugar, Trade, Slavery.

Giriş

Tarihte kavimlerin göçleri, yolculukları gibi sebzelerin ve meyvelerin de coğrafyalar arası geçişleri olmuştur. İspanyol sömürgecilerin XVI. yüzyılın hemen başlarında Orta ve Güney Amerika'dan getirdikleri domates ve patatesin, daha sonra İspanya ve Fransa'da ekilmeye başladığını ve Avrupa'dan gittikçe dünyaya yayıldığını¹ biliyoruz. Sömürgecilere domatesin kırmızı rengi, ilk zamanlar onun zehirli olabileceği endişesini getirse de, yerlilerin iştahla tükettiklerini görünce yemeye başlamış ve ardından İspanya'ya götürmüşlerdi.² Bugün

¹ David Gentilcore, *Pomodoro! A History of the Tomato in Italy* (New York: Columbia University Press, 2010), 11-16; Massimo Montanari, *Food is Culture* (New York: Columbia University Press, 2006), 41 vd.

² Jeffrey M. Pilcher, "Cultural Histories of Food", *The Oxford Handbook of Food History*, ed. J. M. Pilcher (Oxford: Oxford University Press, 2012), 41-60; J. De Pablo-JC. Perez Mesa, "The Competitiveness of Spanish tomato export in the European Union", *Span J. Agric Res* 2 (2004), 167-180.

mutfaklarımızın başköşesindeki bu sebzeler, aynı zamanda sömürü tarihinin izlerini ve Haçlıların elde ettikleri kazanımları da anlatır.

İlk Haçlılar, şeker ve şeker kamışını bilmiyor, daha önce görmedikleri bu bitkileri sıradan kamış olarak değerlendiriyorlardı. Bu bitki Müslüman fatihler tarafından Sicilya³ ve İspanya'ya götürülse de⁴ Fransa, İngiltere, Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu (962-1806) bayrağı altında yaşayanlar, şeker ve şeker kamışını bilmiyor, tatlandırıcı olarak, bal kullanıyorlardı. Sadece Haçlıların değil başka milletlerin de göçlerle birlikte yeni tatlar ve yeni lezzetler keşfettiğini görüyoruz. Büyük Selçuklu Devleti'nin kudretli hükümdarı Melikşah (1072-1092), Bağdat'a geldiğinde kar ile şeker kamışı suyunun birlikte hazırlandığı soğuk bir lezzeti tadarak beğenisini dile getirmişti.⁵ Öte yandan kadim Doğu'da üç şifalı şeyden birisi olarak şeker kamışı görülüyor, onun suyundan içenin sıhhatli olacağına inanılıyordu.⁶

1095 yılında Clermont Konsül'ünde Hıristiyanların "Altın Papa" dedikleri II. Urbanus (1088-1099) tarafından Haçlı seferi çağrısı yapılması⁷ ile şekerin tarihi de farklı bir konuma gelmişti. 1098'de Antakya'yı ele geçiren Haçlıların aç gözlülükleri ve bencillikleri, daha sonra da kendi aralarında çekişmeye ve kavgalara neden olmaya devam etmişti. Antakya Prensi I. Bohemond (1098-1111) ve Urfa Kontu Baudouin (1098-1100) 1099'da Kudüs'e ziyaret için yol alırlarken gıda sıkıntısı çekmişlerdi. Aralarında düşmanlık derecesinde bir rekabet olan Bohemond ile Kont Raymond Saint Gilles (öl. 1105) Lazkiye önlerinde karşılaşmış, ama aç olan Bohemond'a Raymond, iâşe vermeyi reddetmişti. Yol üzerindeki Antartus'da da yiyecek bulunamayınca ekmek fiyatları o kadar artmıştı ki, sadece zenginler alabiliyordu. Trablus civarındaki şeker kamışı tarlarından ele geçirdikleri ise, karınlarını doyurmuyor, fakat daha

³ Martino Mario Moreno, "Sicilya'da Müslümanlar", çev. A. Bakır-Aydın Çelik, *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler*, (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008), 677, 710.

⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/211; William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 56; Herbert Heaton, *Avrupa İktisat Tarihi*, çev. M. Ali Kılıçbay-Osman Aydoğmuş (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005), 79; Bernard Lewis, *Tarihte Araçlar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009), 171.

⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 16/311; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 19/446.

⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, thk. Ravhiyye en-Nahhâs (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 23/56'da şifa olan diğer iki şeyin ise üzüm ve süt olduğu zikredilir; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 11/78'de ise sadece şeker kamışının deva için kullanıldığını belirtir.

⁷ Bk. Simon Sebag Montefiore, *Bir Şehrin Biyografisi, Kudüs*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 212; R. Somerville, "Council of Clermont and the First Crusade", *Ateneo Salesiano*, 20 (1976), 323-337; James A. Brundage, "Crusade, Concept of", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer (New York: Greenwood Press, 1989), 4/15.

önce tatmadıkları için oldukça ilgilerini çekiyordu.⁸ Bundan kısa süre sonra Haçlılar Suriyelilerden şeker kamışı ekmeyi ve onun öz suyunu çıkararak şeker elde etmeyi öğrendiler. Diğer yandan ihtiyaç fazlasını ise ihraç ederek büyük paralar kazanmayı da ihmal etmediler.⁹

Bu olaylardan sonra şekerin Haçlı toplumundaki konumu beslenmeden, ticaretini yapma safhasına geçmiş, Suriye limanlarından Avrupa'ya şeker ihraç edilmeye başlanmıştı. Bu makale, bu aşamaların boyutlarını ortaya koymaya çalışacağı gibi aynı zamanda da Doğu-Batı medeniyeti arasındaki etkileşimin farklı bir cephesini incelemeye gayret edecektir. Şeker üzerine konan ambargolardan yola çıkarak da bu ürünün, yeri geldiği zaman stratejik bir silaha dönüşebileceği açıklanmaya gayret edilecektir.

1. Şekerin Yetiştği Yerler

Yakın-Doğu ticareti uzmanı William Heyd, şeker kamışının Afganistan'ın güneyindeki Mukrân ve İran'ın güneybatısındaki Huzistân bataklıklarında¹⁰ yettiğini söylese de,¹¹ az da olsa Suriye ve Filistin bölgesi kadim zenginliklerine şeker kamışını eklemeyi ihmal etmemiştir. 86/705 yılında Emevîlerin Irak valisi olan Haccac b. Yusuf'un (öl. 714) kurduğu Vâsıt şehri civarındaki Dicle'nin bataklık ve sazlık arazisinde de şeker kamışı üretimi yapılmıştı.¹² Diğer yandan Güneybatı İran'da Hûzistan eyaletinin merkezi olan Ahvaz, Abbâsîler devrinde şeker sanayinin önemli bir merkezi olarak Asya'nın büyük bir kısmının şeker ihtiyacını karşılamaktaydı.¹³

Irak ve İran şeker kamışı üretiminde ön planda olsa da Suriye, Filistin ve Mısır bölgesi şeker kamışı ekiminde geride değildi. Ürdün'ün başkenti, Kenan vadisinde bulunan Taberiye

⁸ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 131; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 1/234; Harold Lamb, *Demir Adamlar ve Azizler*, çev. Gaye Yavuzcan (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, 2010), 223.

⁹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 193.

¹⁰ Huzistan bataklıklarında zengin şeker kamışı tarlalarının bulunmasının en önemli nedeninin buradaki Dicle'ye karışan Kerha, Âbidîz, Kârûn (Ahvaz Düceyli), Cerrâhî ve Hindicân nehirleri olduğunu da hatırlatmak gerekir. Bk. Zekeriyâ Kazvînî, *Âsârü'l-Bilâd* (Beyrut: Dâru Sâdir. ts.), 194, 232, 281, 302; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/399.

¹¹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 44-45. Buna rağmen Heyd'in ilerleyen sahifelerde Suriye ve Filistin'de de şeker kamışı yetiştirildiğini zikrettiğini söylememiz gerekir.

¹² Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk: Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 13/407.

¹³ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 12/231; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/399.

idi.¹⁴ Dağ ile Taberiye Gölü arasına uzunlamasına kurulan bu şehrin, bir kapıdan diğerine uzanan pazarı vardı. Pazar içinde geleneksel yapıya uygun olarak bir cami yer alıyordu. Buralarda tahıl ve şeker kamışı üretildiğini, göldeki balıkların da ekonomik hayata katkı sağladığını görüyoruz.¹⁵ Bugünkü Amman'ın 28 km. batısında bulunan Belka şehrinde de şeker kamışı yetiştirilirdi.¹⁶ Haçlılar'ın Jericho dedikleri Eriha,¹⁷ şeker kamışı ile de meşhurdur ve en iyi Gavr şekeri ile tanınırdı.¹⁸ Bundan dolayı da XII. yüzyıl boyunca Ürdün Vadisi'nde Haçlılar tarafından şeker şeker arıtma/işleme tesisleri kurulmuştu.¹⁹

Trablus bölgesi şeker kamışı ekiminin bolca yapıldığı bir yer idi. Özellikle Arka, Cübeyl, Haçlıların Sidon dedikleri Saydâ²⁰ ve Beyrut önemli şeker kamışı yetiştirilen alanlara sahipti.²¹ Beyrut, Dımaşk'a yakınlığı ve elverişli limanı ile önemli bir konuma sahipti.²² İslâm coğrafyacılarına göre Beyrut'ta hurma, şeker kamışı ve bol miktarda ürün yetiştirilir, bu durum da bölgeyi cazibe merkezi haline dönüştürürdü.²³ Öte yandan şekerli lezzeti ile de tanınan Ürdün Vadisi'nde yetişen hurmalar, Haçlılara daha önce tatmadıkları bir lezzeti sunmuştu.²⁴

Yedinci Haçlı Seferi için Fransa kralı IX. Louis ile birlikte 1249'da Dimyat'a giden, daha sonra da onunla Filistin'de vakit geçiren Fransız edebiyatının erken dönemlerindeki lirik şairi Joinville'den (öl. 1317) Nablus'da şeker de yetiştirildiğini öğreniyoruz. Haçlılar Samaria diye isimlendirdikleri Nablus'a doğru ilerlerken burada şeker kamışı tarlalarından geçmişlerdi.²⁵

¹⁴ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden: E. J. Brill, 1889), 78; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 152; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik, Ülkelerin Yolları*, çev. Murat Ağar (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015), 64.

¹⁵ Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 176.

¹⁶ Muhammed Abdülkadir Hireysât, "Belkâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/419-420.

¹⁷ Bernard Hamilton, "The Cistercians in the Crusader States", *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*, ed. M. Basil Pennington (Kalamazoo, MI: Cistercian Studies Institute, 1976), 405-422.

¹⁸ E. Honigmann, "Rîhâ", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/739.

¹⁹ Malcolm Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, çev. Doğan Mert Demir (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 329; Anat Peled, "The Local Sugar Industry in the Latin Kingdom", *Knights of the Holly Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem*, ed. S. Rozenberg (Jerusalem: Rozenberg Publication, 1999), 251-257.

²⁰ Rudolf Hiestand, "Die Herren von Sidon und die Thronfolgekrisis des Jahres 1163 im Königreich Jerusalem", *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, ed. Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley Smith, and Rudolf Hiestand (Aldershot, UK: Variorum, 1997), 77-90.

²¹ İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b. y., y. y., ts.), 1/77, 79.

²² Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 189-90.

²³ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 154.

²⁴ Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 549.

²⁵ Jean de Joinville, *Bir Haçlı'nın Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 241.

Bereketli Nil'in suladığı Mısır'da da şeker kamışı ekimi yapıldığını biliyoruz.²⁶ Mısır'da delta boyunca Port Said'den Yukarı Mısır'a kadar tüm Nil havzasında şeker yetiştiriyordu.²⁷ Firavunlar döneminde bir ara Mısır'a başkentlik yapmış olan Tinnîs,²⁸ şeker kamışının oldukça fazla ekildiği ve hasat edildiği bir merkez konumunda idi.²⁹ Haçlılar Çağı'nda İstanbul ile birlikte dünyanın en işlek limanı olarak gösterilen İskenderiye,³⁰ şeker kamışı ekimi ile de ünlenmişti.³¹ Bir başka önemli liman şehri olan Dimyat da şeker kamışı ekiminin yapıldığı yerdirdi.³² Mısır'da ise önem sırasına göre İskenderiye ve Dimyat önemli limanlardı.³³ İstahrî, bunlara bir üçüncüsü olarak Dimyat'ın doğusundaki Tinnîs'i de ilâve eder. Dimyat ve Tinnîs, limanları yanında, yukarıda zikrettiğimiz gibi ürettikleri şeker kamışı ile de ünlenmişti.³⁴ Bu bilgileri şeker ticaretinin de bu limanlardan Avrupa'ya ihraç edilme noktası olarak değerlendirebiliriz. Nil'in sulama imkânlarının şeker kamışı yetiştirmeyi mümkün kılması yanında, buradaki limanların da sevkiyat açısından büyük bir avantaj sağladığını rahatlıkla söyleyebiliriz.³⁵ Bundan sonrası da Ceneviz, Venedik, Pisa, Ancona ve Marsilya gibi şehirlerin tüccarlarına kalıyor, onlar buradan aldıkları şeker dolu yüklerini gemileri ile Avrupa'ya taşıyor, bu işten de oldukça büyük paralar kazanıyorlardı.³⁶

Şekerin yetiştirildiği bir başka merkez Bizans'a ait topraklardır. Bunlar arasında Rodos³⁷ ve özellikle Kıbrıs'ı saymak gerekir. Kıbrıs'ta Limasol şehri şeker üretiminin önemli bir durağı idi.³⁸ Ayrıca Kıbrıs'ta Lefkoşa ve Baf bölgeleri de şeker kamışı ekiminin yapıldığı diğer yerlerdi. Baf'ın Akheleia, Emba ve Lemba köyleri bu konuda öne çıkan merkezlerdi.³⁹ Girit Adası ve Mora

²⁶ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 54/218.

²⁷ Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-A'sâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/84, 168, 191.

²⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 1/354.

²⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/344.

³⁰ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 341, 362, 422.

³¹ Makrizî, *es-Sülûk li Mağrifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/313.

³² Makrizî, *Sülûk*, 7/262; Makrizî, *Hitât*, 1/84.

³³ İbn Battuta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Garâib'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/402.

³⁴ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 56.

³⁵ Bernard Lewis, "Fatımîler ve Hindistan Yolu", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1950), 355-360.

³⁶ Tahir el-Mervezî, *Fusûl Havle's-Sîn ve't-Türk ve'l-Hind min Kitâbi Tabâii'l-Hayevân*, nşr. V. Minorsky (London: y. y., 1942), 11.

³⁷ Peter Lock, "Rhodes", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 1029-1131.

³⁸ Nicholas Coureas, "Limassol", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 727.

³⁹ Nicholas Coureas, "Western Merchants and the Ports of Cyprus up to 1291", *Cyprus and the Sea*, ed. Vassos Karageorghis-Demetrios Michaelides (Nicosia: University of Cyprus, 1995), 255-261.

Yarımadası'nda yine şeker yetiştiriliyor ve bu ürünlerin ticaretinde Venedikliler başrolleri oynuyorlardı.⁴⁰

2. Şeker Üretim ve Sevkiyat Merkezleri

Haçlı seferleri ve öncesinde, şeker imalâthanelerinin; bir nevi şeker fabrikalarının var olduğunu görüyoruz. Suriye ve Mısır'ın liman kentlerinde yoğunlaşan bu imalâthaneler aynı zamanda sevkiyat için de önemli bir konumda olmuşlardı. Trablus ayrıca şeker kamışı, hububat ve meyvesi ile de bol bir şehirdi.⁴¹ Şair Mütenebbî'nin (öl. 945) özel iltifat ve övgülerine mazhar olan bu eski Roma şehri,⁴² hurma ve şeker kamışı üretilen bereketli arazilere sahipti.⁴³ Şeker kamışını ezmek için bölgedekiler yel değirmenlerini kullanıyorlardı.⁴⁴

XIII. yüzyılda malların çoğu Haçlıların kontrolündeki, "İkinci Krallık" merkezi Akkâ'da tüketiliyor ve buradan da uzak diyarlara sevk ediliyordu. Filistin'den şeker kamışı, Aşağı Celile, Lazkiye ve Antakya'dan şarap, Ürdün vadisinden hurma Akkâ'ya getiriliyordu.⁴⁵ Suriye'de sabun ve şeker imalâtının yapıldığı en önemli merkezler ise Halep ve Sermin idi.⁴⁶ Daha sonra Kudüs, özellikle Memlükler döneminde, şeker endüstrisinin önemli merkezlerinden biri olacaktı.⁴⁷

Yeni fetihler ve savaşların şeker imalâtına darbe vurduğunu, sevkiyat ve üretimde bir takım sıkıntıların yaşandığını görüyoruz. Haçlılar, 583/1187'de Selahaddin'in Akka'yı geri alışıyla bir ticarî antrepodan mahrum kalmışlardı. Selahaddin burayı ele geçirerek, servet, hazine ve ticarî mal gibi eşyalara el koymuştu.⁴⁸ Müslümanlar, Frenklerin yanlarında götüremedikleri eşyaları yağmalamışlardı. Birçok altın, mücevher, sırmayla dikilmiş ipekli elbise, Venedik altın sikkeleri, şeker, silah ve başka türden malları ele geçirmişlerdi.⁴⁹ Zira şehir Frenk ve Bizans tacirlerinin, yakın-uzak diyarlardan diğer tüccarların uğrak yeri ve her geminin

⁴⁰ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 306-307.

⁴¹ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 153.

⁴² Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-Büldân*, *Ebü'l-Fidâ Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 216.

⁴³ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 68; Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-Büldân*, 216.

⁴⁴ Ali Mazaherî, *Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok (İstanbul: Varlık Yayınları, 1972), 329.

⁴⁵ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 549.

⁴⁶ Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyübî ve Devlet*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 296.

⁴⁷ Ali es-Seyyid Ali, *el-Kuds fi'l-Asri'l-Memlûkî* (Kahire: y. y., 1986), 199-200.

⁴⁸ İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 2/8; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 3/74-77; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 5/358-360.

⁴⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 11/356; Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 343.

demir attığı bir liman idi.⁵⁰ Selahaddin şehirdeki tüccarları burada kalmalarına ikna etmek için uğraşmış ama bunda başarılı olamamıştı. Tüccarlar gelecekte korktukları için şehri tüm mallarını bırakarak terk etmişlerdi. Büyük şeker imalâthesinin yeğeni Takıyyüddin Ömer tarafından yağmalanması Selahaddin'i üzmüştü.⁵¹

İhraç ürünlerinin başında şeker geliyordu. Haçlılar Suriye'ye ulaştıklarında birçok kıyı bölgesinde ve Ürdün vadisinde daha önce görmedikleri şeker kamışı yetiştirildiğini görmüşlerdi.⁵² Bölgeye hâkim olunca da, kamışlıkları devam ettirerek, yerlilerden onun öz suyunu çıkarıp şeker üretimini öğrendiler. Bunun üzerine de şeker, Suriye'nin başlıca ihracat maddesi oldu.⁵³ Başta Akkâ olmak üzere sahil şehirlerinin çoğunda şeker fabrikaları vardı. Şeker sanayinin merkezi Sûr'da idi. XII. ve XIII. yüzyıllarda Avrupa'da kullanılan şekerin tamamına yakın kısmı, Suriye ve Filistin sahillerindeki limanlardan gelmekte idi.⁵⁴

Yukarıda saydığımız merkezlerden başka Trablus, Kudüs, Beyrut, Akra ile Ürdün'deki Ağvâr'ın derin vadilerinde büyük oranda şeker kamışı yetiştiriliyordu.⁵⁵ Yine bu bölgede yer alan Beysân, şeker kamışı sebebiyle yüksek refaha sahip bir yerleşim yeri idi.⁵⁶ Irak bölgesinde ise Sincar'da şeker kamışı ekimi yapılıyordu.⁵⁷ Burada üretilen şeker tüm Akdeniz havzasına, zaman zaman da Bizans'a ihraç ediliyordu. Ancak bölgenin ürettiği şeker Mısır'ın ürününden hem daha az hem de daha pahalı idi.⁵⁸ Anadolu'da da çok tatlı olmayan kar gibi beyaz şeker imâl ediliyordu.⁵⁹ Hilâfet merkezi olan Bağdat'a ise şeker İran'daki Ahvaz'dan ithal ediliyordu. Bu eyaletteki şeker kamışı tarlaları ve şeker imalâthaneleri, neredeyse Asya'nın büyük bir kısmının şeker ihtiyaçlarını karşılayacak potansiyele sahipti.⁶⁰

⁵⁰ İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 244.

⁵¹ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2/386; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 548'de kısaca şeker fabrikasının yıkıldığı anlatılır; Müslüman kaynakları ise Akkâ'nın fethinde Takıyyüddin'in bulunduğunu bildirmelerine rağmen yağmalama olayından söz etmezler.

⁵² İbn Havkal, *Sûretül-Arz*, 115'de Sicilya-Palermo'da şeker kamışı yetiştirildiğini anlatır. Bu bölgeye şeker kamışını Kuzey Afrika'dan Ağlebîler götürmüş olsa gerekir.

⁵³ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 193.

⁵⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3/300, 307.

⁵⁵ E. Ashtor, "Geç Ortaçağlarda Yakındoğu Şeker Endüstrisi", çev. Abdulhalık Bakır vd., *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler-2* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008), 766-768.

⁵⁶ H. Lammens, "Beysân", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/588.

⁵⁷ Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 154.

⁵⁸ Ashtor, "Yakındoğu Şeker Endüstrisi", 767, 793.

⁵⁹ Kate Fleet, "Türk Ekonomisi, 1071-1453", *Türkiye Tarihi, Bizans'tan Türkiye'ye*, ed. Kate Fleet, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 1/293.

⁶⁰ Streck, "Ehvâz", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/210.

Üretim merkezlerinde şeker kamışı yanında elde edilen başka ürünler de sevkiyat merkezlerinin canlılık kazanmasına vesile oluyordu. X. yüzyılda Kudüs'e bir günlük mesafedeki Gavr bölgesindeki Eriha'dan⁶¹ çivit, şeker kamışı,⁶² Amman'dan hububat, kuzu ve bal, Taberiye'den halı malzemesi, taylesan, kâğıt ve elbise, Sûr'dan şeker, cam ürünleri, Moâb'dan ceviz içi, Beysân'dan şeker ve pirinç ihraç edilirdi.⁶³

Mısır bölgesinde ise ürün yelpazesinin ve sevkiyatın arttığını görüyoruz. Dimyat'tan şeker kamışı, Nil'in taşması ile bereketlenen Feyyûm'dan⁶⁴ pirinç ve zeytin,⁶⁵ çuval bezi olarak kullanılan düşük kaliteli keten,⁶⁶ Bûsir'den karides ve kaliteli keten; Fermâ'dan ip ihraç ediliyordu.⁶⁷ Şeker kamışının yetiştiği bir başka yer de Yukarı Mısır'daki Ahmîm/İhmîm şehri idi. Nil Nehri'nin doğusundaki şeker kamışı tarlaları bölgenin en önemli geçim kaynaklarından birisi idi. Yine buranın dokuma sanayinde haklı bir ünü vardı.⁶⁸

Nil deltasında çok büyük şeker kamışlıkları vardı. Selahaddin zamanında Berkûk en-Nasîrî adında bir emîr, Nil'in doğu yakasındaki Bîc kasabasında büyük şeker değirmenleri kurmuştu ve bu işten büyük gelirler elde ediyordu.⁶⁹ Özellikle Feyyûm'da Kıptîlerin işlettikleri çok sayıda şekerhane bulunmakta idi. Nil deltasında yer alan köylerde de çok sayıda şekerhanede şeker üretimi yapılmakta idi.⁷⁰

Yukarı Mısır'daki Kift şehrinde kırk şekerhane ile altı adet şeker sıkma aleti bulunuyordu.⁷¹ Mısır'da üretilen şeker Suriye ve Harran yolu ile Bağdat'a ihraç edildiği gibi, Suriye, Anadolu gibi yerlere karadan; deniz yolu ile de İtalya'ya sevk ediliyordu. İtalya limanlarına gelen şeker ise buradan Batı Avrupa'ya dağıtılıyordu.⁷² Mısır'dan yapılan şeker ihracatının önemli aktörü Venedikliler idi. Mısır'dan aldıkları şekeri Bizans ve Avrupa'ya

⁶¹ Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-Büldân*, 205.

⁶² Fr. Buhl, "Gavr", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/724.

⁶³ Halil İbrahim Gök, *Musul Atabeyliği: Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)* (Ankara: TTK Yayınevi, 2013), 261.

⁶⁴ Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-Büldân*, 57. Mısır fatihi Amr b. el-Âs, Babylon'u ele geçirdikten sonra Feyyûm'a gelmiş ve buradaki Bizanslı vali ve askerler de onun geldiğini görünce şehri boşaltmışlardı. Amr, bundan sonra İskenderiye'ye yürümüşü. Runciman, *Haçlı Seferleri*, 1/14.

⁶⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatimiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Suriye ve Bilâdi'l-Arab* (Mısır: y. y., 1981), 594.

⁶⁶ Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, 106.

⁶⁷ Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 222.

⁶⁸ C. H. Becker, "Ahmîm", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/223.

⁶⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/620.

⁷⁰ Selâm Şafî Mahmur Selâm, *Ehlü'z-Zimme fi Mısır fi'l-Asreyn el-Fâtûmî es-Sânî ve'l-Eyyûb* (Kahire: y. y., 1982), 172.

⁷¹ Makrizî, *Hitât*, 1/232.

⁷² Ashtor, "Yakındoğu Şeker Endüstrisi", 773, 775-76.

ulaştırarak buralarda satıyorlardı.⁷³ Oldukça kârlı olan şeker endüstrisi Memlûk sultanlarının dikkatini çekmiş ve krizler esnasında ekonomik dengeyi sağlayabilme ve askerî harcamalara kaynak oluşturma amacıyla onlardan oldukça yüklü vergiler almışlardı.⁷⁴ XVI. yüzyıldan itibaren kahve, pamuk gibi metalar yanında da şeker de Amerika'daki kolonilerden getirilmeye başlanacaktı. Ancak bu kıymetli mamulleri getiren İngiliz ve Hollandalı gemiciler, Kuzey Afrika'da üslenen Müslüman korsanların hedefi haline gelecekti.⁷⁵

Selçukluların Alâiye'den bir süre önce 1207'de sahip oldukları Antalya (Satalia) limanı,⁷⁶ Türk pazarlarının en canlısı idi ve Alâiye onunla rekabet edemiyordu. Büyük, mamur, zengin meyve ağaçlı bahçelerle çevrilmiş olan Antalya, geniş bir körfezin sonunda bulunuyordu. Kalabalık nüfusunu Mağrip Arapları, Yunanlılar ve Yahudiler oluşturuyordu. Antalya'nın kenar mahallesi olan Mina'da Batılı tüccarlar faaliyet yaparken, Türk mahallesinde daha güzel ve hareketli pazarlar yer alıyordu. Alâiye'de olduğu gibi Mısır ile ticaret oldukça canlı idi. Her iki tarafın aynı din bağı ve ortak düşmanları olan Moğollar onları daha da birbirine yaklaştırıyordu. Mısır'ın hayatî ihtiyacı olan kereste ve zift ihtiyacı yanında ordularının teşekkülü için gerekli olan köleler Antalya ve Alâiye'den geliyordu. Selçuklular ise Mısır'dan baharat, şeker, keten ve çivit gibi ihtiyaçlarını alarak ticarî potansiyellerini zenginleştiriyorlardı.⁷⁷ Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd da (1220-1237) Alâiye'yi buradaki Bizanslı vali Kyr Vart'tan aldıktan sonra,⁷⁸ burada bir şeker imalâthanesi kurmuştu.⁷⁹

Şekerin üretim ve sevk merkezi konusunu, Uzak Doğu'dan bir örnekle tamamlamak istiyoruz. 1264'de kardeşi Arık Böke'ye karşı nihaî bir üstünlük kurduktan sonra,⁸⁰ Çin'e hâkim olmaya başlayan Kubilay Han zamanında (1260-1294), şeker ticaretinin kalbinin attığı yer Songların eski başkenti Quinsai idi. Marco Polo'nun "Çin Venedik'i" olarak adlandırdığı bu şehir, bölgenin en önemli şeker pazarı konumundaydı. Hindistan, Endonezya ve Filipinler'den gelen gemiler buradaki işlek limana baharat ve değerli taşlar boşaltırken, buradan da Hindistan

⁷³ J. Poloner, *Description of the Holly Land* (London: y. y., 1894), 33.

⁷⁴ Makrizî, *Hitât*, 1/426.

⁷⁵ Emrah Safa Gürkan, *Sultan'ın Korsanları, Osmanlı Akdeniz'inde Gazâ, Yağma ve Esaret, 1500-1700*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2018), 34.

⁷⁶ İbn Bibi, *el-Evâmiru'l-Alâiyye: Selçuknâme*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/104-107.

⁷⁷ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 612-13.

⁷⁸ İbn Bibî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye*, 1/265-266.

⁷⁹ Osman Turan, "Keykubâd I", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/659.

⁸⁰ Bk. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, nşr. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 533-538.

ve İran'a değerli ipekliler sevk ediliyordu. İhraç edilen bir başka önemli ürün de tabii ki şekerdi.⁸¹

3. Şeker Tüccarları

Haçlılar çağı, yeni zenginler türetmiş, bunlar içinde şeker tüccarları da önemli bir konumda olmuşlardı. Doğu Akdeniz'de Frenklerle Müslümanları bir araya getiren unsurlardan biri, hiç şüphesiz ticaretti. Latin yerleşiminin, ilk yüzyıl boyunca son derece hareketli ticari girişimleri ortaya çıkmıştı. Venedik, Pisa ve Cenevizli İtalyan tacirler, Doğu Akdeniz'in büyük limanlarında ve sahil kentlerine de ticarî merkezler kurarak önemli roller oynadılar. Yakınoğu ile Batı'yı birbirine bağlayan bu hareketli ticaret yolları vasıtasıyla şeker kamışı ve zeytinyağı gibi Doğu Akdeniz ürünlerinin; Ortadoğu ve Asya'daki değerli malların Avrupa piyasasına ulaşmasını sağladılar. Doğu ticaret yolunun önemli bir bölümü Mısır'dan geçiyordu, ama yine de Yakın-Doğu Lâtinlerinin ekonomik gelişmesi olağanüstü kazançlı oldu. Bu sayede Venedik gibi kentler Ortaçağ'ın önde gelen ticaret merkezlerine dönüştü; şekerden de alınan gümrük harçları ve vergiler Antakya'nın, Trablus'un ve Kudüs'ün hazinelerini zenginleştirdi. Bu zenginlikler yine Batı'ya gitmeden Doğu'da kalıyor, Haçlı Krallığı'nın ve kontlukların kazanımları olarak onların çıkarına hizmet ediyordu.⁸²

Mısır'da şeker kamışı tarlalarının olduğunu ve burada şeker imal eden fabrikaların da bulunduğunu yukarıda belirtmiştik. Mısır'da şeker üretiminden ve onun ticaretinden zengin olan aileler vardı ki bunlar arasında özellikle İbn Merzûk, el-Katravânî, İbnü's-Şevvâ, İbn Müsellem ve Benî Fudayl aileleri ön plana çıkıyordu.⁸³

Kızıldeniz ile Hint Okyanusu'ndaki ticarî faaliyetleri ve daha çok baharat, sonra da biraz şeker tüccarlıkları ile tanınan Kârimî tüccarları da bu vesile ile hatırlamamız gerekir.⁸⁴ İbn Hacer (öl. 1449), Selahaddin Ahmed ez-Zeftâvî adlı zengin bir şeker tüccarından ve onun kâhine olan kız kardeşinden bahseder.⁸⁵

Mısır'da bulunan Yahudiler, özel şekerhanelerin çoğunu ellerinde bulunduruyorlardı. Özellikle Kahire'nin birçok semtinde şekerhanelere sahiptiler ve buralardan büyük gelir elde

⁸¹ Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 301.

⁸² Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 197-98.

⁸³ Ashtor, "Geç Ortaçağlarda Yakınoğu Şeker Endüstrisi Teknolojisinin Gerileyişine Bir Örnek", 782.

⁸⁴ Bk. Abdullah Mesut Ağır, *Memlûklarda Ticaret* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 174-185.

⁸⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/98.

ediyorlardı.⁸⁶ Şeker ticaretinde Bağdat ile Vâsit arasındaki Nehrevân kasabasında da Yahudi tüccarlar etkin idi. Bu zengin tüccarlar, şehrin sosyal ve ekonomik hayatına canlılık katmışlardı.⁸⁷

İtalyanları saymazsak yerli Haçlı baronları arasında da şeker zenginleri vardı. Sûr şehrinde şeker fabrikaları bulunan Montferratlar, kendilerine lüks bir yaşam sağlayacak zengin kimseler arasına girmişlerdi.⁸⁸ Ancak bu zenginliğin çok da uzun sürmediğini, Conrad de Montferrat'ın 13 Rebiulahir 588/28 Nisan 1192'de Sûr şehrinde iki Haşhaşi suikastçı tarafından öldürülmesi⁸⁹ ile kesintiye uğradığını da ifade edelim.

Rodos Adası, yetiştirdiği şeker kamışı yanında şeker atölyeleri ile de bilinirdi. Bu özelliği 1306 yılından itibaren Saint Jean Şövalyeleri'nin eline geçtikten sonra da devam etmiş, büyük üstad Foulque de Villaret (1305/1306-1317/1319), buradaki şeker Montpellier, Floransa ve Narbonneli tüccarlara satarak büyük gelirler elde etmişti. Üstelik bu ticaretin içinde bir şekilde Papa V. Clement de yer almıştı.⁹⁰ Bu ilginç ve sıra dışı bilgilere Kudüs'teki Hospitalier Şövalyeleri'nin şeker diyet listelerine dâhil ettiklerini de ilave etmeden geçmeyelim.⁹¹

Kıbrıs Adası'nın en önemli şeker deposu olan Limasol'da, 1312'ye kadar Hospitalier Şövalyeleri'nin ve Venedikli Cornaro ailesinin büyük tarlaları vardı. 1489-1570 yılları arasında ise tamamen Venediklilerin hâkim oldukları bir şeker ticareti söz konusu idi.⁹² Venediklilerin Sûr şehri civarında da şeker kamışı tarlalarından gelirleri vardı ve buradaki köylüler maddî açıdan desteklenerek ürünü kaldırıyor, daha sonra bu şekerler, Venedik gemileri tarafından gerekli yerlere sevk ediliyordu.⁹³ Bu kârlı ticarete Tapınak Şövalyeleri'nin faaliyetlerine

⁸⁶ Kâsım Abduh Kâsım, *Asru Selâtîni'l-Memâlik*, (el-Haram: Ayn Sosyolojik ve İnsani Araştırmalar, 1988), 139.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 15/89.

⁸⁸ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3/307.

⁸⁹ Bk. İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 10/213; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbârî'd-Devleteyn en-Nüriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 4/299; İbn Vâsıl, *Müferric*, 1/381; İbn Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 317; Gabriel G. Nahas, "Hashish in Islam 9th to 18th Century", *Colombia University College of Physicians and Surgeons*, 9 (1982), 814-831; Bernard Lewis, *Haşîşiler*, çev. Ali Aktan (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 100.

⁹⁰ Anthony T. Luttrell, "The Hospitallers of Rhodes: Perspectives, Problems, Possibilities", *Die Geistlichen Ritterorden Europas*, ed. Josef Fleckenstein-Manfred Hellmann (Sigmaringen: Thorbecke, 1980), 243-266; Anthony Luttrell, "The Hospitallers at Rhodes, 1306-1421", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 3/278-339.

⁹¹ Susan B. Edgington, "Hospital of St. John (Jerusalem)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 605-606.

⁹² Nicholas Coureas, "Limassol", 727.

⁹³ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 168.

rastlayamamız ise oldukça ilginçtir. Ancak Kıbrıs'ta oldukça etkin olduğunu çok iyi bildiğimiz Tapınak Şövalyeleri'nin,⁹⁴ buradaki şeker ticaretine bir şekilde bulaşmadan duramayacaklarını da tahmin ediyoruz. Ayrıca onların mutfak giderleri arasında da şekeri göremememiz,⁹⁵ Tapınakçıların da rakipleri Hospitalierler gibi şekerle sıcak bakmadığını gösterir.

4. Ambargo ve Şeker Mücadelesi

Bu dönemde şekerle konan bazı ambargolara da rastlıyoruz. Ancak bu yasağın Haçlılara değil de akraba yönetimlere olması oldukça ilginçtir. Ticarete bir dizi önlem alan Mısır Eyyûbî hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb (1240-1249), ekonomik değeri olan keten ve şekerin Dımaşk'a götürülmesini keten ve şeker tüccarlarının zor duruma düşmelerine aldırılmayarak yasaklamıştı. Bu yasağı koymasında, Dımaşk'taki amcası es-Salih İsmail ile olan düşmanlık derecesine ulaşmış rekabet etkili olmuştu. Tepkilere rağmen yasak ancak es-Salih'in vefatından sonra kaldırılabilmişti.⁹⁶

Ambargo ve şeker mücadelesi daha çok Memlûkler döneminde (1250-1517) meydana gelmiştir. 686/1287'de Sultan Kalavun (1279-1290), Cenevizli tüccarlara ait bir gemiye, içindeki değerli mallar ve tüccarlarla birlikte İskenderiye'de el koymuştu. Cenevizliler de buna misilleme olarak Akdeniz sahilindeki Alâiye açıklarında biber, şeker ve keten yüklü bir Mısır gemisini ele geçirerek Kalavun'a cevap vermişlerdi. Trablus'un 1289'da Kalavun tarafından fethedilmesinden hemen sonra olan bu olaylar İskenderiye'deki Cenevizlilerin tutuklanmaları ile devam etmişti. Cenevizliler bunun üzerine harekete geçerek Mısır'a elçiler gönderdiler. Aralık 688/1289'da gelen Cenevizli elçiler, Alâiye'de ele geçirilen Mısır gemisinin zararını tazmin edip gemiyi ve tayfalarını serbest bırakacaklarını vaat ediyorlardı. Mısır gemisindeki ticaret eşyaları ise iade ediliyor veya kıymeti değerinde nakitle ödeniyordu. Cenevizliler ile gerginleşen ilişkilerin ticarete verdiği zararın farkına varan Kalavun yumuşamış ve 2 Cemâziyelevvel 689/13 Mayıs 1290'da yapılan bir barış ve ticaret anlaşması ile ilişkiler yeniden

⁹⁴ Bk. Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 190 vd.

⁹⁵ Barber, *Yeni Şövalyelik*, 326, 340.

⁹⁶ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/499-500; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/159-163; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 29/258-261; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beirut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 6/306-314; İbn Haldun, *İber*, 5/411-415; Safedî, *Nüzhetu'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sîreti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 1/139; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b. y., Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 23/185; Bedreddin Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi, Eyyûbîler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 310.

eski hale dönmüştü. Bundan sonra ticarete olumlu bir genişleme olmuş ve Cenevizli tüccarlar Mısır içlerine kadar giderek ticaret yapmaya başlamışlardı.⁹⁷

Şeker konusunda ambargolarla ismi anılan bir başka hükümdar olarak Memlük sultanı el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay (1422-1438) karşımıza çıkar. Çektiği para sıkıntısı sebebiyle paranın değerini sürekli değiştiren Barsbay, baharat ticaretini kendi tekeline aldığı gibi şeker imaline de inhisar koyarak üretimini sınırlamış, bundan dolayı da tepki almıştı.⁹⁸ Barsbay, özellikle 832/1428-1429 ve 833/1429-1430 yıllarında şeker üretimindeki sınırlamayı katı prensiplere tabi tutmuş, bu da İskenderiye'deki Mısırlı tüccarlar tarafından protesto edilmişti.⁹⁹ Bu uygulamaya karşı çıkan sadece Mısırlı tüccarlar olmamış, baharat ve şeker ticaretinden büyük paralar kazanan Venedikliler de bu durumdan rahatsız olmuşlardı. Venedikliler, ticaretin devlet inhisarına alınmasını protesto etmekle kalmamış ve Barsbay'ı Akdeniz'de çıkaracakları kargaşa ile tehdit ederek yeni bir anlaşma yapmaya iknâ etmişlerdi. Bu anlaşmaya rağmen, şeker, karabiber gibi ürünlerin tekeli yine Barsbay'ın kontrolü altında devam etmişti. Venedikliler gibi kendilerine bir çıkış yolu bulamayan Aragon ve Kastilya kralları ise tepkilerini, Akdeniz'de seyreden 20 Müslüman gemisine el koyarak göstermişlerdi.¹⁰⁰

5. Ganimet Olarak Alınan Şekerler ve İlginç Olaylar

Haçlı seferlerinin en önemli taraflarından biri de ele geçirilen ganimetlerle tarafların zenginleşmesidir. Üçüncü Haçlı Seferi'nin sonlarına doğru İngiltere Kralı Richard (1189-1199), 1192'de Mısır'dan gelen zengin bir yardım konvoyunu Huveylife kuyusu başında pusuya düşürdüğünde, pek çok baharatı da ganimet olarak almıştı. Bu baharatlar arasında biber, tarçın, bal mumu gibi değerli ganimetler yanında şeker gibi tatlılar, Haçlıların yüzünü güldürmüştü.¹⁰¹

⁹⁷ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 464-469.

⁹⁸ Eliyahu Ashtor, *The Levant Trade in the Middle Ages* (Princeton: Princeton Legacy Library, 1983), 274 vd; David Abulafia, "Asia, Africa and Trade of Medieval Europe", *The Cambridge Economic History*, ed. M. M. Postan-E. Miller (New York: Cambridge University Press, 1987), 402-473; W. J. Fischel, "The Spice Trade in Mamluk Egypt", *The Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1/2 (1958), 157-174.

⁹⁸ Ashtor, *The Levant Trade*, 276-277; Paulina B. Lewicka, "Flavorings in Context: Spices and Herbs in Medieval Near East", *Rocznik Orientalistyczny* 64/1 (2001), 140-149.

⁹⁹ Makrizî, *Sülûk*, 7/188, 205.

¹⁰⁰ W. Fischel, "The Spice Trade in Mamluk Egypt", 157-174; M. Sobernheim, "Barsbay", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/318.

¹⁰¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/215-216; İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fi Mehâsini'l-Yûsufiyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994), 319; *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, nşr. William Stubbs (London: Rolls Series, 1864), 390; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK Basımevi, 1950), 2/461.

Son Memlûk sultanlarından Kansu Gavri (1501-1516), 1516'da Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ile karşılaşmak üzere Suriye'ye geldiğinde şeker ve helva ile ilgili bir olay, Haçlı seferlerinin çok sonraki bir döneminin anlaşılmasına zenginlik katar. Sultan Kansu, 11 Temmuz 1516'da Halep'e geldiğinde, Yavuz Selim gönderdiği elçisi ile ondan şeker ve helva istemişti. Kansu Gavri de ona 100 kantar şeker ve helva göndermişti. Yavuz bu esnada ayrıca Kansu için "babam" tabirini kullanarak hürmet ediyor, Safevî Şah İsmail'in (1501-1524) öldürülmesinin caiz olduğuna dair Osmanlı âlimlerinin verdiği fetvayı da göstererek İran Şahı ile arasına girmemesini rica ediyordu.¹⁰² Oysa Yavuz'un niyeti çok başka idi ve gerçek hedefi 1514'te Çaldıran'da yendiği Şah İsmail değil; bizzat Kansu'nun kendisi idi.

Bu vesile ile Mısır'da helva kültürünün yaygın olduğunu,¹⁰³ askerlere özel günlerde helva dağıtıldığını ve Memlûk sultanlarının da bu konuda oldukça cömert olduklarını hatırlatalım.¹⁰⁴ Kahire'deki "Sûku'l-Hallâviyyîn" adlı "Helvacılar Çarşısı" ise Mısır toplumundaki önemi yanında şekerin de başlıca hammaddesi olması açısından hatırlanması gereken mekânlardandır.¹⁰⁵

Müslümanların vazgeçilmezi olan helva kültürünün özellikle Abbasi hilâfet merkezi olan Bağdat'ta¹⁰⁶ ve Halep'te¹⁰⁷ yaygın olduğunu da ekleyelim. Üstelik Halep medreselerinde öğrencilere ikram edilen helva da, Haçlı seferleri esnasında eğitime verilen değer yanında, tatlı kültürünün yaygınlığının anlaşılması açısından önemlidir.¹⁰⁸

Şeker kamışı tarlalarında çalıştırılan esirlerin durumu ise dönemin anlaşılmasına katkı sağlar. Şirkûh'un (öl. 1169) ikinci Mısır seferi esnasında, 1167'de İskenderiye'ye giren vezir Şâver'in askerleri, intikam hırsıyla Suriye'den gelen Müslümanlara destek veren kimseleri tutuklamaya başlamışlar, böylece anlaşmayı ihlâl etmişlerdi. Bunun üzerine Selahaddin, Kudüs Kralı Amaury'e (1163-1174) bu durumu şikâyet ederek tutuklananların bırakılmasını istemişti. Amaury, tutuklananların serbest bırakılmasını Şâver'e emrettiği gibi, Şirkûh'un yaralı askerlerini de deniz yolu ile Akkâ'ya sevk etmek üzere gemiler tahsis etmişti. Ancak bu

¹⁰² İbn İyâs, *Bedâiyü'z-Zühûr fi Vekâyiü'd-Duhûr, Memluk Devleti'nin Son Yılları Kansu Gavri ve Osmanlılar*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018), 61.

¹⁰³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/58; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 3/345; Makrizî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/343.

¹⁰⁴ Makrizî, *Sülûk*, 5/416.

¹⁰⁵ Makrizî, *Hitât*, 3/181.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 13/69, 274, 395.

¹⁰⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep fi Tarihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar (b. y., Dâru'l-Fikr, ts.), 3/1098; 5/2398; Yunûnî, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992), 1/388.

¹⁰⁸ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/38.

yaralılarından iyileşenler Kudüs kralı yetişip de özgürlüklerine kavuşuncaya kadar Akkâ'daki Haçlılarca şeker kamışı tarlalarında çalıştırılmışlardı.¹⁰⁹

Şeker kamışı üretiminde ortaya çıkan olaylar da bu vesile ile anılmalıdır. Kıtık her zaman fiyatların pahalılaşması anlamına gelmiyordu. 567/1172'de Mısır'da farelerin şeker kamışlarına verdiği zarar nedeniyle, üründe azalma olmuş, ama beklenenin aksine fiyatlar yükseleceğine ucuzlamıştı.¹¹⁰

Şeker kamışı tarlalarında çalıştırılan diğer insanlar, seferlere bütüncül bakılmasına da vesile olur. Doğu Afrika sahillerindeki Kilve Sultanlığı, alışverişlerde kullandığı fildişi ve köleleri, Malavi ve Tanzanya'nın iç kısımlarından temin ediyordu.¹¹¹ Buradan elde edilen yıllık 1.000 civarındaki kölenin de çoğu Irak'ın güneyindeki şeker kamışı çiftliklerinde çalıştırılıyorlardı.¹¹² Orta Hindistan'da bir bölge ve burada hüküm süren Müslüman sultanlık olan Mâlvâ (1392-1562) ülkesinde de Mısır tarihçileri şeker kamışı ekimi yapıldığından bahsederler.¹¹³

İspanyol-Orta Amerika'sının giriş kapısı durumundaki Karayip Adaları da zengin şeker kamışı ürünleri ile dikkatleri çekiyordu. Biraz da bu yönüyle Karayipler XVII. yüzyıldan itibaren İngilizler ve Hollandalıların ilgisini çekmeye başlamıştı. Bu bölgeye yönelik Cromwell devri İngiltere'si önemli başarılar elde etmiş ve 1654'de Jamaika'yı ele geçirerek İspanyol dünya hâkimiyetine bir darbe daha vurmuştu. Bundan sonra da buralardaki şeker kamışı tarlalarında da köleler çalıştırılmaya başlanmıştı.¹¹⁴ Bu konuyu burada bitirmemize rağmen, şeker üzerinden ele almaya çalıştığımız Haçlıların, daha sonraki dönemlerinde Suriye, Filistin ve Mısır'ın gururlu ve köleliğe yatkın olmayan insanlarından çok kolayca itaat eden İnka ve Aztek insanını sevdiğini ifade edelim. Haçlılar üstelik onları Hıristiyanlaştırarak çifte kazanç elde etmişler, Yeni Dünya'dan getirdikleri şekerdeki kan ve gözyaşını, hiç dikkate dahi almamışlardı.

¹⁰⁹ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia University Press, 1943), 2/340-42.

¹¹⁰ Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Devri* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2000), 347.

¹¹¹ G. Ferrand, "Les sultans de Kilwa", *Memorial Henri Basset. Nouvelles études Nord-Africaines et orientales*, (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928), 1/239-245; Mahmûd M. el-Huveyrî, *Sahilu Şarki İfrikiyye* (Kahire: y. y., 1986), 28-30.

¹¹² Clive Ponting, *Dünya Tarihi*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Alfa yayınları, 2020), 379.

¹¹³ Makrizî, *Hitât*, 1/376.

¹¹⁴ Kemal Beydilli, "Avrupa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/135-151.

Sonuç

1095 yılında Papa'nın çağrısı ile başlayan Haçlı seferleri, etkisi günümüzde de devam eden uzun bir süreçtir. İlk Haçlılar Doğu'nun insanından ve inançlarından bîhaber olduğu gibi kadîm medeniyetini de hiç bilmiyorlardı. Antakya muhasarası esnasında ve Maarra'da insan eti yemekten çekinmeyen Haçlılar, daha sonraki açlıklarında bilmeden şeker kamışlarını yemişlerdi. Karınları doymasa da tadından etkilendikleri bu ürünün, daha sonra fabrikalarda nasıl işlendiğini görmüşlerdi. Bundan sonra da ele geçirdikleri şehirlerdeki imalâthanelerin işlerliğini sürdüren Haçlılar, burada elde edilen şekeri kendileri tükettikleri gibi İtalyan tüccarlar aracılığı ile Avrupa'ya da ihraç etmeye başlamışlardı.

Sadece ürettikleri şekerle yetinmeyen Haçlılar, ele geçirdikleri ganimetlerle de ihyâ olmuşlardı. Ele geçirdikleri şeker imalâthanelerini Suriyeli ustalar vasıtası ile devam ettiren Haçlılar arasından, zengin şeker tüccarları dahi çıkmıştı. Bu yüzden zenginleşen Haçlı lordları, şekerden elde ettikleri kazançlarla Haçlı seferlerinde etkin roller oynayıp, rakiplerine üstünlük kurmaya çalışmışlardı. Sadece Haçlılar değil, sermayeye ve emeğe değer veren Doğu toplumunda Yahudi tüccarlar da şeker ticaretinden büyük servetler biriktirebilmişlerdi.

Suriye ve Filistin'in şeker kamışı tarlalarına hükmetmeye başlayan Haçlılar burada esirleri de köle olarak çalıştırmayı öğrenmiş, seferlerin daha sonraki Yeni Dünya safhasında bundan azami ölçüde yararlanmayı bilmişler, Afrika'dan getirdikleri köleler yanında bölge halkını da bu işlerde kullanmışlardı. Şeker belki çok tatlı, yedikten sonra ağızda hoş tatlar bırakan bir nesneydi; ancak onun Avrupa'ya uzanan serüveni oldukça acı ve iç karartıcı idi.

Kaynakça

- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK Basımevi, 1950.
- Abulafia, David. "Asia, Africa and Trade of Medieval Europe". *The Cambridge Economic History*. ed. M. M. Postan-E. Miller. New York: Cambridge University Press, 1987.
- Ağır, Abdullah Mesut. *Memlûklarda Ticaret*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- Ali es-Seyyid Ali. *el-Kuds fi'l-Asri'l-Memlûkî*. Kahire: y. y., 1986.
- Ali Mazaherî. *Müslümanların Yaşayışları*. çev. Bahriye Üçok. İstanbul: Varlık Yayınları, 1972.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Ashtor, Eliyahu. "Geç Ortaçağlarda Yakındoğu Şeker Endüstrisi". çev. Abdulhalık Bakır vd. *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler-2*. 761-769. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008.
- Ashtor, Eliyahu. *The Levant Trade in the Middle Ages*. Princeton: Princeton Legacy Library, 1983.
- Barber, Malcolm. *Haçlı Devletleri Tarihi*. çev. Doğan Mert Demir. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Barthold, V. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. nşr. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Basuğuy, Bedreddin. *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi, Eyyübîler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Becker, C. H. "Ahmim". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/223. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk: Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Beydilli, Kemal. "Avrupa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/135-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Brundage, James A. "Crusade, Concept of". *Dictionary of the Middle Ages*. ed. Joseph R. Strayer. 4/15-17. New York: Greenwood Press, 1989.
- Buhl, Fr. "Gavr". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/724. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

- Coureas, Nicholas. "Limassol". *Crusades an Ancylopedia*. ed. Alan V. Murray. 727. California: Santa Barbara, 2006.
- Coureas, Nicholas. "Western Merchants and the Ports of Cyprus up to 1291". *Cyprus and the Sea*. ed. Vassos Karageorghis-Demetrios Michaelides. 255-261. Nicosia: University of Cyprus, 1995.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Ebü'l-Fidâ. *Takvîmü'l-Büldân, Ebü'l-Fidâ Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- Edgington, Susan B. "Hospital of St. John (Jerusalem)". *Crusades an Ancylopedia*. ed. Alan V. Murray. 605-606. California: Santa Barbara, 2006.
- Ferrand, G. "Les sultans de Kilwa". *Memorial Henri Basset. Nouvelles etudes Nord-Africaines et orientales*. 1/239-245. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- Fischel, W. "The Spice Trade in Mamluk Egypt". *The Journal of the Economic and Social History of the Orient* 6 (1958), 157-174.
- Fleet, Kate. "Türk Ekonomisi, 1071-1453". *Türkiye Tarihi, Bizans'tan Türkiye'ye*. 1/287-299. ed. Kate Fleet. çev. Ali Özdamar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Gentilcore, David. *Pomodoro! A History of the Tomato in Italy*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Gök, Halil İbrahim. *Musul Atabeyliği: Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*. Ankara: TTK Yayınevi, 2013.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Gürkan, Emrah Safa. *Sultan'ın Korsanları, Osmanlı Akdeniz'inde Gazâ, Yağma ve Esaret, 1500-1700*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2018.

- Hamilton, Bernard. "The Cistercians in the Crusader States". *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*. 405-422. ed. M. Basil Pennington. Kalamazoo, MI: Cistercian Studies Institute, 1976.
- Hasan İbrahim Hasan. *Tarihu'd-Devleti'l-Fatımiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Suriye ve Bilâdi'l-Arab*. Mısır: y. y., 1981.
- Heaton, Herbert. *Avrupa İktisat Tarihi*. çev. M. Ali Kılıçbay-Osman Aydoğmuş. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Hıreysât, Muhammed Abdülkadir. "Belkâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hiestand, Rudolf. "Die Herren von Sidon und die Thronfolgekrise des Jahres 1163 im Königreich Jerusalem". *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*. ed. Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley Smith, and Rudolf Hiestand. 77-90. Aldershot, UK: Variorum, 1997.
- Honigmann, E. "Rîhâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/739. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Huveyrî, Mahmûd M. *Sahilu Şarki İfrîkiyye*. Kahire: y. y., 1986.
- Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*. nşr. William Stubbs. London: Rolls Series, 1864.
- İbn Asâkir. *Tarîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Battuta. *Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Garâib'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Bibi. *el-Evâmiru'l-Alâiyye: Selçuknâme*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Cübeyr. *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*. çev. İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fi Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.

- İbn Havkal. *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 152;
- İbn Hurdazbih. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden: E. J. Brill, 1889.
- İbn İyâs. *Bedâiyü'z-Zühûr fî Vekâiyü'd-Duhûr, Memluk Devleti'nin Son Yılları Kansu Gavri ve Osmanlılar*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.
- İbn Manzûr. *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*. thk. Ravhiyye en-Nahhâs. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b. y.: yy., ts.
- İbn Şeddâd, Bahâeddin. *en-Nevâdirü's-Sultâniyye fî Mehâsini'l-Yûsufiyye*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısr ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Talep fî Tarihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkar. b. y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmîl fî't-Tarih*. tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik, Ülkelerin Yolları*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- J. De Pablo- J.C. Perez Mesa. "The Competitiveness of Spanish tomato export in the European Union". *Span J. Agric Res* 2 (2004), 167-180.
- Joinville, Jean de. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsım Abduh Kâsım. *Asru Selâtîni'l-Memâlik*. el-Haram: Ayn Sosyolojik ve İnsani Araştırmalar, 1988.
- Kazvînî, Zekeriyâ. *Âsârü'l-Bilâd*. Beyrut: Dâru Sâdır. ts.

- Lamb, Harold. *Demir Adamlar ve Azizler*. çev. Gaye Yavuzcan. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2010.
- Lammens, H. “Beysân”. *İslâm Ansiklopedisi*. 2/588. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Lewicka, Paulina B. “Flavorings in Context: Spices and Herbs in Medieval Near East”. *Rocznik Orientalistyczny* 64/1 (2001), 140-149.
- Lewis, Bernard. “Fatımîler ve Hindistan Yolu”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11 (1950), 355-360.
- Lewis, Bernard. *Haşîşiler*. çev. Ali Aktan. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araçlar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009.
- Lock, Peter. “Rhodes”. *Crusades an Encyclopedia*. 1029-1131. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Luttrell, Anthony T. “The Hospitallers of Rhodes: Perspectives, Problems, Possibilities”. *Die Geistlichen Ritterorden Europas*. 243-266. ed. Josef Fleckenstein-Manfred Hellmann. Sigmaringen: Thorbecke, 1980.
- Luttrell, Anthony. “The Hospitallers at Rhodes, 1306-1421”. *A History of the Crusades*, 3/278-339. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-A'sâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrizî. *es-Sülûk li Mağrifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrizî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Montanari, Massimo. *Food is Culture*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Montefiore, Simon Sebag. *Bir Şehrin Biyografisi, Kudüs*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Moreno, Martino Mario. “Sicilya'da Müslümanlar”, çev. A. Bakır-Aydın Çelik, *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler*. 677-710. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008.
- Mukaddesî. *Ahsenü't-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.

- Nahas, Gabriel G. "Hashish in Islam 9th to 18th Century". *Columbia University College of Physicians and Surgeons* 9 (1982), 814-831.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Ömerî, İbn Fadlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Peled, Anat. "The Local Sugar Industry in the Latin Kingdom". *Knights of the Holly Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem*. 251-257. ed. S. Rozenberg. Jerusalem: Rozenberg Publication, 1999.
- Pilcher, Jeffrey M. "Cultural Histories of Food". *The Oxford Handbook of Food History*, ed. J. M. Pilcher (Oxford: Oxford University Press, 2012), 41-60;
- Poloner, J. *Description of the Holly Land*. London: y. y., 1894.
- Ponting, Clive. *Dünya Tarihi*. çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Alfa yayınları, 2020.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Safedî. *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fi Muhtasarı Sîreti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- Selâm, Şafîî Mahmud Selâm. *Ehlü'z-Zimme fi Mısır fi'l-Asreyn el-Fâtımî es-Sânî ve'l-Eyyûb*. Kahire: y. y., 1982.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sobernheim, M. "Barsbay". *İslâm Ansiklopedisi*. 2/318. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Somerville, R. "Council of Clermont and the First Crusade". *Ateneo Salesiano* 20 (1976), 323-337.
- Streck, M. "Ehvâz". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/210. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Eyyûbî ve Devri*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2000.
- Tahir el-Mervezî. *Fusûl Havle's-Sîn ve't-Türk ve'l-Hind min Kitâbi Tabâii'l-Hayevân*. nşr. V. Minorsky. London: y. y., 1942.
- Turan, Osman. "Keykubâd I". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/659. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia University Press, 1943.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Yunînî. *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992.

Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Sugar in the Crusades and Its Journey to the West

Assoc. Prof. Nadir Karakuş

Extended Summary

The Crusades, which started with the call of the Pope in 1095, is a long process that continues today. In this study, the period between the years 1095-1291 will be taken as a basis. The first Crusaders were unaware of the people and beliefs of the East, and they did not know their ancient civilization at all. The Crusaders, who did not hesitate to eat human flesh during the siege of Antakya and in Maarra, ate sugar cane unknowingly in their later hunger and even though they were not full, they enjoyed this new taste. Even though their stomachs were not full, they saw how this different and delicious product, which they were impressed by the taste, was then processed in the factories. After that, the Crusaders, who continued to operate the factories in the cities they captured, started to export the sugar obtained here to Europe through Italian traders as well as consuming it themselves. This process brought them new economic gains, and the coffers of the Crusader states began to be filled with sugar exports. With this new beginning, the poor nobles of the West became the rich merchants of the East.

The basis of the Crusades was the desire to have new riches rather than the sacred. For this reason, the Crusaders, who were not content with the sugar they produced, tried to revive the loot they captured and turned their eyes to the sugar factories in the region. Even wealthy sugar traders emerged from the Crusaders who continued the sugar factories they had captured through Syrian masters, and they were astonished by the wealth they had accumulated. That's why the Crusader lords, who got rich, played an active role in the Crusades with the profits they got from sugar and tried to dominate their rivals. Not only the Crusaders, but also Jewish merchants in the Eastern society, who valued capital and labor, were able to accumulate great wealth from the sugar trade, and they were included among the sugar-rich people.

Knight sects were also included among the communities that started to emerge with the Crusades, and especially the Knights Templar (Templiers) played a leading role in this regard. This mysterious community of the Middle Ages, which showed themselves as the poor knights of Jesus, filled their coffers with sugar trade as well as banking activities, and after a while, they even lent money to kings and emperors who came to the region for the Crusades. Ships belonging to the Knights Templar, carrying sugar from Syrian ports to Europe, could easily market this delicious product. The Knights of Hospitalier or Saint-Jean, who were their rivals from time to time, were involved in the sugar trade, especially from the Island of Rhodes, which they owned as of the fourteenth century, and they gained some of their power from the trade of this new product.

In a short time, the Crusaders, who started to dominate the sugar cane fields of Syria and Palestine, and the European market, learned to work the captives as slaves here. They continued to employ slaves in the sugarcane fields in the later New World phase of the campaigns, making the most of it. The next Crusaders, who used the people of the region as well as the black slaves they brought from Africa, established large sugar companies based on their sweat. Sugar was perhaps a very sweet object that left a pleasant aftertaste in the mouth; however, his journey to Europe was rather bitter and depressing. The most lucrative side of this adventure was the crusaders, and they gained new gains by gaining bases in Syria, Palestine, and Egypt, as well as in places such as Cyprus and Rhodes, which are important stops in the Eastern Mediterranean. In later periods, they reflected this knowledge and experience in sugar cane fields in America and created today's Western prosperous societies.


Sugar's journey to the West was not only through blood and tears; but also through the interaction of civilizations. The Crusaders, who knew nothing before the expeditions, became rich with the new products they learned in the East and new earnings, and although they moved away from the region in 1291, their eyes were always on these lands. Crusader merchants, who came from Rhodes and Cyprus with the identity of merchants, transported the sugar they bought from here with their ships, and at the same time transferred new civilizations to their countries. The biggest gain of the Crusades for the West was the issues we mentioned, and the sugar and sugar trade also took place during this process.

Keywords: Islamic History, Crusades, Civilization, Sugar, Trade, Slavery.

Sürgünden Müderrisliğe: Osmanlı Aydını Arap Edebiyatı Tarihçisi Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin Serencamı

From Exile To Teaching: Ottoman Intellectual And Literary Historian Müderriszâde Mehmed Fehmi's Adventure

Arş. Gör. İsmail Araz

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı
Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
ismail.araz@marmara.edu.tr
 0000-0002-3482-0483

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

27 Haziran / June 2022

18 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Araz, İsmail. "Sürgünden Müderrisliğe: Osmanlı Aydını Arap Edebiyatı Tarihçisi Müderriszâde Ahmed Fehmî'nin Serencamı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 914-937.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1135936>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Sürgünden Müderrisliğe: Osmanlı Aydını Arap Edebiyatı Tarihçisi Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin Serencamı1

Öz ► Bu çalışmada XX. yüzyılın önemli edebiyat tarihçilerinden Osmanlı aydını Bağdatlı Mehmed Fehmî'nin (öl. 1944) hayatı incelenmiştir. Çalışmada, hayatında önemli bir yer edinen ve ilerleyen zamanlarda kendisine hatırı sayılır bir şöhret kazandıran müderrislik vazifesine adım atmasını sağlayan sürgün hadisesi üzerinde özellikle durulmuştur. Söz konusu sürgünden sonra Mehmed Fehmî'nin dönemin başkenti İstanbul'a nasıl geldiği tetkik edilmiş; dönemin yüksek öğretim müessesesi Dârülfünun'daki vazifeye geçişine dikkat çekilmiştir. Bütün bunlar ele alınırken Mehmed Fehmî'nin hayatında yadsınmaz bir önemi haiz edebiyat tarihçiliğine ve bu alandaki görüşlerine de ayrıca atıf yapılmıştır. Bu bağlamda memurluk, sürgün ve edebiyat tarihi müderrisliği şeklinde hareketli bir serüvene sahip Mehmed Fehmî'nin söz konusu serüveninin Osmanlı dönemi Arap edebiyatı tarihinin seyri hakkındaki iddialara cevap teşkil ettiği vurgulanmıştır. Bunun yanında, Mehmed Fehmî'nin hayatının müstakil bir çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının gerekliliği ve önemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Edebiyat Tarihi Yazıcılığı, Mehmed Fehmî, Osmanlı Devleti, Kayıp Halka.

From Exile To Teaching: Ottoman Intellectual And Literary Historian Müderriszâde Mehmed Fehmi's Adventure

Abstract ► In this article, the biography of Baghdadi Mehmed Fehmi, one of the important literary historians of the 20th century, was examined. In the study, especially the exile part which has an important place in his life, is emphasized. This event brought him fame in the later years of his life. How Mehmed Fehmi came to Istanbul the capital of the period after his exile was investigated. Was given to the transition from exile to the post in Dârülfünun, the higher education institution of the period. While dealing with this part of his life, Mehmet Fehmi's aspect as a literary historian, which has an undeniable importance in his life, and his view on the history of literature is also referred to throughout the study. In this context, when the aforementioned adventure of Mehmed Fehmi, who has an adventure as a civil servant, exile and, professor of literary history, is emphasized. This highlighting constitutes an answer to the claims about the course of the history of Arabic literature in the Ottoman period. The study concluded by underlining the necessity and importance of handling Mehmed Fehmi's life in detail in a future independent study.

Keywords: Arabic Literature, Historiography of Literature, Mehmed Fehmi, Ottoman Empire, Lost Period.

Giriş: Tarihsel Arka Plan ve Çalışmanın Mahiyeti

XIX. yüzyılın sonlarında Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Balkanlar'da oluşan siyasi kargaşa ve düyûn-ı umûmiyye'den kaynaklı artan ekonomik baskılar dolayısıyla Osmanlı Devleti sıkıntılı

¹ Bu çalışma, 2021 yılında Fecr Yayınları tarafından yayımlanan Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı eserinin giriş kısmı esas alınarak hazırlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk: Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, haz. İsmail Araz (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 1/39-49; hâlihazırda söz konusu eser genişletilmiş ikinci baskıya hazırlanmaktadır.

süreçler geçirir.² Devletin yaşadığı siyasi ve iktisadi zayıflıklar, Ortadoğu'da Batı'nın etkisiyle gelişen bazı milliyetçi hareketlerin ve bu hareketlerin amaçları doğrultusunda yaşanan gelişmelerin engellenememesine yol açar. Özellikle Fransızların Mısır ihtilali, Ortadoğu'da sonradan meydana gelecek ve Osmanlı'nın saf dışı bırakılmaya çalışılacağı Batı eksenli kültürel hareketlenmenin tetikçisi olur. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in (öl. 1520) Mercidâbık (1516) ve Ridâniye (1517) savaşlarından galip ayrılmasıyla Ortadoğu'ya hâkim olan Osmanlı Devleti ile bölge halkları arasında yıllarca devam eden sükûnet, Napolyon'un (öl. 1821) 1798 yılında Mısır'a düzenlediği harekâtla yok edilmeye çalışılır. Napolyon'un İskenderiye'yi istila ettikten sonra Mısırlılara yazdığı fermanla geçen aşağıdaki ifadeler, Mısır başta olmak üzere birçok Arap vilayetinde ortaya çıkan istikrarsızlığın perde arkasını yansıtmaya yönüyle önem arz eder:³

"Hürriyet ve müsavat esasına mebni olan cumhûr-i France'den... Ey Mısırlılar! Bu tarafa ancak sizin dininizi izale kastıyla gelmişim diye ilkâ ederler ki bu ise kizb-i sarîhtir. Onu tasdik etmeyiniz ve müfterilere deyiniz ki; benim bu taraflara teveccühüm, ancak sizin haklarınızı zalimlerden alıvermek içindir."

Fermanla Fransızların Mısırlılara hürriyet, bağımsızlık, eşitlik ve adalet getirdiği belirtilmiştir.⁴ Bununla birlikte Napolyon'un, komutanlarına yazdığı başka bir mektupta bu harekâtın amacı, hürriyet ve adalet getirmekten ziyade Mısır'daki Osmanlı hâkimiyetini yok etmek olarak ifade edilmiştir. Kaynakların aktardığına göre Napolyon, general Zayonchek'e (öl. 1826) yazdığı mektupta bölgede hâkimiyetleri devam etmekte olan ve Türk olarak isimlendirdiği Müslümanlara son derece katı davranılmasını ve Müslümanların öldürülmelerini emretmiş; kendisinin her gün üç kişiyi öldürdüğünü ve başlarını kestirerek caddelerde gezdirdiğini ifade etmiştir.⁵

² Balkanlar'da yaşanan kayıplar için bk. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1309), 11/118-119 ve 160 vd.; Meral Bayrak, *1821 Mora İsyanı ve Yunanistan'ın Bağımsızlığı* (Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 61 vd.; Suraiya Faroqhi (ed.), *Türkiye Tarihi: Genç Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 3/74-81.

³ Cevdet Paşa, *Târîh*, 6/319-350 ve 402-406.

⁴ Napolyon'un fermanında yer alan bu ifadeler, Cebertî'nin (öl. 1825) aktardıklarıyla çelişmektedir. Cebertî, Fransızların Kahire'ye girişi sırasında birçok kutsal yeri yerle bir ettiklerini ve Ezher Camisi'ne atlarla girdiklerini kaydetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Abdurrahman b. Hasan Cebertî, *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. A. Abdürrahman Abdürrahim (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1998), 3/1 vd.; Fransızların Mısır'ı işgal etmelerinin Mısırlılar başta olmak üzere İslâm âlemi üzerindeki olumsuz etkileri için ayrıca bk. Mahmûd Muhammed Şâkir, *Risâle fi't-tarîk ilâ sekâfetinâ* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987), 90-150.

⁵ Abdurrahman er-Râfî, *Târîhu'l-hareketi'l-kavmiyye ve tetavvuri nizâmî'l-hükmi fi Mısır* (Kahire: Matbaatü'n-Nahda, 1929), 1/283-285.

Osmanlı Devleti'nin egemenliğini bertaraf etmek amacıyla Mısır'ın ihtilal edilmesi ve Fransızların bu ihtilal bağlamında dillendirdikleri özgürlük, hürriyet ve adalet sloganları, ilerleyen dönemlerde bazı Arap edebiyatçıların düşünce dünyalarını şekillendirir.⁶ Nâsîf el-Yâzicî (öl. 1871), oğlu İbrâhim el-Yâzicî (öl. 1906), Corcî Zeydân (öl. 1914) ve Dâvûd Ammûn (öl. 1922) gibi edebiyatçılar, Osmanlı'nın hilafet adı altında sürdürdüğü hâkimiyetten duydukları rahatsızlığı bazen dolaylı bazen de doğrudan dile getiren edebiyatçılardan sadece bazılarıdır.⁷

Askerî anlamda olmasa da kültürel açıdan Napolyon'un Mısır harekâtı kısmen başarılı olur; bunun sonucunda bölge halkları arasında sömürge zihniyetinden etkilenen aydınlar yetişir. Bu aydınlar, Osmanlı dönemini karanlık ve düşünmeyi sekteye uğratan bir dönem; buna karşılık Napolyon'un harekâtından sonraki dönemi ise Nahda (Diriliş, Yeniden uyanış) şeklinde isimlendirirler.⁸ Söz konusu edebiyatçı ve aydınların, Osmanlı'yı Arap edebiyatının duraklamasına sebep olmakla itham etmeleri, "Arap edebiyatına Osmanlı'nın katkısı oldu mu? Osmanlı döneminde herhangi bir şair veya edip yetişti mi? Osmanlı hâkimiyetinin Arap edebiyatını sekteye uğratmadığına dair argümanlar var mıdır?" şeklinde birçok soruyu gündeme getirir.

Yukarıda değinilen hususlar üzerinde durulduğunda çoğunun sonuç olduğu görülür. Dolayısıyla burada sorulması gereken temel soru, "Sonuca sebep olan olay nedir?" şeklinde olmalıdır. Sonuçların çeşitliliği gibi bu sorunun da birçok cevabı bulunmakla beraber asıl mesele, daha önce belirtildiği üzere Mısır'ın ihtilaliyle başlar. Fransa'nın Mısır ihtilali, bir devrin kapanması ve modern edebiyatın başlangıcı olarak görülür.⁹ Yeni bir edebiyat serüvenine işaret eden "Modern Edebiyat" veya "Nahda/Diriliş Edebiyatı", ilk bakışta tarihî ve siyasi olayların zorunlu kıldığı masumane bir isimlendirme izlenimi verebilir. Ancak modern ismi, müsteşriklerden etkilenen bazı edebiyatçılar tarafından çoğu kez 1800'den önceki dönemin hem izahı hem de karşıtı olarak kullanılır. Zira Osmanlı'nın hâkimiyet sürdüğü modern öncesi dönem, edebiyat tarihine dair çalışmalar yürüten bir kısım araştırmacı

⁶ Bu konuda Mahmûd Şâkir'in adı geçen eserinin 113-122 sayfalarına bk. Mahmûd Şâkir, Mısır işgalinin önceden tasarlandığını, hilafeti ve Türk egemenliğini ortadan kaldırmak için uygun bir zeminin hazırlandığını belirtmektedir.

⁷ er-Râfiû, *Târîhu'l-hareketi*, 1/44-48; bu konudaki bazı şiirler için bk: Abdüllatif Şerâre, *Vahdetü'l-Arab fi ş-ş-ri'l-Arabî: Dirâse ve nusûs şîriyye* (Beirut: Merkez Dirâsât el-Vahdeti'l-Arabiyye, 1988), 110-115.

⁸ Napolyon'un Mısır harekâtından önce Osmanlı hâkimiyeti altındaki Kahire vb. bölgelerdeki ilmî ve kültürel hayata dair yapılan bazı açıklamalar için bk. Ahmed Heykel, *Tetavvürü'l-edebî'l-hadîs fi Mısır: Min evâilî'l-karni't-tâsi' 'aşer ilâ kiyâm el-harbi'l-ülâ el-âlemiyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1994), 13 vd.

⁹ Bu durum, çoğu edebiyat tarihçisi tarafından kabul edilmektedir. Bazı örnekler için bk. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Kahire: Dârü'l-Hilâl, t.y.), 4/6-7; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebî'l-Arabî: el-edebü'l-hadîs* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1986), 11; M. M. Badawi, (ed.), *Modern Arabic Literature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1-3.

tarafından “kayıp halka, inhitat (decline) ya da karanlık dönem” olarak adlandırılır. Osmanlı hâkimiyeti altında geçen bu dönem, bir iddiaya göre Arap edebiyatının gelişimini sekteye uğratan, şair ve yazarların azaldığı, hatta edebî anlamda üretimin durma noktasına geldiği bir dönemdir.¹⁰

Çalışmanın ana konusunu oluşturan Mehmed Fehmî, Osmanlı Devleti'nin birçok yönden çalkantılı olduğu bir döneme tanıklık eder. Milliyetçi hareketlerin çoğaldığı, çeşitli cemiyetlerin kurulduğu ve Osmanlı yönetiminin hedef alındığı böyle bir dönemde yaşayan Mehmed Fehmî'yi çalışma ve incelemeye değer kılan en önemli husus, “Osmanlı Devleti, Arap edebiyatının gelişmesine engel oldu.” söylemini geçersiz kılan bir serencama sahip olmasıdır. Aldığı eğitim, yaşadığı olaylar, vazifeleri ve verdiği dersler söz konusu iddiaların tetkike muhtaç olduğunu göstermesi yönüyle oldukça önemlidir. Öyle ki Ortadoğu'da Batılı güçlerin de etkisiyle edebiyatçı aydınlar tarafından Osmanlı'ya karşı halkın ayaklandırılmaya çalışıldığı sırada kendisi de Ortadoğulu olan Mehmed Fehmî, dönemin başkentinin en önemli kurumunda, Dârülfünun'da Arap edebiyatına dair dersler vermekteydi. Böyle önemli bir iddianın somut cevabını teşkil eden Arap edebiyatı tarihçisinin Bağdat'tan İstanbul Dârülfünun'a ve edebiyat tarihçiliğine uzanan serencamının incelendiği bu çalışma, söz konusu iddialara cevap niteliğinde olması hasebiyle önem arz eder. Hacim ve muhteva yönüyle Arap edebiyatı tarihine dair Osmanlı döneminde yazılmış en kapsamlı çalışma olan *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'ye imza atması ve bu çalışmayı Osmanlıca kaleme alması göz önüne alındığında Mehmed Fehmî'nin yukarıdaki iddialar silsilesinde incelenmeye ve değerlendirilmeye değer önemli bir şahsiyet olduğu anlaşılır. Bununla beraber bu çalışmanın birincil amacı, Mehmed Fehmî'nin göz ardı edilen söz konusu hayatına atıf yapmak olduğundan, onun Arap edebiyatı tarihi araştırmalarında nerede durduğu meselesi üzerinde durulmamıştır. Bahsi geçen meseleye atıf yapılmakla yetinilmiş; konunun ayrıntıları ilgili araştırmacıların merakına bırakılmıştır.

1. Mehmed Fehmî'nin İstanbul Öncesi Serüveni: Çocukluk Yılları, Eğitimi ve İlk Görevi

¹⁰ Bu düşünceye sahip edebiyatçıların öncülerinden biri de Corcî Zeydân'dır (öl. 1914). Zeydân, Osmanlı Dönemi'ni, “Karanlık, zihinlere durgunluk veren, inhitat, korku ve adaletsizliğin hâkim olduğu; Arap edebiyatının en fazla inhitata uğradığı, insanların evinden çıktığı zaman neyle karşılaşacaklarını bilemedikleri...” bir dönem olarak tanımlar. Burada dikkatleri çeken husus, Zeydân'ın bu bilgileri aktardıktan sonra “Mısır'ın durumu bu şekilde devam etti; ta ki Fransızlar kendisine göz dikip 1798 yılında işgal edene değin... Bu işgalle Osmanlı Devleti dönemi son buluyor...” ifadesidir. Beyrut'ta Ortodoks bir ailenin mensubu olarak dünyaya gelen Zeydân'ın, kendi ifadesiyle ‘karanlık’ gördüğü dönemin, Fransızların Mısır'ı istila etmesiyle son bulduğunu söylemesi, Napolyon'un Mısır halkına gönderdiği fermana yer alan ifadelerin etkisinde kaldığına işaret etmesi yönüyle ayrıca önemlidir. Bk. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâb*, 3/290-293.

Mehmed Fehmî, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti hâkimiyeti altında bulunan Irak'ta kültürlü ve eğitilmiş bir ailede dünyaya gelir.¹¹ Doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla beraber kaynaklarda 1869, 1872 ve 1873 yıllarında dünyaya geldiğine dair birbirinden farklı rivayetler yer alır. Nesebi veya mensup olduğu kabile hakkında yeterli malumat mevcut değildir. Ailenin soy ağacına değinen araştırmacılar, Hazrec kabilesine mensup olması dolayısıyla kendisini *el-Hazrecî* olarak tanıtır.¹² Çeşitli dönemlerde devlet kurumlarına çektiği resmi telgraflarda ve kaleme aldığı yazılarda *müderris* ve *müderriszâde* şeklinde iki farklı kullanım tercih eden Mehmed Fehmî'nin eğitimle ilgilenen bir aileden geldiği düşünülmektedir.¹³ Nitekim ailesinde müderris lakabını taşıyanlar olmuştur. Bu lakabı ilk alan kişi, kaynaklara göre Bağdat Süleymâniye Medrese'sinde ders veren Ahmed el-Hâfız olmuştur.¹⁴ Mehmed Fehmî'nin babası Müderriszâde Abdurrahman Efendi, Bağdat ticaret mahkemesinde memuriyet vazifesini deruhte etmiştir. Annesi Zemzem Hanım hakkında ise kâfi bilgi bulunmamaktadır.¹⁵

XX. yüzyılın özelde Irak; genelde Arap dünyasının önemli entelektüellerinden biri olan Mehmed Fehmî'nin doğumu, çocukluk yılları ve ilk eğitimi gibi hayatının ilk dönemlerine tekabül eden serüveni hakkında doyurucu bilgi bulunmamaktadır. Rivayetlere göre büyük dedesi Süleymân el-Hazrecî, ailenin uzun süre yaşamını sürdürdüğü Musul'dan ayrılarak Bağdat'a gelir ve burada yaşamaya başlar. Süleymân el-Hazrecî'nin, Mehmed Fehmî'nin doğumundan önce mi yoksa sonra mı Bağdat'a geldiği tam olarak bilinmemekle birlikte

¹¹ Bağdatlı Mehmed Fehmî'nin hayatı için bk. Muhammed Sâlih es-Sühreverdî, *Lübbü'l-elbâb* (Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1933), 2/328-332; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin* (Beirut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 8/79; Hayrî el-Umerî, "Fehmî el-Müderris", *Mecelletü'l-Aklâm Irak*, 4 (Nisan 1964), 76-87; Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris: Min rüvvâdî'l-fikri'l-Arabî* (Kahire: Me'hadü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye, 1970), 91 vd.; Ebû Gays Muhammed Hayrüdî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 5/158; Fehmî el-Müderris, *Makâlât Fehmî el-Müderris*, hzr. Abdülhamid er-Reşûdî-Hâlid Muhsin İsmâil, (Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1970), 5-30; Sicâd/Seccâd el-Gâzî, "Fehmî el-Müderris: Ebrezü reisi tahrîr li'z-Zevrâ el-İrâkiyye", *el-Merkezü'l-Arabî el-İklîmî li'd-Dirâsât el-İ'lâmiyye li's-Sükkân ve't-Tenmiye*, 88 (1997), 48-50; Abdülfettâh 'Âyîş, *Mu'cemül-üdebâ mine'l-asri'l-câhilî hattâ 2002* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/453; Hâlis Azmi, "Fehmî el-Müderris", *Ceridetüt'I-Medâ (Mulhak: Zâkira 'Irâkiyye)*, 7/1589 (Bağdat: 2009), 4; Zafer Kızıklı, "İstanbul Dârülfünûnu'ndan Bir Şahsiyet: Bağdatlı Mehmed Fehmî", *XVI. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: 20-24 Eylül 2010), 6/249-256; Hulusi Kılıç, "Bağdatlı Mehmed Fehmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/448-449; *Mecelletü Irâkiyyûn*, "Fehmî el-Müderris" (kolektif), (2011), 2211/1-15; Ali Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmî Efendi'nin Hikâyesi", *Yeni Türkiye Dergisi* Sayı 84 (2016), 224-240; Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât*, 1/21-49.

¹² Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/6.

¹³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Babialı Evrak Odası (BEO)*, No. 2808, Gömlek No: 210565, 5.

¹⁴ Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/6.

¹⁵ Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/5; Birinci, *Bağdatlı Müderriszâde*, 224.

kaynakların çoğu, kendisinin Bağdat'ta dünyaya geldiğini kaydeder. Gençliğinde Abdurrahman el-Karadâğî (öl. 1917), Abdüsselâm eş-Şevvâf (öl. 1900) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (öl. 1924) gibi dönemin bilginlerinden İslâmî ilimlerin yanı sıra hat sanatına dair dersler alır. Okumak kadar yazmaya da meraklı olan Mehmed Fehmî, kardeşi Cemîl el-Müderriş'ten de güzel yazı konusunda eğitim alır.¹⁶

Ana dili olması ve çevresinde yoğun bir şekilde konuşulması dolayısıyla Arapçayı, Bağdat'ta Farsça eğitim veren kurumların mevcut olmasıyla da Farsçayı öğrenen Mehmed Fehmî, İstanbul'a gelmeden önce gördüğü eğitimle Fransızca ve Türkçeyi de tahsil eder. Mehmed Fehmî'nin bin sayfaya yakın kitap yazacak ve ders verecek derecede Osmanlı Türkçesini bilmesinde doğduğu dönemde Irak'ta hayata geçirilen eğitim reformları etkili olur. Doğduğu 1870'li yılların Bağdat'ında Ahmed Şefik Midhat Paşa (öl. 1884) valilik görevini ifa etmekteydi. Burada dikkat edilmesi gereken Midhat Paşa'nın Bağdat, daha doğrusu Irak valiliğine atandığı dönemde Irak toplumunun gerek siyasi gerek de sosyokültürel durumudur.

Irak'ın, özellikle Bağdat'ın birçok alandaki gelişimini, Mithat Paşa öncesi ve sonrası şeklinde ayırmak mümkündür. Mithat Paşa'nın valiliği öncesinde Irak'ta bazı aşiretler vergi ödemekten kaçınmaktaydı. Bunlardan bazıları isyan faaliyetlerine yeltenmekte ve idari kurumları tanımamaktaydı. Düzensizliklerin giderilmesi, İstanbul ve çevresinde gerçekleştirilen reformların Irak'ta da hayata geçirilmesi için görevlendirilen valiler, Irak'ı saran istikrarsızlığı gidermekte sıkıntılarla karşılaşır.¹⁷ Serdârîkrem Ömer Lutfi Paşa'nın (öl. 1871) valiliği döneminde yaşanan başarısızlıkların 1861 Ekim'inde ikinci defa Irak'a vali olarak atanan Mehmed Nâmık Paşa'nın (öl. 1892) reformlarıyla giderilmeye çalışılmasına rağmen hem ilmî hem de ekonomik şartlar açısından bölgede büyük sıkıntılar yaşanmaya devam eder. Nâmık Paşa'dan sonra 1869 yılında bölgeye vali olarak atanan Midhat Paşa, Irak'ın yaşadığı bu tablonun farkında olarak iktisadi, askerî ve idari reformların yanı sıra kültürel çalışmalarda bulunur.¹⁸

Matbaanın kurulması, okulların açılması ve Türkçe-Arapça yayın yapan *ez-Zevrâ* adında bir gazetenin yayımlanması, Mehmed Fehmî'nin eğitim dünyasına ve yaşantısına olumlu yönde katkı sağlar. Kültürel alanda Midhat Paşa'nın gerçekleştirdiği bu yenilikler, her ne kadar siyasi

¹⁶ Fehmî el-Müderriş, *Makâlât*, 3/6-7; Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderriş*, 96.

¹⁷ Mithat Paşa öncesi Bağdat'taki durum için bk: Cemîl Mûsâ en-Neccâr, *el-İdâretü el-Osmâniyye fî Bağdâd: min 'ahd el-Vâlî Midhat Bâsâ ilâ nihâye el-hükmi'l-Osmânî 1869-1917* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 70-72.

¹⁸ Abdürrezzâk el-Hassânî, *el-İrâk kadîmen ve hadîsen* (Sayda: Matbaatü'l-İrfân, 1958), 29-30, 90, 165-166 ve 204; Abdülazîz Süleyman Nevâr, *Târîhü'l-İrâki'l-hadîs: Min nihâyeti hükm-i Dâvûd Paşa ilâ nihâyet-i hükm-i Midhat Paşa* (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1968), 356-444; Cemîl Mûsâ en-Neccâr, *el-İdâretü el-Osmâniyye*, 143 vd.

açından var olan istikrarsızlığın son bulmasını sağlamamış olsa da Mehmed Fehmî gibi kültür alanında ıslaha ve yeniliğe önem veren entelektüel insanların ortaya çıkmasına ve kendilerini geliştirmelerine imkân sağlar. Mehmed Fehmî, söz konusu kültürel ortamdan etkilenmesinin yanı sıra hocası Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin geniş ilmî birikiminden de yararlanır. Özellikle Arap edebiyatı, klasik şiir ve edebiyat tarihi konularında hocası Âlûsî'den ders aldığı tahmin edilmektedir. Nitekim *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı eserinde onun yazdığı eserden alıntılarda bulunur; bunun yanında hayatının birçok döneminde onun izinden gider.¹⁹ Dolayısıyla hoca-talebe arasındaki bu iletişim ve benzerliğin tesadüfe dayanmadığı; Mehmed Fehmî'nin eğitim yönünden olsun fikrî yönden olsun hocasından etkilendiği anlaşılır.²⁰

Mehmed Fehmî, eğitim tahsilini bitirdikten ve dil alanında kendini yetiştirdikten sonra erken denebilecek yaşlarda önemli pozisyonlarda iş hayatına atılır. 21 yaşına geldiğinde 1893-95 yıllarında Midhat Paşa'nın reformları kapsamında açılan matbaada basılan ve yine Midhat Paşa'nın emriyle yayımlanan ez-Zevrâ gazetesinin Arapça-Türkçe yazı bölümünde editör olarak çalışmaya başlar. Bu matbaanın yanı sıra Sanayi Mektebi'nde ve Bağdat'ta çeşitli eğitim kurumlarında muallim sıfatıyla dersler verir.²¹

2. Bağdat'taki Çekişmeler ve Mehmed Fehmî'nin Rodos'a Sürülmesi

Midhat Paşa'nın hizmetlerini beğenen ve onun açtığı kurumlarda görev alan Mehmed Fehmî, yapılan reformlar sayesinde gelişen eğitim seviyesiyle beraber mevcut yönetimin, fikir ve eğitim alanında daha özgürlükçü olmasını isteyenlerden biri olur. Bu bağlamda Mehmed Fehmî'nin, dönemin yöneticisi Sultan II. Abdülhamid yönetimine sıcak bakmadığını ve Midhat Paşa'ya hayranlık duyduğunu II. Abdülhamid'in Midhat Paşa'ya yakın kişileri sürgüne göndermesi teyit eder.²² Sürgüne gönderilenlerden biri de Bağdat'ta Midhat Paşa'nın izinden

¹⁹ Eserlerin benzerliği için bk. Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât*, 1/72, 137 ve 416.

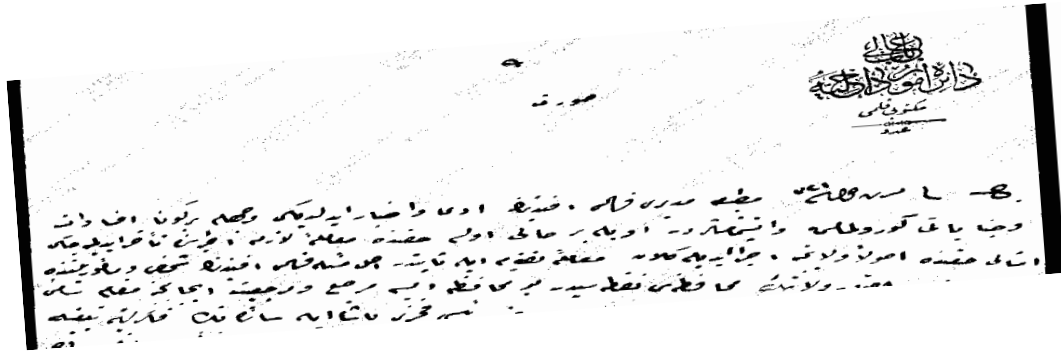
²⁰ Muhammed Behcet el-Eserî, *A'lâmü'l-İrâk* (el-Matbaatü'l-Selefiyye, 1926), 86-163; İbrâhîm es-Sâmerrâî, *es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve Bulûgü'l-ereb*, (Lübnan: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevezî', 1992), 7-33; Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî, Mahmûd Şükrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/548-549.

²¹ Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/7-8; Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, 98; Birinci, *Bağdatlı Müderriszâde*, 225.

²² Bu kanaatimizi, Mehmed Fehmî'nin, Midhat Paşa'nın Irak valiliği görevi hakkında kaleme aldığı yazı teyit eder. 1930 tarihli yazıda Mehmed Fehmî, Midhat Paşa'dan hayranlıkla bahseder ve onun üç yılda yaptığı ıslahatları, dönemin Irak hükümetinin on yılda yapamadığını belirtir. bk. Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, s.485-505.

giderek ıslah ve yenilik faaliyetlerini sürekli gündeme getirmesiyle dikkatleri üzerine çeken Mehmed Fehmî olur.²³

Yukarıda Mehmed Fehmî'nin, II. Abdülhamid yönetimine sıcak bakmadığına değinildi. Buradan hareketle Mehmed Fehmî'nin II. Abdülhamid yönetiminden ayrılmak isteyen ve ayrılıkçı faaliyetler yürüten muhalif bir görüşe sahip biri şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmekte fayda vardır. Midhat Paşa gibi Mehmed Fehmî'nin de yenilik ve ıslahat eksenli görüşleri benimsemesi, özgürlüğün esas alındığı eğitim-öğretim anlayışını desteklemesi kendisinin tabii olarak muhalif kisvesi altında değerlendirilmesinde etkili olur. Dolayısıyla kendisinin muhalif tutumunun, isyankâr veya bölücü bir tutumdan ziyade gördüğü eğitim dolayısıyla fikrî ve ıslahî bir çerçevede seyrettiğinin altını çizmekte fayda vardır. Bu değerlendirmeyi iki argüman destekler: i. Mehmed Fehmî'nin Bağdat'ta bulunduğu süre zarfında bölücü veya ayrılıkçı örgütlere katıldığına dair devlet arşivlerinde bir belgenin ya da iddianın olmayışı;²⁴ ii. müdürlüğünü yaptığı Bağdat'taki matbaada çalıştığı süre zarfında aleyhinde atılan iddiaların daha çok fikrî faaliyetlerle ilgili olması ve bu faaliyetlerin ayrılıkçı herhangi bir harekete işaret etmemesidir. Mehmed Fehmî aleyhinde İstanbul'daki devlet yetkililerine şikâyet telgrafları çekilmesinden sonra Bağdat Valisi Abdülvehhâb Paşa tarafından çekilen telgrafın başında yer alan aşağıdaki kısım, onun suç teşkil eden herhangi bir faaliyette bulunmadığını göstermesi yönüyle önemlidir:



“Tişrîn-i evvel sene 1321, Matbaa Müdürü Fehmî Efendi'nin, iddia ve ihbar edildiği vecihle bir gûnâ ifsâdât ve cinâyâtı görülmemiş ve işitilmemiştir. Öyle bir hâli olsa hakkında muâmele-i lâzime ve icrasında tehhür edilmeyeceği...”²⁵

²³ Mehmed Fehmî'nin Rodos adasına sürgüne gönderilmesi konusunda yapılan ve tahminden öteye geçmeyen yargılar için bk. Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/10.

²⁴ Şu ana kadar Mehmed Fehmî hakkında böyle bir iddiayı içeren belgeyle karşılaşmadık.

²⁵ Bağdat Valisi Abdülvehhâb Paşa tarafından yazılan telgrafın tamamı için bk. Babıali Evrak Odası (BEO), No. 2688, Gömlek No. 201543; bu dosya ve gömlek numarası altında Mehmed Fehmî ile ilgili birkaç telgraf daha

Abdülvehhâb Paşa'nın devlet yetkililerine çektiği telgrafta geçen ifadelerine bakıldığında Mehmed Fehmî'nin matbaa müdürü olarak tanıtılmasının yanı sıra onun herhangi bir (*gûnâ*) bozgunculukta bulunmadığı ve suç işlemediği anlaşılır. Bizzat devlet yetkilisi kabul edilen Valinin Mehmed Fehmî hakkındaki bu beyanatı, aynı zamanda aleyhinde ileri sürülen iddialar ve İstanbul'a çekilen telgrafların, kendisini Bağdat'ta istemeyen bazı yetkililerin faaliyetlerinden kaynaklı olduğuna işaret eder. Zira yukarıda bir kısmı aktarılan telgraftan hareketle idari görevler üstlenenler ile rütbeli askerler arasında şiddetli bir çekişmenin vuku bulunduğu anlaşılır. Telgrafta Vali Abdülvehhâb Paşa'nın, bölgede konuşlanan ordunun en önemli paşalarından biri hakkında "*Fahri Paşa burada buldukça gerek ordu ve gerek memleket de ikâ'i fesâddan hali kalmayacağı...*" şeklinde bir açıklamada bulunması, Bağdat'ta bazı siyasi ve idari çekişmelerin yaşandığına işaret etmesi yönüyle önemlidir. Bu çekişmelerde dönemin en önemli propaganda araçları olan gazete ve matbaada vazifesini yürüten Mehmed Fehmî de taraf kılınır.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle burada "*Vali ve ordu kumandanları arasında yaşanan çekişmelerde dikkatlerin Mehmed Fehmî'ye çekilmesinin sebebi nedir?*" sorusu gündeme gelebilir. Abdülvehhâb Paşa'nın çektiği telgrafın başında yer alan "*matbaa müdürü*" ifadesi, bu soruya cevap teşkil eder. Zira Mehmed Fehmî, Midhat Paşa'nın yenilik faaliyetleri kapsamında geliştirdiği matbaanın müdürlük görevini yürütmekteydi. Matbaadan çıkan ez-Zevrâ gazetesinde Bağdat halkının gündelik yaşantısı, gelişen olaylar ve yapılan hizmetler gibi faaliyetlerin haberi yapılmaktaydı. Halkın ve vali gibi devlet yetkililerinin faaliyetlerine ayna tutan matbaanın müdürlüğünü yürüten Mehmed Fehmî de doğal olarak fikirleri dolayısıyla var olan ihtilafa dahil edilir. Burada dikkatleri çeken husus, Mehmed Fehmî aleyhinde devlet yetkililerine çekilen telgrafların ordu kumandanları; buna mukabil Mehmed Fehmî'nin suçu olmadığı ve hakkında ortaya atılan iddiaların temelsiz iddialar olduğu yönünde telgraf çeken kişinin Vali Abdülvehhâb Paşa olmasıdır. Bu durum Mehmed Fehmî'nin ordudaki bazı paşalarla zıt düşerek bunlarla kısmen de olsa anlaşamayan Vali Abdülvehhâb Paşa'ya yanaştığına veya Valinin, matbaa müdürü olması itibarıyla nüfuz sahibi olan Mehmed Fehmî ile iyi ilişkiler içinde olduğuna işaret eder. Her iki ihtimal de onun, mülkiye (idari) ile askeriye mensupları arasında yaşanan hâkimiyet çekişmesinin içine girdiğini gösterir.²⁶

bulunmaktadır. Telgraflarda Vali Abdülvehhâb Paşa, Mehmed Fehmî aleyhindeki iddiaların geçersiz olduğunu ve onun suç teşkil eden herhangi bir hareketinin gözlemlenmediğini ısrarla belirtmiştir. Abdülvehhâb Paşa'nın bu beyanlarına rağmen Mehmed Fehmî, dönemin Dâhiliye Nâzırı Mehmed Memduh Paşa'nın çektiği 28 Ekim 1905 tarihli telgrafına nazaran görevinden alınmıştır.

²⁶ Osmanlı Arşivi (BOA. Y.MTV.), No. 278, Gömlek No. 124; yaşanan anlaşmazlıkların tahkikatı için bk. Osmanlı Arşivi (BOA. Y. PRK. KOM.), No. 15, Gömlek No. 10; Altıncı Ordu'nun ahvali ve vali ile kumandanlar arasındaki ihtilafa dair tahkikatların neticesi için bk: Osmanlı Arşivi (BOA. Y. PRK. ASK.), No., 239, Gömlek No. 95 ve Osmanlı Arşivi

Mülkiye sınıfı ile askeriye sınıfının yukarıda belirtilen çekişmesi arasında kalan Mehmed Fehmî, Vali Abdülvehhâb Paşa'nın tüm müdahalelerine rağmen Fahri ve Süleyman Paşalar başta olmak üzere bazı ordu kumandanlarının baskısı sonucu önce görevinden alınır; kısa süre sonra da Bağdat'tan çıkarılarak Rodos adasına, sürgüne gönderilir.²⁷ Mehmed Fehmî'nin ordunun baskıları ve Vali Abdülvehhâb Paşa'nın hüsnüniyeti arasında kaldığını aşağıda aktarılan telgrafta yer alan ifadeler gözler önüne serer:

١٦
المصالح تنفذها جازاناً رديداً فخرى يأساً اولج طوبجى بر الاربى كسبه بكى دوبره دوبره
صحة مفتش نزل جازاناً ركونده رن مطبه ميري فدى اولج غزل اولج كسبه كسبه كسبه
ولايه فاسو صه معاه اولج جفن وغزل اولج كسبه كسبه كسبه كسبه كسبه كسبه كسبه
... ..

“... Matbaa müdürü Fehmî Efendi, azl olunursa şikâyetten sarfinazarla vilayete karşı hüsnü ü muâmele olunacağını ve azl olunmazsa şikâyet-ı vâkıa teşdit edileceğini bildirilmiş...”²⁸

İfadelere bakılırsa ordu kumandanı Fahri Paşa, Mehmed Fehmî'nin azledilmesi konusunda Bağdat Valisi Abdülvehhâb Paşa'ya bir teklifte bulunur; Vali Abdülvehhâb Paşa da bütün bu pazarlıkları ve tehditleri devlet yetkililerine bildirir. Mehmed Fehmî, ordunun kendisine baskı kurduğunu devlet yetkililerine çektiği aşağıdaki telgrafta açıkça beyan eder:

بهايدون سابقه بغداد مکتوبکسبه خيلک و طعمه اعنو ايدي ضاقتن وقتيه ما به جابون ضاقتن
وتون مقارات عاليه تنفذها عرصه اتمکسبه جزاسى اولج رسا طيرى سليمان ياسا نك
اصريه جابون من مملکتها ايدي با به نوزخه وسه معاهه مكرم ايدلم فزان يادشاهيه عه
ضربى با اولج رى اون درن معصومک بکانه ماواش ايدي بوز قوه لرا ايله ترهينه مجور اولدم
... ..

“Bedirhânîlerden sâbık Bağdad mektupçusu Halîl'in, velinimetime ilan ettiği hıyanetini vaktiyle Mabeyn-i Hümayûn-ı Cenâb-ı Mülûkâne ve bütün makâmât-ı âliyye telgraflarla arz etmeğliğimin cezası olarak resmen zahîri Süleyman Paşa'nın ısrarıyla ailemden, memleketimden, 2500 kuruş

(BOA. DH. MKT.), No. 1035, Gömlek No. 62; Osmanlı Arşivi (BOA), *Babıali Evrak Odası (BEO)*, No. 2688, Gömlek No. 201543/5.

²⁷ Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No. 13/58.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No. 13/4 ve 7.

maaşımdan mahrum edildim. Fermân-ı Pâdişâhîye itaaten harcırah olarak ön dört masumun yegâne me'vasını, 240 lira ile terhine mecbur oldum..."²⁹

Gerek Mehmed Fehmî'nin çektiği gerekse ordu kumandanları tarafından çekilen telgraflardan anlaşıldığı üzere Mehmed Fehmî, devleti yıkmaya veya bölmeye teşebbüs eden ayrılıkçı görüşlere sahip değildi. O, matbaa ve gazetede yayın hayatına devam ettiği bir zamanda yaşanan anlaşmazlıkların kurbanı olur.³⁰ Ordu kumandanlarının, Mehmed Fehmî aleyhinde somut bir delil sunamamış olmaları, onun yönetim aleyhinde olmadığı ve yönetim için tehdit oluşturabilecek bir faaliyetin içinde yer almadığını gösterir. Bununla beraber Midhat Paşa'nın izinden gitmesi dolayısıyla yenilik talep eden ve Arap olması itibarıyla kendine göre Arapların da belli bir seviyede hak ve özgürlüğe sahip olmalarını isteyen biri olması dikkate alındığında yazılarının veya konuşmalarının, kendisini çekemeyen kişiler tarafından aleyhinde kullanıldığı söylenebilir. Bu tespiti iki önemli argüman destekler. Bunlardan birincisi ve muhtemelen en önemlisi Mehmed Fehmî'nin biyografisini ele alan Yûsuf İzzeddin'in (öl. 2013) açıklamalarıdır. Mehmed Fehmî'nin sürgünle ilgili açıklamalarını doğrudan Yûsuf İzzeddin'e aktaran Nâcî el-Kaşî'nin (öl. 1972) aşağıdaki rivayeti sürgününün arka planını kısmen de olsa aydınlatır:³¹

"Allah'a yemin olsun ki şimdiye kadar sürgün edilmemin gerçek sebebini bilmiş değilim; ancak bana bu zararın verilmesine ve iftiraya uğramama kıskançlığın sebep olduğunu düşünüyorum. Zannedersem bu konuda onların da haklılık payı var. Çünkü ben, Peygamber'i (sav) andıkları kutlamalarda hutbelerine, 'Arapların ayıplarını sayarak ve noksanlarını vurgulayarak' sözü Kâinatın Efendisi'ni övmeye getirmelerini yadırgıyor ve bu tür girizgâhlardan rahatsız olduğumu açıkça belli ediyordum. Onlara Resûlullah'ın, 'Allah evreni yarattı; bu evrenden Âdemoğullarını, Âdemoğulları'ndan da Arapları, Araplardan Kureyş'i, Kureyş'ten de beni süzüp seçti' mealindeki hadisini okuyordum,³² ancak bu konuda bana karşı çıkıyor ve söylediklerinde ısrar ediyorlardı."

²⁹ Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No. 13/102-103.

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No. 13/70. sayıda "Bazı ağrâz-ı şahsiyye yüzünden" ifadesi bulunmaktadır. Bu ise Mehmed Fehmî aleyhinde yapılan faaliyetlerin veya Mehmed Fehmî'nin ordu kumandanları hakkında ortaya attığı iddiaların kişisel sebeplere dayandığına işaret etmektedir. Zira kendisinin çektiği başka bir telgrafta "... Hâinâne bir darbe-i intikamı olarak ..." ifadesinin yer alması, şahsi bazı problemlerin yaşandığını göstermektedir. bk: Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), Dosya No. 1016, Gömlek No. 13/105; çekilen başka telgraflarda Süleyman Paşa, Vali Abdülvehhâb Paşa'yı Mehmed Fehmî'yi korumakla suçlamıştır. bk. Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No.13/54.

³¹ Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, 102.

³² İbn Hacer (öl. 852/1449), hadisın hasen olduğunu belirtmiştir. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-Emâli'l-mutlaka*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd b. İsmâîl es-Selefi (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995), 68.

Bu açıklamadan hareketle Mehmed Fehmî'nin; i. Bağdat'ta okunan ve kendisine göre Arapların değerini düşüren hutbelere karşı çıktığı, ii. Arapların Allah tarafından seçilen bir millet olduğunu düşündüğü, iii. bu düşüncesini açıkça dile getirdiği ve iv. düşüncesini dile getirirken bunu hadis gibi dinî delillere dayandırdığı anlaşılır. Bu pasaj, Rodos'a sürülen Mehmed Fehmî'nin fikir dünyasının nasıl şekillendiği ve bunu dışarıya nasıl yansıttığını aydınlatması yönüyle önemlidir. Nitekim arşiv belgelerinde yer alan bilgilere göre Bağdat'ta mevcut ordu kumandanlarının şikayetlerinden bir tanesi de Mehmed Fehmî'nin, ahaliyi kışkırtması ve çarşıda bazı olayların çıkmasına sebebiyet vermesi yönündedir.³³ Her ne kadar söz konusu iddia ispatlanamamış olsa da Mehmed Fehmî'nin yukarıda aktarılan “... şeklinde başlayarak sözü, Kâinatın Efendisi'ni övmeye getirmelerini yadırgıyor ve bu tür girizgâhlardan rahatsız olduğumu açıkça belli ediyordum” ifadesi ile Yûsuf İzzeddin'in kendisi hakkındaki “Halkla iletişime geçmede ve onlarla haşır neşir olmada inanılmaz bir isteği vardı” açıklaması³⁴ bir arada düşünüldüğünde Mehmed Fehmî'nin konuşmalarından bazı kesimlerin galeyana geldiği ve bu durumdan da devlet yetkililerinin rahatsız olduğu çıkarımına ulaşılabilir.³⁵

3. Sürgünden Dönüşü ve İstanbul'a Gelişi

Mehmed Fehmî'nin Osmanlı'nın payitahtı İstanbul ile doğrudan iletişime geçmesi yaşadığı sürgün hadisesiyle başlar. Rodos adasına sürüldükten sonra Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Valisi Tahsin Hüseyin Nâzım ile iyi ilişkiler kurar.³⁶ Bu ilişki, adı geçen Valinin İstanbul'da bulunan devlet yetkililerine lehinde kanaat belirtmesini sağlar. Sonuç olarak II. Abdülhamid, işleme konulan sürgün kararının kaldırılması ve Mehmed Fehmî'nin Irak'taki eski görevine iade edilmesi emrini verir (28 Aralık 1906-17 Şubat 1907).³⁷ Bunun üzerine Rodos'tan tekrar Irak'a dönen Mehmed Fehmî, burada fazla kalmaz; daha önce Valinin, lehinde yetkililere ilettiği kanaatlerden faydalanarak İstanbul'a gelir.³⁸ Rodos adasında uzun süre kalmadan 1907 yılında Irak'a döndüğü ve II. Meşrutiyet'in 1908 yılında ilan edilmesinden önce İstanbul'a geldiği göz önünde bulundurulduğunda Mehmed Fehmî'nin bu dönemde 35 yaşlarında olduğu söylenebilir.

³³ Bazı belgeler için bk. Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No. 13/4 ve 7; Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), Dosya No. 1016, Gömlek No. 13/102-103; Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No. 13; Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), Dosya No. 1016, Gömlek No. 13/105.

³⁴ Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, s.100.

³⁵ Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, 105.

³⁶ Birinci, *Bağdatlı Müderriszâde*, 229-231.

³⁷ Osmanlı Arşivi (BOA. İ. HUS.), No. 148, Gömlek No. 3; Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*.

³⁸ Osmanlı Arşivi (BOA. BEO.), No. 2955, Gömlek No. 2.

Mehmed Fehmî'nin Rodos'tan dönmesi, memleketi Bağdat'a tekrar gelmesi, eski görevlerine iade edilmesi ve kendisine maaş bağlanması gibi olaylar zinciri ile onun İstanbul'a gelmesine dair burada, "Memleketi Bağdat'ta daha önce sahip olduğu maaş ve yetkilerin kendisine tekrar iade edilmesi karara bağlandığı hâlde Bağdat'ta ikamet etmeyip İstanbul'a gelmesinin sebebi nedir?" sorusu gündeme gelebilir. Mehmed Fehmî'nin sahip olduğu imkânlarla rağmen memleketi Bağdat'tan ayrılmasında birkaç faktör etkili olur: i. Bağdat'a kendisine yakın olan Abdülvehhâb Paşa'nın azledilerek yerine Vali Mecid Efendi'nin atanması.³⁹ Yeni Vali Mecid Efendi'nin imzasıyla çekilen aşağıdaki şifreli telgrafta geçen ifadeler bu durumu izah eder niteliktedir:

"Bağdad matbaa müdür-i sâbıkı Fehmî Efendi hakkındaki rivâyâtın icra edilen tahkîkât-ı hafiyeye göre tamamıyla muvafık-ı nefsü'l-emr olduğu tahakkuk edemiyor ise de kendisinin ahlaksızlığı yüzünden..."⁴⁰

Telgraf, Vali Mecid Efendi'nin, Mehmed Fehmî hakkında ortaya atılan iddialara inandığını gösterir. Zira 'tamamıyla' ifadesinin, iddialar için delil teşkil edebilecek bir şey bulunmadığı hâlde Mecid Efendi tarafından kullanılması ve akabinde Valinin belki de somut delil olmadığı için detayına girmediği 'ahlaksızlığı' Mehmed Fehmî'ye isnat etmesi, onun Mehmed Fehmî'yi bölgesinde istemediğine işaret eder. Telgrafın çekildiği tarihin 1 Mayıs 1322 yılında olduğu; buna mukabil Mehmed Fehmî'nin Rodos'tan çektiği telgrafların daha önce olması (5 Mart 1322) dönüşü beklenen Mehmed Fehmî'nin Bağdat'a gelmemesi için bazı ön hazırlıkların yapıldığını gösterir. Ayrıca söz konusu telgrafın sonunda Mecid Efendi, Mehmed Fehmî'nin tekrar Bağdat'a dönmesi durumunda *askeri ve idari yetkililer arasında birtakım anlaşmazlıkların* baş göstereceğini, dolayısıyla onun Irak sınırları dışında başka bir bölgeye

³⁹ Osmanlı Arşivi (BOA. İ. HUS.), No. 134, Gömlek No. 64.

⁴⁰ Osmanlı Arşivi (BOA. DH. ŞFR.), No. 364, Gömlek No. 4; Mehmed Fehmî, matbaa müdürü olduğu dönemde bazı kişilerle şahsi sorunlar yaşamıştır. bk. Osmanlı Arşivi (BOA. DH. TMİK. M.), No. 159, Gömlek No. 58.

nakledilmesinin uygun olacağını belirtir. Rodos'ta sürgün hayatı yaşayan Mehmed Fehmî'nin Bağdat'a dönüp dönmeyeceği henüz karara bağlanmadan Bağdat Valisinin bu tutumu göz önüne alındığında eski haklarına kavuşmasına rağmen onun Bağdat'ta kalmamasının sebebi daha iyi anlaşılır.

ii. Mehmed Fehmî'nin Bağdat'tan ayrılıp İstanbul'a gelmesinde etkili olan bir diğer faktörün ise Rodos adasında sürgün hayatı yaşadığı zamanda devlet yetkilileriyle kurduğu samimi ilişki olduğu düşünülmektedir. Mehmed Fehmî, Rodos'ta bulunduğu süre zarfında suçsuz olduğunu ve içinde bulunduğu şartların kendisini maddi ve manevi anlamda olumsuz etkilediğini belirttiği telgraflar sayesinde devlet yetkilileri tarafından daha iyi tanınır. Suçsuzluğu kabul edilip Bağdat'a geldikten sonra birinci maddede belirtilen sebebin de etkisiyle yakın gördüğü bazı devlet yetkilileri aracılığıyla İstanbul'a gelmeye karar verir. Bu durumu teyit eden en önemli delil, Mehmed Fehmî'nin Bağdat'tan ayrılırken kendisi için çekilen telgrafta yer alan ifadelerdir. Telgrafta Mehmed Fehmî, “*Halife'ye yakın, fazilet erbabından; bilgili ve bulunduğu memurluk görevini iyi ifa eden biri*” olarak tanıtılır.⁴¹ Devlet yetkililerine çekilen bu telgrafın içindeki bilgilerden hareketle Mehmed Fehmî'nin, yetkililer tarafından tanındığı ve İstanbul'a gitmek için kendisine bir ortam hazırlandığı anlaşılır. Bu faktörün yanı sıra Mehmed Fehmî'nin İstanbul'daki devlet yetkililerine vermek üzere Sayyâdî (öl. 1909) ismindeki önemli bir şahsiyetten niyet mektubu taşıdığı da kayıtlarda geçen başka önemli bir bilgidir.⁴²

Mehmed Fehmî'nin İstanbul'a gelmesinden hemen sonra ilan edilen II. Meşrutiyet (23 Temmuz 1908) sırasında -kaynaklarda aktarıldığına göre- II. Abdülhamid aleyhinde “*Yaşasın hürriyet... Yaşasın adalet ... Yaşasın kanûn-i esâsî ...*” şeklinde sloganlar atan gruba dahil olması, onun özgürlük noktasında II. Abdülhamid yönetiminden rahatsız olduğunu göstermesi yönüyle önemli bir ayrıntıdır. Zaten dönemin bazı entelektüelleri, II. Abdülhamid yönetimine karşı çıkmakta ve buna mukabil İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni desteklemekte idiler.⁴³ Ayrıca Mehmed Fehmî'nin özgürlükçü ve yenilikçi olması, terakki noktasında Batı'yı örnek alması ve Batı'daki yenilikleri hayranlıkla takip etmesi onun, II. Meşrutiyet'e niçin destek verdiğini anlaşılır kılar. Mehmed Fehmî'nin açıklamalarını aktaran kaynaklarda kendisinin, II. Meşrutiyet'in ilanından birkaç gün önce İstanbul'a geldiği ve II. Meşrutiyet'in ilan edildiği gün Sayyâdî'nin evine

⁴¹ Bu telgrafın içeriğine Birinci'nin yaptığı çalışma aracılığıyla ulaştık. bk. Birinci, *Bağdatlı Müderriszâde*, 233.

⁴² Fehmî el-Müderriş, *Makâlât*, 3/10-11.

⁴³ Bu konuda Mehmed Fehmî'nin iki isimden etkilendiği tahmin edilmektedir. Bunlardan biri Filistinli edip ve siyasetçi Rûhî el-Hâlidî (öl. 1913); diğeri de Arap tarihçisi Corcî Zeydân'dır. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin bir üyesi olan Rûhî el-Hâlidî, *el-İnkilâbü'l-Osmânî ve Türkiye el-Fetât* (Kahire, 1908-1909) adlı eserinde II. Meşrutiyet'in ilanını açık bir şekilde desteklemiş ve bunun gerekliliğini vurgulamıştır. Corcî Zeydân da *el-İnkilâbü'l-Osmânî* (Kahire, 1911) adlı tarihî romanında bu inkılabı desteklemiştir.

gitmekte olduğu sırada “Yaşasın adalet! Yaşasın kanûn-i esâsî!” şeklinde sesler duyduğu belirtilir.⁴⁴ Mehmed Fehmî'nin yenilik ve ıslah hareketlerini hamasetle destekleyen ve bu hareketlerin İslâm dünyasındaki öncülerinden Cemâleddin Efgânî (öl. 1897) ile Efgânî'nin talebesi ve dostu Muhammed Abduh'tan (öl. 1905) etkilendiği; bu etkilenmeden hareketle II. Meşrutiyet'in ilanını istediği de kaynaklarda geçen rivayetler arasındadır.⁴⁵ Bununla beraber Mehmed Fehmî, her ne kadar II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinde ve II. Abdülhamid'in yönetimden uzaklaştırılmasında büyük rolü olan İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne karşı ilk başlarda ılımlı bir tutum sergilese de II. Meşrutiyet'in ilerleyen yıllarında söz konusu cemiyetin Türkçülük eksenli politikalarını hedef alan bazı şiirler kaleme alır.⁴⁶

Mehmed Fehmî, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra ilmî faaliyetlere yoğunlaşır. Bu süreçte 1909 yılı itibarıyla İstanbul Dârülfünûn'da muallimliğe başlar.⁴⁷ Aynı yıl Mülkiye-i Şâhâne'de İslam hukuku alanında dersler verir. İstanbul'da ikamet ettiği süre zarfında Osmanlı Devleti, 1913 yılında eğitim kurumlarının vaziyetini teftiş etmek amacıyla kendisini Beyrut ve Dımaşk gibi şehirlere gönderir. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin müfredatını ve bu üniversitenin Osmanlı Devleti'ne karşı tutumunu incelemesi istenir.⁴⁸ Yûsuf İzzeddin'e göre Mehmed Fehmî'nin II. Meşrutiyet'in ilanı karşısındaki olumlu tutumu, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kendisini müderrislik gibi görevlere getirmesinde etkili olur.⁴⁹

İstanbul'da 10 küsur yıl ikamet eden Mehmed Fehmî, Dârülfunun Edebiyat Fakültesi'nde Arap edebiyatı tarihine dair dersler vermesinin yanında Mülkiye-i Şâhâne'de İslam Hukuku alanında dersler verir. Dil muallimliği de yapan Mehmed Fehmî, erken yaşta tahsil ettiği Farsça ve Türkçe dillerini idâdî Mülkiye okulunda öğretir.⁵⁰ Çeşitli kurum ve kuruluşlarda eğitim faaliyetleri yürüttüğü İstanbul'da müreffeh bir hayat yaşar. Kaynaklar onun iyi bir maaş aldığını; ailesi veya ilgilenecek kimsesi olmadığı için bu maaşı giyim ve ihtiyaçlarını karşılamak için harcadığını aktarır. Bununla beraber Mehmed Fehmî, Rodos'ta sürgün cezasını çekerken

⁴⁴ Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/11-12.

⁴⁵ Hayrî el-Umerî, *Fehmî el-Müderris*, 77

⁴⁶ Yûsuf İzzeddin, “Mahtûtatün ferîdetün mechûletün li'l-Üstâz el-Kebîr Fehmî el-Müderris”, *Mecma'u'l-Lugati'l-Arabîyye*, 81 (Kahire, 1997), 87 ve 92.

⁴⁷ Mustafa Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 55. (ayrıca dipnot: 175).

⁴⁸ Sühreverdî, *Lübbü'l-elbâb*, 2/330; Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, 120.

⁴⁹ Yûsuf İzzeddin, *Makâlât*, 110.

⁵⁰ Seccâd Gâzî, *Fehmî el-Müderris*, 49.

devlet yetkililerine iletildiği telgraflarda bakmakla yükümlü olduğu “on dört masum” kişiden bahseder. Bu on dört kişinin kimler olduğu tam olarak bilinmemektedir.⁵¹

Mehmed Fehmî'nin İstanbul'da yaptığı ve kendisini şöhrete kavuşturan en önemli çalışması, şüphesiz Arap edebiyatı tarihi yazımının esas alındığı projeyi hayata geçirmek olur. Birinci Dünya Savaşı'nın vuku bulmasıyla tamamlanamayan bu projenin ilk cildi, 1917 yılında İstanbul Matbaa-i Âmire'de *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adıyla yayımlanır.⁵² Ortadoğu'da konuyla ilgili Arapça eserlerin yanı sıra Batı'da kaleme alınmış eserlerden de istifade eden Mehmed Fehmî, söz konusu eserinde envai çeşit konu işlemekle beraber daha çok Cahiliye dönemine ağırlık verir. Burada dikkatleri üzerine çeken husus eserin, alanında yazılan diğer edebiyat tarihi eserlerinden farklılık arz etmesidir. Mehmed Fehmî, daha çok müsteşrikler ve onların etkisi altında kalan araştırmacılar tarafından yapılan; tarihî dönemleri ve siyasi olayları merkeze alan edebiyat tarihi dönemlendirmesinden ziyade konulu bir dönemlendirme tercih eder.⁵³ Özellikle buna dikkat çekmemizin sebebi, tarihî veya siyasi dönemlendirmeyi benimseyen çoğu edebiyat tarihçisinin, Osmanlı Dönemi'ni bilinçli bir şekilde kayıp halka/inhitat olarak nitelemiş olmasıdır.⁵⁴ Eserinde takip ettiği metottan da anlaşıldığı üzere Mehmed Fehmî, âdeta böyle bir yargıdan kaçarcasına Osmanlı Dönemi Arap edebiyatının da nesnel argümanlarla kritik edilebileceği bir seri oluşturmayı hedefler. Bu ise, çalışmanın arka plan bölümünde değinilen iddialara cevap niteliği taşır. Zira önemli bir edebiyat tarihçisinin, Arap edebiyatı tarihini Osmanlıca ele alması, Osmanlı dönemine menfi yaklaşmaması ve söz konusu döneme menfi yaklaşıma yol açması muhtemel bir sınıflandırma tercih etmemesi onun “kayıp halka, karanlık dönem” gibi subjektif yargılardan uzak olduğunu gösterir.

Mehmed Fehmî'nin İstanbul'da geçirdiği 10 küsur yıl gibi uzun bir sürenin sadece derslerden ve ilmî faaliyetlerden ibaret olmadığını belirtmekte fayda vardır. Özellikle İstanbul'a gelmeden önce Bağdat Vilayet Matbaası'nda birtakım görevlerde bulunan ve muhalif izlenimi veren tavrı aleyhinde kullanılarak Rodos'a sürülen Mehmed Fehmî, kaynakların aktardığına göre İstanbul'da cemiyet eksenli bazı faaliyetlerde bulunur. Ancak bu faaliyetler sırasında siyasi

⁵¹ Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/13; Osmanlı Arşivi (BOA. DH. MKT.), No. 1016, Gömlek No. 13/102-103; *Makâlâtü Fehmî el-Müderris* adlı eserde (3/15) kızı sıfatıyla Betül el-Müderris'in açıklamalarının aktarılması, onun çocukları olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte onun ailesi hakkında kaynakların bilgi vermemesinden yola çıkarak telgrafta geçen “on dört masum” ifadesinde yer alan “masum” kelimesinin, Mehmed Fehmî'nin ihtiyaçlarını karşıladığı kimsesizlere işaret ettiği düşünülmektedir.

⁵² Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât*, 1/39 vd.

⁵³ Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât*, 1/45-46.

⁵⁴ Örnek çalışma için bk. Kenan Demirayak, “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler”, *Şarkiyat Mecmuası*, 26 (2015), 31-62.

çalışmalara katılıp katılmadığı konusunda kesin bir kanaate varılamadığı söylenebilir. Kaynaklar, onun 1912-1913 yılında kurulan Hizbü'l-Ahd'in⁵⁵ kurucu üyeleri arasında olduğunu aktarsa da bu bilgi teyit edilmiş değildir.⁵⁶

4. İstanbul'dan Ayrılışı ve Ölümü

Birinci'nin aktardığına göre Mehmed Fehmî, Mondros Mütarekesi'ni takiben (30 Ekim 1918) İstanbul'daki müderrislik vazifesinden ayrılarak Bağdat'a geri döner; tekrar İstanbul'a dönmemesi üzerine istifa etmiş olarak kabul edilip görevine son verilir.⁵⁷ Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı 30 Ekim 1918 yılından sonra İstanbul'dan ayrılarak Bağdat'tan önce Suriye'ye gider. Suriye'deki krallığın kurucusu I. Faysal (öl. 1933), devletin işleyişine katkı sağlamak amacıyla kendisini buraya çağırır.⁵⁸ Onun bu davete olumlu cevap vermesi, Ortadoğu'daki haritanın yeniden şekillenmesinde rol oynadığını ve yeni oluşumlara katkı sağladığını gösterir. Bu durumda Mehmed Fehmî'nin, Osmanlı Devleti'nden koparılan topraklarda kurulmaya çalışılan bağımsız Arap devleti fikrine destek verdiği ve bu fikrin hayata geçirilmesine katkıda bulunmak için Suriye'ye gittiği söylenebilir.⁵⁹ Suriye'de siyasi görevler üstlenmekten çok eğitimle ilgilenen Mehmed Fehmî Sorbonne, Cambridge ve Oxford gibi üniversitelere gider ve bu üniversitelerde çalışan hocalarla fikir teatisinde bulunur. Avrupa dönüşünde Fransa'nın mandası hâline gelen Suriye'ye gitmez; bunun yerine İngilizlerin desteğiyle Irak'a geçen ve orada yeni bir hükümet kurma düşüncesinde olan Kral Faysal'ın yanına, Irak'a döner.⁶⁰

Mehmed Fehmî, Irak'a döndükten sonra özellikle Kral Faysal'ın emri doğrultusunda saraydan uzaklaştırılmasıyla beraber yeni kurulan krallıkta siyasi faaliyetlere girişmekten kaçınır.⁶¹ Bu dönemde üstlendiği en önemli görev, Bağdat'ta 1922'de inşasına başlanan ve 1924'te açılan Âlü'l-Beyt Üniversitesi'nin rektörlük görevi olur. Söz konusu üniversite, Mehmed

⁵⁵ Muhammed Mehdî el-Basîr, *Târîhu el-kadiyyetü'l-İrâkiyye* (Bağdat: Matbaatü el-Felâh, 1923), 1/22-36; Muhammed İzzet Derveze, *Havle'l-hareketi'l-Arabiyyeti'l-hadîse* (Saydâ: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1950), 1/32-33; Emîn Saîd, *es-Sevra*, 1/51-53; Birinci, Mehmed Fehmî'nin, Hizbü'l-ahd cemiyetinin faaliyetlerinde adının geçmediğini belirtmiştir. bk. Birinci, *Bağdatlı Müderriszâde*, 235.

⁵⁶ Sühreverdi, *Lübbü'l-elbâb*, 2/331; Zirikî, *el-A'lâm*, 5/158; Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî, *Müzekkirâtu Rauf el-Bahrânî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009), 166.

⁵⁷ Birinci, *Bağdatlı Müderriszâde*, 235.

⁵⁸ Sühreverdi, *Lübbü'l-elbâb*, 2/330; Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/15.

⁵⁹ Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, 124.

⁶⁰ Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, 124-125.

⁶¹ Mehmed Fehmî'nin uzaklaştırılmasıyla ilgili ileri sürülen gerekçeler hakkında bk. Yûsuf İzzeddin, *Fehmî el-Müderris*, 150-156.

Fehmî'nin çabaları ve Kral Faysal'ın desteği sonucu kurulur.⁶² Mehmed Fehmî, kurulmasına öncülük ettiği üniversitede toplumun bilimsel ve kültürel anlamda ilerlemesi adına birtakım çalışmalarda bulunur.⁶³ 1930 yılında üniversitenin faaliyetlerinin sonlandırılmasıyla iyice inzivaya çekilen Mehmed Fehmi, 1940-41 yılında Irak'ta yapılan darbeden sonra evine kapanır ve 1944 yılında doğduğu Bağdat'ta vefat edene kadar edebî ve felsefî yazılar yazmaya devam eder.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine bizatihi tanıklık eden ve XX. yüzyılın önemli Osmanlı-Arap münevverlerinden biri olan Bağdatlı Mehmed Fehmî'nin bir matbaada başlayan memurluk hayatı, araştırmacı ve düşünürlerin merakını celbeden bir serüvene bürünmüştür. Çocukluğunda Bağdat'ın ileri gelen alimlerinden ve Midhat Paşa'nın reformları sonucu açılan okullarda aldığı eğitim sayesinde kendini geliştiren Mehmed Fehmî, genç denebilecek bir yaşta ana dili Arapçanın yanı sıra Türkçe, Farsça ve Fransızca öğrenmiştir. 20'li yaşlara geldiğinde ise eğitim kurumlarında ve Arapça-Türkçe yayın yapan Zevrâ gazetesinde çalışmaya başlamıştır.

Mehmed Fehmî, gerek halk arasında yaptığı konuşmalarda kışkırtıcı ifadeler kullanması gerek de memurluk yaptığı dönemde mülkiye ile askeriye sınıfları arasındaki çekişmeler sonucu sürüldüğü Rodos adasından döndükten sonra İstanbul'a gelmiştir. Konjonktürün de etkisiyle yoğun bir şekilde sürdürülen cemiyet hareketlerinden nispeten uzak durarak kendini edebiyat tarihi çalışmalarına vermiştir. Bu alanda verdiği derslerden oluşan notları sonradan *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adıyla yayımlayarak Batı'da ve Ortadoğu'da birçok örneği olan Arap edebiyatı tarihi çalışmalarına yeni bir soluk getirmiştir. Dört ciltlik olarak tasarladığı serinin ilk halkasını oluşturan ve Osmanlıca kaleme alınan bu eser sayesinde Mehmed Fehmî, bir edebiyat tarihçisi olmanın ötesinde aslında -kendisi de farkında olmadan- bu yönde birçok iddianın da müşahhas cevabı olmuştur.

Dönemindeki birçok edebiyat tarihçisinin Osmanlı dönemi aleyhindeki iddialarından uzak bir şekilde edebiyat tarihine dair çalışmalar yapan Mehmed Fehmî'nin "kayıp halka, karanlık dönem vb." söylemleri kısmen de olsa geçersiz kılan dağdağalı hayatı; Osmanlı döneminde memuriyet hayatı, Dârülfünunun eğitim kurumunun işleyişi, edebiyat tarihi derslerinin içeriği ve edebiyat tarihi yazıcılığı gibi konularda aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Bu konular arasında özellikle edebiyat tarihi yazıcılığı, Batı'da başlayan ve XX. yüzyılın

⁶² Yûsuf İzzeddin Fehmî el-Müderris, 159-167; Muvaffak Hâdî Sâlim - Ca'fer Mahmûd Selmân, "Câmiatü Âli'l-Beyt fi'l-İrâk 1922-1930", *Mecelletü Diyâli*, 61 (2016), 589-604.

⁶³ Fehmî el-Müderris, *Makâlât*, 3/69 vd.

başlarında Doğu'ya taşınmasıyla beraber ciddi bir şekilde artan Arap edebiyatı tarihinin dönemlendirilmesi çerçevesinde ortaya atılan iddialar noktasında önem arz etmektedir. Mehmed Fehmî, hayatı boyunca karşılaştığı birçok sıkıntıya rağmen kaleme aldığı *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'de yaptığı sınıflandırmadan hareketle söz konusu iddialara katılmadığını göstermiştir. Bununla beraber dört ciltlik olarak tasarladığı edebiyat tarihi projesi, Birinci Dünya Savaşı dolayısıyla sadece birinci ciltle sınırlı kalmıştır. Savaş bittikten hemen sonra Ortadoğu'daki oluşumlara katkı vermek amacıyla Suriye'ye sonra da Irak'a giden ve 1944 yılında Bağdat'ta vefat eden Mehmed Fehmî'nin, burada eğitimle ilgilenmesine rağmen yarım bıraktığı edebiyat tarihini tamamlamamış olması, Osmanlı dönemi Arap edebiyatı tarihi yazıcılığı için bir kayıptır. Bu çalışmada söz konusu kaybın az da olsa telafi edilebilmesi için Mehmed Fehmî'nin hayatına değinilmiştir. Çalışmada hareketli ve envai türlü bir serencama sahip olduğu anlaşılan müellifin eserlerinin, Osmanlı dönemi Arap edebiyatı tarihi yazıcılığı için müstakil bir çalışmada ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin gerekliliği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- ‘İvaz, Ahmed Hâfiz. *Fethu Mısır el-Hadîs ev Napolyon Bonapart fî Mısır*. Kahire: Matba’atü Mısır, 1925.
- Âyiş, Abdülfettâh. *Mu‘cemü’l-üdebâ mine’l-‘asri’l-câhilî hattâ 2002*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 2002.
- Abdullâh, İnâs Sa’dî Abdullâh. *Târîhü’l-İrâk el-hadîs 1258-1918*. Bağdat: Dâr ve Mektebetü ‘Adnân, 2014.
- el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed. *el-Emâli’l-mutlaka*, thk. Hamdî b. ‘Abdilmecîd b. İsmâ‘îl es-Selefi. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1995.
- Azmi, Hâlis. "Fehmî el-Müderris". *Ceridetüt’I-Medâ-Mulhak: Zâkira 'Irâkiyye* (2009).
- el-Basîr, Muhammed Mehdî. *Târîhu’l-kadiyyeti’l-İrâkiyye*. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatü el-Felâh, 1923.
- Bayrak, Meral, *1821 Mora İsyanı ve Yunanistan’ın Bağımsızlığı*. Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Birinci, Ali. "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmî Efendi'nin Hikâyesi". *Yeni Türkiye Dergisi* Sayı 84 (2016), 224-240.
- BEO, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası (BEO)*, No. 2688, Gömlek No. 201543.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (BEO). No. 2955, Gömlek No. 2.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH. MKT.)*. Dosya No. 1016, Gömlek No. 13/105.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (DH. MKT.). Dosya No. 1016, Gömlek No. 13/102-103.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (DH. MKT.). No. 1016, Gömlek No. 13/4 ve 7.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (DH. MKT.). No. 1016, Gömlek No. 13/58.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (DH. MKT.). No. 1016, Gömlek No. 13/70.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (DH. MKT.). No. 1016, Gömlek No. 13/54.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (DH. MKT.). No. 1035, Gömlek No. 62.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi Belgeleri (DH. ŞFR.)*. No. 364, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH. TMİK. M.)*. No. 159, Gömlek No. 58.
- BOA, Osmanlı Arşivi (BOA. İ. HUS.). No. 134, Gömlek No. 64.
- BOA, Osmanlı Arşivi (BOA. İ. HUS.), No. 148, Gömlek No. 3.
- BOA, Osmanlı Arşivi (BOA. Y. PRK. ASK.). No. 239, Gömlek No. 95.
- BOA, Osmanlı Arşivi (BOA. Y. PRK. KOM.). No. 15, Gömlek No. 10.
- BOA, Osmanlı Arşivi (BOA. Y.MTV.). No. 278, Gömlek No. 124.
- BOA, Osmanlı Arşivi. (BEO). No. 2808, Gömlek No. 210565/5.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. A. Abdurrahman Abdurrahim. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1998.
- Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*. 12 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1309.
- Demirayak, Kenan. "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler", *Şarkiyat Mecmuası*, 26 (2015), 31-62.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Havle'l-hareketi'l-Arabiyyeti'l-hadîse*. 6 Cilt. Saydâ: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1950.
- el-Eserî, Muhammed Behcet. *A'lâmü'l-İrâk*. el-Matbaatü'l-Selefiyye, 1926.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-Arabî: el-edebü'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1986.
- Faroqhi, Suraiya (ed.). *Türkiye Tarihi: Genç Osmanlı İmparatorluğu*. çev. Fethi Aytuna. 4 Cilt. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2. bs., 2016.

- Fehmî el-Müderris, *Makâlât Fehmî el-Müderris*, hzr. Abdülhamid er-Reşûdî-Hâlid Muhsin İsmâil. 3 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1970.
- Gâzî, Sicâd/Seccâd. "Fehmî el-Müderris: Ebrezü reîsi tahrîr li'z-Zevrâ el-İrâkiyye". *el-Merkezü'l-Arabî el-İklîmî li'd-Dirâsât el-İlâmiyye li's-Sükkân ve't-Tenmiye*, 88 (1997), 48-50.
- Hassânî, Abdürrezzâk, *el-İrâk kadîmen ve hadîsen*. Sayda: Matbaatü'l-İrfân, 3. bs., 1958.
- Heykel, Ahmed Heykel. *Tetavvürü'l-edebi'l-hadîs fî Mısır: Min evâli'l-karni't-tâsi' aşer ilâ kiyâmi'l-harbi'l-ülâ el-âlemiyye*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 6. bs., 1994.
- İzzeddîn, Yûsuf. "Mahtûtat ferîde mechûle li'l-Üstâz el-Kebîr Fehmî el-Müderris", *Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye*, 81 (1997), 87 ve 92.
- İzzeddin, Yûsuf. *Fehmî el-Müderris: Min rüvvâdi'l-fikri'l-Arabî*. Kahire: Me'hadü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye, 1970.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.
- Kılıç, Hulusi. "Bağdatlı Mehmed Fehmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kızıklı, Zafer. "İstanbul Dârülfünûnu'ndan Bir Şahsiyet: Bağdatlı Mehmed Fehmî", XVI. *Türk Tarih Kongresi*. 6/249-256, 2010.
- Mantran, Robert vd. "Irak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/91 vd. İstanbul: TDV Yayınları.
- M. M. Badawi, (ed.), *Modern Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2. bs., 1997.
- Mecelletu "İrâkiyyûn"*. "Fehmî el-Müderris". (Haz. Kolektif), 2211/1-15, 2011.
- Mehmed Fehmî, Bağdatlı Müderriszâde, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*. haz. İsmail Araz. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Neccâr, Cemîl Mûsâ, *el-İdâretü'l-Osmâniyye fî Bağdâd: min 'ahdi'l-Vâlî Midhat Bâşâ ilâ nihâyeti'l-hükmi'l-Osmânî 1869-1917*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Nevâr, Abdülazîz Süleyman. *Târîhü'l-İrâki'l-hadîs: Min nihâyeti hükmi Dâvûd Paşa ilâ nihâyeti hükmi Midhat Paşa*. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1968.
- er-Râfi'î, 'Abdurrahmân. *Târîhu'l-hareketi'l-kavmiyye ve tetavvuri nizâmî'l-hükm fî Mısır*. 3 Cilt. Kahire: Matba'atü'n-Nahda, 1929. 1/283-285.

- Sâlim, Muvaffak Hâdî – Selmân, Ca'fer Mahmûd. "Câmi'atü Âli'l-Beyt fi'l-'Irâk 1922-1930". *Mecelletü Diyâlî*, 61 (2016), 589-604.
- Sâmerrâî, İbrâhîm. *es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve Bulûgü'l-ereb*. Lübnan: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1992.
- Selçuk, Mustafa. *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- es-Sühreverdi, Muhammed Sâlih, *Lübbü'l-elbâb*. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Ma'ârif, 1933.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ*. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1987.
- Şerâre, 'Abdüllatif, *Vahdetü'l-'Arab fi's-ş-ri'l-'Arabî: Dirâse ve nusûs ş-i'riyye*. Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1988. 1
- Takkûş, M. Süheyl. *Târîhü'l-'Irâk: el-hadîs ve'l-mu'âsir*. Lübnan: Dârü'n-Nefâis, 2015.
- el-Ömerî, Hayrî. "Fehmî el-Müderriş". *Mecelletü'l-Aklâm*, Irak, 4 (Nisan 1964).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âlûsî, Mahmûd Şükrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- ez-Zebîdî, Muhammed Hüseyin. *Müzekkirâtu Raûf el-Bahrânî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hilâl, nşr. Şevkî Dayf, t.y.
- ez-Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

From Exile To Teaching: Ottoman Intellectual And Literary Historian Müderriszâde Mehmed Fehmi's Adventure

Res. Asst. İsmail ARAZ

Extended Summary

Studies based on the history of Arabic literature in the 19th century gained momentum with the orientalist's journeys to the Orient for research and analysis. The overwhelming majority of these researches and studies in the types of copyright, publication, verification, and criticism consist of personal portraits of researchers who see themselves as the authority rather than knowing or defining the Orient, shaping the image and boundaries of the Orient according to the world they belong to. It is possible to say that in the background of the shaping of the portraits in question, there was the Egyptian occupation in the Orient to end the Ottoman Empire's sovereignty, which was the main political power of the period. As it is known, Napoleon Bonaparte's (d. 1821) landing in Egypt accompanied by many scientists was effective in shaping the imagination of the Occident. This operation, which took place in 1798, brought about the establishment of mutual relations between the East and the West in socio-cultural fields, especially in the military. These relations, which were strengthened with the support of the Egyptian Governor of the time, Kavalalı Mahmad Ali Pasha (d. 1849), led some of the students sent to Europe to adopt the idea of Westernization without criticism after returning to Egypt. What should be emphasized here is not the question of whether the researchers of the period should benefit from the achievements of the West in the way of progress. The main issue is that before Napoleon's invaded Egypt in 1798, the Ottoman government, which ruled in the region, was defined as "darkness and tyranny", on the other hand, the period that started with the influence of the West after the occupation is perceived as "resurrection, re-awakening". These two opposing distinctions had a guiding effect in determining the content of studies centered on the history of Arabic literature in the 19th century. Corci Zaydan (d. 1914) and literary historians who followed him described the Ottoman Empire period as a period that caused the pause of Arabic literature by touching on these two distinctions. This period, which is described as the "missing link", caused the literary movements to stop and the literary products to degenerate according to some Arab literature historians. Based on these explanations, in this study, the life of Baghdadi Modarriszade Mahmad Fahmi (d. 1994), who witnessed the allegations made against the Ottoman Empire in a period that caused political and material losses in many places, was examined. To better understand the political and socio-cultural structure of the period in which Mahmad Fahmi lived, first of all, general information is given within the framework of the historical background. Through the background, it is aimed to determine the formation of the political and intellectual thoughts of some researchers of the period, especially literary historians, and the attitude of Mahmad Fahmi towards this formation. In this context, the environment in which he grew up in Baghdad, where he opened his eyes to the world, the education he received and the duties he fulfilled were also referred to. In the study, especially the event that happened to him in Baghdad and which led to his exile is emphasized. While Mahmad Fehmi was the printing press manager in Baghdad, the disagreements between the civil and military classes became a turning point in his life. As a result of the army's predominance in these conflicts, he was exiled to Rhodes by the order of Sultan Abdulhamid II (died 1918). When it was soon realized that he was innocent, he was allowed to return to Baghdad by the order of the Sultan. However, after a short stay in Baghdad, where he returned, he decided to come to Istanbul. In the study, the exile event of Mahmad Fahmi and his arrival in Istanbul were especially examined. The fact that he started to teach the history of literature in Darulfunoon, which was one of the most important educational institutions of the period, after he came to the capital of the Ottoman Empire, invalidated the statement "the Ottoman period interrupted Arabic literature" that included in some literary history books written during his time.


So much so that Mahmad Fahmi not only gave lectures at Darulfunoon; but also compiled the notes of the lectures he gave and published *Tarikh-i Adabiyat-ı Arabiyye*, the most comprehensive work written in its field during the Ottoman Empire. This work, which was published in the center of the administration without any restrictions or hindrance, is very important in that it is a concrete answer to the allegations that are put forward to hinder the progress of Arabic literature. Therefore, in this study, attention was drawn to the dynamic life story of Mahmad Fahmi, one of the important Arab-Ottoman intellectuals of the 20th century, through the exile event. In order to illuminate the issue objectively, archive documents giving information about the exile were used. At the same time, the existence of anecdotes related to the subject in Arabic sources was determined and presented from a scientific perspective. Despite this event, which was a turning point in Mahmad Fahmi's life, attention was also drawn to the fact that he came to Istanbul and gave lectures on the history of literature without encountering any difficulties. This study, which is based on historical data, was concluded by pointing out that the Arab-Ottoman intellectual Mahmad Fahmi, within the framework of the findings, shed light on the aforementioned life story and gave answers to many claims, therefore, it is necessary to focus on his life in order to determine these answers.

Keywords: Arabic Literature, Historiography of Literature, Mehmed Fehmi, Ottoman Empire, Lost Period.

Cami Bahçesinde Büyüme: Din Görevlisi Çocuğu Olma Üzerine Nitel Bir Araştırma

Growing Up in a Mosque Yard: A Qualitative Research on Being a Religious Official's Child

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
ahmetcakmak@atauni.edu.tr
 0000-0002-4351-156X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

14 Haziran / June 2022

24 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çakmak, Ahmet. "Cami Bahçesinde Büyüme: Din Görevlisi Çocuğu Olma Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 940-960.
<http://doi.org/10.51702/esoguifd.1130263>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Cami Bahçesinde Büyüme: Din Görevlisi Çocuğu Olma Üzerine Nitel Bir Araştırma*

Öz ► Din görevliliği sadece yapılan iş olarak kalmamakta, meslek mensuplarının ve onların ailelerinin, toplumun, kültürün bakış açısından, zamanın ve mekânın ruhundan da etkilenmektedir. Bu etkilenmelerle beraber meslek mensuplarına yönelik algı, tutum ya da yargılar sadece mesleği icra edenin değil onun ailesine ve yakın çevresine etki etmektedir. Bu araştırmanın problem cümlesi şu şekildedir: Din görevlisi çocuğu olmanın bireysel, toplumsal, dini, duygusal vb. birçok yönden ne gibi durumlara neden olmaktadır? Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırmasına göre tasarlanmıştır. Din görevlisi çocuğu olmanın bireyin hayatında önemli etkileri bulunmaktadır. Kazanımlar arasında dindarlık, liderlik ve sosyalleşme, güven ve sosyal ayrıcalıklar bulunmaktadır. Olumsuzluklar teması altında ise mahrumiyetler-kısıtlanmalar, negatif duygular, kendiliğın engellenmesi ve dini kayıtsızlık bulunmaktadır. Bu etkilerin ortaya çıkmasında din görevlisi çocuğunun dini bilgiye sahip olmasının ve toplumun din görevliliği hakkındaki algısına bağlı yargılamanın koşul olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kavramlar: Din Eğitimi, Din Görevlisi, Cami, Çocuk, Statü Aktarımı

Growing Up in a Mosque Yard: A Qualitative Research on Being a Religious Official's Child

Abstract ► A religious official's job is more than just a job; it is also influenced by society, culture, the environment of the time and place in which it is performed, as well as the viewpoint of the profession's members and their family. Along with these other factors, perceptions, attitudes, or judgments of those who practice a profession have an impact on the practitioner as well as his family and immediate surroundings. The problem statement of this research is as follows: Individual, social, religious, emotional, etc. in many ways is to determine what causes such situations. The research is designed according to narrative research, one of the qualitative research methods. The fact that one's father is a religious officer causes significant effects in that person's life. Achievements include piety, leadership, socialization, trust, and social privileges. There are deprivations-restrictions, negative emotions, self-inhibition, and religious indifference within the theme of disadvantages. For these themes to emerge, religious knowledge and social judgment are prerequisites. It has been discovered that the religious understanding of the religious official's child and the judgment made based on how society views the religious profession are crucial in the creation of these impacts.

Keywords: Religious Education, Religious Official, Mosque, Child, Status Transfer.

1. Giriş

Sosyal statü kişinin çevresindekilerin, toplum içinde ona nesnel olarak uygun gördükleri mevki ya da pozisyonudur. Bu pozisyonu hem birey inşa eder hem de bu pozisyon bireye toplum tarafından atfedilir. Statünün bu ikili özelliği pasif bir durumdan ziyade bireyin kendi

* Bu makale, 16-18 Mayıs 2022 tarihleri arasında düzenlenen Uluslararası Çocuk Sempozyumu (Disiplinlerarası Perspektifte Çocuk)'nda "Cami Bahçesinde Büyüme: Din Görevlisi Çocuğu Olma Üzerine Nitel Bir Araştırma" başlığıyla sunulan tebliğın geliştirilmiş halidir.

davranışları ile statüsünü belirlediğine işaret etmektedir. Ancak son tahlilde statü toplumdaki insanların o kişinin ne olduğunu düşündüklerine işaret etmektedir. Soy, servet, işlevsel yararlık, eğitim düzeyi, kişinin dini ve cinsiyeti, yaşı vb. biyolojik karakterler statünün belirleyicileri arasında sayılmaktadır. Kişinin din içindeki pozisyonu sosyal statü için oldukça önemlidir.¹

Bir meslek sadece yapılan iş olarak kalmamakta, yapılan işe yönelik meslek mensuplarının ve onların çocuklarının, toplumun, kültürün bakış açısından da meslek etkilenmektedir. Modern zamanlarda bu meslek çok tartışmalı bir alan olan din olunca çok daha farklı anlamlar yüklenebilmekte ve çeşitli nazarlara neden olabilmektedir. Bu durum kimi zaman olumlu olarak karşımıza çıkarken kimi zaman da olumsuz olarak belirlemektedir. Meslekler sadece onları icra edenleri değil, icra edenlerin yakınlarını da etkilemektedir. Bu duruma statü aktarımı denilmektedir.² Din/cami görevlilerinin statüleri yalnızca kendilerine etki etmemekte babalarına, eşlerine, kardeşlerine ve çocuklarına aktarılmaktadır. Zira Sobi tarafından yapılan araştırmada da buna ilişkin bulgular vardır.³ Din görevlisinin aile üyelerinden din görevlisinin davranış kalıpları istenmekte, onun gibi bilmesi, Kuran'dan ezberler yapması beklenebilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin ailelerinin ve çocuklarının statü aktarımından nasiplendikleri söylenebilir.

Çocuk ile ebeveyn arasındaki statü üzerinden inşa edilen bu ilişki kişinin benlik ve kişiliğinin gelişiminde önemlidir. Bireyin bebeklik ve çocukluk evrelerindeki yakın ilişki içinde olduğu ebeveyn ve bakıcıları bireyin benliğinin inşasında önemli bir yer tuttuğu kabul edilmektedir. Mesela nesne ilişkileri kuramına göre birey; çevresi ile girdiği ilişki ve etkileşim sonucunda içe-yansıtma, içselleştirme ve özdeşleşmeyi kullanarak dengeli bir psikolojik yapıya ve ben kimliğine ulaşmaktadır.⁴ Bireylerin ebeveynleri ile tecrübeleri onların iyi bir gelişim gösterip göstermemeleri ile yakından ilişkilidir.⁵ Hem sosyal açıdan hem de bireysel açıdan bireylerin ebeveynleriyle tecrübeleri ve ebeveynlerinin statüsü bireyin davranışlarında, benliğinin ve kişiliğinin gelişiminde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹ Joseph Fichter, *Sosyoloji nedir* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019).

² Fichter, *Sosyoloji nedir*.

³ Elif Sobi, "Eşleri Din Görevlisi Olan Kadınların Psiko-Sosyal Sorunları", *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 19 (2018), 415.

⁴ Akif Hayta, "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (01 Aralık 2010), 43.

⁵ Donalds Wood Winnicott, *The Child, The Family and The Outside World* (Cambridge: Perseus Publishing, 1987).

Cami görevlileri imam-hatip ve müezzin-kayyımları ifade etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) mevzuatında imam-hatip, cami ve mescitlerde din hizmetlerini yürüten ve dinî konularda toplumu bilgilendiren, gerektiğinde Kur'an-ı Kerim öğretiminde görevlendirilen personeli olarak tanımlanırken müezzin-kayyım ise Cami ve mescitlerde din hizmetlerini yürüten ve dinî konularda toplumu bilgilendiren, gerektiğinde Kur'an-ı Kerim öğretiminde görevlendirilen ve imam hatibe yardımcı olan personeli olarak tanımlanmaktadır.⁶ Bunun yanı sıra din görevlilerinin sosyolojik köken, dini yapı, ekonomik ilişkiler bakımından birikim ve sermayeye sahip oldukları ve statü göstergesi olarak ortak birikimi temsil etme konusunda istikrarlı bir yapıya sahiptir.⁷

Din görevlileri camilere yakın konumlarda ikamet etmektedir. Türkiye'de camiler çoğunlukla lojman imkanına sahiptir. 2008 yılındaki bir araştırmaya göre camilerin yaklaşık %60'ında lojman bulunmaktadır.⁸ Çok az lojman camiden bağımsız bir şekilde vardır. Çoğunlukla lojmanlar camiye en yakın yere konumlanmakta dolayısıyla cami ile aynı bahçenin duvarları içinde kalmaktadır. Yapılaşmadaki bu tercih günümüzde de mekân izin verdiği ölçüde devam etmektedir. Bu durumda din görevlisinin çocuğu caminin bahçesinde büyümesine, oynamasına neden olmaktadır. Aynı mekân içinde olmasa bile mahalle kültürünün hala etkisini gösterdiği Türkiye'de bir caminin imamı o mahallede bilinmekte ve saygı görmektedir. Caminin görevlilerinin çocukları da aynı ihtiramı görmektedir. Pazarda din görevlisinin çocuğu, mahallede imamın kızı/oğlu, markette de aynı vasıfları taşıyan kişidir. Din görevlisinin sahip olduğu saygı veya buna benzer durumlar çoğunlukla aile üyelerine de atfedilmektedir. İşte bu araştırmada "Din görevlisi çocuklarının sırf din görevlisi çocuğu oldukları için hissettikleri, düşünceleri, mücadeleleri, kısıtlanmaları, mahrumiyetleri kısacası tecrübeleri nedir?" sorusundan hareketle çalışmanın problem cümlesi "*Din görevlisi çocuğu olma bireysel, toplumsal, dini, duygusal vb. birçok yönden ne gibi durumlar ortaya çıkarmaktadır?*" olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede araştırmada babası cami görevlisi olan çocukların gündelik yaşamlarındaki tecrübelerine odaklanılmaktadır. Bu çerçevede yaşadıkları kısıtlamalar, imkân ve fırsatlar belirlenmiştir.

⁶ DİB, Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayyımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği (Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayyımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği), 28151 (2011).

⁷ Şaban Erdiç, "Din Görevlisinin Zihniyet Dünyası ve Bunun Mesleki Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2015), 246.

⁸ Ahmet Onay, *Türkiye'nin Cami Profili* (İstanbul: DEM Yayınları, 2008), 125.

Din görevlisi çocuğu olmanın ortaya çıkardığı ya da neden olduğu durumlara ilişkin herhangi bir çalışmaya ulaşılmamış olsa da din görevliliği daha önce birçok yönden çalışılmıştır. Toplumun din görevlilerine bakışı⁹, medyada din görevlisi imajı¹⁰, üniversite öğrencilerinin din görevlilerinden beklentileri¹¹, eşleri din görevlisi olanların psiko-sosyal sorunları¹² ve imam-hatipliliğin statüsü¹³ bunlar arasında sayılabilir. Ancak şimdiye kadar konu hakkında herhangi bir araştırmaya ulaşılamamış olması, çalışmayı önemli kılmaktadır.

2. Yöntem

Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırmasına göre tasarlanmıştır. Hikâye analizi olarak da isimlendirilen bu araştırma türünde insanların başlarından geçen olaylarla ilgili anlattıkları hikayeleri analiz etmek hedeflenmektedir.¹⁴ Bu çerçevede çalışma grubundan din görevlisi çocuğu olma hakkındaki düşüncelerini, tecrübelerini, korkularını, beklentilerini, yaşadıklarını kaleme almaları istenmiştir.

Çalışma grubu beş erkek ve dört kadın toplam dokuz katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcılar belirlenirken benzeşik örnekleme stratejisi kullanılmıştır. Bu strateji kullanılırken araştırmacının amacı benzer özellikler taşıyan alt gruptaki insanların deneyimlerini tanımlamaktır.¹⁵ Bu çerçevede katılımcıların ebeveynlerinin din görevlisi olmasına dikkat edilmiş, ebeveynleri Kuran kursu öğreticisi, müftülük çalışanı, vaiz ya da müftü olanlar çalışmanın dışında tutulmuştur. Bir diğer tabirle bütün katılımcıların babalarının imam ya da müezzin/cami görevlisi olmasına özen gösterilmiştir.

Veri toplama sürecinde katılımcılardan din görevlisi çocuğu olma hakkındaki düşüncelerini, tecrübelerini, korkularını, beklentilerini, yaşadıklarını kaleme almaları istenmiştir. Yazma eylemini herhangi bir zaman diliminde gerçekleştirebilecekleri

⁹ Ahmet Ali Çanakçı, "Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/2 (27 Aralık 2015), 253-282.

¹⁰ İbrahim Turan, "Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (2007), 293-304.

¹¹ Mustafa Safa, "Üniversite Öğrencilerinin Kampüs Camii Alışkanlıkları ve Camiden Beklentileri: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Örneği", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2021), 127-152.

¹² Sobi, "Eşleri Din Görevlisi Olan Kadınların Psiko-Sosyal Sorunları".

¹³ Hacı Mustafa Kiriş, "Yaygın Din Eğitimi Alanında Önemli Bir Meslek Olarak İmam-Hatiplik ve Statüsü", *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2022), 249-275.

¹⁴ Ahmet Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 285.

¹⁵ Donna M. Mertens, *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme*, çev. İsmail Seçer - Sümeyye Ulaş (Ankara: Anı Yayınevi, 2019), 329.

vurgulanmış bunu için araştırmacı nezareti istenmemiş, metinlere sınır konulmamıştır. Herhangi bir başlık ya da yapılandırılmış bir metin verilmemiştir. Konu hakkında oto-gözlemlerini ifade etmeleri istenmiştir.

Katılımcılardan elde edilen metinler Nvivo programına aktarılmış ve sonrasında içerik analizi yapılmıştır. İçerik analizi, literatürde kalıpları, temaları, önyargıları ve anlamları tespit etmek amacıyla belirli bir materyalin dikkatlice, ayrıntılı ve sistematik olarak incelenmesi ve yorumlanmasıdır.¹⁶ Bu çerçevede önce birbirleriyle uyumlu olan kodlar kümelendirilerek temalar oluşturulmuştur. Kodlar ve temalar başlıklandırılmış ve katılımcıların konuya ilişkin düşünceleri çift tırnak “...” ve *italik* şekilde metin içinde verilmiştir. Düşüncesini ifade eden katılımcıya işaret olarak da kadın katılımcılar için k1 ila k4, erkek katılımcılar için de e1 ila e5 kodları kullanılmıştır. Katılımcılara ilişkin bilgiler Tablo 1’de gösterilmiştir. Kimi alıntılar bir kod içinde kullanılmışken kimi alıntılarda birden fazla kod içinde kullanılmıştır.

Tablo 1: Katılımcıların Özellikleri

Kodlama	Cinsiyet	Meslek	Yaş
k1	Kadın	Üniversite öğrencisi	25
k2	Kadın	Üniversite öğrencisi	23
k3	Kadın	Öğretmen	27
k4	Kadın	Üniversite öğrencisi	22
e1	Erkek	Din görevlisi	24
e2	Erkek	Emekli (Din görevlisi)	52
e3	Erkek	Üniversite öğrencisi	25
e4	Erkek	Din görevlisi	24
e5	Erkek	Üniversite öğrencisi	24

Araştırmanın inanırılığını artırmak için çeşitli yollar bulunmaktadır. Bunlardan en az ikisinin sağlanması araştırmanın inanırılığını artıracığına işaret etmektedir.¹⁷ Bu çalışmada araştırmacının ön yargılarını açıklaması ile üye kontrolü yöntemleri kullanılmıştır. Ön yargıların açıklanmasında araştırmacı konuya ilişkin deneyimlerine, önyargılarına, oryantasyonlarına ilişkin yorumlar bulunur. Üye kontrolünde ise araştırma çıktılarının katılımcı grupla paylaşılmasıdır.¹⁸ Araştırmacı çeşitli gözlem ve deneyimlerinde din görevlisi

¹⁶ Berg L. Bruce - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 330.

¹⁷ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 250.

¹⁸ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 250-251.

çocuğu olmanın farklılıklara, avantaj ve dezavantajlara neden olduğunu gözlemlemiştir. Bunun nedeni olarak din görevlisi çocukları ile olan yakın ilişkileri ve din görevlileri ile mesleki yakınlık olarak zikredilebilir. Üye kontrolünde ise araştırmanın çıktıları çalışma grubundaki bir kadın ve bir erkek katılımcı ile paylaşılmış ve onların geri bildirimleri alınmıştır. Geri bildirimler sonrasında çeşitli düzeltmeler yapılmıştır. Mesela kendi anlatısındaki yanlış ifadeleri ya da kelime hatalarına işaret etmiştir. Ancak mevcut tema ve kodlara ekleme yapılmasına dair herhangi bir öneri getirilmemiştir.

3. Bulgular

Bireyin din görevlisi çocuğu olarak büyümesinde birçok faktör bireye etki etmektedir. Bunlar arasında soy, din, varlıklı olmak gibi statü belirleyicilerinin yanı sıra aktarılan statünün de etkisi vardır. Bunun yanı sıra din görevlisi baba ile olan ilişkilerin kişinin duygu ve davranışlarına etki ettiği görülmektedir. Bu duygu, davranış ve tecrübelerin hem olumlu hem de olumsuz yönleri katılımcılar tarafından dile getirilmiştir. Kimi zaman bu tecrübelerin birer kazanım olduğuna işaret edilmiştir.

3.1. Kazanımlar

Katılımcılar din görevlisi çocuğu olmanın çeşitli olumlu yönlerine işaret etmişlerdir. Bu olumlu yönler kazanım olarak isimlendirilmiş ve dört tema altında incelenmiştir. Bunlar dindarlık, liderlik ve sosyalleşme, güven ve bir kısım toplumsal ayrıcalıklardır.

3.1.1. Dindarlık

Dini bilgiye kolay ulaşım ve babanın ilk eğitimci olması çocukların dindarlıklarını etkilediği birçok katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Katılımcılar din ile aralarındaki ilişkinin olumlu olmasına neden olarak baba mesleğine işaret etmektedir. Katılımcılar ibadet alışkanlığı kazandıklarına ve varoluşsal sorulara cevap bulduklarına dikkat çekmiştir. Ayrıca katılımcılar küçük yaşlardan itibaren din ile aralarında oluşan ağın zamanla güçlendiğine de işaret etmişlerdir. Babasının ve ailesinin dindarlığındaki etkisini k4 şu sözlerle dile getirmiştir:

“Küçük yaştan itibaren dinle iç içe olan bir ailede büyüyerek dinle olan bağlarımın birçok kişiye göre daha köklü ve sağlam olduğunu söyleyebilirim. Aynı şekilde ibadetleri yerine getirmem konusunda küçük yaştan itibaren ailem, özellikle de babam tarafından hassasiyetle üzerinde durulmuş, kimi zaman sert uyarılar almış olsam da bende bunların bir alışkanlık hâline geldiğini ve ibadetlerde süreklilik sağlama konusunda zorlanmıyor olduğumu gördükçe mutlu oluyorum.”

Varoluşsal sorulara babası sayesinde cevap bulduğunu ve dindarlığına etkisini k2 şu sözlerle dile getirmiştir:

“...Bilindiği gibi bir çocuğun sorularına onun anlayabileceği şekilde cevap vermek ve onun kafasında soru işareti kalmamasını sağlamak zor bir iştir. Bu sorular uhrevi türden olunca iş daha da zorlaşmaktadır. Ancak babam bunu çok güzel bir şekilde yapabiliyordu. Bu nedenle şu an dinimle aram çok iyidir ve bu nedenle kendimi hep şanslı hissetmişimdir.”

Babasının namaza alıştırmasını k2 şu anısıyla dile getirmiştir:

“...Öncelikle şunu söylemeliyim ki babam beni hiçbir zaman namaz konusunda zorlamadı. Ama hep sevdirmeye çalıştı. Küçükken evde su kesilince abdest suyunu tutardım babamın. Abdest aldıktan sonra hep “Hadi sen de al beraber kılalım, bekliyorum.” derdi. Bunu demese bile namaz kılmadığımı bildiği için sürekli namazın önemini anlatan ayet ve hadisler söylerdi. Bazen de hikâye anlatırdı. Sabah namazında usulca uyandırırdı beni. Ama kalkana kadar beklemezdi, benim uyandığımı görünce hemen bırakırdı...”

Katılımcılardan e1 ise imam çocuğu olmanın dinin pratik boyutunu çok iyi öğrenmesine etki ettiğine ve bunun zamanla alışkanlığa dönüştüğüne şu sözlerle işaret etmiştir:

“İmam çocuğu olarak ailemizden öğrendik ama sadece pratiğini. Eğer bu pratik ile kalırsa zaman sonra ülfet peyda ediyor. ‘Nerden biliyorsunuz?’ dersiniz kendimden. Önceliklere köklerine inilerek olayın özü ve mahiyeti anlaşılmalı ki uzun soluklu olsun. Yoksa dışarıda yanan mum gibi sert bir rüzgâra bile gerek kalmadan hafif bir esintide söner.”

Ailede inşa edilen dindarlık zamanla aile içinden ve dışından yargılamalara konu olmakta ve bu durum katılımcıları rahatsız etmektedir. Katılımcılardan e5 bu durumu: “Aile içinde genellikle dini şeylerle ilgilenilmesi bekleniyor, arkadaş çevrenden de en az günah işleyeninin senin olması bekleniyor...Bu olay aslında aile içinde de var. Dini konularda bir şeyleri eksik yapıldığını gördükleri an seni yadırgadıklarını hissediyorsun...” sözleriyle dile getirmiştir.

3.1.2. Liderlik ve Sosyalleşme

Katılımcılar din görevlisi çocuğu olmalarının onlara dini bilgiler konusunda daha fazla otorite sağladığından buldukları ortamlarda liderlik yaptıklarına işaret etmişlerdir. Aynı zamanda din görevlilerinin sık sık yer değiştirmesi çocuklarının buldukları çevreye uyum sağlama sorununu gündeme getirmiş olsa da din görevlisi çocuğu olmanın bu durumu aşmada önemli bir faktör olduğu anlatılara yansımıştır.

Din görevlisi çocuklarının yaz Kuran kurslarında ya da cami derslerinde dini bilgilerinin akranlarına göre daha fazla olması onların diğer çocukları okutmalarına neden olmaktadır.

Cami derslerindeki bu klasik uygulamaya anlatılarda değinilmiştir. Örneğin e3 bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“...İmam torunu ve imam oğlu olmam hasebiyle diğer çocuklara göre daha hızlı ders veriyor daha hızlı ezber yapıyordum. Böylece dersi bitmeyen arkadaşlarımın derslerini dinliyordum. Bu başarımın getirmiş olduğu rahatlık ve bulunduğum konum sebebiyle arkadaşlarıma liderlik edebiliyor ve sosyal anlamda gelişıyordum.”

Bir başka katılımcı ise bilgili olmanın kılavuzluğa/rehberliğe neden olduğunu ve bunun bir mecburiyet olduğunu katılımcılardan k1 şu şekilde dile getirmiştir: “Artık küçüklerimizin dini rehberi, yaşıtlarımızın hatta bazen büyüklerimizin dini kılavuzu olmaya mecburuzdur.”

Daha fazla bilgiye sahip olmaktan kaynaklanan liderliğin ya da sosyalleşmenin yanında sırf din görevlisinin çocuğu oldukları için toplum tarafından sevildiklerine ilişkin anlatılar da bulunmaktadır. Konuya ilişkin e2 “...Büyükler tarafından sevmek ya da arkadaşlarımda arasında babamın mesleğinin verdiği güç ile liderlik yapmak gibi avantajları da vardı.” ifadelerine yer verirken k2 ise imam kızı olmanın tanınırlığına etkisini şu şekilde yazmıştır: “Ben küçükken babamın mesleği imamlık olduğu için bu durum çok hoşuma gidiyordu. Yaz Kur’an kurslarında camide beni herkes tanırdı. İmam kızıydım sonuçta.”

Kırsalda görev yapan din görevlilerinin çocuklarının girişken ve sosyal olmaları babalarının meslekleri ile ilişkilendirmiştir. Katılımcılardan k3: “İmam çocuğu olmak köyde ayrıcalıklı olmak anlamına geliyordu. Herkes seninle ilgileniyor, herkes seni seviyor ve herkes sana değer veriyor. Aslında bu durum benim hoşuma giderdi. İlgi görmek, özel hissetmek...” sözleriyle dile getirmiştir. Bir başka katılımcı ise kırsalda özel hissetmesini yabancı olmasına bağlamıştır. Ama sonuçta yabancı olmanın nedeni de babasının o köyden olmaması ile ilgilidir. Bu durumu e1 ise şu sözlerle dile getirmiştir: “Ama zannımca yabancı olduğum için bütün herkes ihtimam gösteriyordu ve bu benim herkesi tanımamı ve rahat konuşmamı sağlıyordu. Hal böyle olunca konuşkan ve girişken bir çocuk ortaya çıkıyor. Halk böyle bir durumla karşılaşmadığı için ismi şımarık oluyordu.”

3.1.3. Güven

Katılımcılar anlatılarında toplumun kendilerine hem bilgi hem de emanet açısından güvendiğine işaret etmişlerdir. Mesela k2 “Komşular arasında da gerek bana gerek anneme çok soru gelirdi. Babamla birlikte biz de imammışız gibi soruların cevaplarını vermemizi bekliyorlardı.” cümlesi ile bilgi açısından güveni dile getirmiştir. Katılımcılardan e3 ise arkadaşlarının ailelerinin kendisine güvenini şu şekilde dile getirmiştir:

“Arkadaşlarımla bir yere gidecek olsam ya da bir şey yapacak olsam aileleri ‘imamın oğlu’ olduğumdan bana olan güvenlerinden ötürü her yere çok rahat izin verirlerdi. Bu olgu sürekli devam edegelmiştir. Şu an bile 25 yaşındayım, arkadaşlarım bir yere ailelerinden izin isterlerken genelde benim ismini vererek izin almaya çalışırlar. Çünkü “imamın oğlu” olunca insanlar size daha rahat güveniyorlar.”

Mesleklere karşı güven üzerine yapılan 2019 yılındaki bir araştırmada din görevliliği 18 meslek arasında sondan beşinci olacak şekilde bankacılardan hemen önce ve gazeteciler ile aynı sırada yer almıştır.¹⁹ Yukarıdaki araştırmanın farklı dinlere sahip çeşitli ülkelerde yapıldığını belirtmek gerek. Zira din değişince algı da değişmektedir. Ancak Türkiye’deki bulgular yukarıdaki araştırmanın bulgularından farklıdır. Çanakçı’nın yaptığı araştırmada cami cemaatinin %3’ü din görevlilerin saygınlığı olmadığını düşünmektedir.²⁰ Çanakçı’nın araştırması özelinde toplumun çoğunluğu din görevliliği mesleğini saygın kabul etmektedir.

3.1.4. Toplumsal Ayrıcalıklar

Din görevliliği statüsü çeşitli fırsat ve imkanlara vesile olmaktadır. İnsanların ilgileri, toplum tarafından bilinme/tanınma, ödüllendirme bunlar arasında sayılabilir. Bu davranışların hem köylerde hem şehirlerde hem de yurt dışında gerçekleştiği anlatılara yansımıştır. Mesela k3 bu durumu şu şekilde anlatmıştır: “İmam çocuğu olmak köyde ayrıcalıklı olmak anlamına geliyordu. Herkes seninle ilgileniyor, herkes seni seviyor ve herkes sana değer veriyor. Aslında bu durum benim hoşuma giderdi. İlgi görmek, özel hissetmek...” Toplumdaki bu davranışların kişiliğinde meydana getirdiği etkiye k4 şu şekilde işaret etmiştir:

“Şöyle ki, küçüklüğüm babamın mesleği gereği köylerde geçmişti ve dolayısıyla köylerdeki insanların imamlara ve onların ailesine verdiği değeri bizzat yakından görme şansım olmuştu. Küçüklüğümünden itibaren insanların bu ilgi ve alakaları ben de ‘ben saygı ve sevgi duyulan biriyim’ düşüncesini oluşturmuş ve bu da çeşitli yönlerden gelişimime katkı sağlamıştı.”

Bu ikramlar kültürel şartlara uygun şekilde takdim edilmektedir. Mesela e4 “Hatta kız kardeşim biz Ağrı’dayken 4-5 yaşlarındaydı. Camiye gelen amcalar severdi onu. Bir amca kendisi içinden niyet edip ona bir kuzu hediye etmek istemiş, sonra kuzu daha bize getirmeden hastalanıp ölünce, gidip bisiklet almıştı ve kardeşime hediye etmişti.” diyerek kardeşine hediye edilmesi düşünülen kuzuya işaret etmiştir.

Köylerin dışında din görevlisi çocuklarının şehir ve yurt dışında da çeşitli ayrıcalıklara sahip oldukları anlatılarda dile getirilmiştir. Şehirlerde de cami cemaatinin imam çocuğu

¹⁹ IPSOS, *Global trust in professions Who do global citizens trust?* (2019).

²⁰ Çanakçı, “Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı”, 272.

oldukları için kendilerini tanıdığını ve kimi zaman kendilerine ikram bulunulduğu k2 şu sözlerle dile getirmiştir: “...taşındığımız yerlerde de komşular bize çok ilgi gösterirdi. Herkes tanırды beni, annemi, abimi, kardeşimi. Sokakta cemaatten bir dedeye ya da amcaya denk gelsem hemen babamı sorardı bir de şeker ya da çikolata verip gönderirdi beni.” Katılımcılardan k3 ise Türkiye’deki din görevlisi çocuğu algısı ile yurt dışındaki algının benzer olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: “Yurtdışındaki gurbetçiler ile Türkiye’deki insanların “imamın oğlu” algısı pek farklı değildi. Burada babamın camisinde abimle beraber sürekli müezzinlik ettiğimizden cemaat bizi çok seviyordu. Hatta hemen hemen her gün harçlık verenler oluyordu.”

3.2. Olumsuzluklar

Katılımcılar din görevlisi çocuğu olmanın çeşitli negatif yönlerine işaret etmişlerdir. İşaret edilen bu durumlar olumsuzluk olarak isimlendirilmiş ve şu dört temadan oluşmuştur: Mahrumiyetler diğeri bir tabirle kısıtlanmalar, kendini insanın engellenmesi, duygular ve dini kayıtsızlık.

3.2.1. Mahrumiyetler/Kısıtlanmalar

Katılımcılar din görevlisi çocuğu olmanın birçok mahrumiyete/kısıtlanmaya neden olduğuna işaret etmişlerdir. Bunlar arasında spor müsabakalarına, halk oyunlarına, düğünlere, sokaktaki oyunlara katılmama, istediği gibi giyinememe, saçını istediği gibi tarayamama ve sigarayı gizli gizli kullanma sayılabilir. Kısıtlamalarda birçok gelişim dönemlerindeki deneyimlere atıflar vardır. Yani ergenlik ya da gençlik ile anılan deneyimlerin yanında çocukluk çağındaki deneyimler de anlatılarda bulunmaktadır. Katılımcılar kısıtlanmanın temelinde babadan çekinmekten ziyade babanın mesleğine istinaden toplum tarafından atfedilen sosyal statüye işaret etmişlerdir. Katılımcılar erkek olsun kadın olsun mahrumiyet yaşamışlardır.

Mesela k4 okuldaki etkinliklerden mahrumiyetini şu şekilde ifade etmiştir: “İlkokul günlerime gittiğimde spor müsabakalarına ve folklor ekibine sırf bu yüzden katılmadığımı hatırlıyorum...” Katılımcılardan e2 ise oyunlardan mahrumiyetine şu sözlerle dile getirmiştir: “...arkadaşlarım futbol oynarken, dereye yüzmeye giderken ya da başka bir faaliyette bulunurken ben ya hiç katılmıyorum ya da gizli gizli çok azına katılıyordum. Futbol oynarken de hep birileri görür kuşkusu ile oynuyordum...” Sokak oyunundan mahrumiyetini k4 şu sözlerle dile getirmiştir: “...Ben 6. Sınıfa gidiyordum burada en acayibime giden durum ise ben dışarıda futbol oynarken köydeki çocuklarına bana ‘Hocanın çocuğu top oynar mı?’ demesiydi.”

Bir başka mahrumiyet alanı ise toplumsal etkinliklere katılımında ortaya çıkan kısıtlamalardır. Mesela e2 düğünlere katılım ile ilgili olarak şu deneyimlerini paylaşmıştır:

“Köylerde düğünler, kadınlar ve erkekler farklı mekanlarda olacak şekilde kurulurdu... Bir kere ben de kadınların düğününe gizli bir şekilde girmiştım. Düğün sahibi bizi yakaladı. Akşam olduğu için bizi tanımak için yüzümüze fener tuttu. Tanınmaktan o kadar korktum ki eline vurup feneri düşürdüm. Panik olup kaçarken karanlıkta bir ağaca çarptım. Burnum kırıldı, ayakkabım kayboldu.”

Giyim-kuşam konusunda da katılımcılar kısıtlanma deneyimlerini paylaşmış ve istedikleri gibi giyinemediklerini ifade etmişlerdir. Bu durum hem kadın hem de erkekler için geçerlidir. Mesela e2

“Lise çağlarımda herkesin giydiğini ben giyemezdim. O zamanlar arkadan yırtmaçlı dediğimiz ceketler yeni moda olmuştu. Yani ceketin etek kısmı dört parmak kesik ile ikiye ayrılmıştı. Çok hoşuma gitmesine rağmen hafız olduğum, imam çocuğu olduğum için bana yakışmayacağını düşündüm ve hiç giyemedim. Bugün olmuş köyde iş yaparken bile eski bir kot pantolon giyemem. Ne kadar mecbur olursam olayım tüm insanlar bana bakıyormuş gibi hissediyorum.”

sözleriyle dile getirmiştir. Katılımcının bunu öğrenmiş olduğu yani kimsenin engellemesine işaret etmeden bu şekilde düşünmüş olması toplumun imam çocuğuna bakışını göstermesi açısından önemlidir. K2 ise giyim konusunda babasından ve ailesinden uyarı aldığını şu sözlerle dile getirmiştir: *“...büyüdüğüm için dar pantolon giymememi, kıyafetlerime dikkat etmemi söyledi babam. Ama ben etek giymek istemiyordum ki, kimse giymiyordu...”* Katılımcılardan e3 ise akranları gibi olamamayı şu sözlerle dile getirmiştir: *“Bu dönemin en önemli zorluklarında birisi de ergenlikte akranların istediği gibi giyinip, istediği saç şeklini yaparken, sen imamın oğlu olduğundan onlar gibi giyinip, saçını yapamıyorsun.”*

Dışarıda sigara içmemek de katılımcılar tarafından dile getirilen bir başka kısıtlılık alanıdır. Katılımcılardan e2 düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: *“Sigara kullanımı şehir merkezinde bile -beni tanıyan kimsenin olmamasına rağmen- dışarıda çok nadir kullanılmışıdır. Bazen kendimi ‘Kimse beni görmüyor.’ diye ikna edip kullanınca...”*

Katılımcılar kısıtlanmaların altında yatan temel nedenin aile ve sosyal dünyanın din görevlisine biçtiği statünün kendilerine aktarılmasında görmektedirler. İmam olan babasının arkasındaki cemaatin hayatlarına karıştığını k4 şu sözlerle dile getirmiştir:

“...Bizzat kendi isteğimle katılmamamın nedeni ise, bir önceki sene katıldığım da etraftaki amcalardan teyzelerden ‘İmamın kızı oynar mı?’, ‘İmamın kızı koşar mı?’ gibi cümleler duymam ve tekrar bunları

duymak istemememdi. İşin garip yanı, imam olan babamdan daha fazla arkasındaki cemaatinin bana karışıyor olmasıydı.”

Gıybeti temel referans olarak ele alan k1 düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir: “Bir kıyafet kısıtlamasının sebebi yaratıcının emri değil de insanların arkamızdan yapacakları gıybettir. ‘Bak şu imam kızına, babası bize vaaz ediyor ama daha evin içinde sözünü geçiremiyor!’...” Katılımcılardan k2 ise bu kısıtlanmaların nedenini babasının imam olmasına bağlayarak şunları ifade etmektedir:

“Bu durumun babamın imam olmasıyla bir ilgisi var mı bilmiyorum. Çünkü illaki babası imam olmayanlar da bu tür dayatmalarla karşı karşıya kalmıştır. Ama benim Düzce’de böyle bir semtte bu tür dayatmalarla karşılaşmamın sebebi babamın imam olması ve benim de bir imam kızı olmamla alakalı olabilir diye düşünüyorum.”

Toplumda akran gruplarının yaptıkları genel olarak normal karşılanırken, aynı durumun din görevlisi çocukları için de söylenmesi, pek mümkün görünmemektedir. Baba mesleğine toplumun bakış açısının çocuklar üzerindeki etkisini k4 şu şekilde dile getirmiştir: “Çünkü deneyimlerinize dayanarak biliyorsunuz ki, bu soruya (baba mesleğinin sorulması) vereceğiniz cevap sizin özgürlüğünüzü kısıtlayacak ve yapmak istediklerinizden alıkoyacak.”. Din görevlisi çocuğu olmanın bireyin dünyasında önemli bir etkiye sahip olmasını e2 şu şekilde ifade etmiştir: “...Giyim kuşamından yürüyüşüne kadar her konuda dikkat etme zorunluluğu getiriyordu.”.

3.2.2. Kendiliğin Engellenmesi

Din görevlisi çocuklarının kendiliklerinin engellendiği ve kimlik çatışması yaşadıkları anlatılarda dikkat çekmektedir. Bireyin bu durumları yaşamasındaki en önemli faktör mesleğe atfedilen kabullerin aktarım yoluyla diğer aile fertlerine de yansımalarıdır. Katılımcılardan k1 bu durumu ilginç bir örnekle şu şekilde dile getirmiştir:

“Her mesleğin, onu icra eden bireylere yüklediği bir kimlik vardır. Ancak imamlık yalnızca icra eden bireye değil, tüm aile fertlerine bir kimlik yükler. Bu kimlik, aile fertlerine âdeta bir deri gibi zorla monte edilir ve ne yaparlarsa yaparsınlar asla çıkmaz, hayatları boyunca da onları kontrol altına alır. Zihinlerinin bir köşesinde onların eylemlerine ‘Yapamazsın! Dur!’ gibi komutlar verir.”

Katılımcı burada mesleğin yüklediği kimliğe işaret etse de toplum tarafından mesleğe yüklenen kimliğe işaret etmektedir. Katılımcı e1 ise bunu öğrencilik hayatı üzerinden şu şekilde ifade etmektedir (e1): “Hep kendilerinin görmek istediği öğrenciyi görmek istediler. Beni görmek istemediler. Yani Allah’tan Akhisar’a hafızlığa gittim. Ben kendimi orada tanıdım orada keşfettim.

Hayatımın dönüm noktası oldu Akhisar” Bu durumun sadece toplumda değil din görevlisinin ailesi içinde bile meydana geldiğini ve diğer insanlardan/akranlarından farklı olmadığını e5 :

“Bu olay aslında aile içinde de var. Dini konularda bir şeyleri eksik yapıldığını gördükleri an seni yadırgadıklarını hissediyorsun. Bazı zamanlar insanlar senin insanlıktan çıkıp melek olmanı bekliyorlar. Oysa ben de diğer insanlar gibi nefes alıyorum, gülüyorum, düşünüyorum, nefsim var. Benim de kendime göre düşüncelerin ve hayatım olduğunu insanlar unutuyor.”

sözleriyle dile getirmiştir. Normal insan olmaya dair bu özlem e1'in anlatımında daha da somutlaşmıştır: “Hayatta hep normal bir insan olarak anılmayı çok istemişimdir. Ama bu hiç olmadı. İsmimi o kadar çok seviyorum ki ama duymak nasip olmadı olmuyor. Küçükken imamın oğlu, biraz büyüdük hafız, şimdi ise hoca, efe...”

Toplumda din görevlisi çocuğu olmanın belirli bir profili olduğu anlatılara yansımıştır. Konuya ilişkin e3 din görevlisi çocuklarının birçoğunun toplumun beklentisini karşıladığını düşünmektedir: “...çok fazla imam çocuğu tanıdım. Bu tanıdıklarımın da geneli toplumun beklentilerine göre olmaları gerektiği gibiydi...” Din görevlisi çocuğuna toplum tarafından biçilen profilin, sessiz ve uyumlu bir karakter (olmak) olduğunu bir diyaloga atıf vererek k3 şu şekilde ifade etmiştir: “Arkadaş çevremde bazen arkadaşlarım babamın imam olduğunu duyunca şaşırıyorlardı. ‘Senin baban imam mı? Hiç belli olmuyor!’ diyorlardı. ‘Neden belli olmuyor?’ diye sorunca daha sessiz, daha uyumlu olmam bekleniyormuş. ‘İmam kızları daha baskı altında olurlarmış’ cevabını alıyordum.” Katılımcılardan e2 ise bu tür profilin nedeni olarak baskıya işaret etmiştir: “...Çocukluğunu yaşayamıyorsun. Çok büyük baskı oluşturuyor, kimliğini bastırıyor. Toplumda kendini rahat ifade edemiyorsun. Hakkını ararken dahi ‘Ne derler?’, ‘Ne düşünürler?’ diye arayamıyorsun. Fikrini özgürce beyan edemiyorsun. Emin olduğun konularda yanlışa karşı çıkamıyorsun.”

Toplum beklentileri ile bireyin inşa ettiği kişilik arasındaki gerilim kimlik çatışması olarak temayüz etmektedir. Bir katılımcı bu durumu şu şekilde anlatmıştır (e2):

“Bu kimlik, asli kimliğini bastırıyor zamanla. Senin yeni davranış biçimin oluyordu. Olmasına oluyordu ancak bu kimlik ömür boyu senin asli kimliğine de çatışıyordu. Olaylar karşısında asli kimliğin ile hareket etmek istiyorsun ancak öbür tarafta zoraki edinilen kimlik seni hemen durduruyor.”

Bir katılımcı ise bu çatışmanın ortaya çıkardığı durumu bir benzetme ile ifade ederek kimlik karmaşasına atıfla şu şekilde anlatmıştır (k1): “Tomurcukta olan dala gereğinden fazla yüklenince ne oluyorsa o olur. Meyve vermeden kırılır. Kişi yaşamını, potansiyelinin çok gerisinde idame ettirir. Hayat, ona kendi gözleri ile değil de imam çocuğu gözleri ile izletildiği için uzunca bir zaman kimlik karmaşası yaşar...”

Ömür boyu bu çatışmanın varlığı dile getirilse de zamanla katılımcıların kendiliklerini inşa ettikleri, bunun zamanının da daha çok lise yılları olduğuna işaret edilmiştir. Mesela k3 lisede buna karar verdiğini şu şekilde anlatmıştır: “...babamın mesleğinin benim varlığımın bir parçası olmadığına lisede karar verdim.” Katılımcı e3 ise yaşının ilerlemesi ile var olan algının kırıldığını şu şekilde dile getirmiştir:

“...Liseden sonra “imamın oğlu” algısı akranların tarafından ilkokuldaki gibi önemsenmiyor. O çağdaki çocuklar arkadaşlarında çok kendileri ile ilgilendiklerinden ötürü çok da umurlarında olmuyor. Yaş ilerledikçe insanlar bu algıyı daha da umursamaz hale geliyorlar. Çünkü kendi benliğin ile tanınıyorsun. Artık “imamın oğlu” değil de kendin oluyorsun.”

Bir başka katılımcı ise bireyin kendini bulmasının diğer insanlara göre daha fazla zaman aldığı k1 şu sözlerle dile getirmiştir: “...Ne istediğini bulmak, ilgi ve ihtiyaçlarının farkına varmak normal insanlardan daha çok zamanını alır.” Katılımcının kendinden başkasını normal diye nitelenmesi kendisine dair algıya da işaret etmektedir.

3.2.3. Negatif Duygular

Katılımcılar imam çocuğu olmanın çeşitli duyguları ortaya çıkardığına işaret etmişlerdir. Bu duyguların ortaya çıkmasında mesleğin statüsüne bağlı olarak bireyin olmak istediği ile beklentiler arasındaki mesafe yani kimlik çatışması ile din görevliliğin belirli aralıklarla yer değiştirilen tayin odaklı bir meslek olması yatmaktadır. Mesela e2 kimlik çatışmasına işaret ederek bu durumun ortaya çıkardığı duyguları şu şekilde ifade etmiştir: “Küçük omuzlara yüklenen büyük sorumluluklar; korkak, özgüvensiz bunun yanında tez canlı, çatışmacı, saldırgan bir kişilik miras bırakıyor.” Yine e2 kimlik çatışmasına işaret etmiş ve şunları yazmıştır: “Bunların aksine davranmaya çalışırken de sakin kalamıyorsun, istem dışı saldırgan bir üsluba sahip oluyorsun.” Bu durumun tedirginliğe neden olduğunu ve suçluluk hissettiğini k4 şu sözlerle dile getirmiştir:

“...imam olan babamdan daha fazla arkasındaki cemaatinin bana karışıyor olmasıydı. Onlar tarafından giydiğim kıyafetten seçtiğim cümlelere kadar dikkatle inceleniyor olduğumu bilmek bende ister istemez bir tedirginlik oluşturuyordu. Çünkü onların söylemleri sanki bana değildi de babamaydı. Açıkçası sanki ben (onlara göre) yanlış bir şey yaptığımda babamın mesleğine, kariyerine, itibarına zarar veriyormuşum gibi hissediyordum ve hâlâ da böyle.”

Katılımcı e2 ise bir olaya atıfla utanç ve korku duyduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: “...Bir gün köyden, başka bir köye maç yapmaya gitmiştik. Amcaoğlu bana “Hafız abi” diye hitap etmişti. O an hem utanç hem de korku hissetmişim...”

Katılımcıların bir kısmı da yabancılaşma ve buna bağlı olarak yalnızlığa atıf yapmıştır. Türkiye’de din görevlileri çeşitli nedenlerle görev yerlerini değiştirmektedir. Bu durum din görevlilerinin çocuklarının kadim arkadaşlık ilişkileri kurmasında bir engel olarak anlatılara yansımıştır. Mesela k2:

“Babamın mesleği gereği lojman lojman dolaştık. Bunun etkisi bende düzenli arkadaşlıklar kuramamak şeklinde ortaya çıktı...” şeklinde ifade etmiştir. E1’de bu duruma işaret etmiştir: *“Öncelikle hiç çocukluk arkadaşım olmadı. Neden? Çünkü babamın mesleği gereği sürekli yer değiştiriyorduk. Tam alıştık tanıştık derken taşınıyoruz. Farklı insanlar farklı arkadaşlar ama hepsinin vadesi varmış gibi.”*

Bu durumun çocukluk zamanlarında istenmeyen bir durum olduğunu e4 şu sözlerle dile getirmiştir: *“Bir okula başlıyorsunuz, okul arkadaş vs. çevre ediniyorsunuz ve üç yıl sonra bavulları toplayıp gidiyorsunuz. Yepyeni bir yere taşınmak belki belli bir yaştan sonra zevkli bir şey olabilir ama ilkokul, ortaokul çağlarında en istenmeyecek şeylerden birisi bence.”*

Kimi katılımcılar ise yaz Kuran kurslarında yaşadıkları olumsuz tecrübeleri gündeme getirmişlerdir. Bu katılımcılar kimi nedenlerle akran grupları tarafından dışlandıklarına işaret etmiştir. Bu duruma kimi zaman din görevlisi olan baba neden olurken kimi zaman da akran gruplarındaki arkadaşlar neden olmaktadır. Bu durumla ilişkili olarak e1 şunları söylemiştir: *“...Arkadaşlarım babamdan Kur’an öğrenmeye giderlerdi ve babam dersten geçirmeyince cezası bana kesilirdi. Senin baban geçirmedi. Kızınca da bu durum tekrar ediyordu. Yalnız kalmamak için onlarla beraber oynamak için babamın sözünü dinlemeyip kaçıyordum.”* Katılımcı k1 ise akranlarının bile babası ile kendini bir gördüklerini ve bu nedenle yalnız bırakıldığını şu sözlerle dile getirmiştir: *“Yaz Kur’an kurslarında, ‘İmam ayrımcılık yapıyor.’ denilmesin diye ilk hatasında suçunun faturası size kesilen arkadaşınız, ikinci hatasında babanız tarafından uyarı alınca diğerleri gibi sizi babanızla eş değer görür ve sizi oyundan dışlayarak cezanızı keser.”*

3.2.4. Dini Kayıtsızlık

Din görevlisi çocuklarının kazanımları arasında olan dini bilgiye sahip olma ve dindarlığın aksine dine karşı kayıtsızlık da anlatılara yansımıştır. Dine karşı olan mesafeli tavrın altında yatan temel argüman din etiketiyle inşa edilen kısıtlamalardır. Bu duruma k1 şu şekilde işaret etmiştir:

“Babanızın mesleğine, bazen şahsına, hatta dinin tam olarak kendisine de bulaşır. Babanızın taşıdığı mesleki her sembolle içten içe kavga edersiniz. Bazen kendisini görmeye tahammülünüz kalmaz. Haklı olduğunu bildiğiniz dini bir konuyu bile o savunuyor diye reddetmek istersiniz. Vaktinde alamadığınız, zorbalık gördüğünüz dini bir nasihati onun diline bulaşınca dinlememek için kulaklarınızı kapatıp ‘Artık güçlüyüm

ve seni dinlemiyorum.’ diye haykırmak istersiniz. Hayatınız boyunca dine ister kendi rızanızla muhatap olun ister zorla maruz kalın samimiyet noktasında din ve sizin aranızda her zaman bir boşluk kalır.”

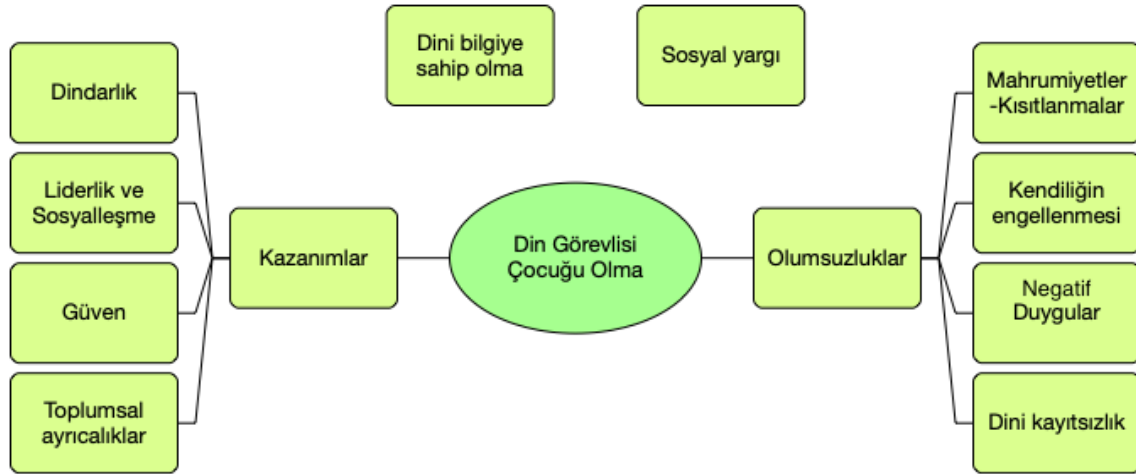
Katılımcı k2 de din ile çok fazla karşılaşmanın dinin normalleşmesine diğere bir tabirle kutsiyetin yitirilmesine neden olabileceğine ilişkin olarak şunları ifade etmiştir:

“Ama bazen diyorum ki acaba imam kızı olmak bende din adına bir şeyleri normalleştirdi mi? Yani ne bileyim herkes okunmuş su vb. olaylara çok inanırken bende karşıt bir tepki mi gelişti. Ya da sürekli Kur’an, hadis, namaz, fıkıh vs. konularıyla iç içe olduğum için bir normalleşme mi oldu? Belki de!”

Katılımcı aslında burada bilinçli bir dindarlığa atıf yapmakta ama ona göre din ile arasındaki mesafe olarak düşünülmektedir.

4. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Din görevlisi çocuğu olmanın birey üzerinde birçok etkisi bulunmaktadır. Bu etkiler olumlu ve olumsuz olmak üzere iki temada düzenlenmiştir. Olumlu etkiler kazanım, diğere kategori ise olumsuzluklar olarak isimlendirilmiştir. Temalar ve alt temalar Şekil 1’de gösterilmiştir.



Şekil 1: Din görevlisi çocuğu olma deneyimleri

Katılımcıların anlatılarına dayalı olarak gerçekleştirilen bu araştırmada toplumdaki din görevlisi çocuklarının deneyimleri analiz edilmiştir. Katılımcılar din görevlisi çocuğu olmanın bireyde olumlu bir dindarlığa, toplumda liderlik etmeye ya da sosyalleşme, insanların onlara güvenmesine ve toplumsal ayrıcalıklar elde etmeye neden olduğunu anlatmışlardır. Yine anlatılarda babanın din görevlisi olmasının birçok kısıtlanmaları ortaya çıkardığına, istenmeyen duygulara neden olduğuna, kendilerini inşa edememeye ya da kendilerini geç keşfetmeye ve kendilerindeki dini kayıtsızlığa işaret etmişlerdir.

Buradaki hem kazanımların hem de olumsuzlukların iki önemli koşulu olduğunu söylenebilir. Yani din görevlisi çocuğu olmanın ortaya çıkardığı hem kazanımların hem de olumsuzlukların altında iki önemli koşul yatmaktadır. Bunlardan birisi dini bilgiye sahip olma diğeri ise sosyal yargı.

Din görevlisi çocuğu olmanın ortaya çıkardığı önemli bir durum kişinin ilk hocasının babası olduğu gerçeğidir. Bu babanın terbiyeci rolünden öte yapılandırılmış bir eğitime, bilişsel boyuttaki hedeflere işaret etmektedir. Zira ilk ezberler, okumalar, ilmihal bilgileri bu dönemde babadan alınmaktadır. Bu duruma da birçok katılımcı işaret etmektedir. Mesela e3 din görevlisi çocuğu olmayı dini bilgiye akranlarına göre daha fazla sahip olmanın nedeni şu şekilde zikretmiştir (e3): “İmam torunu ve imam oğlu olmam hasebiyle diğer çocuklara göre daha hızlı ders veriyor, daha hızlı ezber yapıyordum...” Katılımcı k2 ise kardeşinde kendisini gördüğünü işaret ederek din görevlisi babanın çocuğuna bilgi vermesini şu sözlerle dile getirmiştir: “Şimdi en küçük kardeşimde kendimi görüyorum. O da her gün en az bir sayfa Kur’an dersi veriyor babama...Kur’an okumayı küçüklükten öğrenmiştim zaten kursa ihtiyacım olduğunu pek düşünmüyordum. Kısa sureleri de ezberletmişti babam.” Katılımcılar ilmihal bilgilerinin yanında farklı alanlarda da desteği hissetmede din görevlisi çocuğu olmanın etkisine işaret etmiştir. Örneğin k2 varoluşsal soru(n)larında bu desteği yanında hissettiklerini ifade etmişlerdir:

“Bir de bu durumun şöyle artı tarafı var, çocukken dini sorgulama, Allah’ı anlama, ahireti soruşturma vb. bütün sorularımda babam bana hep yardımcı oldu. Benim gibi birçok çocuk bu dönemlerden geçmiştir. Ama bu soruların cevaplarını bilirkşi ağzından duymak çok önemli bence.”

Literatürde bu durumu destekler bulgular bulunmaktadır. Sobi’nin çalışmasında da kimi katılımcılar, din görevliliği mesleğinin gerek din görevlisinin gerek ailesinin dini bilinç kazanma ve dinin gereklerini yerine getirme konusunda etkili olduğunu ifade etmiştir.²¹

Dini bilgiye sahip olma bireyin hayatında kazanımların ortaya çıkmasında etkindir. Zira dini bilgiler dindarlığı etkilemektedir. Yaz Kuran kurslarında akranlara göre daha fazla bilgiye sahip olmak bu tür ortamlarda liderlik yapmayı mümkün kıldığı söylenebilir. Dini bilgiye sahip olmanın getirdiği ahlaki veya dini sorumluluk ile toplumda din görevlisi çocuğuna akranlarına göre daha fazla güveni ortaya çıkarabilecektir. Dini bilginin ortaya çıkardığı dini ritüellerde ön sırada olma nedeniyle çeşitli ayrıcalıklar kazanılmaktadır. Bütün bunlar dini bilginin din görevlisi çocuğu olmanın kazanımlarında önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Bu durumun aksine dini bilgiye sahip olma çeşitli problemlerin de kaynağı olmaktadır. Din görevlilerinin çocukları din ile ilgili argümanlara akranlarına göre daha fazla maruz

²¹ Sobi, “Eşleri Din Görevlisi Olan Kadınların Psiko-Sosyal Sorunları”, 417.

kalmaktadır. Farklı çerçevede din yorgunluğu²² olarak tanımlanan bu durum dini kayıtsızlık endişesi olarak ortaya çıkabilmektedir.

Diğer bir koşul ise sosyal yargıdır. Sosyal yargı kişinin toplum, arkadaş ya da kendi aile ve akrabaları içinde yargılanması, övülmesi, kınanması olarak anlaşılabilir. Sosyal yargının temelinde algı bulunmaktadır. Bu algı ise çeşitli yargılanmaları ortaya çıkarmaktadır. Mesela akrabaların algısı ve bu algıya istinaden ortaya çıkan yargılamayı k3 şu şekilde dile getirmiştir:

“...Bizim baba tarafında babam tek okumuş çocuk... Özellikle baba tarafındaki herkes bizim çekirdek ailemizin tüm dini kurallara uyduğunu, bizim çok manevi bir hayat yaşadığımızı düşünüyorlar. Kendilerini her konuda konuşma hakkına sahip buluyorlar. Bildikleri bir davranış tipine uymayınca ‘Sen nasıl ile başlayan cümleler’...”

Katılımcı k2 de komşularının annesine ve kendisine çok soru sorduğunu şu şekilde anlatmıştır: *“Komşular arasında da gerek bana gerek anneme çok soru gelirdi. Babamla birlikte biz de imamımız gibi soruların cevaplarını vermemizi bekliyorlardı. Bilmiyoruz deyince de ‘Sen nasıl imam çocuğusun?’ vs. tepkilerini alırdım.”* Sosyal yargının arkadaş ya da okul çevresine yansımaları ise e3 şu sözlerle dile getirmiştir:

“Bu sınav (DKAB) en kolay sınavlardan olsa bile en çok kaygılandığınız, en çok terlediğiniz sınavlar oluyor. Diğer derslerden geçmeniz için 45-50 almanız gerekiyorsa bu dersten en az 90 almalısınız. Hatta 90 bile aldığım bir din dersi sınavından 95 alan arkadaşım, ‘Bir de hocanın oğlu olacaksın nasıl benden düşük aldın?’ dediğini bile hatırlıyorum.”

Bu algının ve yargının din görevlisi aile içinde bile olduğunu ve cübbe analojisi ile konuyu e5 şu şekilde dile getirmiştir:

“Aile içinde genellikle dini şeylerle ilgilenilmesi bekleniyor, arkadaş çevrenden de en az günah işleyeninin senin olması bekleniyor. İnsanların aslında imam çocuğunun da insan olduğunu unuttuğunu düşünüyorum. Benzetme yapacak olursak imam çocuğunu beyaz cübbesi olduğundan herhangi bir günah konusunda teşebbüs dahi etse direkt gözüküyor bu da insanlar tarafından direkt yadırgamaya sebep oluyor.”

Katılımcının imam-hatiplerin meslek kıyafeti olan cübbeyi çocukları için de kullanması din görevlisi ile çocukları arasındaki ilişkinin bir başka ifadesi olarak düşünülebilir. Sosyal yargının geldiği boyutu e2 şu şekilde anlatmıştır: *“Şehir merkezinde bile -beni tanıyan kimsenin olmamasına rağmen- dışarıda çok nadir (sigara) kullanmışımdır. Bazen kendimi ‘Kimse beni görmüyor.’ diye ikna edip kullanınca dahi herkes bana bakıyormuş ve beni eleştiriyormuş gibi hissediyordum.”* Sosyal yargılamayı sloganvari bir cümle ile e1 şu şekilde ifade etmiştir: *“...‘Sen imam çocuğusun, yakışıyor*

²² Nejdet Subaşı, “Din Yorgunluğu” (2016).

mu bu sana?’ Ne imammiş arkadaş!’” Sobi de araştırmasında, din görevlilerinin hata yapmaz insanlar olarak algılandıklarına, en ufak hatalarında dahi eleştirildiklerine ve bu durumdan eş ve çocukların da nasibini aldığına işaret etmiştir.²³ Bunun yanı sıra toplumun din görevlisinden beklentisi ile DİB’in personelinden beklentisinin benzeştiği söylenebilir. Zira DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi’nde din görevlisinin riayet edeceği hususlar belirtilmiş ve kılık-kıyafet ile bulunulan mekanların mesleğin onuruna uygun olması istenmiştir.²⁴

Din görevlisinin ailesinden sokak, mahalle, okul gibi toplumun diğer birimlerine kadar yaygın olan algı ve bu algıya bağlı olarak oluşan yargı din görevlisi çocuğunun dünyasında önemli bir etki alanı oluşturmaktadır. Bu algı bireyin toplumda birçok kazanım elde etmesine neden olmaktadır. Öncelikle bu sosyal algı bireyin tanınırlığını ortaya çıkararak sosyalleşmesine neden olmaktadır. Bunun yanında din görevliliği üzerindeki olumlu algılamalar, bireye olan güveni artırmaktadır. Nitekim yapılan bir araştırmada katılımcılar din görevlisi ailelerin çokça saygı gördükleri ve güven veren bireyler olarak karşılandıklarına atıf yapmıştır.²⁵ Birey, din görevlisinin çocuğu olduğu için çeşitli ayrıcalıklara sahip olmaktadır. Bütün bunlar sosyal yargının kazanımları olarak zikredilebilir. Bu tür kazanımların aksine birçok problemin kaynağı da sosyal yargıdır. Sosyal yargı bireyi en başta akranelarının sahip olduğu birçok haktan mahrum bırakmaktadır. Gündelik yaşamdaki en temel tercihlerde bile bu mahrumiyetler yaşanmaktadır. Sosyal yargının bir din görevlisi çocuğunun kendini keşfetmesinde, tanınmasında, kendini inşa etmede önemli bir engeldir. Yargılamalar ya mahrumiyetlere dolaylı olarak ya da doğrudan öfke, suçluluk gibi çeşitli istenmeyen duygularına neden olmaktadır. Sosyal yargı bireyi mahrum ederken mütemadiyen dini argümanları kullanması, bireyde dinin temsillerine karşı negatif duygulara ya da dini kayıtsızlığa neden olmaktadır.

Araştırma sonuçları din görevlisinin çocuk eğitiminde önemli engellere sahip olduğuna, bu engellerin farkındalığının önemine işaret etmektedir. Zira toplumsal yargı ile mücadele ya da onunla kurulan ilişki din görevlilerinin hem kendi çocukları hem cami cemaati hem eğitim için camiye gelen çocuklar hem de kendi kimlik ve kişiliği için önemli etkiler ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle din görevlilerine toplumsal yargı ile aralarındaki mesafenin ayarlanmasına yönelik eğitimler planlanabilir. Araştırmacılara anlatı araştırmasının sonuçlarının ötesine götürecek hem ebeveyn olan din görevlileri ile hem de çocuklarla

²³ Sobi, “Eşleri Din Görevlisi Olan Kadınların Psiko-Sosyal Sorunları”, 419.

²⁴ DİB, “Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020).

²⁵ Sobi, “Eşleri Din Görevlisi Olan Kadınların Psiko-Sosyal Sorunları”, 417.

derinlemesine mülakatlar yapılması önerilebilir. Ayrıca kız ve erkek çocuklarının tecrübelerinden hareketle toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden kız çocukları ve erkek çocukları özelinde yeni araştırmalar tasarlanabilir.

Kaynakça

- Bruce, Berg L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- Çanakcı, Ahmet Ali. "Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/2 (27 Aralık 2015), 253-282.
- DİB. "Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi". Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020. https://webdosyasp.diyinet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/ankara/ilceler/cankaya/UserFiles/Files/D%C4%B0B%20D%C4%B0N%20H%C4%B0ZMETLER%C4%B0%20UYGULAMA%20GENELGES%C4%B0_cc3b4bad-ce27-427d-99c7-f2dd53b918fa.pdf
- DİB. Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği, Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği. 28151 (2011). Erişim 11 Ağustos 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=15636&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- Erdiç, Şaban. "Din Görevlisinin Zihniyet Dünyası ve Bunun Mesleki Sonuçları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2015), 243-272. <https://doi.org/10.18505/cuifd.44292>
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji nedir*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Güler, Ahmet vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Hayta, Akif. "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (01 Aralık 2010), 39-77.
- IPSOS. *Global trust in professions Who do global citizens trust?* (2019). <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2019-09/global-trust-in-professions-trust-worthiness-index-2019.pdf>
- Kiriş, Hacı Mustafa. "Yaygın Din Eğitimi Alanında Önemli Bir Meslek Olarak İmam-Hatiplik ve Statüsü". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2022), 249-275. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1103554>

- Mertens, Donna M. *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme*. çev. İsmail Seçer - Sümeyye Ulaş. Ankara: Anı Yayınevi, 2019.
- Onay, Ahmet. *Türkiye'nin Cami Profili*. İstanbul: DEM Yayınları, 2008.
- Safa, Mustafa. "Üniversite Öğrencilerinin Kampüs Camii Alışkanlıkları Ve Camiden Beklentileri: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Örneği". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2021), 127-152. <https://doi.org/10.31463/aicusbed.888432>
- Sobi, Elif. "Eşleri Din Görevlisi Olan Kadınların Psiko-Sosyal Sorunları". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 19 (2018), 409-426.
- Subaşı, Nejdet. "Din Yorgunluğu". 2016. Erişim 06 Haziran 2022. <https://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/251-din-yorgunlugu>
- Turan, İbrahim. "Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (2007), 293-304.
- Winnicott, Donalds Wood. *The Child, The Family and The Outside World*. Cambridge: Perseus Publishing, 1987.

Growing Up in a Mosque Yard: A Qualitative Research on Being a Religious Official's Child

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çakmak

Extended Summary

A profession is not just a job, it is affected from the point of view of the members of the profession, their families, society and culture. When this profession is related to religion, more meaning has attached to that profession. This situation has both advantages and disadvantages. Professions impact not only one who practices the job but also the family of this person. Status transfer is the term for this circumstance. Based on this concept, it has been determined that the research's main problem is what consequences, on the individual, social, religious, and emotional aspects, being the child of a religious official has.

The research is designed according to narrative research, one of the qualitative research methods. The aim of this kind of research, also known as story analysis, is to examine the story people tell about the experiences they have had. The participant was asked to write down their ideas, feelings, anxieties, and experiences associated with being a religious official's child. There are nine participants in the study group total—four women and five men. The participants were chosen using the homogenous sampling approach. The parents of the participants were taken into consideration in this framework, and those whose parents are Quran course instructors, mufti employees, preachers, or muftis were excluded from the study. The participants were asked to write down their views, experiences, worries, expectations, and experiences towards being a religious official's child during the data collection procedure. It was emphasized that participants may write whenever they wanted, without the researcher's supervision, and that there was no restriction on the length of texts they might produce. No titles or structured texts were used to avoid limiting participants. They were requested to convey any auto-observations they had regarding the matter. The Nvivo program was used to import the texts that were obtained from the participants, after which content analysis was performed. In this framework, themes were first developed after compatible codes were clustered together. An exact same quote was placed in more than one code.

The researcher's disclosure of biases and the member control approach were both employed to ensure the reliability of the research. There are remarks regarding the researcher's experiences, prejudices, and perspectives on the subject in the explanation of prejudices. In member control, the participant group is given access to the research results. The researcher discovered that becoming a religious authority result in differences, benefits, and drawbacks through his numerous observations and experiences. Close relationships with the children of religious leaders and close professional ties with religious leaders can be cited as the causes of this. In the member control, a male and a female study group participant were given access to the research's findings and asked for their feedback. For example, one pointed to incorrect expressions or word mistakes in his own narrative. All corrections like that were made. However, no suggestions have been made to add to existing themes and codes.

It can be mentioned as the main finding of the research that being the child of a religious official has significant effects on the individual. While the effects sometimes cause significant gains in the life of the individual, sometimes they create negative situations. These achievements are discussed based four themes: religiosity, leadership and socialization, trust and social privileges. The first educators of the children of religious officials are their fathers. Education here is about the profession of the father rather than being a father. On this occasion, it was reflected in the narratives that the religiosity of the participants was an important trigger. Another theme is leadership and

socialization. It is reflected in the narratives that they have more opportunities to socialize in society because they are children of religious officials, and that they lead by getting ahead of their peers with their knowledge. The third theme is trust. The participants took part in the narratives where they felt more confident than their peers because they were the children of the society's religious officials. Another theme is social privileges. The interest of the society, awards, gifts and sometimes scholarships are among these privileges.

Being the child of a religious official an occasionally result in unpleasant circumstances. The four negative themes deprivations/restrictions, self-inhibition, emotions, and religious indifference were used to investigate these situations. In the narratives, these limitations include not being able to play ball, to participate in competitions from childhood, to dress whichever one pleases, or to obtain a haircut. The self-inhibition is the second theme. The participants lamented in their tales that they were unable to act authentically and like themselves. They desired to be regarded as regular people. The subject of emotions is another one. The participants highlighted negative feelings like anger and impatience under this theme. The final subject is indifference toward religion.


There are two conditions for the emergence of gains or negativities in the narratives: Having religious knowledge and being subjected to social judgment. Having religious knowledge enables these participants to be religious, to lead their peers and socialise with them, to be more confidence than their peers, and to have various privileges. In addition to this, having religious knowledge can also be the reason for an individual's religious indifference. The second condition is social judgment. This judgment based on social perception allows the child of the religious official to socialize, develop a relationship based on trust and gain privileges. In contrast to these positives, social judgment is the root of many negativities. Deprivations in daily life, a delay in self-discovery, unpleasant emotions, and religious indifference are some outcomes of social judgment.

Keywords: Religious Education, Religious Official, Mosque, Child, Status Transfer.

Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe

Doubt in terms of Kalām and Philosophy

Dr. Öğr. Üyesi Yunus ERASLAN

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences
yunus.eraslan@kilis.edu.tr
 0000-0003-2439-1950

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

20 Haziran / June 2022

17 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Eraslan, Yunus. "Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 962-986.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1133153>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe

Öz ▶ Şüphe kavramı tarihi süreçte epistemolojik anlamda dinlerin ve felsefenin ortak meselesi olagelmıştır. Felsefe tarihinde derinlemesine ve çeşitlilik içinde kullanılan bu kavram, İslam düşüncesinde daha işlevsel bir şekilde araştırma ve sorgulama amaçlı kullanılmıştır. Bu bağlamda felsefe açısından septik, metodik ve fideistik olmak üzere üç şüphe türünden bahsedilebilir. İslam düşüncesinde bu şüphe türlerinden ilki olan septik şüphe inkârcılıkla eşdeğer kabul edilirken, şüphecî fideizm de akla ve araştırmaya önem ve değer veren dinî metinler bağlamında kabul görmemiştir. Metodik şüphe ise araştırma, sorgulama anlamında gerçek ve kesin bilgiye ulaşmak için hem dinî metinlerde hem de İslam düşüncesinde teşvik edilmiştir. Bu çalışmada antik çağdan başlayarak şüphe ve şüphe türleri incelenecek, daha sonra bu şüphe türleri dini metinler ve kelâm düşüncesi bakımından karşılaştırılarak İslam düşüncesine göre önem ve değeri ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Felsefe, Şüphe, Fideizm, Septizm.

Doubt in terms of Kalām and Philosophy

Abstract ▶ The concept of doubt has been the common issue of religions and philosophy in the epistemological sense in the historical process. This concept, which is used in depth and diversity in the history of philosophy, has been used more functionally for research and questioning purposes in Islamic thought. In this context, three types of doubt can be mentioned in terms of philosophy: septic, methodical and fideistic. While skepticism, which is the first of these doubt types in Islamic thought, has been criticized as being equivalent to denialism, skeptical fideism has not been accepted within the framework of the texts that give importance and value to the research. Methodical doubt has been encouraged both in religious texts and Islamic thought to reach true and precise knowledge in terms of research and questioning. For this reason, in this study, starting from the Ancient Age, the doubt classes and doubt will be examined in terms of philosophy, then these types of doubt will be compared in terms of religious texts and theological thought, and their importance and value in terms of Islamic thought will be revealed.

Keywords: Kalām, Philosophy, Doubt, Fideism, Septism.

Giriş

Antikçağ Yunan felsefesinde gözlemek ve incelemek anlamlarına gelen skeptesthai kelimesiyle ifade edilen kuşku/şüphe, herhangi bir konuda tutarsızlıklara bağlı olarak inancın ortadan kalkması, tereddüt içinde kalıp kesin bir şekilde olumlu ya da olumsuz bir önermede

bulunamama hali ve yargıyı askıya almak olarak tanımlanabilir.¹ Kuşkuculuk ise görünüşleri ve yargıları bir şekilde birbirlerine karşıt konuma getirme becerisi olup, bu karşıtlık halinde güç eşitliğine bağlı olarak önce duraksama yaşamak sonra da bir ruh dinginliğine ulaşmaktır.² Düşünce tarihinde iki tür şüpheli anlayıştan bahsedilebilir. Birincisi eşya ve olaylarla ilgili olarak gerçek ve kesin bilginin varlığını kabul etmeyen sofistler, ikincisi ise şüpheyi bir araç ve metot olarak kullanmak suretiyle gerçek ve kesin bilgiye ulaşılabileceğini savunan anlayıştır. Bu ikisine yeni dönemde Sextus Empiricus'un eserlerinden mülhem bir şekilde aklın karşısında imanı öncelemek suretiyle antik dönemin şüpheliğini dinî inanç sistemlerini güçlendirmek için kullanan şüpheli fideizm de eklenmiştir. Buna göre akla uygun şüpheler içeren olumlu şüpheler, akla uygun olmayan şüpheler içeren olumsuz şüpheler ve doğruya ulaşmak için şüpheyi bir metot olarak kullanan yöntemsel şüpheler olmak üzere üç şüpheli oluşumdan bahsedilebilir.³

İslam düşüncesinde kuşkuyla ilgili olarak “reyb”, “şübhe” ve “şek” kelimeleri ön plana çıkmıştır. Her üç kelimenin içeriğinde şüpheler ve kuşku anlamı olsa da aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Bu kelimelerden “reyb” bir şey hakkında tevehhüm edip sonra onun açığa çıkması,⁴ şek ya da korkuyla birlikte şüpheler,⁵ töhmetle birlikte şek anlamlarına gelmektedir.⁶ İkinci kelime olan “şek” yakînin zıttı olup, iki şey arasında eşitlikten dolayı bir pay ve denge kuramamak,⁷ iki zıt halin birbirine eşit ve denk olması demektir. “Şek” hiçbirini bilmemek anlamında cehaleti de kapsayan bir içerikle, karışıklıktan dolayı iki zıddın anlaşılamayacak şekilde birbiriyle iç içe girmesidir. Bu durum kararsızlık ve tereddüt halini yansıtmaktadır. Aynı zamanda bir şeydeki delik ya da yarık anlamına gelen “şek”te düşüncenin durabileceği ve dayanabileceği bir zemin yoktur. İki kelimeyi kıyaslırsak şek, bilişsel olarak bir şeyin varlığı ve yokluğu hususunda iki yönlü eşit bir tereddüt iken reyb, cehalete bağlı ve şüpheler kaynaklı

¹ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Kuşku”, 532; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), “Şüpheler”, 6/203.

² Sextus Empiricus, “Phyrrhonculuğun Ana Hatları”, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 42-43.

³ Hançerlioğlu, “Şüpheler”, 6/203.

⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü l-fâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), “rayb”, 368.

⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), “rayb”, 2/463.

⁶ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*, nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc (Küveyt: Matbaatü Hükümetü'l-Küveyt, 1965), “rayb”, 2/549.

⁷ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekki (Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâ'în, 1987), “şek”, 1/139; Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 2010), “şekk”, 10/451-452.

bir iç huzursuzluk, kaygı ve endişeyi ifade eden psikolojik bir hali yansıtmaktadır.⁸ Üçüncü kelime olan şüphe ise somut veya soyut iki şeyin aralarındaki benzerlik sebebiyle birbirinden ayırt edilememesi demektir.⁹ Benzemekten (şbh) türemiş olan şüphe kelimesi iltibas anlamına gelip, birbirine benzeyen şüpheli, müşkil işler için kullanılır.¹⁰ Bu bağlamda şüphe iki şeyin birbirine benzemesi ve eşit kabul edilmesi, birbirinden ayırt edilememesi sebebiyle bilginin doğruluğu ve kesinliğini tehlikeye sokup, hüküm ve karar vermeyi olumsuz etkilemektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî yerinin, değerinin ve sebebinin bilinmesi gereken üç kelimedenden bahseder ki bunlar zan, şek/şüphe ve yakındır. Ona göre zan, kaybolmasından endişe edilen sebeplerin zahiriyle ilgili bir bilgi türüdür. Şüphe ise zâhirî sebebi kaybolmuş yahut sebepleri birbirlerine mukabil ve eşit derecede olan bilgi konusudur; insan iki şey arasında mütereddit kalmakta, kalbi onlardan herhangi birinde karar kılamamaktadır. Yakîn de zâhirî sebepleri açıkta olan, yok olma ve geçip gitme korkusu bulunmayan bilgidir.¹¹

Kelâm ilminde şek ve şüphe kelimeleriyle benzerlik gösteren bir kavram da “tekâfüü’l-edille”dir. Bunun anlamı herhangi bir konuda karşılıklı ortaya konulan delillerin birbirine eşit ve denk olması sebebiyle hiçbir tarafın görüşünün diğerine üstün gelememesi ve birbirini geçersiz kılamaması demektir. Başka bir ifadeyle *tekâfü* bir mesele hakkında olumlu görüş beyan edenlerin delilleriyle olumsuz görüş iddia edenlerin delillerinin birbirine denk gelmesidir.¹² *Tekâfüü’l-edille* taraftarlarını Allah’ın varlığını inkâr edenler, nübüvvetin gerçekliğini inkâr edenler, her ikisini de inkâr edenler, Hz. Muhammed’in nübüvvetini benimsemekle birlikte hangi İslâm mezhebinin doğru olduğunun bilinemeyeceğini söyleyenler şeklinde gruplara ayırmak mümkündür.¹³ Cedele dayalı kıyasla sabit olan bir düşüncenin ancak cedele dayalı başka bir kıyasla geçersiz kalacağı esasına dayanan bu anlayışa göre ihtilaf edilen bir konunun gerçekliğiyle ilgili olarak Allah birisinin diğerine üstün geleceği deliller ortaya koymamıştır. Buna bağlı olarak âlemin ezeli veya hâdis oluşu, peygamberlik kurumunun varlığı veya yokluğu, beşerî dinler ve sistemlerin ortaya koydukları esaslar gibi hususlarda doğrunun bunlardan birisinde olduğuna inanmakla birlikte hangisinin

⁸ Hüseyin Atay, “Müslümanlarda Şüphecilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 7-8.

⁹ İsfahânî, “şbh”, 443.

¹⁰ İbn Manzûr, “şübhe”, 13/504.

¹¹ Ebu Mansurel-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 14/74.

¹² Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzî’l-‘aql ve’n-naql*, thk. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü İmâm Muhammed b. Suûd, 1991), 2/218.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekâfüü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/335.

diğerine üstün ve kabule şayan olduğu net ve belirgin değildir.¹⁴Şu halde şüphe kavramının kelâm ve felsefe açısından sözlük tahlilinden gerçek ve kesin bilgiyi elde etme yolunda kararsız ve tereddüt halinde kalan araştırmacı ve sorgulayıcı bir zihin yapısıyla karşı karşıya kaldığımızı görmekteyiz. Şüphe kavramının felsefe ve kelâm açısından tanım ve türlerine değinildikten sonra araştırmamızın bu aşamasında şüphenin türleri alt başlıklar halinde incelenecektir.

1. Felsefe Açısından Şüphe

1.1. Septik Şüphe

Sofist anlayış antik Yunan düşüncesinde Pyrrhon, (m.ö. 365-275) Arkesilaos, (m.ö. 316-240), Karneades (m.ö. 219-129) ve Sextus Empiricus'un (m.s. 2-3. y.y.) düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Bu isimlerden Sextus Empiricus, genellikle hayatı ve kariyeri pratikte bilinmeyen, belirsiz ve orijinal olmayan bir Helenistik yazar olarak tasvir edilir. Ancak eserleri günümüze ulaşan tek Yunan Pyrrhon şüphecisi olarak, modern düşüncenin oluşumunda önemli bir role sahip olmuştur. Aydınlanma çağında bilgide ölçüte ilişkin şüphecisi sorunun ortaya atıldığı bir zamanda yapıtlarının yeniden keşfedilmesinin tarihsel rastlantısı, Sextus'un fikirlerine daha önce hiç olmadığı kadar ani ve daha büyük bir önem kazandırmıştır. Böylece, yakın zamanda keşfedilen Sextus, on yedinci yüzyılın sonunda modern felsefenin babası olarak kabul edilen "le divin Sexte"ye (İlahî Sextus) dönüşmüştür.¹⁵

Empiricus doğru bilgiye ulaşma hususunda dogmatik, akademik ve şüphecisi olmak üzere üç farklı görüş ve oluşumdan bahseder. Aristoteles, Epikuros, Stoacılar gibi dogmatiklere göre doğru bilgiye ulaşmak mümkün iken; Kleitomakhos, Karneades gibi akademiklere göre mümkün değildir. Empiricus'un da içinde bulunduğu septiklere göre ise evrensel tarzda kesin bilgiye ulaşmak ile ulaşmamak arasında bir fark olmayıp araştırmaya devam etmek gerekmektedir.¹⁶ Eşyada var olduğunu düşündükleri çelişki ve tenakuzdan dolayı doğru ve yanlışın tespiti hususunda şüpheye kapılan ve bundan huzursuz olan şüpheçiler, sonunda ruh dinginliğine ulaşmak için araştırma ve sorgulama içerisine

¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, nşr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/972-975.

¹⁵ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism From Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 18.

¹⁶ Empiricus, "Phyrrhonculuğun Ana Hatları", 41.

girmişlerdir. Bu amaçla hakikatin tespiti bağlamında ileri sürülen her önerme karşıt bir başka önerme ile dengelenerek, eşyanın dogmalaştırılması engellenmiş olur.¹⁷

Antik şüpheciler herhangi bir inanca sahip olmadıkları gibi, inançla ilgili önermeleri baştan sona incelemeyen çok çabuk kabul ettikleri için dogmatikleri entelektüel bütünlükten ödün vermeye suçlanırlar. Şüpheciler titiz bir araştırmadan kurtulan hiçbir şey bulunmadığı ve yanılma riski olmaksızın kabul edebilecekleri hiçbir önerme bulamadıkları için inancı saklı tutmuşlardır. Bundan dolayı Antik şüpheciler aşikâr olmayan bir şey hakkında hiçbir inanca (dogma) sahip değildirlere. Bununla beraber kendilerini etkileyen zahir durumları inkâr etmezler. Apaçık olmayan şeylere inanan biri olarak dogmatik belirli bir görünümün nesnenin dış gerçekliğini veya özünü oluşturduğunu doğrularken; şüpheci dogmatik tarafından sunulanlar kadar ikna edici olan çelişkili argümanlar veya görünümler sunar. *Zetesis* (soruşturma) olarak ifade edilen bu durum, aynı seviyede inandırıcılık nedeniyle bir eşitliğe (*isoesthenia*) ve sorgulayanın yargıyı askıya aldığı (*epoché*) dışsal bir duruma yol açar. Yargıyı askıya aldıkça, felsefenin pratik amacına -huzur (*ataraxia*)- ulaşılır. Bu münasebetle Pyrrhonizm, çelişkili görünümler ve inançların neden olduğu zihinsel rahatsızlığı tedavi etmek için bir tür terapi olarak kabul edilir.¹⁸

Şüpheci anlayış, geleneğe bağlı olarak Tanrı'nın varlığını kabul edip ona saygı gösterilmesi gerektiğini dogmatik olmayan bir tarzda kabul etse de dogmatiklere birtakım eleştiriler getirmekten de geri durmaz. Bu münasebetle Tanrı'nın mahiyeti ve keyfiyeti hususundaki ihtilaf ve uzlaşmazlık, O'nun varlığının sorgulanmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla bizatihi dogmatiklerin Tanrı hakkındaki birbirinden farklı düşünceleri bir Tanrı kavramının üretilmesine engel olmuş ve bu konudaki yargının askıya alınmasına sebep olmuştur. Zira Tanrı'nın varlığı hususu kendiliğinden açık (prodelon) bir şey olmadığı için ispatlanmaya muhtaç bir hale gelmiş görüntüsü vermektedir. O'nun varlığı kendiliğinden ya da başka bir şeyle ispatlanan bir halde olmadığına göre kavranabilir bir şey de değildir.¹⁹ Burada “şüpheci” ve “inanan” karşıt sınıflar değildir. Başka bir ifadeyle şüphecilik inkârcılık anlamına gelmemektedir. Septik, bir inanç için ortaya konulan gerekçelerin rasyonel veya kanıtsal değerleri hakkında şüphe uyandırmanın yanında; herhangi bir inancın doğruluğunu

¹⁷ Empiricus, “Phyrrhonculuğun Ana Hatları”, 44.

¹⁸ Jose R. Maia Neto, *The Christianization of Pironism* (Netherlands: Springer-Science+Business Media, B.V., 1995), xiv-xv.

¹⁹ Empiricus, “Phyrrhonculuğun Ana Hatları”, 195-198.

göstermek için gerekli ve yeterli nedenlerin keşfedildiğinden veya keşfedilebileceğinden de şüphe duyar. Ancak şüphecisi, herkes gibi, yine de çeşitli inançları kabul edebilir.²⁰

Öte yandan şüphecisi sorgulamanın manevi bir fayda sağlaması gerektiğine inanılmıştır. Bu amaçla şüphecilik, taahhütte bulunmama veya yargının askıya alınması yoluyla iç huzuru aramıştır. İç huzura ulaşmanın yolu, gerçeklerin ne olduğu konusunda herhangi bir dogmaya onay vermemekten ve insan aklının hem gerçek hem de değerler dünyasında bunları belirlemedeki yetersizliğini kabul etmekten geçer. Mevcut felsefi sistemlerin rekabet halindeki bilgi iddialarının çokluğu, şüphecisiye, bu sistemlerin tesellilerinin takip ettiği varsayılan kesinliklerin gerçek olmadığını ve çatışan dogmalar arasındaki rekabetin başlı başına bir kafa karışıklığı ve kaygı kaynağı olduğunu göstermiştir. Bundan kaçınmak için, tartışmaların her iki tarafını da dogmatize etmeyi reddetmek gerekir.²¹

1.2. Metodik Şüphe

Şüpheyi kendisinden önceki septiklerden farklı olarak amaç olmak yerine, hakikate ulaşmak için bir araç olarak kullanan Descartes,²² nihai hedef olarak bu şüphelerden kurtulup kesin doğrulara ulaşmaya çalışır. İslam düşüncesinde Gazzâlî’de örneği görülen bu sistemde, daha önce duyu ve akıl yoluyla bilgi olarak kabul edilen şeylerin şüphecisi bir metottan geçirilmek suretiyle güvenilirlikleri sorgulanır. Bu doğrultuda öncelikle hakikate ulaşmak için takip edilmesi gereken bir metoda olan ihtiyacın altı çizilir. Zira hakikati metot olmadan rastgele aramak, akli bulandıracağı ve zihni körelteceğinden gerçeği idrak edemeyecek bir noktaya getirir ki, bu noktada vazgeçmek daha doğru bir davranıştır. Dolayısıyla hakikate ulaşmak için yöntem olmazsa olmazdır.²³ Onun metottan kastı dikkatli bir tetkikle akli doğru bir şekilde kullanıp, bilgi seviyesini ilerleterek hakikate ulaşmayı sağlayan kesin ve basit kurallardan ibarettir.²⁴ Bu kurallar; doğruluğunda şüpheyi mahal vermeyecek derecede açık ve kesin olmayan şeyleri bilgi olarak kabul etmemek, problemleri meseleleri mümkün olduğu kadar parçalara ayırmak, belli bir düzen içinde kademeli bir şekilde ilerleyerek düşünceleri sıraya koymak ve tekrar kontroller sağlamaktır.²⁵

²⁰ Popkin, *The History of Scepticism*, xxi.

²¹ Terence Penelhum, *God and Skepticism a Study in Skepticism and Fideism* (Dordrech: D. Reidel Publishing Company, 1983), 4.

²² Cevizci, “Yöntemsel Kuşku”, 63.

²³ René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: Maarif Matbaası, 1942), 9-10.

²⁴ René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 17.

²⁵ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 11-14.

Descartes, hakikate ulaşmak için işe daha önce öğrendiği ve kendisine doğru olarak sunulan her şeyin kesinliğinden şüphe etmekle başlar.²⁶ Bu aşamada tavrı Empiricus ile benzerlik gösterse de onun şüphesi metodik veya hyperbolic²⁷ şüphedir. Öncelikle duyularla elde edilen bilgilerden şüphe eden Descartes'e göre²⁸ tüm insanlarda ortak ve eşit bir özellik olan akıl sayesinde doğruyu yanlıştan ayırt etmek mümkündür. Burada önemli olan aklın seviyesinden çok onu doğru bir şekilde kullanmaktır.²⁹ O, bu yolda tüm olumsuzluklara rağmen şüpheleri birer birer bertaraf ederek mutlak kesinliğin olduğu bir temele ulaşmayı hedeflemiştir.³⁰ Gerçeğin kesin bilgisine apaçık sezgi ve zaruri dedüksiyonla ulaşmayı düşünen Descartes,³¹ şüphe etmesinden dolayı kendisinin var olduğuna ve kendisinde Allah düşüncesi olması hasebiyle O'nun varlığına kanaat getirmiştir.³² Descartes temel felsefi doğrularla ilgili tam bir kesinlik arayışındayken, bazı çağdaşları da dinî gerçeklerle ilgili olarak aynı türden kesinliği arıyorlardı. Söz konusu kimselerden bazıları Descartes hayattayken onunla etkileşime girmiş ve daha sonra Kartezyenizm ve şüpheciliğe cevaplarını geliştirmeye devam etmişlerdir.³³

Şu halde klasik dönemde ve aydınlanma çağında şüpheli bir tavırla duyu verileriyle elde edilen bilgilerin güvenilirliği sorgulanarak kesin ve açık bilginin elde edilmesinin imkânı askıya alınmıştır. Duyularla elde edilen bilgilerin doğruluğu askıya alınınca, aklın verileriyle elde edilen bilgiler sorgulanmaya başlanmıştır. Empiricus gibi septik düşünürler aklın verilerini doğru bilginin kaynağı olarak kabul etmezken, Descartes aklın herkese eşit şekilde verildiğine dikkat çekmiş ve doğru bir yöntemle aklın açık ve kesin bilgiye ulaşabileceğini kaydetmiştir. Dolayısıyla ona göre bu aşamada önemli olan aklın belli bir yöntem çerçevesinde hareket etmesidir. Buna göre Descartes'ta metodik şüphe kesin ve açık bilgiye ulaşmada bir araç rolü görürken, Empiricus'ta şüphe araç olmaktan çok amaç haline gelmiştir. Şimdi şüphenin bilinen bu iki türünden farklı olarak fideistik şüpheciliğe daha geniş bir şekilde bakalım.

²⁶ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 96-97.

²⁷ René Descartes, "Meditations on First Philosophy", *The Philosophical Works of Descartes*, çev. Elizabeth S. Haldane vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 198.

²⁸ René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 98.

²⁹ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 7-8.

³⁰ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 107-108.

³¹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 20-21.

³² Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 41-42, 44, 48, 51.

³³ Popkin, *The History of Scepticism*, 174.

1.3. Fideistik Şüphe

Şüpheci düşüncenin yeni versiyonu olan şüpheci fideizm Sextus Empiricus'un eserlerinin 16. Yüzyılda Latinceye çevrilmesiyle başlamıştır. Katolikler reform yanlılarına karşı mücadelelerinde fideizmle beraber şüpheciliği etkili bir argüman olarak kullanmışlardır. Yeni dönemde Blaise Pascal, (1623/1662) Pierre Bayle, (1647-1706) Søren Kierkegaard (1813/1855) ve Lev Isaakovich Shestov (1866/1938) gibi bazı düşünürler antik dönemin şüpheciliğini diğerlerinden farklı olarak dinî inançları güçlendirmek için güncellemişlerdir. Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin Yunan-Roma felsefesiyle bir sentezinin veya uzlaşmasının kurulamayacağı görüşünde olan bu düşünürler, felsefi akıl ile dini inanç arasındaki karşıtlığı açıklamak için eski şüpheciliğe başvurmuşlardır. Tüm Yunan-Roma felsefe sistemlerinde yalnızca antik şüphecilik, genel olarak felsefeye karşı polemiksel bir karşıtlık içinde olduğundan Atina'nın tam merkezinde Kudüs'ün istemsiz ve dolaylı bir destekçisi olma imkânını sunmuştur. Söz konusu düşünürler etik olduğu düşüncesiyle radikal süreksizlik görüşüne güçlü bir şekilde bağlı olmakla birlikte şüpheciliğin Yahudi-Hıristiyanlıkta faydalı olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu münasebetle önce antik şüphecilerin etik taahhütlerini belirleyip sonra tersine çevirerek veya karşı çıkararak ikilemin üstesinden gelmek suretiyle Pyrrhonizm'i Hıristiyanlaştırmışlardır.³⁴

Daha önce antik şüphecilik kesin doğruların olduğuna inanan dogmatik anlayışın karşısında konumlandırılması hasebiyle dinî inanç sistemleri açısından olumsuz bir imaja sahipken, yeni şüpheci akım Pyrrhonizm'i diğerlerinden farklı olarak bir amaç için kullanmıştır. Bu bağlamda onlar şüpheciliği Hıristiyanlıkla tutarlı bir konumda değil, Hıristiyan kategorilerini açıklığa kavuşturmak için hermenötik bir araç olarak kurgulamışlardır. Burada Yunan şüpheciliği ile Hıristiyanlık arasındaki ilişki dışsal ve ardışık bir ilişki değildir. Daha ziyade, bir kez dikkatlice yeniden yapılandırılan Hıristiyanlaştırılan veya paganlaştırılan Yunan şüpheciliğinin özellikleri, onların Hıristiyanlığa ilişkin görüşlerinin içine yerleştirilmiştir. Hıristiyanlaştırılan bu eski şüpheciliğin önemli özelliklerinden birisi kanıtlayıcı olmayan önermelerin onaylanmaması şeklindeki Stoacı kuralı benimsemeleridir. Onlar bu kuralın Yunan pagan bilgeliğinin temel bir özelliği olduğunu ve kanıtlayıcı olmayan Yahudi-Hıristiyan bilgeliğine şiddetle karşı çıkması gerektiğini anlamışlardır. Pyrrhonizm'in Hıristiyanlaştırılması temelde Yunan şüpheciliğinin insanın düşüşü doktrini açısından yeniden inşasını içerir ve bunun sonucunda eski şüphecilerin

³⁴ Neto, *The Christianization of Pironism*, xi - x iii.

felsefeyi reddetmeleri korunurken, temel taahhütleri tersine çevrilir. Böylece fikrî bütünlük tutarsızlığa, sükûnet ise iman ve kurtuluş kaygısına dönüşmektedir.³⁵

Şüpheci fideizmin Konformist ve Evanjelik olmak üzere iki türünden bahsedebiliriz. Konformist fideistler, antik çağın Pyrrhonistlerinin felsefi hakikat arayışını terk etmeleri ve kültürlerinin yerel dindarlıklarına razı olmaları gibi inancı gelenek ve uygulamaların dogmatik olmayan bir kabulü olarak sunmaya çalışmışlardır. Hıristiyan inancını, Pyrrhon'un görüşlere uygunluğuna benzer şekilde temsil etme girişimi anlamına gelen Şüpheci Konformist fideizmin savunuculuğunu yapan isimlerden ilki Erasmus, (ö. 1536) ikincisi Montaigne'dir (ö. 1592). Onların yaptığı şey, şüpheci tutumların Hıristiyan düşüncesine toptan ithal edilmesini tavsiye etmek ya da Hıristiyan inancını, şüpheci uzlaşmanın bir tezahürü olarak sunmaktır. Erasmus ve Montaigne'den sonra erken modern zamanlarda onu benimseyen gerçek felsefi bilgi birikiminin tek düşünürü ise Pierre Bayle'dir.³⁶ Bayle'den önce, kendilerini "Hıristiyan şüpheçileri" olarak etiketleyen yüzyıllık bir Katolik düşünür geleneği vardır. Bu grup, gerçek dünya hakkında kesin bilgi edinme olasılığını sorgulayan klasik şüpheci argümanları, temel doğruların bir aklî delile dayanmadan sadece inanca dayalı olarak kabul edilmesi anlamına gelen saf fideizm savunuculuğu ile birleştirmiştir. Onlar bu amaçla Kalvinistler, Skolastikler, Platonistler, Rönesans doğa bilimcileri ve benzerlerinin bilgi iddialarını baltalamak için Yunan Pyrrhonizm'in yeniden keşfedilen hazinesi olan Sextus Empiricus'un yazılarını kullanmışlardır. Gerçeği ararken duyularımızın ve aklımızın güvenilmezliği ve doğruluğun tartışılmaz herhangi bir kriterini keşfedememe veya kullanamamamız hakkında eski Pyrrhon tarzını tartışmışlardır. Bu anlayışa göre insan aklının bilimde, felsefede ya da teolojide herhangi bir hakikati elde etme konusundaki tam yetersizliğini gerekçe göstererek aşağılanması, inancı doğrudan Tanrı'dan almaya hazırlık olarak gösterilmiştir. Öte yandan onlar Descartes'ın entelektüel sahneye çıkmasıyla birlikte, yeni dogmatizmine saldırmak ve onun da kesin ve şüphe götürmez doğruları bulmayı başaramadığını göstermek için Sextus Empiricus'un epistemolojik silahlarını yenilemişlerdir.³⁷

Bayle'in anlayışı Pyrrhoncu ve Kartezyen nosyonların karışımını temel almıştır.³⁸ Bayle, Sextus'un gerçek dünyanın doğasına kılavuzluk eden duyuların iddialarını baltalayan argümanlarına nispeten az ilgi göstermiştir. Onun asıl kaygısı, Sextus'un sunduğu metafizik karşıtı argümanlar ve özellikle teolojik ve bilimsel doktrine yönelik saldırılardır. Bu bağlamda

³⁵ Neto, *The Christianization of Pironism*, x iii-xv.

³⁶ Penelhum, *God and Skepticism*, 15-16, 442.

³⁷ Popkin, *The History of Scepticism*, 287-288.

³⁸ Penelhum, *God and Skepticism*, 27-28.

Bayle'ın asıl hedefi kendi zamanının ilahiyatçıları, matematikçileri ve fizikçileri olup onların teorilerindeki tutarsızlık ve paradoksu ortaya çıkararak, rasyonel iddiaları tekrar tekrar baltalamaya çalışmıştır.³⁹ Bayle, inanca yer açmak için mantığı yok ettiğini belirterek, aklın yetersizliğinin fark edilmesi için akıl yürütmeyi öneren bir düşünürdür.⁴⁰ O, akla çalışması için bırakılan büyük alanın boyutunu neredeyse sifira indirmiş böylece her türlü rasyonel araştırma, ancak bir çözüm bularak üstesinden gelinebilecek bir kafa karışıklığına yol açmıştır.⁴¹ Onun zamanında şüphecilik, herhangi bir dinî veya teolojik bağlamdan çıkmış ve yalnızca insan aklının bir eleştirisi haline gelmişti. Bu bağlamda Søren Kierkegaard ve Lev Chestov gibi düşünürlerin fideist motifini yeniden ifade etme girişimleri, diğerleri arasında dinî gerçeği bulmaya yönelik bir haykırış olsa da Bayle sonrası şüphecilik tarihi çok daha seküler bir biçim almıştır.⁴²

Fideistik şüphenin ikinci türü olan Evanjelic fideizm, Blaise Pascal ve Søren Kierkegaard gibi düşünürler tarafından temsil edilmiştir. Onlar Konformist duruşun zayıflatıcı uzlaşsallığının gerçek inanç bağlılığıyla derinden çeliştiğini kabul ederek, şüpheciyi isteksiz bir müttefik olarak görmüşlerdir. Şüpheli inançsızlığın ve Hıristiyan inancının görünüşte zıt kutuplar olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak yine de insan aklının inancın içerdiği bağlılık için zemin sağlamadaki yetersizliğini açığa vurarak, şüpheciliği istemeden de olsa inanç davasına hizmet eden bir gelenek olarak görmüşlerdir. Onlara göre şüphecilik, ilahi lütufve felsefi engeller olmaksızın inanç oluşturmanın yolunu hazırlamıştır. Bu itibarla onlar, sadece insan aklının iddiaları ve referansları hakkında şüphecilerin umutsuzluk nedenlerinden bazılarını paylaşmışlardır.⁴³

Kierkegaard'a göre modern felsefeyle ilgilenen herkes isteksizce de olsa her şeyden şüphelenme meselesini ileri boyuta taşıırken,⁴⁴ inanma eyleminden de vazgeçmeyip onu da daha ileri götürmüşlerdir.⁴⁵ Bu iki cümlemin birleşiminden ortaya çıkan şey hiç kimsenin gerçek bir şüpheli olmaya ya da gerçek bir Hıristiyan olmaya istekli olmadığıdır. Bunun yerine, herkes şüphe yoluyla kesin bilgiye ulaşmayı istemektedir. Kierkegaard için antik

³⁹ Penelhum, *God and Skepticism*, 27.

⁴⁰ Penelhum, *God and Skepticism*, 26.

⁴¹ Popkin, *The History of Scepticism*, 289-290.

⁴² Popkin, *The History of Scepticism*, 301.

⁴³ Penelhum, *God and Skepticism*, 15-16, 442.

⁴⁴ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling Repetition*, ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983), 5.

⁴⁵ Kierkegaard, *Fear and Trembling Repetition*, 7.

şüphecilik hem modern felsefeye (modern şüphe) saldırmak hem de Hıristiyanlığı anlamak için çok önemli bir araç olup, bu iki görev birbiriyle yakından ilişkilidir. Ona göre hakiki inanç kavramının açıklığa kavuşturulması, hakiki şüphe kavramının açıklığa kavuşturulmasıyla birlikte önemlidir. Kartezyen hiperbolik şüpheye yaptığı gönderme, şüphenin açıklığa kavuşturulmasının, kesinliğe ulaşmanın sistematik bir yöntemi olarak modern şüphe kavramının eleştirisini gerektirdiğini gösterir. Eski şüpheciler daha sonra resme dâhil edilir. Onlar gerçek bir şüphe modelidir.⁴⁶ Bu iki şüphe türü arasındaki temel fark şudur: Konformist şüphecilik Pyrrhon'un yargının askıya alınması konusundaki taahhütlerini tutarken, Evanjelik şüphecilik bu taahhütleri reddederek şüpheciliği bir gelenek olarak anlamıştır. İlki Pyrrhonizmi Hıristiyan dininin rasyonel olmayan gerçeklerine dolaylı bir dava oluşturmak için sözde kullanmıştır. Pascal'ın ve Kierkegaard'ın Pyrrhonizmi kullanmadaki temel amacı, Hıristiyanlığın hakikatini ortaya koymak değil, kendilerine özgü Hıristiyan ahlaki tutumu olarak anladıkları şeyi açıklığa kavuşturmak ve üretmektir.⁴⁷

2. Kelâm İlmi Açısından Şüphe Kavramı ve Teolojik Boyutu

Şüphe pozitif ilimlerde hareket noktası olsa da dinî açıdan teslimiyet ve güvenin şüpheye alan bırakmadığı söylenebilir. Bununla beraber imanın kemali ve tahkiki için yapılan metodik şüphenin dinî metinlerde yasaklanmadığı gibi teşvik edildiğinin de örneklerine rastlamak mümkündür.⁴⁸ Kur'ân'da özellikle Hz. İbrahim'in şahsında şüphe örneklerini görmek mümkündür. Bunlardan ilki Bakara sûresi 259. ve 260. ayetlerde geçen ve öldükten sonra yeniden dirilmeye ilgili tutumdur. Bu ayetlerden ilki ismi açıklanmayan ancak rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Üzeyir'in, ikincisi de Hz. İbrahim'in öldükten sonra yeniden dirilişe ilgili şüphe ve meraklarını konu almaktadır. Kur'ân'da bu isimlere karşı takınılan tutum, inkârı amaçlayan şüphecilere karşı takınılan tutumdan farklıdır. Zira söz konusu isimler kınanmayıp, onların şüphe ve merakları giderilmeye çalışılmıştır. İlgili ayette Hz. İbrahim'in tavrını Hz. Peygamber de şüphe olarak nitelendirerek şöyle demiştir: "Biz İbrahim'den daha çok şüphe etme hakkına sahibiz."⁴⁹ Kaldı ki herhangi bir konuda şüphenin korku ve tedirginliğe yol açması gayet doğal olup, şüphenin kalkması güveni doğurur.⁵⁰Buna

⁴⁶ Neto, *The Christianization of Pironism*, 72-73.

⁴⁷ Neto, *The Christianization of Pironism*, 121.

⁴⁸ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 135.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), "Kitâbü Ehâdisi'l-Enbiyâ", 11 (3372).

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/103.

göre söz konusu isimlerin şüpheleri Yunan Felsefesinde ve İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde varlık gösteren sofistlerin inkârcı şüphesinden farklı olarak, var olan imanı destekleyerek daha sağlam temeller üzerine oturtmayı amaçlamaktadır. Hz. İbrahim’le ilgili başka bir örnek de En’âm sûresi 74-82. ayetlerdir. Bu ayetlerde onun Allah arayışı içinde olduğu görülmektedir. Mâtürîdî bu ayetlerden yola çıkarak Hz. İbrahim için şüpheli ifadesini doğru bulmasa da onun şüpheden kastı Kur’ân’ın genelinde söz konusu edilen cehalete dayalı inkârcı şüphedir. Zira Hz. İbrahim bu şekilde bir şüphe içinde kabul edilirse, onun Allah’ın varlığıyla ilgili kesin inanca ulaşması haber veya istidlal yoluyla değil de duyusal bilgilerin kapsamına girmeyen ve zaruri olarak da bilinmeyen bilgilerle gerçekleştiği sonucu doğurur. Hâlbuki ayette söz konusu edilen “ikân” kelimesi istidlal, düşünme ve incelemeyen sonra bir şeyin hakikatine vakıf olmak anlamına gelir. Bunu da işitmeye ve hisse dayalı bilgi ile değil, istidlal bilgisi yoluyla yapmaktadır. Böylece Hz. İbrahim ve kavmi için şüphe sebepleri tedrici bir şekilde ortadan kaldırılmak suretiyle kesin inanca ulaşmak mümkün olmuştur.⁵¹ Bu konuda örnek verilebilecek bir başka isim de Sînâ dağında Allah’ı görmek isteyen Hz. Musa’dır.⁵² Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) bu hadiseye kendisinden önceki Mu’tezile kelâmcılarının da tercihi olan farklı bir yorum getirmiştir. Ona göre Hz. Musa Allah’tan ahiret alametlerinden birisini izhar etmesini istemek suretiyle O’nu zaruri bir ilimle bilmek istemiştir. Hz. İbrahim’in ölülerin nasıl tekrar diriltileceğine dair şüphe ve merakında olduğu gibi Hz. Musa da Allah’ı görüp O’nu zorunlu bir ilimle bildiğinde kendisinde şüpheli çağrıştıran saikler ortadan kalkacak, nazar ve istidlalden müstağni olacak ve mükellefiyetteki zorluk da hafiflemiş olacaktır.⁵³

Kur’ân’da peygamberlerin şahsında söz konusu edilen bu şüphe türünün örneklerini Hz. Peygamber’in hadislerinde de görmek mümkündür. Nitekim sahabilerin değişik zamanlarda akıllarına gelen şeyler ve bundan dolayı kendilerini suçladıkları hallerle ilgili sorduklarında Hz. Peygamber’in bu halin “apaçık iman” ya da “saf iman” olduğunu ifade etmesi bu anlamda bir şüpheli konu edinir. Söz konusu hadislerde inançla ilgili şüphe hali bazen vesvese ile ifade edilmiştir.⁵⁴ Nevevî’ye göre şeytan insanları yoldan çıkarmaktan ümidini kestiğinde onlara vesvese vermek suretiyle zihinlerini bulandırır ve şüpheli bir hale sokar. Zira akla gelen havâtır iki çeşit olup ilki herhangi bir nazar ve istidale gerek

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 5/109-122.

⁵² Araf 7/143.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, nşr. İbrahim Medkur (Kahire: Müessesetü’l-Mısriyye, 1965), 4/218.

⁵⁴ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhîh* (Kahire: Dâru’t-Tâsîl, 2014), “Kitâbu’l-Îmân”, 122-125.

kalmaksızın zihne gelip geçen şeylerdir ki bu halde herhangi bir şüphe hali söz konusu değilken, ikincisi şüphe hali olup bu halden yalnızca üzerinde düşünüp istidlalde bulunarak kurtulmak mümkündür.⁵⁵İbn Kudâme (ö. 620/1223) şeytanın vesveselerine kapılanları eşyanın gerçekliğini inkâr eden Sofistlere benzetmiştir. Zira vesveseciler akıl ve duyularla elde edilen kesin bilgilerden şüphe duyma noktasına gelmişlerdir. Bu bağlamda vesvese itikadi ve ameli noktada şüpheye sebep olarak gösterilmektedir. Ona göre şeytanın vesvesesinden kurtulmanın yolu ise duyu, akıl ve naslarda ortaya konulan bilgilerden şüphe etmemekten geçer.⁵⁶

Burada Hz. Peygamber'in vesveseye bağlı olarak müminlerin akıllarında hâsıl olan şüphelere karşı tutumu manidardır. Zira o bu hal karşısında şüphe ile imanı birleştirerek, şüphenin yalnızca inkârcı bir tutumdan kaynaklı olmadığını, gerçek imanın içinde bile şüphe olabileceğinin altını çizmiştir. Dolayısıyla başta Allah'ın varlığı ve mahiyeti olmak üzere insanın aklına birtakım şüphelerin gelmesi, inkârcılara has bir tutum olmayıp, bu durum pekâlâ iman sahibi bir kişide de görülebilir. Ancak iman sahibi kişideki bu şüpheci tutum genellikle meraktan kaynaklanmaktadır. O, şüphe ve vesveseye düşen kişilere karşı böyle bir halin imanı ortadan kaldırmadığı gibi gerçek ve sağlam bir imana götürdüğünü ifade ederek, bu şüphe ve vesveselerden kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. Böylece kişi içinde bulunduğu bunalım halinden kurtulmuş olacaktır. Öte yandan inanç konularında şüphe ve vesveseye düşmek övülmüş olup, bu haldeki bir kimse içinde bulunduğu halden kurtulmak için araştırmak suretiyle kesin bilgiye ulaşmak isteyecektir.⁵⁷

Alfred Von Kremer'e göre şüphe kavramı ve şüpheci eğilimler erken dönemlerden itibaren İslam düşüncesinde de görülür. Ona göre (biraz da abartılı bir şekilde) Arap aklının her şeyle alay etmek ve her şeyi eleştirmek gibi bir özelliği olduğundan büyük şehirlerde erken şüphecilik bilimsel bir sistem haline gelmiştir. Bu bağlamda çeşitli ekoller tarafından büyücülük, cinlerin ve ruhların varlığı reddedildiği gibi duyuşsal algılar güvenilmez ilan edilmiş ve her şeyden şüphe edilir hale gelmiştir. Bunun neticesinde Me'mun (ö. 218/833) döneminde her şeyden şüphe eden birtakım oluşumlar ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Söz konusu oluşumlardan birisi Hisbâniyye fırkası olarak kayda geçmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre

⁵⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (b.y.: Mektebetü Kurtuba, 1994), 2/205-206.

⁵⁶ Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî, *Zemmü'l-müvesvisîn*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsetü li't-Tebâati ve'n-Neşr, 1407), 10-12.

⁵⁷ Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", 18-20.

⁵⁸ Alfred Von Kremer, *Cültürgeşichte Des Orients Unter Den Chalifen* (Vienna: WilhelmBraumüller, 1877), 2/267.

Mu'tezile'den Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) Me'mun'un yanında Hisbâniyye'den bir şahısla karşılaşmış ve ona düşüncesini sorduğunda şöyle bir cevap almıştır: “Bana göre her şey vehim ve hayalden ibarettir. İnsanlar eşyayı sübjektif bir şekilde kendi akıllarına göre algırlar ki, gerçekte eşyanın bir hakikati yoktur.”⁵⁹ Bu çerçevede kabul edilecek bir başka oluşum da Sofistler olup üç grupta değerlendirilmiştir. Onlardan ilki, eşyanın hiçbir gerçekliği ve bilgisinin olmadığını iddia eden inatçı kişilerdir ki bunlarla ilgili tek çözüm onları dövmek ve mallarını ellerinden almaktır. Nazar ve istidlali kabul etmeyen bu grup inkârcı olması hasebiyle Dehriyye'den sayılmıştır. Sofistlerin ikinci grubu, şüphe ehli olup eşyanın ve bilgilerin gerçekliğinin bilinemeyeceği görüşündedir. Üçüncüsü ise eşyanın hakikatinin inançlara tabi olduğunu iddia ederek, bütün inançların sahih olduğu görüşündedir. Yani eşyanın hakikati onu kabul eden nezdinde gerçek, kabul etmeyen nezdinde ise batıldır. Bu konuda kesin bir delil arayışı içine girmek beyhudedir.⁶⁰

Josef Van Ess'e göre erken dönemde Hisbâniyye, Sofistler ve Mu'tezile şüpheli fikri hiçbir ekleme ve genişleme yapmadan Helenistik kültürden devralarak değişik amaçlarla kullanmışlardır.⁶¹ Ona göre bu fikirler İslâm kültürüne Stoacı mantığın pek çok öğesinin Kelâm ve Usûl-ü Fıkh'a girdiği gibi hiç kesintiye uğramadan ve gerçekte yeniden dirilmeyen, hatta kendi septisizmimizde bir dereceye kadar varlığını kaybeden bir miras olarak az-çok gizli bir şekilde girmiştir.⁶² Bahsi geçen gruplarda söz konusu edilen şüphe türü akıl ve duyularla elde edilen bilgilerden şüphe etmeleri sebebiyle her şeyi inkâr eden Antik Yunan felsefesine ait Pyrrhoncu septik düşünceyi yansıtmaktadır. Şüphenin bu inkârcı tavrı erken dönemden itibaren İslâm düşüncesinde kabul görmediği gibi bu düşünce sahiplerinin hem cezalandırılmak hem de eşyanın hakikatini farklı bir şekilde göstermek amacıyla darp edilmesi önerilmiştir. Ortaya çıkardığı fayda bakımından Kur'an'da ve hadislerde örneklerine rastladığımız metodik şüphe türünü ise öncelikle Mu'tezile kelâmcılarında görmek mümkündür. Nitekim Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) nispet edilen “elli şüphe bir yakînden daha iyidir”⁶³ sözü konumuz bağlamında önem arz

⁵⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emîn vd. (Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lif, 1940), 2/407-408.

⁶⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 6; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 17; İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/147-149.

⁶¹ Josef Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 3.

⁶² Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 4.

⁶³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbil el-Halebî, 1965), 3/60.

etmektedir. Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) düşünmek ve araştırmak sonucunda oluşan ve süreç içerisinde kesin bilgiye dönüşen zanna şüphe anlamı vermiştir. Çünkü bilmenin içtihat yoluyla gerçekleştiği durumlarda şüphe tamamen ortadan kalkmaz.⁶⁴ Ebû'l-Kāsım el-Belhî'ye (ö. 319/931) göre şüphe bilginin zıddı olan manalardan bir manadır. Ebû Hâşim el-Cübbâ'ye (ö. 321/933) göre ise şüphe eden kişi bilgi veya cehaletten hiçbirisiyle nitelendirilmediği için şüphe hiçbir mana ifade etmez. Yani onun şüphe halinde olması bir delil doğrultusunda bilgi, itikat, zan veya cehalet manalarından herhangi birisini güçlendirmemektedir. Bu durumda şüphe hali septiklerde olduğu gibi "ta'lik" anlamında yargıyı askıya alma durumunu ifade etmektedir. Yani şüphe, herhangi bir konuda tereddüt içinde karar verememe, bir önermede olumlu ve olumsuz tarafların birbirine denk olma halini göstermektedir.⁶⁵ Öte yandan Ebû Hâşim ve Kādî Abdulcebbâr'a (ö. 415/1025) göre düşünme (*nazar*) ancak medlûle dair şüpheyle sahih olup, medlûlün şüphe, zan veya itikat hallerinden birisiyle irtibatlı olması gerekir. Aksi halde ilim veya şüpheyle ortaya çıkan cehalet haliyle sahih olmaz. Dolayısıyla onlara göre bilginin ilk şartı şüphe etmektir.⁶⁶

Şüpheci bir tavırla değerlendirdiğimizde, Mutezile'nin uzun bir müddet Ortodoks inancın temel bileşenleri olarak görülen popüler inancın belirli unsurlarını amansız bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Buna bağlı olarak Kur'ân'ın edebi üslubunun benzersizliği konusunda şüphe uyandırmışlar ve hadislerin sıhhatini sorgulamışlardır. Mutezilenin popüler inanca yönelik eleştirileri, esas olarak eskatolojinin mitolojik unsurlarına yöneliktir. Örnek olarak âhiret âlemine girmeden önce geçilmesi gereken, kıldan ince, kılıçtan keskin, seçilmişlerin bir çırpıda üzerinden süzülerek geçtiği köprü olarak tanımlanan Sırat'ı farz inanç yapısından çıkarmışlar ve hakkında alegorik açıklamalar yapmışlardır. Ayrıca insan fiillerinin tartıldığı terazileri ve buna benzer birçok anlayışı da ortadan kaldırmışlardır. Onların din felsefelerinin başlıca yol gösterici düşüncesi Tanrı kavramını, onu gölgeleyen ve deforme eden geleneksel popüler inancın unsurlarından arındırmaktır.⁶⁷

Şu halde Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu epistemolojik olarak şüphe kavramını onaylamış ve hoş görmüşlerdir. Çünkü bilgi şüphe ve cehl halinde mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Kādî Abdulcebbâr'a göre makul çerçevede şüphe makbul olup, ilimle cehl arasında

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/104.

⁶⁵ Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyad-Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'l-Arabî, 1979), 338-339.

⁶⁶ Kādî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim Medkûr, 12/11-12, 113, 189.

⁶⁷ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 87-88, 89.

vasıta olması hasebiyle güzeldir. Zira şüphe ilmin zıttı olmadığı gibi ilmi iptal etmeyip marifetin zihinde oturmadığı durumlarda bilgiye bir yol teşkil eder. Bu şekilde ilme yol teşkil eden makbul ve hoş görülen bir şüphe yöntemsel şüphe olarak isimlendirilmez. Bununla beraber şüphe bu fonksiyonunun dışında epistemolojik anlamda sürekliliğe sahip bir esas haline gelirse bilginin nefyine sebep olacağı düşünülerek akla ve bilgiye meydan okuyan bir işleve dönüşür. Buna bağlı olarak Kādî Abdulcebbar'ın makbul ve hoş gördüğü şüphe, kendisiyle sofistlerin bilginin subjektif olduğu, Pyrrhoncuların da bilginin mümkün olmadığı sonucuna vardıkları şüpheden farklı bir konumdadır.⁶⁸

Kelâm tarihinde bu konuya örnek verebileceğimiz önemli isimlerden birisi de Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'dir (ö. 324/935-36). Uzun yıllar Mu'tezile fikirlerini savunan Eş'arî bir müddet düşünce bunalımına girmiş ve daha önce savunduğu fikirlerle ilgili bir şüphe krizi yaşamıştır. Bu şekilde bir müddet evine kapandıktan sonra içinde bulunduğu bu şüphe krizinden kurtularak, fikrî planda önemli bir değişiklik yaşamıştır.⁶⁹ Nitekim o, bu halini şöyle izah etmiştir: "Ey insanlar! Sizden uzak kaldığım süre boyunca araştırdım ve tüm deliller bana eşit ve denk (*tekâfü*) geldi. Bu sebeple hak ile bâtil arasında bir tercihte bulunamadım. Bu haldeyken Allah'tan beni doğruya ulaştırmasını istedim, O da beni kitaplarımda açıkladığım itikada ulaştırdı."⁷⁰ Onun İslam düşüncesinde kutuplaşmaların yoğun olduğu bir dönemde yaşamış olması, siyasi, sosyal ve dinî amillerin de etkisiyle karşıt düşünceler arasında tercih yapmasını zorlaştırarak istidlale dayalı bir şüphe haline girmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda o, yoğun bir düşünce krizi ve şüphe halinden sonra fikri bir dönüşüm yaşamıştır. Ona göre nazar ehli daha önce öğrendiği bilgilerle nazar sonucu elde ettiği bilgiler arasında bir farklılaşma ve çatışma yaşayabilir. Eş'arî'ye göre nazar ehlinin elde ettiği bilgilerin doğruluğunu ve yanlışlığını tenkit süzgecinden geçirmesi gerekir. Bu durumda yanlışın karşısında ve doğru olan acele etmeden sabırlı bir şekilde araştırılmalı, kanaati hangi yöne meylediyorsa o doğrultuda bir değişime açık olmalıdır.⁷¹

İslam düşüncesinde aklî bilgiye yönelttiği eleştiriler sebebiyle bir başka şüphecilik örneğini de Şîî-Bâtînî anlayışta görebiliriz. Zira Şîî-Bâtînî anlayışta dinin gizli hakikatleri

⁶⁸ Hüsnü Zine, *el-Akl inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), 82-84.

⁶⁹ Tâciüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî -Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru İhyâu Kütübî'l-Arabî, 1964), 3/347-349.

⁷⁰ İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfteri fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2010), 43.

⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 322.

yalnızca imamların öğretmesiyle bilindiği için aklın dine dair meselelerde hakem rolü yoktur. Gazzâlî'nin kaydettiğine göre onlara *Ta'limiyye* denilmesinin sebebi akıl ve reyin iptal edilmesidir. Onlara göre hakikat rey ve talim yoluyla bilinir. Reylerin birbirinden farklı ve birbirini yıkar oluşu, birbirine zıt arzuların bulunuşu, akıl yürütmelerden (*nazar*) elde edilen neticelerin birbirinden farklı oluşu gibi sebeplerden ötürü reye dayanmak batıldır. Bu durumda hakikate ulaşmak için aklın karşısında imamların talimine ihtiyaç vardır.⁷² Gerçeğin, müstakil olarak akıl yürütme ve akılların hüküm vermesi ile bilinmesi batıl olduğundan⁷³ dinî meselelerde rey, kıyas, içtihat ve istihsan batıl olarak kabul edilmiştir.⁷⁴ İbnü'l-Velid (ö. 612) Gazzâlî'nin eleştirilerinin geçersiz olduğunu belirtmekle birlikte insanların reylerinin hükmüne göre mücerred aklın nazarına itimat etmenin sahih olmadığını ifade eder. Bu bağlamda akıl kılavuz olan delilin bilinmesi ve ilimlerden ortaya çıkan sonuçların anlaşılması için bir araç mesabesinde dir.⁷⁵ Şîî-Bâtînî anlayış dinî meselelerde rey ve kıyasa başvurmadıkları gibi bunun aksini yapan diğer Şîî fırkalar, Mutezile, Mürcie, Haşviyye, Hâricîler vb. fırka ve mezhepleri kitabı tahrif etmeleri sebebiyle dinden çıkmış sapkın fırkalar olarak nitelendirir.⁷⁶ İsmâilî doktrininin kurucularından, Fâtımî başkadısı ve başdâisi Kādî Nu'mân (ö. 363/974) da aklın, dinde bilginin kaynağı ve hüccet olmasını reddetmiştir. Çünkü Yüce Allah Kur'ân'da hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Dolayısıyla dinde kıyas, rey, içtihat, istihsan, nazar ve istidlal yoktur.⁷⁷

2.1. İmanda İstisna ve Şüphe

Erken dönem kelâm ilminde şüphe kelimesinin kullanıldığı ve tarafların bazen imanda şüphecilikle itham edildiği konuların başında imanda istisna meselesi gelir. İstisna Ehl-i sünnet'in iki önemli kolunu temsil eden Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasında ihtilafa yol açmış ve istisnayı savunanların şüpheciler (*şükkâk*) olarak nitelendirilmelerine kadar varmıştır.

⁷² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, thk. Ahmed Bedevî (Küveyt: Müessesetü Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1964), 17.

⁷³ Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, 73.

⁷⁴ Ali b. Muhammed İbnü'l-Velid, *Tâcu'l-akâid ve ma'dinü'l-fevaid*, nşr. Arif Tamir (Beyrut: Müessesetü İzzü'd-Dîn, 1982), 82-83.

⁷⁵ Ali bin Muhammed el-Velid, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Müessesetü İzziddîn, 1982), 1/273.

⁷⁶ Müeyyed-Fiddîn eş-Şîrâzî, *Dîvânü'l-müeyyed fi'd-dîn dâ'id-duât*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısra, 1949), 104; Cafer b. Mansûru'l-Yemen, *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.), 243.

⁷⁷ Kādî Nu'mân b. Muhammed, *İhtilâfî uşûlî'l-mezâhib*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983), 39-45, 137-138.

Nitekim Ebû Azbe (ö. 1172/1759) iki mezhebin görüş ayrılıklarından bahsettiği eserinde istisnanın şüpheye delalet ettiğini, hâlbuki imanda şüphe olamayacağını icma ile sabit olduğunu belirtir. Ona göre inançla ilgili olarak istisna kelimesinin kullanılması konunun bir şarta bağlanması veya askıya alınması anlamında ta'lîke işarettir. Ancak askıya almak daha sonra gerçekleşmesi beklenen olaylarla ilgili olarak kullanılır.⁷⁸

İmanda istisnayı kabul etmeyen Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun görüşü, imanda şüpheye yer verilmeyip kesinlik olmasıdır. Buna göre iman eden kimse herhangi bir şüpheye mahal vermeksizin mümin olarak kabul edilir. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre işlemiş olduğu günaha bakılmaksızın bir Müslüman Allah'a, kitaplara ve peygamberlere iman hususunda şüpheye düşmez.⁷⁹ Buna bağlı olarak imanda şüphe etmeyen müminin gerçekten iman ettiğini beyan etmesi gerekir.⁸⁰ Mâtürîdî'ye göre imanda istisna ifadesi kesin bilginin karşısında şüphe ve zan olduğu durumlar için kullanılır. Bu münasebetle imanda istisna ifadesini kullanmak şarta bağlı ve şüpheli bir hali ortaya çıkaracağından mümin olduğunu kesin bir şekilde beyan etmek gerekmektedir.⁸¹ İmanda istisnaya karşı olan Kerrâmîyye ise istisnayı savunanları "şükkâk" olarak isimlendirmiştir.⁸² İmanda istisna görüşünden dolayı Eş'arîliği tam bir şüpheci okul olarak niteleyen ve onlara en sert eleştiriyi getiren kişi ise İbn Hazm'dır. O, Eş'arîliğin bu doğrultudaki görüşlerini şöyle özetler: "İnançla ilgili delillerin talep edilmesi ancak buluştan sonra gerekmekte olup, bir kimsenin Müslümanlığı, buluş çağına ulaşmasından sonra tasdik eden değil şüphe eden bir kimse olmadıkça geçerli olmaz. Buna göre söz konusu kimse Yüce Allah, nübüvvet ve Hz. Muhammed'in doğruluğu konusunda şüphe edinceye kadar Müslüman sayılmaz. Zira iman yalnızca küfürle sahil olurken, tasdik de inkârla gerçekleşir. Buna bağlı olarak adı geçen meselelere şüphe etmeksizin kesin bir şekilde inanmak şirk ve küfür alametidir."⁸³

Sonuç

⁷⁸ Ebû Azbe Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü'l-behiyye fî mâ beyne'l-Eş'â'ire ve'l-Mâtürîdiyye* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-maârif, 1322), 6.

⁷⁹ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 20.

⁸⁰ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, "el-Fıkhu'l-ebsat", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 51.

⁸¹ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 518, 585.

⁸² Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 59.

⁸³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/1072-1074.

Şüphe kavramı farklı amaç ve içeriklerle din ve felsefenin ortak konusu olarak epistemolojilerinin bir parçası haline gelmiştir. Felsefe tarihinde daha derin bir anlama sahip olan bu kavram Yunan felsefesinden modern döneme kadar genelde üç şekilde tezahür etmiştir. İlki eşya hakkında kesin ve gerçek bilgiyi inkâr ederek ruhsal dinginliği hedefleyen klasik septik düşünce, ikincisi Descartes'le yaygınlaşan ancak ondan çok önce varlığına İslam düşüncesinde de rastlanan metodik şüphe, üçüncüsü ise Hıristiyanlığın makul çerçevede kabulü mümkün olmayan inanç değerlerini antik şüpheciliğin akla yönelik tavrını ödünç almak suretiyle akla karşı imanı önceleyen şüphecî fideizmdir. Antik şüphecilik İslâm kelâmcıları tarafından inkârcı akımlarla bir tutulmak suretiyle eleştiri konusu olmuştur. Şüphecî fideizm sonuç itibarıyla imanı önceleyen bir amaca güdülse de bu süreci akıl temelinden yoksun bırakması, akli bilgi kaynağı olarak kabul eden ve bu oranda nazar ve istidlale önem ve değer veren kelâm ilmi açısından pek muteber görülmemiştir. Kaldı ki böyle bir düşünce akımının çıkış sebepleri arasında Hıristiyanlığın gayri makul inanç değerlerinin akli devre dışı bırakarak meşrulaştırılması vardır. Akılla imanın arasını kesin ve kalın çizgilerle ayıran bir din anlayışında bu tavır zaruret haline gelse de akla verdiği değerle bunun tam karşısında konumlanan İslam'da böyle bir tavır ve bakış açısı beklenemez. Dinî meselelerde aklın belirleyici hakem rolünü devre dışı bırakarak, kendi öğretilerini makul olma amacı gütmeksizin kabul ettirmeye çalışan akımlar ise ana eksenden sapmalar gösteren Bâtînî anlayıştan başkası değildir. Batınîlik'ten etkilenecek tasavvufun da akli sezgiye dayalı bilginin gerisine düşürdüğü görülse de bu bakış açısı tarihi süreçte sünnî mutasavvıflar tarafından sürekli revize edilmiştir.

Modern dönemlerde şüpheciliğin yeni bir versiyonu olarak ortaya çıkan metodik şüphe ise diğerlerinden farklı olarak dinî metinlerde ve kelâm ilminde makbul ve hoş görülen bir özelliğe sahip olmuştur. Şüphe kavramı antik şüphecilikteki anlamına bağlı olarak inkârcılığı çağrıştırdığı için olsa gerek istenmeyen ve kaçınılan bir durum olarak kabul edilmiştir. Ancak köken itibarıyla gözlemek ve incelemek anlamlarına gelen *skeptesthai* kelimesinden türemiş olması bu konudaki sınırlamaları kaldırarak, kelimeye daha geniş bir açıdan bakmamızı sağlamaktadır. Bu bağlamda bilgi aşamalarında kesin bilgiye ulaşma arzusu ve gayretiyle yapılan bilişsel faaliyetler de yapıcı anlamıyla şüphe kavramı içinde değerlendirilebilir. Buna göre Kur'ân'da kesin ve gerçek bilgiye ulaşmak amacıyla hareket eden bazı peygamberler bu sürece dâhil edilebilirler. İnanç ve amel konularında böyle bir zihin hali, inkârcılık olarak dışlanmak yerine kesin bilgiye ve dingin bir ruh haline ulaşmak noktasında teşvik edilmiştir. Bunun örneklerine dinî metinlerde olduğu gibi kelâm tarihinde de rastlamak mümkündür. Özellikle dinî anlama yöntemi olarak akla daha çok önem veren ve

akılcı olarak nitelenen fırkaların bu konuya epistemolojilerinde yer vermeleri manidardır. Şu hâlde gerek salt dinî metinlerden hareketle gerekse kelâm epistemolojisinde gerçek ve kesin bilgiye ulaşmak amacıyla araştırma ve sorgulamaya dayalı bir şüphe hali, makbul olmanın ötesinde kıymetlidir de. Bunu düşünce özgürlüğü bağlamında değerlendirdiğimizde bizzat dinî metinlerin böyle bir şüphe halini sınırlandırmak yerine insanlığın en üst modeli olan peygamberlerin şahsında idealize ettiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Atay, Hüseyin. “Müslümanlarda Şüphelik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 1-22.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Cafer b. Mansûru'l-Yemen. *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbilî el-Halebî, 1965.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Descartes, René. *Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. Ankara: Maarif Matbaası, 1942.
- Descartes, René. *Akılın Yönetimi İçin Kurallar*. çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Descartes, René. “Meditations on First Philosophy”. *The Philosophical Works of Descartes*. çev. Elizabeth S. Haldane vd.. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Descartes, René. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Ebû Azbe Hasen b. Abdilmuhsin. *er-Ravzatü'l-behiyye fimâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-maârif, 1322.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. “el-Âlim ve'l-müteallim”. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. “Fıkhu'l-Ebsat”. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Empiricus, Sextus. “Phyrrhonculuğun Ana Hatları”. *Kuşkuculuk*. çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

- Ess, Josef Van. "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm". çev. Murat Memiş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 167-183.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-bâtiniyye*. thk. Ahmed Bedevî. Küveyt: Müessesetü Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1964.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras and Ruth Hamori. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. 7 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- İbn Abdürabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. nşr. Ahmed Emîn vd. Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lîf, 1940.
- İbn Asâkir. *Tebyînü kezibi'l-müfterîfîmâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2010.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münir Ba'lebekki. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1987.
- İbn Hazm. *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. nşr. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kudâme Muvaffakuddin. *Zemmü'l-müvesvisîn* thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsetü li't-Tebâati ve'n-Neşr, 1407.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*. thk. M. Reşâd Sâlim. Riyad: Câmîatiü İmâm Muhammed b. Suûd, 1991.
- İbnü'l-Velid, Ali b. Muhammed. *Tâcu'l-Akâid ve Ma'dinü'l-Fevaid*. nşr. Arif Tamir. Beyrut: Müessesetü İzzü'd-Dîn, 1982.
- İbnü'l-Velid, Ali b. Muhammed. *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Munâdil*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Müessesetü İzziddîn, 1982.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.

- Kādî Nu'mân b. Muhammed. *İhtilâfî uşûli'l-mezâhib*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983.
- Kādî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrahim Medkur. 20 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Misriyye, 1965.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling Repetition*. ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Kremer, Alfred Von. *Cülturgeschichte Des Orients Unter Den Chalifen*. Vienna: Wilhelm Braumüller, 1877.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. Kahire: Dâru't-Tâsîl, 2014.
- Neto, Jose R. Maia. *The Christianization of Pyrrhonism*. Netherlands: Springer-Science+Business Media, B.V., 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Minhâc fi şerhi Şâhihi Müslim b. el-Haccâc*. b.y.: Mektebetü Kurtuba, 1994.
- Nisâbü'rî, Saîd b. Muhammed. *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyad-Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Penelhum, Terence. *God and Skepticism a Study in Skepticism and Fideism*. Dordrech: D. Reidel Publishing Company, 1983.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Popkin, Richard H. *The History of Scepticism From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Sübkî, Tâcüddîn. *Ṭabaqâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kâhire: Dâru İhyâu Kütübî'l-Arabî, 1964.

- Şîrâzî, Müeyyed Fiddîn. *Dîvânü'l-müeyyed fi'd-dîn dâi'd-duât*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısra, 1949.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekâfü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/335. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Kāmûs*. nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Küveyt: Matbaatü Hükümetü'l-Küveyt, 1965.
- Zine, Hüsnü. *el-Akl inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.

Doubt in terms of Kalām and Philosophy

Asst. Prof., Yunus ERASLAN

Extended Summary

The concept of doubt, which is used to obtain correct information in the fields of science, philosophy and religion, or to deny the existence of such knowledge, has never lost its currency as an important method. Doubt was used in skeptic thought in ancient times to eliminate the possibility of a true and valid knowledge. Fideistic doubt, which was used in the new era to question the accuracy and validity of knowledge based on reason and senses, this time aimed to strengthen the hand of religious knowledge against scientific knowledge. While the goal in both understandings was to weaken the power of scientific and philosophical knowledge, Descartes brought a new dimension to the concept of doubt. According to this, it is aimed at reaching reach correct and real information by questioning all known facts at the beginning. As a result, it is possible to see the concept of doubt, which is divided into three as septic, fideistic and methodical, at different times in the history of philosophy.

Interesting results emerge from the evaluation of the concept of doubt in terms of the religion of Islam. It is possible to see at least two of the types of doubt, which are divided into three parts in philosophical thought, in religious texts. This concept, which is used in depth and diversity in the history of philosophy, has been used more functionally for research and questioning purposes in Islamic thought. While skepticism, which is the first of these types of doubt in Islamic thought, is accepted as equivalent to denial, skeptical fideism has not been accepted in religious texts that attach importance and value to reason and research. Methodical doubt has been encouraged both in religious texts and Islamic thought in order to reach true and precise knowledge in terms of research and questioning. When the issue is examined in the context of the Qur'an and related hadiths, it is possible to encounter examples of methodical doubt. Prophet Abraham and Prophet Moses stand out as the best examples of this. In the science of kalām, septics were mostly meant at the beginning. Therefore began a serious struggle with skeptics. From time to time, an attitude suggesting violence has been displayed with different groups claiming that true and correct information about the existence can never be obtained. However, it is possible to say that a positive attitude has been developed in terms of providing accurate and real information to non-denial doubt. In parallel with the developments in science with the Enlightenment period, while the field of religious knowledge was the target of criticism, Christian theologians tried to protect the field of religious knowledge by separating it from the scientific and philosophical knowledge with a defensive attitude. For this purpose, they took religious knowledge out of the control of reason and science, arguing that scientific knowledge and religious knowledge have no positive or negative relationship with each other. Because the information obtained with the mind and senses does not give accurate and reliable information about the existence, as in septic thought. For this reason, it is necessary to accept religious knowledge without seeking logic instead of scientific knowledge in religious epistemology. Among modern writers, who also use ancient skepticism in connection with religion, the two groups are sharply separated. Montaigne and his followers, who are called Skeptical Fideists, went a step further in using skepticism against dogmatist philosophies as a tool, but in accepting skepticism in the real philosophical position and his moral stance as the most appropriate attitude for the Christian philosopher. According to him, the acceptance of religious belief takes place either as a result of divine grace or under the influence of the tradition

followed. Blaise Pascal, on the other hand, opposed the Skeptical Fideism of Montaigne and his followers and started a new tradition of using skepticism in religious thought. Pascal Christianized ancient philosophy by interpreting it in terms of Christian doctrines. Kierkegaard furthered Pascal's Christianization of Pyrrhonism by developing some of the key features of secular philosophy in terms of new skeptical and dogmatic developments. In this study, the concept of doubt, which has a more deep-rooted history in the history of philosophy, will be examined in three parts in its own tradition. Then, the equivalent of the concept of doubt in religious thought will be questioned in terms of these three parts. This study aims to examine the meaning of the concept of doubt in Christian theology and Western philosophy tradition and its reflection in Islamic thought.

Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali

Safina Carnival as The Common Heritage of Abrahamist Religions on Cudi Mountain

Dr. Öğr. Üyesi İsmet Tunç

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.

Assist. Prof. Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of History of Religions

tuncismet@gmail.com.tr

 0000-0002-4767-8412

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

27 Haziran / June 2022

Kabul Tarihi / Accepted

08 Ağustos / August 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tunç, İsmet. "Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 988-1011.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1136595>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali

Öz ► Çalışmaya konu edilen Sefine bölgesi, Cudi Dağı'nda yer almaktadır. İnanışa göre Hz. Nuh zamanında meydana gelen bir tufan olayı sonrasında Hz. Nuh'u ve beraberindekileri taşıyan gemi Cudi Dağı'na oturmuştur. Geminin oturduğu yere Arapça gemi anlamına gelen Sefine adı verilmiştir. Hz. Nuh'un tufandan kurtuluş sebebiyle iki rekat namaz kıldığı ve burada kurban kestiğine inanılmaktadır. Ayrıca burada temellerinin Hz. Nuh tarafından atıldığına inanılan bir mabet de bulunmaktadır. Mabet bölgedeki Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilmektedir. Böylece bir hac kültü ortaya çıkmıştır. Bölgede yer alan Müslümanlar da bu hac kültürünü devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda bölgede tufandan kurtuluşun ve Hz. Nuh'un mirasına sahip çıkmak amacıyla her yıl temmuz ayında 3 hafta süren bir festival yapılmaktaydı. Bu çalışmada bölgedeki güvenlik sorunları nedeniyle uzun yıllardır ara verilen ve 2021'de yeniden kutlanan festivalin tarihsel geçmişine ve icra ediliş biçimine yer verilmektedir. Çalışmada nitel yöntem kullanılmış olup, katılımlı gözlem tekniği uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Sefine Festivali, Cudi Dağı, Nuh, Tufan.

Safina Carnival as The Common Heritage of Abrahamist Religions on Cudi Mountain

Abstract ► The Sefine region, which is the subject of the study, is located on Mount Cudi. According to the belief, after a flood that occurred at the time of Noah, the ship carrying Noah and his companions sat on Mount Judi. The place where the ship sits is named Sefine, which means "ship" in Arabic. It is believed that Noah prayed two rak'ahs and sacrificed here because of the salvation from the flood. There is also a temple, which is believed to have been founded by Noah. The temple is admitted sacred by Jews, Christians and Muslims which are in the region. So that a cult of pilgrimage has emerged. Muslims in the region also have continued this pilgrimage cult. In this context, they were organized a festival that lasts for 3 weeks in July every year-to protect the salvation from the flood and the legacy of Noah in the region. In this study, the historical background and performance of the festival, which has been suspended for many years due to security problems in the region and celebrated again in 2021, is given. Qualitative method was used in the study and a participatory observation technique has been made.

Keywords: History of Religions, Safina Carnival, Mount Cudi, Noah, Flood.

Giriş

Sefine festivali, tamamen dinî boyutu ile kutlanan *Cudi ziyareti* ya da *Sefine ziyareti* adı verilen bir uygulamadır. Bu uygulama, genel anlamda ritüeldir ve ritüelin pek çok anlamı ve yorumu olmakla birlikte, Latince *ritus* veya Fransızca *rite* kelimelerinden türediği ve ayin, kült, hizmet, tören, bayram gibi fenomenlerle ilgili olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda ritüel, ayin veya dinî uygulamalar, insanların inançlarından, dinî emirlerden veya kültür aktarımının önemli bir argümanı olan hikâyelerinden kaynaklanmaktadır. Ritüel kavramında temel anlamda düzen söz konusudur ve daha çok insanların uzun süre Tanrı ve diğer insanlarla ilişkilerindeki düzeni ifade etmektedir. Bu sistem tekrarlı olarak oluşan işlemler dizisi, kodlar ve

kesin kararlar ile oluşturulmuş şekilde tezahür etmiştir. Bu bağlamda en özet haliyle ritüel, inanca dayalı bir çeşit hareketler dizisidir.¹

Ritüellerin ortaya çıkışının amacının kutsalla ilişki kurmak olduğu söylenebilir. Çünkü bireysel ya da toplumsal eylemlerin belli bir manevî ya da mistik alana ilişkin kaygılar nedeniyle azamî ölçüde dikkat gerektirdiği bilinmektedir. Böylece ortak zihinsel kodlarla çeşitli anlamlar yüklenen ritüellerin anlam sürekliliği kazanarak nihayetinde dinî alana ait olması kaçınılmaz olmaktadır. Bu bağlamda ritüel veya festivallerin bazı uygulamaları ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu uygulamaların farklı coğrafyaları bir araya getirme özelliği de bulunmaktadır. Birbirinden ayrı kültürlere sahip insanların aynı hareket dizisini uygulayabildikleri görülebilmektedir.² Hatta farklı topluluklarda sergilenen ve dinî olduğuna inanılan pratikler Tanrı tarafından emredildiğine inanıldığı için herkesçe aynı önem derecesinde uygulanır.³ İbadetler veya yakın anlamıyla ritüeller, Tanrı ya da çeşitli yüce kuvvetlerin emirlerine uyulduğunu, ona inanıldığını göstermenin yollarındandır ve genellikle şekilsel ve belli bir üsluba göre tekrarlanan davranışlardan oluşur.⁴ Bunlar evlilik, ölüm, erginlik gibi hayatın çeşitli safhaları ile ilgili olduğu gibi, insanların geçmişle bağının kurulmasını sağlayan bayramlar ve festivalleri de içermektedir. Bu bağlamda festival kavramı, genel olarak kavramın kullanıldığı dönemi, bulunduğu çevreyi, katılanların sayısını ve özel olarak işaret edilen ve hem sanatsal hem de dinî değeri olanı gösteren; herhangi bir sanat dalında sergilenen ve ödül vb. bir ulusal veya uluslararası alanda değer kazanan; aynı zamanda bir bölgeye özgü bir ürünün tanıtımı için yapılan şenlik adı altındaki eğlenceler için de kullanılmaktadır.⁵ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere festivaller çok fazla sayıda insanın ortak bir amaç için birleşmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla birlikteliği ve aynı düşünce etrafında duyu yoğunlaşması oluşturmasıyla, kültürel öğelerin korunması, aktarılması ve yaşatılmasında önemli işlevlere sahiptirler.

Festivaller herhangi bir dinî nitelik taşımaksızın kutlanabildikleri gibi, dinî özelliğe de sahip olabilmektedirler. Bu bağlamda Ortadoğu'nun zengin din ve kültürleri arasında yer alan,

¹ Sibel Özbudun, "Rit", *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 716; Hans J. L. Jensen, "Ritual", *Encyclopedia of Science and Religion*, editor in chief J. Wentzel Vrede van Huyssteen (USA: Macmillan, 2003), 738; Jean Cuisenier, "Cérémonial ou Rituel ?", *Ethnologie Française* 28/1 (Janvier-Mars 1998), 9-12.

² Edward Burnett Taylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*. (London: Murray, 1871), 7-11.

³ Annemarie Schimell, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri. İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 259.

⁴ Hakan Olgun, "İbadet, Ritüel ve Kurban", *Milel ve Nihal*, 13/2 (2016), 82.

⁵ "Festival", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005).

Mezopotamya'dan Anadolu'ya uzanan bir coğrafi noktada bulunan Cudi Dağı'nda, geçmişten günümüze taşınan bir festivalin varlığı bilinmektedir. Hz. Nuh'a ait olduğuna ve tufandan sonra geminin Cudi Dağı'na indiğine inanılan yere nispetle Sefine adı verilmiştir. Bugünün anısına kutlanan festival, Sefine festivali adını taşımaktadır ve Nuh tufanının hatıratı olarak kutlanmaktadır. Bu doğrultuda Hz. Nuh'un gemisinin indiği yer üç büyük dinin mensupları için de önemli bir sembol olarak görülmektedir. Sembolün devam ettirilmesi, canlılık kazandırılması günümüzde Sefine festivali ile gerçekleştirilmektedir.

Bilinene göre insanların birçok günaha bulaştığı ve Tanrı'yı unuttuğu bir vakitte onları Tanrı'ya döndürmeye çalışan peygamber Nuh'u dinlemedikleri için Tanrı insanların üzerine bir felaket göndereceğini haber vermiştir. Tanrı bu nedenle Nuh'tan bir gemi yapmasını ve her canlıdan bir çifti yanına almasını istemiştir. Bu talepleri yerine getiren Nuh, tufandan kurtulmayı başarabilmiş ve yeryüzünde yaşamın yeniden başlamasını sağlamıştır.⁶ Bu olayın ardından Nuh'un gemisinin tufandan sonra durduğu yerin Cudi Dağı olabileceği düşünülmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te bu konuda kesin bilgiler yer almamaktadır. Ancak Ararat kavramı ile ifade edilen, tarihsel olarak Mezopotamya'nın kuzeyinin büyük bölümünü ve bugünkü Türkiye topraklarının doğusunu içine alan tarihteki Asur krallığının Urartu sınırları içinde yer aldığı düşünülmektedir.⁷ Çağdaş yorumcular için ise geminin indiği yer Ağrı Dağı'dır. Ancak Kur'an'da bu yerin Cudi olduğu ifade edilmektedir.⁸ Dolayısıyla Hz. Nuh'un tufandan kurtuluşunun simgeleştiği yer olarak Sefine, yeryüzünde yaşamın ikinci kez başlangıcını simgelediği için dini bir mekân olarak kutsallık kazanmış ve aynı zamanda inananlar tarafından kurtuluşun nişanesi olarak Tanrı'ya şükretme düşüncesiyle de ritüele dönüşerek dinî bir kimlik de kazanmıştır.

Bu çalışmada festival, esasen ziyaret anlamıyla yer almaktadır. Bilindiği gibi, dinî yönüyle ziyaret edilen yer, kutsal kabul edilen ve mekânsal olarak diğer sıradan yerlerden

⁶ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yar. 8. Kur'an'da Hz. Nuh ve tufan hadisesi farklı sûrelerde anlatılmaktadır. Bazı örnekler için bk. el-Nuh 71/1; el-Hûd 11/25-44; el-Furkan 25/37; el-Ankebût 29/14-15; el-Kamer 54/9-15.

⁷ Yeş. 37/38; Yer. 51/27.

⁸ *Kur'ân Yolu* (Erişim: 5 Nisan 2022), el-Hud 11/44. Aynı zamanda İsfahanî de söz konusu yerin Cudi Dağı olduğunu ifade etmektedir. Bk. Rağıb el-İsfahanî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. tr. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 252. Ayrıca, Geminin indiği dağın Cudi olduğu ve Cudi'nin de sözü edilen Şırnak'taki dağ olduğuna dair çalışmalar için bkz. Hüseyin Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı* (Mardin: Şırnak Belediyesi Yayınları, 2020); Ahmet Özdemir, "Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 114 (2021).

ayrılmaktadır. Bu bakımdan bölge halkı yüzyıllarca Sefine'yi ziyaret fenomeni⁹ çerçevesinde kutsal bir mekân olarak algılamış ve bu saikle hareket etmiştir. Aynı zamanda bu ziyaret her yıl belli bir dönemde yapıldığı ve yemek, oyun gibi eğlence unsurlarını ihtiva ettiği için bir ziyafet olarak da değerlendirilebilir. Çünkü toplu olarak yapılan ziyaret eğlenceyi de ihtiva ettiğinden dolayı aynı zamanda bir ziyafet yada şölene de dönüşmektedir. Bunun halk arasında birlik, beraberlik, dinî ve kültürel aktarıma aracılık ettiği düşünüldüğünde, ziyaret ve ziyafet/şölen arasındaki ilişki daha iyi anlaşılacaktır. Bu bağlamda, bu çalışmada Sefine festivalinin tarihi, kutlanma şekli ve toplumsal hafızadaki önemi ele alınmıştır.

1. Nuh Tufanı

Tufan kelimesi sözlükte *şiddetli yağmur, çok yoğun ve şiddetli şey; Nuh Peygamber zamanında yağan ve bütün dünyayı su altında bırakan şiddetli yağmur*¹⁰ olarak yer almaktadır. Tevrat'ın ifadesine göre ise tufan, dolu ile beraber yağan yağmur fırtınasıdır.¹¹ Elmalılı da kelimenin Nuh tufanı ile anılmasının önemine dikkat çekmektedir. Ona göre, lügat açısından tufan genellikle şiddetli yağmur, sel ve su baskını anlamında kullanılır. Kelimenin bilinirliği Nuh tufanı ile ilgilidir.¹² Ayrıca tufan kavramı ile ateş, deprem, kar gibi diğer doğal olaylar da kastedilmektedir. Ancak tarihte pek çok örnekte olduğu gibi tufan kavramı daha çok su ile gelen felaket anlamıyla bilinmektedir.¹³ Kavramın yıkıcı ve öldürücü, yüzlerce nedenin en yıkıcısı, tayfun,¹⁴ olağanüstü bir şekilde yağmur yağması, sel felaketinin yaşanması, korkutucu ve olağandışı hava anlamına da gelmektedir. Bu bakımdan dünya ölçeğinde düşünüldüğünde pek çok kültürde ve mitosta tufan hadisesinin yer alması şaşırtıcı değildir. Antik döneme ait dört farklı tufan anlatısı bulunmaktadır.¹⁵ Frazer, büyük tufan efsaneleri içinde en eskisinin Sümerlere ait olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶ Tufan tabletlerde yer almakta ve temel karakteristik özellikleri, sebebi, sonucu ve kahramanları hem kendi varyantları içinde hem de kısmen kutsal metinlerdeki anlatımlara uygunluk göstermektedir. Bu bağlamda İbrahimî

⁹ Ziyaret fenomeni hakkında ayrıntılar için bk. Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003).

¹⁰ Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Heyet (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 24/105; "Tufan", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005).

¹¹ Mevdûdî, *Kur'an'da Firavun*, tr. Ömer Turan (İstanbul: Çizgi Yayınları, 1993), 27.

¹² Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, X/IV (İstanbul: Azim Yayınları, ts.), 121.

¹³ Ömer Faruk Harman, "Tufan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2022).

¹⁴ Bahaeddin Sağlam, *Tevratta ve Kur'anda Nuh ve Tufan Kısası, Gılgamış Destanı ve Açılımı, Tevrat Metinlerinin Günümüze Gelişleri* (İstanbul: KLMN yayınları, 2015), 68.

¹⁵ Jean Bottéro-Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 679.

¹⁶ James George Frazer, *Büyük Tufan*, çev. Sayat Müller (İstanbul: Kanon Kitap, 2021), 15.

dinlerde ortak olan tufan hadisesi günümüzde bildiğimiz şekliyle *Nuh tufanı* olarak karşımıza çıkmaktadır. Tufanın yerel veya evrensel olduğuna dair tartışmalar olmakla birlikte, böyle bir olayın yaşandığını reddedenler de mevcuttur.¹⁷ Eliade, tufan hadisesinin evrensel düzeydeki bilinirliğine vurgu yaparken, su ile temasın yeniden doğuma işaret ettiğini ve suyun simgesel değerinin oldukça önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla su kaynaklı kozmogonilerin, insanın sudan yaratıldığına dair inançları içermesi nedensiz değildir. Bu açıdan tufan hadiseleri insan zihninde yeni bir yaratılış ve hayatı simgelemektedir.¹⁸

Tevrat ve Kur'an'da Nuh tufanından ayrıntılı şekilde bahsedilmektedir. Kur'an'da tufanın gerekçesi olarak insanların doğru yoldan uzaklaşmaları ve kötülükte ısrar etmeleri gösterilmektedir. Farklı sûrelerde tufanla ilgili ayrıntılar verilmektedir. Konuyla ilgili en ayrıntılı bilgiler Hûd sûresinde yer almaktadır.¹⁹ Tufan, Tevrat'ta Kur'an'a göre daha ayrıntılı ve mitolojik izahlarla anlatılmış olsa da hadisenin gerekçeleri iki metinde de benzerdir. Tevrat'ta insanların yeryüzünde çoğalmasıyla birlikte, Tanrı'nın iradesi dışına çıktıkları ve kötülük üzerine yol tuttuklarına vurgu yapılmaktadır. İnsanı yarattığı için pişman olan Tanrı, onları yok etme kararı almıştır.²⁰

Tufan hadisesinden önce Allah, Nuh'tan belli ölçü ve özelliklerde bir gemi yapmasını istemiştir.²¹ Nuh aldığı vahye göre bir gemi yapmıştır. Gemi yapımı bitince tufanın alametleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Tevrat anlatılarında tufan başladıktan yedi ay sonra gemi karaya oturmuştur. Böylece suların çekilmesi onuncu aya kadar sürmüş ve Nuh Peygamber geminin penceresini açarak durumu anlamak için gemiden bir kuzgun göndermiştir. Kuzgunun geri gelmemesi sonucu Nuh bu kez bir güvercin göndermiştir. Güvercin konacak bir toprak parçası bulamadığı için geri dönmüş ve Nuh yedi gün sonra güvercini bir daha göndermiştir. Güvercin bu kez gagasında tuttuğu ve yeni kopmuş bir zeytin yaprağı ile geri dönmüştür. Nuh yeniden yedi gün daha bekleyip güvercini tekrar göndermiş fakat güvercinin bu kez dönmemesi üzerine beraberindekilerle gemiden inerek toprağa ayak basmışlardır. Tevrat'ta anlatıldığına göre

¹⁷ Harman, "Tufan". Konuya dair tartışmalar için bk. Mustafa Yıldız, *Tefsirde İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar -Tâhir b. Âşûr Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 426.

¹⁸ Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınevi, 1992), 182.

¹⁹ el-Hud. 11/36-39.

²⁰ Yar. 6/1-13.

²¹ Yar. 6/14-16; el-Hud. 11/37.

Tanrı, Nuh ve beraberindekiler için yeni bir yaşam imkânı sunmuştur.²² Böylece yeryüzü Adem'den sonra yeni bir nesil için ikinci kez yaşam alanı olmuştur.

Yeniden yaşam imkânı bulma düşüncesi mitolojik ayrıntılarla bezenmiş ölümsüzlük ya da uzun yaşam ile ilgili anlatılar, çeşitli sembollerle ifade edilmiştir. Bu bakımdan tufan, yeni bir yaşamın başlangıcı olarak simgeleşmiştir. Hz. Nuh genel anlatılara ve inanca göre 900 yıldan fazla yaşamıştır.²³ Ayrıca tufandan sonra güvercinin ağzında zeytin dalı ile geri gelmesi anlamlıdır. Zeytin, Ortadoğu kültüründe hem barışı hem de uzun yaşamı simgelemektedir. Bu simgeyle bir anlamda insanların Tanrı ile aralarında yeni bir ahit yapmaları da söz konusudur. Nitekim Tevrat'ta "*Sizinle antlaşmamı sürdüreceğim: Bir daha tufanla bütün canlılar yok olmayacak. Yeryüzünü yok eden tufan bir daha olmayacak.*"²⁴ şeklinde Tanrı'nın insanların da dahil olduğu tüm canlılarla yaptığı ve sonsuza kadar sürecek antlaşmanın hükümleri açık şekilde ifade edilmiştir. Hıristiyanlıkta da güvercin önemli bir simgedir. Çünkü Tanrı'nın ruhunun İsa'nın üzerine güvercin şeklinde indiğine inanılmaktadır.²⁵ Dolayısıyla güvercin, günümüzde de barışı simgelemekte ve Sefine festivalinde bunun anısına gökyüzüne güvercinler salınmaktadır. Böylece Hz. Nuh'un makamında barışın ve ortak yaşamın önemine vurgu yapılmaktadır. Çünkü geçmişte de insanlar kurtuluşun simgesi olarak gördükleri bu bölgeye, bugün de bu duygularla gelmektedir.

Tufanın sona erip ardından Nuh'un gemisinin karaya oturduğu yer konusunda tartışmalar mevcuttur. Cudi Dağı ve çevresi daha çok tufan hadisesi ile bilinmektedir. Burası coğrafi olarak Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, Türkiye-Irak sınırından 15 km. uzaklıkta ve Dicle-Hezil arasında yer almaktadır. Cudi Dağı, Şırnak il sınırları içinde yer almakta ve il merkezine 17 km. uzaklıkta bulunmaktadır. Dağın 4 zirvesinin en yüksek noktası 2114 rakımlıdır. Bu bilgiler haricinde tarihsel kayıtlar ve tartışmalar söz konusu olduğunda Cudi Dağı'nın tam konumu hakkında farklı bilgiler de mevcuttur. Cudi için Musul, Cizre, Nusaybin, Diyarbakır, Şam, Urfa gibi yerler de zikredilmektedir.²⁶ Bu durum Kutsal Kitap'ta Ararat²⁷,

²² Yar. 8; el-Hud. 11/48; el-Ankebût 29/15.

²³ Tevrat'a göre göre Hz. Nuh toplamda 950 yıl yaşamıştır. Yar. 9 /29. Kur'an'da ise Hz. Nuh'un yaşı tam olarak belirtilmemekle birlikte kavmi arasında 950 yıl kaldığı ifade edilmektedir. Bu durumda Tevrat ve Kur'an bilgileri uyumludur. el-Ankebût. 29/14.

²⁴ Yar. 9/11-16.

²⁵ Yuh. 1/32; Luk. 3/21-22.

²⁶ Bahattin Dartma, "Cudi'nin Coğrafi Konumuna Dair", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. Hamdi Gündoğar vd. (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014), 479-480.

²⁷ Yar. 8/4.

Kur'an'da Cudi²⁸ ismi ile geçen bölgenin Ağrı veya Cudi Dağı olduğuna yönelik farklı fikirlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.²⁹ Ancak günümüzde genel kanaat Cudi kavramının Şırnak il sınırları içinde yer alan ve yukarıda coğrafik tanımı yapılan bölgeyi ifade ettiği yönündedir. Konu hakkında yazılan çalışmalar söz konusu olduğunda, 1965 yılında dönemin Cizre Müftüsü olarak görev yapan Mahmut Bilge, tufan hadisesinin tüm boyutlarını ele aldığı bir çalışmasında, tarihi kaynakların Cudi'nin bugünkü Şırnak il sınırlarındaki dağ olduğu konusunda bilgiler vermektedir.³⁰ Dolayısıyla konuya dair bölgede yaşayan âlimlerin de erken zamanlardan veri çalışmalar yaptıkları görülmektedir. Hadiseye yönelik ilgi günümüzde de devam etmekte ve daha net bilgilere ulaşma isteği çeşitli araştırmalar ve sempozyumların düzenlenmesine imkân sağlamıştır.³¹

Geminin karaya indiği tartışmalar bir yana Sefine festivalinin yapıldığı yer Cudi Dağı'dır. Cudi kelimesi köken olarak *cûd*: *cömertlik*, anlamında dağın ismi olarak bilinmektedir.³² İsfahanî de kelimenin kökenini sıfat olarak *cömert* şeklinde ifade etmektedir. Aynı zamanda Arapçada sağanak yağmur anlamındaki *cevd* kelimesi ile aynı kök harfleri paylaşmaktadır. Buna göre Cudi adı için "*sağanak yağmur yağan mekân*" ve "*cömert ve bereketli toprakların bulunduğu yer*" gibi bir tanımlama da yapılmaktadır.³³ Tufan esnasında Hz. Nuh'un "*Ya rabbi beni bir mübarek/bereketli menzile indir!*" şeklinde Allah'a dua etmiştir.³⁴ Bu açıdan bakıldığında tufan hadisesinin gerçekleştiği yer bağlamında Cudi ve çevresinin ele alındığı pek çok çalışma yapılmıştır. Olaya konu edilen yerin gerçekte burası olup olmadığının anlaşılması tam anlamıyla mümkün olmasa da gerek kutsal metinler gerekse de bu konudaki tarihsel yorum ve değerlendirmeler ışığında buranın geminin tufandan sonra oturduğu yer olduğu düşünülmektedir.³⁵ Bu bağlamda

²⁸ el-Hud 11/44.

²⁹ Hikmet Tanyu, *Nuh'un Gemisi ve Ermeniler* (İstanbul: Burak Yayınevi, 1989).

³⁰ Mahmut Bilge, *Nuh (A.S.) ve Tûfan* (Ankara: Şark Matbaası, 1965), 17-18; Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, 87-108; Özdemir, "*Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı*"; el-İsfahanî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 252.

³¹ Makalenin yazıldığı 2022 bahar dönemi itibarıyla konuyla ilgili Ağrı'da doğrudan 6 sempozyum düzenlenmiştir. Şırnak'ta ise konuyla ilgili 2, Şırnak ve çevresi de göz önüne alındığında daha fazla sempozyum yapılarak tufan hadisesine ev sahipliği yönünde bölgeler arasında bir çekişmenin olduğu söylenebilir.

³² Hikmet Tanyu, "Cudi Dağı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 10 Mart 2022); el-İsfahanî, *Müfredat*, 252.

³³ Güneş, *Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, 90.

³⁴ el-Müminin. 23/29.

³⁵ Yahudi ve Süryani kaynaklarına göre geminin indiği yerle ilgili tartışmalar için bk. Yasin Meral, "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)", *Milel ve Nihal* 11/2 (2014); Ahmet Yasin Tomakin, "Süryani

Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlarca önemsenen bir mekân olarak Cudi ve özellikle de Sefine, tarihsel ve dinî açıdan bir değer kazanmıştır. Aynı zamanda kültürel bir miras olarak da kabul edilen tufan ve buna ilişkin oluşturulan miras, sonuçları itibariyle farklı etnik ve dinî gruplar arasında bir festivale dönüştürülerek canlı şekilde zihinlerde yer etmiştir.

2. Kutsalın Tezahürü Olarak Sefine

Tufan son bulup sular çekildikten sonra gemi Cudi Dağı'na oturmuş ve gemidekiler inmiştir. Rivayetler tufandan kurtulan kişi sayısının 7 ila 80 arasında olduğunu belirtmektedir. Bu aktarımlar doğrultusunda Şırnak il merkezine bağlı bir köy olan Heştan (Yoğurtçular) köyünün de ismini buradan aldığı inanılmaktadır. Kürtçede *Heşt* sekiz, *heştî* seksen anlamına gelmektedir. Yine *Heştan* sekizler, *Heştıyan* ise seksenler anlamı taşımaktadır.³⁶ Bilge de Cudi'nin kuzey doğusunda bulunan ve ismi Heştıyan olan, birkaç evden oluşan bir köyün bulunduğunu ifade etmektedir.³⁷ Farklı rakamlar verilmekle birlikte Hz. Nuh, eşi, üç oğlu ve gelinleriyle birlikte sayının sekizi işaret etmesi akla yatkın gözükmektedir. İnanca göre bu köyü kuran ve buraya yerleşen insanlar Cudi'nin etrafında dolaşp, Heştan'dan ayrılarak yakınlardaki Silopi ilçesindeki *Cumai/Cem'a*³⁸ Köyü'ne yerleşmişlerdir. Kelime Arapça "*toplanma*" anlamına gelen *Cuma* kelimesinden gelmektedir.³⁹ Halk arasında *cêma* şeklinde kullanılmaktadır. Nitekim bu bölgede günümüzde harabe olarak varlığını devam ettiren bir yapı mevcuttur. Halk arasında bu yapı *Nuh Nebi Camii* olarak isimlendirilmektedir.⁴⁰ Hatta *Cêma* köyündeki mezarlığın adı da Nuh Nebi'dir. Yani Hz. Nuh'un orada gömülü olduğuna inanılmaktadır. Ve insanlar Cuma günleri buraya gidip Fatihalar okumakta ve özellikle çocukları sevindirmek için şeker ve tatlı türü ikramlarda bulunmaktadırlar.⁴¹

Bu bakımdan Cudi ve çevresi tarihsel olarak kutsal bir mekân kabul edilmiştir. Bu anlayış ve yaşamsal faaliyetler mekân ve insan arasında bağın oluşması, oranın diğerlerinden farklı olduğu anlayışını zihinlerde yer edindirmiştir. Bir mekânın kutsal sayılması için tarihte ve dinde özel bir hikâye veya inanişaya sahip olması gerekmektedir. Mitler, öyküler ve destanlar dini

Kaynaklarında Kardü Bölgesi ve Kardü Dağları", 2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 18-26.

³⁶ İfade aslen Heştıyan olması gerekirken, zaman içerisinde kelimenin kısaltarak Heştan'a dönüşmüş olması muhtemeldir.

³⁷ Bilge, *Nuh (A.S.) ve Tûfan*, 19.

³⁸ Resmi adı Birlik Köyü.

³⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* 20/451-452; Güneş, *Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, 117.

⁴⁰ Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, 118; Bilge, *Nuh (A.S.) ve Tûfan*, 21; Mehmet Top (ed.), *Şırnak Kültür Envanteri* (Ankara: Anıt Matbaa, 2010), 334.

⁴¹ K. K. 5.

kıssalar ile birleştiğinde olayın geçtiği yer kutsal bir anlam kazanmaya başlamaktadır. Çünkü kutsallaştırma, söz konusu mekânın hem tarihsel hem de dinsel olarak bir mirasa sahip olmasını gerektirmektedir.⁴² Böylece Eliade'nin ifade ettiği gibi, mekânın uzamsal olarak diğerlerinden farklı olması yani *türdeş* olmaması onu özel bir konuma yükseltmektedir. O'na göre dinî alana ait olan insan, bu nedenle mekânı dünyanın merkezine yerleştirmekte dünyanın yaratılmasıyla eşdeğer görmektedir. Eliade'nin algılanan mekânın farklılığına yaptığı vurgu göz önüne alındığında diğer yerler birbirine benzer niteliktedir ve değer yüklü değildir. Yani kutsal kabul edilmezler.⁴³ Bu bakımdan Sefine, bir mekân olarak Nuh tufanı ve gemi metaforu ile söz konusu kutsallık ile değer kazanmaktadır.

Sefine'nin kutsal bir mekân olarak kabul edilmesi, Hz. Nuh'un geminin oturduğu yer olduğu, Hz. Nuh'un burada bir mabet yaptığı, kurban kestiği ve şükür namazı kıldığı inancına dayanmaktadır. Bu mekân bir mescit olup, günümüzde üstü açık durumda bulunmaktadır.⁴⁴ Bu bakımdan ritüellerin yerine getirildiği yer olarak kutsallaştırılmıştır. Çünkü halk arasında bu noktaya *Hz. Nuh Ziyaret Tepesi* adı verilmiştir. Dolayısıyla bu mekân vesilesiyle bölgede ibadet kültürü ile birlikte geçmişle manevi bağların kurulması sağlanmaktadır.

Buna ek olarak bölgenin çeşitli şekillerde diğer bir kutsal mekân olan Kabe'ye benzetilmesi de söz konusudur. Çünkü Kabe tarihi ve kutsal bir mekân olarak beşeri ya da ilahi dinlerdeki pek çok yapıyı etkilemiştir.⁴⁵ Bu bağlamda Sefine'nin farklı din mensupları için de benzer bir işlev gördüğü söylenebilir. Nitekim Cudi Dağı ve Sefine bölgesindeki mabedin bilinen ilk fotoğrafını çeken İngiliz arkeolog, seyyah ve misyoner Gertrude Bell'in ifadesine göre burası Hıristiyanlar için hac mekânı olarak kabul edilmiştir. Babiller, Nesturiler ve daha sonra da Müslümanlar, sular çekildikten sonra geminin Cudi Dağı'na oturduğuna inanıyorlardı. Kendisi de bu düşünceye sadık kalarak hac ibadetini yerine getirdiğini ifade etmiştir.⁴⁶ Nesturiler buraya bir manastır inşa etmişlerdir. Fakat miladî 766 yılında yıldırım düşmesi neticesinde zarar görmüş ve zamanla ortadan kalkmıştır. Müslümanlar tarafından daha sonraki bir zaman diliminde manastırın yerine mescit inşa edilmiştir. Yahudiler ve Hıristiyanlar da bu bölgeye

⁴² İsmet Tunç, "Kutsal ve Mekân İlişkisi Bağlamında Cudi ve Çevresi", *Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla Şırnak*, ed. İbrahim Hüseyini vd. (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021), 304.

⁴³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa, 2019), 21-23.

⁴⁴ bk. Görsel 1, 2.

⁴⁵ Hakan Temir, "Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslâm Öncesi Arap Yarımadası'ndaki Kâbe/Beytler? *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 123.

⁴⁶ Bell, Gertrude Lowthian, *Amurath to Amurath*, (London: by. William Heinemann, 1911), 289; Bell tarafından çekilen fotoğrafları için bk. http://gertrudebell.ncl.ac.uk/photo_details.php?photo_id=3382

ziyaretler gerçekleştirmişlerdir. Bell, bu dönemlerde orada bir festival yapıldığını da haber vermektedir. Bu bölgede Nesturiler dahil farklı Hıristiyan grupların yerleşimleri mevcuttu.⁴⁷

Farklı dinlerin bu bölgeyi sahiplenmesi doğrudan kutsal kavramı ile ilişkilidir. Mekânın kutsallığı onu diğer herhangi bir yer ya da mekândan ayırmaktadır. Bu anlayış bir anlamda teo-antropolojik olarak bölgenin/mekânın tanrı ya da tanrıların gözetiminde olduğu inancını doğurmaktadır. Sefine'nin Hıristiyanlarca hac mekânı olarak kabul görmesinde Tanrı'nın evi olarak kabul edilen mabetlerin merkeze alındığı ve onların izdüşümleri olan başka mekânların yeryüzüne dağılarak temsili olarak ana mekânla aynı özellikler taşıdığına inanılmaktadır.⁴⁸ Yöre halkı tarafından da Sefine bölgesi hac merkezi olarak bilinmektedir. İnanca göre geçmişte Sefine'ye düzenli olarak ziyaretlerin yapıldığı, hatta bölgeyi yedi kez ziyaret edenin hacı olarak kabul edildiğine inanılmaktaydı.⁴⁹ Bu hac kültürünün halk arasında önemine vurgu yapmak amacıyla bazı anlatılar da mevcuttur. Böylece Cudi ve buna bağlı olarak Sefine'nin kutsallığına vurgu yapılmak istenmektedir.

Halk arasında anlatılan hikayelere göre, birisi hacca gitmiş. Orada, Araplar, Şırnak bölgesinden gidenlere; "Sizlerde Cudi Dağı vardır. Aslında siz orayı ziyaret ederseniz Kabe'ye gelmiş gibi sevap kazanırsınız" demişler. Yani Araplar da buranın kutsallığını bilmekteler. Her ne kadar bu tür hikayelerin dinde bir değeri olmasa da halkın bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir.⁵⁰

Bölge halkının zihninde kalan bu tür anlatıların en önemli yönü, Cudi'nin kutsallığının oldukça önemsendiğinin belirgin olmasıdır. Bu bakımdan Kabe ile Cudi'nin Sefine bölgesi arasında bir ilişki kurularak buraya verilen önem arttırılmış olmaktadır. Tatar, dindar toplulukların "kutsal "mekân" algılarını, buraların yaşayan ve yaşamış yerler olarak tarihsel süreçte ortaya çıkan dinî tecrübe için birer hafıza merkezi olarak nitelendirmektedir.⁵¹ Sefine de bu açıdan bölge için hac kültürü meydana gelmesi açısından önemlidir.

Bölge, Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve diğer yakın grupların ortak mirasına sahiptir. Özellikle Sefine bölgesinin de içinde bulunduğu Cudi Dağı, Asur dönemine ait kent kalıntıları ve buna bağlı olarak da dönemin arkeolojisinin izlerini barındırmaktadır. Yine bölgede Keldanilere

⁴⁷ Bell, *Amurath to Amurath*, 290. 292,

⁴⁸ Shampa Mazumdar - Sanjoy Mazumdar "Religion and Place Attachment: A Study of Sacred Places". *Journal of Environmental Psychology*, 24/3 (2004), 385.

⁴⁹ K. K. 1.

⁵⁰ K. K. 1, 5.

⁵¹ Burhanettin Tatar, "'Kutsal Mekân': Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal* 14/2 (2017), 19. Cudi'ye yönelik kutsal mekân bağlamındaki değerlendirmeler için bk. Tunç, "Kutsal ve Mekân İlişkisi Bağlamında Cudi ve Çevresi".

ait yerleşim yerleri ve ibadethaneler,⁵² aynı zamanda Süryanilerin Şırnak ve çevresinde geniş bir alanda sahip oldukları pek çok ibadethane ile bölgenin farklı etnik ve dinî çeşitliliğinin önemini ortaya çıkardığı söylenebilir.⁵³ Nitekim eski bir Nesturi yerleşimi olan Şah köyü⁵⁴ Asur yerleşiminin devamı niteliğindedir. Rassam,⁵⁵ bölgede yaptığı incelemelerde Asur kralı Sanherib'e ait olduğu bilinen toplam 8 heykelin varlığına işaret etmektedir.⁵⁶ Bell tarafından ise Cudi'deki kale ve kral heykellerinin ayrıntılı tasvirleri yapılmıştır.⁵⁷ Müslümanlar buraları uzun bir süre inziva için ve bazen de medrese gibi dinî eğitim kurumu olarak kullanmışlardır.⁵⁸

Görüldüğü üzere Sefine'nin de içinde yer aldığı Cudi ve çevresi, Yukarı Mezopotamya'da bulunmakta ve pek çok farklı inancın hâkim olduğu bir bölgede yer almaktadır. Festival bu bakımdan ortak yaşamın ve dini çeşitliliğin korunması ve sergilenmesi açısından önem kazanmaktadır. Festivalin güncel bir değer taşıması, bölgenin farklı din, dil ve kültüre kaynaklık ve ev sahipliği yapmasıyla açıklanabilir.

3. Sefine Festivali

Hz. Nuh'un tufandan sonra Sefine olarak bilinen mekânda Müslümanlara göre iki rekat şükür namazı kıldığına; Yahudilere göre ise kurban kesmek için bir sunak yaptığına inanılmaktadır.⁵⁹ Bu kapsamda aşure yemeğinin de Hz. Nuh'a atfedildiği düşünüldüğünde Sefine festivalinin kaynağı doğrudan tufan hadisesinden kurtuluşuna bağlanmaktadır.

Festivalin Yahudiler tarafından Tevrat'ta geçen "*Ve gemi yedinci ayda, ayın on yedinci gününde, Ararat dağları üzerine oturdu.*"⁶⁰ ifadesine uygun olarak temmuz ayında üç hafta sürecek şekilde icra edilmektedir. Yahudilerin Sefine bölgesine olan ilgilerine dair en önemli

⁵² Kasım Ertaş, "Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Şırnak Bölgesindeki Keldaniler ve Müslümanlarla Münasebetleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 89 (2019), 155 vd.

⁵³ Ersoy Soydan – Nurdan Şarman, "Mardin ve Şırnak İllerindeki Süryanilere Ait Dini Yapıların Kültür (ve İnanç) Turizmi Potansiyeli", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 602-603.

⁵⁴ Bell, *Amurath to Amurath*, 296.

⁵⁵ Aslen Süryani olan ve Asur, Babil uygarlıkları uzmanı, arkeolog (d. 1826-Musul, ö.1910-Londra).

⁵⁶ Hormuzd Rassam, *Assur and the Land of Nimrod* (New York: Eaton&Mins 1897), 389; Armağan Öktü Erkanal.- Hayat Erkanal, *Assur Döneminde Cudi Dağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. 2020), 69 vd.

⁵⁷ Bell, *Amurath to Amurath*, 290.

⁵⁸ Bölgedenin kültürel dokusu, medrese ve ilim tahsil edilen yerler hakkında bazı örnekler için bk. Ahmet Özdemir, "Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler", *Üç Ülkenin Kavşağında Uluslararası Silopi Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018).

⁵⁹ Yar. 8/20.

⁶⁰ Yar. 8:4.

anlatılardan biri Tudelalı Benjamin tarafından kayıt altına alınmıştır. Cizre'de yaşayan Yahudiler hakkında çeşitli bilgiler veren Benjamin, Cudi Dağı'nın üzerinde, geminin indiğine inanılan yerin yakınında, Yahudi tarihi açısından çok önemli bir kişilik olarak yer alan Ezra'nın inşa ettiğini söylediği bir sinagogun varlığına işaret etmektedir. O, bölgedeki Yahudilerin ayının 9. günü buraya gelerek ibadet ettiklerini kaydetmiştir.⁶¹ Bölgede Yahudi varlığı bilinmektedir. Güneydoğu Anadolu'nun ve Kuzey Irak'ın bazı şehirlerinde⁶² Yahudi yerleşimlerinin olduğu düşünüldüğünde, Yahudilerin büyük atalardan olan Nuh'un tufandan kurtuluşunu anmaları gayet olağan karşılanmalıdır.

Sefine festivali öncelikle dini bir kutlamadır. Çünkü tufan hadisesi, Tanrı'nın buyruklarını hiçe sayan ve fenalık içinde olan toplumun helak edilmesi için Tanrı'nın emriyle gerçekleştiğine inanılan bir hadisedir. Festival, Hz. Nuh ve beraberindekilerin kurtuluşlarının anısına, zaman içerisinde kültürel bir boyut da kazanmıştır. Çünkü Nuh zamanında bilindiği anlamıyla bir festival söz konusu değildir. Bilinenler daha çok kurban kesilmesi, şükür namazı kılınması ve inanca göre gemide kalan yiyeceklerden aşure adlı yemeğin yapılması bilgisiyle sınırlıdır. Bu bakımdan o günün anısına sürdürülen ritüel, dini ve kültürel boyutu iç içe geçmiş ortak bir olgu olarak varlık kazanmış ve günümüze kadar gelmiştir. Buna müteakip insanlar geçmişle aralarındaki bağları korumak için burayı sık sık ziyaret ederek bir hac kültürünün meydana gelmesini sağlamışlardır. Bu hac kültürü, Hıristiyanlar vasıtasıyla aynı bölgede birlikte yaşadıkları Müslümanlara geçerek İslami bir kimlik kazanmıştır.⁶³ Çünkü festivalin Nuh ile ilişkilendirilmesi ve hac mekânı olarak görülmesi mekânın kutsiyeti ile ilgilidir. Bu kapsamda ziyaretin bir tür ibadet olarak görülmesi de söz konusudur. Bu bağlamda Sefine'ye yapılan ziyaretler *Cudi ziyareti* adıyla bilinmektedir.⁶⁴ Bu bakımdan ziyaretlerin yöre halkı tarafından sistematik şekilde takip edildiği ve bir düzen halinde tertiplendiği söylenebilir. Tanıklıklara göre her yıl gerçekleşen ve panayır olarak nitelendirilen bu ziyaret alanı geminin indiğine

⁶¹ Benjamin (of Tudela), *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, trans. A. Asher (London & Berlin: A. Asher & Company, 1840), 91.

⁶² Yahudilerin bölgedeki varlıklarına ilişkin ayrıntılar için bk. Nuh Arslantaş, "İki Yahudi Seyyahın Gözünden [Beth Hilleli Rabbi David (1824- 832) II. Benjamin (1846-1851)] Şırnak Çevresinde Yahudiler", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Nesim Doru (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010); *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2. Baskı, 2009); Kasım Ertaş, "Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Şırnak'ın Etnik ve Dini Yapısı", *Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla Şırnak*, ed. İbrahim Hüseyini vd. (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021), 325-327.

⁶³ İbrahim Baz, "Cudi Dağı Eteğinden Bir Bakış: Şırnak ve Çevresinin Tarihi Coğrafyası ve Nuh Tufanına Dair", *Üç Ülkenin Kavşağında Silopi*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018).

⁶⁴ K. K. 1.

inanılan alandır.⁶⁵ Anlatılar ve tanıklıklara göre bölgede festivalin tertibi ve mabedin temizliği gibi hususlarla ilgilenen bir aile mevcuttur ve tüm sorumluluk geleneksel olarak bu aileye verilmiştir. Bölgede bu aileye *Mâlâ Halife* veya *Halife Cudi* adı verilmiştir. *Mâlâ Halife* yani *Halife Ailesi*, Sefine'nin hizmetini üstlenen aile demektir. *Halifê Cudi* ise *Cudi'nin Halifesi*, vekili yani Cudi'deki merasimleri organize eden kişi demektir. Bir şeyhin halifesi ne ise Cudi'nin de halifesi de odur.⁶⁶

Bu aile mensupları festival başlamadan önce haziran ayında Sefine bölgesine giderek buranın bütün hazırlıklarını ve bakımlarını yaparlar. Festival esnasında da erbane/def çalma işini de üstlenmişlerdir. Bu konudaki tanıklıklar şu şekildedir:

*Festival ile ilgili organizasyonu da Cudi Halifesi yapardı. Halife Cudi, festivali zamanı gelmeden Cudi'de yapılacak işler ve bakım için köyleri dolaşır. Neredeyse ovadaki tüm köyleri dolaşır buğday, bakliyat vs. toplardı. Böylece Cudi hacılarının festival süresince ihtiyaçlarını temin etmeye çalışırdı.*⁶⁷

Festival zamanı, Sefine bölgesinde Cizre, Silopi ve Şırnak yönünde olmak üzere üç ateş yakılmaktaydı. Ateşin yakılışıyla festivalin başladığı anlaşılmaktaydı. Sefine festivalinin başladığının duyurulmasıyla, Cudi'nin güneyindeki Cizre ve Silopi başta olmak üzere yakın yerleşim birimleri ile Irak ve Suriye'den katılımlar da söz konusu olurdu. Festivale gelen katılımcılar bir ay, bir hafta ya da Perşembe ve Cuma günleri Cudi'de kalırlardı.⁶⁸ Festivale gelenler Hz. Nuh'un gemiden indikten sonra iki rekat şükür namazı kıldığını ve kurban kestiğine inandıkları için, bölge halkı bunun anısına Sefine bölgesinde kurbanlar kesmekteydi. Festival zamanı civardaki köylüler dışarıdan gelen misafirlerin her türlü ihtiyacını karşılardı. Bunun için hayvanlar kesilir, yemekler yapılırdı. Festivale katılanlar, büyük kalabalıkların ve izdihamın olmasına rağmen yemeklerin herkese yettiğini ifade etmişlerdir.⁶⁹ Hatta bölgedeki

⁶⁵ Bilge, *Nuh (A.S.) ve Tûfan*, 20.

⁶⁶ K. K. 5.

⁶⁷ K. K. 2. Bu tür uygulamalara pek çok coğrafya, kültür ve dinde rastlamak mümkündür. Özellikle kutsal kabul edilen belli mekân ve ibadethaneler, yine belli aileler tarafından sahiplenilerek buraların bakım, koruma ve ibadet için hazırlıkları yapılmaktadır. İslam kültüründe bu tür uygulamalar oldukça fazladır. Bunların en önemlilerinden biri de Kabe'nin statüsü açısından İslam öncesi dönemden başlamak üzere koruyucusu olan belli ailelerin varlığıdır. Çok önemli bir statü göstergesi olan Kabe'nin koruyuculuğu vazifesi için kabile ve ailelerin büyük mücadele içinde oldukları tarihi kayıtlarda yer almaktadır. Konu hakkında ayrıntılar için bk. Neş'et Çağatay, *İsâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: AÜİFY, 1957), 75-111. Cudi için de aynı koruma ve gözetme hassasiyetinin varlığı söz konusudur. Kutsal mekân bağlamında halkın hafızasında Kabe ile Sefine arasında bir ilişkinin kurulması yukarıda ifade edildiği gibi kutsalın tezahürü açısından daha iyi anlaşılmaktadır.

⁶⁸ K. K. 2; Bilge, *Nuh (A.S.) ve Tûfan*, 20.

⁶⁹ K. K. 2, 4.

çobanlar festival zamanı hayvanlarından elde ettikleri sütleri gelenlerle paylaşarak sevap kazandıklarına inanırlardı. Tanıklardan bazıları bu durumu şu sözlerle ifade etmektedirler:

Çevre köylerin çobanları da özellikle Cudi'ye ziyarete gelenlere süt sağlamak için koyunlarını, keçilerini o civarda otlatırlardı. Bunu büyük bir sevap olarak kabul ederlerdi. Sevabı Hz. Nuh (as)'a bağışlardı.⁷⁰

Ben bu süt ikramını babamdan birkaç defa duydum. Hatta belli bir köy (Gudkê/Gundê Remo) özellikle bu işi üstlenmişti. Çobanları sürüyü Sefine bölgesinde otlatır, gelen misafirlere süt ikram ederlerdi. Bizzat benim birçok defa Cudi'ye çıkmıştı.⁷¹

Festivalde misafirlere Hz. Nuh zamanından kalan aşure yemeği de dağıtılırdı. İnanışa göre Hz. Nuh, tufandan sonra gemide kalan buğday, nohut, kayısı kurusu, kurum üzüm, kuru fasulye, kuru incir gibi malzemelerden bir yemek yapmıştır. Aşure kurtuluşun anısına hazırlanmış olan kutlama yemeğidir. Aşure pek çok kültürde yer almaktadır ve özellikle de dinî niteliği ile ön plana çıkmaktadır. Medine'deki Yahudilerin Hz. Nuh ve beraberindekilerin tufandan kurtuluşlarının anısına bir günlük oruç tuttıkları ve o güne özel aşure yaptıkları rivayet edilmektedir.⁷² Müslüman kültürün yanı sıra, aşurenin kökeni Ermeni ve farklı kültürlerde de Nuh tufanına dayandırılmaktadır ve bu yemek Tanrı'nın evlere bereket getirmesi temennisıyla dinî bayramlarda dağıtılmaktadır.⁷³ Bu bağlamda Sefine festivalinde aşure dağıtılarak Nuh ve beraberindekilerle tarihsel zaman aralığına rağmen bir duygusal birliktelik kurulmaya çalışılmaktadır.

Festival, dini boyutunun yanı sıra halk tarafından bir kaynaşma ve dinlenme imkânı olarak da değerlendirilmektedir. Bölgede kanaat önderlerinin ve dinî liderlerin halkla birlikte Hz. Nuh'un mirasına sahip çıktıklarına ve bu geleneği geleceğe aktardıklarına inanmaktadırlar. Âlimler bu zamanlarda sık sık halkla sohbetler düzenleyerek dinî bilginin aktarılmasının yanı sıra toplumsal açıdan düzenin sağlıklı ilerlemesinde etkin rol de oynamaktaydılar. Çünkü kimi gündelik yaşamdaki problemler burada tartışılarak çözüme kavuşturulurdu. Bir anlamda festival din adamları ile halkın bir araya gelmelerinin fırsatı olarak görülmekteydi. Hatta bölge âlimleri arasında bazen fikhî meselelerin Sefine'de halkın içinde tartışıldığı hatıralarda yer almaktadır. Örneğin Sefine'ye yapılan ziyaretin birinde, zamanın âlimleri halk arasında böyle bir ilmî tartışmaya girmişlerdir. Bölgenin önde gelen âlimlerinden biri olan Şeyh Abdurrahman

⁷⁰ K. K. 3, 4.

⁷¹ K. K. 5.

⁷² Ahmet Özdemir, "Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 114 (2021), 71.

⁷³ Kasım Ertaş, "Nuh Tufanı'nın Ermeni Kültüründeki İzdüşümleri", *2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 242-243.

eş-Şavırî⁷⁴ ile Şeyh Yahya el-Derşevî⁷⁵ arasında fihri açıdan kirlenmiş (*necis*) olan maddi bir nesnenin kurumadan önce temiz (*tahir*) olup olamayacağı konusunda bir tartışma yaşanmıştır. Tartışmanın halkın arasında gerçekleştiği ve orada bulunan ileri gelenlerin tartışmaya müdahale ettikleri aktarılmaktadır.⁷⁶ Aynı zamanda bölge halkı üzerinde oldukça etkin olan kimi tasavvuf ehli âlimler, festival zamanı geniş kalabalıklarla zaman geçirme olanağı bulduğundan, insanlar bunu bir fırsat bilerek o sohbetlere katılmak için Sefine bölgesini ziyaret etme ihtiyacı hissedelerdi. Böylece festivalde dinî açıdan bir bilgilendirme ve hasbihal imkânı doğduğu gibi halk arasında birlik ve beraberlik içinde olma, sorunların çözümü, bölgeye dair her türlü fikri alış-verişi yapma imkânı da elde edilirdi.

Sefine festivali dinî-kültürel boyutu ön planda tutularak kutlanmaktadır. Çünkü bu konudaki bilgiler temelde dinî inanca dayanmaktadır. Aynı zamanda bu bilgiler sözlü ve daha sonra da yazılı kültürle taşındığı için din-kültür ilişkine dayalı yönüyle dikkat çekmektedir. Bir bölgeye dair kültürel bir mirasın sürdürülmesi çabası aynı zamanda dinî alana ilişkin bir çabanın da görünürlüğüne örnektir. Yani insanlar yüzyıllarca -farklı din ve etnik yapıları olmasına karşın- dinî kültürleri için önemli olan Nuh peygamber ve sonraki toplulukların hatırasına sahip çıkmayı önemli görmüşlerdir. Hatta bunlar aynı zamanda eğitim-öğretim materyallerinde de kullanılmaktadır.⁷⁷ Bugün de festival zamanında bölge halkı ile dinî otoritelerin buluşması, zikir törenlerinin yapılması, yardımlaşma ve farklı etnik unsurların aynı mekânda benzer duygular taşımaları bu duruma işarettir. Yukarıda anlatıldığı gibi, Bell de bu duygularla Sefine’de hac görevini yerine getirdiğini ifade etmiştir.⁷⁸ Nitekim Şırnak genelinde yapılan bir araştırmaya göre, halkın büyük oranda geçmişte yapılan Sefine festivalinden haberdar olduğu, aile büyüklerinden festival hakkında bilgiler edindiği ve genel olarak da

⁷⁴ Şeyh Abdurrahman eş-Şavırî’nin gerçek adı Abdurrahman Gündüz’dür. Aslen Siirt/Eruh doğumlu olup Cizre ve civar yerleşim yerlerinde ilmi faaliyetlerde bulunmuş tanınmış bir âlimdir. Hayatı ve ilmî kişiliği hakkında daha fazla bilgi için bk. Ahmet Erkol, “Abdurrahman Gündüz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 490.

⁷⁵ Şırnak merkeze bağlı Derşev köyüne mensubiyetiyle bilinen ve tanınmış bir âlim olan Şeyh Yahya el-Derşevî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Baz, “Şah Köyü Dergâhı ve Şeyh Yahya Derşevî”, *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. Hamdi Gündoğar vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013).

⁷⁶ K. K. 6.

⁷⁷ Muhammed Muhdi Gündüz, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hz. Nuh Kıssası”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 123 (2021).

⁷⁸ Bell, *Amurath to Amurath*, 289.

bunun tufan ile ilişkili olduğunun bilindiği görülmektedir. Dolayısıyla Şırnak'ta genelde tufan ve özelde Sefine festivali ile ilgili üst düzeyde bir bilincin olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹

Sefine festivali, bölgede meydana gelen güvenlik sorunu nedeni ile yıllarca verilen aranın ardından 2021 yazında yeniden yapılmaya başlanmıştır. Gruplar halinde Cudi Dağı'nın Sefine bölgesine çıkan halk, ilkin Hz. Nuh tarafından temelleri atıldığına inanılan mabette iki rekat şükür namazı kılmaktadır. Ardından okunan dualarla birlikte kurban kesimi gerçekleştirilmektedir. Günümüzde icra edilen festivalin, dinî niteliği yanında özellikle gençlerin katılım sağlamasıyla bir tür eğlence/panayır yönü oluşmaya başlamıştır. Halayların çekilmesi, eğlence ağırlıklı aktivitelerin icra edilmesiyle festival günümüzde daha canlı hale getirilmiştir. Festival boyunca Sefine bölgesine gün boyu ziyaretler devam etmektedir. Gelenler mabette namaz kılabilirdiği gibi dileyenler de açık alanda namaza durarak manevi atmosfer içinde uzun uzun doğayla baş başa kalma imkânı yakalamakta, dua ederek bir nevi arınma sağlamaktadırlar. Festival boyunca geniş bir alanda ve dağınık halde namaz kılan pek çok kişiye rastlamak mümkündür.

Farklı din, dil ve kültürlere ait etnik ve dini grupların bir arada yüzyıllarca yaşadıkları Mezopotamya bölgesinin bir uzantısı olan Cudi ve çevresi, söz konusu dinî nitelikli festival ile ortak yaşam ve kültürel birliktelik açısından oldukça önem kazanmaktadır. Zira ifade edildiği gibi, bölge, tarihsel olarak çok katmanlı sosyolojik bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Sefine festivalinin bölgenin kadim halkları ve onların inançları üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bu bağlamda festival dinî açıdan bir hoşgörü ve anlayışın temsil edildiği, her dönem için ihtiyaç duyulan ortak yaşam ve saygı temeline dayalı bir toplumsal yapı örneği sergilemesi açısından günümüzde daha da önem kazanmaktadır. Dolayısıyla uzun bir zaman diliminden sonra başlayan dinî nitelikli bu festival Müslümanlarca yeniden başlatılmış, sonraki festivallere diğer din mensuplarının da katılması arzulanmaktadır.

Sonuç

Tarih boyunca çeşitli kültürlerde farklı detaylarla bazı tufan mitlerine rastlanmaktadır. Tufan genellikle Tanrı'nın, asli görevlerini unutan ve O'nun çizdiği istikametten sapan insanlara bir ceza vermesi ve aynı zamanda onları önceden, olası felaketten haberdar ederek onlara kurtuluş yolunun da açılması şeklinde tasvir edilmektedir. İnsana hayat veren suyun, öldürücü bir nitelik kazandığı tufan hadiselerinde insanlara verilen bu cezanın da aracı

⁷⁹ Gülizar Artuç, "Şırnak Halkının Nuh Tufanı Ve Cûdî Dağı'na Yönelik Farkındalığı: Bir Anket Çalışması", 2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021).

olmaktadır. Tufan durmayan bir yağmur seli, denizlerin yükselmesi, bütün yeryüzünün suyla kaplanması ve kurtuluşa erenlerin yeryüzünde yeniden hayatın başlangıcını sağlaması şeklinde bir dizi olay örgüsü ile anlatılmaktadır. Nuh tufanı üç ilahi din için ortak dinî niteliği olan bir hadisedir. Kıssa hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Tufan tüm anlatıların sonucunda; insanların asli amaçlarından sapması sonucu meydana gelen ve Nuh peygamberin insanlığın kurtuluşu için verdiği mücadele sonucunda yeni bir başlangıç ve hayata ikinci bir şans olarak değerlendirilmektedir.

Tufandan sonra gemi Cudi Dağı'nın Sefine bölgesine inmiştir. Hz. Nuh'un kurtuluşun anısına kıldığı şükür namazı, kestiği kurban, yaptığı aşure inananlarca bir miras olarak kabul edilmiş ve devam ettirilmiştir. Festival Yahudilerden başlanarak Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında da kutlanmaya devam edilmiştir. Nuh'un gemisinin indiği yer tam olarak kanıtlanmış olmasa da Cudi Dağı'na indiğine olan inanç bu bölgede *Sefine festivali* olarak adlandırılan geleneğin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Cudi Dağı'nda kutlanan bu festival her üç dinden üyelerin ziyaret ettiği ortak bir alanı teşkil etmektedir. Çünkü tarihsel kanıtlara göre Yahudilerin Ezra döneminde yapıldığına inandıkları bir mabedin varlığından haberdar oldukları, bu bağlı olarak Yahudilerin Sefine bölgesine ziyaretler gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Nesturi ve ardından Müslümanlarca mabet olgusunun devam ettirildiği, bölgenin bir hac kültü niteliği kazandığı görülmektedir.

Sefine festivali kendi içinde belli uygulamaları barındıran ve bölge halkı arasında geçmişle bağ kurulmasını sağlamaktadır. Özellikle dinî açıdan ibadet etme, uzak bölgelere gelenlerin ağırlanması ve misafirperverliğin gösterilmesi ile farklı dini ve etnik gruplar arasındaki hoşgörünün arttırılmasında önemli bir imkân olarak görülmektedir. Aynı zamanda antik dönemlerden günümüze kadar uzanan çok katmanlı bir sosyal yapı içeren Cudi Dağı ve çevresi, bu yapıların anlamlı kılınmasının simgesi olarak bir festivale ev sahipliği yapmaktadır. Dolayısıyla festival, dinlerin, dillerin ve kutsal mekânların ortak zihinsel birlikteliğini somutlaştıran dinî bir uygulamadır.

Kaynak Kişiler

Kaynak Kişi 1: M. A. Şırnak/Silopi, Yaş 51, İmam.

Kaynak Kişi 2: F. B. Şırnak/Silopi, Yaş 73, Okuryazar.

Kaynak Kişi 3: H. E. Şırnak/Silopi, Yaş 67, Okuryazar değil.

Kaynak Kişi 4: A. O. Şırnak/Merkez, Yaş 75, Okuryazar.

Kaynak Kişi 5: A. Ö. Şırnak/Silopi, Yaş 46, Akademisyen.

Kaynak Kişi 6: M. M. G. Siirt/Merkez, Yaş 67, İmam.

Kaynakça

- Arslantaş, Nuh. "İki Yahudi Seyyahın Gözünden [Beth Hilleli Rabbi David (1824- 832) II. Benjamin (1846-1851)] Şırnak Çevresinde Yahudiler". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. ed. M. Nesim Doru. 905-914. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Artuç, Gülizar. "Şırnak Halkının Nuh Tufanı ve Cûdî Dağı'na Yönelik Farkındalığı: Bir Anket Çalışması". *2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 319-361. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Baz, İbrahim. "Cudi Dağı Eteğinden Bir Bakış: Şırnak ve Çevresinin Tarihi Coğrafyası ve Nuh Tufanına Dair". *Üç Ülkenin Kavşağında Silopi (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. ed. İbrahim Baz vd. 29-43. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Baz, İbrahim. "Şah Köyü Dergâhı ve Şeyh Yahya Derşevî". *Uluslararası Hz Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. Hamdi Gündoğar vd. 551-560. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Bell, Gertrude Lowthian. *Amurath to Amurath*. London: by William Heinemann, 1911.
- Benjamin (of Tudela). *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*. trans. & ed. A. Asher. London & Berlin: A. Asher & Company, 1840.
- Bilge, Mahmut. *Nuh (A.S.) ve Tûfan*. Ankara: Şark Matbaası, 1965.
- Bottéro, Jean-Kramer, Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Cuisenier, Jean. "Cérémonial ou Rituel?". *Ethnologie Française* 28/1 (1998), 10-19.
- Çağatay, Neş'et. *İsâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜİFY, 1957.
- Dartma, Bahattin. "Cudi'nin Coğrafi Konumuna Dair". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. Hamdi Gündoğar vd. 477-487. İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. çev. Ali Berktay. İstanbul: Alfa, 2. Basım, 2019.
- Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınevi, 1992.
- el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Erkol, Ahmet. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ertaş, Kasım. "Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Şırnak Bölgesindeki Keldaniler ve Müslümanlarla Münasebetleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 89 (2019), 150-189.
- Ertaş, Kasım. "Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Şırnak'ın Etnik ve Dini Yapısı", *Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla Şırnak*. ed. İbrahim Hüseyini vd. 317-330. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.

- Ertaş, Kasım. "Nuh Tufanı'nın Ermeni Kültüründeki İzdüşümleri", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. 239-247. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Frazer, James George. *Büyük Tufan*. çev. Sayat Müller. İstanbul: Kanon Kitap, 3. Basım, 2021.
- Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003), 5-36
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hz. Nuh Kıssası". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 123 (2021), 225-239.
- Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*. Mardin: Şırnak Belediyesi Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Harman, Ömer Faruk. "Tufan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim: 12 Mayıs 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tufan#1>
- Jensen, Hans J. L. "Ritual", *Encyclopedia of Science and Religion*, editor in chief J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 738-739. USA: Macmillan, 2003.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Sefîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim: 10 Mart 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/sefine>
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. (Erişim: 5 Nisan 2022). <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%BC'min%C3%BBn-suresi/2699/26-29-ayet-tefsiri>
- Mazumdar, Shampa - Mazumdar, Sanjoy. "Religion and Place Attachment: A Study of Sacred Places". *Journal of Environmental Psychology*, 24/3 (2004), 385-397.
- Meral, Yasin. "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)". *Milel ve Nihal* 11/2 (2014), 83-101.
- Mevdûdî. *Kur'an'da Firavun*. tr. Ömer Turan. İstanbul: Çizgi Yayınları, 1993.
- Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri*. çev. Nuh Arslantaş. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2. Baskı, 2009.
- Rassam, Hormuzd. *Assur and the Land of Nimrod*. New York: Eaton & Mins 1897.
- Sağlam, Bahaeddin. *Tevrat'ta ve Kur'an'da Nuh ve Tufan Kıssası, Gilgamiş Destanı ve Açılımı, Tevrat Metinlerinin Günümüze Gelişleri*. İstanbul: KLMN yayınları, 2015.
- Schimell, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri: İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2004.
- Soydan, Ersoy – Şarman, Nurdan. "Mardin ve Şırnak İllerindeki Süryanilere Ait Dini Yapıların Kültür (ve İnanç) Turizmi Potansiyeli". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 689-607.

- Olgun, Hakan. "İbadet, Ritüel ve Kurban". *Milel ve Nihal* 13/2 (2016), 82-99.
- Özbudun, Sibel. "Rit", *Antropoloji Sözlüğü*. ed. Kudret Emiroğlu - Suavi Aydın. 716. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Özdemir, Ahmet. "Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 114 (2021), 66-77.
- Özdemir, Ahmet. "Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler". *Üç Ülkenin Kavşağında Uluslararası Silopi Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. 241-254. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Öktü, Erkanal. Armağan - Erkanal, Hayat. *Assur Döneminde Cudi Dağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2020.
- Tanyu, Hikmet. *Nuh'un Gemisi ve Ermeniler*. İstanbul: Burak Yayınevi, 1989.
- Tanyu, Hikmet. "Cudi Dağı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cudi-dagi>.
- Tatar, Burhanettin. "Kutsal Mekân': Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal* 14/2 (2017), 8-22.
- Taylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*. 1. London: Murray, 1871.
- Temir, Hakan. "Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslâm Öncesi Arap Yarımadası'ndaki Kâbe/Beytler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (June 2021), 120-149.
- Tomakin, Ahmet Yasin. "Süryani Kaynaklarında Kardü Bölgesi ve Kardü Dağları". *2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 41-53. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, (2021).
- Top, Mehmet (ed.). *Şırnak Kültür Envanteri*. Ankara: Anıt Matbaa, 2010.
- Tunç, İsmet. "Kutsal ve Mekân İlişkisi Bağlamında Cudi ve Çevresi". *Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla Şırnak*. ed. İbrahim Hüseyini vd. 301-315. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2005.
- Tüzün, Mesut. *Cizre Tarihi*. İstanbul: Enes Basın Yayın, 2019.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*, X/IV. İstanbul: Azim Yayınları, ts.
- Yıldız, Mustafa. *Tefsirde İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar -Tâhir b. Âşûr Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-arûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts. http://gertrudebell.ncl.ac.uk/photo_details.php?photo_id=3382. (E. T. 25.12.2021).

Ekler



Görsel 1. İngiliz arkeolog Gertrude Bell tarafından 1909 yılında çekilen fotoğraf. Geminin indiği yer ve üstü açık Nesturi manastırı olarak tarif edilen alan Sefine bölgesi. Kaynak: Erişim 1 Nisan 2022. http://gertrudebell.ncl.ac.uk/photo_details.php?photo_id=3382



Görsel 2. Temmuz 2021'de yapılan Sefine festivali. Hz. Nuh tarafından temelleri atıldığına inanılan mabet. Kaynak: Ş.Ü. Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü.



Görsel 3. Sefine bölgesinde mabette kılınan 2 rekat şükür namazından sonra festival alanına gidiş. Kaynak: Ş.Ü. Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, Temmuz 2021.

Safina Carnival as The Common Heritage of Abrahimist Religions on Cudi Mountain

Asst. Prof., İsmet Tunç

Extended Summary

Religion, which is the unifying people to become a community, has preserved its existence in every moment of human history. The blending of religion with culture has reflected itself in different manifestations. Thanks to their geography, opportunities and perspectives, people have reflected their religious knowledge to life in various ways. These practices in the form of religious manifestations have often come out of religious stories and historical transmissions. These manifestations that unite people have created a common memory among people in the historical process. In the Mesopotamian region, with intertwined many religious and cultural areas have formed a common memory. In this respect, religious and cultural texture of the region is still visible today. One of these examples is Noah's flood. The Flood adventure is quite evident in the tablets of ancient Mesopotamian civilizations and in the sacred texts of divine origin religions. Since the subject of this study is Noah's Flood and the rituals that emerged after it, it is limited in this aspect. With Noah's flood, it has been in the second life situation for humanity. On account of that, Noah is the second Adam. Because it is believed that it ended with the flood and began with Noah a new agenda. In memory of this event, the Sefine festival is held every year on Mount Cudi, located in the south of Şırnak Province. According to legend, the Sefine festival is a religious ceremony that has been celebrated for thousands of years to commemorate the salvation of Noah and his eight or eighty people at the place where the ship ran aground after the Flood. This region is also known as "Nuh Visit Hill" among the people. Sefine Hill is one of the four highest points on Mount Cudi. There are the remains of a mosque, which is actively used today. It is believed that the first stones of this temple was placed by Noah. As a continuation of this, Jews also have believed that a synagogue was built by the prophet Ezra during the Babylonian exile. Again, Christians living in the region regularly have visited the Sefine region and performed pilgrimages there. Muslims in the region have continued this tradition and they regularly visit to Sefine. In this context, the Sefine region has been used by Jews, Christians and finally Muslims, and has preserved its characteristic of being a holy place since ancient times. In this way, a regular and continuous cultural transfer has ensured. According to the belief, after Noah and his companions got off the ship, they sacrificed in the Sefine region, known as the place where the ship was sitting, and performed the prayer of gratitude. Noah made a meal called Ashura from the food left on the ship. Today, those who go to the Chief continue these worships in the same way. In the festival area, which is visited collectively or individually, a sacrifice is made after the prayer is performed in the temple. The people of the region believe that in this way, they took care of Noah's legacy. The people of the region, who continue this culture, are commemorated with the participation of different belief groups, with the festivities that start on the first Friday of July every year and end approximately three weeks later. Visitors from nearby settlements and even neighboring countries are accepted as guests during the festival. In this direction, preparations have been carried out by a certain family since ancient times. These preparations include the provision of food, the cleaning and maintenance of the temple, and the performance of the ceremony. During the festival, the people of the region and religious leaders come together and have conversations. In the past, this festival played an important role in discussing the problems between communities and providing an environment of peace. Lastly, the festival celebrated forty years ago due to security problems in the region. As of July 2021, the festival has started to be celebrated again. This study focuses on the Sefine festival, its history and the way it is celebrated, considering the narratives of the past and some historical records. In this way, it is tried to


understand the cultural transfer that occurs between the past and the present. Meanwhile, the social texture created by the multi-ethnic and multicultural societies in and around Cudi will be tried to be understood. It is a qualitative research and interview and observation techniques were used. The data of the study is supported by photographs. Coding was done by considering the protection of the personal data of the persons cited as the source.

Keywords: History of Religions, Safina Carnival, Mount Cudi, Noah, Flood.

Ziya Gökalp Felsefesinde İrade Özgürlüğünün İmkânı ve Değerlerin Doğası: Hüsün ve Kubuh Teorisi

The Opportunity of Freedom of Will and The Nature of Values in The Philosophy of Ziya Gökalp: The Theory of Husn and Qubh

Dr. Öğr. Üyesi, Osman DEMİRCİ

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
Asst. Prof. University, Faculty of Theology, Department of Kalam
osman.demirci@windowslive.com
 0000-0002-0620-6670

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

04 Mayıs / May 2022

17 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Demirci, Osman. "Ziya Gökalp Felsefesinde İrade Özgürlüğünün İmkânı ve Değerlerin Doğası: Hüsün ve Kubuh Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1014-1032.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1112339>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Ziya Gökalp Felsefesinde İrade Özgürlüğünün İmkânı ve Değerlerin

Doğası: Hüsün ve Kubuh Teorisi*

Öz ► Bu makalede Ziya Gökalp'in hüsün ve kubuh teorisi bağlamında irade özgürlüğü ve değer yargıları hakkındaki görüşlerinin bir bütünlük içinde ele alınarak tutarlılığı yönünden değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Geleneksel kelâm ilmindeki iyi ve kötünün akılla mı yoksa vahiyle mi bilineceği tartışmasına yeni bir bakış açısı getiren düşünür, pozitivist felsefenin etkisiyle bu konuda belirleyici unsurun toplum olduğunu iddia edecektir. Düşünürün, gerek irade özgürlüğü gerekse değerler konusundaki görüşleri toplum merkezli felsefesine göre şekillenmektedir. Ona göre insan iradesini aşan değer yargılarının dayandığı yegâne yer toplumdur. Toplum hem insanın özgürlüğünü sınırlandırmakta hem de onun değer yargılarını belirlemektedir. Gökalp'te gerek irade özgürlüğünün toplumsal hayattaki imkânı gerekse değerler karşısındaki bireyin pasif konumu vurucu bir şekilde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ahlâk, Hüsün - Kubuh, İrade Özgürlüğü, Ziya Gökalp

The Opportunity of Freedom of Will and The Nature of Values in The Philosophy of Ziya Gökalp: The Theory of Husn and Qubh

Abstract ► In this article, it is aimed to evaluate Ziya Gökalp's views on freedom of will and value judgments in the context of husn - qubh theory in terms of consistency by considering them as a whole. He Brings a new perspective to the discussion of whether good and evil can be known by reason or revelation in traditional theology. He also claims that society is the determining factor in this regard, with the influence of positivist philosophy. The thinker's views on both freedom of will and values are shaped according to his society-centered philosophy. According to him, the only place where value judgments that exceed human will are based on society. Society both limits the freedom of people and determines value judgments. In Gökalp, both the possibility of freedom of will in social life and the passive position of the individual in the face of values are being processed strikingly.

Keywords: Kalam, Morality, Husn - Qubh, Freedom of Will, Ziya Gokalp

GİRİŞ

İyi ve kötünün kaynağının ne olduğu üzerindeki tartışmaların ele alındığı, felsefe, kelâm, ahlâk, fıkıh usûlü gibi değişik ilmî disiplinlerin ortak problemlerinden olan hüsün-kubuh meselesinin Antik Yunan düşüncesine kadar uzanan kadim bir geçmişi vardır. Kelâm söz konusu olduğunda hüsün-kubuh konusu etrafında, iyi ve kötü değerlerinin aklî mi şer'î mi olduğu, kötülük sorunu, değerlerin nesnelere ait zâtî özellikler olup olmadığı,¹ şeriat gelmeden ilahi hükümlerin kulların ihtiyarî fiillerine taalluk edip etmediği, Allah'ın kullarına kaldıramayacağı sorumluluklar yüklemesinin (teklif-i mâlâ yutak) caiz olup olmadığı, ilahî fiillerde hikmeti anlamlandırma sorunu, irade özgürlüğünün imkânı gibi birçok mesele ele alınmaktadır. Kelâm ekollerinde hüsün ve kubhun aklî mi şer'î mi olduğu sorusuna verilen cevap, konuyla bağlantılı diğer sorunlara nasıl yaklaşılacağını da belirlemektedir. Eş'arîler, hüsün ve kubhun kaynağının şer'i; Mu'tezile ve Mâtürîdiyye aklî olduğunu kabul etmişse de Mâtürîdiyye bu cevaba bağlı olan diğer konularda bir orta yol tutmaya çalışmıştır.² Bununla birlikte Maturidîlerin Eş'arîlerle bu konudaki tartışmalarından bir literatür meydana gelmiştir.³ Güncelliğini hiçbir

¹ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-60.

² Hüsün-kubuh konusunu kelâm ekolleri bağlamında ele alan bir çalışma için bk. Mehmet Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, haz. Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım (İstanbul: Akademi Yayınevi, 2011), 103-146.

³ Bir literatür etrafında konuyu ele alan bir çalışma için bk. Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14 / 27 (Şubat 2018), 101-132. Müteahhir Mâtürîdî ekolün temsilcilerinden Sadrüşşer'â'nın (ö. 747/1346) kendi eseri olan *et-Tenkîh*'ine yazdığı *et-Tavzih* şerhi içerisindeki Eş'arîlerin hüsün-kubuh görüşlerini reddetmek amacıyla hüsün-kubuh ve irade özgürlüğünün ele alındığı *el-Mukaddimâtü'l-Erba'a* metnini Eş'arî kelâmcısı Tefâtzânî (ö. 792/1390) *et-Telvîh* isimli eserinde eleştirel bir biçimde şerh etmiş ve bu mesele etrafında Osmanlı ilim adamlarınca bir *Mukaddimât-i Erbaa* literatürü meydana getirilmiştir. Tanrı'nın mutlak özgürlüğü karşısında insanın özgür olmasının imkânı, insanın eylemlerinin kaynağı, yaptıklarından sorumlu tutulması ve bunun adalet düşüncesiyle bağlantısı, meselenin düğümlendiği temel noktalar. Fatih Sultan Mehmed'in bu konuyla yakından ilgilenmesi ve girişimleri neticesinde Osmanlı ilmî muhitindeki önemli ilim adamları yoğun bir yazım faaliyetine başlayacaklardır. Mesela dönem âlimlerinden Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin (ö. 901/1496) *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimât-i Erba'a* isimli eserinde Osmanlı medrese eğitim felsefesinin de bir sonucu olsa gerek, daha çok Eş'arî bir perspektifle meseleye yaklaşmış, Hanefî-Mâtürîdî görüşler pek dikkate alınmamıştır. Allah'ın kudreti ve iradesi karşısında insanın sorumluluğunun temellendirilmesindeki zorluk, müellifi bir orta yol bulma çabasına itmişse de nihayetinde Eş'arî düşünceye uygun olacak şekilde insanın ilahi irade karşısındaki çaresizliği noktasında karar kılınmıştır (bk. Mustafa Borsbuğa-Coşkun Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimât-i Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4 / 2 (December 2021), 209-346). Yine bu dönem ilim adamlarından Hacı Hasanzâde'nin (ö.

zaman kaybetmeyen bu kadim sorun, Ziya Gökalp'in (ö. 1876-1924) düşünce sisteminin de en önemli meselelerinden birisi olmasına rağmen onun bu konuya dair görüşleri bir hüsün-kubuh konusu olarak ele alınıp çalışılmamıştır. Düşünür kısa bir makalesinin dışında direkt hüsün ve kubuh başlığını kullanmamış ve konuyla ilgili olarak mezhebî tartışmalara atıf yapmamıştır. Bununla birlikte düşünür, fert ve ahlâk üzerine ele aldığı birçok makalesinde irade özgürlüğü ve değerlerin kaynağına dair görüşlerini belli bir sistematik yapı içerisinde işlemekte ve kelâmî bir perspektif sunmaktadır. 20. yüzyılın ilk ve en önemli Türk düşünürü⁴ ve filozofu kabul edilen Gökalp'in⁵ düşünceleri Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda referans kabul edilerek⁶ uygulama alanına taşınmıştır. Abdullah Cevdet (1869-1932) vasıtasıyla tanıdığı Fransız pozitivist ve sosyologların düşünceleriyle erken bir dönemde tanışan Gökalp en fazla Durkheim'dan (1858-1917) etkilenmiş,⁷ Durkheim'ın din ve toplum hakkındaki görüşlerinin etkisiyle⁸ kendi tezlerini geliştirmiştir. Hüsün ve kubha dair görüşlerini fert-toplum, hars (kültür), mefkûre, örf, vicdan, kolektif tasavvurlar gibi kavramlar üzerinden temellendiren Gökalp'in temel hareket noktası ise bir kanun olduğunu düşündüğü evrim teorisidir. Bu çalışmada söz konusu

911/1505-1506) *Mukaddimât-ı Erbaa* Hâşiyesi'nde konu Mu'tezile-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî görüşleri bağlamında tartışılmaktadır (bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi (Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/1 (Haziran 2021), 893-918). Dönem âlimlerinden Musluhuddin Kestelî (ö. 901/1496) *Hâşiyetü's-suğrâ 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* isimli eserinde tam bir Mâtürîdî profili çizmekte ve Sadrişşerîfî'yü Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî'ye karşı savunmaktadır (bk. 'Mustafa Bilal Öztürk, "Musluhuddin Kestelî'nin Hâşiyetü's-suğrâ 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a Adli Eseri: Tahkik ve Tahlil" , *Kader* 18 / 2 (Aralık 2020), 666-724). Bu dönemde yine Fatih Sultan Mehmed'in emriyle kaleme alınan ve Fatih'in de hocalığını yapmış olan Molla Samsûnîzâde'nin (ö. 891/1486) *Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* isimli risalesinde mesele incelenmiştir (bk. Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adli Risalesinin Tahkiki Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1 / 1 (Haziran 2018), 169-240). Fatih'in emriyle kaleme alınan risaleler bunlardan ibaret değildir. Molla lütfî (ö. 900/1495), Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Molla Abdülkerim (ö. 895/1489) gibi devrin önemli bilginleri hem konuya dair risaleler yazmış hem de bizzat padişahın huzurunda bu meseleyi tartışmak üzere saraya davet edilmişlerdir. Fatih'in ilgisi ve himmetiyle başlayan bu mesele üzerindeki yazım faaliyeti Fatih sonrası dönemde de devam etmiştir (Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü", 101-113).

⁴ Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 715; Rıza Kardaş, "Ziya Gökalp", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1983), 13/601.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 524.

⁶ Halil İnalçık, *Osmanlı ve Modern Türkiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 238-239.

⁷ Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 85. 85; Rıza Kardaş, "Ziya Gökalp", 588; Hilmi Ziya Ülken *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 524.

⁸ Orhan Okay, "Ziya Gökalp", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/125-128.

kavramsal örgü içinde düşünürün hüsün ve kubuh konusundaki görüşleri değerlendirilerek iç tutarlılık açısından incelenmesi amaçlamaktadır.

1. Gökalp'in İdealar Âlemi: Mefkûreler

Mefkûre, Gökalp'in ideal kavramına karşılık olmak üzere "fıkr" kelimesinden türettiği kendine özgü bir kavramdır. Durkheim gibi fertlerin ideal sahibi olmasını topluma bağlayan düşünür, insanı "ictimâî bir mahlûk" olarak tanımlamaktadır.⁹ Değer hükümleri insan aklını aşan ve esrarengiz tabiata sahip olan mefkûreye¹⁰ göre değişmektedir.¹¹ Mefkûre kavramını metafizikçilerin düşünceleriyle karşılaştıran Gökalp, ne Platon'un görünür âlemin dışındaki idealar âlem tasavvurunu ne de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) "a'yân-ı sâbite" kavramıyla karşıladığı dış dünyada olmayan varlık tasavvurunu benimser. Gökalp'e göre mefkûrelerin toplumdan topluma, zamandan zamana değişiklik göstermesi bu tarz felsefelerin doğru olmadığına kanıttır. Mefkûrelerin ve bunlara bağlı olan kıymet hükümlerinin sürekli değişmesi düşünürü göre Platon'un idealar âlemindeki değişmez modeller görüşünü çürütmektedir. Ahlâka fizik ötesi bir kaynak arayan başka düşünüş tarzlarının da yanıldığı kanaatinde olan düşünürü¹² göre ne görünür âlemin dışında ve ne de bireyin iradesinden kaynaklanan mefkûre, buhranlı dönemlerde toplumdan doğmaktadır. Mefkûrenin ortaya çıkmasıyla herkes toplumun menfaatleri etrafında birleşerek kendi küçük menfaatlerini unutmakta, kişiliğini kaybeden ve toplumun bütün hissiyat ve kararlarına katılan fert ise insan doğasını dahi değiştirme gücüne sahip olan bu heyecan dolu zamanların farkına, sonraları varmaktadır.¹³ İnsana ruh yüceliği, irade kuvveti ve hayata dayanma gücü veren, bir şifa kaynağı olarak insanı ruhsal hastalıklardan koruyan, insana ruh ve beden sağlığı kazandıran¹⁴ mefkûre, toplumun bizatihi kendisidir.¹⁵ Gökalp'te hayatın içinden çıkan mefkûreler tekâmül yasasına tâbi olduğu için değişime açıktır.¹⁶ Gökalp hem akıl-dışı hem de

⁹ Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, haz. Fevziye Abdullah Tansel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 524; Kardaş, "Ziya Gökalp", 586-587.

¹⁰ Ziya Gökalp, "Mefkûre Nedir?", *Küçük Mecmua*, 1/8 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 24 Temmuz 1338), 1.

¹¹ Gökalp, "Mefkûre Nedir?", 1-2.

¹² Gökalp, "Mefkûre Nedir?", 3-5.

¹³ Gökalp, "Mefkûre Nedir?", 4-5; Kardaş, "Ziya Gökalp", 587.

¹⁴ Ziya Gökalp, "Mefkûrenin Harikaları", *Küçük Mecmua* 1/12 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 21 Ağustos 1338), 4-5.

¹⁵ Gökalp, "Mefkûre Nedir?", 6.

¹⁶ Türk ailesinin ve Türk devletinin tekâmülünü ele aldığı bir dizi makale yayımlayan düşünür, tekâmülden de bir mefkûre olarak bahsedecektir (Ziya Gökalp, "Tekâmül Mefkûresi", *Küçük Mecmua* 1/16 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 18 Eylül 1338), 1-3).

gerçek-dışı olduğunu iddia ettiği mefkûreye¹⁷ kutsallık atfetse de¹⁸ bu kutsallığın kaynağı yine toplumdur. Toplum, mefkûreyi, mefkûre kıymetleri, kıymetler kurumları meydana getirmektedir. Toplumun ortaya koyduğu değerleri benimseyen birey, bir yanılısama içinde hâlâ kendinin özgürce seçimler yaptığını sanmaktadır.

İnsanın ferdiyetinden kaynaklanan maddi arzular ve acılar gibi şahsiyetinden kaynaklanan manevî zevk ve acılar da biri insanın türüne ait, diğeri ise topluma ait zorunluluklardır. Buna göre her tür zevk ve acı insan iradesini aşmakta ve insan bu iki tür zevk ve acıya karşı gösterdiği reaksiyonlarda tamamen kendini aşan fiziksel ve toplumsal kurallara riayet etmek zorunda kalmaktadır.¹⁹ İnsan, insan türüne ait olduğundan dolayı ferdiyete; bir toplum içinde yaşadığı için de şahsiyete sahiptir. Ferdiyetteki şuura mukabil, şahsiyette hâkim unsur vicdandır. Ferdiyeti olmayan bir şahsiyetten bahsedilemese de şahsiyetsiz bir ferdiyetten bahsetmek pekâlâ mümkündür.²⁰

Fertlerin ruh dünyasında kutsallık kazanan müşterek vicdanın, mefkûre olarak tecelli ettiğini düşünen Gökalp'e göre kutsallık duygusunun en yoğun olduğu ilkel toplumlarda, topluma ait her şey kutsallıktan pay alacaktır.²¹ Yalnız mefkûrenin oluşması da bu mefkûrenin toplumun bütün fertlerini kuşatması da toplumsal bütünleşmeye bağlıdır. Toplumsal yoğunlaşmayla oluşan yeni mefkûreler, tekâmül kanununa uygun bir şekilde ilkelerin değişimini dahi mümkün kılmakta,²² toplumda yeni şartlar, yeni ideallerin doğuşuna neden olmaktadır.²³ Toplumdan doğan mefkûre tek tek bütün fertlere sirayet ettiğinden insan mefkûreyle manevî bir varlık haline gelmektedir. İnsanın vecd ile dolup taşmasını sağlayan mefkûre,²⁴ onun geleceğini şekillendirmektedir.²⁵

¹⁷ Ziya Gökalp, "Ahlâk Buhranı", *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/7 (İstanbul: Mehmet Talat, 23 Ağustos 1917), 124.

¹⁸ Ziya Gökalp, *Şiirler ve Halk Masalları*, haz. Fevziye Abdullah Tansel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 298.

¹⁹ Gökalp, Ziya Gökalp, "Ferdiet ve Şahsiyet", *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/1 (İstanbul: Mehmet Talat, 12 Temmuz 1917), 2.

²⁰ Gökalp, "Ferdiet ve Şahsiyet", 3. Gökalp'te toplum âdeta insanın içinden çıkamadığı halde bütün mutluluğunu borç olduğu bir hapisane gibidir. İnsanın mutluluk ve huzuru, içinde yaşadığı milletin değerleriyle uyumlu olmasına bağlıdır (Bk. Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", *İctimaiyat Mecmuası* 1/3 (İstanbul, 1917), 152-155.

²¹ Ziya Gökalp, "Taife ve Zümre", *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/4 (İstanbul: Mehmet Talat, 02 Ağustos 1917), 62-63.

²² Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1918), 53-54.

²³ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 58.

²⁴ Kardaş, "Ziya Gökalp", 587.

²⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan (İstanbul: MEB Yayınları, 1970), 28.

Bir iman konusu haline getirdiği mefkûreyi²⁶ ilahi iradeye bağlayarak²⁷ kutsallaştıran Gökalp, kötülükleri tabiata; bütün iyilikleri ise mefkûreye bağlayacaktır.²⁸ Mefkûre, Allah'ın dünyadaki vekili, ruhun güneşi,²⁹ insanı zorlayıcı bir kudret,³⁰ yeryüzünde Allah'ın temsilcisi,³¹ insanı bütün hastalıklardan kurtaran bir güç³² ve ebedî bir realite olarak tasvir edilmekte,³³ Allah'a imanla yan yana konulmakta³⁴ kader kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır.³⁵

Gökalp'in "gerçekleşmesi kaçınılmaz olan Allah'ın iradesinin toplumun vicdanı olarak tecelli ettiğini" ileri sürmesi, toplumdaki kaynaklanan "mekfûre"yi hakikatle eş anlamlı kullanması³⁶ onun düşüncesinin temel eksenini oluşturan toplumun kutsallaştırılmasına yönelik güçlü imalardır. Gökalp toplumun kutsallaştırılması konusunda Durkheim'in etkisi altındadır. Nitekim Durkheim'a göre de toplum hem kutsallıkların kaynağı hem de sürekli kutsallık üreten bir yapıdır ve din de toplumun ürettiği kutsal kurumlardan biridir. Hem kendini tanrılaştırma hem de tanrılar yaratma yeteneği bulunan toplum, doğaları gereği seküler olan şeyleri dahi kutsallaştıracaktır.³⁷

2. Hars (Kültür), Medeniyet ve Değerler

Gökalp, ahlâkî, hukûkî ve estetik mefkûreleri harsın (kültürün) subjektif kanaatleri; bilimi, ekonomiyi, sanayiye ve ticareti medeniyete ait objektif realiteler olarak tanımlamaktadır.³⁸ Bir kültürün kendine has telakkileri olan ahlâkî değer yargıları ne akla, ne iradeye ne de bireyin kişisel amaç ve faydalarına dayanır. Şahsiyetin oluşması ve aklın gelişmesi gibi iyi-kötü hükümleri de topluma bağlıdır. Kutsallık konusunda toplumlar arasında bir fark gözetilmediğinden, bütün kültürler saygıdeğer kabul edilmekte ve insandan diğer kişi

²⁶ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 321.

²⁷ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 330.

²⁸ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 421.

²⁹ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 426.

³⁰ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 444.

³¹ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 474.

³² Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 474.

³³ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 523

³⁴ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 555.

³⁵ "Allah bir mimardır ki hilkat binalarını, tarih yapılarını ruhlardaki planlara göre inşâ eder. Kader, ruhlarda yazılı olan mefkûrelerdir" (Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 577).

³⁶ Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 525.

³⁷ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul, Ataç Yayınları, 2005), 261.

³⁸ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 30.

ve kültürlere de saygı duyması beklenmektedir.³⁹ Gökalp'in değerler konusundaki bu yaklaşımı, Durkheim'ın gelişmişlik düzeylerinin farklılığına rağmen hiçbir dinin yanlış olamayacağı⁴⁰ düşüncesiyle tamamen örtüşmektedir. Gökalp ahlâkî değerler gibi dini de sosyal şartlara bağlı olarak değişen tarihî bir hadise olarak değerlendirmektedir.⁴¹ Gökalp'te değer hükümlerinin bireyin zihninden bağımsız olması sadece ahlâkî değerlerle sınırlandırılmamaktadır. Güzel-çirkin, iyi-kötü, doğru-yanlış, fayda-zarar gibi ekonomik değer hükümlerini de birey toplumda hazır bulmaktadır.⁴²

Gökalp'e göre iyi-kötü değer yargıları şeylerin tabiatına değil, toplumsal vicdanın onlara atfettiği değerlere bağlıdır. Akıl bütün insanlarda ortak olsa bile her toplumun vicdanı kendine has olduğu için vicdanların farklılığına paralel olarak iyi-kötü toplumdaki topluma değişmektedir.⁴³ Ahlâk ilkeleri, fert için hem zorlayıcı hem de cezbedici bir mahiyete sahip olduğundan ferdin ahlâkî vazifeleri severek yapması, onun buna mecbur olduğu realitesini değiştirmeyecektir. Ferdin uymak zorunda olduğu ahlâk ilkelerini ona teklif eden de bizatihi toplumdur.⁴⁴ Aklını ve iradesini aşan bu durum karşısında fert iyi-kötü ayrımlarını bilinçsizce yapmaktadır.⁴⁵ Toplumsallaşmasıyla birlikte insanda oluşan kamusal vicdan onun ahlâkî ilkeleri de cazip görmesini sağlamaktadır. İnsan toplumla birlikte âdeta yeniden doğmuş, yeni bir kimliğe bürünmüştür. İnsanın "ictimâî vicdandan mürekkep bir mahlûk" olduğunu savunan düşünürü göre ahlâk kuralları fertte bir yandan vazife hissi bir yandan da hayır duygusu olarak tecelli edecektir.⁴⁶

Kültür alanında özgür iradeye sahip olmayan fert, medeniyet alanında mantığın kurallarına ihtiyaç duyduğundan dolayı nispeten özgür sayılacaktır. Kültür, göreceli değerleri, medeniyet ise nesnel olanı, akli ve bilimi temsil etmektedir.⁴⁷ Gökalp felsefesinde fertlerin iradesiyle oluşmayan milli kültüre ait bütün değerlerin insanın iradesini kuşatan gücüne karşılık medeniyete geçildiğinde ferde bir özgürlük alanı açılrsa da⁴⁸ burada bile bireyin tam bir

³⁹ Ziya Gökalp, "Milliyetçilik ve Beynəlmilliyetçilik", *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 2/35 (İstanbul: Mehmet Talat, 14 Mart 1918), 162-163.

⁴⁰ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 261.

⁴¹ Kardaş, "Ziya Gökalp", 604.

⁴² Mesela Türk milleti hem İslam âleminden hem de Batı'dan etkilenmektedir (Ziya Gökalp, "Kıymetler Nefsi mi, Yoksa Şey'i mi" *Küçük Mecmua* 1/31 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 5 Şubat 1339), 9-10.

⁴³ Ziya Gökalp "Hüsün ve Kubh", *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul: Halim Sabit, 1330), 230.

⁴⁴ Ziya Gökalp, "Ahlâk İctimâî Midir?", *İctimaiyat Mecmuası* 1/3 (İstanbul, 1917), 113.

⁴⁵ Ziya Gökalp, "Ahlâka Doğru" *Küçük Mecmua* 1/4 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 26 Haziran 1338), 3-4.

⁴⁶ Gökalp, "Ahlâk İctimâî Midir?", 113-114.

⁴⁷ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 20-21.

⁴⁸ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 30-33.

özgürlüğünden bahsetmek zordur. İçinde bulunduğu toplumun vicdanıyla kendi vicdanı arasında bir nedensellik ilişkisi olan ferdin vicdanı, toplumun vicdanına tâbi olmasına⁴⁹ karşı medeniyet de insan aklını şekillendirmektedir. Sonuç itibarıyla birey kültür ve medeniyet tarafından kuşatılmış, kültür, vicdanını; medeniyet ise aklını şekillendirmiş ve birey vicdanıyla aklı arasında bir ikileme düşmüştür.⁵⁰

3. Toplumsal Vicdan: Örf

Gökalp örfü, nasstan sonra fıkıhın kullandığı ikinci kaynak seviyesine çıkararak⁵¹ sosyolojiye bir alan açmakta ve toplumu kutsallaştıracak formülü aramaktadır. Berkes'in (1908-1988) dikkat çektiği üzere asıl sorun çağdaş ahlâkın kaynağının ne olacağı sorunuuydu.⁵² Nassın katılığı ve kesinliği toplumsal hayatın değişimine uygun olacak şekilde örf kavramıyla esnetilmektedir. Düşünür bu hassas meselede ne dinden ne de toplumun kutsallığından taviz vermeden bir sentez inşa etmeye çalışmaktadır. Düşünürün örfe verdiği belirleyicilik dinin kesin nasslarını dahi aşmakta ve örfün bizatihi kendisi bir nass seviyesine yükseltilmektedir. Nassın temelinde de toplum vicdanının hükmü olan “maruf” ve “münker” bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, kamu vicdanının iyi gördüğünü iyi; kötü gördüğünü ise kötü görecektir.⁵³ Örf dolaylı olarak şeriatın hükmünü tayin etmekte, nass nihai planda hükmünü toplumun kolektif şuurundan almaktadır. Düşünür âdeta toplumu kutsallaştırırken dinin kutsallığını da muhafaza etmeye çalışmakta, uzlaştırıcı bir tavır takınmakta, pozitivist felsefenin kutsal toplum tasavvurunu dini de içine alacak bir kalıba sokmaya çalışmakta, dinî terbiyeden geçmeyenlerin şahsiyetsiz ve iradesiz olacağını ileri sürmektedir.⁵⁴ Örfü nassın üstünde bir hüküm kaynağı olarak koymamaya çalışan Gökalp, örfün nassın yanındaki gücünü, Hanefîlerdeki “istihsan” prensibinden hareketle⁵⁵ temellendirmekte, gelenek, âdet, an'ane ve teamül gibi şekilleri olan örfün içine fakihlerin icmasını da koymaktadır.⁵⁶ Örf, nassın kabul veya reddettiği şeylerde bir ölçü görevi görmekte, örfün kabul ettikleri nassın dilinde “maruf”; reddettikleri “merdud” sayılmakta, örf, hem toplumun ilkelerini hem de toplumsal

⁴⁹ Ziya Gökalp, “Hükümet ve Tahakküm”, *Küçük Mecmua* 1/25 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 4 Kânunuevvel 1338), 11-12.

⁵⁰ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 22-23.

⁵¹ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İslâm Mecmuası* 1/3 (İstanbul: Halim Sabit, 1329), 84.

⁵² Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu - Batı Yayınları, 1978), 448-454.

⁵³ Ülken, *Seçme Eserler - I Ziya Gökalp*, 36-37.

⁵⁴ Ziya Gökalp, “Dine Doğru”, *Küçük Mecmua* 1/5 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 3 Temmuz 1338), 5-6.

⁵⁵ Ziya Gökalp “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İslâm Mecmuası* 1/3 (İstanbul: Halim Sabit, 1329), 85-86.

⁵⁶ Gökalp “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 86.

vicdanı yansıtmaktadır.⁵⁷ Toplumsal vicdana mal olmuş örfü, toplumsal kabulü sağlayamamış âdetlerden ve yapay olarak konulmuş kaidelerden ayıran düşünür, bütün toplumsal tasavvurları örf kavramıyla karşılamaktadır.⁵⁸ Toplumsal ilkeler anlamına da gelen örfün ferдин iradesini aştığını varsayan düşünür, çelişme pahasına ferдин hürriyetini kabul edecektir.⁵⁹

Gökalp, “sünnetullah” kavramını ulemanın genelde fiziksel dünyaya ait bir durum olarak göstermelerini toplumsal değişmelere teşmil ederek örfü “âdetullah” konumuna çıkararak kutsallaştırmakta ve fiziksel evrendeki determinizmin toplum hayatında da yürürlükte olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu yasaya göre toplumların âdetleri, vicdanı, ahlâkî, hukûkî ve siyasî gelenekleri ve efkâr-ı umûmiyeleri, ferдин iradesine hâkimdir. Buradan düşünür “O halde örf de nass gibi hakiki ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî ve mecâzî bir i’tibarla ilâhî bir mahiyeti haiz olmaz mı?”⁶⁰ Sorusuyla örfü bir kutsiyet atfederek ferдин iradesini ortadan kaldırmakta, “İmam Ebu Yusuf Hazretleri (ö. 182/798), ‘nass örften mütevellid ise i’tibar örfedir,’ diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâî hayata ta’alluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid denilemez mi?”⁶¹ Diye sorarak da laik bir değerler sistemi için dinî bir zemin imkânını yoklamaktadır. Örfün ferдин iradesini aşan ilkeleri, ferdi ceza ve ödül sistemi içinde kurallarını uymaya mecbur edecek, fert, örften kaynaklanan bir kurala ya sevdiğinden ya da toplumsal cezadan korktuğundan dolayı uyacaktır.⁶² Kutsallaştırılmış ve Tanrı’nın iradesi haline gelmiş örf, dinle aynileştirilmekte, düşünür, Kur’an’dan aldığı söylediği örfü, âdet, gelenek ve teamüllerden ayrı bir anlam yüklemektedir.⁶³

4. Özgürlüğün Yitimi: Fert ve Toplum ilişkisi

Gökalp düşüncesinde fertlerin ortak duygu, irade ve düşüncülerinden oluşan cemiyete ait müşterek vicdanın fertten ayrı bir yapısı vardır. İdeal olan ferдин toplum içinde eriyerek onunla bütünleşmesidir, böyle bir bütünleşmenin bozulması toplumun dağılması demektir. Toplumsallaşmayla şahsiyet kazanan bireyin toplumun çözülmesiyle de şahsiyet sahibi

⁵⁷ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İslâm Mecmuası* 1/10 (İstanbul: Halim Sabit, 1330) 290.

⁵⁸ Kardaş, “Ziya Gökalp”, 591.

⁵⁹ Gökalp, “Örf Nedir?”, 292.

⁶⁰ Gökalp “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 87.

⁶¹ Gökalp “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 87.

⁶² Gökalp, “Örf Nedir?”, 293.

⁶³ Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, 144.

olmadığından ferdiyeti artmakta⁶⁴ hayvanla arasındaki mesafe açılmaktadır. Her hâlükârda insanı doğumundan itibaren farklı şekillerde kuşatan toplum ona şahsiyetini kazandırmaktadır. Ferdî vicdan ve şahsiyet, maşerî vicdan başta olmak üzere meslekî ve zümrevî vicdanların birleşmesiyle oluşmakta,⁶⁵ insan, insan olmak vasfını ancak bir toplumla kazanmaktadır. Fakat düşünür, ferdi, toplum içinde eritse de hâlâ ferdin iradesini, kendine has düşünüş ve hissedişini kabul etmeye devam etmektedir.⁶⁶

Gökalp'e göre toplum karşısında fert o kadar zavallıdır ki ferdî ruh, ne bir davayı irade haline; ne fikirleri mefkûre suretine ve ne de zihnî temayülleri itikad seviyesine yükseltebilir. İnancı başkalarının inanmasına bağlı olan fertte kararlılık, mefkûre, iman ve duygusal coşkunluk (vecd) toplum tarafından sağlanmakta; fert, haz, elem ve renk gibi maddiyata ait özellikleri fark edebilse de şeylerin hüsün ve kubhunu ancak toplum sayesinde idrak edebilmektedir. Düşünür, ferdi, kıymet hükümlerini idrak edemeyen hayvanlarla aynileştirmekte⁶⁷ ve insanın ancak toplum sayesinde hayvanlardan ayrılabileceğini ima etmektedir. Toplumun fertten saygı duymasını beklediği mefkûrelere itaat, insan olmanın gereği sayılmaktadır.⁶⁸

Gökalp'e göre fertlerin bir araya gelmesiyle oluşan ictimâî ruh, ferdî ruhtan hem kemiyet hem de keyfiyet açısından tamamen farklıdır. Ferdin ahlâkının da ümidinin de kaynağı toplumdur, onun kutsallık veya lanet anlayışı toplumdaki doğmaktadır. Bütün insanlar toplum hayatında yaşadıkları için toplumdaki bağımsız bir ferdin varlığı ancak farazi olabilir. Ferdin şahsiyetinin oluşması da gelişmesi de topluma bağlıdır. Toplum din, tarih, dil, gelenek, ahlâk, hukuk, edebiyat vs. ortaya koyduğu bütün bir kültürle ferdin şahsiyetini hazırlamaktadır.⁶⁹ Düşünür, dinin cemaatle ibâdetle verdiği önemi ve toplu ibâdetleri de bu amaca bağlamaktadır.⁷⁰

Gökalp'te değer yargıları ferde değil millete ait olduğu için ferdin iradesi de iyi-kötü algısı da toplum tarafından ipotek altına alınmış diğer bir deyişle fert toplum tarafından yutulmuştur. Ferdin vicdanı dahi toplumun vicdanının yansımasından ibarettir. Bu durumda

⁶⁴ Ziya Gökalp, "İhtilat ve İçtima", *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/2 (İstanbul: Mehmet Talat, 19 Temmuz 1917), 24-25.

⁶⁵ Ziya Gökalp, "Ferdîyet ve Şahsiyet", *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]*, 1/1 (İstanbul: Mehmet Talat, 12 Temmuz 1917), 2-3.

⁶⁶ Ziya Gökalp, "İlme Doğru", *Küçük Mecmua* 1/2 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 12 Haziran 1338), 1. (1-3).

⁶⁷ Ziya Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri -III", *İslâm Mecmuası* 4/37 (İstanbul: Halim Sabit, 1331), 791-792.

⁶⁸ Ziya Gökalp, "İnsandaki Feyzlerin Menşei", *Küçük Mecmua* 1/14 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 4 Eylül 1338), 1-5

⁶⁹ Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri -III", 792-794.

⁷⁰ Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri -III", 794-796.

değer yargıları gibi vicdan da görecelidir ve kültürlerle göre değişiklik arz etmektedir. Tamamen çevresel sebeplerle teşekkül eden ve bir şahsiyet kazanan insanın, din, ahlâk ve hukuka ait değerleri doğuştan değil, içinde bulunduğu milli kültüre göre şekillenmektedir.⁷¹ İnsanın gündelik eylemlerindeki seçimlerinde özgür olduğuna dair düşüncesindeki yanılısamaya dikkat çeken düşünürü göre insanın fikirlerinin arkasında dahi toplumdan devralınan duygular bulunmaktadır. İnsanın duygu olarak bağlı olduğu toplumdan kopması ise imkânsızdır. Milletın ne coğrafi, ne siyasî ne de iradî bir cemiyet olduğunu ileri süren düşünürün⁷² irade anlayışı, yapısalcı felsefeyle de örtüşmektedir.⁷³ İnsan bir dilin içinde doğmakta ve bütün değerlerini bu dil vasıtasıyla elde etmektedir. İnsanın bütün erdemleri dahi içinde bulunduğu cemiyetten gelmektedir.⁷⁴

Gökalp, doğaya ait bir hayvan olduğunu düşündüğü insanın⁷⁵ şahsiyet kazanarak insanî bir düzeye çıkmasının toplumla gerçekleşeceği kanaatindedir. Düşünürün ifadeleriyle: “Hülâsa ferdin (*baki bi'l cema'a*) olması için evvel emirde (*fâni fi'l cema'a*) olması muktezîdir.”⁷⁶ Önce insanları ferdiyetten kurtararak toplumla erdemli bir hale getirmek için ferdin özgürlüğünü toplum adına elinden almak gerekecektir. Gökalp, Durkheim’a referansla ahlâkı, dini ve hukuku topluma bağlamakta⁷⁷ evrimsel bir sürece tâbi olan toplumda yeni mefkûrelerin çıkmasını kaçınılmaz görmektedir.⁷⁸

5. Tekâmül Yasası Karşısında Kıymet Hükümleri

Değerlerdeki değişim ve izafiliği sadece ahlâk alanıyla sınırlı tutmayan Gökalp’te fıkıh ve itikada dair ilkeler dahi tekâmül süreci içinde değişime uğramaktadır. Düşünür, Bergson gibi hayatı yaratıcı hamleler etrafında ele almakta,⁷⁹ Bergson’a atıfla yaratıcı tekâmülün

⁷¹ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 18.

⁷² Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 20-23.

⁷³ Yapısalcı felsefeye göre de dil bir yapıdır. İnsan doğumuyla en savunmasız döneminde başta dil olmak üzere çevre tarafından kuşatılmakta ve kişiliği bir daha tam olarak değiştirilemeyecek şekilde temellendirilmektedir. Bk. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 251-305.

⁷⁴ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 20.

⁷⁵ Gökalp, “Dinin İctimâî Hizmetleri –II”, 775.

⁷⁶ Gökalp, “Dinin İctimâî Hizmetleri –II”, 775.

⁷⁷ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 19-20.

⁷⁸ Ziya Gökalp, “Yaratıcı İçtima” *Küçük Mecmua*, 1/15 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 11 Eylül 1338), 1-3. Evrim teorisi Gökalp’in düşünce sisteminde önemli bir yer tutar. (Bk. Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 704 vd.)

⁷⁹ Ziya Gökalp, “Aile Ahlâkı: Türk Ailesinin Temelleri”, *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/22 (İstanbul: Mehmet Talat, 06 Kânunuevvel 1917), 421-424.

toplumu çürüten taklitten kurtardığını savunmaktadır.⁸⁰ Gökalp, Bergson'dan ödünç olarak aldığı⁸¹ “yaratıcı tekâmül”⁸² kavramını kendi toplum felsefesine uygun olacak şekilde “yaratıcı ictimâ” olarak isimlendirmektedir. Buna göre hayat, yaratıcı hamlelerle hücreden topluma kadar sıçramakta, maşerî vicdan bu yaratıcı hamlelerle meydana gelmektedir.⁸³

Kemikleşmiş toplumsal kurumlara canlılık kazandıran mefkûre, evrim yasası gereği mevcut kıymet hükümlerinin yerine yeni kıymet hükümlerini koymakta, bu tekâmül sürecinin belirsizliğinden dolayı toplumun gelecekte hangi değer hükümlerine sahip olacağı da gizemini korumakta ve toplumun gelecekte alacağı biçim tam olarak kestirilememektedir. Değişen değer yargılarına paralel olarak ahlâkî, hukûkî, siyasî ve iktisadî kurallar da yenilenmektedir.⁸⁴ Gökalp'e göre tekâmül sürecine tabi olan kültür kendi içinde önceden keşfedilemeyecek yeniliklere açıktır.⁸⁵

İnsanı tekâmül ettiren toplum, onun hayatında pozitif bir rol oynamakta, bireysel ruh bu toplumsal kafes içinde eriyip yok olmakta yeni bir varlık kazanmaktadır.⁸⁶ Bu noktada artık ne iyi-kötünün aklî bir temelinden ne de fiillerde değişmez bir iyi-kötü niteliğinden bahsedebiliriz. Toplumun kendi içindeki değişimiyle de bütün değer hükümleri değişmekte, iyi ve kötüyü toplumsal ihtiyaçlar belirlemekte, insan ise bir yanılısma içinde bütün tercihlerinin kendine ait olduğunu sanmaktadır.⁸⁷

Toplumun iradesini Tanrı'nın iradesinin bir yansıması olarak gören Gökalp, dinlerin ahlâkî ilkelerinin evrenselliği konusunda da toplum merkezli bir çözüm önerisi getirecektir. Tanrı'nın iradesinin toplumlarda farklı şekillerde tezahür etmesi ferdin mensubu olduğu toplumun değer hükümlerine tâbi olmasına engel değildir. Toplum söz konusu olduğunda göreceli olan değer hükümleri, fert açısından mutlak ve bağlayıcıdır. Toplumsal tekâmüle

⁸⁰ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 16; Gökalp, “Aile Ahlâkı: Türk Ailesinin Temelleri”, 421.

⁸¹ Karpat'a göre Gökalp, yerli bir model olmadığından birçok kavramı Avrupa'dan ödünç almaya mecburdu (Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 715).

⁸² Gökalp'in düşünürden etkilenecek kullandığı yaratıcı hamleler ve tekâmül anlayışı için bk. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: MEB Yayınları, 1947), 90-134.

⁸³ Ziya Gökalp, “Yaratıcı İctima” *Küçük Mecmua* 1/15 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 11 Eylül 1338), 1-3.

⁸⁴ Bk. Ziya Gökalp, “Manevî Hayat ve Derûnî Hayat”, *Küçük Mecmua* 1/10 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 30 Temmuz 1922), 1-6.

⁸⁵ Ziya Gökalp, “Aile Ahlâkı: Türk Ailesinin Temelleri”, *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/22 (İstanbul: Mehmet Talat, 06 Kânunuevvel 1917), 421-424.

⁸⁶ Bireyin ruhu, eridiği toplumda ebediyet kazanmaktadır (Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II*, 350).

⁸⁷ Bk. Ziya Gökalp, “Kıymet Hükümleri”, *İslâm Mecmuası* 2/17 (İstanbul: Halim Sabit, 1330), 470-471.

paralel olarak kıymet hükümlerinin değişmesi, aynı dine mensup olan farklı toplumlardaki değer hükümlerinin de değişmesine yol açacaktır. Burası düşünürün oldukça zorlandığı bir noktadır. Dini, ibâdet ve inanç alanıyla sınırlandıran Gökalp'in⁸⁸ bu şekildeki din tanımı, onun değişimin önünde inanç alanı dâhil hiçbir ilkenin kalıcılığını garanti etmeyen evrimci felsefesine göre dinin kimliğini kalıcı bir şekilde korumaya yetmeyecektir. Din de bir akış ve değişim hâlinde olan topluma ayak uydurduğu müddetçe varlığını sürdürebileceğinden kaçınılmaz bir şekilde din kurumu da değişimin bir parçası olacaktır.

Sürekli değişim halinde olan ahlâkî ilkelerin, tekâmülün sebebi değil neticesi olduğunu ileri süren düşünürü göre hayatın ateşleyici unsuru olan yaratıcı tekâmülle bütün varlık, cansız kalmaktan kurtulmaktadır. Tekâmül kanunu gereği âdet, moda, âdap ve ictihatların yanında inançlar dahi değişmek zorunda kalacaktır.⁸⁹ Buna göre din anlayışları gibi Tanrı tasavvurları da tekâmül kanunu gereği değişime uğramakta, burada da toplumsal yapı belirleyici rolünü göstermektedir.

6. Hüsün ve Kubuh Görüşü Bağlamında Gökalp'e Yönelik Eleştiriler

Gökalp, toplumu kutsallaştırması, bireyin iradesini yok sayması ve pozitivizmden etkilenmesi yönlerinden eleştirilmektedir. Söz gelimi Topçu (1909-1975) Gökalp'i toplumu tanrısalılaştırmakla irade özgürlüğünü ve kişiliği yıkmakla itham ettiği Durkheim üzerinden eleştirmekte, dolayısıyla onun gibi Gökalp'in de toplum anlayışının arkasında Yahudi ahlâk anlayışının olduğunu ima etmektedir.⁹⁰ İlmî bir analizden yoksun bu ifadeler karşısında Türkddoğan, Topçu'nun Gökalp eleştirisini nefret ve önyargılara bağlamakta ve bilimsel bulmamaktadır.⁹¹ Topçu'nun Gökalp'e yönelik olarak ferdi bir ideal ortaya koyamayacak kadar çaresiz bıraktığına dair eleştirisi de⁹² sorunludur. Aksine Gökalp düşüncesinde peygamberlerin, dehaların, kahramanların toplum üzerine sıçrayarak mefkûreler oluşturabilmeleri ve topluma kılavuzluk yapmalarına dair görüşlerini Fuad Köprülü (1890-1966) onun sisteminin bir açığı olarak görecektir.⁹³ Bununla birlikte sıradan insan gibi deha dahi toplumdan müstağni değildir. Değerler noktasında dehayı nereden geldiğini bilmediği

⁸⁸ Ziya Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri -II", *İslâm Mecmuası* 3/36 (İstanbul: Halim Sabit, 1331), 772.

⁸⁹ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 14-15.

⁹⁰ Nureddin Topçu, *İradenin Dâvası Devlet ve Demokrasi*, haz. Ezel Elverdi - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 21-22. Gökalp'in toplumu kutsallaştırmasına yönelik benzer eleştiriler için bk. Hüseyin Kazım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), 69-148).

⁹¹ Orhan Türkddoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 83-95.

⁹² Topçu, *İradenin Dâvası Devlet ve Demokrasi*, 22.

⁹³ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 704.

ilham; sıradan insanı da nereden geldiğini bilmediği *vicdan* harekete geçirmekte,⁹⁴ buhranlı zamanlarda dehayı ortaya çıkararak toplum,⁹⁵ fertleri de dönüştürmektedir.⁹⁶

Toplumunu kutsallaştırmasında pozitivist düşüncenin etkisi olsa da⁹⁷ sisteminde dine aşırı yer vermesinden dolayı Gökalp, bir pozitivist olarak kabul edilmemiştir.⁹⁸ Gökalp ahlâk konusunda Kant'ı (1724-1804), pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte'u (1798 -1857) pozitivist Herbert Spencer'i (1820-1903) eleştirmektedir. Yaşadığı dönemin pozitif ilimlerin hâkim olduğu bir dönem olduğu kabul edilmekle birlikte düşünürün, pozitivist ahlâk anlayışını tamamiyle benimsemediği söylenebilir.⁹⁹

Sonuç

Gökalp'in toplum merkezli hüsn ve kubuh teorisi geleneksel kelâm düşüncesindeki gibi bağlantılı diğer konuları ele alan bir bütünlük içinde işlenmemiştir. Konu daha çok fert-toplum ilişkisi çerçevesinde ele alınarak toplumun birey üzerindeki hâkimiyetine dikkat çekilmiş ve insanın insanlık vasfını kazanması da iyi-kötü değer yargıları da buna yönelik seçimleri de topluma bağlanmıştır. Dönemindeki yaygın pozitivist felsefeden, evrim teorisinden ve nispeten nihilizmden etkilenen Gökalp, bir kurum olarak dini ve onun kutsallığını muhafaza eden bir formülün peşinde olmuş, sentezci bir tavır takınmıştır. Bununla birlikte hükümlerinin belirleyiciliği topluma verilmesiyle dine biçilen rol daraltılmış ve artık din sadece ibadet ve inanç alanıyla sınırlı tutulmuştur. Düşünür, kutsal dini yapılardan kurtulmanın çaresini dini karşıya almadan toplumu kutsallaştırmakta bulmuştur. Düşünürün örfe şeriatın hükümlerini kaldırma gücünü vermesinde dinin toplumsal gelişmenin önünde bir engel olarak durmasının önüne geçmek gibi bir amaç olmalıdır. Onun hüsn ve kubuh teorisi bağlamındaki düşünceleri aynı zamanda laik devlet yapılanmasının da fikrî temelini oluşturmuştur. Geleneksel kelâm düşüncesinde iyi ve kötünün kaynağının akıl mı yoksa vahiy mi olduğu noktasındaki tartışmayı düşünür, farklı bir boyuta taşıyarak bu

⁹⁴ Ziya Gökalp, "Ahlâka Doğru" *Küçük Mecmua* 1/4 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 26 Haziran 1338), 3-4.

⁹⁵ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 75; Ziya Gökalp, "Dehaya Doğru", *Küçük Mecmua* 1/3 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 19 Haziran 1338), 1-5.

⁹⁶ Ziya Gökalp, "Umumculuk", *Küçük Mecmua* 1/33 (Diyarbakır: Ziya Gökalp, 5 Mart 1339), 3.

⁹⁷ Bk. Murtaza Korlaelçi, "Ziya Gökalp'teki Pozitivist Etkiler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, 8/59-72; Ziya Gökalp, *Şiirler ve Halk Masalları*, haz. Fevziye Abdullah Tansel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 102.

⁹⁸ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 706.

⁹⁹ Ziya Gökalp, "Ahlâk Buhranı", 124.

kaynağın toplum olduğunu iddia etmiştir. İnsanın aklının medeniyet, vicdanının da mensubu olduğu toplum tarafından belirlendiğine göre insanın artık özgürlüğünden de iyi-kötü değer yargılarından da bahsedemeyiz. Gökalp, insanın bu iradesiz, pasif konumuna bazen değinmiş olsa da genel anlamda insanın özgür olmadığı gibi bir hükmü dillendirme niyetinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları, 1947.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu – Batı Yayınları, 1978.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1984.
- Gökalp, Ziya. “Ahlâka Doğru”. *Küçük Mecmua* 1/4 (Haziran 1338), 1-4.
- Gökalp, Ziya. “Aile Ahlâkı: Türk Ailesinin Temelleri”. *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/22 (Kanunuevvel 1917), 421-424.
- Gökalp, Ziya. “Dine Doğru”. *Küçük Mecmua* 1/5 (Temmuz 1338), 1-7.
- Gökalp, Ziya. “Dinin İctimâ’î Hizmetleri –II”. *İslâm Mecmuası* 3/36 (1331), 772-776.
- Gökalp, Ziya. “Felsefeye Doğru”. *Küçük Mecmua* 1/6 (1338), 1-6.
- Gökalp, Ziya. “Hüsün ve Kubh”. *İslâm Mecmuası* 1/8 (1330), 228-230.
- Gökalp, Ziya. “Kıymet Hükümleri”. *İslâm Mecmuası* 2/17 (1330), 470-471.
- Gökalp, Ziya. “Mefkûre Nedir?”. *Küçük Mecmua* 1/8 (Temmuz 1338), 1-6.
- Gökalp, Ziya. “Mefkûrenin Harikaları”. *Küçük Mecmua* 1/12 (Ağustos 1338), 1-5.
- Gökalp, Ziya. “Tekâmül Mefkûresi”. *Küçük Mecmua* 1/16 (Eylül 1338), 1-3.

- Gökalp, Ziya. “Umumculuk”. *Küçük Mecmua* 1/33 (Mart 1339), 1-3.
- Gökalp, Ziya. “Ahlâk Buhranı”. *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/7 (Ağustos 1917), 122-124.
- Gökalp, Ziya. “Ahlâk İctimâî midir?”. *İctimaiyat Mecmuası* 1/3 (İstanbul, 1917), 113-116.
- Gökalp, Ziya. “Aile Ahlâkı: Türk Ailesinin Temelleri”. *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/22 (1917), 421-424.
- Gökalp, Ziya. “Dehaya Doğru”. *Küçük Mecmua* 1/3 (Haziran 1338), 1-5.
- Gökalp, Ziya. “Dinin İctimâî Hizmetleri –III”. *İslâm Mecmuası* 4/37 (1331), 791-796.
- Gökalp, Ziya. “Ferdîyet ve Şahsiyet”. *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/1 (Temmuz 1917), 2-3.
- Gökalp, Ziya. “Hükümet ve Tahakküm”. *Küçük Mecmua* 1/25 (1338), 9-12.
- Gökalp, Ziya. “İctimâî Usûl-i Fıkıh”. *İslâm Mecmuası* 1/3 (1329), 84-87.
- Gökalp, Ziya. “İhtilat ve İctima”. *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/2 (Temmuz 1917), 22-25.
- Gökalp, Ziya. “İlme Doğru”. *Küçük Mecmua* 1/2 (Haziran 1338), 1-3.
- Gökalp, Ziya. “İnsandaki Feyzlerin Menşei”. *Küçük Mecmua* 1/14 (Eylül 1338), 1-5.
- Gökalp, Ziya. “Kıymetler Nefsi mi, Yoksa Şey'i mi” *Küçük Mecmua* 1/31 (Şubat 1339), 7-10.
- Gökalp, Ziya. “Millet Nedir?”, *İctimaiyat Mecmuası* 1/3 (İstanbul, 1917), 148-155.
- Gökalp, Ziya. “Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik”. *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 2/35 (Mart 1918), 162-165.
- Gökalp, Ziya. “Örf Nedir?”. *İslâm Mecmuası* 1/10 (1330), 290-295.
- Gökalp, Ziya. “Taife ve Zümre”, *Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlâka Dair Haftalık Dergi [YM]* 1/4 (Ağustos 1917), 62-63.
- Gökalp, Ziya. “Yaratıcı İctima”. *Küçük Mecmua* 1/15 (Eylül 1338), 1-3.
- Gökalp, Ziya. *Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı-II.* haz. Fevziye Abdullah Tansel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

- Gökalp, Ziya. "Manevi Hayat Ve Derûnî Hayat". *Küçük Mecmuâ* 1/10 (Temmuz 1922), 1-6.
- Gökalp, Ziya. *Şiirler ve Halk Masalları*. haz. Fevziye Abdullah Tansel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 1989.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. haz. Mehmet Kaplan. İstanbul: MEB Yayınları, 1970.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1918.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı ve Modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kardaş, Rıza. "Ziya Gökalp". *İslam Ansiklopedisi*. 13/579-617. İstanbul: MEB Yayınları, 1983.
- Kadri, Hüseyin Kazım. *Ziya Gökalp'in Tenkidi*. haz. İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989.
- Karpat, Kemal H. *İslam'ın Siyasallaşması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Korlaelçi, Murtaza. "Ziya Gökalp'teki Pozitivist Etkiler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 8 (Ocak 1992), 59-72.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14 / 27 (Şubat 2018), 101-132.
- Mehmet Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. haz. Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım. İstanbul: Akademi Yayınevi, 2011.
- Okay, Orhan. "Ziya Gökalp". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/125-128. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Topçu, Nureddin. *İradenin Dâvası Devlet ve Demokrasi*. haz. Ezel Elverdi – İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım. 1998.
- Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım. 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınlar, 4. Basım. 2017.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

The Opportunity of Freedom of Will and The Nature of Values in The Philosophy of Ziya Gökalp: The Theory of Husn and Qubh

Asst. Prof., Osman DEMİRCİ

Extended Summary

In this article, it is aimed to judge Ziya Gökalp's views on freedom of will and value judgments in the context of the husn and Qubh theory in terms of consistency by considering them as a whole. Gökalp gives a different answer in the discussion of whether the source of good and evil in traditional kalam thought is reason or revelation. The thinker investigates a source other than reason and revelation under the influence of positivist philosophy and will claim that the determining factor in husn and Qubh is society. Gökalp will give a different answer in the discussion of whether the source of good and evil in traditional kalam thought is reason or revelation. The thinker's views on both freedom of will and values are shaped according to his society-centered philosophy. According to him, the only place where value judgments that exceed human will are based on society. Society both limits the freedom of people and determines their value judgments. Both the possibility of freedom of will in social life and the passive position of the individual in the face of values are being processed strikingly. The nature of the society composed of individuals exceeds the individuals, and the conscience of the individual is shaped according to the social conscience. Gökalp, while sacrificing the freedom of the individual on behalf of the society, excluding some individuals from this situation at the expense of inconsistencies in his system, he falls into some contradictions in the society-centered thought pattern. Moreover, the thinker does not deal with all aspects of the issue by not focusing on issues such as evil, offer, wisdom and the situation of those who are not addressed with revelation, which are discussed in the context of the subject of husn and Qubh. Except for a short article, Gökalp did not directly use the title of husn and Qubh and did not refer to traditional sectarian debates on the subject. However, in many of his articles on the individual and morality, the thinker reveals his views on freedom of will and the source of values in a certain systematic structure and presents a theological perspective. Gökalp's views on will and values are similar to the Ash'arīs, one of the traditional theological schools, and he gives the society the role that the Ash'arīs gave to revelation about values. Gökalp was most influenced by Durkheim (1858-1917) and developed his own theses under the influence of Durkheim's views on religion and society.

Based on concepts such as individual-society, culture, ideals, customs, conscience and collective imaginations, Gökalp's important starting point is the theory of evolution, which he considers a law. In Gökalp's system of thought, the subject of husn and Qubh is handled within this conceptual framework, and the thinker defines these concepts in his own unique way. It is quite difficult for a thinker who aims to make a synthesis to establish a consistent thought by complying with all these sensitivities. Therefore, we see that he could not ensure the consistency of traditional kalam schools on the subject of husn- Qubh. What is good will not be shown to us by our mind or consciousness, but by the conscience of the society. The existence of different social structures is also proof that good and bad are relative. In this case, the moral principles of each society only bind its members. Although positivist thought contributed an effect on Gökalp's sanctification of society, Gökalp was not accepted as a positivist because he gave too much place to religion in his system. According to the thinker, the will of the

society is sacred because it reflects the will of God and is binding for the individual. In limiting religion to worship and creed, the thinker must have aimed to protect both religion and society. Thus, the rules of morality, law and economy vary in accordance with the social change despite the unchanging structure of beliefs and worship. In this sense, religion is no longer an obstacle to the development of society. Since the thinker connects the existence of religion to society, what he says about religion will be recorded in the society in the final plan. For this reason, it may be misleading to read his valuation of religion above all other values and to attribute moral values to religion as proof that he sees religion as a supra-social institution.

As moral, religious and aesthetic values come from society, society also raises people above themselves. The power of the society against the individual is not limited to this. Society determines not only the value judgments of the individual but also his feelings. The whole system of values originating from society is also dynamic and in a state of change, in line with the theory of evolution. The thinker, who connects his judgments of good-bad, beautiful, ugly, and even right-wrong to emotional reactions arising from collective conceptions, draws attention to the fact that all these judgments are relative. So much so that these conceptions originating from society are subject to the rule of being born, developing and then disappearing like societies. Thus, while social events cause the change of common conceptions, the value judgments attached to these conceptions will inevitably change, and all these will go beyond the mind and will of the individual and change his choices and value judgments.


In Gökalp, conscience depends on culture because of its subjective nature; the mind, on the other hand, is attributed to civilization due to its objective structure. Therefore, it is claimed that not only there is an inspiration in culture but also there is reason and method in civilization. In Gökalp, the individual is such a social being that he loses his human character when he leaves the society. The field of values, which is absolute for the individual, is relative for the society and is in constant change. All moral, economic, and legal norms depend on these collective conceptions. These visions also show a common conscience stemming from the common ways of thinking of all individuals. From this common vision, which encompasses all individuals depending on social forces, the thinker makes an exception to saviors and geniuses, and opens up a space of freedom for them. In his opinion, these exceptional individuals are charismatic types who have the power to rise above society and direct society. It was clearly a contradiction that Gökalp still justified human freedom after arguing that value judgments do not depend on the individual. In addition to having a mystical disposition on the basis of these contradictions, as with many thinkers, there was also a relationship between the changes in his thoughts over time and the conditions of the period in which he lived.

Keywords: Kalam, Morality, Husn - Qubh, Freedom of Will, Ziya Gokalp

Hicrî VI. Asırda Hadisçilerde Fikir Özgürlüğü İmkânı -Abdulğani El-Makdisî'nin (öl.600/1203) Uğradığı Mihneler Örneği-

Possibility Of Freedom Of Thought In Hadith Scholars In Hijrah VI Century-Example Of Oppressions Suffered by Abd Al-Ghani Al-Maqdisi (d. 600/1203)

Dr. Öğr. Üyesi, Rıdvan KALAÇ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Van Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology, Department of Hadith
r30kalac@gmail.com
 0000-0002-3257-2471

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
05 Haziran / June 2022	30 Ağustos / August 2022	15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kalaç, Rıdvan. "Hicrî VI. Asırda Hadisçilerde Fikir Özgürlüğü İmkânı- Abdulğani El-Makdisî'nin (öl. 600/ 1203) Uğradığı Mihneler Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1034-1061.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1126356>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hicrî VI. Asırda Hadisçilerde Fikir Özgürlüğü İmkânı -Abdulğani El-Makdisî'nin (öl.600/1203) Uğradığı Mihneler Örneği-

Öz ► Hicri VI. Asırda yaşayan hadis âlimleri arasında fikir ve düşünce özgürlüğünün olup olmadığı konusu, bu asırda yaşayan muhaddislerden biri olan Abdulğani el-Makdisî'nin (öl.600/1203) uğradığı mihneler bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada Abdulğani'nin karşılaştığı mihneler ile bunların arka planlarının ortaya konulup anlaşılmasına gayret edilmesi ve benimsediği fikirlerinin eserlerindeki izdüşümlerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. el-Makdisî'nin yaşadığı bu sıkıntılarının temel sebebi, hadis talebi için uğradığı beldelerde benimsediği selefi itikadını izhar etmesidir. Fikirlerine tahammül gösterilmeyip çeşitli grupların hışmına uğrayan el-Makdisî, ilk olarak hadis elde etmek amacıyla rihle gerçekleştirdiği İsfahan'da Eş'ariler'in mihnesine maruz kalmıştır. Abdulğani'nin ikinci mihnesi, Musul'da Hanefilerle yaşadığı polemiklerden kaynaklanmıştır. Abdulğani'nin burada Ukaylî'nin *ed-Duafai'l-Kebîr* adlı eserinden dersler yapması Ebû Hanife taraftarlarını harekete geçirmiş ve kurulacak mahkemede idam edilmesi talep edilmişti. Onun son iki mihnesinden ilki Dımaşk'ta diğeri ise Mısır'da itikadî yaklaşımlarından dolayı Eş'arilerle olmuştur. Eş'arilerle fikri tartışmalar yaşayan ve bu fikirlerinden dolayı küfürle itham edilen Abdulğani, vefat ettikten sonra bu çileli ve sürgün yaşantısından kurtulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Abdulğani el-Makdisî, Mihne, Sıkıntı, Eş'ariler, Hanefiler.

Possibility Of Freedom Of Thought In Hadith Scholars In Hijrah Vi Century-Example Of Oppressions Suffered By Abd Al-Ghani Al-Maqdisi (d. 600/1203)

Abstract ► The issue of whether there was freedom of thought and expression among the hadith scholars living in Hegira VI century is studied in terms of the mihna and torture that one of the muhaddiths of that century, Abd al-Ghani al-Maqdisi (d.600/1203) experienced. In this study, it is aimed to reveal and understand the background of the mihna that Abd al-Ghani faced, and find out the reflections of the thoughts he adopted. The main cause of the pressures and torments that al-Maqdisi experienced is that he explained his salafiya faith in every place he visited in search of hadith. Al-Maqdisi, whose thoughts were not endured, and therefore who was attacked by various groups, was for the first time exposed to the mihna of Ash'arites in Isfahan, where he performed rihla (travel) to obtain hadith. The second torture that Abd al-Ghani was exposed to stemmed from the polemics he lived with Hanafis in Mosul. When Abd al-Ghani lectured lessons from the book, ad-Duafa al-Kabîr, this action activated the supporters of Abu Hanifa; hence al-Maqdisi was demanded to be executed after a trial was held. Of his two final tortures, the first one was in Damascus and the second one in Egypt performed by Ash'arites due to his faith approaches. Abd al-Ghani, who had debates with Ash'arites and was accused as an infidel because of his thoughts, got rid of this ordeal and exile life after death.

Key Words: Hadith, Abd al-Ghani al-Maqdisi, Mihna, Torture, Ash'arites, Hanafis

Giriş

Tarihte birçok âlim benimsemiş olduğu birtakım fikirlerden dolayı bazı imtihanlara tabii tutulmuş ve bu imtihanlar neticesinde çeşitli sıkıntılara, eziyetlere, işkencelere ve hapis cezalarına maruz bırakılmıştır. Bu âlimlerin önemli bir kısmının hadis alanında meşhur simâlar olduğu bilinmektedir. Bu âlimlerin zulme uğramaları ve mihne yaşamalarının

sebepleri bir hayli çoktur. Belli başlı sebepler arasında benimsedikleri itikadî fikirleri, verdikleri fetvaları, devlet emirleriyle olan menfi yöndeki ilişkileri, ehl-i hadis çizgisini takip edip kendi doğrularını her ortamda dillendirme durumları, haset edilmeleri, sūfî meşrepli bazı kesimlerin aşırılıklarına karşı çıkışları ve sert mizaçları yer almaktadır. Bu sebeplerden ötürü fikir hürriyetinden yoksun bırakılarak mihnelerle maruz kalıp muhtelif eziyetler çeken muhaddisler arasında Said b. Cübeyr (öl.94/713), Said b. Müseyyeb (öl.94/713), Süfyan es-Sevrî (öl.161/778), Mâlik b. Enes (öl.179/795), İmam Şafî (öl.204/820), Nuaym b. Hammad (öl.228/843), Ahmed b. Hanbel (öl.241/855), Buhârî (öl.256/870), Bâki b. Mahled (öl.276/889), Nesâî (öl.303/915), Taberî (öl.310/923), İbn Hibbân (öl.354/965), Hatîb el-Bağdâdî (öl.463/1071), İbnu'l-Cevzî (öl.597/1201), İbn Teymiyye (öl.728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl.751/1350) gibi çok sayıda isim sayılabilir.¹

Abdulğani el-Makdisî de yukarıda zikri geçen hadis âlimleri gibi her ortamda fikirlerini beyan etmiş ancak bu durum mihnelerle uğramasına ve çeşitli zulümlere maruz kalmasına sebebiyet vermiştir. Onun bu çilelere maruz kalmasının sebepleri arasında; itikadî fikirleri, Eş'arîliğe muhalefeti, sert tabiatı, başkaları tarafından haset edilmesi, katı selefi inanca sahip olması ve münker² karşısındaki bazı tutum ve davranışları yer alır. Sahip olduğu bu tutumları sebebiyle çoğu kez sıkıntı yaşayan Abdulğani, yaşadığı sıkıntılardan dolayı hadis rihlesi için gittiği bazı beldeleri terk etmek zorunda kalmış ve bazılarında gittiği yerlerden gizlice çıkarılarak hayatı kurtarılmaya çalışılmıştır.

Ahmed b. Hanbel'in hayat tarzı ve itikadî duruşuna sıkı sıkıya bağlı olan Abdulğani, maruz kaldığı mihneler karşısında dik durmuş, ehl-i hadis çizgisini takip ederek sahip olduğu fikirleri ve inandığı doğruları çok sert tepkilere rağmen savunmaktan geri durmamış ve bunları her ortamda dillendirmiştir. Kendisi bizzat, "Allah'tan Ahmed b. Hanbel'in hal ve davranışları gibi bir durum vermesini istedim. Allah da bana onun namazını nasip etti. Daha sonra onun gibi çeşitli mihnelerle tabii tutuldum ve bu mihnelerde eziyet gördüm."³ diyerek maruz kaldığı sıkıntıları bir övünç kaynağı adanmıştır.

¹ Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihen*, thk. Yahyâ Vüheyb el-Cebbûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006); M. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (Ankara Okulu Yayınları, 2016), 89-92; Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı* (Ensar Neşriyat, 2019), 63-101; Enbiya Yıldırım, "Şiddet ve Sabır Arasında Sıkışık Kalan Hadisçiler", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* 3 (2019), 143-161.

² Tasvip edilmeyen, yadırganan ve sıkıntı duyulan şeyler anlamında kullanılan münker, İslam dininde yasaklanmış haram ve mekruh fiillerin kapsamına girer. Bkz. Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/138-141.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 21/458; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve*

Abdulğani'nin maruz kaldığı sıkıntıları çocukluk arkadaşı Muvaffak İbn Kudâme de onun faziletinin gereği olarak yorumlamıştır. Abdulğani'yi soran Ziyauddin el-Makdisî'ye cevaben İbn Kudâme, onun çocukluk arkadaşı olduğunu ve ilim öğrenme yolculuğunda birlikte hareket ettiklerini, her türlü hayır ve hasenatta yarıştıklarını ve ehli bid'atın (muhaliflerin) ezalarına ve düşmanlıklarına maruz kalarak Allah'ın onun faziletini tamamladığını ifade etmiştir.⁴

Bu çalışmada hicri VI. asrın önde gelen hadis hafızlarından birisi olan Abdulğani el-Makdisî'nin benimsediği fikirlerinden dolayı uğradığı mihneler ve bu mihnelerin arka planı olarak sert mizacı, devlet emirleriyle olan ilişkileri ve yaşadığı sıkıntıların eserlerindeki etkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Abdulğani'nin mihneleri ele alınmadan önce hayatı ve ilmi faaliyetleri hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

1. Hayatı ve İlmî Faaliyetleri

ed-Dımaşkî, es-Salihî, el-Cemmailî, el-Hanbelî ve el-Makdisî gibi çeşitli nisbelerle anılan Abdulğani el-Makdisî, Hicri 541 yılının Rebiulahir ayında (Eylül 1147) Filistin'in Kudüs yakınlarında bulunan Nablus kentine bağlı olan Cemmailî Köyü'nde dünyaya gelmiş ve on yaşlarına kadar burada ikamet etmiştir. Ancak daha sonra Kudüs bölgesine yönelik haclı seferlerinden dolayı aile bireyleriyle birlikte 551/1156 yılında Cemmailî'den Dımaşk'a göç etmek zorunda kalmıştır.⁵

Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'âlâm, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2000), 42/452; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Kitâbü Tezkireti'l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/1378; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 3/27.

⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/449; Zehebî, *Tezkireti'l-huffâz*, 4/1376; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*, thk. Kâmil Süleymân el-Cebbûrî, Mehdî en-Necm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 5/242; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/14; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 1/50.

⁵ Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2103), 22/138; Abdurrahmân b. İsmâ'il Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimu Ricali'l-Karneyn es-Sâdis ve's-Sabi'*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 46; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/442-443; Zehebî, *Nübelâ*, 21/444-445; Ebü'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 16/732; Ebü's-Safâ Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 19/21; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/2-3; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 1/49; Ramazan Şeşen, *Selahaddîn Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 347; M. Yaşar Kandemir, "Cemmailî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/338.

İlk eğitimini yetmişmiş olduğu Kudâme ailesi âlimlerinden⁶ ve Dımaşk'ın önde gelen hadisçilerinden alan Abdulğanî, ilmi seyahatlere büyük önem vermiş ve bilhassa hadis elde etmek amacıyla rihleyi nafîle ibadetlerden daha faziletli bir faaliyet olarak görmüştür.⁷ Onun hadis öğrenmek amacıyla ilmi seyahatte bulunduğu kentlerin bir hayli çok olduğu ve İslam dünyasının dört bir tarafına giderek meşakkatli rihlelere katıldığı görülmektedir. Abdulğanî'nin yapmış olduğu rihlelere baktığımızda Cemmail'den Dımaşk'a göç ettikten sonra oradan Bağdat'a akabinde Dımaşk'a döndüğü, sonrasında Kâhire'ye oradan da İskenderiyye'ye ve İsfahan'a, daha sonrasında Hemedan ile Musul ve Dımaşk'a, akabinde Ba'lebek'e ve Nablus'a, oradan da Kudüs'e ve en son Kudüs'ten Mısır'a yani Kâhireye gittiği görülmektedir.⁸ Dönemin şartları göz önüne alındığında Abdulğanî'nin gerçekleştirdiği meşakkatli rihlelerin değeri ortaya çıkmaktadır.

Abdulğanî, uğradığı bu kentlerde ikamet ettiği süre zarfında çok sayıda âlimden hadis öğrenmiştir. Ancak onun en çok etkilendiği hocaları arasında İskenderiyeli meşhur hocası Ebû Tâhir es-Silefî (öl.576/1180) ve Ebu Musa el-Medîni (öl.581/1185) gibi bazı isimler yer alır. Rivâyete göre Abdulğanî, İskenderiyye'de es-Silefî'nin yanında uzun bir müddet kalarak ondan bin cüz kadar hadis eseri okumuş ve yazmıştır.⁹ Musul'da kaldığı süre zarfında ise Ebu Musa el-Medîni'den rical ilimlerine dair çok sayıda eser okumuştur.¹⁰

Yaptığı ilmi seyahatleri neticesinde hadis ve rical ilimlerine dair çok sayıda malumat elde eden ve birçok âlimin övgüsünü kazanan Abdulğanî, bu müktesebatı sayesinde hadis alanında derinleşmiş ve telif ettiği eserlerle bu alana önemli katkılarda bulunmuştur. Bu eserlerden bilhassa *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, *Kütüb-i sitte râvilerine yönelik kaleme alınan ilk çalışma olması ve daha sonra telif edilen çalışmalara asıl teşkil etmesi bakımından büyük*

⁶ Bu aile hakkında geniş bilgi için bkz. Rıdvan Kalaç, *Kudâme Ailesi ve Hadis* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷ Zehebî, *Nübelâ*, 21/451-452; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/12; Muhammed Emin Halit b. Merğûb, *el-Hâfiz Abdulğanî el-Makdisî Muhaddisen* (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdadiyye, 2004), 74.

⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139-141; Zekiyuddîn Abdülazim b. Abdilkavî el-Münzirî, *et-Tekmile li Vefayati'n-Nakale*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 2/17-19; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 47; Zehebî, *Nübelâ*, 21/445-446, 460-461; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/443-444, 453-453; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/3-5, 31-32; Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Maksadü'l-Erşed fi Zikri Ashabi'l-İmam Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 2/153; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 2/50.

⁹ Şemsuddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülhâdî İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), 4/148; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1373; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/4; Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 488; Kandemir, "Cemmâilî", 7/338.

¹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/444; Zehebî, *Nübelâ*, 21/458-459.

önem arz etmektedir. Hicri VI. asır ve sonrasında *Kütüb-i sitte* kavramının sistemli bir şekilde kullanılıp yaygınlaşmasında bu eserin önemi büyüktür.¹¹ Abdulğani'nin telif ettiği önemli bazı eserler arasında şunları saymak mümkündür:

1. el-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl
2. el-Ahkâmu'l-Kübra
3. Umdetu'l-Ahkâm
4. el-Camiu's-Sağîr li Ahkâmi'l-Beşîri'n-Nezâr
5. el-Misbah fi Uyûni'l-Ehâdîsi's-Sihâh
6. Nihâyetü'l-Murâd min Kelâmi Hayri'l-İbâd
7. Dureru'l-Eser
8. el-Ehâdîs ve'l-Hikâyât
9. Ahbâru Deccal
10. Hadîsu'l-İfk
11. Ahbâru's-Salât
12. et-Terğîb fi'd-Duâ
13. Zikru'n-Nâr
14. Ricalu's-Sahîhayn
15. Telhisu'l-Künâ¹²

Benimsediği itikadî yaklaşımlarından ve tutumlarından dolayı bazı mihnelere maruz kalan ve ömrünün sonlarına doğru Dımaşk'ı terk ederek Mısır'a yerleşen Abdulğani, vefatından önce burada on altı gün boyunca şiddetli bir hastalığa yakalanmış ve bu hastalık sonunda 23 Rebiülevvel 600'de (30 Kasım 1203) vefat etmiş ve Mısır'da Karâfe denilen yerde Hanbelî âlim Şeyh Ebu Amr İbn Mezrûk'un (öl.564/1168) mezarının yanına defnedilmiştir.¹³

2. Sert Mizâcı ve Devlet Emirleriyle İlişkileri

Kaynakların aktardığı bilgilere göre Abdulğani, oldukça sert bir mizaca ve güçlü, heybetli bir görünüşe sahiptir. Selefiyye mezhebinin tutucu âlimlerinden birisi olan Abdulğani'nin mihnelere ve eziyetlere maruz kalmasının temel sebebi sert mizacı ve benimsemiş olduğu itikadî fikirleriyle birlikte münker karşısındaki tutumudur. Abdulğani,

¹¹ M. Yaşar Kandemir, "el-Kemâl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/222-224; Kalaç, *Kudâme Ailesi ve Hadis*, 91-94.

¹² Eserleri hakkında bk. Kandemir, "Cemmâîlî", 7/338-340; Kalaç, *Kudâme Ailesi ve Hadis*, 84-98.

¹³ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139-140; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 47; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/458; Zehebî, *Nübelâ*, 21/467-468; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/734.

marufu emretmek ve münkerden alıkoymak için görmüş olduğu her türlü çirkin davranışı eliyle veya diliyle değiştirme yoluna gitmiş ve bu davranışlarında devlet emirleri dâhil kimseden çekinmemiştir.¹⁴ Bu bakımdan o, İbn Teymiyye'nin en büyük seleflerindedir. Muvaffak İbn Kudâme, gördüğü münker karşısındaki tutumuna dair Abdulğanî'nin sabırlı biri olmadığını ve hiç çekinmeden mutlaka tepkisini ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Abdulğanî'nin münker karşısındaki tutumuna dair kaynaklarda bazı örnekler yer almaktadır. Bunların bazıları bilhassa içki içmeye dairdir. Abdulğanî, içki içmeye şiddetle karşı çıkmış, içki içen devlet emirlerinin çocuklarına dahi sert tepki göstermiş ve her defasında içkilerini dökmüştür.¹⁶ İçkiyle ilgili böyle bir hâdise, Abdulğanî'nin aile bireylerinden Muvaffak İbn Kudâme ve Ebu Ömer'in de başına da gelmiştir. Muvaffak İbn Kudâme, konuyla ilgili şöyle demektedir: “Ebu Ömer ile beraber bir gün Dımaşk'ta içki içen bir toplulukla karşılaştık. Biz bu kötü davranıştan alıkoymak için söz konusu topluluğun içkilerini döktük. Ancak akabinde ilgili toplulukla kavgaya tutuştuk ve aramızda husumete yol açan birtakım olaylar cereyan etti. Daha sonra bu duruma canımız çok sıkıldı. Abdulğanî'nin yanına gittik o ise, söz konusu topluluğa gösterdiğimiz tepkinin yerinde bir tepki olduğunu ifade etti ve kalbimiz bu davranışımızdan dolayı ferahladı.”¹⁷

Abdulğanî'nin pek hoşlanmadığı ve haram addedip tepki gösterdiği bir durum müzikle iştigaldir. Örneğin Dımaşk'ta bir gün devlet emirlerinin çocukları için tambur gibi birtakım müzik aletleri yapılmış ve bu aletlerin yapımı tamamlandıktan sonra teslimat için kendilerine gönderilmiştir. Ancak Abdulğanî, ilgili aletlerin adreslere teslimatına engel olmuş ve aletleri kırıp parçalayarak imha etmiştir.¹⁸ Abdulğanî, müzik aletlerine olan bu tutumunu başka bir yerde de sergilemiştir. Bir bilgiye göre Dımaşk'ta Selahaddin Eyyübî'nin büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal'in (öl.622/1225) hükümdarlığı zamanında devlet emirlerinin çocukları için Şam Emeviyye Cami'nin doğusunda Ceyrûn denilen yerde dönemin eğlence merkezi diyebileceğimiz bir oyun ve eğlence alanı inşa edilmişti. Durumdan haberdar olan Abdulğanî, söz konusu eğlence merkezine gitmiş ve orada bulunan birçok alet ve edevatı kırıp parçalamıştı. Abdulğanî'nin bu davranışı dönemin kadısını sinirlendirmiş ve kadı ilgili davranışın sebebini sormak ve def, kaval vs. gibi müzik enstrümanları hakkında kendisiyle münazara etmek için Abdulğanî'ye bir elçi göndererek onu huzura davet etmişti. Ancak Abdulğanî, kadının huzuruna çıkmayı reddederek elçiye bu gibi alet ve edevatın nezdinde

¹⁴ Şeşen, *Selahaddîn Eyyübî ve Devlet*, 347.

¹⁵ Zehebî, *Nübelâ*, 21/454.

¹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/449; Zehebî, *Nübelâ*, 21/454; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/16.

¹⁷ Zehebî, *Nübelâ*, 21/454.

¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/449; Zehebî, *Nübelâ*, 21/454; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/16.

haram olduğunu belirtmiş ve kadının huzuruna çıkmayacağını, ama dilerse kadının kendisine gelebileceğini belirterek söz konusu münazaraya gitme gereği bile duymamıştır.¹⁹

Görüldüğü üzere Abdulğani, yanlış gördüğü her davranışa müdahale ederken muhatapları pek dikkate almamış ve muhataplarının kadı veya devlet emiri olup olmaması gösterdiği davranışta etkili olmamıştır. Onun bu davranışına bir örnek de Dımaşk Eyyübi hükümdarı el-Melikü'l-Âdil Seyfüddîn Muhammed b. Eyyüb (öl. 615/1218) ile olan diyalogunda görülmektedir. Kaynakların ifadesine göre Abdulğani, bir gün el-Melikü'l-Âdil'in meclisine çıkmış ve o zaman pek çok kişinin iştirak ettiği bir konuşma cereyan etmiştir. Konuşmasında el-Melikü'l-Âdil yapmış olduğu gazvelerden olan Mardîn kuşatmasından övgüyle bahsetmişti. Ancak Abdulğani, el-Melikü'l-Âdil'in sözünü keserek ona hitaben “Ne yani? çok iyi bir şey yaptığını mı zannediyorsun? Allah seni ümmetin başına örnek olabilecek bir imam kılmışken bu duruma şükretmiyor ve bahsettiğin kuşatmalarla Müslümanlarla savaşp onları öldürmekten övgüyle mi bahsediyorsun?” diyerek el-Melikü'l-Âdil'i azarlamıştır. Bu durum karşısında melik konuşmasını tamamlayamamış ve Abdulğani'nin bu tepkisine ses çıkarmamıştır. İlgili konuşmanın akabinde Abdulğani ile meclise katılan bir arkadaşı ona “sen neden böyle yaptın? Bu adamın sana bir şey yapmasından korkuyoruz?” dediği, Abdulğani'nin ise “ben münker bir iş gördüğümde sabredemiyor ve kendimi tutamıyorum” şeklinde cevap verdiği kaydedilmiştir. Abdulğani bu ifadesiyle, kötülük karşısında benimsemiş olduğu tavrı kendi sözleriyle itiraf etmiştir.²⁰

Abdulğani'nin el-Melikü'l-Âdil'i bu şekilde eleştirmesine rağmen onunla olan ilişkisinin tamamen olumsuz olmadığını bilakis el-Melikü'l-Âdil'in kendisine değer verdiğini ve aralarındaki ilişkinin bir dereceye kadar müspet olduğunu söylemek mümkündür. Kaydedilen bir bilgiye göre Abdulğani, melikin meclisine her çıktığında el-Melikü'l-Âdil yerinden kalkar ve kendisine hürmet ederdi.²¹ Abdulğani için sergilenen bu hürmet, başka devlet emirleri tarafından da tekrarlanmış ve bu durum Abdulğani'nin kerameti olarak yorumlanmıştır. el-Melikü'l-Âdil'e sergilediği bu davranışı soran kimselere, “Bu adamdan korktuğum kadar başka kimseden korkmuyorum, Şam'da ve Mısır'da onun gibisini görmedim.” cevabını vermiştir. Ancak ona “Ey Sultanım! Bu adam fakih biri, sen neden bu adamdan korkarsın?” şeklinde cevap verilmiş el-Melikü'l-Âdil ise “Nasıl korkmayayım? Bu adam her içeri girdiğinde sanki

¹⁹ İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 4/153; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/450; Zehebî, *Nübelâ*, 21/456; İbn Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 5/242; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/17-18.

²⁰ Zehebî, *Nübelâ*, 21/455-456; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/17.

²¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/140; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/449; Zehebî, *Nübelâ*, 21/455.

beni helak edecek bir aslan içeri giriyor gibi tahayyül ediyorum” diyerek Abdulğani’den olan çekincesini ifade etmiştir.²²

Abdulğani de el-Melikü’l-Âdil ile olan ilişkisine dair olumlu ifadeler kullanmış, ondan hayatı boyunca güzel muameleler gördüğünü, onun sürekli kendisine hürmet gösterip ikram ve iltifatta bulunduğunu ve kendisinin de melike sürekli dua ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca Abdulğani’nin anlattığına göre melik ile aralarında şöyle bir konuşma cereyan etmiştir: “Ey Melik! Bizde bazı kusurlar bulunmaktadır” deyince o ise kendisine “Sende dünya ve ahiret işlerinde ayıplanabilecek bir kusur yoktur. Ancak takdir edersin ki insanların bir kısmı hasetçidir.”²³

Abdulğani’nin devlet emirlerinden Selahaddin Eyyübî’nin oğlu el-Melikü’l-Efdal (öl.622/1225) ile olan ilişkileri de müspet yönde olmuştur. Kaydedilen bir bilgiye göre el-Melikü’l-Efdal, Mısır’dan Dimaşk’a yaptığı seyahatlerin birinde yolda Abdulğani ile karşılaşmış ve ona büyük hürmet, ikram ve iltifatta bulunmuştur.²⁴ Ayrıca bunun yanında el-Melikü’l-Efdal’in Abdulğani’ye mali yardımlarda bulunduğu ve ona buğday gibi birçok gıda gönderdiği ifade edilmiştir.²⁵ Abdulğani, Mısır’a gittiğinde orada ikamet ettiği süre zarfında Kâhire başta olmak üzere Mısır’ın çeşitli kentlerinde pek çok ders icra etmiş ve neticede pek çok muhalif edinmiştir. Belli bir süreye kadar muhaliflerin burada kendisine eziyet etmekten korkmalarının el-Melikü’l-Efdal’in Abdulğani’ye olan muhabbetinden kaynaklandığı belirtilmiştir.²⁶

3. Mihneleri ve Polemikleri

3.1. İsfahan Mihnesi ve Eş’arilerle Polemikleri

Abdulğani’nin rihle gerçekleştirdiği tarihte İsfahan’ın dinamik bir yapıya sahip olduğu, hadis elde etmek için çok sayıda âlimin burayı tercih ettiği ve farklı yapıda fikhî ve itikadî mezheplerin birlikte yaşadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu tarihlerde mezkûr kentin sosyal ve kültürel açıdan kozmopolit bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bundan dolayı İsfahan tarihte pek çok mezhebî kavganın merkezi olmuştur. İslâm’ın ilk dört asrı içerisinde burada bulunan Sünnilerin büyük bir kısmını Hanbelî mezhebine mensup olan kişiler

²² Zehebî, *Nübelâ*, 21/455; Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 4/1376-1377; İbn Receb, *ez-Zeyl ‘alâ Tabakât*, 3/18.

²³ İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 4/152-153; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 42/450; Zehebî, *Nübelâ*, 21/455; İbn Receb, *ez-Zeyl ‘alâ Tabakât*, 3/38.

²⁴ Zehebî, *Nübelâ*, 21/461; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 42/454; İbn Receb, *ez-Zeyl ‘alâ Tabakât*, 3/37-38.

²⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 42/451; Zehebî, *Nübelâ*, 21/457.

²⁶ Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 4/1379; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 42/454; İbn Receb, *ez-Zeyl ‘alâ Tabakât*, 3/37-38.

oluşturmaktaydı. Ancak dördüncü asrın sonlarında burada Şafiîler çoğalmış; beşinci asrın ortalarından itibaren ise nüfusun büyük bir kısmı Hanefî ve Şafiî mezhebine mensup kimseler oluşturmuştur. Bu dönemde özellikle Şafiîler ile Hanefîler arasında mezhep çatışmalarının yaşandığı ve bu çatışmalar neticesinde maddi saldırıların olduğu, birbirlerinin yerleşim yerlerine saldırı düzenleyip mahalleleri yakma gibi bazı tahribatların yaşandığı kaydedilmiştir.²⁷

Mezhebi taassupçuluğun had safhaya ulaştığı İsfahan, Abdulğani'nin hadis elde etmek amacıyla rihle gerçekleştirdiği ilk yerlerin başında gelir. Abdulğani, burada hadis öğrenirken Eş'arîler ile bazı sorunlar yaşamıştır. Abdulğani, burada hocası Ebu Musa el-Medîni'nin yanında hadis tahsil ederken Ebu Nuaym el-İsfahani'nin sahabe biyografilerine dair yazmış olduğu *Ma'rifetü's-Sahabe* adlı eserini okumuş ve bu eserde iki yüz doksan kadar hata olduğunu tespit etmiştir. Onun tespit ettiği bu hataları dillendirmesi mutaassıp Ebu Nuaym taraftarları ve şehrin ileri gelenlerinden olan Sadruddîn Ebu Bekir Muhammed b. Abdullatif el-Hocendî (öl.592) gibi bazı kimseleri çok kızdırmış ve onların kendisini öldürmeye teşebbüs edecek kadar düşman olmasına sebep olmuştur. İsfahan'da Ebu Nuaym'a yönelik tenkitleri nedeniyle başı belaya giren ve Eş'arîlerin hakkında ölüm fermanı çıkardığını anlayan Abdulğani, şehri gizlice terk ederek canını zor kurtarmıştır.²⁸ Mahmud b. Selâme'nin aktardığına göre Abdulğani, şehirden çıkarılırken halk tarafından tanınıp hayatı tehlikeye girmesin diye bir izar (peştamal, örtü) ile gizlice çıkarılmıştır.²⁹

Diğer taraftan Ebu Nuaym'a yönelik tenkitlerin Abdulğani ile sınırlı olmadığı³⁰ ve tarihte çok sayıda âlimin onun bazı hatalarına işaret ettiği ve bu sebeple bazı tartışmalara konu olduğu görülmektedir.³¹ Ebu Nuaym'ın bizzat *Ma'rifetü's-Sahabe* adlı eserine yönelik

²⁷ Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/498.

²⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 4/154; Zehebî, *Nübelâ*, 21/458-459; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/27-29; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/733.

²⁹ Zehebî, *Nübelâ*, 21/459.

³⁰ Tarihte Ebu Nuaym'a ve eserlerine yönelik yapılan tenkitler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Yusuf Ziya Keskin, *Ebu Nu'aym el-İsfahani* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 183-201.

³¹ Abdulğani'den önce de Hanbelîler ile Eş'arîler arasında Ebu Nuaym pek çok kez tartışma konusu olmuş ve bu iki grup arasında ileri seviyede olan mezhep taassubu sebebiyle Hanbelîler Ebu Nuaym'ı ağır ifadelerle eleştirmişlerdir. Şafiîler ise Hanbelîler'in Ebu Nuaym'a yönelik tenkitlerini bertaraf etmek için yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Ebu Nuaym'ın Kelam ilmiyle uğraşması ve Eş'arîyye taraftarı olması Hanbelîler tarafından hedef haline gelmesine sebep olmuş, yaşadığı asırda hemşehrisi Hanbelî Ebu Abdullah İbn Mende (öl.?) tarafından da ağır ifadelerle suçlanmıştır. Ebu Nuaym'ın da ona karşılık verdiği bu dönemde söz konusu iki âlim birbirleri hakkında çok ağır sözler sarf etmişlerdir. Bu iki âlim arasında cereyan eden hâdise ve tartışmalar Şafiî

tenkitler de Abdulğani ile sınırlı olmamıştır. Ebu Nuaym, ilgili eserinde râvi tanıtımından ziyade, hadis rivayetlerine yer vermiş ve bundan dolayı tenkide uğramıştır. Tabi ki bu durum onun hadis bilgisine bağlanılmıştır.³² Ebu Nuaym'ın eserini tenkit eden âlimlerden birisi de İbnü'l-Esîr (öl.630/1232) olmuştur.³³

İsfahan'daki bu mihnesinden sonra Abdulğani, Ebu Nuaym'ın bu hatalarına yönelik görüşlerini *Tebyînü'l-İsâbe li Evhâmin Hasalet fi Ma'rifeti's-Sahabe* adlı eserinde bir araya getirmiştir.³⁴ Esasında Abdulğani'nin Ebu Nuaym'a yönelik tutumu hakkında bilgi edinmek için rical ilmine dair telif etmiş olduğu *el-Kemâl fi Esmâi'r-Rical* adlı eserine de bakmamız bize birtakım fikirler sunması bakımından önem arz etmektedir. Eser dikkatle incelendiğinde Abdulğani'nin, Ebu Nuaym'ın râviler hakkında serdetmiş olduğu görüşlerine Mizzî kadar yer vermediği görülür. Oysaki *el-Kemâl* üzerine tehzib çalışması yapan Mizzî, ilgili çalışmasının pek çok yerinde Ebu Nuaym'ı kaynak olarak göstermiştir. Örneğin Anbese b. Ebu Sufyan ve Muhammed b. İdris b. Münzîr isimli râvilerin tercemelerine bakıldığında Mizzî'nin, söz konusu râviler hakkında Ebu Nuaym'ın görüşlerine yer verdiği görülür. Ancak Abdulğani'nin *el-Kemâl* isimli eserinde aynı şahısların biyografileri incelendiğinde, Abdulğani'nin Ebu Nuaym'ı zikretmediği hatta ona hiç atıfta bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁵

Yine Abdullah b. el-Kesîr ed-Dâri,³⁶ Ata b. Ebi Müslim,³⁷ Amr b. Hazm,³⁸ Muhammed b. İdris b. Munzir³⁹ ve Ebu'l-Hasen Ya'kub b. Sa'd⁴⁰ gibi bazı râvilerin hal tercemelerine

ve Hanbelî hadisçilerini de karşı karşıya getirmiştir. Bkz. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/201-204.

³² Keskin, *Ebu Nu'aym el-İsfahânî*, 197.

³³ İbnü'l-Esîr *Üsdü'l-ğâbe* adlı eserinin mukaddimesinde Ebu Nuaym'ın söz konusu eserde sahabe tanıtımından ziyade hadis rivayet ettiğini belirterek Ebu Nuaym'ı tenkid etmiştir. İbnü'l-Esîr konu hakkında şöyle demektedir: "Ebu Nuaym, eserde sahabeyi tanıtırken pek çok hadis rivayet etmiş ve bu hadislerle alakalı çok uzun değerlendirmeler yapmıştır. Eserde râvilerin neseplerini ise oldukça kısa vermiştir. Râvilerle ilgili haberlere, onu tanıtan bilgilere ve menakıbına dair bilgilere hiç yer vermemiştir. Ancak hadislerin rivayeti, illetlerinin açığa çıkarılması ve tariklerinin zikredilmesi, biyografi kitaplarından çok hadis kitaplarını ilgilendirir. Bu tür bilgilerin şahıs tanıtan kitaplarda bulunması uygun değildir." Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/111; Keskin, *Ebu Nu'aym el-İsfahânî*, 196-197.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/445; Zehebî, *Nübelâ*, 21/448; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 19/22.

³⁵ Anbese b. Ebu Sufyan örneği için bkz., Ebu Muhammed Abdulğani b. Abdülvahîd Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Alû Nu'man (Kuveyt, 2016), 8/71; Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 22/415. Başka bir örnek olan Muhammed b. İdris b. Münzîr isimli râvi için bkz., Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 2/120-122; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/385.

³⁶ Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 6/267-268; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/469.

bakıldığında Mizzî'nin Ebû Nuaym'ın bu râviler hakkındaki görüşlerine atıfta bulunduğu Abdulğani'nin ise bu râviler hakkında çok sayıda âlimin cerh tadil ifadelerini sıraladığı ve Ebû Nuaym'ın görüşlerine hiç yer vermediği görülmektedir. Ancak bu örneklerden hareketle "Ebu Nuaym'ın tenkitlerine *el-Kemâl*'de hiç yer verilmemiştir" değerlendirmesi de doğru olmayacaktır. Çünkü *el-Kemâl*'de Mizzî'nin *Tehzibu'l-Kemâl*'i kadar sık olmasa da çok sayıda râvi hakkında Ebû Nuaym'ın görüşlerine de yer verildiği görülmektedir.⁴¹

3.2. Musul Mihnesi ve Hanefilerle Polemikleri

Abdulğani'nin problem yaşadığı bir diğer grup Hanefiler olmuştur. İsfahan'dan sonra Musul'a giden Abdulğani, Musul'da hadis dersleri icra etmiş ve aynı zamanda rical ilmiyle ilgilenerek bu alana dair kitaplar sema etmiştir. Abdulğani, Musul'a rihle gerçekleştirdikten sonra Ukaylî'nin Ebu Hanife'nin aleyhindeki rivayetlere genişçe yer veren, dolayısıyla Ebu Hanife'yi cerh eden *ed-Duafâü'l-Kebîr* adlı eserini⁴² sema etmiştir. Ukaylî, bu eserinde Ebu Hanife ve Hanefî imamlarını cerhte çok insafsız davranmıştır. Ukaylî, kendi muasırlarından ve sonrakilerden varid olan cerhleri bir araya toplamış ve Ebu Hanife'yi ağza alınmayacak sözlerle⁴³ takdim etmiştir.⁴⁴

Abdulğani'nin Ebu Hanife'yi olumsuz bir şekilde yansıtan bu eserden ders yapması, Musul'da ikamet eden Hanefî mezhebi taraftarlarını öfkelenmiş ve bunun neticesinde Hanefilerce hapse atılmış ve kurulacak mahkemede idam edilmesi talep edilmişti. Ancak kendisiyle birlikte o zamanlar Musul'da hadis okuyan arkadaşı İbnü'l-Bernî İbrahim b.

³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/114; Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 7/309-311.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/586; Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 1/388-389.

³⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/385; Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 2/120-122.

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/346; Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 9/450.

⁴¹ Örnek olarak bk. Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 3/18, 1/227, 1/244, 2/329, 3/47, 3/116, 3/121, 3/184, 3/279, 3/490, 4/28, 4/124, 4/450, 2/336, 5/27, 6/329, 7/113, 7/83, 7/458, 8/35, 8/453, 8/158, 8/285, 8/363, 9/118.

⁴² Bazı kaynaklarda burada aynı müellifin günümüze ulaşamayan *el-Cerh ve't-Ta'dil* adlı eserini okuttuğu zikredilmiştir. Bkz., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/452; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/29.

⁴³ Ukaylî'nin büyük imamlara yaptığı cerhleri sadece Ebu Hanife ve ashâbı ile sınırlı olmamıştır. Öyle ki Ali b. el-Medinî gibi büyük muhaddisleri de cerh etmesine dayanamayan Zehebî kendisine hitaben şöyle demiştir: ey Ukaylî senin aklın başında mı! Hakkında konuştuğun kimseleri biliyor musun? Hakkında konuştuğun bu kişilerin her birinin senden daha sika olduğunu bilmiyorsun sanki! Bilakis hakkında konuştuğun bu kimselerin çoğu senin kitabında zikretmediğin pek çok kişiden daha güvenilirlerdir." Ayrıntılı bilgi için bkz., Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan Arkasûs vd. (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 3/151.

⁴⁴ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 287.

Muzaffer (öl.622) kurulacak olan mahkemeden önce Abdulğani'nin okutmuş olduğu ilgili eseri alıp Ebu Hanife'ye dair bölümü çıkarmış ve arkadaşını idam edilmekten son anda kurtarmıştır.⁴⁵

Abdulğani bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “Biz Musul'da Ukayli'nin eserini sema ederken Musul ehli beni alıp hapsedtiler. Bu kitabın Ebû Hanife'yle ilgili içeriğinden dolayı beni öldürmek istediler. Nitekim bir müddet sonra elinde kılıç olan uzun boylu bir adam çıkageldi. Ben de ‘Umuyorum ki bu adam beni öldürür ben de bu eziyetten kurtulurum.’ dedim. Ancak adam herhangi bir şey yapmadı. Sonra beni serbest bıraktılar.”⁴⁶

Abdulğani'nin Ukayli'ye ait söz konusu esere özel ilgi göstermesi aslında onun rical ilminde derinleşme gayretinden kaynaklanmıştır. Abdulğani, hadis hafızı olmasının yanında önemli bir rical âlimidir. *el-Kemâl* isimli eseri Ukayli'nin *ed-Duafâ* isimli eseriyle mukayeseli bir şekilde incelendiğinde, Abdulğani'nin Ukayli'nin eserine aldığı râvi tenkitlerinden çokça etkilendiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla *el-Kemâl* isimli eserin önemli kaynaklarından birisinin Ukayli'nin *ed-Duafâ*'sı olduğu söylenebilir.⁴⁷

Abdulğani'nin bilhassa bu eseri sema edip okutması Ebu Hanife'yi tenkit etme gayretinden kaynaklanmamaktadır. Ancak onun bu eseri okutacağı mekânı ve zamanı doğru ayarlayamaması, belki bir kusur olarak görülebilir. Ayrıca Abdulğani'nin dört mezhep imamı hakkındaki fikrinin müspet olduğu söylenebilir. Nitekim dört mezhep imamının cennette olup olmayacağını soran kimseye, nasların cennetliklerini bildirdikleri dışında böyle bir fikir beyan etmenin yanlışlığını ifade etmiş ve bu dört mezhep imamından da Allah'ın razı olacağı temennisinde bulunmuştur.⁴⁸

Abdulğani'nin Ukayli'nin eserindeki Ebu Hanife'ye yönelik tenkitlerden ne derece etkilendiği sorusuna cevap bulmak için Ukayli'nin eseriyle Abdulğani'nin *el-Kemâl* isimli eserini karşılaştırmalı incelemek gerekmektedir. Burada akla ilk gelen “Abdulğani eserinde

⁴⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 4/154; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/452; Zehebî, *Nübelâ*, 21/459; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1378; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/733; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/29.

⁴⁶ Zehebî, *Nübelâ*, 21/459; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/29.

⁴⁷ Örnek olması bakımından Sevr b. Yezid ile Rişdeyn b. Sa'd isimli râvilerin durumu iki eserde karşılıklı incelendiğinde râviler hakkında kullanılan ifadelerin benzer olduğu ve Abdulğani'nin Ukayli'nin değerlendirmelerini aynen eserine alıp ondan etkilendiği gözlenmektedir. Bkz., Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukayli, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/178-180, 2/66; Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 3/479-482, 4/484-486.

⁴⁸ Halit b. Merğûb, *el-Hâfiz Abdulğani el-Makdisî*, 81-82.

Ebû Hanife (Nu'man b. Sâbit) maddesine yer vermiş midir?" sorusudur. İki eser karşılıklı incelendiğinde şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Ukaylî, Nu'man adındaki râvilerden iki kişi zikretmiş, bunlardan ilki Nu'man b. Râşid⁴⁹ ikincisi ise Nu'man b. Sâbit olmuştur. Ukaylî, Nu'man b. Sâbit adında açtığı müstakil bir babta Ebu Hanife'nin aleyhine çok sayıda görüş serdetmiştir.⁵⁰ Ancak Abdulğani'nin eserine baktığımızda ise onun da Nu'man isminde ilk zikrettiği kişinin Nu'man b. Râşid olduğu, akabinde Nu'man adında yedi kişinin daha biyografisine yer verdiği görülmektedir. Bunlar arasında Nu'man b. Sâbit ismine rastlanılmamaktadır.⁵¹ Bu durumda Abdulğani, Ebû Hanife'ye dair ağır eleştiri içeren Ukaylî görüşlerine katılmayarak bu görüşleri eserine almamıştır. Dolayısıyla bu görüşleri eserine almayı onun Ukaylî'ye katılmadığına delil olarak gösterilebilir.

Kanaatimizce Abdulğani'nin Ebu Hanife biyografisini ve onunla ilgili olumsuz yargıları eserine almaması bu fikirlere katılmamasından kaynaklanmıştır. Esasında Ukaylî'nin görüşlerine katılmayan Abdulğani, Ebu Hanife aleyhine başka âlimlerin de görüşlerine yer vermemiştir. Buna dair bir örnek, İclî'nin (öl.261) *es-Sikât* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. İclî, eserinde Haccâc b. Arta en-Nağî adında bir râviyi eserine almış ve burada anlatıldığına göre, Haccâc isimli bu râvinin Ebu Hanife aleyhinde birtakım görüşlerinin olduğunu belirtmiştir.⁵² Ancak onun *el-Kemâl* isimli eserinde aynı râvinin biyografisine baktığımızda Abdulğani, râvi hakkındaki neredeyse İclî'nin eserine aldığı ifadelerin hepsini harfiyen almış, ancak râvinin Ebu Hanife aleyhinde serdetmiş olduğu görüşü atlayarak eserine almamıştır.⁵³

Abdulğani, Ebû Hanife hakkında eserinde olumsuz herhangi bir bilgi kaydetmese de açıkça ta'dil edici bir ifade de kullanmamıştır. Buradan hareketle Abdulğani'nin Ebû Hanifeyle ilgili olumlu-olumsuz hiçbir ifadeye yer vermediği sonucu çıkarılmamalıdır. Şu var ki Abdulğani, eserinin bazı yerlerinde bazı âlimlerin cerh ve ta'dil durumlarını kaydederken bu âlimlerden hadis öğrenenler arasında Ebû Hanife'nin ismini de zikretmiştir.⁵⁴ Yine eserinin birtakım yerlerinde bazı râvileri takdim ederken hadis ve fıkıh ilmi öğrendikleri hocaları arasında Ebû Hanife'yi de kaydetmiştir.⁵⁵ Bir yerde ise ek bilgi olarak Ebû Hanife'nin vefat

⁴⁹ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 4/268.

⁵⁰ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 268-285.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 9/138-143.

⁵² Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/284-285.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 4/107-109.

⁵⁴ Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 2/219, 3/138, 5/434, 6/68, 7/457, 9/137, 9/141, 9/184.

⁵⁵ Abdulğani el-Makdisî, *el-Kemâl*, 2/283, 4/38, 4/244, 4/283, 4/373, 5/412, 7/107, 8/158.

tarihine dikkat çekilirken,⁵⁶ başka bir yerde ise Nadr b. Muhammed el-Mervezî adında bir râvinin âlimler tarafından ta'dil edildiğine dair ifadelere yer verilmiş ve sonrasında onun Ebû Hanife ashabından olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁷ Abdülğânî, bu râviyi Ebû Hanife ashabından birisi olarak takdim ederken bu durumu râvi açısından bir cerh sebebi olarak değerlendirilmemiştir. Yine bir yerde Ebu Zur'a er-Râzî'nin hadis ilimlerindeki ehliyeti ele alınırken onun Ebû Hanife'nin kitaplarını kırk günde ezberlediği bildirilmektedir.⁵⁸

Cerh ve ta'dil eserlerinde râviler hakkında bilgi verilirken atıfta bulunulan münekkit âlimlerin de sikâ olması gerektiği belirtilmiştir.⁵⁹ Aslında bu kural mantıktır. Çünkü görüşüne yer verilen âlimin kendisi güvenilir olmalı ki görüşü muteber olsun. Hal böyleyken *el-Kemâl*'de râviler hakkında Ebû Hanife'nin görüşlerine yer verilip verilmediği sorusu akla gelmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdülğânî, iki râvinin cerh ve ta'dil durumu hakkında Ebû Hanife'nin görüşlerini de referans olarak almıştır. Örneğin Cabir b. Yezid adında bir râvi hakkında âlimlerin görüşlerini aktarırken Ebû Hanife'nin de ilgili râvi hakkındaki görüşüne yer vermiştir. Bu kayda göre Ebû Hanife ilgili râvi kadar yalancı bir râvi ile karşılaşmadığını beyan etmiştir. Ebû Hanife bu râvi hakkında şöyle demiştir: "Câbir'den daha yalancısını görmedim, belirttiğim her görüşte bir hadis uyduruyordu. Ayrıca kendisinde açıklayamadığı (rivayet etmediği) 30 bin Peygamber hadisinin olduğunu iddia ediyordu."⁶⁰ Diğer taraftan Ebû Bistam Şu'be b. Haccâc hakkında çok sayıda âlimin görüşüne atıfta bulunan Abdülğânî, Ebû Hanife'nin bu âlimi ta'dil eden görüşünü de referans almıştır.⁶¹ Netice olarak Ebû Hanife'nin bu iki râvi hakkındaki kanaatlerine atıfta bulunulması, onun Abdülğânî tarafından zımnen de olsa tevsik edildiğini göstermektedir. Bu durumda, Abdülğânî'nin Ebû Hanife aleyhtarlığına dair herhangi bir faaliyetin içinde olmadığı bilakis onu ta'dil ettiği ortaya çıkmaktadır.

Aslında *el-Kemâl*'de Ebû Hanife maddesinin yer almaması kitabın içeriğinden kaynaklanmış olmalıdır. Zira bu eser, *Kütüb-i sitte* müelliflerinin eserlerindeki râvilere yöneliktir. Bu durumda Ebû Hanife maddesinin yer almaması yazar açısından yadırganacak bir durum değildir. Çünkü tespit edildiği kadarıyla bu *Kütüb-i sitte* müelliflerinin kaydettiği hiçbir

⁵⁶ Abdülğânî el-Makdisî, *el-Kemâl*, 5/434.

⁵⁷ Abdülğânî el-Makdisî, *el-Kemâl*, 9/137-138.

⁵⁸ Abdülğânî el-Makdisî, *el-Kemâl*, 7/195.

⁵⁹ Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/394-401.

⁶⁰ Abdülğânî el-Makdisî, *el-Kemâl*, 3/488.

⁶¹ Abdülğânî el-Makdisî, *el-Kemâl*, 5/405.

hadisin isnadında Ebû Hanife yer almamaktadır.⁶² Dolayısıyla Ebu Hanife'nin de doğal olarak *Kütüb-i sitte* ricaline yönelik kaleme alınan bu eserde yerini almaması tabii bir durum gözükmektedir. Ancak durum böyleyken Ebu Hanife'nin *el-Kemâl*'de zikredilmemesini bir eksiklik olarak gören Mizzî, esere yazmış olduğu *Tehzib*'inde Ebu Hanife için özel bir bab eklemiş ve burada otuz sayfaya yakın uzun uzadıya Ebu Hanife'yi ta'dil eden ve lehinde görüş belirten âlimlerin sözlerine yer vermiştir.⁶³

3.3. Dımaşk Mihnesi ve Eş'arilerle Polemikleri

Abdulğanî'nin problem yaşadığı ve en çok eziyet gördüğü diğer bir mihnesi ise Dımaşk'ta gerçekleşmiş ve ona en çok eziyet eden yine bazı Eş'arîler olmuştur. Musul'dan sonra aile fertlerinin yaşadığı Dımaşk'a dönen Abdulğanî, önceki rihlelerinden elde ettiği ilimle hadis alanı ve rical ilminde zirve denilebilecek bir noktaya ulaşmıştı. Öyle ki yüz binden fazla hadis ezberlediği bizzat kendisi tarafından da takrir edilen⁶⁴ Abdulğanî, Şam Emeviyye Camii'nde Hanbelîlere tahsis edilen kısımda -Hanbelî revakında- bir mansıp olarak kendisine yer bulmuş ve burada Cuma namazından sonra ve perşembe akşamları⁶⁵ umuma açık hadis dersleri⁶⁶ vermiştir.⁶⁷ Duygusal bir insan olan Abdulğanî hadis okurken hem ağlar hem de halkı ağlatırdı. Yapmış olduğu derslerinin halk tarafından büyük rağbet görmesi, bazı grupların ona muhalif olmasına neden olduğu kaydedilmiştir. Bu kişiler arasında Selahattin Eyyübi'nin takdirini kazanan Dımaşk kadısı Muhyiddîn İbnü'z-Zekî ile Abdulmelik b. Zeyd ed-Devlaî ve bazı Eş'arîler ile Hanbelî âlim Nasîh el-Hanbelî bulunmaktadır.⁶⁸

⁶² Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 211-212; Sadece Nesâî'nin *Sünen-i Kübrâ*'sında bir rivayeti mevcuttur. Bkz. Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), Recm 41 (6/486, h.no:7301).

⁶³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/417-448.

⁶⁴ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/7.

⁶⁵ İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 4/151; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/448; Zehebî, *Nübelâ*, 21/452; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/12.

⁶⁶ E sasında Abdulğanî'nin Dımaşk'ta verdiği hadis dersleri bununla sınırlı değildi. Nitekim kendisi Kudâme ailesi reisi Şeyh Ebu Ömer tarafından inşa edilen Ömeriyye Medresesi'ninin ilk hadis hocası olup burada birtakım hadis dersleri tertip etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî Nuaymî, *ed-Dâris fi Tarihî'l-Medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/82; Muhammed b. Ali İbn Tolun, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fi Tarihî's-Salihîyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehman (Dımaşk, 1980), 1/257; Muhammed Mutî' Hâfız, *el-Medresetü'l-Ömeriyye bi-Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2000), 230-233.

⁶⁷ Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 4/151; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/453; Zehebî, *Nübelâ*, 21/452; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/733.

⁶⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/453; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/733; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/30.

Bunun üzerine Eş'arîler, Abdulğani'nin Cuma namazından sonra yapmış olduğu hadis derslerini engellemek ve halk nazarındaki rağbetini azaltıp buradaki hadis kürsüsü mansıbını elinden almak için aynı saatte Hanbelî revakında Kubbetü'n-Nesr denilen yerde Hanbelî âlimlerden vaiz Nâsîh el-Hanbelî'yi de kullanarak başka bir hadis dersi düzenlediler ve bu derslere de halkı zorla getirdiler.⁶⁹ Eş'arîler ile birlikte hareket eden Nâsîh el-Hanbelî, Eş'arîlerin isteği üzerine Abdulğani'nin hadis dersi yaptığı aynı saat ve mekânda hadis dersi yaparak Abdulğani'nin dersine katılımın azalmasını arzu etmiş ve Abdulğani'nin dersi anlaşılmasın ve kargaşa çıksın diye oldukça yüksek sesle ders yapmıştır. Bu durum karşısında Abdulğani, Cuma namazından sonraki derslerini ikindi namazından sonrasına almış ve dersler bir süre bu şekilde icra edilmiştir.⁷⁰ Ancak Nâsîh el-Hanbelî'nin derslerine katılanlardan birisi, bir gün Nâsîh el-Hanbelî dersi bitirirken Nâsîh'a hitapla "sen minberde yalan konuşuyorsun" diyerek cemaati provoke etmiştir. Söz konusu şahsın bu çıkışı halkı kızdırmış ve bunun sonucunda ilgili şahıs darp edilmiş ve kargaşa ortamı için fitil ateşlenmiştir.⁷¹

Diğer taraftan Abdulğani, 595/1199 yılında derslerini icra ederken⁷² bir gün kürsüde Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, nüzûl, savt, istiva gibi kelimelerle ilgili inancını paylaşmış ve benimsediği görüşler Eş'arîleri daha da kızdırmıştı.⁷³ Bu durum karşısında İbnü'z-Zekî ve Abdulmelik b. Zeyd ed-Devlâî başta olmak üzere bazı Eş'arîler, Abdulğani'yi ve Hanbelîleri Dımaşk valisine şikayet ederek şöyle demişlerdi: "Hanbelîlerin tek amacı huzuru bozup kargaşa çıkarmaktır, itikadî görüşleri bize terstir"⁷⁴ Yapılan şikâyet üzerine itikadî görüşlerinden dolayı valinin huzurunda Abdulğani'yi sınamak için bir meclis düzenlendi. Düzenlenen bu meclise her ne kadar aile bireylerinden Muvaffak İbn Kudâme başta olmak üzere, bazı Hanbelî fakihleri Abdulğani'ye "Sen gelme! Biz seni ve Hanbelîlerin görüşlerini savunuruz, çünkü senin dilin keskindir" diyerek öncelikle düzenlenen meclise Abdulğani'nin gitmesine engel olmak istemişlerse de durum ailenin istediği gibi olmamıştı. Eş'arîler meclise katılan Abdulğani'yi valinin huzurunda kışkırtarak dilinin keskinleşmesini/sertleşmesini

⁶⁹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/453; Zehebî, *Nübelâ*, 21/459-460; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/30.

⁷⁰ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/733.

⁷¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/453; Zehebî, *Nübelâ*, 21/460; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1378; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/30.

⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/733.

⁷³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139.

⁷⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 22/453; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1378-9; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/30-31.

sağlamış ve neticede Abdulğani, itikadî konularda taviz vermeden benimsemiş olduğu görüşlerinde ısrar etmişti.⁷⁵

Yukarıda da zikri geçtiği gibi Dımaşk'ta Eş'arîlerin Abdulğani için ayaklanmalarının temel sebebi aslında Abdulğani'nin benimsediği itikadî fikirlerin Eş'arîlerin görüşlerine zit olmasıdır.⁷⁶ Abdulğani için kurulan mecliste tartışılan itikadi konular, mihne döneminde Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere çok sayıda âlimin işkencelere maruz kalmasına sebep olan konulardır. Abdulğani'nin söz konusu mecliste savunduğu itikadî görüşlerin bir kısmı şu şekildedir: "Allah vardır ancak bir mekânda değildir ve Allah bugün, dün olduğu vaziyet üzerine değildir", "Allah'ı nüzûl hadisesinin hakikatini ortadan kaldıracak şekilde tenzih etmiyorum."⁷⁷ "Allah harf ve savtlar ile konuşur."⁷⁸ Eş'arîler de söz konusu görüşlerinden dolayı Abdulğani'nin tecsime saptığını iddia etmişler ve Abdulğani'ye hitaben "Şayet sen 'Allah bugün dün olduğu üzere değildir' diyorsan sen Allah'a mekân tahsis etmiş oldun", "Yok eğer sen Allah'ı nüzul noktasında bu şekilde tenzih ediyorsan Allah için bir yerden bir yere intikal etmeyi caiz göstermiş oldun", "Eğer sen Allah harf ve seslerle konuşuyor diyorsan aslında kendi imamın Ahmed b. Hanbel ile çelişmiş olursun ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini benimsemiş olursun" diyerek Abdulğani'nin söz konusu görüşlerinin isabetli olmadığını belirtmiş ve delillendirmelerini çürütmek istemişlerdir.⁷⁹ Ancak Abdulğani'nin itikadî konulara dair telif ettiği *el-İktisad fi'l-İtikâd* adlı eserine baktığımızda en azından halku'l-Kur'ân konusunda durumun Eş'arîlerin dediği gibi olmadığını söylememiz mümkündür. Nitekim Abdulğani, bu eserinde Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'ân konusunda benimsemiş olduğu görüşü aynen benimsemiş, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüş belirten kimsenin selef in icmasıyla küfre girdiğini savunmuştur.⁸⁰

Abdulğani ile Eş'arîler arasında itikadî konularla ilgili çok sert tartışmaların yaşandığı mecliste Selefiyye görüşünde ısrar eden Abdulğani'nin insanları saptırdığı ve Allah'ın sıfatları

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/453; Zehebî, *Nübelâ*, 21/460; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/31.

⁷⁶ İtikadi görüşleri hakkında bkz. Abdulğani el-Makdisî, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, thk. Ahmed b. Atiyye (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993).

⁷⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/455; Abdulğani'nin itikadi görüşlerine dair kaleme aldığı eserde ilgili görüş için bkz., Abdulğani el-Makdisî, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, 105.

⁷⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/455; Harf ve Savt' la hakkında benimsediği görüş için bkz., Abdulğani el-Makdisî, *el-İktisad*, 140-150.

⁷⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/140; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 47; Zehebî, *Nübelâ*, 21/463; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/33.

⁸⁰ Abdulğani el-Makdisî, *el-İktisad*, 136.

konusunda teşbih yanlısı olduğu iddia edilmişti.⁸¹ Valinin huzurunda selef akidesini savunan Abdulğani'nin Emeviyye Camii'nde hadis dersi yapması yasaklandığı gibi camideki Hanbelî revakında ders verdiği minberi bizzat valinin emriyle askerleri tarafından parçalanmıştı. Daha sonra tüm Hanbelîlerin camide namaz kılma ve ders vermesi engellenmek istenmişti. Ancak daha önce Eş'arîler tarafından Abdulğani'ye karşı kullanılan Nâsîh el-Hanbelî, Abdulğani hakkındaki önceki tutumundan vazgeçerek ve halkı da yanına alarak Hanbelîler için getirilen söz konusu yasağa karşı Eş'arîler'e (Şafiilere) karşı direnip eski vaziyetin (namaz kılma gibi) devam etmesini sağlamıştı. Meydana gelen tüm bu hadiselerden sonra Abdulğani'ye şehri terk etmesi gerektiği söylenmişti. Hatta nakledilen bir bilgiye göre münazaraya katılan Eş'arî fâkihler, Abdulğani'nin kanının akıtılmasının helal olduğuna dair görüş beyan etmişler ancak Kürtlerden ve devlet emirlerinden oluşan bir grup, Abdulğani'nin öldürülmesine karşı çıkmış, onun Dimaşk'ı terk etmesine aracı olmuşlardır. Dolayısıyla Abdulğani, mezkûr grubun aracılığıyla Eş'arîlerin elinden kurtularak Mısır'a gidip canını zor kurtarmıştır.⁸² Abdulğani, Dimaşk Emeviyye camiinde yaşadığı bu sıkıntı ve eziyetlerden sonra ilk olarak Ba'lebek'e daha sonra Mısır'a göç etmek zorunda kalmıştı.⁸³

Öte yandan Abdulğani'nin benimsemiş olduğu itikadî görüşlerin Eş'arîlerce yanlış anlaşıldığı ve Abdulğani'ye zulmedildiği iddia edilmiştir. Nitekim Selefî düşünce tarihinde Müteahhirûn Selefiler'den ve İbn Teymiyye'nin en meşhur öğrencilerinden⁸⁴ İbn Receb el-Hanbelî, Abdulğani'nin söz konusu itikadî görüşlerini ele alıp incelemiş ve neticede bu görüşlerin isabetli olduğunu, Eş'arîlerin kendisine haksızlık ettiğini ifade etmiştir. İbn Receb el-Hanbelî'ye göre Abdulğani'nin Allah'ın haberi sıfatlarıyla ilgili benimsediği "Allah'ı, nüzûl hadisesinin hakikatini ortadan kaldıracak şekilde tenzih etmiyorum" şeklindeki sözü, "Allah'ın var olma hakikatini, konuşma, ilim sahibi olma, görme ve duyma hakikatini ortadan kaldıracak şekilde tenzih etmiyorum" demek gibidir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre Allah'ın nüzulü yaratılmışların nüzulüne benzemediği gibi, Allah'ın nüzul etmesiyle de arş ondan hali olmaz.⁸⁵

⁸¹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/139; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 46; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/455.

⁸² İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 4/148; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/445; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/11.

⁸³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/140; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 47; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/453-454; Zehebî, *Nübelâ*, 21/460-461; İbn Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 5/241-242; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 19/22; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/31-32.

⁸⁴ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik -Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 17.

⁸⁵ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/35.

İbn Receb burada Allah'ı tenzihte çok aşırıya gitmenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Esasında Abdulğani'nin ve İbn Receb'in müdafaa ettiği bu görüş, Selef âlimlerinin geneli tarafından benimsenmiştir. Nitekim Selef âlimleri haberi sıfatlara ilişkin “vech, ayn, yed, nüzul, istiva” gibi bazı kelimelerin beşerî muhtevalarıyla ilgili icmâlî te'ville yetinmiş, Allah'a nispet edilen bu özelliklerin beşerî vasıflara benzemediğini söylemekle beraber bu vasıfların tartışılmasına şiddetle karşı çıkmışlardır.⁸⁶ Dolayısıyla Selef âlimleri, bu şekilde tenzih ilkesini korumuşlardır. Ancak Mu'tezile kelâmcıları ile İslâm filozofları ise teşbih endişesinden dolayı Allah'ı tenzihte aşırılığa kaçmışlardır.⁸⁷ Öyle ki Mutezile âlimleri Kur'ân'da zikri geçen nitelermeleri Allah'ın zatının gayrı olduğunu, dolayısıyla Allah'ı her şeyden tenzih edilmesi yönünde yorumlayarak bu nitelermeleri Allah'ın sıfatları listesi dışında bırakmışlardır.⁸⁸ Eş'ariyye kelâmcıları ise haberî sıfatlara ilişkin yed, vech, nüzul, istiva gibi nasları mecaz olarak kabul ederek bunları kudret, zat, rahmet ve hâkimiyet gibi çeşitli manalarla te'vil etmişlerdir.⁸⁹

Abdulğani'nin benimsediği itikadî görüşlerin telif ettiği eserlerine büyük etki ettiği görülmektedir. Kendisi bizzat söz konusu görüşlerini müdafaa etmek için *el-İktisad fi'l-İtikâd* adında⁹⁰ bir eser kaleme almış ve burada mezkûr görüşlerini ayet ve hadislerden destek alarak uzun uzadıya savunmuştur. Eser incelendiğinde görülecektir ki Abdulğani, “vech, ayn, yed, nüzul, istiva” gibi⁹¹ itikadî konuların mahiyetiyle ilgili, Selef âlimlerinin de benimsediği gibi icmali te'ville yetinmiştir. Abdulğani, eserinde söz konusu konuları tartışırken de sürekli ayet ve hadislerden destek almış, bunlara iman etmenin vacip olduğunu ve bu vasıfların mahiyetinin tartışılmaması gerektiğini belirtmiştir.⁹²

⁸⁶ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/401.

⁸⁷ Metin Yurdağür, “Tenzih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/472.

⁸⁸ İlyas Çelebi, “Mutezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/396; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2015), 75.

⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Eşariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/450.

⁹⁰ Söz konusu eser Riyad'ta 1990 yılında Abdullah b. Muhammed el-Busayrî tahkikiyle *Akîdetü'l-Hâfız Takıyuddîn Abdulğani b. Abdulvahîd el-Makdisî* adıyla da basılmıştır.

⁹¹ Bu konular dışında Abdulğani, ru'yetullah, halku'l-Kur'an, kaza ve kadere iman, isra, mirac, şefaât, havz, kabir azabı, cennet, cehennem, mizan, imanın artma ve eksilme meselesi, İsa'nın nuzülü ve Deccal gibi pek çok itikadî konuları eserinde işlemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Abdulğani el-Makdisî, *el-İktisad*, 125-224.

⁹² Abdulğani el-Makdisî, *el-İktisad*, 85-130.

Zehebî'nin belirttiğine göre Sıbt İbnü'l-Cevzî, Abdulğani'nin benimsediği kalamî görüşlerinden dolayı dönemin fukahası tarafından küfre girdiğine dair icma ettiklerini belirtmiştir.⁹³ Bu görüşü aslında Ziyauddîn el-Makdisî, Abdulğani'nin muhaliflerinden de işitmiştir. Abdulğani'nin Dımaşk'ta yaşamış olduğu söz konusu mihnesi esnasında Mısır'da olduğunu belirten Ziyauddin el-Makdisî, Dımaşk'ta gerçekleşen mihneyi anlatırken muhaliflerden bazı kimselerin böyle bir fetvadan bahsettiğini ancak böyle bir fetvanın oluşmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁹⁴ Diğer taraftan bu durum Şafii âlim Zehebî'yi bile oldukça rahatsız etmiş ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Abdulğani hakkındaki bu ifadesini⁹⁵ çok insafsız olarak addetmiş ve bunun açık bir iftira olduğunu, böyle fetva verenlerin itikadî konularda kendisiyle anlaşılamayan bazı Eş'arîler'den ibaret olduğunu belirtmiştir. Zehebî, şayet Abdulğani hakkında söz konusu icma gerçekleşmiş olsaydı onu hayatta bırakmayacaklarını, Abdulğani'ye taassup derecesinde karşı çıkanların bazı Eş'arî âlimler olduğunu ve Abdulğani'yle beraber olup onun benimsemiş olduğu söz konusu itikadî görüşlerin ayısını Ebu Ömer, Muvaffak İbn Kudâme, kardeşi Şeyh İmad, Şemsuddin el-Buhârî ve Hanbelîlerin çoğunun benimsediğini ifade etmiş ve dolayısıyla böyle bir icmanın kesinlikle olmadığını belirtmiştir.⁹⁶ Buna benzer bir görüş, İbn Receb el-Hanbelî'den de nakledilmiştir. İbn Receb, söz konusu icmaya şiddetle karşı çıkmış ve böyle bir icmanın oluşabilmesinin kesinlikle mümkün olamayacağını ifade etmiştir.⁹⁷

3.4. Mısır Mihnesi ve Eş'arîlerle Polemikleri

Abdulğani'nin son iki mihnesi ise Dımaşk'ı terk etmek zorunda kalarak yerleştiği Mısır'da meydana gelmiştir. Abdulğani'nin Kâhire başta olmak üzere Mısır'ın çeşitli kentlerinde tertip ettiği derslerin halk nazarında oldukça rağbet görmesi bazı muhalif grupları harekete geçirmiş ve bu kişiler Abdulğani hakkında o zamanlar Eyyübî hükümdarı el-Meliku'l-Kamîl'in (öl. 635/1238) kulağına gidecek kadar olumsuz bazı söylemlerde bulunmuşlardır. Bu söylemler üzerine el-Meliku'l-Kamîl'in emriyle Abdulğani, yedi gece boyunca ev hapsine maruz bırakılmıştır.⁹⁸ Ancak Abdulğani'ye bu süre zarfında hiç eziyet edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Abdulğani söz konusu bu yedi gece hakkında "Mısır'da bu

⁹³ Zehebî, *Nübelâ*, 21/464; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/455-456.

⁹⁴ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/32-33.

⁹⁵ Sıbt İbn Cevzî'nin *Mir'at*'ında böyle bir bilgiye rastlayamadık.

⁹⁶ Zehebî, *Nübelâ*, 21/464; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/455-456; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/36-37.

⁹⁷ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/34-35.

⁹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/454; Zehebî, *Nübelâ*, 21/461; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1379; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/38.

yedi gece geçirdiğim rahatlık kadar hayatımda böyle bir rahatlık görmedim” diyerek bu durumu onaylamıştır.⁹⁹

el-Meliku'l-Kamîl'in Abdulğani'yi ev hapsine almasının sebebi muhaliflerin sürekli Abdulğani hakkında olumsuz konuşmaları olduğu söylenebilir. el-Meliku'l-Kamîl'in bu yola başvurması, hakkında söylenen bu tarz ifadelerin önünü almak olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de geçtiği gibi Abdulğani'nin el-Meliku'l-Kamîl ile olan münasebetleri hep olumlu yönde olmuş, hatta el-Meliku'l-Kamîl'in sürekli kendisine ikram ve iltifatta bulunduğu kaydedilmiştir.

Abdulğani'nin son mihnesi de Mısır'da meydana gelmiştir. Abdulğani Mısır'a yerleştiğinde burada Karâfe'de el-Mesne' Camii başta olmak üzere, Mısır'ın pek çok yerinde¹⁰⁰ hadis dersleri icra etmiş ve bu derslerine de Mısır'da halk tarafından yoğun bir ilgi gösterilmiştir. Dimaşk'ta olduğu gibi buradaki derslerinde de itikadî konulardaki düşüncelerini çekinmeden ifade etmesi, Eş'arîleri harekete geçirmiş ve Mücessime taraftarı olduğu ve halkın itikadına zarar verdiği iddiasıyla katlinin helal olduğuna dair fetva bile çıkarılmıştır. Tabi ki çıkarılan bu fetvadan sonra Abdulğani'nin Mısır'dan çıkarılıp Mağrib'e sürgün edilmesi kararlaştırılmış ancak söz konusu karar kendisine iletilmeden vefat etmiştir.¹⁰¹

Sonuç

İslâmî ilimlerin teşekkül ve yayılma sürecinden itibaren âlimler arasında eleştiri ahlâkı ve tahammül kültürü gelişme kaydetse de bazı durumlarda bu tahammül kültürünün istenilen düzeyde olmadığı görülmektedir. Bununla ilgili bir örneği Hicri VI. asırda yaşayan Abdulğani el-Makdisî'nin (öl.600/1203) yaşantısında görmek mümkündür. İnsanlar arasında temel bir problem olan fikre tahammülsüzlük durumu Abdulğani'nin eziyet ve çilelerle dolu bir hayat geçirmesine sebebiyet vermiştir.

Döneminin önemli bir hadis hafızı ve rical âlimi olan Abdulğani el-Makdisî, çeşitli sebeplerden dolayı muhtelif mihnelere maruz kalmıştır. Onun yaşadığı bu mihnelerin temel sebebi, benimsediği fikirlerine karşı tahammül gösterilmemesidir. Sert bir mizaca sahip olan el-Makdisî, münker olarak gördüğü durumlar karşısında büyük bir tepki göstermiş ve

⁹⁹ Zehebî, *Nübelâ*, 21/461; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/38.

¹⁰⁰ Zehebî, *Nübelâ*, 21/452.

¹⁰¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/140; Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 47; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/456; Zehebî, *Nübelâ*, 21/463; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/734; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, 3/33-34; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 1/50.

benimsediği selef itikadını çok sert tepkilere rağmen her ortamda savunmuştur. Onun bu tavrı ve itikadî duruşu, Dımaşk'ta ve ilim elde etmek amacıyla rihle gerçekleştirdiği kentlerde birçok sıkıntı çekmesine sebep olmuştur. Çalışmada da zikredildiği üzere el-Makdisî, İsfahan, Musul, Dımaşk ve Mısır olmak üzere dört farklı kentte problemler yaşamıştır. Yaşanılan bu problemler, mezkûr kentlerdeki düşünce özgürlüğü imkanının düzeyi hakkında birtakım fikirler sunmaktadır.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki hicri altıncı asırda İsfahan'da düşünce ve fikir hürriyetinin istenilen düzeyde olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu asırda Ebû Nuaym başta olmak üzere bazı Şafî/Eş'arî âlimler toplum nezdinde çok saygın bir yer edinmiş ve bu âlimlerin aleyhine herhangi bir söylem kabul görmemiş, bilakis sert tepkilerle karşılanmıştır. Bunun en açık örneği Abdulğani'nin bu asırda İsfahan'da hadis okurken karşılaştığı problemlerdir. Çünkü el-Makdisî, İsfahan'da hadis okurken Eş'ariler tarafından mihnelere maruz bırakılmış, hatta ölümle tehdit edilmiştir. Eş'ariler'in bu tutumu Abdulğani'nin burada Ebû Nuaym'ın *Ma'rifetü's-Sahabe* adlı eserinden dersler yaparken eserdeki bazı yanlıslara dikkat çekmesinden kaynaklanır. Esasında ilmi bir duruş sergileyip okuttuğu eserdeki bilgileri mutlak hakikat olarak kabul etmeyen Abdulğani'nin bu tavrı, mutaassıp Ebû Nuaym taraftarlarınca kınanmış ve onun fikir hürriyetine tahammül göstermekten uzak bir duruş sergilemişlerdir. Bu durum ilgili asırda İsfahan'da Ebû Nuaym'ın bazı Eş'ariler tarafından dokunulmaz biri olarak kabul edilmesinden kaynaklanmış gözükmektedir. Ne var ki Abdulğani, dah sonra Ebû Nuaym'ın mezkûr hatalarına yönelik görüşlerini derli toplu bir şekilde ortaya koyan *Tebyînü'l-İsâbe li Evhâmin Hasalet fi Ma'rifeti's-Sahabe* adlı eserini kaleme alarak ilmi duruşundan ödün vermemiştir. el-Makdisî'nin bu duruşu, İslâm âlimlerinin ne pahasına olursa olsun bildikleri hakikatleri dile getirmeleri açısından büyük önem taşımaktadır.

Yoğun olarak Hanefîlerin yaşadığı Musul'da da durum farklı değildir. Nitekim buraya hadis talebi için uğrayan Abdulğani'nin, Ukaylî'nin Ebu Hanife'yi cerh eden *ed-Duafâü'l-Kebîr* adlı eserinden dersler yapması Hanefîlerle çeşitli polemikler yaşamasına ve mihnelere maruz bırakılmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü bu durum karşısında Musul'daki Hanefî mezhebi mensupları, Abdulğani'ye düşman olmuş, onu hapse atmış ve kurulacak mahkemede idam edilmesini talep etmişlerdi. Abdulğani'nin yaşantısında meydana gelen bu olaylar, altıncı asırda Musul'da da düşünce ve fikir hürriyetinin zayıf olduğunu ve mezhebî saiklerin ilmi tartışmaları yönlendirdiği gibi çeşitli olayların vuku bulmasına sebebiyet verdiğini ortaya koymaktadır. Esasında İslâm âlimlerinin birbirlerine yönelik tenkitleri, genellikle nezaket kuralları çerçevesinde cereyan etmiştir. Ancak farklı mezhep müntesipleri arasında eleştiri dozunun kaçırılarak tasvip edilmeyen bir üslupla birbirini tenkit eden âlimlerin olduğu da görülür. Abdulğani'nin başına gelen Musul mihnesi de kendi mezhep imamını başka mezhep

âlimine karşı savunma reaksiyonundan kaynaklanmıştır. Diğer taraftan Abdulğani'nin de Ukaylî'nin eserini okutacağı zamanı ve mekânı doğru ayarlayamaması, bizce bir kusur olarak görülmelidir. Zira her ne kadar amaç Ebû Hanife'yi cerh etmek değilse de cerhte insafsızca hareket eden bir âlimin konuyla ilgili eserini, toplumun bu yöndeki hassasiyeti göz önünde bulundurularak okutulup okutulmayacağına karar verilmesi gerekirdi. Bu durumun yaşanması da sert bir mizaca sahip olan Abdulğani'nin ne pahasına olursa olsun ilmi konularda taviz vermeyen şahsiyetinden kaynaklanmıştır. Ancak "her doğru her yerde söylenmez" düsturuyla hareket edilmediği sürece söylenen bir şeyin yerli yerince ve güzel bir üslupla söylenmediğinde -doğru olsa bile- faydadan çok zarar doğurduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

Hicri altıncı asırda fikre tahammül duygusunun zayıf olduğu yerler arasında Dımaşk ve Mısır da gelmektedir. Nitekim son iki mihnesi Dımaşk ve Mısır'da meydana gelen Abdulğani, bu yerlerde bazı Eş'arîlerle sert fikri tartışmalar yaşamıştır. Eş'arîlerle Abdulğani arasında meydana gelen tartışmaların sebebi Abdulğani'nin benimsediği itikadî görüşlerin Eş'arîlerin görüşlerine zıt olmasıdır. İlk dönemlerden itibaren tartışılan Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, nüzûl, savt ve istiva gibi kelâmî konular, Abdulğani ile bazı Eş'arîleri karşı karşıya getirmiştir. Günümüze kadar tartışması devam eden bu konuların hicri altıncı asırda şiddetli bir şekilde bu fikir savunucuları (Abdulğani ile Eş'arîler) tarafından tartışılması, Abdulğani'nin küfürle itham edilmesine ve katlinin helal görülmesine dair fetvaların çıkarılmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum günümüzde de cereyanları olan tekfirci söylemin ve mezhepçiliğin önceki dönemlerde de aktif olduğunu ve bunun İslam'ın bünyesine zarar vererek tahrip ettiğini, ayrıca birlikte yaşama kültürü ve tahammül ahlâkını olumsuz yönde etkilediğini ortaya koymaktadır.

Hicri altıncı asırda fikir ve düşünce hürriyetinin imkânı ve âlimler arasında eleştiri kültürünün düzeyini belirlemeye dair yapılan bu çalışmada ortaya çıkmıştır ki, Abdulğani'nin uğradığı İslâm beldelerinde, çok sayıda fikrin tartışıldığı ancak buna rağmen bazı yerlerde fikir özgürlüğüne pek imkân tanınmadığı, bazı âlimlerin kendi görüşlerine aykırı gördükleri görüşleri yaftaladıkları ve bu görüşlere karşı çok sert tepkilerle cevap verdikleri ortaya çıkmaktadır. Bunun için zikri geçen âlimlerde eleştiri kültürü ve tahammül ahlâkının zayıf olduğu söylenebilir.

Son olarak döneminin önde gelen hadis hafızlarından Abdulğani'nin, hadis alanında sahip olduğu ilmî birikimi ve mirasını çok zor şartlar altında, başka bir ifadeyle çileli ve sürgün yaşantısına rağmen tükenmeyen azmiyle elde ettiği ortaya çıkmıştır. Bu asırda Abdulğani'nin şahsında meydana gelen mezkûr olayların benzerlerinin pek çok muhaddis için

de söz konusu olabileceğinin gözden kaçırılmaması gerekir. Zira çok sayıda hadis âlimi benimsediği birtakım fikirlerinden dolayı bazı imtihanlara tabii tutulmuş ve bu imtihanlar neticesinde çeşitli sıkıntılara, eziyetlere ve hapis cezalarına maruz bırakılmıştır. Dolayısıyla hadis ilimlerinin teşekkül sürecinde muhaddislerin uğradıkları maddi ve manevi meşakkatler, bu dönemlerde hadisçiliğin ve hadis ilimleriyle uğraşmanın ne kadar zahmetli bir iş olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun için âlimlerin eserleriyle yetinilmemesi gerektiğini, bilakis bu eserleri kaleme alırken karşılaştıkları problemlerin neler olduğunu ve bu problemlerin eleştiri edebiyatı olarak eserlerine ne düzeyde aks ettiğini ortaya koyan benzer çalışmalara ihtiyaç hasıl olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Kaynakça

- Abdulğani el-Makdisî. *el-İktisad fi'l-İtikâd*. thk. Ahmed b. Atiyye. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993.
- Abdulğani el-Makdisî, Ebu Muhammed Abdulğani b. Abdülvahîd. *el-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Alû Nu'man. Kuveyt, 2016.
- Âşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Mutezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâ'îl. *Terâcimu Ricâli'l-Karneyn es-Sâdis ve's-Sabî'*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mihen*. thk. Yahyâ Vüheyb el-Cebbûrî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *el-Medresetü'l-Ömeriyye bi-Dimaşk*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Halit b. Merğûb, Muhammed Emin. *el-Hâfız Abdulğani el-Makdisî Muhaddisen*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdadiyye, 2004.
- İbn Abdülhâdî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülhâdî. *Tabakâtü Ulemâ'î'l-Hadis*. thk. Ekrem el-Bûşî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Fazlillâh el-Ömerî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*. thk. Kâmil Süleymân el-Cebbûrî, Mehdi en-Necm. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1999.

- İbn Müflih, Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Maksadü'l-Erşed fi Zikri Ashabi'l-İmam Ahmed*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Tolun, Muhammed b. Ali. *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fi Târihi's-Salihiyye*. thk. Muhammed Ahmed Dehman. Dımaşk, 1980.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İzzüddîn İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Kalaç, Rıdvan. *Kudâme Ailesi ve Hadis*. Van: Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cemmâilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Kemâl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Keskin, Yusuf Ziya. *Ebu Nu'aym el-İsfahanî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefîlik -Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân el-. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Münzirî, Zekiyuddîn Abdülazim b. Abdilkavîy el-. *et-Tekmile li Vefayati'n-Nakale*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nuaymî, Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî. *ed-Dâris fi Tarihi'l-Medâris*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

- Özşenel, Mehmet. “Bir Kemalın Hikâyesi - Makdisi'nin ‘el-Kemal fi Esmâ'r-Rical'inin Dört Asırlık Serüveni-”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 6/11 (2001).
- Safedî, Ebü's-Safâ Halîl b. Aybeg es-. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2103.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Tabakâtü'l-Huffâz*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Türer, Osman. “Ebû Nuaym el-İsfahânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmuc'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Eşariyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı*. Ensar Neşriyat, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Baskı., 2013.
- Yıldırım, Enbiya. “Şiddet ve Sabır Arasında Sıkışıp Kalan Hadisçiler”. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* 3 (2019), 143-161.
- Yurdağür, Metin. “Tenzih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Kitâbü Tezkireti'l-Huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan Arkasûsî vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2000.

**Possibility Of Freedom Of Thought In Hadith Scholars In Hijrah VI Century-Example Of Oppressions Suffered
By Abd Al-Ghani Al-Maqdisi (d.600/1203)**

Asst. Prof., Ridvan KALAÇ

Extended Summary

Intolerance of ideas, which is a fundamental problem among people, caused Abd al-Ghanî al-Maqdisi to live a life full of torment and ordeal. Al-Maqdisî, one of the scholars who was subjected to various unbearable tests due to the ideas he adopted and who was exposed to some mihna and troubles, is one of the most important hadith memorizers of VI century Hegira. Al-Maqdisi, who traveled to many settlement places of the Islamic geography in order to obtain hadith, obtained an important acquis in the sciences of hadith and rijal as a result of these travels, and made a great contribution to this field by deepening in the field of hadith and by authoring many works. In particular, *al-Kemâl fî Asmâi'r-Rijâl*, which he wrote, is the first work on Kutub al-sittah rijal and was a source for the works of rijal of the later period.

In addition to his deep knowledge of hadith sciences, al-Maqdisi, who adopted the belief of the Salaf in terms of theology and was opposed to the Ash'arites in some issues, did not hesitate to take harsh attitudes and behaviours against infidelity. This attitude and theological approaches of his put him into trouble in Damascus and in the cities, where he traveled in order to gain knowledge. The first mihna he lived was with the Ash'arites in Isfahan. While reading Abu Nuaym al-Isfahanî's *Ma'rifetü's-Sahabe*, which is about the biographies of the Companions, with his teacher Abu Musa al-Medîni, Abd al-Ghanî al-Maqdisi found that there were about two hundred and ninety errors in the work and announced these errors. His announcing these mistakes put him into trouble, and as a result, the fanatic Abu Nuaym supporters of the city wanted to kill him. Al-Maqdisi barely escaped by leaving the city secretly.

Another mihna of al-Maqdisi, which got him in trouble and subjected him to various persecutions, stemmed from the polemics he had with the Hanafis in Mosul. Abd al-Ghanî, who went to Mosul after Isfahan, lectured here from Ukaylî's work called *ad-Duafa al-Kabîr*, which is about Abu Hanifa. In the face of this situation, the members of the Hanafi sect in Mosul became hostile to Abd al-Ghanî and imprisoned him, and demanded that he be executed in the court to be established. He was one of his classmates who saved him from this death decree. Because, before the court, where a death warrant was envisaged, one of his classmates removed the section about Abu Hanifa in the relevant work and thus prevented his life-threatening danger. Abd al-Ghanî did not include the article Abu Hanifa in his work *al-Kamâl*. On the other hand, he did not include any provisions against Abu Hanifa in his work. However, while this is the case, it is stated in *al-Kamâl* that Abu Hanifa's opinion about disproving and altering status of a few narrators is taken as reference; and that some of the narrators are from the Companions of Abu Hanifa. As a result, Abd al-Ghanî was not involved in any activity against Abu Hanifa, the fact that there is no Abu Hanifa article in *al-Kemâl*, which has no narration in *Kutub-i sittah*, shows that it may be due to the content of the book.

His other mihna, which put al-Maqdisi into difficulties, happened in Damascus, where he lived with his family members. The main reason for the fierce debates and polemics that took place here between the Ash'arites and him was due to the fact that the theological views adopted by Abd al-Ghanî were contrary to the views of the

Ash'arites. Claiming that he was "ruining the people's faith", the Ash'arites complained to the governor about Abd al-Ghanî, who shared his belief in various creeds such as the attributes of Allah and the creation of the Qur'an, while he was performing hadith lessons in the Umayyad Mosque in Damascus. Thereupon, the governor established a commission in order to learn the situation, and this attitude of Abd al-Ghanî, who insisted on the Salafiyya view in this assembly, got him into trouble. Therefore, the governor had his soldiers smash the pulpit of Abd al-Ghanî in the mosque and forbade him to teach hadith here. In addition, Abd al-Ghanî was accused of infidelity because of his theological views.

Abd al-Ghanî had to immigrate to Egypt after these troubles in the Umayyad Mosque. However, he could not find comfort in Egypt, where he went, he got into trouble and was subjected to various mihnâs. The hadith lessons of Abd al-Ghanî in various cities of Egypt, especially in Cairo, were in great demand, and some scholars envied him in the face of this situation and complained about him to the ruler of the period by spreading various rumours with negative judgments. Thereupon, Abd al-Ghanî was subjected to house arrest for a while by the order of the ruler. When he was freed from house arrest and resumed his studies from where he left off, Abd al-Ghanî, who brought up his approaches to theological issues again, got into trouble again in Egypt and the Ash'arites issued a fatwa stating that he was a supporter of Mujasime and that he had ruined the people's faith, and that it was halal to shed his blood. After this fatwa was issued, it was decided to take him out of Egypt and exile him to the Maghreb. However, Abd al-Ghanî passed away before the relevant decision was conveyed to him.

As a result, Abd al-Ghanî, one of the important hadith and religious scholars of IV Hegira, could not get rid of troubles throughout his life. The main reason that got him in trouble was that some scholars in the towns where he traveled did not tolerate his views. Therefore, it turns out that in the Islamic countries Abd al-Ghanî visited, many ideas were discussed, but freedom of thought was not allowed in some places, and some scholars stigmatized the views that they saw contrary to their own views and responded with very harsh reactions to these views. For this reason, it can be said that the culture of criticism and morality of tolerance are weak among the scholars mentioned.

Key Words: Hadith, Abd al-Ghanî al Maqdisî, Ash'arites, Hanafis, Mihna, torture, Debate

Teoriden Pratiğe Muhâlea: 19. Yy İstanbul Bâb Mahkemesi ve Diyarbakır Kadı Sicilleri Örneğinde

Mukhâla'ca from Theory to Practice:

In the Model of the 19th Century Istanbul Bab Court and Diyarbakir Qāḍī Registers

Hande Yavuz

İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Ibn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
hande.yavuz@ibnhaldun.edu.tr

 0000-0003-0597-5205

Dr. Öğretim Üyesi Tuba Erkoç Baydar

İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Faculty of Theology, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
tuba.baydar@ihu.edu.tr

 0000-0002-3748-8033

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

14 Haziran / June 2022

11 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yavuz, Hande – Baydar, Tuba Erkoç . “Teoriden Pratiğe Muhâlea: 19. yy. İstanbul Bâb Mahkemesi ve Diyarbakır Kadı Sicilleri Örneğinde”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1064-1089.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1130427>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği, bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları ve aralarında ve herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığı yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research and that they have no competing interests.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Hande YAVUZ %50 – Tuba Erkoç BAYDAR %50

Teoriden Pratiğe Muhâlea: 19. Yy İstanbul Bâb Mahkemesi ve Diyarbakır Kadı Sicilleri Örneğinde

Öz ► Osmanlı Devleti'nin sosyo-ekonomik, kültürel ve siyâsî yapısını göstermesi hasebiyle önemli kaynaklar olan kadı sicilleri aynı zamanda İslam hukuk teorisinin pratikte nasıl işlediğini de gözler önüne sermektedir. Nitekim vakıf, bağış, satın alma, kiralama, miras gibi mahkemeye intikal etmiş birçok hukukî işlemde araştırmacılara önemli bilgiler sunan siciller, evlenme ve boşanma gibi aile hukukunu doğrudan ilgilendiren konularda da uygulamaya dair kritik veriler vermektedir. İslâm hukukunda muhâleanın mahkeme kaydı gerektirmemesine rağmen hak ihlallerinin önüne geçmek adına Osmanlı'da tescil ettirilmesi, kayıtlarda bu tür davaların sık rastlanmasına vesile olmuştur. Bu nedenle İslam hukuk teorisinin pratiğe nasıl yansıdığını ve 19. yüzyılda Osmanlı toplumunda kadınların sosyo-ekonomik konumlarını incelemek adına muhâlea kayıtları önemlidir. Muhâlea konusunda İstanbul ile Diyarbakır gibi iki farklı bölgenin tecrübesini ele alan bu makale, teori ve pratiği mukayeseli bir şekilde inceleyerek Osmanlı Devleti'nde uygulanan İslam aile hukukuna bütüncül bir şekilde bakmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Boşanma, Muhâlea, Kadı Sicilleri, İstanbul Bâb Mahkemeleri, Diyarbakır.

Mukhâla'a from Theory to Practice: In the Model of the 19th Century Istanbul Bab Court and Diyarbakir Qāḍī Registers

Abstract ► The qāḍī registers are critical sources in that they reflect the socio-economic, cultural, and political structure of the Ottoman state, and show how Islamic legal theory works in practice. Not only do registers provide researchers with important information on legal proceedings such as endowments, donations, purchases, leases, and inheritances, but they also provide critical data on issues directly related to family law such as marriage and divorce. Although divorce does not require a court record in Islamic law, *mukhâla'a* is generally registered with a court record. By comparatively presenting two different experiences of mukhâla'a such as Diyarbakir and Istanbul, this article provides a holistic look at Islamic family law as applied in the Ottoman Empire and reveals the practical counterpart of Islamic legal theory.

Key words: Islamic law, Divorce, Khul', Qāḍī Registers, Istanbul Bâb Court, Diyarbakır, mukhâla'a.

Giriş

Kerih görülmekle birlikte helal kabul edilen boşanma İslam hukukunda çeşitli şekillerde gerçekleşebilir. Mahiyetlerine göre farklılık gösteren bu türler “talâk, muhâlea ve tefrik” şeklinde isimlendirilir. Talâk, erkeğin doğrudan yahut mecazî lafızlar kullanarak nikâh akdini sona erdirmesi,¹ tefrik, evliliğin yargı yoluyla sona erdirilmesi,² muhâlea ise “birbirleriyle anlaşmakta güçlük çeken eşlerin Allah’ın hududunu çiğnemekten korkmaları sonucu kadının kocasına vereceği bir bedel karşılığında kocanın rızasıyla evlilik bağının sona ermesi”³ anlamına gelir. Osmanlı döneminde tutulan kadı sicillerine bakıldığında bu çeşitler içerisinde en fazla muhâleanın kayıtlarda yer aldığı görülür. Muhâlea akdinin hâkimin huzurunda gerçekleşmesinin gerekli olmadığı üzerinde dört mezhep imamının ittifak etmesine⁴ rağmen mahkeme defterlerinde muhâlea kayıtlarının tefrik ve talak kayıtlarına oranla daha fazla yer alması tarafların, boşanma işleminden sonra birbirlerinden haksız herhangi bir bedel talep etmelerini önlemek içindir.

Kadının toplumdaki yeri ve sosyo-ekonomik durumu hakkında önemli bilgiler sunan kadı sicilleri Osmanlı devletinde tutulan birçok kayıttan biridir. Bu kayıtlara kaynaklık eden yerlerden Bâb Mahkemeleri, Kahire, Şam, Bağdat, Selanik gibi Osmanlı’da büyük şehirlerde kâdıların yardımcısı olan nâiblerin başkanlık yaptığı mahkemelerdir. Ne zaman kurulduğu tam olarak tespit edilmemekle birlikte İkinci Meşrutiyet’ten sonra mahkemelerin birleştirilmesine kadar varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir. İstanbul’un son yüzyılları için kritik bilgiler ihtiva eden Bâb Mahkeme kayıtları aile hukuku davaları için de⁵ önemlidir.

¹ İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethu’l-kadîr*. nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîye, 2003), 3/442; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr ale’l-Dürri’l-Muhtâr Şerhu Tenvîri’l-Ebsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 2003), 4/423-426; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.), 2/175.

² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/181; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 227; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, Ağustos 2011), 342.

³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 4/188; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/268.

⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/134.

⁵ Mehmet İpşirli, “Bâb Mahkemesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991) 4/ 362; Ayşegül Şimşek, *İslam Hukukunda Muhâlea Akdi ve Osmanlı Uygulaması (1200-1203/1786-1789)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 3; Nazan Tekin Gündoğdu, *İstanbul Bâb Mahkemesi 303 No’lu Şer’iyye Sicili’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H.1203-1205 / M. 1789-1791)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Bilgi ve Belge Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2-3; Uğur Tekalmaz, *2/351 Numaralı İstanbul Bâb Mahkemesi Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (H. 1231 - 1232-/M.1816-1817)* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 20-21; Serdar

İstanbul'daki bütün mahkemelerinin incelenmesi makalenin sınırlarını aşacağından çalışma, İstanbul incelemeleri bâb mahkemesinin 1255-1256 / 1839-1840 yıllarındaki kayıtları ile sınırlı tutulmuştur. Makalenin diğer ayağını oluşturan Diyarbakır ise kaynakçada belirtildiği üzere çeşitli sayılarla kısıtlanmıştır. Nitekim Diyarbakır, 19. yüzyılda müstakil bir şehirden ziyade Diyarbakır Eyaleti (Medîne-i Âmid) olarak adlandırılan Musul, Van, Erzurum, Mardin, Rakka ve Harput'u da içine alan bir bölgedir.⁶ Geniş bir bölgeyi ifade eden Diyarbakır bu nedenle birçok önemli müftünün atandığı ve çok sayıda davanın görüldüğü bir yerdir. Ayrıca 19. yüzyıl Diyarbakır bölgesine yapılan atama kayıtlarından tespit edebildiğimiz kadarıyla 15 müftü tayin edilmiştir.⁷ İlginç bir şekilde atanan müftülerden sadece bir tanesi Şafiî mezhebine bağlıdır.

Makalenin amacı hem Diyarbakır'daki kadı sicillerinden hem de İstanbul Bâb Mahkemesindeki kayıtlardan hareketle klasik fıkıh teorisinin 19. yüzyılda Osmanlı'da nasıl işlediğini örnekler üzerinden göstermektir. Ayrıca muhâlea örneklerinde yer alan bilgiler ışığında Osmanlı toplumundaki kadınların sosyo-ekonomik konumları da ele alınmış olacaktır. Makalede öncelikle klasik fıkıh eserlerindeki muhâlea teorisi üzerinde durulacak daha sonra ise sicillerde yer alan örneklere değinilecektir. Sicillerden örnekler nakledilirken her iki mahkeme kayıtlarındaki bütün misalleri zikretmek yerine sadece birer örnek ile yetinilecektir.

Teori ile birlikte pratiği içermesi hasebiyle makalemiz oryantalist söylemlere de cevap vermeyi hedeflemektedir. Nitekim oryantalist araştırmacıların İslam hukukunu en çok eleştirdiği alanların başında kadın ve aile konuları gelmektedir. Örneğin Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law* isimli eserinde bu eleştirileri açık bir şekilde ifade etmektedir.⁸ İslam hukukunu parçacı bir bakış açısı ile ikincil kaynaklar üzerinden değerlendiren Tucker, fıkıhta kadına bağımlı, savunmasız ve zayıf bir rol biçildiğini iddia etmektedir. Ancak Tucker'ın bu iddiasının mesnetsizliği muhâlea örneklerinde de görülmektedir. Nitekim makalede ayrıntılı bir şekilde açıklandığı üzere İstanbul ve Diyarbakır'daki mahkeme kayıtlarında kadınların muhâlea yoluyla istemedikleri bir evliliği sonlandırdıkları ve bağımlı veya savunmasız bir rolden öte haklarını arayan bir konumda oldukları anlaşılmaktadır.

Karaca, 2/505 Numaralı İstanbul Bâb Mahkemesi Şer'iyye Sicili (H. 1303-1304/M. 1885-1887) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kasım 2017), 3-4.

⁶ Ayşegül Kuş, "Amerikalı Misyoner Southgate'in Tanzimat Öncesinde Diyarbakır'a Dair Bazı Gözlemleri", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/1 (Nisan 2019), 297.

⁷ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3750 Numaralı Sicil (1218/1803), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 8/113.

⁸ Judith E. Tucker, *Women, family, and gender in Islamic law* (Cambridge: Cambridge University, 2008).

Muhâlea konusu literatürde çeşitli açılardan incelenmiştir. Bu konuda yazılmış birçok kitap bölümü ve makale olduğu gibi çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezleri de bulunmaktadır.⁹ Makalemizde ise muhâlea örnekleri İstanbul ile merkezden uzak fakat bulunduğu konum gereği merkezî bir önemi bulunan Diyarbakır Eyaleti ile mukayeseli bir şekilde sunulacaktır.

1. Muhâleanın Tanımı ve Meşruiyeti

⁹ Saadet Maydaer, “Klâsik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer’iyye Sicillerine Göre)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 299-320; Ali Kaya, “17. Yüzyıl Bursa Şer’iyye Sicillerinin İslam Aile Hukuku Açısından Tahlili”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008), 81-107; Ahmet Akgündüz, “İslam Hukukunun Osmanlı Devleti’nde Tatbiki: Şer’iye Mahkemeleri ve Şer’iye Sicilleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7/14 (2009), 13-48; Ümit Erkan- İlyas Yıldırım, “Osmanlı Hukuk Sistemi’nde Fıkhın Belirleyiciliği (1509 No’lu Rize Şer’iyye Sicili Boşama Kayıtları Örneği)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 241-259; Mehmet Emin Üner, “Şer’iyye Sicillerine Göre Urfa’da Kadın ve Aile (XVII-XVIII. Yüzyıllar)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Temmuz-Aralık 2015), 22-48; Sema Çakır, “Osmanlı Hukuk Sistemi’nde Fıkhın Belirleyiciliği: Erzincan Şer’iyye Sicilleri Evlenme-Boşanma Kayıtları Örneği (Günümüz İle Mukayeseli)”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019), 441-468; Erdoğan Keleş, *XIX. Yüzyıl Ortalarında Muğla’da Aile Yapısı (122, 123, 124 Numaralı Muğla Şer’iyye Sicillerine Göre)* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Hüseyin Fatih Budak, *Osmanlı Aile Araştırmaları Bakımından Amasya ve Antakya Şer’iyye Sicillerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi (1710-1780)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Mevlüt Dede, *Osmanlı Aile Araştırmaları Bakımından Adana ve Çankırı Şer’iyye Sicillerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi (1215-1293\1800-1876)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Ayşegül Şimşek, *İslam Hukukunda Muhâlea Akdi Ve Osmanlı Uygulaması (1200-1203/1786-1789)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Sema Gökbayır, *Osmanlı Hukuk Sisteminde Fıkhın Belirleyiciliği Erzincan Şer’iyye Sicilleri Evlenme-Boşanma Kayıtları Örneği (Günümüz Erzincan’ı İle Mukayeseli)* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Abdullah Aydoğan, *Maraş Şer’iyye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Aralık 2016); Ferhan Sultan Yavaş, *Çorum Şer’iyye Sicilleri Çerçevesinde Aile Hukuku Davaları (1255-1290/1840-1874)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Ercan Karaismailoğlu, *1959/145 Numaralı Trabzon Şer’iyye Sicilinin Aile Hukuku Kayıtlarının Çevriyazısı Ve Hukuki Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Okan Gümüşdoğrayan, *Üsküdar Şer’iyye Sicillerinde Kadın ve Çocuklarla İlgili Davaların Analizi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Aralık 2019); Arzu Yıldız, *Şer’iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Rize’de Aile Hayatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Ömer Korkmaz, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer’iyye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Seher Yücetürk, *Şer’iyye Sicillerine Göre 17. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Osmanlı’da Kadın (Üsküdar-Kayseri Örneklerinde)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Şubat 2021).

Sözlükte “çekip çıkarmak, bir bağdan kurtulmak; salıvermek, bırakmak” anlamlarına gelen hul’ kelimesi¹⁰ ıstılahta “birbirleriyle anlaşmakta güçlük çeken eşlerin Allah’ın hududunu çiğnemekten korkmaları nedeniyle hususî lafızlar kullanarak kadının kocasına vereceği bir bedel karşılığında ve karşılıklı rıza sonucu evlilik bağından kurtulması” anlamına gelir.¹¹ Tanımda geçen “Allah’ın hududunu çiğnemek” kaydı ile tarafların aralarındaki geçimsizlik sebebiyle birbirleri üzerindeki görevlerini ihmal etmeleri sonucunda günaha girmeleri kastedilir.¹²

Karşılıklı rıza ise muhâlea türü boşanma çeşidinin en önemli özelliğini oluşturur. Öyle ki hul’ içerisinde karşılıklı rıza barındırması hasebiyle Arapça da işteşlik bildiren müfâ’ale bâbına sokularak klasik kaynaklarda “muhâlea” şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Nitekim incelenen şer’iye sicillerinin tamamında söz konusu boşanmayı ifade etmek için hul’ yahut muhâlea kavramları kullanılmıştır.

Ayrıca İslâm’da eşler arasındaki ilişkinin yakınlığı sebebiyle taraflar mecazî olarak birbirlerini örten manevi bir giysi şeklinde tasavvur edilmektedir.¹³ Nitekim Bakara Suresi 187. âyetinde “Onlar (kadınlar) sizin giysileriniz ve siz de onların giysilerisiniz”¹⁴ buyurulmakta ve tarafların aralarındaki evlilik bağına koparmaları bu elbiseyi çıkarmaları olarak değerlendirilmektedir.

Hul’/Muhâlea lafızları âyet ve hadislerde ıstılah anlamıyla doğrudan zikredilmemekte;¹⁵ yalnızca sözlük anlamıyla yer almaktadır. Fakat muhâleanın meşruiyeti kitap, sünnet ve icmâ

¹⁰ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadır, 1990), 8/76-79; Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Enes Muhammed Şami, Zekeriyya Cabir Ahmet (Kahire: Dar'ül Hadis, 2008), 490-49.

¹¹ Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 3/156; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 4/188; Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gururî'l-ahkâm* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, y.y., ts.), 1/389; İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *Bahrü'r-Raîk Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thr. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/118; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/83; Abdülgani el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kıtab* (Beyrut: Mektebet'ül İlmîyye), 3/64.

¹² Tarafların birbirleri üzerindeki hakları ve vazifeleri için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstılahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/268; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, Ağustos 2011), 251-271; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak (Kahire: Mektebet'ü İbn Teymiyye), 3/133.

¹³ İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/119; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/83; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstılahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/268; Abdurrahman el-Cezerî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Baskı), 6/2547-48.

¹⁴ el-Bakara 2/187.

¹⁵ Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/399.

ile sabittir. Nitekim “Eğer Allah’ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur”¹⁶ ayeti ile “Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh hayırlıdır”¹⁷ âyetleri açık bir şekilde muhâlea uygulamasının meşruiyetini ifade etmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde Sabit b. Kays’ın hanımı Efendimiz (s.a.s)’e gelerek “Ben Sabit’i ahlak ve din açısından ayıplamıyorum lakin onun sebebiyle küfre düşmekten korkuyorum.” diyerek durumunu bildirmiştir. Bunun üzerine Efendimiz (s.a.s) Sabit b. Kays’ın vaktiyle kendisine mehir olarak verdiği bahçeyi geri verip vermeyeceğini sormuş ve kadının müspet cevabı akabinde Sabit b. Kays’a bahçeyi kabul edip hanımını boşamasını buyurmuştur.¹⁸ Bu olay İslâm tarihinde muhâlea akdinin pratikteki ilk uygulamasıdır.¹⁹

Muhâleanın meşruiyeti mahkeme defterlerinde de açıkça vurgulanmıştır. İncelenen İstanbul Bâb Mahkemesi kayıtlarının tamamında “...ile muhala’a-i sahîha-i şer’iye ile hul’ olduğumda...” kaydı düşülmüştür. Diyarbakır Kadı Sicillerinde ise muhâlea akdinin şer’i olduğu vurgusunun yapılmadığı kayıtlar, bu vurgunun yapıldığı kayıtlardan daha fazladır. Diyarbakır kayıtlarında geçen “meclis-i şer’” ifadesinden dolayı muhâleanın meşruiyetini vurgulama ihtiyacının hissedilmemiş olması da muhtemeldir.

Muhâleanın şer’-i şerîfe uygun görülebilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Makalenin bundan sonraki kısmında bu şartlar ve kayıtlardaki yansımaları üzerinde durulacaktır. Osmanlı mahkeme kayıtlarını kullanılacağı için söz konusu şartlar ağırlıklı olarak Hanefî mezhebi zemininde açıklanacak olsa da yer yer diğer mezheplere de atıfta bulunulacak ve mezheplerin ihtilaf ettikleri noktalar belirtilmeye çalışılacaktır.

a. Muhâlea Akdinin Rükünleri

Hanefî mezhebine göre irade beyanı (îcab- kabûl) muhâlea akdinin rükünlerini oluşturmaktadır.²⁰ Tarafların irade beyanı olmaksızın muhâlea akdinin kurulamayacağı üzerinde ittifak edilmiş bir husustur. Nitekim incelenen mahkeme defterlerinde yer yer bu durumun vurgulandığı görülmektedir. Örneğin Şerife Sâbire Hanım tarafından muhâlea akdi

¹⁶ el-Bakara 2/229.

¹⁷ en-Nisâ 4/128.

¹⁸ Buhârî, “Talak”, 11 (No. 4973); Nesâî, “Talak”, 22 (No. 5628).

¹⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü’l-Tâlibîn ve ‘Umdetü’l-Müttakîn*, thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb 2003), 5/680. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 4/195.

²⁰ İbn Nüceym, *Bahrü’r-Raîk*, 4/119, 121; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 5/88.

için gelen îcabın kocası İbrahim Ağa b. Mustafa'nın kabul ettiği kayıtlarda açıkça ifade edilmektedir.

"[8a-1] Şerife Sâbire Hanım'ın kocasından muhalaa yoluyla boşandığı Muhâla'a i'lâmı Ma'rûz İstanbul'da Cumartesipazarı kurbünde Molla Ahaveyn mahallesinde sâkine sâhibe-i arzuhâl mu'arrefetü'z-zât Şerife Sâbire bt. es-Seyyid Veliyyüddin nâm hatun İstanbul Bâb Mahkemesi'nde meclis-i şer' de zevc-i muhâlî'ı Bâb-ı âsafî kavaslarından İbrahim Ağa b. Mustafa muvâcehesinde mezbûr İbrahim Ağa beş yüz guruş mehr-i mu'accel-i müstevfâ ve beş yüz guruş mehr-i müeccel tesmiyeleriyle zevc-i dâhilim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu'âşeretimiz olmamağla mezbûrun zimmetinde mehr-i müeccel-i mezkûrum olan beş yüz guruş ile nafaka-i iddet-i mu'ayyene-i ma'lûmem üzerlerine ve me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevcim mezbûr ile muhâla'a-i sahîha-i şer' iye ile hul' olduğumda ol dahi hul'-ı mezkûru ba'de'l-kabûl ancak hukûk-ı zevciyyete müte'allika da'vâdan tarafeynden her birimiz âharın zimmetini kabûlü hâvî ibrâ ve iskât eyledik deyü ikrâr ve tasdikleri huzûr[-ı âlîlerine i'lâm olundu]"²¹

Bu akde mahsus lafızların bulunup bulunmadığı konusunda ise mezhepler arasında birtakım ihtilaflar söz konusudur. Hanefî mezhebine göre muhâlea akdi için hul' kökünden türeyen lafızlarla birlikte aynı anlama geldiği kabul edilen *mübâre'e*, *müfâraka*, *mübayene*, *be'y* ve *şirâ* (alım-satım) olmak üzere beş adet kinâî lafız da kullanılabilir. ²² Bu lafızların yanı sıra erkeğin talâk kelimesini bir bedelle birlikte zikretmesi (*talâk alâ mâl*) de bu kabilden değerlendirilir. Bazı durumlarda hul' ile aynı anlama gelen *talâk alâ mal*, bazı durumlar da ise doğurduğu sonuçlar açısından muhâlea'dan farklı kabul edilmektedir. Muhâlea akdinin sonuçları bölümünde bu hususlara değinilecektir. ²³

Farklı lafızların kullanılmasının sonuçları konusunda Hanefî mezhebinde çeşitli ihtilaflar vardır. Nitekim Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) mübâre'e lafzı ile yapılan boşanmanın muhâlea lafzı ile yapılan boşanma ile aynı sonuçları doğuracağını ifade eder. Fakat Ebû Hanife söz konusu iki lafızla yapılan boşanmada tarafların nikâh ile oluşmuş tüm haklarının düştüğünü söylerken; İmam Muhammed bu lafızlarla yapılan boşanmada yalnızca zikredilenlerin düşeceğini savunur. Ebû Yusuf (ö. 182/798) ise bu iki kelimenin farklı sonuçlar doğurduğunu kabul eder. Ebû Yusuf, hul' lafızlarıyla yapılan boşanmada tarafların üzerinden nikâh ile oluşmuş tüm hakların düştüğünü, mübâre'e lafzı ile yapılan boşanmada ise tarafların üzerinden yalnızca zikrettiklerinin düşeceğini söylemektedir. Bir başka ifadeyle Ebû Yusuf muhâlea lafzı ile yapılan boşanma hususunda Ebû Hanife'nin görüşünü desteklerken,

²¹ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil (1255-1256 / 1839-1840) ed. Coşkun Yılmaz, 95/89.

²² İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/119; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/90-91; Cezîrî, Abdurrahman. *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, 6/2549-2552; Atar, "Muhâlea", 30/399-402.

²³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/91.

mübâre'e lafzı ile yapılan boşanmada İmam Muhammed'in görüşünü destekleyerek lafızlar arasındaki mahiyet farkını içtihadına yansıtmıştır.²⁴

Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer husus bazı fukahanın *fidye*, *musâlaha*, *mübâre'e* gibi lafızlardan her birinin boşanmanın farklı bir niteliğine işaret ettiğini belirtmiş olmalarıdır. Söz gelimi kadının aldığı mehrin tamamı karşılığında boşanması durumunun *hul'*, bir kısmı karşılığında boşanması durumunun *sulh*, daha fazla mal karşılığında boşanması durumunun *fidye*, kocası üzerindeki haklarının tamamını düşürmesi karşılığında boşanması durumunun ise *mübâre'e* lafzı ile belirtildiğini ifade etmişlerdir.²⁵

İncelenen şer'iyye sicillerinin genelinde boşanma lafzı olarak "muhâla'a-i sahîha-i şer'iyye ile hul' olup/ olduğumda", "...bedeline muhâla'a oldukları" ve "bedeline hal' eylediği" gibi hul' fiili yahut hul' fiilinden türeyen lafızların yer aldığı görülmektedir. İlgili kayıtlardan biri şu şekildedir:

"Sâhibe-i arzuhâl mu'arrefetü'z-zât Fâtıma bt. Süleyman nâm hatun... mezbûr Hüseyin Ağa bin guruş mehr-i mu'accel-i müstevfâ ve altı yüz guruş mehr-i müeccel tesmiyeleriyle zevc-i dâhilim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu'âşeretimiz olmamağla mezbûrun zimmetinde mütekarrir ve ma'küdü'n-aleyh olan mehr-i müeccel-i mezkûrum olan altı yüz guruş ile nafaka-i iddet-i mu'ayyene-i ma'lûmem üzerlerine ve me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevcim mezbûr ile muhâla'a-i sahîha-i şer'iyye ile hul' olduğumda ol dahi hul'-ı mezkûru ba'de'l-kabûl hukûk-ı zevciyyete..."²⁶

Petekçi Molla Abdurrahman'dan boşanan Emine Hanım'ın dava kaydında muhâlea, sulh ile eş anlamda kullanılmıştır.

"....bundan akdem merkûmun taht-ı nikâhında iken beni hal' edip zimmetinde mukarrer olan mehir ve nafakam muslihûn tavassutuyla yüz kırk guruşa sulh olunup bedel-i sulhu meclis-i sulhda merkûmdan tamâmen ve kâmilan ahz u kabz eyledim, ba'de'l-yevm merkûm zimmetinde mehir ve nafaka ve cihâz-ı eşyâmdan bir nesne kalmayıp zimmetine âid âmme-i de'âviden ibrâ ve ıskât-ı hak eyledim" deyü takrîr, Mollâ Abdurrahman dahi sulh-ı mezkûr ve ibrâ-i mezbûru meclis-i şer'de kabûl edip ehadühumânın âhar zimmetlerinde bir akçe ve bir habbe da'vâ vü nizâ'ları kalmadığını takrîr..."²⁷

²⁴ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertîbi's Şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 2003), 4/326; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/160; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 4/213-214; Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab*, 3/67.

²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/129.

²⁶ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/225.

²⁷ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3745 Numaralı Sicil (1237-1239/ 1822-1824), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 9/410.

a. Muhâlea'nın Sıfatı

Muhâlea akdinde irade beyanının kimden geldiği akdin vasfını etkilemektedir. Muhâlea erkek tarafından teklif edildiği takdirde *yemin* yahut *şartlı talâk*, kadın tarafından teklif edildiği takdirde *ivazlı akit* yahut *teberru* olarak değerlendirilmektedir.²⁸ Bu durum muhâleanın niteliğini belirlemede ve buna bağlı olarak sonuçlarını şekillendirmektedir.

Erkek tarafından teklif edildiğinde *yemin* yahut *şartlı talâk* olarak değerlendirilmesinin sebebi erkeğin kendisinde salt bir hak olarak bulunan talâk yetkisini kadının bir bedel ödemesi şartıyla kabulüne bağlamış olmasıdır. Bu nedenle muhâleanın erkek tarafından teklif edilmesi durumunda İslâm hukukunda *yemin* yahut *şartlı talâk* kuralları uygulanır. Nitekim erkek teklifinin akabinde hiçbir koşulda- yeminde kadının kabulünden önce yahut sonra- bu teklifinden dönemez. Kadının mecliste bulunduğu süre boyunca teklifi kabul etme hakkı vardır. Yeminde meclis birliği aranmadığından dolayı erkekle kadının bir mecliste bulunması da şart değildir. Dolayısıyla erkek kadının olmadığı bir yerde muhâlea lafızlarını kullanarak niyetini izhar ederse, kadın bu durumdan haberdar olduğu yerde teklifi kabul etmesi durumunda muhâlea yolu ile boşanma gerçekleşmiş olur. Erkeğin karısını kabulden men etme gibi bir hakkı olmadığı gibi herhangi bir muhayyerlik şartı da koyması geçerli değildir.²⁹ Tüm bunlarla birlikte erkek akdi bir şarta bağlayabilir veyahut gelecek zamana izafe edebilir. “Bir daha içki içersen şu kadar para karşılığında seninle muhâleayı kabûl ettim.” yahut “3 aydan fazla eve dönmemem durumunda şu kadar para karşılığında seninle muhâleayı kabul ettim.” derse şart gerçekleştikten yahut vakit tamamlandıktan sonra evlilik akdi muhâlea ile sonlanmış olur ve erkek belirtilen miktarı kadından almaya hak kazanır. Nitekim “şarta muallâk olan îcab kable’ş-şart mâdum olduğundan kabul kendisine tekaddüm edemez. İzafet de talik hükmündedir.”³⁰ Sonuç olarak erkeğin îcabi, kadının cevabına kadar bağlayıcı niteliktedir.

Kadın tarafından teklif geldiğinde *ivazlı akit* (*muâvaza*) yahut *teberru'* akdi olarak değerlendirilmesinin sebebi kadının, kocasının onu boşamasına karşılık bir (ivaz) bedel teklif etmesidir. Bu nedenle muhâleanın kadın tarafından teklif edilmesi durumunda İslâm hukukunda *ivazlı akit* (*muâvaza*) kuralları uygulanır. Nitekim kadın, kocasının kabulünden evvel îcabından dönebilir ve bu konuda muhayyerlik hakkı vardır.³¹ Fakat ivazlı akitlerde meclis

²⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/156-157; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 4/188; İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/121; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/88; Abdülvehhab Hallaf, *Ahkâm-ı Ahval-i Şahsiyye fi Şeriat'il İslamiyye* (Kuveyt: Dar'ul Kalem, 1990), 153-54.

²⁹ Şeybânî, İmam Muhammed b. Hasan, *el-Camiu's-Sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dar'ul İbn Hazm, 2011), 119.

³⁰ Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/273.

³¹ Şeybânî, *el-Camiu's-Sağîr*, 119.

birliğı şart olduğundan kadının erkeğın olmadığı bir mecliste muhâlea teklifinde bulunması geçersizdir. Bunun yanı sıra kadının akdi herhangi bir şarta bağlaması yahut gelecek bir vakte izafe etmesi de söz konusu değildir.³²

İstanbul Bâb Mahkemesi 303 numaralı Fâtımatüzzehra Hanım'ın geçinemediğı kocası Mehmed Ağa ile muhâlea yoluyla boşandığı kayıтта teklif Fâtımatüzzehra Hanım'dan gelmiştir.

“303[40a-4] Fâtımatüzzehra Hanım'ın geçinemediğı kocası Mehmed Ağa ile muhâlea yoluyla boşandığı Muhâla'a Ma'rûz: İstanbul'da Haseki kurbünde Kîçihatun mahallesinde sâkine mu'arrefetü'z-zât Fâtımatüzzehrâ bt. Osman nâm hatun İstanbul Bâb Mahkemesi'nde meclis-i şer'-i münîrde zevc-i muhâlî'ı teba'adan el-Hâc Mehmed Ağa b. Ahmed nâm kimesne muvâcehesinde mezbûr Mehmed Ağa zevc-i dâhilim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu'âşeretimiz olmamağla mezbûrun zimmetinde mütekarrir ve ma'kûdün-aleyh mehr-i müeccel hakkım olan yüz altmış guruş ile nafaka-i iddet-i mu'ayyene-i ma'lûmem üzerlerine ve me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevcim merkûm Mehmed Ağa ile muhâla'a-i sahîha-i şer'iyeye ile hul“ olduğumda ol dahi hul“-ı mezkûru ba'de'l-kabûl hukûk-ı zevciyyete ve ibtidâ-i zevciyyetimizden işbu târîh-i i'lâma gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'iyeye müte'allika âmm-e-i da'vâdan tarafeynden her birimiz âharın zimmetini ibrâ-i âmm-ı sahîh-i şer'î ile kabûlü hâvî ibrâ ve iskât eyledik deyü ikrâr ve tasdîkleri mübâşirleri Bâb-ı Seraskerî kavaslarından Üsküdarlı Osman Kavas kulları yediyle huzûr-ı [âlîlerine i'lâm olundu]”³³

İncelenen kayıtlarda muhâlea akdinin kurulması için gereken ilk irade beyanının kadının vekili tarafından geldiğine de rastlanmaktadır. Diyarbakır sicillerinde Zeliha bt. Yusuf'un muhâlea akdi için Hasan Hoca'yı vekili olarak tayin ettiği kayıt şu şekildedir:

“Melek Ahmed Camii mahallesinde sâkine Zeliha bt. Yusuf tarafından vekîl-i sâbitü'l-vekâlesi Hasan Hoca meclis-i şer'de mezbûrenin zevci Abuş mahzarında zevce-i mezbûresini tatlık etmiş olduğundan mehir ve nafaka-i iddetini talep, yüz guruş mehir ve nafaka-i iddeti dahi yüz guruş sagîre kızı Hafize'ye dahi mâhiye on beş guruş nafaka ve kisve-bahâ farz olunduğu.”³⁴

İncelenen kayıtlarda Diyarbakır'daki kadınların daha çok vekilleri aracılığıyla mahkemeye başvurdukları görülmektedir. İstanbul kayıtlarına nazaran Diyarbakır sicillerinde kadınları temsilen vekillerin daha çok yer alıyor olması toplumun sosyal yapısı konusunda fikir vermektedir. Ancak bununla birlikte erkeklerin de hukukî işlemler için kendilerine vekil tayin ettikleri vâkidir. Kayıtlarda kadınların erkek vekillerden çok kadın vekil tercih etmeleri ise önemli bir ayrıntıdır. Ayrıca kayıtlarda kadınların boşanma taleplerinin yanı sıra mehir, nafaka

³² Bilmen, *Hukuki İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/273.

³³ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/225.

³⁴ Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3803 Numaralı Sicil (1263-1264/ 1847-1848), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 13/616.

ve miras alacakları, ticarî konulardaki anlaşmazlık gibi birçok konuda da bizzat mahkemeye müracaat ettikleri görülmektedir.

b. Muhâlea Yapacak Kişilerde Aranılan Şartlar

Muhâlea akdinin kurulabilmesi için taraflarda aranılan en temel şart, sahih ve geçerli bir nikâhın bulunmasıdır. İstanbul kayıtlarının önemli bir kısmında bu husus vurgulanmış ve taraflar arasında sahih bir nikâh olduğu “...mehr-i müeccel tesmiyeleri ile zevc-i dâhilim olup” yahut “...meclis-i şer’de zevc-i dâhili...” gibi ifadelerle belirtilmiştir. Diyarbakır Sicillerinde ise İstanbul kayıtlarına nisbeten mezkûr bilgiler daha az yer verilmiştir.

Muhâlea akdinin taraflar açısından farklı değerlendirilmesi, taraflarda aranılan şartları da etkilemektedir. Söz gelimi erkek için âkil ve baliğ olması boşama yetkisi için yeterli görülürken; kadının muhâleanın anlamını bilmesi ve buna razı olması şart koşulmaktadır.³⁵ Bunun sebebi ise ivazlı akitlerde rıza ve ibarenin bilinmesinin sıhhat şartı olarak zikredilmesidir.³⁶ Bu nedenle kadının ikrah altında taraf olduğu muhâlea akdi itibara alınmamaktadır. Kadınların ikrah altındaki tasarrufları akdin kurulmasını engellemesine rağmen ikrah altındaki erkek muhâleaya taraf olabilir.³⁷

Kayıtlarda Ümmü Hâtûn’un vekili olan annesi Âişe Hatun, mahkemeye bedelin cebren verildiğine dair dava açmış fakat Ümmü Hâtûn’nun zevc-i muhâli’i bedelin rıza ile verildiğini iddia etmiştir.

“Ümmü Hâtûn tarafından vekili anası Âişe, mezbûre Ümmü’nün zevc-i muhâli’i Ahmed mahzarında üzerine "merkûm müvekkilemi hul“ etmekle üç mâh on günlük nafakasını ve üç yüz guruş mehrini talep", suâl, cevâbında "mezbûrenin yüz elli guruş mehri olup mehr-i mezkûru ve nafakasını bahşeyleyip ben dahi bedeline hul“ eyledim deyu" def’e tasaddî eylediğinde yine vekil-i mezbûre cevâbında "müvekkilem mezbûreyi darb edip cebren bahşetdirmiştir" dedikde yine merkûm Ahmed cevâbında darbımı ikrâr edip lâkin "bir buçuk sâ’at sonra hüsn-i rızâsıyla bahşeyledi" deyu def’e tasaddîsi fetvâ-yı şerîfe havâle.”³⁸

Yukarıdaki kayıt incelendiğinde Âişe hanımın davayı açması için vekâleti annesi Ümmü Hâtuna vermesi dikkat çeken ilk unsurdur. Bu kayıta kadının rızası olmadığı takdirde muhâlea akdinin gerçekleşmeyeceğinin bilincinde olan Ayşe Hanım, şartların sağlanmadığını

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/132-133.

³⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/4; İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 5/436.

³⁷ Hallaf, *Ahkâm-ı Ahval-i Şahsiyye fi Şeriat'il İslamiyye*, 154.

³⁸ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3767 Numaralı Sicil (1244-1246/ 1828-1831), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 11/39.

mahkemeye bildirmektedir. Bu örnekte görüldüğü üzere kadınların kendi haklarının bilincinde olduğu ve haklarını aramak için mahkemeye başvurdukları görülmektedir.

Ayrıca kadının muhâlea akdine taraf olabilmesi için mülkiyeti altındaki mallar üzerinde tasarruf yetkisine sahip olması gerekir. Bu ise kadının âkil ve baliğ olmasının yanı sıra rüşd sahibi olmasını da gerekli kılar. Bu noktada fukahaya göre bulûğa ermemiş küçük kızın muhâlea akdinde velinin muhâlea bedelini kızın malı üzerinden ödeme niyetiyle yaptığı akitler zarar olarak değerlendirileceğinden geçerli değildir. Ancak fukaha velinin muhâlea bedelini kendi malı üzerinden ödemesi şartıyla yapılan muhâlea akdinin geçerli olduğunu ifade etmiştir.³⁹ İmam Malik ise bu noktada velinin kızını evlendirmeye yetkisi olduğu gibi kızın malı ile muhâlea akdi yapabileceğini ifade etmiştir.⁴⁰ İncelenen defterlerde kadının taşıması gereken vasıflara dair herhangi bir bilgi ile karşılaşmamıştır.

c. Muhâlea Akdinin Kurulmasının Sebepleri ve Bedel

Klasik kaynaklarda muhâlea sebepleri, erkek yahut kadının aralarındaki ülfetin kaybolması, kadının kocasını ahlak, yaratılış yahut din açısından hoş görmemesi,⁴¹ tarafların geçimsizliği (*nüşûz*), erkeğin hanımına eziyet etmesi yahut kadının kocasına isyan etmesi şeklinde ifade edilmiştir.⁴² İstanbul Bâb Mahkemesi kayıtları incelendiğinde muhâlea akdi ile boşanma sebeplerinin tamamı “beynimizde hüsn-i mu‘âşeretimiz olmamağla” kaydı ile belirtilmektedir. Örneğin Şerife Nefise Hanım “İstanbul Bâb Mahkemesi’nde meclis-i şer‘-i münîrde zevc-i muhâlî‘ı derûn-ı arzuhâlde mezkûrül-ism es-Seyyid Mehmed b. Receb nâm kimesne muvâcehesinde merkûm es-Seyyid Mehmed zevc-i dâhilim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu‘âşeretimiz olmamağla”⁴³ sebebi ile Seyyid Mehmet Beyden muhâlea yoluyla boşanmayı talep ettiği görülmektedir.

Diyarbakır Kadı Sicillerinde ise tüm kayıtlarda boşanma sebebinin bildirilmediği; boşanma sebebinin bildirildiği kayıtlarda ise “adem-i hüsn-i muâşeret”, “adem-i imtizac” ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Çakal mahallesinden Zeyneb bt. Hasan “zevci mahalle-i mezkûrda sâkin Hasan b. Mustafa muvâcehesinde "mezbûr Hasan bundan akdem 300 guruş mehr-i müeccel-i mev‘ûd tesmiyesiyle zevc-i dâhilim olup beynimizde adem-i hüsn-i

³⁹ Şeybânî, *el-Camiu’s-Sağîr*, 118; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/158; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/111-113.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/134.

⁴¹ Muvaffukuddîn Ebû Muhammed b. Ahmed b. Abdullah ibn Kudame, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulhasan Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Halevi (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Baskı), 11/220; Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 5/681.

⁴² İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/128.

⁴³ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/283-284.

mu'âşerete mebnî"⁴⁴ sebebine binaen muhâlea yoluyla boşanmak istediğini bildirmektedir. Sonuç olarak incelenen kayıtlarda tarafların birbirleriyle geçinemedikleri vurgulanmakta fakat geçimsizlik sebebinin kimden kaynaklandığı açıkça ifade edilmemektedir. Hâlbuki İslâm hukukunda muhâlea bedeli geçimsizliğin kaynaklandığı tarafa göre tayin edilmektedir.

Geçimsizliğin erkekten kaynaklandığı durumlarda erkeğin karısından herhangi bir bedel alması "...ondan hiçbir şeyi geri almayın..."⁴⁵ âyeti gereğince tahrimen mekruh veya haram kabul edilir.⁴⁶ Nitekim bu durumda erkek hakkı olmayan bir malı almış sayılmaktadır. Kişinin hakkı olmadığı bir malı almasının haram olduğu üzerinde ise icmâ vardır. Zira bu durumda erkek kendisine tanınan boşama yetkisini kullanmak yerine normal şartlarda kadının kendi rızasıyla vermesi beklenen bir bedeli zorla ve baskıyla almış olur. Fıkıh kitaplarında hâkim önünde her ne kadar akit geçerli, bedel lazım olsa da söz konusu bedel diyâneten haram kabul edildiğinden erkeğin bu bedeli alması halinde günahkâr olacağı ifade edilmektedir.⁴⁷

Hanefî mezhebindeki genel kabule göre geçimsizliğin erkek tarafından kaynaklandığı durumlarda erkeğin verdiği mehirden daha fazlasını kadından alması kazâen geçerli olsa da diyâneten câiz değildir.⁴⁸ Hanefî âlimler bu durumda erkeğin bedel almasının kazâen geçerli olmasını şu şekilde açıklamaktadır: Kadın mülkiyeti altındaki mallar hususunda dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Eğer kadın herhangi bir miktarı vermeye razı olursa bu durumda işlem kazâi açıdan geçerlidir. Geçimsizliğin kadından kaynaklandığı durumlarda ise erkeğin bedel almasında bir kerahet görülmemiştir. Böyle bir durumda erkeğin verdiği mehirden az yahut çok bir bedel alması kazâen câiz olsa da verdiği mehirden fazla bir bedel alması bazı fukahaya göre kerih görülmüştür.⁴⁹

İstanbul Bâb Mahkemesinde 40 kayıttan 19'unda erkeğin evlilik akdi sırasında kadına mehir olarak verdiği miktarın tamamı (*mehr-i mu'accel ve mehr-i müeccel*) zikredilmekte; akabinde muhâlea bedeli zikredilmektedir. Bunun dışında bazı kayıtlarda verilen mehir miktarının sadece bir kısmı zikredilmekte bazılarında ise mehir miktarı hiç zikredilmemektedir. Söz gelimi Ayşe Hanım kocasından muhâlea yoluyla boşanmak için mahkemeye başvurduğunda ilgili kayıtta "zevc-i muhâlî 'ı Fes Boyacısı Mustafa b. Mehmed nâm

⁴⁴ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3731 Numaralı Sicil (1289-1290/ 1872-1873), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 12/109.

⁴⁵ el-Nisa 4/20

⁴⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/157; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 4/193; İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/128; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/ 93 Meydânî, *el-Lübâb*, 3/64.

⁴⁷ Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 5/681; İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/128.

⁴⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/157; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 4/194, 196; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/64.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/132; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/157; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 4/194; İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/128; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/ 95; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/64.

kimesne muvâcehesinde mezbûr Mustafa Ağa beş yüz guruş mehr-i mu'accel-i müstevfâ ve beş yüz bir guruş mehr-i müeccel tesmiyeleriyle zevc-i dâhili"⁵⁰ olduğunu fakat aralarında hüsn-i muaşeretleri olmaması sebebiyle mehr-i müecceli olan beş yüz bir kuruş, nafaka-i iddeti ve meunet-i süknâsını muhâlea bedeli olarak tayin etmiştir.

Diyarbakır Şer'iyye Sicillerinde ise Zeynep bt. Hasan'nın 300 kuruş mehr-i müeccel,⁵¹ Nuri bt. Hüseyin'in ise 500 kuruş mehr-i muaccel ve 15 kuruş mehr-i müeccel⁵² olmak üzere sadece iki kayıta mehir miktarlarının zikredildiği görülmektedir.

Mahkeme defterlerinde zikredilen mehir ve muhâlea bedelleri incelendiğinde genellikle belirlenen muhâlea bedelinin, kararlaştırılan mehir miktarından fazla olduğu dikkat çekmektedir. Osmanlı mahkemelerinin büyük çoğunluğunda Hanefî mezhebinin esas alındığı göz önünde bulundurulduğunda geçimsizliğin kadından yahut iki taraftan birden kaynaklandığı ihtimali gündeme gelmektedir. Nitekim geçimsizliğin iki taraftan da kaynaklandığı durumlarda "*kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur.*"⁵³ âyeti gereğince erkeğin bedel alması mübah görülmüştür.⁵⁴ Bedel konusunda değinilmesi gereken bir diğer husus ise bedelin cinsinin ne olduğudur. Fukaha mehir için geçerli olan her bedelin hul' için de geçerli olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁵

İstanbul Bâb Mahkemesi defterlerine başvurulduğunda bir tanesi dışında kayıtların tamamında muhâlea akdi için talep edilen bedelin mehr-i müeccel, kadının iddet süreci boyunca geçimini sağlayacağı miktarı ifade eden iddet nafakası ve iddet süresi boyunca barınma ihtiyacının karşılanmasını ifade eden meûnet-i süknâsı olarak tayin edildiği görülmektedir. Diyarbakır kayıtlarında ise genel olarak bahsi geçen bedeller talep edilirken yer yer bedel cinslerinde değişme söz konusu olmaktadır. Örneğin Diyarbakır Şer'iyye Sicillerinde yer alan bir kayda göre Fatih Mahallesi ahâlisinden Meymune bt. Aziz ile Zülfikar b. Mustafa arasındaki muhâlea akdi için bedelinin bir kat yatak, mehir ve nafaka olduğu görülmektedir.⁵⁶

Bazı örneklerde ise yukarıda bahsi geçen bedellere ek olarak başka şeylerin de istendiği görülmüştür. Eklenen bu bedeller şehirlerin kültürel ve ekonomik durumları hakkında bilgi vermesi açısından son derece önemlidir. Nitekim İstanbul'da elmas yüzük gibi değerli eşyalar

⁵⁰ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/ 91.

⁵¹ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri 3731 Numaralı Sicil, 12/109.

⁵² Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri 3731 Numaralı Sicil, 21/82.

⁵³ el- Bakara, 2/229.

⁵⁴ İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/128.

⁵⁵ Mevsîfî, *el-İhtiyâr*, 3/157; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/88; Mevdânî, *el-Lübâb*, 3/65.

⁵⁶ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3803 Numaralı Sicil, 13/618.

bedel olarak zikredilirken Diyarbakır'da cübbe, taraklı entari bahâsı gibi ürünler bedel olarak zikredilmektedir.

İstanbul'daki ilgili kayıtlar şu şekildedir:

“...mezbûrun zimmetinde mütekarrir ve ma'kûdün-aleyh mehr-i müeccel-i mezkûrum olan altı yüz elli bir guruş ile nafaka-i iddet-i mu'ayyene-i ma'lûmem üzerlerine ve me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevcim mezbûr ile muhâla'a-i sahîha-i şer'iyye ile hul“ olduğumda ol dahi hul“-ı mezkûru ba'de'lkabûl hukûk-ı zevciyyete ve zevcim mezbûrun zimmetinde bir elmas yüzük ve bir sîm ile ve bir sagîr sedefkârî çekmece kıymetlerinden hakkım olan bin guruşun iki yüz elli guruşunu çend rûz zarfında bana edâya ta'ahhüd etmekle bâkîsi olan yedi yüz elli guruş ve işbu târîh-i i'lâma gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'iyyeye müte'allika âmme-i de'âvîden ben zevcim mezbûrun zimmetini ol dahi kezâlik hukûk-ı zevciyyete ve ibtidâ-i zevciyyetden işbu târîhe gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'iyyeye müte'allika âmme-i de'âvîden benim zimmetimi her birimiz ibrâ-i âmm-ı sahîh-i şer'î ile kabûlü hâvî ibrâ ve iskât eyledik deyü ikrâr ve tasdikleri huzûr-ı [âlîlerine i'lâm olundu]”⁵⁷

Diyarbakır'daki kayıтта ise şunlar yer almaktadır:

“...Mollâ İsmail dahi itlâka râzı olup zimmetinde olan dört yüz guruş mehr-i müeccelesini ve üç mâh on gün nafaka ve kiske bahâsı olarak elli guruş ve mehr-i mu'aceli tarafından verdiği bir aded kadife cübbe emânet olmağla kıymeti olarak iki yüz elli guruş ve saçbağı için yüz yetmiş buçuk guruş ve bir aded taraklı entari bahâsı olarak yirmi guruş ki cem'an sekiz yüz doksan buçuk guruşa bâliğ olup ve hânesinde olan ekal ve ekser ber-mûceb-i defter cihâzını ve meblağ-ı mezbûr sekiz yüz doksan buçuk guruş meclis-i şer'-i şerîf-i enverde vekîl-i merkûm Mollâ Cercis'e tamâmen ve kâmilten teslîm edip...”⁵⁸

Görüldüğü gibi talep edilen mehir ve muhâlea bedelleri şehirlerarasında çeşitli farklılıkları barındırdığı gibi aynı şehirde de farklı miktarları içermektedir. Nitekim Diyarbakır'daki kayıtlarda bin ve bin altı yüz gibi yüksek rakamlar da söz konusudur. Bu nedenle 19. Yüzyılda Diyarbakır'a gelen Alman Doktor Lamec Saad'ın aşağıdaki gözlemini halkın tamamına şamil kılmamak gerekir.

“şehirdeki Müslüman nüfus günden güne azalmaktadır; şehirde görev yapan memurlar ve birkaç büyük toprak sahibi dışındaki Müslümanların çoğu yoksuldur ve katırcılık, bahçivanlık, eskicilik, hamallık ve genellikle Müslümanların yanında- nadiren de Hıristiyanların yanında- hizmetkârlık yapmaktadırlar. Şehrin sanayisinde sahip oldukları tek alan

⁵⁷ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/245-246.

⁵⁸ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3828 Numaralı Sicil, 1/377.

leblebiciliktir. Bu mesleklerin dışında birkaç Müslüman lüle yapımcılığı ve eyercilikle geçinmekte, bir kişi de terzilikle uğraşmaktadır.”⁵⁹

Mehir miktarı yüksek olan örneklerden bir tanesi ise Diyarbakır sicillerindeki Âişe Hanım ile Mehmed Bey arasındaki davadır. Bu davada mehir-i mu’accel miktarı doksan beş tane koyun ve kuzu ve iki hançer ve bir kurşak ve bir kazan bin altı yüz kuruş olarak belirlenmiştir.⁶⁰ Aynı şekilde Dervişhüseyin mahallisi ahalisinden Zülfü bt. el-Hac ile Derviş Mehmed arasında kurulan muhâlea akdi için “...zimmetinde mütekarrer ve ma’küdün aleyh bin guruş mehr-i müeccel ve bin guruş mehr-i mu’accelinden fâriğa olarak nafaka-i iddet ve me’ûnet-i süknâsı...”⁶¹ bedel olarak zikredilmiştir.

Ayrıca annenin emzirmesinin, belli bir yaşa kadar çocuğunun bakımını üstlenmesinin de muhâlea akdi için bedel olması mümkündür.⁶² İncelenen muhâlea davalarında bedele mehr-i müeccel, iddet nafakası ve me’ûnet-i süknâya ilâveten çocukların belli bir yaşa kadar bakımının anne tarafından karşılanması eklendiği görülmektedir.

“...mezbûrun zimmetinde mütekarrir ve ma’küdün-aleyh mehr-i müeccel hakkım olan beş yüz guruş ile nafaka-i iddet-i mu’ayyene-i ma’lûmem üzerlerine olduğundan mâ’adâ zevcim merkûmun firâşından hâsıllar ve benden mütevellidler sulbiye kızı sekiz buçuk yaşında Necibe ve 5 yaşında Ahmed nâm sagîrân[dan] mezbûre Necibe dokuz yaşını ve mezbûr Ahmed dahi yedi yaşını tekmiîl edinceye değin kendi mâlımdan infâk ve iksâ edip eğer sagîretân-ı mezbûrân kabletamâmi’l-müdde fevt olurlar ise nafaka-i bakiyelerinden zimmetim berîe olmak üzere zevcim mezbûr Süleyman Ağa ile muhâla’a-i sahîha-i şer’iye ile hul“ olduğumda ol dahi...”⁶³

Aynı durum Diyarbakır kayıtlarında da görülmektedir.⁶⁴ Mahkeme defterlerindeki bir kayıta, kadının muhâlea bedeli olarak çeşitli mal yahut para dışında erkeğin üzerindeki sabit borcu silmeyi teklif ettiği de görülmektedir. İlgili kayıt şu şekildedir:

“...zimmetinde olan dört yüz guruş mehr-i müecclesini ve üç mâh on gün nafaka ve kisve bahâsı olarak elli guruş ve mehr-i mu’acceli tarafından verdiği bir aded kadife cübbe emânet olmağla kıymeti olarak iki yüz elli guruş ve saçbağı için yüz yetmiş buçuk guruş ve bir aded taraklı entari bahâsı olarak yirmi guruş ki cem’an sekiz yüz doksan buçuk guruşa bâliğ olup ve hânesinde olan ekal ve ekser ber-mûceb-i defter cihâzını ve meblağ-ı mezbûr sekiz yüz doksan buçuk guruş

⁵⁹ Kasım Ertaş, “Batılı Seyyahların Gözüyle 19. Yüzyılda Diyarbakır”, Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı, 2017), 1/50.

⁶⁰ Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3791 Numaralı Sicil (1249-1250/ 1834), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 11/297.

⁶¹ Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3803 Numaralı Sicil, 13/553.

⁶² Nevevî, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, 5/701; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 5/109-110.

⁶³ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/194-195.

⁶⁴ Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri 3828 Numaralı Sicil, 1/377.

meclis-i şer'-i şerîf-i enverde vekîl-i merkûm Mollâ Cercis'e tamâmen ve kâmilten teslîm edip ve ba'de'l-yevm zevce-i mezbûrenin hamli zuhûra gelir ise yedi yaşına kadar terbiye ve nafaka ve kisvesi zevce-i mezbûrenin üzerine olmak üzere bedeline zevc-i merkûm hul' edip..."⁶⁵

Muhâlea akdinde bedel hususunda vurgulanması gereken bir diğer husus ise başvuru hilelerdir. Örneğin kadın elinde bir şey olmadığı halde "elimde olan mal üzerine" yahut "elimde olan dirhemler üzerine benimle muhâlea yap" dese eşi de bunu kabul etse muhâlea geçerli olur. Kadının ilk durumda mehrini teslim etmesi ikinci durumda ise en az üç dirhem vermesi gerekir. Zira muhâlea akdi kadın açısından ivazlı akit olarak değerlendirilir. Öte yandan Arapça'da çoğul lafzın asgarisi üç kabul edildiğinden dirhemler ifadesinden dolayı en az üç dirhem vermesi gerekir. Fakat kayıtlarda kadınların bu tarz hilelere başvurup başvurmadığına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

d. Muhâlea Akdinin Sonuçları

İslâm aile hukukunda muhâlea akdinin üç önemli sonucu bulunmaktadır. Bu sonuçların en önemlisi muhâlea akdinin bâin talâk sayılmasıdır.⁶⁶ Muhâleanın bâin talâk sayılmasının birçok sebebi vardır. Bunun ilk sebebi Hz. Peygamber'in "Hul' bâin talâktır." buyurmasıdır.⁶⁷ Öte yandan kadının boşanma için bir bedel ödemesi ve hul'un kinâî bir lafız olması da muhâlea akdinin bâin talâk sonucu doğurmasının önemli sebepleri arasındadır.

İki şehrin mahkeme kayıtlarında hul'un bâin talak olarak görüldüğü yalnızca Ahmet b. Hüseyin ile Sultan bt. Ömer arasında geçen dava kaydında zikredilmiştir. İlgili kayıta Ahmet b. Hüseyin eşi Sultan bt. Ömer'i kendisine itaat etmemesi şikâyetiyle mahkemeye başvurmuş, mahkemeden eşinin kendisine itaat etmesi noktasında uyarılmasını talep etmiştir. Sultan bt. Ömer ise itaat etmediğini ikrar etmiş akabinde bunun sebebi olarak Ahmet b. Hüseyin'in dört yüz yetmiş kuruş karşılığında kendisiyle muhâlea akdini kabul ettiğini dolayısıyla kendisinden mübâne yoluyla boşandığını ifade etmiştir.⁶⁸

Diğer kayıtlarda ise boşanmanın bâin oluşunun açıkça zikredilmemesi bunun zâhirî bir bilgi olmasından kaynaklanabilir. Zira ric'î talâk sayılması durumunda kadının herhangi bir bedel vermesinin manası kalmayacak; erkek iddet süresi içerisinde eşine tekrardan

⁶⁵ Diyarbekir Şer'iyye Sicilleri 3767 Numaralı Sicil, 11/58.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 4/325; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadir*, 4/188, 196-197; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/85.

⁶⁷ Mevsîfî, *el-İhtiyâr*, 3/156; İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raîk*, 4/120.

⁶⁸ Diyarbekir Şer'iyye Sicilleri 3731 Numaralı Sicil, 12/87.

dönebilecektir.⁶⁹ Öte yandan İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) bir rivayete⁷⁰ ve Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) eski kavline göre ise bu işlem bâin talâk değil fesih sayılmaktadır. Dolayısıyla kişi üç talak hakkından bir şey kaybetmemekte yeni bir nikâh akdi ile eşine dönebilmektedir.⁷¹

Bu noktada açıklanması gereken bir diğer husus ise İslam hukukunun klasik kaynaklarında erkeğin talâk kelimesini bir bedelle birlikte zikretmesi durumunda “*talâk alâ mâl*” dediğimiz boşanma işlemi ile muhâlea akdinin benzer hükümlere tâbi olması durumudur. Fakat eğer muhâleada bedel batıl olursa muhâlea, bâin talâk olarak geçerliliğini sürdürürken “*talâk alâ mâl*” yoluyla yapılan boşanmada bedelin batıl olmasıyla talâk ric'ie dönüşür. Bu durum iki tür boşanma arasında vurgulanması gereken en temel farkı oluşturmaktadır.⁷²

Muhâlea akdinin bir diğer sonucu ise kadın açısından ivazlı akit yahut teberru' hükmünde olan muhâlea akdi için belirlenen bedelin kadının zimmeti üzerinde sabit olmasıdır. Kararlaştırılan bedelin kadının malından verilmesi şart değildir, söz konusu bedel üçüncü bir şahıs tarafından da karşılanabilir.⁷³ Burada önemli olan kararlaştırılan bedelin erkeğe teslim edilmesidir.

Kayıtlarda bedelin kimin tarafından verildiği özellikle zikredilmemiş lakin aşağıdaki kayıta görüldüğü üzere muhâlea akdi akabinde Emine Hanım bedeli aynı mecliste teslim etmiştir. İlgili kayıt şu şekildedir:

“... bundan akdem merkûmun taht-ı nikâhında iken beni hal' edip zimmetinde mukarrer olan mehir ve nafakam muslihûn tavassutuyla yüz kırk guruşa sulh olunup bedel-i sulhu meclis-i sulhda merkûmdan tamâmen ve kâmilan ahz u kabz eyledim, ba'de'l-yevm merkûm zimmetinde mehir ve nafaka ve cihâz-ı eşyâmdan bir nesne kalmayıp zimmetine âid âmme-i de'âviden ibrâ ve ıskât-ı hak eyledim" deyü takrîr, Mollâ Abdurrahman dahi sulh-ı mezkûr ve ibrâ-i mezbûru meclis-i şer'de kabûl edip ehadühumânın âhar zimmetlerinde bir akçe ve bir habbe da'vâ vü nizâ'ları kalmadığını takrîr ve "takrîr-i meşrûhumuz zabt ve hüccet-i şer'iyye olunsun" dediklerinde gibbe't-tasdîk hıfzan li'l-makâl mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu...”⁷⁴

Öte yandan Diyarbakır ahalisinden Sinan'nın taraf olduğu muhâlea akdi için eşine muhâlea bedelini ileri bir tarihte ödemesi için mühlet verildiği zikredilmiştir. Kaydın sonunda dava tarihi 2 Z. 1263 olarak belirtilmiştir. Kurban bayramının Zilhicce ayının 10'u olduğu

⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/135.

⁷⁰ Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 5/682-685.

⁷¹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, 2/682.

⁷² Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 4/325, 328; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/157; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadir*, 4/197.

⁷³ Atar, “Muhâlea”, 30/399.

⁷⁴ Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri 3745 Numaralı Sicil, 9/410.

dikkate alındığında mahkeme tarafından kadına borcunu teslim için bir aydan biraz fazla süre verildiği görülmektedir. İlgili kayıt şu şekildedir:

“Zevce-i mezbûr altı yüz guruşdan mâ'adâ meblağ ve eşyâdan ve mehr-i müeccelden fâriğa ve meûnet-i süknâları üzerine olmak üzere muhâla'aya tâlibe oldukda zevc-i merkûm Sinan dahi ber-minvâl-i muharrer hal' edip ehadühümâ âharın zimmetini zevciyete ve eşyâya müte'allik âmme-i da'vâdan ibrâ ve iskât-ı hak eyledikleri takrîrleri kayıd şüid. Altı yüz guruş yevm-i edhâya değin edâya müte'ahhid şüid.

Fî 2 Z. sene [12]63”⁷⁵

İncelenen kayıtların büyük çoğunluğunda muhâlea akdi ile birlikte tarafların zimmetlerinin ibrâ edildiği zikredilmektedir. Zimmet ibrâsında ise iki farklı görüş söz konusudur. Ebû Hanife'ye göre evlilik akdi ile sabit olan malî hakların tamamı muhâlea sonucunda düşmektedir.⁷⁶ Mehrin teslim edilmeyen kısmı, birikmiş eski nafaka miktarı gibi evlilik akdi ile sabit olan malî borçların kadına ödenmesi gerekmemektedir. Akdin kurulduğu esnada kadın henüz iddet nafakasını almaya hak kazanmadığından dolayı bu nafakanın ödenmesi gerekir. Ancak muhâlea bedeli olarak iddet nafakasının da muhâlea bedeli olarak zikredildiği durumlarda kocanın iddet nafakasını ödeme yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır.

Osmanlı mahkemelerinde İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un muhâlea akdi ile tarafların zimmetinden yalnızca zikredilen kısmın düştüğüne dair görüşlerinin uygulanması dikkat çekicidir. Kayıtlarda taraflar zikredilenler dışında evlilik akdi ile ortaya çıkmış tüm haklardan tarafların zimmetlerinin ibrâlarını vurgulamışlardır. İstanbul Bâb Mahkemelerinin tamamında söz konusu durum şu şekilde zikredilmektedir:

“.....mezbûr ile muhâla'a-i sahîha-i şer'iyeye ile hul“ olduğumda ol dahi hul“-ı mezkûru ba'de'l-kabûl hukûk-ı zevciyete ve ibtidâ-i zevciyyetden işbu târîhe gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'iyeye müte'allika âmme-i da'vâdan tarafeynden her birimiz âharın zimmetini ibrâ-i âmm-ı sahîh-i şer'î ile kabûlü hâvî ibrâ ve iskât eyledik deyü ikrâr ve tasdîkleri huzûr[-ı âlîlerine i'lâm olundu]⁷⁷

Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri'nde ise durum biraz daha farklıdır. Kimi davalarda zimmet ibrâsı kayda alınmadığı görülürken kimi davalarda zimmet ibrâsı kayıt altına alınmıştır.

“Zevce-i mezbûr altı yüz guruşdan mâ'adâ meblağ ve eşyâdan ve mehr-i müeccelden fâriğa ve meûnet-i süknâları üzerine olmak üzere muhâla'aya tâlibe oldukda zevc-i merkûm Sinan dahi ber-minvâl-i muharrer hal' edip ehadühümâ âharın zimmetini zevciyete ve eşyâya müte'allik âmme-i

⁷⁵ Diyarbekir Şer'iyeye Sicilleri 3803 Numaralı Sicil, 13/587.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 4/326; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/160; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 4/213-214; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/67.

⁷⁷ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/102-103.

da'vâdan ibrâ ve iskât-ı hak eyledikleri takrîrleri kayıd şüid. Altı yüz guruş yevm-i edhâya değin edâya müte'ahhid şüid.⁷⁸

Kimi zaman ise taraflarla birlikte velilerinin de zimmet ibrâsına dâhil oldukları kayıtlara yansımıştır.

“.....hul“-ı mezkûru ba'de'l-kabûl hukûk-ı zevciyyete ve ibtidâ-i zevciyyetden işbu târîhe gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'iyeye müte'allika âmme-i da'vâdan ben ve vâlidem hâzıra-i mezbûre ile ma'an zevcim mezbûr Mehmed'in zimmetini ol dahi kezâlik hukûk-ı zevciyyete ve ibtidâ-i zevciyyetden işbu târîh-i i'lâma gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'iyeye müte'allika âmme-i da'vâdan <tarafeyn> benimle vâlidem hâzıra-i merkûmenin zimmetlerimizi her birimiz âharın zimmetini ibrâ-i âmm-ı sahîh-i şer'î ile ibrâ ve iskât ve her birimiz âharın ibrâsını kabûl eyledik deyü ikrâr ve tasdikleri huzûr-ı [âlîlerine i'lâm olundu]⁷⁹

Evlilik bağının dışında kazanılmış haklar ise hul' ile düşmemektedir.⁸⁰ Nitekim taraflar arasında satım akdi yahut borç söz konusu ise muhâlea akdi içerisinde şart koşulmadıkça bunların ödenmesi gerekir. Bazı kayıtlarda görüldüğü üzere evlilik akdi ile tarafların üzerine sabit olmuş borçlar dışında kalan borçların edâsı talep edilmekte, zimmet ibrâsı sırasında bu durum özellikle vurgulanmaktadır.⁸¹

Sonuç

Muhâlea teorisi Diyarbakır ve İstanbul pratiği ile incelenirken çeşitli hususlar dikkat çekmiştir. Bu hususların başında teorinin pratik ile uyumu gelir. Muhâlea kayıtları ışığında incelenen sicillerde İslam hukuk teorisindeki hükümlerin mahkemelerde büyük oranda takip edildiği, uygulamanın teori ile uyumlu olduğu görülmüştür. Ancak bu uyumla birlikte bazı istisnalar da söz konusudur. Örneğin teoride erkeğin muhâlea bedeli olarak mehir miktarından fazlasını alması câiz kabul edilmekle birlikte kerih görülmüştür. Uygulamaya bakıldığında ise muhâlea bedelinin genellikle mehirden fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Sicillerde görülen önemli hususlardan bir diğeri ise kadınların mahkemeye başvurularında vekil kullanıp kullanmamalarıdır. İstanbul kayıtlarında kadınların doğrudan mahkemeye başvurdukları görülürken Diyarbakır kayıtlarının çoğunda kadınlar mahkeme işleri için vekil tayin ettikleri gözlemlenmektedir. Bu noktada tayin edilen vekillerin

⁷⁸ Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri 3803 Numaralı Sicil 13/336.

⁷⁹ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/333-334.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 4/327.

⁸¹ İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil, 95/177-178.

erkeklerden çok kadın olması ise dikkat çekicidir. Ayrıca İstanbul mahkeme kayıtlarında muhâlea akdi için irade beyanlarının tamamı kadınlardan gelmiştir.

19. yüzyılda kadınların konumu ve ekonomik düzeylerinin ortaya konulması bütüncül bir şekilde gerçekleştirilmiş sosyolojik ve iktisadî çalışmaları gerektirse de sicillerdeki muhâlea örnekleri bu konuda araştırmacılara fikir vermektedir. Nitekim her iki şehirdeki mehir miktarlarının birbirine yakın olması o dönemin Osmanlı toplumunda şehirlerarasında çok ciddi sosyo-ekonomik farkların bulunmadığı anlamına gelebilir. Ayrıca kimi kayıtlarda görüldüğü üzere yüksek miktardaki mehirler bazı kadınların sosyo-ekonomik statülerinin iyi olduğunu gösterir.

Son olarak kayıtlar arasındaki şekilsel farklılıklara da dikkat çekmek gerekir. İstanbul Mahkeme kayıtlarının Diyarbakır Mahkeme kayıtlarından daha sistematik ve formüle bir yapısı vardır. İstanbul'da tutulan kayıtlarda ortak bir yazım usulü takip edilmektedir. Tüm kayıtlar aynı taban metin içerisinde ufak ilave ve çıkarmalar yapılarak tutulmuştur. Genel olarak kayıtlar davacı olan tarafın adresi ve ismi ile başlamakta, akabinde davanın görüldüğü mahkeme ve davacının isminin zikredilmesiyle devam etmektedir. Akabinde ise evlilik akdi için kararlaştırılan mehir miktarı vurgulanmaktadır. Tüm bunlardan sonra Muhâlea şartlarının sağlandığı, taraflar arasında sahih bir nikâh akdinin olduğu ifade edildikten sonra muhâlea sebebi, bedeli, meşruiyeti zikredilmektedir. Son olarak tarafların zimmet ibrâlarına değinilerek tarih ile kayıt sona ermektedir. Öte yandan Diyarbakır kayıtlarında ise bu sıra her zaman takip edilmemiştir. Diyarbakır mahkeme defterlerinin tüm kayıtlarında tarih atılmamışken İstanbul defterlerinde bulunan kayıtların tamamında tarihin yer aldığı gözlemlenmektedir. Bunun yanı sıra, İstanbul Mahkeme kayıtlarında bedel, sebep, zimmet ibrâsı gibi hususların tamamı zikredilirken, Diyarbakır defterlerinde kimi kayıtlarda sebep, kimi kayıtlarda ise ibrâ ifade edilmemiştir. Buna karşılık İstanbul defterlerinde şahitler kayıt altına alınmazken Diyarbakır defterlerinde şahitlerin genel olarak kayıt altına alınması dikkat çekicidir.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet. “İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şerhiye Mahkemeleri ve Şerhiye Sicilleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7/14 (2009), 13-48.

Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30:399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 1.Basım, 2015.

Aydoğan, Abdullah. *Maraş Şer’iyye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Aralık 2016.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları. ts.

Budak, Hüseyin Fatih. *Osmanlı Aile Araştırmaları Bakımından Amasya ve Antakya Şer’iyye Sicillerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi (1710-1780)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Cezîrî, Abdurrahman. *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*. çev. Mehmet Keskin. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1991.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’-sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.

Çakır, Sema. “Osmanlı Hukuk Sistemi’nde Fıkhın Belirleyiciliği: Erzincan Şer’iyye Sicilleri Evlenme-Boşanma Kayıtları Örneği (Günümüz ile Mukayeseli)”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 /2 (Aralık 2019), 441-468.

Dede, Mevlüt. *Osmanlı Aile Araştırmaları Bakımından Adana ve Çankırı Şer’iyye Sicillerinin Karşılaştırmalı İncelemesi (1215-1293\1800-1876)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, Ağustos 2011.

Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3828 Numaralı Sicil (135-1242/ 1723-1827). haz. Mehmet Yahya Okutan, Mümin Yıldıztaş, Rasim Erol, Sabri Atay, Salih Kahrman. Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
<http://www.kadisticileri.org/index.php>

Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3731 Numaralı Sicil (1289-1290/ 1872-1873). haz. Mehmet Yahya Okutan, Mümin Yıldıztaş, Rasim Erol, Sabri Atay, Salih Kahrman. Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021.
<http://www.kadisticileri.org/index.php>

Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3745 Numaralı Sicil (1237-1239/ 1822-1824). ed. Ahmet Zeki İzgöer. Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>

Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3767 Numaralı Sicil (1244-1246/ 1828-1831). ed. Ahmet Zeki İzgöer. Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>

Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Âmid Mahkemesi 3803 Numaralı Sicil (1263-1264/ 1847-1848). ed. Ahmet Zeki İzgöer. Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Erkan, Ümit- Yıldırım, İlyas. "Osmanlı Hukuk Sistemi'nde Fıkıhın Belirleyiciliği (1509 No'lu Rize Şer'iyye Sicili Boşama Kayıtları Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 241-259.

Ertaş, Kasım. "Batılı Seyyahların Gözüyle 19. Yüzyılda Diyarbakır". *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen vd. 41-5. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı, 2017.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Enes Muhammed Şami, Zekeriyya Cabir Ahmet. Kahire: Dâr'ül Hadis, 2008.

Gökbayır, Sema. *Osmanlı Hukuk Sisteminde Fıkıhın Belirleyiciliği Erzincan Şer'iyye Sicilleri Evlenme-Boşanma Kayıtları Örneği (Günümüz Erzincan'ı İle Mukayeseli)*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Gümüüşdoğan, Okan. *Üsküdar Şer'iyye Sicillerinde Kadın ve Çocuklarla İlgili Davaların Analizi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Hallaf, Abdülvehhab. *Ahkâm-ı Ahval-i Şahsiyye fi Şeriat'il İslamiyye*. Kuveyt: Dar'ul Kalem, 2. Basım, 1990.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-Muhtâr ale'd Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 2003.

İbn Kudame, Muvaffukuddîn Ebû Muhammed b. Ahmed b. Abdullah. *el-Muğnî*, thk: Abdullah b. Abdulhasan Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Halevi. 15 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım. 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. 15 Cilt. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadîr, ty.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî. *Bahrü'r-Raîk Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak. 4 Cilt. Kahire: Mektebet'ü İbn Teymiyye, 1994.

İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 397 Numaralı Sicil (1255-1256 / 1839-1840). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi; Kültür A.Ş., 2019. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>

Karaismailoğlu, Ercan. *1959/145 Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicilinin Aile Hukuku Kayıtlarının Çevriyazısı ve Hukuki Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertîbi's Şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 2003.

Kaya, Ali. "17. Yüzyıl Bursa Şer'iyye Sicillerinin İslam Aile Hukuku Açısından Tahlili". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 81-107.

Keleş, Erdoğan. *XIX. Yüzyıl Ortalarında Muğla'da Aile Yapısı (122, 123, 124 Numaralı Muğla Şer'iyye Sicillerine Göre)*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Korkmaz, Ömer. *Şer'iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Rize'de Aile Hayatı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

_____, "18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşılmalı Boşanma (Muhâle'a)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Aralık 2019), 662.

Kuş, Ayşegül. "Amerikalı Misyoner Southgate'in Tanzimat Öncesinde Diyarbakır'a Dair Bazı Gözlemleri". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (Nisan 2019), 295-303.

Maydaer, Saadet. "Klâsik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'iyye Sicillerine Göre)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 299-320.

Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebet'ül İlmiyye.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi. y.y. ts.

Nesaî, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmün'im Şelebi. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müttakîn*. thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Sofuoğlu, Hadi. "İlm-i Sakk ve Debbağ zade Numan Efendi (1224/ 1809)'nin Tuhfetü's-sükuk'ü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1 (2012), 197-221.

Şeybânî, İmam Muhammed b. Hasan. *el-Camiu's-Sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dar'ul İbn Hazm, 2011.

Şimşek, Ayşegül. *İslam Hukukunda Muhâlea Akdi ve Osmanlı Uygulaması (1200-1203/1786-1789)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012.

Üner, Mehmet Emin. "Şer'iyye Sicillerine Göre Urfa'da Kadın ve Aile (XVII-XVIII. Yüzyıllar)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Aralık 2015), 22-48.

Yavaş, Ferhan Sultan. *Çorum Şer'iyye Sicilleri Çerçevesinde Aile Hukuku Davaları (1255-1290/1840-1874)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yıldız, Arzu. *Şer'iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Rize'de Aile Hayatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Yüçetürk, Seher. *Şer'iyye Sicillerine Göre 17. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Osmanlı'da Kadın (Üsküdar-Kayseri Örneklerinde)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Mukhâla'a From Theory to Practice: In the Model of the 19th Century Istanbul Bâb Court and Diyarbakir Qâdi Registers

Hande YAVUZ – Asst. Prof. Tuba ERKOÇ BAYDAR

Extended Summary

Our article will analyze 19th century mukhâla'a records to elucidate the socio-economic position of women in Ottoman society and show how Islamic legal theory is reflected in practice. To build this analysis on solid foundations, the records of the mukhâla'a registers of Istanbul, which was the capital of the Ottoman state, and Diyarbakir, which is far from the center, will be examined comparatively. By comparatively presenting two different experiences of mukhâla'a, this article provides a holistic look at Islamic family law as applied in the Ottoman Empire and reveals the practical counterpart of Islamic legal theory.

Since it deals with both the theory and practice of Islamic law, our article is also a response to orientalist discourses. Of all topics in Islamic law, legal matters pertaining to women and family issues are most often the subject of orientalist critique. For example, Judith E. Tucker makes such criticisms the centerpiece of her book *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Evaluating Islamic law through secondary sources, Tucker implies that women are given a dependent and weak position under this legal system. However, both the theory and practice of mukhâla'a show that Tucker's claims are not borne out. As explained in detail in this article, court records in both Istanbul and Diyarbakir show that women under Islamic law had the ability to end their marriage through mukhâla'a and were in a position to seek and defend their rights in marriage.

Our article consists of two parts. First, we will explain the conditions, results, provisions, and characteristics of the contract in a mukhâla'a agreement. Although our research consisted in examining the views of many scholars in order to reveal the legal theory of mukhâla'a, for the sake of brevity we will present certain representative texts that are accepted within the Ḥanafî madhhab. Since the dominant madhhab of the Ottoman Empire was the Ḥanafî madhhab, we built our theory in accordance with the views expressed in Ḥanafî thought, but we have also at times included the approaches of other madhhabs. Each element of the theory is paired with examples of that theory in practice. Thus, we will cite examples from the court records in Diyarbakir and Istanbul as we present the theory, to show how the theory was reflected in practice. In order to maintain a reasonable length and scope for the article, we have limited the records examined: for Istanbul, investigations were limited to record number 397 of the Bâb court, and for Diyarbakir, to records 3731, 3745, 3767, and 3803.

Keywords: Divorce, Khul', Qâdi Registers, Istanbul Bâb Court, Diyarbakir, mukhâla'a

Hanefî Mezhebi Bağlamında Zararın Satım Akdinin Sıhhatine Etkisi

The Effect of Damage On The Validity of The Contract of Sale In The Context of The Hanafi Doctrine

Arş. Gör. Seyfullah KARA

Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Studies
seyfullah.kara@giresun.edu.tr
0000-0002-0535-6001

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies
abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr
0000-0001-5673-8790

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
17 Haziran / June 2022	Araştırma Makalesi / Research Article	23 Ağustos / August 2022	15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kara, Seyfullah – Haçkalı Abdurrahman . “Hanefî Mezhebi Bağlamında Zararın Satım Akdinin Sıhhatine Etkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1092-1114.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1132519>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hanefî Mezhebi Bağlamında Zararın Satım Akdinin Sıhhatine Etkisi*

Öz ► Zarar vermeme ve zararın giderilmesi prensibi gerek İslam hukukunun gerekse diğer hukuk sistemlerinin teşekkülünde önemli bir etken olup birçok hükmün dayanağı olarak zikredilmektedir. Usûlden fūrûa hemen hemen fiqhın bütün konularında karşımıza çıkan zarar, çok geniş bir kavramdır. Fıkıh kaynaklarında yer alan fūrû örnekleri ve Mecelle kaidelerine bakıldığında zararın birçok hükme dayanak teşkil ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Zararın hüküm doğurduğu bu alanlardan biri de genelde borçlar hukuku, özelde ise akid teorisi. Çünkü zarar akitlerin gerek kuruluşunda gerek sıhhatinde gerekse lüzûmu ve nefâzında etkili olup bu hususların teşekkülünde birçok hükmün gerekçesi olarak zikredilmektedir. Bu makalede Hanefî mezhebine ait fesad teorisi içinde zararın etkisi, satım akdi özelinde, fūrû örnekleri incelenerek ele alınmış ve örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda ilk olarak zararın tanımı ve çeşitleri üzerinde durulmuş daha sonra zararın satım akdinin sıhhatine etkisi örneklerle ortaya konulmuştur. Ardından müstakil bir fesad sebebi olarak zarar örnekleri verilmiş, daha sonra da diğer fesad sebepleri üzerinde zararın etkisi örneklerle müşahhas hale getirilip açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Zarar, Akid, Satım, Fesad, Sıhhat.

The Effect of Damage On The Validity of The Contract of Sale In The Context of The Hanafi Doctrine

Abstract ► The principle of doing no harm and removing harm is an important factor in the formation of both Islamic law and other legal systems, and is mentioned as the basis of many provisions. Harm, which we encounter in almost all subjects of fiqh, from method to fūrû, is a very broad concept. When we look at the fūrû examples and the rules of Majalla in the sources of fiqh, it is clearly seen that the damage constitutes the basis for many judgments. One of these areas where the damage is effective is the law of obligations in general and the theory of contract in particular. Because the damage is effective in the establishment, health, necessity, and execution of the contracts, it is mentioned as the reason for many provisions in the formation of these issues. In this article, the effect of damage in the theory of corruption belonging to the Hanafi sect, specific to the contract of sale, has been discussed by examining the examples of fūrû, and it has been tried to be explained with examples. In this context, firstly, the definition and types of damage were discussed, and then the effect of the damage on the health of the sales contract was presented with examples. Then, examples of damage as an independent cause of mischief are given, and then the effect of damage on other causes of mischief is tried to be explained with examples.

Keywords: Islamic Law, Damage, Contract, Sale, Corruption, Acceptability.

* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI danışmanlığında Seyfullah KARA tarafından sürdürülen doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Sorumluluk hukukunun en önemli kavramlarından olan zarar, hukukta önemli bir yer işgal etmektedir. Türk hukukunda zararla ilgili birçok çalışma yapılmış olup bu çalışmalarda zarar, genellikle sorumluluk hukuku ve tazminat hukuku çerçevesinde işlenmiştir. Batı hukukunda da durum buna yakındır. Roma hukukundan günümüze kadarki hukuk sistemlerinde zarar kavramı üzerinde epey tartışmalar ve farklı tanımlamalar yapılarak kavramın somut hale getirilmeye çalışılmasından da bu sonuca varılabilir. Yine Türk hukukunda sorumluluk hukukunun en önemli amaçları, zararı önleme ve denkleştirme olarak kaynaklarda yerini almaktadır.¹

İslam hukukunda da zarar kavramı üzerinde çokça durulmuş olup fıkhîta birçok kaidenin gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak zararı önleme veya giderme düşüncesine dayandığı açık bir şekilde görülmektedir.² İslam hukukunda küllî kaideler içerisinde bu prensiplere fazlaca yer verilmesinden ve birçok fer'î meselede hüküm verilirken zararın gerekçe olarak öne sürülmesinden zararın ne derece etkili bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. İslam hukukunda meseleler tikel olarak ele alındığında hemen hemen her konuda zararın gerek illet gerekse hikmet olarak etkili bir husus olduğu göze çarpmaktadır. Zarar unsurunun etkili olduğu bu konulardan biri de İslam borçlar hukuku ve akid teorisidir. Bu çalışmayla zararın akid teorisi içerisindeki önemi ve fesâd unsurları üzerindeki etkisi örneklerle ortaya konulup kavramın İslam borçlar hukuku üzerindeki etkisi vurgulanmış olacaktır.

İslam hukukunda zarar konusu önemli bir yer işgal etmekle beraber, klasik kaynaklarda zararı müstakil olarak ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Modern dönemde özellikle Arap dünyasında zarar ve zararın giderilmesi konusunda bazı çalışmalar yapılmıştır.³ Türkiye'de yapılan çalışmalarda bütün yönleriyle zararı ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Zarar konusu genellikle tazminatla ilgili çalışmalarda ve çoğunlukla kısa bir şekilde ele alınmakta olup genelde tazminat sebepleri veya haksız fiilin unsurları gibi başlıklar altında incelenmektedir. Ancak genelde akitlere, özeldense satım akdine etkisi açısından zararı

¹ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Yetkin Yayınları, 2020), 581-582.

² bk. Mecelle md. 7, 20, 25, 31.

³ Bu çalışmalardan bazılarını şu şekilde zikredebiliriz: Ahmed Mevâfi, *ed-Darar fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, (Suudi Arabistan: Dâru İbni Afvân, 1997); Ali el-Hüseyni Sistani, *Kâidetü la zarara ve la zırar*, (Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabi, 1994); Ebü'l-Asbağ İsa b. Musa b. Ahmed İbnü'l-İmam Tuteylî, *Kitâbu nefyi'z-zarar*, thk. Ferid b. Süleyman, el-Muhtâr et-Telili, (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmii, 2003); Muhammed b. Medeni Busak, *et-Tavizü ani'z-zarar fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, (Riyad: Dâru İşbilyâ, 1999/1419).

inceleyen müstakil çalışma bulunmamaktadır. Bu yönüyle çalışmamız zararı satım akdinin fesadına etkisi açısından ele alacak ve alanda bu boşluğun doldurulmasına katkıda bulunacaktır.

Zarar bütün akid çeşitlerinin kuruluşunda ve devam ettirilmesinde az ya da çok etkili olmakla birlikte, satım akdinin hem diğer akitler için bir model olması hem de mutlak anlamda akid denilince akla satım akdinin gelmesi sebebiyle çalışma satım akdi çerçevesinde yürütülecektir.

1. Zararın Tanımı ve Çeşitleri

Zarar kavramı sözlükte dârr “ضَارٌّ” ve durr “ضُرٌّ” şeklinde olmak üzere birincisi mastar, ikincisi isim olan iki kökle ilişkilendirilmektedir. Dârr kavramına müstakil mana verilmeyip faydanın zıddı anlamında kullanıldığı belirtilirken, durr kavramının darlık, sıkıntı, bedene isabet eden bir şiddet ve kötü hal gibi anlamlara geldiği ifade edilmektedir. Mastar olarak kullanılmadığı sürece nef “نَفْعٌ” kavramıyla beraber kullanıldığında dârr, müstakil olarak kullanıldığında ise durr şeklinde geldiği de belirtilmektedir.⁴ Fukahânın zarar kavramını sözlük anlamının dışında kullanmadığı da söylenmiştir.⁵ Ayrıca dârr kavramında daha çok zarar verme yönü ağır basarken, durr kavramında ise zarar görme anlamı daha ağırlıklıdır.⁶ Dârr lafzından türeyen sözcüklerin Kur’an’da yetmiş küsur yerde geçtiği ifade edilmektedir.⁷

Fıkıh kaynaklarında zarar için çeşitli tanımlar yapılmıştır. İsfahânî (V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) zararı “*Gerek ilim ve fazilet noksanlığından dolayı kişinin nefsinde, gerek yaralanma ve bir organ eksikliği gibi bedende gerekse de fakirlik ve mevki düşüklüğünden dolayı dış görünüşünde olsun zarar kavramı kötü hal demektir.*”⁸ diye tanımlarken, Nedvî’nin (v. 1999) tanımı “*Zarar, mutlak*

⁴ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, nşr. Abdullah el-Kebîr (Beyrut: Daru Sadr, t.y.), “drr”, 4/482; Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fi garîbi’s-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), “drr”, 2/360; Ebü’t-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), “drr”, 550; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kahire: Daru’l-Hidâye, t.y.), “drr”, 12/384,385; Vezâretü’l-Evkâf ve’s Şuûnu’l İslamiyye Heyet, *el-Mevsûatu’l fihîyye* (Mısır: Dâru’s-Safve, 1427), 28/179; Ahmed Mevâfi, *ed-Darar fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Suudi Arabistan: Dâru İbni Afvân, 1997), 1/20.

⁵ Heyet, *el-Mevsûatu’l Fihîyye*, 28/179.

⁶ Bilal Aybakan, “Zarar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/131.

⁷ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, “*el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*” (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1988), 532, 533.

⁸ Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Beyrut: Dâru’l-Kalem: Dâru’ş-Şamiyye, 1412), “drr”, 503.

anlamda, mefsedetın bir başkasına ulaştırılması, zirâr ise mefsedetın bir başkasına meşrû bir karşılık sebebiyle olmaksızın ulaştırılması” şeklindedir.⁹ Bu tanımların dışında zararı hak kavramıyla ilişkilendirip “hakka konu olan varlık veya değerın zedelenmesi veya yok olması”¹⁰ ve “kişinin şahsına, malına, canına, namusuna veya iffetine karşı yapılan her türlü eziyet ve haksızlık”¹¹ şeklinde tanımlayanlar da bulunmaktadır. Mecelle’de ise zarar kavramı bir hayli konu edilmekle ve küllî kaidelerde yer almakla beraber¹² zararın tam bir tanımı yapılmamıştır.

Batı hukukunda da zararı açıklamak için çeşitli teoriler ortaya atılmış olup bunlardan somut zarar ve fark teorileri daha fazla ön plana çıkmıştır.¹³ Türk hukukunda genellikle “kişinin malvarlığında ya da şahıs varlığında iradesi dışında meydana gelen eksilme”¹⁴ şeklinde bir zarar tanımı yapılmakta olup bu tanımın borçlar hukuku ve tazminat hukuku noktasından hareketle yapıldığı görülmektedir. Aslında bu tanıma ve “malvarlığının zarar verici olay sonrasında fiilî durumu ile bu zarar verici olay hiç gerçekleşmeseydi malvarlığının içinde bulunacağı farazî durum arasındaki fark”¹⁵ şeklinde yapılan tanımlara bakıldığında Türk hukukunda zarar daha çok borçlar hukuku ve tazminat konularıyla ceza hukukunda önemli bir yer işgal etmektedir.

Zararı farklı bakış açılarından hareketle çeşitli şekillerde tasnif etmek mümkündür. Ancak zararlar ilgili çalışmalara bakıldığında genellikle zararın maddi zarar ve manevi zarar şeklinde taksime tabi tutulduğu ve bu ayırımdan hareketle yapılan tanımların genel kabul gördüğü ifade edilebilir. Roma hukukunda maddi ve manevi zarar şeklinde bir ayırım bulunmamakla birlikte bu ayırım daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış ve geliştirilmiştir.¹⁶ Maddi ve manevi zarar şeklindeki taksimin dışında zarar; umûmî zarar-husûsî zarar, eşyaya verilen zarar, cismani zarar, tesebbüben zarar, yansıma zararı, normatif zarar, somut ve soyut

⁹ Ali Ahmed Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye* (Dımaşk: Dâru'l Kalem, 1991), 252.

¹⁰ Aybakan, “Zarar”, 44/131.

¹¹ Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazarîyyetü'd-damân* (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l Fikr, 2012), 29; Nuri Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 77.

¹² bk. Mecelle md. 7, 20, 25, 31.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Topuz, *İsviçre ve Türk Borçlar Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Roma Borçlar Hukukunda Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 201 vd.

¹⁴ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 589.

¹⁵ Mehmet Serkan Ergüne, *Olumsuz Zarar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 11; Topuz, *Maddî Zarar*, 204.

¹⁶ Topuz, *Maddî Zarar*, 114.

zarar, doğrudan ve dolaylı zarar gibi taksimlere de tabi tutulmuştur.¹⁷ Bu çeşitlerin çoğu maddi zarar kapsamında düşünülen zararlardır. Ancak İslam hukuku kaynaklarında zararın bu kadar çeşitlendirilmesine rastlanmamaktadır. Son dönemde yapılan çalışmaların çoğunda zarar çeşitleri ele alınırken genelde modern hukukun bu tasnifinden faydalanıldığı görülmektedir. Zararın bu denli çeşitlendirilip ele alınmasında zarar sonucunda meydana gelecek tazminat oranını ve hangi zararın tazminat gerektireceğini belirleme çabasının bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim modern hukukta ve İslam hukukunda yapılan çalışmalarda zarar konusunun çoğunlukla haksız fiil, tazminat ve sorumluluk hukuku başlıklarında ele alınmış olması bu düşünceyi desteklemektedir. Burada zarar çeşitlerinin her birini açıklayıp teker teker incelemek konuyu gereksiz uzatacağından bunları sadece ismen zikretmekle yetiniyoruz.

2. Akdin Sıhhatine Etkisi Bakımından Zarar

2.1. Müstakil Bir Fesad Sebebi Olarak Zarar

İslam hukuku kaynaklarında akdin fesad sebepleri belirtilirken, bu sebepler arasında genellikle ikrah, garar, zarar, cehâlet, hezl, fâsid şart ve riba yer almaktadır.¹⁸ Genellikle fesad sebepleri olarak bu hususlar zikredilmekle beraber, sebepleri sadece bunlarla sınırlamak doğru olmaz. Mesela rızanın ihlal edilmesi sebebiyle hatanın ve cehaletin akdi fâsid kılma gerekçesinin nizaya götüreceği olması şeklinde açıklanmasıyla nizâmın da fesad gerekçesi olarak zikredildiğine rastlanmaktadır.¹⁹ Akdi fâsid kılan durumlar bunlarla sınırlı olmasa da makalemizin amacı bütün fesad sebeplerini ortaya koymak olmadığından bu kadarla yetiniyoruz.

Fesad gerekçelerine ve fûrû örneklerine bakıldığında garar, cehâlet ve fâsid şarttan sonra en güçlü sebebin zarar olduğu ifade edilebilir. Akitlerde bazen fesad gerekçesi olarak zarar unsuru doğrudan zikredilirken, bazen müstakil bir gerekçe olarak zikredilmeyip dolaylı olarak akdi etkilemektedir. Bazı durumlarda ise fesad unsuru olarak başka bir illet

¹⁷ Ali Kaya, *İslam Hukuku'nda Cismani Zararların Tazmini* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 24; Aybakan, "Zarar", 44/131; Topuz, *Maddî Zarar*, 34-110; Yunus Araz, *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 36.

¹⁸ Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak* (Beyrut: Menşuratü'l-Halebî el-Hukukiyye, 1998), 4/127; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 79.

¹⁹ İslam Demirci, "Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahanın Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 274; Ali Haydar Bölükbaş Ali Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbî'l-Akit' Kavramı", *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (Nisan 2020), 58.

zikredilmekte olup gerekçesi zarara dayanmaktadır. Fesadın gerekçesinin doğrudan zarara dayandığı hususları genel hatlarıyla iki başlık altında incelemek mümkündür.

2.1.1. Teslimin Zarar İçermesi

Yapılan bir satım akdinden beklenen maslahatın gerçekleşmesi için bedellerin karşılıklı olarak teslim edilmesi gerekir.²⁰ Satım akdinin mün'akid olması için gerekli şartlardan biri de mebi'in maktûru't-teslim olmasıdır. Teslimin hiç mümkün olmaması halinde akdin butlanından söz edilirken, teslimin zararsız bir şekilde yapılmaya uygun olmaması halinde ise akdin fesadı söz konusu olmaktadır.²¹ Teslimin zarar içermesi hususu Hanefî kaynaklarda adem-i nefâz olarak adlandırılmaktadır. Ancak buradaki adem-i nefâzdan akdin başkasının onayına bağlı olarak mevkufl olması değil, akdin sıhhatinin askıda olması anlaşılmalıdır. Nitekim akitlerde zikredilen fesad unsuru olarak zarar kavramı kaynaklarda genellikle akdin sıhhati başlığı altında işlenmektedir.²² Teslimin zararsız olması şartından sadece fiilen teslim edilmesi değil, teslim edilmesinin yanında zararsız bir şekilde alacaklının kullanımına sunulmuş olması da anlaşılmalıdır. Örneğin bir kimse yüzüğün üzerindeki taşı satın alıp satıcı da ona taşı yüzükle beraber teslim etse ve onu yüzükten kendisinin ayırmasını söylese, henüz taşı yüzükten ayırmadan yüzük kaybolursa veya kullanılmaz hale gelse, şayet teslim esnasında taş yüzükten zararsız bir şekilde ayrılacak haldeyse akid sahih sayılır ve müşteri taşın parasını öder. Çünkü bu durumda teslim gerçekleşmiş ve ücret kesinleşmiştir. Ancak taş yüzüğe bitişik halde teslim edilmiş ve zarar görmeden ayrılma imkânı da bulunmuyor ise bu durumda müşterinin herhangi bir şey ödemesi gerekmez. Çünkü henüz teslim zararsız bir şekilde gerçekleşmediğinden akid de sahih olmamıştır.²³ Bu durumda teslim ile malın fiziken müşterinin eline geçmesinden ziyade kullanılabilir şekilde müşteriye verilmesinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bir bütünün ayrılmaz bir parçasının satımı halinde durum bu şekildedir.

²⁰ Şevket Topal, "İslam Hukuku Açısından Satış Sözleşmelerinde Mülkiyetin Devrine Yönelik Engeller", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (01 Nisan 2001), 520.

²¹ Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/168; Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/302; H. Yunus Apaydın, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/420.

²² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/139; H. Yunus Apaydın, "İslam Hukukunda Mevkufl Akidler (Bağlı Akid Teorisi)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (01 Ocak 1989), 184.

²³ Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 6/292; Ebû Muhammed b. Çânim b. Muhammed Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y), 237.

Satılan malın tesliminden doğan zarar sebebiyle akdin fâsid olmasına örnek olarak binanın temel direklerinden birinin satılması, duvarda örülü haldeki tuğlanın satılması, kılıcın kabzasındaki süsün satılması, bir elbisenin bir kısmının satılması gibi satışlar da gösterilebilir. Sözü edilen bu şekillerde akid fâsid sayılacağından satıcı malı teslim etmeye zorlanamaz. Ancak bir şekilde sattığı malı ayırıp teslim etmişse akid sahihe dönüşmüş olur ve müşteri parayı ödemekle yükümlüdür.²⁴ Burada baştaki fesadın sebebi satıcının sattığı kısmı ayırmaktan dolayı zarar görecektir. Satıcı kendiliğinden zararı göze alarak bu parçaları ayırıp teslim ettiğinde bu zarar endişesi de ortadan kalktığından dolayı akid sahih hale dönüşmüş olur.

Öte yandan canlı koyunun budununun, hurma çekirdeğinin, zeytindeki yağın, buğdayın içindeki unun ve kavunun çekirdeğinin satımı yukarıdaki örneklerden farklıdır. Zira bu tür satımlarda mal teslim edilse bile akid kurulmuş olmaz. Her ne kadar yukarıdaki örnekler bakıldığında her ikisinin de aynı olduğu izlenimi uyansa da burada birinin fâsid diğerinin ise batıl olmasını gerektirecek kural şu şekilde geçmektedir: “*Malın teslimi ancak yaratılış itibarıyla ayrılmaz bir parçasını ayırarak zarar verme yoluyla gerçekleşebiliyorsa akid batıl, insan eliyle meydana getirilen bir parçasını ayırmak suretiyle bir zarar vererek mümkün olabiliyorsa fâsid olur.*” Satıcı kendi rızasıyla malı yerinden sökmek ya da koparmak suretiyle teslim ederse bu akid sahihe dönüşür.²⁵

2.1.2.Ortaklık Sebebiyle Teslimin Gerçekleşmemesinden Doğan Zarar

Zararın akdin sıhhatini doğrudan etkilediği bir diğer husus ise satım sonucunda oluşacak ortaklık sebebiyle meydana gelebilecek zarardan dolayı akdin fâsid olmasıdır. Satım sebebiyle meydana gelecek ortaklıktan doğacak zararlar, ortak bir malda bir kişinin kendi hissesini başkasına satması sebebiyle oluşacak zararlar ve satım sonunda ortak sayısının

²⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/168; Ebû’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl’l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 2/24.

²⁵ Bu örnekten yola çıkıldığında zarar vermeden teslim edilmesi mümkün olduğundan canlı koyunun sırtındaki yünü satmanın caiz olması gerekirdi. Ancak Hanefi mezhebi konuyla ilgili nas bulunması ve yünün koyuna bitişik olması sebebiyle zararsız ayrılmasının mümkün olmadığı düşüncesine dayanarak, aynı zamanda kırılacak olan yerin de tam olarak belli olmayışı sebebiyle taraflar arasında niza çıkabileceği düşüncesinden hareketle bunun caiz olmadığını ifade etmiştir.²⁵ Yukarıdaki örnekler bakıldığında zikredilen genel kuraldan da yola çıkarak, Hanefilerin bütün bir malın ayrılmaz parçasının satımında zararın yaratılıştan gelen bütünlüğe mi yoksa sonradan oluşturulan bütünlüğe mi verildiği hususunu dikkate aldıkları görülmektedir. bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/168; Ali Haydar Bölükbaş, *İslâm Borçlar Hukukunda Niza* (Rize: STS Yayınları, 2020), 211, 212.

artması sebebiyle oluşacak zararlar bu kapsamda zikredilebilir. Konuyu açıklama adına şu örnekler verilebilir:

Bir kimse tarlasında ekili olup henüz olgunlaşmamış olan ekinin yarı hissesini başkasına satsa bu akid sahih olmaz. Çünkü ekinin hepsi biçilip henüz hasat edilmeden teslimi mümkün değildir. Bu durumda ekinin her bir tanesi ortak olduğundan müşterinin ürünün kaldırılıp kendisine teslim edilmesini istemesi durumunda satıcı kendi hissesinde zarara uğrar. Hatta bu durumda hisse satılıp müşteri ekinin sökülmesini talep edecek olsa, buna izin verilmeyip taraflardan herhangi birinin talebiyle akid feshedilir. İnsanların akitle bir zararı üstlenmelerinin söz konusu olmaması sebebiyle malın teslimi sırasında ortaya bir zarar çıkacaksa akid sahih kabul edilmez. Bu durumda müşteri ekin olgunlaşmıyaya kadar bir şey demeyip beklerse akid sahihe dönüşür ve artık müşterinin akdi feshetme hakkı olmaz. Ekin olgunlaşmış hasat edilecek hale gelince artık zarar ihtimali ortadan kalkmış olduğundan akdin sıhhati de zedelenmeyecektir.²⁶

İki kişinin bir başkasının arazisi üzerinde ortak bir binası olsa ve ortaklardan biri, diğeri olmaksızın kendi hissesini satsa, bu satım akdi yine sahih olmaz. Çünkü bu durumda da binayı yıkıp zarar vermeden teslim etmek mümkün değildir.²⁷ Aynı şekilde iki kişinin bir arsa üzerinde ortak ekinleri veya meyveleri bulursa, bu kişilerin hasat zamanına kadar ürünleri tarlada bırakma hakları vardır. Şayet hasat zamanından önce ortaklardan biri kendi hissesini satacak olursa bu satım akdi fâsid olur. Çünkü bu malın satılması halinde derhal sökülmesi gerekeceğinden bu durumdan diğerk ortağı zarar görür. Hasat vaktinden sonra satılmasında herhangi bir zarar söz konusu olmadığından hasat sonrası satımı caizdir. Ürünün tamamı bir kişinin olsa da hasat vaktinden önce satması sahih olmaz. Çünkü bu durumda da yine ürünün hasattan önce yerinden sökülmesi gerekecektir. Bu ise zarara yol açacağından akid fâsid olur. Teslimin hasattan sonra olması halinde ise herhangi bir zarar söz konusu olmadığından satım akdi sahih olur.²⁸

Yine iki kişi arasında şâyi hisseli ortak bir ev ya da arsa bulunup ortaklardan biri, mal henüz taksim edilmeden bu arazinin belli bir bölümünü ya da evin belli bir odasını bir başkasına satacak olsa, bu satım hem kendi payı hem de ortağının payı için fâsiddir. Kendi payı üzerinde niçin caiz olmadığı zaten açıktır. Çünkü henüz taksim yapıp paylar belirlenmemiştir. Ortağının payı üzerinde caiz olmaması ise bu satımla araya yeni bir ortak girerek ortak sayısının

²⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/303.

²⁷ *Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi'*, 5/168.

²⁸ *Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi'*, 5/168.

çoğalması suretiyle diğer ortağın zarar görmesinden dolaydır. Fakat ev ve arsa üzerindeki kendi payını tamamen satması halinde akid sahih olur. Çünkü bu durumda araya yeni bir ortak girmesi söz konusu olmamakta ve müşteri satıcının yerine geçmektedir.²⁹

Ebû Yûsuf (v. 182/798) sedeften ancak yarılarak yararlanılabileceğini ifade ederek onu kırmanın bir zarar ihtiva etmediği düşüncesiyle sedef içindeki incinin satımını caiz görürken, Kerhî (v. 340/952) ise sedef içerisindeki incinin çıkarılırken kırılıp zarar göreceği olması sebebiyle bu satımı tavandaki kirişin satılmasına benzetip, bunun fâsid olduğunu belirtmiştir.³⁰ Görüldüğü üzere bu örnekte de yine akdin sahih olup olmaması konusundaki tartışmanın odak noktasında bir tarafın zarar görmesi bulunmaktadır.

Satım akdini fâsid kılan durumlar arasında müstakil bir sebep olarak zarar unsurunun yer aldığı örnekler bakıldığında fesadın merkezinde zarar unsurunun zikredildiği açık bir şekilde görülmektedir. Burada fesada götüren unsur akdin bizzat zarar verme üzerine kurulması olabildiği gibi akid yapıldıktan sonra meydana gelecek zarar ihtimali de olabilir. Çünkü İslam hukukunun genel gayelerinden biri zararı henüz meydana gelmeden önlemektir. Henüz zarar meydana gelmeden önlenibilirse tazminat davaları gibi mahkemelerin yükünü artırıp husumetleri çoğaltan durumlarla daha az karşılaşılır. Şayet meydana gelmeden önleme imkânı bulunmuyorsa bu sefer zararın tazmini yoluna gidilir. Böylece malın zarar göreceği akdin sahih kabul edilmemesiyle malın zayi olmasının da önüne geçilmiş olmaktadır.

2.2. Diğer Fesad Sebeplerinin Oluşmasında Zarar

Zarar unsuru satım akdinde müstakil bir zarar sebebi olarak zikredilmenin yanında diğer fesad sebeplerinin oluşmasında da son derece etkilidir. Bu başlıkta diğer fesad unsurları üzerinde zararın etkisi örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.2.1. İkra

Akitlerde fesada yol açan bir sebep olarak ikrah, İslam hukukunda akid serbestisi ve irade hürriyeti çerçevesinde ele alınabilir. İslam hukuku akid doğuran sebep olarak sadece rızayı zikretmiş olup bu anlamda akdin rızâîliği esasını benimseyen ilk hukuk sistemi olmuştur.

²⁹ Buradaki satımın caiz olması akla şüf'a hakkını getirebilir. Ancak şufa hakkı yapılan satım akdini batıl ya da fâsid kılmaz. Herkes kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. Ancak malın ortaktan başka birine satılması halinde ortak için şufa hakkı doğar. (bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/310.)

³⁰ *Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi'*, 5/168.

Akdin kurulması için taraflarda aranan ehliyet şartı da bu düşüncenin bir yansımasıdır.³¹ İkraha rızayı ortadan kaldıran unsurlardan biri olduğu için rıza konusuyla beraber açıklanması konunun daha iyi anlaşılması bakımından faydalı olacaktır. İkraha konusunun zararla ilişkisi de büyük ölçüde burada ortaya çıkmaktadır.

Bir kimseyi razı olmadığı bir şeye zorlama anlamına gelen ikraha, Hanefî mezhebinde akdi fâsîd kılan hususlar arasında zikredilmiş olup ikraha altında yapılan akdin geçerliliği fukaha arasında tartışılmıştır. Şafîî ve Hanbelî mezhebi bu şekilde yapılan akdi batıl sayarken Mâlikî mezhebi ise akdin nâfiz olduğunu, ancak lazım olmadığını ifade etmiştir.³² Görüldüğü üzere dört mezhepten hiçbirisi kişinin rızası olmadan, zorla yaptığı akdin telafiye imkân vermeyecek şekilde kesin ve bağlayıcı olduğunu söylememektedir. Burada esas alınan nokta zararın giderilmesidir. Çünkü kişinin razı olmayarak yaptığı bir akdin sonucundan sorumlu tutulması ilk başta onun zararındır. Görüşlere baktığımızda, mezheplerin bir şekilde bu zararın giderilmesine imkân tanıma yoluna gittikleri görülmektedir.

Hukukî işlemleri “feshi kabul eden” ve “feshi kabul etmeyen” olarak iki kısımda inceleyen Hanefîler, feshi kabul eden akitlerde rızayı sıhhat şartı olarak gördüğünden ikraha altında yapılan satım, icâre ve müzaraâ gibi akidleri fâsîd saymıştır. Ancak diğer fâsîd akid türlerinden ayrı olarak, ikraha sebebiyle fâsîd olan akdin, mükrehin daha sonra onay vermesi halinde sahihe dönüşeceğini ifade etmişlerdir. Hanefî âlimlerden Züfer b. Huzeyl (v. 158/775), bir kimsenin razı olmadan feshi kabul eden hukukî işlemlerden birini yapması halinde, bu akdin mevkûf akit sayılacağı görüşünü benimsemiştir. Son dönem hukukçulardan Senhûri (v. 1971) ve Zerkâ'nın (v. 1999) da bu görüşü tercih ettiği aktarılmaktadır.³³ Diğer Hanefî âlimler bu tür akde fâsîd hükmünü vermiş olsalar da bunu diğer fâsîd akitlerden ayrı tuttıkları için onların da netice olarak mevkûfa yakın bir anlamda kullandıkları söylenebilir.

2.2.2. Garar

Sözlükte çoğunlukla risk, tehlike ve belirsizlik gibi anlamlarda kullanılan³⁴ garar kavramının birçok tanımı yapılmış olmakla birlikte gararın miktarı ve akdi fâsîd kılan gararın

³¹ Ali Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda Akid Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1983), 10; Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuku Açısından Akid Serbestisi Prensibi”, *Dini Araştırmalar* 5/13 (01 Haziran 2002), 135.

³² Senhûri, *Mesâdirü'l-hak*, 4/172, 173.

³³ Abdüsselam Arı, “Rıza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/57.

³⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/366; Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 38.

ölçüsü ile ilgili çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.³⁵ Garar tanımlarından en çok benimsenen, Serahsî'nin (v. 483/1090) “sonu belli olmayan” (mestûru'l-akıbe)³⁶ şeklinde yapmış olduğu tanımdır.³⁷ Bu konuda doktora çalışması bulunan Necmeddin Güney garar kavramının çeşitli tanımlarına ve gelişimine yer verdikten sonra gararı şu şekilde tanımlamıştır: “*Garar belirsizlik ve tesâdüflüktür. Gararlı satış ise, akdin kuruluşunda tesâdüflük barındıran veya bedellerin husûlü (teslim edilebilirliği), niteliği, niceliği veya vadesinde aşırı cehâlet içeren satımlardır.*”³⁸

Garar kavramının tanımı üzerinde tam bir birlikteliğin sağlanamamış olmasının yanında benzer kavramlarla da zaman zaman birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Garar ve tağrir kavramlarının yanlışlıkla birbiri yerine kullanılmasının yanında³⁹ özellikle cehalet ve gararın tanımlarına bakıldığında çok net ve genel kabul görmüş bir ayırım yapılamadığı anlaşılmaktadır. Karafî (v. 684/1285) de âlimlerin cehâlet ve garar kavramlarını birbirlerinin yerine kullandığını ifade ederek havadaki kuş ve sudaki balığın satımında olduğu gibi, meydana gelip gelmeyeceği bilinmeyen şeyin satımında garar, bir kutunun içindeki şeyin satımı gibi gerçekleşeceği kesin, ancak ne olduğu bilinmeyen şeyin satımında ise cehaletin bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu iki kavram arasında “*umum husus min vech*” ilişkisi bulunduğunu da ifade etmiştir. Ayrıca kavramlar arasındaki bu ilişkiyi açıklarken, niteliği bilinmekle beraber, meydana gelip gelmeyeceği bilinemediğinden, henüz kaçmadan nitelikleri bilinen kaçak kölenin satımını salt garar için; elde edilip edilemeyeceği hususunda bir belirsizlik bulunmaması ve belirsizliğin sadece satılan şeyin niteliğinde olması sebebiyle, yakut mu yoksa cam mı olduğu bilinmeyen bir taşın satımını salt cehâlet için; özellikleri bilinmeyen kaçak kölenin satımını ise hem garar hem de cehâletin bir arada bulunduğu satış için örnek olarak zikretmiştir.⁴⁰ M. Emin Dârîr ise cehalet ve garar kavramları ile ilgili çeşitli tanımları ve âlimlerin görüşlerini verdikten sonra kendi görüşünü belirterek bu kavramlar arasında “*umum husus mutlak*” ilişkisi bulunduğunu, yani gararın cehaleti de içine alacak şekilde geniş bir çerçeveye sahip olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Bu çalışmada cehâlet ve garar kavramları Karafî'nin

³⁵ Gararın farklı tanımları, akdin sıhhatini etkilemede ölçüsünün ne olacağı ile ilgili tartışmalar ve kavramın kullanımında meydana gelen değişimler için bk. es-Siddîk Muhammed el-Emîn Darîr, *el-Garar ve eseruhû fi'l-ukûd fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990), 28-36; Mevâfi, *ed-Darar*, 1/191-199; Güney, *Garar*, 40-65.

³⁶ Ebu Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 13/68.

³⁷ Dönmez, “Garar”, 13/367.

³⁸ Güney, *Garar*, 62.

³⁹ Güney, *Garar*, 37-38.

⁴⁰ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/265; Güney, *Garar*, 81.

⁴¹ Darîr, *Garar*, 39.

yaptığı ayırımdan hareketle ele alınıp kavramlar bu şekilde kullanılmaya ve örnekler bu çerçevede değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Garar sebebiyle akdin fâsid olmasının örneklerine bakıldığında havadaki kuşun, sudaki balığın, kaçak kölenin, memedeki sütün, hayvanın karnındaki yavrunun satımı gibi muameleler karşımıza çıkmaktadır.⁴² Bu tür örneklerde yasaklığın sebebi olarak garar zikredilmekle birlikte asıl gerekçenin bu gararın yol açacağı zararlı sonuçlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü gararlı satımın sonucunda bir taraf için haksız ve fazla bir kazanç bulunurken diğer taraf için bir zarar meydana gelmektedir. Yani garardan kaynaklanan fesatlık sırf garar olması sebebiyle değil, sonucu itibarıyla yol açacağı zarar sebebiyledir.

Garar konusundaki yasaklığın sebebinin insanların mâli konuda zarar görmelerinin önlenmesi olduğuna dair görüşümüze delil olarak İmam Malik'in (v. 179/795) konuya bakışını zikredebiliriz. İmam Malik kişinin tasarruflarını sırf muâvaza, sırf bağış ve her ikisine de benzeyen olmak üzere üç kısımda ele almıştır. Satım akdini de içine alan birinci kısımda mal kazanma amacı öne çıkarken, ikincisinde hibe ve sadaka gibi hayır ve iyilik yapma fikri ön plandadır. Üçüncüsü ise nikâh akdi gibi, bir yönüyle sevgi ve muhabbetin öne çıktığı, ancak mâli bir boyutu da olan akitlerdir. Birinci kısımdaki akitlerde garar ve cehalet bulunsa bile satımın amacı büyük ölçüde gerçekleşiyorsa buradaki garar dikkate alınmayıp hoş görülür. Ancak satımın amacı büyük oranda veya hiç gerçekleşmiyorsa bu garar akdi ifsâd eder. İkinci kısımda bulunan teberrû akitlerinde de kendisine bağış yapılan kişinin herhangi bir zararı söz konusu olmadığından garar ve cehaletin bu tür akitleri fâsid kılması söz konusu olmamaktadır. Üçüncü kısımdaki akitlerde ise cehalet ve garar miktarı fazlaysa akid fâsid, fazla değilse sahihtir.⁴³ Diğer mezheplerde bu konuda genel bir kaide zikredilmemekle beraber Hanefî ve Hanbelîlerin garar konusunda hibe akdinde satım akdine nazaran daha müsamahalı davrandıkları, vasiyette de bütün mezheplerin garar konusunda esnek davranılması gerektiği görüşünde oldukları ifade edilmektedir.⁴⁴ Aslında İmam Mâlik'in yapmış olduğu ve diğer mezhepler tarafından da kısmen desteklenen bu ayırım, akitlerde zikredilen fesat sebeplerinden birçoğunun zararın önlenmesi ve giderilmesi düşüncesinin bir sonucu olarak teşekkül ettiğinin kuvvetli delillerindedir. İki akit türünde bu şekilde bir ayırıma gidilmesinin sebebinin zararlı ilişkilendirilerek, teberru akdinin tek taraflı olarak bir bağış şeklinde olması sebebiyle akdin alacaklı tarafı olan kimse bir

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/12; Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/48; Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 4/151; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/23.

⁴³ Karâfî, *el-Furûk*, 1/170, 171; Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 3/44-46.

⁴⁴ Dönmez, "Garar", 13/369.

karşılık ödemedi mala sahip olacağından, burada bir garar bulunsa da bunun bir zarara yol açmayacağı şeklinde açıklanması yanlış bir değerlendirme olmayacaktır.

Garar, cehalet, gabin ve tağrir gibi kavramların akitlerde yol açtığı özel hükümlerin gerekçelerinin zarara dayanması sebebiyle bu kavramları zararın alt başlıkları olarak zikretmek yanlış olmaz. Örneğin sigorta sözleşmelerinin cevazı konusu açıklanırken, sigortanın caiz olmadığını düşünenlerin cehâlet ve garar sebebiyle bir tarafın haksız kazanç sağlarken diğer tarafın zarara uğrayacak olmasını öne sürdüğü görülmektedir.⁴⁵ Bazı hükümlerin açıklanmasında zarar gerekçe gösterilirken, çoğu durumlarda ise zarar açık olarak zikredilmemektedir. Gerekçe olarak açıkça zararın ifade edilmemiş olması zararın hükümlerin tesis edilmesindeki rolünü ortadan kaldırmaz.

2.2.3. Cehâlet

Cehalet ve garar kavramları arasındaki ilişki ve bu iki kavramın bazen birbirinin yerine kullanıldığı garar konusu açıklanırken ifade edilmişti. Her ne kadar kavramlar bazen birbirleri yerine kullanılsa ve aralarında çok net bir ayırımın bulunmadığı yönünde görüşler⁴⁶ bulunsa da bunları iki ayrı kavram olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Nitekim Hanefî mezhebinde de konu ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

Cumhur genel olarak bilinmezliğin fazla olduğu cehâleti “cehâlet-i fâhişe”, orta derecede olanı “cehâlet-i mütevassıta” ve az olanı ise “cehâlet-i yesîra” olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. Fâhiş cehâletin akdi fâsid kıldığı, az cehaletin ise akdin sıhhatini zedelediği hususunda görüş birliği vardır.⁴⁷ Cehâlet-i mütevassıta denilen kısım ise az veya çok olandan hangi gruba dâhil edileceği belli olmayan cehâlet çeşididir. Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve İmam Şafî (v. 204/820) gibi âlimler, cehaletin bu çeşidini çok olan kısma dâhil edip akdi ifsâd ettiğini belirtirken, İmam Mâlik ise az olan kısımdan saymış ve akdi fâsid kılmadığını ifade etmiştir.⁴⁸ Satım akdini diğer akitlerden ayrı değerlendirip, az olan cehaletin satım akdinin sıhhatine zarar vereceği ancak kefâlet akdini fesada götürmeyeceğini ifade eden âlimler de bulunmaktadır.

⁴⁵ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular 2* (Samsun: Etüt Yayınları, 2012), 394, 395.

⁴⁶ Güney, *Garar*, 37-38.

⁴⁷ Dönmez, “Garar”, 13/221; Bedri Aslan, *İslâm Ticaret Hukukuna Göre Cehâlet ve Güncel Akidlere Etkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 48.

⁴⁸ Karâfî, *el-Furûk*, 1/170.

Mesela satım akdini hacıların dönüşü veya hasat vakti gibi az belirsizlik bulunan bir vakte izafe etmek akdi ifsâd ederken, bu durum kefâlet akdini fâsid kılmamaktadır.⁴⁹

Cehalet konusu fukahâ tarafından miktarı ve mevzusu bakımından ele alındığı için burada akdin mahallinde cehâlet ve semende cehâlet üzerinde durulacaktır.

2.2.3.1. Akdin Mahallinde Cehâlet

Hanefî mezhebine göre satım akdinin sıhhat şartları arasında zikredilen, malın malum olması konusunda malın müşteri tarafından bilinmesi yeterli görülmüştür. Çünkü malın malum olmaması halinde beklenmedik bir zarara uğrayacak olan kişi müşteri olacaktır.⁵⁰ Cumhura göre ise akdin sahih olabilmesi için iki taraf için de cehalet söz konusu olmamalıdır.⁵¹ Burada her iki görüşün de ortaya atılmasının gerekçesinin zarara dayandırıldığı rahatlıkla söylenebilir. Hanefiler satıcının zaten malın özelliklerini bildiği varsayımından hareket ederek meydana gelebilecek bir zarardan sadece müşterinin etkileneneğini düşünmüşler, cumhur ise satıcının özelliklerini bilmediği bir malı satmasının mümkün olması sebebiyle zarardan etkilenebileceğini düşünerek bu görüşe varmışlardır. Netice itibarıyla her iki görüş sahibinin de tarafların yapılan alışverişten etkilenip etkilenmemelerini göz önünde bulundurduğunu ifade edebiliriz.

Konuyu şu örneklerle daha anlaşılır kılmak mümkündür: Bir kimse tek bir akitle bin dirheme iki köle satın alsa, sonra bunlardan birinin hür olduğu anlaşılrsa, satım akdi ikisi hakkında da fâsiddir. Bu ikisinden her biri için ayrı bir fiyat belirtilmemesi halinde fesad sebebi “hür kimsenin satım akdine konu edilmesinin yasak oluşu”dur. Şayet satım akdi kölede sahih kabul edilecek olsa, satış bedelinin kölenin payına düşen miktarı karşılığında sahih olur. Bu şekilde akdin sahih kabul edilmesi halinde her iki tarafın da miktarı belirlemede kendi menfaatini ön planda tutacak olması sebebiyle karşı tarafa zarar verme ihtimali bulunduğu ve bu sebeple de taraflar arasında niza ortaya çıkacağından dolayı bu şekilde yapılan bir akid sahih kabul edilmemiştir.⁵²

Görüldüğü üzere iki örnekte de akdin geçerli sayılması halinde malın bedelini belirleme hususunda tarafların diğerine zarar verecek şekilde belirleme yapacak olmasından

⁴⁹ Kemalüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Daru'l Fikr, t.y), 6/453.

⁵⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/296.

⁵¹ Aslan, *İslâm Ticaret Hukukuna Göre Cehâlet ve Güncel Akidlere Etkisi*, 84.

⁵² Akdin kölelerden her biri için ayrı fiyat belirlenerek yapılması halinde akdin geçerliliği hususunda ise Hanefiler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Yüzülmüş halde alınan iki koyundan birinin murdar olduğunun sonradan ortaya çıkması halinde de yine buradakine benzer ihtilaf söz konusudur. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 13/3.

kaynaklanacak bir nizayı önleme amacıyla akid fâsid sayılmıştır. Buradaki illetin zarar olduğu ise şu örnekten anlaşılmaktadır: Mislî mallarda malın akitte belirlenen miktardan az veya çok çıkması durumunda akitte herhangi bir fesad söz konusu olmazken, kıyemî mallarda bu durum fesad sebebi sayılmıştır. Çünkü misli mallar söz konusu olunca malın az ya da çok çıkması halinde taraflar için bir zarar söz konusu olmaz. Kıyemî mallarda tarafların birinin bu durumdaki belirsizlik sebebiyle zarar görme ihtimali yüksektir. Buradaki örnekte mislî mallar için buğday ve arpa gibi ürünlerin kiloyla satılması zikredilirken, kıyemî mallara ise içinde elli parça kumaş bulunması şartıyla bir dengin satın alınması örneği verilebilir.⁵³ Mislî mallarda parçalar arasında bir değişkenlik bulunmadığından malın konuşulandan az ya da çok çıkması halinde taraflar için bir aldanma ve zarar ortaya çıkmamaktadır. Kıyemî mallar ise birbirinden farklı olduğundan belirtilenden az ya da çok çıkması durumunda taraflardan birinin zarar görme ihtimali ortaya çıkmakta ve bu durum taraflar arasında nizaya sebep olmaktadır. Örnekler incelendiğinde ve bütün olarak düşünüldüğünde cehâletin fesad sebebi olmasının taraflardan herhangi birine zarar vermesine veya anlaşmazlığa yol açmasına bağlı olduğu görülmektedir.

2.2.3.2. Semende Cehâlet

Semen kavramına yüklenen anlamlar ve kavram üzerinde yapılan tartışmalar bir yana,⁵⁴ burada sadece semendeki belirsizlik veya paranın değerinde değişme olması halinde meydana gelecek sonuçlarda zararın etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Hanefîler semenin belirsizliği konusunu akdin sıhhati bağlamında ele aldığından, burada da semenin ifâsı sebebiyle meydana gelebilecek zarar da akdin sıhhati başlığı altında incelenmiştir.

Semensiz olacağı zikredilerek yapılan bir akid bâtil hükmünü alırken, semen zikredilmeden veya semenin mutlak olarak zikredilmesi halinde fâsid olmaktadır. Satıcının alıcıya “Bu malı sana meccanen satıyorum.” demesi halinde bu akid bey’ akdi olmayacağından işlem bâtildir. Ancak “Bu malı sana 10 altına satıyorum.” demesi halinde durum bundan farklıdır. Şayet o bölgede birden fazla altın para çeşidi var ise akdin hükmü söz konusu paraların revaç ve değerlerine göre belirlenmektedir. Şayet paralar kıymet ve revaçta olma bakımından eşit ise akid sahih olur ve müşteri parayı dilediğinden ödeyebilir. Değer bakımından farklı ama

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/2.

⁵⁴ Semen kavramının anlamı ve çeşitli kullanımları hakkında detaylı bilgi için bk. Beşir Gözübenli, “Semen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/466; Muhammet Ali Çağlar, *İslam Hukukunda Akidlerde Satış Bedeli (Semeniyet)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17 vd.

revaç bakımından eşit iseler bu durumda akid fâsid olur. Çünkü burada her iki taraf kendi menfaatini ön planda tutup karşı tarafa zarar vermeye çalışacak ve nizâ ortaya çıkacaktır. Revaç bakımından farklı değer bakımından eşit olması halinde ise akid sahih olur ve semen, revaç bakımından daha çok kullanılan para cinsiyle ödenir.⁵⁵ Zikredilen durumlarda akdi fâsid kılan gerekçeye bakıldığında cehalet sebebiyle ortaya çıkacak zarar ve niza ihtimalinin etkili olduğu görülmektedir.

Bu durumu destekleyen ve semendeki belirsizlik sebebiyle meydana gelecek zararı önlemeye yönelik diğer bir örnek, paranın değer düşümüyle alakalıdır. Buna göre, mutlak bir para değeri üzerine akid yapıldıktan fakat henüz malın bedeli satıcıya ödenmeden önce, akid vaktinde rayiç olan paralardan bir kısmının değerinin aşırı, bir kısmının orta ve bir kısmının değerinin ise az bir şey düşmesi halinde, müşteri semeni orta derecede düşen para cinsinden öder. Çünkü değeri az düşen paradan öderse satıcı, fazla düşenden öderse de kendisi zarar görmüş olur. Orta halli düşen paradan ödemesi halinde zarar alıcı ve satıcı arasında bölünmüş ve sadece bir tarafa yüklenmemiş olur. Ancak semen henüz ödenmeden sözü edilen para cinsinden bir kısmının değeri düşerken bir kısmı değerini koruyacak olsa, müşteri ücreti değerini koruyan paradan ödemek zorundadır. Satıcının rızası olmadan değeri düşen paradan ödeyemez.⁵⁶ Buradaki uygulamaya bakıldığında, zararın kaçınılmaz olduğu durumda eğer zarar her iki tarafa da eşit olarak yüklenebiliyorsa bu yol tercih edilmekte, böylece zararı tek tarafa yüklemek yerine her iki tarafa yükleyip dengeleme ve azaltma yoluna gidilmektedir.

Garar, gabn ve aldatmada olduğu gibi cehâlet konusunda da zararın etkin bir konumda olduğu ortadadır. Nitekim cehâletin cehâlet-i fâhişe, mütevassıta ve yesîre olarak tasnif edilmesinde de cehâlet sonucunda meydana gelecek zararın etkisi görülmektedir. Fesad sebebi olarak kaynaklarda cehâlet kullanılsa da cehâletin fesada yol açmasının illeti olarak niza, nizânın sebebinin ise zarar olduğunu ifade etmek doğru bir değerlendirme olarak gözükmektedir.

2.2.4. Fâsid Şart

Hanefî mezhebine göre bir akdin sahih olabilmesi için gerekli şartlardan biri de fâsid şart içermemesidir.⁵⁷ Hanefî kaynaklarda akdi bozan şartlarla ilgili birçok bilgi bulunmakla beraber kendisi fâsid olup akdi de ifsâd eden şartların ilki, cehalet ve garara yol açan şartlardır

⁵⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/349, 350.

⁵⁶ Abdülganî el-Guneymî ed-Dimeşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab* (Dımaşk: Mektebetü'l İlmî'l-Hadîs, 2002), 208; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/351.

⁵⁷ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 4/127; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 79.

ki Ebu Hanife'den bunların sahih olduğu yönünde bir görüş nakledilse de müftâ bih görüşe göre bu akidler fâsiddir. Hamile olması şartıyla bir devenin ve dövüşçü olması şartıyla bir horozun satımı bunlara örnek olarak zikredilebilir. Akdi ifsâd eden şartlardan ikincisi, şarkıcı olması şartıyla bir cariye satın almada olduğu gibi haram bir şart içeren şartlardır. Üçüncüsü ise içinde bir ay oturmak şartıyla bir evi satmak, bir ay binmek şartıyla bir bineği satmak veya bir yıl kendisi işlemek şartıyla bir araziyi satma örneklerindeki gibi taraflardan birine menfaat sağlayan şartlardır.⁵⁸ Birinci örnekte doğrudan zarar etkisi bulunmayıp cehâlet ve garar sebebiyle zararın etkisi ortaya çıkmakta, ikinci örnekte ise fesatlık zarar unsuruna dayanmamaktadır. Üçüncü örnekte ise karşı taraf için akdin hükmünün derhal gerçekleşmemesi sebebiyle bir zarar ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden buradaki fesadın sebebi akdin hükmünün derhal gerçekleşmemesi sebebiyle karşı tarafın zarar görmesi olarak ifade edilebilir.

Bunlar dışında taraflardan hiçbirinin faydasına olmamakla birlikte bir tarafın zararına olarak öne sürülen şartlar da bulunmaktadır. Bu şartların kimseye bir faydasının olmaması ve riayet edilmediğinde dava ve nizaya yol açmaması sebebiyle bu gibi şartların akdin sıhhatini engellemeyeceği belirtilmiştir. Bu şartlar fıkıh kaynaklarında batıl veya lağv şartlar diye isimlendirilir. Birisine yakması şartıyla elbise satmak, kullanmaması veya başka birine satmaması şartıyla bir mal satmak gibi satışlar buna örnek gösterilebilir.⁵⁹ Ebû Yûsuf, öne sürülen bu tür şartların müşteri açısından zarar içermesi sebebiyle bunları tıpkı bir tarafa menfaat temin eden şartlar gibi değerlendirmiş ve bu şartla yapılan akdi fâsid kabul etmiştir. Ebu Hanife ve İmam Muhammed (v. 189/805) ise olaya fayda zaviyesinden bakmışlar ve bu şartları geçersiz sayarak şartın yerine getirilmesini isteyecek kimsenin bulunmasını dikkate alarak yapılan akdi sahih kabul etmişlerdir.⁶⁰

Olaya zarar açısından bakılarak şu şekilde bir değerlendirme yapmanın yanlış olmayacağını düşünüyoruz. Normalde bir tarafın sırf zararına olan böyle bir durumda akdin sıhhatinin zedelenmesi gerekirdi. Ancak bu durumdaki bir zararın giderilmesi yani şartın dikkate alınmaması halinde karşı taraf bu işten olumsuz etkilenmeyeceğinden bu zarar dikkate alınmamış, kişi de böyle bir şarta bağlı kalmak zorunda bırakılmamıştır. Aslında buradan “akit sebebiyle meydana gelecek olan bir zarar giderilmeye kalkışılınca karşı tarafın hakkını olumsuz

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/169. Akitlerle ilgili şartlar konusunda daha detaylı bilgi için bk. Haçkalı, *Satım Akdiyle İlgili Şartlar*, 55 vd.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/170; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/272, 273.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/15.

anlamda etkiliyorsa, bu zarar dikkate alınır ve akdin hükmünü etkiler. Ancak karşı taraf için bir kayba yol açmıyorsa dikkate alınmaz.” şeklinde bir sonuç çıkarılabilir. Nitekim Hanefilerin ehli istihkaktan olan mallar üzerinde yapılan bu tür satım akdinin fâsid olacağını ifade eden görüşleri⁶¹ bu yorumu güçlendirmektedir. Mecelle’de de taraflardan birine zarar veren şartın batıl, yapılan akdin sahih olduğu ifade edilmektedir.⁶²

Sonuç

Satım akdini tarafların karşılıklı olarak ihtiyaçlarını gidereceği bir araç olarak değerlendiren İslam hukuku, alım satım ilişkilerinde adaletli, dengeli, açık, aldanma ve zararı önleyici bir tutum sergilenmesini istemiş, hükümleri vaz’ederken insanların birbirlerine zarar vermelerini engellemeye çalışmış ve oluşacak zararı baştan engellemeyi amaçlamıştır. Zararın önlenemediği yerlerde ise bunu taraflardan en az zararla savmaya çalışmıştır. Nitekim hukûkî işlemlerle ilgili hükümlerde bu durum açık bir şekilde görülmektedir.

Bu çalışmada hukûkî muamelelerde zararı önlemenin ve giderme düşüncesinin satım akdinin sıhhatine etkisi örneklerle müşahhas hale getirilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın yürütülmesi ve örneklerin incelenmesi sırasında birçok hükmün illet olarak zarar vermeme veya zararı giderme düşüncesine dayandığı görülmüştür. İslam hukukunda zarar konusunda takınılan tavrın çoğunlukla henüz zarar meydana gelmeden önlenmesi yönünde olduğu bariz şekilde görülmektedir. Bu şekilde bir düşüncenin temelinde insanlar arasında husumet çıkmasını baştan önleme düşüncesi olduğunu ifade etmek mümkündür. İslam hukuku, önceliği zarar meydana geldikten sonra tazmin ettirmeye değil, henüz ortaya çıkmadan engellemeye vermiştir. İslam hukukunun bu konudaki tavrının mahkemelerdeki davaları azaltmaya ve yargının yükünü hafifletmeye yardımcı olacağı da belirtilmelidir. Satım akdi özelinde düşündüğümüzde zararın, akdin sıhhatini doğrudan etkilemesinin yanında, özellikle fesat unsurlarından garar, cehalet, ikrah ve fâsid şart kavramlarıyla sıkı bir ilişki içerisinde olduğu verilen örneklerden de anlaşılmaktadır.

Çalışma esnasında zararın, akid nazariyesi üzerinde çok etkili bir husus olduğu fikri güçlenmiş, akdin kuruluşu, nefâzı ve lüzûmu üzerinde zararın etkisi ile ilgili müstakil çalışmalar yapılmasının faydalı olacağı kanaatine ulaşılmıştır.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/171; Hey’et, *el-Fetâvâ’l-Hindiyye* (Beyrut: Daru’l Fikr, 1310), 3/134.

⁶² Ali Haydar Efendi, *Dürrerü’l-hükkâm*, 1/273.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1988.

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Apaydın, H. Yunus. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Apaydın, H. Yunus. "İslam Hukukunda Mevkuf Akitler (Bağlı Akit Teorisi)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (01 Ocak 1989), 177-200.

Araz, Yunus. *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Arı, Abdüsselam. "Rıza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Aslan, Bedri. *İslâm Ticaret Hukukuna Göre Cehâlet ve Güncel Akitlere Etkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Aybakan, Bilal. "Zarar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Ğânim b. Muhammed. *Mecmau'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Bardakoğlu, Ali. "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1983), 9-30.

Bölükbaş, Ali Haydar. *İslâm Borçlar Hukukunda Niza*. Rize: STS Yayınları, 2020.

Bölükbaş, Ali Haydar-Kumaş, Ali. "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı". *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (Nisan 2020), 55-77.

Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1424.

Çağlar, Muhammet Ali. *İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli (Semeniyet)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akitler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.

Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular 2*. Samsun: Etüt Yayınları, 2012.

Darîr, es-Sıddîk Muhammed el-Emîn. *el-Garar ve eseruhû fi'l-ukûd fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.

Demirci, İslam. “Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahanın Yaklaşımı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 259-292.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Garar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Yetkin Yayınları, 25. Basım, 2020.

Ergüne, Mehmet Serkan. *Olumsuz Zarar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhü'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

Gözübenli, Beşir. “Semen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Haçkallı, Abdurrahman. “İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi”. *Dini Araştırmalar* 5/13 (01 Haziran 2002), 119-136.

Hey'et. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1310.

Heyet, Vezâretü'l-Evkâf ve's Şuûnu'l İslamiyye. *el-Mevsûatu'l fikhiyye*. 45 Cilt. Mısır: Dâru's-Safve, 1427.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah el-Kebîr. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, t.y.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, t.y.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Beyrut: Dâru'l-Kalem: Dâru's-Şamiyye, 1412.

Kahveci, Nuri. *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Kâsânî, 'Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâ'ü's-sanâ' fi tertîbi's-Şerâ'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Kaya, Ali. *İslam Hukuku'nda Cismani Zararların Tazmini*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991.

Mevâfî, Ahmed. *ed-Darar fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni Afvân, 1997.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Meydânî, Abdülganî el-Guneymî ed-Dımeşkî. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab*. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2002.

Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâidü'l-fikhiyye*. Dımaşk: Dâru'l Kalem, 2. Basım, 1991.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdirü'l-hak*. 6 Cilt. Beyrut: Menşuratü'l-Halebî el-Hukûkiyye, 2. Basım, 1998.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Topal, Şevket. "İslam Hukuku Açısından Satış Sözleşmelerinde Mülkiyetin Devrine Yönelik Engeller". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (01 Nisan 2001), 517-538.

Topuz, Murat. *İsviçre ve Türk Borçlar Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Roma Borçlar Hukukunda Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kahire: Daru'l-hidaye, t.y.

Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'd-damân*. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l Fikr, 9. Basım, 2012.

Damage In Terms Of Its Effect On The Safety Of The Contract Of Sale

Arş. Gör. Seyfullah Kara - Prof. Dr. Abdurrahman Haçkallı

Extended Summary

The principles that are considered in the religion of Islam and which are also taken as a basis in the formation of fiqh are to provide convenience, to eliminate harm and hardship, and to provide general and private benefits to people. Among these principles, the issue of damage and elimination of damage, which is the subject of our article, has a very important place in the formation of both Islamic law and other legal systems. Harm, which is mentioned as the basis of many provisions in Islamic law, is a very broad concept that we encounter in all aspects of fiqh, from procedural to furua. As a matter of fact, among the fiqh rules that have been established and generally accepted in Islamic law, those aimed at preventing and eliminating damage have an important place. This situation was also taken into consideration in Majalla, which is the first thing that comes to mind in the Ottoman period's codification movements, and "The loss is eliminated." "There is no harm and no retaliation for harm." principles such as. Moreover, when we look at the annotations, it is seen that many fiqh issues are discussed under the articles related to harm.

Undoubtedly, one of the fields in which the principle of not harming and removing damage, which is so important in the formation of Islamic law, shows its effect, is the field of transactions and the law of obligations, which is one of the sub-branches of this field. In this article, the effect of loss on the contract of sale, which is one of the most important issues of the law of obligations, will be examined. Since the contract of sale constitutes a wide framework from its establishment to its termination, the issue of loss is discussed in terms of its effect on the health of the sale contract, taking into account the volume of the study into account the volume of the study. Since corruption in contracts is a concept that allows many contracts in Hanafi fiqh thought to be invalidated by other sects, in other words to be converted into authentic ones, the subject has been mainly studied in the context of the Hanafi sect, and the views of other sects have not been touched much. In the sources of this sect, mostly ignorance, garar, and fasid conditions are mentioned as elements of corruption. Although damage is mentioned as an independent element of corruption in some of these sources, it is seen that it is not emphasized enough. In addition to being an independent element of corruption, it should be stated that it is an important factor in the formation of other causes of corruption and in the breach of the contract. As a matter of fact, when looking at the examples, while determining whether some elements of corruption will render the contract invalid or void, the magnitude of the damage that will occur as a result is taken into account. In the study, it has been tried to reveal how the damage is a factor as an independent cause of corruption and how effective the other elements of corruption are in making the contract vicious. It is important to determine the connection between the soundness and corruption of the contract and the damage, in terms of bringing expansionary interpretations to the provisions and guiding the application of these interpretations to the current issues to be encountered.

Various studies have been carried out on damage in Islamic law before, and it is seen that in these studies, the damage is handled in a way that emphasizes the principle of compensation in Islamic thought, mostly in criminal law and compensation law. As far as we researched before the study, we could not find a study in which the damage was examined in terms of the theory of contract in general and the effect on the health of the contract in particular. In this respect, it is thought that the study fills an important gap.

At the beginning of the subject, the dictionary meaning of the concept of damage, some definitions of damage in the sources and, types of damage are given. Then, as an independent cause of corruption, damage and its sub-titles were emphasized and the subject was tried to be based on the examples of furu. Then, the effect of damage on the effects of corruption elements such as ikrah, garar and, ignorance has been demonstrated with examples. The subject has been tried to be dealt with by collecting and examining the scattered data in the sources and using the document analysis method. Based on the examples in classical fiqh sources and Majalla, the effect of harm on these provisions has been tried to be visualized.


As a result, with this general study, it has been revealed that the element of damage, which is effective in the formation of Islamic law, is quite effective in the theory of contract and that many elements of corruption are based on the justification of harm, both as cause and wisdom. It has been understood that Islamic law prioritizes preventing damage before it occurs and compensating after it occurs, and in this respect, it aims to prevent enmity between people and reduce the caseload of the courts. As a result of all these examinations, contrary to the current situation, the necessity of focusing more on the damage has emerged.

Keywords: Islamic Law, Damage, Contract, Sale, Corruption, Acceptability.

İslâm Hukukunda Mefkûd Kişinin Nafaka Hükümleri (1550-1910 Tarihleri Arası Osmanlı Uygulaması)

Alimony Provisions of the Mefkûd Person in Islamic Law (Ottoman Practice Between 1550-1910)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KOÇ

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences
mehmetkoc@ohu.edu.tr
 0000-0002-2443-1652

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

20 Haziran/June 2022

24 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Koç, Mehmet. "İslam Hukukunda Mefkûd Kişinin Nafaka Hükümleri (1550-1910 Tarihleri Arası Osmanlı Uygulaması)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1116-1142.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1133287>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1133287](http://doi.org/1051702/esoguifd.1133287)

İslâm Hukukunda Mefkûd Kişinin Nafaka Hükümleri (1550-1910 Tarihleri Arası Osmanlı Uygulaması)

Öz ► İslâm hukukunda, kaybolup nerede olduğu bilinmeyen ve ölü mü diri mi olduğuna dair hakkında bilgi bulunmayan kişiye mefkûd denilir. Mefkûdün karısı, anne-baba ve çocuklarına ödemesi gereken nafakanın onun hangi tür mallarından karşılanacağı noktasında mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefilere göre onların nafakası zarara uğrama veya yıkılma tehlikesi olmayan urûz (ticaret malı) kapsamına giren menkul veya gayrimenkul malları dışındaki diğer mallarından karşılanır. Diğer mezheplere göre ise onların nafakası mefkûdün her türlü malından karşılanır. Civar hısımları nafakası konusunda ise Hanbelîler dışındaki üç mezhep mefkûdün mallarından onların nafakasının sağlanamayacağı görüşündedirler. Mezhepler arasında bazı ihtilafların bulunduğu mefkûdün ilgili nafaka alacaklılarına karşı nafaka yükümlülüğü meselelerini bu çalışma Osmanlı uygulaması özelinde ele almaktadır. Çalışmada Osmanlı Dönemi fetvaları ve mahkeme kararları veri kaynağı olarak kullanılacaktır. Osmanlı Dönemi'nde İslam hukukunun tatbik edildiği ve bu bağlamda Hanefî mezhebinin resmi mezhep olarak benimsendiği kabul edilmektedir. İncelenen kaynaklar ışığında Osmanlı hukukunda, mefkûdün eşi, anne-babası, çocukları ve civar hısımlarına karşı nafaka sorumluluğu ile alakalı hükümlerin -belli dönemler hariç- Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Osmanlı Hukuku, Mefkûd, Nafaka, Mahkeme.

Alimony Provisions of the Mefkûd Person in Islamic Law (Ottoman Practice Between 1550-1910)

Abstract ► In Islamic law, a person who is lost and unknown whereabouts and who has no information about whether he is dead or alive is called mefkûd. There is a disagreement among the sects as to which kind of property the alimony should be paid to the wife, parents and children of the mefkûd. According to Hanafis, their alimony is covered from their other goods, other than movable or immovable goods, which are within the scope of uruz (commercial goods), which do not risk damage or destruction. According to other sects, their alimony is paid from all kinds of property of the mefkûd. Regarding the alimony of their relatives, the three sects, except Hanbalis, are of the opinion that their alimony cannot be provided from the property of the mefkûds. This study deals with the issues of alimony obligations to the relevant alimony creditors of the mefkûd, where there are some conflicts between the sects, in the context of Ottoman practice. In this study, The Ottoman period fatwas and court decisions will be used as data sources. It is accepted that Islamic law was applied in the Ottoman Period and in this context, the Hanafi sect was adopted as the official sect. In the light of the sources examined, it has been determined that the provisions related to the responsibility of alimony against the spouse, parents, children relatives of the deceased in Ottoman Law -except for certain periods- are in accordance with the views of the Hanafi sect.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Law, Mefkûd, Alimony, Court.

Giriş

Sözlükte “mevcut olmayan, kaybolmuş, göz önünde bulunmayan, yitirilmiş şey”¹ anlamına gelen mefkûd kelimesinin terim anlamı “nerede olduğu bilinmeyen ve ölü mü diri mi olduğu hususunda kendisinden bilgi alınamayan kişiyi” ifade eder.² Mefkûd “gaybet-i münkatî’a ile gâib (irtibatın kesildiği gâiblik)” şeklinde de ifade edilir.³ Kayıp olduğu halde yaşadığına dair bir işaret bulunan kişi mefkûd sayılmamaktadır. Bu durumdaki kişi İslâm hukukunda gâib terimiyle açıklanır.⁴ Sözlükte “gözden irak olan, görünmeyen, kayıp”⁵ manasına gelen ve bazen mefkûd yerine de kullanılan gâib; fıkıh ıstılahında “yaşadığı bilinen ancak nerede ikamet ettiği bilinmeyen kişi” demektir.⁶

Mefkûd hakkında hükmen ölüm kararı alınmasının gerekçeleri ve onun kaç yaşında ölümüne karar verileceği, eşinin nikâhının devam edip etmemesi ve eşi, usulü, fûrûu ve civar hısımlığı nafaka hükümleri ile alakalı konularda birçok farklı görüş bulunmaktadır.

Bu çalışmada mefkûdun eşi, usulü, fûrûu ve civar hısımlarına karşı nafaka yükümlülüğü konusu Osmanlı dönemi fetvaları ve mahkeme kararları çerçevesinde ele alınacaktır. Ülkemizde kaleme alınarak İslâm hukuku açısından mefkûdlikle alakalı hükümlerden

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.s.), “fkd”. 5/3444.

² Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 138; Ali b. Mihcen ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896), 3/310; Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1410/1990), 6/806; Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî (b.y.: y.y., 1406/1986), 1/386; Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Matba'atü'l-İlmiyye, 1417/1997), 5/176; Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Ali Muhammed Muavved (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/456; “Mefkûd”, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998), 38/267.

³ Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 11/247; Bedreddin Simâvî, *Câmiü'l-Fusûleyn* (Ankara: Milli Kütüphane, Rağıp Paşa, 463/593), 140a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/459; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 7/208; Ahmed Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 695; Ali Aslan Topçuoğlu, “İslâm Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 298.

⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/210.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ğyb”, 5/3321.

⁶ Mehmet Dirik-Ayhan Hira, “İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 76; Topçuoğlu, “İslâm Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi”, 298.

bahseden özel çalışmalar bulunmaktadır.⁷ Osmanlı aile hukuku⁸ ve mefkûdlük hükümlerinden bahseden bazı çalışmalar⁹ bulunmasına rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla mahkeme kararlarından istifade edilerek ve farklı mezhep uygulamalarıyla konunun ele alındığı özel bir çalışma mevcut değildir.

Çalışmanın sonucunda hâkimlerin, mahkemede verdikleri hükümleri Osmanlı'da 16. yüzyılın ortalarından itibaren resmi mezhep olarak kabul edilen Hanefi mezhebi görüşlerine dayandırıp dayandırmadıklarını tespit etmek mümkün olacaktır. Veri kaynağı olarak Osmanlı dönemine ait mahkeme defterleri ve fetva mecmuaları ile ülkemizde Osmanlı arşivleri konusunda yapılan incelemeler kullanıldı.

1. Ana Hatlarıyla İslâm Hukukunda Mefkûdlük

İslâm hukukunda mefkûd ile ilgili icthadların kökeninde, mefkûdun zimmetinin (hukuki kişilik)¹⁰ sürüp sürmediği konusu vardır. Bu konuya doğrudan cevap olacak bir âyet veya hadis bulunmadığından¹¹ meseleye dair icthadlar, “Geçmişte var olan bir halin zıddını

⁷ Ali Aslan Topçuoğlu'nun “İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri” isimli yüksek lisans çalışması ile “İslâm Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 297-309. ve “İslâm Hukuku ve Türk Medeni Kanunu Bağlamında Gâibin/Mefkûdun Hükmen Ölü Sayılması Sonucunda Mallarının Hukuki Durumu” *Ekev Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 157-176. isimli makaleleri ile Abdülkerim Ünalın'ın “İslâm Hukukunda Gâibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2001), 111-148 isimli makalesi bulunmaktadır. Bu çalışmalarda mefkûdun nafaka hükümleri Osmanlı dönemi fetvaları ve mahkeme kararlarından istifade edilerek ele alınmamıştır.

⁸ Osmanlı aile hukukuyla ilgili Mehmet Akif Aydın'ın “Osmanlı Aile Hukuku”, Abdurrahman Kurt'un “Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi”, Ömer Korkmaz'ın “Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)” ve Mustafa Akkaya'nın “Osmanlıda 16. ve 17. Yüzyıllar Arasında Nafaka Uygulamaları ile Satın Alma Gücü Arasındaki İlişki” isimli çalışmaları vardır. Ancak bunlarda mefkûdun nakafa hukuku ile mahkeme kayıtları bulunmamaktadır. Ayrıca Sariye Abay Bakırcan'ın “İslâm-Osmanlı Hukukunda Nafaka: İstanbul Bâb Mahkemesi Örneği ” isimli yüksek lisans çalışması vardır. Çalışmada mefkûdun eşi ve çocuğuyla alakalı bazı istidâne örnekleri dışında mefkûdun diğer nafaka hükümleri ile alakalı ayrıntılara değinilmemiştir.

⁹ Nafaka Kanunu, Ali Haydar Efendi tarafından hazırlanarak 1915 yılında yürürlüğe girmiştir. Bu kanun Orhan Çeker tarafından latinize edilerek yayınlanmıştır. Kanunun bazı maddeleri mefkûdun nafaka sorumluluğu ile alakalıdır; Ömer Faruk Habergetiren'in “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 493-516. isimli makalesi vardır. Çalışmada makalenin içeriği gereği mahkeme kararları bulunmamaktadır.

¹⁰ “Zimmet, şahsı haklara sahip olmaya ve borçlanmaya yetkin kılan şer'î özelliktir.” Geniş bilgi için bk: Muhammed b. Afîfî el-Hudârî, *Usûli'l-fikh* (İskenderiye: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1422/2002), 90; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1407/1987), 93; Mehmet Onur, *İslâm Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019), 23.

¹¹ Beşir Gözübenli, “Mefkûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/353.

gösteren bir değişiklik gerçekleşmedikçe sonrasında da devam ettiğine hükmetmek.”¹² olarak ifade edilen istishâb delili¹³ ve bu delilden çıkarılan “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.”¹⁴ ve “Şek ile yakîn zâil olmaz.”¹⁵ şeklindeki külli kaideler üzerinden yapılmaktadır.

Hanefîlere göre istishâb, var olanı olduğu gibi bırakma (def^f) hususunda delildir. Mevcut olmayan birşeyi var kabul etmek (isbat) için ise delil değildir. Bundan dolayı istishâb ile yeni haklar elde edilmez, mevcut haklar korunur.¹⁶ İstishâbu'l-hâl deliline dayanılarak mefkûd, kazanılmış haklar açısından diri, kazanılacak haklar (istihkâk) açısından ise ölü varsayılmıştır.¹⁷

Mefkûd kaybolmadan önce malları konusunda kendisine vekil belirlemişse, mefkûdun kaybolmasıyla bu vekâlet düşmez.¹⁸ Vekil belirlememişse hâkim, mefkûdun mallarını korumak ve hanımının, küçük çocuklarının¹⁹ ve gerektiğinde usulünün nafakasını onlara verme gibi malî konularla ilgili tasarruflarda sorumluluk taşıyan bir kayyım tayin eder.²⁰

Mefkûdla ilgili fikhî hükümler, kazanılmış haklar ve kazanılacak haklar şeklinde ikili ayırımla ele alınır. Mefkûdun, mülkiyetindeki malların elinden çıkması ile ilgili kazanılmış haklar bakımından hayatta olduğu varsayıldığında²¹ ortaya birtakım fikhî hükümler çıkmaktadır. Mefkûdun malları mirasçılara dağıtılamaz, karısı ile olan nikâhı sonlandırılmaz (tefrik), karısı başkası ile evlenemez ve kiralama işlemleri feshedilemez,²² hâkim gayrimenkul

¹² Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 138.

¹³ Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 401.

¹⁴ Mecelle madde: 5.

¹⁵ Mecelle madde: 4. Ayrıca bu maddenin dayandığı hadislerin tahlili ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 396-397.

¹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 401; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/457; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/210; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 140.

¹⁷ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.), 11/34; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/310; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/178; “Hanefî usul eserlerinde istishabin Hanefîler'e göre sadece def'i de, Şâfiîler'e göre ise hem def'i de hem ispatta hüccet sayıldığı ile alakalı usûlî tartışmalar bulunmaktadır.” Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1993), 2/225. Ayrıca geniş bilgi için bk: İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkûd Örneği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 6-9.

¹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/176; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/457.

¹⁹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 138.

²⁰ Aynî, *el-Binâye*, 6/809; Halebî, *Mülteka'l-Ebhûr*, 1/386.

²¹ Ömer Faruk Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 507.

²² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/457.

mallarının satışına izin veremez, fakat gıda maddesi gibi bozulma ihtimali olan mallarını sattırıp parasını muhafaza ettirir.²³

Mefkûd, kendisine faydalı olmakla birlikte başkasına zararı olan kazanılacak haklar²⁴ bakımından ölü varsayılır.²⁵ Mefkûdün ölü sayılmasıyla (hükmen ölüm) gerçek ölümün hukuki sonuçları aynıdır. Yani malları mirasçuları arasında dağıtılır ve eşi iddet döneminden sonra başkası ile evlenebilir. Ayrıca mefkûdün başkasına mirasçı olması ve vasiyet lehtarlığı gibi askıya alınan hakları diğer hak sahiplerine geçer.²⁶ Mezhepler, mefkûdün hükmen ölümüne karar verirken kaybolmanın hangi şartlarda gerçekleştiğini dikkate alarak onun hükmen ölüm yaşı konusunda da farklı icthadlarda bulunmaktadır.²⁷

2. İslâm Hukukunda Mefkûdün Nafaka Sorumluluğu ve Hükümleri

Sözlükte nafaka kelimesi “*harcamak, bitirmek*” manasındaki infâk masdarından türetilerek “*azık, ihtiyaçların giderilmesi için harcanan para vb. maddi değerler*” anlamına gelir.²⁸ Nafakanın fıkhîdeki terim manası ise “*israfa girmeksizin kişinin normal ihtiyaçlarını temin ettiği şeydir*”²⁹ Ayrıca nafaka şer’an yiyeceğe, giyeceğe ve meskene denir. Örfteki kullanımda ise nakafa denilince sadece yiyecek kastedilir.³⁰ Nafaka kapsamına, şahsın maddi imkanıyla dengeli

²³ Aynî, *el-Binâye*, 6/808; Ebu Bekir b. Ali ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, (b.y.: y.y., t.s.), 629.

²⁴ Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, 507.

²⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/176.

²⁶ Burhânüddîn b. Abdilcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Dâru'l-Erkâm, t.s.), 1/376.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/35; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/178; İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil el-Müzenî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 11/316; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1418/1997), 3/520; İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *Muhtasar-ı Halil* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 137; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/187; Yunus b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1418/1997), 2/368; Salih Abdussemi' el-Ezherî, *Cevâhirü'l-İklîl alâ Muhtasari'l-İmami Halil* (Beirut: Mektebetü's-Sekâfiyye, bty), 1/391; “Mefkûd”, 38/269.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “nfk”, 6/4508.

²⁹ Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 5/495; “Nafaka”, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002), 41/34; İhtiyaçlar, israf ve tüketim kültürü hakkında bk. Arslan Karaoğlan, “İhtiyaçlar Hiyerarşisini ve İktisadın Bireyini Kur'anın Bazı Âyetleri Üzerinden Değerlendirme”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/8 (2020), 208-209.

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/278; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/444; Mehmet Dirik, “İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 138.

ve belirli oranlarda olması şartıyla yeme-içme, giyinme ve konutun yanısıra, tedavi ve ilaç giderleri ile gerektiğinde hizmetçi masrafları da dahildir.³¹

Hanefî mezhebine göre hâkim, mefkûdun eşi, usulü ve fûrûunun nafakasının mefkûdun nafaka cinsinden olan altın-gümüş, yiyecek ve giyecek gibi mallarından ödenmesine hükmedebilir.³² Çünkü eş, usul ve fûrû mefkûdlük durumundan önce de nafakalarını hâkimin hükmüne gerek olmaksızın ondan alma hakkına sahiplerdi.³³ Ancak hâkimin, bozulma-yıkılma ihtimali olmayan urûz (ticari mal)³⁴ cinsinden menkul veya gayrimenkul malları sattırmaya yetkisi yoktur.³⁵ Sadece meyve gibi çabuk bozulabilen urûz malların satımına izin verebilir.³⁶ Hâkim, mefkûdun kardeşi, amcası, dayısı, halası ve teyzesi gibi civar hısımlarının nafakasının mefkûdun malından verilmesine hükmedemez.³⁷

Hâkim tarafından ziyan olmasından korkulduğu için satımına izin verilen urûzun parası mefkûdun eşinin, usul ve fûrûunun nafakasına harcanabilir. Çünkü bu mallar artık nafaka cinsinden olan mallara dönüşmüştür.³⁸

Mefkûda borçlu olan kişinin zimmetinde veya müstevdân (emanet bırakılan kişi) elinde bulunan mallar aslen mefkûdun mallarıdır. Bu sebeple bu mallar, mahkemede borçlunun veya müstevdânın ikrarı ile sabit olursa ve kadının mefkûdun karısı olduğu ve kadının çocuklarının mefkûdun nesebinden olduğu hâkim tarafından bilinirse hâkim bu mallardan mefkûdun eşinin, usulü ve fûrûunun nafakasını verebilir.³⁹ Borçlu veya müstevda, yanlarında bulunan malları

³¹ Halebî, *Mülteka'l-Ebhûr*, 1/300; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/278; Abdulvehhâb Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1410/1990), 104; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (Konya: Yediveren Yayıncılık, 2002), 51.

³² Aynî, *el-Binâye*, 6/810; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/460.

³³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/374; Aynî, *el-Binâye*, 6/809.

³⁴ "Urûz: Geniş anlamıyla altın ve gümüş para dışındaki hayvanlar, bitkiler, akar, elbise ve diğer bütün mallardır." Geniş bilgi için bk: "Urûd", *el-Mevsuatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994), 30/66; Hasan Hacak, "Urûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/181.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/40; Aynî, *el-Binâye*, 6/808; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/459.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/38; Simâvî, *Câmiü'l-Fusûleyn*, (Rağıp Paşa, 463/593), 175a; Aynî, *el-Binâye*, 6/808.

³⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/374; Aynî, *el-Binâye*, 6/810; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 629; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/217.

³⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/459; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/217; Ali Aslan Topçuoğlu, *İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 61.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/41; Aynî, *el-Binâye*, 6/811.

mefkûdun eşi, usulü veya fûrûna hâkim izni olmaksızın verilerse onlara hibe yapmış sayılırlar. Mefkûd ortaya çıkınca borçlu ve müstevdadan mallarını geri isteyebilir.⁴⁰

Mefkûdun eşinin borçlanması meselesinde Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) iki farklı görüş nakledilmektedir. Ebû Hanîfe'den nakledilen ilk görüşe göre, mefkûdun hiçbir malı yoksa karısı hâkimin izni ile mefkûd kocası adına borçlanabilir. Ebû Hanîfe'den nakledilen diğer görüş, mefkûdun eşinin hiçbir şekilde mefkûd adına borçlanamayacağı şeklindedir. İmam Züfer (öl. 158/775) ise mefkûdun eşi, mefkûd kişinin kendi kocası olduğunu ispatlaması halinde onun adına borçlanabileceği görüşündedir.⁴¹ Merğînânî (öl. 593/1197) kendi yaşadığı dönemi kastederek, insanların ihtiyacı olduğu için bugün kadıların İmam Züfer'in bu görüşüyle amel ettiğini aktarmaktadır.⁴² İbrahim el-Halebî (öl. 956/1549) ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), İmam Züfer'in görüşünün müftâbih görüş olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Diğer mezheplere göre ise mefkûdun eşi hâkimden izin olmaksızın nafakasını borçlanarak sağlayabilir.⁴⁴

Mâlikîlere göre mefkûdluğun ilk dört yılında kadının ve çocuklarının nafakası kocasının malından karşılanır. Hâkim, kocanın her türlü malını satıp kadının nafakasını karşılar.⁴⁵ İmam Şâfi'nin (öl. 204/820) kavlı-i kadimine göre mefkûdun karısının nafakası kocanın her türlü malından karşılanır.⁴⁶ Hâkim, ayrılık kararı vermezse kadının nafakası mefkûd kocanın malından karşılanmaya devam eder. Hâkim, ayrılık kararı verirse bekleme süresi olan 4 yıllık dönemde yine kadının nafakası mefkûd kocanın malından karşılar.⁴⁷ Hanbelîlere göre mefkûdun karısı kocasını beklediği sürece nafakası mefkûd kocanın her türlü malından karşılanır.⁴⁸ Kocanın nafaka olacak malı yoksa kadın kocası adına borçlanır.⁴⁹ Kadın dört yılın

⁴⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/375; Aynî, *el-Binâye*, 6/811.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/42; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/201.

⁴² Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/332.

⁴³ Halebî, *Mülteka'l-Ebhûr*, 1/302; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/330.

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2007), 479; Mehmet Âkif Aydın, "İstidâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/322.

⁴⁵ Abdüsselâm b. Saîd es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1994), 2/31; Cündî, *Muhtasar-ı Halil*, 137; "Mefkûd", 38/268; Abdülkerim Ünalın, "İslâm Hukukunda Gâibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 131.

⁴⁶ Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şafî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/158; Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 7/216.

⁴⁷ Müzenî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 11/322; "Mefkûd", 38/268.

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/364.

⁴⁹ Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-İrâdât*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 5/680.

sonunda mefkûd kocasından ayrılmak isterse iddet döneminde kocasının malından nafakası karşılanmaz.⁵⁰

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre kimlerin hangi şartlarda karşılıklı nafaka yükümlüsü olacağı konusunda ayrıntıda bazı görüş farklılıkları olsa da mefkûdun her türlü malından hâkimin hükmüyle usul ve fûrû nafakası verilir.⁵¹

3. Osmanlı Fetva Mecmuaları ve Mahkeme Kararlarında Mefkûdun Nafaka Sorumluluğu

Çalışmamızın bu bölümünde mefkûdun usul, fûrû ve civar hısımlarına karşı nafaka sorumluluğu ile ilgili fetvalara ve mahkeme kararlarına yansıyan örnek meseleler ele alınacaktır.

3.1. Osmanlı Hukukunda Nakafa Olarak Mefkûdun Urûz Cinsi Malları

Osmanlı hukuk tarihinde Hanefîlerin, “mefkûdun yıkılma-bozulma ihtimali bulunmayan menkul ve gayrimenkul mallarının eşinin, usulü ve fûrûunun nafaka ihtiyaçları için satılamaz” görüşü, şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) tarafından diğer mezheplerin görüşüne göre fetva verilerek belirli bir dönemde uygulanmamıştır. Ebüssuûd Efendi *Ma'rûzât* isimli eserindeki fetvasında, hâkimlerin mefkûdun bozulma ihtimali olmayan mallarının satışını yapamayacağını ancak o dönemin hâkimlerinin ve beytûmal eminlerinin bu türlü malları satabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca mefkûd sağ olarak ortaya çıkarsa satılan malın parasının ona verileceğini, hâkimlere, gerçekleştirilen satışla alakalı fesh yetkisi verilmediği için yapılan bu satışın feshedilemeyeceğini ancak satışta gabn-i fâhiş (aşırı aldanma) varsa hâkimin satışı feshedebileceğini ifade etmektedir.⁵² Hanefî mezhebinin görüşüne muhalif olduğu halde burada, devlet başkanının⁵³ kadınlara diğer mezheplerin görüşüne göre hüküm verme emri verdiği anlaşılmaktadır.⁵⁴

Ali Haydar Efendi (öl. 1935) de *Mefkûd Risalesi*'nde bu durumla alakalı şöyle demektedir: “İsmi geçen sultan bu fermanyla, Hanefî görüşlerinin dışında diğer mezhebin görüşüyle hâkimlerin

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/255; Buhûtî, *Keşşâfî'l-kimâ*, 2/369.

⁵¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/263-265; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/375; Buhûtî, *Şerhu Müntheha'l-İrâdât*, 7/678; Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1986), 4/36; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/585; "Mefkûd", 38/272.

⁵² Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlül Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 110.

⁵³ Adnan Koşum, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri", *SÜİFD* 2/17(2006), 150.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/460.

*hüküm vermesini emretmektedir. Ancak bu emir, sultanın devrinden sonraki hâkimler için geçerli değildir.*⁵⁵

İncelediğimiz kaynaklarda Ebüssuûd Efendi'nin bu fetvasının kendi döneminde yürürlüğünü gösteren bir mahkeme kararına rastlayamadık. Fakat bizim uygulama örneğini gösteren bir mahkeme kararına ulaşmamamız Ebüssuûd Efendi döneminde bu fetvanın yürürlüğünün olmadığı anlamına gelmez. Çünkü sultan fermanı, onun verdiği fetvaya göre düzenlenmiştir. Sultanın onayına sunulan fetvalara ma'rûz denilmektedir. Ma'rûz fermanlaştığı andan itibaren bütün mahkemeler bu fermana göre hüküm vermek zorundadır.⁵⁶ Sultan fermanının, Ebüssuûd Efendi dönemindeki mahkeme kararlarında dikkate alınmaması mümkün görünmemektedir. Ayrıca Ebüssuûd Efendi'nin verdiği fetvanın, kendisinin vefatından seksen yıl sonra bile mahkeme kararlarına etki ettiği görülmektedir. Sultan fermanının sadece kendi döneminde değil sonraki seksen yıl için de kabul edildiği yorumunu burada yapmak mümkündür. Bu kararlardan biri 1639 tarihli Harput diğeri de 1655 tarihli Eyüb Mahkeme Defteri'nde bulunmaktadır.

1639 tarihli Harput Mahkemesi'ndeki bir kayıta, kocasının kırk senedir mefkûd olduğunu ve yemin ederek kendisine nafaka cinsinden bir mal bırakmadığını iddia eden kadının, mefkûdun nikâhlı eşi olduğu şahitlerce ispat edildikten sonra hâkim, mefkûd kişinin bozulma ihtimali bulunmayan mallarının açık artırma ile pazarda satılmasına izin vermektedir. Hâkim, ayrıca satılan malın parasından kadına günlük on akçe nafaka verilmesine hüküm vermekte ve bu para bittiğinde kadına mefkûd kocası adına borçlanma izni de vermektedir. Satılan mallar kırk yıldır mevcut olduğuna göre malların bozulma ve zarara uğrama ihtimali bulunmayan mallardan olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷

Benzer bir örnek 1655 tarihli Eyüb mahkemesindeki bir kayıta bulunmaktadır. Mefkûdun zarara uğrama ve yıkılma ihtimali olmayan arsası, onun nafakaya ihtiyacı olan iki çocuğunun masrafları için mahkeme tarafından atanan vasînin talebi üzerine yine vasî marifetiyle pazarda açık artırma ile satılmaktadır.⁵⁸ Bu örnekte kayyım ile vasî malları koruma yönüyle aynı anlamda kullanılmaktadır.⁵⁹

⁵⁵ Habergetiren, "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi", 511.

⁵⁶ Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Hukuku Devleti Aliyye'nin Temeli* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 280.

⁵⁷ Celalettin Uzun, *H.1048-1049/M.1638-1639 Tarihli Harput Şer'iyye Sicili (Transkripsiyon ve Değerlendirilme)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 102.

⁵⁸ *Eyüb Mahkemesi 61 Numaralı Sicil (1065-1066/1655)*, haz. Baki Çakır (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 175.

⁵⁹ Vasî, küçük çocuk veya küçük çocuk hükmünde kabul edilen mecnun ve matuh gibi kısıtlı kişilerin mali veya şahsi konulardaki haklarını koruma ve onların işlerini yürütme meselelerinde kısıtlı kişinin babasının (mûsî)

Harput ve Eyüp Mahkeme Defterleri'nde zikredilen iki örnek Osmanlı mahkemelerinde resmi mezhep olarak uygulanması gereken Hanefî mezhebinin görüşlerinin bazen uygulanmadığını, belli dönemlerde ihtiyaç halinde devlet başkanının emriyle (ferman) diğer mezheplerin görüşlerinin de mahkemelerde yürürlüğe konulmasını göstermesi açısından dikkate değerdir. Mahkeme kayıtlarında görüldüğü üzere hâkimlerin, muhâkeme usulü açısından verdikleri kararların gerekçelerini -sultanın fermanı gereği şeklinde vb.- mahkeme defterine kaydettirme gibi bir yükümlülükleri yoktur.

1655 yıllarından sonra Ebüssuûd Efendi'nin verdiği fetvanın geçerliliğini yitirdiği, Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin (öl. 1088/1678) Hanefîlerin görüşüne uygun verdiği “Zeyd-i mefkûdun mülk menziline hâkim havf ve fesad yokken Amr'a bey' (satış) eylese Zeyd geldikte razı olmayıp menzili Amr'dan almağa kadir olur mu? el-Cevab: Olur.”⁶⁰ fetvasından anlaşılmaktadır. Bu fetva ile Hanefî görüşüne rücu edilerek resmi mezhep uygulamasına geri dönüldüğünü söylemek mümkündür.

Minkârizâde Yahya Efendi başka bir fetvasında: “Mefkûdun bozulma ve telef olma ihtimali bulunan menkul mallarının hâkim izni ve kayyım marifetiyle satılıp mefkûdun eşinin nafakasına harcanmasının caiz olduğunu” ifade eder.⁶¹ O başka bir fetvasında: “Mefkûdun bir kimsenin yanında bıraktığı kölesinin onun tarafından satılıp mefkûdun eşinin nafakasına harcanmasının caiz olmadığını” söylemektedir.⁶² Bu fetvada, urûz mallar kapsamında değerlendirilen kölelerin satılıp mefkûdun hanımının nafakasına harcanamayacağı belirtilmektedir.

Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi (öl. 1103/1692) de konu ile alakalı verdiği fetvasında, mefkûdun urûz cinsinden olan elbiselerinin satılamayacağını söylemektedir.⁶³ Diğer bir fetvasında ise mefkûdun nafaka cinsinden olan parasından mefkûdun hanımının nafakasına harcanabileceğini söylemektedir.⁶⁴

belirlemesi veya mahkemenin atamasıyla yetkilendirilen hukuki temsilcidir. “İsâ”, *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1407/1986), 7/212-213; Geniş bilgi için bk: Serahsî, *el-Mebsût*, 28/28-29; Ali Bardakoğlu, “Vesâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/66; Halit Çalış, *İslâm Hukukunda Ehliyet Teorisi* (Konya: y.y., 2004), 45.

⁶⁰ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* (Londra: British Museum, 135), 150b.

⁶¹ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, 116b.

⁶² Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 2), 29b.

⁶³ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841), 1/90.

⁶⁴ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/90.

Ali Haydar Efendi, *Mefkûd Risalesi*'nin 19⁶⁵ ve 27'inci⁶⁶ maddeleri ve Nafaka Kanunu 266⁶⁷ ve 267'inci⁶⁸ maddelerinde, mefkûdun fesada uğrama ihtimali olmayan urûz mallarının nafaka için satılamayacağını beyan ederek hem klasik Hanefî görüşü hem de Ebüssüüd Efendi'den sonraki tarihlerde verilen fetvalara mutabık kalmaktadır.

Zikri geçen fetvaların uygulama örneği mahkeme kararında da yer almaktadır. Mehmet Aziz Çavuşzâde'nin (öl. 1277/1860) *Dürrü's-Sukûk* isimli sak⁶⁹ mecmuasında 1860 tarihinden önceki birkaç yıla ait olduğu düşünülen Karahisar-ı Sahib Mahkeme Defteri'nde bulunan kararda on sekiz yıldır kayıp olan mefkûdun, yıkılma ve harap olma ihtimali yüksek olan evinin, mahkemece pazarda açık artırma usulüyle satımına izin verilmektedir. Satılan evin parası mefkûdun bilinen mirasçısı olmadığı için mefkûd kişi geri döndüğünde kendisine iade edilmek üzere beytûmalde koruma altına alınmaktadır.

“(...)mefkûd olan Köseoğlu Hüseyin Ağa b. Musa nam kimesnenin mustakillen yedinde malı ve mülkü olup lakin gâib-i mezburun aslen akraba ve sâir kimesnesi olmamakla menzil-i mahdûd-ı mezkur hîn-i gaybûbetinden beri alâ hâlihi muattal ve metruk kalması bâdi-i (başlayan) harâb olduğundan mâ adâ bundan böyle dahi eyyâm-ı kalîle müruruna değîn külliyyen mündehim (yıkılmak) olmak ihtimali galib olmakla menzil-i mezkuru teleften li-ecli'l-vikâye (koruma) cânib-i beytûmalden zabt ve lede'l-müzayede semen-i (para) misliyle âhara bey olunup (...) ve gâib-i mezkurun meeline (dönüş) değîn li-ecli'l-hıfz mümza ve mahtum defteriyle maan maliye-i hazine celilesine irsal ve teslim (...)”⁷⁰

Aşağıdaki fetvalarda aktarılacağı üzere zikri geçen mahkeme örneğinde mefkûdun nafakaya ihtiyacı olan eşi, usulü ve fûrûu olsaydı satılan evin parasından onların nafakasına harcama yapılabilirdi.

“Ziyan olmasından korkulduğu için hâkim tarafından satımına izin verilen urûz cinsi menkul ve gayrimenkul malların kıymeti mefkûdun eşinin, usulü ve fûrûunun nafakasına harcanabilir. Çünkü bu mallar artık nafaka cinsinden olan mallara dönüşmüştür”⁷¹ şeklindeki Hanefî görüşü fetvalara da yansımıştır.

⁶⁵ Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, 510.

⁶⁶ Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, 512.

⁶⁷ Orhan Çeker, *Nafaka Kanunu* (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), 82.

⁶⁸ Çeker, *Nafaka Kanunu*, 83.

⁶⁹ “Sak, hâkim tarafından dava konusu olan meseleye ve bu meseledeki kararına dair hazırlanan belgedir.” Süleyman Kaya, “Sak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/586.

⁷⁰ Mehmet Aziz Çavuşzâde, *Dürrü's-Sukûk* (İstanbul: y.y., 1277/1861), 141.

⁷¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/459; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/217.

“Yedi seneden beri mefkûd olan Zeyd’in menzili harap olup tamir olunacak malı olmayup bey’ olunmasa inhidam (yıkılma) ve fesad havfi olmakla hâkim Zeyd’in mallarına kayyım nasb ettiği zevcesi Hind ol menzili re’y-i hâkimle bey’ edüp semenini hıfza kadire olur mu? el-Cevab: Olur. Bu suretde Hind ol menzili vech-i muharrer üzere semen-i misline bey’ edüp semeni yedinde nakid olduktan sonra Hind’den ve Zeyd’den olan evlad-ı sığarının nafakaya ihtiyaçları olmakla hâkim semen-i mezburdan Hind ve evladına kadr-i kifaye nafaka takdir edüp sarf için Hind’e izin verse sahih olur mu? el-Cevab: Olur.”⁷²

Mefkûdun eşinin nafakasının sağlanmasının başka bir yolu mefkûdun emanet bıraktığı malların veya alacağının ilgililerden kadın tarafından tahsil edilmesidir. Hanefilerin bu mesele ile alakalı görüşü şöyledir: “Mefkûdun borçlusu veya müstevdaı yanında nafaka cinsinden olan paralar konusunda borçlu, iddiada bulunan kadının mefkûdun eşi olduğunu itiraf ve ikrar ederse, bu paralar kadının nafakasına harcanabilir”⁷³ Hanefilerin bu görüşü fetva mecmualarına da yansımaktadır. İlgili fetvada, eşine herhangi bir nafaka bırakmadan başka bir memlekete giden mefkûd kocanın bir şahsa verdiği borç paradan eşinin mahkemede nafaka takdir ettirip ettiremeyeceği sorulmaktadır. Buna cevaben, elinde mefkûdun parası bulunan borçlu kişi kendisinde mefkûda ait para bulunduğunu ve talepte bulunan kadının mefkûdun eşi olduğunu itiraf etmesi şartıyla o paradan hâkimin, mefkûdun eşinin nafakasına harcama izni verebileceği ifade edilmektedir.⁷⁴

Zikredilen ilgili fetvanın yürürlüğünü gösteren mahkeme kararı da bulunmaktadır. 1775 tarihli Antakya Mahkemesi’ndeki kayda göre kadın nafaka ve giyeceğe ihtiyacı olduğunu ve mefkûd kocasına borçlu olan kişinin elinde bulunan paranın nafakası için kendisine verilmesini mahkemeden talep etmektedir. Borçlu kişi, kadının mefkûdun eşi olduğunu ikrar edince hâkim, borçlunun elindeki paradan kadının nafakasına harcanmasına izin vermektedir.

“(…) Hanife hatun (...) âhar diyara gidüp hayatı ve memâtı malum olmayan zevcim mezbur Mehmed b. Paşa’nın merkum Mustafa’nın yed ve zimmetinde kırk guruş hakkı olup ve ben eşedd-i ihtiyac ile nafaka ve kisveye muhtac olmamla bade’s-sual zevcim gâib-i mezburun malından merkum Mustafa meblağ-ı mezbur kırk guruşa ve mezbure Hanife’ye gâib-i mezburun zevce-i menkûhesi olduğuna mukırr (ikrar) ve mu’terif (itiraf) olmakla Hâkim Efendi hazretleri dahi tarih-i mezburdan beher yevm beşer para nafaka farz ve takdir ve merkum Mustafa’dan ahz ü kabzına ve nafakasına harc ve sarfa mezbure Hanife hatuna izin vermeğin 1775.”⁷⁵

⁷² Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, 149b.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/41; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/374; Aynî, *el-Binâye*, 6/811.

⁷⁴ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, 29b.

⁷⁵ Sevcan Bostancıoğlu, *9 Numaralı Antakya Şer’iyye Sicili’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1188-1191/1774-1777) (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015)*, 256.

Fetva mecmualarında, mefkûd kişi parasını müstevda emanet bıraktığında, müstevda iddia sahibi kadının mefkûdun eşi olduğunu ikrar ederse, emanet paranın kadının nafakasına harcanabileceğini beyan eden fetva bulunmaktadır.⁷⁶ Bununla beraber başka bir fetvada şöyle denmektedir: “Müstevda mefkûdun yanında bulunan parasını hâkim izni olmaksızın mefkûdun eşine, nafakasını sağlaması için verirse kendi adına mefkûdun eşine hibe yapmış sayılır ve mefkûd döndüğünde müstevdadan o parayı tazmin edebilir.”⁷⁷ Gerek fetvalar ve gerekse mahkeme kararlarında görüldüğü üzere hâkimin izni, borçlu ve müstevdanın kadına teslim ettiği nafakanın hukuki durumunu etkilemektedir.

Zikri geçen mahkeme kararı ve son üç fetvada da görüldüğü üzere Hanefîlerin, borçlu, müstevda ve hibe konularıyla ilgili görüşlerinin⁷⁸ Osmanlı hukukunda da yer aldığını söylemek mümkündür. Ayrıca *Mefkûd Risalesi*'nin 29⁷⁹ ve 31'inci⁸⁰ maddeleri ile Nafaka Kanunu'nun 274⁸¹ ve 269'uncu⁸² maddeleri ve Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin 99'uncu⁸³ maddesi Hanefî görüşü ve fetvalara uygun olarak ele alınmıştır.

3.2. Osmanlı Hukukunda Mefkûdu Nafaka ile Sorumlu Tutma Yolu Olarak İstidâne

İstidâne kelimesi, hem alacak hem borç anlamını barındıran deyn kelimesinden türemiştir. İstidâne de çift anlamlı olup hem “borç istemek” hem de “alacağını istemek” manasında kullanılmaktadır. Ancak “borç istemek” anlamı daha yaygın olarak kullanılmaktadır.⁸⁴ İstidlâhta ise istidâne, kişinin kendisi veya başkası adına borçlanmasını ifade eder.⁸⁵

Mefkûdun, eşinin ve çocuklarının nafakasını sağlayacak nafaka cinsinden bir malı olmaması durumunda eşin ve çocuklarının nafakasını sağlamak için geriye sadece eşe mefkûd kocası adına istidâne yolu kalmaktadır. Mefkûdun nafaka cinsinden malı yoksa ve mefkûd

⁷⁶ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, 28a.

⁷⁷ Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 343.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebûsât*, 11/42; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/375; Aynî, *el-Binâye*, 6/811.

⁷⁹ Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, 512.

⁸⁰ Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, 513.

⁸¹ Çeker, *Nafaka Kanunu*, 84.

⁸² Çeker, *Nafaka Kanunu*, 83.

⁸³ *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 44.

⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “dyn”, 2/1468; Aydın, “İstidâne”, 23/322; Mehmet Aykanat-Abdussamet Uslu, “Osmanlı Hukukunda İstidâne İzni ve Günümüz Hukukuna Yansımaları”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/1 (2018), 413.

⁸⁵ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/210; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 262.

zengin değilse usulleri nafakalarını sağlamak için onun adına borçlanamazlar. Normal şartlarda fûrûun usulüne karşı nafaka vermekle yükümlü olması için aranan şartlardan biri fûrûun maddi gücünün bulunması veya çalışarak para kazanmaya kuvvetinin bulunup bulunmamasıyla alakalıdır. Buradaki kıstas fûrûun mülkünün veya çalışarak sahip olduğu paranın kendisine, çocuklarına ve eşinin nafaka harcamalarının üzerindeki bir miktara varmasıdır. Hali hazırdaki parası ancak kendisine, çocuklarına veya hanımının nafaka giderlerini karşılıyorsa fûrûun (mefkûdun) usulüne karşı nafaka yükümlülüğü bulunmamaktadır.⁸⁶ Mefkûd zengin ise usullerinin nafakasını sağlama sorumluluğu devam eder.⁸⁷

Yukarıda zikri geçtiği üzere istidâne ile alakalı Hanefî mezhebi içinde farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, mefkûdun hiçbir malı yoksa karısı, hâkimin izni ile mefkûd kocası döndüğünde ödemesi şartıyla onun adına borçlanabilir. Ebû Hanîfe diğer görüşünde ise bu durumda eşin mefkûd kocası adına borçlanamayacağını söylemektedir. İmam Züfer ise mefkûdun karısı mefkûd kişinin kendi kocası olduğunu ispatlarsa onun adına borçlanabileceği görüşündedir.⁸⁸ İmam Züfer'in bu ictihadi mezhepteki müftâbih görüşüdür.⁸⁹

3.2.1. Mefkûdun Eşinin ve Fûrûunun Nafakası İçin İstidâne

Osmanlı fetva mecmualarında da kadının, nafakası için mefkûd kocası adına borçlanabileceğine dair fetva örnekleri bulunmaktadır. Nafaka Kanunu 264⁹⁰ ve Hukûk-ı Âile Kararnâmesi 97'inci maddelerine⁹¹ göre eş, mefkûd kocası adına hâkim izniyle borçlanabilir.

Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi bir fetvasında, nafaka takdiri hâkim tarafından belirlenmeden önce kadının, kendi malından nafakasını karşılama durumunda mefkûd kocası döndüğünde yaptığı harcamanın bedelini kocasından alamayacağını söylemektedir.⁹² İlgili başka bir fetvada ise nafakanın hâkim takdiri ile olması halinde mefkûd kocanın, döndüğünde nafaka bedelini eşine ödemesi gerektiği ifade edilmektedir.⁹³

⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/34; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/64; "Nafaka", 41/75.

⁸⁷ Aynî, *el-Binâye*, 6/809; Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/460.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/42; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/201.

⁸⁹ Halebî, *Mülteka'l-Ebhûr*, 1/302; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/330.

⁹⁰ Çeker, *Nafaka Kanunu*, 144.

⁹¹ *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 44.

⁹² Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, 112b.

⁹³ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/89.

İstidâne ile ilgili fetvalarda vurgulanan noktalardan birisi de nafakanın “*kadr-i ma'rûf*” veya “*kadr-i kifâye*”⁹⁴ olmasıdır. Yani nafaka kadının normal (zaruri) ihtiyaçlarını giderecek miktarda olmalıdır. Normal ihtiyacının dışındaki harcamalar “*kadr-i ma'rûf*” veya “*kadr-i kifâye*” kapsamına girmemektedir.

Kadının talep ettiği nafakanın normal ihtiyaçları giderecek miktardan fazla olduğunda mefkûd koca geri döndüğünde bu fazlalığı kadına veya borç aldığı kişiye vermeyebilir.⁹⁵ Çatalcalı Ali Efendi bu konuyla alakalı fetvasında, mefkûd kocasının kendisine nafaka bırakmadan başka bir memlekete gittiğini söyleyen kadının, hâkime normalin üzerinde bir nafaka takdir ettirmesi durumunda, mefkûd kocanın geri geldiğinde normal miktardan daha çoğunu verme mecburiyetinin bulunmadığını söylemektedir.⁹⁶

Osmanlı mahkemelerinde de mefkûdun eşi ve fûrûunun nafakalarını sağlamak için hâkim kararıyla istidâneye izin verilmekte ve istidâne davalarının muhtevasında bazı hususlar bulunmaktadır. Nafakanın normal miktarda olduğu bazen “*kadr-i ma'rûf*” ifadesi kullanılarak bazen de kadının “*zaruri ihtiyacını karşımak*” şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca her istidâne kararında günlük nafaka miktarı “*rayicu'l-vakt*” (güncel piyasa değeri) terimi de eklenerek belirlenmektedir. Kararın sonunda kadına mefkûd kocası adına istidâne izni verilmekte ve “*vakt-i zafer*” (mefkûda ulaşıldığında) veya “*ele geçtiği*” ifadesi kullanılarak mefkûdun geri döndüğünde, alınan borcu ödemesine karar verilmektedir. Bunların yanı sıra kayıtlarda çoğunlukla “*nafaka, kisve ve nafaka cinsinden bir şey bırakmadığına dair yemin ettikde*” şeklindeki ifadelerdeki “*nafaka*” kelimesi ile örfen yiyecek kastedildiği; “*nafaka cinsinden*” kelimeleri ile Ali Haydar Efendi'nin *Mefkûd Risalesi*'nin 27'inci⁹⁷ maddesinde zikrettiği gibi altın, gümüş vb. paraların kastedildiği anlaşılmaktadır. Mahkeme kayıtlarında, kadınların şer'î nafaka kapsamında olan mesken-konut ihtiyaçlarından bahsedilmemesi onların barınacakları konutlarının bulunduğunu göstermektedir. Yine istidâne davalarında kadın, nafakasının olmadığını ve mefkûd kocasının kendisine nafaka bırakmadığını veya göndermediğini yemin ederek beyan etmektedir. Kadının nafakası bulunmadığına dair yemin etmesinin yeterli olacağı görüşü Nafaka Kanunu 263⁹⁸ ve 278'inci⁹⁹ maddelerinde de geçmektedir.

⁹⁴ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, 115a.

⁹⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/327; Halebî, *Mülteka'l-Ebhûr*, 1/300; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 10/278.

⁹⁶ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/89.

⁹⁷ Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, 512.

⁹⁸ Çeker, *Nafaka Kanunu*, 82.

⁹⁹ Çeker, *Nafaka Kanunu*, 85.

Yukarıda zikredilen terimleri ve davanın işleyiş usulünü ulaşabildiğimiz istidâne davalarının hepsinde görmekteyiz. Örneğin 1633 tarihli Rumeli Sadâreti Mahkemesi'ne yansıyan kayıta, kadın kocasının uzun süredir mefkûd olduğuna ve kendisine nafaka, elbise ve nafaka cinsinden hiçbir mal bırakmadığına dair yemin etmektedir. Hâkim de kadının zaruri ihtiyaçları için günlük beş akçe nafaka takdir ederek kadına gerektiğinde mefkûd kocası adına borçlanma izni vermektedir. Borç alınan nafaka bedelinin ise mefkûd koca döndüğünde ondan tahsil edilmesine karar verilmektedir.¹⁰⁰

Mefkûd koca, fûrûunun nafakasını sağlamakla yükümlü olduğu için bazı kayıtlarda eşinin yanısıra çocuklarının da nafakası için mefkûd koca hakkında istidâne davası açılmaktadır. Hâkim de mefkûd kocanın eşi ve çocuğuna ayrı ayrı nafaka takdirinde bulunarak gerektiğinde borçlanma izni vermektedir. Örneğin 1676 tarihli İstanbul Mahkemesi'ndeki bir kayıta, kadın kendisinin ve mefkûd kocasından olan küçük çocuğunun yiyecek, giyecek ve diğer zaruri ihtiyaçlarının karşılanması için nafaka takdir edilmesini talep etmektedir. Hâkim de her ikisi için günlük altışar akçe toplamda on iki akçe nafaka takdir ederek gerektiğinde nafakaları için kadının borçlanmasına ve mefkûd kocası döndüğünde bedelin ondan tahsil edilmesine karar vermektedir.¹⁰¹

1667 tarihli Bâb Mahkemesi'ndeki bir kayıta, eşin hizmetçi ihtiyacı da nafaka kapsamında değerlendirilerek kadının hem kendisi hem de iki çocuğu ve ayrıca kadının hizmetçi ihtiyacı için nafaka takdir edilmekte ve mefkûd koca adına kadının borçlanmasına izin verilmektedir.¹⁰²

3.2.2. Mefkûdun Usulünün Nafakası İçin İstidâne

¹⁰⁰ Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043/ M. 1633), haz. Fuat Recep-Sabri Atay (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 97; Diğer örnek için bk: Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H.1077/ M. 1666-1667), haz. Rifat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 129.

¹⁰¹ İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil (H.1086-1087/M.1675-1676), haz. Salih Kahrıman-Fuat Recep-Sabri Atay-Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 109.

¹⁰² Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, 159.

Mefkûd kişi eşinin, çocuklarının yanısıra eğer zengin ise nafakaya muhtaç¹⁰³ olan usulünün de nafakasını karşılamak zorundadır.¹⁰⁴ Nafaka Kanunu 488. maddesinde¹⁰⁵ mefkûdun, usulünün nafakasını karşılamakla da yükümlü olduğu beyan edilmektedir. Mahkeme kayıtlarında mefkûd kişilerin fakir anne ve babalarının nafakalarını karşılamakla sorumlu olduklarına dair hükümler bulunmaktadır. Ayrıca gerektiğinde onlara mefkûd adına istidâne izni verilmektedir.

1575 tarihli Galata Mahkeme Defteri'nde, hâkim, mefkûdun güçsüz ve yaşlı annesi için mefkûd oğlunu günlük iki akçe nafaka ile sorumlu tutmaktadır. Ayrıca gerektiğinde mefkûd oğlu adına borçlanabileceğine ve ihtiyaçlarına harcayabileceğine hükmetmektedir.

“Hâkim, hâric-i mahrûse-i Galata mahallâtından Mahalle-i Cedîde’de sakine olan, reis-i sultânî Ali b. Musa’nın âcize annesi Fatıma bt. Mahmud’un nafakası, kisvesi sâir havâic-i zarûriyyesi için gâib oğlu Ali reis üzerine, zeylde mezkûr tarihten itibaren yevmî iki akçe farz ve takdir etti. Hâkim, meblağ-ı mefrûzu istidâne edip kendisi için sarf etmesine mezbureye izin verdi. 1575”¹⁰⁶

1680 tarihli Eyüb Mahkeme Defteri’ndeki bir kayıttta ise mefkûdun babası, kendisinin yaşlı, hasta ve çalışıp kazanmaya güç ve kuvvetinin olmadığı gerekçesiyle yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını gidermek için mefkûd oğlunun nafakasını karşılaması talebiyle dava açmaktadır. Hâkim de mefkûd oğul üzerine babasının yiyecek ve giyecek masraflarını giderecek miktarda günlük sekiz akçe nafaka takdir etmektedir. Ayrıca hâkim babaya istidâne izni vermektedir.¹⁰⁷

3.2.3. Mefkûdun Civar Hısımlarının Nafakası İçin İstidâne

Hanefî mezhebine göre hâkim, *Mefkûd Risalesi* 28’inci¹⁰⁸ maddede geçtiği üzere mefkûdun kardeşi, amcası, dayısı, halası ve teyzesi gibi civar hısımlarının nafakasının mefkûdun malından verilmesine hükmedemez.¹⁰⁹ Osmanlıda resmi mezhep olarak Hanefî mezhebi yürürlükte olmasına rağmen 1910 tarihli Nevşehir Mahkemesi’nde, Hanefîlerin civar hısımlığı nafakası

¹⁰³ “Hanefîlere göre usulün fakir olması yeterlidir. Anne babanın nafaka kazanmaya sağlıkları el verse de fûrûun usullerinin nafakasını sağlamaları gerekir.” Geniş bilgi için bk: Serahsî, *el-Mebsût*, 7/222; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 3/62; Halebî, *Mülteka’l-Ebhûr*, 1/304.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/38; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/374; Aynî, *el-Binâye*, 6/809-810; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/460.

¹⁰⁵ Çeker, *Nafaka Kanunu*, 144.

¹⁰⁶ *Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H.983-984/M.1575-1576)*, haz. Mehmet Akman (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 46.

¹⁰⁷ *Eyüb Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H.1090-1091/M.1679-1680)*, haz. Fuat Recep-Hüseyin Kılıç-Rasim Erol-Sabri Atay-Salih Kahrıman-Yılmaz Karaca (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 519.

¹⁰⁸ Habergetiren, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi”, 512.

¹⁰⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/374; Aynî, *el-Binâye*, 6/810; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/217.

hakkındaki görüşünün zıddına mefkûd kişi hakkında civar hısımlığı nafakasını ödeme kararı verilmektedir. Nevşehir Mahkemesi hâkimi bu kararı kendi görüşüne göre değil mahkemeye sultan tarafından gönderilen fermana (fiziki verisine araştırılan kaynaklarda ulaşılamamış olsa da) göre vermektedir. Çünkü hâkimlerin mezhep içindeki ihtilafli konularda bir tercihte bulunması veya diğer mezhebin görüşünü tercih ederek hüküm verme yetkileri bulunmamaktadır.¹¹⁰ Ferman, Hanbelî¹¹¹ mezhebindeki “civar hısımlığı nafakası için hâkim tarafından istidâne izni verilirse fakir civar hısım kendi nafakası için diğer zengin civar hısımı adına borçlanabilir”¹¹² şeklindeki görüşü kanunlaştırmış olmalıdır. Hâkim de bu ferman gereği Hanefî mezhebi görüşünün zıddına Hanbelî mezhebi görüşüne göre hüküm vermektedir.

Zikri geçen mahkeme kaydında mefkûdun annesi, hem kendisi hem de mefkûdun küçük erkek kardeşinin hem yiyeceğe hem de giyeceğe çok fazla ihtiyaçlarının olduğunu söylemektedir. Kadın, mahkemedeki mefkûd oğlunun hem kendisinin hem de onun civar hısımı olan fakir erkek kardeşinin nafakasını ödemesini istemektedir. Hâkim de mefkûdun annesi ve civar hısımı olan erkek kardeşinin nafaka ihtiyaçları için günlük üç kuruş takdir etmektedir. Ayrıca hâkim ilgili nafaka miktarını annenin mefkûd oğlu adına borçlanabilmesine izin vermektedir.”¹¹³

Sonuç

Fetvalar ve mahkeme kayıtlarından hareketle İslam hukukunun Osmanlı uygulaması özelinde mefkûdun eşi, usulü, fûrûu ve civar hısımlarının nafakası çerçevesinde ele alınan bu çalışmanın neticesinde şunlar söylenebilir:

Diğer hukuk davalarında olduğu gibi mefkûdun nafaka yükümlülüğü ile alakalı hükümler Osmanlı hukuk tarihinin büyük bir kısmında Hanefî mezhebinin görüşlerine mutabıktır. Ancak mefkûdun nafaka yükümlülüğü ile ilgili iki meselede resmi mezhep bazı

¹¹⁰ Aydın, *Osmanlı Hukuku Devleti Aliyye'nin Temeli*, 279.

¹¹¹ “Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre sadece mefkûd için değil normal durumlarda da civar hısımlar arasında nafaka mükellefiyeti yoktur. Hanbelîlere göre ise ashab-ı ferâiz ve asabe arasında karşılıklı civar hısımlığı nafakası mümkündür.” Geniş bilgi için bk. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/160; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/263; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu'l-fikh*, thk. Yûsri Seyyid Muhammed. (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1420/2000), 6/250; “Nafaka”, 41/84.

¹¹² Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâfî marifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. (b.y.: Matba'atü Hecr, 1996-1416), 24/416-417; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-İrâdât*, 5/680.

¹¹³ Serkan Erdoğan, *13 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 234.

dönemlerde dikkate alınmamıştır. İlk meselede, yıkılma ve zarara uğrama ihtimali olmayan urûz malların da satılıp ilgili nafaka alacaklılarının ihtiyaçlarına harcanabilmesine cevaz veren diğer mezheplerin görüşleri hem fetvalara hem de mahkeme kararlarına yansımıştır.

Hanefî mezhebinin resmi mezhep olarak uygulandığı dönemi de kapsayan şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi dönemi ve onun vefatından sonraki seksen yıllık sürede mahkemelerde diğer mezheplerin bu konudaki görüşleri uygulanmıştır. Zikri geçen ilgili mahkeme kararları bu iddiayı desteklemektedir. Mahkeme kararlarını etkileyen gerekçe ise Ebüssuûd Efendi'nin bu konudaki fetvası (ma'rûz) ve bu fetvaya dayanılarak çıkarılan sultan fermanıdır. Fiili veri olarak kayıtlarına ulaşılamamışsa da böyle bir fermanın mevcut olduğunu ve sadece ilgili sultanın döneminde uygulandığını Ali Haydar Efendi de *Mefkûd Risalesi*'nde zikretmektedir. Bununla beraber 1639 tarihli Harput ve 1655 tarihli Eyüb Mahkeme Defterleri'ndeki kayıtlar ise bu uygulamanın sadece fermanı yayınlayan sultan döneminde değil 1655 yılına kadar ki sultanların idare dönemlerinde de yürürlükte olduğunu göstermektedir. 1655 yılından sonra ise şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin Hanefî mezhebinin görüşüne mutabık verdiği fetva ve muhtemelen fetvanın fermanlaştırılması ve mahkemelere gönderilmesi ile hâkimler, artık Ebüssuûd Efendi'nin dönemindeki fermana göre hüküm vermemektedir. Böyle bir yorumun gerekçesi ise 1655 yılından sonraki mahkeme kayıtlarında diğer mezheplerin görüşüne göre nafaka verilmesi hükümleri bulunmamasıdır.

Resmi Hanefî mezhebinin klasik yaklaşımına aykırı olarak karşımıza çıkan ikinci durum ise “*mefkûdun civar hısımlarına karşı nafaka yükümlülüğü mecburiyeti olmadığı*” şeklindeki Hanefî mezhebi görüşünün çok kısa bir dönem Osmanlı mahkemelerinde uygulanmamasıdır. 1910 tarihli Nevşehir Mahkemesi'ndeki bir kayıтта Hanefîlerin zikri geçen görüşünden sarf-ı nazar edilerek, Hanbelîlerin “*civar hısımlığı nafakası için hâkim tarafından istidâne izni verilirse fakir civar hısım kendi nafakası için diğer zengin civar hısımları adına borçlanabilir*” şeklindeki görüşüne dayanılarak mefkûd hakkında civar hısımlığı nafakasına hükmedilmektedir. Yine burada hâkim, civar hısımlığı nafakası konusunda kendisine gönderildiği varsayılan fermanın gereğini yerine getirerek hüküm vermiştir denilebilir.

İmam Züfer'in kocası mefkûd kadının, nafakasını sağlamak için istidâne yapabilir şeklindeki müftâbih görüşünün hem Klasik hem de Tanzimat Dönemleri Osmanlı mahkemelerinde de yürürlükte olduğu ve kocası mefkûd kadınların bu ictihaddan çokça faydalandığı görülmektedir.

Sonuç olarak hem fetva mecmualarında bulunan fetvalar hem de mahkeme kayıtlarına yansıyan örnekler gözönüne alındığında Osmanlı hukukunda, mefkûdun eşi, usulü, fûrûu ve

civar hısımlarına karşı nafaka sorumluluğu ile alakalı hükümlerin -belli dönemler hariç- Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun düştüğü söylenebilir.

Bu çalışma ile İslam hukuk tarihine küçük bir katkı sunulması hedeflenmektedir. O katkının da maslahat-zaruret gerekçeleri ile gerektiğinde resmi mezhep uygulamalarından vazgeçilip diğer mezheplerin görüşlerinin yürürlüğe konulmasının, sadece 1917 Aile Hukuku Kararname'sinin çıkarıldığı dönemde değil Klasik Osmanlı Dönemi'nin bir kısmında kadının nafakasız bırakılmasının boşanma sebebi olarak kabul edilmesi konusunda Şâfiî mezhebinin görüşünün uygulanması örneğindeki gibi mefkûdun nafaka yükümlülüğünde de mümkün olduğunun üç adet mahkeme kararı ile tespit edilebilmiş olmasıdır diye düşünülmektedir.

Araştırmamızın nispeten eksik kaldığı yön çalışmada ulaşılan sonucun/kanaatin üç adet mahkeme kararına dayanmış olmasıdır. Bu eksiklik bundan sonra bu konuda yapılabilecek araştırmalarda telafi edilebilir.

Çalışmadaki Osmanlı hukukundaki mefkûdun nafakası ile alakalı örnek hükümler, günümüzde bu konuyla alakalı ortaya çıkan-çıkabilecek olan meselelere ışık tutabilir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmed. *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Aydın, Mehmet Âkif. "İstidâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Hukuku Devleti Aliyye'nin Temeli*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Aykanat, Mehmet-Uslu, Abdussamet. "Osmanlı Hukukunda İstidane İzni ve Günümüz Hukukuna Yansımaları". *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/1 (2018), 411-444.
- Aynî, Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1410/1990.
- Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H.1077/M. 1666-1667)*. haz. Rifat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>

- Bardakoğlu, Ali. “Vesâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/66-70. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Bostancıoğlu, Sevcan. *9 Numaralı Antakya Şer’iyye Sicili’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1188-1191/1774-1777)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Buhûtî, Yunus b. İdris. *Keşşâfü’l-kinâ’ an metni’l-İknâ’*. thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1418/1997.
- Buhûtî, Yunus b. İdris. *Şerhu Münteha’l-İrâdât*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 7 Cilt. b.y.: Müessesetü’r-Risale, 1420/2000.
- Cündî, İshâk b. Mûsâ. *Muhtasar-ı Halil*. Lübnan: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1415/1995.
- Çalış, Halit. *İslâm Hukukunda Ehliyet Teorisi*. Konya: y.y., 2004.
- Çavuşzâde, Mehmet Aziz. *Dürrü’s-Sukûk*. İstanbul: y.y., 1277/1861.
- Çeker, Orhan. *Nafaka Kanunu*. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Çelikan, Serkan. *Mecelle’nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Debûsî, Ömer b. İsa. *Takvîmü’l-edille*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dirik, Mehmet. “İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 135-159.
- Dirik, Mehmet-Hira, Ayhan. “İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 71-101.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkûd Örneği”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 1-65.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Erdoğan, Serkan. *13 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eyüb Mahkemesi 61 Numaralı Sicil (1065-1066/1655)*. haz. Baki Çakır. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Eyüb Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H.1090-1091/M.1679-1680)*, haz. Fuat Recep-Hüseyin Kılıç-Rasim Erol-Sabri Atay-Salih Kahrıman-Yılmaz Karaca. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Ezherî, Salih Abdussemit. *Cevâhirü'l-İklîl alâ Muhtasari'l-İmami Halil*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, t.s.
- Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H.983-984/M.1575-1576)*. haz. Mehmet Akman. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve Mefkûd Risâlesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 493-516.
- Hacak, Hasan. "Urûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/181-183. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1410/1990.
- Halebî, Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-Ebhur*. thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1406/1986.
- Hudârî, Muhammed b. Afîf. *Usûli'l-fikh*. İskenderiye: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1422/2002.
- Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.
- İbn Âbidîn, Abdilazîz el-Hüseyinî. *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. thk. Ali Muhammed Muavved. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu'l-fikh*. thk. Yüsri Seyyid Muhammed. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1420/2000.
- İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Matba'atü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, t.s.
- İbn Rüşd, Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2007.
- "İsâ", *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*. 7/205-219. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1407/1986.
- İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil (H.1086-1087/M.1675-1676)*. haz. Salih Kahrıman-Fuat Recep-Sabri Atay-Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Karaoğlan, Arslan. "İhtiyaçlar Hiyerarşisini ve İktisadın Bireyini Kur'ânın Bazı Âyetleri Üzerinden Değerlendirme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/8 (2020), 202-233.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım 1407/1986.
- Kaya, Süleyman, "Sak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/586-587. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri". *SÜİFD* 12/17 (2006), 146-160.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Kudûrî, Ahmed b. Cafer. *el-Muhtasar*. thk. Kamil Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.

- "Mefkûd", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 38/267-280. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Merdâvî, Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fî m arifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 32 Cilt. b.y.: Matba'atü Heçr, 1416/1996.
- Merğînânî, Burhânüddîn b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.s.
- Müzenî, İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil, *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavved. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994.
- "Nafaka", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 41/34-100. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- Onur, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019.
- Remlî, Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l -Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Rumeli *Sadârati Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043/ M. 1633)*. haz. Fuat Recep-Sabri Atay. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Said. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1993.
- Simâvî, Bedreddin. *Câmiü'l-Fusûleyn*. Ankara: Milli Kütüphane, Rağıp Paşa, 463/593, 1a-440b.
- Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841, 1a-283a.
- Şeyhülislâm Ebussûd Efendi. *Ma'rûzât*. haz. Pehlül Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

- Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi. *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. Londra: British Museum, 135, 1a-378b.
- Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 2, 1a-128b.
- Şîrâzî, Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şafîi*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. *İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "İslâm Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 297-309.
- "Urûd", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 30/66-67. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Uzun, Celalettin. *H.1048-1049/M.1638-1639 Tarihli Harput Şer'iyye Sicili (Transkripsiyon ve Değerlendirilme)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ünalın, Abdülkerim. "İslâm Hukukunda Gâibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 111-148.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. Konya: Yediveren Yayıncılık, 4. Basım, 2002.
- Zebîdî, Ebu Bekir b. Ali. *el-Cevheretü'n-Neyyira şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. b.y.: y.y., t.s.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1407/1987.
- Zeyla'î, Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896.

Alimony Provisions of the Mefkûd Person in Islamic Law (Ottoman Practice Between 1550-1910)

Asst. Prof., Mehmet KOÇ

Extended Summary

In Islamic law, a person who is lost and unknown whereabouts and who has no information about whether he is dead or alive is called mefkûd. Fiqh provisions related to mefkûd are handled with a dual distinction as acquired rights and rights to be acquired. There are different opinions among sects about the reasons for he death decision regarding mefkûd, the age at which he will die, and whether his wife's marriage will continue or not.

There are also differences of opinion among the sects on issues related to the alimony obligation of the mefkûd. There is a disagreement among the sects as to what kind of property the alimony should be paid to the wife, parent, and children of the mefkûd. According to Hanafis, their alimony is covered from their other goods, excluding movable or immovable goods, which are within the scope of commercial goods that dont have the risk of being damaged or destroyed. According to other sects, their alimony is met from all kinds of property of the mefkûd. As for he alimony of their relatives such as an uncle, aunt, and nephew, three sects other than Hanbalis are of the opinion that their alimony cannot be provided from the properties of the mefkûd.

In this study, the issues related to the alimony obligations will be discussed in Ottoman practice. In this study, the Ottoman period fatwas and court decisions will be used as data sources. It is accepted that Islamic law was applied in the Ottoman Period and in this context, the Hanafi sect was adopted as the official sect. The aim of the study will be to determine whether the provisions related to the responsibility of alimony to the mefkûd's wife, parents, children, and relatives of the deceased in Ottoman Law are in accordance with the views of the Hanafi sect.

In Islamic law, it is possible to issues of alimony responsibility in general under two headings. Firstly, it is the issue of which relatives are liable for alimony and from which kind of property the alimony to be given to their relatives will be given. Hanafis, the mefkûd's wife, parents, and children are liable for alimony; They say that they are not liable for alimony against their relatives. Hanbalis, on the other hand, are of the opinion that the mefkûd is also liable for alimony against his relatives. Hanafis are of the opinion that if it is related to the goods to be given as alimony, the movable or immovable commercial goods that are not likely to be destroyed or damaged cannot be sold and spent on the needs of the relevant alimony creditors. Other sects say that such goods can also be sold and spent on the needs of the relevant alimony creditors. The second issue related to the alimony responsibility of the mefkûd is whether it is possible to borrow on behalf of the mefkûd when there is no property to be given as alimony.

In most of the Ottoman legal history, the views of Hanafis were applied to the provisions of the mefkûd on alimony. However, in two cases, the official denomination was taken into account in some periods.

The first situation, which is contrary to the classical approach of the official Hanafi sect, is the Hanafi sect's view that "there is no obligation to pay alimony to the relatives of mefkûd" was not implemented in Ottoman courts for a very short period of time. In a record in the Nevşehir Court dated 1910, returning from the Hanafis opinion mentioned, based on the view of the Hanbalis that "if the judge gives permission to borrow for the alimony of his

relatives, the relatives around the poor can borrow on behalf of the other rich relatives for his own alimony”, and based on the opinion of the Hanbalis, alimony of the relatives of the neighborhood is ruled.

The second situation is that the views of other sects, which allow commercial goods that are not likely to be destroyed or damaged, to be sold and spent on the needs of the relevant alimony creditors, are reflected in both fatwas and court decisions. As Ali Haydar Efendi mentioned in his Mefkûd Treatise, the views of other sects on this issue were applied in the courts in the eighty years after Ebusssuud Efendi’s death, as indicated by the records in both Ebusssuud Efendi’s period and the Harput Court Books dated 1639 and Eyüb Court Books dated 1655. After 1655, the classical Hanafi view was reintroduced in the courts.

Mefkûd’s wife, parents, and children can borrow money on behalf of the mefkûd, according to Imam Züfer’s opinion. There are many examples that the relatives of the mefkûd mentioned in the Ottoman fatwas and court decisions borrowed on behalf of the mefkûd and covered their alimony.


As a result, considering both the fatwas in the fatwa journals and the examples reflected in the court records, it can be said that the provisions related to the alimony responsibility toward the wife, parents, children, and relatives of the deceased are in accordance with the views of the Hanafi sect, except for certain periods.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Law, Mefkûd, Alimony, Court.

Klasik Fıkıh Doktrininde Ceza Davalarında Şahitlikte Aranan Sıkı Şartlar ve Şahide Yüklenen Sorumluluklar

Strict Conditions for Testimony the Responsibilities of the Witness in Criminal Cases in Classic Fiqh Doctrine

Dr. Betül ACAR

Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Teacher, Ministry of National Education, Kartal Anatolian Imam-Hatip High School
betul.acard@gmail.com
 0000-0001-7595-0412

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

01 Haziran / June 2022

29 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Acar, Betül. "Klasik Fıkıh Doktrininde Ceza Davalarında Şahitlikte Aranan Sıkı Şartlar ve Şahide Yüklenen Sorumluluklar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1144-1164.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1124391>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Klasik Fıkıh Doktrinde Ceza Davalarında Şahitlikte Aranan Sıkı Şartlar ve Şahide Yüklenen Sorumluluklar

Öz ▶ Şahitlik tarih boyunca hukukta vazgeçilmez bir ispat aracı olmuş, adalet ve hakkaniyetin sağlanması adına kabulü bazı şartlara tabi tutulmuştur. İslam yargılama usulünde şahitliğin edası ile ilgili aranan kriterlere ilaveten ceza hukuku özelinde bazı şartlar ve ilkeler belirlenmiştir. Ceza davaları, muâmelât davalarından daha ciddi ve geri dönülemez sonuçlar doğurduğundan Hz. Peygamber ve râşid halifeler bu davalarda daha hassas bir tutum sergilemiş, onların söz ve uygulamalarını delil alan müctehidler ceza davalarında yapılan şahitliklerin geçerli sayılabilmesi konusunda titiz bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu yaklaşım aynı zamanda zan altındaki kişilerin kolayca suçlu addedilmesi ve cezalandırılmasının önünü tıkararak onları korumaktadır. Bu makalede, ceza davalarında şahitlikte aranan sıkı şartlar ve şahide yüklenen bazı sorumluluklara ilişkin Hz. Peygamber ve râşid halifelerinin söz ve uygulamaları ile klasik doktrinde benimsenen yaklaşımın tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda hadis kaynaklarındaki örnekler kronolojik olarak aktarılmış, dört mezhebin görüşü klasik literatürdeki bazı önemli eserlerden faydalanılarak mukayeseli bir biçimde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Doktrini, Yargılama, Ceza Davası, Tanıklık.

Strict Conditions for Testimony the Responsibilities of the Witness in Criminal Cases in Classic Fiqh Doctrine

Abstract ▶ Throughout the history of law, witnessing has been an indispensable tool of proof, some conditions for testimony have been necessary in order to ensure justice and fairness. Various criteria have been sought about witnessing in the Islamic judicial procedure. In addition to these general criteria, it is seen that there are some additional conditions and principles in criminal law in order to witness a crime and testify about a crime in court. Since criminal cases have more serious and irreversible consequences than civil cases, the Prophet and the Rashid Caliphs showed a more sensitive attitude in these cases, and the mujtahids, who took their words and practices as evidence, showed a meticulous approach to the validation of the testimonies in criminal cases. In this article, it is aimed to determine the words and practices of the prophet and the Rashid Caliphs and the principles adopted in the classical doctrine on imposing strict conditions on testimony and some responsibilities on the witness in criminal cases. The examples obtained from the hadith sources were conveyed chronologically, and then the views of the four sects were handled in a comparative way by making use of some important books in classical literature.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Doctrine, Trial, Criminal Case, Testimony.

Giriş

Hukuk tarihinde geçmişten bugüne şahitlik, vazgeçilmez bir ispat aracı olmuştur. Hatta şahitliğin öneminin günümüzdeki gibi görsel ve işitsel kayıt araçlarının olmadığı eski dönemlerde daha büyük olduğu söylenebilir. İslam hukukunda da “Doğru sözlü bir kişinin, bir kimsenin bir başka kimse üzerindeki hakkını ispat etmek için görmek veya duymak suretiyle elde ettiği bir bilgiyi yargı meclisinde haber vermesi” şeklinde tanımlanan şahitliğin¹ hâkimi

¹ Bu çerçevedeki tanımlar için bk. Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhim b. Abdillâh İbn Ebü'd-Dem, *Edebü'l-kazâ* (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1404/1984), 1/175; H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/278.

bağlayıcı delillerden olduğu kabul edilmiştir.² Kişisel beyanlara dayanılarak hüküm verilmesi, muhakeme usulünde şahitlerin güvenilirliğini önemli bir sorun hâline getirmiştir. Şahitlik katı kurallara bağlanmış, -özellikle de ceza davalarında- tanıkların tezkiye edilmesinin yanı sıra yargılama esnasında verdikleri bilgilerin doğruluğunun tespiti için çeşitli şartlar da ileri sürülmüştür.

Klasik fıkıh doktrininde şahidin durumu, olayın meydana geliş anında ve olaydan sonra hâkim huzurunda bildiklerini anlatırken olmak üzere iki açıdan ele alınmış, her iki aşamada da şahitlik yapacak kişilerde bazı şartlar aranmıştır. Olay esnasında tanıklıkta aranılan şartlar *tahammül* şartları olarak isimlendirilmiştir. Bu şartlar genel itibarıyla şahidin temyiz gücüne sahip olması ile olayı bizzat görmesi iken, muhakeme esnasında bildiklerini haber verirken aranılan şartlar yani *eda* şartları ise genel olarak Müslüman olmak, âkıl-bâliğ olmak, gözü görmek, Mâlikîler dışındakilere göre konuşabilmek, Hanbelîler dışındakilere göre hür ve adalet sahibi olmaktır. Ayrıca hakkında şahitlik yapılan konu ile dava konusunun aynı olması, hakkında şahitlik edilen kişinin bilinir bir kimse olması ve şahitliğin hâkim önünde yapılması da gerekli görülmüştür.³

Bu şartlarla birlikte İslam muhakeme usulünde *tezkiye* adı verilen, şahitlerin adalet niteliğinin yani güvenilirliğinin soruşturulması işlemi önem arz etmiştir. Bu işlem şahitlerin yaşadığı, çalıştığı vb. mekânlarda uzman kişiler tarafından yürütülür. Şahitlerin durumu öğrenmesi, soruşturma esnasında herhangi bir şekilde bilgi gizlenmesi gibi ihtimallerin engellenmesi için fıkıhta genel usul olarak önce gizli, sonra aleni soruşturma yapılması, hatta tezkiye ile görevli olanların da birbirinden habersiz olması gerekli görülmüştür.⁴ Muâmelât alanına giren davalarda karşı taraf talep etmedikçe soruşturmaya gerek olmaması yönünde ilk dönem müctehidlerinden bazı görüşler olsa da fakihlerin tümü ceza davalarında tezkiyenin gerekli olduğunda ittifak hâlinindedir.⁵

Şahitlik ile ilgili yargılama usulündeki bu genel şartların yanı sıra, ceza davalarında başka şartlar da ileri sürülmüş, bazı prensipler benimsenmiştir. Bunlar şahit ve onun beyanının

² Celal Erbay, *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 57.

³ Kemal Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005), 63-95.

⁴ bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 9/124-125; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 10/201; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1428/2007), 18/490; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Muğni* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 14/44-48.

⁵ Tuncay Başoğlu, "Tezkiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 41/77.

güvenilirliğini sıkı bir biçimde denetlemeyi hedefleyen ve ceza davalarında tanıklık yapmayı muâmelât⁶ alanına giren konularda şahitlik yapmaktan daha zor hâle getirir niteliktedir. Ceza infazının, muâmelât davalarında verilen hükümlerden daha ağır ve geri dönülemez sonuçlar doğurması, müctehidlerin bu şartları ileri sürmelerindeki amaçlarının daha çok şüpheleri bertaraf etmek ve cezayı önlemek olduğunu düşündürmektedir.

Fıkıhta suçların had-kıyas-ta'zîr şeklinde taksim edilmesi yaygındır. Bu taksimde etkili olan kriterlerden bir tanesi, suçun ihlâl ettiği haktır. Bir suç Allah yani kamu hakkına veya kul hakkına yönelik işlenebilir. Bu özelliğine göre suçlar Allah hakkı, kul hakkı ve bu hakların ikisine de taalluk edip birisinin ağır bastığı suçlar olmak üzere dört kategoriye ayrılmıştır. Had ile, genelde Allah hakkı yani toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli olan, miktar ve keyfiyeti şâri' (nas) tarafından belirlenmiş cezaî müeyyideler kastedilir.⁷ Zina iftirası ve hırsızlık suçları, hem Allah hakkı hem de kul hakkı içeren karma suçlar olarak düşünülse de ekseriyetle had suçları arasında sayılmaktadır. Kıyas suçları ise yalnızca kul hakkı içeren suçlardır. Ceza davalarında şahitliğin hükmü suçun kategorisine göre farklı değerlendirilmiştir.

İslam hukukunda şahitlikle ilgili yapılmış pek çok çalışma olmakla beraber, ceza hukukunda şahitlik özelinde yapılan çalışmalar nispeten azdır. Bunlardan bazıları ceza davalarında kadının tanıklığı ile alakalıdır.⁸ Tanıklıktan vazgeçmenin yargı kararlarına etkisini kapsamlı bir biçimde ele alan bir kitap,⁹ yine aynı konuya yargılama makamı açısından yaklaşan bir makale¹⁰ ve şahitlikten rücu etmenin yargı kararlarına etkisi ile ilgili bir yüksek lisans çalışması¹¹ kısmen konumuzla ilgili sayılabilir. Bu makalede ise hadis kaynakları ve dört mezhebin klasik literatürde öne çıkan eserlerinden faydalanılarak Hz. Peygamber ve râşid halifelerin söz ve uygulamaları ile onlar üzerine şekillenen klasik fıkıh doktrininde -şahitlikle ilgili genel kriterlerin detaylarına girilmeksizin- ceza davalarında tanıklıkta aranan sıkı şartlar ve şahide yüklenen sorumlulukların tespiti hedeflenmiştir. Nitekim bu sebepler had suçlarında

⁶ Geniş anlamıyla fıkıhın ibadetler dışında kalan kısmını, dar anlamıyla daha çok mal varlığına ilişkin hükümleri ifade eden terim.

⁷ Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/548.

⁸ bk. Yaşar Yiğit, "İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği", *Marife 1/1* (2001), 77-94; Hüseyin Yüner, *Klasik Fıkıh Doktrininde Kadınların Ceza Konularındaki Şahitliği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁹ Recep Çetintaş, *İslâm Muhâkeme Hukukunda Şahitlikten Dönmenin Yargısal Sonuçları (Aile, Borçlar ve Ceza Hukuku)* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2022).

¹⁰ Recep Çetintaş, "İslam Ceza Hukukunda Hâkimin Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 229-248.

¹¹ Cemil Liv, *İslam Muhakeme Usulünde Şahitlikten Dönmenin Kararlara Etkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

şahitliğin bireyin tercihine bırakılması, şahitlerin belli bir sayıda olmaları ve suçun detayları üzerinde ittifak etmeleri, zina suçunda ceza infazına şahitlerin başlaması, kul hakkı içeren suçlarda mağdurun tanıklığın edasını talep etmesi ve şahitlikten rücu durumunda birtakım yaptırımlarla karşılaşılması şeklinde sıralanabilir.

1. Had Suçlarında Şahitlik Yapıp Yapmamanın Bireyin Vicdanına Bırakılması

Yargılama usulünde genel kural olarak sırf Allah hakkı olan had suçlarında tanıklığın geçerli olması için mahkemenin çağırmasına gerek yoktur ve bu tür şahitlik “hisbe şahitliği” olarak isimlendirilmiştir.¹² Böyle bir şahitlikte şahit hem tanık hem de davacı olmuş olur. Her ne kadar geçerliliğinde bir problem olmasa da aşağıda bir kısmı zikredilecek olan naslar doğrultusunda had suçlarında şahidin tanıklık yapmaması, suçu gizlemesi; suçluya tövbe ve yaptığını telafi etme fırsatının verilmesi amacıyla müctehidler tarafından müstehap kabul edilmiştir.¹³

İslam dininde “Olayların iç yüzünü, gizli kısımlarını araştırmak” anlamına gelen *تجسس* (tecessüs)¹⁴ yasak kabul edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de Hucurât sûresi 12. ayette geçen bu yasağa ilaveten Hz. Peygamber insanların gizli hâllerini araştırmanın onların ahlakının bozulmasına sebep olacağını söylemiş,¹⁵ pek çok hadisinde kusurları örtmeyi tavsiye etmiştir.¹⁶ Allah’ın insanların kusurlarını açığa çıkarıcıları rezil edeceği konusunda uyarıda bulunmuş,¹⁷ ayrıca bir kişinin evine izinsiz bakılması hâlinde bakan kimsenin gözünün çıkarılmasının helal olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Had suçlarının mümkün olduğunca yargı safhasına taşınmamasını arzu eden Hz. Peygamber “Elinizden geldiğince Müslümanlardan hadleri düşürün. Onlar için bir çıkış yolu varsa onları bırakın. Devlet başkanının afa hata etmesi, ceza vermede hata etmesinden daha

¹² İbn Ebü’l-Dem, *Edebü’l-kazâ*, 2/99.

¹³ İbn Ferhûn Ebü’l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhim b. Ali, *Tebşiratü’l-hükkâm fi usûli’l-akziye ve menâhici’l-ahkâm* (Riyad: Dârü ‘Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 1/176-177.

¹⁴ Ebü Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebü Bekir Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986), “c.s.s.”, 44; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dârü’l-Meârif, t.y.), “c.s.s.”, 624.

¹⁵ Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Edeb”, 44.

¹⁶ bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman A’zami, (Beyrut: el-Meclisü’l-İlmî, 1983), 10/228 (No. 18935); Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-u Müslim* (Riyad: Daru Taybe, 1407/2006), “Bir ve’s-sıla ve’l-âdâb”, 9; Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf Zeylaî, *Nasbü’r-râye li-ehâdîsi’l-Hidâye* (Cidde: Dârü’l-kible li’s-sekâfeti’l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü’r-Reyyan, Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, t.y.), 3/307.

¹⁷ Hadisin münker ve zayıf olduğu da söylenmiştir. Bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Kahire: Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, t.y.), “Hudûd”, 5.

¹⁸ Müslim, “Âdâb”, 9.

hayırlıdır.”¹⁹ ve “Bana gelmeden önce suçları aranızda halledin aksi hâlde bana getirirseniz ceza vacip olur.”²⁰ demiştir. “Kardeşlerinizin aleyhinde şeytanın yardımcıları olmayın, devlet başkanına bir suç ulaşırsa cezasını verir, Allah affedicidir, affi sever, birbirinizi affedin, bağışlayın, Allah’ın sizi bağışlamasını istemez misiniz? Allah gafurdur, rahîmdir.” buyuran²¹ Hz. Peygamber; “Bir ayıbı görünce örtten kişi, sanki diri diri gömülmüş bir yavruyu kabirden çıkararak ona hayat vermiş gibi olur.”²² diyerek kötülüğü örtmenin, bir canlıyı ölümden kurtarmakla eş değer olduğunu belirtmiştir.

Hz. Peygamber’in had suçlarının üzerini örtme ve şahitlik yapılmamasını tavsiye etme yönündeki yaklaşımı ondan sonra da devam ettirilmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) “Eğer hırsızlık yapan, zina eden, içki içen biri için kıyafetimden başka bir şey bulamazsam, onu onunla örtmek isterdim.” demiş,²³ “Bir had suçu işlendiğini görürsem, yanımda benden başkası olmadıkça had cezası vermem ve bir başkasını da -şahit olsun diye- çağırmam.” diyerek şahitlik yapmama tercihinin belirtmiştir.²⁴ Hz. Ömer (öl. 73/693) ise zina eden bir kadına sopa haddi uygulattıktan sonra “Açıktan işlediğiniz suçlar hariç Allah dört şahidi sizin için örtü kılmiştir. Kimse Allah’ın örtüsünü açmasın. Dikkat edin Allah o kimseyi yalancı ya da doğru sözlü olarak çıkarabilir.”²⁵ diyerek insanları zina hakkında şahitlik yapmamaya teşvik etmiştir. Ayrıca o, Muğîre b. Şu’be (öl. 50/670) aleyhinde zina şahitliğinde bulunanlardan Ziyad b. Ebîh’e (öl. 53/673), “Gerçekten ben, Allah’ın, kendi eliyle Peygamber’in ashabından birini rezil etmeyeceğini umduğum bir adam görüyorum.” diyerek şahitliğinden vazgeçmesini telkinde bulunmuş, Ziyâd b. Ebîh’in şahitliğinden vazgeçip zina fiilini açıklamaması üzerine Muğîre’den recm cezasını düşürmüş ve diğer şahitlere kazif haddi uygulatmıştır.²⁶

Hz. Peygamber ve râşid halifelerin yanı sıra sahâbîler ve tâbiûndan aktarılan rivayetler de aynı yaklaşımı ortaya koymaktadır. Örneğin sahâbîlerden Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) dava

¹⁹ Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, 3/309 (No. 5405).

²⁰ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 5.

²¹ Alî b. Hüsâmiddîn Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-efâl* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 5/306 (No. 12960).

²² Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), “Recm”, 31.

²³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyerî, *Musanef*, thk. Habiburrahman A’zami (Beirut: el-Meclisü’l-‘ilmi, 1983), 10/227 (No. 18931); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musanef* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004), 9/283 (No. 28542).

²⁴ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, 5/568 (No. 13991).

²⁵ Abdürrezzâk, *Musanef*, 7/374-375 (No. 13530); Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, 5/414 (No. 13466).

²⁶ Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, 3/345 (No. 5580); Serahsî, *el-Mebsût*, 9/37-38; Karâfî, *Zahîre*, 12/55-56; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), 12/367-368. Ayrıntı için bk. Çetintaş, “İslam Ceza Hukukunda Hâkimin Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması”, 242.

hükme bağlandıktan sonra affın mümkün olmayacağını belirterek insanlardan bir hırsız affetmelerini ve hâkim önünde şahitlik yapmamalarını istemiştir.²⁷ Ukbe b. Âmir (öl. 58/678) kendisine içki içen komşularını şikâyet eden bir kişiye Hz. Peygamber'in ayıpları örtme konusundaki sözünü hatırlatarak, ondan olayı kadiya taşımak yerine komşularını uyarmasını ve onlara nasihat etmesini istemiştir.²⁸ Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) bir hırsızın suçunun üzerini örtmüş ve onu kadiya götürmemiştir.²⁹

Fıkıhta, had suçlarında tanıkların özellikle çağırılmadığında mahkemede suç hakkında şahitlik yapmamalarının daha uygun olduğu ifade edilmiştir.³⁰ Ancak kul hakkı içeren hadlerde mahkemede şahitlik yapılmamasının mağdurun haklarının telafi edilmesiyle birlikte söz konusu olabileceği de unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in "*Bana gelmeden önce suçları aranızda halledin aksi hâlde bana getirirseniz ceza vacip olur.*" demesi de³¹ bu anlama gelmektedir. Şahitlerin suçun üzerini örtmesi; zina iftirasında iftiraya uğrayanın rızasının alınması, hırsızlıkta zararının tazmin edilmesi gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Mağdurun hakkının korunmaması İslam'ın genel gayeleriyle örtüşmez. Nitekim Hz. Peygamber, "*Kardeşinde malı ve namusuyla ilgili bir hakkı bulunan kimse kıyamet gelmeden önce onunla helâlleşsin.*" buyurmuştur.³² Hırsızlıkta had cezasını düşürmenin müstehap olduğunu söyleyen Serahsî, bunun ancak malın sahibine geri verilmesi hâlinde mümkün olduğunu söylemiş, bir Müslümanın hak kaybına uğrayacağı bir durumda bir kişinin suçunun örtülmesinin yasaklandığını belirtmiştir.³³

Her ne kadar mümkün oldukça şahitlik yapmamak ve kusurların örtülmesi tavsiye edilse de had suçlarında ısrar edilmesi, suçlunun yaptıklarıyla övünmesi ve suçun toplumun değerlerini tehdit edecek boyutta olması gibi hâllerde genel hukuk kurallarının uygulanması ve suçluların cezalandırılması fıkıhtaki esas yaklaşımdır.³⁴ Bu durumda yargılamada kural olarak tanıklığı yerine getirme zorunluluğu söz konusu olur. Hz. Peygamber'in sürekli hırsızlık yapmasıyla meşhur olan ve "el-Mahzûmiyye" olarak tanınan Fâtıma bint Esved'in elini, suç ikrarından dönmesine rağmen kestirmesi ve "*...Canımı elinde tutana yemin olsun ki, hırsızlık yapan*

²⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/226 (No. 18927-18928).

²⁸ Nesâî, "Recm", 31.

²⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), 9/282 (No. 28538).

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/37-38; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetu'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/198; Karâfî, *Zahîre*, 12/54-55; Apaydın, "Şahit", 38/279.

³¹ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 5; Nesâî, "Kat'u's-sârik", 8.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Mezâlim", 10.

³³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-ʿEimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.), 9/146.

³⁴ Ahmed Fethi Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-cinâyiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1409/1989), 27.

kızım Fatıma da olsa, onun elini keserdim.” demesi de³⁵ bu kurala işaret etmektedir. Nitekim zikredilen örnekte bahse konu kadın sahâbînin devamlı surette aynı suçu işlemesi sebebiyle suçunun üzerinin örtülmesi söz konusu olmamıştır. Hz. Peygamber, hırsızlık ve içki içme suçunu beşinci kez tekrarlayan kimselerin öldürüleceği konusunda da insanları uyarmıştır.³⁶ Bu minvalde müctehidler genel prensip olarak tekerrür ve toplumun değerlerini hiçe sayarak alenen suç işleme gibi durumlarda şahitlerin Allah rızası için tanıklık yapmalarını zorunlu bulmuştur.³⁷

Sonuçta had suçlarında şartları değerlendirmek, mahkemede şahitlik yapmayı ya da yapmamayı tercih etmek bireyin vicdanına bırakılmıştır. Hanefilerden Kâsânî (öl. 587/1191) “...Şahit, Allah rızası için şahitlik yapmak ve örtmek seçeneği arasında muhayyerdir. Çünkü şahitlik yapmak da örtmek de menduptur. Allah, “Şahitliği Allah için yapın.” buyurmuş, -Hz. Peygamber- aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm ise “Kim bir Müslümanı -kusurunu- örterse Allah da bu dünyada ve ahirette onu -kusurunu- örter.” demiştir. Şeriat her ikisini de tavsiye etmiştir. Şahit dilerse Allah rızası cihetini seçer ve Allah için şahitlik yapar, isterse örtme cihetini seçip Müslüman kardeşinin kusurunu örter.”³⁸ demek suretiyle konuyu özetlemiştir.

Had suçlarında şahitlik ile ilgili ayet ve hadisler, Hz. Peygamber ve dört halifenin uygulamaları, bu suçlarda şahidin, durumu birden fazla açıdan değerlendirerek tanıklık yapmasını mümkün kılmaktadır. Bunlar üzerine şekillenen klasik fıkıh doktrini de böylesine önemli bir kararı vermede şahide büyük bir sorumluluk yükleyen ve onu daha ciddi düşünmeye sevk eden bir yapıda inşa edilmiştir.

2. Şahitlikte Nisap Şartı

Şahitlik nisabı, bir hakkın ispatı için gerekli olan tanık sayısını ifade eder. İslam hukukunda muâmelât alanına giren davaların bazılarında -kimi zaman yeminle birlikte- tek şahit bile yeterli görülebilirken,³⁹ ceza davalarında suçun ispatında tek şahit yeterli bulunmamaktadır. Zinada dört şahit, diğer suçların ispatında ise iki şahidin tanıklık yapması şarttır. Zina suçunda şahit sayısının dörde tamamlanmaması, tanıkların kazif yani iftira

³⁵ Müslim, “Hudûd”, 2; Nesâî, “Kat’us-sârik”, 8.

³⁶ Nesâî, “Kat’u’s-sârik”, 17.

³⁷ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 9/63-64; İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethu’l-kadîr*, 5/199; Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/206, 9/152; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 1958; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/124.

³⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 9/64.

³⁹ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’s-şer’iyye* (Mekke: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, t.y.), 344, 375.

cezasına çarptırılma nedenidir. Ayrıca şahitlik nisabının oluşması için şahitlerin aynı mecliste tanıklık yapmaları da zorunludur.⁴⁰ Bir suça vakıf olan kimsenin başka bir şahit olmadan sözlerinin anlamsız olacağını, hatta bazen iftira sayılacağını bilmesinin, onun tanıklık hususunda daha ciddi düşünmesini gerektireceği açıktır.

Zina suçunda dört şahidin istenmiş olması, müctehidler tarafından suçun ispatını zorlaştırma ve bu fiili örtme çabası olarak yorumlanmıştır. Örneğin Serahsî (öl. 483/1090) “Allah Teâlâ kullarının ayıplarını örtmek istediği için dört şahit getirilmesini istemiş ve kötülüğün yayılmasını isteyenleri yermiştir. Örtme anlamını gerçekleştirmek için de bu çirkin suça tanıklık edenlerin sayısının fazla olmasını şart koşturmuş...” demiştir. İbnü’l-Hümâm (öl. 861/1457) ise “Dört şahidin istenmiş olması, mendup olan örtmenin gerçekleştirilmesi içindir. Çünkü bir şeyin şartları ne kadar çok olursa, gerçekleşmesi de o kadar az olur.” deyip bu kusurları örtme konusunda Hz. Peygamber’den gelen rivayetleri aktarmıştır.⁴¹ Karâfî (öl. 684/1285) ise konu ile ilgili “Dört şahidin de aynı vakit, aynı ilişki, aynı mekân ve aynı özellikler üzerine şahitlik etmesi gerekir. Çünkü onlar, aslında örtmekle emrolunmuştur, buna muhalefet etmelerinden dolayı şahitliklerine sıkı şartlar getirilmiştir.” ifadelerini kullanmıştır.⁴² Zina suçunun maddi unsuruna dört kişinin şahit olması neredeyse imkânsızdır. Bir kimsenin bu suça şahit olması hâlinde üç kişiye daha ihtiyaç duyması, aksi hâlde kazif cezasına müstehak olması, onu tanıklığı eda konusunda daha ciddi düşünmeye sevk eder.

Nisap şartı ile ilgili olan bir diğer husus, kadının şahitliğinin muâmelât alanına giren haklarda -tartışmalı olmakla birlikte- geçerli bulunmasına rağmen ceza davalarında genel kural olarak kabul edilmemesidir. Fakihler bu konudaki nassların lafzî yorumunu ve sahâbîlerden gelen bazı rivayetleri esas almıştır.⁴³ Yine de kısas gerektirmeyen öldürme suçlarında bir erkekle birlikte iki kadının şahitliğinin kabul edilebileceği gibi istisnai görüşler de vardır.⁴⁴ Böylelikle klasik fıkıh doktrinde kadınların şahitliği nadiren kabul edilebildiğinden ifası da zor olmaktadır.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/47; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 9/232-233; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 1970.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/37-38; İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethu’l-kadîr*, 5/198.

⁴² Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/44-55.

⁴³ Bu konu tartışmalı bir husus olup detaylıca ele alınması makalemizin hedeflerinden değildir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar Yiğit, “İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği”, *Marife* 1/1 (2001), 77-94.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 9/229; Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/240-247; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 18/596; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/125-126.

3. Şahitlerin Suçun Detayları Hakkında İttifak Etmeleri

Cezaların geri dönülemez hasarlara yol açması nedeniyle şahitlerin verdiği bilgilerin tutarlılığından emin olunması, ceza hukukunda önemli bir meseledir. İslam hukukunda şahitlerin suçun detaylarında ihtilaf etmeleri hâlinde gösterilen yaklaşım suçun had veya kısas suçu olmasına göre değişkenlik arz etmektedir. Hz. Peygamber'in "Hadleri şüphelerle düşürün."⁴⁵ buyurması ve yukarıda bahsi geçen had suçlarının üzerinin örtülmesi yaklaşımı doğrultusunda şahitlerin ifadelerinin tutarlı olması, fıkıhçıların üzerinde ittifak ettiği bir kriterdir. Aksi hâlde şüphe sebebiyle cezanın düşeceği belirtilmiştir.⁴⁶ Kısas suçlarında ise suçun maddi unsurunu değiştirebilecek farklılıkların şahitliği geçersiz kılacağı kabul edilirken, maddi unsur hususundaki genel bir uzlaşma çoğunlukla yeterli görülmüştür.⁴⁷ Örneğin şahitlerin fiilin kasten mi hatayla mı işlendiği hususunda ihtilaf etmeleri suçun sübutuna engel olarak görülmezken; suç aleti, mekân, zaman gibi hususlarda ihtilaf etmeleri hâlinde suçun sabit olmayacağı söylenmiştir.⁴⁸ Suçların çoğunlukla gizli işlendiği düşünüldüğünde, şahitlerin bir suçun detaylarına hâkim olup bunları aynı şekilde ifade etmeleri, gerçekleşmesi nispeten zor olan bir şarttır. Bu da onların vakıf oldukları olay hakkında daha ciddi düşünmelerini ve bilgilerinin doğruluğundan emin olmalarını gerektirir.

Şahitlerin olayın zamanı ve mekânı gibi unsurlar hakkında ittifak hâlinde olup olmama durumları fakihler tarafından tek tek tartışılmıştır. Örneğin zina suçunda fakihlerin çoğuna göre; tanıkların, suçun maddi unsuru ve nerede, ne zaman, kiminle işlendiği hakkında aynı ifadeleri kullanmaları gerekir. Aksi hâlde Mâlikî, Şafîî ve Hanbelîlere göre şahitler iftira cezasına çarptırılır.⁴⁹ Hanefîler ise fiilde ittifak etmeleri hâlinde diğer unsurlarda ihtilaf etmenin zinanın sübutunu engellemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰

⁴⁵ Şevkânî Buhârî'nin bu hadisin senedindeki bir râvi sebebiyle "münker" olarak nitelendirdiğini söylemiştir. Ancak sahâbîlerin sözleriyle desteklendiğinden muteber olarak hadis kaynaklarında yer almıştır. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr min esrâri münteka'l-ahbâr* (Riyad: Dârü İbni'l-Kayyim, 1426/2005), 9/44-45.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/167; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/61, 234; Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/298; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/110; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/232, 239; Erbay, *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, 129-133; Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*, 142-146.

⁴⁷ Örn. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 26/168-172.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/167; Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/298; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/110; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/232, 239.

⁴⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/54-55, 176; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/369-370, 464.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/234-235.

Fakihlerin had suçlarının en ufak bir şüphe ile düşürüleceği ilkesini benimsemesinde kişi onurunun korunması ve toplumda suçların normalleşebilme tehlikesinin önlenmesi gibi hedefler vardır. Örneğin zina suçunda dört şahidin de cinsel ilişkiyi açıkça görmelerinin gerekmesi, aksi hâlde şahitlerin iftiracı konumuna düşmesi ile insanların kusurlarının araştırılmasının ve suçların açığa çıkmasıyla toplum ahlakının bozulmasının engellenmesinin amaçlandığı fıkıhçıların genel kanaattir.⁵¹ Daha önce zikredilen Hz. Ömer'in diğer üç kişi şahitlik ettiği hâlde Ziyâd b. Ebîh'in zinaya şahitlik etmemesi üzerine Basra valisi Muğîre b. Şu'be'ye had cezası uygulamaması da bu hususa bir örnektir.⁵²

Şahitlerin suçun detaylarına vakıf olması hususundaki tartışmalara bir diğer örnek içki içme suçuyla ilgilidir. İçki içmede filin görülmesini gerekli bulan Hanefilere göre yalnızca içki kokusu suçu ispatlamaya yetmez. Bu durum sadece şüphelinin soruşturulması için bir gerekçe oluşturabilir.⁵³ Nitekim baskı altında veya zaruret hâlinde içki içmiş olma gibi ihtimaller vardır. Şafîî ve Hanbelîler de aynı görüştedir.⁵⁴ Mâlikîler ise aksi görüştedir. Onlara göre iki kişinin içki kokusuna şahitlik etmesi hâlinde had cezası uygulanır.⁵⁵ Diğer suçlarda da benzer tartışmalar görülmektedir.

4. Zina Suçunda Ceza İnfazına Şahitlerin Başlaması

Zina suçunun ispatında dört şahidin aranmasının yanı sıra bazı müctehidler muhsan olan kişinin zinasının şahitlikle ispatlanması hâlinde recmin infazına şahitlerin başlaması gerektiğini savunmuştur. Bir suça şahitlik etmek ile ceza infazı son derece farklı hususlardır. Şüphesiz böyle ağır bir cezayı infaz etmek zorunda kalması, şahidi tanıklık etme hususunda daha ciddi düşünmeye sevk edecektir.

Hz. Ali, zina eden Şürâha isimli evli bir kadını recmettirirken oradaki insanlara cezanın infaz usulünü anlatmış; itiraf ile sabit olan zinada devlet başkanının, şahitlikle sabit olan zinada şahitlerin başlaması ile herkesin infaza dahil olacağını söylemiştir.⁵⁶ Bu doğrultuda Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İmam Muhammed (öl. 189/805) ile Hanbelîler, recm cezasının infazına şahitlerin başlayacağını söylemiştir. Şahitlerin bundan imtina etmesi, ölmesi veya bir kısmı ya da hepsinin kaybolması gibi durumlarda Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve bir rivayete göre Ebu

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/37-38; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadîr*, 5/198; Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/44-55.

⁵² Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/345 (No. 5580).

⁵³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/215-216.

⁵⁴ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/110; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/501.

⁵⁵ Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/202-203.

⁵⁶ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 5/421-422 (No. 13491).

Yusuf'a (öl. 182/798) göre had cezası düşer.⁵⁷ Onların bu noktada dayandıkları delil istihсандır. Hz. Ali'den gelen rivayeti nakleden Kâsânî, şahitlerin infaza başlama gerekliliğinin hadleri düşürme yaklaşımından kaynaklandığını söylemiştir. Şahitlerin böylesi zor bir görevi yerine getirmek zorunda olması, onları tanıklıktan vazgeçirebilir ve böylelikle had cezası düşer.⁵⁸ İbn Kudâme (öl. 620/1223), şahitlerin infaza başlamasının onların üzerindeki yalan söyleme konusundaki töhmeti ortadan kaldıracığını ifade etmiştir.⁵⁹ Görüldüğü üzere recm cezasının infazını şahitlerin başlatacağı görüşünde olan müctehidler, onlara yaptıkları tanıklığın önemini hissettirmek ve onların daha derin düşünmesini sağlamak istemiştir.

Mâlikîlerden Karâfi (öl. 684/1285), şahitlerin infaza başlamasının daha güzel olduğunu söylerken,⁶⁰ sonraki dönem fakihlerden Desûkî'ye (öl. 1230/1815) göre bu uygulamanın Sünnet'te bir karşılığı yoktur.⁶¹ Şafiîler ise şahitlerin cezayı infaz etmek üzere infaz mahallinde bulunmasını zorunlu değil, müstehap olarak görürler. Onlara göre şahitlerin mevcudiyeti töhmeti ortadan kaldırmaya yeterlidir.⁶² Şahitlerin infaza başlamasını zorunlu görmeyenler Mâiz adlı sahâbînin recm edilmesini delil olarak gösterirken, karşı görüşte olanlar Hz. Ali'den gelen rivayeti esas almıştır.

5. Kul Hakkı İçeren Suçlarda Mağdurun Dava Açma Şartı

İslam hukukunda insanlar arasındaki anlaşmazlıklar -dolayısıyla kısas davaları- ve mal davalarında tanıkların mahkemeye çağrıldıkları vakit şahitlik yapmalarının farz olduğu ve tanıklıktan kaçınmalarının haram olduğu kabul edilmiştir.⁶³ Müctehidler bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "...Şahitliği Allah için özenle yerine getirin..."⁶⁴ "...Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler..."⁶⁵ ve "Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun..."⁶⁶ meallerindeki ayetler ve Hz. Peygamber'in bazı söz ve uygulamalarını delil almıştır. Hz. Peygamber'in "...Sizden sonra bir grup gelecektir ki onlar hıyanet ederler, kendilerine güvenilmez; şahitliğe çağırılmadıkları halde şahitlik

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/254-255; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetu'l-kadîr*, 5/222; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/312.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/254-255.

⁵⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/312.

⁶⁰ Karâfi, *ez-Zahîre*, 12/77.

⁶¹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-şerhi'l-kebîr* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, t.y.), 4/320.

⁶² Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/185.

⁶³ İbn Ebü'd-Dem, *Edebü'l-kazâ*, 2/103.

⁶⁴ et-Talâk 65/2.

⁶⁵ el-Bakara 2/282.

⁶⁶ en-Nisâ 4/135.

ederler...”⁶⁷ buyurması mağdurun talebinin şahitlikte genel kural olduğu şeklinde yorumlanmış, “Şahitlerin en hayırlısı, kendisine sorulmadan şahitlik edendir.”⁶⁸ demesinin ise istisnai olarak davacının şahidin varlığından haberdar olmaması gibi bazı durumlarla ilgili olduğu kabul edilmiştir.⁶⁹ Suç mağdurunun faili bilmediği durumlarda şahidin bilgisini hak sahibine açıklamakla yükümlü görülmesinden dolayı bazı müctehidlere göre bu ön şart atlanarak mahkemede yapılan şahitlikler geçersizdir.⁷⁰

Yine kısas suçlarında mağdurun şüphelileri açıkça suçtan ibra ettiği durumlarda başka bir kişinin davacı olması ve şahitlikte bulunulması muteber görülmemiştir. Örneğin, Hanefilere göre vasiyet bıraktığı kişi tarafından ölümcül bir şekilde yaralandığından şüphelenilen bir kimse, ölmeden önce kendisini o kişinin yaralamadığını söylese, öldükten sonra mirasçılarının o kişi aleyhine dava açmaları ve şahit getirmeleri kabul edilmez.⁷¹

İçerisinde hem Allah hem de kul hakkı barındıran hırsızlık ve zina iftirası suçlarında mağdurun dava açma gerekliliği ise fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefilere göre hırsızlık ve zina iftirası suçlarında suçun mağduru dava meclisinde bulunmadığı sürece yapılan şahitlikler geçersizdir. Onlar bu suçlarda taraflar arasında açılmış bir dava olmasını şart koşturmuşur.⁷² Mâlikîler hırsızlıkta dava şartı aramazken,⁷³ Şafiîler hırsızlığı Allah hakkı içeren suçlar kategorisinde ele aldıklarından bu suçta dava ve talep olmadan yapılan şahitliği kabul ederler. Zina iftirasında ise şahit öncelikle duyduğunu hak sahibine iletmeli ve ondan kendisini tanıklık için çağırmasını istemelidir.⁷⁴ Hanbelîlere göre ise hem hırsızlık hem de iftira suçunda şahitlik yapabilmek için mağdurun dava açması gerekir. Nitekim hırsızın eve girişinde ev sahibinin rızasının bulunma ihtimali vardır.⁷⁵

Kul hakkına ilişkin suçlarda şahitliğin geçerli olması için mağdurun talebi, fıkıhçılar tarafından kabul edilmiş bir ön şarttır. Dolayısıyla bunun için mağdurun suçun failinden haberdar olması gerekir. Mağdurun suçun failinden haberdar olmaması durumunda ise tanığın öncelikle hak sahibine giderek bildiklerini paylaşması gerekli görülmüştür. Bu durum ise kul

⁶⁷ Buhârî, “Şehâdât”, 9.

⁶⁸ Müslim, “Akziye”, 9.

⁶⁹ Apaydın, “Şahit”, 38/279.

⁷⁰ İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/177.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/180.

⁷² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/241, 326.

⁷³ Karâfi, *ez-Zahîre*, 12/176.

⁷⁴ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1967.

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/209, 471.

hakkı içeren suçlarda şahidin mahkemede kendiliğinden tanıklık yapmasının önünü tıkamakta, bu suçlardaki tanıklığı zorlaştırmaktadır.

6. Şahitlikten Rücu Hâlinde Karşılaşılan Yaptırımlar

İslam hukukunda muâmelât alanına giren davalarda olduğu gibi ceza davalarında da en ufak bir şüphe hâlinde bile şahitlikten rücu edilebileceği yani vazgeçilebileceği kabul edilmiştir. Çeşitli cezai yaptırımların söz konusu olması bakımından pratikte bir suça şahitlikten dönmenin zor olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum da daha en baştan şahidin tanıklık yapma hususunda daha dikkatli olmasını sağlar. Ceza davalarında şahitlikten rücu, fıkıh kitaplarında yargılama ve hüküm aşamalarını kapsayan infaz öncesi kısım ve infaz sonrası kısım olmak üzere iki durumda ele alınmıştır. İnfazdan önceki aşamalarda tanıklıktan dönülmesi hâlinde aleyhinde şahitlik yapılan kimseden cezanın düşeceği konusunda görüş birliği vardır. Şahit açısından ise yanlış tanıklığı kasten yapıp yapmamasına göre mezheplere göre değişen farklı yaptırımlara neden olur.

Zina suçunda şahitlikten dönmenin kazif cezasına neden olması, müctehidlerin bu konu üzerinde titizlikle durmasına neden olmuştur. Hanefîlerde zina suçunda ceza infazı tamamlanana kadarki aşamalardan birinde şahitlerin bir kısmının tanıklıktan dönmesi hâlinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre hepsine, Züfer'e göre ise sadece tanıklıktan dönene kazif haddi uygulanır. İmam Muhammed ise rücunun hükümden önce ve sonra olmasını ayrı değerlendirmiş, önce olması hâlinde tanıkların hepsine, sonra olması hâlinde ise yalnızca tanıklıktan dönene kazif haddi uygulanacağını söylemiştir. Ceza infazından sonra şahitlerin bir kısmının tanıklıktan dönmesi durumunda Züfer hariç diğerlerine göre şahitlikten vazgeçenlere had cezası uygulanır.⁷⁶ Şahitlerin tamamının cezanın infazından önce veya sonra tanıklıktan dönmeleri hâlinde Hanefîlerin çoğuna göre hepsi had cezasına çarptırılır.⁷⁷

Mâlikîlere göre zina suçunda tüm şahitlerin tanıklıktan dönmesi hâlinde hepsine, bir veya birkaçının dönmesi hâlinde sadece dönene iftira haddi uygulanır.⁷⁸ Şafîilere göre de tanıklıktan bir veya birkaç şahidin dönmesi durumunda yalnızca dönene had cezası uygulanır. Çünkü o böylelikle aslında yalan söylediğini itiraf etmiş olur.⁷⁹ Hanbelîlerdeki bir görüşe göre

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/47-48.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi'*, 9/77-79.

⁷⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/77.

⁷⁹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1988-1989.

zina suçunda bir şahit veya hepsinin tanıklıktan dönmesi hâlinde hepsine had cezası uygulanırken, diğer bir görüşe göre tanıklıktan dönen dışındakilere had uygulanır.⁸⁰

İslam hukukunda zina dışındaki suçlarda ceza infazından önce tanıklıktan dönen şahitlerin ta'zîr edileceği ve onlara herhangi bir ceza gerekmediği yönünde iki görüş vardır.⁸¹ Ceza verilmemesini savunanlar, yanlış yapılan tanıklıkta kasıt olsa bile bundan vazgeçmenin tövbe hükmünde olduğunu kabul etmiştir. Ceza infazından sonra tanıklıktan rücu hâlinde uygulanacak yaptırım konusundaki görüşler ihtilafıdır. Tanıkların kasıtlı olarak yanlış bilgi vermeleri yalancı şahitlik ve Hz. Peygamber yalancı şahitliğin Allah'a şirk koşmakla eş değer olduğunu söylemiştir.⁸² Bu doğrultuda herhangi bir davada kasten yalancı tanıklık yapmak fıkhîta suç kabul edilmiş, karşılığında çoğunlukla teşhir⁸³ olarak infaz edilen ta'zîr yaptırımları öngörülmüştür.⁸⁴ Yalancı şahitlere uygulanacak teşhir cezasının niteliği ise tartışmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre yalancı şahit halka açık mekânlarda yalnızca sözlü olarak teşhir edilirken; içerisinde Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in olduğu Hanefîlerin çoğu, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, Hz. Ömer'in yalancı şahitlere dayak, yüze zift sürüp sokaklarda gezdirme uygulamasını delil göstererek yalancı şahidin bedensel teşhir, hapis ve dayak vb. cezalardan hangisi uygun görülürse onunla en ağır şekilde cezalandırılacağını söylemiştir.⁸⁵

Aleyhine tanıklık yapılan kişiye uygulanan cezadan şahidin ne şekilde sorumlu tutulacağı ise ayrıca tartışılmıştır. Hata ile yapılan yanlış tanıklıklarda şahidin ortaya çıkan zararlardan yalnızca maddi olarak sorumlu tutulması esastır. Kasten yapılan yalan tanıklıkta ise Hanefîlere göre şahide, aleyhinde şahitlik yaptığı kişiye uygulanan hiçbir cezadan dolayı kısas uygulanamaz. Onlar bu konuda şahidin fiili doğrudan icra etmediğini düşünmüştür.⁸⁶ Bu nedenle zararın yalnızca maddi olarak tazmini mümkündür ki bu da diyetdir. Mâlikîlerde ise kasten yalancı şahitlik yapan kimseye kısas uygulanacağı ve onun diyetle yükümlü tutulacağı şeklinde iki görüş vardır. Örneğin İbnü'l-Kâsım'a göre recme sebep olan şahitler kasten yalan tanıklık yapmış olsalar bile öldürme fiilini doğrudan işlemediklerinden diyetle yükümlü

⁸⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/369, 14/246-247.

⁸¹ Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, 134.

⁸² Ebû Dâvûd, "Akziye", 19 (No. 3599).

⁸³ "Suç ve cezanın çeşitli yollarla ilan edilmesi" anlamındadır. bk. Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabi, t.y.), 1/704.

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/80-81; Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/288; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1926; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/369, 14/261-262.

⁸⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/80-81; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, t.y.), 13/53; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1926; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/261-262.

⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/68-70.

tutulurken, Eşheb'e göre kısas edilirler ve mezhepte tercih edilen görüş de budur.⁸⁷ Kasten yalancı şahitlik yapan kimsenin durumunu mükrihe benzeten Şâfîîler ve Hanbelîler ise tanıkların kısas cezasına çarptırılacağını, hata etmiş olmaları hâlinde ise duruma göre ağırlaştırılmış diyet ödeyeceklerini söylemiştir.⁸⁸ Mâlikîlerin çoğu, Şâfîî ve Hanbelîler; zina, hırsızlık gibi bedensel ceza ile sonuçlanan davalarda kasten yalan tanıklık yapan şahitlerin, bunu itiraf etmeleri hâlinde kısas cezasına çarptırılacağı görüşünde birleşmiştir.⁸⁹

Aleyhinde tanıklık yapılan kişinin maruz kaldığı ceza dolayısıyla şahidin sorumlu tutulması ve kasıt olması hâlinde son derece ağır yaptırımlarla karşılaşması, buna ilaveten verilen ta'zîr cezası, şahitleri tanıklık hususunda daha ciddi düşünmeye sevk eder. Zira bedensel cezaların yanı sıra yalancı şahitlik ile topluma ifşa olmak, bir kimsenin tüm hayatı boyunca kurtulamayacağı manevi bir yaptırımdır. Yalancı şahitler için öngörülen bu yaptırımlar ceza davalarında onların yüklendiği sorumluluğun boyutlarını ortaya koymakta ve bu davalarda tanıklığı zorlaştırmaktadır.

Sonuç

Şahitlik öteden beri suçu ispat etmede önemli bir araç olmuş, bu yüzden de ifasında hukukçular tarafından çeşitli kriterler aranmıştır. İslam muhakeme usulünde hem olaya tanık olma esnasında hem de davanın icra edildiği esnada şahitliği eda etmek için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bir kısmı genel olan bu şartların bir kısmı yalnızca ceza davalarına özeldir. Ceza davalarında şahitlik, doğurduğu ağır sonuçlar bakımından muâmelât yani bugün medeni hukuk alanına giren davalardaki şahitlikten daha titiz bir yaklaşıma tabi tutulmuştur.

Gerek Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları ile dört halife uygulamaları gerekse onların üzerine şekillenen klasik fıkıh doktrininde yer alan ceza davalarında şahitlik ile ilgili aranan şartların tanıklara ağır bir sorumluluk yüklediği ve bu davalarda şahitlik yapmayı zorlaştırdığı görülmektedir. Şahitlerin yapacakları tanıklığın ciddiyetini hissetmeleri, emin değillerse vazgeçmeleri, suçun örtülmesinden olumlu bir sonuç umuluyorsa tanıklık yapmamaları temel gayelerden olmuştur. Kul hakkına yönelik suçlarda mağdura şahitten daha fazla yetki tanınmış, onun tercihi doğrultusunda şahidin tanıklığı ifası mümkün görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber katil davalarında mağdur tarafın suçluyu affetmesini istemiş,⁹⁰ kul

⁸⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/296-297, 301, 12/77-79; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş el-Mısırî, *Minehu'l-Celîl alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989), 8/504-505.

⁸⁸ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1988-1989; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/369, 14/246.

⁸⁹ Çetintaş, *İslâm Muhakeme Hukukunda Şahitlikten Dönmenin Yargısal Sonuçları*, 205, 223.

⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/96-97 (No. 16050).

hakkı içeren suçlarda suçlunun affedilmesini tavsiye etmiş ve hâkime ulaştıktan sonra cezanın zorunlu olacağını söylemiştir.⁹¹ Bu suçlarda kendiliğinden mahkemede şahitlik yapılması, söz konusu maksatların gerçekleşmesini engelleyeceğinden hoş karşılanmamış, müctehidlerin çoğu tarafından bu davalarda talep edilmeden yapılan şahitlikler geçersiz kabul edilmiştir. Bunlara ilaveten kimi durumlarda tanıklık zorlaştırılmaktan öte imkânsız hâle gelmektedir. Örneğin zina suçunun ispatında dört şahidin bulunması, gerçekleşmesi son derece zor bir şart olup bir bakıma bir kimsenin ancak itirafta bulunması durumunda cezaya muhatap olması söz konusu olmaktadır.

Ceza hukukunda şahitliğe getirilen sıkı şartlar, delil güvenilirliği ve geçerliliğinin sağlanması amacının yanı sıra suçluya yönelik bazı maslahatları koruma hedefini de taşımaktadır. Nitekim had suçlarının mümkün oldukça düşürülmesi ve örtülmesinin tavsiye edilmesi, suçlunun tövbe ve etkin pişmanlıkla ıslah olması ve topluma kazandırılması içindir. Kur'an ve Sünnet'te mevcut olan bu yöndeki nasları delil alan müctehidlerin ceza hukukunda şahitlik ile ilgili görüşlerinin, aslında bireyin kolayca suçlu damgası yemesinin önüne geçmek, onun hem toplumdaki itibarını hem de ruh ve beden sağlığını korumak gibi maslahatlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle cezaların şiddetinin bugünkü infaz anlayışına göre daha fazla olduğu insanlık tarihinin erken dönemlerinde iki kişinin -zina suçunda dört kişinin- sözüyle ağır yaptırımlara çarptırılmak, geri dönüşü mümkün olmayan sonuçlar doğurur. Bu sebeple fıkıhçılar tarafından sert cezaların uygulanabilmesi için getirilen şartlar da katı olmuştur. Nitekim bugün hapis cezasını düşündüğümüzde herhangi bir yanlışlığın fark edilmesi hâlinde kişide her ne kadar psikolojik yıpranma gibi etkileri olsa da bazı durumların maddi açıdan telafisi mümkündür. Ancak suçun ağırlığına göre infaz edilen ölüm, sopa gibi hem insan bedenine zarar veren ya da hayatına son veren hem de alenen infaz edildiğinden insan onurunu zedeleyen yaptırımların uygulandığı zamanlarda şahitlik üzerinde titizce durulması ve tanığa bazı sorumlulukların yüklenmesi son derece anlamlıdır.

Kaynakça

Abdürrezzâk, İbn Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 12 cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983.

Apaydın, H. Yunus. "Şahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

⁹¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/229 (No. 18937); Serahsî, *el-Mebsût*, 9/186

- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/547-551. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/77-79. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'ş-şurûk, 5. Basım, 1409/1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhac, 1428/2007.
- Çetintaş, Recep. "İslam Ceza Hukukunda Hâkimin Şahide Şahitliği ile İlgili Telkinde Bulunması", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021). 229-248.
- Çetintaş, Recep. *İslâm Muhâkeme Hukukunda Şahitlikten Dönmenin Yargısal Sonuçları (Aile, Borçlar ve Ceza Hukuku)*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2022.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-şerhi'l-kebîr*. 4 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, t.y.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Erbay, Celal. *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musanef*. 16 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İbn Ebü'd-Dem, Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh. *Edebü'l-kazâ*. 2 cilt. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1404/1984.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali. *Tebseratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, t.y.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. 15 cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu fethu'l-kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mısırî. *Minehu'l-Celîl alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl*. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-u Müslim*. Riyad: Daru Taybe, 1407/2006.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 cilt. Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, t.y.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. 31 cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr min esrâri münteka'l-ahbâr*. 12 cilt. Riyad: Dârü İbni'l-Kayyim, 1426/2005.
- Ûdeh, Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kâtibi'l-'Arabi, t.y.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.
- Yiğit, Yaşar. "İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği", *Marife* 1/1 (2001). 77-94.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. 5 cilt. Cidde: Dârü'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, t.y.

Strict Conditions for Testimony the Responsibilities of the Witness in Criminal Cases in Classic Fiqh Doctrine

Dr. Betül ACAR

Extended Summary

Throughout the history of law, witnessing has been an indispensable tool of proof, some conditions have been necessary in terms of jurists in order to ensure justice and fairness for a long time. In the Fiqh doctrine, some general criteria for testimony were sought. In addition to these general criteria for testimony, it is seen that there are some additional conditions and principles in criminal law in order to witness a crime and testify about a crime in court. In criminal law, the decretal of witnessing has been evaluated differently according to the type of crime. The fact that witnessing hadd crimes is left to the conscience of the individual and the moral responsibility is placed on his shoulders makes testifying difficult in these crimes. The words and practices of the prophet who desires that hadd crimes not be brought to the judicial stage as much as possible, the caliphs and the doctrine shaped on their words and practices show that if the criminals who committed these crimes on a simple scale have the opportunity to be rehabilitated without punishment, it is recommended to choose this way. It is extremely difficult for the witness to make a decision about the criminal's situation. Another criterion for testifying in criminal cases is that a single witness is not sufficient to prove crimes. Four witnesses are required in adultery, and two witnesses in the proof of other crimes. The number of witnesses in the crime of adultery is not completed by four is the reason why the witnesses are sentenced to hadd of qazf (adultery slander). In addition, it is obligatory for the witnesses to testify in the same place (court) in order to complete the number required for the acceptance of testifying. Generally, the testimony of women is not considered valid in criminal cases. Knowing that a person's information will mean nothing without someone else supporting his words is another situation that will deter him from testifying. Ensuring the reliability of the information given by the witnesses is an important issue in criminal law, as penalties cause irreversible damage. In the Fiqh doctrine, the approach taken when witnesses disagree on the details of the crime varies depending on whether the crime is hadd or qisas, especially in terms of the victim's rights. It is a criterion agreed upon by the faqih that the statements of the witnesses in the crimes of hadd must agree with each other and that they must be able to report the event in the same way with all the details. Otherwise, it was stated that the penalty would be abolished due to suspicion. On the other hand, in qisas crimes, it is accepted that the differences that can change the criminal act invalidate the testimony, but it is generally considered sufficient for the witnesses to have a general agreement on the criminal act in order to protect the victim. The inconsistency of the statements of the four witnesses in the crime of adultery is a crime in itself and is the reason why the witnesses are sentenced to hadd of qazf (adultery slander). Considering that the crimes are mostly committed in secret, the fact that it is essential to know all the details of a crime makes it very difficult to testify. Taking some of the faqih a narration from Hz. Ali as evidence and defending that the witnesses should start the execution of the recm (stoning) penalty in the crime of adultery, makes witnesses think about the seriousness of their actions and perhaps makes them give up their testimony. Another circumstance that imposes strict conditions on testimony and some responsibilities on the witness in criminal cases is that the obligation of the victim being a plaintiff in crimes involving the right of men has been put forward. In the crimes of qisas, which are seen as the right of men, it is accepted that if there is no case and demand for testifying, it is mustahab to testify, and if there is such a request, it is obligatory. According to some faqih, since the witness is deemed obliged to explain what he knows to the right owner in cases where the victim of crime does not know the perpetrator, testimonies made in court by omitting this prerequisite are invalid. As a


matter of fact, there is a possibility that what the witness witnessed took place with the consent of the victim or that the victim gave consent after the event. Finally, stringent conditions for renouncing the testimony also require the witness to think more seriously about the testimony. Because, as a result of someone's unintentional sharing of false information and the punishment of the person testified against according to this information, the witness is held liable for financial compensation. Intentionally giving false information by the witness constitutes the crime of perjury in itself and is punished with ta'zîr. In addition, according to some faqih, the punishment given to the person who testified against is also applied to him as qisas. All these make it difficult for a witness to testify in a criminal case. Since criminal cases have more serious and irreversible consequences than the cases that fall under the scope of civil law today, the prophet and the rashid caliphs showed a more sensitive attitude in these cases, and the mujtahids, who took their words and practices as evidence, showed a meticulous approach to the validation of the testimonies in criminal cases. On the one hand, their approach makes testimony difficult in criminal cases; on the other hand, it protects the individual by preventing him from being easily considered guilty and punished. In this article, it is aimed to determine the words and practices of the prophet and the rashid caliphs and the principles adopted in the classical doctrine on imposing strict conditions on testimony and some responsibilities on the witness in criminal cases. The examples obtained from the hadith sources were handled chronologically, and then the views of the four sects were conveyed comparatively by making use of some important books in the classical literature.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Doctrine, Trial, Criminal Case, Testimony.

İslâm Hukukunda Muhâlea ve TMK Anlaşmalı Boşanma ile Mukayesesi

Comparison with Mukhalaa in Islamic Law and Consensual Divorce in TMK

Öğr. Gör. Dr., Hatice ALSAÇ

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku
Ankara University, Faculty of Divinity, Islamic Law
alsach@ankara.edu.tr
 0000-0001-7467-2756

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

18 Haziran / June 2022

31 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Alsaç, Hatice. "İslam Hukukunda Muhâlea ve TMK Anlaşmalı Boşanma ile Mukayesesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1166-1196.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1132679>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

İslâm Hukukunda Muhâlea ve TMK Anlaşmalı Boşanma ile Mukayesesi *

Öz ▶ *Muhâlea*, kadının kabulüne bağlı olmak kaydıyla, kadının kocasına vereceği bir bedel karşılığında nikâh akdinin sonlanması anlamına gelmektedir. *Muhâlea* ile evliliğin sona erdirilmesi, evliliğin sonlandırılması için kadına verilmiş bir haktır. Meşrûiyeti doğrudan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet ile açık bir şekilde sabit olan ve bazı açılardan ictihâda da konu olan *muhâleaya* başvurmanın sebebi daha çok eşler arasındaki geçimsizlik ve uyumsuzluk olarak gösterilmektedir. Geçimsizliğin kaynağının koca olması durumunda, kocanın *muhâlea* için karısına baskı yapması doğrudan âyetlerle yasaklanmıştır. Kocanın karısını *muhâlea* yapmaya zorlaması ve evliliği sonlandırmak için karısından zorla bedel istemesinin haram olduğu ifade edilmektedir. Bu durum *muhâleada* tarafların özgür iradelerinin bulunmasının gerektiğini ve muhafaza edildiğini göstermektedir. İslâm hukukunda genel olarak nikâh akdinin sonlandırılması için tarafların iradeleri yeterli görülürken ayrıca hâkimin hükmüne ihtiyaç duyulmadığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte temelde doğrudan tarafların iradesine bağlanmış olmakla beraber *muhâlea* uygulamasında hâkimin devreye girmesinin, tarafların rızalarının tespit edilmesi ve durumun açıklığa kavuşması açısından önemli olduğu açıktır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm hukuku, talâk, muhâlea, nüşûz, hâkim.*

Comparison with Mukhalaa in Islamic Law and Consensual Divorce in TMK

Abstract ▶ *Mukhalaa/consensual divorce* means the termination of the marriage contract in exchange for a price that the wife will give to her husband, subject to the wife's acceptance. Ending the marriage with the *mukhalaa* is a right given to the woman to end a marriage she does not want to continue. The reason for resorting to *mukhalaa*, whose legitimacy is laid down directly with the Qur'an and sunnah and which is also the subject of ijtiâh in many respects, is mostly shown as incompatibility and conflict between spouses. If the source of the conflict is the husband, it is forbidden, for the husband to pressure his wife for the *mukhalaa*. It is obviously stated that it is also forbidden for the husband to force his wife to do *mukhalaa*, and to force the wife to ask for a fee to end the marriage. This clearly shows that the free will of the parties must be presented and preserved. At this point, although it is directly linked to the will of the sides, the presence of the judge is important for clarifying the situation.

Keywords: *Islamic Law, divorce, mukhalaa /consensual divorce, incompatibility, judge.*

* Uluslararası Genç Bilim ve Sanat İnsanları Sempozyumu'nda (GEBSİS 2020) "İslâm Aile Hukuku ile İlgili Meseleler Bağlamında Kadının Özneliği" başlığı ile sözlü olarak sunulmuş olan tebliğin gözden geçirilerek geliştirilmiş halidir.

Giriş

Aile hukuku ile ilgili hükümler, toplumların dini, ahlaki, sosyal, siyasal, ekonomik vb. pek çok faktörü ile ilişkili olarak şekillenmektedir. Bu durumun İslâm hukuku için de geçerli olması kaçınılmazdır. Bir hukuk sisteminin varlığını devam ettirebilmesi, toplum içindeki problemleri çözebilmesi ile doğru orantılıdır. Hukuk sisteminin toplumun problemlerine cevap verebilmesi de toplumun güncel ihtiyaçlarını dikkate almasını gerektirmektedir. Bu bağlamda İslâm aile hukuku ile ilgili düzenlemelerde temel kaynaklar Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti olmakla beraber, ictihâd müessesesi de yoğun bir şekilde işletilmektedir.

İslâm'da evlilik teşvik edilmekte, eşlerin birbirlerine karşı saygılı olmaları, güzel muamelede bulunmaları, sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiği ayrıca vurgulanmaktadır. İslâm'da asıl olan evliliğin devamıdır. Hiçbir nikâh akdi evliliğin sonlandırılacağı düşüncesi ile akdedilmez. Bununla bağlantılı olarak evlilik akdi esnasında evliliğin belirli bir süre devam edeceğine dair şartlar kabul edilmemekte ve bu gibi şartları içeren akitler hükümsüz sayılmaktadır. Evliliği sonlandırma talebi erkek tarafından veya kadın tarafından olması fark etmeksizin geçerli bir sebebe dayanmadığı takdirde hoş görülmemiştir. Bu teşvik ve vurgular ile birlikte geçimsizliklerin ortaya çıktığı, evlilikten beklenen amaçların gerçekleşmesinin mümkün olmadığı durumlarda eşler arasında nikâh akdinin sona erdirilmesi gündeme gelebilmektedir. Evlilik devam ederken ortaya çıkan anlaşmazlıklarda da doğrudan evliliği sonlandırma yoluna gidilmesi uygun görülmemektedir. Evlilik sürecinde anlaşmazlıkların ortaya çıkması durumunda Kur'ân-ı Kerîm'in öngörmüş olduğu adımlardan biri Nisâ Sûresi, 35. âyette ifade edilen “Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin.” hükmü gereği karı kocanın aralarının düzeltilmesini sağlamak için tarafların ailelerinden birer hakem tayin edilmesidir. Hakem sürecinin de olumlu netice vermediği durumlar söz konusu olduğunda evliliğin sona ermesi İslâm hukukunda farklı yöntemlerle (*talâk, muhâlea, îlâ, li'ân, zihâr, tefrîk*) karşımıza çıkmakta ve farklı süreçlere konu olmaktadır. Bu süreçlerden biri ele almaya çalışacağımız *muhâleadir*.

Günümüzde evlilik sonlandırılmak istendiğinde, tarafların boşanma sürecinde çatışmadan kaçınmak istemeleri, uzun sürebilecek bir dava sürecine girmek istememeleri gibi sebeplerle anlaşmalı boşanma yoluna gidildiği görülmektedir. İslâm hukukunda *muhâlea* olarak karşımıza çıkan, eşlerin boşanmanın hukuki ve mali sonuçlarında anlaşmaya varmaları ile gerçekleşen anlaşmalı boşanma ile ilgili düzenlemeler Türk Medeni Kanunu'nun (TMK) 166. maddesinin 3. fıkrası ile düzenlenmiştir. Anlaşmalı boşanma, boşanma kararı alınmasının

gerçekten kaçınılmaz olduğu durumlarda tarafların haklarının gözetilmesi amacıyla başvurulabilecek bir yöntemdir. İslâm hukukunda *muhâlea* ile sağlanan eşlerin anlaşarak boşanabilmeleri, Türk Medeni Kanunu'nda 1988 yılında gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Farklı zamanlar ve platformlarda tartışılmış olan anlaşmalı boşanma sürecinin,¹ düzenleme olarak oldukça geç dönemde sonuçlandığı görülmektedir. Aile ile ilgili konuların en önemli kısımlarından biri olan boşanma, hukuk tarihinin her döneminde gelişmelere paralel olarak yeni düzenlemelere muhatap olmuştur. Anlaşmalı boşanmanın TMK'da oldukça ileri bir tarihte karşımıza çıkmasının birtakım sebeplerinden bahsedilebilir. Daha eski tarihli tasarımlarda anlaşmalı boşanmanın kabulünün, başta vatandaşlık olmak üzere birtakım haklar elde etmek amacıyla kullanılma ihtimali, tarafların istedikleri zaman boşanabilmelerinin evliliğin önemini yitirmesine sebep olma ihtimali olmak üzere bazı zararlar doğurmasından bahsedilmektedir.²

Anlaşmalı boşanma ile ilgili hüküm, 1988 yılında kabul edilerek Türk hukukuna girmiştir. Aralarında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte anlaşmalı boşanmanın İslâm hukukundaki en yakın karşılığının *muhâlea* olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamızda *muhâleanın* mahiyeti, meşrûiyet kaynakları ve doğurduğu sonuçlar üzerinde dururken *muhâleanın* TMK'nın 166. maddesinin 3. fıkrası ile düzenlenmiş olan anlaşmalı boşanma ile irtibatı ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Muhâleanın Mahiyeti ve TMK'da Anlaşmalı Boşanma

Arapça'da *hul'* kelimesinden türemiş olan *muhâlea* sözlükte “çıkarmak, izâle etmek” gibi anlamlara gelmektedir.³ Terim olarak da *muhâlea* kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de eşlerin birbirlerinin elbiselerine benzetildiği Bakara Sûresi 187. âyetteki “Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz.” ifadelerinden hareketle, bir nevi manevi elbise olarak ifade edebileceğimiz evliliğin, sona erdirilmesi anlamını ifade etmektedir.⁴ *Muhâlea* terim olarak,

¹ Helin Neval Tekin, *Türk Hukukunda Anlaşmalı Boşanma*, (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 4-9.

² Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukuna Evlenme*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1974), 338-340.

³ Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr (öl. 630/771), *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrût: (m. y.), 1955), 8/76; Râgıp el-İsfehânî (öl. ?), *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 293.

⁴ Muvaffakuddîn İbn Kudâme (öl. 620/1223), *el-Muğnî*, (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997), 10/268; 'Abdurrahmân el-Cezîrî (öl. 1941), *el-Fıkh 'ala'l-mezhâhibi'l-erba'a*, (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2013), IV/305-318; Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/399; Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye (mea'l-işâra ilâ mukâbilihâ fi's-şer'ati'l-uhrâ)*, (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, t.s.), 326.

kadının kabulüne bağlı olmak kaydıyla⁵ mal veya para karşılığında nikâh akdinin izâlesi,⁶ yani kadının, kabulüne bağlı olarak, kocasına ödeyeceği bir bedel karşılığında kocasından ayrılması anlamına gelmektedir.⁷

İslâm hukukunda hükümlerin kaynağını temel olarak vahiy ve bu vahyi anlamayı sağlayan akıl oluşturmaktadır. İslâm ile birlikte bazı konularda yeni hükümler getirilmiş bazı konularda da cahiliye döneminde uygulanagelen durumların düzenlenmesi yoluna gidilmiştir. Muhâlea da meşruiyetini öncelikle doğrudan Kur'ân-ı Kerîm'den ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından almakta, bununla birlikte *muhâleanın* ictihâdi düzenlemelere konu olan yönleri de bulunmaktadır. Öte yandan *muhâleanın* cahiliye döneminde de bilinen bir uygulama olduğu da belirtilmelidir.⁸

Muhâlea ile ilgili düzenlemeler Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara Sûresi 229. âyette “Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirден hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için verdiği meblâğda taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, bu sebeple onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.” ifadeleri ile yer almaktadır. Âyetten, Allah'ın koyduğu kurallara uyamama endişesi durumunda bedel vererek evliliği sonlandırma fiilinin öznesinin daha çok doğrudan kadın olduğu anlaşılmaktadır. *Muhâlea* ile ilgili yapılan çalışmalarda, bu talebe dair sicil kayıtları incelendiğinde talebin daha çok kadın tarafından geldiği belirtilmektedir.⁹ Talep erkek tarafından geldiği takdirde de *muhâleanın* hüküm doğurması, kadının kabulüne bağlıdır.

⁵ Ahmed Ğandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye (mea Beyâni kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye li'l-kadâ fi mehâkimi'l-Kuveyt, ((y. y.): Mektebetu'l-Felâh, 2006), 454.*

⁶ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413), *Kitâbu't-ta'rîfât, (Beyrût: Dâru'n-Nefâis. 2007), 166.*

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (öl. 490/1096), *el-Mebsût, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 6/171; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (öl. 595/1198), Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 490; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî (öl. 1298/1881), el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb (Şerhun li Muhtasari'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî), (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 4/155; 'Abdurrahmân Sâbûnî, Medâ hurriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk fi's-şerâti'l-İslâmiyye (Dirâse Mukârane), ((y. y.): Dâru'l-Fikr, 1968), 494.*

⁸ Muhammed b. İsmâîl Emîr es-San'ânî (öl. 1182/1768), *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm, (Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 2006), 3/457; Takiyuddîn el-Hilâlî, Ahkâmu'l-hul' fi'l-İslâm, Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1390), 45-46.*

⁹ Ömer, Korkmaz, “18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşmalı Boşanma (Muhâle'a)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/1 (2019), 666.*

Muhâlea ile ilgili Hz. Peygamber'in uygulaması da bir diğer meşruiyet kaynağı olarak gösterilmektedir. İslâm'daki ilk *muhâlea* uygulaması¹⁰ olarak aktarılan rivâyette Sâbit b. Kays'ın karısı Hz. Peygamber'e gelerek kocasından ayrılmak istediğini söylemektedir. Bu talep ile ilgili olarak Sâbit b. Kays'ın karısının kocasından fiziksel olarak hoşlanmaması, kocasına karşı soğukluk ve nefret duyması, kocasının kendisine karşı kötü muamelede bulunması gibi farklı sebepler zikredilmektedir.¹¹ Bu talebin ardından Hz. Peygamber kadına Sâbit b. Kays'ın kendisine mehir olarak verdiği bahçeyi geri verip vermeyeceğini sorar. Kadının bahçeyi geri vereceğini söylemesi üzerine de Hz. Peygamber Sâbit b. Kays'a karısını boşamasını emreder.¹²

Sahabe uygulamasında da *muhâlea* örnekleri karşımıza çıkmaktadır. Hz. Ömer, Hz. Osman ve 'Abdullah b. Ömer başta olmak üzere sahabeden de *muhâlea* ile evliliğin sonlandırıldığına dair rivâyetler nakledilmektedir.¹³ Örneğin Hz. Ömer kendisine gelip kocasından şikâyette bulunan bir kadına evliliği gerçekten devam ettirmek isteyip istemediğini anlamak adına şartları ağır ev hapsi vermiş ve kadının kocasından ayrılmak istediğine kesin olarak kanaat getirdikten sonra *muhâlea* ile ayrılımlarına izin vermiştir.¹⁴ Hz. Ömer'in bu uygulaması evliliğin devam edip edemeyeceği noktasında hâkimin devreye girmesinin önemini vurgulamakla birlikte hâkimin nefretin/anlaşmazlığın sebebini araştırmasına gerek olmadığını da ayrıca göstermektedir.

İslâm hukukçuları yukarıda bir kısmına yer verdiğimiz delillere dayanarak kadının devam ettirmek istemediği bir evliliği *muhâlea* yolu ile sonlandırabileceği konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁵

¹⁰ San'ânî, *Sübülû's-selâm*, 3/457; Hilâlî, *Ahkâmu'l-hul'*, 46 vd.

¹¹ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce (öl. 275/887), *Sünen-i İbn Mâce*, (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), "Talâk", 22.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (öl. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009), "Talâk", 12; İbn Mâce, "Talâk", 21; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî el-Sicistânî (öl. 275/889), *Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Dımaşk: Dâru'l-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), "Talâk", 18. Kaynaklarda hadisin sıhhatinde ittifak olduğu da ayrıca belirtilmektedir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 490; İbn Kudâme, *Muğnî*, 10/267.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Bekr el-Beyhakî (öl. 458/1066), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), "Hul' ve't-Talâk", 14808-14809; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006) 126-127; Ali Yüksek, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/32 (2014), 348.

¹⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' (öl. 211/826), *el-Musannef*, (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), "Müftediye bi ziyâdeti 'alâ sadâkîhâ", 11851.

¹⁵ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (öl. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr (Şerhu Muhtasari'l-Muzenî)*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994), 10/5; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 490; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/267-26). Ayrıca bkz. Sâbûnî, *Medâ hurriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 497-504.

Muhâlea yolu ile evliliğin sonlandırılması mümkün olmakla beraber, İslâm hukukunda evlilik ile ilgili hükümlerde temel yaklaşım evliliğin devamlı oluşudur. Evlilik belirli vakit ile sınırlandırılmayacağı gibi ilke olarak kimsenin boşanmak niyetiyle evlenmeyeceği kabul edilmektedir. Hz. Peygamber de “Allah’ın en sevmediği helal, boşanmadır.”¹⁶ hadisi ile geçerli bir gerekçeye dayanmayan boşanmaların uhrevî sorumluluğuna dikkat çekmektedir. Benzer bir vurgu, Hz. Peygamber’in haklı bir sebebe dayanmaksızın kocasından boşanmak isteyen kadına “*cennetin kokusunun haram olacağını*” ifade etmesinde de bulunmaktadır.¹⁷ Serahsî, âlimlerin çoğunluğuna göre talâkın istenilmeyen bir şey olmakla birlikte mübâh olduğunu belirtmektedir.¹⁸ İlgili âyette de belirtildiği üzere *muhâlea*, *hudûdullahın* (Allah’ın koyduğu sınırların) çiğnenmesinden korkulması durumunda uygulanabilir bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki korku ifadesinin gelecekte böyle bir durumun meydana gelmesinden endişe edilmesi anlamına geldiği de ayrıca belirtilmektedir.¹⁹ Buhârî, konuya dair hadisin rivâyetinden önce Bakara Sûresi’nin 229. âyetine yer vermekte ve âyetteki *hudûdullahın*, iyi geçinme ve arkadaşlık etme konusunda eşlerin yapmaları gereken şeyler olduğu şeklindeki açıklamayı aktarmaktadır.²⁰ Cessâs, Allah’ın sınırlarını terk etme korkusunu iki yönden açıklamaktadır. Buna göre ilk yön, karı kocadan birinin veya her ikisinin de kötü ahlaklı olması ve bu durumun tarafları nikâhın gereklerini yerine getirmeme sonucuna götürmesidir. Diğer yön, taraflardan birinin diğerine karşı nefret duyması sebebiyle evliliğin gereklerinin yerine getirilemeyecek oluşudur.²¹ *Muhâleaya* başvurmanın meşrû sebebi nüşûz kavramıyla belirtilen eşler arasındaki geçimsizlik ve uyumsuzluk (sû-i imtizâc) olarak ifade edilmektedir.²² Nüşûzun mahiyeti hakkında görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte bu noktada belirleyici olanın örf olduğunu söyleyebiliriz. En genel ifade ile kocanın nüşûzu karısına bakmayıp cefa etmesi ve onu kerîh görmesi, karısının nüşûzu da kocasına muhalefet ve isyan etmesi ve onu kerîh görmesi olarak ifade edilmektedir.²³ Kocanın, evlenme akdinin gereği olarak karısının hakkı olan nafaka, cinsel yararlanma, geceleyin evinde kalma gibi gerekleri yerine getirmemesi veya karısına karşı ilgisiz, sevgisiz ve soğuk davranması gibi durumlar yüz çevirme şeklinde değerlendirilirken kadına karşı sert davranıp kötü muamelede bulunması da nüşûz olarak

¹⁶ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3.

¹⁷ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18; Beyhakî, “Hul’ ve’t-Talâk”, 14860; Hilâlî, *Ahkâmu’l-hul’*, 63-64.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/2.

¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10/3; San’âni, *Sübülü’s-selâm*, 3/453.

²⁰ Buhârî, “Talâk”, 12.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Cessâs (öl. 370/980), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye 2007), 1/473-474).

²² Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1968), 2/269; Atar, “Muhâlea”, 400.

²³ Bilmen, *Kâmus*, 2/269.

açıklanmaktadır.²⁴ Nüşûzun alt sınırı, eşlerden birinin diğerinden hoşlanmaması sebebiyle evlilik görevlerini yerine getiremeyeceği endişesi taşınması, üst sınırı ise ailevî görevlerini fiilen yerine getirmemesi şeklinde de ifade edilebilir.²⁵ Şikâk kavramı da *muhâlea* için gerekçe olarak kullanılmaktadır. Eşler arasında meydana gelen, başkalarına açık olmayan ve başkalarının şâhit olmadıkları olumsuz durumları ifade eden şikâk²⁶ da nüşûz ile benzer manaya gelmekte, kadın ve erkeğin ihtilaf etmelerini/anlaşmamalarını, aralarında bir düşmanlık/adâvet ve anlaşmazlık/münâzaa olmasını ifade etmektedir.²⁷

Yukarıda saydığımız gerekçelerle birlikte ayrıca belirtilmelidir ki kadın, kocasından *muhâlea* ile ayrılmak için objektif bir gerekçe sunmak zorunda değildir.²⁸ Örneğin Bilmen, *muhâleada* eşlerin ayrılmaya başvurma sebeplerini anlaşamama/uyuşmazlık olarak ifade etmektedir.²⁹ Konuya dayanak olarak gösterilen rivâyetin farklı tarihlerinde, Sâbit b. Kays'ın karısının ayrılmak için sübjektif gerekçeler sunduğu görülmektedir.³⁰ Zira kadının kendi gerekçeleri ile kocasını kerih görmesi, kadını evliliğin gereklerini yerine getirmemesi sonucuna götürebilecek, bu durumda da taraflar arasında nefret ortaya çıkabilecektir. Kadının meşru bir sebebe dayalı *muhâlea* talebini kabul etmemek, kadını hayatını istemediği bir insan ile geçirmeye zorlamak anlamına gelecektir ki bu durumun başta kadın için zulüm olacağı açıktır.

Muhâlea ile bazı farklı yönleri bulunmakla birlikte anlaşmalı boşanma, Türk hukukuna 3444 sayılı Türk Kanun-ı Medenisi'nin 134. maddesinin 3. fıkrası ile girmiş, daha sonra 22.11.2001 kabul tarihli 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 166. maddesinin 3. fıkrası ile aynen benimsenerek bugünkü haline kavuşmuştur. Türk hukukunda anlaşmalı boşanmaya dair ilk görüş ve öneriler Gad Franko Milaslı tarafından gündeme getirilmiştir. G. F. Milaslı, tarafların evliliğin devam edemeyeceğini ikrar etmeleri durumunda mahkemenin ayrıca ayırıcı sebep aramaya çalışmasının bir yararı olmadığını, taraflara düşünme süresi verildikten

²⁴ Hacı Mehmet Günay, "Nüşuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/304.

²⁵ Atar, "Muhâlea", 400.

²⁶ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Mısırî el-Buveytî (öl. 231/846), *Muhtasaru'l-Buveytî*, (Beyrût, Dâru'l-Minhâc, 2015), 450.

²⁷ Meydânî, *el-Lübâb*, 4/155.

²⁸ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/5; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/267; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî (öl. 772/1370), *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muhtasari Hırakî (fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel)*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/451.

²⁹ Bilmen, *Kâmus*, 2/269.

³⁰ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî (öl. 1250/1834), *Neylu'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr*, (Kâhira: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), 6/276-277; Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Matbaa-i Ebi'z-Ziyâ, 1935), 1/787; Yılmaz, *İslâm Hukukunda Boşanma*, 128-129.

sonra anlaşmalı boşanmaya imkân tanınması gerektiğini dile getirmiştir.³¹ Ancak bu yaklaşımın eleştirildiği de görülmektedir. Örneğin H. Veldet anlaşmalı boşanmanın etraflıca düşünmeden evlenmelere ve hatta muvakkat evlenmelere zemin oluşturabileceğini söylemektedir. Ona göre boşanmanın bu şekilde kolaylaştırılması, evliliğin taraflara yüklediği mükellefiyetlerin biraz ağır hissedilmesi durumunda boşanma yoluna gidilmesine ve toplum hayatında istikrarsızlığa yol açabilecektir.³² Anlaşmalı boşanma meselesi farklı platformlarda tartışılmaya devam etmiş³³ 1988 yılında kabul edilerek Türk hukukuna girmiştir.

Türk hukukunda eşlerin kendi özgür iradeleri ile aralarındaki evlilik ilişkisine son vermelerini ifade eden anlaşmalı boşanma ile ilgili düzenlemelere dair hüküm TMK'da:

“Evlilik en az bir yıl sürmüştü, eşlerin birlikte başvurması ya da bir eşin diğerinin davasını kabul etmesi halinde evlilik birliği temelinden sarsılmış sayılır. Bu halde boşanma kararı verilebilmesi için, hâkimin bizzat tarafları dinleyerek iradelerin serbestçe açıklandığına kanaat getirmesi ve boşanmanın mali sonuçları ile çocukların durumu hususunda taraflarca kabul edilecek düzenlemeyi uygun bulması şarttır. Hâkim, tarafların ve çocukların menfaatlerini nazara alarak bu anlaşmada gerekli gördüğü değişiklikleri yapabilir. Bu değişikliklerin taraflarca da kabulü halinde boşanmaya hükmolunur.”³⁴

şeklinde yer almaktadır. Anlaşmalı boşanma, yıpratıcı boşanma sürecinin önüne geçerek tarafların evlilik sona erdikten sonra da ilişkilerini saygılı bireyler olarak devam ettirmelerine de imkân sağlamaktadır.

İlgili kanunda yer alan “evlilik en az bir yıl sürmüştü” ifadesi evliliğin üzerinden bir yılın geçmemiş olması durumunda görülecek olan davanın anlaşmalı boşanma olarak devam edemeyeceğini ifade etmektedir.³⁵ Bu bir yıllık sürenin gerekip gerekmediği konusunda doktrinde tartışmalar bulunmakla beraber³⁶ bu hükmün amacı, iki farklı insanın evlendikten sonra birbirleri ile uyum sürecinin dikkate alınmasıdır. Bu şartın aranması ile her evlilikte

³¹ Esra Pınar Yılmaz Bilgin, *Türk Hukukunda Anlaşmalı Boşanma (TMK. M. 166/f.3)*, (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 22 vd.

³² Hıfzı Veldet (öl. 1992), “Boşanmanın Genişletilmesi”, *Hukuki Bilgiler Mecmuası* (1936), 7127-7130.

³³ Konu ile ilgili olarak bk. Bilgin, *Anlaşmalı Boşanma*, 22 vd.; Tekin, *Anlaşmalı Boşanma*, 4-9.

³⁴ TMK madde 166/3.

³⁵ Bilgin, *Anlaşmalı Boşanma*, 35; Öz Seçer, “Anlaşmalı Boşanmada Eşlerin Yaptıkları Anlaşma”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2016), 260.

³⁶ Berna Özcan Çelik, *Genel Boşanma Sebebi Olarak Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 100; Tekin, *Anlaşmalı Boşanma*, 48-52; Dilan Sümer Turğut, *Anlaşmalı Boşanma ve Sonuçları*, (Ankara: Çankaya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 16-17.

meydana gelebilecek tartışma ve uyumsuzluklar üzerinden fevri kararlar ile boşanma sürecine girilmesi önlenmeye çalışılmakta, evlilik birliğinin sarsılması meselesi objektifleştirilerek teşhisin kolaylaştırılması amaçlanmaktadır. Bazı evlilikler için bahsi geçen süre kısa olmakla birlikte ayrılık fikrini benimsemiş eşlerin bu talepleri için sürenin geçmesini beklemek zorunda olmaları tartışılabilir bir durumdur. Bu noktada esasında konu ile ilgili hâkimin takdir hakkının önem arz ettiği açıktır.

2. İrade Beyânı

Muhâleanın sonuç doğurabilmesi için icâb ve kabul bulunmalıdır.³⁷ *Muhâlea*, hem kadının hem de erkeğin talebi ile gündeme gelebilmektedir. Erkeğin *muhâlea* talebinin sonuç doğurması kadının kabulüne bağlıdır. Kadının *muhâlea* talebinin erkek tarafından kabul edilme zorunluluğunun bulunup bulunmadığı da gündeme gelmiş olmakla beraber, her şeyden öte kadının bu talebinin erkek tarafından kabul edilmemesi, kadının evliliğe zorla devam etmesi durumunu ortaya çıkaracaktır. Bu durumun kadına hatta erkeğe de zarar vereceği ortadadır. Hz. Peygamber'den konuya dair gelen rivâyetlerdeki ifadelerinin doğrudan emir olarak değerlendirilmediğini görmekteyiz. Rivâyetteki ifadelerin vücûb anlamında emir değil de irşad ve islah anlamında emir olarak anlaşılmış olmakla birlikte³⁸ Hz. Peygamber'in idareci sıfatıyla yapmış olduğu uygulama hâkimin pozisyonunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Hz. Ömer'in *muhâlea* uygulamasına dair aktarmış olduğumuz örnekte de hâkimin devrede olmasının önemi görülmektedir. HAK 130. maddede hâkimin tarafların evliliklerinin devam etmesinin mümkün olmaması durumunda kusur zevcede ise tefrik, zevcede ise *muhâleaya* hükmedebileceği belirtilmektedir.³⁹ Bu madde, *muhâleada* hâkimin rolünü gösteren önemli bir veridir. *Muhâlea* ile ilgili sicil kayıtları bağlamında yapılan çalışmalarda yer alan örnek olaylarda da, kadının talebini reddeden erkeğin kınandığına dair ifadeler yer almakta, bu durum kocaya bir tür sosyal baskı uygulandığı ve kadının talebinin desteklendiği şeklinde yorumlanmaktadır.⁴⁰ Talep kadından da gelse erkekten de gelse,

³⁷ 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el- Kâsânî (öl. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/315.

³⁸ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 6/279.

³⁹ "Zevceyn beyninde niza' ve şikak zuhur edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse hâkim tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafı hâiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu sûretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifâdât ve müdâfaâtını tedkik ile beynlerini islâha çalışır. Kabil olmadığı sûretde kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlea eyler. Hakemler ittîfak edemezler ise hâkim evsaf-ı lâzımeyle hâiz diğer bir heyet-i hakemiyye veya tarafeyne karabeti olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat'i ve nâ-kâbil-i itirazdır." HAK madde 130.

⁴⁰ Korkmaz, "18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşmalı Boşanma (Muhâle'a)", 667.

muhâleada icâb ve kabulün bulunma zorunluluğu nikâhın *muhâlea* ile sonlandırılabilmesinin, esasında her iki tarafın da anlaşmasına bağlı olduğunu göstermektedir.

TMK'da da anlaşmalı boşanma talebi tarafların ikisinden gelebileceği gibi eşlerden birinin açmış olduğu davanın diğeri tarafından kabul edilmesi ile de gerçekleşebilir. Anlaşmalı boşanma, tarafların irade birliği neticesinde uygulanacak olan bir boşanma süreci olduğundan tarafların anlaşmalı boşanma ile ilgili iradelerinin şüpheden uzak şekilde açıkça birleşmesi gerekmektedir.⁴¹

Muhâlea için geçerli gerekçeler nüşûz ve şikâk kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. TMK 166/3 hükmü ile anlaşmalı boşanmaya karar verilebilmesi için, doktrinde tartışmalar bulunmakla birlikte, davanın TMK 166/1-2'de belirtilen evlilik birliğinin temelini sarsılmış olması sebebine dayanması gerektiği görüşü bulunmaktadır.⁴² Bir evlilikte nüşûz ve şikâkın varlığı da esasında evlilik birliğinin temelinden sarsılmış olduğunu ifade etmektedir.

3. Hâkimin Rolü

İslâm hukukunda evliliğin sonlandırılması konusunda genel olarak kâdînin/hâkimin hükmüne gerek olmayacağı şeklindeki yaklaşım yaygındır. *Muhâleada* da İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ayrıca hâkimin hükmüne ihtiyaç duyulmamaktadır.⁴³ Bununla beraber İbn Sîrîn ve Hasen el-Basrî gibi *muhâleanın* ancak idareci huzurunda gerçekleşebileceği görüşünde olanlar da bulunmaktadır.⁴⁴ Çağdaş çalışmalarda da bu görüşe vurgu yapılmaktadır.⁴⁵ Bu görüşte olanlara göre *muhâleanın* meşruiyetinin delili olan âyetin “Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız” kısmındaki hitap karı kocaya değil de idareciye yöneliktir.⁴⁶ Bu yaklaşımla âyet, hâkimlerin kadın ve erkeğin evliliklerine devam etmeleri halinde Allah'ın

⁴¹ Çelik, *Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması*, 101-104; Seçer, “Anlaşmalı Boşanma”, 261; Turğut, *Anlaşmalı Boşanma*, 19-20.

⁴² Bilgin, *Anlaşmalı Boşanma*, 50 vd.

⁴³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/478; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/10-11; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/173; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/268. İbn Münzir, bu konuda icmâ' olduğunu belirtmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir en-Neysâbûrî (öl. 318/930), *el-İcmâ'*, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, (Ac mân: Mektebetu Furkân, 1999), 117.

⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/478; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/11; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/315; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/268.

⁴⁵ Sâbûnî, *Medâ hurriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 590; Ebu'l-Fadl Zeyneb 'Abdusselam, *el-'Ardu'l-Kur'ânî li kadâya'n-nikâh ve'l-furka*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 465; 'Abdulazîz Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2018),1/438-439.

⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/11; Sâbûnî, *Medâ hurriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 590; Zeyneb 'Abdusselam, *el-'Ardu'l-Kur'ânî*, 457-458; 'Abdulazîz Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân*, 1/438-439.

sınırlarını koruyamayacaklarından ve evlilik hukukuna riayet edemeyeceklerinden endişe etmeleri durumunda, “kadının talâk karşılığında erkeğe mehir veya başka bir bedel vermesinde kadına da erkeğe de günah olmadığı” şeklinde anlaşılmaktadır.⁴⁷

Hz. Peygamber’in uygulaması daha önce belirttiğimiz gibi irşad ve ıslah anlamında anlaşılmalı,⁴⁸ olay kaynaklarda Sâbit b. Kays’ın Hz. Peygamber’in önerisi ile karısını boşadığı, Hz. Peygamber’in bahçeyi geri alması şartıyla eşleri ayırdığı ve Sâbit b. Kays’ın da bu hükme uyduğu şeklinde aktarılmıştır.⁴⁹ Örneğin Cessâs bu rivâyete dayanarak *muhâleanın* sadece hâkim huzurunda gerçekleştirilir olsaydı, Hz. Peygamber’in ilgili rivâyette Sâbit b. Kays’a ayrıca *muhâlea* yapmasını söylemeyeceğini, doğrudan bahçeyi vereceğini söylemektedir.⁵⁰ Serahsî de *muhâleanın* devlet başkanı huzurunda yapılabileceği gibi başka bir mecliste de yapılabileceğini belirtmektedir.⁵¹ Çağdaş çalışmalarda rivâyetten hareketle hâkimin eşler arasında *muhâlea* ile hüküm verebileceği çıkarımı da yapılmaktadır. Buna göre kadının, kocası ile arasındaki birlikteliğin zorluklara sebep olduğu gerekçesi ile hâkime müracaat etmesi durumunda karı kocanın arasını düzeltme imkânı bulunmadığında hâkim, *muhâleaya* hükmedebilir. Bu durumda *muhâlea* bedeli, kadının rızası şartı ile hâkim tarafından belirlenebilir. Ayrıca hâkimin evliliğin devam edemeyeceğine kanaat getirmesine rağmen kocanın *muhâleaya* rıza göstermemesi durumunda kocayı *muhâleaya* zorlama yetkisi de bulunmaktadır.⁵² İlgili rivâyette Hz. Peygamber kadına, kadını zorda bırakan, sıkıntıya sokan evliliği sonlandırma hakkını vermiştir. Hz. Peygamber’in bu hükmünde, eşler arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldıracak kesin bir çözüm bulunmaktadır.

Hâkimin rolü ile ilgili yaklaşım farklılıkları bulunmakla birlikte talâkın kayıt altına alınmasının talâktan kaynaklanabilecek pek çok zararı ortadan kaldıracığı ve önleyeceği açıktır. Aksi durumların özellikle kadın açısından pek çok olumsuz sonuç doğurduğu ve genelde bu durumlarda mağdur olan tarafın kadın olduğu da bir gerçektir. 1917 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*’nde (HAK) de talâkın kayda geçirilmesi meselesi ayrıca düzenlenmiştir. HAK’ta karısını boşayan kocanın bu durumu tescil ettirmesi ile ilgili açık bir madde bulunmaktadır.⁵³ Hâkimin *muhâlea* hükmünü verebileceği de yine HAK’ta düzenlenen

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini*, 1/787.

⁴⁸ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 6/279.

⁴⁹ Beyhakî, “Hul’ ve’t-Talâk”, 14836-14856.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/478. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10/11; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/268.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/173.

⁵² Ğandûr, *el-Ahvâlu’s-şahsiyye*, 462.

⁵³ HAK madde 110. Nikâh ve talâkın tescili ile ilgili olarak ayrıca bkz. Cemil Liv, *İslâm Aile Hukukunda Evlilik Aklının ve Boşanmanın Tescili*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 49 vd.

meselelerdendir.⁵⁴ Günümüzde evliliğin Kur'an-ı Kerîm ve sünnetin öngörmüş olduğu şekilde sonlandırılma sürecinde karı kocanın haklarının denetim altına alınması ve olası mağduriyetlerin önüne geçilebilmesi için bu sürecin resmi olarak takip edilmesi ve hukuki prosedüre bağlanmasının ihtiyatlı olduğu dikkate alınarak isabetli olacağını söyleyebiliriz. Akitlerin kayıt altına alınmasının karşılıklı hak ve sorumlulukların temin ve korunması açısından büyük önem taşıdığı ortadadır. Kur'an-ı Kerîm'de tarafların borç ilişkilerini kayda almaları da ayrıca tavsiye edilmektedir.⁵⁵ Bu durum talâk ile birlikte *muhâlea* için de benzer şekilde değerlendirilebilir. Zira *muhâlea* neticesinde hem evlilik sona ermekte hem de evliliğin sona ermesi ile birlikte kadının erkeğe ödeyeceği bir bedel gündeme gelmektedir. Bu anlaşmanın kayda geçirilmesi taraflar arasında çıkabilecek anlaşmazlıkların çözümü konusunda kolaylık sağlayacaktır.

Muhâleada hâkimin bulunmasının bir diğer faydası da tarafların gerçek iradesinin tespiti konusunda gündeme gelebilir. TMK'da düzenlenen anlaşmalı boşanmada tarafların iradelerinin serbest olup olmadığının anlaşılması amacıyla eşlerin bizzat hâkim tarafından dinlenmesi gerekmektedir. Aynı durum *muhâlea* için de söz konusudur. *Muhâleanın* sonuç doğurabilmesi için gereken şartlardan biri *muhâlea* icâbında veya kabulünde bulunan kadının baskı altında olmaksızın akde rızasıdır.⁵⁶ Bunun objektif olarak tespitinde hâkimin tarafları dinlemesinin büyük katkı sağlayacağı açıktır. Ayrıca Hanefîler'e göre kinâî lafızlarla boşanma bâin talâk ifade etmektedir.⁵⁷ *Muhâlea* da kinâî bir lafız olduğu ve kinâî lafızlar da niyete bağlı olarak sonuç doğurduğundan⁵⁸ *muhâleanın* talâk şeklinde neticelenmesi, boşanma niyeti ile gerçekleştirilmesine bağlı olmaktadır.⁵⁹ Dolayısıyla niyetin tespiti ayrıca önemlidir. *Muhâleada* kadının ödediği bir bedelin gündeme gelmesinden hareketle, *muhâlea* için zorlanan tarafın kadın olması durumunda evlilik sonlanmakla birlikte kadının herhangi bir bedel ödemeyeceği de ayrıca ifade edilmektedir. Zira bedelin bağlayıcı olması/lüzumu rızaya bağlıdır.⁶⁰ Evliliği sonlandırmak isteyen kadın, erkeğin zoru ile bir bedel ödemek durumunda bırakılmış

⁵⁴ "...kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlea eyler..." HAK madde 130.

⁵⁵ el-Bakara 2/286.

⁵⁶ 'Abdulvahhâb Hallâf, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye* ('alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe ve mâ 'aleyhi'l-'ameli'l-an bi'l-mehâkimi's-şerâti'l-Misriyye), ((y. y.): Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013), 159.

⁵⁷ Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî (öl. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/301.

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs (öl. 370/980), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi fi'l-fikhi'l-Hanefi*, (Medîne: Dâru's-Sirâc, 2010), 4/458; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/172; Meydânî, *el-Lübâb*, 4/156.

⁵⁹ Buveytî, *Muhtasar*, 453; 'Abdulhamîd Mahmûd Tahmaz, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye (mea'l-işâra ilâ mukâbilihâ fi's-şerâti'l-uhârâ)*, (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, ts.), 327.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6, 176-177; Bilmen, *Kâmus*, 2/272.

olabileceğinden hâkimin bulunması, kadının zarara uğramasını engellemeye yönelik alınmış bir tedbir olarak değerlendirilebilir.

Muhâleanın hâkim ile çözüme kavuşturulmaya çalışılması, *muhâleaya* başvurarak evliliğin sonlandırılmasından önce yapılabilecekler konusunda da objektif bir bakış sağlayacaktır. Örneğin evliliğin doğrudan sonlanması yoluna gidilmeden önce Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edilen hakem⁶¹ sürecinin işletilmesi gündeme gelebilir. Nisâ Sûresi 35. âyette yer alan “Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.” ifadeleri, evlilik bağı ortadan kaldırılmadan önce evliliğin devamının sağlanıp sağlanamayacağı konusunda hakem sürecini gündeme getirmektedir. Evlilik ile ilgili birtakım sorunların çözümünde konuya aile büyüklerinin müdahil olmaları bazı durumlarda zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Taraflar henüz yeni evli olabilirler, evliliğin karşılıklı olarak getirmiş olduğu sorumluluklar ile ilgili alışma sürecini henüz tamamlamamış olabilirler veya uzun yıllardır evli olmakla beraber aralarındaki anlaşmazlığın çözülmesi konuya objektif yaklaşacak üçüncü kişilerin varlığını gerektirebilir. Hâkimin huzuruna *muhâlea* talebi ile çıkan karı ve kocanın arasında hâkim tarafından sulh sağlanması için bir çaba gündeme gelebilir. Hem kadının hem erkeğin ailesinden birer kişinin devreye girmesi ile belki de evliliğin sonlandırılmasına gidilmeden tarafların arasının düzeltilmesi mümkün olabilecektir. Bu durum ayrıca taraflara süre tanınması anlamına da gelecektir. HAK 130. madde de bu konudaki sürece dairdir. Maddeye göre *muhâleadan* önce tarafların aralarında sulhun mümkün olup olmadığının anlaşılması gerekmektedir. Eşler arasında niza'/anlaşmazlık ve şikâk ortaya çıkması durumunda taraflardan birinin hâkime müracaat etmesi halinde hâkim iki tarafın ailelerinden veya aile dışından uygun gördüğü birer hakem tayin eder.⁶² Bu girişimin eşlerin aralarının düzelmesi ile sonuçlanmaması durumunda hâkim *muhâlea* ile hükmedebilir.⁶³

⁶¹ Hakem süreci ile ilgili olarak bk. Muteber Gülsefa Uygur, *İslâm Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 41 vd.

⁶² HAK'ta bu görüşün tercih edilmesi: “...Bu konuda mezheb-i Mâlikî'nin kabulü, ülkemizde aile içinde mevcut pek çok uygunsuzlukların kaldırılmasına hizmet edeceği, özellikle karılarına zulüm ve haksızlık ettikleri halde boşanma yetkileri kendi ellerinde olması yüzünden haklarında nafaka takdirinden başka bir muamele yürütmek mümkün olmayan kocaların haksız davranışlarına son vereceği düşüncesiyle belirtilen görüş kabul edilmiş ve 130. madde bu esasa göre düzenlenmiştir.” ifadeleri ile gerekçelendirilmektedir. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Yayına haz. Orhan Çeker, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 99-100.

⁶³ HAK madde 130.

TMK’da anlaşmalı boşanma başvurusu eş veya eşler tarafından yapılması fark etmeksizin sonuca gidilebilmesi için tarafların bizzat hâkim tarafından dinlenmesi gerekmektedir. Kanunun ilgili maddesinde yer alan “*hâkimin bizzat tarafları dinleyerek iradelerin serbestçe açıklandığına kanaat getirmesi*” ifadesi, bunun gerekçesinin daha çok tarafların iradelerinin serbestçe açıklandığına kanaat getirmek olduğunu göstermektedir. Kanun koyucu, eşlerin boşanma iradelerini serbestçe yaptıkları hususunda hâkimin yükümlü olduğunu açıkça belirtmektedir.⁶⁴ Bunun da hâkimin tarafları dinlemesi ile anlaşılabilceği öngörülmektedir. Karı ve kocanın mahkemece bizzat dinlenilmesinin sebebi, boşanma ve boşanma anlaşması konusundaki iradelerinin serbest olup olmadığının ve bu konuda kararlı olup olmadıklarının tespitinin sağlanmasıdır.⁶⁵ Bu noktada da hâkime tanınan takdir hakkı oldukça geniştir. Hâkim, şüpheli bir durum bulunduğu tarafların beyanları ile bağlı kalmak zorunda olmadığı gibi tarafların iradelerinde özgür olmadıklarını tespit etmesi durumunda da gerekirse anlaşmalı boşanma talebini gerekçe ile birlikte reddedebilecek, bir eşin iradesini tehdit altında açıklamış olması durumunda boşanma kararı vermeyebilecektir.⁶⁶

Kanunun ilgili maddesinde yer alan “*Hâkim, tarafların ve çocukların menfaatlerini nazara alarak bu anlaşmada gerekli gördüğü değişiklikleri yapabilir. Bu değişikliklerin taraflarca da kabulü halinde boşanmaya hükmolunur.*” ifadesi gereği tarafların anlaşmış oldukları meselelerin hâkim tarafından onaylanması gerekmektedir. Anlaşmalı boşanma sonucuna ancak hâkimin anlaşmayı uygun bulması durumunda gidilecektir. Bununla birlikte ilgili madde gereği hâkim, eşlerin getirdikleri düzenleme ile kural olarak bağlı değildir. Hâkim, tarafların iradelerinin boşanmanın mali sonuçları ve çocukların durumu açısından yerindeliğinin denetimini yapacaktır.⁶⁷ Bu düzenleme ile kanun koyucunun, davacı ve davalının aceleci davranışlar ile hem kendilerinin hem de çocuklarının geleceklerini tehlikeye atmalarını engellemeyi amaçladığı söylenebilir.⁶⁸ Hâkimin anlaşmanın içeriğini uygun bulmaması durumunda, tarafların ve çocuğun menfaatlerini göz önünde bulundurarak gerekli gördüğü değişiklikleri yapma yetkisi bulunmaktadır.⁶⁹ Bu durum, hâkimin sadece onay mercii olmadığını ortaya koymakta ve tarafların aleyhine olabilecek hâkime verilen yetki ve tanınan üstünlüğü de açıkça göstermektedir. Hâkime tanınan bu yetki ayrıca hâkimin anlaşmayı oldukça titiz bir

⁶⁴ Seçer, “Anlaşmalı Boşanma” 266; Özge Öncü, “Eşlerin Anlaşmalı Boşanma Çerçevesinde Mal Rejiminin Tasfiyesine Yönelik Olarak Yaptıkları Anlaşmalar ve Bu Anlaşmaların Uygulamada Doğurduğu Sorunlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (Prof. Dr. Şeref Ertaş’a Armağan)*, 19 (2017), 802.

⁶⁵ Öncü, “Anlaşmalı Boşanma”, 806; Turğut, *Anlaşmalı Boşanma*, 23.

⁶⁶ Bilgin, *Anlaşmalı Boşanma*, 58 vd.

⁶⁷ Çelik, *Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması*, 98; Turğut, *Anlaşmalı Boşanma*, 44.

⁶⁸ Çelik, *Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması*, 107.

⁶⁹ Bilgin, *Anlaşmalı Boşanma*, 64.

şekilde incelemesini de gerekli kılmaktadır. Hâkim bu incelemeyi yaparken uygun bilgi ve belgelerden yararlanmalı, diğer ispat vasıtalarına müracaat etmeli, tarafların sosyal ve ekonomik durumlarını da dikkate almalıdır.⁷⁰ Anlaşmalı boşanmada hâkimin evliliği çekilmez kılan sebebi araştırma yükümlülüğünün olmadığı da ayrıca belirtilmektedir.⁷¹

4. Muhâlea Bedeli ve Anlaşma Konusu

Muhâlea, kadının ödeyeceği bir bedel karşılığında kocasından ayrılması şeklinde gerçekleşmekte ve bu noktada anlaşmanın konusunu kadının ödeyeceği bedel oluşturmaktadır. İslâm hukukunda genel olarak *mehir* olabilen her şeyin *muhâleada* bedel olabileceği kabul edilmektedir.⁷²

Bakara Sûresi 229. âyette yer alan “... Kadının evlilikten kurtulmak için verdiği meblâğda taraflara bir vebal yoktur.” ifadesinin *muhâlea* bedeline dair doğrudan bir sınırlama getirmemesinden hareketle *muhâleada* tarafların anlaşmaları halinde herhangi bir alt veya üst sınır belirlenmeksizin tarafların razı oldukları bedelin geçerli olabileceği ifade edilmektedir.⁷³ Ancak Hz. Peygamber’in uygulaması ile birlikte düşünüldüğünde,⁷⁴ bedel olarak kocanın kadına verdiği mehirden fazlasını almasının geçerli olup olmayacağı, anlaşmazlığın kimden kaynaklandığı esas alınarak tartışılmıştır.⁷⁵ Evliliğin sona erme sebebinin sadece kadın veya hem kadın hem erkek kaynaklı olması durumunda ilgili âyetteki ifadeden hareketle taraflar arasında anlaşma sağlanması halinde kocanın bedel almasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁷⁶ Evliliğin devamına imkân vermeyen sebeplerin kocadan kaynaklanması durumunda, kocanın evliliği sona erdirmek için zarara sokmak kastıyla karısından bir bedel

⁷⁰ Seçer, “Anlaşmalı Boşanma”, 277.

⁷¹ Çelik, *Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması*, 98; Seçer, “Anlaşmalı Boşanma”, 262; Tekin, *Anlaşmalı Boşanma*, 60.

⁷² Ebu'l-Fadl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (öl. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*, Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 3/192; Meydânî, *el-Lübâb*, 4/159; Cezîrî, *Mezâhibu'l-erba'a*, 4/359.

⁷³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 491; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/451; Hallâf, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 160; Tahmaz, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 332, 334.

⁷⁴ Kaynak olarak gösterilen hadislerin farklı tariklerinde Hz. Peygamber'in mehirden fazlasının olmayacağı şeklinde ifadeleri bulunmaktadır. İbn Mâce, “Talâk”, 21-22; Beyhakî, “Hul' ve't-Talâk”, 14844; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 6/277.

⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/476; Cessâs, *Şerhu't-Tahâvî*, 4/455; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/302; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/451; Meydânî, *el-Lübâb*, 4/56.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/273; Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân İbnu'l-Humâm (öl. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-kadîr 'ala'l-Hidâyeti şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/216; Bilmen, *Kâmus*, 2/270; Hallâf, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 161.

almasının helal olmayacağı ifade edilmektedir.⁷⁷ Örneğin Cessâs ve Serahsî, eşler arasındaki geçimsizliğin kocadan kaynaklanması durumunda, Nisâ Sûresi 20. âyete dayanılarak kocanın boşama karşılığında bir şey almasının helal olmayacağını açıkça belirtmektedir.⁷⁸ Hanefîler'e göre bu durumda erkeğin bedel alması, ikâba/ceza sebebiyet verecek şekilde tahrîmen mekrûh ve kat'î haram olarak da değerlendirilmektedir.⁷⁹ Meselenin uhrevî yönüne dikkat çekilmekle birlikte Serahsî Hanefîler'e göre geçimsizlik kimden kaynaklanırsa kaynaklansın, *muhâlea* bedeli ne olursa olsun *muhâleanın* bütün durumlarda geçerli kabul edildiğini belirtmektedir.⁸⁰ İbn Kudâme ise Mâlikîler'e göre kadının nafaka ve süknâ/mesken gibi evliliğin haklarından men edilmesi, erkeğin kadından yüz çevirmesi, kadına karşı psikolojik ve fiziksel anlamda kötü muamelede bulunması gibi durumlarda *muhâlea* yapıldığı takdirde, talâkın bedelsiz olarak vâki olacağını ve kadının ödediği bedelin kendisine geri verileceğini belirtmektedir.⁸¹ Zâhirîler'e göre kadının herhangi bir kusuru yokken kocasının kendisine verdiği mehri veya başka bir bedeli geri almak için kadına psikolojik baskı yapması, nafakasını teminde sorun çıkartması gibi durumlarda *muhâleanın* hükümsüz olacağı ve verilen bedelin geri alınacağı ifade edilmektedir.⁸² Bu durumda efdal olan, evliliğin erkek herhangi bir bedel almaksızın sonlandırılmasıdır.⁸³ Böyle bir durumda erkeğin yapması gereken evliliğin devamına imkân olup olmadığı noktasında çaba sarf etmesi, evliliğin devamına imkân yoksa da herhangi bir zorluk çıkarmaksızın evliliğin sonlandırılmasıdır.

Geçimsizliğin kadından kaynaklanması durumunda erkeğin verdiği mehir miktarınca malı geri almasında sakınca yoktur. Mehirden fazlasını alması ise, ilgili rivayete dayanılarak mekruh görülmektedir.⁸⁴ İmam Muhammed, geçimsizliğin erkekten kaynaklanması durumunda erkeğin mehirden fazlasını almasının mekruh olmakla beraber hukuken geçerli

⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/475; Cessâs, *Şerhu't-Tahâvî*, 4/454; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/301; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/272; İbnu'l-Humâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 4/215; Bilmen, *Kâmus*, 2/270; Hallâf, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 160; Tarîfî, *Tefsîr*, 1/438.

⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/476; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/272; İbnu'l-Humâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 4/215; Sâbûnî, *Medâ hurriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 579-579; Ğandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 2006: 461; Tahmaz, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 2018: II/229).

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183.

⁸¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/272; Sâbûnî, *Medâ hurriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 573.

⁸² 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm el-Endelûsî (öl. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Süleymân 'Abdulgaffâr el-Bendârî. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 9/523-524; Bilmen, *Kâmus*, 2/271; Sâbûnî, *Medâ hurriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 573; Mehmet Ali Yargı, "Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1 (2012), 148.

⁸³ Tahmaz, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 334.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183.

olacağını belirtmektedir.⁸⁵ HAK'ta da *muhâlea* için belirlenen miktar, “*mehrin tamamı veya kısmı*” şeklinde ifade edilmektedir.⁸⁶

Muhâlea bedelinin ne kadar olabileceği üzerinde konunun uhrevî boyutu da dikkate alınarak durulması esasında evliliğin sona ermesinden doğacak zararın her iki taraf için de asgari düzeyde tutulma çabasını göstermektedir. Erkeğin *muhâlea* bedeli olarak kadını zorlayabilecek bedeller istemesi, bedelin mehir olarak belirlenmesi ile engellenmiş olacaktır. Bu bedel, *muhâleanın* amacı ile de uygunluk taşımaktadır. *Muhâleada* kadının bedel vermesi bir açıdan kocanın evlilik için yaptığı masrafları karşılamak olarak düşünüldüğünde, bu bedel ile erkeğin uğramış olduğu zarar ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Kadının *muhâlea* talebinde bulunması da esasında evliliği devam ettirmenin kendisi için zarar olacağına kanaat getirmiş olduğu anlamına gelmektedir. Bu zararı ortadan kaldırırken kadından yüksek bir meblağ talep edilmesi, kadını başka bir zarara sokmak demektir. Kanaatimizce, *muhâleada* belirlenecek olan bedele dair hâkimin değerlendirmeleri büyük önem taşımaktadır.

Anlaşmalı boşanmada taraflar, hâkimin onaylaması şartı ile maddi ve manevi tazminat,⁸⁷ yoksulluk nafakası,⁸⁸ mal rejimi tasfiyesi üzerinde anlaşma⁸⁹ gibi mali konular ve çocuk ile ilgili meseleler⁹⁰ üzerinde anlaşma sağlayabileceklerdir.⁹¹ Taraflar arasında mali konularda anlaşmanın olmaması durumunda, hâkimin anlaşmalı boşanmaya hükmedebilmesi mümkün değildir.⁹² Bu durum eşler arasında çekişme olduğunu gösterdiğinden süreç çekişmeli boşanma çerçevesinde işletilecektir.

TMK'da anlaşmalı boşanmalarda, taraflar arasında bir anlaşmanın varlığını aramak, davada hâkimin işini kolaylaştırmakla birlikte, taraflar arasındaki olası tartışmaları da önlemeye yöneliktir.⁹³ Anlaşmanın konusunu, boşanmanın mali sonuçları ile çocukların durumu oluşturmaktadır. Hâkimin anlaşma üzerinde, tarafların ve çocukların menfaatlerine uygun şekilde müdahale yetkisi bulunmaktadır. Menfaat kapsamına maddi ve manevi

⁸⁵ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805), *el-Câmiu's-Sagîr* (mea şerhihi *en-Nâfiu'l-kebîr*), Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1986, 216.

⁸⁶ HAK madde 130.

⁸⁷ TMK madde 174.

⁸⁸ TMK madde 175.

⁸⁹ TMK madde 179-180-181.

⁹⁰ TMK madde 182.

⁹¹ Tekin, *Anlaşmalı Boşanma*, 69-82; Yalın, *Anlaşmalı Boşanma*, 70-89; Turğut, *Anlaşmalı Boşanma*, 28-43.

⁹² Seçer, “Anlaşmalı Boşanma”, 268.

⁹³ Seçer, “Anlaşmalı Boşanma”, 264.

unsurlar, ahlaki ve fiziksel gelişim, ruhsal ve bedensel tatmin girmektedir.⁹⁴ Bu durum, hâkimin müdahale yetkisinin oldukça geniş olduğunu göstermekle birlikte sorumluluk alanını da arttırmaktadır. Hâkimin müdahalesi durumunda anlaşmanın sağlanabilmesi tarafların bu değişiklikleri kabul etmesi halinde mümkündür.⁹⁵ İlgili konularda anlaşma sağlanamadığında, süreç anlaşmalı boşanma olarak devam edemeyecektir.

Kanunun ilgili maddesinde yer alan “boşanmanın mali sonuçları ile çocukların durumu hususunda” ifadesi, anlaşmalı boşanmada anlaşmanın konusunu genel çerçevede belirlemiştir. Bununla birlikte yapılacak olan anlaşma “Kanunun emredici hükümlerine, ahlaka, kamu düzenine, kişilik haklarına aykırı veya konusu imkânsız olan sözleşmeler kesin olarak hükümsüzdür.”⁹⁶ hükmüne de aykırı olmamalıdır. Aksi takdirde anlaşmanın geçersiz olacağı açıktır.

TMK’da anlaşmalı boşanmada üzerinde anlaşılabilir konulardan biri boşanmanın mali sonuçlarıdır. Bu bağlamda mehrin konumu Medeni hukuk bağlamında anlaşmalı boşanma ile ilgili çalışmalarda da incelenmektedir.⁹⁷ İslâm hukukunda nikâh ile birlikte gündeme gelen mehir, Türk hukukunda 4 Ekim 1926 tarihinde yürürlüğe giren 743 sayılı Medeni Kanun ile kanundan doğan borç niteliğini kaybetmiştir.⁹⁸ Öte yandan mehre dair yasal bir düzenleme bulunmamakla birlikte mehrin günümüzde de yaşayan bir olgu olduğu kabul edilmektedir.⁹⁹ Türk Medeni Kanunu’nun 143. maddesine göre evlenen taraflar istemeleri durumunda evlenmenin dini törenini gerçekleştirebilmektedir. Taraflar arasında mehir anlaşmaları, evlenmenin dini töreninde gündeme gelmektedir. 5490 sayılı Nüfus Hizmetleri Kanunu’nda yapılan değişiklikle¹⁰⁰ evlendirme yetkisinin il ve ilçe müftülüklerine de verilmesi, mehrin nikâh esnasında gündeme geleceğini göstermektedir. Mehrin pozitif hukuktaki pozisyonunun ne olduğu hem doktrinde hem de Yargıtay kararlarında gündeme gelmiştir. Doktrinde mehr-i muaccelin “elden bağış” niteliğinde sayılması gerektiğinde hemfikir olduğu belirtilmektedir.¹⁰¹ Mehr-i müccelin niteliği konusunda ise farklı değerlendirmeler

⁹⁴ Bilgin, *Anlaşmalı Boşanma*, 4.

⁹⁵ TMK madde 166/3.

⁹⁶ TBK madde 27.

⁹⁷ bk. Bilgin, *Anlaşmalı Boşanma*, 96-97; Şeyda Şanlı Yalın, *Türk Hukukunda Anlaşmalı Boşanma*, (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 62-64.

⁹⁸ Ahmet Türkmen, “Yargıtay’ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir ve Mehrin Geri Alınması”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2020), 543.

⁹⁹ Halil Cin, “İslâm Hukukunda Mehir”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 29/1 (1972), 224.

¹⁰⁰ <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/11/201711103-16.htm>

¹⁰¹ Ayşenur Kılınç, Ahmet Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2019), 108.

bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerde mehrin “bağışlama sözü verme”, “soyut borç tanımı”, “koşullu bağışlama” olması gerektiği yönünde görüşler yer almaktadır.¹⁰²

Mehre dair Türk pozitif hukukundaki tek düzenleme, 2.12.1959 tarih ve E. 14, K. 20 Sayılı Yargıtay İçtihadı Birleştirme Kararıdır.¹⁰³ Yargıtay’ın güncel kararlarında mehir, kocanın karısına belirli bir mal, para veya ekonomik değerde bir şeyi armağanı şeklinde karşılık bulmaktadır.¹⁰⁴ Mehr-i müeccelin bir bağışlama vaadi olması geçerliliğinin TBK 228. maddesine göre yazılı olma koşuluna bağlı olduğu anlamına gelmektedir.¹⁰⁵ Bununla birlikte mehrin bağış olarak nitelendirilmesinin tartışıldığını görmekteyiz.¹⁰⁶ Örneğin H. Cin Yargıtay’ın mehir yaklaşımını, meselenin bugünün hukuk anlayışı ile değerlendirilmeye çalışıldığını belirterek eleştirmektedir.¹⁰⁷ Konuya dair çalışmalarda mehrin pozisyonuna dair bazı tekliflerde de bulunmaktadır. Örneğin Kılınç, mehre ilişkin hükümlerin TMK aile hukuku kitabının “*aile cüzdanı ve dini tören*” başlıklı 143. maddesinde yer alması gerektiğini, maddeye “*Evlenmede mehir sözleşmesinden doğan alacaklar dava edilemez. Ancak yapılan ödemeler de geri istenemez.*” şeklinde bir fıkra eklenerek mehrin kanunda “eksik borç” niteliğinde düzenlenmiş olacağını belirtmektedirler.¹⁰⁸

Meseleye İslâm hukuku açısından baktığımızda konuya dair eleştirilerin yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira İslâm hukukuna göre hibe ve mehir birbirinden farklı hükümlere tabi olan konulardır. Örneğin *Mecelle*’de ifade edildiği üzere hibede bulunan kişi hibeden rücu edilebilirken¹⁰⁹ mehir kadının bir hakkı olarak, erkeğin rücu edebileceği bir konu değildir. TBK’nın 296. maddesi¹¹⁰ de, bağışlama sözü veren kişinin bu sözünü geri alabileceği durumlara dair düzenlemeler içermektedir. Mehrin bağış olarak nitelendirilmesi durumunda, mehre dair

¹⁰² Seda İrem Çakırca, “Mehir Sözleşmesinin Hukuki Niteliği”, *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 9/121-122 (2019), 104-108.

¹⁰³ “İçtihadı birleştirme kararları benzer hukukî konularda Yargıtay Genel Kurullarını, dairelerini ve adliye mahkemelerini bağlar.” Yargıtay Kanunu madde 45.

¹⁰⁴ <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10440.pdf>. Kılınç-Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği”, 108-209.

¹⁰⁵ Kılınç-Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği”, 111.

¹⁰⁶ Kılınç-Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği”, 111-116.

¹⁰⁷ Cin, “İslâm Hukukunda Mehir”, 225.

¹⁰⁸ Kılınç-Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği”, 114.

¹⁰⁹ “Kable’l-kabz vâhib, hod be hod hibeden rücu edebilir.” *Mecelle* madde 862.

¹¹⁰ “Bağışlama sözü veren, aşağıdaki durumlarda sözünü geri alabilir ve onu ifadan kaçınabilir: 1. Elden bağışlanan bir malın geri verilmesini isteyebileceği sebeplerden biri varsa. 2. Mali durumu, sonradan sözün yerine getirilmesini kendisi için olağanüstü ağır kılacak ölçüde değişmişse. 3. Bağışlama sözü verdikten sonra, kendisi için yeni aile yükümlülükleri doğmuş veya bu yükümlülükleri önemli ölçüde ağırlaştırmışsa. Bağışlama sözü verenin borcunu ödeme güçsüzlüğü belirlenir veya iflasına karar verilirse, ifa yükümlülüğü ortadan kalkar.” TBK madde 196.

problemlerde pozitif hukuk açısından hangi mahkemenin görevlendirileceği sorunu da gündemdedir.¹¹¹ Bu durum, TMK'da hakkında doğrudan düzenleme bulunmasa da sosyal bir olgu olarak güncelliğini sürdüren mehrin esas fonksiyonu göz ardı edilmeksizin değerlendirilmesi gereken bir mesele olduğunu göstermektedir.

5. Muhâlea ve Anlaşmalı Boşanmanın Sonucu

Evliliğin *muhâlea* yolu ile sonlanması fesih mi talâk mı olduğu doktrinde tartışılmıştır. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, İmam Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfi'î'den nakledilen bir görüş *muhâleanın* talâk değil de fesih olduğu şeklindedir.¹¹² Buna gerekçe olarak Bakara Sûresi 229 ve 230. âyetlerde talâkın sayısının üç olduğunun açıkça belirtildiği, *muhâleanın* talâk olarak değerlendirilmesi durumunda sayının dörde çıkacağı gösterilmektedir.¹¹³ *Muhâleanın* sonucu ile ilgili tartışmada öne çıkan görüş Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlere¹¹⁴ de dayanılarak evliliğin bir bâin talâk ile sonlandırılmış olduğudur.¹¹⁵ Kadının bedel vermesinin anlamlı olması da talâkın bâin olarak meydana gelmesi ile mümkündür. Kadını *muhâleaya* iten sebebin evliliğe devam etmek istememesi olduğu ortadadır. Bu durumda da evliliğin kesin şekilde yani bâin talâk ile sonlanmış olduğunu söylemek kadının *muhâlea* ile ulaşmak istediği sonuca daha uygundur.

Muhâleada nikâhın bâin talâk ile sonlanması bir sonucu, kadının yeni bir nikâh için üç hayız süresi iddet beklemesidir. Kadının hamile olması durumunda ise iddet süresi doğuma kadardır.¹¹⁶ TMK'nın 132. maddesi "Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez. Doğurmakla süre biter. Kadının önceki evliliğinden gebe olmadığının anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır." ifadesi ile evliliğin sona ermesi durumunda kadının bekleyeceği süreyi ve bu sürenin hangi durumlarda sonlanabileceğini açıkça ifade etmektedir. Kadının bekleme süresi, anlaşmalı boşanma için de aynı kurallar çerçevesinde yürümektedir.

¹¹¹ Kılınç-Kılınç, "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği", 110-112.

¹¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/479; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/10-11; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/172; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 4/312; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/274; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/452-453.

¹¹³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/10-11; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/453.

¹¹⁴ 'Abdurrezzak es-San'ânî, "Fidâ", 11751.

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/301; Meydânî, *Lubâb*, 4/157.

¹¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 4/418 vd.; Muhammed Emîn İbn 'Âbidîn (öl. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcüd, 'Alî Muhammed Mu'avvid, (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003), 5/177 vd.

Tarafların *muhâleada* bâin talâk ile ayrılmaları, aralarındaki mirasçılık ilişkisinin de sonlanması sonucunu doğurmaktadır.¹¹⁷ TMK da 181. maddesinde “Boşanan eşler, bu sıfatla birbirlerinin yasal mirasçısı olamazlar ve boşanmadan önce yapılmış olan ölüme bağlı tasarruflarla kendilerine sağlanan hakları, aksi tasarruftan anlaşılmadıkça, kaybederler.” ifadesi ile eşlerin boşanmış olmalarının aralarındaki mirasçılık ilişkisini sona erdireceğini düzenlemektedir.

Muhâleanın bir diğer neticesi kadının erkeğe bedel¹¹⁸ vermesidir. Bedel konusunda önemli olan bir nokta, kadının rızasının bulunmasıdır. *Muhâlea* için kaynak olan âyette açık bir şekilde talâk mukabilinde kadına mehir olarak verilenlerden almanın helal olmayacağı manevi ve uhrevi bir yaptırım olarak ifade edilmektedir. Böyle bir talepte bulunarak kadınları zora sokmanın ve onlardan yararlanmaya kalkışmanın kesin olarak haram olduğuna ayrıca dikkat çekilmektedir.¹¹⁹ Nisâ Sûresi’nde yer alan “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül razısıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.”¹²⁰ “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?”¹²¹ şeklindeki âyetlerde kadının arzusu dışında kocanın, karısına verdiği mehri almasının helal olmayacağı ayrıca ifade edilmektedir.

Muhâlea neticesinde, üzerinde anlaşılan bedel ile birlikte evlilikten kaynaklı hakların düşüp düşmeyeceği de ayrıca tartışılmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe’ye göre *muhâlea* neticesinde eşler için nikâh ile bağlantılı bütün haklar düşmektedir. İmam Muhammed ise, bu hakların ancak *muhâlea* için anlaşma konusu olarak zikredilmesi durumunda düşeceği görüşündedir.¹²² Kadının, geçmişe yönelik olan kendi nafaka hakkını *muhâleaya* tâbi olarak düşürmesi geçerlidir.¹²³ Kadının iddet nafakası ise *muhâleadan* önce vacip olmadığı için *muhâleaya* tâbi olarak kendiliğinden düşmemekte, ancak *muhâlea* iddet nafakasının düşürülmesi şartı ile gerçekleştirilebilmektedir.¹²⁴ *Muhâlea* bedeli ile beraber evlilikten kaynaklanan diğer hakların da kendiliğinden düşeceğinin kabulü, kadının ayrıca bir külfet altına girmesi anlamına gelecektir. *Muhâleada* bedelin, erkeğin evlilik için yapmış olduğu harcamaların bir nevi telafisi

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 4/496-524.

¹¹⁸ Bedel ile ilgili tartışmalara önceki başlık altında dikkat çekilmiştir.

¹¹⁹ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/473 vd.; Yazır, *Hak Dini*, 1/786-787.

¹²⁰ en-Nisâ 4/4.

¹²¹ en-Nisâ 4/20.

¹²² Cessâs, *Şerhu’t-Tahâvî*, 4/459-461; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/304; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 4/327; Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/194; Meydânî, *el-Lübâb*, 4/162-163; Çandûr, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, 473 vd; Tahmaz, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, 326.

¹²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/173; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 4/327.

¹²⁴ Sükânâ hakkının ise, Allah hakkı olarak vacip kılınmasından dolayı *muhâleada* düşürülemeyeceği ifade edilmektedir. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 4/327; İbnu’l-Humâm, *Şerhu Fethi’l-kadîr*, 208.

olarak değerlendirilmesinin ve bedelin de bu doğrultuda belirlenmesinin amaca daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Mâli konular, TMK anlaşmalı boşanmada anlaşmanın zorunlu içeriğindedir. Anlaşmalı boşanmalarda mali konular kapsamına öncelikle yoksulluk nafakası ile maddi ve manevi tazminat talepleri dâhildir. Yoksulluk nafakası,¹²⁵ boşanmadan sonra yoksulluğa düşecek olan tarafı koruma amacına yönelik bir hükümdür. Bir diğer hüküm olan tazminat meselesi TMK'nın 174/1. maddesinde düzenlenmiştir. Maddeye göre "*Mevcut ve beklenen menfaatleri boşanma yüzünden zedelenen kusursuz ya da daha az kusurlu taraf, kusurlu taraftan uygun bir maddi tazminat isteyebilir*". Maddi tazminat istemenin ilk koşulu, maddi tazminat isteyen eşin boşanmada hiç kusurunun bulunmaması ya da kusurunun daha az olmasıdır. Bu meselelerin anlaşmada belirtilmemekle birlikte boşanmanın kesinleşmesinden sonra yeni bir dava konusu olup olmayacağı doktrinde tartışmalıdır.¹²⁶ TMK 166. maddede taraflara bu hususlarda anlaşma yetkisi verilmekle birlikte anlaşmada bu konuda düzenlemeye gidilmemiş olması ve hâkimin de herhangi bir ihmâlinin bulunmaması durumunda, anlaşmada zikredilmeyen bu meselelerin tekrar dava konusu yapılmaması görüşü öne çıkmaktadır.¹²⁷

Muhâlea ile ilgili olarak gündeme gelen bir diğer mesele, çocuğun nafakasının *muhâleada* anlaşma konusu olmasıdır. Kadın, *muhâleada* bedel olarak çocuğun nafaka masraflarını üstlenebilmektedir.¹²⁸ Çocuğun nafakası ile bağlantılı olarak en çok gündeme gelen de radâ/çocuğun emzirilmesidir.¹²⁹ Kadının, iki sene boyunca çocuğunu emzirme karşılığında *muhâlea* talebi radâ için ücretin câiz olmasından¹³⁰ hareketle geçerli kabul edilmektedir.¹³¹ TMK'da anlaşmalı boşanmada çocukların durumu ile kastedilen, boşanmadan sonra çocuğun velayetinin hangi tarafta kalacağı, velayet kendisine kalmayan eş ile çocuk arasında ne şekilde kişisel ilişki kurulacağı ve çocuk için ödenecek iştirak nafakasıdır.¹³² TMK'nın "*Mahkeme boşanma veya ayrılığa karar verirken, olanak buldukça ana ve babayı*

¹²⁵ TMK madde 175.

¹²⁶ Öz Seçer, "İsviçre ve Türk Hukuklarında Anlaşmalı Boşanma ve Fiili Ayrılık Sebebiyle Boşanma", *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kazancı Hukuk Dergisi*, 63/64, 53; Tekin, *Anlaşmalı Boşanma*, 71-74.

¹²⁷ Seçer, "İsviçre ve Türk Hukuklarında Anlaşmalı Boşanma," 53; Tekin, *Anlaşmalı Boşanma*, 71-74.

¹²⁸ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/110.

¹²⁹ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/110.

¹³⁰ et-Talâk, 65/6

¹³¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/322.

¹³² Seçer, "İsviçre ve Türk Hukuklarında Anlaşmalı Boşanma," 55.

dinledikten ve çocuk vesayet altında ise vasinin ve vesayet makamının düşüncesini aldıktan sonra, ana ve babanın haklarını ve çocuk ile olan kişisel ilişkilerini düzenler.”¹³³ ve

“Mahkeme, kararında kişisel ilişki düzenlemesinin gereklerinin yerine getirilmemesi hâlinde, çocuğun menfaatine aykırı olmamak kaydıyla velayetin değiştirilebileceğini ihtar eder. Velâyetin kullanılması kendisine verilmeyen eşin çocuk ile kişisel ilişkisinin düzenlenmesinde, çocuğun özellikle sağlık, eğitim ve ahlâk bakımından yararları esas tutulur. Bu eş, çocuğun bakım ve eğitim giderlerine gücü oranında katılmak zorundadır. Hâkim, istem hâlinde irat biçiminde ödenmesine karar verilen bu giderlerin gelecek yıllarda tarafların sosyal ve ekonomik durumlarına göre ne miktarda ödeneceğini karara bağlayabilir.”¹³⁴

maddelerine göre hâkim, çocuğun menfaatlerini göz önünde bulundurarak çocuğun velâyeti ve ekonomik durumu ile ilgili meselelerde, tarafların boşanmalarını zora sokmayacak şekilde müdahalede bulunabilir.¹³⁵ Daha önce de belirttiğimiz üzere hâkimin müdahalesi neticesinde anlaşmalı boşanmanın gerçekleşmesi, tarafların hâkimin müdahale ettiği meseleler üzerinde anlaşmaları ile mümkündür.

Sonuç

İslâm'ın öngörmüş olduğu aile düzeninde kadın ve erkek için farklı hak ve sorumlulukların bulunduğunu, ilgili hükümlerin de taraflara verilen hak ve sorumluluklar ile bağlantılı ve orantılı olarak yer aldığını görmekteyiz. Bu bağlamda aile ile ilgili hükümlerde özellikle mali konulardaki mükellefiyetler tamamen erkeğin sorumluluğundadır. Evliliğin sona ermesi de evlilik ile bağlantılı yeni mali mükellefiyetler yüklemek ve yüklenmek anlamına geleceğinden, evliliğin sona erme sürecinde bu mükellefiyetlerin de dikkate alınarak bazı durumlarda evliliği sonlandırma yetkisinin erkeğe öncelikli olarak tanındığı ve bu sürecin de talâk olarak isimlendirildiği görülmektedir. Bununla birlikte İslâm hukuku boşanma konusunda kadının da taleplerine kayıtsız kalmamıştır. Evliliği sonlandırma özelinde de kocasından ayrılmak isteyen kadının *muhâlea* yöntemi ile kocasından ayrılabilirdiği görülmektedir.

İslâm hukukunda evlilik birliğinin devamı esas olmakla birlikte, evliliğin devam etmesinin mümkün olmaması durumunda evlilik bağının kaldırılmasına imkân tanınmaktadır. Kadın açısından nüşûz ve şikâk gibi geçerli sebeplerin varlığına rağmen evliliğin devam etmesi, kadının evliliği devam ettirmek istemediği bir kimse ile birlikte olmak zorunda kalarak

¹³³ TMK madde 182.

¹³⁴ TMK madde 182 (Ek ikinci fıkra:24/11/2021-7343/37 md.).

¹³⁵ Seçer, “İsviçre ve Türk Hukuklarında Anlaşmalı Boşanma,” 54-55; Tekin, *Anlaşmalı Boşanma*, 74-78.

zarara uğraması anlamına gelecektir. Evlilik bağının kadından kaynaklanan sebeplerle kaldırılmak istenmesi durumunda, evliliğin mâli mükellefiyetlerinin tamamının erkeğin sorumluluğunda olduğu dikkate alındığında, erkeğin de zararından bahsedilebilir. Bu durumda da erkeğin mali zararının kadının vereceği bedel ile karşılanmasının amaçlandığı ve zararın bu yolla giderildiği söylenebilir. İslâm hukukunda evlilik sürecindeki nafaka, mehir, mesken temini, çocuğun masrafları, gerekmesi durumunda sütannenin ücreti gibi bütün mali sorumlulukları yerine getirmek erkeğin sorumluluğundadır. Kadının evliliği devam ettirmek istemediği bir durumda mehrin muaccelle dönüşecek olması, iddet nafakasını yüklenecek olması gibi yeni mali mükellefiyetler sebebiyle erkeğin evliliği sonlandırmak istememesi söz konusu olabilmektedir. *Muhâlea* böyle bir durumda da çözüm yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. *Muhâlea* ile kadının erkeğe vermiş olduğu bedel bir açıdan evlenme aşamasında ve evlilik sürecinde erkeğin yapmış olduğu masrafların belli oranda karşılanması olarak değerlendirilebilir.

Günümüzde tarafların evliliği sona erdirmek için uzun dava süreçlerine girmemek, çatışmalardan kaçınmak istemeleri durumunda anlaşmalı boşanma yolunu tercih ettikleri görülmektedir. *Muhâlea* ve anlaşmalı boşanma birlikte değerlendirildiğinde aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte benzer yönlerinin de olduğu görülmektedir. Her iki süreçte de öncelikle düzenlenmesi gereken mesele, taraflar arasındaki mali ilişki olmaktadır. *Muhâlea* özelinde mali düzenleme meselesinde öne çıkan konu, karının kocaya ödemesi gereken bir bedel olmasından hareketle mehrin geri ödenmesidir. Bu noktada kusurun kadında veya erkekte olması, *muhâleada* bedel meselesi ile ilgili olarak gündeme gelmektedir. Mehir konusu, TMK'da doğrudan düzenlemeye tâbi olmasa da Türk hukukunda da gündemde olduğu görülmektedir. Mehrin Türk hukukundaki pozisyonu konusunda güncel farklı yaklaşım ve teklifler bulunmaktadır. Bu bağlamda özellikle mehrin bağış olarak değerlendirilmesi meselesi üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak İslâm hukukunda mehir ve hibenin farklı hükümlere tâbi olması, mehrin hibe olarak değerlendirilmesi durumunda İslâm hukukundaki fonksiyonunu tam olarak karşılayamayacağı anlamına gelmektedir. Mali konular ilgili bir diğer mesele de nafakadır. Nafaka konusu hem *muhâleada* hem de anlaşmalı boşanmada düzenlenebilecek mali konular kapsamındadır. Bununla birlikte nafaka konusundaki düzenlemeler iki hukuk sisteminde birbirinden oldukça farklıdır. Örneğin İslâm hukukunda boşanmadan sonraki nafakanın süresi kadının iddet süresi ile sınırlıyken, Türk hukukunda yoksulluk nafakası süresiz olarak düzenlenmektedir. Çocuğun bakım masrafları da hem *muhâleada* hem de anlaşmalı boşanmada taraflar arasında üzerinde anlaşılacak konulardandır. *Muhâlea* ve anlaşmalı boşanma sonucu tarafların birbirleri ile mirasçılık ilişkisinin sona eriyor olması da benzer bir diğer durumdur.

Anlaşmalı boşanma yolunun Türk hukukuna giriş gayesi, tarafların özellikle de kadının boşanmanın sonuçları karşısında korunmasıdır. Bu gaye, İslâm hukukunda da *muhâlea* ile gündeme gelmiştir. Tarafların, karşılıklı olarak anlaşma ile boşanmaları pek çok açıdan daha insani ve medeni bir görünüm arz etmektedir. Anlaşmalı olarak boşanan tarafların, boşanma sonrası süreçte birbirlerine olan saygılarını muhafaza edecekleri, birbirlerini asılsız ithamlara maruz bırakmayacakları umulmaktadır. Özellikle de tarafların çocuklarının bulunuyor olması durumunda bu noktaların oldukça hassas olduğu açıktır.

Anlaşmalı boşanmada vurgulanan bir diğer nokta, *muhâlea* için de gündeme gelen hâkimin yetkisi meselesidir. Anlaşmalı boşanmada hâkimin tarafları bizzat dinleyerek, gerekli görmesi durumunda tarafların anlaşmalarına müdahale yetkisi bulunmaktadır. *Muhâleanın* da hâkim huzurunda gerçekleştirilebileceğine dair bazı görüşler nakledilmekle beraber İslâm hukukunda yaygın kanaat *muhâleanın* hâkim huzurunda gerçekleşmesine gerek olmadığıdır. Ancak *Hukuk-i Aile Kararnâmesi*'nde hâkimin *muhâleaya* hükmedebileceği ve talâkın kayıt altına alınmasının gerekliliği yönünde düzenlemelere gidildiği görülmektedir. Hâkimin bu noktadaki pozisyonu sürecin objektif bir şekilde devam etmesi açısından önemlidir. Hâkim, anlaşmalı boşanmalarda gerekli gördüğünde hem tarafların hem de varsa çocukların menfaatlerini gözeterek, karı kocanın anlaşmalarına müdahale etme yetkisine sahiptir. *Muhâleada* da hâkimin sürece dâhil olması *muhâleadan* önce hakem sürecinin işletilmesi imkânında olduğu gibi, tarafların boşanma konusundaki kararlılıklarını ve rızalarını tespit açısından büyük önem taşımaktadır. *Muhâleanın* hâkim huzurunda gerçekleştirilmesinin sürecin objektif bir bakış ile devam etmesini ve taraflar açısından en uygun şekilde neticelenmesini sağlayacağı ortadadır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>.

'Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye (mea'l-İşâra ilâ mukâbilihâ fi's-şerâi'l-uhra)*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, ts.

Atar, Fahrettin, "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Bekr (öl. 458/1066). *es-Sunenu'l-Kubrâ*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

- Bilgin, Esra Pınar Yılmaz. *Türk Hukukunda Anlaşmalı Boşanma (TMK. M. 166/f.3)*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (öl. 1971). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1968.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (öl. 156/870). *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Buveytî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Mısırî (öl. 231/846). *Muhtasaru'l-Buveytî*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2015.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî (öl. 370/980) *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cit. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî (öl. 370/980). *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. 8 Cilt. Medîne: Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cezîrî, 'Abdurrahmân (öl. 1941). *el-Fikh 'ala'l-mezâhibi'l-erba'a*. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2013.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukuna Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1974.
- Cin, Halil. "İslâm Hukukunda Mehir". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 29/1 (1972). 199-254.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (öl. 816/1413). *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Çakırca, Seda İrem, "Mehir Sözleşmesinin Hukuki Niteliği". *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 9/121-122 (2019). 89-116.
- Çelik, Berna Özcan. *Genel Boşanma Sebebi Olarak Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî el-Sicistânî (öl. 275/889). *Sünen-i Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebu'l-Fadl, Zeyneb 'Abdusselam. *el-'Ardu'l-Kur'ânî li kadâya'n-nikâh ve'l-furka*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nüşuz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

- Ğandûr, Ahmed, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye (mea Beyâni kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye li'l-kadâ fi mehâkimi'l-Kuveyt. (y. y.):* Mektebetu'l-Felâh, 2006.
- Hallâf, 'Abdulvehhâb. *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye ('alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe ve mâ 'aleyhî'l-'ameli'l-ân bi'l-mehâkimi's-şer'ati'l-Mısriyye). (y. y.):* Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013.
- Hilâlî, Takiyyuddîn. *Ahkâmu'l-hul' fi'l-İslâm. Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1975.*
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn (öl. 1252/1836). *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebâr. 14 Cilt. thk. 'âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvid. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003.*
- İbn Hazm. 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelûsî (öl. 456/1064). *el-Muhallâ bi'l-Âsâr. 12 Cilt. thk. Süleymân 'Abdulgaffâr el-Bendârî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.*
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân (öl. 861/1457). *Şerhu Fethi'l-kadîr 'ala'l-Hidâyeti şerhi Bidâyeti'l-mübtedî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.*
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn (öl. 620/1223). *el-Muğnî. 15 Cilt. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997.*
- İbn Mâce. Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (öl. 275/887). *Sünen-i İbn Mâce. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.*
- İbn Manzûr. Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem (öl. 630/771) *Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrût: (m. y.), 1955.*
- İbn Munzir. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Neysâbûrî (öl. 318/930). *el-İcmâ'. thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf. Ac mân: Mektebetu Furkân, 1999.*
- İbn Rüşd. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (öl. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.*
- İsfehânî, Râgıp (öl. ?). *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.*
- Liv, Cemil. *İslâm Aile Hukukunda Evlilik Akdinin ve Boşanmanın Tescili. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.*
- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (öl. 587/1191). *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.*
- Kılınç, Ayşenur-Ahmet. "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. 10/1 (2019). 103-118.*

- Korkmaz, Ömer, Korkmaz. “18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşmalı Boşanma (Muhâle‘a)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2019), 662-684.
- Mâverdî, Ebu‘l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Habîb (öl. 450/1058). *el-Hâvi‘l-kebîr (Şerhu Muhtasari‘l-Muzenî)*. 19 Cilt. Beyrût: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1994.
- Mevsilî, Ebu‘l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (öl. 683/1284). *el-İhtiyâr li ta‘lîli‘l-Muhtâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru‘l-Erkam, ts.
- Mergînânî, Ebu‘l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî (öl. 593/1197). *el-Hidâye şerhu Bidâyeti‘l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru‘l-Erkam, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde (öl. 1298/1881). *el-Lübâb fî şerhi‘l-Kitâb (Şerhun li Muhtasari‘l-Kudûri‘l-fikhi‘l-Hanefî)*. Beyrût: Dâru‘l-Beşâiri‘l-İslâmiyye, 2014.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. Yayına haz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017.
- Öncü, Özge. “Eşlerin Anlaşmalı Boşanma Çerçevesinde Mal Rejiminin Tasfiyesine Yönelik Olarak Yaptıkları Anlaşmalar ve Bu Anlaşmaların Uygulamada Doğurduğu Sorunlar”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (Prof. Dr. Şeref Ertaş’a Armağan)*. 19 (2017), 793-835.
- Sâbûnî, ‘Abdurrahmân. *Medâ hurriyyeti‘z-zevceyn fi‘t-talâk fi‘ş-şer‘ati‘l-İslâmiyye (Dirâse Mukârane)*. (y. y.): Dâru‘l-Fikr, 1968.
- San‘ânî, Ebû Bekir ‘Abdurrezzak b. Hemmâm (öl. 211/826). *el-Musannef*. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu‘l-İslâmî, 1983.
- San‘ânî, Muhammed b. İsmâ‘îl Emîr (öl. 1182/1768). *Sübülü‘s-selâm şerhu Bulûği‘l-merâm*. 8 Cilt. Riyâd: Mektebetu‘l-Me‘ârif, 2006.
- Seçer, Öz. “Anlaşmalı Boşanmada Eşlerin Yaptıkları Anlaşma”. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 7/2 (2016), 259-286.
- Seçer, Öz. “İsviçre ve Türk Hukuklarında Anlaşmalı Boşanma ve Fiili Ayrılık Sebebiyle Boşanma”. *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kazancı Hukuk Dergisi*. 63/64. 39-69.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (öl. 490/1096). *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru‘l-Ma‘rife, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed (öl. 1250/1834). *Neylu‘l-evtâr şerhu Munteka‘l-ahbâr*. 8 Cilt. Kâhire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.

- Şeybânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. el-Hasen (öl. 189/805). *el-Câmiu’s-Sagîr* (mea şerhihi en-Nâfiu’l-kebîr). Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1986.
- Tahmaz, Abdulhamîd Mahmûd. *el-Fıkhu’l-Haneî fi sevbihi’l-cedîd*. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2018.
- Tarîfî, ‘Abdulazîz. *et-Tefsîr ve’l-beyân li ahkâmî’l-Kur’ân*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 2018.
- Tekin, Helin Neval. *Türk Hukukunda Anlaşmalı Boşanma*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Turğut, Dilan Sümer. *Anlaşmalı Boşanma ve Sonuçları*. Ankara: Çankaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türkmen, Ahmet. “Yargıtay’ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir ve Mehrin Geri Alınması”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2020). 541-576.
- Uygur. Muteber Gülsefa. *İslâm Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Veldet, Hıfzı (öl. 1992). “Boşanmanın Genişledilmesi”. *Hukuki Bilgiler Mecmuası* (1936), 7127-7130.
- Yalın, Şeyda Şanlı. *Türk Hukukunda Anlaşmalı Boşanma*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yargı, Mehmet Ali. “Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan’da Bir İnceleme”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1 (2012). 141-172.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (öl. 1942). *Hak Dini Kur’ân Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Ebi’z-Ziyâ, 1935.
- Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yüksek, Ali. “İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/32 (2014). 340-354.
- Zerkeşî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. ‘Abdillah b. Muhammed (öl. 772/1370). *Şerhu’z-Zerkeşî ‘alâ Muhtasarı Hırakî (fi’l-Fıkh ‘alâ Mezhebi’l-İmâm Ahbed b. Hanbel)*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002.

Comparison with Mukhalaa in Islamic Law and Consensual Divorce in TMK

Lecturer Dr. Hatice Alsaç

Extended Abstract

Mukhalaa/consensual divorce means the termination of the marriage contract in exchange for a price that the wife will give to her husband, subject to the wife's acceptance. We see that the regulations regarding mukhalaa in Islamic law are emphasized in detail. Conditions for the implementation of mukhalaa that emerges only with the demand of the woman or with the acceptance of the woman when the request comes from her husband are discussed extensively in the sources.

The reason for resorting to mukhalaa, whose legitimacy is laid down directly with the Qur'an and sunnah and which is also the subject of ijtehad in many respects, is mostly shown as incompatibility and conflict between spouses. In this context, the fact that the source of incompatibility in marriage is male or female causes some results. If the source of the conflict is the husband, it is forbidden for the husband to pressure his wife for mukhalaa directly in the verses. It is obviously stated that it is also forbidden for the husband to force his wife to do mukhalaa, and to force to pay a price to end the marriage. This clearly shows that the free will of both sides must be found and maintained. At this point, although it is basically connected to the will of the wife and husband, the presence of the judge in the practice of the mukhalaa is also important for the case to be understood. Though it is not obligatory in Islamic Law before the court, divorces should be recorded in accordance with the relevant articles in the Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Article 110; 131). Since the price is also included in mukhalaa, it is clear that this should be carefully considered to avoid any subsequent disputes. We see that there are different rights and responsibilities for men and women in the family order prescribed by Islam, and that the relevant provisions are in connection with these rights and responsibilities given to the parties. In this sense, obligations regarding especially financial matters are entirely the responsibility of the man. Therefore, the price to be paid by the woman to the man should be evaluated in this respect. Limiting the price to the mahr indicates that this is compensation for the man's expenses for the marriage.

Islamic law does not remain indifferent to women's demands about marriage and divorce. Ending the marriage with the mukhalaa is a right given to the woman to end a marriage she does not want to continue. The important thing in the mukhalaa is that the woman can use her right to end her marriage. When the marriage is wanted to be ended, it is seen that the wife and husband go to divorce with consent due to reasons such as wanting to avoid conflict in the divorce process and not wanting to enter into a litigation process that may take a long time.

The consensual divorce, which has similarities with the mukhalaa in Islamic law, is realized when the spouses reach an agreement on the legal and financial consequences of the divorce. The regulations regarding consensual divorce are regulated by the 3rd paragraph of article 166 of the Turkish Civil Code (TMK). In the family order envisaged by Islam, there are different rights and responsibilities for men and women, and the relevant provisions are determined regarding the rights and responsibilities of the parties. Consensual divorce is a method that can be applied in order to observe the rights of the parties in cases where the decision to divorce is truly inevitable. Divorce by the agreement of spouses provided with mukhalaa in Islamic law began to be realized in the Turkish Civil Code in 1988. Although there are some differences between them, we can say that the closest equivalent of consensual divorce in Islamic law is mukhalaa.


In both processes, the first issue to be regulated is the financial relationship between husband and wife. The prominent issue in financial arrangements is the repayment of the mahr, as it is a price that the wife must pay to her husband. At this point, it is important whether the incompatibility in marriage is caused by the woman or the man. Although the issue of mahr is not directly regulated in the TMK, it is seen that it is also on the agenda in Turkish law. Another issue related to financial issues is alimony. The issue of alimony is within the scope of financial issues that can be arranged both in the mukhalaa and the consensual divorce. However, the regulations on alimony are quite different from each other in the two legal systems. Childcare is one of the things to be decided between husband and wife in both mukhalaa and consensual divorce. It is a similar situation when the heirship relationship between husband and wife ends as a result of mukhalaa and consensual divorce. The issue of the authority of the judge is also an important issue in mukhalaa and consensual divorce. The involvement of the judge in the process will ensure that the process continues with an objective view and concludes in the most appropriate way for the parties.

Keywords: Islamic Law, divorce, mukhalaa /consensual divorce, incompatibility, judge.

Origen'in Evrensel Kurtuluş Anlayışı: Apokatastasis

Origen's Conception of Universal Salvation: Apokatastasis

Dr. Öğr. Üyesi Nadide Şahin

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of History of Religions Erzincan / Turkey
nadide.sahin@erzincan.edu.tr
 0000-0001-8986-3686

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

29 Haziran / June 2022

Kabul Tarihi / Accepted

18 Ağustos / August 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Şahin, Nadide. "Origen'in Evrensel Kurtuluş Anlayışı: Apokatastasis", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1198-1217.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1138028>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Origen'in Evrensel Kurtuluş Anlayışı: Apokatastasis¹

Öz ▶ Tüm ruhların başlangıçtaki orijinal saf akıl konumlarına geri dönmeleri şeklinde tanımladığı apokatastasis doktrini Origen'in teolojik öğretileri arasında önemli bir örnektir. Ancak bu doktrin onun teolojisinin en tartışmalı konularından da biridir. Zira onun başlangıca benzemesi gerektiğine inanan Origen, bu yolda insan özgürlüğü ve Tanrı'nın takdiriyle insanlık için oluşturduğu planı bağdaştırmak suretiyle tüm varlıkların nihai olarak kurtuluşa ereceği evrensel bir kurtuluş anlayışı sunmaktadır. Origen'in bu öğretisinin kendisinden sonraki döneme etkisi özellikle apokatastasis doktrininin destekçileri olan Didymus The Blind, Gregory of Nyssa, Evagrius ve Gregory of Nazianzus gibi teologlar üzerinde aşikardır. Bu bağlamda o, yalnızca erken dönemde değil geçmişten günümüze kilise içerisinde evrensel kurtuluş anlayışı ile tartışmalarda görüşlerine yer verilen ana figürlerden biridir. Bu çalışmada amacımız Origen'in konu ile ilgili ifadelerini kapsamlı bir şekilde inceleyerek apokatastasis fenomeninin mahiyetini ortaya koyabilmektir. Alanımızda bu çerçevede müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda kurtuluş teorisinin modern düşüncelerle bağlantılı olan ilk dönem görüş ve yorumlarının ele alınması hem patristik zihniyetin daha eksiksiz bir resmini elde etmemize yardımcı olması hem de apokatastasis doktrini ve evrensel kurtuluş anlayışı ile ilgili daha fazla çalışmaya zemin hazırlaması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Origen, Apokatastasis, Evrensel Kurtuluş

Origen's Conception of Universal Salvation: Apokatastasis

Abstract ▶ The doctrine of apokatastasis, which he describes as the return of all souls to their original pure state of mind, is an important example of Origen's theological teachings. However, this doctrine is also one of the most controversial issues in his theology. Believing that the end should resemble the beginning, Origen offers a universal understanding of salvation in which all beings will ultimately be saved by reconciling human freedom and the plan created by God for humanity. The effect of this teaching of Origen on the period after him is especially evident in theologians who were supporters of the apokatastasis doctrine, such as Didymus The Blind, Gregory of Nyssa, Evagrius, and Gregory of Nazianzus. In this context, he is one of the main figures whose views are included not only in the early period; but also in the discussions on the understanding of universal salvation within the church from past to present. In this study, our aim is to reveal the nature of the apokatastasis phenomenon by examining Origen's statements on the subject in a comprehensive manner. There is no independent study in this framework in our field. In this context, it is important to consider the early views and interpretations of the salvation theory, which are related to modern thoughts, both in terms of helping us retrieve a fuller picture of the patristic mindset and laying the groundwork for further studies on the doctrine of apokatastasis and the understanding of universal salvation.

Keywords: History of Religions, Christianity, Origen, Apokatastasis, Universal Salvation

¹ Bu makale "Origen (Hayatı, Eserleri ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)" başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. / This article was produced based on the doctoral thesis titled "Origen (His Life, Works and His Role on the Formation of Christian Theology)".

Giriş

Ortodoks Kilisesi içinde geçmişten günümüze tartışma konusu olan apokatastasis kavramı son zamanlarda universalizm çerçevesinde Batı Dünyasında özellikle İskenderiyeli Origen ile gündeme gelmektedir. Neoplatonizm ve Stoacıların kozmik anlayışlarında ve erken dönem Hıristiyan literatüründe yer alan bu kavramı Origen, oluşturduğu sistematik teoloji çerçevesinde ele almıştır. Ona göre tüm varlıklar başlangıçta saf akıl olarak Tanrı'ya benzer şekilde ve O'nunla birlikte yaşama niyeti ile yaratılmış ancak O'nu tefekkürde ihmal gösterip kötülüğe meyletmiş ve düşerek cismani alemde cezalandırılmışlardır. Ancak sonun başlangıca benzemesi gerekli olduğundan düşen tüm ruhlar arınarak yükselip yeniden eski konumlarına yani başlangıçtaki Tanrı ile bir ve bütün oldukları duruma geri döneceklerdir.²

Origen'in apokatastasis anlayışı ruh doktrini ile doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle çalışmamızda öncelikle Origen'in, ruhların başlangıcı,³ düşüşü ve maddi beden içerisinde dünya hayatında yaşayışı ile ilgili fikirleri ele alınacaktır. Onun ruh, beden ve maddi âlem ilişkisine dair düşünceleri incelendikten sonra kurtuluş sürecinde özgür irade ile Tanrı'nın takdir ve inayetinin rolüne dair görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Ardından tüm bu hususlarla bağlantılı olarak ilerleyen evrensel kurtuluş düşüncesi akışının nihai adımına odaklanılacaktır. Bahsi geçen adım apokatastasis yani ruhun yükselip yeniden başlangıcındaki mükemmelliğe erişerek Tanrı ile bir olmasıdır.

1. Ruhların Başlangıcı ve Düşüşü

Origen, mutlak anlamda aşkın bir varlık olduğundan Tanrı'nın kendisinden tamamen farklı özelliklere sahip çoklu ve karmaşık âlemi doğrudan yaratmadığını ifade etmektedir. Burada Tanrı ve âlem olmak üzere her iki tarafın da niteliklerini taşıyan bir arabulucu Tanrı ve âlem ilişkisini sağlamak üzere devreye girmektedir. Origen'e göre Mesih-Logos Tanrı'nın devreye soktuğu bu aracıdır. Mesih-Logos birlikten çokluğa geçişin birinci basamağı olarak Tanrı'nın lütuf ve inayetinin yansıması, O'nun sureti ve hikmetidir. Mesih-Logos diğer tüm varlıklardan bu yönüyle üstündür. Tanrı'yı layıkıyla bilen, her ayrıntıda O'nun arzusunu yerine getirebilen yalnızca O'dur. Âlemin yaratılışında Tanrı'nın temsilcisi olarak hizmet eden Mesih-Logos, Tanrı ile yaratılmış evren arasında karşılıklı olarak arabulucudur.⁴

² Mark Edwards, "Origen of Alexandria", *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, ed. Ken Parry (West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2019), 101.

³ Pre-existence of souls

⁴ Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (Leiden, Netherlands: Brill, 2013), 769.

Origen'e göre Tanrı lütfu sayesinde çok sayıda akıllı varlık⁵ yaratmıştır.⁶ Tanrı'nın Mesih-Logos aracılığıyla yarattığı bu saf akıldan oluşan varlıkların bir başlangıcı bulunmaktadır.⁷ Dur durak bilmeyen bir tefekkür ile ilahî sırları araştırmaları, keşfetmeleri, aralıksız bir şekilde Tanrı'yı seyretmeleri amacıyla var edilen bu akıllı varlıklar başlangıçta Tanrı'ya benzer surette Tanrı ile bir bütünlük ve birlik halinde yaratılmışlardır.⁸ Söz konusu saf akıllar, Tanrı'yı temaşa ve tefekkür ile iktifa ettikleri sürece buldukları bu konumda kalmışlardır.⁹

Origen, yaratılmış ilk varlıkların başlangıçta Tanrı ile bütünlük halinde olması hususunda bu akıllı varlıkların Teslis'in tüm unsurlarına iştirakinin söz konusu olduğunu ifade eder.¹⁰ Varoluş, yaratılma armağanını Baba bahşeder. Akıllı varlıklar haline gelmeleri ise Logos/akıl olması dolayısıyla Mesih'e katılım sayesinde. Kutsal Ruh aracılığıyla ise Tanrı'ya gönüllü olarak bağlanırlar. Ayrıca kendi özleri itibarıyla kutsal olmayan akıllı varlıklar Kutsal Ruh'un inayetine dahil olarak kutsal hale de gelirler. Nihayetinde Tanrı'nın inayetinin işareti olarak Logos vasıtasıyla yaratılan bu akıllı varlıklar Mesih'in yaşamına katılımcı, maddesiz, ölümsüz, Tanrı ile mükemmel bir birlik ve bütünlük durumundadırlar.¹¹

Akıllı varlıklar Tanrı tarafından eşit ve benzer şekilde yaratılmışlardır. Mesih-Logos tarafından onlara bahşedilen akıllılık ise tabii özellikleri değil, Tanrı ile ilişkilerinden ötürü elde ettikleri bir niteliktir ve bu akıllılık varlıkları özgür kılmaktadır. Sahip oldukları özgür iradeleri ile de iyiyi ve erdemi korumaları zorunlu görülmüştür.¹² Çünkü kendilerine bahşedilen akıl ve irade yetileri ahlaki sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Fakat çok fazla çaba gerektirdiğinden bir müddet sonra akıllı varlıklar erdemi ihmal etmeye meyletmiş ve yetkinliklerini kaybetmeye başlamışlardır. Bu varlıkların erdemi ihmal etmelerinden kasıt

⁵ (logika/saf akıl)

⁶ Origen, *De Principiis* (USA: Beloved Publishing, 2014), 2. 8. 3; 2. 9. 1. Yani tüm akıllı varlıkların arketipsel kaynağı Mesih-Logos'dur.

⁷ Ancak insanlar bu başlangıç zamanını bilmemektedir.

⁸ Akıllı varlıkların Tanrı'daki birlikleri Origen için irade birliğini ve ilahi bir yaşam sürmelerini ifade etmektedir. bk. Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 769.

⁹ Origen, *De Principiis*, 1. 2. 2.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Mark Edwards, "Deification in the Alexandrian Tradition", *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought*, ed. Mark Edwards – Elena Ene D-Vasilescu (New York: Routledge, 2017), 74-88.

¹¹ Origen, *De Principiis*, 1. 3. 8. Bkz. Kellen Plaxco, "Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind", *Origeniana Undecima Origen and Origenism in the History of Western Thought*, Papers of the 11th International Origen Congress, ed. Ander Christian Jacobsen (Belgium: Leuven Peeters, 2016), 769; Dmitry Biriukov, "Paradigms of Participation in Origen", *Scrinium* 13/1 (2017), 286-288.

¹² Origen, *De Principiis*, 1. 4. 5; 2. 9. 2; 2. 9. 6.

fasılasız olarak Tanrı'yı temaşa etmekten, onu derinlemesine tefekkürden bıkkınlık gösterip iyiye, erdeme, ilahî bilgiye önem vermemeye yönelmeleridir. Tanrı, bu kayıtsızlık sonucu kendisinden uzaklaşarak yaratılış amaçları olan erdemi ihmal etmeye başlayan akıllı varlıklardan onlara bahşettiği erdemi de geri almıştır. Origen'e göre her türlü iyilik Tanrı'nın lütfu sayesinde varlığa ihsan edilmiştir. Dolayısıyla akıllı varlıklar her türlü iyiliğe yaratılışları itibariyle değil lütfu sayesinde mazhardır. Geri alınmasının nedeni ise doğruluğa uygun yönde hareket etmemiş olmalarıdır.¹³ Erdemin geri alınmasını ise cehalet ve kötülüğe dalmak şeklinde tanımlayan Origen, buradan hareketle akıllı varlıkların erdemi kaybettikleri ölçüde kötülüğe düştüklerini belirtmektedir.¹⁴ Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Origen'e göre erdemi kaybederek kötülüğe düşmüş olan akıllı varlıklar bilerek kötülüğü seçmemişlerdir. O kötülüğün, kasıtlı olarak kötü olduğu için seçilmediğini ancak iyilikle karıştırmaktan yahut bilgi eksikliği/cehalet veya tembellik gibi fitri değişimlerden kaynaklandığını belirtmiştir. Özgür iradeye sahip akıllı varlıkların bu tür eğilimleri hatalı tercih yapmalarına sebep olmuştur. Bunun neticesinde onlar Tanrı'yı ihmal ederek kötülüğe düşmüşlerdir.¹⁵

Buraya kadar ifade edilenlerden hareketle Origen'in düşüncesinde ruhun yaşamının ilk aşamasının 'saf akıl' olduğu görülüyor. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi Tanrı'yı temaşa ve O'nu dikkatle tefekkür çabasını ihmal eden akıllı varlıklar, Tanrı'nın ilahî bilgisinden ve sevgisinden uzaklaşarak (Tanrı'ya yabancılaşarak) düşmüş; dolayısıyla O'nun ilahî sıcaklığından¹⁶ da uzaklaşp soğumuşlardır. Origen'e göre aklın bu düşmüş hali ruhtur. Yani akıl düştüğünde ruh haline getirilmiştir.¹⁷ Bir başka ifadeyle akıllı varlıklar düşüş sürecinde 'saf akıl' vasıflarını kaybederek ruh (psyche¹⁸) haline gelmişlerdir. Düşüşlerinin derecesine göre farklı biçimlerde bedenlenmişlerdir.

2. Ruh, Beden ve Âlem İlişkisi

Tanrı'yı tefekkürü ihmal ederek düşen akıllı varlıklar bu suretle Mesih-Logos'a olan ilahî iştiraklerini kaybedip Tanrı'dan uzaklaşmaya başlamışlardır. O'ndan uzaklaşma neticesinde bu varlıklar, başlangıçtaki birlik ve birbirleriyle eşitlik halini yitirerek düşmüş ve farklı maddesel dokulara bürünmüşlerdir. Origen'e göre düşmüş ruhların alacağı beden yapısı ve şekli

¹³ Origen, *De Principiis*, 2. 9. 8.

¹⁴ Origen, *De Principiis*, 2. 9. 1-6.

¹⁵ Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 178.

¹⁶ Çıkış, 3:2-6; 19: 18; Tesniye, 4:24; Matta, 3: 11-12; Luka, 3:16; Resullerin İşleri, 2:3.

¹⁷ Origen, *De Principiis*, 2. 8. 3.

¹⁸ Origen'in psychethai kelimesinden elde ettiği bu kavram soğumak, gittikçe soğuk hale gelmek anlamındadır (*De Principiis*, 2. 8. 3).

Tanrı'dan uzaklaşma derecesine göre tayin edilmektedir. Öyle ki bazıları tamamen kötülüğe dalıp Tanrı'dan büsbütün uzaklaşırken, bazılarının işlediği günah çok az olduğundan Tanrı'ya bütünüyle yabancılaşmaz, bazıları ise bahsi geçen iki grup arasında bir konumda yer alır.¹⁹ Varlıkların çeşitliliğine kaynak teşkil eden bu durum ruhların Tanrı'yı temaşadan feragat suretiyle O'na ne ölçüde yabancılaştıklarına bağlı olarak farklı düzeylerde tahakkuk etmektedir. Tüm akıllı varlıklar başlangıçta birbirine benzer ve eşit şekilde yaratılmıştır. Ancak özgür irade gücü ile donatılmış olan bu varlıklar ya iradi seçimleriyle Tanrı'yı taklit edip yükselmiş yahut Tanrı'yı ihmal edip düşmüştür. Âlemdeki çeşitliğin, akıllı varlıklar arasındaki farklılığın sebebi bu durumdur.²⁰

Düşüş konusunu ele alırken Origen, akıllı varlıkların ihmalkârlığına geniş yer vermektedir. Origen'e göre varlık ne özü itibariyle saf ne de özü gereği kirlidir. Kutsal dolayısıyla mutlu olup olmamak akıllı varlıkların kendi fiilleri ile ilgili bir durumdur. Kutsallığı yitirmek yani erdemsizliğe ve düşüşe geçmek cehalet, tembellik ve ihmal neticesi vuku bulmaktadır.²¹ Düşünme ve anlama yetisi olan akıl ile bezenmiş olan varlıkların, kozmolojik düzendeki yerlerini belirleyici olan unsur da bu akla ne kadar sadık kaldıklarıdır. Konu ile ilgili olarak işine olan ilgisini kaybetmeye başlayan bir doktor teşbihine yer veren Origen, bu doktorun ilk etapta kısmen, bir süre sonra ise büyük oranda mesleki bilgisini yitireceğini ifade etmektedir.²² Bu benzetmede olduğu gibi ilk etapta kendilerini Tanrı'ya hasretmiş olan varlıkların zaman içerisinde bu adanmışlıklarını terk etmeleri onların iyilikten uzaklaşarak kötülüğe düşmeye başlamalarına neden olmuştur. Netice itibariyle iyiyi yani erdemi ihmal etmeleri ile ruhun düşüş yolculuğu da başlamış ve bu olayın bir sonucu olarak maddi bedenler yaratılmıştır.

Maddenin kendi başına biçim veya niteliği olmadığını düşünen Origen'e göre geçirdikleri aşamalarda ruhların bedenlerinin aldığı doku doğrudan akıllı varlıkların irade ve ahlaki gelişimleri ile ilişkilidir. Maddi bedenlerin, ruhların düşüşü akabinde düştükleri noktada varlıklarını mümkün kılmak için yaratıldığını söylemek mümkündür.²³

İhmalkârlığa yönelen akıllı varlıklar git gide alçalır ve düştükleri düzeye uygun bedenler alırlar. Gidişata göre önce ilk olarak göksel sonrasında saydam bedenlere bürünürler. Yeryüzüne vardıklarında ise daha katı bedenlerle çevrilirler. Kendi iradesi ile Tanrı'dan

¹⁹ Origen, *De Principiis*, 2. 8. 3.

²⁰ Origen, *De Principiis*, 2. 9. 6.

²¹ Origen, *De Principiis*, 1. 5. 3-5.

²² Origen, *De Principiis*, 1. 4. 1.

²³ Origen, *De Principiis*, 2. 2. 1-2; 4. 3. 15.

uzaklaşan, O'na yabancılaşan ferdî ruh gittikçe kalın bir madde ile çevrilir. Son olarak insan bedeni ile kuşatılmış hale gelir. Tam tersi söz konusu olduğunda yani Tanrı'ya doğru üst kademelere yükselmeleri durumunda ise beden gitgide berraklaşır, şeffaflaşır.²⁴ Görüldüğü üzere Origen'e göre ruhun saygınlık ve kusursuzluğuna bağlı olarak beden dönüşüm kabiliyetine maliktir.

Tanrı'nın, eğitime hizmet eden bir vesile olarak bedeni var ettiğini düşünen Origen'e göre aldıkları beden yapısına göre akıllı varlıklar arasında bir hiyerarşi bulunmaktadır. Düşmüş olan varlıklardan Tanrı'ya en yakın mesafede olanlar hiyerarşinin başında yer alır. Bunlar göksel bir tabiat içinde ancak kendi aralarında da farklı seviyelerde olan yıldızlar, gezegenler ve meleklerdir. Bir diğer grup ise Tanrı'dan daha fazla uzaklaşmış olan ruhlardır. Bu grup insan bedeni ile çevrilidir. Tamamıyla yön değiştirip sapmış olan ruhlar ise kötü -şeytani- ruhlar haline gelirler. Bu grup Origen'in 'hava gibi ince' şeklinde betimlediği, gözle görülmeyen bayağı ve çirkin bedenler alır.²⁵

Yukarıda ifade edildiği üzere düşmüş varlıkların oluşturduğu hiyerarşi basamaklarını üstten aşağı melekler, insanlar ve şeytani (demonic) güçler oluşturmaktadır. Bahsi geçen basamakların her birinin kendi içinde de çeşitlilikler görülmektedir. Mesela ilk kademe içinde baş melekler diğer melekler arasında üstün konumda yer alırken; hiyerarşinin ikinci basamağında yeryüzüne ait bedenle kuşatılmış olan insanlar da kendi aralarında farklı statülere sahiptir.²⁶ Origen ayrıca üst seviyede yer alan varlıkların alt seviyedekilere karşı sahip olduğu bir takım ahlaki sorumluluklara da işaret etmektedir. Örneğin diğer melekler üzerinde otorite sahibi olan baş melekler, onların da yükselmelerine katkı sağlamalıdır.²⁷ Alt seviyedeki insanlar söz konusu olduğunda da yine onların her biri için bir koruyucu görevlendirilmiştir. İlgili melek koruyucusu bulunduğu bireyi yeniden başlangıçtaki orijinal haline dönebilmesi için yüreklendirmektedir. Öte yandan daha alttaki kötü ruhlu şeytani bir varlık ise kişiyi kötülüğe itmek için uğraşmaktadır. Bu bakımdan görülmeyen varlıklar arasında da mücadele söz konusudur. İnsanın üstünde nüfuz sahibi olabilmek için kötü ruhlar iyi ruhlar ile mücadele halindedir. Buna karşın melekler ise bireylerin aklını keskinleştirip onlara fiillerinin nitelik ve

²⁴ Origen, *De Principiis*, Praef. 8; 2. 1. 4; 2. 2. 2.

²⁵ Origen, *De Principiis*, 1. 8. 1-3; 2. 2. 1; 2. 6. 5; 2. 9. 2-3.

²⁶ Daha önce ifade edildiği gibi bu çeşitlilik ve bireyler arasındaki farklı koşullar, ruhun bedenlendiği doku ve biçimin ilahiliğe yabancılaşma derecesine göre belirlenmesinden kaynaklanmaktadır.

²⁷ Origen, *De Principiis*, 1. 8. 1.

sonuçlarını kavrama kabiliyetini kazandırmaya çalışmaktadırlar. Bu mücadele içerisinde insan her zaman iyi ile kötü arasında tercih yapabilme yetisine sahiptir.²⁸

Origen, çeşitliliğe rağmen maddi âlem içerisinde bir uyumsuzluk olmadığını da belirtir. Çünkü Mesih-Logos vasıtasıyla âlem kusursuz bir dengeyle idame ettirilir. Logos, idrak yetisi çerçevesinde yeniden kaynağına dönebilmesi için her bir ruhla bire bir ilgilenerek onlara rehberlik eder. Bu rehberlik yardımıyla düşüşünden sonra meyli yeniden yükselmek, tekrar Tanrı ile bir olduğu eski haline erişmek olan ruhların dönüşüm süreçleri kolaylaşır.²⁹

Origen'e göre ruhlar esas binlerce yıl saf biçimleri ile var olabilir. Ta ki düşmelerine neden olacak kötü kararlar alınca kadar. Origen, ruhun, kendine has benliğini oluşturan bir parçası olarak insanın muhakeme yeteneğine karşılık geldiğini düşünür. Bu muhakeme gücü nötr yani erdeme/iyiliğe ya da kötülüğe açık vasıftadır. Dolayısıyla ruh akılla da bedenle de birleşebilir veya her ikisi arasında kalabilir.³⁰ Ruhun tercihi insanın kişilik ve eylemlerini belirler. Akıl bedene galip gelirse varlıklar Tanrı'ya benzeme gayesine erişir; aksine beden akla üstünlük sağlarsa insan arzu ve ihtiraslarının hakimiyetine girdiğinden kötülüğe bulaşır. Bu noktada Origen'e göre beden kendi başına kötü değildir. Bir başka deyişle tabiatı icabı tamamen atıl olan beden, tek başına herhangi bir şeyi hissedemez ya da deneyimleyemez.³¹

Origen'e göre düşen varlıkların bedenlenmesi ile senkronik olarak yaratılan maddi evrenin oluşturulma gayesi ise bir disiplin ve eğitim mekânı olarak ruhların buradaki yaşamı vasıtasıyla hakikati idrak edip tekrar nihai gerçekliğin bir parçası olarak yükselmelerini sağlamaktır.³² Dolayısıyla âlem, iyilik ve merhamet sahibi Tanrı'nın düşmüş ruhlar için oluşturduğu bir tür ceza ve tövbe mekânıdır. Origen buradaki cezalandırmanın iyileştirici bir süreç olduğunu vurgulamaktadır.³³ Bu bağlamda o, günahlarından arınıp yeniden Tanrı'ya dönünceye kadar ruhların art arda gelen dönemlerde tekrar tekrar bedenleneceğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesi ruh göçü anlayışına sahip olduğunu çağrıştırmaktadır. Ancak konu ile ilgili ifadeleri net bir kanaate varmak için yeterli olmadığı gibi bir ruh göçü anlayışını savunuyorsa da bu bir insanın göksel, insani ve şeytani bedenler arasında geçişini içermektedir.³⁴ Ruhun o an içinde bulunduğu beden ile ileride içinde bulunacağı beden arasında

²⁸ Origen, *De Principiis*, 3. 2. 1-4; 3. 3. 4.

²⁹ Origen, *De Principiis*, 2. 1. 2-3.

³⁰ Origen, *De Principiis*, 2. 8. 4; 3. 4. 2-4.

³¹ Origen, *De Principiis*, 3. 4. 2-4. Jerry L. Walls, "Universalism in Origen's First Principles", *The Asbury Seminarian* 36/2 (1981), 7.

³² Origen, *De Principiis*, 3. 5. 4-5.

³³ Origen, *De Principiis*, 2. 5. 5. Bu husus ileriki başlıklarda ele alınacaktır.

³⁴ Mark Julian Edwards, *Origen against Plato* (United Kingdom: Hampshire Ashgate Publishing, 2002), 98.

bir tür devamlılık olduğunu kabul etmektedir. Bir başka ifadeyle ruhun bir statüden diğer bir statüye geçişiyle sonraki statüsünü taşımak üzere aynı bedenini değiştirdiğini ima etmektedir.³⁵ Bu geçişlerde aynı beden, aldığı yeni konuma göre git gide berraklaşır ya da tersi hale gelir.³⁶

Konu ile ilgili bu açıklamalarının ardından Origen'in özgür irade ile ilgili görüşlerine de yer vermek gerekmektedir. Çünkü o, farklı bedenlenme biçimleri ile ortaya çıkan yaratılış çeşitliliğinin doğrudan ruhun özgür seçiminin sonucu olduğunu kabul etmektedir.

3. Özgür İrade ve İlahî Takdir İş Birliği

Origen ruh, beden ve âlem arasındaki ilişkinin ardından özgür irade ve ilahî takdir konusuna geçmektedir. Konuya başlarken şunu ifade etmek gerekir ki Origen'e göre özgür irade müstakil olarak değil; Tanrı'nın insanlığı yargılaması fikri ile bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Çünkü ona göre ancak özgür olarak yapılan eylemler için yargılama söz konusu olabilir. Tanrı tarafından yaratılan varlıklar kendilerine verilen akıl melekesi sayesinde iyi ile kötüyü ayırt edebilirler. Dolayısıyla o, varlıkların Tanrı'nın inayeti ile onlar için oluşturduğu planı izleme yahut bu plandan uzaklaşma hususunda karar vermede özgür olduklarını ifade eder. Temelinde özerklik olmadan yapılan bir erdem için hakikaten ve sadakatle gerçekleştirilmiş olduğu söylenemeyeceğinden özgür iradenin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre yaratıcı, kendi yarattığı akıllara içlerindeki iyiliğin kendilerine ait olması için gönüllü ve özgür hareket etme gücünü vermiştir.³⁷ Bu çerçevede yargılamanın temelini özgür bir şekilde yapılan seçim oluşturur. Sonuç itibarıyla birey iyiyi seçtiğinde övgüye layık olur, kötüyü seçtiğinde ise kınamayı hak eder.³⁸

Origen'in özgürlüğü ele alış biçimi bireyin sahip olduğu akıl vasıtasıyla iyiyi kavrayıp benimseme yetisi dahilindedir. Ona göre özgür irade herhangi bir durumla ilgili tercihler karşısında seçim yapabilme yetisidir. Varlıklar sahip oldukları akıl ile değerlendirmelerde bulunur ve bu değerlendirmelere bağlı olarak nasıl tepki vereceklerini kararlaştırırlar.³⁹

³⁵ Origen, *De Principiis*, 2. 2. 2; B. Darrell Jackson, "Sources of Origen's Doctrine of Freedom", *Church History* 35/1 (1966), 15.

³⁶ Origen, *De Principiis*, 2. 2. 2; Origen, "Commentary on the Gospel according to Matthew Book 15", çev. Justin M. Gohl, *Academia.edu* (Erişim 10 Şubat 2022), 15. 25-26.

³⁷ Origen, *De Principiis*, 2.9.2

³⁸ Origen, *De Principiis*, 3. 1. 3.

³⁹ Origen, *De Principiis*, 3. 1. 2-5.

Seçimlerin ahlaki sorumluluğu her zaman varlıklara aittir. Bununla birlikte yine de Tanrı, insanlığa yönelik amansız sevgisiyle rehberlik etmeyi asla bırakmaz.⁴⁰

Origen için özgür iradeye sahip olması ruhun en önemli vasfıdır. Ruhun bulunduğu alandan bir diğer alana hareketi kendi özgür iradesine bağlıdır. Özgür irade, akıllı varlıklara Tanrı'nın iyiliği sebebiyle bir armağan olarak sunulmuştur. Tanrı, akıllı varlıklara özgür irade ve gönüllü hareket kabiliyeti bahşederek onların içlerindeki iyiyi kendi özgür iradeleri ile korumalarını istemiştir. Varlıkların buldukları konumdan düşüşleri de yine kendi özgür iradeleriyle yöneldikleri tercih sonucudur. Onların, Tanrı'yı tefekkür ve iyiyi muhafaza hususunda tembellik göstererek iyi şeylere aldırılmayıp ihmal etmeleri, iyiden vazgeçme (uzaklaşma/çekilme) sürecini başlatmıştır.⁴¹

Origen'e göre Tanrı tarafından akıllı varlıklara bahşedilen özgürlük, Tanrı'nın yaratma ve insanlık için oluşturduğu kurtuluş planında belli başlı bir rol üstlenmektedir.⁴² Evrenin yaratılışından çok daha evvel, yaratılmış şeylerin baştan sona tüm davranış ve eylemleriyle bağlantılı olarak Tanrı tarafından oluşturulan bir plan/takdir bulunmaktadır. Bahsi geçen plan gelecekte vuku bulacak bir paradigma olarak Logos'da mevcuttur. Tanrı ilk yaratılış aracılığıyla bu planı başlatmış ve örnek gerçeklik kazanmıştır.⁴³ Bu kurtuluş planında Tanrı, varlıkları akıl ve irade ile donatarak bu sayede onlara kendi hayatlarına yön tayin etme noktasında seçme hürriyeti sağlamıştır. Ancak akıllı varlıklar yaşam çizgilerini Tanrı'nın aksi istikametine çevirerek kendilerine verilen seçim yetisini olumsuz anlamda kullanmışlardır.⁴⁴ Düşüş ve çeşitliliği içeren maddi âlemin yaratılması bu zıt yöne ilerleme sonucu gerçekleşmiştir.

Origen'e göre tek başına kendi gayretleri ruhların kendilerini kurtarabilmesi için yeterli değildir. Yani ruhların başlangıçtaki pozisyonlarına yükselerek Tanrı ile birleşmesi, tekrar Tanrı'ya benzer hale gelmesi sadece bireysel kavrayışları yoluyla gerçekleşmez. Onlar kendi çabalarının yanı sıra Tanrı'nın inayetini⁴⁵ sürekli bahşetmesi ve yardımıyla eski saf hallerine yükselebilirler. O, bu inayeti, varlıkların kendilerine bahşedilen özgür iradeyi kullanarak onlar

⁴⁰ Origen, *De Principiis*, 3.6.1; Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 195-196; Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 199-200.

⁴¹ Origen, *De Principiis*, 2. 9. 2.

⁴² Origen, *De Principiis*, 2. 9. 2.

⁴³ Anders Christian Jacobsen, "Freedom and Providence in Origen's Theology", *Church Studies* 4 (2008), 68.

⁴⁴ Origen, *De Principiis*, 2. 9.

⁴⁵ Tanrı'nın inayeti ile kastedilen şey yaratılmış varlıkları kurtarma iradesi ve bu çerçevede lütfu ile onlar için oluşturduğu kurtuluş planıdır. bk. Jacobsen, "Freedom and Providence in Origen's Theology", 66

için Tanrı'nın belirlediği sona ulaşmaları olarak açıklamaktadır.⁴⁶ Origen, ilahî takdirin hiçbir zaman zorlama yoluyla değil ancak eğitim, rasyonel ikna, talimat ve aydınlanma yoluyla⁴⁷ tüm akıllı varlıkları kurtuluşa eristireceğine inanmaktadır. Çünkü Tanrı'ya/İyi'ye bağlılık özgür olmakla mümkündür. Özgür olmaksaf bir entelektüel görüşe dayanmalıdır.⁴⁸

Tanrı'nın inayeti ile insanlar için takdir ettiği kurtuluş planı özellikle Mesih-Logos'a bağlıdır. Tanrı'nın yolunda onlara rehberlik eden Logos, bireylerin saflaşarak tüm günahlarından arınmalarını sağlamaktadır. Hem tek tek her bir bireyin hem de bir bütün olarak insanlığın ilerlemesi ve eğitimi Logos'a bırakılmıştır. Logos'un gayesi yürüttüğü işlerle akıllı varlıkların içinde bulunduğu durumu düzeltmektir. Bu faaliyetini de düşmüş tüm ruhlar başlangıçtaki özgün durumlarını yani Yaratıcı ile bir oldukları hallerini tekrar kavrayıncaya kadar yürütmeye devam edecektir.⁴⁹

İnsanların çoğu mükemmelliğe giden yolu seçmek için yeterli ilahî bilgiye ulaşmayı başaramamaktadır. Bu noktada Origen, Tanrı'nın insanlığa olan sevgisi çerçevesinde Logos'u hem mükâfat hem ceza usulünü iyi kullanan bir eğitimci olarak takdim etmektedir. Logos, vazifesi icabı en alt seviyeden en üst seviyeye kadar bütün varlıklara hitap etmelidir. Bireylere halihazırdaki konumlarından daha üst kademelere çıkabilmeleri için durumlarına uygun farklı kurtuluş yolları sunmak Logos'un görevidir.⁵⁰ O, Logos'u idrak kabiliyeti ve Logos'a ihtiyacı çerçevesinde her bir ruhla özel olarak ilgilenmektedir. Böylece akıllı varlıklar buldukları basamaktan başlayarak üst seviyelere doğru aydınlanma sürecine ilerleyebilmektedir. Origen akıllı varlıkların Tanrı'nın koşulsuz sevgisi ile oluşturduğu bu plana tam bir teslimiyet ve kabulle karşılık verdiğini ifade etmektedir.⁵¹ Origen'in öğretilerinde Logos'un, Tanrı'ya ilişkin üstün bilgiye ulaşmada yol gösterici bir kurtuluş öğretmeni olarak sunulduğu görülür. Fakat bu öğretmenin rehberliğinin insanın özgürlüğüne ve tercihlerine kesinlikle müdahale etmediğini de ısrarla vurguladığı görülmektedir. Kurtuluş nihai olarak herkesi kapsamakla birlikte Tanrı bunun için zorlamamaktadır. Logos'un kılavuzluğu ile ikna etmekte, güçlendirmekte, uyarmakta ve ödüllendirmektedir. Ancak bunları yaparken hiçbir zaman bireysel ruhun

⁴⁶ Jacobsen, "Freedom and Providence in Origen's Theology", 66.

⁴⁷ Cezalandırma korku yalnızca başlangıçta akıl henüz gelişmediğinde bir yol olabilir.

⁴⁸ bk. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 157-178.

⁴⁹ Origen, *De Principiis*, 3. 1.

⁵⁰ Elizabeth Ann Diveley Lauro, "Universalism", *The Westminster Handbook to Origen*, ed. John A. McGuckin (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 212.

⁵¹ Bohdan Koval, "Origen's Interpretation of 1 Cor. 15:24-28 in the Context of His Teaching of Apokatastasis", *Academia.edu* (Erişim 20 Şubat 2022), 29-31.

özgürlüğünü kısıtlamamaktadır.⁵² Çünkü ilahî takdir ile özgür irade arasında uyum vardır ve her ikisinin de hedefi müşterektir. Tanrı'nın gayesi inayeti ile insanlığı kurtarmaktır; fakat bunun gerçekleşebilmesi için bu eyleme insanlığın özgür seçimle dâhil olması icap etmektedir.⁵³ Buna göre kurtuluşun sırrı, ona boyun eğmek zorunda kalanlara değil, onu isteyenlere aittir.⁵⁴ Tanrı'nın inayeti çerçevesinde oluşturduğu kurtuluş planına kendi özgür iradesi ile dahil olan birey kurtuluşa ermekte yani yükselerek yeniden başlangıçtaki orijinal haline geri dönmektedir.⁵⁵

4. Apokatastasis: Düşen Tüm Varlıkların Yeniden Başlangıçtaki Orijinal Haline -Tanrı ile Birlik Haline - Dönüşü

Apokatastasis (αποκατάσταση); aslına dönme (restoration⁵⁶), yeniden birleşme/bütünleşme (reintegration), eski normal haline gelme/yeniden yapılandırma (reconstitution) şeklinde tercüme edilen Yunanca bir kelimedir. Hıristiyanlıkta sonun başlangıca benzemesi görüşünden hareketle zamanın sonunda her şeyin başlangıçtaki orijinal haline geri döndürüleceğini; tüm yaratılmış varlıkların nihai bir şekilde Tanrı ile orijinal birlikteliklerine geri dönüşü doktrinini ifade etmektedir.⁵⁷ Kökeni Yunan felsefesine kadar dayanan bu kavramın erken dönem Hıristiyanlıktaki en önemli savunucusu Origen'dir.

Neoplatonizm ve Stoacıların kozmik anlayışlarına aşina olan Origen'in apokatastasis öğretisini oluştururken onlardan etkilendiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte o, öğretisinin kökenini ısrarla Kitabı Mukaddes'e dayandırmaktadır.⁵⁸ Origen, Pavlus'un, Korintlilere Mektubunda yer verdiği "Tanrı'nın son düşmanı olarak ölümün yenileceği ve her şeyin İsa'ya uyarak ona tabi olacağı"⁵⁹ şeklindeki ifadelerini apokatastasis teorisi için en önemli kanıtlardan biri olarak ileri sürmektedir. İlgili pasajın son cümlesinde geçen "Her şey Oğul'a bağımlı kılınınca, Oğul da her şeyi kendisine bağımlı kılan Tanrı'ya bağımlı olacaktır. Öyle ki

⁵² Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 178.

⁵³ Origen, *De Principiis*, 3. 1. 15; 19; Tom Greggs, "Apokatastasis: Particularist Universalism in Origen", *All Shall Be Well: Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann*, ed. Gregory Macdonald (Cambridge: The Lutterworth Press, 2011), 31.

⁵⁴ Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 157.

⁵⁵ Henri Crouzel, *Origen*, çev. A. S. Worrall (Oregon: Wipf & Stock, 2016), 211.

⁵⁶ Origen'in eserlerinin Latince basımlarında apokatastasis yerine restorasyon (restituti) kelimesi kullanılmaktadır. Bk. Origenes, *De Principiis*, ed. J. Chr. Wilh. Augusti - J. Car. Lud. Gieseler (Lipsiae (Leipzig): Xn Bibliopolio Dykiano 1836), XLVIII, 146, 173, 315, 327.

⁵⁷ Origen, *De Principiis*, 1. 6. 2; Ilaria Ramelli, *A Larger Hope? Vol.1: Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich* (Eugene: Cascade Books, 2019), 2; Crouzel, *Origen*, 257.

⁵⁸ Ramelli, *A Larger Hope?*, 58.

⁵⁹ I. Korintlilere, 15: 23-28.

Tanrı her şeyde her şey olsun.”⁶⁰ cümlesindeki ‘her şeyde her şey olma’ ifadesini güçlü bir delil olarak göstermektedir.

Origen, yukarıda ifade edilen pasajda Oğul’un Baba’ya itaatinin, doğru ve iyi olduğunun onaylanması durumunda tüm varlıkların Oğul’a itaatinin de akıllıca ve yararlı olduğunu; dolayısıyla bu tarz bir itaatinde tüm varlıkların iyileşerek eski özgün orijinal hallerine dönmelerine neden olacağını belirtmektedir. Hatta tamamen düşman hale dönüşmüş en alt seviyedeki varlıkların dahi Oğul’a itaat ettiklerinde bu itaat onların da kurtularak ilk durumlarına döndürülmelerini sağlayacağını ileri sürmektedir. Bahsi geçen itaat ise disiplin ve eğitim yoluyla gerçekleştirilerek başarıya ulaşacaktır. Bu yolda iyi şeylere teşvikle birlikte manevi arınmalarını ve kurtuluşlarını göz ardı edenlere ise tehdit gibi yollar araç olarak kullanılacaktır. Origen’e göre kurtuluşun anahtarı olarak itaat, başlangıçtaki duruma yani Tanrı’nın her şeyde her şey olduğu konuma döndürülmek demektir. Zira ölüm de ortadan kaldırılarak tüm düşmanlar Mesih’e boyun eğdiğinde, Mesih de her gücü ortadan kaldırarak her hükümlerini Baba’ya devredecek ve o zaman son gelmiş olacaktır.⁶¹

Sonun her zaman başlangıç gibi olduğunu ifade eden Origen, bu nedenle her şeyin başlangıcını düşünmek gerektiğini bildirmektedir.⁶² O, bu hususla ilgili olarak ruhların menşei ve yapısının başlangıçtaki ilk hallerine döndürülmesiyle sonun ilk hale benzeyeceğini, bu suretle akıllı varlıkların iyi ve kötü ağacından yemeye ihtiyaç duymayacakları hoşnutluk halinin tekrar oluşacağını ileri sürmektedir. Ona göre tam da bu noktada kötülük yerini dürüstlük ve saflığa bırakacak, özgün, saf hallerine dönmüş ruhların her şeyi yegâne iyi olan Tanrı olacak,⁶³ kötülüğün de ölümün de olmadığı bir zamanda Tanrı tam anlamıyla her şeyde her şey olacaktır.⁶⁴

Origen’e göre ruhun varlığının son bulacağına inanmak kâfirliktir. Çünkü O’na benzeme çabası ile Tanrı’yı idrak etme; aklî cihetiyle de Tanrı’yı taklit etme kabiliyetine haiz olan ruh ölümsüz bir varlıktır.⁶⁵ Ruhun dünyaya ait olan bedenden farklı ve bu bedenden ayrılabilir

⁶⁰ Yunanca πάντα εν πασιν şeklindeki ifade Koloselilere (1:17) ve Efesliler (1:23) mektuplarında geçmektedir.

⁶¹ Origen, *De Principiis*, 3. 5. 7-8.

⁶² Origen, *De Principiis*, 1. 6. 2.

⁶³ Origen, *Commentary on John*, 2.7. Jean Danielou, *Origen*, çev. Walter Mitchell, (New York: Sheed and Ward, 1955), 277.

⁶⁴ Origen, *De Principiis*, 3. 6. 3. (Efesliler’e Mektup 4:13’de geçen “Sonunda hepimiz imanda ve Tanrı Oğlu’nu tanımada birliğe, yetkinliğe, Mesih doluluğundaki olgunluk düzeyine erişeceğiz” cümlesi Origen’in bu konuda dayandığı bir diğer pasajdır. O, burada geçen ifadeleri ruhun kurtuluşu elde ettiğinde Logosla birlik ve bütünlük halinde bulunduğu saf akıl durumuna geri döneceği şeklinde açıklamaktadır.)

⁶⁵ Origen, *De Principiis*, 3. 4. 2; 4. 4. 9-10.

özelliğe olması bunun kanıtıdır.⁶⁶ Origen, insanın, Mesih-Logos vasıtasıyla yaratılmış olan aklî cihetinin, O'nun yaşamına iştirak etmek suretiyle ilahî varlığı paylaştığına inanmaktadır.⁶⁷ Ona göre her ne kadar ihmalleri neticesi Tanrı'ya yabancılaşıp uzaklaşarak düşmüş ruhlar haline gelmişlerse de onlar içlerinde bulunan iyilik tohumunu, ilahî kıvılcımı taşımayı sürdürmektedirler. Bu sebeple bir parçası bozulmadan kalmaya devam eden ruh, aklî yönü ile hiçbir zaman tamamıyla kötülüğe/günaha düşmez. Bu bağlamda insanın amacı kurtuluşa erişmeye yani ilahî tabiatının bilincine vararak yeniden Tanrı'ya benzerliğini ve orijinal saf halini kazanmaya çalışmaktır.⁶⁸ Bu zorlu ve uzun bir görevdir. Çünkü ruh, daima onu günaha çekmeye çalışan cazipliklerle çevrilidir. Bu yüzden başlangıçtaki orijinal saf akıl durumuna tekrar dönebilme hedefinin başarılabilmesi için Tanrı'nın aralıksız yardımı ve rehberliği ile insanlığın istikrarlı ve kalıcı gayreti zaruridir.⁶⁹

Origen'e göre ruhun yükselişi, iyiye doğru devamlı bir ilerleme, aşamalı manevî bir gelişim ve özveriyle kendini arındırma sürecidir.⁷⁰ İlk aşama ruhun öncelikle ahlakî açıdan kendini arındırmasıdır. Akabinde Tanrı'nın rehberliği ve inayetiyle bakî olanı fanî olandan ayırma bilgisini edinerek bunu geliştirir. Ruhun bu gelişim süreci Mesih-Logos vasıtasıyla aydınlanmaya ve O'nunla kaynaşıp bütünleşerek saf akıl olarak yaşamaya başlayınca dek sürer.⁷¹ Ruhun bu seviyeye ulaşması kurtuluşa erişerek başlangıçtaki özgün haline, orijinal statüsüne tekrar getirildiği anlamına gelir. Ruhun arınarak başlangıçtaki saf akıl haline yeniden bürünmesiyle kötülükle birlikte iyi ile kötü arasındaki zıtlık da ortadan kalkar. O andan itibaren ise akıl artık Tanrı dışında herhangi bir şeyin farkında olmayıp yalnızca Tanrı'yı görür, O'nu düşünür ve yalnızca O'na bağlı kalır. Artık her davranışının biçimini, her eyleminin ölçüsünü Tanrı oluşturur.⁷²

Origen Tanrı'ya en uzak mesafede, en alt seviyede olan düşmüş varlıkların dahi kademeli olarak daha üst seviyelere yükselebileceği kanaatindedir. Dolayısıyla onun kurtuluş anlayışı düşmüş tüm akıllı varlıkları içermektedir. Her akıllı varlık, özgür iradesi ve kurtuluş hedefi doğrultusundaki fiilleriyle uyumlu olarak bir düzenden diğerine ilerleyebilir yahut tam tersi

⁶⁶ Origen, *De Principiis*, 2. 3. 2; 2. 10.4.

⁶⁷ Origen, *De Principiis*, 4. 4. 9-10.

⁶⁸ Origen, *De Principiis*, 3.6.1.

⁶⁹ Origen, *De Principiis*, 3. 1; 3. 4; 4. 4.

⁷⁰ Origen, *Homilies on Numbers*, çev. Thomas P. Scheck, ed. Christopher A. Hall (Illinois: An Imprint of InterVarsity Press, 2009), 17.4.

⁷¹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 143-147.

⁷² Origen, *De Principiis*, 3. 11. 3.

şekilde düşebilir. Bu durum Tanrı'nın tüm varlıkları Logos aracılığıyla nihaî kurtuluş planına dâhil ettiğine işaret etmektedir. Ona göre düşmüş tüm günahkârlar için cezalandırmanın bir sonu vardır. Nihayetinde onların hepsi başlangıçtaki durumuna geri dönmelidir. Origen'e göre ölümden dirilme ve cezalandırma söz konusudur. Fakat bu cezalandırmanın ebedî sürmediğini,⁷³ beden cezalandırılmasıyla ruhun aşama aşama arınarak başlangıçtaki pozisyonuna tekrar döneceğini ifade etmektedir.⁷⁴

Son olarak Origen'in cezalandırma ile ilgili görüşlerine de değinmenin konun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Onun için cezalandırma, günaha düşmüş tüm akıllı varlıkların yeniden yükselerek Tanrı'ya döndürülmesi planının bir parçası olarak işlev görmektedir. Günahkâr ruhlara yönelik cezalandırma süreci ve ölçütü her ruhun kendi durumuna bağlı olarak değişmektedir. Cezalandırma dış bir mekânda değil, günahkârın vicdanında gerçekleşmektedir. İhmalkârlık ve tembellikle iyi olandan uzaklaşmayı tercih ettiği anda ruh için cezalandırılma süreci başlamaktadır. Ruh işlediği günahın büyüklüğüne göre farklı alanlara düşerek o seviyeye uygun bedenler almakta ve bu şekilde cezalandırılmış olmaktadır. Fakat Tanrı'nın düşmüş ruhlara yönelik bu cezalandırması intikamcı değil aksine iyileştirici ve arındırmaya yöneliktir.⁷⁵ Günah kötü niyet değil, cehalet veya bir yargı hatasıdır.⁷⁶ İyilikle karıştırılan bir kötülüktür. Dolayısıyla cezadan çok iyileştirilmeye/düzeltilmeye muhtaçtır. Günah işlemiş ruhların tedavisi için ciddi çarelere ihtiyaç olduğundan bu cezalandırma acı hissi uyandırıcı olabilir. Bu nedenle yöntemler zaman zaman sert ve adaletsiz görünse de özü itibarıyla iyileştirmeye yönelik cezalardır.⁷⁷ O, Tanrı'nın iyileştirmeye yönelik cezaları için eserinde sağlıklarına kavuşmaları amacıyla hastalarına yardım eden doktor benzetmesini kullanmaktadır. Hastalığını iyileştirmek adına insanlar hoşuna gitmeyen ilaçlar almaya veya durumunun ağırlığına göre acı verici ağırlı ameliyatlar geçirmeye mecbur olabilir. İnsanlığın doktoru olan Tanrı da çeşitli günahlar nedeniyle ruhlarda ortaya çıkan hastalığı iyileştirmeye yönelik olarak tedavi edici ceza yöntemlerinden yararlanmaktadır.⁷⁸ Netice olarak Origen'in hasta ruhlar için deva olarak gördüğü cezalandırmayı faydalı ve eğitici nitelikte bir unsur olarak ele aldığını söyleyebiliriz.

⁷³ O, ebedi bir ateşin bulunmadığını, ebedi ateş ile ilgili referansların ise alegorik olduğunu ileri sürmektedir. Origen, *De Principiis*, 2. 10. 4.

⁷⁴ Origen, *De Principiis*, 2. 9. 8.

⁷⁵ Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (London: UCL Press, 1993), 310.

⁷⁶ Luka 23:24'de geçen ifade "Baba, onları başısla, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar." şeklindedir.

⁷⁷ Origen, *De Principiis*, 2. 5. 3.

⁷⁸ Origen, *De Principiis*, 2. 10. 6; Bernstein, *The Formation of Hell*, 312.

Origen, eğitim yoluyla elde ettiği iyinin (Tanrı bilgisi/Tanrı'yı idrak) ruhları cehalet ve günahlardan uzaklaştırarak Tanrı'ya yakınlaştıracaklarını düşünmektedir. Ona göre düşüştüğü sonra eğitim ve cezalandırma gibi süreçler sonunda iyiyi idrak ederek yükselen ruhlar tekrar ilk özgün hallerine dönüp Tanrı'ya erişebilecek ve bir daha kolay kolay cehalete düşmeyecektir.⁷⁹ Sürekli düşüş ve kurtuluş döngüsü ona göre bu spekülasyonun bir parçası değil çünkü Tanrı'ya/iyi'ye bağlılık zorlama ve korkudan ziyade seçim ve sevgiyle gerçekleşecektir.⁸⁰ Ayrıca ruh, başından geçen tecrübe ile iyinin ilham verici ve tefekküre layık olduğunu kavrayacaktır.⁸¹

Sonuç

Erken dönem kilise babalarından Origen evrensel kurtuluşa olan inancını ifade eden apokatastasis görüşü ile ön plana çıkan bir teologdur. Origen'e göre başlangıçta Tanrı, lütfu sayesinde Mesih-Logos aracılığıyla Tanrı'ya benzer surette ve Tanrı ile birlik halinde çok sayıda akıllı varlık (saf akıl) yaratmıştır. Bu akıllı varlıkların oluş gayesi fasılasız bir şekilde Tanrı'yı temaşa ve tefekkür ile ilahî sırları araştırmak ve keşfetmektir. Ancak sonraki süreçte bu varlıkların Tanrı'yı tefekkür vazifelerini ihmal etmeye başlamaları ile düşüş gerçekleşmiş ve bu akıllı varlıklar ruhlar haline gelmişlerdir. Düşen ruhlar ise günahlarının derecelerine göre melek, insan ve şeytan şeklinde vücut bulmuşlardır. Origen'e göre ruhun, akıl ve bedeninin ortasında bulunduğunu ve iradi eylemleri neticesinde bu ikisi arasında yükselip düştüğünü söyleyebiliriz.

Platon ve Pisagorcuların sonun başlangıca benzemesi gerektiğine dair fikirlerinden etkilenen Origen, eninde sonunda tüm ruhların düşmeden önceki orijinal hallerine yani Tanrı ile birlik ve bütünlük halinde oldukları saf akıl durumuna tekrar erişeceklerini iddia etmiştir. Apokatastasis olarak adlandırılan bu öğretiyeye göre tüm varlıklar, kendi çabası ve Mesih-Logos'un rehberliğiyle iyileşerek/arınarak ne kadar günahkâr olursa olsun, sonunda Tanrı'nın ebedi tefekkürüne geri dönebilmelerine izin verilmesi için yeterli ilerleme kaydedeceklerdir. Dolayısıyla tüm yaratılmışlar tekrar yükselerek Tanrı'ya ebedî olarak döneceklerdir.

Onun öğretisindeki dikkat çekici bir diğer husus evrensel kurtuluş anlayışı ile paradoksal görünmesine rağmen ahlaki özerklik konusundaki ısrarıdır. Origen'in burada iki ilkeye

⁷⁹ Nigel M. de S. Cameron, *Universalism and the Doctrine of Hell* (London: Paternoster Press, 1992), 29.

⁸⁰ Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 58.

⁸¹ Origen, *Commentary on Romans*, çev. Thomas P. Scheck (Washington: Catholic University of America Press, 2002), 5.10.15; ayrıca bk. Joseph Wilson Trigg, *Origen The Bible and Philosophy in the Third-century Church* (Atlanta: John Knox Press, 1983), 111.

dayandığı görülür. İlki Tanrı'nın adaleti ve lütfu, ikincisi ise her akıl sahibi varlığın mutlak özgür iradesidir. Origen için lütuf, varlıklara her daim kurtuluşun sunulması; özgür irade ise onu kabul ya da reddeden kişi olmak manasındadır. Origen'in akıllı varlıklara verdiği özgürlük, her birine kendi kaderi için sorumluluk yüklemektedir. Varlıklar içinde buldukları pozisyonda kendilerine verilen akıl sayesinde iyi ve kötüyü ayırırlar. Buldukları durumla ilgili mantıklı bir cevap olarak muhtemel eylemler arasında seçim yapmak için özgür iradelerini kullanırlar. Ancak kurtuluş için bireylerin özgür iradeleri ile gösterdikleri çaba tek başına yeterli değildir. Origen'in apokatastasis sürecinde ilahi takdir ile özgür iradenin uzlaşısı içinde birlikte çalıştığı görülür. Tanrı insanlığa olan koşulsuz sevgisi sayesinde onlara, Mesih aracılığıyla yürürlüğe koyduğu bir kurtuluş planı sunmaktadır. Bu çerçevede Mesih'e itaat insanlık için kurtuluşun anahtarıdır. Ancak Origen bu itaatin asla baskı ve zorlama yoluyla değil, eğitim, iyi şeylere teşvik, manevi gelişimlerini ihmal edenleri tehdit ve ceza gibi yollarla gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla Origen'in, günahkarların kendi özgür iradeleri ile eğitilerek her insan ruhunun pedagojik bir arınma süreciyle orijinal durumuna geri döneceğine inandığını söyleyebiliriz. Bu, kişinin Tanrı sevgisi ve bilgisi ile bağlantılı olan ve dolayısıyla kişinin iradesini Tanrı'ya/İyi'ye doğru hizalayan bir dönüşüm sürecidir.

Origen'in apokatastasis anlayışının bir diğer önemli yanı ise, Hıristiyanlığa farklı bir ceza felsefesi sunmasıdır. Onun ceza anlayışı düzeltici ve dönüşümseldir. Ona göre verilen ceza bir tür eğitim aracıdır ve arınma sürecinin bir parçası olarak cezanın ıslah edici bir nitelikte olması gerekir. Bu bağlamda o, Tanrı'nın adaletinin her zaman arındırıcı, saflaştırıcı bir nitelikte olduğunu kabul ettiğinden sonsuz ıstırapın adaletsiz olacağını belirtir. Ona göre verilmesi sonsuzluk gerektiren bir ders asla öğrenilemeyecek bir derstir. Günahkârlar ceza yoluyla ıslah edildikten sonra artık onları cezalandırmaya gerek kalmayacaktır. Buna göre cezalandırılan tüm insanlar iyileşip arınarak ilahî lütfu döndürülür. Bu durumda Origen için cezalandırmanın eğitim ile eş anlamlı olduğunu ve ebedi cezalandırmayı reddettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç itibarıyla Origen'in apokatastasis öğretisi ile bireysel kurtuluş kavramından daha fazlasını içeren bir bakış açısı sunması, bu çerçevede ortak hedefe sahip uyumlu unsurlar olarak hem insan özgürlüğünü hem de ilahî takdiri korumak istemesi, cezalandırma ve ebedi cehennem ateşi gibi ahirete dair günümüz geleneksel Hıristiyan anlayışının dışında ve hatta karşısında sayılabilecek görüşleri, onun modern dönem kurtuluş formülasyonlarından daha kapsamlı bir yaklaşımı ilk yüzyıllar içerisinde ortaya koymuş olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Biriukov, Dmitry. "Paradigms of Participation in Origen". *Scrinium* 13/1 (2017), 277-290.
- Bernstein, Alan E. *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*. London: UCL Press, 1993.
- Cameron, Nigel M. de S. *Universalism and the Doctrine of Hell*. London: Paternoster Press, 1992.
- Clark, Elizabeth. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Crouzel, Henri. *Origen*. çev. A. S. Worrall. Oregon: Wipf & Stock, 2016.
- Daley, Brian E. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Danielou, Jean. *Origen*. çev. Walter Mitchell. New York: Sheed and Ward, 1955.
- Divey Lauro, Elizabeth Ann. "Universalism". *The Westminster Handbook to Origen*. ed. John A. McGuckin. 211-214. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Edwards, Mark. "Origen of Alexandria". *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*. ed. Ken Parry. 98-110. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2019.
- Edwards, Mark. "Deification in the Alexandrian Tradition". *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought*. ed. Mark Edwards – Elena Ene D-Vasilescu. 74-88. New York: Routledge, 2017.
- Edwards, Mark. *Origen against Plato*. United Kingdom: Hampshire Ashgate Publishing, 2002.
- Greggs, Tom. "Apokatastasis: Particularist Universalism in Origen". *All Shall Be Well: Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann*. ed. Gregory Macdonald. 29-46. Cambridge: The Lutterworth Press, 2011.
- Jacobsen, Anders Christian. "Freedom and Providence in Origen's Theology". *Church Studies* 4 (2008), 65-77.
- Jackson, B. Darrell. "Sources of Origen's Doctrine of Freedom". *Church History* 35/1 (1966), 13-23.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Koval, Bohdan. "Origen's Interpretation of 1 Cor. 15:24-28 in the Context of His Teaching of Apokatastasis". *Academia.edu*. Erişim 20 Şubat 2022.

https://www.academia.edu/41243007/Origens_Interpretation_of_1_Cor_15_24_28_in_the_Context_of_His_Teaching_of_Apokatastasis

Origen. "Commentary on the Gospel according to Matthew Book 15". çev. Justin M. Gohl. Academia.edu. Erişim 10 Şubat 2022. https://www.academia.edu/31581897/Origen_of_Alexandrias_Commentary_on_Matthew_Book_15_An_English_Translation_Revised_2019

Origen. *Commentary on Romans*. çev. Thomas P. Scheck. Washington: Catholic University of America Press, 2002.

Origen. *Homilies on Numbers*. çev. Thomas P. Scheck. ed. Christopher A. Hall. Illinois: An Imprint of InterVarsity Press, 2009.

Origen. *De Principiis*. USA: Beloved Publishing LLC, 2014.

Origenes. *De Principiis*. ed. J. Chr. Wilh. Augusti - J. Car. Lud. Gieseler, Lipsiae (Leipzig): Xn Bibliopolio Dykiano, 1836.

Plaxco, Kellen. "Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind". *Origeniana Undecima Origen and Origenism in the History of Western Thought*. Papers of the 11th International Origen Congress. ed. Ander Christian Jacobsen. 767-782. Belgium: Leuven Peeters, 2016.

Ramelli, Ilaria. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill, 2013.

Ramelli, Ilaria. *A Larger Hope? Vol. 1: Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich*. Eugene: Cascade Books, 2019.

Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Trigg, Joseph Wilson. *Origen The Bible and Philosophy in the Third-century Church*. Atlanta: John Knox Press, 1983.

Walls, Jerry L. "Universalism in Origen's First Principles". *The Asbury Seminarian* 36/2 (1981), 1-13.

Origen's Conception of Universal Salvation: Apokatastasis

Asst. Prof., Nadide Şahin

Extended Summary

The doctrine of apokatastasis, which he describes as the return of all souls to their original state of pure reason, is an important example among Origen's theological teachings. However, this doctrine is also one of the most controversial issues in his theology. Believing that the end should resemble the beginning, Origen offers a universal understanding of salvation by reconciling human freedom with God's plan that created for humanity.

Origen's understanding of apokatastasis is directly related to the doctrine of the soul. According to Origen, God created many rational beings by his grace. These pure mind beings created by God through Christ-Logos have a beginning. These intelligent beings, who were created with the aim of researching and discovering divine secrets with unceasing contemplation, and watching God uninterruptedly, were originally created in unity with God, similar to God. The pure minds in question have remained in this position as long as they were content with contemplation of God. However, in the next period, when these beings started to neglect their duty to contemplate God, the decline occurred and these rational beings became souls. Fallen spirits, on the other hand, have been embodied in the form of angels, humans, and devils according to the degrees of their sins. According to Origen, the soul is in the middle of the mind and the body, and that it rises and falls between these two as a result of voluntary actions.

Influenced by the ideas of Plato and the Pythagoreans that the end should resemble the beginning, Origen claimed that eventually, all souls would regain their original state before falling, that is, the state of pure reason, where they were in unity with God. According to this teaching, called Apokatastasis, all created beings, no matter how sinful, by being healed/purified by their own effort and the guidance of Christ-Logos, will eventually make enough progress to be allowed to return to God's eternal contemplation. Therefore, all creatures will return to God eternally.

Another remarkable aspect in his teaching is his insistence on moral autonomy, although it seems paradoxical with an understanding of universal salvation. Origen seems to rely on two principles here. The first is God's justice and grace, and the second is the absolute free will of every rational being. For Origen, grace means always offering salvation to beings; and free will means to be the person who accepts or rejects it. The freedom that Origen gives to rational beings places responsibility for each of them for their own destiny. Beings distinguish between good and evil in the position they are in thanks to the intelligence given to them. They use their free will to choose between possible actions as a logical response to their situation. However, the effort of individuals with their free will for salvation is not enough alone. It is seen that divine providence and free will work together in harmony in Origen's apokatastasis process. Through his unconditional love for mankind, God offers them a plan of salvation that he has put into effect through Christ. In this context, obedience to Christ is the key to salvation for humanity. However, Origen acknowledges that this obedience will never come through coercion, but through education, encouragement, threats, and punishment for those who neglect their spiritual development. Therefore, we can say that Origen believed that sinners by being educated of their own free will, every human soul would return to their original state through a process of pedagogical purification. It is a process of transformation that is linked to one's love and knowledge of God and thus aligns one's will towards God/Good.

Another important aspect of Origen's understanding of apokatastasis is that it offers a different philosophy of punishment to Christianity. His understanding of punishment is corrective and transformational. According to him, punishment is a kind of educational tool and punishment should be of a corrective nature as part of the purification process. Once sinners are corrected by punishment, there will be no longer any need to punish them. According to this, all people punished are healed, and purified, and returned to divine grace.


As a result, Origen presents a perspective that includes more than the concept of individual salvation with apokatastasis. He put a more comprehensive approach than the modern formulations of liberation in the first centuries with his desire to protect both human freedom and divine providence as harmonious elements with a common goal, and his views on the hereafter, such as punishment and eternal hellfire. The effect of this teaching of Origen on the period after him is especially evident in theologians who were supporters of the apokatastasis doctrine, such as Didymus The Blind, Gregory of Nyssa, Evagrius, and Gregory of Nazianzus. In this context, he is one of the main figures whose views are included not only in the early period; but also in the discussions about the understanding of universal salvation within the church from the past to the present.

Keywords: History of Religions, Christianity, Origen, Apokatastasis, Universal Salvation

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Korku Kaynakları ve Korku İfade Eden Sözcükler

Sources of Fear and Words Expressing Fear in Arabîc Poetry in the Age of Jahiliyah

Dr. Öğr. Görevlisi, Muharrem ERTAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi/Yabancı Diller Yüksekokulu Yabancı Diller Hazırlık Anabilim Dalı
Eskişehir Osmangazi University/School of Foreign Languages, Foreign Languages Preparatory Department
maremer@hotmail.com
 0000-0002-3179-3985

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

28 Haziran / June 2022

05 Eylül / September 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ertaş, Muharrem. "Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Korku Kaynakları ve Korku İfade Eden Sözcükler", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (Eylül 2022), 1220-1250.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1137067>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Korku Kaynakları ve Korku İfade Eden Sözcükler

Öz ► Çalışmanın konusunu Câhiliye dönemi Arap şiirinde Korku Kaynakları ve Korku İfade Eden Sözcükler oluşturmaktadır. Çalışmada, insan psikolojisinin önemli unsurlarından biri olan korkunun Câhiliye dönemi şairleri tarafından şiirlerinde dile getirilmesi, dizelerde korkunun değişik yönlerini ve şiddetini ifade eden farklı kelimelerin kullanılması ele alınmıştır. Arabistan yarımadasında güvenliği sağlayacak bir devlet düzeni ve adalet sistemini işletecek genel bir kolluk gücünün yokluğu gerek yerleşik şehir hayatında gerekse göçebe olarak sürdürülen yaşamda doğal bir korku iklimi oluşturmuştur. Su ve yiyecek kaynaklarının kıt olduğu çöl hayatı, güçlülerin zayıfları ezdiği bir sistemi ortaya çıkarmış, baskınlarda mağlupların katli veya köleleştirilmesi, namuslarına el uzatılması, onur ve haysiyetlerinin yerle yeksan edilmesi korkuyu besleyen öğeler olmuştur. Yazının yaygın olmaması sebebiyle sosyal hayatı en iyi yansıtan edebi eserin şiir olması hasebiyle şiirlerde yer alan korku anlamına gelen kelimeler çalışmada incelendi. Araştırmamızı Câhiliye dönemi ile sınırlı tutmakla birlikte edebi hayatlarının bir kısmı cahiliye döneminde geçmiş olan *Muhadram* şairlerin şiirlerinden de örnekler verildi.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Câhiliye şiiri, Korku, Zaman, Ölüm.

Sources of Fear and Words Expressing Fear in Arabîc Poetry in the Age of Jahiliyah

Abstract ► The subject of the study is fear and the main sources of fear in Jahiliyah Arab poetry. It is discussed that fear which is one of the important elements of human psychology is expressed by poets in their poems of Jahiliyah and that different words expressing different aspects of fear and its density are used in the verses. Lack of a general law enforcement entity to operate a state order and justice system to ensure security and life in cities and nomadic tribes on the Arabîan peninsula have created a climate of natural fear. Desert life, where water and food resources are scarce, has created a system in which the powerful crush the weak, slaughter or enslavement of the losers by raiders, handing over their honor and destruction of their dignity have been elements that feed the fear. Because of writing is not widespread and poetry which is the literary work that best reflects social life, fear related words in the poems was examined in our study. Although we limited our research to the period of Ignorance, we also gave examples of *Muhadram* poets because of living a period of their part of life in the Jahiliyah era.

Keywords: Arabîc Language and Eloquence, Jahiliya Poetry, Fear, Time, Death.

Giriş

İnsanın sevinç, mutluluk gibi olumlu sayılan duyguları yanında, korku, kaygı gibi olumsuz/zayıflık kabul edilen ve insanı menfi yönde etkileyebilen duyguları da mevcuttur. İnsanoğlu çoğunlukla olumlu duygularını ön plana çıkarma eğilimi gösterirken toplum tarafından olumsuz kabul edilen duygularını gizlemeye çalışmaktadır. Korku duygusu da bunlardan birisidir.

Merkezi bir idareye, adalet sistemini işletecek bir kolluk kuvvetine sahip olmayan, savaşlar, baskınlar, yağmalar sebebiyle emniyet ve güven ortamının bulunmadığı, istikrarsızlık

içinde bocalayan Câhiliye dönemi insanların hayatında korku ve kaygı son derece yaygındı. Dönemin şairleri, can kaybı, yaralanma, esir düşme, namusuna hanel gelme, sevdiklerini kaybetme vb. yakın tehlikelere maruz kalan insanların bu durumlardaki davranışlarını, tepkilerini şiirlerine gerçekçi bir şekilde yansıtmışlardır.¹

Yapılan taramalarda Câhiliye dönemi Arap şiirinde korku ve temel korku kaynakları mevzuunda ülkemizde yapılmış bir çalışma tespit edilememiştir.

Muhammed Celil Hasan'ın *el-Havf fi şî'ri'l-Arabî kable'l-İslâm* adlı eseri, Câhiliye dönemi şiirinde korku konusunu oldukça ayrıntılı olarak ele almaktadır. İlgili dönem itibariyle konuyu ele alan başka müstakil eser tespit edilememiştir. Lisansüstü seviyede yapılan çalışmalar ve telif edilen kitaplar genellikle İslâmî dönem edebiyatında belli bir periyodu ele alan eserler niteliğindedir. Ali Rıdvan Ali Abdulhâdî tarafından yapılan *Suveru'l-Havf fi şî'ri'l-karnî's-sâlis* adlı doktora çalışması ve Hüseyin Muhammed Ubeydât'ın telif ettiği *Tecelliyâtu'l-Havf fi şî'ri'l-Ümevî* adlı kitap bunlara örnek olarak verilebilir. Çalışmamız genel anlamda Câhiliye dönemine hasredilmiş, başlıca korku kaynakları ele alınmış, korku ve kaygı tanımları yapılırken değişik alanlarda yapılmış güncel çalışmalara atıflar yapılmıştır.

Korku anlamına gelen kelimelerin geçtiği beyitlerin tespiti amacıyla Câhiliye şiirinin yer aldığı temel kaynaklar olan *el-Mufaddaliyyât*, *el-Aşma'ıyyât*, *Cemheretu eş'âri'l-Arab*, *Muhtârâtü İbni'ş-Şecerî* adlı eserler, Hamâse türü eserler, Muallaka şerhleri ve Dîvânlar taranmıştır.

Korkuyu ilk olarak felsefeciler ele almışlardır. Aristo (m.ö. 384-322) korkuyu bir şerrin tahayyülünden meydana gelen üzüntü ve karmaşa olarak nitelerken² Müslüman ilim adamları kötü bir şeyin vukuu beklentisine vurgu yapmışlardır.³

Günümüzde yapılan korku tanımlarından bir tanesi şöyledir: “Korku, algılanan gerçek yahut potansiyel bir tehlikeye, belirli bir nesne, durum ve şarta karşı gösterilen temel ve otomatik bir tepkidir. Bu otomatik alarm durumu, kişinin emniyet ve selametine yakın bir tehdit, tehlike algısı yahut çıkarımından oluşur.”⁴

¹ Hârun Öğmüş, *Câhiliye döneminde Araplar Câhiliye Şiirine Göre İslâm öncesi Arap toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 33.

² Aristoteles, *el-Hatâbe*, trc. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem; Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat, 1979), 96.

³ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb ibn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 172-180; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1503.

⁴ David. A. Clark - Aaron T. Beck, *The Anxiety and Worry Workbook* (Newyork: The Guilford Press, 2012), 14.

Aslında korku, kişinin içinde bulunduğu duruma değil bu durumdan kaynaklanan düşüncelere verilen bir tepkidir. Bu yüzden aynı olay farklı kişiler için farklı duygular oluşturabilir. Bu sebeple kişiler, verdikleri korku tepkisini bazen gerçekçi bir temele oturtamazlar.⁵

1. Arap Şiirinde Başlıca Korku Kaynakları

Câhiliye döneminde Araplar birçok şeyden korku duymuşlar ve bu korkular onların yaşam hakkındaki kanaatlerini şekillendirmede etkili olmuş, bilinen, bilinmeyen, görülen görülmeyen bazı şeyler onların korku kaynakları haline gelmiştir. Güçlü olanın haklı sayıldığı, zorbalığın, zulmün bir meziyet kabul edildiği⁶ ve koruması altında yaşadıkları kabilenin her şartta yüceltildiği, haklı ya da haksız her durumda kabile kardeşliğinin öncelendiği, kabile korumasını kaybetmiş olan kişilerin hayatta kalma ihtimalinin çok zayıf olduğu bir coğrafyada hâkim duygunun korku olması son derece tabiidir. Başlıca korku kaynaklarından bazıları aşağıda ele alınmıştır.

1.1. Zaman

İster kısa ister uzun olsun vakit, sözlükte zaman olarak adlandırılmıştır.⁷ Sözlüklerde uzun süre anlamı verilen “dehr”⁸ kelimesi de zaman kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁹

Câhiliye döneminde Araplar, karşısında durulamaz bir güç olarak gördükleri zamana özel bir önem atfetmişlerdir. Başlarına gelen gerek iyi gerek kötü işlerin ve ölümün temel sebebinin zaman olduğuna inanmışlar ve mahiyetini bilmedikleri bu güç karşısında çaresizlik hissetmişlerdir.¹⁰ Zemaşerî (öl. 538/1144), “*Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder*”¹¹ meâlindeki âyeti açıklarken “kâinatta olup biten

⁵ Tülin Gençöz, “Korku: Sebepleri, Sonuçları ve Baş etme Yolları”, *Kriz Dergisi* 6/2 (Haziran 1998), 9-10.

⁶ Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Muallakâti't-Tis'a*, thk. ve şerh. Abdu'l-Mecid Hemmu (Beirut: Müessesetu'l-Ala li'l-Matbuat, 2001), 347.

⁷ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), “zemen”, 5/2131; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts), “zemen”, 13/199.

⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmi-İbrahim es-Samarraî (Beirut: Dâru ve Mektebûtu'l-Hilâl, 1999), “dehr”, 4/23.

⁹ Cevherî, “dehr”, 2/661; İbn Manzûr, “dehr”, 4/292-293.

¹⁰ Celil Hasan Muhammed, *el-Havf fi'ş-Şi'ri'l-Arabî kable'l-İslâm* (Amman: Dâru Dicle, 2009), 30.

¹¹ el-Câsiye 45/24.

bütün olayları dehrin gücüne bağlayanların âhireti inkâr ettiklerini ve dehri her şeyin sebebi saydıkları için şiirlerinde sık sık zamandan şikâyet ettiklerini” belirtmiştir.¹² Zaman (dehr), “Câhiliye dönemi şiirlerinde genellikle merhametsiz, soğukkanlı, hiçbir kahramanın karşısında duramayacağı bir müstebit veya sivri dişlerini acımasızca insana geçiren vahşi bir hayvan gibi tasvir edilmiştir.”¹³ Câhiliye şairleri, zamanın insanları sevdiklerinden ayırdığından şikâyet etmişlerdir. Antere (öl. 614 [?]) bir şiirinde bu durumu şöyle dile getirmiştir:

لَا شَكَّ لِلْمَرْءِ أَنَّ الدَّهْرَ ذُو خُلْفٍ فِيهِ تَفَرَّقَ ذُو الْإِنْفِ مَالُوفٌ.¹⁴
Şüphesiz zaman vefasızdır / kişiyi yar ve yaranından ayırır.

Ebû Züeyb el-Hüzelî (öl. 28/648-49) ise dehr hakkında şöyle demiştir:

وَالدَّهْرُ لَا يَبْقَى عَلَى حَدَثَانِهِ شَبَبٌ أَفْزَتْهُ الْكِلَابُ مُرُوعٌ.¹⁵

Köpeklerin ürküttüğü korkmuş yaşlı bir öküz zamanın felaketlerine dayanamaz ki.

Amr b. Kamîe (öl. 540) sevdikleriyle arasını ayıran zamanın önünde diz çöküp şöyle yalvarmaktadır:

كَبُرْتُ وَفَارَقَنِي الْأَقْرَبُونَ وَأَيَقَنَتِ النَّفْسُ إِلَّا خُلُودًا
وَبَانَ الْأَحِبَّةُ حَتَّى فَنَوْا وَلَمْ يَتْرِكِ الدَّهْرُ مِنْهُمْ عَمِيدًا
فِيَا دَهْرُ قَدْكَ فَاسْجِحْ بِنَا فَلَسْنَا بِصَخْرٍ وَلَسْنَا حَدِيدًا.¹⁶

Büyüdüm, terk etti beni yakınlarım / sonsuz olmadığına inandı nefsim

Sevdiklerim ayrıldı ve yok oldular / zaman sığınacak kimse bırakmadı

¹² Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1994), 9/107.

¹³ Mustafa Öztürk, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 /16 (Ağustos 2004), 259.

¹⁴ Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem eş-Şentemerî, *Eş'âru's-şuarâi's-sitteti'l-Câhiliyyîn*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Mısır: Mektebetü Abdulhamid Ahmed Hanefî, 1963), 2/146.

¹⁵ Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, nşr. Ahmed M. Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts), 425.

¹⁶ Amr b. Kamîe, *Dîvânu Amr b. Kamîe*, thk. Hasan Kamil es-Sayrafî (b.y.: Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye Ma'hedü'l-Lügati'l-Arabiyye, 1965), 188.

Ey zaman yeter! Merhamet et bizlere / biz ne kayayız ne de demir.

Ümeyye b. Ebi's-Salt (öl. 8/630 [?]) ne kadar uzun ömürlü olursa olsun kişinin zamanın gadrine uğrayıp helak olacağını şöyle dile demiştir:

كُلُّ عَيْشٍ إِنْ تَطَاوَلَ دَهْرًا صَائِرٌ مَرَّةً إِلَى أَنْ يَزُولًا
اجْعَلِ الْمَوْتَ نُصْبَ عَيْنِكَ وَاحْذَرِ غَوْلَةَ الدَّهْرِ، إِنَّ لِلدَّهْرِ غَوْلًا.¹⁷

Ne kadar uzasa da her ömür / yok olmaya mahkumdur

Ölümü gözünün önüne koy ve sakın / zamanın helakından, muhakkak ki zamanın helak edicisi vardır.

Şairler, insanın içini kasvetle dolduran zamana ihaneti, kötülüğü, fitneyi, riski, zulmeti ve hanelerin harap olmasını isnat etmişlerdir.¹⁸

Câhiliye şiirlerinde gece vakti, meydan okumayla birlikte anılmış ve geceleyn yaşanan olaylar ve yapılan yolculuklar kahramanlık olarak nitelendirilmiştir. Bu durum, Câhiliye döneminde karanlık gecelerin ruhlarda meydana getirdiği korku ile açıklanabilir.¹⁹

1.2. Mekân/Çöl

Kuş uçmaz kervan geçmez, kaybolma, susuzluk, yabani hayvanlar, pusuya düşürülme vb. sayısız tehlike ile dolu uçsuz bucaksız Arabîstan çölleri, Câhiliye döneminde Araplar için bir başka belirsizlik ve korku kaynağıydı. Şenferâ (öl. 525-550 arası), çölleri cehennemün dünyadaki şubeleri olarak görmüştür. Çölün bedenleri ve ruhları emerek canlıları yok ettiğini, uçsuz bucaksız boşlukların ruhlara işkence ettiğini iddia etmiştir.²⁰

Çöllerde yolcuları yanıltan, hedefe vardıklarını zannederek ümitlenmelerine neden olan, ancak acı gerçekle karşılaştıklarında ümitlerini yok edip helak olmalarına yol açan seraplar da başka bir korku kaynağıdır. Amr b. Kamîe şiirinde bu duruma şöyle değinmiştir.

¹⁷ Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî, *Ümeyyetü'bnü Ebi's-Salt hayâtuhû ve şî'ruhû* (Abu Dabî: el-Mecmau's-Sekâfi, 2009), 237-238.

¹⁸ Celîl Hasan, *el-Havfi'ş-Şî'r*, 43.

¹⁹ Celîl Reşîf Fâlih, "El-Leylü fi'şî'ri'l-Arabi", *Adabü'r-rafidin*, 9 (Eylül 1978), 537.

²⁰ Wisam Mansour, "Al-Shanfara's Lamîyyatu'l Arab And The Horrors Of Desert Traveling", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 45/2 (2005), 52,53.

وَيَسْتَدَاءُ يَلْعَبُ فِيهَا السَّرَّاءُ ب، يَخْشَى بِهَا الْمُدْلِحُونَ الضَّلَالَآ
تَجَاوَزَتْهَا رَاغِبًا رَاهِبًا إِذَا مَا الطَّبَاءُ اعْتَنَقَنَ الظَّلَالَآ.²¹

Helak edici çölde seraplar oynar / gece yolcuları bu yüzden kaybolmaktan korkar

Korkuyla ümit arasında geçtim çölü / ceylanların gölgelerle kucaklaştığı zaman.

Issız çöllerde cinlerin yaşadığı şeklindeki inanç da çöllerden duyulan korkuyu artırmıştır. Hayalin hâkim olduğu görülmeyen alemin sakinlerinden kabul ettikleri cin inancının Arap psikolojinde etkisi oldukça büyüktür. Araplar cinleri ateşten canlılar olarak düşünmüşler ve onların değişik renklerde ve garip şekillerde olduklarını tasavvur etmişlerdir. Gözle görünmeyen varlıklar olan cinlerin hayatları üzerinde etkili olduğu inancı Arapların bir kısmının onlara tapmasına yol açmıştır.²²

Şenferâ'nın tek başına yaptığı gece baskınları cinlerle ilişkilendirilmiştir.

فَإِنْ يَكُ مِنْ جِنٍّ، لَأَبْرَحَ طَارِقًا وَإِنْ يَكُ إِنْسًا، مَا كَهَا الْإِنْسُ تَفْعَلُ.²³

Bu saldıran cinlerdense pek şiddetli saldırdı / insansa, insanlar böyle yapmaz.

Hassân b. Sâbit (öl. 60/680 [?]), Medine sokaklarında rastladığı bir cinin zorlamasıyla aşağıdaki beytin de içinde bulunduğu üç beyit inşâd ettiğini söylemiştir.

وَلِي صَاحِبٌ مِنْ بَنِي الشَّيْبَانِ فَطَوْرًا أَقُولُ وَطَوْرًا هُوَ.²⁴

Benim eş-Şeysabân'dan bir arkadaşım var / bazen ben söylerim bazen o söyler.

Teebeta Şerran (öl. 540 [?]) bir şiirinde cinle karşılaşmasını, onunla yaptığı mücadeleyi ayrıntısıyla anlatmış ve cini korkusuzca öldürdüğünü iddia ederek cini betimlemekten de geri durmamıştır.

²¹ Dîvânu Amr b. Kamîe, 168.

²² Celil Hasan, *el-Havfî'ş-Şî'r*, 77-78.

²³ Ebü's-Sâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed İbnü's-Şecerî, *Muhtârâtü şuarâi'l-Arab*, thk. Muhammed Ali Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 102; Sâbit b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî, *Dîvânu Şenferâ*, thk. İmil Bedî'Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1996), 71.

²⁴ Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî, *Dîvânu Hassân b. Sâbit* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 252.

فَشَدَّتْ شِدَّةً نَحْوِي فَأَهْوَى
لَهَا كَفِّي بِمَصْقُولِ يَمَانِي
صَرِيحاً لِلْيَدَيْنِ وَلِلْجِرَانِ
فَأَضْرِبُهَا بِلَا دَهْشٍ فَخَرْتُ.²⁵

Bana doğru hücum ettikçe kılıcımı ona çalıyordum

Korkusuzca ona vuruyordum ta ki elleri ve boynu üzerine cansız düştü.

فَقَالَتْ: عُدْ، فَقُلْتُ لَهَا: رُوَيْدَا
مَكَانَكَ إِنِّي تَبْتُ الْجَنَانَ
فَلَمْ أَنْفِكَ مُتَكِحاً عَلَيْهَا
لَأَنْظُرَ مُصْبِحاً مَاذَا أَتَانِي

Tekrar darbe vur deyince dedim ki ağır ol! kımıldama! Ben korkmam

Üzerine dikildim ve ayrılmadım ki gündüz gözüyle bana geleni göreyim.

إِذَا عَيْنَانِ فِي رَأْسِ قَبِيحِ
كَرَأْسِ الْهَرِّ مَشْقُوقِ اللِّسَانِ
وَسَاقًا مُخْدَجٍ وَشَوَاةُ كَلْبِ
وَتَوْبٌ مِنْ عَبَاءٍ أَوْ شَنَانِ.²⁶

Bir de ne göreyim dili çatallı, kedi kafası gibi bir kafada iki göz

Çarpık bacaklar ve köpek derisi / üstünde aba veya kırba gibi bir elbise.

1.3. Ölüm

Ölüm her canlı için kaçınılmaz olup insanın en acı gerçeğidir. Ölüm olgusunu bilen ve bu yüzden ölüme korku ve merakla yaklaşan insanoğlu ölümü dini, ilmî, edebî olarak ele almış ve ölüme yüklediği anlamlar onun hayat felsefesini derinden etkilemiştir.²⁷ Doğum kadar doğal olan ölümün kabullenilmesi çok kolay olmamaktadır. Ölüm bazılarınca yok oluş, bazılarınca yeni bir hayatın başlangıcı kabul edilmektedir. Bu kanaatler ölüme bakışı şekillendirmekte, ya

²⁵ Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir b. Süfyân el-Fehmî, *Dîvânu Teebbeta Şerran*, thk. Ali Zülfikar Şakir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 225.

²⁶ *Dîvânu Teebbeta Şerran*, 226-227.

²⁷ Yaşar Türkben, "Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Haziran 2017), 48.

ölüm karşısında orantısız bir kaygı ve korkuya ya da ölüme karşı daha sakin ve sağlıklı bir yaklaşıma yol açmaktadır.²⁸

İnsan, ölümsüzlük özlemine ve sonsuzluk tutkusuna sahip olmakla birlikte ölümlü olduğunun bilincindedir. Ölümsüzlük yanılması kişide bunalıma yol açarken ölümü cesurca kabullenmek daha sağlıklı bir ruhsal yapının göstergesi kabul edilmiştir.²⁹

Câhiliye şairleri, insanın canını korumaya, tehlikelerden uzak durmaya çalışması ve ölümden korunmak için tedbirler almasını doğal kabul etmekle birlikte ölümün kaçınılmaz olduğunu şiirlerinde vurgulamışlar ve ölümden kurtulma çabasının beyhude olduğunu ifade etmişlerdir. Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. 609 [?]) dizelerinde ölümden kaçışın imkânsız olduğunu ve bu uğurdaki çabaların sonuçsuz kalacağını hikmetli bir şekilde ifade etmiştir.

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَائِيَا يَنْلَنَهُ وَلَوْ نَالَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلْمٍ.³⁰

Kim ölümün sebeplerinden korkarsa, merdivenle göğün kapılarına erişse bile, ölümün sebepleri ona ulaşır.

Mütelemmis ed-Dubaî (öl. 569) ölümden kurtuluş olmadığını, ölüm korkusuyla yüce değerleri terk etmenin doğru olmadığını veciz bir şekilde şöyle dile getirmiştir:

أَعَادِلُ إِنَّ الْمَرْءَ رَهْنٌ مُصِيبَةٍ صَرِيحٌ لِعَافِي الطَّيْرِ أَوْ سَوْفَ يُرْمَسُ
فَلَا تَقْبَلْنَ ضَيْمًا مَخَافَةَ مِيتَةٍ وَمُوتَنَّ بِهَا حُرًّا وَجِلْدُكَ أَمْلَسُ.³¹

Görmez misin ey kınayıcı? İnsan ecelinin rehinesidir ya savaş meydanlarında yerlere serilip kuşlara yem olur veya yatağında ölüp gömülür.

Ölüm korkusuyla zulmü asla kabul etme / kınanmadan, ayıplanmadan özgürce öl.

²⁸ Cem Zafer, “Ölüm Olgusu Ve Ölümün Sosyolojik Etkileri”, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Okidentalizm ve Prof.Dr.Fuat Sezgin Özel Sayısı*, 8/15 (Güz 2019), 66, 70, 74-76 .

²⁹ Gonca Karakuş vd., “Ölüm ve Ölüm Kaygısı”, *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi (Archives Medical Review Journal)* 21/1 (2012), 48.

³⁰ Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Ebül-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî Sa'leb (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye 1944), 30.

³¹ Cerîr b. Abdilmesîh b. Abdillâh b. Yezd ed-Dubaî, *Dîvânu el-Mütelemmis ed-Dubaî*, thk. Hasan Kamil es-Sayrafî, (Mısır: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Ma'hedü'l-Mahtutati'l-Arabiyye, 1970), 100-111.

Husayn b. Humâm el-Mürrî (öl. 612) korkunun ecele faydası olmadığını, rezil bir hayat yaşamaktansa şerefli bir ölümü yeğlediğini söylemiştir.

أَبِي لَابْنِ سَلْمَى أَنَّهُ غَيْرُ خَالِدٍ مُلَاقِي الْمَنَايَا أَيَّ صَرْفٍ تَيْمَمًا
فَلَسْتُ بِمُبْتَاعِ الْحَيَاةِ بِسَبَبِ وَلَا مَرْتَقِيٍّ مِنْ عَشِيَةِ الْمَوْتِ سَلْمًا.³²

İbn Selmâ nereye gitse ölümle karşılaşacağını bilir ve alçaklığa razı olmaz

Bana sövecekleri şeyler karşılığında dünyayı satın almam, ölüm korkusuyla yükselene tırmanmam.

1.4. Savaşlar

Savaş, toplumların bekası için gerekli bir olgu olarak görülse de fert açısından bakıldığında insanın ve varlığın fenası olarak değerlendirilebilir. Savaş bir realite olmakla birlikte insanlık için asıl olan, ölümü temsil eden savaş değil yaşamı temsil eden barıştır. Barışı sağlamak, adaleti gerçekleştirmek için savaş bazen zorunlu olsa da insan hayatının idamesi için barışın en kısa sürede sağlanması esastır.³³ Savaşların ortaya çıkışında ticarî, siyasî, coğrafi, etnik ve dini bazı sebeplerin bulunduğu bilinmektedir.³⁴

İnsan genellikle, tekrar tecrübe imkânı olmayan hayat varlığını kaybetmemek için, elinden geleni yapmakta ve bunun sonucunda ölüm kaynağı olarak gördüğü durumlardan ve alanlardan uzak durmaya çalışmaktadır.³⁵ Ölçülü korku ve kaygı insan hayatının idamesinde önemli bir işlev görmektedir. Savaşlar, ölüm tehlikesinin en yakın olduğu ve ölümün en çok gerçekleştiği olaylardır. Ancak insan kendisinin ve sevdiklerinin varlığını korumak, vatanını savunmak, istediği bir şeye ulaşmak, korktuğu, endişe ettiği bir durumu bertaraf etmek gibi sebeplerle savaşmak zorunda kalabilir. Ülküleri veya üstün menfaatleri için canını tehlikeye atmasının gerekli olduğunu düşünebilir. Tüm bu mecburiyetler, insandaki ölüm korkusunu ortadan kaldırmamakla birlikte ölümü göze alınabilir hale getirmektedir.

³² Husayn b. Humâm el-Mürrî, *Dîvânu Husayn b. Humâm el-Mürrî*, thk. Şerif Alâvene (Amman: Câmîatiü Petra, 2002), 94.

³³ Mehmet Murat Karakaya, "Savaş, Barış ve Us", *al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Mart 2020), 71.

³⁴ Ömer Aktaş, "Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler ve Cahiliye Araplarına Etkileri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 1 (Haziran 2020), 232.

³⁵ Zafer, "Ölüm Olgusu Ve Ölümün Sosyolojik Etkileri", 75.

Câhiliye döneminde Arap kabileleri su ve otlaklara sahip olma mücadelesi, kan davaları, yağmalama gibi sebepler yüzünden sürekli birbirleriyle savaşmışlardır. “Eyyâmü'l-Arab” denilen kabile savaşları bazen yıllarca sürerdi.³⁶ Câhiliye döneminde yaşanan baskınlar ve savaşlar, yıkıma, can kaybına ve sakatlanmalara yol açması sebebiyle sürekli bir korku ve endişe kaynağı olmuştur. Zamanla Câhiliye döneminde Araplar bu saldırıları doğal karşılamaya başlamışlar ve bundan kurtuluş olmadığı inancı onlarda yerleşmiştir. Düreyd b. es-Simme (öl. 8/630) bir şiirinde bu durumu şöyle dile getirmiştir.

فَإِنَّا لِلْحَمِّ السَّيْفِ غَيْرَ نَكِيرَةٍ وَنُلْحَمُهُ حِينًا وَلَيْسَ بَدِي نَكْرٍ
يُغَارُ عَلَيْنَا وَاتْرِينَ فَيْشْتَفَى بِنَا إِنْ أَصَبْنَا أَوْ نَغِيرُ عَلَى وَتْرِ.³⁷

Bizim kanlarımız daima intikam almaya çalışanların ellerindedir, ölürüz, öldürürüz garip değildir bu durum bizim için.

Ya düşmanlarımız intikam almak için saldırıp bizi kırar geçirirler, gönülleri şifa bulur, ya biz saldırırız onlara intikam için.

Câhiliye döneminde ardı arkası kesilmeyen savaşlar, çatışmalar kahramanlıkların sergilenmesi ve kendileriyle iftihar etmek için önemli fırsatlar olarak görülüyordu. Kahramanların kalplerine korku salan kudretli bir savaşçı olan Antere bu anlayışı şiirlerinde şöyle terennüm etmektedir:

أَنَا الْمَوْتُ إِلَّا أَنِّي غَيْرُ صَابِرٍ عَلَى أَنْفُسِ الْأَبْطَالِ وَالْمَوْتُ يَصْبِرُ.³⁸

Ben kahramanların canını almak için sabırsızlanan ölümüm, ölüm sabreder ama ben sabre demem.

وَإِنِّي قَدْ شَرِبْتُ دَمَ الْأَعَادِي بِأَقْحَافِ الرَّؤُوسِ وَمَا رَوَيْتُ
وَفِي الْحَرْبِ الْعَوَانَ وُلِدْتُ طِفْلًا وَمِنْ لَبَنِ الْمَعَامِعِ قَدْ سَقَيْتُ.³⁹

³⁶ Mustafa Zeki Terzi, “Savaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/194.

³⁷ Ebû Amr Muâviye b. el-Hâris b. Muâviye, *Dîvânü Düreyd b. Es-Simme*, thk. Ömer Abdurrahûl (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1985), 97.

³⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerh-u Dîvânü Antere*, Derleyen: Mecîd Tarrâd (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1992), 79.

³⁹ Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânü Antere*, 38.

Düşmanlarımın kanlarını kafataslarıyla içtim kanmadım.

Ardı arkası kesilmez bir savaşın içinde doğdum / ve içtiğim süt kahramanların savaşta kükremeleriydi.

Savaş meydanlarında kol gezen ölüm korkusu korkakların ve zayıf karakterlilerin savaş alanından firar etmesine yol açarken kahramanlar, her şeyi göze alıp zorluklara tahammül etmeleriyle övünmüşlerdir. Antere, dizlerin bağını çözen dehşetli anlarda ölümden kaçmanın insanın ömrünü uzatmayacağına ve korkaklığın fayda vermeyeceğine dair inancını şöyle dile getirmiştir:

فَأَجَبْتُهَا إِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنَهْلٌ لَا بُدَّ أَنْ أُسْقَى بِكَأْسِ الْمَنَهْلِ
فَأَقْنِي حَيَاءَكَ لَا أَبَا لَكَ وَأَعْلَمِي أَنِّي أَمْرٌ سَامُوتٌ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ.⁴⁰

Kınayıcıya “ölüm bir bir pınardır ve bu pınarın kadehinden içmemeye çare yoktur” diye cevap verdim.

Babasız kalasical terbiyeli ol (beni kınamaktan vazgeç)! ve bil ki ben öldürülmezsem zaten ecelimle öleceğim.

Lebîd savaşlarda birbirini tanımayan insanların birbirleriyle vuruştüğünü, savaş neticesinde ganimet vb. faydaların elde edilmesinin umulduğunu ancak kötü sonuçlarından da korkulduğunu şiirinde şöyle dile getirmektedir:

وَكثيرةٌ غرباؤها مجهولةٌ تُرجى نوافلها ويخشى ذامها.⁴¹

(Savaşta) Meçhul yabancılar çoktur / ganimetleri umulur, kınamalardan korkulur.

Savaşın yol açtığı kötülöklere dikkat çekip insanları barış içinde yaşamaya teşvik eden şairlerden olan Kays b. Züheyr (öl. 631), durmadan birbirleriyle savaşan Abs ve Zübyan kabilelerine şöyle seslenmiştir:

فَيَا ابْنِي بَغِيضٍ رَاجِعَا السَّلْمَ تَسَلَّمَا وَلَا تَشْمَتَا الْأَعْدَاءَ يَفْتَرِقُ الشَّمْلُ

⁴⁰ Şentemerî, Eş'âru's-suarâi's-sitteti'l-Câhiliyyîn, 2/139; Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr b. Münkız, Kitâbü Lübbâbi'l-âdâb (Mısır: Dâru'l-Cil li't-Tibâa, 1987), 217.

⁴¹ Şerhu Dîvâni Lebîd, thk. İhsan Abbas (Kuveyt: Vizâratü'l-İrs ve'l-Enbâ, 1962), 317.

وَأَنَّ سَبِيلَ الْحَرْبِ وَعِزٌّ مُضِلٌّ وَإِنَّ سَبِيلَ السَّلَامِ آمِنَةٌ سَهْلٌ.⁴²

Beğîd'in⁴³ çocukları (Abs ve Zübyan) barışa dönün ki selamete eresiniz / Düşmanları güldürmeyin birliğiniz dağılır.

Savaş yolu çetindir, saptırır / barış yolu ise güvenli ve rahattır .

1.5. Hiciv

Sözlükte heceleme anlamına gelen hicâ mecazen ayıplarını sayıp dökmek anlamına gelmekte olup⁴⁴ medhin zıttıdır.⁴⁵ İslâm öncesi Arap edebiyatında yazılan hicivlerin istihza, istihfaf ve ta'riz sınırlarını aşmayacak şekilde genelde nezih olduğu söylenebilir.⁴⁶

Câhiliye döneminde hiciv hem fertleri ve hem de toplulukları hedef almıştır. Şair hicvetmek istediği kişinin veya kabilenin korkaklık, cimrilik vb. özelliklerini zikrederek alaycı bir dille eleştirir. Yergi şiirlerinin etkisini artıran diğer bir unsur da Câhiliye döneminde şairin bir cinle irtibatlı olduğuna dair kanaattir.⁴⁷

Câhiliye döneminin meşhur şairlerinden İmru'ül-Kays, babası Hucr'u öldüren Esed kabilesinin kendisine teklif ettiği diyet, kısas seçeneklerini kabul etmemiş ve onlardan intikamını alacağını belirtmişti. Bunun üzerine Esed oğullarının şairlerinden Abîd b. el-Abras (öl. 598) bu tehdide karşı, babasının ölümünden onu sorumlu tutarak ayıplamış ve akabinde kavmiyle övünmüştür.

يا ذَا الْمُخَوِّفِنَا بَقْتِ لِي أَبِيهِ إِذْ لَالًا وَحَيْنَا
أَزَعَمْتَ أَنَّكَ قَدْ قَتَلْتَ سَتَ سَرَاتِنَا كَذِبًا وَمِينَا؟⁴⁸

Ey babası öldürüldüğü için, bizi kötü duruma düşürmek ve ölmekle korkutan kişi, Yalan yere bizim önde gelen kişilerimizi öldürdüğünü mü iddia ediyorsun?⁴⁹

Evs b. Hacer (öl. 620) de, Lübeyna oğullarını alçaltmak amacıyla, kendilerine annelerinin adıyla hitap ederek hicveder, bu şiir topluluğu hiciv türünün güzel bir örneğidir.

⁴² Adil Câsim el-Beyatî, *Şi'ru Kays b. Züheyr* (Necf: Matbaatü'l-Adab, 1971), 24.

⁴³ Abs ve Zübyan'ın ortak dedeleri olan Beğîd b. Rays.

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), "hecâ", 2/365.

⁴⁵ İbn Manzûr, "hecâ", 15/353.

⁴⁶ İsmail Durmuş, "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1998), 17/448.

⁴⁷ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Târîhi-I-Câhiliye Dönemi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014), 134-135;

⁴⁸ Ebû Ziyâd Abîd b. el-Ebras el-Esedî, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, şerh. Eşref Ahmed Arara (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994), 118.

⁴⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Târîhi-I Câhiliye Dönemi*, 136.

أَبْنِي لُبَيْنِي لَسْتُ مُعْتَرِفًا لِيَكُونَ أَلَامَ مِنْكُمْ أَحَدُ
أَبْنِي لُبَيْنِي إِنْ أَمُّكُمْ أُمَّةٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ عَبْدٌ.⁵⁰

*Ey Lübeyna oğulları! Ben sizden daha alçak birinin olabileceğini kabul bile etmem,
Ey Lübeyna oğulları sizin ananız bir câriye / babanız da bir köledir.⁵¹*

Antere, kendisini kıskanan ve kavmine “bu adamı çok büyüttünüz keşke onunla teke tek karşılaşsam ve onun bir köleden başka bir şey olmadığını size göstersem” diyen Umâre b. Ziyâd’ın sözleri kendisine ulaşınca onu⁵² hicvederek aşağıdaki dizeleri inşâd etmiştir.⁵³

أَحْوَلِي تَنْفُضُ اسْتِكَ مَذْرُوبِيهَا لَتَقْتَلَنِي فَهِيَ أَنَا ذَا عُمَارَ
مَتَى مَا تَلَقَّنِي فَرْدَيْنِ تَرْجُفُ رَوَانِفُ أَلَيْتِكَ وَتَسْتَطَارَ.⁵⁴

Beni öldürme tehdidiyle kaba etlerine vuruyormuşsun Umâre işte ben buradayım

Ne zaman teke tek benimle karşılaşsan korkudan titrer sarkık kaba etlerin.

Şiir, okuma yazma oranı son derece düşük Câhiliye Arap toplumunda toplumsal hafıza görevi görmüş, her şairin bir cini olduğu şeklindeki inançtan dolayı görülmeyen âlemlerle ilişkilendirilmiş, şairler yetiştiği zaman kutlamalar yapılmış bir olgudur. Şairler kendi kabilelerini övdükleri gibi düşmanlarını hicvederler ve bu dizeler çölde yayılarak rakiplerin moralinin bozulmasına ve diğer kabileler için alay konusu olmalarına neden olabilirdi.⁵⁵ Bu yüzden hiciv, Araplar için bir korku kaynağı haline gelmiştir. Hicvin bu etkisinin farkında olan Antere, kendi kabilesinden Kırvaş’ı öldüren Beni Aşera kabilesini hicvetmiş ve bu dizelerin onların başına bela olacağını ve zarar vereceğini ifade etmiştir.

سَيَاتِكُمْ عَنِّي وَإِنْ كُنْتُ نَائِيًا دُخَانُ الْعَلْنِدِي دُونَ بَيْتِي مَذُودُ

⁵⁰ Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî, *Dîvânü Evs b. Hacer*, thk. Muhammed Yusuf Necm (Beyrut: Dâru Beyrut, 1980), 21, 22.

⁵¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Târîhi-I Câhiliye Dönemi*, 137.

⁵² Âsım b. Eyyûb el-Batalyevsî, *Şerhu'l-eş'ârî's-sitteti'l-Câhiliyye*, thk. Nasîf Süleyman Avvad-Lütfî et-Tûmî (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almanî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2008), 2/245.

⁵³ Şentemerî, *Eş'ârü'ş-şuarâi's-sitteti'l-Câhiliyyîn*, 2/133.

⁵⁴ Zemahşerî, “ranefe”, 1/390; İbn Manzûr, “tayera”, 4/513; Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Matbaatu'l-Hukûmiyye, 1968-2001), “tayera”, 12/456.

⁵⁵ Mehmet Yenice, “İçerik Yönüyle Mu'allaka Şiirlerinin Değeri ve Tarafe B. el-'Abd'in Mu'allakası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14/76 (Şubat 2021), 830.

قَصَائِدُ مِنْ قَبْلِ أَمْرِيءِ يَحْتَدِيكُمْ
بَنِي الْعَشْرَاءِ فَارْتَدُوا وَتَقَلَّدُوا.⁵⁶

Ben uzak olsam da, zarar verdiği gibi Alendi'nin dumanı, hicvim size gelip zarar verecektir.

Ey Beni Aşera! işte size peşinizdeki bir kişiden sarınıp bürüneceğiniz ve gerdanlık yapıp boynunuza asacağınız kasideler.

2. Arap Şiirinde Korku İfade Eden Kelimeler

Kuşkusuz zengin bir kelime hazinesine sahip olan Arapça'da, birbirlerinden farkları olmakla birlikte bazen ayırım yapılmasında güçlükler yaşanan ve yekdiğerinin yerine de kullanılabilen, korku anlamında birçok kelime mevcuttur. Çalışmamızda Câhiliye dönemi Arap şiirinde yer aldığını tespit edebildiğimiz korku anlamına gelen kelimeleri ele alacağız.

2.1. الْخَوْفُ

Kelime, güvende olmanın zıddı olup bu anlamda çeşitli türevleriyle yaygın olarak kullanılmaktadır. Sözlükte “korkmak, kaygılanmak, endişe duymak” gibi anlamlara gelen kelime, gerçekleşmesi meşkûk bir zarar beklentisini ifade eder.⁵⁷ Genellikle “hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku” şeklinde tanımlanmıştır.

İmruülkays b. Hucr (öl. 540 civarı) bir şiirinde kelimeyi şöyle kullanmıştır:

نَطَعْنُهُمْ سُلْكَى وَمَخْلُوجَةً كَرَكْ لَأَمِينِ عَلَى نَابِلِ
وَابْنُ حَذَارٍ ظَلَّ مِنْ خَوْفِنَا يَغْمِرُ مِثْلَ الْوَعْلِ الْعَاقِلِ.⁵⁸

Onlara doğrudan, sağlı sollu darbeler vuruyoruz / okçuya (attığı ok) iki ok olarak döner.

İbn Hazar (Hakem b. Esed) korkumuzdan / iri dağ keçileri gibi dağlara sığınıyor.

⁵⁶ Şentemerî, Eş'ârü's-şu'arâ'i's-sitteti'l-Câhiliyyîn, 2/150; Batalyevsî, Şerhu'l-eş'ârî's-sitteti'l-Câhiliyye, 2/294-296.

⁵⁷ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, el-Fürûku'l-lüğaviyye, Muhammed İbrahî Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997), 240.

⁵⁸ Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr, Dîvânu İmruülkays, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990), 257.

Aynı kökten mastar olan (المخافة، الخيفة) kelimeleri de Câhiliye dönemi şairlerince kullanılmıştır. Hüzeyl kabilesinden Sahar el-Gay aşağıdaki beyti inşâd etmiştir:

فَلَا تَقْعُدَنَّ عَلَى زَحَةٍ وَتَضْمِرَ فِي الْقَلْبِ وَجَدًا وَخِيفًا.⁵⁹

Kalbinde kinini ve korkunu saklarken, içine kapanıp öfkenin üstüne oturma!

Antere kelimeyi bir şiirinde muzari fiil kipinde kullanmıştır.

وَكَتَبِيَّةٌ لَّبَسَتْهَا بِكَتَبِيَّةٍ شَهْبَاءٌ بَاسِلَةٌ يُخَافُ رَدَاهَا
خَرَسَاءَ ظَاهِرَةَ الْأَدَاةِ كَأَنَّهَا نَارٌ يُشَبُّ وَقُودُهَا بِلَظَاهَا.⁶⁰

Silahları, yanan ateşin alevi gibi parlayan sessiz birliğimle nice helak edici, korkunç görünümlü, tam teçhizatlı birlikleri hallettim.

Antere bir başka şiirinde aynı kökten gelen “korkutmak/خَوْفٌ” filini kullanmıştır:

بَكَرَتْ تُخَوِّفُنِي الْحَتُوفَ كَأَنِّي أَصْبَحْتُ عَنْ غَرَضِ الْحَتُوفِ بِمَعَزِلٍ.⁶¹

Kınayıcılar beni helak olmakla korkutuyorlar, sanki ben (saldırmasaydım) ölümden uzak olacaktım.

Eşkıya sebebiyle korkulan yola isim olarak verilen⁶² ve (Havf) kelimesinin türevlerinden olan مخوف kelimesi de Câhiliye şiirinde yerini almıştır.

وَحَرَقَ مَخُوفٍ قَدْ قَطَعَتْ بِجَسْرَةٍ إِذَا الْجَيْسُ أَعْيَى أَنْ يَرُومَ الْمَسَالِكَا.⁶³

Korkak kişi yollarına girmekten çekindiğinde / geçilmekten korkulan çölü cesaretle kat ettim.

⁵⁹ Dîvânu'l-Hüzelîyyîn (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1965), 2/74. مخافة kelimesinin kullanımı için bk. Eş-Şairu'l-Cahiliyyi'ş-şâb Tarafe b. el-Abd, thk. Ali el-Cündî (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 61.

⁶⁰ Şentemerî, Eş'âru'ş-şuarâi's-sitteti'l-Câhiliyyîn, 2/161.

⁶¹ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, el-Eğâni (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1952-1994), 8/241.

⁶² Cevherî, “havefe”, 4/1359.

⁶³ A'ş'a'l-Kebîr Meymûn b. Kays, Dîvânu'l-A'ş'a'l -Kebîr Meymûn b. Kays, şerh. Muhammed Hüseyin (el-Cemâmi: Mektebetu'l-Âdâb, 1951), 89.

الْخَوْفُ (el-Havf) Kelimesi ve türevlerinin, korku anlamını ifade eden diğer kelimelere nazaran daha yaygın olarak kullanıldığı söylenebilir.

2.2. حِينٌ

Arapçada korkuyu ifade eden bir diğer kelimedir. Gece veya gündüz herhangi bir işe girişmekten korkmak anlamına gelmektedir.⁶⁴

Antere, ölümden kurtuluş olmadığını ve savaşlardan korkaklar gibi kaçmadığını şöyle ifade etmiştir:

وَعَرَفْتُ أَنَّ مَنِّيَّ إِن تَأْتِي لَا يُنَجِّنِي مِنْهَا الْفِرَارُ الْأَسْرَعُ
فَصَبَّرْتُ عَارِفَةً لِذَلِكَ حُرَّةً تَرَسُو إِذَا نَفَسُ الْجَبَانِ تَطَّلَعُ⁶⁵

Bilirim ki ölüm (vaktim) gelmişse tabanları yağlayıp kaçmam beni ondan kurtarmaz.

Bu yüzden güzelce sabrettim, sağlam durdum ve korkak nefisler gibi kaçış yolu aramadım.

Rabîa b. Makrûm (öl. 15/637) kelimeyi şu beytinde kullanmıştır:

فَمَا أَنْصَرَفْتُ حَتَّى أَفَاءَتْ رِمَاحُهُمْ لِأَعْدَائِهِمْ فِي الْحَرْبِ سَمًّا مُقَشَّبًا
مَغَاوِيرَ لَا تَنْمِي طَرِيدَةً خَيْلِهِمْ إِذَا أَوْهَلَ الدُّعْرُ الْجَبَانَ الْمُرَكَّبًا.⁶⁶

Savaşta ele alındığında zehire bulanmış mızraklar, düşmanlarına mutlaka ulaşır

At kiralamış ödleği korku kapladığında, akıncıların atlarının takip ettikleri kaçamaz.

2.3. الْخَشْيَةُ

Kelime, korku ve korkuyla karışık saygıyı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶⁷ Olan veya olmayan durumlardan korkmayı ifade eden “Havf” kelimesinden farkı, korkunun olayla değil,

⁶⁴ İbn Manzûr, “cübñ” 13/84.

⁶⁵ Şentemerî, Eş'âru'ş-şuarâi's-sitteti'l-Câhiliyyîn, 2/144.

⁶⁶ Rabîa b. Makrûm ed-Dabiy, Dîvânü Rabîa b. Makrûm ed-Dabiy, thk. Temâdur Abdulkadir Feyyaz Harşuf (Beirut: Dâru Sâdır, 1999), 25.

⁶⁷ İbn Manzûr, “haşye” 14/228; Ahmed Muhtar Ömer, Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008), “hafa”, 1/647.

kaynağıyla alakalı olmasıdır.⁶⁸ Kelime, **الدُّعْرُ** ve **الْخَوْفُ** anlamında da kullanılmaktadır.⁶⁹ İmruülkays rezil olmayı, helak olmaya benzetererek bundan korkusunu şöyle dile getirmiştir:

صَرَفْتُ أَهْوَى عَنْهُمْ مِنْ خَشْيَةِ الرَّدَى وَكَلَسْتُ بِمُقْلِي الْخِلَالَ وَلَا قَالَ.⁷⁰

Nefret edilen sıfatlara sahip olmadığım ve nefret etmediğim halde dile düşme korkusuyla güzellerle eğlenmekten vazgeçtim.

2.4. الدُّعْرُ

Arapçada korkunun zirvesini ifade eden kelimelerden birisidir. Bu ruh hali, dehşete düşmeyi ifade ederken bazen dayanılmaz bir duruma gelip deliliğe bile yol açabilir. Araplar delirmiş develeri anlatmak için sıfat olarak bu kelimeyi kullanmışlardır.⁷¹ Bu şiddetli korku türü, insanı kontrolsüz ve mantıksız bir şekilde davranmaya itebilir.⁷²

Taraf b. Abd (öl. 564 [?]) obasındaki korku ve dehşet halinden bahsederken bu kelimeyi kullanmıştır:

نُمَسِكُ الْخَيْلَ عَلَى مَكْرُوهِهَا حِينَ لَا يُمَسِكُهَا إِلَّا الصَّبْرُ
حِينَ نَادَى الْحَيُّ، لَمَّا فَرَعُوا وَدَعَا الدَّاعِي، وَقَدْ لَجَّ الدُّعْرُ.⁷³

Ancak sabırlı yiğitlerin atlarını kontrol edebildiği zor zamanlarda atlarımızı süreriz

Obadakiler korku içinde seslendiğinde / korku yürekleri kaplayınca ve bir davetçi savaşa çağırıldığında.

2.5. الرَّعْبُ

⁶⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûku'l-lügaviyye*, 241.

⁶⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1969-72), 2/184.

⁷⁰ Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 925.

⁷¹ İbn Manzûr, "zü'r", 4/306.

⁷² Ömer, "zü'r", 1/811.

⁷³ *Taraf b. el-Abd*, 82; Ayrıca bakınız: Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvânu Nabiğati'z-Zübyânî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 214.

En şiddetli korku anlamındaki kelime⁷⁴ şiirlerde kendisine yer bulmuştur. Hâris b. Hillize (öl. 570 [?]) orduların karşılaştığı, yüreklerin ağızlara geldiği ve ölüm korkusunun, korkakların simalarında yer ettiği anları şöyle dile getirmektedir:

وَلَّيْنِ سَأَلَتْ إِذَا الْكَيْبَةُ أَحْحَمَتْ وَتَبَيَّنَتْ رُعْبَ الْجَبَانِ الْأَهْوَجِ
وَحَسِبْتُ وَقَعَ سَيْوفُنَا بِرُؤُوسِهِمْ وَقَعَ السَّحَابَةُ بِالطَّرَافِ الْمَشْرِجِ.⁷⁵

Birliğin ilerlemesinin durduğu, aptal korkağın korkusunun ortaya çıktığı

Kılıçlarımızı kafalarına çaldığımızda yağmurun deri çadıra düştüğü gibi ses çıkardığını duyduğun zamanı sorarsan eğer.

2.6. الرَّهْبَةُ

Rağbet kelimesinin zıttı olarak, uzun ve sürekli korku şeklinde ifade edilmiştir.⁷⁶ Husayn b. el-Humâm el-Mürri (öl. 612), ölümden kurtuluş olmadığını bu yüzden yerilecek şekilde yaşamayı talep etmenin beyhude olduğunu şöyle dile getirmiştir:

أَبِي لِابْنِ سَلَمَى أَنَّهُ غَيْرُ خَالِدٍ مَلَأَقِي الْمَنَايَا أَيَّ صَرْفٍ تَيْمَمًا
فَلَسْتُ مُبْتَاغِ الْحَيَاةِ بِسَبَبٍ وَلَا مُبْتَغِي مِنَ رَهْبَةِ الْمَوْتِ سَلْمًا
وَلَكِنْ خُذُونِي أَيَّ يَوْمٍ قَدَرْتُمْ عَلَيَّ فَحُزُّوا الرَّأْسَ أَنْ أَتَكَلَّمَا.⁷⁷

Sonsuza kadar yaşamayacağından Selma'nın oğlu zillete katlanmayı reddetti / nereye yönelse ölüm yakalar onu.

Yerilecek şeylere karşılık hayatı istemem / ölüm korkusundan kurtuluşu arzulamam.

Ancak ne zaman gücünüz yeterse sizin hakkınızda konuşmamı engellemek için kellemi alın.

2.7. الرَّوْعُ

⁷⁴ Zebîdî, "ru'b", 2/504.

⁷⁵ Ebû Ubeyde el-Hâris b. Hillize b. Mekerûh el-Yeşkürî el-Bekrî, *Dîvânu Hâris b. Hillize*, thk. İmîl Bedî'Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991), 43.

⁷⁶ Ebû Hilâl Askerî, *el-Fürûku'l-lügaviyye*, 241-242.

⁷⁷ Husayn b. El-Humam el-Mürri, 94.

Korku ve dehşet anlamı taşıyan kelimelerden birisidir. Aynı zamanda savaş anlamı da taşımaktadır.⁷⁸ Antere bir beytinde kelimeyi mazi fiil kipinde şöyle kullanmıştır:

مَا رَاعَيْتَنِي إِلَّا حَمُولَةً أَهْلَهَا وَسَطَ الدِّيَارِ تَسْفُ حَبَّ النَّخْمِ.⁷⁹

Beni, onun âilesinin develerinin obanın ortasında sığır dili otunu yemeleri korkutur sadece.

er-Rukâd b. el-Münzir ise kelimeyi savaş anlamında kullanmaktadır.

إِذَا حَمَلْتَنِي وَالسَّلَاحَ مَشِيحَةً إِلَى الرَّوْعِ لَمْ أَصْبِحْ عَلَى سَلْمٍ وَأَيْلٍ.⁸⁰

İyi bir at beni silahlı olarak savaşa taşırsa Vâil ile asla barışa razı olmam.

2.8. الْفَرَعُ

Kelime korku, dehşet anlamlarına gelmektedir.⁸¹ Saldırı vb. durumlarda oluşan ani korkuyu, kötülük gelmesi tedirginliğiyle kalbin rahatsız olması anlamını ifade eder.⁸² Selâme b. Cendel (öl. 600) yardım isteyenlere karşı tavrını şöyle dile getirmiştir:

كُنَّا إِذَا مَا أَتَانَا صَارِخٌ فَرَعٌ كَانَ الصَّرَاخُ لَهُ قَرَعَ الظَّنَائِبِ.⁸³

Korkmuş birinin yardım çağlığı geldiğinde bu çağlığa yardım için mızraklar hazır olurdu.

Muhadram şair Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkurî (63/683) kelimeyi şöyle kullanmıştır:

حَسَنُوا الْأَوْجُهَ بِيضٌ سَادَةٌ وَمَرَاجِيحُ إِذَا جَدَّ الْفَرَعُ.⁸⁴

Güzel yüzlü, alını ak efendiler / işler ciddiye bindiğinde korku nedir bilmeyen sabitkademler.

2.9. الْفَرَقُ

⁷⁸ Zebîdî, “ravea”, 21/135.

⁷⁹ Muhammed b. Ebî'l-Hattâb Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Giza: Nehdatu Mısır, 1981), 352; Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1997), 7, 392.

⁸⁰ Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, 402.

⁸¹ İbn Manzûr, “fezi'a”, 8/251.

⁸² Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûku'l-lüğaviyye*, 242.

⁸³ Selâme b. Cendel b. Abdiamr et-Temîmî, *Dîvânu Selâme b. Cendel*, thk. Fahrüddîn Gabâve (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 123-125.

⁸⁴ Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 194.

Korku,⁸⁵ panik ve dehşet anlamlarına gelen bir kelimedir.⁸⁶ Kalbin korkudan parçalanmasını ifade eder. A'şâ (öl. 7/629 [?]) bu kelimeyi şiirinde şöyle kullanır:

فَإِنْ يُمَسِّ عِنْدِي الشَّيْبُ وَالْهَمُّ وَالْعَشَى فَقَدْ بِنِ مَنِّي وَالسَّلَامُ تَفَلَّقُ
بِأَشْجَعِ أَخَاذٍ عَلَى الدَّهْرِ حُكْمُهُ فَمِنْ أَيِّ مَا تَجْنِي الْحَوَادِثُ أَفْرَقُ.⁸⁷

Yaşlılık, dert ve körlük benimle akşamlasalar, kafam taş gibi parçalanıp benden ayrılrsa

Zamanın hükmünü cesurca kabul eder / her ne felaket olursa olsun korkmam.

2.10. الْهَوْلُ

Kelime, deniz ve gece gibi şeylerden gelebilecek, bilinmeyen gizli tehlikelere karşı duyulan korkuya verilen isimdir.⁸⁸ Âmir b. et-Tufeyl (öl. 11/632) bir şiirinde kelimeyi şöyle kullanmıştır:

إِذَا خَافَ مِنْهُنَّ اللَّحَاقَ ارْتَمَى بِهِ عَنِ الْهَوْلِ حَمَشَاتُ الْقَوَائِمِ رُوحُ.⁸⁹

Öküz, köpeklerin kendisini yakalamasından endişelendiği zaman ince ve geniş bacaklarıyla korkuyla uzaklaşır.

Esmâ bint Hârice (öl. 60/679) birden fazla korku anlamına gelen kelimeyi aynı beyitte kullanmıştır:

يُنْسَى الدَّلِيلَ بِهٖ هِدَايَتَهُ مِنْ هَوْلٍ مَا يَلْقَى مِنَ الرُّعْبِ.⁹⁰

Rehberi ona doğru yolu göstermeyi unuttur / karşılaşacağı korkunun endişesiyle.

⁸⁵ Ebû Bişr el-Yemân ibn ebi'l-Yemân el-Bendenîcî, *el-Ferak*, thk. Halil İbrahim el-Atıyye (Bağdat: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1976), 603.

⁸⁶ Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhassas*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 3/355; İbn Manzûr, "ferak", 10/304.

⁸⁷ *Dîvânu A'şâ'l-Kebîr*, 217.

⁸⁸ Halîl b. Ahmed, "hevl", 4/86; Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkemu'l-Muhitil-Azam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), "el-hevl", 4/421.

⁸⁹ Âmir b. et-Tufeyl, *Dîvânu Âmir b. et-Tufeyl* (Beyrut: Daru Sâdir, 1979), 40.

⁹⁰ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *el-Asmaiyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüselam Muhammed Harun (Mısır: Dâru'l-Maarif, 1993), 49.

2.11. الوَجَلُ

Korku ve dehşeti ifade eden kelimelerdendir.⁹¹ Kelime, endişe ve huzursuzluk anlamları da taşır.⁹² Lebîd b. Rebîa el-Âmirî (öl. 40/66) kelimeyi şöyle kullanmıştır:

يُسْعِدُ السَّيْرَ عَلَيْهَا رَاكِبٌ رَابِطُ الْجَأَشِ عَلَى كُلِّ وَجَلٍ.⁹³

Binicisi hızla yol alır gecede / yüreği her türlü korkudan azade.⁹⁴

2.12. الدَّهْشُ

Kelime, korkudan insanın aklının başından gitmesi anlamında kullanılır.⁹⁵ Hayretin açığı vurulan tereddütlü ve çalkantılı şeklidir.

Antere, kendisine ok atıp yaralayan İbn Selmâ'yı şöyle nitelmiştir:

رَمَانِي وَلَمْ يَدَّهَشْ بِأَزْرَقٍ لِهَذِمِ عَشِيَّةٍ حَلُّوا بَيْنَ نَعْفٍ وَمَحْرَمٍ.⁹⁶

Akşamları yüce dağ başıyla Mahrim arasında oturan(lardan olan bu kişi) bana sivri, parlak oku eli titremeden (dehşete düşmeden) attı.

2.13. أَلْوَجَسُ

Kelime, insanın duyduğu bir sestem veya hissettiği bir hareketten ürpermesi, kalbinin korkuyla dolması anlamına gelir.⁹⁷

Tarafte bir şiirinde kelimeye şöyle yer vermiştir:

وَصَادِقَتَا سَمِعَ التَّوَجَسَ لِلْسُرَى لِهَجَسِ خَفِيٍّ أَوْ لَصَوْتِ مُنَدِّدٍ.⁹⁸

Kulakları gece yolculuğunda hem kaygı verici gizli sesleri hem yüksek sesleri duyar.

⁹¹ İbn Manzûr, "vecile", 11/722.

⁹² Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûku'l-lüğaviyye*, 243.

⁹³ Şerhu Dîvânî Lebîd, 176.

⁹⁴ Abdurrahman Özdemir, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî ve Dîvânî* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 200, 263.

⁹⁵ Halîl b. Ahmed, "dehişe", 3/398; İbn Manzûr, "dehişe", 6/303.

⁹⁶ Batalyevsî, *Şerhu'l-eş'ârî's-sitteti'l-Câhiliyye*, 2/298.

⁹⁷ Halîl b. Ahmed, "veces", 6/161.

⁹⁸ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu eş'ârî'l-Arab'*, 317; *Tarafte b. el-Abd*, 52.

2.14. الهَيْبَةُ

هَابَ fiili, sözlükte korkmak ve saygı göstermek anlamlarına gelir.⁹⁹ mezkur fiilin masterlarından heybet kelimesi dilimizde “bir şey karşısında hissedilen korku ile karışık saygı duygusu”, mehabet kelimesi ise “büyük ve heybetli kimseler veya şeyler karşısında duyulan çekinme ve korku hissiyle karışık saygı”¹⁰⁰ anlamında kullanılmaktadır. Kelime, Zühayr b. Ebî Sülma'nın muallakasında kendine yer bulmuştur.

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَائِيَا يَنْلِنُهُ وَلَوْ نَالَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلْمٍ¹⁰¹

“Kim ölümün sebeplerinden korkarsa, merdivenle göğün kapılarına yükselse bile, ölümün sebepleri ona ulaşır.”¹⁰²

Tespit edilen bu kelimelerin başlıca anlamları: Korku, endişe, kaygı, bir zarar beklentisinin kalpte uyandırdığı duygu, elem, huzursuzluk, bir işe başlama korkusu, saygı duyulan kimselere karşı duyulan korku, onları üzmetten çekinme hissi, dile düşme korkusu, dehşet, korkunun zirvesi, uzun süreli veya sürekli korku, tehlike anında hissedilen ani korku, panik, insanın aklını başından alan dehşetli korku, ürperme ve kalbin korkuyla dolması şeklinde sıralanabilir.

Sonuç

Arapça zengin bir kelime hazinesine sahiptir. Bu zenginlik korku anlamına gelen kelimelerde de kendisini göstermiş ve Câhiliye döneminde edebiyatın belki de en önemli unsuru olan şiirde bu bağlamda çok sayıda kelime kullanılmıştır. Her ne kadar mezkûr kelimeler birbirinden farklı anlamlar ihtiva etse ve değişik durumlarda kullanılsa bile bazen ilgili kelimelerin birbirleri yerine kullanıldıkları görülmektedir. Bahsi geçen kelimelerin dilimize çevrilmesi hususunda bazı zorluklar yaşanmakta ve genellikle müteradif kelimeler olarak tercüme edilmek durumunda kalınmaktadır.

⁹⁹ İbn Manzûr, “habe”, 6/303.

¹⁰⁰ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), “Mehâbet”, 500, 788.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallekâti'l-Aşr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1983), 150; *Dîvânü Zühayr b. Ebî Sülma*, 30.

¹⁰² *Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları*, trc. Nurettin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H. Yank (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 85.

Cahiliye döneminde Araplar çoğunlukla merkezi bir yönetimden ve bu tür bir yönetimin sağlayacağı istikrar, emniyet, güven duygularından yoksundular. Genel anlamda inanç olarak putperestliği benimsemelerinden kaynaklanan ahiret, kaza, kader, hesap günü, cennet ve ceennem inancına sahip olmamaları nedeniyle huzur, teslimiyet, ilahi adalet vb. duygulardan mahrumdular. Câhiliye Arap toplumları insanca yaşam, hak-hukuk, adalet, ölüm, manevi âlem vb. hakkında cevabını bulamadıkları ve baş etmekte zorlandıkları korkulara sahiptiler.

Câhiliye döneminde Araplar, karşısında durulamaz bir güç olarak gördükleri zamana özel bir önem atfetmişlerdir. Başlarına gelen gerek iyi gerek kötü işlerin ve ölümün temel sebebinin zaman olduğuna inanmışlar ve mahiyetini bilmedikleri bu güç karşısında yaşadıkları çaresizlik sebebiyle zamana karşı büyük bir korku hissine kapılmışlardır.

Kaybolma, susuzluk, yabani hayvanlar, pusuya düşürülme vb. sayısız tehlike ile dolu kuş uçmaz kervan geçmez, uçsuz bucaksız Arabistan çölleri, yolcuları yanıltarak helak olmalarına yol açan seraplar Câhiliye döneminde Araplar için diğer bir belirsizlik ve korku kaynağıydı. Issız çöllerde cinlerin yaşadığı şeklindeki inanç da çöllere karşı duyulan korkuyu artırmıştır.

Ölüm olgusunun farkında olan ve bu yüzden ölüme korku ve merakla yaklaşan insanoğlu ölümü çeşitli yönlerden ele almış ve ölüme yüklediği anlamlar onun hayat felsefesini biçimlendirmiştir. Ölüm, ahiret inancı zayıf olan veya hiç olmayan Câhiliye döneminde Araplar tarafından yok oluş olarak kabul edilmiş ve bu kanaat ölüm karşısında orantısız bir kaygı ve korku duymalarına yol açmıştır.

Şiirin fazlaca etkisinde olan Câhiliye Arap toplumları özellikle yergi şiirinden ziyadesiyle çekinmekte, hicivlerin kendilerini toplumsal ve kişisel düzeyde küçük düşürmesinden korkmaktaydılar. Hicvin, Arap toplumu üzerindeki bu sıra dışı etkisinin farkında olan şairler düşmanlarını korkutmak için yergi şiirleri inşâd etmişlerdir.

Kaynakça

A'lem eş-Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ. *Eş'âru's-şu'arâ'i's-sitteti'l- Câhiliyyîn*. Şerh. Muhammed Abdülmün'im Hûfâcî. 2 cilt. Mısır: Mektebetü Abdulhamid Ahmed Hanefî, 3. Basım, 1963.

A'şâ'l-Kebîr, Meymûn b. Kays. *Dîvânü'l-A'sa'l-Kebîr Meymûn b. Kays*. Şerh. Muhammed Hüseyin. el-Cemâmiz: Mektebetü'l-Âdâb, 1951.

- Abdülkâdir Bağdâdî, Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübâbi lisâni'l- Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 cilt. Kahire: Mektebetü'l- Hanci, 4. Basım, 1997.
- Abîd b. el-Ebras, Ebû Ziyâd el-Esedî. *Dîvânu Abîd b. el-Ebras*. şerh. Eşref Ahmed Arara. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994.
- Aktaş, Ömer. "Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler ve Câhiliye döneminde Araçlarına Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 227-254.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV yayınları, 1994.
- Âmir b. et-Tufeyl. *Dîvânu Âmir b. et-Tufeyl*. Beyrut: Daru Sâdır, 1979.
- Amr b. Kamîe. *Dîvânu Amr b. Kamîe*. thk. Hasan Kamil es-Sayrafi. b.y.: Câmîatü'd-düveli'l-Arabiyye Ma'hedü'l-Lügati'l-Arabiyye, 1965.
- Aristoteles. *el-Hatâbe*. trc. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1979.
- Asmaî, Ebû Sâid Abdülmelik b. Kureyb. *el-Asma'iyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselam Muhammed Harun. Mısır: Dâru'l-Maarif, 1993.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügati Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- Batalyevsî, Âsım b. Eyyûb. *Şerhu'l-eş'âri's-sitteti'l-Câhiliyye*. thk. Nâsîf Süleyman Avvad-Lütfi et-Tûmî. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l- Ebhâşi's-Şarkiyye, 2008.
- Beyatî, Adil Câsim. *Şî'ru Kays b. Züheyr*. Necef: Matbaatü'l-Adab, 1971.
- Zafer, Cem. "Ölüm Olgusu Ve Ölümün Sosyolojik Etkileri". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Oksidentalizm ve Prof.Dr.Fuat Sezgin Özel Sayısı*, 8/15 (Güz 2019), 65-82.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.

- Clark, David. A.-Beck, Aaron T. *The Anxiety and Worry Workbook*. Newyork: The Guilford Press, 2012.
- Selâme b. Cendel, b. Abdiamr et-Temîmî. *Dîvânu Selâme b. Cendel*. thk. Fahrüddîn Gabâve. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Düreyd b. es-Simme, Ebû Amr Muâviye b. el-Hâris b. Muâviye. *Dîvânu Düreyd b. es-Simme*. thk. Ömer Abdurrasûl. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1985.
- Merzûkî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Ebû Bişr, el-Yemân ibn ebi'l-Yemân el-Bendenîcî. *el-Ferak, et-Takfiyetü fi'l-Lüğa*. thk. Halil İbrahim el-Atıyye. Bağdat: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1976.
- Ebû Hilâl Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Fürûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Daru'l-ilm ve's-Sekafe, 1997.
- İmruülkays, Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Dîvânu İmruilkays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 5. Basım, 1990.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheretu eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Giza: Nehdatu Mısır, 1981.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muḥammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muḥammed Bâsil Uyûnu's-Sud. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- eş-Şairu'l-Cahiliyyi's-şâ'b Tarafe b. el-Abd*. thk. Ali el-Cündî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.).
- Evs b. Hacer, Ebû Şüreyh b. Attâb et-Temîmî. *Dîvânu Evs b. Hacer*. thk. Muhammed Yusuf Necm. Beyrut: Dâru Beyrut, 1980.
- Fâlih, Celîl Reşît. "El-Leylü fi'si'ri'l-Arabî". *Âdâbü'r-râfidîn* 9 (1978), 528-568.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Gençöz, Tülin. "Korku: Sebepleri, Sonuçları ve Baş etme Yolları". *Kriz Dergisi*, 6/2 (Haziran 1998), 9-16.

Hadîsî, Behcet Abdulğafûr. *Ümeyye b. Şalt, Hayâtuhu ve Şi'ruhu*. Abû Dabî: Heyetu Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Turaş, el-Mucemmu's-Sekâfî, 2009.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*. 8 Cilt. thk. Mehdi el-Mahzûmi-İbrahim es-Samarrai. Beyrut: Daru ve Mektebûtu'l-Hilâl, 1999.

Hâris b. Hillize, Ebû Ubeyde b. Mekerûh el-Yeşkürî el-Bekrî. *Dîvânu Hâris b. Hillize*. thk. İmîl Bedî Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.

Hassân b. Sâbit, b. el-Münzir el-Hazrecî. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *Şerh-u Dîvânı Antere*. Derleyen: Mecîd Tarrâd. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1992.

Husayn b. el-Humâm el-Mürri, (*sîretuh ve şî'ruh*). thk. Şerîf Alavene. Amman: Daru'l-Menâhic, 2002.

Husayn b. Humâm el-Mürri. *Dîvânu Husayn b. Humâm el-Mürri*. thk. Şerif Alâvene. Amman: Câmîatü Petra, 2002.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. 4 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1969-72.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tehzîbü'l-ahlâk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

- İbn Sîde, Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkemu'l-Muhitil-Azam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed el-Alevî. *Muhtârâtü şuarâi'l-'Arab*. thk. Muhammed Ali Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*. 24 cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye, 2. Basım, 1952-1994.
- Kara, Mustafa, "Havf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/528-531. İstanbul: TDV yayınları, 1997.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Savaş, Barış ve Us". *al Farabî Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Mart 2020), 64-72.
- Karakuş, Gonca vd. "Ölüm ve Ölüm Kaygısı". *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi (Archives Medical Review Journal)*. 21/1 (2012), 42-79.
- Mansour, Wisam. "Al- Shanfara's Lamiyyatu'l Arab And The Horrors Of Desert Traveling". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 45/2 (2005), 45-57.
- Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî. *el-Mufaddaliyyât*. nşr. Ahmed M. Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, 6. Basım, ts.
- Muhammed, Celil Hasan. *el-Havffi's-Şi'ri'l-Arabî kable'l-İslâm*. Amman: Dâru Dicle, 2009.
- Mütelemmis, Cerîr b. Abdilmesîh b. Abdillâh b. Yezd ed-Dubaî. *Dîvânu el-Mütelemmis ed-Dubaî*. thk. Hasan Kamil es-Sayrafî. Mısır: Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Ma'hedü'l-Mahtutati'l-Arabiyye, 1970.
- Nâbiga ez-Zübyânî, Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir. *Dîvânu Nabiga ez-Zübyâni*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Maarif, 2. Basım, ts.

- Öğmüş, Harun. *Câhiliye döneminde Araplar Câhiliye Şiirine Göre İslâm öncesi Arap toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Özdemir, Abdurrahman. *Lebîd b. Rabîa el-Amirî ve Dîvânı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 251-270.
- Rabîa b. Makrûm ed-Dabiy. *Dîvânı Rabîa b. Makrûm ed-Dabiy*. thk. Temâdur Abdulkadir Feyyaz Harşuf. Beyrut: Dâru Sâdir, 1999.
- Şenferâ, Sâbit b. Mâlik el-Ezdî. *Dîvânı Şenferâ*. thk. İmil Bedî' Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Basım, 1996.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr. *Şerhu'l-Muallakâti't-Tisa'*. thk. ve şerh. Abdu'l-Mecid Hemmu. Beyrut: Müessesetü'l-Ala li'l-Matbuât, 2001.
- Şerhu Dîvânı Lebîd*. thk. İhsan Abbas. Kuveyt: Vizâratü'l-İrs ve'l-Enbâ, 1962.
- Teebbeta Şerran, Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir b. Süfyân el-Fehmî. *Dîvânı Teebbeta Şerran*. thk. Ali Zülfikar Şakir. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
- Terzi, Mustafa Zeki. "Savaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/194-196. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Türkben, Yaşar. "Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Haziran 2017), 47-66.
- Ûsâme b. Münkıız, Necmüddîn Ûsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr. *Kitâbü Lübâbi'l-âdâb*. Mısır: Dâru'l-Cîl Li't-Tıbbâa, 1987.

Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları. Trc. Nurettin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2013.

Yenice, Mehmet, “İçerik Yönüyle Mu‘allaka Şiirlerinin Değeri ve Tarafe B. El-‘Abd’in Mu‘allakası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14 / 76 (Şubat 2021), 825-836.

Zebîdî, Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. (Abdussettar Ahmed Ferrac'den başlamak üzere ciltler değişik kişiler tarafından tahkik edilmiştir). Kuveyt: Matbaatu'l-Hukûmiyye, 1968-2001.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed. *Şerhu'l-Muallekâti'l-Aşr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1983.

Züheyr b. Ebî Sülmâ, (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî. *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*. şerh. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî Sa'leb. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1944.

Sources of Fear and Words Expressing Fear in Arabic Poetry in the Age of Jahiliyah

Dr. Lecturer Muharrem ERTAŞ

Extended Summary

The subject of the study is fear and THE main sources of fear in Jahiliyah Arab poetry. It is discussed that fear which IS one of the important elements of human psychology is expressed by poets in their poems of Jahiliyah and that different words expressing different aspects of fear and its density are used in the verses. Lack of a general law enforcement entity to operate a state order and justice system to ensure security and life in cities and nomadic tribes on the Arabian peninsula have created a climate of natural fear.

During the Age of Jahiliyah, the Arabs gave special importance to the time which they saw it as an unstoppable power. They believed that time was the main reason for both good and bad deeds and death that happened to them, and they felt helpless in the face of this power, they did not know its nature.

Getting lost, thirsty, wild animals, being ambushed, etc. The vast deserts of Arabia, full of countless dangers, were another source of uncertainty and fear for Arabs during the Age of Ignorance. The mirages that mislead people in the desert and cause them to be lost have also been a source of fear. The belief that jinn live in deserted deserts has also increased the fear of deserts. The Arabs thought of the jinn as creatures of fire and imagined that they were of different colors and strange shapes.

Death is inevitable for every living thing and is the most painful truth of man. Death, which is as natural as birth, is not easy to accept. Death is accepted as annihilation by some and the beginning of a new life by others. These convictions shape the view of death, leading either to a disproportionate anxiety and fear of death or to a calmer and healthier approach to death. The poets of Jahiliyah emphasized that death was inevitable in their poems and stated that the effort to get rid of death was futile.

Although war is seen as a necessary phenomenon for the survival of societies, it can be considered as the absence of man and existence from the point of view of the individual. Although war is a reality, what is essential for humanity is not war, which represents death, but peace, which represents life. People generally do their best to avoid losing the existence of life that cannot be experienced again, and as a result, they try to stay away from situations and areas that they see as a source of death. Wars are the events in which the danger of death is imminent and death occurs the most. The raids and wars in the Age of Ignorance were a constant source of fear and anxiety, as they caused destruction, loss of life, and injuries.

In the period of Jahiliyah, satire targeted both individuals and communities. The poet wants to satirize the person or tribe's cowardice, stinginess, etc. criticizes sarcastically by mentioning their features. Poetry is a phenomenon that served as a social memory in the Arab society of Jahiliyya, which had an extremely low literacy rate, was associated with the invisible world due to the belief that every poet had a jinn, and was celebrated when poets grew up. Poets satirized their enemies as well as praised their own tribes, and these lines could spread across the desert, demoralizing rivals and making them a laughing stock for other tribes. This is why satire has become a source of fear for Arabs.

Undoubtedly, in Arabic, which has a rich vocabulary, there are many words in the sense of fear, which can be used interchangeably and are sometimes difficult to distinguish, although they differ from each other. In our study, we will consider the words that mean fear, which we can detect in the Arabic poetry of the Age of Jahiliyah.

خَوْفٌ The word is the opposite of being safe and in this sense, it is widely used with various derivatives. The word, which means "fear, worry" in the dictionary, expresses the expectation of a harm that is uncertain to happen.

جُبْنٌ is another word that expresses fear in Arabic. It means being afraid of undertaking any work day or night.

الْخَشْيَةُ The word is used to express respect mixed with fear.

الدُّعْرُ is one of the words expressing the peak of fear in Arabic. While this mood expresses horror, it can sometimes become unbearable and even lead to insanity.

الرُّعْبُ The word meaning the most severe fear has found its place in poems.

الرَّهْبَةُ It is expressed as a long and constant fear, as the opposite of the word craving.

الرُّوْعُ It is one of the words that means fear and horror. It also means war.

الْفَرَعُ The word means fear, horror.

الْفَرَقُ It is a word that means fear, panic and terror.

الْهُولُ The word is the name given to the fear of unknown hidden dangers that may come from things like the sea and night.

الْوَجَلُ It is one of the words expressing fear and horror. The word also carries the meanings of worry and restlessness.

الدَّهْشُ The word is used in the sense of losing one's self out of fear.

الْوَجَسُ The word means that a person shudders from a sound he hears or a movement he feels, and his heart is filled with fear.

الْهَيْبَةُ The word literally means to fear and respect.

It is a sign of the richness of the vocabulary of this language that there are many words that express the different aspects, details and severity of fear in Arabic. Some of the words expressing fear can also be used synonymously. There are some difficulties in reflecting the details of the words and their exact equivalents in Turkish, sometimes the words that are used in different places and that have subtleties of meaning are translated as synonymous words.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Jahiliya Poetry, Fear, Time, Death.

Ahlakî Yükümlülük ve Ahlakî Nesnellik

Moral Obligation and Moral Objectivity

Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı
Yozgat Bozok University, Theology Faculty, Department of Philosophy and Religious Science

munteha.beki@yobu.edu.tr

 0000-0001-6906-3366

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

29 Haziran / June 2022

06 Eylül / September 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Beki, Münteha. " Ahlakî Yükümlülük ve Ahlakî Nesnellik ", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1252-1274.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1137659>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Ahlakî Yükümlülük ve Ahlakî Nesnellik

Öz ▶ “Neden ahlaklı olmalıyım?” sorusu ahlaka ilişkin değer yargılarımızı ve motivasyonlarımızı belirleyen temel sorudur. Bu soruya bağlı olarak ahlaklı olmanın neden bir gereklilik olduğu ve ahlakî yükümlülüklerin kaynağının ne olabileceği önemli bir sorunsaldır. Ahlakî doğrular, insanların bu doğrulara uygun davranışlarda bulunmalarını zorunlu hissettikleri ve bu nedenle bu doğrulara aykırı davranmaktan kaçınmaya çalıştıkları birtakım yasalarlardır. Bir ahlakî doğrunun zorunlu kabul edilmesi halinde buna uymamak insan için yanlış olacağı için bunun zorunlu doğru olması kendi başına bir yaptırım gücü oluşturulabilir. Ahlakın da gücünü ahlakî doğruların nesnel ve zorunlu doğrular olmasından aldığı söylenebilir. Bu ise ahlakî doğruların ve yükümlülüklerin kaynağının insanı aşan bir düzleme referansı olduğu anlamına gelir. Bu çalışmada ahlakî yükümlülüklerin mümkün olup olmadığı, mümkünse bunların mahiyeti ve kaynağının ne olabileceği soruları realist bir ahlak anlayışı çerçevesinde ele alınarak ahlakî yükümlülüklerin Tanrı’ya dayandırılıp dayandırılmayacağı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Ahlak, Yükümlülük, Nesnellik.

Moral Obligation and Moral Objectivity

Abstract ▶ “Why should I be moral?” is the most basic question that implies our value judgments and motivations regarding morality. The questions “Why being moral is obligatory?” and “What can be the ground of moral obligations?” are important. Moral truths are some laws that people feel obliged to be in accordance with them and try to avoid wrongs. If a moral truth is necessarily true, since it will be wrong for a person not to comply with it, its necessary truth that becomes a sanctioning power on its own. It can be said that the power of morality derives from the fact that moral truths are objective and necessary truths. This means that the ground of moral truths has a reference that transcends the world. In this study, the questions of whether moral obligations are possible or not, if possible what their nature and ground might be, will be discussed within the framework of a realistic viewpoint, and then the discussion that whether moral obligations can be grounded on God shall be addressed.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Morality, Obligation, Objectivity.

Giriş

Pratik hayatımızı şekillendiren eylemlerimizin önemli bir kısmının övgü veya suçlama ile karşılık bulması, bunların yapılması ve/veya kaçınılması gerekli eylemler olduğunu akla getirmektedir. Hukuki, toplumsal, ailevi, dini vb. kurumsal yapıların ödev ve yükümlülüklerinin yanı sıra eylemlerimiz de önemli ölçüde ahlakî olarak nitelendirilebileceğimiz karakterdedir. Hatta, pratik hayatımızda ahlaktan bağımsız olarak değerlendirilebilecek bir eylemden bahsetmenin neredeyse imkânsız olduğu düşünülebilir. Ahlakî eylemlerin de yapılması veya kaçınılması gereken nitelikte eylemler olduğu dikkate alındığında ahlakın da birtakım ödev ve yükümlülükleri beraberinde getirdiği söylenebilir. Ahlakî yükümlülükler, bir kimsenin neden ahlaklı olması gerektiği sorusuyla da doğrudan ilişkilidir. “Neden ahlaklı olmalıyım?” sorusu,

“Neden bazı şeyleri yapmam ve bazı şeyleri yapmaktan kaçınmam gerekir?” sorularının yanıtlanması durumunda tatmin edici bir karşılık bulacağı söylenebilir.

Ahlakî yükümlülükler bir eylemin doğru veya yanlış olup olmamasıyla ilişkilidir, bu durum hangi eylemlerin ahlaken doğru veya yanlış eylemler kapsamına girdiği sorusundan ayrıdır. Bu ikinci husus, daha ziyade, normatif ahlakın konusu olarak değerlendirilirken, burada bizi ilgilendiren nokta ahlaken doğru veya yanlış bir eylemin mahiyeti ve karakterinin ne olduğudur. İnsanın eylemlerinden hangilerinin ahlakî eylemler olduğu; ahlakî ödev ve yükümlülüklerin neler olabileceği, bir başka ifadeyle, ahlakî anlamda doğru eylemin veya yanlış eylemin ne olduğu; ahlakî yükümlülüklerin ihlali durumunda ne tür bir müeyyidenin uygulanacağı gibi sorular normatif ahlak alanı içinde irdelenmesi gereken konulardır. Normatif düzlemde hangi eylemlerin ahlakî yükümlülüklerle konu olacağını belirlemek, esasında ne tür bir metafiziksel varsayımın öngörüldüğüne bağlı olarak değişecektir. Ahlaka ilişkin metafiziksel bir varsayım, diğer bir ifadeyle meta-etik bir çerçeve öngörülmezsizin normatif bir ahlaktan bahsedilemeyeceği dikkate alındığında, ahlakî yükümlülüklerin öncelikle böyle bir düzlemde ele alınması kaçınılmaz görünmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada, meta-etik bir problem olarak ahlakî yükümlülüğün mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun mahiyeti ve kaynağının ne olabileceği soruları üzerinde durulacaktır. Bu sorular realist bir ahlak anlayışı çerçevesinde ele alınarak Tanrı ve ahlak arasında bir ilişki kurulabileceği ve buna bağlı olarak ahlakî yükümlülüklerin Tanrı’ya dayandırılması gerektiği savunulacaktır.

I.

Ahlaka ilişkin iddialar, pratik akıl yürütmenin ortaya koyduğu yargılar olmanın yanı sıra bazı pratik yargılar şöyle formüle edilebilir: *Tüm şeyler dikkate alındığında, P, A eylemini yapma/ma/lı (veya yapmış/yapıyor olma/ma/lı).*¹ Buradaki zorunluluk, alternatifini olmayacak şekilde zorlayıcı bir eylemden ziyade, pratik düzlemde ahlakın getirdiği bir gereklilik (*ought*) olarak düşünülmelidir. Bu tür yargılar, yapılması gerekli olanı veya kaçınılması gerekli olanı ifade etmekle genelde bir yükümlülüğe işaret eder. Bununla birlikte, Adams’ın da belirttiği üzere, yapılması ve yapılmaması gereken anlamında bir gereklilik her zaman yükümlülük anlamına gelmeyebilir; gerek ahlakın dışında gerekse ahlak alanı içinde bazen bir öneri ya da bir kanaati ifade etmek için de kullanılabilir. Bir gerekliliğin yükümlülük olmasını doğru kılan temel nokta, kesinlikle, gereğini yerine getirmenin hafife alınamayacak kadar önemli ve

¹ Robert J. Richman, *God, Free Will and Morality* (Boston: D. Reidel Publishing Company, 1983), 5.

kaçınılmaz olmasında yatar.² Bir eylemin ancak ve ancak yapılması veya yapılmaması gereken olduğunu söylemek anlamlı ise o eylem yükümlülük ifade eder.

Ahlakî manada bazı eylemlerin yapılmasını veya bazı eylemleri yapmaktan kaçınmayı gerekli kılan nedir? Kant, ahlak alanının gereklilik (*ought*) alanı olduğuna dikkat çekmiş ve *olması gerekenden* hareketle kişinin ahlakî anlamda birtakım ödev ve yükümlülükler taşıdığına işaret etmiştir. Onun ahlak bağlamında “*ought implies can*” şeklinde yapılması gerekenin yapılabileceğini ifade eden düşüncesi, kişiye yükümlülükler atfetmenin temel çerçevesini de belirleyen bir ilke olarak görülebilir.³ Bu ilkeyi dikkate aldığımızda, ahlakî yükümlülük konusunda üç unsurdan bahsedilebilir: ahlakî yükümlülükler/ödevler; bu yükümlülükleri yerine getirme imkânı ve sorumluluk. Buna göre, bir kimsenin ahlaken yükümlü olabilmesi birtakım yükümlülüklerin/ödevlerin varlığına, kişinin bu yükümlülükleri yerine getirme imkânına sahip olmasına ve bu eylemleri yapıp yapmama noktasında sorumlu tutulabilmesine bağlıdır. Birbirini gerektirdiği düşünülen bu üç unsurun ahlakî yükümlülüğün gerçekleşme ya da doğruluk koşullarını ifade ettiği ve bunların da kendi içinde birtakım koşullara bağlı olarak sağlanabileceği öne sürülebilir. Ahlakî yükümlülüğün imkânı ve mahiyetini belirleyen bu koşullar, aynı zamanda, bu yükümlülüklerin dayanağının ne olabileceğini göstermesi açısından da önemlidir. Burada, ahlakî yükümlülüklerin mahiyeti ve neyi gerektirdiğini ele almadan önce yükümlülüğün yerine getirilme imkânına değinmek yerinde olacaktır.

Hangi koşullar altında kişi ahlakî yükümlülükleri yapmakla mükelleftir veya değildir? Bir kimsenin olması gerekeni yapma yükümlülüğünün olması, bu ödev ve yükümlülükleri yerine getirmesini gerekli kılar. Bu durum, yükümlülüğün olabilmesi için, bunu yerine getirme kapasitesine sahip olmanın bir önkoşul olarak varsayıldığı anlamına gelir. Kant’ın “*ought implies can*” şeklindeki ilkesini dikkate aldığımızda, buradaki “*can*” sözcüğü “yapabilme yetisi (*ability*)” anlamının kastedilmesiyle bu kapasiteye işaret etmektedir. Buradan hareketle, ahlakî yükümlülük ilkesi şu şekilde ifade edilebilir: *Zorunlu olarak, S, X’i yapmakla ahlaken yükümlüdür ancak ve ancak S, X’i yapabiliyorsa.*⁴ Bu ilkeye göre, “X’i yapmamın gerekli olması onu yapabileceğimi gösterir” ve “X’i yapamayacak olmam onu yapmamam gerektiğini gösterir.” Kişinin yapabilme gücüne bağlı olarak yükümlülük ifade eden bu ilkelere göre, bir eylemin yapılma imkânının olmaması durumunda eylemin yapılmasının gerekliliği değil kişinin o eylemi yapma yükümlülüğü ortadan kalkacaktır.⁵ Yükümlülüğün kişinin yapabilme gücüyle

² Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 234-235.

³ bk. Michael J. Zimmerman, *The Concept of Moral Obligation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 2-5.

⁴ Peter A. Graham, “In Defense of Objectivism about Moral Obligation”, *Ethics* 121/1 (2010), 90.

⁵ Rem Blanchard Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 105.

doğrudan ilişkili olduğu düşünülürken, ahlakî yükümlülüğün öncelikle yapabilme gücüne sahip bir faili/özneyi öngördüğü açıktır. Failin bu güce sahip olması, aynı zamanda yapmama gücüne sahip olmayı da içinde barındırır. Bu bir anlamda, bir kimsenin bir eylemi yapma yükümlülüğü ile o eylemi yapması arasındaki bağın zorunlu olmadığını da gösterir.⁶ Bir başka ifadeyle, ahlakî yükümlülük, eylemi yapması veya yapmaması kendi kontrolünde veya tercihinde ise failin özgür iradeye sahip olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu tür bir kontrol ya da özgürlük, kişinin kendi kararı üzerinde doğrudan gerçekleşirken, bu kararın sonuçları üzerindeki kontrolü doğrudan olmayabilir.⁷ Dolayısıyla, eylemin ortaya çıkma biçimi kişinin doğrudan kontrolünde olmasa da, bu eyleme yol açacak kararın/tercihin belirlenmesinde fiziksel, zihinsel ya da psikolojik bir engel olmadığı sürece kişi özgür sayılacaktır.

Kişinin ahlakî bir fail olması, alternatifler arasında seçim yaparak kendi eylemlerinin nedeni olması demektir. Bunun anlamı, eylemlerimizin neden-sonuç zincirinde bir ara nedene bağlı olacak şekilde belirlenmeyip, bizzat bizim bu eylemlerin ilk nedeni ya da başlatıcısı olmamızdır.⁸ Buna göre bir fail, kendisi dışındaki bir şey tarafından belirlenmeyip kendi seçimlerini kendisinin belirlemesi durumunda özgür sayılacaktır.⁹ Her ne kadar insanın karar ya da seçimlerinin; arzuları, istekleri, duyguları, alışkanlıkları, mizacı gibi birtakım motivasyonlarla/nedenlerle belirlendiğini savunan determinist yaklaşımlar olsa da, burada özgürlükle kastedilen, tüm bu ve benzeri motivasyonlara rağmen, kişinin kendi irade gücüyle alternatif seçenekler arasında hala istediğini/istemediğini veya yapma/ma/sı gerekeni seçebiliyor olmasıdır. Bu motivasyonların gücünün yüksek olmasının kişiyi tercihlerinde pasif hale getirip getiremeyeceği tartışmaları¹⁰ bir yana, söz konusu bu özgürlük anlayışının ahlakî yükümlülüğün gerektirdiği bir koşul olması kaçınılmaz görünmektedir.

Ahlakî yükümlülüğü yerine getirebilme koşullarından bir diğeri, failin ahlakî bir eylemde bulunabilmesi için neyin ahlakî olarak doğru veya yanlış olduğunu ayırt edebilmesini sağlayacak birtakım kriterlere sahip olmasıdır. Bu kriterler, kişinin içinde bulunduğu durumların ahlakî açıdan ne tür özelliklere sahip olduğunun farkında olmasını sağlar.¹¹ Epistemolojik bir koşul olarak görülebilecek bu farkındalıkla kişi, ahlakî ilkelerin ve yükümlülüklerinin ne olduğunu bilmesine bir engel bulunmadığı sürece yükümlü sayılacaktır. Çünkü, bir kimse ahlakî birtakım ilkelere sahip olabilir ve bunlara inanabilir, ancak bu ilkelerin

⁶ Richman, *God, Free Will and Morality*, 9.

⁷ bk. Zimmerman, *The Concept of Moral Obligation*, 41.

⁸ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 18-19.

⁹ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 40.

¹⁰ bk. Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 1-37.

¹¹ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 113.

gereği olarak hangi eylemin doğru veya yanlış olduğunu bilmeyebilir. Keza, kişi birtakım eylemlerin ahlakî bir değere sahip olduğunun farkındadır, ancak bunların doğru veya yanlış olup olmadığı konusunda bir değerlendirmede bulunabilmesini sağlayacak ahlakî ilkelerden yoksun olabilir. Dolayısıyla, iyi ve kötüye ilişkin genel ahlakî ilkelere ve bunun gereği olarak doğru ve yanlış eylemlerin ne olduğuna dair epistemik sınırlılığa sahip bir kimseden ahlakî yükümlülükleri yerine getirmesini beklemek zor görünmektedir.

Ahlakî yükümlülüğün bir başka koşulu da kişinin bu yükümlülükleri yerine getirebilecek imkânlar/fırsatlara sahip olmasıdır. Buradaki imkân, ahlakî öznenin yükümlülüğü yerine getirme noktasında herhangi bir dışsal engelin olmaması durumudur. Bu durum, dışsal herhangi bir zorlama ya da tehdit şeklinde olacağı gibi, söz gelimi, çocuklarına bakmakla yükümlü, ancak işsiz ve maddi tüm imkânları tükenmiş bir kimsenin durumu gibi de olabilir.¹² Diğer türlü, ahlakî öznenin içinde bulunduğu koşulların özgür bir tercihte bulunmaya engel teşkil etmesi, yani alternatif seçeneklere kapalı olması durumunda yükümlülükten bahsedilemez. Bu koşulların yanı sıra, ahlakî öznenin yükümlülüklerini yerine getirmesini, dolayısıyla ahlakî anlamda tercihlerini doğru eylemden yana yapmasını sağlayacak motivasyona da sahip olması beklenir. Bu motivasyon, hem görev duygusu hem de istek/arzu şeklinde olabilir. Bu bir anlamda, kişinin doğru olanı yapmaya duyarlı ve istekli olmasını sağlayan bir motivasyondur. Diğer koşullar yanında daha zayıf gibi görünse de, kişiyi doğru eylemi yapmaya götürecektir ya da yükümlülüklerini yerine getirmesine imkân sağlayacak bu motivasyon, aynı zamanda kişinin kendi içinde yaşayacağı duygusal çatışmaları da bertaraf edebilecek güçte olabilir.¹³ Ancak, öyle bile olsa, bu tür bir motivasyon yokluğunun yükümlülüğü yerine getirmeye engel teşkil etmeyeceği, bunun keyfi bir durum oluşturacağı düşünülebilir. Bu durumda, kişinin iradesini doğru yönde veya istediği şekilde kullanmasına yönelik herhangi bir engel olmadığı sürece ve yukarıda belirtilen yükümlülük koşulları sağlandığında, tek başına motivasyon eksikliğinin kişinin ahlakî yükümlülüğünü yerine getirmemesini haklı çıkartacağı beklenmemelidir. Buna karşılık, söz konusu koşullardan birinin eksik olması durumunda kişinin ahlaken yükümlü olması düşünülemez. Zira, normal şartlar altında bu koşulları taşıdığı varsayılarak kişinin ahlakî bir özne olduğu kabul edilir ve davranışları ahlakî açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulur. Dolayısıyla, bu koşullar eylemin meydana gelmesini sağlayan nedensel koşullar değil, ahlakî yükümlülüğün gerektirdiği olabilirlik/doğruluk koşulları olarak görülmelidir.¹⁴ Ahlakî yükümlülükleri yerine getirebilmek

¹² bk. Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 107; Zimmerman, *The Concept of Moral Obligation*, 49.

¹³ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 113.

¹⁴ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 114.

bu koşullara bağlı olduğunda, bunlardan en az birinin olmaması durumunda kişinin ahlaken yükümlü olmak noktasında mazur olduğu kabul edilecektir.

Bu noktada, yükümlülüğün [doğruluk koşullarının] ilk unsuru olan ahlakî ödevlerin ne olduğunu ele alabiliriz. Diğer bir ifadeyle, ahlakî yükümlülüklerin ya da ödevlerin karakteri nedir? Ahlakî yükümlülükler, ahlakî yargılara dayanır. Ahlakî yargılar, bir durumu betimleyen olgusal yargılardan farklı olarak normatif değer yargılarıdır. Doğal olgular, bilimsel olgular gibi *olana* ilişkin yargıların deskriptif olmasına karşılık, ahlakî yargıların değer içerici önermeler olduğu açıktır. Bununla birlikte, *olana* ilişkin yargılarımızın doğru veya yanlış olabilmesine karşın ahlaka ilişkin yargılarımızın değer yargıları (*olması gereken*) olması nedeniyle doğru veya yanlış olamayacağı öne sürülebilir. Epistemik anlamda bir yargının/önermenin doğru veya yanlış olup olmadığını gerçekliğe tekabül edip etmediğine bağlı olarak değerlendirdiğimizde, ahlakî yargıların bu tür bir gerçekliğe referansının olmadığı ve bu nedenle doğru veya yanlış olarak değerlendirilemeyeceği düşünülebilir. Ancak, gerçekliğin sadece *olandan* ibaret olduğu şeklinde indirgemeci bir yaklaşım yerine *olması gerekenin* de gerçekliğin bir boyutu olduğunu öne süren realist bir yaklaşımı kabul ettiğimizde, ahlakî doğruların da bu anlamda nesnel bir gerçekliğe referansla doğru veya yanlış olduklarından söz edilebilir. Şöyle ki; ahlakî değerler 'olan'dan ziyade 'olması gereken'e ilişkin yargılarımızın konusu ise, *iyi* olması gerekene, *kötü* olmaması gerekene işaret eden değerlerdir. Bu değerler ahlakî eylemlere yüklenildiğinde, yapılan bir eyleme ilişkin bir yargının doğruluk değerinin olması gibi, bu tür bir eylemin ahlakî değerine ilişkin bir yargının da doğruluk değeri alması düşünülebilir. Dolayısıyla, ahlakî yargıların, eylemlerin ahlakî değeri hakkındaki yargıları ifade ettiği kabul edildiğinde, bu tür yargılar iyi veya kötü bir eylemin gerçekliğinin ne olduğuna dair yargılar olacaktır.

Ahlakî yargıları ifade eden ahlakî doğrular, hem genel ahlak ilkelerini hem de yükümlülük yargılarını içeren doğrulardır. Bu doğrular kişilere, durumlara ve eylemlere ilişkin yargıları¹⁵ içermekle birlikte ahlakî yükümlülükler eylemlere ilişkin yargılardır. Ahlakî yükümlülük içeren yargılar, bir eylemin doğru (*right*) veya yanlış (*wrong*) olup olmadığına dair birtakım yargıları ifade eder. Bir eyleme ilişkin bir yargıyı doğru/yanlış (*true/false*) kılan şey ise o eyleme yüklenilen değere ilişkin nesnel gerçekliktir. Dolayısıyla, bir eylemin doğru veya yanlış olup olmadığına ahlakî bir olgunun karşılık geldiğini kabul ettiğimizde, ahlakî yükümlülük içeren yargıların da bir olguya karşılık geldiği düşünülebilir. Söz gelimi, "Yalan söylememelisin", "Dürüst olmalısın" gibi yükümlülük bildiren cümlelerin esasında "Yalan söylemek yanlıştır (*wrong*)", "Dürüst olmak doğrudur (*right*)" anlamlarını öngördüğü, dolayısıyla doğrulanabilir/yanlışlanabilir bir olguya tekabül ettiği söylenebilir. Bir başka

¹⁵ Richard G. Swinburne, "The Objectivity of Morality", *Philosophy* 51/195 (1976), 5.

ifadeyle, ahlakî yükümlülükler yapılması doğru veya yanlış olan eylemleri ifade eden yargılar olduğuna göre, bir eylemin yapılmasının doğru veya yanlış olduğunu belirleyen ölçüt, o eylemin daha temelde ahlakî değerlere ve ilkelere uygun olmasıdır. Bunun anlamı, ahlakî eylemlere atfedilen değerlerin nesnel bir gerçekliğe referansının olduğu düşünüldüğünde, ahlakî yükümlülüklerle ilişkin yargıların da bu değerlere bağlı olarak doğru veya yanlış olarak nitelendirilebileceğidir. Bu durumda, “Yalan söylememelisin”, “Dürüst davranmalısın” şeklindeki yükümlülük yargılarının doğruluğunu belirleyen şey, gerçekte de yalan söylemenin kötü olduğu ve dürüst davranmanın iyi olduğudur. Adams’a göre, bir eylemin ahlaken iyi olduğunu öne sürüp onun yapılmasının ahlaken gerekli olmadığını iddia edilemeyeceği düşünüldüğünde, ahlakî yükümlülükler ile ahlakî değerler arasında doğrudan/özel bir ilişki olduğunu düşünebiliriz.¹⁶ Dolayısıyla, ahlakî yükümlülüklerin bu değerlerle ilişkisinde temellendirilebileceğini dikkate aldığımızda, ahlakî yükümlülük yargıları, ahlakî değerlere referansla doğru veya yanlış olan eylemleri bildiren yargılardır diyebiliriz.

Ahlakî yükümlülüklerin kognitif/bilişsel bir içeriğe/değere sahip olduğunu iddia etmek, ahlakî olguların ve niteliklerin (iyilik, kötülük, doğruluk gibi) nesnel bir gerçekliğe karşılık geldiğini kabul etmek demektir. Ahlakî realizm ya da nesnelcilik denilebilecek bu yaklaşıma göre, ahlakî olgulara ilişkin yargılar da nesnel bir doğruluk değerine sahiptir. Ahlakî yargıların bilişsel iddialar olup olmadığı, ahlak alanındaki en önemli tartışmalardan biridir. Bu noktada, ahlakî olguların ve değerlerin nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu realist bir yaklaşımın dışında, ahlakî önermelerin bilişsel değerinin olmadığını, onların bir eylemi onaylayıp onaylamadığımızın bir ifadesi olduğunu ya da duygularımızın birer yansıması olduğunu savunan anti-realist yaklaşımlardan bahsedilebilir. Bu yaklaşımlara göre, ahlakî iddialar bir hüküm ifade etmeyip sadece subjektif birtakım onay/red cümlelerinden ibarettir.¹⁷ Dolayısıyla, bir eylemin ahlaken doğru veya yanlış olduğunu belirten bir iddianın anlamı, onun bir olguyu dile getirmesi değil, sadece öznel bir kabul/beğeni ya da red/onaylamama gibi bir duygu veya doğruluk değeri taşımayan bir buyruk cümlesi olmasıdır.¹⁸

¹⁶ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 232.

¹⁷ Bu noktada ahlakî iddiaların bir duygu ifadesi olduğunu savunan duygucu/ifadeci yaklaşımları (*emotivism/expressivism*), ahlakî iddiaların bilişsel değeri olduğunu ve kişinin öznel inançlarına dayandığını savunan subjektif yaklaşımlardan ayırdetmek gerekir. Bunun için bk. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, Inc., 1952); Simon Blackburn, “Antirealist Expressivism and Quasi-Realism”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp (Oxford: Oxford University Press, 2006), 146-162; James Rachels, “Subjectivism”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Malden: Blackwell Publishers, 1993), 431-441; David Sobel, *From Valuing to Value: A Defense of Subjectivism* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

¹⁸ bk. Swinburne, “The Objectivity of Morality”, 5; C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 5-6.

Ahlakî iddiaların bilişsel bir değeri olmadığını kabul eden bu yaklaşımlara göre, ahlakî iddialar ne doğru ne de yanlış olabilir. Böyle ise, bir eylemin yükümlülük olması, o eyleme ilişkin iddiada bulunan kimsenin insanların nasıl davranması gerektiğine dair duygularını ifade etmesi anlamına gelecektir. Söz gelimi, “Dürüst olmalısın” şeklindeki bir iddiada bulunmanın gerçekte anlamı “Senin dürüst olmanı güçlü bir şekilde onaylıyorum” ya da “Senin ve herkesin dürüst olması gerektiğini arzu ediyorum” gibi bir ifadeyi dile getirmek demektir.¹⁹ Ancak, böyle bir durumda yükümlülük, konuşan kişinin öznel onayını ya da isteğini ifade ediyorsa bu tür bir onayın/isteğin karşındaki kişiye bir yükümlülük yükleyebileceğini, öznel bir duygu/tutum ifadesinin bir kimseyi yapılması gerekli eyleme götüreceği bir güce sahip olacağını düşünmek zor görünmektedir. Bir tutum ifadesinin herkes için geçerli olması beklenemeyeceği gibi ahlakî bir iddiayı/yargıyı bir tutum ifadesine indirgemek, bir eyleme ilişkin bir yargının doğru olup olmadığını veya hangi eylemin yapılmasının doğru/yanlış olduğunu belirleyecek nesnel bir kriterden söz etmenin imkânını da ortadan kaldıracığı söylenebilir.²⁰ Diğer taraftan, ahlakî yargıların buyruk cümleleri olduğu iddiası, buyruk ile eylem arasında sıkı bir ilişkiyi öngörür. Ahlakî bir iddia bilişsel bir iddiadan ziyade bir emir cümlesi olarak, sadece yerine getirilmesi istenen eylemi ifade eder.²¹ Bu durum, ahlakî bir iddianın buyurucu bir karaktere sahip olmasından ayrıdır. Ancak, Swinburne’ün de ifade ettiği üzere, ahlakî düzlemde bir kimsenin, bir eylemin yanlış olduğuna inandığı halde iradesinin zayıf olmasından dolayı onu yapması düşünülebileceği gibi, Y yerine X’in ahlakî olarak bütünüyle daha iyi bir eylem olduğuna ve bunun X’i yapmak için güçlü bir gerekçe sağladığına inandığı halde buna uymaması da mümkündür.²² Buna karşılık, ahlakî yargıyı salt emir olarak kabul ettiğinde, bu emri yerine getirip getirmeme noktasında kişinin gerekçesinin olmaması gerekir. Oysaki, bir eylemin yapılabilmesi için veya X eylemini Y eylemine tercih etmeyi gerektirecek birtakım gerekçeler olmalıdır. Swinburne’e göre, ahlakî yargılarla ahlakî eylemler arasındaki bağ sıkı olmamakla birlikte ahlakî yargılar eylemin yapılması için güçlü bir gerekçe sağlar. Nasıl ki doğal olgularda istek, niyet, amaçla ilgili iddialar bir eylemi yapmaya gerekçe oluşturuyorsa, benzer şekilde, ahlakî iddialar da ahlakî eylemlere gerekçe oluşturur. Öyle ki, sadece ahlakî yargılar eylemler için baskın (*overriding*) gerekçeleri var kılar.²³

¹⁹ bk. Evans, *God and Moral Obligation*, 6.

²⁰ Ahlakî yargıların ahlakî tutum ifadelerine indirgenip indirgenemeyeceğiyle ilgili tartışma için bk. William P. Alston, “Moral Attitudes and Moral Judgements”, *Noûs* 2/1 (1968), 1-23.

²¹ bk. R. M. Hare, “Universal Prescriptivism”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Malden: Blackwell Publishers, 1993), 451-463.

²² Swinburne, “The Objectivity of Morality”, 16.

²³ Swinburne, “The Objectivity of Morality”, 16-17.

Ahlakî eylemlerin gerekçesinin niyet, istek, eğilim gibi kişinin duygu ve tutumları değil, ahlakî bir iddianın doğru veya yanlış olduğu kabulüne dayanan rasyonel bir gerekçe olarak düşünülmesi makul görünmektedir. Ahlaka ilişkin tüm yargılarımızın subjektif inanç ve duygularımızdan bağımsız bilişsel bir değere sahip olduğunu dikkate aldığımızda, ahlakî yükümlülük yargılarının nesnel doğruluk değeri, o eylemin yapılma/ma/sının da gerekçesi olarak görülecektir. Diğer türlü, Byrne'ün ifadesiyle, ahlakî bir söylemde iddiaların kanaat/tutum ve önyargıların salt bir ifadesi olduğunu, soruların gerçek cevaplarının olmadığını ve sonuçların hiçbir şekilde hakiki gerekçelere dayanmadığını kabul etmiş oluruz.²⁴ Kaldı ki, ahlakî bir iddia, onay/red şeklinde bir duygunun ifadesi ya da buyruk cümlesi olarak kabul edilse bile, onay veya reddin gerekçesinin veya bir buyruğu dile getirmenin gerekçesinin de nihayetinde doğruluk değeri taşıyan bir iddiadan bağımsız olamayacağı pekâlâ söylenebilir. Dolayısıyla, nesnel bir ahlak anlayışı yerine bilişsel olmayan (*non-cognitivist*) bir anlayışın benimsenmesi durumunda, ahlakî bir doğruluğu öngörmeksizin iki eylemi birbirinden ayırt etmek ya da birini diğerine tercih etmek mümkün görünmemektedir. Bir başka ifadeyle, belli bir durumda bir isteğin [ya da emrin, duygunun vs.] iyi olanı gözetmesi ve kötüden kaçınmaya çalışması ahlakî bir yargıya bağlı olarak gerçekleşebilecek ve bu yargı olmaksızın bu durum anlaşılır olmayacaktır.²⁵

Bu tür anti-realist yaklaşımların aynı konuda birbirinden farklı ifadelerde bulunduğu, ortaya çıkaracağı ahlakî uzlaşmazlıkları nasıl çözeceği de önemli bir sorundur. Söz gelimi, ben “Çalmak yanlıştır” dediğimde çalmayı onaylamadığımı ifade ediyorsam, bir başkası “Çalmak yanlış değildir” diyerek onu onaylayabilir ve bu durumda birbirimizle çatışmış oluruz. Ancak, bu ifadelerin aynı konuda iki ayrı yargı olmayıp iki farklı duygu/tutum ifadesi olduğu ve böyle bir durumun nesnel bir doğruluk değeri taşımayacağı düşünüldüğünde, bunlar arasında mantıksal bir çelişkidenden bahsetmek anlamsız olacaktır.²⁶ Dolayısıyla, bu ifadelerin doğruluk değeri olmadığı bunları değerlendirmek mümkün olmayacak, bunların motive edeceği eylemlerin de doğru veya yanlış olup olmadıklarını sorgulamak ve kişileri bundan dolayı sorumlu tutmak da makul görünmeyecektir. Böyle bir durumda, nesnel bir ahlakî kriter olmadığı sürece, bu ifadelerin sadece duygu, tutum ya da buyrukların çatışması olduğunu düşündüğümüzde, bu çatışmanın çözülmesi zor görüldüğü gibi, bunu belki de bir çatışma olarak görmek de mümkün olmayacaktır. Öte yandan, insanların pratiklerindeki uzlaşmazlıkları dikkate alarak ahlakî yargıların nesnel doğruluk değerinin olduğunu reddetmek

²⁴ Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics: An Introduction to Moral Theory and its Relation to Religious Belief* (London: St. Martin's Press, 1992), 8.

²⁵ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 18.

²⁶ Evans, *God and Moral Obligation*, 123-124.

de pek makul görünmemektedir. Byrne'e göre, pratikteki uzlaşmazlıkların koşullara bağlı olduğu göz ardı edilerek, bu uzlaşmazlıklardan ahlakî bilgiye ilişkin kuşkucu bir tavır sergilemenin doğru bir tutum olduğu söylenemez. Çünkü, pratikteki koşulların spesifik durumlarına bağlı olarak, bir ilkenin/doğrunun uygulanabilirliğindeki değişkenler ilkenin/doğrunun kendisinden bağımsızdır. Dolayısıyla, insan tabiatına ve dünyaya ilişkin olgusal meselelerde pratikteki değişebilen koşullar bu düzlemlere ilişkin doğruları ya da bilgiyi ortadan kaldırıyorsa, benzer şekilde, ahlaka ilişkin bir kuşkuculuk da kaçınılmaz değildir.²⁷

Ahlakî doğruların kişiye yükümlülük getirmesi bu doğruların nesnel olmasına bağlı görünmektedir. Ahlakî doğrular ve yükümlülüklerin nesnel gerçekliği bizim onları bilmemizden bağımsız olarak düşünülmelidir. Ahlakî yükümlülüklerin ne olduğuna ilişkin bilimiz sınırlı olabilir, fikrimiz ve inançlarımız değişebilir. Ancak, yükümlülüklerle ilgili inançlarımızın değişiyor olması yükümlülüklerin de değiştiği anlamına gelmez. Yine, ahlakî yükümlülüklerimizin ne olduğunu sorguladığımızda bizim ve başkalarının verdiği yanıtların aynı olduğu, bu yanıtlarda öznel durumların dikkate alınmadığı düşünüldüğünde ahlakî yükümlülüklerin nesnel olması bir yanılğı değilse, doğru olmalıdır.²⁸ Bir başka ifadeyle, nerede olursa olsun tüm insanlar için bağlayıcı olan en azından bir ahlakî ilkenin, söz gelimi, "İnsanlara zevk için eziyet etmek ahlaken yanlıştır" gibi, olduğuna inanmak makul ise, ahlakın nesnel olduğunu savunmak mümkündür.²⁹ Ahlakın nesnel olması, bu tür doğruların ve yükümlülüklerin herkes için genel-geçer bir standart olmasını da açıklayabilir. Buradan hareketle, ahlakî doğrular ve yükümlülükler, bir toplumun üzerinde uzlaştığı doğrular ve yükümlülükler olarak düşünülebilir. Böyle ise, bir toplumun ahlakî değer ve yükümlülükleri bir başka toplumda geçerli olmayabileceği gibi, ahlakî anlamda doğru ve yanlışı belirleyen şey de toplumsal ve kültürel bağlam olacaktır. Ancak, uzlaşma dayalı bir ahlak doğru ise, bize yanlış gelen bir ilkeyi kabul eden bir başka toplumu eleştirmenin meşru bir yolu olamaz. Bir toplum için bağlayıcı olan ahlakî doğrular, o toplum için nesnel bir standart gibi görünse de başka bir toplum/kültür için bağlayıcı olmayacağından, bu tür bir ahlak anlayışı göreceli olacaktır. Buna karşılık, ahlakın toplumlara/kültürlere göre değişmeyeceği, ahlaka nesnellik kazandıran şeyin tüm toplumların ya da insanların (en azından çoğunun) üzerinde uzlaştıkları değerler ve doğrular olduğu öne sürülebilir. Bu durumda, ahlakî kuralların tüm insanlar için geçerli bir standart olduğu ve tarafsızlık içerdiği kabul edilerek ahlakın evrensel bir güce sahip olduğu savunulabilir.

²⁷ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 11-12.

²⁸ Graham, "In Defense of Objectivism about Moral Obligation", 91.

²⁹ Louis P. Pojman - James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (Boston: Cengage Learning, 2017), 36.

Ahlakın evrensel olması, tüm insanların ahlakın iddialarına/doğrularına konu olması ve ahlakî yükümlülüklerin tüm insanlara teşmil edilmesi anlamına gelecektir.³⁰ Bu açıdan bakıldığında, ahlakî doğruların/yükümlülüklerin en azından tüm insanlar için bağlayıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Nitekim, pratik hayatta kişilerden ve toplumlardan bağımsız olarak, tüm insanların benzer ahlakî eylemlerinde benzer şekilde değerlendirmeye gidildiği ve ahlakî olarak yargılandıkları görülmektedir. Ancak, ahlakî değerlerin ve doğruların nesnelliğini tek başına evrensel oluşuyla izah etmek problemlidir. Bir değer/doğrunun tüm insanlarca ya da çoğunlukça kabul edilmesi halinde bu değer/doğrunun herkes için bağlayıcı olduğu düşünülse de bunun yatay anlamda bir bağlayıcılık olacağı göz ardı edilmemelidir. Bu tür bir değer/doğru, yükümlülük içermekle birlikte, bunun tersi ya da başka türlü davranmanın doğru olduğu da pekala düşünülebilir. Bunun yanı sıra, ahlakî değer/doğruların tüm insanların üzerinde uzlaştığı evrensel değerler/doğrular olduğu kabul edildiğinde, bu tür değer ve doğruların değişebileceği, dahası şimdiye kadar değişmiş olması gerektiği de akla gelebilir. Ancak, söz konusu değer/doğruların ne toplumdans topluma ne de zaman içinde değişmedikleri dikkate alındığında, ahlakın evrenselliğini bu tür yatay bir düzlemle açıklamak zor görünmektedir. Buna karşın ahlakî doğruların ve yükümlülüklerin başka türlü davranmanın asla düşünülemez (aşılmaz şekilde bağlayıcı olduğu³¹) bir gereklilik içerdiği açıktır. Ahlakî doğruların aşılmaz bağlayıcılık özelliğine sahip olması, yani tüm insanların bu doğrulara aykırı davrandığında huzursuz olmaları ve bundan sorumlu tutulmaları, bu doğruların dayandığı değerlerin yatay olmasıyla açıklanamaz. Reçber'in ifade ettiği üzere, yatay düzlemde bağlayıcı olan kurallar ya da yükümlülükler olsa da, bunların dikey anlamda bir 'değer' ifade etmedikleri düşünüldüğünde, ahlakî değerlerin dikey anlamda bir bağlayıcılık içerdiğini düşünmek daha makul görünmektedir. Ahlakî değerlerin bağlayıcı olmasının en önemli nedeni de bir anlamda insandan bağımsız aşkın bir ontolojik gerçekliğe sahip olmalarıdır, denebilir. Değer kavramı analiz edildiğinde ve aşkınlık kavramını içinde barındırdığı düşünüldüğünde, realist bir değer anlayışı ile aşkınlık arasında analitik bir bağ olduğu görülecektir. Bu durumda, varlığı aşkın bir düzleme/kaynağa dayanmayan bir şey öngörülen aksiyolojik niteliklere de sahip olmayacaktır. Dolayısıyla, aşkın olan bir şey değer ifade edebilir, değer ifade eden bir şey de aşkın olmak niteliğine sahip olacaktır.³²

Ahlakî değerlerin aşkın/dikey bir gerçekliğe sahip olması, onların kendinde bir değer ifade etmesiyle açıklanabilir. Ahlakî değerlerin aşkın olmasının yatay olgulara referansla değil

³⁰ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 3; Evans, *God and Moral Obligation*, 30.

³¹ M. Sait Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine", *Felsefe-Edebiyat ve Değerler*, ed. C. Kabakçı - S. Yakar (Ankara: Öncü Basımevi, 2014), 468.

³² Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine", 467-468.

bizatihi değerli olmalarından kaynaklandığı düşünülürse, değerlerin aşkınlığı ile özsel olmaları arasında yakın bir ilişki olduğu öne sürülebilir. Reçber'e göre, değerler dolayısıyla değil *bizatihi değerli* olduğu için aşkındır.³³ Ahlakî değerlerin dikey/aşkın olmasının özsel bir değer olması durumunda mümkün olabileceği düşünülürse, bu durum, ahlakî değerlerin nesnel olmasını da açıklayacaktır. Diğer türlü, ahlakî değerlerin salt nesnel olması kendinde bir değer oldukları anlamına gelmeyeceği gibi aşkın olmalarını da gerektirmeyebilir. Ahlakî anlamda birçok olumsuz durumun nesnel bir gerçekliğe sahip olmasına karşın bir değer ifade etmediği dikkate alındığında, ahlakî değerlerin nesnel oluşu ile aşkın ve özsel olmalarının birbirinden ayrı olduğu görülecektir.³⁴ Dolayısıyla, ahlakî değerlerin yatay düzlemde açıklanamamasının aşkın ve özsel olmalarına bağlı olduğu ve bunun nesnelliği de gerektireceği açık görünmektedir.

Aşkın ve özsel değerlere dayanan ahlakî yargılarımızın doğruluk değeri nesnel olmakla birlikte, bu doğruların mantıksal statüsü ya da modal gücünün ne olduğu da önemlidir. Bu noktada denebilir ki, ahlaka ilişkin doğruların olumsal olduğu iddia edildiğinde, bunları doğru kılan şeyin insanlardan ya da tarihsel-toplumsal koşullardan bağımsız olması düşünülemez. Böyle bir durumda, ahlakî doğrulara aykırı davranmanın tutarsızlık olmadığı düşünülebileceği gibi bu doğruların değişebileceğinden de bahsedilebilir. Ancak, ahlakî doğruların nesnel ve evrensel olduğunu kabul etmemizin önemli gerekçelerinden biri de bu doğruların değişmediği düşüncesidir. Ahlakî doğrulara değişmezlik statüsünü veren şey, bu doğruların olumsal değil ancak zorunlu olması olabilir.³⁵ Ahlakî doğrular zorunlu ise, onların başka türlü olabileceğini düşünmek çelişkili olacağı gibi bu doğrulara aykırı davranmak da ahlakî anlamda bir tutarsızlığa yol açacaktır. Dolayısıyla, ahlakî doğruların 'olan'a değil 'olması gereken'e ilişkin yargılar olduğunu dikkate aldığımızda, onların tümevarımsal yolla elde edilemeyeceği için *a priori* doğrular oldukları söylenebilir. Öyle ki, ahlakî değerlere dair 'olması gereken' düzleminin öngördüğü ontolojik zemin, gözleme konu olan olgulara referansla açıklanamayacağı gibi bu olgulara dair tümevarımsal bir bilgi, olması gerekeni öngören değerlerin modal gücünü açıklamak için de yeterli olamayacaktır.³⁶ O halde, ahlakî değerlere ilişkin doğruların modal niteliğinin olumsal değil zorunlu olması gerektiğini kabul etmek makul görünmektedir; aksi halde, bunların aşkın ve nesnel olduklarını izah etmek güçleşecektir. Dolayısıyla, değerlerin

³³ Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine", 469.

³⁴ bk. Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine", 469-470.

³⁵ Ahlakî doğruların zorunluluğuyla ilgili geniş bir araştırma için bk. M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD* 54/1 (1993), 135-160.

³⁶ Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine", 465.

aşkınlığı ile özsel olması arasında görülen yakın ilişki, benzer şekilde, değerlerin zorunluluğu ile aşkınlığı arasında da kurulabilir. Bu durumda, ancak zorunlu olan bir şey aşkın olabilir.³⁷

Görüldüğü gibi, ahlakî doğrulara ve ahlakî yükümlülük yargılarına otorite kazandıran şey, bu yargıların karakteri ve ontolojik statüsüdür. Byrne, bu tür yargıların pratiklik, rasyonellik, evrensellik, tarafsızlık ve otoriterlik gibi temel özelliklere sahip olduğunu vurgular.³⁸ Bir eylemin ahlakî bir değerlendirmeye tabi tutulmasında bu özellikleri dikkate almak, biçimsel olarak gerekli olmakla birlikte, burada daha önemli olan ahlakî değerlerin/doğruların taşıdığı özsellik, aşkınlık, zorunluluk ve nesnellik şeklindeki karakteristik özelliklerdir. Ahlakî doğruların/değerlerin mahiyetine ilişkin bu karakteristik özellikleri dikkate aldığımızda, bunların kaynağının yatay düzlemlere referansla açıklanamayacağı, dikey ve aşkın bir düzlem olması gerektiği açık görünmektedir. Bir başka ifadeyle, ahlakî doğrular/değerler insanların duygularına, tercihlerine ya da uzlaşımına dayandırılmadığında, ahlakın ontolojik olarak bağımsız bir gerçekliğinden bahsedilebilir.

Ahlakî yükümlülüğün koşullarından üçüncüsü olan sorumluluğa gelince; sorumluluk ve yükümlülüğün bazen birbirinin yerine kullanılan kavramlar olduğunu görmekteyiz. Bu kavramlar, eylemlerin yapılmasının gereklilik olduğunu ifade etme açısından aynı anlamda kullanılmakla birlikte, bunların bütünüyle eş anlamlı olduğu söylenemez. Yükümlülük, daha ziyade ödevlere (yapılması gerekenlere) vurgu yaparken, sorumlulukta bu ödevlerin yerine getirilip getirilmemesiyle ilgili anlamın ön plana çıktığı söylenebilir. Yükümlülük bir anlamda sorumluluğu gerektirir, denilebilir.³⁹ Bir kimsenin ahlaken sorumlu olması, özgür iradesiyle yaptığı tüm eylemlerinin sonuçlarını üstlenecek yeterlilikte bir kapasiteye sahip olması demektir. Sorumluluğun tabiatına ilişkin birtakım tartışmalar⁴⁰ olmakla birlikte, temelde iki yönü olduğundan bahsedilebilir: *yükümlenebilirlik (attributability)* ve *hesap verilebilirlik (accountability)*. Watson'a göre, birinci türden sorumluluk, failin özgür irade ve eylemiyle gerçekleşmekle birlikte daha çok ahlakî kapasitesine işaret eder. Buna göre, ahlakî davranış bir fail olarak kişiye yüklenir ve kişinin amaçlarından dolayı değerlendirmeye açıktır.⁴¹ Bir başka

³⁷ Reçber, "Değerlerin Aşkınlığı Üzerine", 469.

³⁸ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 2.

³⁹ İki kavram arasındaki fark Araçadaki kullanımlarından da anlaşılabilir: *mükellefiyet* ve *mesuliyet*. Mükellefiyet yükümlülüğe karşılık gelirken, mesuliyet ise sorumluluk anlamına gelmektedir. Bunlar eş anlamlı olarak görülmediği gibi mesuliyet mükellef olmanın bir gereği olarak kabul edilir.

⁴⁰ Sorumluluğun farklı anlamlarda kullanımıyla ilgili olarak bk. Michael J. Zimmerman, "Varieties of Moral Responsibility", *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*, ed. Randolph Clarke vd. (Oxford: Oxford University Press, 2015), 45.

⁴¹ Gary Watson, "Two Faces of Responsibility", *Philosophical Topics* 24/2 (1996), 229.

ifadeyle, fail ahlakî anlamda birtakım özelliklere ve amaçlara sahip olmasının bir tezahürü olarak eylemde bulunur ve bu tezahüre bağlı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, Watson'a göre, yaptığımız şeyler değer ve amaçlarımızdan çıkıyorsa, davranışlarımız kaçınılmaz olarak onlara bağlı olduğu için, bir fail olarak bizim ahlakî özdeşliğimizi/kimliğimizi yansıtır.⁴² Yükümlenebilirliği içeren sorumluluk kavramının bu yönünün, yükümlülükle aynı anlamı ihtiva ettiği söylenebilir.

Sorumluluğun diğer yönü olan hesap verilebilirlik ise, kişinin ahlakî karakterine bağlı olarak, yaptığı davranışlarından dolayı hesap vermeye açık olması anlamına gelir. Bu tür sorumluluk, insanların ahlakî davranışlarına yönelik beklentilerin dayatılmasını ve dürüstlük (*fairness*) arayışını içerir. Bu nedenle, hesap verilebilirlik ya da sorumlu tutulma; bir failin, ondan hesap soran başkalarının ve ödevin olduğu üçlü bir ilişkiyi kapsar.⁴³ Watson'un da dikkat çektiği bu ayrıma göre, bir kimsenin amaç/değerlerinden dolayı *sorumlu olması* ile yaptıklarından dolayı -başkaları tarafından- *sorumlu tutulması* birbirinden farklıdır. Sorumlu tutulmak sorumlu olmayı öngörmekle birlikte, sorumluluk hem ahlakî bir özne olarak kişiye atfedilmesi hem de bundan doğacak sonuçları içermesi bakımından her ikisini de kapsamaktadır. Sorumluluğu daha çok ikinci anlamıyla ele alan Strawson'a göre, ahlakî sorumluluğu belirleyen, başkalarının davranışlarına yönelik tepkisel tutumlarımızdır. Pratik hayatımızda, yaygın olarak, bir kimsenin bize karşı yanlış bir davranış sergilemesi durumunda ona kızgınlık ya da öfke, buna karşılık iyi bir davranış sergilediğinde memnuniyet/minnettarlık duyma eğiliminde oluruz.⁴⁴ Bir kimseye karşı bir davranışından dolayı tepkisel tutum göstermek, o kişiyi bu davranışından dolayı sorumlu tutmak demektir. Ancak, Zimmerman'a göre, bir kimsenin sorumlu olmasının başkalarının onu sorumlu tutmasına dayandırılması kabul edilemez. Tepkisel tutumları belirleyen sorumluluk değil sorumluluğu belirleyen tepkisel tutumlarsa, o halde, bu tutumları belirleyen şey ne olacaktır? Sorumluluk ile tepkiler arasında doğrudan bir ilişki olmadığını düşünen Zimmerman'a göre, bir kimse bir şeyden sorumlu olabilir, ancak başkasının tepkilerine konu olmayabilir; yine bir davranışından dolayı tepkiyle karşılaşabildiği halde, ondan sorumlu olmayabilir. Dolayısıyla, bir kimsenin ahlaken sorumlu olması, bir tepkiye yol açmasa da tepkisel bir tutumu haklı çıkartmak için iyi bir gerekçe olacaktır.⁴⁵

⁴² Watson, "Two Faces of Responsibility", 233-234.

⁴³ Watson, "Two Faces of Responsibility", 233-234.

⁴⁴ bk. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (New York: Routledge, 2008), 5-6.

⁴⁵ Zimmerman, "Varieties of Moral Responsibility", 47-48.

Ahlakî sorumluluğu belirleyen şey, başkalarının sorumlu tutmalarından ziyade kişinin sorumlu olması, başkalarının sorumlu tutmalarının da bu sorumlu olmayı öngördüğü düşünülürken, kişinin ahlakî yükümlülükler taşımasıdır. Kişinin ahlakî değerleri/doğruları ve yükümlülükleri sorumluluğunu belirliyorsa, davranışlarına karşı tepkileri belirleyen de ahlakî değerler ve doğrular olmalıdır. Diğer türlü, insanların tepkisel tutumlarının gerisinde yatan ahlakî beklentilerinin karşılanmaması durumunu izah etmek güçleşecektir. Nitekim, Wallace'a göre, bu beklentiler bir kimsenin kabul ettiği gereklilikler olup, ahlakî olarak sorumlu tutulmak bu beklentilere konu olmak ve bundan dolayı tepkisel tutumlara açık olmak demektir. Bu nedenle, insanları ahlaken sorumlu tutmak, daha ziyade, ahlakî yükümlülük, ahlakî doğru ve yanlış gibi sorumluluğun ait olduğu kavramlar ağıyla ilişkilidir.⁴⁶ Kendimize ve başkasına yönelik sorumluluk pratiklerimizin ahlakî normlar üzerine inşa edildiğini savunan Wallace, bu düşüncesiyle, tepkisel tutum yaklaşımının kognitif bir zemine dayandığını kabul eder.⁴⁷ Ancak, Wallace'ın burada bahsettiği kavramlar ağına ya da ahlakî normların, aşkın/dikey değerlere dayanmaktan ziyade uzlaşımsal temellere dayalı bir çerçeveyi öngördüğünü söylemeliyiz. Ona göre, insanları sorumlu tutma pratiklerimizden bağımsız ve *a priori* bir alandan bahsetmek anlamsız olduğu gibi, bu tür metafiziksel bir düzlemin ahlakî pratiklerimize nasıl uygulanabileceği de problemlidir.⁴⁸ Ancak, insanları ahlaken sorumlu tutmanın temelinde yatan ahlakî değer ve doğruların, ahlakî yükümlülüklerin yatay düzlemlere dayandırılmasının; ahlakın nesnelliğini, evrenselliğini ve otoritesini izah edemeyeceğine değindik. Yatay değerlerin/doğruların, hem kişilerin ahlakî olarak sorumlu olması hem de başkaları tarafından sorumlu tutulması ve yargılamaya tabi olması için, ne genel geçer bir kriter sağlayabileceği ne de bunun için güçlü bir gerekçe oluşturabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla, ahlakî değer ve yükümlülük yargılarının nesnel, zorunlu ve dikey değerler olduğu düşünülürken, ancak bu karakterdeki yargıların insanların sorumluluk taşımalarını anlamlı kılacağı ve başkalarının ahlakî beklentilerini karşılayacağı açıkça görülecektir.

Sorumluluk, ahlakî değer ve yükümlülükleri öngörmenin yanı sıra, ahlakî öznenin kapasitesine de bağlı görünmektedir. Bu kapasite, failin ahlakî sebeplere dayanarak değerlendirme ve fiilde bulunma gücüne, ahlakî olanla olmayanı ayırt edebilecek bir muhakeme yetisine ve eylemde bulunmak için yeterli motivasyon ve fırsata sahip olması şeklinde açıklanabilir. Bunlar, failin kasıtlı olarak yaptığı eylemlerinden dolayı ahlakî olarak

⁴⁶ R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 51-52.

⁴⁷ bk. Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, 77.

⁴⁸ Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, 88.

sorumlu olmasının gerekli koşulları şeklinde düşünülebilir.⁴⁹ Ahlakî yükümlülüklerin yerine getirilme imkânı gibi ahlakî sorumluluğun da -hesap verilebilirlik noktasında-, benzer şekilde, ahlakî öznenin kapasitesini öngördüğü açıktır. Ahlakî sorumluluğun temel koşulunu oluşturan özgür irade, kişinin eylemlerinin belirleyicisinin kendisi olmasını ifade eden bir tür kontroldür; yani kişinin ne yönde eylemde bulunacağını belirlemesi ve eylemlerinin kendisinden dolayı olması demektir.⁵⁰ Dolayısıyla, ahlakî sorumluluk, özgür iradeyle doğrudan ilişkili olarak, failin bir eylemde bulunurken o eylemi yapabilme kapasitesi kadar başka türlü yapabilme/seçebilme kapasitesini de içermelidir. Frankfurt'un *alternatif imkânlar ilkesi* (*the principle of alternate possibilities*) adını verdiği bu ilkeye göre, "Bir kimse ancak başka türlü yapabildiği durumda, yaptığı şeyden ahlaken sorumludur."⁵¹ Ancak, Frankfurt, kişinin ahlakî anlamda sorumlu tutulması için, bir fail olarak eylemlerinin nedeni olmasını yeterli görmekte, buna karşın failin alternatif seçeneklerinin olmasını gerekli görmemektedir.⁵² Bir başka ifadeyle, bir kimse başka türlü yapma seçeneği olmadığı halde, bir eylemi herhangi bir zorlama olmaksızın yapabiliyorsa o eyleminden yine de sorumludur.

Frankfurt'un görüşüne göre, ahlakî sorumluluk, yapabilmek kadar yapmamanın da bir seçenek olduğu durumlara değil bir eylemi yapabilme gücüne bağlı görünmektedir. Ancak, sorumluluk yükümlü olmanın bir gereği ise, yükümlülüğün koşulları olan bir eylemi yapabilme gücü kadar alternatif imkânlar arasında bir seçim yapabilme kapasitesi, benzer şekilde, sorumluluk için de geçerli olacaktır. Buna göre, ahlakî öznenin eylemlerinin determinist bir açıklamasının olmaması sorumlu olması için gerekli olsa bile, bunun yeterli olacağını iddia etmek zor görünmektedir. Bir fail ahlakî bir eylemi yapması gücü ve kontrolü dahilinde olduğu halde, o eylemi yapmaması gücü ve kontrolünde olmadığına nasıl ahlaken sorumlu olabilir? Diğer taraftan, bir eylemin ahlakî olarak nitelendirilebilmesi için, o eylemin yapılmasının ya ahlaken doğru/iyi veya ahlaken yanlış/kötü olması gerekir. Dolayısıyla, ahlakî değer ve doğrulara ilişkin realist bir anlayışı kabul ettiğimizde, ahlakî bir eylemi yerine getirme noktasında, bir fail, doğru ve yanlış şeklinde en az iki seçenekle karşı karşıyadır. Yapması gereken bir eylemi yerine getirmesi doğru/iyi, yerine getirmemesi halinde yanlış/kötü olacak veyahut tersi geçerli olacaktır. O halde, bir kimsenin ahlaken sorumlu olabilmesi için, en azından, bu iki seçeneğin olması ve kişinin özgür iradesiyle bunlardan birini seçebilmesi doğru

⁴⁹ Randolph Clarke, "Free Will and the Conditions of Moral Responsibility", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 66/1 (1992), 69.

⁵⁰ Clarke, "Free Will and the Conditions of Moral Responsibility", 54-55.

⁵¹ Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy* 66/23 (1969), 829.

⁵² Bu konuyla ilgili tartışmalar için bk. David Widerker - Michael McKenna (ed.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essay on the Importance of Alternative Possibilities* (New York: Routledge, 2018).

görülmektedir. Son tahlilde, bir kimsenin ahlakî bir eylemden dolayı sorumlu tutulması, o eylemi yapma/yapmama yükümlülüğünün olduğu, bu yükümlülüğü yerine getirip getirmeme noktasında özgür bir fail olarak nedenin kendisi olduğu anlamına gelir. Ahlakî sorumluluk koşullarının sağlanması, failin ahlakî eyleminden dolayı yargılanmaya ve bunun sonucunda övme/suçlamaya konu olmasına da imkân/gerekçe sağlar. Bu nedenle, sorumluluk, failin eyleminden dolayı *niçin* bu yargılamalara muhatap olduğunu açıklar.⁵³ Dolayısıyla, ahlakî sorumluluk, kişinin özgür iradeye ve sorumluluk alabilme kapasitesine sahip olmasının gereği olarak, eylemlerinin sadece nedensel açıklamasını değil, aynı zamanda, değerlendirilmesini ve hesap verilebilirliğini de içeren geniş bir anlama sahip görünmektedir.

II.

Ahlakî yükümlülüğün doğruluk koşullarına ilişkin bu mülahazaları dikkate aldığımızda, yükümlülüğün özü itibarıyla ahlakî değer/doğrular ile insanın özgür iradeye sahip bir varlık olmasının bir gereği olduğu açıktır. Ahlakî değerlerin ve doğruların karakteri, eylemlerimizin ahlakî değerini belirleyebileceği gibi bir eylemde bulunmak için de temel gerekçe ve motivasyon sağlayacaktır. Ahlakî yükümlülüklerin bağlayıcı olduğunu düşündüğümüzde, bu yükümlülükler, kişinin mazur görülmesine yol açacak bir engel olmadığı sürece kaçınmayacağı ödevler olup, bunları yerine getirip getirmeme noktasında sorumlu tutulması da bu yükümlülükler muhatap olmasının kaçınılmaz bir sonucu olacaktır. Bu nedenle, ahlakî değerlerin değişmez ve zorunlu doğruları barındırdığı düşünüldüğünde, bu doğruları ihlal etmenin yol açacağı tutarsızlık, ahlakî bir yargılanmayı haklı kılabilceği gibi bunlara aykırı davranmanın bir yaptırımla karşı karşıya kalması da beklenmelidir. Diğer türlü, ahlakî yükümlülükler sahip olduğumuz halde, bu yükümlülükleri yerine getirip getirmediğimize ilişkin bir sorumluluk duymuyor veya tutulmuyorsak, ahlaken yükümlü olmamızın ne anlamı olabilir?

Ahlakî yükümlülüklerin nesnel, dikey/aşkın, özsel ve zorunlu olması nedeniyle aşılabilir şekilde bağlayıcılık içermesinin ahlaka bağımsız bir otorite kazandırdığı söylenebilir. Ahlakî yükümlülükler otorite kazandıran bu özellikleri dikkate aldığımızda bunların ontolojik dayanağının ne olabileceği bu noktada önemli bir sorudur. Ahlakî doğruların ve buna bağlı olarak ahlakî yükümlülüklerin indirgemeci ve uzlaşım sal birtakım anti-realist yaklaşımlarla izah edilemeyeceğine değinmiştik. Buna karşılık ahlakın karakteristik özelliklerini dikkate aldığımızda, bunların realist bir çerçevede yorumlanması kaçınılmaz olacaktır. Anti-realist bir

⁵³ Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*, 59-60.

zemine dayandırılan ahlakî yükümlülüklerin bağlayıcılığının bir kimsenin kendini yükümlü ve bunun sonucunda sorumlu görmesi için yeterli olmadığı düşünülürde, realist bir temele dayandırılan ahlakın daha yüksek bir güce ve otoriteye sahip olduğu söylenebilir. Byrne, ahlakın bu güç ve otoritesini, “gerçek (real) olan açıklayıcı güce sahip olandır” ilkesi gereğince, gerçek olmasından aldığı öne sürer. Ona göre, ahlakî değerlerin gerçek olduğunu kabul etmek, bazı eylemlerin, insanların onların iyi veya kötü olduğunu düşünmelerinden bağımsız şekilde, gerçekten iyi veya kötü oldukları varsayılmaksızın açıklanamaz demektir.⁵⁴

Ahlakî realizm çerçevesinde değerlendirilen bu yaklaşıma göre, ahlakî değer ve yükümlülüklerin insandan bağımsız kendi başına gerçeklik alanı vardır. Ahlakî olguların nesnel olduklarını kabul eden Byrne'e göre, bunlar yine de insanın olduğu bir dünyada gerçekliğe sahiptirler. Bir başka ifadeyle, insanın seçimi, davranışı üzerine akıl yürütmesi, tabiatını açığa çıkarması bağlamıyla ilişkili olarak var olabilirler. Dolayısıyla, ahlakî değerlerin bilfiil var olmasının rasyonel varlıklar olarak insanların var olmasına bağlı olması, onları gerçek olmaktan çıkarmaz.⁵⁵ Byrne'ün bu yaklaşımı, ahlakın nesnel gerçekliğinin insani düzlemde var olan ve dünyayı aşmayan bir gerçeklik olduğuna dayanır. Bu anlayışı doğaüstü ya da dini bir kaynaktan bağımsız seküler bir ahlak olarak tanımlayan Byrne'e göre, ahlak bütünüyle otonom olmalıdır. Ahlakî değer ve yükümlülüklerin nesnel gerçekliğe sahip olmalarını yeterli bulan Byrne, değerlerin tabiatı ve kaynağına ilişkin olarak dünyayı aşan bir düzleme referansta bulunmanın anlamsız olduğunu ve bunun bir çok problemi de beraberinde getireceğini düşünür.⁵⁶ Ancak, ahlakın tabiatına ilişkin realist bir çerçeveyi öngörmekle birlikte bu tür bir yaklaşımın ahlakî yükümlülüklerin aşkın/dikey, özsel, zorunlu ve nesnel olan karakterini açıklama noktasında yeterli olduğunu söylemek zor görünmektedir. Ahlakî değer ve yükümlülüklerin salt nesnel olarak var olduklarını savunan bu anlayışa göre, ahlakın herhangi bir açıklamaya gereksinimi yoktur. Öyle ise, örneğin adalet gibi bir ahlakî değer sadece var olmasının ne anlama geldiği açık olmadığı gibi insanların olmaması durumunda salt adaletin kendi başına var olması da anlamsız olacaktır. Bu gibi değerlerin nasıl ve niçin ahlakî bir yükümlülüğe yol açacağı da izaha muhtaçtır.⁵⁷ Ahlakın nesnelliğini savunan bu tür yaklaşımların ahlakî olgulara, naturalizm gibi indirgemeci veya naturalist olmayan yaklaşımlarla bir açıklama getirmeye çalıştıkları görülür. Ahlakın aşkın/dikey ve zorunlu karakterinin naturalist bir anlayışla izah edilemeyeceği açık görünmektedir. Buna karşın,

⁵⁴ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 143.

⁵⁵ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 143-144.

⁵⁶ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 143.

⁵⁷ William L. Craig, “Five Reasons God Exists”, *God?: A Debate Between a Christian and an Atheist*, W. L. Craig – W. S. Armstrong (Oxford: Oxford University Press, 2004), 19.

ahlakın karakteristik özelliklerini dikkate aldığımızda, bunların evrene ilişkin *derin* doğrular olduğu düşünülebilir. Mavrodes, madde, enerji ve doğal yasaların nihai olduğu bir alem anlayışında ahlakî değer ve yükümlülüklerin derin olamayacağını öne sürer. Ona göre, içinde zorunlu ve *a priori* doğrular olan bir alem derin ahlakî doğruların olduğu bir alem olacaktır, bu ise daha ziyade Platoncu bir aleme benzemektedir.⁵⁸ Bu noktada ahlakî olguların açıklama gerektirmeyen bir olgu (*brute fact*) olarak görülebileceği, ahlaka ilişkin doğruların da bir açıklama gerektirmeyecek şekilde kendinde apaçık doğrular olduğu düşünülebilir. Ancak, bunun meseleyi karıştırmak anlamına geleceğini savunan Craig'e göre, ahlakî bir doğruyu [apaçık] bilmek bir şeydir, bu doğrunun varlığı başka bir şeydir. Bir eylemin ahlakî olarak doğru olduğunu bilmenin onun *niçin* doğru olduğunu bilmekten farklı olduğu göz ardı edilmemelidir.⁵⁹ Dolayısıyla, ahlakî doğruları ve yükümlülükleri nesnel kabul edebiliriz, ancak onların niçin doğru veya bir yükümlülük olmasının kaynağının ne olabileceğine dair bir açıklama olmalıdır. Ahlakî olguların gerek doğal olgulara indirgenmesi gerek açıklama gerektirmeyen bir olgu olarak kabul edilmesi bu yükümlülüklerin tabiatını açıklamak noktasında tatmin edici görünmemektedir.

Diğer taraftan ahlakî yükümlülüklerin tabiatını dikkate aldığımızda bunların gereklilik ifade etmesi bir tür yasa olarak düşünülebilir. Ahlakî yükümlülükler ahlakî yasalar ise, tıpkı hukukta olduğu gibi, bir yasa koyucudan bahsetmek kaçınılmaz görünmektedir. Ancak, Anscombe'e göre, hukuktan farklı olarak ahlakî karakterde yasa koymanın koşullarını insanın karşılayabileceğini beklemek zordur. Bu durumda, ya ahlakî yükümlülük kavramını terkedecek ya da bir yasa koyucu olduğunu kabul edeceğiz. Anscombe'e göre, ahlakî yükümlülük kavramı ahlak yasası çerçevesinde anlaşılmalıdır, bu ise Tanrı'ya dayandırılması durumunda mümkün olabilir.⁶⁰ Diğer türlü, ahlakî yükümlülüklerin bir yaptırım gücü olamayacağı gibi insanların bu yükümlülüklerden kaçınmalarını da açıklamak zor olacaktır. Dolayısıyla, ahlakî değer ve yükümlülüklerin aşkın, zorunlu ve nesnel gerçekliğini kabul ettiğimizde, Mavrodes'in de ifade ettiği üzere, bunun teistik bir dünyada teistik olmayan bir dünyadan daha anlamlı olacağı açık görünmektedir.⁶¹ Nitekim ahlakî realizmi savunan düşünürlerin önemli bir kısmının da bu tür bir sezgiyi paylaşarak ahlakî doğrular ve yükümlülükleri doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı'yla

⁵⁸ George I. Mavrodes, "Religion and the Queerness of Morality", *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Robert Audi- William J. Wainwright (New York: Cornell University Press, 1986), 224; Evans, *God and Moral Obligation*, 153.

⁵⁹ Adam L. Johnson, "Introduction", *A Debate on God and Morality*, ed. A. L. Johnson (New York: Routledge, 2021), 3-4.

⁶⁰ bk. G. E. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33/124 (1958), 6; Anne Jeffrey, *God and Morality* (New York: Cambridge University Press, 2019), 14.

⁶¹ Mavrodes, "Religion and the Queerness of Morality", 224.

ilişkilendirdikleri görülmektedir.⁶² Aksi durumda, teizmin dışındaki nesnelci ya da realist yaklaşımların bir açıklama boşluğuyla karşı karşıya kalabilecekleri söylenebilir.⁶³

Sonuç

“Neden ahlaklı olmalıyım?” sorusu ahlaklı olmanın amacına dönük bir soru gibi görünse de bu sorunun yanıtının temelde ahlakî doğrular ve yükümlülüklerin tabiatı ve kaynağında aranması gerektiği açıktır. Ahlakî yükümlülüklerin imkânı ve tabiatını irdelediğimizde, ahlakın bir otorite olarak gücünü ahlakî değer ve doğruların zorunlu, aşkın/dikey, özsel ve nesnel olmalarından aldığı görülmektedir. Ahlakî yükümlülüklere bu özellikleri kazandıran temelin nihai olarak insanı ve dünyayı aşan bir düzleme referansla açıklanabilmesi, ahlakî yükümlülükleri de anlamlı kılacaktır. Bu nedenle, ahlakî yükümlülüklerin aşkın, zorunlu ve nesnel gerçekliğini kabul ettiğimizde, bunların kaynağının ne olabileceği noktasında en tatmin edici ve anlaşılır açıklamanın teizm olacağı makul görünmektedir. Ahlakî doğrular ve yükümlülüklerin zorunlu ve nesnel olduğunu kabul etmek Tanrı’ya inanmayı gerektirmeyebilir, ancak Tanrı’nın olmadığı bir dünyada ahlakın ontolojik bir temelinden bahsetmek zordur. Dolayısıyla, ahlakî değer ve doğruların, bunlara bağlı olarak ahlakî yükümlülüklerin kaynağının ancak Tanrı olması durumunda bu yükümlülüklerin nesnel gerçekliği, zorunluluğu, dikey/aşkın ve bağlayıcı karakteri anlaşılır olacaktır.

Kaynakça

Adams, Robert Merrihew. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Alston, William P. “Moral Attitudes and Moral Judgements”. *Noûs* 2/1 (1968), 1-23.

⁶² Bunlar arasında ahlakî doğruların bir tür doğal yasa olarak nihai kaynağını Tanrı’ya dayandıranlar olduğu gibi, ahlakî yükümlülüklerin ilahi buyruklar olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.

⁶³ Bu konuyla ilgili geniş çaplı bir araştırma için bk. Angus Ritchie, *From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of Our Ethical Commitments* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

- Anscombe, G. E. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33/124 (1958),
- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, Inc., 1952.
- Blackburn, Simon. "Antirealist Expressivism and Quasi-Realism". *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. ed. David Copp. 146-162. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Byrne, Peter. *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics: An Introduction to Moral Theory and its Relation to Religious Belief*. London: St. Martin's Press, 1992.
- Clarke, Randolph. "Free Will and the Conditions of Moral Responsibility". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 66/1 (1992), 53-72.
- Craig, William L. "Five Reasons God Exists", *God? A Debate Between a Christian and an Atheist*. W. L. Craig – W. S. Armstrong. 3-30. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Edwards, Rem Blanchard. *Freedom, Responsibility and Obligation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Evans, C. Stephen. *God and Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Frankfurt, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy* 66/23 (1969), 829-839.
- Graham, Peter A. "In Defense of Objectivism about Moral Obligation". *Ethics* 121/1 (2010), 88-115.
- Hare, R. M. "Universal Prescriptivism". *A Companion to Ethics*. ed. Peter Singer. 451-463. Malden: Blackwell Publishers, 1993.
- Jeffrey, Anne. *God and Morality*. New York: Cambridge University Press, 2019.
- Johnson, Adam L. "Introduction". *A Debate on God and Morality*. ed. A. L. Johnson. 1-27. New York: Routledge, 2021.
- Mavrodes, George I. "Religion and the Queerness of Morality". *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*. ed. Robert Audi- William J. Wainwright. 213-226. London: Cornell University Press, 1986.

- Pojman, Louis P. - Fieser, James. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Boston: Cengage Learning, 2017.
- Rachels, James. "Subjectivism". *A Companion to Ethics*. ed. Peter Singer. 431-441. Malden: Blackwell Publishers, 1993.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu". *AÜİFD* 54/1 (1993), 135-160.
- Reçber, M. Sait. "Değerlerin Aşkınılığı Üzerine". *Felsefe- Edebiyat ve Değerler*. ed. C. Kabakçı - S. Yakar. 463-473. Ankara: Öncü Basımevi, 2014.
- Richman, Robert J. *God, Free Will and Morality*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1983.
- Ritchie, Angus. *From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of our Ethical Commitments*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Sobel, David. *From Valuing to Value: A Defense of Subjectivism*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Strawson, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. New York: Routledge, 2008.
- Swinburne, Richard G. "The Objectivity of Morality". *Philosophy* 51/195 (1976), 5-20.
- Wallace, R. Jay. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Watson, Gary. "Two Faces of Responsibility". *Philosophical Topics* 24/2 (1996), 227-248.
- Widerker, David – McKenna, Michael (ed.). *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essay on the Importance of Alternative Possibilities*. New York: Routledge, 2018.
- Zimmerman, Michael J. *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Zimmerman, Michael J. "Varieties of Moral Responsibility". *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*, ed. Randolph Clarke vd. 45-64. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Moral Obligation and Moral Objectivity

Asst. Prof., Münteha BEKİ

Extended Summary

Moral obligations consist of statements about whether an action is right or wrong. This can be realized depending on some conditions derived from the principle of “ought implies can”. The truth conditions of moral obligation can be expressed as obligations/duties, the ability and opportunity of the moral agent to fulfill these obligations, and being responsible for these actions. Firstly, it seems that the characteristic features of moral obligations are universality, rationality, objectivity, transcendence, essentiality, and necessity. Moral obligations contain an unsurpassable degree of binding due to these characteristic features. The second condition of moral obligations is that the moral agent has the means and capacity to fulfill the obligations. It may be possible for an agent to be morally obliged if it is under his control or choice to act or not. In addition, the moral agent should have the opportunity to fulfill his obligation by free decision without any external obstacles or coercion. It is also expected that a person will be responsible for his free actions due to carrying moral obligations. Responsibility refers taking on both moral obligations and the results of moral choices. For this reason, a moral agent is open to evaluation and accountability for his/her actions. Consequently, it seems clear that moral obligations are basically a requirement of moral values/rights and the moral capacity of agents. The characteristic features of moral obligations identify the moral value of our actions and provide the main reason and motivation to take an action. Considering these features that give authority to obligations, what their ontological ground might be is an important question at this point. However, when we consider the characteristics of morality, it seems inevitable to interpret them in a realistic framework. If moral values and obligations are objective, this means they are real and independent of feelings, attitudes, and subjective beliefs. If an anti-realist approach is adopted that denies the objectivity of morality, it does not seem possible to distinguish wrong action from right one without presupposing a standart moral norm, and it is also problematic whether it can be attributed as an obligation to anyone. Despite that, it can be said that a realistic standpoint of moral obligations has a higher power and authority in terms of binding than anti-realistic one. However, there are different approaches among the thinkers who defend the objectivity of morality. While naturalist defenders that explain the objectivity of morality with natural facts about the world, the other some argued that moral properties cannot be reduced to natural properties. It seems clear that the transcendent and necessary character of morality cannot be explained within a naturalistic framework. On the other hand, there can be doubt about that moral facts can be seen as brute facts, and moral truths are self-evident truths that do not require explanation. Even tough we can accept moral truths and obligations objective, there should be an explanation as to why there are moral truths and why there are moral obligations. It seems clear that when we accept the transcendent, necessary, essential, and objective reality of moral values and obligations, it will make more sense if God exists. As a matter of fact, it seems that a significant part of the thinkers who defend moral realism share such an intuition and associate moral truths and obligations directly or indirectly with God. Otherwise, it can be said that realist approaches other than theism may encounter an explanatory gap.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Morality, Obligation, Objectivity.

Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken'ân Rifâî'nin "Rifâî Mihrâbı" Tasvîri

A Typical Example of Symbolism in Sufism: Kenan Rifai's "Rifai Mihrab" Depiction

Dr. Dilek GÜLDÜTUNA

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü
Üsküdar University, Institute for Sufi Studies
haticedilek.guldutuna@uskudar.edu.tr
0000-0002-0926-7241

M.A. Tunay ÇETİN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü
Üsküdar University, Institute for Sufi Studies
tunaycetin1976@gmail.com
0000-0003-0724-4385

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
01 Haziran / June 2022	Araştırma Makalesi / Research Article	06 Eylül / September 2022	15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Güldütuna, Dilek – Çetin, M. A. Tunay . "Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken'ân Rifâî'nin 'Rifâî Mihrâbı' Tasviri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1276-1307.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1117066>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>
CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği, bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları ve aralarında ve herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığı yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research and that they have no competing interests.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Dilek GÜLDÜTUNA %50 – M. A. Tunay ÇETİN %50.

Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek:

Ken'ân Rifâî'nin "Rifâî Mihrâbı" Tasvîri

Öz ► Süfîlerin metafizik alandaki soyut mânâları zihnî seviyeye ve fizikî âleme yaklaştırmada sıklıkla sembollere müracaat ettikleri, metaforları bu gaybî alanı açmak, bazen de örtmek gâyesiyle kullandıkları bilinmektedir. Bu makalenin konusunu teşkil eden ve Şeyh Ken'ân Rifâî'ye âit *Seyyid Ahmed er-Rifâî* eserinin kapağına konulmak üzere hazırlanan Rifâî Mihrâbı tasvîri, hem derviş çeyizi olarak adlandırılan tarikat unsurlarını, hem de mânevî yolun derecelerine ve kâmil insanın mâhiyetine dâir zengin sembolleri içermesi sebebiyle tasavvufta sembol kullanımına tipik bir örnektir. Mihrâb resminde sembollerle ifade edilen hakikatlerin daha rahat anlaşılması için Ken'ân Rifâî'nin halifesi Ziyâ Cemâl Bey tarafından hazırlanan "Mihrâb ve Zarfın Tefsîri" başlıklı yazı, tasvirin yorumlanmasında ilk başvurulmuş kaynak olmuştur. Tasvîr, tekkelerin semâhane kısmında yer alan mihrâbın ve çevresinde yer alan unsurların anlamını, Ahmed er-Rifâî'nin kutup ve gavs makamlarının sâhibi bulunduğunu, tasavvuf ve tarikatlerin gâyesinin nefsin tekâmül ederek insanın irfâna, kemâle ve güzel ahlâka erişmesi olduğunu, nefis ile mücâdelenin mâhiyetini ve mertebelerini ve bu yolculukta kâmil insana olan ihtiyacı sembolik olarak anlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ken'ân Rifâî, Rifâîyye, Mihrap, Sembol.

A Typical Example of Symbolism in Sufism: Kenan Rifai's "Rifai Mihrab" Depiction

Abstract ► It is known that Sūfīs often resort to symbols to bridge the abstract and ineffable meanings in the metaphysical realm to the mental level and the physical world. They use metaphors both for veiling and unveiling this invisible realm. Sheikh Ken'an Rifai's *Rifā'ī Mihrāb* depiction placed on the cover of his work *Seyyid Ahmed er-Rifā'ī*, the subject of this article, is a typical example of the symbolism in Sufism. Because the *mihrāb* contains both the *ṭarīqa* elements called the dervish dowry and rich symbols about the degrees of the spiritual path and the nature of the Perfect human (*al-insān al-kāmil*). To better understand the truths expressed with symbols in the *mihrāb* painting, the article titled "Commentary of the *Mihrāb* and the Envelope" prepared by Kenan Rifai's successor Ziya Cemal was the first reference source for the interpretation of depiction. The depiction explains the meaning of the *mihrāb* and the surrounding elements in the *samā'* hall section of the lodges. It reveals that Aḥmad al-Rifā'ī has *Ḳutb* and *Ghawth* positions; it also tells that the Sūfī path and *ṭarīqa* aim to reach wisdom, perfection, and good morality (*akhlāk*) by the soul's (*nafs*) perfection. Through symbolic expression, it reveals the rank of people and the need for the guidance of a Perfect human being in this journey.

Keywords: Sufism, Kenan Rifai, Rifā'īyya, Mihrāb, Symbol.

Giriş

Mircea Eliade "Dinlerde Sembollerin Araştırılmasında Metodolojiye Dâir Notlar" (Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen) başlıklı yazısında¹ sembolizm üzerine yapılan çalışmalardaki artıştan bahsederek bunu teşvik eden bazı sebepler üzerinde durur. Bunların başında, sembollerin insanın derin psikolojisine yaptıkları tesirin keşfedilmesi gelmektedir. Bilinçaltına ait faaliyet alanı, birtakım şifreler olarak işlev yapan görüntü, figür ya da süreçlerin yorumlanması yoluyla kavranabilmekte, günyüzüne çıkmaktadır. Bunun yanında gayrimaddî ve hayalî alan ile ilişki kurduran soyut sanatın gelişiminin rolünü de saymak gereklidir. Son olarak sembol araştırmalarının artışında bazı filozof, bilim teorisyenleri ve dilbilimcilerin payı da yadsınamaz. Bunlar hem lisânın hem de insanın zihnî/mânevî faaliyetlerinin sembolik karakteri, dolayısıyla da insanın sembol yaratıcı kuvveti üzerinde dururlar ki insanın ortaya çıkardığı herşey bu anlamda bir sembol olabilir.²

Sûfîlerin metafizik alandaki soyut mânâları zihnî seviyeye ve fizikî âleme yaklaştırmada sıklıkla sembollere müracaat ettikleri, sembol ve metaforları bazen bu gizli/gaybî alanı açmak, fakat bazen de örtmek ve gizlemek gâyesiyle kullandıkları bilinmektedir.³ Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Risâle*'sinde belirttiği gibi, mânâlara dâir bu bilgiler gayret ya da emel neticesinde akıl ile elde edilen bilgiler olmayıp, Allah'ın kalplere indirdiği ilâhî sırlara dâir özel bilgilerdir. Bu tür mânâların lisânla ifâdesi zor olmakla beraber, aynı ruhânî tecrübeleri yaşamamış olanlar da bu tür bilgileri idrak etmekte zorlanacaklardır. Bu yüzden hakikatleri anlamakta zorlanan kişilerin akıl ve idrak yönünden boşluğa düşmemeleri için hakikati örtülü bir biçimde anlatan sembolik dil kullanılmış, böylece verilmek istenen bilgi gitmesi gereken yere, derinliğini

1 bk. Mircea Eliade, *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux* (Paris: Gallimard 1952).

2 Mircea Eliade, "Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen", *Grundfragen der Religionswissenschaft*, ed. Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963), 106-107. Detaylı bilgi için bk. Alfred North Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (New York: Cambridge University Press, 1958); Wilbur Marshall Urban, *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism* (London and New York, 1939); Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols* (Berlin: Leonhardt Simion Verlag, 1912); F. Ernest Johnson (ed.), *Religious Symbolism* (New York: Institute for Religious and Social Studies, 1955); Mircea Eliade, *Images et Symboles Essais sur le symbolisme magico-religieux* (Paris: Gallimard, 1952).

3 Tasavvufta remiz ve sembollerin kullanımı hakkında bk. Ahmed Ögke, "Tasavvufta Remiz", *Keşkül Dergisi* 31 (2014), 36-43; Bahar Akpınar, "Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme", *Türkbilgi* 7 (2004), 3-19; Ethem Cebecioglu, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 123-153; Zeynep Büyükkınal, *Mevlâna'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı Doktora Tezi, 2014).

muhafaza ederek ulaştırılmıştır.⁴ İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de konuya ilişkin olarak şu hadîsi zikreder: "Hikmeti ehli olmayanlara vermeyiniz, yoksa hikmete zulmedersiniz. Hikmeti ehlinden de sakınmayınız, yoksa onlara zulüm yapmış olursunuz."⁵ Nitekim hakîkî varlık-mecâzî varlık arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla çekirdek-ağaç, gölge-hakikat, nokta/harf ve bilgi, katre/damla-deniz, ayna-hakikat gibi sembolleri ilk defa kullanan, vahdet-i vücûd düşüncesini insan zihnine yaklaştırabilmek için çabalayan da İbnü'l-Arabî'nin kendisidir.⁶ Mevlânâ'nın insan psikolojisinin derinliklerini ve tasavvufî tecrübenin çeşitli imgelerini manzum ve hikâyeler aracılığıyla aktardığı *Mesnevî*'si, tasavvufta sembolizmden zengin eserlere tipik bir örnek olup zengin metaforik anlatımları ve derinliği nedeniyle tasavvufî gelenekte şerhleri aracılığıyla okunagelmıştır.

Tasavvufun kurumsallaşmış hâli olan tarîkatlarda ve tasavvufî eğitimin verildiği tekkelerde yoğun bir sembol kullanımı olduğu bilinmektedir. Tarikatlarda bu semboller genellikle mekân, giyim-kuşam ve aksesuarları ile zikir esnasında kullanılan âlet ve çalgılarda ortaya çıkar. Bunlar tâc, sikke, hırka, haydârî, cübbe, kemer, kudüm, halîle, bendir, ney, kılınç, hançer, topuz, keşkûl, gül mührü, asâ, seccâde, post, sancak ve teber gibi pek çok unsurlardır.⁷ Bu unsurların dayandıkları mânâlar onları sıradan bir nesne olmaktan çıkararak metafizik âlem ile ilişkilendirmekte ve onlara sembol karakteri yüklemektedir. Böylece tasavvuf geleneğinde tarih boyunca zengin bir giyim-kuşam kültürü ve bunlara ilişkin âdâb, ritüel ve dualar ortaya çıkmıştır. Bu kıyafetler bir nevi resmî üniforma gibi olup mânevî yolun derecelerini göstermekte, yolun ileri gelenleri tarafından özel merasimlerle giydirilmektedir.⁸

4 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvufîlmîne Dair: Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 147 (Kuşeyrî, Tasavvufî İstilahlar bölümünün girişinde bu konuya değinmektedir).

5 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1911), 1/557; a.mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012), 4/336. İbn Arabî'nin eserlerinde sembolizm hakkında bk. Zeki Necib Mahmud, "İbn Arabî'de Sembolizm (Tercümânü'l-Eşvâk Dîvânı Örneği)", *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 88-94; Muhammed Mustafa Hilmi, "Sembollerdeki Hazîneler: İbn Arabî Sembollerle Ne Anlatmak İstemektedir?", *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 53-80.

6 Bu semboller ve geniş bilgi için bk. Hür Mahmut Yücer, *Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Rûmî'nin dört eseri Temsîl-i nokta, Temsîl-i kâlîçe, Temsîl-i şecer, Dâire-i cihannümâ* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019).

7 Yahyâ b. Sâlih İslâmbolî, *Tarîkat Kıyafetleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2006), 5-8.

8 Konu hakkında geniş bilgi için bk. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür-Medeniyet Serisi, 2015), İslâmbolî, *Tarîkat Kıyafetleri*. Atasoy'un ifâdesine göre tekkelerin kapanması kanununu takip eden dönemde bu kültür unsurlarının kıymetinin bilinmediğini ve kaybolmaya doğru gittiğini gören Alman Türkolog araştırmacı Theodor Menzel (1878-1939), 1926'da bir dizi tarikat giyim eşyasını toplayarak Leipzig'de bulunan Etnoloji müzesine göndermiştir. Bk. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, 16.

Şekil ve renklerdeki çeşitlilik, içerdikleri anlamlar, âlem ve insan tasavvuruna âit işâretleri ihtivâ etmesi sebebiyle, "Derviş Çeyizi" olarak da adlandırılan bu kıyâfet ve unsurlar hakkında tarih boyunca tâcnâme, erkânâme, âdâb-ı sûfiyye vb. türlerde müstakil eser ve risâleler kaleme alınmıştır.⁹ Bu eserler derviş çeyizinin nitelikleri, sembolik karakterleri ve taşıdıkları anlamlara dâir bilgilendirme amacıyla telif edilmiştir. Bunların arasında muayyen bir tarîkate özgü olanlar bulunduğu gibi, belli bir tarikatle sınırlanmadan genel bilgi aktaran risâleler de mevcuttur.¹⁰ Bu türün önemli bir örneği olan ve Yahyâ Âgâh b. Sâlih İstanbulî (ö. 1323/1905'ten sonra)'ye ait, Osmanlı Türkçesiyle yazılan *Mecmû'atü'z-Zarâ'if Sandûkatu'l-Ma'ârif* adlı eser risâlelerden müteşekkil olup, her risâlede farklı bir derviş çeyizi unsuru ele alınmaktadır.¹¹ Eser benzeri türler arasında, içerdiği materyalin yoğunluğu ve aynı zamanda bir sanatkar olan müellifin renkli çizim ve tasvirleri ile özel bir konuma ve öneme sahiptir.

Bu makalenin konusunu teşkil eden ve Şeyh Ken'ân Rifâî (1867-1950)¹² tarafından yazılmış olan *Seyyid Ahmed er-Rifâî* eserinin kapağına konulmak üzere hazırlanan Rifâî Mihrâbı tasvîri¹³, hem bahsedilen tarikat unsurlarını, hem de mânevî yolun derecelerine ve kâmil insanın mâhiyetine dâir zengin sembolleri içermesi sebebiyle tasavvufta sembol kullanımına tipik bir örnek teşkil etmektedir. Ken'ân Rifâî, Medine'de Hamza Rifâî'den Rifâîyye icâzetini aldıktan sonra İstanbul'un Fâtih semtinde 1908'de açtığı Ümmü Ken'ân Dergâhında, tekke ve zâviyelerin 1925'de ilgâsına kadar 17 yıl meclis-i meşâyih'e kayıtlı tekke şeyhliği yapmıştır. Kendisi Rifâîyye'nin yanında Kâdiriyye, Mevleviyye ve Şâzeliyye olmak üzere 4 tarikatın icâzeti

9 Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 42-49. Konu hakkında yapılmış diğer çalışmalar için bk. Bekir Motor, *Tâcnâme'ler ve Türk Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Semih Ceyhan, "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 113-172; Semih Ceyhan, "Taç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/363-365.

10 Osmanlıca Tâc Risâlelerinin bir listesi için bk. Ceyhan, "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi", 116-118.

11 bk. Yahyâ Âgâh Efendi, *Mecmû'atü'z-Zarâ'if Sandûkatu'l-Ma'ârif*, haz. Mehmed Serhan Tayşi (İstanbul: Hassa Mimarlık, 2014). Bu eser, ayrıca sadeleştirilmiş olarak *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm* (M. Serhan Tayşi ve Ülker Aytekin [yay.], İstanbul: Ocak Yayınları, 2002) ve *Tarikat Kıyafetleri* (M. Serhan Tayşi ve Mustafa Aşkar [yay.], İstanbul: Sufi Kitap, 2006) adlarıyla da yayınlanmıştır.

12 Ken'ân Rifâî'nin hayâtı, eserleri ve tasavvufî görüşleri için bk. Ayverdi, Sâmiha. Araz, Nezihe; Erol, Safiye; Huri, Sofi. *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003); Yalçınkaya, Eylül, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: Nefes Yay. 2021); Mehmet Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016).

13 Ken'ân Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî* (İstanbul: Cenân Vakfı Neşriyatı, 2008), 1 ve 265. Tasvir makaleye Ek olarak konulmuştur; bk. Ek 1.

ile pek çok halife ve mürîd yetiştirmiştir.¹⁴ Tasvîrin bulunduğu eser 1924'de Türkçe olarak hazırlanmıştır ve Ahmed er-Rifâî ve tarîkati hakkında o güne kadar yazılmış en kapsamlı eserdir. Ken'ân Rifâî, halifelerinden biri ve damadı olan Ziyâ Cemâl Bey'e¹⁵ (1896-1953) eserin kapağına konulmak üzere bir mihrâb resmi hazırlama vazifesini verir. Ziyâ Cemâl Bey de bu görevi yine Rifâî'nin mürîdlerinden Mehmed Dede'nin¹⁶ (1891-1965) kalemi yardımıyla yerine getirir. Tasvirde sembollerle ifade edilen mânâların anlaşılması amacıyla Ziyâ Cemâl Bey "Mihrâb ve Zarfın Tefsîri" başlıklı bir yazı hazırlamış, bu metin eserin 2008'de Mustafa Tahralı tarafından hazırlanan baskısına eklenerek yayınlanmıştır.¹⁷ Tefsir, tasvîrin Ken'ân Rifâî'nin isteği üzerine gerçekleşen dikkat çekici oluşum süreci hakkında da bilgi vermektedir:

"Ahmed er-Rifai nâm kitâb-ı kâmil ve mükemmilin zarfı olmak üzere bir mihrâb resmi yapılması, mürşidim efendim tarafından emir buyurulması üzerine, bir an istiğrâk ve ittihâdda, ruhuma mürşidimden in'ikâs eden mihrâbın hayâli dimâğımda ve kardeşim Mehmed'in kaleminde işledi ve ezeldeki mihrâbın sûreti "Ahmed er-Rifai" nâm-ı mübeccelini böylece mazrûf oldu."¹⁸

Mihrab tasvîrini hazırlayan Mehmed Dede ise resimdeki bütün şekil ve unsurların anlayanlar için birer işâret niteliğinde olduğunu dile getirir:

"Kitabın başındaki resmi, fakîr, tarama ucu ve çini mürekkebi ile yapmıştım. Kendileri, [Ken'ân Rifâî], kitabın başına bir mihrab resmi yapılmasını emir buyurunca Ziya Cemâl Beyefendi ile başbaşa verdik ve daha ziyâde onun ilhamı ve benim çizgilerimle bir resim yaptık. Bu resmi fakîr yapmıştım ama berâber yaptık demek daha doğru olur. Resimde, açıkça görünen ve okunan yazılardan başka mimlerin gözlerinden akan seylâbın sahillerinde ve sancakların kıvrımlarında gizlenmiş yazılar -ki bu meyanda Kendileri'nin ism-i şerîfleri de- vardır. Sancakların, şişlerin, teberlerin; halîle, kudüm ve mazharların bir takım mânâları vardır ki ancak gönül gözü açık irfan sâhiplerine nümâyan olur."¹⁹

14 Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı*, 153-156.

15 Ken'ân Rifâî'nin kızı Aliye Hanımefendi'nin eşi, Diş Hekimi.

16 Ken'ân Rifâî'nin manevî eğitimine giren Mehmet Dede mürşidinin emri ile dergâhtaki gençlere Kur'ân, hadîs, tasavvuf ve İslâm tarihi dersleri vermiştir. Ayrıca fizik, kimya özellikle de astronomi aşığı olan Mehmet Dede'nin öğrencileri üzerindeki en etkili yönü onlardaki tefekkür kapılarını açması olarak ifade edilmiştir; Mehmet Dede'nin hayâtı ve şahsiyeti için bk. Ergun Balcı, *Mehmed Dede* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007).

17 bk. Ken'ân Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 267-270.

18 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 267.

19 Balcı, *Mehmed Dede*, 148.

Makalede Mihrâb hakkında genel bilgi verildikten sonra sözkonusu tasvirin içerdiği semboller, kâmil insan ve seyr ü sülûk ana temaları etrafında incelenecektir.

1. Mihrâb

Mihrâb İslâm sanatında câmi, mescit, namazgâh gibi ibadethânelerde yönelinen kibleyi ve imamın namaz kıldırırken duracağı mekânı gösteren, zeminden biraz yüksek mimârî eleman olarak tanımlanır. Mecazî olarak "yüceliğinden, güzelliğinden ve bunun gibi üstün niteliklerinden dolayı kendisine yönelinen makam veya kimse" mânâsında kullanılmıştır.²⁰ Arapça'da "saray, sarayın harem kısmı veya hükümdarın tahtının bulunduğu bölüm, yüksekçe yer, meclisin baş tarafı, en şerefli kısmı" gibi mânâlarda kullanılan mihrâb, İslâm ile birlikte kibleyi yani Kâbe'yi temsil eden, imamın namaz kıldırma için durduğu yerdir.²¹

Mihrâb kelimesi "çatışmak, savaşmak" mânâlarına gelen *harb* kökünden türemiştir. Bu savaş ise hedef gösterilen yerlere varmak ve o yeri korumak için gösterilen çaba mânâsındadır. Kur'ân-ı Kerîm'de mihrâb kelimesinin geçtiği âyetlerin tamamında mihrâbın mâbedde özel bir kısmı ifade ettiği anlaşılmaktadır.²² Bununla beraber Sebe' sûresinin 13. âyetinde mihrâbın çoğulu olan *mehârîb* "yüksek ve ihtişamlı binalar, korunaklı yüksek mekânlar, kaleler, saraylar, mâbedler" gibi mânâlarla açıklanmıştır.²³ İslâm'da mihrâb kiblenin sembolüdür. Kible lugatte "yön, yönelinen cihet veya şey" mânâsı ile "müslümanların namazda yönelmeleri gereken istikâmeti, Kâbe'yi ifade eder." Kâbe İslâm dîninin temeli olan tevhîdi sembolize etmektedir.²⁴ Âyette zikredildiği üzere yeryüzündeki ilk ibadet yeri olan Kâbe İslâmiyetten önce de Allah'a ibadet edilen bir yerdir.²⁵ Kâbe tektir, ondan başka kibleyi gösteren yapı yoktur, sahibi Allah'tır ve onun emriyle inşa edilmiştir. Kâbe, Allah'ın Zât, sıfât ve isimlerinin birliğini sembolize eder.²⁶

Tasavvuf ise kulluk ve ibâdetlerde zâhirin yanında bâtının da hakkını vermek gâyesindedir. Kul ibâdetinde bedeniyle Kibleye yöneldiği gibi mânen de kalbine, kalbiyle de Kiblenin sahibi olan Hakk'a yönelmelidir. Esas olan kalbin teveccühüdür. Bu meâlde Ken'ân Rifâî, Medîne'de hazırladığı eseri *Tuhfe-i Ken'ân*'da Hz. Peygamber'den *Her şeyin elde edildiği bir*

20 <http://lugatim.com/s/mihrap>; et. 21.2.2022.

21 Tuğba Erzincan, "Mihrap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/30.

22 bk. Âl-i İmrân 3/37 ve 39; Meryem 19/11; Sâd 38/21.

23 Erzincan, "Mihrap", 30/30.

24 Konu hakkında bk. Veysel Kasar, "Tevhidin Şiarı Olarak Kâbe", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (2017), 1254-1268.

25 bk. Âl-i İmrân 3/96.

26 Ali Bakkal, "Kâbe ve Sembolizm", *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmi Toplantı* (2015), 304; Kasar, "Tevhidin Şiarı Olarak Kâbe", 1259.

cevher vardır, takvânın cevheri de âriflerin kalbidir sözünü nakleder.²⁷ Gönül kalbin aydınlık ve mânevî yönü, tasavvufta ise Hakk'ın tecellî ettiği yer, ilâhî aşkın kaynağıdır. Yunus Emre'nin ifâdesiyle "Gönül Çalab'ın tahtı"dır.²⁸

Ken'ân Rifâî'ye göre de *Ben göklere ve yere sığmam, fakat mü'min kulumun kalbine sığarım*.²⁹ hadîsinden anlaşılacağı üzere gönül Allah'ın halvetgâhıdır. Bu âlemde maddî olan her şey bir manevî hakikati işâret etmek üzere varlık bulmuştur. Ayrıca mevcudâta ne varsa hepsi insanda mevcuttur ve insanda Kâbe'nin karşılığı gönüldür.³⁰ Hak'tan başka herşeyden temizlenen kalbin yönü hep Hakk'a dönüktür: "Kâbe'ye gitmek için ihrâma bürünürler, yani esvaplarından soyunurlar. Gönül kâbesine teveccüh eden âşiklar ise iki cihandan soyunurlar. Onların ihrâmı budur".³¹

Titus Burckhardt İslâm mîmârîsinde mihrâb'ın şekli itibâriyle Kur'ân'daki Nur âyetini³² akla getirdiğini belirtmektedir. Camilerde mihrâbın tavana bakan kısmı gökyüzünü, taban kısmı da yeryüzünü temsil etmektedir. Mihrâbın içe oyuk biçimi ise "âlem mağarasını" sembolize eder. Âlem mağarası bir anlamda kalbin mağarasıdır ve ulûhiyetin mazharıdır. Mihrâb sığınak anlamına gelmektedir ve Kur'an'ı Kerim'de mihrâb Hz. Meryem'in Kudüs'te inzivaya çekilip saklandığı ve melekler tarafından beslenip korunduğu sığınığın adıdır. Bu sığınığın bâtınî karşılığı kalp, meleklerin getirdiği besinlerin bâtındaki karşılığı ise Allah'ın lütuflarıdır. Nûr âyetinde belirtildiği üzere insandaki ilâhî Hazret kalpte bulunan, mişkâte yani bir oyuğa ya da hücreye yerleştirilen bir ışıktır. Nitekim câmilerde mihrâb önüne ışık asılması, mihrâbın içe oyuk bir hücre biçiminde olması ve tavanının gökleri, tabanının da yerleri temsil etmesi Burkhardt'a göre bu âyeti düşündürmektedir.³³

Osmanlı döneminde yapılan tekkelerde vakit namazlarının kılındığı, âyin ve mukâbele gibi tarîkat merasimlerinin icrâ edildiği, ders ve toplantıların yürütüldüğü Semâhâne veya Tevhidhâne olarak isimlendirilen geniş mekânlar ayrılmıştır. Bu geniş mekânların mîmârîsi

27 Ken'ân Rifâî, *Tuhfe-i Ken'ân*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenaz Vakfı Neşriyatı, 2018), 30.

28 *Gönül Çalab'ın tahtı, Çalab gönüle baktı/İki cihan bedbahtı, kim gönül yıkar ise*; Abdülbaki Gölpınarlı (haz.), Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük, Açıklama (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943), 88.

29 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2:165.

30 Ken'ân Rifâî, *Sohbetler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı 2000), 82.

31 Rifâî, *Sohbetler*, 317.

32 Nûr 24/35: *Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre [mişkât]; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*

33 Titus Burckhardt, *Art of Islam* (Cambridge/UK: World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976), 91.

içinde mihrâb da bulunmaktadır. Bedeviyye, Rifâiyye, Sa'diyye ve Kâdiriyye tarikatlerinde ayakta durarak yapılan zikirle "kıyam zikri" adı verilmekte olup, zikre katılanların mihrâbın önünde, mihrâba dik ve birbirine paralel saflar hâlinde ayakta dizilmeleri ile icrâ edildiği nakledilmektedir.³⁴ Tekkelerde tarîkate ait ve zikir esnâsında kullanılan enstrüman ve semboller, konumuz olan tasvirdeki gibi bu mihrâbın çevresinde yer almaktadır. Rifâiyye'de Mihrâb sembolünün ve ihtivâ ettiği unsurların benzer şekilde önceki dönemlerde de mevcûdiyeti göstermesi bakımından, Ankara Etnografya müzesinde sergilenen Rifâî mihrâbı modelinin fotoğrafı makaleye eklenmiştir.³⁵

Fotoğrafta her iki tarafta bu sembol ve enstrümanlardan teber, topuz, halîle, tâc-ı şerîf, Rifâî gülü ve sancaklar dikkat çekmektedir. Ayrıca alttaki tâc-ı şerîfin üstünde, resmin merkezinde yer alan levhanın üzerinde, Osmanlı döneminde mihrâblarda sıkça görülen, Âl-i İmran sûresinin 37. âyetindeki *Küllemâ dahale 'aleyhâ Zekeriyâ'l-mihrâb* (Zekeriyâ mihrâba her girdiğinde) ifadesi görülmektedir. Bu ifâdede Hz. Zekeriyâ'nın, himâyesinde bulunan Hz. Meryem'i mâbedde kendisine dua için ayrılan özel bölümde (mihrâb) ziyâreti zikredilmektedir.

Ken'ân Rifâî'nin şeyhlik vazifesini icrâ ettiği ve Fâtih'te Hırka-i Şerif semtinde bulunan Ümmü Ken'ân Dergâhı, İstanbul'un mimarî olarak ve tarîkat geleneği yönünden orjinal haliyle muhafaza edilmiş önemli semâhânelerinden birisine sahiptir.³⁶ 2007'de dergâhın restorasyonu, zamanında Ken'ân Rifâî'nin hazırlamış olduğu makete göre orjinal hâliyle yenilenen Semâhâne, tekkelerin açık olduğu senelerde pek çok sohbet ve zikir meclisine ev sahipliği yapmıştır. Sözkonusu Semâhâneye âit mihrâb, Etnografya Müzesinde bulunan Rifâî Mihrâbı modeline benzer şekilde etrafındaki sancak, teber, topuz, şiş, zincir gibi Rifâî tarîkate ait önemli unsurlar ile bugün de varlığını devam ettirmektedir. Burada aynı şekilde üstte ve altta 2 adet tâc-ı şerîf, iki taraflı sancaklar, eğimli olarak duran teberler göze çarpar. Üstte ise müzedeki modelden farklı olarak, Besmele ve kelime-i tevhîd yazılı olan levhalar bulunmaktadır. Müzedeki modelde iki tarafta duvara asılı pozisyonda yer alan gül motifleri burada ve tasvirde yer almaz. Mihrâbın ve semâhânenin fotoğrafları, makalenin sonundaki 3 nolu Ekte sunulmuştur.

34 Derya Çakır Baş, "Bedeviyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yay. 2015), 592.

35 bk. Ek 2; Atasoy, *Derviş Çeyizi*, 194.

36 Tekkenin kuruluşu ve yapısı hakkında bilgi için bk. Gülberk Bilecik, "İstanbul'da Bir Rifâî Tekkesi: Ümmü Ken'ân Dergâhı", *Kadem Dergisi* 31 (2019), 33-39.

2. Rifâî Mihrâbı Tasvîrinin İncelenmesi

Bu temel bilgilerden sonra Ken'ân Rifâî'ye âit *Seyyid Ahmed er-Rifâî* eserinde yer alan Rifâî Mihrâbı tasvîrine bakıldığında ilk göze çarpan unsur, resmin tam merkezinde yer alan tâc-ı şerîf ve o merkezden mihrâba çepeçevre yayılan 12 nûr huzmesidir. İkinci olarak, simetrik yazılmış bulunan ve Ziyâ Cemâl Bey'in kaleme aldığı tefsirde, harflerinin yedi sütununun nefsin yedi mertebesine işâret ettiği belirtilen *yâ ebe'l-'alemeyn* yazıları ve yine mihrâb resminin sağında ve solunda simetrik pozisyonda bulunan ve nefisle mücâdele sembolleri olan tarîkat sancakları ve etraflarında yer alan teber, topuz, bendir, kudüm vb. tarikat ve zikir unsurları görülmektedir. Bu ilk değerlendirme ile tasvirdeki iki ana konunun, tâc-ı şerîf ve oradan yayılan nur ile sembolize edilen kâmil insanın mâhiyeti ve seyr ü sülûk başlığı altında nefisle muharebe ve nefsin mertebeleri olduğunu belirtebiliriz. Nitekim Ken'ân Rifâî'ye göre bir aşk yolu olan tarîkat, tevhid ilmini öğrenme amacıyla kurulmuştur;³⁷ dünyâya gelişin gâyesi olarak Hakk'ı tanımanın ve O'na lâyıkıyla kulluk edebilmenin yolu ise bir kâmil mürşidin tâlim ve terbiyesinde yapılan mânevî yolculuk ve nefis terbiyesinden geçmektedir.³⁸ Bu sebeple yazımızın devâmında Rifâî Mihrâbı Tasvîrini "Kâmil İnsan" ve "Seyr ü Sülûk" ana başlıkları altında inceledik.

2.1. Kâmil İnsan

Arapçada yol, usûl, meslek gibi mânâlara gelen tarîkat kelimesinin tasavvuftaki mânâsı, bir kâmil mürşidin rehberliğinde ve belirli usûl ve kurallar çerçevesinde, Hakk'ı tanımak, O'na ulaşmak ve tevhîdin hakikatine varmak adına kötü ahlâklardan temizlenerek güzel ahlâk sahibi olmak için tutulan yoldur.³⁹ Ziyâ Cemâl Bey'in "Mihrâb ve Zarfın Tefsiri" metninde ilk zikrettiği sembol, mihrâbın tam ortasında yer alan ve nurlarını bütün mihrâba saçan tâc-ı şeriftir ki insân-ı kâmilin hakikatini sembolize etmektedir.

Tasavvuf tarihi boyunca tarîkatlerde şeyhler ve dervişler tarîkatlerini ve tarîkatteki derecelerini gösteren tâc, kemer, hırka gibi kıyafetleri taşımışlardır. Hükümdarlık alâmeti ya da tarîkat sembolü olarak tanımlanan tâc, tasavvufta şeyhlerin veya sülûkte belli bir mertebeye ulaşmış dervişlerin tarîkat kıyafeti olarak kullandıkları, tarîkatlere göre farklı şekil ve renklerde

37 Rifâî, *Sohbetler*, 172 ve 220.

38 Rifâî, *Sohbetler*, 556 ve 18; Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 191,192,196.

39 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004), 627.

olan başlıkların adıdır; bir makam sembolü olduğu için tâc-ı şerîf, tâc-ı edeb, tâc-ı saâdet gibi isimlerle de zikredilmiştir.⁴⁰

Mânâ olarak Hz. Peygamber'e kadar devam eden bir silsileyi ve onlara olan bağlılığı simgeleyen tâc, aynı zamanda maddî ve mânevî otoritenin simgesidir. Maddî anlamda hükümdarların, devletin ileri gelenlerinin, diğer taraftan da rûhânî otorite ve bâtınî hilâfet sâhibi sûflilerin kullandığı gücün ve tasarrufun sembolüdür.⁴¹ Yûnus Emre'nin *Dervişlik didükleri hırka ile tac değül / Gönlin derviş eyleyen hırkaya muhtaç değül*⁴² mısralarındaki gibi tasavvuf ehli bir taraftan da giyim kuşamın ve şeklin sembolden ibâret olduğunu ve mânânın esas teşkil ettiğini vurgulamışlardır.

Konumuz olan mihrâb tasvîrinde tâc mihrâbın tam merkezinde ve mihrâba hâkim olarak durmakta ve oradan kaynaklanan nur ışınları bütün mihrâbı güneş gibi aydınlatmaktadır. Esasen tarîkat tâclarının ön kısmı da mihrâb olarak isimlendirilmektedir.⁴³ Burada tâcın kâmil insandan akseden, yayılan ve aydınlatan mânâyı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Rifâî'ye göre insanın kıymeti Rahmân'ın sûreti üzere yaratılmış olması ve dolayısıyla ondan Hakk'ın tecellî etmesidir. Bu mânâ ise *Biz âdemoğullarını şereflendirdik* (İsrâ 17/70) âyetinde gizlidir.⁴⁴ Rifâî tarîkat kıyâfetlerinin insanın şerefli yaratılışını ve Hakk'ın ondan tecellî eden isim ve sıfatlarını sembolize ettiğine, insanın bu sâyede meleklerin kible ve secdeğâhı oluşuna işâret ederek şöyle der:

"Melekler, "İnnallehe haleka Âdeme âlâ sûretihi" [Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı] tacını Âdem'in başında ve "nefahtu fihî min rûhî" [ona rûhumdan üfledim] hil'atini yâni libasını kametinde ve "yuhibbuhum ve yuhibbûnehû" [Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever] kemerini Âdem'in belinde gördüler ve bu sûretle Âdem'in meşrik-i envâr-ı zât ve matla'-ı âfitâb-ı sıfat olduğunu ve kendilerinin kible ve secdeğâhları olduğunu bildiler ve derhal Âdem'e secde

40 Ceyhan, "Taç", 39/362-363. Tarîkat kıyâfetleri içinde en bâriz ve ayırdedici olan tâc olduğundan Osmanlı dönemi mutasavvıfları tarafından kaleme alınan ve tarîkat giyim kuşamının anlatıldığı eserlere Tâcnâme ya da Risâle-i Tâc gibi isimler verilmiştir. Bu sebeple Tâcnâmeler tâcın yanında hırka, kemer, haydârî, seccâde, post gibi derviş çeyizi olarak adlandırılan diğer giysi ve unsurlara yer vermişler, bunların hem kullanım alanlarını, hem de mânevî ve sembolik anlamlarını ele almışlardır. Derviş Çeyizi hakkında detaylı bilgi için bk. Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*; Taç hakkındaki geniş bölüm için bk. a.mlf., *Derviş Çeyizi*, 209-287..

41 Derviş tâcı hakkında daha detaylı bilgi için bk. Gündüzöz, *Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi*; Ceyhan, "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi".

42 Gölpınarlı (Haz.), *Yunus Emre Divanı*, 176.

43 Ceyhan, "Taç", 39/364.

44 Rifâî, *Sohbetler*, 513.

etmek emrine imtisâlen; Âdem'de olan envâr-ı ilâhîyeye ve şerâfet ve kerâmetine secde-i tâzim ve hürmet kıldılar."⁴⁵

Bir şiirindeki ifâdesine göre ise tâc, ilâhî aşkın mîrâcını yapan insandan tecellî edişini anlatmaktadır:

*Kim Burâk-ı tenle etse dembedem mîrâc-ı aşk,
Ânı gûnâgûn reqâible mübeşşer eyler aşk!
Âna leyle-i Berât'ta tâc-ı aşkı giydirir,
Hem berât-ı vuslatı elde arûs-i şâh-ı aşk!⁴⁶*

Ziyâ Cemâl Bey tefsîrinde tâcın nur saçıcı vasfı üzerinde durmaktadır: Her iki taraftaki "yâ ebe'l-'alemeyn" yazıları, son harfleri olan nûn vasıtasıyla merkezdeki tâcın altında birleşirler. Bu iki nûn harfinin iki noktası tasvirde âdeta bir çift göz gibi algılanmakta olup, bu iki noktanın Ahmed er-Rifâî'nin yoluna girenlerin basîret gözlerini açtıkları belirtilir. Her iki nûn'un nurları merkezdeki tâcın nurlarıyla birleşerek mihrâbı oniki ışık demeti hâlinde çepeçevre aydınlatırlar. Mihrâbdaki bütün hakikat, merkezdeki tâcdan yayılan nurla ya da o nurdan âşikâr olmuştur.⁴⁷ İbnü'l-Arabî'nin yakın talebesi Sadreddîn Konevî (öl. 673/1274) gerçek nûru, kendisi ile idrak gerçekleştirdiği hâlde kendisi idrak olunamayan şey olarak tanımlamaktadır. Örtülü olan herşeyin açılması, herşeyin idrâki ancak nûr ile olur. Mutlak nûr Hakk'ın varlığıdır.⁴⁸

*Elâ şemsü'l-hüdâ yâ rahmeten-li'l-âlemîn!
Enbiyânın server ü tâc, giyâsü'l-lâizîn!⁴⁹*

Hz. Peygamber'e yazdığı na'tin başındaki bu dizelerde Ken'ân Rifâî âlemlere rahmet, bütün peygamberlerin başı ve tâcı olan Peygamberi şemsü'l-hüdâ, yani Hakk'ın güneşi olarak nitelemektedir. Hadislerde Hz. Peygamber varlığının nûrun kaynağı oluşunu *Allah ilk defa benim nûrumu yarattı*⁵⁰; *Âdem ruhla cesed arasında iken ben Nebî idim*.⁵¹ sözleriyle ifâde etmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'de de Peygamber aydınlatan bir nûr olarak tavsif edilmektedir: *Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağırın bir davetçi ve aydınlatici bir kandil olarak gönderdik* (Ahzâb 33/45-46). Rûh-ı Muhammedî olarak da isimlendirilen bu ezeli hakikat

45 Kâzım Büyükkaksoy, *Ken'ân Rifâî'den Mesnevî Hâtıraları*, ed. Arzu Eylül Yalçınkaya (İstanbul: Nefes Yay., 2013), 73.

46 Rifâî, *İlahiyât-ı Ken'an*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenân Vakfı Neşriyatı, 2013), 147.

47 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 268.

48 Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2003), 63, 65.

49 Rifâî, *İlahiyât-ı Ken'an*, 180.

50 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 265.

51 Tirmizî, *Menâkib*, 1/3613.

aynı zamanda Peygamberin vârisi olan insân-ı kâmilin hakikatini belirtir. Nûr ise bu hakikatin yayılışını ve aydınlatıcı oluşunu anlatmaktadır.

Ken'ân Rifâî'ye göre kâmil insan Hakk'la Hakk olmuştur, Nûr-ı Muhammedî'nin mazharıdır; kâmil kullar ancak Muhammedî nûrdan aldıkları ışıkla hakîkati görüp söylemişlerdir.⁵² Rifâî bu hakikati şu dizeler ile ifade eder:

*Matla'-ı şems-i Muhammed kalbidir bir kâmilin,
Mazhar-ı zât ü sıfât, hem kalbidir bir kâmilin,
Cilveger aşkullah, Allah kalb-i pâkinde onun,
Cümlenin maksûdu ancak kalbidir bir kâmilin.*⁵³

Belirttiğimiz gibi nûr, bu hakikatin yayılışını, aydınlatıcı ve idrak ettirici vasfını ifade etmektedir ki metinde tâc-ı şeriften yayılan nûrların, sâliklerin basîret gözlerini açtıkları belirtilmektedir. İnsana özgü olan basîret ya da kalp gözü, Hak nûrunu ve mânâsını gören gözdür. Ken'ân Rifâî sohbetlerinde basîret nûrunun kâbiliyet ölçüsünde tedricen artışı, sonunda sâlikin, nûrların en şerefli olan Hak nûruyla aydınlanarak ilâhî aşka mazhar oluşunu ve saadet tâcını giyişini şöyle anlatır:

„Cenâb-ı Hakk'ın tecellî nûru, âşıklara istîdatları miktarınca olur. Bu tecellî nûrunun eşrefi: Nûr-i Hak'tır. Kimi, mertebe-i kalbde nûr-i kalb ile münevver olur, nurlanır; kimi, mertebe-i rûha yükselip nûr-i rûhla münevver olur ki onun basîret nûru, mertebe-i kalb nûrundan olur; kimi de mertebe-i rûhtan terakkî ederek mertebe-i akla yükselir, nûr-i akilla münevver olur ki bu nûr-i rûhtan daha âlâ ve eşref olur. Eğer ondan da terakkî edip kurbiyyet-i hazret-i ilâhî mertebesine çıkarsa nûr-i Hak'la münevver olur. O basîret nûru cümle nurlardan eşref ve âlâdır ve bu saâdet tacını giyen o kimsedir ki onlar mazhar-ı aşk-ı ilâhîdir.“⁵⁴

Siyah renkli olan Rifâî tâc-ı şerîfi oniki terklidir.⁵⁵ Tasvirin şerhinde bu oniki dilimden oniki nûr huzmesi çıktığı belirtilmektedir. Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) Bakara sûresinin 60. âyeti⁵⁶ "Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de, "Asânı kayaya vur" demiştik, böylece kayadan oniki pınar fışkırmış, her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti" tefsirinde suyun Allah'ın ilmini,

52 Rifâî, *Sohbetler*, 63, 496.

53 Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'an*, 170.

54 Büyükaksoy, *Mesnevî Hâtırâları*, 144-45.

55 Rifâî tâc-ı şerîfi oniki terkli olup sekiz, onsekiz, ondokuz terkli tâc kullanan şübeleri de vardır. Bk. Şekûr, "Rifâiyye Üzerine Düşünceler: İdrâk ve Aşk", *Keşkül Dergisi* 48 (2019), 66.

56 Aynı zamanda bk. A'râf 7/160, Mâide 5/12.

hikmetini sembolize ettiğini, sular çeşitlense ve farklı yollara gitse de yani ümmetler çok da olsa asıllarının bir olduğunu ve bir kaynaktan çıktığını ifâde etmektedir.⁵⁷

Eşrefoğlu Rûmî (öl. 874/1469-70 [?]) Hz. Peygamber'e Miraç'ta altı ya da oniki dilimli tâc verildiğini, daha sonra bunun Hz. Ali'ye ve oradan da aynı mânevî mirâsı taşıyan tarîkat ehline intikal ettiğini belirtir.⁵⁸ Bu sebeple Rifâî tâc-ı şerîfi, Kâdiriyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Sa'diyye, Bektâşiyye, Ma'rûfiyye, Sâdkiyye ve Resmîyye tarîkatlerindeki gibi 12 terklidir. Sa'diler tâcdaki 12 terkin 12 burca işâret ettiğini belirtirler.⁵⁹ Bir görüşe göre de 12 terk, 12 imâma işâret etmektedir.⁶⁰ Ayrıca kelime-i tevhîdin "Lâ ilâhe illallah" ve "Muhammedün Resûlullah" ifadelerindeki Arapça harflerin sayısı da onikidir. Celvetî tâcında mevcut olan 13 terkin onikisinin tevhidin harflerine ve oniki ilahî isme, birisinin de esmâdan mazhar olunan isme delâlet ettiği belirtilmektedir. Bir başka rivâyette ise oniki terk oniki imâma ve biri de Hz. Pîr'in kutbiyyetine işârettir.⁶¹ Şunu söyleyebiliriz ki âyetlerdeki oniki pınar ile on iki terkli tâcdan yayılan on iki nûr demetinin tek bir kaynaktan çıkması, Allah'ın birliğini anlatan kelime-i tevhidin oniki harften oluşması, oniki ümmetin kendine ait pınarlardan su içmesi, vahdetten kesrete geçişi ve nûrun kaynağının bir oluşunu anlatır.

2.2. Resimdeki Simetri

Mihrâb resmine bakıldığında yukarıdan aşağıya sanki merkezde ayna varmış gibi simetrik oluşu göze çarpar. Sadece merkezde yer alan yukarıdan aşağıya üç adet tâc-ı şerîf ve en alttaki post tektir. Diğer semboller ikişer adet olup âdeta ayna görevi gören tâc-ı şerîflere ve posta göre simetrik pozisyonda bulunmaktadır. Hat sanatında bu tür yazılara *aynalı yazı* ya da *Müsennâ* denmektedir.⁶² Tasvirde "yâ ebe'l-'alemeyn" yazıları ve bunlara âit sütunlar bir simetri oluşturmakta ve bu iki yazı Ziyâ Cemal Bey'in ifadesiyle "bir takımı enfüsî, diğerleri âfâkî olup Ahmed er-Rifâî (radiyallâhu anh)'ın tâc-ı saadetleri altında taraf-ı mukâbil ile ittihad ederek nûra inkılâb ve avâlimi müstağrak-ı envâr kılmaktadırlar."⁶³ *Ebu'l-'alemeyn* lügatte "iki sancak sahibi" mânâsındadır. Nakledildiğine göre devrin büyük âlim ve mutasavvıfı olan ve

57 Abdürrezzâk Kâşânî, [İbn 'Arabî], *Tefsîr el-Kur'ân el-Kerîm* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 56. Baskıda eserin yazarı İbnü'l-Arabî gözükmektedir. Pierre Lory *Tevlât*'ın Kâşânî'ye ait bir eser olduğunu belirtmektedir. bk. Lory, Kaşânî'ye göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsîri (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).

58 Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatname*, nşr. Esra Keskinçelik (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 54-55.

59 Hür Mahmut Yücer, "Sa'diyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 272.

60 Baş, "Bedeviyye", 596.

61 Hasan Kâmil Yılmaz, Aziz Mahmûd Hüdâyî: *Hayatı, Eserleri, Tarikati* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 232.

62 Ali Alparslan, "Müsennâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 32/87.

63 Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, 268.

Ahmed er-Rifâî'ye icâzet vererek hırka giydiren hocası Ali Ebu'l-Fazl el-Vâsîtî, "Herkes üstadıyla ben ise talebem Rifâî ile iftihar ederim" diyerek onun zâhir ve bâtın ilimlerine sahip bir âlim ve sûfî olduğunu belirtmek üzere "*ebu'l-'alemeyn*" unvanını vermiştir.⁶⁴ *Ebu'l-'alemeyn* aynı zamanda kutupluk ve gavslik⁶⁵ makamlarını kendinde toplayan ehlullâha verilen ünvanıdır. Ken'ân Rifâî'nin belirttiği üzere Ahmed er-Rifâî devrinin kutbü'l-aktâbı, Abdülkâdir Geylânî ise devrin gavsü'l-âzâmî idi. Geylânî Hazretlerinin vefâtı ile gavsîyyet de Rifâî Hazretlerine verilmiş, bu sûretle kutupluk ve gavsliği birleştirmiş, zâhir ve bâtın ilimlerinde asrının yegânesi olmuş, böylece Rifâî Hazretleri *ebu'l-'alemeyn* ünvanını almıştır.⁶⁶ Ziyâ Cemâl Bey açıklamasının başında buna değinerek "*yâ ebe'l-'alemeyn*" ibâresinin, Hz. Pîr'in kutbiyyet ve gavsîyyeti câmî bulunduğuna işâret ettiğini belirtir.⁶⁷

Kutub kelimesi, Arapçada toplamak anlamındaki *katâba* kökünden gelmektedir. Değirmenin mili, eksen gibi mânâlar taşır. Kutub düşüncesi en kapsamlı olarak İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ele alınmıştır.⁶⁸ İbnü'l-Arabî kutub kelimesini genel olarak ele aldığı zaman herhangi bir işin etrafında döndüğü şahsı kastetmektedir. Bu anlamda her işin merkezi olan ve işin, onun etrafında döndüğü kimsedir. Kutbiyyet-i kübrâ, yani en büyük kutubluk ise Hakikat-i Muhammediyye'dir. O her şeyin kaynağı ve her ilmin menbaı olması yönünden bütün kutupların hakikatlerinin üzerinde döndüğü Kutub'tur, her şeye feyiz veren ve bütün kutublara yardım edendir. Hz. Peygamberin peygamberliğinin batınıdır.⁶⁹ Bir önceki bölümde açıklandığı gibi bu mânâ merkezde duran tâc-ı şerîfin nûrunun bütün mihrâbı aydınlatan pozisyonuyla resmedilmiştir. Gavs ise kendisine sığınıldığı, kendisinden yardım talep edildiği zaman kutba verilen isimdir. Kutup derecesine eren velî kendisinden mânevî yardım ve himmet talep edildiğinde -ki buna tasavvufta *istigâse* denilmektedir- gavs adını alır. "*Yâ ebe'l-'alemeyn*" ifâdesi de gavs sığınma ve yardım talebidir. "*Yâ Ahmed-er-Rifâî*" denildiğinde *yâ ebe'l-'alemeyn* ifadesindeki gibi kutbiyyet ve gavsîyyeti câmî olan makâm kastedilmekte, o makâma hitap

64 Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/127. Ken'ân Rifâî de sohbetlerinde bu hususa değinmektedir: "Ebü'l-'alemeyn denmesinin bir mânâsı da, zâhir ve bâtın ilimlerine sahip olmalarından ve her iki ilimde de yed-i tûlâ yâni kudret sâhibi bulunmalarından dolayıdır." Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 555.

65 Gavs lugatte yardım, medet anlamlarına gelir. Tasavvufta gavs, kendisine sığınıldığı ve kendisinden yardım istendiği zaman kutba verilen isimdir.

66 Rifâî, *Sohbetler*, 555.

67 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 267.

68 Kutubluk hakkında müstakil eserleri bulunan İbnü'l-Arabî bu konuya *Fütûhât*'ta da geniş yer ayırmıştır, 462-556. bâblar arasında bu konu işlenmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV:74 vd.

69 Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yay. 2005), 430-431.

edilmektedir. Bu yönüyle Mihrâb tasviri gavsıyyeti ve kutbiyyeti orjinal bir şekilde yâ ebe'l-'alemeyn yazısında bir araya getirmiştir.⁷⁰

Bir sonraki Seyr ü Sülûk adlı bölümde ele alınacağı gibi tasvirdeki ebe'l-'alemeyn yazısı ve nefsin mertebelerini belirten sütunlar ikişer adettir ki bu da Ken'ân Rifâî'ye göre tekâmül sürecinde iki tür seyre işâret etmektedir: Maddî ve mânevî seyir. Kemâle varmak, ancak bu iki seyrin berâber yapılmasıyla mümkündür.⁷¹

Anlaşılmaktadır ki *ebu'l-'alemeyn* ifâdesi, Ahmed er-Rifâî'nin Hz. Peygamber'in tam vârisi olduğunu ifâde etmektedir. Bununla ilişkili olarak tasvirde birbirine simetrik sağ ve sol kenarlarda bulunan, Ziyâ Cemâl Bey'in açıklamasında nüsha-i kül olarak adlandırılan iki Rifâî sancağının alemlerinde "Lâ ilâhe illallâh Muhammedün resûlullâh" yazılıdır. Nûr-ı Muhammedî ve insân-ı kâmilî sembolize eden ortadaki tâlar ile post ise birer tanedir. Ziyâ Cemâl Bey tasvîrin açıklamasının başında mihrâb resmini "Ahmed-er-Rifâî nam kitâb-ı kâmil ve mükemmilin zarfı olmak üzere" hazırlandığı ifâdesi bu düşünceleri aksettirmektedir.

2.3. Seyr ü Sülûk

Mihrâb resminin açıklamasında belirtildiği üzere,

„Beheri birer "nüsha-i kül" olan ve mihrabın cenâheyninde mevzû bulunan sancak-ı şeriflerin başlarında "Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-resûlullah" mevzû olup, yedi mertebeden geçerek nûrun menbana vusûl ve oradan âlemi müstenîr kıldıklarına işâret olmak üzere "Ebe'l-'alemeyn" in beherinde yedi sütun mevcuttur."⁷²

"Ebe'l-'alemeyn" yazısını oluşturan sütunlardan ilki birinci "elif"e denk düşen sütundur ki nefsin yedi mertebesinin ilki olan nefs-i emmâreyi temsil eder, ikinci sütun levvâme, üçüncüsü mülhime, dördüncüsü ise mutmainne mertebelerini temsil etmekte olup, burada "irfân"a işâret olan, 'alemeyn kelimesine âit 'ayn harfine dikkat çekilmektedir. 'Ayn harfinden sonra, beşinci sütunla temsil edilen râziye mertebesi gelmektedir ki bu sütunun ikinci "lâm"ın elifinde gizli olduğu belirtilir. Altıncı mertebeye olan Marziyye, yâ harfinin dışı ile sembolize edilmiştir. Yedinci mertebeye olan Sâfiye'de "nûn"a erişilerek iki taraftaki nûn harfleri

70 Tasvirde yâ nidâsı, yani yâ ve elif harfleri ebe'l-'alemeyn ifadesinin başında yer almakla beraber yâ harfine ait dış ve noktaların sancağın ucu arkasında gizlendiği anlaşılmaktadır.

71 Rifâî, *Sohbetler*, 241. Konu seyr ü sülûk ile ilgili bölümde daha detaylı değerlendirilmiştir.

72 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 267-268.

birleşmekte, bu mertebenin sâhibi âlemleri nurlandırmaktadır. Sâfiye nûn'u ile Marziyye arasında vahdet denizinin yâ'sı bulunduğu belirtilir.⁷³

Bu sütunların bir takımının enfüsî, diğerlerinin âfâkî oldukları ve bunların Ahmed er-Rifâî'nin tâc-ı şerîfi altında karşı taraf ile birleşerek nûra döndükleri ve âlemleri nûra garkettikleri ifade edilmektedir. Enfüs, nefis kelimesinin çoğulu olup insanın iç âlemine işaret ederken âfâk, nefsin dışında gözle görülen bütün varlık âlemidir. Önceden değindiğimiz gibi Ken'ân Rifâî bu bağlamda iki tür seyirden bahsetmektedir: maddî ve mânevî seyir. Ona göre seyir ü sülûkta gâyeye ermek için iki seyir birlikte yapılmalıdır. Rifâî bunu bir Mesnevî hikâyesiyle ilişkilendirir: Hikâyenin konusu, Bağdat'ta fakir bir gencin evindeki hazineyi bulmak için tâ Mısır'a kadar gidip birçok zahmetler çekerek yorulması, ancak bu şekilde hazineye erişebilmesidir. Hikâye şu sözlerle bağlanır: "İster zâhirî seyir, ister mânevî seyir, işte bunlardan biri işlenmeden, ihtiyar edilmeden maksat hâsıl olmuyor. O servet ve saman, o acz ve hayret serveti, o ölmeden evvel ölmek hazînesi başka türlü elde edilemiyor."⁷⁴

Tasavvuf tarihinde nefsin dereceleri farklı tasniflerle ele alınmıştır. Necmeddîn Kübrâ ve Kâşânî gibi üçlü tasnifi kullanan mutmainnelere göre Mutmainne mertebesi, Emmâre ve Levvâme'den sonra en yüksek derecedir. Kübrâ Levvâme'yi akıl, Mutmainneyi kalp ile eşleştirir.⁷⁵ Ken'ân Rifâî de eserinde Ahmed er-Rifâî'den bu üçlü tasnifi nakletmektedir: "Nefis üç kısımdır: Emmâre, câhil ve âsîlerin; levvâme, mü'minlerin; mutmainne de muvaffak ve âriflerin nefsidir."⁷⁶

Mihrâb tasvirindeki konumuna bakıldığında mutmainne makâmının tekâmül sürecindeki belirleyici rolünü ve Ken'ân Rifâî'nin bu makama verdiği önemi anlamak mümkündür. Tasvirde bu makâmın özelliği, mutmainneyi temsil eden ve *ebe'l-alemeyn* yazısının ilk lâm'ına âit sütundan sonra gelen 'ayn harfi ile anlatılmıştır; açıklamaya göre bu harf irfân kelimesinin ilk harfi olarak irfânın sembolüdür. Rifâî'ye göre dünyaya gelmekten maksat irfândır, onu elde etmek de nefis terbiyesinden geçer. Nitekim tasvirde iki tarafta bulunan ve tarîkate seyahati sembolize eden teber de ucu ile irfânı temsil eden 'ayn harfini göstermektedir. İrfân hakîkî insan olma makâmıdır: "Bir kimse ilim sâhibi olur, âlim derler. Zührt ve takvada bulunur, zahit derler. Beldeler keşfeder kâşif derler. Fen hârikaları îcat eder,

73 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 268.

74 Rifâî, *Sohbetler*, 268, 269; bk. Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, 5-6/641-645.

75 Fritz Meier, *Fawâ'ih al-ğamâl wa-Fawâtiğ al-ğalâl* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957), 159.

76 Rifâî: *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 78.

mucit derler, derler, derler. Fakat insan demezler. İnsan odur ki irfân-ı Muhammedi'ye mazhardır.”⁷⁷

Tasvirdeki bir diğer dikkat çekici husus nefsin 6. mertebesi olan Marziyye'nin konumudur. Bu mertebenin önemi mîm harfiyle tasvir edilmiştir. Tasvirin açıklamasında, *ebe'l-alemeyn* yazısının ikinci lâm harfi ile sembolize edilen râziye makâmından yâ harfi ile sembolize edilen marziyye makâmına geçişte aradaki mîm harfi bir çeşmeye benzetilmektedir; bu çeşme çeşme-i menba-ı irfândır; bu kaynaktan seller gibi akan ilim ve irfân-ı ilâhî, âlemleri suya kandırmaktadır. Bu suretle fenâdan bekâya geçiş yani ölmeden evvel öldükten sonra Allah ile dirilerek vücut bulmak mîm harfi ile anlatılmıştır. Kâmil insanın bu mertebede, kendisinden “seyl-i hurûşan, cezbe-i Rahman, hidâyet-i cenâb-ı Yezdân ve iksîr-i ilm ü irfan” coşan bir menba hâline geldiği belirtilmektedir. Ziyâ Cemâl Bey resmin içinde gizli olan ve bu çeşmeden akan sellerin sahillerinde bir tarafta “menba'-ı irfân” ve diğer tarafta “alem-i Ken'ân” yazılarını okur; bunlardan oluşan âb-ı hayât-ı hakikat'in bütün mihrâbı kapladığını söyler; “nûrun menba'ı aşktır”.⁷⁸

Ken'ân Rifâî'ye göre çabayla gelinebilecek bir makâm olmayıp tamamen Hakk'ın ihsânı olan Sâfiye, yedinci mertebedir ve nûr-ı Muhammedî'nin sembolü olan nûn harfi ile sembolize edilmiştir; nûn harflerinin ortada birleşmesiyle oluşan tâc-ı şerîften yayılan nûrlar âlemleri aydınlatmaktadır. İnsan Rifâî'ye göre “şeriat, tarîkat, hakikat ve mârifet derecelerinden geçerek temizlenir; müctebâ, murtazâ, mustafâ yâni seçilmiş, beğenilmiş, sâfiyet kazanmışlardan olursa o vakit zamanın kutbu ve feleklerin merkezi olmuş olur.” Böyle bir kalpte Hakk'a âit bütün kemâller toplanmıştır. O kalpte kul Allah'ını bulur ve o kalp tavaf edilen Kâbe gibi olur.⁷⁹

2.4. Tarîkat Sancakları: Nefis ile Cihad

Ken'ân Rifâî'nin şeyhlik vazifesini yürüttüğü Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda bulunan tevâhidhâne mihrâbının iki tarafında tasvirdeki gibi tarîkat sancakları bulunmaktadır.⁸⁰ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî* kitabının Rifâiyye merâsimlerine ayırdığı bölümünde bu sancaklar ve etrâfındaki diğer unsurlara dâir açıklamalar yapar. Sancaklar dervişlerin cihâd-ı ekber olan nefisle mücâdelelerinde fakr, vukuf ve sebatlarına işârettir. İslâm askeri nasıl düşman

77 Rifâî, *Sohbetler*, 414.

78 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 268-270.

79 Rifâî, *Sohbetler*, 318.

80 bk. Ek 3

karşısında ayakta ve gayrette ise, dervişler de nefislerine karşı sürdürdükleri savaşta öylece toplu olarak gayrettedirler.⁸¹

Ken'ân Rifâî zikirden maksadın da nefisle mücâdele ve nefsin ıslâhı olduğunu belirtir. Ona göre zikir, Allah'ın isimlerini veya Kelime-i Tevhîd'i çekmek değildir. Bu zikri gramofon da yapabilir. İnsandan beklenen hakîkî zikirdir. Zikirden zikrin sahibine ulaşmak gereklidir; zikir sadece lafızda kalıyorsa maksadın hâsıl olmadığını ve bu zikrin boşuna yorulmaktan ibaret kaldığını belirtir. İnsandan beklenen şuursuz bilgi ve amel değil, irfân ve cevherdir.⁸²

Tevhîdhâne nefisle muhârebe meydanıdır. Mihrâb kelimesinin harb kökünden geldiğini belirtmiştik. Mihrâbın etrafında bulunan ve zikirlerde kullanılan bendir, halîle, kudüm, teber, topuz gibi tarikat unsurlarıyla tasavvufî mânâları arasındaki ilişkiyi aydınlatması bakımından Ken'ân Rifâî'nin aşağıdaki îzâhı önemlidir:

„Nakşîler, öteden beri zikirlerini hafî, gürültüsüz, kalbî yaparlar. Onların zikirleri cehrî yâni sesle olmayıp derûnîdir. Maksadın kalp zikri olduğunu söyleyerek ağızları ile değil içten zikrederler. Cehren zikretmekten maksat yine kalp zikrine varmaktır. İşte onun için de maksat kalbi temizlemek olduğundan zikrimiz de hafîdir, kalbîdir, derler. Halbuki diğer tarîkatlere mensup olanlar, zikirlerini nefislerine de duyurmak isterler ve onu zikre alıştırdıktan sonra tadrîcen kalbe giderler. Tekkelere kudümlerin, halîlelerin kabulü esâsı, Resûlullah Efendimizin Medine'yi teşrif buyurdıkları vakit Medine ahâlisinin, sevinçlerinden sütuhlara çıkarak, ellerine ne geçtiyse, sahan kapağı mı olur, teneke mi, def mi ne buldularsa bunlar ile sevinçlerini izhar etmelerinden alınmıştır. Semâhâne denilen yer, nefis ile muharebe hâlinde olduğundan, sanki bir muhârebe meydanıdır. Nitekim Resûlullah, cihattan avdet buyurdıkları vakit: Biz küçük cihaddan büyük cihâda avdet ettik, buyurlardı. Sancaklar, teberler, topuzlar ve bir arada ilâhîler, naatlar, tevşihler okuyan zâkirlerin, birer asker sayılan dervişleri nefis muhârebesine teşvik edip o heyecanı uyandırmaları, hep insanın yüksek duygulara doğru yol alması içindir ve bütün bu ilâhî nağmeler, sesler, sözler bakımız bunlar ile ne diyoruz? Allah diyoruz. Davulla dümbelek hep onu söylüyoruz, demektir. Yoksa, kudüm ve halîle vurmak, ilâhî ve naat okumak tarîkatın şartı değildir. Tarîkattan maksat, nefsin ıslâhıdır.“⁸³

Mûsikînin ve semân seyr ü sülûktaki yeri sancakların üzerinde ve altında yer alan bendir, kudüm ve halîlelerle resmedilmiştir. Rifâî zikir meclislerinde bendir, kudüm, halîle gibi vurmali çalgılarla Allah'ın ve Hz. Peygamber'in ismini anarak yapılan semâ ve mûsikînin nefis

81 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 223.

82 Ken'an Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerîf* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000), 507-508; Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, 73.

83 Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, 557-58.

muharebesinde yorulan kalbi dinlendirdiğini, ferahlattığını söyler;⁸⁴ Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allah'a recâ, ferah ve muhabbet amacıyla yapılan mûsikî ve semâ, kişiye ezel âlemini ve orada duyduğu "e-lestu bi-rabbiküm" (A'râf 7/172) sözünün lezzetini hatırlatmaktadır.⁸⁵

Mihrâb tasvîrinin sağında ve solunda bulunan, nefisle muharebenin ve fethin sembolü olan sancaklar (nüsha-i küll) hakkında Tefsirde şu ifade yer alır: "Nüsha-i küll"ün her bir timsâlinde sînesine darbolunmuş dört "topuz"la "teber" in çizdikleri mânâ "Lâ ilâhe illallâh" olup işaret-i seyâhat olan "teber", "Ebe'l-'alemeyn" in "ayn" ını göstermektedir."⁸⁶ Bu sancaklar ve semboller Ken'ân Rifâî'ye göre nefisle savaşı temsil etmekte olup, bu mücâdele tevâhîde, nûr-ı Muhammedî'ye varmak içindir. Bu hedef mihrâb resminde dört topuz ve teberin çizmiş olduğu "Lâ ilâhe illallah" la tasvir edilmiştir. Ziyâ Cemâl Bey'in izâhına göre sancakların başlarında kelime-i tevâhîd, üzerlerinde ise Âyetü'l-kürsî, Allah, Muhammed, Ali ve Kalem suresinin dördüncü âyeti *Muhakkak sen yüce bir ahlâka sâhipsîn!* (Kalem 68/4) yazılıdır.

Farsça balta anlamındaki *teber*, keskin yüzü yarım ay şeklinde, gezgin dervişlerin yanlarında taşıdıkları bir savaş âletidir. Kılıç ve topuzla birlikte bunlar nefis ile mücâhedenin silahlarıdır. Yukarıda belirttiği gibi Rifâî'ye göre bütün bunlardan maksat nefisle mücâdeleyi teşvihtir. Gâye irfân ve tevâhîde ermehtir:

„O kimse ki kelime-i tevâhîdin mânâsını hal eder, yaşar ve ona göre hareket eder, Allah'tan başka fâil, Allah'tan başka mevcut yoktur demek suretiyle fâilin ve mevcûdun Hak olduğunu bilirse, can, cânan olmuş olur. O kimse, her mevcûdun Cenâb-ı Hakk'a mazhar olduğunu görürse ondan Hak görünür. İşte ilim irfan budur. İrfan sahibi, marifet sahibi dediğimiz bu kimselerdir. O zaman, âlem içinde ona hayret ve ibretten başka bir şey kalmaz“.⁸⁷

Sancak devlet geleneğinin en önemli sembollerindendir. Toplulukları ayırddeden bir alâmet olmasının yanında hürriyet, güç ve iktidarın sembolü olan sancak Osmanlı tarîkat geleneğinde önemli yere sahiptir. Ziyâ Cemâl Bey sancakların üzerindeki yazılardan birisinin de Âyete'l-Kürsî olduğunu belirtir. Bakara sûresinde tevâhîd akidesini anlatan bu âyetin ismi, âyette geçen ve "taht, hükümrânlık, ilim, kudret" gibi mânalara gelen kürsî kelimesinden gelmektedir. Bu âyet Allah'ın birliğini, dâimâ diri ve kâim olduğunu, uyku, dalgınlık gibi beşerî sıfatlardan münezzehtir olarak âlemde tek başına tasarruf ettiğini, bilgisinin kuşatıcılığını vurgulayarak tevâhîdin esaslarını ifâde etmektedir. İlâhî saltanat ve hükümdarlığın açık ve özet

84 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 223.

85 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 222.

86 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 268.

87 Rifâî, *Sohbetler*, 320.

bir ifâdesidir. Göklerin ve yerin yaratılışı ve ayakta durmasında kuvvet ve kudret yalnızca Allah'ındır. Tarikatlerde temel dayanağını Hz. Peygamber'in uygulamalarından alan sancak en önemli unsurlardan biri olup hilâfet sembolü olarak kullanılmıştır.⁸⁸ Ahmed er-Rifâî'nin Kasîde-i Mîmiyye'sinde bu meâlde ifâdeleri şöyledir:

*Mezâhirü'l-ünsi daqqat lî 'alâ nağamî
Ve devletü'l-fağli ğannet lî 'alâ 'alemî*

...

Fe mazharü'ş-şemsi merbûţun 'alâ 'alemî

*Üns mazharları [bendirleri] benim nağmelerimi çaldı;
lütuf ve kerem devleti benim sancaklarım altında tegannî etti*

...

Güneşin zuhur yeri benim sancağıma bağlıdır.⁸⁹

Sancaklarda Ayetü'l-kürsî ile beraber "Allah, Muhammed, Ali" yazılı olduğu tefsirde belirtilerek, tasavvuf tarihi boyunca sûfilerin önderi, ilim şehrinin kapısı, Allah'ın arslanı, ilm-i ledün sâhibi, kavmin efendisi, şâh-ı velâyet gibi birçok nitelemelerle sûfilerin sahabe içerisindeki rehberi olan Hz. Ali'nin özel mevkiine de dikkat çekilir.⁹⁰ Pek çok tarikat, silsile ve meşrep yönünden Hz. Ali'ye bağlanırlar ve onun sevgisinde birleşirler. Ken'ân Rifâî "zâhirde, bâtında, sûret ve mânâda, ezel ve ebedde ceddim Resûlullah'a en yakın bulunan, Allah aşıklarının gönüllerinin nûru olan aşk ve cezbeyi, mişkât-ı sirâcından aldıkları Allah arslanı Ali'dir"⁹¹ sözleriyle bu ilişki ve bağlılığı ifâde eder; şâh-ı merdân, sırr-ı Kur'ân, nûr-i Sübhân, nûr-i imân, şîr-i Yezdân, mâh-ı tâbân ifâdeleriyle onu anar.⁹²

Tarikatlerin gâye ve mânâsı açısından bir diğer önemli husus olarak sancakların üzerinde Kalem sûresinin 4. âyeti yazılıdır: *Ve inneke le-'âlâ ħulukin azîm [Sen elbette yüce bir ahlâk üzere sin].* Âyetteki "sen" hitâbı Hz. Peygamber'e yapılmakta, onun ahlâkı azîm sıfatıyla övülmektedir. Hz. Âişe Peygamber'in ahlâkını Kur'an ile özdeşleştirir; onun ahlâkı Kur'ândır.⁹³ Bu sebeple tasavvuf tarihinin başından itibaren tasavvufun tariflerinde ahlâka özellikle vurgu

88 bk. Güldane Gündüzöz, "Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018), 161-181.

89 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 254.

90 bk. Veysel Akkaya, "Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti- Kur'an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma", *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 69-90.

91 Rifâî, *Sohbetler*, 406.

92 Rifâî, *İlahiyât-ı Ken'ân*, 37.

93 Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 139.

yapılmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvuf, zâhirde ve bâtında şeriatın âdâbına riâyet etmektir ki bu da güzel ahlâka sahip olmak, kötü ve bayağı ahlâktan uzak durmaktır; ilâhî ahlâktır.⁹⁴ Ken'ân Rifâî de tasavvufu, ilâhî ahlâkla ahlâklanmak olarak tarif eder, "bu ahlâk, ona ulaşan ruhu ölümsüz bir hayâta yahut biricik ölümsüzün hayâtına ulaştırır."⁹⁵ Ona göre tarîkatler güzel ahlâkla Allâh'a kulluk eden kimseleri yetiştiren ocaklardır.⁹⁶ Tarîkat ve tekkelerin gâyesi budur:

„Dervişlikten maksat, ahlâkımızı tamamlamaktır. Bir dervişte ahlâk olmazsa, o derviş, derviş değildir. Bâzı kimseler tarîkati ve dervişliği tekke ve tekkede bağırıp çağırmaktan ibaret zannediyorlar. Halbuki dervişlik sırf tekke ile olmaz. Ancak insanlıkla olur ve insanı bulmakla olur ki bu da rûhun safiyete ermesi ve cismânî hırslardan kurtulması ileldir.“⁹⁷

Seyyid Ahmed er-Rifâî eserinde Rifâîliğin dervişliğe kabul usûlü de yer almaktadır. Buna göre mürşid tarafından Peygamber'in şu hadisi okunur ve mürîde bu hadîsin mânâsı gereğince mubâyaa edip etmediği sorulur:

„Peygamberimiz Efendimiz hazretleri huzurunda ashâbdan bir cemâat bulunduğu halde, buyurdular ki: "Cenâb- Hakk'a asla şirk etmemek, sirket ve zina etmemek ve fakr havfiyle evlâdınız katl etmemek ve elleriniz ve ayaklarınız beyninde bir veled-i zina getirmemek ve size emrettiğim ahlâk- hasenede bana muhalefet etmemek şartlarıyla benimle mubayaa ediniz, bu cihetlere kim vefa ederse, ecrini Cenâb- Hak ihsan eder. Bu menhiyyâtta biri, birinize isabet edip setr ederse, Cenâb- Mevlâ dilerse afv eder, dilerse muâkabe eder." İşte bunun üzerine mubayaa ettik," dediler.“⁹⁸

Mürîd güzel ahlâk hususunda Hz. Peygambere muhalefet etmemek hususunda söz vererek biât eder. Bunun üzerine Şeyh tarafından Nahl sûresinin 91. âyeti okunur: *Antlaşma yaptığınız zaman, Allah'a karşı verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah'ı kendinize kefil kılarak pekiştirdikten sonra yeminlerinizi bozmayın. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı bilir.*⁹⁹

Anlaşılmaktadır ki tarîkattan gâye nefsin ıslah edilmesidir. Varılması gereken nokta ise, güzel aklâkı tamamlamak üzere gönderildiğini belirten Hz. Peygamber'in ahlâkını yaşar hâle gelmektir.

94 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II/128; İbn 'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/59.

95 Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, 213.

96 Rifâî, *Sohbetler*, 648.

97 Rifâî, *Sohbetler*, 492-93.

98 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 207.

99 Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 207.

Sonuç

Netice olarak Ken'ân Rifâî'ye âit Seyyid Ahmed er-Rifâî adlı eserin kapağı için hazırlanan mihrâb tasvîri, tasavvuf ve tarîkatin önemli kavram ve mânâlarını soyut ve sembolik bir dille anlatmakta, tarîkat unsurları ve sembolleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ziyâ Cemâl Bey bu tasviri, "ezeldeki mihrâbın sûreti" olarak nitelemektedir. Tasvîr Ahmed er-Rifâî'nin kutup ve gavs makâmalarının sâhibi bulunduğunu, tasavvuf ve tarîkatlerin gâyesinin bütün şekillerin ötesinde nefsin tekâmül ederek insanın irfâna, kemâle ve güzel ahlâka erişmesi olduğunu, nefis ile mücâdelenin mâhiyetini ve mertebelerini sembolik ve görsel bir anlatımla gözler önüne sermektedir.

Mihrâb ve Zarfın Tefsiri'nde de bahsedildiği üzere Allah aşkı ve cezbesi âb-ı hayattır. Bu yolculukta kâmil insana olan ihtiyaç ile aşk ve cezbeninin yayılışı râdiyye ve marziyye mertebeleri arasında yer alan mim harflerinden akan sular ile tasvir edilmiştir. Sonsuz hayatın kaynağı olan ab-ı hayat insân-ı kâmilin gönül pınarından tüm mihrâbı sulamaktadır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfû'l-Hafâ*. Beyrût: y.y., 1351-1352.
- Akpınar, Bahar. "Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme". *Türkbilig* 7 (2004), 3-19.
- Akkaya, Veysel. "Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti- Kur'an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma". *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 69-90.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Alparslan, Ali. "Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/87-88. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Ayverdi, Sâmiha. Araz, Nezihe; Erol, Safiye; Huri, Sofi. *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003.
- Bakkal, Ali. "Kâbe ve Sembolizm". *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmi Toplantı* (2015), 297-316.
- Balcı, Ergun. *Mehmed Dede*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007.
- Baş, Derya Çakır. "Bedeviyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yay., 2015, 547-608.

- Bilecik, Gülberk. "İstanbul'da Bir Rifaî Tekkesi: Ümmü Ken'an Dergâhı". *Kadem Dergisi* 31 (2019), 33-39.
- Burckhardt, Titus. *Art of Islam*. Cambridge/UK: World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976.
- Büyükaksoy, Kâzım. *Ken'ân Rifâî'den Mesnevî Hâtîrâları*. Ed. Arzu Eylül Yalçınkaya. İstanbul: Nefes Yay., 2013.
- Büyükünal, Zeynep. *Mevlâna'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2014.
- Cebecioğlu, Ethem. "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 123-153.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004.
- Ceyhan, Semih. "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 113-172.
- Ceyhan, Semih. "Taç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/363-365. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ceyhan, Semih (ed.). *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. İstanbul: İSAM Yay., 2015.
- Eliade, Mircea. *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard, 1952.
- Eliade, Mircea. "Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen". *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963, 106-135.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. İstanbul: Ebüzziya Matbaası, 1935.
- Erzincan, Tuğba. "Mihrap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/30-37. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük, Açıklama*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.

- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Gündüzöz, Güldane. "Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018), 161-181.
- el-Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. Çev. E. Demirli. İstanbul: Kabcacı Yay. 2005.
- Hilmi, Muhammed Mustafa. "Sembollerdeki Hazîneler: İbn Arabî Sembollerle Ne Anlatmak İstemektedir?". *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yay., 2003, 53-80.
- İbn 'Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. Çev. E. Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2006-.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l- Mekkiyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1911.
- El-İstâbulî, Yahya b. Salih (Yahyâ Âgâh Efendi). *Mecmû'âtü'z-Zarâ'if Sandûkatü'l-Ma'ârif*. Haz. Mehmed Serhan Tayşi. İstanbul: Hassa Mimarlık, 2014.
- İslâmbolî, Yahyâ b. Sâlih. *Tarîkat Kıyafetleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- Johnson, F. Ernest (ed.). *Religious Symbolism*. New York: Harper & Brothers, 1955.
- Kasar, Veysel. "Tevhidin Şiarı Olarak Kâbe", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (2017), 1254-1268.
- Kâşânî, 'Abdu'r-Rezzâk [İbn 'Arabî]. *Tefsîru'l-Kur'ân el-Kerîm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l- 'İlmiyye, 2011.
- Konevî, Sadreddîn. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2003.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. 12 Cilt. haz. M. Tahralı, Sâfi Arpağuş. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Lory, Pierre. *Kaşânî'ye göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsîri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Mahmud, Zeki Necib. "İbn Arabî'de Sembolizm (Tercümânü'l-Eşvâk Dîvânı Örneği)". *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, 88-94.
- Meier, Fritz. *Fawâ'ih al-ğamâl wa-Fawâtiğ al-ğalâl des Nağm ad-Dîn al-Kubrâ*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957.

- Mevlânâ. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. 3 Cilt. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1997.
- Motor, Bekir. *Tâcnâme'ler ve Türk Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Ögke, Ahmed. "Tasavvufta Remiz". *Keşkül Dergisi* 31 (2014), 36-43.
- Rifâî, Ken'ân. *İlahiyât-ı Ken'an*. Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenan Vakfı Neşriyatı, 2013.
- Rifâî, Ken'ân. *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*. İstanbul: Cenan Vakfı Neşriyatı, 2008.
- Rifâî, Ken'ân. *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- Rifâî, Ken'ân. *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- Rifâî, Ken'ân. *Tuhfe-i Ken'ân*. Haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenan Vakfı Neşriyatı, 2018.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Tarikatname*. Nşr. Esra Keskinçelik. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Schlesinger, Max. *Geschichte des Symbols*. Berlin: Leonhard Simion Verlag, 1912.
- Şekûr, Muhyiddîn. "Rifâiyye Üzerine Düşünceler: İdrâk ve Aşk". *Keşkül Dergisi* 48 (2019), 60-66.
- Tahralı, Mustafa. "Ahmed er-Rifâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/127-130. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Urban, Wilbur Marshall. *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*. New York: Macmillan, 1939.
- Whitehead, Alfred North. *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York: Cambridge University Press, 1927.
- Yalçinkaya, Eylül. *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: Nefes Yay. 2021.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Aziz Mahmûd Hüdâyî: Hayatı, Eserleri, Tarîkati*. İstanbul: Erkam Yay., 2011.
- Yûnus Emre. *Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük, Açıklama*. Haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sa'diyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür* Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 223-281.
- Yücer, Hür Mahmut. *Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Rûmî'nin dört eseri Temsîl-i nokta, Temsîl-i kâlîçe, Temsîl-i şecer, Dâire-i cihannümâ*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.

EK 1. Seyyid Ahmed er-Rifâî Eserindeki Rifâî Mihrâbı



EK 2. Etnografya Müzesi Rifâî Mihrâbı



EK 3. Ümmü Ken'ân Dergâhı Müzesi Rifâî Mihrâbı







A Typical Example of Symbolism in Sufism: Kenan Rifai's "Rifai Mihrab" Depiction

Dr. Dilek Güldütuna, M.A. Tunay Çetin

Extended Summary

According to Mircea Eliade, symbols have a profound effect on human psychology. It is known that Sūfis often resort to symbols to bridge the abstract and ineffable meanings in the metaphysical realm to the mental level and the physical world. They use metaphors both for veiling and unveiling this invisible realm. Sheikh Ken'an Rifai's Rifā'ī Mihrāb depiction placed on the cover of his work Seyyid Ahmed er-Rifā'ī, the subject of this article, is a typical example of the symbolism in Sufism. Because the mihrāb contains both the ṭarīqa elements called the dervish dowry and rich symbols about the degrees of the spiritual path and the nature of the Perfect human (al-insān al-kāmil). To better understand the truths expressed with symbols in the mihrāb painting, the article titled "Commentary of the Mihrāb and the Envelope" prepared by Kenan Rifai's successor Ziya Cemal was the first reference source for the interpretation of depiction. The depiction explains the meaning of the mihrāb and the surrounding elements in the samā' hall section of the lodges. It reveals that Aḥmad al-Rifā'ī has Ḳutb and Ghawth positions; it also tells that the Sūfi path and ṭarīqa aim to reach wisdom, perfection, and good morality (akhlāk) by the soul's (nafs) perfection. Through symbolic expression, it reveals the rank of people and the need for the guidance of a Perfect human being in this journey.

In Islam, the mihrāb is the symbol of the qiblah. Kaaba, on the other hand, symbolizes tawḥīd, the basic tenet of Islam. In worshipping, the servants' body should face the qiblah, while spiritually, they should face their heart, and with their heart, they should face the Truth (Ḥaqq) who owns the Qibla. The countenance of the heart is essential. Sūfis accept the illuminated and spiritual face of the heart as the place where God manifests and the source of divine love. Yunus Emre says, "The Heart is the throne of God." And Kenan Rifai says, "According to the hadith 'I do not fit in the heavens and the earth, but I fit in the heart of my faithful servant,' the illuminated heart is the private place of God.

Titus Burckhardt states that in Islamic architecture, the shape of the mihrāb conjures up the Surah an-Nūr in the Qur'an. According to Burckhardt, the lights hung in front of the mihrāb in mosques, the mihrāb 's hollow-cell form, and the ceiling representing the heavens and the floor representing the earth symbolizes this verse. When we look at the mihrāb depiction, the first striking element is the holy crown at the heart of the painting and the twelve light beams radiating from there towards the mihrāb. The two central elements in the description are the essence of the perfect human as symbolized by the crown and the light, and the topic of spiritual wayfaring that covers the battle with the nafs and levels of the nafs.

Ziya Cemal describes this as "the image of the mihrāb in pre-eternity." All the shapes and elements in the picture are a sign of those who are competent. According to the meaning conveyed by the description, Aḥmad ar-Rifā'ī is the owner of Ḳutb and Ghawth positions. The symmetrical structure of the painting also states that there are two types of wayfare, material and spiritual, and that they complement each other.

The Sūfi path and ṭarīqa aim to reach wisdom, perfection, and good morality (akhlāk) by the soul's (nafs) perfection. The depiction reveals the nature and levels of the struggle with the nafs with a symbolic and visual

expression. In the description, there are seven levels of the nafs. Considering the position of the nafs at peace (an-nafs al-muṭma'innah) in this description, it is possible to understand its role in the perfection process and the importance Ken'ân Rifai gives to this station. This level of nafs stands for the attainment of wisdom. According to Rifai, the purpose of being born is gnosis ('irfân), which is acquired by training the nafs. Gnosis is the station of being human in the true sense.

Another noteworthy point in the depiction is the position of marḍiyyah, the sixth level of the nafs. Marḍiyyah explains the transition from fanā (annihilation of the self) to baqā (resurrection with God after 'the death before death'). As mentioned in the "Commentary of the Mihrâb and the Envelope," the love and attraction of God is life. The water flowing from the Arabic letters "mīm" located between the levels of rāḍiyyah and marḍiyyah depicts the need for a perfect human being and the radiation of love and attraction. The water of life, the source of eternal life, waters the entire mihrâb from the heart-spring of the perfect human being.

The word mihrâb comes from the Arabic root word ḥarb, which means battle. Samā' hall is a battlefield with the nafs. Dhikr, on the other hand, is not chanting the names of Allah or the Kalimah Tawḥīd. Gramophone can also do this type of dhikr. What is expected from the human is the true dhikr. It is necessary to reach the owner of the dhikr, that is, Allah. Elements such as bendir, halile, kudum, halberd, and topuz, which are around the mihrâb and used in dhikrs, also symbolize the battle with the nafs.


It is understood from all these that the purpose of Sūfi is the perfection of morality. Kenan Rifai also defines Sufism as becoming an embodiment of divine morality. The purpose of ṭarīqa is to improve the soul. According to him, sects are not just a form, but schools that raise people who serve Allah with good morals. The perfect human's spiritual guidance is needed on this journey. The Prophet Muhammad stated that he was sent to complete good morals. Accordingly, the ultimate point to be reached is to live the morality of the Prophet, that is, the morality of the Qur'an.

Keywords: Sufism, Kenan Rifai, Rifâ'iyya, Mihrâb, Symbol.

18. Yüzyıl Osmanlı Alimlerinden Lâlezârî Ve El-Yâkûtetu'l-Hamrâ' Adlı Mâturîdî Hâşiyesi

An 18th-Century Scholar: Lalazari and His Hashiyah, al-Yaquta al-Hamra', Written on Maturidi

Dr. Muhammet Sacit KURT

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of Tafseer
msacit.kurt@omu.edu.tr
 [0000-0002-0956-3972](https://orcid.org/0000-0002-0956-3972)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2022

07 Eylül / September 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kurt, Muhammet Sacit. " 18. Yüzyıl Osmanlı Alimlerinden Lâlezârî ve Yâkûtetu'l-Hamrâ' Adlı Mâturîdî Hâşiyesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1310-1346.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1138551>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

18. Yüzyıl Osmanlı Alimlerinden Lâlezârî Ve El-Yâkûtetu'l-Hamrâ' Adlı Mâturîdî Hâşiyesi

Öz ► Türk-İslam coğrafyasının yetiştirmiş olduğu önemli şahsiyetlerden biri olmasına rağmen Maturidî ilmî çalışmalarda hak ettiği yeri edinmemiştir. Son yıllarda Maturidî üzerine yapılan çalışmalar artsa da müellife ait *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsirin haşiyeleri müstakil olarak çalışılmamıştır. Yazıda, 18. Yüzyıl Osmanlı ulemasından Lâlezârî Mehmed Tâhir Efendi'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* üzerine yazmış olduğu *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ'* adlı risalesi tetkik edilmiştir. Risale, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* üzerine yazılan iki haşiyeden biri olmasına karşın tahkiki yapılan nüshalarda da eserin Türkçe tercümesinde de kendisinden istifade edilmemiştir. Bu yüzden makalede risale tetkik edilecektir. Yazıda ilk olarak müellif kısaca tanıtılmış, akabinde eser incelemesine geçilmiştir. Daha önce yapılan çalışmalardaki eksiklikler giderilmeye, hatalar tashih edilmeye çalışılmıştır. Bu inceleme esnasında yararlanılan yazmalar ve nitelikleri hakkında bilgi verilmiş, sonrasında "imanda istisna" meselesine dair çeşitli görüşler serdedilen ve sonunda tasavvufî yorumlarda bulunulan eserin tahlili yapılmıştır. Ayrıca İbnu'l-Arabî ekolüne yakınlığıyla bilinen müellifin tefsir, kelâm, tasavvuf ve mantık ilimlerinin bilgi birikimiyle yoğrulmuş risalesi üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Eserin tahkiki neşri de çalışmanın sonuna eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Maturîdî, Lâlezârî, İbnu'l-Arabî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*.

An 18th-Century Scholar: Lalazari and His Hashiyah, *al-Yaquta al-Hamra'*, Written on Maturidi

Abstract ► Maturidi is one of the most important personalities raised by Turkish-Islamic geography. But it doesn't seem possible to say that he has achieved the place he deserves in scientific studies. In recent years, studies on Maturidi is increasing. However, the hashiyahs written about Maturidi's tafsir named *Ta'wilat al-Qur'an* have not been brought to an independent study yet. In this article, the hashiya of *Ta'wilat* named *al-Yaquta al-Hamra'*, which was written on *Ta'wilat al-Qur'an* by Lalazari Mahmad Tahir, an 18th-century Ottoman scholar, has been examined. The booklet is one of the two hashiyahs written on Maturidi's *Ta'wilat al-Qur'an*. But it was not only used in the Turkish translation of the work but also in critical editions of the book. So, this hashiya will be examined in the article. In the article, firstly, the author was briefly introduced, and then the work was examined. Deficiencies in previous studies have been tried to be eliminated and errors have been corrected. During this examination, information was given about the manuscripts and their qualities. After that, the analysis of the work, named "exception in faith", was made and various opinions were expressed about the issue. Sufi comments were made at the end. In addition, evaluations were made within the framework of the hashiya of the author, known for his closeness to the Ibn al-Arabi school, which was kneaded with the knowledge of the sciences of Tafsir, Qalam, Tasawwuf and Logic. The edition-critiqued publication of the work has been added to the end.

Keywords: Tafsir, Maturidi, Lalazari, Ibn al-Arabi, *Ta'wilat al-Qur'an*.

Giriş

İmam Mâturîdî Türk-İslam coğrafyasının yetiştirdiği önemli ilim adamlarından birisidir. Osmanlı Devleti'nin de etkisi ile Mâturîdîliğin Ehl-i sünnet mezhepleri içerisinde -Ehl-i sünnet kavramı kişilerin kendini konumlandıkları yere göre fazlaca değişkenlik arz etse de- önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Buna karşın İmam Mâturîdî'nin eserlerinin hak ettiği yeri edindiğini söylemek de pek mümkün gözükmemektedir. Zira kaynaklarda yüzyıllarca üç kitada Müslümanların bayraktarlığını yapan bir devlet olarak Osmanlı'nın Hanefî-Mâturîdî çizgide

olduğu bildirilse de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın dünya üzerindeki yazma sayısı yalnızca 36,¹ eser üzerine yazılmış tespit edilebilen şerh² sayısı 2,³ bu şerhlere ait yazma sayısı ise 11'dir.⁴ Yazma sayısının azlığı, Osmanlı Devleti döneminde dahi *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'a gösterilen ilginin fazla olmadığını ihsas ettirmektedir. Zira benzer çağda yaşamış Taberî'nin tefsirine ait yazma sayısı 106,⁵ Hanefî-Mâtürîdî çizgiye müntesip bir diğer âlim olan Ebu'l-Leys tefsirinin⁶ yazma sayısı ise 174⁷ iken bir mezhep kurucusu olarak İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın yazma sayısının bu kadar az olması dikkat çekicidir. Yine çağdaş araştırmalarda Mâtürîdî'nin tefsir, kelâm, fıkıh ve usulü, mezhepler tarihi alanlarında behresi bulunmasına rağmen, tabakat tarzı eserlerde ihmal edildiği ifade edilmektedir. Bunun sebepleri hususunda pek çok husus zikredilse de⁸ en belirgin sebebin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın takrir veya imla tarzıyla yazılması⁹ olduğunu ifade etmek kanaatimizce daha doğrudur. Zira bu yazım tarzı, metnin pek çok yerinde anlaşılması zor

¹ Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 1/45-54.

² Şerh ve haşiye kavramları literatürdeki pek çok kaynakta, -bilhassa kelimelerin sözlük anlamlarından hareketle ve hatta bizce zorlamalarla- birbirinden farklı nitelikteki yazılar olarak tanıtılmaktadır. Ancak yazmalarla ilgilenen pek çok kişinin de fark edeceği gibi aynı esere ait yazmaların bir nüshasında şerh bir başka nüshasında ise haşiye olarak isimlendirilmesi oldukça yaygındır. Sonuç olarak biz, bu iki kavramın birbiri ile eş anlamlı olarak oldukça yaygın bir biçimde kullanılmasını temel alarak, yapılan ayrımların suni olduğunu düşünmekte bu ayrıma itibar etmemekteyiz. Kelimelerin eş anlamlı olduğu düşündüğümüz için yazımızda aynı eser hakkında bazen şerh bazen de haşiye kavramını kullandığımızı ifade etmek isteriz.

³ Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 325.

⁴ *Te'vîlât*'ın dirase kısmında yalnızca Alâuddîn es-Semerkândî'ye ait şerhin nüshalarına yer verildiği için 9 haşiye yazmasına işaret edilmiştir. Lâlezârî'ye ait haşiyenin iki nüshası da dikkate alındığında bu sayıyı 11 olarak tespit etmek mümkündür. Bk. İlyas Çelebi, "Lâlezârî", TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 90; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/54-56; Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, 325; *el-Fihrisu's-Şâmil li't-Turâsî'l-'Arabîyyi'l-Mahtûṭ'Ulümü'l-Kur'ân ve Mahtûṭâtü't-Tefsîr ve 'Ulümuh*, ('Ammân: el-Mecme'u'l-Melekî li Buḥūşî'l-İslâmiyye, 1989), 1/48-50.

⁵ *el-Fihrisu's-Şâmil*, 1/37-40.

⁶ İshak Yazıcı, "Ebü'l-Leys Semerkandî", TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 473.

⁷ *el-Fihrisu's-Şâmil*, 1/55-61.

⁸ bk. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 149.

⁹ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 157.

pasajlar doğurduğu için eserle alakalı olumsuz bir izlenim oluşturmaktadır.¹⁰ Ancak derinlemesine düşünüldüğünde, yukarıdaki soruya verilen cevap, başka bir soruyu daha gündeme getirmektedir: “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da görülen bu anlaşılması güç pasajlar, *Keşşâf*, *Envâru’t-Tenzîl* gibi pek çok tefsirde de mevcuttur. Bu eserler ciddi anlamda revaç bulurken, eserler üzerine pek çok haşiyeye kaleme alınırken, Dünya’da bu eserlere ait pek çok yazma mevcutken *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* neden bu eserlerin gerisinde kalmıştır?” Kanaatimizce bu sorunun cevabı, eserlerdeki anlaşılması güç pasajların mahiyetindeki farkla alakalıdır. Zira *Mâtürîdî*’nin ibarelerindeki kapalılıklar gramatik olarak sağlam gelen cümlelerden kaynaklı değil, takrir/imla esnasındaki aktarım kusurlarından kaynaklanmaktadır. Buna karşın *el-Keşşâf*, *Envâru’t-Tenzîl* gibi diğer tefsirlerin metinleri gramatik olarak kusuru olmayan/daha az olan ibarelerden müteşekkildir. Bunun yanında *el-Keşşâf*, *Envâru’t-Tenzîl* gibi tefsirlerin edebi birer eser şeklinde kurgulanmış olmaları daha çok revaç bulmalarına imkân tanımış, bu yönüyle - talebelerin yetişmesine ayrı bir katkı sağlamalarından olsa gerek- medrese müfredatlarında da fazlaca yer bulmuşlardır. Nitekim Mutezîlî-Hanefî çizgiye mensup Zemaşerî’ye ait *el-Keşşâf* bile yüzyıllar boyu medreselerde okunmaya devam etmiş, okumalar esnasında karşılaşılan Mutezîlî görüşler de haşiyelerdeki eleştiriler vesilesi ile tadil edilmeye çalışılmıştır. *Muhtasarü’l-Keşşâf* olarak anılan *Envâru’t-Tenzîl* dahi edebi bir şaheser olan *el-Keşşâf* etkisini bertaraf etmeye muktedir olamamıştır. Sonuç olarak *Mâtürîdî*’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ı bu edebî eserlerle rekabet edememiş, tarihin uzun bir döneminde yadsınan bir kitap olarak kalmıştır. Bu maksatla işbu çalışmada, hak etmemesine rağmen yadsınan bir eser olarak *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın tespit edilen iki şerhinden biri, 18. yy. Osmanlı alimlerinden Lâlezârî’nin *el-Yâkûtetü’l-Hamrâ* adlı risalesi incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmada ilk olarak müellif kısaca tanıtılacak, akabinde eserin yazmaları hakkında bilgiler verilecek ve *el-Yâkûtetü’l-Hamrâ* risalesinin tahlili yapılacaktır. Son olarak bu alanda çalışanlara yardımcı olmak adına risalenin tahkikli neşri ekte sunulacaktır.

1. Mehmed Tâhir Lâlezârî

Bu bölümde 18. yy. Osmanlı müelliflerinden Mehmed Tâhir Lâlezârî’nin hayatı incelenecek, eserleri hakkında bilgi verilecektir. Sonrasında ise eserin nüshaları ve içeriğine dair ulaşılan malumat aktarılacaktır.

¹⁰ Benzer bazı değerlendirmeler için bk. Mehmet Kalaycı, "Bir *Te’vîlât* Hikayesi: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki Nüshalardan Hareketle *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın Dolaşım Ağına Dair Bazı Tespitler", *İmam Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, ed. Hatice Kelpetin Arpaguş vd., (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 153-154.

1.1. Müellifin Hayatı

“Kadı Mehmed” unvanıyla da bilinen müellif,¹¹ risalelerinde kendisini “Mehmed Tâhir b. eş-Şeyh es-Seyyid Mehmed Lâlezârî el-İslâmbûlî¹²/İstânbûlî¹³” şeklinde tanıtmaktadır. Keĥhâle, dedesi ve babasının ismini bir arada verecek şekilde müellifi “Mehmed Tâhir b. Mehmed b. Ahmed el-İstânbûlî el-Hânefi” ismiyle kayıtlamıştır. Bu isimlendirmeden anlaşılacağı üzere müellifin babasının da adı Mehmed Lâlezârî'dir. Nitekim müellif üzerine yapılan çalışmalarda babasının Tefsîrî Şeyh Ahmed Efendizâde'nin oğlu Çiçekçiler Şeyhi/Lâlezârî Mehmed Efendi olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ *ed-Durratu'z-Zâhira* adlı risalesinde, İstanbul'da doğduğunu ve doğduğu günden risalenin yazıldığı tarihe dek (5 Zilkade 1196/12 Ekim 1782) İstanbul'dan hiç ayrılmadığını bizzat kendisi ifade etmiştir.¹⁵ Mehmed Tâhir Efendi müellifin hal tercemesini verirken “Lâlezâr, İstanbul'da Fatih civarında bir semttir”¹⁶ ifadesini kullanmış, bu vesile ile müellifin nisbetinin bu beldeye istinaden verildiğini ihsas ettirmiştir. Aktepe ise bu konuda çelişkili bilgiler vermiştir. İslam Ansklopedisi'ne yazdığı İngilizce maddede müellifin Lâlezâr'da ikamet etmesini temele alırken,¹⁷ Ansiklopedi'nin Türkçe versiyonunda bu nisbenin III. Ahmed'in çiçekçi başı olan babası Lâlezârî Şeyh Mehmed Efendi'ye dayanarak verildiğine şüphe bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁸ Aktepe'nin bu kanaate ulaşmasında Eyvansarâyî'den aktardığı şu iki görüşün etkili olduğu söylenebilir:

¹¹ Münir Aktepe, "Mehmed Tahir", *İslam Ansiklopedisi İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugati*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 7/612; Çelebi, "Lâlezârî", 27/89.

¹² Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Kevkebu'd-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/7), 82^b. 124 numaralı yazmanın numaralandırmasında hatalı bir başlangıç yapılmıştır. Daha önce çalışma yapanlarca fark edilmediğinden olsa gerek çalışmalarda yazma üzerindeki numara esas alınarak dipnot verilmiştir. Ancak asla riayet etmek gerektiğinden risale, normal düzen esas alınarak kapak sayfası 1^a, arkasındaki sayfa 1^b şeklinde numaralanmak suretiyle dipnotlandırılmıştır. Makalede bu risaleye yapılacak tüm atıflar bu sisteme göre tanzim edilmiştir.

¹³ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *ed-Durratu'z-Zâhira*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/8), 83^b.

¹⁴ Huseyn Efendi b. Hâcî İsmâ'îl el-Eyvansarâyî, *Ĥadîkatu'l-Cevâmi'*, (b.y.: Maṭba'a-i Âmira, 1281), 190; Çelebi, "Lâlezârî", 89.

¹⁵ Lâlezârî, *ed-Durratu'z-Zâhira*, (Hafid Efendi, 124/8), 84^a.

¹⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/458.

¹⁷ Münir Aktepe, "Lalezari, Shaykh Mehmed Tahir", *The Encyclopedia of Islam New Edition*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: E. J. Brill, 1987), 5/644.

¹⁸ Aktepe, "Mehmed Tahir", 7/612.

- 1- Sipahi çavuşları tarafından bina edilen ve harap olmasının ardından müellifin dedesi tarafından tamir ettirilen mescide “Lâlezâr Mescidi” adı verilmesi,
- 2- Lâlezâr adında bir mahalle bulunmaması.¹⁹

Bununla birlikte o mevkide böyle bir mahalle adının bulunmaması Lâlezâr adında bir semtin bulunmasına mâni olmadığından bu hususta kati bir çıkarımda bulunmak pek makul gözükmemektedir. Kaynaklarda Lâlezârî'nin, bir dönem müderrislik ve kadılık yaptığı, 1201 yılında Eyüp mollası olduğu zikredilmektedir.²⁰ Nitekim *el-Mîzânu'l-Muķîm fî Ma'rifeti'l-Ķıstâsi'l-Mustekîm* adlı şerhinin mukaddimesinde Lâlezârî'nin kendisi de Eyüp Kadılığı görevinden ayrıldıktan sonra İmam Gazâlî'nin mezkûr kitabı ile işğal ettiğini ve Rumelihisarı'nda ikamete başladığını eseri de burada yazdığını ifade etmektedir.²¹ Şâzelîyye tarikatına müntesip olan²² Lâlezârî'nin 30 Muharrem 1204/20 Ekim 1789 tarihinde İstanbul'da vefat ettiği ifade edilmektedir.²³

¹⁹ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/458.

²⁰ *Sicill-i Osmanî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5/1611; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/458; Aktepe, "Mehmed Tahir", 7/612; Aktepe, "Lalezari, Shaykh Mehmed Tahir", 5/644.

²¹ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Mîzânu'l-Muķîm fî Ma'rifeti'l-Ķıstâsi'l-Mustekîm*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1758), 2^a; Hakan Kutlu, *Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 9-10. Kutlu, Lâlezârî'nin *ed-Durratu'z-Zâhira* adlı eserinin giriş kısmına isnad ederek müellifin İstanbul'da doğup büyüdüğünü ve eseri yazdığı tarih olan hicri 1199 tarihine kadar İstanbul'dan hiç ayrılmadığını ileri sürmektedir. Ancak bu bilgide 3 ayrı hata mevcuttur. 1- Atıfta bulunulan varak hatalıdır. Zira risale mecmuanın ilk değil sekizinci risalesidir Kutlu ise dipnotta Hafid Efendi 124, vr. 1'i işaret etmektedir 2- Müellif risalede eseri 1196 yılında yazdığını açıkça ifade etmiştir 3- Eserde müellifin İstanbul'da doğup büyüdüğüne ve 1199 tarihine kadar İstanbul'dan hiç ayrılmadığına dair bilgi yoktur. Bk. Lâlezârî, *ed-Durratu'z-Zâhira*, (Hafid Efendi, 124/8), Bu bilgiler Aktepe ve Çelebi'de de yer almasına ve bu yazıların kaynakçalarındaki tüm eserlere ulaşılmasına rağmen bu bilgilerin nereden elde edildiği meçhuldür. Aktepe, "Mehmed Tahir", 7/612; Aktepe, "Lalezari, Shaykh Mehmed Tahir", 5/644; Çelebi, "Lâlezârî", 27/89.

²² Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Yâķûtetu'l-Ħamrâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/3), 29^a; Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Yâķûtetu'l-Ħamrâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 130/3), 17^a;

²³ Aktepe'nin söylediği gibi, Hafid Efendi 124'deki risalenin zahriyyesinde yazılan “**مات رحمه الله في سلخ محرم الحرام السنة أربع واثنتين وألف**” ibareyi esas alarak, Lâlezârî'nin 30 Muharrem 1204'de vefat ettiğini beyan etmek mümkündür. Bk. Aktepe, "Mehmed Tahir", 7/612; Aktepe, "Lalezari, Shaykh Mehmed Tahir", 5/644. Zira ibarede geçen **سلخ** ifadesi yazmalarda ayın son gecesi için kullanılan bir kavramdır. Bk. Adam Gacek, *The Arabic*

Daha önceki yayınlarda müellifin hocalarına dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak *el-Kevkebu'd-Durrî* adlı risalesinin sonunda anne-babası ve ecdadının ardından hocalarına ve şeyhlerinde de dua etmekte ve hocalarından hassaten Osman Efendi, el-Hâc Süleyman Efendi, Seyyid Şerif Muhammed el-Kefevî b. el-Hâc el-Hamid'i (1168/1754), şeyhlerinden ise hassaten Seyyid Şerif Yahya Efendi b. Seyyid 'Abdulmu'min'i zikretmektedir. Akabinde Yahya Efendi'nin İstanbul doğumlu ve İstanbul'da medfun olduğunu mezheben Hanefî ve Mâturîdî, tarikaten ise Nakşibendî olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Bu vesileyle müellifin 3 hocası ve 1 şeyhi hakkında bilgi sahibi olunmaktadır.

1.2. Müellifin Eserleri

Lâlezârî'nin eserleri incelendiğinde, müellifin çoğunluğu tasavvuf alanında olmak üzere 4 ayrı ilim dalında 15 farklı eser kaleme aldığı görülmektedir. Eserleri ve özelliklerini kısaca şöyle tanıtmak mümkündür:

- Mantık:

1- الميزان المقيم في معرفة القسطاس المستقيم: İmam Gazâlî'nin *Kıstâsu'l-Mustakîm* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhtir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Aşir Efendi 195, Esad Efendi 1758 ve Reşid Efendi 326'da bulunan üç ayrı yazması mevcuttur. Bunlardan Esad Efendi 1758 nüshasının müellif nüshası olduğu iddia edilmiştir. Eser üzerine Zehra Yıldırım tarafından yapılan "Mehmed Tâhir Lâlezârî'nin "el-Mîzânü'l Mukîm fî Ma'rifeti'l Kıstâsü'l Müstakîm" Adlı Kıstâsü'l Müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili" adlı tezde de mezkûr sebebe dayanarak bu nüsha asıl kabul edilmiştir. Ancak bu bilgileri teyit edebileceğimiz ferağ kaydı, zahriyye gibi kısımlarda bu nüshanın müellif nüshası olduğunu gösteren herhangi bir emareye rastlanmamıştır. Kanaatimizce bu fikir, tashih gören bu nüshanın ferağ kaydında تاریخ التأليف ve تاریخ التصحيح şeklinde bir ayrımının yapılmasından kaynaklanmıştır. Nüshanın

Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography, (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001), 70. Kutlu, Aktepe'nin zikrettiği bu notun, eserin girişinde yer aldığını beyan etmiştir. Hakan Kutlu, "Lâlezârî'nin el-Cevâhirü'l-Kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 421. Ancak eserin zahriyye kısmı -eserin müellif hattı olması hali müstesna- müellifin kendisine ait bir metin değildir. Bu açıdan yazmalar hakkında fikir beyan ederken hangi yazının kime ait olduğunu tespit etmek oldukça önemli bir husustur. Nitekim Aktepe, mezkûr yazıyı koleksiyon sahibi Hafid Efendi'ye isnad etmiştir. bk. Aktepe, "Mehmed Tahir", 7/612.

²⁴ Lâlezârî, *el-Kevkebu'd-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş*, (Hafid Efendi, 124/7), 82^b.

telif tarihi olarak 1200, tashih tarihi olarak ise 1201 yılı kayıt düşülmüştür.²⁵ Mezkûr nüshada nâsihin bulunmaması bununla birlikte diğer iki nüshanın nâsihinin belli olması (iki nüsha da Sandalcızcâde el-Bursevî olarak maruf İbrahim el-Hâc tarafından yazılmıştır) göz önüne alındığında bu iki nüshadan Aşir Efendi nüshasının nâsih ve istinsah tarihi bilgilerini içermesi hasebiyle asıl nüsha olmaya daha layık olduğu açıktır.²⁶

- **Kelâm:**

- 2- **اليقوتة الخضراء:** İbnu'l-Arabî'nin kelime-i tevhide dair görüşlerinin İmam Birgivî tarafından iktibas edilmesi üzerine nefy-isbat yönüyle kelime-i kelime-i tevhidi ele aldığı ve mezkûr sözleri şerh ettiği bir risaledir.²⁷ Eserin Hafid Efendi 124 ve Hafid Efendi 130'da olmak üzere iki nüshası tespit edilmiştir.²⁸
- 3- **الجواهر الظاهرة:** Tespit edebildiğimiz kadarıyla tek nüshası bulunan eser²⁹ 2 Cemazeyilevvel 1203 tarihinde istinsah edilmiştir³⁰ *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in Tevekkül kitabının sonlarında Gazâlî tarafından *ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم* şeklinde ifade edilen; başka yerlerde ise *ليس في الإمكان أبدع مما كان* şeklinde de zikredilen bu söz üzerine³¹ yazılmış bir risaledir.³²
- 4- **رسالة في أفضلية الرسول البشر على رسول الملائكة:** Elimizde tespit edebildiğimiz tek nüshası bulunan risale,³³ Necmuddîn en-Nesefî'ye ait *el-'Akâid*'in son kısmında yer alan ve insanların

²⁵ Lâlezârî, *el-Mîzânu'l-Muķîm*, (Esad Efendi, 1758), 77^b.

²⁶ Örnekten de anlaşılacağı üzere kimilerince basite alınıp küçümsenen bir ameliye olarak karşımıza çıkan tahkik, ancak pek çok unsuru ciddi bir emek göstererek inceden inceye araştırmak suretiyle uygulanması gereken bir iştir. Kişilerin bu hususta gerekli eğitimi almadan tahkik faaliyetine girişmesi hem tahkik çalışmalarına karşı bir ön yargı oluşturmakta, hem de normal bir çalışmada verilen emeğin üzerine pek çok külfetli işi de yüklenen kişilerin emeklerinin küçümsenmesine yol açmaktadır.

²⁷ Çelebi, "Lâlezârî", 90; Kutlu, *el-Cevâhiru'l-Kalemiyye*, 13.

²⁸ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Yâkûtetu'l-Ĥadrâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/2), 16^b-26^b; Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Yâkûtetu'l-Ĥadrâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 130/2), 9^b-16^a.

²⁹ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Cevâhiru'z-Zâhira*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/6), 49^b-52^b.

³⁰ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'z-Zâhira*, (Hafid Efendi, 124/6), 52^b.

³¹ Sözü "Yoktan var edilen bu alemde daha iyi bir alemin bulunması imkansızdır" şeklinde tercüme etmek mümkündür.

³² Lâlezârî, *el-Cevâhiru'z-Zâhira*, (Hafid Efendi, 124/6), 51^b.

³³ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *Risâle fî Efđaliyeti'r-Rasûli'l-Beşer 'alâ Rasûli'l-Melâi'ke*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/10), 145^b-147^b.

peygamberlerinin meleklerin peygamberlerinden daha üstün olduğunu ifade eden metne dair kaleme alınmış bir haşiyedir.³⁴

- 5- الجواهر القلمية في تستير أسرار النونية الكلامية: İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey tarafından kaleme alınıp Fatih Sultan Mehmet'e takdim edilmiş *el-Kasidetü'n-Nûniyye*³⁵ adlı eser üzerine yazılmış bir şerhtir. Risalenin erişebildiğimiz 5 ayrı nüshası mevcuttur. Bunlardan Hafid Efendi 142 numaralı nüsha, 1194 tarihinde müellifin bizzat kendisi tarafından yazılmış bir nüshadır.³⁶ Esad Efendi 1214 numaralı nüsha ise 8 Rabiulahir 1201 tarihinde, yine bizzat müellif tarafından yazılmış ikinci bir nüshadır.³⁷ Üçüncü nüsha Çelebi ve Yıldırım tarafından Reşid Efendi 141 numaraya isnad edilse de³⁸ Hafid Efendi 141 numarada yer almakta olup Sandalcızâde el-Bursevî olarak bilinen el-Hâc İbrahim Efendi tarafından 1202 tarihinde kaleme alınmıştır.³⁹ Nüshanın son varlığında Sandalcızâde, Hafid Efendi kendisinden bu nüshayı yazmasını isteyince nüshayı kendisine hediye olarak yazdığını ifade etmiştir.⁴⁰ Hacı Selim Ağa 648 numaralı dördüncü nüsha, erken tarihli ve tashih görmüş bir nüsha olup 1194 yılının Zilhicce ayının sonlarında yazılmıştır.⁴¹ Beşinci nüsha ise Kütahya Vahit Paşa 432 numaralı nüsha olup 13 Safer 1197 tarihlidir.⁴² Bu nüsha, hamisinde yer alan bazı geometrik şekillerle diğer nüshalardan ayrılmaktadır.⁴³

³⁴ Lâlezârî, *Risâle fî Efdâliyeti'r-Rasûli'l-Beşer 'alâ Rasûli'l-Melâi'ke*, (Hafid Efendi, 124/10), 145^b; Çelebi, "Lâlezârî", 27/90.

³⁵ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/571.

³⁶ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 142), 67^b.

³⁷ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1214), 54^a.

³⁸ Çelebi, "Lâlezârî", 24/90; Zehra Yıldırım, *Mehmed Tâhir Lâlezârî'nin "el-Mizânü'l Mukîm fî Ma'rifeti'l Kıstâsü'l Müstakîm" Adlı Kıstâsü'l Müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili*, (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 7. Bu karışıklık muhtemelen İsam'ın Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanından kaynaklanmaktadır. Zira aynı hata, sitedeki katalogda halen mevcuttur.

³⁹ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 141), 66^a.

⁴⁰ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Çalemiyye*, (Hafid Efendi, 141), 66^b.

⁴¹ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye*, (İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 648), 25^a.

⁴² Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye*, (Kütahya: Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Vahit Paşa, 432), 39^b.

⁴³ bk. Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Çalemiyye*, (Vahit Paşa, 432), 14^a.

Lâlezârî'nin bu şerhi üzerine 2018 yılında Hakan Kutlu tarafından "Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el Kelâmiyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" adıyla bir tez çalışılmıştır.

- **Tasavvuf:**

- 6- **الزمرّة الخضراء**: Daha önceki çalışmalarda tek nüshasına erişilebilen risalenin⁴⁴ yeni bir nüshasına daha erişilmiştir.⁴⁵ Bu yeni nüsha diğerinden daha eski tarihli olup şerhin 18 Cemazeyilevvel 1192 tarihinde akşam namazını müteakip yazılmaya başlandığını ve 3 saat içerisinde yazıldığını aktarmaktadır.⁴⁶ Risale, müellifin Abdülkâdir Geylânî'nin salavatına dair yapmış olduğu bazı tahrirlerden oluşmaktadır.⁴⁷
- 7- **التبر الأحمر في كلام الشيخ الأكبر**: Tek bir nüshasını tespit edebildiğimiz risale,⁴⁸ İbn Arabî'nin *İnşâ'u'd-Devâir ve'l-Cedâvil* adlı eserinde zikrettiği bazı ifadeler üzerine kaleme alınan bir talikadır.⁴⁹
- 8- **الكوكب الدرّي في شرح صلاة المشيش**: Lâlezârî'nin müntesibi bulunduğu Şâzeliyye tarikatının kurucusu olan Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'yi yetiştiren önemli tasavvufî şahsiyetlerden Abdusselâm b. Meşîş'e⁵⁰ ait salatın şerhidir.⁵¹ Risalenin girişinde, Lâlezârî eserin yazılışı hakkında bazı bilgiler vermektedir. Buna göre bazı arkadaşları İbn Meşîş'e ait olan bu eser üzerine şerh yazması için Lâlezârî'den talepte bulunmuşlar akabinde de Lâlezârî misal aleminde⁵² bir şahıs görmüş, bu şahıs kendisine "Şeyh 'Abdusselâm şu iki şeyi sana verdi" demiştir. Lâlezârî de verilen şeyleri kabul ettiğinde uyanmış ve kendisinde esere dair bir

⁴⁴ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *ez-Zumurrudetu'l-Ḥadrâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/4), 34^b-38^b.

⁴⁵ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *ez-Zumurrudetu'l-Ḥadrâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2950/2), 31^b-35^b.

⁴⁶ Lâlezârî, *ez-Zumurrudetu'l-Ḥadrâ'*, (Hacı Mahmud Efendi, 2950/2), 35^a.

⁴⁷ Lâlezârî, *ez-Zumurrudetu'l-Ḥadrâ'*, (Hafid Efendi, 124/4), 34^b.

⁴⁸ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *et-Tibru'l-Aḥmer*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/5), 39^b-47^b.

⁴⁹ Lâlezârî, *et-Tibru'l-Aḥmer*, (Hafid Efendi, 124/5), 39^b.

⁵⁰ İbn Meşîş hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 302.

⁵¹ Lâlezârî, *el-Kevkebu'd-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş*, (Hafid Efendi, 124/7), 54^a.

⁵² Misal aleminde "melekût âlemi ile cisimler âlemindeki bir takım varlık ve eylemlerin sûretler halinde belirlediği bir âlemdir" (İsmail Erdoğan, *Misal Aleminde (İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren)*, (İstanbul: Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği Yayınları, 2012), 45; Buşra Aslan Meşin, *Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 11) şeklinde tanımlanmıştır.

şerh yazma isteği peyda olmuştur.⁵³ Hafid Efendi 124 numaralı nüshanın son kısmında şöyle bir kayıt düşülmüştür: “Bilinsin ki ben bu salatı daha önce şerh ettim, akabinde kaybettim. İkinci kez yine şerh ettim sonra yine kaybettim. Üçüncü kez yine şerh ettim ki bu şerh üçüncüsüdür. Hamd olarak nitelenen her ne varsa hepsi Alemlerin Rabbi’ne mahsustur”⁵⁴ Bu nüshanın yazım tarihi olarak 9 Cemazeyilevvel 1203 kaydı düşülmüştür.⁵⁵ Yaptığımız araştırmalar neticesinde eserin daha önce görülmemiş bir nüshasına daha ulaşılmıştır. Hacı Mahmud Efendi 2950 numarada kayıtlı bu nüsha ferağ kaydındaki bilgiye göre 1187 tarihinde kaleme alınmıştır.⁵⁶ Nüshanın eserin birinci veya ikinci versiyonu olduğunu gösterir herhangi bir emare bulunmamakla birlikte; üçüncü nüshada böyle bir kayıt varken bu nüshada böyle bir kaydın bulunmaması yine iki nüshanın tarihleri arasında 16 sene gibi uzun bir fark olması, mezkûr nüshanın eserin ilk versiyonu olma ihtimalini artırmaktadır.

- 9- الدرّة الظاهرة: Tespit edebildiğimiz kadarıyla elimizde tek bir nüshası bulunan eser,⁵⁷ Lâlezârî’nin Ebû’l-Hasen Şâzelî’nin *el-Hizbu’l-Kebîr*’ine⁵⁸ dair yazmış olduğu şerhtir. Risalenin girişinde müellif, 5 Zilkade 1196 tarihinde Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin türbesini ziyaret etmek istediğini, ziyaretin akabinde oturup başta *Şalâtu’l-Meşîşîyye*’yi ardından da *el-Hizbu’l-Kebîr*’i okuduğunu, bitirdiğinde ise sağ tarafında nûrânî bir kişinin bulunduğunu ifade etmiştir. Lâlezârî yaklaşık 2 varak kadar bu şahısla aralarında geçen diyaloga yer vermiştir. Lâlezârî bu diyaloglar esnasında nurani zatın İbn Meşîş üzerine yazdığı şerhi öğrendiğini ve kendisine *el-Hizbu’l-Kebîr* üzerine de bir şerh yazmasını emrettiğini söylemiştir. Lâlezârî, nurani zatın emri Ebû’l-Hasen eş-Şâzelî’nin ruhaniyeti tarafından kendisine verilen bir izinden başka bir şey olmadığını söylemiş ve mezkûr şerhi bu yüzden kaleme aldığını ifade etmiştir.⁵⁹

⁵³ Lâlezârî, *el-Kevkebu’d-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş*, (Hafid Efendi, 124/7), 54^a.

⁵⁴ Lâlezârî, *el-Kevkebu’d-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş*, (Hafid Efendi, 124/7), 82^b.

⁵⁵ Lâlezârî, *el-Kevkebu’d-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş*, (Hafid Efendi, 124/7), 82^b.

⁵⁶ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *el-Kevkebu’d-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2950/1), 31^a.

⁵⁷ Lâlezârî, *ed-Durratu’z-Zâhira*, (Hafid Efendi, 124/8), 82^b-127^b.

⁵⁸ Hizb: “Maddî ve mânevî birtakım maksatların gerçekleşmesi için tertiplenmiş, sûfîler ve tarikat ehli, bazan da tarikat mensubu olmayan dindar kişiler tarafından okunan dualar”dır. (Süleyman Uludağ, "Hizb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/182)

⁵⁹ Lâlezârî, *ed-Durratu’z-Zâhira*, (Hafid Efendi, 124/8), 75^b.

- 10- **تعليقات على مواضيع من الفتحات المكيّة** - *Futuhât-ı Mekkiyye*'de yer alan "er-Risâletü'l-Beşeriyye" bahsindeki yâ harfinin esrarına dair görüşlerin şerhidir.⁶⁰
- 11- **رسالة في دفع اعتراض راغب محمد باشا في حقّ الفصوص للشيخ الأكبر** - Ragıb Mehmed Paşa *Sefîne-i Râğıb* adlı eserinde el-Hakîm el-Lâhicî'nin İbnu'l-Arabi'nin firavunun imanı ve ilham konusunda çelişkili görüşler serdettiğini belirtmiş⁶¹ akabinde İbnu'l-Arabi'nin görüşlerinde çelişmediğini göstermek üzere bazı izahlarda bulunmuştur. Lalezari de Lâhicî'nin, yaptığı eleştirilerde haklı olduğunu ifade etmiş ve Ragıb Mehmed Paşa'yı eleştirmek üzere bu risaleyi kaleme almıştır. Risalenin tespit edebildiğimiz kadarıyla tek bir nüshası mevcuttur.⁶²
- 12- **مجموعة الصلوات**: Tek nüshasını tespit edebildiğimiz eser, Muhyiddin İbn-i Arabî (8), İmam Gazâlî (1), İbn-i Meşîş (1), Abdülkâdir-i Geylânî (2), Fahreddin Râzî (1), Şeyh Ahmed Bedevi (1), Sultan Mahmud b. Emir Sebük Tegin el-Gaznevî (Gazneli Mahmud) (1), Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (2), şeylerin çoğu tarafından benimsendiğini söylediği anonim (1) bir salavattan oluşan toplam 18 salavatın bir araya getirilmiş halidir.⁶³ Müellif risalenin girişinde mecmuanın tavr-ı şuhûdiyy-i mülkî, tavr-ı akliyy-i rûhânî, tavr-ı kalbiyy-i melekûtî olmak üzere 3 farklı tavrda yazılan salâtları içerdiğini ifade etmiştir. Lâlezârî'ye göre eğer salavat hissî bir iş ile irtibatlı ise buna tavr-ı şuhûdiyy-i mülkî; aklî delillerle idrak edilen aklî bir işle irtibatlı ise buna tavr-ı akliyy-i rûhânî; kalb tavrı ile idrak edilen bir şeyse İmam Gazalî'nin ifadesi ile tavr-ı nübüvvet yani nübüvvetin kendisiyle idrak olunduğu tavr denir ki bu tavr, tavr-ı akliyy-i rûhânîden daha üstündür.⁶⁴
- 13- **شرح صلوة أحمد البدوي**: Lâlezârî'nin *Mecmû'atu's-Şalavât* adlı eserinde salavatını derlediği şahıslardan biri olan Ahmed el-Bedevî'nin salavatı üzerine yazılmış bir şerhtir. Eserin 27 Rabiyülevvel 1192 tarihli tek bir nüshası mevcuttur.⁶⁵

- **Tefsir:**

⁶⁰ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *Ta'likât 'alâ mevâ'iza mine'l-Futuhâti'l-Mekkiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/9), 140^b; Çelebi, "Lâlezârî", 27/90.

⁶¹ Ragıb Mehmed Paşa, *Sefînetu'r-Râğıb ve Defînetu'l-Meğâlib*, (Bûlâk: y.y., 1255), 80.

⁶² Mehmed Tâhir Lâlezârî, *Risâle fî Def'i İ'tirâdi Râğıb Mehmed Bâşâ fî Hakkî'l-Fuşûş li's-Şeyh el-Ekber*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 3771), 16^b-17^b.

⁶³ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *Mecmû'atu's-Şalavât*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1392/2), 6^b-33^b.

⁶⁴ Lâlezârî, *Mecmû'atu's-Şalavât*, (Esad Efendi, 1392/2), 7^a.

⁶⁵ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *Şerhu Şalâti Ahmed el-Bedevî*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2950/3), 37^a.

14- الدرّة البيضاء: Lâlezârî'yi ciddi biçimde etkileyen şahıslardan İbnu'l-Arabî'yi, Vahdet-i Vücut öğretisinde⁶⁶ ve işârî tefsir usulünde⁶⁷ fazlasıyla etkileyen İbn Berrecân'ın eseri üzerine yazılmıştır. Risale, İbn Berrecân'ın *﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى﴾* ayetine⁶⁸ yönelik yaptığı tefsir üzerine kaleme alınmış bir haşiyedir. 3 Cemazeyilahir 1202 tarihinde tamamlanan⁶⁹ eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası mevcuttur. Bunlardan biri 22 Ramazan 1203⁷⁰ tarihinde diğeri ise 22 Cemazeyilahir 1023⁷¹ tarihinde yazılmıştır.

15- الياقوتة الخضراء: Lâlezârî'nin Mâturîdî'nin *Te'vîlat*'ında *﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾* ayetinin tefsiri üzerine yazmış olduğu haşiyedir.

Lâlezârî'ye ait yukarıda saydığımız eserlerden sırasıyla *ed-Durratu'l-Beydâ'*, *el-Yâkûtetu'l-Ḥadrâ'*, *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ'*, *ez-Zumurrudetu'l-Ḥadrâ'*, *et-Tibru'l-Aḥmer*, *el-Cevâhiru'z-Zâhira*, *el-Kevkebu'd-Durrî fi Şerḥi Şalâti İbn Meşîş*, *ed-Durratu'z-Zâhira* risaleleri *Mecma'u Esrârî'l-Cevâhiri'r-Rûhâniyye fi Maṭla'i Envâri'z-Zavâhiri'r-Rayḥâniyye* adıyla mecmua haline getirilmiştir. Bu mecmuanın müellif tarafından tertip edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira i) eserlerin kısaca tanıtıldığı giriş yazısında yer alan ifadelerin birinci tekil şahısla kaleme alınması ii) risalelerin ortasında (Hafid Efendi 124, 39^a) müellifin İbnu'l-Arabî'ye dair yazmış olduğu şiire numara verilmemesi iii) risalenin sonunda yine müellife ait olan *Ta'likât 'alâ mevâ'iza mine'l-Futuhâti'l-Mekkiyye* ve *Risâle fi Efḍaliyeti'r-Rasûli'l-Beşer 'alâ Rasûli'l-Melâi'ke* adlı risalelerden önce “bu risale bu mecmuaya tertip olunan resailden hariçtir gaflet olunmaya” (Hafid Efendi 124, 129^a) kaydının bulunması bu kanaati doğuran önemli etkenlerdir. Hafid Efendi 130'da bu

⁶⁶ Mahmut Kaya, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

⁶⁷ Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/371.

⁶⁸ el-A'râf 7/54.

⁶⁹ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/1), 15^a.

⁷⁰ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, (Hafid Efendi, 124/1), 15^a.

⁷¹ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 130/1), 9^a.

mecmuanın ikinci bir nüshası yazılmaya başlanmış olsa da ilk 3 risaleden sonrası yazıya geçirilememiştir.⁷²

Bazı kaynaklarda, bu eserlerin dışında müellife *Mîzânu'l-Ezhâr* adlı risale de isnat edilmektedir.⁷³ Ancak bu risale *Lâlezârî*'ye değil onun babası olan Mehmed *Lâlezârî*'ye aittir.⁷⁴ Karışıklık baba ile oğulun aynı isimde olmasından kaynaklanmıştır.

Müellifin eserlerine verdiği adlarda genellikle renk ve değerli taş adı kullanması dikkat çekicidir. Bu husus inceleyeceğimiz *Mâturîdî* haşiyesinde de göze çarpmaktadır. Zira eserin bölümlerine verilen adlar da benzer nitelik arz etmektedir. *Mezkûr* renk ve taşların tasavvuf ıstılahında farklı anlamlara gelmesi oldukça muhtemeldir. *ed-Durratu'l-Beydâ'*, *ez-Zumurrudetu'l-Ĥadrâ'*, *el-Yâķûtetu'l-Ĥamrâ'*, *el-Yâķûtetu'l-Ĥadrâ'*⁷⁵ kitaplarında geçen kavramların tasavvuf sözlüklerinde "ilk akıl, küllî akıl, küllî nefis, Nur-i Muhammedî, levh-i mahfuz"⁷⁶ anlamlarına geldiği ifade edilse de eserlerin bu kavramlarla ilişkisini kurmak -uzmanlık alanımız olmaması sebebiyle en azından bizim için- oldukça zordur.

⁷² *Lâlezârî*'nin eserleri hakkında ayrıca bk. Bâbânzâde İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ārifîn Esmâ'u'l-Muellifîn ve Āşâru'l-Muşannifîn*, (İstanbul: Mektebetu'l-İslâmiyyeti ve'l-Ca'ferî Tebrizî, 1955), 2/346; Bâbânzâde İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî, *İdâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: MEB Yayınları, 1947), 1/378; 2/432; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 458; Ömer Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn Terâcimi Muşannifî'l-Kutubi'l-'Arabiyye*, (Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1414/1993), 3/366; Kutlu, *el-Cevâhiru'l-Kalemiyye*, 10-20.

⁷³ Yıldırım, *el-Mîzânü'l Mukîm*, 7. Yıldırım *Mukaddime-i Mîzânu'l-Ezhâr* adlı eseri müellife isnad etse de *mezkûr* eser *Mîzânu'l-Ezhâr* adlı eserin yalnızca mukaddimesinin bulunduğu bir kısımdır. Krş. Çiçekçibaşı Şeyh Mehmed *Lâlezârî*, *Mukaddime-i Mîzâni'l-Ezhâr*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 481), 110^a-110^b; Çiçekçibaşı Şeyh Mehmed *Lâlezârî*, *Mîzânu'l-Ezhâr*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2127), 1^b-2^b. Eserin farklı nüshaları için bk. Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 163, 164, 174, Topkapı sarayı Türkçe Yazmaları H. 425.

⁷⁴ Aktepe, "Lalezari, Shaykh Mehmed Tahir", 5/644.

⁷⁵ Bir kalıp halinde *el-Yâķûtetu'l-Ĥadrâ'* kavramı zikredilecek sözlüklerde yer almamakla birlikte yeşil renk ve yakutun kullanımı sebebiyle bu kavram da diğer kavramlar arasına eklenmiştir.

⁷⁶ bk. 'Abdurrâzzâķ el-Kâşânî, *Leķâ'ifu'l-A'lam fî İşârâti Ehli'l-İlhâm*, thk. Sa'îd Abdulfettâķ, (Ķâhira: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1416/1996), 1/461-462; 2/250; 403; Su'âd el-Ĥakîm, *el-Mu'cemu's-Şüfi: el-Ĥikme fî Ĥudûdi'l-Kelime*, (Beyrût: Dâru'n-Nedra, 1401/1981), 459-460; 550-552.

Müellifin eserleri hakkında farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Örneğin Çelebi, Lâlezârî'nin, eserlerinde tasavvufla kelamın sentezini yapmaya çalıştığını beyan etmiş,⁷⁷ Kutlu ise bu tespitin ihtiyatla karşılanması gerektiğini, zira kelam ve tasavvufun bilgi edinme metodu bakımından farklı olduğunu ve bu iki ilmin metotlarının birbirine karıştırılmasının garipsenesi bir tutum olduğunu ifade etmiş, üstelik bu görüşünü müellifin *el-Cevâhiru'l-Ğalemiyye* adlı eserine dayandırarak ispat etmeye çalışmıştır.⁷⁸ Ancak eserdeki ilgili yere müracaat edildiğinde,⁷⁹ müellifin söylediği hususun bu iki ilmin vazifelerinin farklı olduğuna dikkat çekmek amacıyla yazıldığı açıkça görülecektir. Müellifin bir konu üzerine yaptığı araştırmayı farklı ilim dalları muvacehesinde izah etmesi ve görüşünün doğruluğunu her ilmin kendi metodolojisi içerisinde yapmaya çalışması Çelebi'nin yorumunu haklı çıkarmaktadır. Kutlu, meseleyi farklı bir mecraaya çekmiş, zikredilen hususu metotların uzlaştırılması olarak değerlendirmiştir.

2. *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ'* Risalesi

Bu başlık altında ilk olarak risaleye ait nüshalar ve özellikleri tahlil edilecek, sonrasında da risalenin içeriksel analizine yer verilecektir.

2.1. Risaleye Ait Nüshalar ve Özellikleri

Daha önce de ifade edildiği üzere *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ'* risalesi, Mâturîdî'nin *Te'vîlat'*ta Fatiha suresi 5. ayette yer alan ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ifadesi hakkında yazmış olduğu tefsire dair kaleme alınmış bir haşiyedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla risalenin iki nüshası mevcuttur. Bunlardan Hafid Efendi 124/3 nüshası diğerine göre daha eski tarihli olup 1203 yılının Rabiülahir ayında yazılmıştır. Mecmuanın 27^b-33^b varakları arasında yer alan risale tashiğ görmüş bir nüsha olup nesih hattıyla yazılmıştır. Standart bir satır sayısına sahip değildir. Hafid Efendi 130/3 nüshası ise diğer nüshadan yaklaşık iki ay kadar sonra 25 Cemazeyilahir 1203 tarihinde ikinci bir nüsha vesilesi ile yazılmıştır. Mecmuanın 16^b-20^b varakları arasında yer alan risalenin bu nüshası, 20 satırlık sayfalar halinde ve nesih hattıyla istinsah edilmiştir. Nüsha mukabelesi esnasında iki nüsha arasındaki farkın son derece az olduğu fark edilmiştir. Bu da Hafid Efendi 130/3 nüshasının diğer nüsha vasıtasıyla tekrar kayda geçirildiğini akla getirmektedir. Ancak bu hususta kati bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir. Yararlanılan nüshaların ikisinin de

⁷⁷ Çelebi, "Lâlezârî", 7/90.

⁷⁸ Kutlu, *el-Cevâhiru'l-Ğalemiyye*, 20.

⁷⁹ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Ğalemiyye*, (Hacı Selim Ağa, 648), 14^a.

müellif hattı olmadığı dikkate alındığında, -müellif nüshasının yangın, sel gibi bir sebeple yok olması durumu hariç- risalenin bundan başka en az bir nüshasının daha bulunduğunu göstermektedir. Eserin nüshalarına dair verdiğimiz bu bilgilerden sonra risalenin içeriksel değerlendirmesine geçmek istiyoruz.

2.2. Risalenin İçeriksel Analizi

Risalede Maturidi'ye ait bir eser incelemesi yapıldığı için mukaddimede belagattaki berâ'at-i istihlâl⁸⁰ gereği bazı kullanımlara rastlanmaktadır. Zira aslında Cenab-ı Allah'ı tasvir eden *ما تريد وما تترك ما تشاء* "Ve izzetin vesilesi ile dilediğine, istediğine hükmeden en ulu, en büyük Sen'sin" ifadeleri, İmam Maturidi'ye telmihte⁸¹ bulunacak şekilde *ما تريد* lafzı kullanılarak yazılmıştır. İslâm'ın en temel kavramlarından biri olmasına rağmen yine risalenin mukaddimesinde zikredilen *سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٌ شَمْسُ سَمَاءِ الرَّسَالَةِ وَالنَّبِيِّ وَالنُّوحِيَّةِ* "Efendimiz ve yardımcımız, risalet, nübüvvet ve tevhid semasının güneşi Hz. Muhammed'e (...) salat-u selamda bulunuyoruz" ifadelerinde *التَّوْحِيدِ* ibaresinin kullanılmasını İmâm Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid* adlı eseri ile ilişkilendirmek mümkündür. Lâlezârî risalede, Mâtürîdî'yi "el-İmâmu'r-Rabbânî", "Alemu'l-Hudâ" -ki bu unvan Mâtürîdî'nin meşhur lakaplarından⁸² ve "el-'Allâmetu'l-Verâ" şeklinde takdim etmektedir. Risalesinin başında Lâlezârî, talika yazmak üzere *Te'vîlat*'ın ilgili kısmını bir dönem incelediğini, akabinde bu tahriri kaybettiğini, 1202 senesinin Rabiulahir'ine dek de niyetlendiği bu işe tekrar dönemediğini ifade etmiştir.⁸³

⁸⁰ Berâ'at-i istihlâl: Mütakellime ait kelamının en zarif olması gereken üç yer vardır ki bunlardan birisi kelamın girişidir. Zira bir kelamın lafız bakımından en tatlı, kalıp bakımından en güzel, mana bakımından en doğru olması amaçlanır. Berâ'at-i istihlâl de bu amaçla, kelama maksuda uygun güzel bir başlangıç yapmaktır. (Celâluddîn Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Se'âdiddîn b. 'Umar el-Ḳazvînî, *Telḥîşu'l-Miftâḥ*, (Kerâşî: Mektebetu'l-Buṣrâ, 1431/2010), 214; Se'âduddîn Mes'ûd b. 'Umar et-Teftâzânî, *Muḥteşaru'l-Me'ânî*, (Ḳum: Dâru'l-Fikr, 1411), 316).

⁸¹ Telmîḥ: Kelâmın amacına uygun olan kıssa, şiir, vb. unsurlara, bu unsurları anmaksızın gönderimde bulunmaktır. Telmîḥ, berâ'at-i istihlâl çerçevesinde çokça kullanılan edebî sanatlardandır. (el-Ḳazvînî, *Telḥîşu'l-Miftâḥ*, 213; et-Teftâzânî, *Muḥteşaru'l-Me'ânî*, 312; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Berâat-i İstihlâl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

⁸² bk. Özen, "Mâtürîdî", 28/149.

⁸³ Lâlezârî, *el-Yâḳûtetu'l-Ḥamrâ'*, (Hafid Efendi, 124/3), 28^a; Lâlezârî, *el-Yâḳûtetu'l-Ḥamrâ'*, (Hafid Efendi, 130/3), 16^b.

Lâlezârî, Mâturîdî'nin muhtasar ve muğlak yazdığı ifadeleri şerh ederek risaleye başlamaktadır. Mâturîdî, ayette geçen ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ifadesinin, kulu “inşaallah” kaydı kullanılmaya mecbur bıraktığını söylemekte ancak bunun neden kaynaklandığı hususunda herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Lâlezârî'nin meseleyi takdim-tehir cihetinden belağattaki hasr-kasr⁸⁴ meselesine bağlaması dikkat çekicidir. Zira ayetin ibaresinin bu çıkarımı yapmaya nasıl delalet ettiği -erbabı için malumsa da tüm okurlar için- net değildir. Ancak gariptir ki *Te'vilât*'ın tahkikli neşrinde de tercümesinde de bu mevzuya temas edilmemiştir.⁸⁵ Akabinde Mâturîdî *ثم هو يوجه بوجهين* “sonra o, iki şekilde değerlendirilir” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Lâlezârî burada *هو* ifadesinin “ilzâmı” yahut “ilzamı gerektiren sözü” karşıladığını söylemektedir. Lâlezârî'nin takdiri oldukça isabetli görünmektedir. Zira *Te'vilât*'ta ilgili kısmın tahkikini yapan Vanlıoğlu, *هو* ifadesine *الاستثناء أي:* takdirinde bulunmuştur.⁸⁶ Böyle bir takdir ise Mâturîdî'nin kabul etmediği bir görüşe dair tevcihte bulunması demektir ki Lâlezârî'nin takdiri böyle bir sıkıntıdan uzaktır. Nitekim kelamın akışı da -kesinlikle istisna yapılmaması gerektiğini imlediğinden- Lâlezârî'nin takdirini haklı çıkarır mahiyettedir.

⁸⁴ Haşr-Kaşr, belagat kitaplarında *تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص* “Bir şeyin bir diğer şey vesilesiyle özel bir yolla tahsis edilmesidir” şeklinde tanımlanmıştır. (et-Teftâzânî, *Muhteşaru'l-Me'ânî*, 115) Kavramı Türkçe açısından daha iyi ifade etmek üzere “Bir ifade içinde bir lafız veya lafızlar kümesinin diğer bir lafız veya lafızlar kümesine özel bir yolla tahsis edilmesini ve sadece onu belirtmesini ifade eder”, “bir kelime veya kelime grubunun diğer bir kelime veya kelime grubuna özel bir yolla tahsis edilmesi ve sadece onu belirtmesini ifade eder” şeklinde de tanımlanmıştır. (İsmail Durmuş, “Hasr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/392; Ali Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî'*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 124) Türkçede cümleye “sadece, yalnızca, mahza, ta kendisi” gibi anlamlar kattığını söylemek mümkündür. Takdim-tehir hasr-kasr yollarından biri olarak tanımlanmıştır. Ayetteki ifadeye “yalnız Sana kulluk ederiz” manası verilmesi mezkûr belagat kuralı gereğidir. Hasr-Kasr hakkında detaylı bilgi için bk. el-Şazvînî, *Telhîşu'l-Miftâh*, 67-76; et-Teftâzânî, *Muhteşaru'l-Me'ânî*, 115-128; Durmuş, “Hasr”, 16/392-393; Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî'*, 124-132.

⁸⁵ bk. el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 1/18; Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Ensar Neşriyat, 2015), 1/42. Nitekim *Te'vilât*'ın tahkikli neşrinin dirase kısmında ‘Alâuddîn es-Semerqandî'nin şerhine işaret edilirken Lâlezârî'nin eserine dair herhangi bir gönderim bulunmamaktadır. (el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 1/64-65)

⁸⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 1/18. (6 numaralı dipnot)

Yukarıda zikredilen tevcihin ilk ayağında Maturidi “kişinin halihazırdaki durumundan haber vermek için böyle bir söz söylemesi muhaldir. Çünkü tevhide dair hususlarda istisna yapılmaz. Tevhide dair hususlarda istisna yapan istisna edilir”⁸⁷ şeklinde bir yorumda bulunmaktadır. Lâlezârî’nin şerhi, bu pasajı anlamada da oldukça önemli rol üstlenmektedir. Zira ibaredeki *حال* kavramını “şimdiki zaman” olarak değerlendirmesi de; *يستثنى* ifadesinin ise kişinin muvahhidler ve mü’minler zümresinden çıktığını göstermek amacıyla meçhul olarak okunması gerektiğini söylemesi de metni anlamlandırmada oldukça önemli açılımlardır. Nitekim ibarelerin devamında gelen *الآن وآت* / *أوقات* ifadeleri⁸⁸ metni “kişinin konuşmayı yaptığı anda istisnada bulunması” şeklinde anlaşılmasına oldukça müsaittir. İkinci kısım ise *يستثنى* ifadesinin *شك* kelimesinin sıfatı olduğu intibahı uyandırmakta, fakat böyle bir kullanım da cümleye ciddi bir etkide bulunmamaktadır. Ancak Lâlezârî’nin uyardığı üzere metnin meçhul olarak okunması cümleye daha uygun bir mana verilmesine imkân tanımaktadır. Meçhul okumamanın doğurduğu sorunu, ilgili ibarenin Türkçe tercümesinde de görmek mümkündür.⁸⁹

Mâturîdî’nin tefsiri incelendiğinde diğer tefsir kitaplarından farklı olarak bir tefsir kitabı mahiyeti arz etmediğini söylemek mümkündür. Zira eser daha ziyade ayetlerden çıkarılabilecek kelâmî nüktelerin mütalaa edildiği ve fikhî çıkarımların yapıldığı bir eser mahiyetindedir.⁹⁰ Bu bakımdan Lâlezârî’nin haşiyesinin de ayetle alakalı çeşitli kelâmî tetkikleri barındırdığı düşünülebilir. Ancak, müellifinin tasavvuf ile fazlaca irtibatlı olması hasebiyle eserde pek çok tasavvufî izaha ve açıklamaya da yer verilmiştir. Mâturîdî’nin “kişinin o anki durumundan haber vermek için böyle bir söz söylemesi muhaldir” sözünü şerh ederken meseleyi tasavvufî bir perspektifle ele alması bu hususa güzel bir örnektir. Zira Mâturîdî’nin tevhide hâle getireceğini söylediği bir görüşü, “tevhidin mahza kendisi” olarak göstermesi, takipçisi olduğu Ekberî geleneğin tavrına oldukça uygun bir tutumdur. Çünkü İbnu’l-‘Arabî’nin iman etmemiş kişiler ve onlara yönelik cezaları mertebeye ileri seviye mutasavvıflara hasrettiği

⁸⁷ el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/18.

⁸⁸ Zikredilen iki metin Mâturîdî’nin matbu nüshasıyla Lâlezârî metnindeki nüshası arasındaki farktan kaynaklanmaktadır.

⁸⁹ *وَأَنْ مِنْ يَسْتَدْنِي فِيهِ عَن شَكِّ يُسْتَدْنِي* “Çünkü böyle bir yerde sözü edilen ifadeyi kullanan kimse şüphe ve tereddüdünü dile getirmiş olur” (el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/42)

⁹⁰ Benzer değerlendirmeler ve bu hususta verilebilecek bir örnek için bk. Kalaycı, "Bir Te’vîlât Hikayesi: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki Nüshalardan Hareketle Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân’ın Dolaşım Ağına Dair Bazı Tespitler", 153-154.

bilinen bir husustur.⁹¹ Lâlezârî'ye göre kişinin ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ dediği anda yalnızca söylediği sözün gereğini mülâhaza ettiğini düşünmek, başka hiçbir durumun varid olmadığını, böylece kişinin havatırdan tamamen uzaklaştığını söylemek mümkündür. Bu da lafzen, manen ve halen tevhidin ta kendisidir. Çünkü ayetteki takdim-tehir hasr ifade etmek, kalple lisanı mutabık hale getirmek ve havatırı ortadan kaldırmak için zikredilmiştir. Böylece “yalnız Sana kulluk ederiz” dendiğinde zâkir, zikrettiği şeyden zühul göstermek suretiyle zikredilenden haber vermiş, abid de ibadetten zühul göstermek suretiyle mabudundan haber vermiş, kısaca fena makamına ermiş olur. Ardından görüşünü ispat sadedinde müntesibi bulunduğu tarikatın kurucusu Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'nin şu sözünü delil olarak göstermektedir: “Hayır! Şüphesiz Senden şunu istiyorum: ‘Sana olan yakınlığım sebebiyle beni öyle kaybet ki Senden başka hiçbir şeyin bana olan yakınlığını da uzaklığını⁹² da görmeyeyim, hissetmeyeyim. Şüphesiz Sen her şeye kâdirsin”

Tevhid'in el-Bakara 2/21 ayetinin tefsirlerinde ibadetlerin başı olarak anıldığını ifade eden Lâlezârî, ibadetlerin hakikî kemalinin, Allah'tan gayrısını mülâhazadan uzak durmak olduğunu söylemektedir. Ardından istisna yapan kişinin şu iki ihtimalden birisi dışına çıkamayacağını belirtir:

Bunlardan ilki şüphe barındırmaksızın istisna yapmaktır. Böyle bir istisna ise 3 ayrı sebepten kaynaklanabilir. Bunlar edep gereği işleri Allah'a döndürme arzusu sebebiyle,⁹³ Allah'ı anmak suretiyle teberrüken yahut muvâfât⁹⁴ sebebiyle istisna yapmaktır. Lâlezârî, bu

⁹¹ Sağırklar, dilsizler, körler, akletmeyenler, fâcirler, kâfirler, hâsidler, sâhirler, zalimler, namazlardan gafil olanlar, hayra mani olanlar, sapkınlar, saptıranlar vb. bu hususta zikredilebilecek güzel örneklerdir. Chodkiewicz bu tarz örnekleri oldukça güzel bir biçimde derlemiştir. Bk. Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 92-97.

⁹² Tasavvufta zıt kavramların birlikte kullanımı oldukça yaygındır. Zıtlıkların birbirlerini tamamlayıcı oluşu, eşyanın zıtlıklarla tanınması, bu tarz zıt kavramların bir arada kullanılmasının tasavvufî düşüncenin geniş ufku göstermesi, Allah-kul arasındaki zıtlığa dikkat çekmesi, Allah'ın iki zıttın bileşkesi konumunda olması, Allah'ın cemel ve celal sıfatlarını göstermesi gibi pek çok yönü vardır. Metinde de iki zıt kavram vesilesi ile fenafillaha dair vurgulu bir anlatım yakalanmıştır. Tasavvufta zıtlıklarla alakalı detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 384; Ali Yıldırım, "Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi", *bilig* 25 (2003), 125-138; Mehmet Uyar, "Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zemini", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 277-319.

⁹³ el-İnsan 76/30; et-Tekvîr 81/29; Yûnus 10/100 ayetlerinde olduğu gibi.

⁹⁴ İmanda istisna meselesi kelimada fazlaca tartışılan mevzulardan birisidir. Yine istisnaları bulunsa da Ehl-i sünnet mezheplerinden iki büyük ekolün, (Hanefî/Mâturîdîler ve Eş'arîler)

görüŖlerin her ne kadar imkân dahilinde görülebilsen de aslolanın imanda istisna yapmamak olduğunu söylemektedir. Zira tüm bu sayılanlar temizlenen abidin Cenâb-ı Allah'ı mülâhaza ederken içerisinde bulunduğu kemâl-i huzur haline zıtlık arz eder. Kişinin “Yalnız Sana kulluk ederiz” demesi onu Allah'ın ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ sözüne götürecektir ki Lâlezârî'ye göre ayetteki hidayet Beydâvî'nin de tefsirinde işaret ettiği “kişilerin kalplerinden sırların kaldırılması ve onlara peygamberlere, velilere ve salihlere gösterilen vahiy, ilham, sadık rüyalar gibi bazı şeylerin gösterilmesi”dir. Cenâb-ı Hakk'a vasıl olan arif, bu sözü söylediğinde Ŗunu söylemek ister: ‘Seyr-i sülûk yolunda bizleri irşad et ki günahkâr ahvalimiz silinsin, bedenlerimizdeki perdeler ortadan kalksın! Böylece yüce nurunla aydınlanıp, yine nurun vesilesi ile Seni görelim!’”⁹⁵ Lâlezârî, akabinde yine Beydâvî'den iktibasla Ŗunları söylemektedir:

aralarındaki uzlaşı sonrasında ihtilaf ettikleri istisnai meselelerden birisidir. Muvâfât, “Allah'ın ilmiyle kulun ölüm anında iman-küfür açısından durumu arasındaki ilişkiyi, bunun dünya hayatında ilâhî rıza ve gazapla münasebetini anlatan” bir kavramdır (Yusuf Ŗevki Yavuz, "Muvâfât", TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 301/409) Hanefî/Mâturîdî çizgiye müntesip âlimler kişinin mümin olma sıfatını halihazırdaki imanı sebebiyle aldığını, son nefeste yaşanacak bir değişimin kişinin iman-küfür durumunu deđiŖtirmeyeceđini düşünürler. Bu düşünce tarzında iman tencîzî iman olarak isimlendirilir. EŖ'arî çizgiye müntesip alimlerin geneli ise muvâfât imanı adı verilen son nefesteki imana itibar ederler. Bu bakıŖta mezheplerin kulların iradesine ve Allah tasavvuruna bakıŖının etkisi büyüktür. Zira EŖ'arîler kudret vurgusu üzerinden bir Allah tasavvur ederken, Mâturîdîler hikmet temelli bir Allah tasavvur etmektedir. EŖ'arîler kişinin son nefesteki halini bilemeyeceğini, gerçekten müminim demenin kibre ve emniyete yol açmasını delil olarak muvafatı caiz görürler. Mâturîdîler ise imanın ciddi bir iŖ olduğunu, bu hususta en ufak Ŗüpheye mahal verilmemesi gerektiğini, inŖallah müminim demenin inŖallah yaşıyorum demek gibi abes bir söz olduğunu ve İmâm Mâturîdî'nin de bazılarını zikrettiği çeŖitli ayetleri delil olarak imanda istisna yapmanın uygun olmadığını savunurlar. Oldukça uzun bir konu olan mesele hakkında yukarıdaki malumata ve daha detaylı bilgiye eriŖmek için bk. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsať (İmâm-ı A'zam'ın BeŖ Eseri içerisinde)*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 51-52; Ebû ManŖûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topalođlu (Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009), 505-510; Nureddin eŖ-Ŗâbûnî, *el-Bidâye fî UŖûlî'd-Dîn (Mâturîdiyye Akaidi)*, nŖr. Bekir Topalođlu (Ankara: DİB Yayınları, 1998), 174-176; Tâcuddin b. NaŖr b. 'Abdilvehhâb b. 'Alî b. 'Abdikâfî es-Subkî, *es-Seyfu'l-MeŖhûr fî Ŗerhi 'Aķideti Ebî ManŖûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem, (Ankara: TDV Yayınları, 1432/2011), 33-35; Mustafa Özgen, *EŖ'arî ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki GörüŖ Farkları*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 25-32; Zübeyir Bulut, "Kelam'da 'İman'da İstisnâ' TartıŖmaları", *İslâmî İlimler Dergisi* 1-2 (2009), 199-214; Faruk Kartal, *İmanda İstisna*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 76-105.

⁹⁵ NâŖıruddin 'Abdullâh b. 'Umar b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve EŖrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aŖlî, (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-TurâŖî'l-'Arabıyy, 1418), 1/30.

Abid için gerekli olan şey evvelemerde ve bizzat Allah'a bakmasıdır (nazar). Kulun ibadeti, ibadetin kendisi sebebiyle değil, yalnızca Allah'a nispet edilerek şerefli kılınması ve Allah'la kul arasındaki irtibatı sağlaması bakımında kıymetlidir. Arifin vusulü ancak Allah'tan başkasına gaip olduğu (yani yalnız Allah'la muhatap olduğu), Allah'ı mülâhazada kaybaldığı zaman (istiğrâk) hakikî bir vusul vasfına erer. Zira bu durumda iken kişi kendini de içinde bulunduğu herhangi bir hali de mülâhaza edemez. İşte bu yüzden Hz. Peygamber'in ﴿... إِنْ اللَّهُ مَعَنَا ...﴾ sözü⁹⁶ Hz. Mûsâ'nın ﴿... إِنْ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ sözünden daha efdaldır.⁹⁷ İlk durumu, yaptığı bu alıntılarla izah eden Lâlezârî, ikinci durumun bir şüphe sebebiyle istisna da bulunmak olduğunu ifade etmektedir. Mâturîdî'nin ibaresindeki son kelimenin meçhul siyga ile okunması gerektiğini ifade etmekte ve bu istisnayı yapan kişinin imanındaki şüphe gereği mümin ve muvahhit zümresinden istisna edileceğini söylemektedir.

Yukarıdaki açıklamalara bakıldığında, Lâlezârî'nin imanda istisnaya cevaz veren diğer görüşlere Mâturîdî kadar katı bir tutum takınmadığı, onları benimsememekle birlikte kısmen kabul edilebilir bazı yönlerine dikkat çektiği görülmektedir. Nitekim Lâlezârî'nin aynı tutumunu, Mâturîdî'nin kat'î bir biçimde savunduğu görüşünü delillendirmek için getirdiği ﴿... إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ...﴾ ayetinin⁹⁸ şerhinde de görmek mümkündür. Zira müellif, şerh esnasında yine (Eş'arî olması hasebiyle muvâfât görüşünü kabul eden) Beydâvî'nin sözlerine yer vererek ayetteki ثُمَّ edatının yalnızca şimdiki zamanla ilişkili olmadığını, ibarenin gelecekteki imanla da irtibatının kurulabileceğine işaret etmiştir.⁹⁹ Lâlezârî'nin takındığı bu tutumu, h. 8 asırdan bu yana devam eden Mâturîdîlik-Eş'arîlik arasındaki uzlaşma arayışının¹⁰⁰ bir uzantısı olarak okumak mümkündür. Mâturîdî'ye ait bir haşiyede, Eş'arî-Şâfi'î bir çizgeye müntesip olan Beydâvî'ye ve onun bilhassa tasavvufî

⁹⁶ et-Tevbe 9/40.

⁹⁷ Efdaliyet Hz. Mûsâ'nın "Rabb" lafzını kendisinden sonra zikretmesine karşılık Hz. Peygamber'in Allah lafzını kendisinden önce zikretmesinden kaynaklanmaktadır. Bk. Muḥammed b. Muşliḥiddîn Muştafâ Muḥyiddîn eş-Şeyhzâde, *Hâşiyetu Muḥyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Ķâdî el-Beydâvî*, thk. Muḥammed 'AbdulĶâdir Şâhîn, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/88.

⁹⁸ el-Ḥucurât 49/15.

⁹⁹ Lâlezârî, *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ'*, (Hafid Efendi, 124/3), 30^a; Lâlezârî, *el-Yâkûtetu'l-Hamrâ'*, (Hafid Efendi, 130/3), 18^a. Ayrıca bk. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 5/138.

¹⁰⁰ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 26.

izahlarına atıfta bulunmasını da yine bu minval üzere okumak mümkündür. Ancak son husus, Osmanlı medrese geleneğindeki Beydâvî etkisini ve tasavvufun umumî olarak Osmanlı uleması üzerindeki hassaten de Lâlezârî üzerindeki etkisini göstermesi açılarından ayrıca dikkat çekicidir.

Lâlezârî'ye göre Mâturîdî'nin 2. vecih olarak zikrettiği hususta kastı; “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” kavli esnasında varid olan diğer hallerde de istisnanın muhal olması”dır. Ardından Lâlezârî, metni mantık ıstılahına ait bazı kavramlar kullanmak suretiyle şerh etmektedir. Bu tutumu, Mâturîdî'nin Gazali'den çok daha önce kelâm ilminde tasavvurat-tasdikat ayırımına dayanarak açıklamalar yapması¹⁰¹ şeklinde de -ki bu iddia temellendirmeye ve ciddi bir şekilde araştırmaya açıktır-, Lâlezârî'nin, Mâturîdî'ye ait metni yaşadığı çağdaki ilim geleneği gereği tasavvurat-tasdikat ayırımına dayanarak açıklaması şeklinde de değerlendirmek mümkündür. Bu ayrıma göre yaptığı açıklamalarda Lâlezârî, ikinci veçhin muhal olmasını iki ayrı kısımda inceler. Bunlardan ilki tasavvurat, ikincisi tasdikât kabilindedir. “İnşallah yalnız Sana kulluk ediyorum” sözünün tasavvurattan olması muhaldir zira tasavvuratta hükümden söz edilemez.¹⁰² Tasdikât kabilinden olması ihtimali ise iki açıdan muhaldir: Bunlardan ilki ifadenin masiyetlere yahut taatlere yönelik niyetler cihetinden tasdikata dahil olmasıdır. Ancak “İnşallah yalnız Sana kulluk ederim” şeklinde bir niyette, istisnaya imkan tanımının bir manası yoktur. İkincisi ise mezhebî kabul cihetinden muhaldir.¹⁰³ Nitekim Mâturîdî de ifadenin geri kalanında bu hususa işaret ederek şöyle söylemektedir: “Varid olan bu iş, istisna yapan kişinin sahip olduğu mezhebin itikadından neşet ediyorsa, onda da şüphe caiz değildir. Çünkü mezhepler şimdiye yahut geleceğe itikat etmezler daimi biçimde itikat ederler. Bu yüzden de daimî şekildeki itikatta ise istisna caiz değildir”¹⁰⁴

¹⁰¹ “Gazzâlî'den itibaren mantığın kelâmcılar tarafından kesin kabul görmesiyle birlikte tasavvur ve tasdik terimleri kelâm kitaplarının bilgi bölümünde bir bilgi konusu olarak incelenmiştir.” Mahmut Kaya, "Tasavvur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/127.

¹⁰² bk. Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 118-119; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 59.

¹⁰³ Müellif burada muhtemelen tasdikât çeşitlerinden taklidi kastetmektedir. Taklit, “Çelişigine ihtimali olmayıp da şüpheye imkan veren bilgi” şeklinde tanımlanır. (Taylan, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 208-209) Müellife göre iman şüpheye imkan tanımayacağından “İnşallah yalnız Sana kulluk ediyorum” ifadesini tasdikâtın bu kısmından değerlendirmek de muhaldir.

¹⁰⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, 1/18. Bu kısımda Mâturîdî'nin matbu metni ile müellifin metni lafzen ciddi farklılıklar içermektedir. Eserde Maturîdî'den alıntılanan bu kısım matbu *Te'vilât* nüshaları ile karşılaştırıldığında, risalede yer alan yaklaşık bir satırlık metnin farklılık arz

Lâlezârî, risalenin bundan sonraki kısmında yazısını farklı başlıklar açmak suretiyle kurgulamıştır. İlk olarak *Nefis Mercanının Cilası (Cilâ-i Mercâne-i Nefs)* başlığını açmış, taklitteki şüphe meselesi ile alakalı akla gelen şu iddialara temas etmiştir:

“Şöyle bir şey denemez: İlimdeki eksiklik bir görüşte sürekli sabit kadem olmaya manidir. Bir mezhep üzere sürekli sabit kadem olmak nasıl tasavvur edilebilir? Zira Allah ‘Hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilemez’,¹⁰⁵ Hz. Peygamber ise ‘Mü’minin kalbi Rahman’ın parmaklarından iki tanesi arasındadır. O, onu nasıl dilerse öyle çevirir’¹⁰⁶ buyurmaktadır. Bundan sebep bazı Mu‘tezilî toplulukların Eş‘arî, Şâfi‘î bazı toplulukların ise Hanefî olduklarını görüyoruz”.

Bu iddiaların neden uygun olmadığını ise *Akil İncisinin Sefası (Şafâ-i Durre-i ‘Akl)* başlığında ele almıştır. Müellif bunu içkiden tövbe etmiş bir kişiyi örnek vererek izah etmeye çalışmıştır. Ona göre yarın ne kazanacağını bilmediği halde içkiden tövbe etmiş bir kişinin tövbesi, nasıl içkiye geri dönmemekte daimî bir sebat göstermediği sürece tahakkuk etmiyorsa ilimde de azimden geri durulmamalı, eksiklik bizi ilimden alıkoymamalıdır.

Risalenin bundan sonraki kısmı ana hatlarıyla “fenafillah mertebesine eren kul, iradesinden soyutlanıp Allah’ın iradesi altına girdiğine göre böyle bir durumda sevap-günah tahakkuku nasıl izah edilebilir?” sorusu çerçevesinde ilerlemektedir. Müellif bu soruya biri

ettiği görülmektedir. Üstelik bu metin, 5 farklı tahkiki bulunan *Te’vilât*’ın (bk. Murat Sülün, "Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Te’vilâtü'l-Kur’ân Adlı Eserinin Tenkitli Neşirleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 45-51) -Bağdat baskısı hariç- hiçbirisinde risale ile uyuşmamaktadır. (Krş. Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli's-Sunne*, thk. İbrâhîm ‘Avağayn-Seyyid ‘Avağayn, (Kâhire: el-Meclisu'l-A‘lâ li’ş-Şu‘ûni'l-İslâmiyye, 1391/1971), 1/20; Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli's-Sunne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004), 1/6; Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2006), 1/363; el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Ğur’ân*, 1/18-19) Bu da müellifin muhtemelen elimizdekilerden farklı bir *Te’vilât* nüshasına sahip olduğunu gösteren önemli bir emaredir.

¹⁰⁵ Luqmân 31/34.

¹⁰⁶ Hadisin bu lafızlarla nakledilen bir varyantına ulaşamamıştır. Kütüb-i Sitte içerisinde yaklaşık olarak aynı manaya gelen bazı rivayetler için bk. Ebû'l-Hasen Muslim b. Haccâc, *Şahîhu Muslim*, (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), "Kitâbu'l-Ğader", 3; Ebû ‘Abdillâh Muhammed İbn Yezîd Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), "Kitâbu'l-Muğaddime", 53; Muhammed b. ‘Îsâ Ebû ‘Îsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000a), "Kitâbu'l-Ğader", 28.

mütakellim ve fukaha metoduyla diğeri ise mutasavvıfa (şûfiyye ve'l-muḥakkikîn) yoluyla cevap vereceğini ifade etmektedir. Vereceği ilk cevaba *Yeşil Zeberced* (ez-Zebercedetu'l-Ḥaḍrâ) ikinci cevaba ise *En Saf İnci* (el-Lu'lu'etu'l-Aşfâ) adını vermektedir.

Yeşil Zeberced'e göre böyle bir kişinin sevabı, uykudayken kalem kendisinden kaldırıldığı¹⁰⁷ halde uyumadan önce abdest alan kimseye benzer. Zira böyle bir kişinin uyumadan evvel gösterdiği tasdik, uyku halinde de devam etmiş olur. O kişinin uykusu da tasdik ve ikrar hükmünde değerlendirilir. Aynen bunun gibi kişinin fena makamına ermeden evvelki tasdiki sebebiyle kazanacağı sevap, fena makamında bulunduğu sürece devam eder.

En Saf İnci'ye göre ise soruya İbnu'l-ʿArabî'nin *Mevâkı'u'n-Nucûm*'unda zikrettiği açıklamalar vesilesi ile cevap verilir. Özetle siddîkiyyet makamına eren kişi için sevaptan söz edilmez. Sevap ancak şehitlik ve salihlik makamındaki ariflere yöneliktir. Siddîkiyyet makamı bu iki makamdan da üstün, kurbiyyet/kurbet, ferdiyyet makamından ise daha aşağıda yer alır. Kurbiyyet makamı ise nübüvvet makamından daha aşağıda yer alır. Lâlezârî, bu taksimatın İbnu'l-ʿArabî'ye göre olduğunu, İbnu'l-ʿArabî'nin bu husustaki görüşlerini *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye* ve *Risâletu'l-Ḳurb*'da ele aldığını, İmâm-ı Gazâlî'nin makam tasnifine göre nübüvvet ve siddîkiyyet makamları arasında herhangi bir makamın bulunmadığı kaydını düşmüştür.¹⁰⁸ Bu makama erenler sevap ve karşılık bekleyen kişiler zümresi değildir. Onlar cennet beklentisi yahut cehennem çekincesi sebebiyle değil yalnızca Allah'ın hakiki rızası ve muhabbeti için

¹⁰⁷ İfadede Hz. Peygamber'in bir hadisine işaret vardır. Farklı hususlardan bahsedilse de kalemin üç şey sebebiyle kaldırıldığı (ilgili hallerde mesuliyetin düşürüldüğü) bunlardan birinin de uyku hali olduğu bildirilmektedir. Hadisler için bk. et-Tirmizî, "Kitâbu'l-Ḥudûd", 1; Suleymân b. Eş'as Ebû Dâvud, *Sunenu Ebî Dâvud*, (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), "Kitâbu'l-Ḥudûd", 16.

¹⁰⁸ İbnu'l-ʿArabî'nin makam taksimatının oldukça karışık olduğu ifade edilmektedir. İbnu'l-ʿArabî nübüvvet ve siddîkiyyet makamları arasında "Kurbet, Mukarrabûn, Efrâd (Ferdler/ferdiyyet), Melâmîler" şeklinde ve aynı makama tekabül eden bir makamın daha bulunduğunu ifade etmektedir. İbnu'l-ʿArabî'nin makamlara dair görüşleri hakkında kısaca bilgi almak için bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 86-104; Michel Chodkiewicz, *Velâyet Mührü İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 81-82. Ayrıca bk. Muḥyiddîn İbnu'l-ʿArabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7/438-445; Muḥyiddîn İbnu'l-ʿArabî, *Kitâbu'l-Ḳurbe (Rasâ'ilu İbn ʿArabî içinde)*, (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 71-74. Yapılan bu tasnifatta sıralamanın esas itibarıyla en-Nisâ 4/69 ayetindeki sıralama olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır:

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾

çalışan kullardır. Allah onlara “Bana kulluk edin!”¹⁰⁹ dediğinde yalnızca Allah’ın emri sebebiyle Allah’a kulluk eden, yalnızca Allah’ı arzulayanlardır. Sevap ise masiva(Allah)dır. Sıddîkiyyet makamındakiler ziyade ehlidirler ki bu ziyade Allah’ın daimî rızası ve ru’yetidir. Bunlar ise akılla algılanan aklî lezzetler değil kalp ve fuâd yoluyla tadılan rûhânî lezzetlerdir. Nitekim bunlar akılla idrak edilen lezzetlerden daha üstündürler.¹¹⁰

Açıklamaların ardından *Hediye* adıyla bir başlık daha açan müellif, kalp ve fuâd yoluyla tadılan rûhânî lezzetlerin akılla idrak edilen lezzetlerden daha üstün olduğunu öğrendikten sonra okura ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ ayetine sırlarının açılacağını ifade etmekte, daha nice sırların ru’yet ve fuâd ile ilişkilendirildiğini söyleyerek okuru basiretini açmaya davet etmektedir.

Zihni Aydınlatma (Înâra-i Fehm) olarak isimlendirilen son kısımda ise müellif, her sıddîkin arif olduğunu fakat her arifin sıddîk olmadığını söylemekte ve bazı büyük sûfler tarafından ifade edilen şu görüşü naklederek risaleye son vermektedir:

“Sıddîkler arazî olarak cennette, zâtî olarak ziyadedelerdir (Allah’ın daimî rızası ve ru’yeti). Diğer mü’minler ise zâtî olarak cennette, tabiyetleri sebebiyle ziyadedelerdir ki onlar da cennet ehlidirler”

Sonuç

Lâlezârî, Osmanlı’nın son dönemlerinde yetişmiş önemli bir âlimdir. Bu çalışmadan önce müellif ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda, çeşitli eksikler ve yanlışlıklar bulunduğu saptanmış, eksikler giderilmiş, yanlışlıklar ise tashih edilmiştir. Bu yanlışlıkların büyük bir kısmının yazma eserleri iyi tanımamaktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yapılan her bir çalışmanın alana katkı sunduğu kabul edilmekle birlikte; yazmalarla alakalı bir çalışma yapılmadan evvel, yazma eserleri tanımak üzere ciddi bir eğitim alınması oldukça önemlidir. Zira bu eğitim neticesinde yapılacak pek çok hatanın ve literatüre girecek yanlış bilginin daha işin başındayken tashihi mümkün olacaktır.

Eserleri, eserlerine ve bölümlerine verdiği adlar, risaledeki çeşitli görüşler, müellifin tasavvuftan ve bilhassa Ekberî gelenekten fazlaca etkilendiğini göstermektedir. Müellife ait el-

¹⁰⁹ Yâ-sîn 36/61.

¹¹⁰ Lâlezârî bu görüşüne Hûd suresi 114. ayeti delil gösterse de ayetin ifadesinden bu manaya nasıl eriştiği anlayamamıştır. Ayrıca Gazâlî’nin *el-Munķiz*, *el-İhyâ*, *el-Erbe’ûn fi’l-Uşûl ve Cevâhiru’l-Kur’ân* kitaplarını da delil göstererek görüşünü ispata çalışmıştır.

Yâkûtetu'l-Hamrâ' risalesi, şerh ve tefsir yönü¹¹¹ baskın olan bir haşiyedir. Risale, ebatça küçük içerik bakımından ise oldukça dolu bir eserdir. Zira eserde kelâm, tasavvuf, tefsir, belâgat ve mantık ilimlerine dair hususlar girift bir nitelikte işlenmiştir. Yakın zamanda tahkiki ve tercümesi yapılan *Te'vîlât*'taki hatalar göz önünde bulundurulduğunda küçük çaplı bile olsa şerh/haşiyeler literatürünün klasik dönem eserlerini anlamada ciddi katkı sunabileceğini açıkça ortaya koymuştur.

Te'vîlât'ın takrir ve imlâ tarzıyla yazılan bir eser olması göz önünde bulundurulduğunda, tahkiki nüshalar ile *Lâlezârî*'nin alıntı yaptığı nüsha arasında ciddi yazım farklarının bulunması ve bu farklılıkların oldukça küçük bir metinde ortaya çıkması dikkat çekicidir. Zira bu husus, 18. yüzyıla kadar elimizde farklı yazımlar içeren *Te'vîlât* nüshalarının bulunduğu ihtimalini akla getirmektedir. İhtimalin doğruluğu ise eser üzerine yapılacak incelemeler vesilesi ile muğlaklıkları çok olan eseri daha iyi anlamamıza imkân tanıyacak farklı nüshalarıyla karşılaşılabileceğimizi göstermektedir.

¹¹¹ Şerh ile haşiyeler yazarlarının müellifin muğlak ifadelerini gidermek amacıyla yazdıkları sözleri; tefsir ile ilgili kitabiyattan alıntılarla yahut kendi düşünce dünyası yardımıyla konuyu zenginleştirmesi kastedilmektedir.

Kaynakça

- Aktepe, Münir. "Lalezari, Shaykh Mehmed Tahir". The Encyclopedia of Islam New Edition. Ed. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis - Ch. Pellat. 5/644. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Aktepe, Münir. "Mehmed Tahir". İslam Ansiklopedisi İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugati. 7/612. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Aslan Meşin, Buşra. Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bulut, Ali. Belâğat Meânî-Beyân-Bedî'. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Bulut, Zübeyir. "Kelam'da 'İman'da İstisnâ' Tartışmaları". İslâmî İlimler Dergisi 1-2 (2009), 199-214.
- Çelebi, İlyas. "Lâlezârî". TDV İslam Ansiklopedisi. 27/89-90. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Chodkiewicz, Michel. Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî. çev. Atilla Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Chodkiewicz, Michel. Velâyet Mührü İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet. çev. Birol Biçer. İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- Durmuş, İsmail. "Hasr". TDV İslam Ansiklopedisi. 16/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. Eş'âs. Sunenu Ebî Dâvud. 2 Cilt. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Ebû Hânîfe, Nu'mân b. Sâbit. el-Fıkhü'l-Ebsa't (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içerisinde). İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- el-Beydâvî, Nâşiruddîn 'Abdullâh b. 'Umar b. Muḥammed. Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl. thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî, 5. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabiyy, 1418.
- el-Eyvansarâyî, Huseyn Efendi b. Hâcî İsmâ'îl. Ḥadîkatu'l-Cevâmi'. b.y.: Maḥba'a-i Âmira, 1281.
- el-Fihrisu's-Şâmil li't-Turâsî'l-'Arabiyyi'l-Maḥtûṭ'Ulûmu'l-Ḳur'ân ve Maḥtûṭâtu't-Tefsîr ve 'Ulûmuh. 'Ammân: el-Mecme'u'l-Melekî li Buḥûşî'l-İslâmiyye, 1989.
- el-Hakîm, Su'âd. el-Mu'cemu's-Şûfi: el-Ḥikme fî Ḥudûdi'l-Kelime. Beyrût: Dâru'n-Nedra, 1401/1981.
- el-Kâşânî, 'Abdurrazzâk. Leṭâ'ifu'l-'Alâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm. thk. Sa'îd Abdulfettâh, 2. Kâhira: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1416/1996.

- el-Ḳazvîni, Celâluddîn Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Se‘âdiddîn b. ‘Umar. Telhîşu'l-Miftâh. Kerâtşî: Mektebetu'l-Buşrâ, 1431/2010.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. Kitâbu't-Tevhîd. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. Te'vîlâtu Ehli's-Sunne. thk. İbrâhîm ‘Avaḍayn - Seyyid ‘Avaḍayn, Ḳâhire: el-Meclisu'l-A‘lâ li’ş-Şu’ûni'l-İslâmiyye, 1391/1971.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. Te'vîlâtu Ehli's-Sunne. thk. Fâtîma Yûsuf el-Hıyemî, Beyrût: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. Te'vîlâtu Ehli's-Sunne. thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2006.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. Te'vîlâtu'l-Ḳur’ân. thk. Ahmed Vanlıoğlu, 18. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. Te'vîlâtu'l-Ḳur’ân. çev. Bekir Topaloğlu. 18. Ankara: Ensar Neşriyat, 2015.
- Emiroğlu, İbrahim. Klasik Mantığa Giriş. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Erdoğan, İsmail. Misal Alemi: (İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren). İstanbul: Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği Yayınları, 2012.
- eş-Şâbûnî, Nureddîn. el-Bidâye fi Uşûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akaidi). nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- eş-Şeyhîzâde, Muḥammed b. Muşliḥiddîn Muştafâ Muḥyiddîn. Hâşiyetu Muḥyiddîn Şeyhîzâde ‘alâ Tefsîri'l-Ḳâḍî el-Beyḍâvî. thk. Muḥammed ‘Abdulḳâdir Şâhîn, 8. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1419/1999.
- es-Subkî, Tâcuddîn b. Naşr b. ‘Abdilvehhâb b. ‘Alî b. ‘Abdilkâfi. es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerḫi ‘Aḳîdeti Ebî Manşûr. thk. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: TDV Yayınları, 1432/2011.
- et-Teftâzânî, Se‘âduddîn Mes‘ûd b. ‘Umar. Muḥteşaru'l-Me‘ânî. Ḳum: Dâru'l-Fikr, 1411.
- et-Tirmizî, Muḥammed b. ‘İsâ Ebû ‘İsâ. Sunenu't-Tirmizî. 2 Cilt. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000a.
- et-Tirmizî, Muḥammed b. ‘İsâ Ebû ‘İsâ. Sunenu't-Tirmizî. 2 Cilt. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000b.

- Gacek, Adam. *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i İstihlâl". TDV İslam Ansiklopedisi. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Yezîd Mâce, Ebû 'Abdillâh Muḥammed. *Sunenu İbn Mâce*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn. *Kitâbu'l-Ḳurbe (Rasâ'ilu İbn 'Arabî içinde)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008.
- İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî, Bâbânzâde. *Hediyyetu'l-'Ārifin Esmâ'u'l-Muellifin ve Āşâru'l-Muşannifin*. 2. İstanbul: Mektebetu'l-İslâmiyyeti ve'l-Ca'ferî Tebrizî, 1955.
- İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî, Bâbânzâde. *İdâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. nşr. Kilisli Rifat Bilge. 2. İstanbul: MEB Yayınları, 1947.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Te'vîlât Hikayesi: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki Nüshalardan Hareketle Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Dolaşım Ağına Dair Bazı Tespitler". İmam Matüridi ve Te'vilatü'l-Kur'an. 151-188. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Karadeniz, Osman. "İbn Berrecân". TDV İslam Ansiklopedisi. 19/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kartal, Faruk. *İmanda İstisna*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kaya, Mahmut. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî". TDV İslam Ansiklopedisi. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". TDV İslam Ansiklopedisi. 40/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kehhâle, Ömer Rıdâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifin Terâcimi Muşannifü'l-Kutubi'l-'Arabiyye*. 4. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1414/1993.
- Kutlu, Hakan. "Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-Kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 417-442.

- Kutlu, Hakan. Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Lâlezârî, Çiçekçibaşı Şeyh Mehmed. Mîzânu'l-Ezhâr. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2127, 1b-11b.
- Lâlezârî, Çiçekçibaşı Şeyh Mehmed. Mukaddime-i Mîzâni'l-Ezhâr. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 481, 110a-110b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. ed-Durratu'l-Beydâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/1, 2b-15a.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. ed-Durratu'l-Beydâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 130/1, 2b-9a.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. ed-Durratu'z-Zâhira. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/8, 83b-138b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 142, 1b-38b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1214, 1b-54a.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 141, 1b-67b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye. İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 648, 1b-54a.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Cevâhiru'l-Çalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye. Kütahya: Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Vahit Paşa, 432, 1b-39b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Cevâhiru'z-Zâhira. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/6, 49b-52b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Kevkebu'd-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/7, 53b-82b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Kevkebu'd-Durrî fî Şerhi Şalâti İbn Meşîş. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2950/1, 1b-31a.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Mîzânu'l-Muķîm fî Ma'rifeti'l-Çıştâsi'l-Mustekîm. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1758, 1b-77b.

- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Yâkûtetu'l-Ḥadrâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/2, 16b-26b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Yâkûtetu'l-Ḥadrâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 130/2, 9b-16a.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Yâkûtetu'l-Ḥamrâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/3, 27b-33b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. el-Yâkûtetu'l-Ḥamrâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 130/3, 16b-20b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. et-Tibru'l-Aḥmer. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/5, 39b-47b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. ez-Zumrurudetu'l-Ḥadrâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/4, 34b-38b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. ez-Zumrurudetu'l-Ḥadrâ'. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2950/2, 31b-35b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. Mecmû'atu's-Şalavât. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1392/2, 6b-33b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. Risâle fî Def'i İ'tirâdi Râgıb Meḥmed Bâşâ fî Hâkî'l-Fuûş li's-Şeyḥ el-Ekber. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 3771, 16b-17b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. Risâle fî Efdâliyeti'r-Rasûli'l-Beşer 'alâ Rasûli'l-Melâi'ke. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/10, 145b-147b.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. Şerḥu Şalâti Ahmed el-Bedevî. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2950/3, 35b-37a.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. Ta'likât 'alâ mevâ'iza mine'l-Futuḥâtî'l-Mekkiyye. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124/9, 140b-145a.
- Maden, Şükrü. Tefsirde Haşiyeler ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Muslim b. Haccâc, Ebû'l-Ḥasen. Şahîḥu Muslim. 2 Cilt. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". TDV İslam Ansiklopedisi. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Özgen, Mustafa. Eş'arî ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Paşa, Ragıp Mehmed. Sefînetu'r-Râğıb ve Defînetu'l-Meţâlib. Bûlâk: y.y., 1255.
- Sicill-i Osmanî. 6. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Sülün, Murat. "Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tenkitli Neşirleri". Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 5/1 (2019), 41-56.
- Tahir, Bursalı Mehmed. Osmanlı Müellifleri. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Taylan, Necip. Ana Hatlarıyla Mantık. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". TDV İslam Ansiklopedisi. 28/157-159. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî". TDV İslam Ansiklopedisi. 1/302. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Hizb". TDV İslam Ansiklopedisi. 18/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Uyar, Mehmet. "Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zemini". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 50 (2021), 277-319. <https://doi.org/10.17120/omuifd.844751>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Muvâfât". TDV İslam Ansiklopedisi. 301/409. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yazıcı, İshak. "Ebü'l-Leys Semerkandî". TDV İslam Ansiklopedisi. 36/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "el-Kasîdetü'n-Nûniyye". TDV İslam Ansiklopedisi. 24/571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Ali. "Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi". bilig 25 (2003), 125-138.
- Yıldırım, Zehra. Mehmed Tâhir Lâlezârî'nin "el-Mîzânü'l Mukîm fî Ma'rifeti'l Kîstâsü'l Müstakîm" Adlı Kîstâsü'l Müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

EK- EL-YÂKÛTETU'L-HAMRÂ' RİSÂLESİNİN TAHKİKİ NEŞRİ

الياقوتة الحمراء¹¹²

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم إناك أنت الولي الحميد، وأنت العلي الكبير الذي تحكم بعزتك ما تشاء وما تريد، على ما هديتنا به إلى الحق والصواب بالتفهيم والسديد، ونصلي على من أمرته بالتذكير بقولك ﴿فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [سورة ق، 45/50] سيدنا ومولانا محمد شمس سماء الرسالة والنبوة والتوحيد الذي بشر أهل السعادة من أهل التسييح والتهليل والتمجيد بالثواب الجزيل والفوز العظيم يوم يقول الحق ولدنا مزيد (اقتباس من سورة ق آية 35) وآله وصحبه نجوم الهداية لمن يطلبها بالصدق ويزيد. أما بعد، ويقول الفقير إلى ربه الباري محمد طاهر ابن الشيخ السيد محمد لاله زاري كان الله لهما ولمن كان لهما. إني قد حررت بعضاً من الكلام في الزمان الماضي على قول الإمام الرباني علم الهدى علامة الورى أبي منصور ماتريدي تغمده الله تعالى برضوانه وأثابه بالثواب الأبدي. وهو قوله في التأويلات عند قوله تعالى في فاتحة الكتاب من الآيات ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾:

فهو -الله أعلم بمراده- على إضمار الأمر: "قل". ثم لم يجعل له أن يستثنى في القول بل ألزمه القول بالقول فيه. ثم هو يوجه بوجهين:

أحدهما: يحال القول به على الخبر عن حاله؛ فيجب أن لا يستثنى في التوحيد، وأن من يستثنى فيه عن شك يستثنى. والله تعالى وصف المؤمنين بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا...﴾ [سورة الحجرات، 15/49] وكذا سئل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن أفضل الأعمال فقال: ﴿إيمان لا شك فيه﴾.¹¹³ إذ المذاهب لا تعتقد لأن وآت بل للأبد. لذلك لم يجز الثنيا فيه إلى الأبد وبالله التوفيق.¹¹⁴

ثم ضاع عني ذلك التحرير من التعليق فلم أجد إلى الإعادة سبيلا ولا إلى ما يشوقني إلى التسطير والتنميق دليلا إلى أن بلغ تاريخ الهجرة النبوية شهر ربيع الآخر السنة اثني ومائتين وألف. فلما أدركت بعون الله تعالى الوقت المذكور شرعت في تحريره ثانياً وعلى تيسير الله تعالى لي عليه ثانياً. قال الإمام الماتريدي تغمده الله تعالى برضوانه الأبدي:

قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ -الله أعلم بمراده- على إضمار الأمر وهو "قل". ثم لم يجعل له أي للقاتل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ أن يستثنى بأن يقول العبد نعبد إياك إن شاء الله تعالى في القول في قوله نعبد إياك بل ألزمه القائل القول قوله إياك نعبد بالقول فيه بالحكم فيه من غير اقتران بالتحليل بالمشيئة. والإلزام يفهم من تقدم المفعول. فإنه يعطي الحصر ثم هو أي ذلك الإلزام أو القول به يوجه بوجهين: أحدهما: يحال القول به على الخبر عن حاله في نفسه وضميره. و"على" متعلق بالقول. ولعل المعنى حيثئذ أن يقول القائل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ حال كونه، لا يرد عليه في أثناء هذا القول وارد أصلاً، ولا يلاحظ شيء من الأشياء إلا معنى قوله. وإنما يتقوم هذا بنفي الخواطر. ولا شك أن هذا القول حيثئذ يكون عين التوحيد لفظاً ومعنى وحالاً لكون

ترميز النسخ: ¹¹²

نسخة (م) = النسخة المطبوع من مكتبة الميزان.

نسخة (ح1) = نسخة حفيد أفندي تحت رقم 124.

نسخة (ح2) = نسخة حفيد أفندي تحت رقم 130.

م + والثاني: عن الأحوال التي تردد في ذلك. لكنه إذا كان ذلك على اعتقاد المذهب لم يجز الشك فيه ¹¹³م: إذ المذاهب لا تعتقد لأوقات، إنما تعتقد للأبد، لذلك لم يجز الثنيا فيه في الأبد. وبالله التوفيق. ¹¹⁴

التَّكَلُّمُ يَعطى الحصر ولكون اللسان مطابقاً¹¹⁵ للحنان ولكون الخواطر منفية. ولا شك أن هذا القول حينئذ ينبع عن ذهول الذَّاكر عن الذكر بالمذكور وذهول العابد عن العبادة بالمعبود. وهذا معنى قول سيدي الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي الحسني المغربي قدس الله سره: «كلَّا إِنِّي أسئلك أن تُعِينِي بِقُرْبِكَ مِنِّي حتَّى لا أرى وأحسَّ بِقُرْبِ شَيْءٍ ولا يُبعده عَنِّي إنَّكَ على كلِّ شيءٍ قدير». فهذا أقصى كمال العبادة التي هي أقصى غاية الخضوع والتذلل. **فيجب أن لا يستثنى في التوحيد** الذي هو رأس العبادات حتَّى قيل في تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ...﴾ [سورة البقرة، 21/2] إنَّ حقيقة كمال العبادة تزيه السر عن ملاحظة سوى الله تعالى فإن من يستثنى فيه لا ينح عن أمرين:

1- إمَّا أن يكون استثناءه لا عن شك بل لإحالة الأمور إلى الله تعالى. إذ قال سبحانه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾ [سورة الإنسان، 30/76؛ سورة التَّكْوِير، 29/81]، ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ [سورة يونس، 100/10] أدباً مع الله عزَّ وجلَّ أو للتبرُّك بذكر الله عزَّ وجلَّ لا للشكَّ أو لعدم علمه بحاله في المال. ومثاله قول الصَّائم في حال الصَّيام "أنا صائم إن شاء الله تعالى". فهذا الاستثناء لم يكن عن شكِّه في كونه صائماً، بل للتبرُّك بذكر الله عزَّ وجلَّ أو أحاله للأمر إلى الله عزَّ وجلَّ أدباً مع الله أو لعدم علمه عند ختم النهار. فكما لا يُعتبر الصَّوم إلَّا عند ختم النهار كذلك لا يُعتبر الإيمان إلَّا عند ختم العمر بالتصديق والإقرار. وإن كان الصَّوم عبارة عن الإمساك من مفطرات الثلاث مدَّة نهاره فلم يكن استثناء الصَّائم عن شكِّه في كونه صائماً، بل لعدم علمه بما في ختام نهاره. فافهم!

فلأجل هذه الأمور وإن صحَّ الاستثناء للقاتل المذكور إلَّا أنه يجب له أن لا يستثنى فيه. إذ ملاحظة تلك الأمور ينافي كمال الخضوع أي حضور العابد الذَّاكر عند ملاحظة المعبود المذكور. فإنَّ القائل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ سيدعوه تعالى عزَّ وجلَّ بقوله ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ فمطلوبه من أنواع الهداية النوع الرَّابع على ما ذكره البيضاوي قدس سره حيث قال في تفسير قوله تعالى ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ما حاصله «إنَّ الهداية تتنوع أنواعاً. والنوع الرَّابع: أن يكشف عن¹¹⁶ قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي بالوحي والإلهام والمَنَامَات الصادقة لأتبياء عليهم السَّلام والأولياء والصَّالحين رضي الله عنهم. فإذا قاله العارف الواصل عنى به: أرشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات أحوالنا وتميط غواشي أبداننا لنستضيء بنور قدسك فتراك بنورك»¹¹⁷ وقال أيضاً: «أنَّ العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات ثمَّ منه إلى العبادة لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه بل من حيث إنها نسبة شريفة إليه ووصلة بينه وبين الحق. فإنَّ العارف إنما يحق وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عمَّا عده حتى إنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها إلا من حيث إنها ملاحظة ومنتسبة إليه ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حيث قال: ﴿... إنَّ الله معنا...﴾ [سورة التوبة، 40/9] على ما حكاه عن كليمة حيث قال: ﴿... إنَّ معي ربي سيهدين﴾ [سورة الشعراء، 62/26]¹¹⁸

2- وإمَّا أن يكون استثناءه عن شكِّه **وأن من يستثنى فيه عن شكِّه يستثنى** بصيغة المجهول أي عن زمرة الموحِّدين المؤمنين. والله تعالى وصف المؤمنين بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا...﴾ [سورة الحجرات، 15/49]. قال

ح 1 + مطابقاً¹¹⁵

ح 1 : على. ¹¹⁶

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1418 هـ، 30/1.

¹¹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، 29/1.

البيضاوي قُدس سره: «و ﴿ثم﴾ للإشعار بأنَّ اشتراط عدم الارتياح في اعتبار الإيمان ليس حال الإيمان فقط بل وفيما يستقبل فهي كما في قوله: ﴿ثم استقاموا﴾»¹¹⁹. وكما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال فقال: «إيمان لا شكَّ فيه».

والوجه الثاني في أنه لم يجعل له أن يستثنى فيه أيضاً عن الأحوال التي ترد في ذلك¹²⁰ في أثناء قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لكنه ينقسم إلى قسمين: قسم من قبيل التصورات، وقسم من قبيل التصديقات. أمَّا القسم الأول فلا يتعلّق به الاستثناء. إذ لا حكم في التصورات. وأمَّا القسم الثاني فعلى نوعين: نوع من قبيل النيات على الطاعات أو على المعاصي، ونوع من قبيل الانتحال بالمذهب. أمَّا نوع الأول فلا معنى لجواز الاستثناء فيه. وأمَّا نوع الثاني فقد أشار إليه بقوله لكنّه إذا كان ذلك الوارد ناشقاً عن اعتقاد المذهب بأن يتحل به القائل لم يجر الشكّ فيه أيضاً. إذ المذهب لا تعتقد الآن وآت بل إنّما تعتقد للأبد لذلك لم يجر الثبوت فيه إلى الأبد وبالله التوفيق.

جلاء مرجانه نفس لا يقال عدم العلم بعواقب الأمور يناهز العزم على الأبد. فكيف يتصور العزم على الدوام والأبد في المذهب؟ إذ قال تعالى: ﴿... وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا...﴾ [سورة لقمان، 34/31] وقال صلى الله عليه وسلم: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء»¹²¹. ولهذا نرى قومًا من المعتزلة صاروا أشعريًا وقومًا من الشافعية صاروا حنفيًا.

صفاء دره عقل لأننا نقول عدم العلم بما في المال لا يناهز العزم على الدوام في الحال. ألا ترى أن التوبة عن الخمر مثلًا لا يتحقّق بدون العزم على أن لا يعود إليه. والثابت لا يعلم ماذا يكسب غدًا. فافهم! وبالله التوفيق. فإن قيل: فإذا صار العبد إلى ذلك المقصد الأقصى يغيب عن نفسه. إذ كان ظهور سلطان الحضور بملاحظة الحق عز وجل يُزيل سلطان شهود العابد بنفسه وشهوده بذاته فحينئذ يرفع القلم عنه. فكيف يثاب بالحسن بالكسب بالعمل؟ إذ لا كسب هناك. إذ كانت إرادته مضمحلّة تحت إرادة الحق عز وجل، فكيف يتصور من هو في أقصى غايته العبادة التي هي أقصى غاية الخضوع والتذلّل بلا ثواب؟ قلنا: الجواب بالزبرجدة الخضراء واللؤلؤة الأصفى. أمّا الزبرجدة الخضراء فهي مبنية على مسلك المتكلمين والفقهاء. وأمّا اللؤلؤة الأصفى فهي مبنية على مسلك المحققين من الصوفية.

الزبرجدة الخضراء وهي أن ثواب من هذا صفته كتواب النائم حين نومه مع كونه مرفوع القلم.¹²² فإن الشارح جعل لتصديقه حكم البقاء عند نومه. فجعل لنومه حكم التصديق والإقرار لكونه مصدقًا قبيل النوم وحين الدخول في النوم. ولهذا كان النوم على الوضوء¹²³ مستحبًا. فكذا هذا العابد قبل وصوله إلى الفناء في الفناء كان مشاعرًا بشروعه في العبادة والذكر فيثاب لهذا. وفيه تأمل.

اللؤلؤة الأصفى قال الوارث المحمدي قُدس سره في مواقع النجوم ما حاصله أنه لا ثواب للصدّيقين فإن الله برأهم عن العوض والأجرة. وإنما الثواب للعارفين الذين رغبوا في درجة الشهداء والصالحين. ودرجة الصديقين فوق درجتهم قال تعالى ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ...﴾ [سورة المائدة، 83/5] أثبت لهم مقام العرفان وأمّا الصديقون فلهم مقام العلم ولم يقل سبحانه ممّا علموا ﴿... يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ [سورة المائدة، 83/5] هذا رغبتهم في درجة الشهداء ﴿وَمَا لَنَا لَأ نُوْمِنَ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ

¹¹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، 138/5.

¹²⁰ م: عن الأحوال التي ترد في ذلك

¹²¹ لا يوجد الحديث بنفس الكلمات. لكن نظيره انظر: صحيح مسلم، قدر 3؛ سنن بن ماجه، مقدّمة 3؛ سنن الترمذي، قدر 28.

¹²² إشارة إلى الحديث الذي ذكر رفع القلم أي رفع مسؤوليات الأعمال. أنظر: سنن الترمذي، حدود 1؛ أبو داود، حدود 16.

¹²³ ح 2 : الضوء.

وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿﴾ [سورة المائدة، 84/5] وهذا طمعهم في درجة الصالحين ﴿فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ...﴾ [سورة المائدة، 85/5] وهذا¹²⁴ إثبات الثواب للعارفين من حيث عرفانهم من الجنات والذات الحسية والعقلية. ولا شك إن درجة الصديقية فوق درجة الشهادة والصلاح ودون درجة القرية الفردية التي هي بين درجة النبوة ودرجة الصديقية عند الشيخ قدس الله سره. ودون درجة النبوة وفوق درجة الشهادة عند حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره إذ لا درجة عند حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره بين النبوة والصديقية بخلاف الشيخ قدس سره. فإن بينهما عند الشيخ قدس سره درجة الفردية والقرب. أثبتتها في كتاب الفتوحات وفي كتاب القرب. **فإن قلت:** لأي سر لم يكن للصديقين الثواب من حيث صديقيتهم؟ **قلنا:** لما رمزناه¹²⁵ إليك أنفا من أن الثواب عوض وأجرة للعمل. والصديقون عبيد محض. لا يعملون لرجاء الجنة ولا لخوف النار. بل إنما يعملون لمرضاة الحق ولحبه لكونه جل اسمه مستحقاً لأن يُعبد لوجوهه الذاتي وكمال الأزل الأبدي فهم ليسوا بأجراء. قال لهم ربهم "اعبدوني" فعبدوا من أجل أمره تعالى إياهم بقوله ﴿اعبدوا﴾ [سورة يس، 61/36]. فمطلوبهم ليس إلّا هو. والثواب من جنس ما سوى الله. وليس مطلوبهم إلّا الله عز وجل. فافهم ذلك بخلاف العارفين. فإنهم أهل الثواب والحسن. وأما الصديقون فهم أهل الزيادة. وما لكل¹²⁶ محسن للذين أحسنوا الحسنى والزيادة. **فإن قلت:** ما الزيادة؟ **قلنا:** هو الرضاء الدائم ورؤيته تعالى. **فإن قلت:** فهذا داخل في الذات العقلية؟ **قلنا:** تلك الزيادة ليست بلذة عقلية تدرك بطور العقل، بل لذة روحانية مقدسة تدرك بطور القلب والفؤاد، وهو فوق طور العقل. يشير إليه قوله تعالى ﴿... ذَلِكَ ذِكْرِي...﴾ [سورة هود، 114/11] لمن كان له قلب. وقد بين هذا الطور حجة الإسلام الغزالي وعبر عنه بطور النبوة أي طور يدرك به خواص النبوة في بعض كتبه كـ "المنقذ" و"الإحياء" و"أصول الأربعين" و"جواهر القرآن". فافهم!

هدية: فإذا أيقنت ما قلناه لك من أن لذة الرؤية ليست بلذة عقلية تدرك بطور العقل، بل لذة روحانية مقدسة تدرك بطور القلب والفؤاد انكشف لك سر قوله تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [سورة النجم، 11/53]. ولأي سر أضيفت الرؤية ونسبت¹²⁷ إلى الفؤاد. فتبصرا **إنارهه فهم:** كل صديق عارف وليس كل عارف صديقاً. فللصديقين من جهة عرفانهم ثواب الجنة وما فيها من الذات الحسية والعقلية. ومن جهة صديقتهم الزيادة. فالصديقون بالجنة بالعرض وبالزيادة بالذات فهم أهل الله وسائر المؤمنين بالجنة بالذات وبالزيادة وبالتالي فهم أهل الجنة كذا قال بعض أكابر الصوفية فتبصّر فيه.

جعلنا الله تعالى من الذين لهم الحسنى والزيادة بفضلهم وكرمهم. إنه على ذلك قدير. الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم البرّ والصلوة والسلام على النور الأزهر والذات الأنور النبي المقرّب¹²⁸ المسعود الأطهر سيدنا ومولانا حضرة محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صاحب الشفاعة والوسيلة والمقام المحمود والحوض الكوثر عليه صلوات الله تعالى وسلامه ما دامت السماوات. وعلى آله وصحبه وأهل بيته وأزواجه الطاهرات أمهات المؤمنين وعتوته الطيبات رضوان الله عليهم أجمعين. والحمد لله رب العالمين.

ح 2 : هذا. 124

ح 2 : زمرناه. 125

ح 2 : والكل. 126

ح 1 - نسبت. 127

ح 2 - المقرّب. 128

Discussions on the Relationship of Sunnah with Revelation in the First Three Centuries

Dr., Muhammet Sacit KURT

Extended Abstract:

Imam Maturidi is one of the most important personalities in Islamic sciences. Although Ta'wilat al-Qur'an, is one of the essential books in tafsir literature, its effects have not been reflected in history. One of the most important signs is that the book has only 36 manuscripts worldwide. The manuscripts' quantity has obviously meager when compared with the other tafsirs in literature, e.g., al-Tabari, al-Samarkandi, etc. Furthermore, in tafsir literature, only two hashiyahs ARE written on the book: 1- Sharh al-Ta'wilat belonging to al-Samarkandi and 2- al-Yaquta al-Hamra' belonging to Lalazari. This essay reviewed the hashiyah, al-Yaquta al-Hamra', and the author's life and works. Because the elder works have many mistakes about the author's life and works, we need to write about author's life and his works again. Thus, we could fix the mistakes and find new manuscripts of the author's works with this essay. When we attend to elder works, we can see that most mistakes derive from illiteracy about manuscripts. Every research absolutely contributes to the literature but if these researches are done in an illiteracy manner, the contributions will be limited. So, if a researcher wants to study manuscripts, he/she must get a good education about manuscripts. Unfortunately, the literature has a lot of bad examples for this field. The hashiya has included much information from many branches (like tafsir, qalam, tasawwuf, logic, etc.). So, we can say that the booklet has a complex structure. Nevertheless, this complexity also implies that the scholars had an excellent education at that time. Because this shows that they not only understood but also generated ideas in these branches. When we think that these activities came out only in 7 sheets, the importance of the booklet will come out automatically. The other importance of the booklet is that the booklet annotates the expressions of Maturidi correctly. Because when we compare the translations and critical editions of Ta'wilat with Lalazari's booklet, we can clearly see that Lalazari's work is much better than the others. So, if it is a little booklet, the researchers should profit from the hashiyahs. But unfortunately, the editorial critics and translators didn't benefit from this hashiya and made many mistakes. Another importance of the booklet is the writer's citations from the Ta'wilat. Because Lalazari cited four published versions of the Ta'wilat approximately one line differently. At first sight, it can be thought that the differences may be ignored -because of their dimensions-. However, when we look at the citations from Ta'wilat in the booklet, we can see that the dimensions of the whole citations occupy five lines, and this dimension can not be ignored. This difference has another importance for us. Because the Ta'wilat was written orally and was made up from students' notes in tafsir lessons, it couldn't be understood clearly. So, this difference makes us think that some manuscripts of the Ta'wilat may have different scriptures because of their oral transmission and these manuscripts are protected until the 18th century. The booklet is based on two Islamic sciences: qalam and tasawwuf. The main subject of the booklet is if making exceptions in faith is appropriate or not. Even if Lalazari follows Maturidi's opinions, he chooses a more moderate way than Maturidi. Because Maturidi thought that making exceptions in faith is impossible and he stuck up for this opinion strictly. However, Lalazari, with the aid of citations from al-Baydawi and his mystical origins, -because al-Baydawi has a significant impact on tafsir literature and he is a sectarian of al-Ash'ari. And the sectarians of al-Ash'ari said that a person can make exceptions in faith because of some reasons- says that even if basing on some reasons exception in faith could be acceptable but in fact, it is not true. The effect of İbn al-Arabi on the hashiyah is also one of the most important properties of the booklet. This effect could be seen in the titles and

sources of the booklet and the author's ideas. After finishing the interpretation of Maturidi's expressions, Lalazari looks for answers to a question: "How can a person, which arrives at fana-fi-Allah, gains sin or merit when he arrives at fana-fi-Allah?". Then, he answers the question in two different manners: Firstly, he tries to answer the question with the methods of mutaqallim and fuqaha, and secondly, with the methods of sufiyyah and muhaqqiqin. Lastly, he finishes the booklet by comparing the tastes perceived by the mind to the tastes perceived by the heart.

Keywords: Tafsir, Maturidi, Lalazari, Ibn al-Arabi, Ta'wilat al-Qur'an.

Bir Olay İki Rivayet: Rasûlullâh (s.a.v.) ile Meymûne'nin (r.a.) İhramlı(sız) Evlenmesi Özelinde İlk Dönem Hadis Rivayeti ve Mezheplere Yansıması

One Event, Two Narrations: The First Period of Ḥadīth Transmission about the Marriage of the Prophet and Maymūna w/o İhrām and Its Reflection on Legal Schools

Dr. Öğr. Üyesi, Bekir Özüdoğru

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı
Ondokuz Mayıs University, Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Hadith Department
bekirozudogru@gmail.com
[0000-0001-5996-3942](https://orcid.org/0000-0001-5996-3942)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Araştırma Makalesi / Research Article	Yayın Tarihi / Published
30 Haziran / June 2022		09 Eylül / September 2022		15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Özüdoğru, Bekir. "Bir Olay ve İki Rivâyet: Resûlullah (s.a.v) ile Meymûne'nin (r.a) İhramlı (sız) Evlenmesi Özelinde İlk Dönem Hadis Rivayeti ve Mezheplere Yansıması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1348-1372.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1138803>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Bir Olay İki Rivayet: Rasûlullâh (s.a.v.) ile Meymûne'nin (r.a.) İhramlı(sız) Evlenmesi Özelinde İlk Dönem Hadis Rivayeti ve Mezheplere Yansıması

Öz ► Hadis rivayeti, genelde İslâmî düşüncenin özelde ise hadis ilminin oluşumunda önemli bir mihenk taşıdır. İlk iki asırdaki hadis rivayet mantığını kavramak, İslâmî ilimlerin ve hadis ilminin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çalışmanın konusu ihramlı kimsenin evlenmesiyle ilgili rivayetlerdir. Amacı ise ilk dönem rivayet mantığını, râvilerin hadis rivayetine etkisi ve sonuçları bağlamında ele almaktır. Meymûne (r.a.) ile Hz. Peygamber'in hem ihramlıyken hem ihramsızken evlendiğine dair birbirine muhalif rivayetler vardır. Kaynaklardan tespiti yapılan İbn Abbas rivayetleri sahih, Yezîd b. Esam ve Ebû Râfi' rivayetleri hasen ve zayıftır. Rivayetlerin nakledilme gerekçesi, konuyla ilgili soru sorulması ve ihtilâfın olmasıdır. Bu durum aynı zamanda râviler aracılığıyla rivayet metinlerine yansımıştır. Bir tarafta evliliğin ihramlıyken, diğer tarafta ihramsızken yapıldığına dair lafız ve vurgular ön plana çıkmıştır. Sahâbe ve tâbiîn tabasındaki bu ihtilâf, mezheplere yansımıştır. Mezhep müntesibi âlimler, görüşlerini ilk dönemki argümanların yanında yeni metotlarla delillendirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Meymûne, Nikâh, Muhrim.

One Event, Two Narrations: The First Period of Hadith Transmission about the Marriage of the Prophet and Maymûna w/o İhrâm and Its Reflection on Legal Schools

Abstract ► Transmission of the body hadith is an important touchstone in the formation of Islamic thought in general and the science of hadith in particular. Understanding the hadith transmission patterns in the first two centuries will contribute to our understanding of Islamic sciences and hadith. The subject matter of the present study is the narratives about the marriage of a given person while they are in ihrâm. Its purpose is to deal with the narration patterns of the first century of the Hidjra in the context of the effects and results of the narrators on the hadith transmission. There are conflicting narrations on whether or not Maymûna and the Prophet got married with or without ihrâm. The narrations from İbn 'Abbâs were authentic, and the narrations from Yazîd b. Aşam and Abû Râfi' are either hasan or weak. What seems to be the primary motivation behind the transmission of these narrations is the conflicting reports on the subject which then led to inquiries about the matter. This situation was also reflected in the hadith texts through the narrators. While in some of these hadith texts words that indicate that the marriage was consummated with ihrâm come to the fore, in others the emphasis is given to words that indicate that the marriage was consummated without ihrâm. This conflict which started during the generation of the Companions and continued into the generation of the Successors made its way into the legal discourses of the legal schools, and these scholars made use of the arguments of the first period in addition to those which they themselves come up with to support their views.

Keywords: Hadith, Narration, Maymûna, Marriage, Muhrim.

Giriş

Hadis usulü ilmi, râvilerin hayatlarını ve cerh-ta'dîl açısından durumlarını araştırarak, tarikleri birbiriyle mukayese ederek rivayetlerin sıhhatini tespit eder ancak bizzat hadis rivayet etme faaliyeti üzerinde çokça durmaz. “Hadis rivayetine niçin ihtiyaç duyulmuş ve râvileri hadis nakletmeye iten sebepler nelerdir?” gibi soruların cevaplarını hadis usulü ve tarihi kitaplarında bulmak zordur. Bu açıdan hadis rivayetini anlamaya yönelik çalışmalar ilgili soruların çözüme kavuşturulmasında birer adım olacaktır. Belki de bir adım ötesinde hadis rivayetini anlamak; hadis metinleri, usulü ve tarihi hakkında farklı fikirler yürütülmesinin zeminini oluşturacaktır.

Bu çalışmada hadis rivayetinin anlaşılması meselesi, “ihramlı kişinin nikâhı” ile ilgili rivayetler özelinde ele alınacaktır. Aslında çalışmanın odak noktasını Hz. Peygamber ile Meymûne'nin (r.a.) (öl.51/671) evliliği meselesi oluşturmaktadır. Söz konusu evlilik, ihramlıyken nikâh meselesiyle ilişkilendirilmiştir. Bir kısım rivayetler, Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramlıyken, diğer kısım ise ihramsızken evlendiğini ifade etmektedir. Rivayetlerdeki ihtilâf, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinde de müşahade edilmektedir. Konu, bir taraftan hadis rivayet kitaplarında yerini alırken diğer taraftan ihramlıyken nikâh, ahkâma dair olması sebebiyle mezhep görüşlerine yansımıştır.

Özellikle ilk üç nesilde hadis rivayetini anlamak için merfû-mevkûf-maktû rivayetlerin ortaya çıkış sürecinin analiz edilmesi gerekir. Bu doğrultuda ilk olarak konuyla ilgili rivayetler tespit edilecek, sonrasında sebebi îrâd¹ bilgilerinden hareketle olayın rivayete konu olması irdelenecektir. Peşinden rivayetlerin ortaya çıkış serüveninin metne etkisi üzerinde durulacaktır.² Böylelikle özellikle ahkâma dair ihtilâflı bir konudan hareketle ilk dönem rivayet mantığı üzerinde çeşitli analizler yapılacaktır. Sahâbe ve tâbiîn görüşleri doğrultusunda mezheplerin konuya yaklaşımı ve mezhep müntesibi âlimlerin ihtilâflı rivayetleri çözüm yöntemi üzerinde durulacaktır. Kendi görüşlerini delillendirme noktasında âlimlerin hangi argümanları öne çıkardığı ve ilk dönem rivayet mantığını göz önünde bulundurup bulundurmadıkları tespit edilecektir.

¹ Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü îradi'l-hadîs* (İstanbul: Klasik, 2020), 25-28.

² Makalede rivayetlerin ortaya çıkış süreci/serüveni gibi ifadeler kullanılmaktadır. Buradan kasıt, Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden duyulan merfû-mevkûf hadisin rivayete konu olması, nakledilmesidir. Aşağıda ayrıntılı inceleneceği üzere Oryantalist paradigmadaki “rivayetin tedâvüle sokulması, üretilmesi” gibi kullanımlardan farklıdır.

İhramlı iken evlilik meselesine dair bir çalışma, fıkıh ilmi çerçevesinde ele alınmıştır.³ Hadis rivayetine dair ise çeşitli çalışmalar vardır.⁴ Bu çalışmada Meymûne olayı örneklemeden hareketle özellikle olayın rivayete konu olması, ahkâma dair ihtilâflı konuların hadis rivayetine ve metinlerine etkisi, nihayetinde sonraki âlimlerin konu hakkındaki argümanları incelenecektir. Söz konusu unsurlar, çalışmanın öne çıkan/özgün tarafları olarak görülebilir. Öncelikle konuyla ilgili hadislerin tespiti yapılacaktır.

1. Rivayetlerin Tespiti

Rasûlullâh (s.a.v.) ile Meymûne'nin evlenmesine dair rivayetler, görünüşte onların nikâhlarından bahsetmesine rağmen aslında ihramlı iken nikâh yapılıp yapılmayacağına dairdir. Rasûlullâh ile Meymûne'nin nikâhlarının ihramlı ve ihramsızken olduğuna dair iki muhâlif rivayet vardır. Onların ihramsızken evlendiklerine dair Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Ebû Râfi'den (öl.40/660), bizzat Meymûne'nin kendisinden ve Meymûne'nin yeğeni Yezîd b. Esam'dan (öl.103/721) rivayetler vardır. Buna mukabil Meymûne'nin yeğeni İbn Abbas'tan (öl.68/687-8) ihramlı iken nikâhlandıklarına dair de rivayetler vardır. Söz konusu iki muarız rivayet üzerinde durulacaktır. Ancak ihramlının nikâhı konusunda Hz. Osman (öl.35/656), Hz. Âişe (öl.58/678), Ebû Hüreyre (öl.58/678) rivayetlerine konuyla ilgisi kadar değinilecektir.

1.1.İhramsızken Nikâhlandıklarına Dair Rivayetler

Rasûlullâh ile Meymûne'nin ihramlı değilken nikâhlandıklarına dair rivayetlerin sahâbe râvisi Ebû Râfi' ve Meymûne'dir. Meymûne rivayetlerinin bir kısmı bizzat kendisinden bir kısmı ise tâbiinden yeğeni Yezîd b. Esam tarafından aktarılmaktadır. Makale boyutunu aşacağı için ayrıntılı isnad şeması yerine meramı anlatacak tarzda genellikle ilk 4-5 râviye ve rivayetlere yer verilecektir.

1.1.1. Ebû Râfi' Rivayeti

³ Fatih Çınar, "İslam Fıkıhına Göre İhramlı Halde Evlilik", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 186-205.

⁴ Hadislerin ortaya çıkış süreci ve metinlerin birbiriyle ilişkisi için bk. Yavuz Ünal, *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci* (Samsun: Etüt Yayınları, 2008). Bir hadisin tarihsel süreçte rivayet edilme gerekçeleri ve bu süreçteki değişimleri için bk. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer, 2017). Hadislerin tedvin öncesinde ihtiyaca binaen nakledilme sebepleri için bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*. Konuyla ilgili bazı makaleler için bk. Enbiya Yıldırım, "Rivayetlerin Şekillenmesinde İnsan Olgusu Üzerine Bir Analiz", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum)*, (2005), 145-170; Bünyamin Erul, "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yoruma Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum)*, 2005, 97-114; Hüseyin Akgün, "'Umirtu en Ukâtile'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 49-90; Muhammet Emin Eren, "Olgudan Rivayete ya da Yorumun Rivayetleşmesi: Nu'aym B. Hammâd'a Ait Bir Rivayetin Tahlili", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, 2017, 651-661; Burhanettin Tatar, "Hadis Rivayeti Üzerine Felsefi Notlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (31 Mayıs 2018), 13-20; Halit Özkan, "Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencamı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (04 Temmuz 2022), 1-45.

Ebû Râfi'den nakledildiğine göre “Rasûlullâh, Meymûne ile ihramsızken evlendi yine ihramsızken zifafa girdi. Ben de aralarında elçiydim.”⁵ Bazı tariklerde zifafa; bazılarında ise elçiliğe dair ifadeler bulunmamaktadır.⁶ Rivayet, Rasûlullâh (fiilî) > Ebû Râfi' > Süleyman b. Yesâr (öl.107/725) > Rebîa b. Ebî Abdirrahman > Matar b. Tahmân el-Varrâk > Hammâd b. Zeyd tarikiyle nakledilmekte; Hammâd sonrasında tarikler farklılık arz etmektedir.

Tirmizî, rivayetin hasen olduğunu, Rebîa > Matar > Hammâd dışında kimseden müsned şeklini bilmediklerini, Mâlik'in Süleyman b. Yesâr'dan rivayeti mürsel naklettiğini, yine başka tarikle Rebîa'dan mürsel nakledildiğini belirtir.⁷ Râvilerden sadece Matar hakkında cerh ifadeleri vardır. Nitekim Ebû Râfi'in h. 35 yılında vefat etmesi, Süleyman b. Yesâr'ın h.34 yılında doğmasından dolayı sema'ın mümkün olmadığı, rivayetin aslının mürsel olduğu, Matar'ın hatalı şekilde muttasıl naklettiği ifade edilir.⁸ Bunun dışında benzer metinle Ebû Râfi' > Yezîd b. Esam > Ebû Ferâze > Cerîr b. Hâzîm tarafından nakledilmektedir. Ancak Yezîd b. Esam, aşağıda çoğu tarikte görüleceği üzere Meymûne'den hadisi nakletmektedir. Meymûne'nin azadlı kölesi olan Süleyman b. Yesâr, rivayeti Meymûne'den ya da yeğeni Yezîd b. Esam'dan duyup irsâl etmiş olabilir ya da Ebû Râfi' tariki problemlili olup rivayetin aslı Meymûne'ye dayanabilir.

1.1.2. Meymûne ve Yezîd b. Esam Rivayeti

Meymûne > Yezîd b. Esam'dan gelen rivayetler en yalın haliyle “Rasûlullâh (s.a.v.), Meymûne ile ihramlı değilken (helal) nikâhlandı.” şeklindedir. Ancak farklı tariklerde ilave bilgilere rastlanmaktadır. Bu tariklerde Rasûlullâh ve Meymûne'nin ihramsızken Serif mevkiinde evlendiği; Mekke'den döndükten sonra ihramsızken Serif mevkiinde zifafa girdikleri; Meymûne'nin burada vefat ettiği ve kabrine İbn Abbas ve Yezîd b. Esam'ın girdiği; İbn Abbas ve Yezîd'in Meymûne'nin yeğeni olduğu bilgileri bulunmaktadır.⁹

⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaut vd. (b.y.: Müessesü'r-risâle, 2001), hadis no: 27841; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Süleym Esed Ed-Derânî (Suud: Dâru'l-muğnî, 2000), “Menâsik” 21; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr - Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), “Hac” 23; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994), 2/270; Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 9/458.

⁶ Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-musanef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), hadis no: 13126.

⁷ Tirmizî, “Hac” 23.

⁸ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, ty.), 10/196.

⁹ bk. İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 8/94; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hadis no: 27470, 27483; Ebû'l-Hüseyyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Nikâh” 1411; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaut vd. (b.y.: Dâru Risâleti'l-âlemiyye,

Rivayet, Meymûne > Yezîd b. Esam'dan Meymûn b. Mihrân ve Ebû Ferâze Râşid b. Keysân aracılığıyla nakledilir. Bu tariklerde dikkat çeken unsur, senedde Meymûne geçmesine rağmen sanki kendisi hakkındaki olayı üçüncü şahıs gibi anlatmasıdır. Rivayet bu açıdan problemlidir. Zira olayı anlatan Meymûne değil Yezîd b. Esam'dır. Nitekim Tirmizî, rivayetin garîb olduğunu çünkü herkesin Yezîd'ten mürsel naklettiğini belirtir.¹⁰ Bu durumda Meymûne devrede olmadığı için Yezîd b. Esam'ın onlara dair olayı “Hz. Peygamber, Meymûne ile evlendi” şeklinde aktarması mümkündür. Bazı tariklerde ise Meymûne olayı kendi ağzından nakletmektedir. Evlâ olduğu belirtilen Meymûne > Yezîd b. Esam > Meymûn tarikli metin şöyledir: “Rasûlullâh benimle Mekke'den dönünce ikimiz de ihramlı değilken Serif mevkiinde evlendi.”¹¹ Şu halde rivayetin Yezîd b. Esam'dan mürsel olarak ya da Meymûne'nin kendi ağzından aktarımı makul gözükmemektedir. Yezîd b. Esam'ın Meymûne'den olayı dinlemesi ve naklederken Meymûne'yi senede katması ancak olayı kendi ağzından nakletmesi de muhtemeldir. Nitekim rivayetlerin sika kişiler tarafından mevsûl olarak nakledildiği, Müslim'in (öl.261/875) şartlarına uyduğu Hâkim (öl.405/1014) tarafından ifade edilmiştir.¹²

1.1.3. Safiyye bint Şeybe Rivayeti

Yezîd b. Esam rivayetinin râvilerinden Meymûn b. Mihrân, yaşlı bir kadın olan Safiyye b. Şeybe'ye Rasûlullâh'ın Meymûne ile ihramlıyken mi evlendiğini sormuş, o da “Hayır, ikisi de ihramsızken evlendi, demiştir.”¹³ Başka rivayette ek olarak Serif mevkiinde evlendikleri, orada zifafa girdikleri ve Meymûne'nin Serif'te vefat ettiği belirtilir.¹⁴ Safiyye vasıtasıyla gelen rivayetlerdeki bilgiler, Yezîd b. Esam > Meymûn tarihiyle gelen bilgilerle uyumludur. İki rivayette de ortak râvi, Meymûn b. Mihrân'dır. Bu tarihin aslının da Yezîd b. Esam'a dayanması kuvvetle muhtemeldir. Zira Safiyye > Meymûn b. Mihrân tarihinin ferd olduğu ifade edilmiştir.¹⁵

Ebû Râfi' ve Yezîd b. Esam tariklerine benzer şekilde Nâfi' tarihiyle İbn Ömer tarafından Rasûlullâh'ın Meymûne ile ihramsızken evlendiğini nakledilmiştir.¹⁶

1.2. İhramlıyken Nikâhlandıklarına Dair Rivayetler

2009), “Nikâh” 45; Tirmizî, “Hac” 24; Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/270; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 4/31.

¹⁰ Tirmizî, “Hac” 24.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/332-5; Dârimî, “Menâsik” 21; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnaût vd. (b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), “Menâsik” 28.

¹² Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, 4/31.

¹³ Süleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Avz (Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.), 5/77.

¹⁴ Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 5/182.

¹⁵ Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, 5/77.

¹⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayp Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), hadis no: 4388.

Rasûlullâh ile Meymûne'nin evliliğinin ihramlıyken olduğuna dair rivayetler, İbn Abbas ve ashâbı tarafından nakledilmektedir. Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre rivayetleri ise bazı tariklerde genel (Meymûne olayı dışında) ifade edildiği için diğer başlıkta ele alınacaktır.

1.2.1. İbn Abbas Rivayeti

İbn Abbas'tan nakledilen rivayet, en kısa haliyle şöyle geçmektedir: “Rasûlullâh (s.a.v.), Meymûne ile ihramlıyken evlendi.”¹⁷ Rivayetin öz hali ya da hükme doğrudan medâr hali genellikle *Kütüb-i tis'a*'da geçmektedir. Olaya dair geniş anlatımlar ise şöyledir: Rasûlullâh (s.a.v.), Meymûne ile ihramlıyken evlendi. Mekke'de üç gün kaldı. Kureyşliler ona, Mekke'den çıkmasını söylediler. Nebî (s.a.v.) ise biraz daha kalıp Meymûne ile zifafa girip yemek vermek istedi. Ancak onlar bunu kabul etmeyince Meymûne ile yola çıktı ve Serif mevkiinde zifafa girdi.¹⁸ Bu geniş anlatımın öz hali Buhârî'de şöyle geçer: Rasûlullâh (s.a.v.), Meymûne ile ihramlıyken evlendi. İhramsızken zifafa girdi ve Serif mevkiinde vefat etti.¹⁹ Bazı tarikler ise ikisi de ihramlıyken ya da Meymûne ismi zikredilmeden sadece Nebî (s.a.v.) ihramlıyken (muhrim ve haram kelimeleriyle) evlendi, şeklinde geçer.²⁰

Kısa ya da geniş haliyle rivayetler, İbn Abbas'ın ashâbı olan tabiîn âlimlerinden Ata', Tâvûs (öl.106/725), İkrime (öl.105/723), Câbir b. Zeyd (öl.93/711), Saîd b. Cübeyir, Abdullah b. Ebû Müleyke (öl.117/735), onlardan ise Humejd, Eyyûb, Hişâm, İbn Ata, Haccâc b. Ertât (öl.145/762), Amr b. Dinâr (öl.126/744), tarafından nakledilmiştir.

Rivayet, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'*leri gibi sahih kaynaklarda yer almaktadır. Tirmizî'nin belirttiği üzere tariklerin bir kısmı sahih, bazıları ise hasendir.²¹ Rivayetin Meymûne'nin yeğeni İbn Abbas, ondan da ashâbı tarafından nakledilmesi rivayetin meydana geldiğini gösteren delillerdendir. Çünkü bu tür özel bilgiyi (nikah ve zifaf) Meymûne'nin yeğeni İbn Abbas'ın bilmesi ve onun ashâbı arasında rivayetin yaygınlaşması mümkündür. Ancak rivayetin zayıf olduğunu iddia edenler de vardır.

Saîd b. Müseyyeb (öl.94/713), İbn Abbas'ın rivayette vehm/hata ettiğini belirtmiştir.²² Ancak İbn Hibbân (öl.354/965), “İbn Abbas'ın hata ettiğini söylemek doğru olmaz, o vakit Yezîd b. Esam'ın da hata ettiği söylenebilir” diyerek karşı çıkar. Çünkü İbn Abbas ondan iki yüz kat daha fakih, ilim ve hıfz

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/170, 289, 384; Dârimî, “Menâsik” 21; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Dimeşk: Dâru Tûki'n-Necât, 2001), “Menâsik” 1837; Müslim “Nikâh” 47; İbn Mâce, “Nikâh” 45; Ebû Dâvûd, “Menâsik” 38; Tirmizî, “Hac” 24; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, 1986), “Menâsik” 90.

¹⁸ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/269; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, 4/33.

¹⁹ Buhârî, “Megâzi” 43.

²⁰ bk. Dârimî, “Menâsik” 21; Nesâî, “Menâsik” 90; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, 4/34.

²¹ Tirmizî, “Hac” 24.

²² Ebû Dâvûd, “Menâsik” 38.

sahibidir.²³ Ayrıca vehm iddiasının bir dayanağı yoktur. Sanki Saîd b. Müseyyeb'in bölgesinde (Medine) ihramsızken nikahlandığı bilindiği için İbn Abbas rivayetinde vehm iddia etmektedir. Genelde ihramlıyken nikah olmayacağı görüşünde olanlar; İbn Abbas rivayetinin delil alınmamasında, Saîd b. Müseyyeb'in sözüne atıfta bulunurlar. Ancak Saîd b. Müseyyeb'in sözü, bir taraftan kaynakta (İbn Abbas'ta) problem olduğunu söylerken diğer taraftan ilk asırda İbn Abbas rivayetinin varlığını göstermektedir. 94/713 vefat tarihli Saîd b. Müseyyeb rivayeti eleştirdiğine göre İbn Abbas rivayeti o dönemde var ve rivayet edilmektedir.

Yukarıdaki rivayetin tam aksi anlamda İbn Abbas > İkrime > Matar tarafından "Meymûne ile ihramsızken evlendi" şeklinde nakledilmiştir. Ancak Dârekutnî, bu rivayetin Matar adlı râviden kaynaklı bir gariplik olduğunu, çünkü bu rivayetin İbn Abbas değil Ebû Râfi' > Süleyman b. Yesâr > Matar tariki ile nakledildiğini belirtir.²⁴

1.3. İhramlının Nikâhına Dair Diğer Rivayetler

1.3.1. Hz. Osman Rivayeti

Hz. Osman'dan nakledildiğine göre Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Muhrim nikahlanamaz, nikahlandırılmaz, dünürücü olmaz, kendisine dünürücü de olunamaz." Bazı ziyade-noksan lafızlarla rivayet, ilk üç tabakada sadece Hz. Osman (öl.35/656) > Ebân b. Osman (öl.102/723) > Nübeyh b. Vehb (öl.126/743) tarafından ferd olarak nakledilmektedir. Medâr konumunda olan Nübeyh'ten ise Nâfi' (öl. 116/734), Eyyûb b. Mûsa²⁵ (öl.132/749), Abdulcebbâr b. Nübeyh (öl. ?), Abdula'lâ b. Numeyh (öl. ?), Bükeyr b. Abdillâh²⁶ (öl. 117/735), Saîd b. Ebî Hilâl²⁷ (öl.130/747), Ya'la b. Hakîm (öl. ?), Matar b. Tahmân²⁸ (öl.125/742) rivayet etmektedir.

Tariklerin çoğunluğu Nübeyh b. Vehb > Nafi' tariklidir. Hatta bazıları, sadece bu yolla gelmiştir, şeklinde iddia etmiş olacak ki İbn Hibbân, "Bu haberi Nübeyh'ten sadece Nafi' nakletmiştir, diyenlerin iddialarını çürüten haberlerin zikri" şeklinde başlık atarak Nafi' dışında nakledenleri de sıralamaktadır.²⁹ Benzer lafızlarla Abdullah b. Ömer ve Enes Mâlik tarafından merfû rivayetler olsa da onların mevkufl olduğu; merfû olarak sahih tarihin Hz. Osman rivayeti olduğu belirtilmiştir.³⁰

1.3.2. Hz. Âişe Rivayeti

²³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/351.

²⁴ Dârekutnî, *Sünen*, 4/391.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/510, 528; Dârimî, "Nikâh" 17; Müslim, "Nikâh" 1409; Nesâî, "Nikâh" 38.

²⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/448.

²⁷ Müslim, "Nikâh" 1409.

²⁸ Nesâî, "Nikâh" 38.

²⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/447.

³⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah (Riyad: Dâru't-tayyibe, ts.), 13/74.

Hız. Âişe'den iki rivayet bulunmaktadır. Âişe (öl. 58/677) > Mesrûk (öl. 62/681) > Ebu'd-duhâ (öl. 82/701) tarikine göre Peygamber (s.a.v.) bazı kadınlarla ihramlıyken evlenmiştir.³¹ Âişe > İbn Ebî Müleyke (öl.117/735) > Osman b. Esved (öl. 146/763) tarikine göre ise Hız. Peygamber Meymûne ile ihramlıyken evlenmiştir.³² İlk Mesrûk'tan ikincisi ise İbn Ebî Müleyke'den mürsel olması dolayısıyla tenkit edilmiş; mürsel olanların mahfuz olduğu, muttasıl olanların ise mahfûz olmadığı belirtilmiştir.³³ Nitekim mürsel tarikler mevcuttur.³⁴ Ancak Tahâvî (öl.321/933), rivayetin sıhhatini ima eder tarzda "Hız. Âişe'den bunun hilâfına bir şey bilmiyoruz, Ebû Hüreyre'den ise buna uygun rivayet nakledilir" demektedir.³⁵

1.3.3. Ebû Hüreyre Rivayeti

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Rasûlullâh Meymûne ile ihramlıyken evlenmiştir. Ebû Hüreyre > Ebû Salih > Kâmil Ebu'l-Alâ tariki ile nakledilen rivayet hakkında Zeylâî, isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir.³⁶

2. Olayın Rivayete Konu Olması

Hicrî ilk asır sahâbe ve tâbiîn tabakasında bazı rivayetler, belli bir sebebe binaen nakledilebilir. Konuyla ilgili müstakil çalışmasında Bekir Kuzudişli, bu durumu *sebebü îradî'l-hadis* kavramıyla "ilgili hadisin nakledilmesine yol açan vesileler ve bir sahâbî ya da tâbiîn'in hadisi nakletme esnasında yaptığı açıklamalardır" şeklinde izah eder.³⁷ Kuzudişli, tedvin öncesini yarı sistemli ve ihtiyaca binaen, sonrasında ise sistemli hadis rivayeti şeklinde ayırır.³⁸ Sebebü îradî bilgilerine, tedvin öncesi dönemde yarı sistemli ve ihtiyaca binaen rivayetlerde farklı bir ifadeyle hadis meclisleri ve rivayetin tam olarak teşekkül etmediği sahabe ve tabiîn döneminde rastlanır. Diğer bir deyişle bu dönemde bazı rivayetler, çeşitli ihtiyaçlar doğrultusunda nakledilmektedir.

İhtiyaçlardan birisi belki de en önemlisi gündelik hayatta doğrudan karşılaşılan ahkâma dair konulardır. Rasûlullâh (s.a.v.) ile Meymûne'nin evliliği siyer ve megazî türünün konusudur. Ancak olaya hac ve nikâh gibi ahkâma dair konularda da yer verildiği görülür. Olayın rivayete konu olmasının en önemli öğelerinden birisi fikhî bir hüküm içermesidir. Hadisin çokça rivayet edilme nedenlerinin biri ise yukarıda görüldüğü üzere ihramlıyken nikâh olur/olmaz şeklinde fikhî hükümde ihtilâfın olmasıdır. Rivayetin hem fikhî bir hüküm içermesi (ihramlıyken nikâhlanma meselesi) hem de aynı olayda birbirine

³¹ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/269.

³² Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 7/212.

³³ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/212.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8/92.

³⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1994), 14/511.

³⁶ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/270; Dârekutnî, *Sünen*, 391-392; Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997), 3/171.

³⁷ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 25.

³⁸ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 31-42.

muhâlif rivayetler olması (İbn Abbas ve Yezîd b. Esam rivayetleri), olayın rivayete konu olmasını gündemde kalmasını sağlamıştır. Rasûlullâh ile Meymûne'nin nikâhı olayının rivayete konu olması, sebebi îrâd bilgileri, fikhî hüküm içermesi ve tartışma/ihtilâf konusu olması açılarından ele alınacaktır. Böylelikle ilk dönem hadis rivayet mantığının farklı yönlerinden birisi ortaya koyulacaktır.

Konuyla ilgili Yezîd b. Esam rivayetlerindeki sebebi îrâd bilgileri, genellikle râvilerinden olan Meymûn b. Mihrân etrafında gerçekleşmektedir. O, Ata' b. Ebî Rebâh'ın yanındayken bir adam gelir ve "Muhrim evlenebilir mi?" diye sorar. Ata' ise "Allah nikâhı helâl kıldıktan sonra haram kılmadı" şeklinde cevap verir.³⁹ Burada Ata', Kur'an'a dayanarak cevap vermiş gibidir. Zira Kur'an'da evlenilmeyecekler arasında ihramlı zikredilmez. Söz konusu sorular, rivayetlerin nakledilmesine sebep olmaktadır. Nitekim devamında Meymûn, Ömer b. Abdülaziz'in dâhil olduğu başka bir sebebi îrâd bilgisi nakleder. Ömer b. Abdülaziz, Meymûn b. Mihrân'dan Rasûlullâh'ın Meymûne ile ihramlı/ihramsız evlendiğini Yezîd b. Esâm'a sormasını istemiştir. Yezîd b. Esâm ise ihramsız evlendiğini söylemiştir. Ömer b. Abdülaziz, Meymûne'nin yeğeni ve güvenilir olmasından dolayı bu yöne ikna olmuştur.⁴⁰ Ancak Ata', Yezîd b. Esam rivayetini değil de Meymûne ile Rasûlullâh'ın ihramlı iken nikâhlandığını çokça duydukları için onu alacaklarını belirtmiştir.⁴¹

Ömer b. Abdülaziz ve Meymûn b. Mihrân'ın soru sorma ihtiyacı, Meymûne olayına dair ihtilâfın olduğunu gösteren delillerdendir. Burada yöneticilik vasfıyla Ömer b. Abdülaziz'in hangisinin daha doğru olduğunu tespit etmek adına soruşturduğu düşünülebilir. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in soruşturması, fikhî bir hükmü duymaktan çok ihtilâfın doğru tarafını tespit etme girişimi gözükmektedir. Çünkü doğrudan ilgili bilginin Yezîd b. Esam'a sorulmasını istemesi, rivayetlerin ondan geldiğini bilmesinden kaynaklanmaktadır. Yine ilk sebebi îrâd bilgisinde Ata'nın "ihramlıyken evlendiğini daha çok duyduk" demesi, bir taraftan da İbn Abbas rivayetinin bilindiğini gösterir. Şu halde Yezîd b. Esâm rivayetlerinin çoğu, Meymûn b. Mihrân tarafından rivayet edildiği düşünülürse, bu tarihin ilgili sorular neticesinde rivayet edildiği ya da daha da görünür hale geldiği söylenebilir. Aynı şekilde Meymûn b. Mihrân, Safiyye b. Şeybe'ye, Rasûlullâh'ın Meymûne ile ihramlı/ihramsız evlendiğini sormuş, o da ihramsızken evlendiğini söylemiştir.⁴² Burada Yezîd b. Esam rivayetinin râvilerinden Meymûn b. Mihrân'ın soru sorması ya henüz ilgili rivayetleri bilmeden önce teyit etmek amacıyla sorduğunu ya da problemleri bir rivayet olduğunu gösterir. Doğru kabul edilirse bu soruşturma, Safiyye bint Şeybe rivayetlerinin nakledilmesine sebep olmuş olabilir.

Ahkâma dair konulardaki ihtilâflar, tartışmalar ve uygulamalar; belki konuyla ilgili birkaç rivayet varken çeşitli hatırlamalar sonucunda daha çok rivayetin nakledilmesine sebep olabilmektedir. Sahâbe ve tabiîn görüşlerinin farklılığı, konuya dair ihtilâfın olduğunu göstermektedir. Sahabeden Hz. Ömer, Hz.

³⁹ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/271.

⁴⁰Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî ibn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî vd. (Mağrib: Vuzâratu umûmi'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmî, 1967), 3/155.

⁴¹ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/271.

⁴² İbn Abdilber, *Temhîd*, 3/154.

Ali, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer'in; tabîinden Zührî, Saîd b. Müseyyeb, Sâlim b. Abdillâh ve Süleyman b. Yesâr muhrimin evlenemeyeceği görüşündedirler. Hz. Ömer'in ihramlıyken evlenen birisini ayırdığı, Hz. Ali'nin "Muhrim nikahlanamaz, nikahlanırsa nikahı reddedilir" dediği, İbn Ömer'in "Muhrim nikahlanmaz, kendisi ve başkası için dünürücü olamaz" dediği rivayet edilir.⁴³ Tabîin âlimlerinden Saîd b. Müseyyeb, Sâlim b. Abdillâh, Süleyman b. Yesâr'a muhrimin nikahı sorulmuş, onlar ise "Muhrim, nikahlanmaz ve nikahlanamaz" demiştir. Benzer ifadeler, Zührî'den de nakledilmektedir.⁴⁴ Muhrimin nikahlanamayacağı yönünde görüş bildiren bu âlimler, genelde Medine ehlidir. Nitekim Yezîd b. Abdilmelik, Medine ehline "ihramlı evlenebilir mi?" diye soru sormuş, onlar ise "evlenirse ayrılırlar" demişlerdir.⁴⁵

Sahâbe ve tâbiînden bazıları ise muhrimin evlenebileceği görüşündedirler. Başta yukarıda rivayetleri zikredilen İbn Abbas olmak üzere, Abdullâh b. Mesûd, Enes b. Mâlik ihramlıyken evlilikte bir beis görmezler. Bu doğrultuda İbn Abbas'ın ashâbı, tâbiîin âlimlerinden Mücâhid, Tâvus, İkrime, Zeyd; İbn Mes'ûd'un ashâbı, Alkame, Esved, İbrahim en-Nehâfı hocalarıyla aynı görüştedirler. Ehl-i Kûfe ya da Irak bölgesinde genelde İbn Mesûd halkasında (Mesrûk, Hammâd) bu yönde görüş revaç bulmuştur.⁴⁶ Görüldüğü üzere sahâbe ve tâbiîin tabakasında farklı görüş ve uygulamalar vardır. Yukarıdaki sebebü îrâd soruşturmalarında olduğu gibi Hz. Osman rivayetine dair sebebü îrâd bilgileri, konuya dair ihtilâfa/tartışmaya ışık tutar.

Ömer b. Ubeydullâh, hacdayken oğlu Talha'yı evlendirmek istedi. Ömer, o vakit hac emiri olan Ebân b. Osman'a oğlunu evlendirmek istediğine, onun da orada hazır bulunmasını arzu ettiğine dair haber yolladı. Bunun üzerine Ebân şöyle dedi: "Ben seni içi boş/kupkuru bir Iraklı olarak görüyorum. Ben Osman b. Affân'dan işittiğime göre Rasûlüllâh 'İhramlı kişi nikâhlanamaz' buyurdu."⁴⁷ Sadece oğlu Ebân tarafından nakledilen Hz. Osman rivayetinin sebebi irâdî; hac mevsiminde Ömer b. Ubeydullâh'ın oğlunu evlendirmek istemesi ve buna karşılık Ebân b. Osman'ın babasından duyduğu hadisi nakletmesidir. Farklı tariklerle nakledilen ve ihramlının nikâhının câiz olmadığı yönünde görüş bildiren mezheplerin dayanağı olan bu hadisin sebebü îrâd neticesinde ortaya çıkması, hadis rivayetini anlamak açısından mühimdir. Söz konusu sebebü îrâdın arkasında ise konuyla ilgili farklı görüş/uygulamalarının etkisi olduğu anlaşılıyor. Nitekim Ebân, muhrimin nikâhının yapılamayacağını belirtirken Iraklıların aksi yöndeki

⁴³ Rivayetler için bk. Mâlik b. Enes el-Medinî, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1985), "Nikâh" 71; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/152.

⁴⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/153.

⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/153.

⁴⁶ Rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/151-2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/358; Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/273; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/519-520.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/526; Dârimî, "Menâsik" 21; Müslim, "Nikâh" 45. Nevevî, rivayetteki "Irakî" ifadesinin hatalı olduğunu doğru ifadenin sünneti bilmeyen anlamında "Arabî" olduğunu ifade etse de Kûfe ehlinin de bu yönde görüşü olması nedeniyle sünnetten câhil olduklarını ifade eder. Ebû Zekeriyye Muhyiddîn Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1392), 9/542.

görüşlerini ortaya koyar. Bu durum sahabe ve tabiîn tabakasında Medine-Kûfe arasında uygulama/görüş farklılığı olduğunun işaretidir.

Hız Osman rivayetinde dikkat çeken diğer bir unsur sebebi îrâd bilgisini nakleden ve belirtildiği üzere rivayetin medârı konumundaki râvi Nubeyh b. Vehb'tir. Ömer b. Ubeydullah'ın konuyu soruşturması üzerine Ebân'ın, babası Hz. Osman'dan duyduğu/bildiği hadis ortaya çıkmakta ve olaya şahit olan Nubeyh b. Vehb tarafından nakledilmektedir.⁴⁸ Bu durum, tariklerin medâr konumundaki râvilerden nakledilme sebebinin bir açıdan açıklamaktadır. O vakte kadar gizli kalan bilgi/hadis, bir olay/soruşturma neticesinde açığa çıkmakta ve oradan yayılmaktadır. Medâr kavramına söz konusu açıdan bakılması, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İbn Abbas rivayetinin sebebi îrâdında ise tam tersi bilgilere rastlanmaktadır. Her ne kadar isim zikredilmese de kendi görüşlerini delillendirme mahiyetinde İbn Abbas rivayetinin râvilerinden Amr b. Dînâr ile Zührî arasındaki diyalog hatırlanabilir. Amr b. Dînâr, Zührî'ye İbn Abbas'tan nakledilen ihramlının evlenebileceğine dair rivayeti zikredince Zührî, kendisine ihramlıyken evlenmediğini ifade eden Yezid b. Esam rivayetinin ulaştığını belirtmiştir. Bunun üzerine Amr, İbn Abbas gibi birisi varken *arkasına bevleden Arabî*'yi mi tercih ediyorsun, demiştir. İbn Şihâb ise Meymûne'nin Yezid'in teyzesi olduğu belirtmesi üzerine, Amr onun İbn Abbas'ın da teyzesi olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Görüleceği üzere konuyla ilgili Amr'ın kendi bildiği/amel ettiği rivayeti nakletmesi, Zührî'nin de kendi bildiği rivayeti nakletmesine sebep olmuştur. Buna ilaveten sebebi îrâd bilgilerinde ilk dönemde usûl anlamında ihtilâflı rivayetler karşısında tercih sebepleri (Arabî olması, olaya yakınlık) müşahede edilebilmektedir.

İhramlının nikâhı konusunda birbirine muhâlif görüşlerin olması, Rasûlullâh ile Meymûne'nin nikâhının oluş vaktinin (ihramlı-ihramsız) soruşturulmasına, dolayısıyla konu etrafındaki bilgilerin rivayet edilmesine ve rivayetin gündemde kalmasına sebep olmuştur.⁵⁰ Burada aynı örneği vermesi ve iddiaların karıştırılmaması adına Joseph Schacht'ın (öl.1902/1969) konuyla ilgili görüşlerine yer vermek gerekir. İlk iki asırdaki ahkâma dair tartışmalar, Oryantalist paradigmada Hz. Peygamber'den duyulan, bilinen bir rivayetin nakledilmesine sebep olarak değil; otantik olmayan hadisin "tedâvüle sokulmasına, üretilmesine" sebep olarak zikredilir. Schacht, hukûkî rivayetlerin, ikinci asırdaki ekoller tarafından tedâvüle sokulup geriye doğru Hz. Peygamber'e isnad edildiğini söyler. Siyer rivayetleri ile hukûkî rivayetleri ayırmasına rağmen içerisinde hukûkî içerik bulunan siyer rivayetlerini de aynı düşünür.⁵¹ Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliğini verir.⁵² Sahâbe ve tâbiîn tabakasında ihtilâfın olması belli ölçüde hadis rivayetini etkilemiştir. Ancak bu etki, sebebi îrâd bilgilerinden de anlaşıldığı

⁴⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/446.

⁴⁹ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/269; Hâkim en-Nisâbûrî, *Müstedrek*, 4/34.

⁵⁰ Tartışmalı olaylarla ilgili soruların hadis rivayetine etkisi ve farklı örnekleri hakkında bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 160-165.

⁵¹ Siret ve sünnete dair Schacht'ın görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Fatma Kızıl, "Siret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* XIII/2 (2015), 7-25.

⁵² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 152, 153.

üzere olmayan bir hadisin kendi görüşleri doğrultusunda tedâvüle sokulması şeklinde değil, Hz. Peygamber'in içinde olduğu olayların nakle konu olması şeklindedir. İhramlının evliliğini soran kişiye Müslüman bir kişinin Hz. Peygamber'in fiilini aktararak cevap vermesi normaldir. Bu çalışmada ihtilâflı herhangi bir olayın rivayete konu olması, nakle değer görülmesi gibi ifadeler, olan bir olayın/sözün varlığı gösterir. Oryantalist paradigmadaki “tedâvül, üretim (formulate)” gibi kavramlar ise olmayan sözün/fiilin Hz. Peygamber'e isnâd edilmesidir. Konumuzdan hareketle söylemek gerekirse onlara göre Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği otantik olmamasına rağmen ilk dönem hukuk ekolleri arasındaki ihramlının evliliğine dair tartışma, birbirine muhâlif İbn Abbas ve Yezîd b. Esâm rivayetlerinin geriye doğru Hz. Peygamber'e nispet edilmesine sebep olmuştur. Biz ise sorulan sorular ve ihtilâfın, Meymûne'nin yeğenleri İbn Abbas ve Yezîd b. Esâm, Hz. Peygamber'in azadlı kölesi Ebû Râfi' gibi olaya yakın kişilerin hatırladıkları kadarıyla olayı aktarmalarına yani olayın nakledilmesine sebep olduklarını iddia ediyoruz. Bu noktada üzerinde durulması/düşünülmesi gereken önemli bir soru(n) şudur: Eğer tedvin öncesinde konuyla ilgili bazı rivayetlerin nakledilmesine tartışmaların/soruşturmaların sebep olduğu kabul edilirse; râvilerin (sahâbe-tâbiîn) ihtiyaca binaen nakilde bulunurken rivayetlere “etkisinden” kaçınması ne kadar mümkündür?

3. Metin Form/Yapı Analizinden Hareketle Bir Olayın İki Anlatımı Ya Da Râvinin Metne Etkisi

Rasûlullâh (s.a.v.), Meymûne ile bir kez evlenmiştir. Olay iki kez cereyan etmediğine göre ihramlı ve ihramsız evlendiğini ifade eden rivayetlerden birisi ya sonradan uydurulmuş ya da yanlış anlaşılmıştır. Her iki görüşe sahip sahâbe ve tâbiîn olduğuna göre sonradan uydurulma ihtimali zayıf gözüktüğü için olayı yanlış anlama ve aktarma ihtimali öne çıkmaktadır. Metin formlarına bakıldığında rivayetler sanki birbirine karşılık söylenmiş gibidir. Bunu tespit etmek için hem rivayetlerin takribi nakledilme zamanı hem de metinlerini kıyaslamak gerekecektir. Hicri 35-60 yılları arasında vefat eden sahâbenin (Hz. Ömer, Abdullah b. Mesûd, Hz. Âişe gibi) konuyla ilgili farklı görüşleri nakledilmektedir. Bu durum söz konusu dönemde konuya dair ihtilâfın varlığını gösterir. Rivayetlerin sahâbî râvilerinden en erken vefat edeni Hz. Osman'dır. Sebebü îrad bilgilerinden anlaşıldığına göre oğlu Ebân, rivayeti hac emiri olduğu dönemde (h.87-91) nakletmiştir. Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği ise kaza umresinde hicretin 7. yılında olmuştur. Anlaşılan o ki evliliğin ihramlı(sız) olduğuna dair rivayetler, sahâbe arasındaki görüş farklılıkların olduğu sonraki dönemde nakledilmiştir. Nitekim sebebü îrad bilgilerinde Amr b. Dînar, Zührî, Atâ, Meymûn b. Mihrân, Ömer b. Abdülaziz, Yezîd b. Esâm, Ebû Râfi rivayetinin râvisi Süleyman b. Yesâr, İbn Abbas'ın ashâbî gibi kişiler geçmektedir. Vefat tarihleri h. 100-130 arasında olan bu kişilerin döneminde ihtilâfın olduğu görülmektedir. Kabaca h. 60-100 yılları arasında konuyla ilgili rivayetlerin nakledilmeye başlandığı görülmektedir. Hangi rivayetin önce hangisinin sonra nakledildiği tespit edilememiştir. Ancak ihtilâf ile birlikte Ebû Râfi' ve Yezîd b. Esâm rivayetlerinin İbn Abbas rivayetlerinden sonra nakledildiği düşünülmektedir. Rivayetlerin metin form/yapı analizinde söz konusu kaniya dair ipuçları bulunmaktadır. Bütün tarikleri göz önüne alınarak rivayetlerdeki unsurlardan hareketle ihtilâfın ya da rivayetin söylenme sebebinin rivayet metinlerine etkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

İbn Abbas rivayetindeki unsurlar şöyledir: 1-İhramlıyken evlendi 2-Mekkeliler süresi dolduğu için zifafa girip düğün yemeği vermesine izin vermediler 3-Dönüşte Serif bölgesinde zifafa girdi. İbn Abbas rivayetinin yanında Kûfe bölgesi sahâbe ve tabiîn âlimlerinin konuyla ilgili görüşü de şöyledir: İhramlının nikahlanmasında bir beis yoktur, yasak olan cinsel birlikteliktir. Kûfe bölgesinden erken vefat eden Abdullah b. Mesûd'un (ö.32/652) İbn Abbas rivayetinden dolayı değil de konuya dair ihramlının nikahını yasaklayan bir şey olmamasından dolayı "nikahlanmasında bir beis yoktur" dediği düşünülmektedir.

Ebû Râfi' ve Yezîd b. Esam rivayetleri ise hemen hemen tüm unsurlar aynı olmasına rağmen nikah akdinin de ihramdan çıkınca (helalken) olduğuna vurgu yapar. Rivayetteki unsurlar, kısa/öz anlatımlardan uzun/ayrıntılı anlatımlara doğru şöyledir: 1-Rasûlullah Meymûne ile ihramsızken evlendi 2-İhramsızken Mekke'den dönüşte Serif mekiinde zifafa girdi 3-Ebû Râfi' aralarında elçiydi 4- Yezîd b. Esam Meymûne'nin yeğenydi 5-Meymûne Serif bölgesinde vefat etti 6-Kabre yeğenleri İbn Abbas ve Yezîd b. Esam koydu.

Helalken/ihramsızken nikâh ve zifaf bilgisinin normal şartlarda rivayete konu olmaması gerekir. Çünkü halihazırda mübah olan bir şeyin ifade edilmesine gerek duyulmaz. Bu ifade, nikâhın ihramlıyken yapıldığını söyleyen rivayetlere ya da görüşlere karşı nakledilmiş gibidir. İbn Abbas rivayeti, nikah ihramlıyken, zifaf ise ihramdan çıkınca Serif'te şeklinde iki olayı ayırmaktadır. Buna karşılık diğerleri iki olayın da Serif'te meydana geldiğini ifade etmektedir. Sonrasında ise tevâfuken Meymûne'nin aynı yerde vefat ettiği bilgisi yer almaktadır. Normalde rivayette yer alması beklenmeyen vefat yerinin rivayete girme sebebi, Meymûne'nin Hz. Peygamberle nikahlandığı yerin teyididir.

Rivayetlerin peşi sıra râviler tarafından yapılan değerlendirmeler, rivayetin anlaşılmasında asıl metnin önüne geçerek yönlendirici olduğu gibi rivayetlerin nakledilme sebeplerine dair ipuçları verir. Rivayetin bir parçasını oluşturduğu için metnin yapı/form analizinde buna da yer verilmesi gerekir. Çünkü bu değerlendirmeler, râvinin zihin dünyasını anlama ve rivayeti nakletme sebeplerini görme açısından önemlidir.

İbn Abbas'ın râvilerinden İbn Nübeyir, rivayete şöyle bir ilavede bulunmuştur: Zührî'ye bu rivayeti tahdis ettiğimde o şöyle dedi: Bana Yezîd b. Esam'ın haber verdiği göre Rasûlullâh ihramsızken onunla evlendi.⁵³ Hem râvinin hem de Müslim'in rivayetin peşinden bu bilgiyi vermesi, okuyucuya bu rivayetin değil de Yezîd b. Esam rivayetinin delil alınması gerektiğini ima etmektedir. Rivayetin râvilerinden Amr b. Dînar ile Zührî arasından geçen diyalogda ise farklı bir bakış açısı vardır. Amr, Zührî'ye Meymûne ismi olmaksızın nakledilen İbn Abbas rivayetini nakletmiş, Zührî, Peygamber'in evlendiği kişi kimdir bilir misin? diye sorduğunda Amr, onun Meymûne olduğunu söylüyorlar, diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Zührî, Yezîd b. Esam rivayetini nakletmiştir. Ancak Amr, bu konuda Zührî'ye "Sen İbn Abbas gibi birisi varken arkasına bevleden bir Arabîye mi tâbi oluyorsun?" der. Zührî ise Meymûne'nin onun teyzesi olduğunu söyleyerek rivayetin doğru olduğunu ifade etmeye çalışır. Ancak

⁵³ Müslim, "Nikâh" 46.

Amr, İbn Abbas'ın da Meymûne'nin yeğeni olduğunu ifade eder.⁵⁴ Rivayetlerin sonuna râviler tarafından "Yezîd b. Esam'ın Meymûne'nin yeğeni" olduğu ifadesi eklenmiştir. Hz. Peygamber'in uygulamasına dair bir bilgi olmamasına rağmen hadisin râvisi hakkındaki bu bilgi, aslında ihramlının evliliği konusunda doğru bilginin bu olduğunu belirtmektedir. Benzer durum Ebû Râfi' rivayetinde de görülür. Rivayetin sonunda "aralarında ben elçiydim" ifadesi yer almaktadır. Aslında bununla, "olaya ben şahid oldum, olay benim naklettiğim şekildedir" demek istenmektedir. Yani bir tür rivayetin güvenilirliği meselesidir. Konuyla ilgili ihtilâfın olması, râvilerin rivayetlerin sonuna böyle bilgiler koymasına sebep olmuş gibi gözükmektedir.

Görüldüğü üzere, rivayetlerin metinleri, birbiriyle ilişkili tarzda meydana gelmektedir. Özellikle ihtilâflı konularda daha çok fiilî (metni sahabe ve tabiîn tarafından oluşturulan) nakiller, karşıt rivayet ve görüşlerden etkilenmekte, kelime ve vurgularda bu durum hissedilmektedir.⁵⁵ Aynı şekilde ihtilâflı konularda râviler metni oluştururken/naklederken rivayetin doğruluğunu ifade edecek tarzda ifadelere rastlanmaktadır. Bu noktada bir metnin (İbn Abbas rivayeti), diğer metinlerin (Yezîd b. Esam ve Ebû Râfi') lafızlarını etkilediği ya da en azından birbiriyle etkileşim içerisinde oldukları söylenebilir.

4. İhtilâfın Mezheplere Yansıması ve Âlimlerin Rivayetler Arasındaki Çözüm Yolları

Hadis ilminde bir konuya dair birbirine muhâlif iki sahih rivayet, ihtilâfı'l-hadis ilmi kapsamında değerlendirilir. İki rivayetin arası; cem' ve te'lif, tercih, nesih ve tevakkuf yolları ile çözüme kavuşturulur. Ancak âlimlerin tercihleri/yöntemlerinin, benimsediği mezhep görüşünden ayrı olmadığı, o doğrultuda çözüm önerileri ortaya koyduğu unutulmamalıdır. Burada âlimlerin görüşleri, mezhebi içerisinde kronolojik olarak verilecektir. Böylelikle her bir mezhebin zaman içerisinde hangi argümanları geliştirdiği ve mezhepler arasındaki farklılıklar görülebilecektir. Ayrıca ilk dönem hadis rivayetini göz önüne alıp almadıkları değerlendirilecektir.

4.1.Hanefî Mezhebi

Konu, ilk Hanefî kaynaklarından Şeybânî'nin (öl.189/805) *el-Hucce*'sinde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Şeybânî, "ihramlının nikâhı" başlığı altında öncelikle Ebû Hanîfe'nin (öl.150/767) görüşünü verir. Ona göre ihramlının evlenmesinde ve başkasını evlendirmesine bir beis yoktur. Ancak muhrim, nikahtan doğan helallikten dolayı hanımını öpemez, dokunamaz. Medine ehlinin ihramlının evlenemeyeceği, evlenirse nikahının merdud görüşünde olduğunu belirten Şeybanî, daha sonra kıyas ve rivayet olmak üzere iki açıdan kendi delillerini sıralar. Ona göre ihramda Allah'ın yasakladığı cinsel ilişki olmadığı müddetçe nasıl olur da nikâh yasaklanır. Muhalifler, cinsel birlikteliğin nikâh ile helal olması görüşünü câriyenin satın alınmasına kıyas eder. İhramlı iken cinsel ilişkiye girmediği müddetçe câriye satın alınmasında ittifakla bir beis yoktur. Evliliğin câriye satın alınmasından bir farkı yoktur. Nikâh yapar ancak cinsel temasta bulunmaz. Şeybânî muhaliflerine câriye ve koku satın alınması ile nikah arasındaki farkı ortaya koyacak bir kıyas getirmelerini söyleyerek meydan okur. Diğer bir kıyas ise ric' talakla boşanmış

⁵⁴ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, 4/27.

⁵⁵ Geniş bilgi için bk. Ünal, *Metin Bilinci*, 106-107.

kişinin durumudur. Şayet bu kişi hanımına ihramlı iken dönerse bu sahihtir. Bu da bir tür nikâhtır, o vakit burada da geri dönüşün yasak olması gerekir.⁵⁶

Kıyas metodundan sonra ilgili rivayetlerin çok olduğunu belirten Şeybânî'ye göre bu konuda ihramlıyken evlendiğine dair rivayetler asıldır. İhramsızken evlendiğine dair Ebû Râfi' rivayeti vardır. Ancak Meymûne'nin yeğeni, fakih ve ilim sahibi olan ve şüphe edilmeyen İbn Abbas ve Heysem b. Heysem rivayeti ihramlıyken evlendiği yönündedir. Bu doğrultuda İbrahim en-Nehaî'nin merfû rivayeti ve kendi görüşü, İbn Mesûd'un kendi görüşü Sevde b. Hârise'nin merfû rivayeti, farklı tarikle İbn Abbas rivayetleri vardır.⁵⁷ Şeybânî, görüşünü önce kıyas metoduyla delillendirmiş sonrasında ihtilaflı rivayetler arasında hem kaynağa yakın olan hem de fakih ve ilmî yönü olan İbn Abbas rivayeti doğrultusunda hüküm vermiştir. Aslında kendi halkasındaki âlimlerin (İbn Mes'ud, Nehaî, Hammâd, Ebû Hanife) görüşünü devam ettirmiştir.

Hanefî âlimlerin görüşlerini hadislerle delillendiren Tahâvî'ye göre konuyla ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birincisi Hz. Osman rivayetleri doğrultusunda ihramlıyken nikahlanılmayacağı, dünürcü dahi olunamayacağı; ikincisi ise İbn Abbas, Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre rivayetlerini delil alarak nikahlanmada bir beis olmadığı sadece ihramlıyken cinsel ilişkinin yasak olduğu görüşündedirler. Birincilerin görüşlerini Ebû Râfi ve Meymûne rivayetleri destekler. İkinci görüşte olan Tahâvî, ilk görüşteki âlimlerin görüşlerini Şeybânî gibi rivayet ve kıyas olmak üzere iki temel noktadan çürütmeye çalışır. Rivayet tekniği açısından İbn Abbas hadisi sahihtir. Ancak genellikle hadisçilik yönü ön planda olan ve sahih hadisleri önceleyen birinci grup âlimleri kendi metodları doğrultusunda sahih olanı tercih etmek yerine Matar el-Varrâk'tan dolayı problemlili olan Ebû Râfi tarikini delil alırlar. Yezîd b. Esam tariki hakkında Amr b. Dinâr-Zührî diyalogunda olduğu üzere Amr b. Dinar'ın "bevleden arabî" ifadeleri vardır. Zührî'nin de ses çıkarmadığı bu ifade bir tür cerh sebebidir. Hadisçiler bundan daha hafif bir sözle dahi râviyi kusurlu saymışlardır. Meymûn b. Mihran rivayeti ise munkatî' nakledilmiştir. Ata', bu rivayeti duyduğunda tam tersi olarak Meymûne'nin ihramlıyken evlendiğini biliyoruz, demiştir. Tahâvî'ye göre rivayeti nakleden Meymûn'un yanında başka bir delil olsaydı, onu zikrederdi. Sıhhat odağından muhaliflerinin delil aldığı her bir rivayeti kendi yöntemleriyle çürüten Tahâvî, İbn Abbas rivayetinin sahih olduğuna, onu nakledenlerin fakih olduğuna, İbn Abbas'ın ashâbının da bu doğrultuda görüşü olduğuna değinerek kendi görüşünü destekler.⁵⁸ Hadis tekniği açısından Tahâvî, sıhhat ve özellikle ilk râvileri zabt ve itkan sahibi fakih kişilerin naklettiği rivayetleri tercih eder. Nitekim Hz. Osman rivayetini değerlendirirken bu yöntem bariz şekilde görülür. Onun râvisi Nubeyh b. Vehb'tir, o ise Amr b. Dinâr, Câbir b. Zeyd, Mesrûk gibi değildir. Onun derecesi, bunların derecesine ulaşamaz. Ayrıca İbn Abbas rivayetini kimsenin eleştirmedeği Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre tarikleri destekler.⁵⁹

⁵⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403), 2/209-210.

⁵⁷ Şeybânî, *Hucce*, 217-225.

⁵⁸ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/268-271.

⁵⁹ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/271.

Konuyu nazarî açıdan değerlendiren Tahâvî, Şeybânî’de olduğu gibi câriye, koku-gömlek satın almak ve oruçta nikah konularına kıyas eder. Birincisi câriyenin satın alımı ihramlıyken caiz ancak cinsel ilişki yasaktır. Bunda herkes icmâ etmiştir. İkincisi, ihramdan çıktıktan sonra sürünmek üzere koku satın almak, elbise satın almakta bir beis yoktur. Ancak ihramlıyken bunları sürünmek gömlek giymek haramdır. Üçüncüsü oruçta nasıl ki nikah helal cinsel ilişki yasaksa ihramlıyken de öyledir.⁶⁰ Şeybânî gibi kıyas ve rivayet açısından konuyu değerlendiren Tahâvî’de farklı olarak rivayetlerin sıhhati argümanı ön plana çıkmakta, muhalif rivayetleri sıhhat açısından çürütmektedir.

Hanefî âlimi İbnü’l-Hümâm (ö.861/1457) ise öncelikle muhaliflerin delil aldığı Hz. Osman rivayetine ve *Muvatta*’daki Hz. Ömer’in evlenenleri ayırmasına değinir. Sonrasında kendi delillerini sıralar. *Kütüb-i Sitte* imamlarının yer verdiği İbn Abbas rivayetine değinir. Ona göre Yezîd b. Esam rivayetinde *Kütüb-i sitte* âlimlerinin hepsi ittifak etmediği için İbn Abbas rivayetinin gücüne ulaşamaz. Zira Yezîd b. Esam rivayeti, Buhârî ve Nesâî’de yoktur. O, İbn Abbas’a da hıfz ve itkan açısından mukavemet edemez. Amr b. Dinar-Zührî diyalogu bunu gösterir. Ebû Râfi’ rivayeti ise *Sahihayn*’da yoktur. İbn Hibbân’ın *Sahih*’inde olsa bile sıhhat derecesine ulaşamaz. Bundan dolayı Tirmîzî, hasen dışında bir şey dememiştir. İbn Abbas’tan nakledilen “ihramsızken” ifadesi münkerdir. Bir kimseden yakın derecesinde bir şey meşhur olduktan sonra onun hilafına bakmak caiz değildir. Ona göre İbn Abbas rivayetinin harem bölgesine girmek şeklinde tevil edenlerin görüşü (İbn Hibbân) uzak bir yorumdur. Uzaklaştıran şeylerden birisi Buhârî rivayetidir (ihramlıyken nikahlandı, Serifte zifafa girdi). Böylece iki rivayet arasındaki muaraza ortadan kalktı. Çünkü Serif’te olan şey zifaftır. İhramlıyken evlendiğini destekleyen rivayetlerden birisi de râvileri sika olan Âişe rivayetidir. Yine Osman ve diğerlerinin râvileri, zabt, fıkıh açısından İbn Abbas rivayetinin râvileri olan Said b. Cübeyir, Tâvus, Atâ, Mücâhid, İkrime, Câbir b. Zeyd gibi değildir.⁶¹

Önceki âlimlerde olduğu gibi İbnü’l-Hümâm, rivayet açısından sonra kıyasa başvurur. Ona göre teâruz kıyas yoluyla da düşer. Çünkü nikah akdi de cariye satın alma ve diğer şeyleri gibi diğer akitler gibidir. İhram sebebiyle bu akitlerden herhangi bir şey engellenmemiştir. Eğer haram olsaydı, maksat cinsel birliktelik mertebesine inerdi ki o da sadece akdin değil haccın ifsat olmasına neden olurdu.⁶² İbnü’l-Hümâm tercih noktasında öncekilerde olmayan metin yönüne de vurgu yapar. Metin yönünden kasıt metnin anlamıdır. “Nâfiye ifade eden lafızlar, müsbiye ifade eden lafızlara tercih edilir” kaidesine müsbiye olan Yezid b. Esam rivayetine nâfiye olan İbn Abbas rivayeti tercih edilir.⁶³ Çünkü ihramsızken nikahlanmasının bir anlamı yoktur. Zira bu, normal olandır. Asıl olan, ihramlıyken nikahlanmasını ifade eden lafızdır.

Görüşleri delillendirmede öncekilere büyük ölçüde benzemesine rağmen İbnü’l-Hümâm’da bazı farklılıklar vardır. Rivayetleri *Kütüb-i sitte* özelde ise *Sahihayn* merkezli değerlendirmektedir. O, İbn Abbas

⁶⁰ Tahâvî, *Meâni’l-âsâr*, 2/272-273.

⁶¹ Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr* (yy.: Dâru’l-fikr), 3/232-235.

⁶² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 2/235.

⁶³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/236.

rivayetinin *sahihayn*'da yer aldığını ifade ederken muhalif rivayetlerin Buhârî'de yer almadığını ifade eder. Kıyas metodunda benzer örnekler vardır. Farklı olarak önceki âlimlerde olmayan metni/lafzı esas alan kâidelere yer verir.

Hanefilerin kendi görüş delillendirmelerinde ilk dönemde kıyas metodu, İbn Abbas'ın râvilerinin sağlamlığı ve hocalarının görüşleri esakken sonraki dönemde bunlara rivayetin sıhhati, *Kütüb-i sitte* merkezli değerlendirme ve usûl kâideleri eklenmiştir.

4.2. Mâlikî Mezhebi

İmam Mâlik (öl.179/795), *Muvatta'* adlı eserinde öncelikle Hz. Peygamber ile Meymûne'nin evliliğinin Hz. Peygamber Medine'deyken olduğuna dair rivayeti, sonrasında sırayla Hz. Osman rivayetini, Hz. Ömer'in ihramlıyken evlenenlerin nikahının reddedileceğine dair rivayeti, İbn Ömer'in sözünü, Saîd b. Müseyyeb, Sâlim b. Abdullah ve Süleyman b. Yesâr'ın görüşlerini verir.⁶⁴ Mâlik, merfû rivayet, sahâbe ve Medineli tabîîn âlimlerinin görüşleri doğrultusunda ihramlının evlenemeyeceği görüşündedir. Mâlikî mezhebinin önemli simalarının İbn Abdilber (öl.463/1071), *Muvatta'*ya yazmış olduğu şerhlerde hem hadisçilik yönünü ortaya koymuş hem de mezhebin görüşünü hadislerle desteklemiştir. İbn Abdilber, Ebû Râfi' ve Yezîd b. Esam rivayetlerini tercih etmiştir. Tercih etme sebeplerinden birincisi, rivayetlerin olaya konu olan Meymûne'nin bizzat kendisinden, Rasûlullâh'ın azatlısı Ebû Râfi'den, Meymûne'nin azatlısı Süleyman b. Yesâr'dan ve Meymûne'nin yeğeni Yezîd b. Esam'dan nakledilmesidir. Böylelikle buradaki kişilerin olayı bizzat yaşadıkları ya da yaşayandan doğrudan öğrendikleri üzerinde vurgu yapılmaktadır. İkincisi ise olayın bu kişilerden birçok yolla, mütevâtir olarak gelmesidir. Üçüncüsü, Saîd b. Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr, İbn Abdirrahman, İbn Şihâb ve Medine âlimlerinin cumhurunun görüşüdür. Buna karşılık İbn Abbas rivayeti sadece tek kişiden gelmektedir. Bu durumda kalp cemaatin rivayetine meyleder. Eğer İbn Abbas rivayeti de çok nakledilmiştir denilirse, şu halde iki rivayetle delil düşer, üçüncü bir delile ihtiyaç duyulur. O vakit Osman (r.a.) rivayeti delil alınır. Bir diğer tercih sebebi olarak da ameli ortaya koyar. Ömer, Osman, Ali, İbn Ömer ve Medine ehlinin çoğunluğunun ameli bu doğrultudadır. Hz. Peygamber'in bir şeyi hem yasaklayıp hem yapması muhal olduğu için İbn Abbas rivayetlerini değil de diğerlerini tercih eder.⁶⁵ İbn Abdilber, rivayet arası tercihte yakınlık, sahabe uygulaması ve mütevâtir gibi delilleri ileri sürmektedir. Bu argümanlar muhaliflerin görüşlerini çürütmek üzere kurgulanmış gibidir. Çünkü daha ziyade kendi mezhebi doğrultusunda uygulanagelen ameli esas almaktadır. Mâlikî gelenekte, ihtilaflı rivayetleri tercihte sahâbe ve sonraki Medine ehlinin ameli ön plandadır.⁶⁶

4.3. Şâfiî Mezhebi

İmam Şâfiî (öl.204/820), sırasıyla Hz. Osman, Ebû Râfi' ve Yezîd b. Esam rivayetlerini verir. İbn Abbas rivayeti hakkında Saîd b. Müseyyeb'in görüşüne (hata etmiştir) değinen Şâfiî, "Peygamber (s.a.v.)

⁶⁴ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, "Hac" 69-73.

⁶⁵ İbn Abdilber, *Temhîd*, 3/151-160.

⁶⁶ Bekir Özüdoğru, *Hadis Anlam ve Amel: Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi* (İstanbul: İFAY Yayınları, 2021), 161-164.

ancak ihramsızken evlenmiştir nitekim Hz. Ömer de ihramlıyken evleneni ayırmıştır ve İbn Ömer'in mevkûf rivayeti bu yöndedir", der.⁶⁷ Ona göre muhrim kendisi ve başkası için nikah akdi yapamaz. Muhrimin kendisi ya da başkası için yaptığı tüm nikah akitleri feshedilir. Çünkü nikah akdi cinsel ilişki gibidir. Eğer ricî talakla boşanmış kişi hanımına ihramlıyken dönerse bu fasit bir nikahın ıslâhı olduğu için sahihtir. Aynı şekilde muhrim cinsel ilişki ya da hizmet için cârîye satın alabilir. Çünkü bu, yasaklanan nikâh akdi gibi değildir. Zira satın alma, her ne kadar kendisiyle cinsel ilişki helâl olsa bile aslında bir mülkiyettir. Dolayısıyla onun hükmü nikahın hükmü gibi değildir.⁶⁸

Rivayetlerle Şâfiî mezhebini savunan Beyhakî (öl.458/1066), İbn Abbas rivayetinin ardından İbn Şihâb ile Amr arasında geçen diyaloga değindikten sonra rivayetin sahih kaynaklarda geçtiğini belirtir ve Yezîd b. Esam rivayetine yer verir. Neticede bu konuda rivayetlerin muhtelif olduğunu, İbn Abbas rivayetinin sahih bile olsa konuyla ilgili Hz. Osman rivayeti olduğunu, dolayısıyla tahsis durumu olabileceğine dikkat çeker.⁶⁹ Buhârî gibi sahih kaynaklarda geçtiği için İbn Abbas rivayetini kabul eden Beyhakî, mezhep görüşü doğrultusunda iki rivayet arasını cem' ve telif metotlarından tahsis yoluyla çözülebileceği görüşündedir.

Şâfiî mezhebinin önemli simalarından Nevevî (öl.676/1277) ise "muhrimin nikahlanmasının haram oluşu ve dürtürçülüğünün mekruh oluşu" babı altında konuları değerlendirir. İlk hadisin şerhinde öncelikle ulema arasındaki ihtilafa dikkat çeker. Sonrasında dört maddede kendi görüşünü ortaya koyar. Birincisi; bir tarafta sadece İbn Abbas rivayetleri varken diğer tarafta ise Meymûne'nin bizzat kendisi, Ebû Râfi' ve diğerleri nakletmektedirler ve zabt açısından daha iyidirler ayrıca sayıca çoklardır. İkincisi ise İbn Abbas rivayetindeki ihram kelimesi ihramlı anlamında değil harem bölgesi anlamındadır. Üçüncü ise söz ve fiilin teâruzunda söz (Hz. Osman rivayeti) mukaddemdir. Dördüncüsü ihramlı iken evlilik sadece Nebî'ye has bir durumdur.⁷⁰

İbn Hacer (öl.852/1449), ilk olarak tearuzun cem' ve telif yoluyla çözülebileceğini belirtir. İhramlıyken evlilik, hasâisü'n-Nebî türündendir, başkaları için geçerli değildir. Hanefîlerin delil aldığı Âişe ve Ebû Hüreyre rivayetleri ise illet ve irsâl açısından problemlidir. Enes b. Mâlik'in "ihramlıyken nikah, alışverişi gibidir" sözü hakkında ise konuyla ilgili Hz. Osman rivayetinin kendisine ulaşmamış olabileceğini belirtir.⁷¹ *Sahîhayn* eserlerinin sıhhati konusunda genel kabulün olduğu dönemlerde yaşayan Nevevî ve İbn Hacer gibi âlimlerin, cem' ve telif metoduna başvurduğu görülür. Oysa tabiîn tabakasında İbn Abbas rivayetinde problem olabileceğine dair görüşler vardı. Söz konusu durum, tarihî süreçte argümanların şartlara göre değiştiğini göstermektedir. Sonuçta Şâfiî mezhebi âlimleri genelde

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 5/84.

⁶⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/84-85.

⁶⁹ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/92.

⁷⁰ Nevevî, *Minhâc*, 9/194.

⁷¹ İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, 7/166.

Hız. Osman rivayetinin kavlı olması ve İbn Abbas rivayetinin ise hasâisü'n-Nebi türünden olabileceği gibi delillerle görüşlerini desteklerler.

Sonuçta ihramlının nikâhı olur ve olmaz diyen âlimlerin delillerini şöyle gösterebiliriz:

Deliller	İhramlıyken nikâh olur diyenler	İhramlıyken nikâh olmaz diyenler
Kur'an'dan delil	Nikâhı yasaklananlar arasında ihramlı yoktur	-
Hadislerden delil	İbn Abbas, Âişe	Yezîd b. Esam, Ebû Râfi', Hız. Osman
Hadis metni	Fiilî	Kavlî
Râvi ta'dili ve tarik çokluğu	Daha zabt sahibi (İbn Abbas)	Daha çok kişi / Mütevâtir
Râvi cerhi	Bevl eden arabî (Yezîd b. Esam)	İçi boş Iraklı ithamı (Ömer b. Ubeydullah)
Kıyas	Alışveriş gibi: Cariye, Elbise, koku	-
İlk Dönem Âlimlerinin Görüşü	Ata' ve Amr b. Dînâr'ın sözü	Saîd b. Müseyyeb ve Zührî'nin sözü
Sihhat	Sahih (İbn Abbas)	Hasen, Zayıf
Usûl Kaidesi	Nâfiye ve müsbiye ifadeleri teâruz ettiğinde nâfiye esas alınır.	Kavlî ve fiilî rivayetler teâruz ettiğinde kavlı olan mukaddemdir.
Ce'm ve te'lif	Hız. Osman rivayetindeki "nikâh" cinsel birliktelik anlamındadır.	İhram, harem bölgesine girmek anlamındadır. İhramlıyken evlilik sadece Hız. Peygamber'e hastır.

Sonuç

Rasûlullâh ile Meymûne'nin nikâhlarının ihramlı ve ihramsızken olduğuna dair birbirine muhâlif iki rivayet vardır. Sıhhat durumları farklılık arz eden rivayetler, sebebi îrâd bilgileri ve sahâbe görüşleri bağlamında ele alınmıştır. Rasûlullâh ile Meymûne'nin evliliği, siyerin konusu olmasına rağmen söz konusu evliliğin zamanı (ihramlı/ihramsız) vesilesiyle ahkâmı ilişkilendirilmiştir. Hatta metinlerdeki vurgulara ve rivayetlerin hadis kitaplarındaki yerine bakıldığında ahkâm yönünün daha da ön planda olduğu görülmüştür. Bunun sebebi ihramlının nikâhı meselesinde sahâbe ve tabiûn dönemindeki tartışmalar ve sorulan sorular gözükmemektedir. Sebebi îrâd bilgileri ve sahâbe arasındaki ihtilâf, Oryantalist paradigma içinden Schacht'ın hicri ikinci asrın başlarındaki hukuk ekollerinin, kendi görüşleri doğrultusunda geriye yönelik hadisleri geliştirdiği iddiasının aksini göstermektedir. Farklı bir ifadeyle ihtilâf/tartışma, hadislerin tedâvüle sokulmasına/uydurulmasına değil merfû ve mevkuf haberlerin nakledilmesine, rivayete konu olmasına sebep olmuştur. Ancak ihtilâfın, râvilerin rivayetleri iki farklı şekilde nakletmesine sebebiyet verdiği görülmektedir. Olay nakledilirken ihram ve zifâf meselelerine odaklanılması bunun delillerinden sayılabilir.

Sahâbe ve tâbiûn dönemindeki ihtilâf, mezhepler boyutunda devam etmiştir. Hanefî mezhebi, bu konuda rivayet ve kıyas metodunu esas almıştır. Rivayetler arasında kıyas (nikâh alışveriş gibidir) metoduyla tercihte bulunmuşlardır. Zamanla yerleşen sıhhat anlayışı ve *Sahîhayn*'in otorite oluşuna eş zamanlı olarak İbn Abbas rivayetini, muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için öne sürmüşlerdir. Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri ise mevkuf haberler, Medine'de uygulanan amel, Yezîd b. Esam ve Ebû Râfi'in olaya yakınlığı, rivayetlerin mütevâtir oluşu ve Hz. Osman rivayetinin kavli oluşu gibi delilleri esas almışlar.

Netice itibarıyla ahkâma dair bir konuyu içermesi (ihramlıyken nikâh), siyere dair bir olayın (Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği) rivayetini etkilediği görülmektedir. Sahâbe tabakasından itibaren ihtilâfın olması, konuyla ilgili ilk asırda merfû-mevkûf hadislerin rivayetine sebep olarak olumlu bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak olayın sıcaklığı ve anlayışın etkisi, rivayet metinlerinin vurgularını (râvinin etkisini) olumsuz etkilemektedir. İlk dönem hadis rivayeti için normal olan bu durum, âlimler tarafından farkında olunduğunda problem oluşturmazken görmezden geldiğinde sanki birbirine muhalif iki rivayet varmış izlenimi vermektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnaut vd. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Akgün, Hüseyin. "Umirtu en Ukâtile'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 49-90.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn. *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahîh-i Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, ty.

Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 10 Cilt.

Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. baskı., 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tûki'n-Necât, 2001.

Çınar, Fatih. "İslam Fıkıhına Göre İhramlı Halde Evlilik". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 186-205.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah. Riyad: Dâru't-tayyibe, ts.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayp Arnaut vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Süleym Esed Ed-Derânî. 4 Cilt. Suud: Dâru'l-muğnî, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnaût vd. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.

Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Eren, Muhammet Emin. "Olgudan Rivayete ya da Yorumun Rivayetleşmesi: Nu'aym B. Hammâd'a Ait Bir Rivayetin Tahlili". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. II/651-661, 2017.

Erul, Bünyamin. "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yorum Etkisi". *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum)*. 97-114, 2005.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî vd. 24 Cilt. Mağrib: Vuzâratu umûmi'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmî, 1967.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.

İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahih-i Buharî*. thk. Muhammed Fuat Abdalbaki. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. *Sahîhu İbn-i Hibbân*. thk. Muhammed Ali Sönmez ve

Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaût vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru Risâleti'l-âlemiyye, 2009.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. yy.: Dâru'l-fikr.

Kızıl, Fatma. "Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* XIII/2 (2015), 7-25.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İradi'l-hadîs*. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2020.

Mâlik b. Enes el-Medinî. *Muvatta'*. thk. Muhammed Fuat Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1985.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, 1986.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyye Muhyiddîn. *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccac*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1392.

Özkan, Halit. "Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencamı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (04 Temmuz 2022), 1-45.

Özüdoğru, Bekir. *Hadis Anlam ve Amel: Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1., 2021.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*. thk. Mehdî Hasan el-Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. Avz. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr.

5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaût. 16 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1994.

Tatar, Burhanettin. "Hadis Rivayeti Üzerine Felsefi Notlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (31 Mayıs 2018), 13-20.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr - Süneni't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.

Ünal, Yavuz. *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci*. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

Yıldırım, Enbiya. "Rivayetlerin Şekillenmesinde İnsan Olgusu Üzerine Bir Analiz". *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum)*, 145-170.

Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997.

One Event, Two Narrations: The First Period of Ḥadīth Transmission about the Marriage of the Prophet and Maymūna w/o İhrām and Its Reflection on Legal Schools

Asst. Prof., Bekir ÖZÜDOĞRU

Extended Summary

Ḥadīth narration is an essential touchstone in the formation of Islamic thought in general and the science of hadith in particular. Understanding the hadith transmission pattern in the first two centuries will contribute to the understanding of Islamic sciences and hadith. The subject of the study is the narratives about the marriage of a person with a pilgrim (iḥrām). Its purpose is to deal with the pattern of the first period of narration in the context of the effects and results of the narrators on the hadith narration.

There are two opposing narrations regarding the marriage of the Messenger of Allah and Maymūna on whether or not the marriage between them was consummated with and without iḥrām. The narrations that indicate that it was consummated without iḥrām are transmitted from Abu Rāfi' (d. 40/660), who is the freed slave of the Prophet, Maymūna herself, and Maymūna's nephew Yazīd b. Aṣam (d. 103/721). On the other hand, the narrations that indicate that the marriage was consummated with iḥrām come from Maymūna's nephew, namely Ibn 'Abbās (d. 68/687-8). Since the versions coming from Abu Rāfi', Yazīd b. Aṣam, and 'Ā'isha are mursal, and the version of Safiyya bint Shayba and that of 'Uthmān is fard (isolated), these are problematic. The version of Ibn 'Abbās is authentic.

It is seen that some of the ḥadīths were transmitted to meet certain needs in the first period. One of these, and perhaps the most important, concerns the issues related to the rules that are directly encountered in daily life. Even though the marriage of the Messenger of Allah and Maymūna is the subject of the genre of siyar and maghāzī, it falls under the subject matter of Islamic law and in particular, the subject of the marriage of muḥrim (i.e. one who is within the garment of official ḥājj, namely iḥrām). Perhaps the most important aspect of this marriage that led to it being reported in the narrations is the fact that it contains a legal ruling. When the narrators who know the subject matter were asked about the marriage of the muḥrim, they transmitted what they knew of the actions of the Prophet pertaining to this matter. The orientalist paradigm claims the opposite. According to Schacht, in the early second century of the Hidjra, schools of law developed backward isnāds in line with their own views. They circulated ḥadīths that had no (authentic) relationship with the Prophet. In fact, Schacht gave an example for siyar subjects that contain a legal ruling type narrations of the Prophet's marriage to Maymūna. On the contrary, the fact that there was disagreement about the subject matter as early in the period of the Companions and the particular sabab al-irād of the ḥadīths in question demonstrate the fact that the ḥadīths date back as far as the time of the Prophet. In other words, the conflict did not cause the ḥadīths to be fabricated, but rather the transmission of marfū' and mawqūf reports.

The narrations that come from Ibn 'Abbās indicate that marriage can be consummated while in iḥrām and those transmitted from Abu Rāfi' and Yazīd b. Aṣam indicate that marriage cannot be consummated while in iḥrām describe the same event. However, the narrators narrated the event in two different ways. Ibn 'Abbās states that the marriage contract took place in Makkah while they were in iḥrām, and the marriage was consummated in Sarif outside the ḥaram. Others report that the marriage contract was done either in Medina by proxy or that both the marriage contract and consummation took place in Sarif. What concerns us here the most is the effect of the conflict on the transmission of the reports on the event. Distinguishing between the marriage contract and its consummation

pertaining to the event supports this. While ḥadīth texts show the existence of the marriage between the Prophet and Maymūna, the legal conflict on the subject led to the transmission of the event in two different ways.

This conflict which started during the generation of the Companions and continued into the generation of the Successors made its way into the legal discourses of the legal schools. Ḥanafī school evaluated the issue both in terms of qiyās and narration. Having considered the marriage contract (i.e. nikāḥ) analogous to bay‘ (transaction), Ḥanafīs state that what was forbidden was intercourse. They rely on ḥadīths narrated by Ibn ‘Abbās and ‘Ā’isha in addition to mawqūf reports, and they favor narrators whose ḍabt (memory) and ‘ilm (knowledge) are relatively stronger over the narrators who transmit the opposite reports. They emphasized the authenticity of the version of Ibn ‘Abbās in the period when the ṣiḥḥa (soundness) of aḥādīth came to the fore. However, they, in principle, rely on qiyās. As for the Mālikī and Shāfi‘ī schools of law, they rely on such evidence as mawqūf reports, practices of Madīna, the proximity of Yazīd b. Aṣam and Abū Rāfi‘ to the marriage, the fact that the narrations are mutawātir, and the narration of ‘Uthmān, etc.


As a result, an event about the siyar (namely, the marriage of the Prophet with Maymūna) has been the subject of narration because it contains a legal matter (namely, the marriage of muḥrim). The fact that there was a disagreement on the matter starting from the generation of the Companions had a positive impact on the transmission of the relevant marfū‘ and mawqūf reports. However, the fact that the event was still recent and the impact of conflicting views on it had a negative impact on where the emphasis was given in the narrations. While this situation, which was normal for the first period of ḥadīth narration, does not pose a problem when scholars are aware of it. However, if this is not taken into consideration, it would give the impression that there were two conflicting reports.

Keywords: Ḥadīth, Narration, Maymūna, Marriage, Muḥrim, Ikhtilāf, Effect of Narrator

İlahiyat Öğrencilerinin Akademik Başarıları, Lisansüstü Eğitim Farkındalıkları ve Lisansüstü Eğitim Niyetleri Arasındaki İlişkiler

The Relationships between Academic Achievement, Awareness about the Postgraduate Study and Postgraduate Study Intention of Theological Students

Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Asst. Prof., Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ishaktekin05@gmail.com
 0000-0002-3850-5691

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

27 Haziran / June 2022

14 Eylül / September 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tekin, İshak. "İlahiyat Öğrencilerinin Akademik Başarıları, Lisansüstü Eğitim Farkındalıkları ve Lisansüstü Eğitim Niyetleri Arasındaki İlişkiler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1374-1392.
<https://doi.org/10.51702/esoguifd.1136801>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval: Bu çalışma için etik kurul izni, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler İnsan Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığı'nın 26.05.2022 tarihli, 2022/10 numaralı kararı ile alınmıştır. / This research is conducted with the permission of the Ethics Committee of Social Sciences of Eskişehir Osmangazi University, decree no: 2022/10, 26.05.2022.

İlahiyat Öğrencilerinin Akademik Başarıları, Lisansüstü Eğitim Farkındalıkları ve Lisansüstü Eğitim Niyetleri Arasındaki İlişkiler

Öz ► Bu çalışma ilahiyat öğrencilerin akademik başarıları, lisansüstü eğitim farkındalıkları ve lisansüstü eğitim niyetleri arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlamaktadır. Bu ilişkileri incelemek üzere çalışma nedensel tarama modelinde desenlenmiş; elde edilen veriler çoklu doğrusal regresyon modeli ile test edilmiştir. Araştırmanın örneklemini uygun örnekleme tekniği ile ulaşılan ve 2021-2022 eğitim-öğretim yılında öğrenim gören 5 üniversiteden 273 ilahiyat öğrencisi oluşturmuştur. Verilerin analizinde ilahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim farkındalıkları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı, akademik başarıları ile lisansüstü eğitim niyetleri arasında düşük düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu ($r = .13$; $p < .05$); buna karşın lisansüstü eğitim farkındalıklarıyla lisansüstü eğitim niyetleri arasında orta düzeyde ilişki olduğu ($r = .71$; $p < .01$) bulunmuştur. Çalışmada kurulan modelin test edildiği regresyon analizinde ise ilahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim farkındalıklarının lisansüstü eğitim niyetlerini yüksek düzeyde ve anlamlı şekilde yordadığı görülmüştür ($R = .725$, $R^2 = .525$, $p < .001$). Sonuç olarak çalışmada test edilen modelin doğrulandığı, ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim farkındalıkları arttıkça lisansüstü eğitim niyetlerinin de artacağı, akademik başarıların da buna küçük de olsa etkide bulunacağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, ilahiyat öğrencileri, lisansüstü eğitim, lisansüstü eğitim farkındalığı, lisansüstü eğitim niyeti.

The Relationships between Academic Achievement, Awareness about the Postgraduate Study and Postgraduate Study Intention of Theological Students

Abstract ► This study aims to examine the relationships between academic achievement, awareness about the postgraduate study and postgraduate study intention of theological students. In order to analyze these relationships, the study was designed in the causal survey model. The obtained data were tested with a multiple linear regression model. The sample of the research consisted of 273 theology students from 5 universities studying in the 2021-2022 academic year. In the analysis of the data, there was no significant relationship between the academic achievement of theological students and their awareness of postgraduate education, and there was a low-level significant correlation between their academic study and their postgraduate study intentions ($r = .13$; $p < .05$). On the other hand, it was found that there was a medium correlation ($r = .71$; $p < .01$) between awareness about the postgraduate study and postgraduate study intention of theological students. In the regression analysis, in which the model established in the study was tested, it was observed that the academic achievements of theological students and their awareness about the postgraduate study predicted their postgraduate study intentions at a high level and significantly ($R = .725$, $R^2 = .525$, $p < .001$). As a result, it can be said that the model tested in the study was confirmed; as awareness about the postgraduate study of theological students increases, their graduate education intentions will also increase, and academic success will also have a small effect on this.

Keywords: Religious education, theological students, postgraduate education, postgraduate study awareness, postgraduate study intention.

Giriş

Yükseköğretim bilimsel çalışma ve araştırma yapmak, bilgi ve teknoloji üretmek, bilimsel verileri yaymak, ulusal alanda gelişme ve kalkınmaya destek olmak, yurt içi ve yurt dışı kurumlarla

işbirliği yapmak, bu sayede bilim dünyasının seçkin bir üyesi haline gelmek, evrensel ve çağdaş gelişmeye katkıda bulunmayı hedefler.¹ Bu amaç doğrultusunda lisansüstü eğitim, yüksek lisans, doktora, sanatta yeterlilik ve tıpta uzmanlık gibi eğitim düzeylerinde öğretimsel faaliyetleri, bilimsel araştırma ve uygulama etkinliklerini kapsar.² Dolayısıyla lisansüstü eğitim, belirli bir alana yönelik olarak lisans eğitiminden daha üst seviyede derinlemesine araştırma yapmayı ve ortaya konulacak bilimsel çalışmalar aracılığı ile bilgi üretmeyi gerekli kılan bir uzmanlık düzeyi olarak ifade edilebilir.

Tezli yüksek lisans programlarında öğrencilerin bilimsel araştırma yapabilme becerisi kazanarak bilgiye ulaşmaları, bilgiyi kullanmaları, bilgiden bilgi üretmeyi başarabilmeleri, ilgili alanda uzmanlaşmaları ve doktora öğrenimine hazırlanmaları beklenirken; doktora programlarında bağımsız araştırma yapmaları, bilimsel problemleri, verileri geniş ve derin bir bakış açısı ile irdeleyerek yorumlamaları, analiz etmeleri ve yeni fikirlere ulaşmak için gerekli becerileri kazanmaları hedeflenmektedir.³ Bu noktada amaç, işlev, öğrenci yönelimleri ve benzeri hususlar dikkate alındığında; öğrencilerden yüksek lisansta daha genel çıktılar ortaya koymaları beklenirken;⁴ farklı bakış açıları ve paradigmanın birlikte ele alındığı doktora programlarında adaylardan bilimsel ve entelektüel bakımdan daha fazla gelişmeleri hedeflenir.⁵

Lisansüstü eğitimin yükseköğretim sistemi içinde gelişerek yaygınlaşmasında II. Dünya savaşından sonraki dönemde bilimsel birikimin hızla artması ve yeni uzmanlık alanlarının ortaya çıkması, kalkınmada yüksek nitelikli insan gücüne ihtiyaç duyulması, bilim ve teknolojiadaki hızlı gelişim karşısında lisans düzeyinde edinilen bilgi ve becerilerin yetersiz kalması, temel eğitim ile ortaöğretim ve mesleki eğitimdeki okullaşmaya paralel olarak yüksek öğretimin yaygınlaşması ve bu düzeydeki eğitimleri sürdürecektir öğretim üyesine duyulan ihtiyacın artması, üniversitelerden beklenen sorumluluklar arasında araştırma ve geliştirmenin öncelikli bir yere sahip olması gibi hususların etkisinden söz edilmektedir.⁶ Bununla paralel olarak lisans düzeyinde meydana gelen kitlesel eğitim talebinin devam ederek, lisansüstü eğitim düzeyinde de ortaya çıktığı söylenebilir.⁷

¹ Halit Ev, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 242.

² YÖK, Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği (Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği), 29690 (20 Nisan 2016).

³ YÖK, Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği.

⁴ Ev, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”, 243.

⁵ Ev, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”, 244.

⁶ Kasım Karakütük, “Türkiye’de Lisansüstü Öğretim, Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 22/1 (1989), 507.

⁷ Suat Çapuk, *Türkiye ve ABD’de Yürürlükte Olan “Eğitim Programları ve Öğretim” Alanındaki Yüksek Lisans ve Doktora Programlarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

Kuşkusuz lisansüstü eğitim ülkelerin ihtiyaç duyduğu yüksek nitelikli insan profilinin oluşturulmasında önemli katkı sağlar. Gerek ilahiyat alanındaki öğrencilerin belirli bilim dallarında derinlemesine bilgi sahibi olabilmeleri, gerekse öğrencilerin istihdam alanlarına yönelik olarak daha yetkin ve donanımlı birer personel olabilmeleri açısından lisansüstü eğitimin sunacağı katkılar göz ardı edilemez. Nitekim lisansüstü eğitimden beklentilerle ilgili olarak, kişisel ve mesleki gelişim sağlamak, daha nitelikli bir öğretmen olmak, akademik kariyer ve araştırma becerilerini öğrenmek ve eğitim sonrasında akademik personel olarak çalışmak gibi amaçlara işaret edildiği görülmektedir.⁸

Ülkemizde yükseköğretimin kitleleşmesi sonucunda 2010 yılından itibaren ilahiyat fakültesi ve öğrencisi sayılarında önemli bir artış ortaya çıkmış, buna paralel olarak lisansüstü eğitim programları ve öğrenci sayıları da artmıştır.⁹ İlahiyat alanında lisansüstü eğitime ilişkin çalışmalarda da dikkat çekici bir ivme yakalanmıştır.¹⁰ Kuşkusuz bu çalışmalar konuya ilişkin kuramsal zeminin oluşması ve sahadaki problemlerin tartışılarak bunlara çözümler üretilebilmesi bakımından faydalıdır. Bununla birlikte bahsedilen çalışmalarda bu araştırmanın konusuna ilişkin

⁸ Ramazan Gürel, “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 131-170; Osman Aktan, “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 10/3 (2020), 596-607; Fatma Şaşmaz Ören vd., “Öğretmen Adaylarının Lisansüstü Eğitime Yönelik Görüşlerinin Analizi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 189-201.

⁹ İlahiyat Alanı Lisansüstü Eğitimdeki Öğrenci Sayıları için bk. Ev, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”, 240; Mustafa Fatih Ay, *İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Tarihsel Süreç, Mevcut Durum ve Sorunlar* (Ankara: Sonçağ Yay., 2022), 17.

¹⁰ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016); Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi* (Maarif Mektepleri, 2019); Üyesi Z. Şeyma Altın (ed.), *Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Dünü, Bugünü, Yarını* (Dem Yayınları, 2022); Z. Şeyma Altın (ed.), *Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020); Süleyman Akyürek (ed.), *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Sorunlar ve Çözümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Bayramali Nazıroğlu, *Derdimiz İlahiyat Akademisyenlerinin Gözünden İçerik Kritik Bakış* (Okur Akademi, 2020); Bayramali Nazıroğlu vd. (ed.), *İlahiyat Atlası* (Ensar Neşriyat, 2018); Ay, *İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Tarihsel Süreç, Mevcut Durum ve Sorunlar*; Mustafa Köylü, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi: Nicelik mi Nitelik mi?”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (01 Eylül 2013), 21-44; Ev, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”; Gürel, “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim”; Mehmet Zeki Gökse - Hülya Güven, “Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 258-283; Çağfer Karadağ, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar -Sorunlar ve Öneriler”, *Usul İslam Araştırmaları* 20/20 (2013), 181-198; Ahmet Ali Çanakçı, “Türkiye’de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 277-306; Muzaffer Üzümcü, “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 2020/3 (01 Mart 2020); Yakup Coştu, “O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (2006), 231-245.

öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeylerinin farklılaşması ve çoğunun düşük bir motivasyona sahip oldukları; lisans düzeyinde notları ve motivasyonları yüksek öğrencilerin bir an önce atanmak, işe başlamak ve nihayetinde yuva kurmak gibi nedenlerle, lisansüstü eğitime sıcak bakmadıkları veya maddi imkansızlıkların istekli öğrenciler için kısmen de olsa engel oluşturduğu ifade edilmektedir.¹¹

Bireylerin kariyer gelişimi süreçlerinde kariyer hedeflerinin gerçekleştirilmesi, bilimsel faaliyet ve araştırmaların deneyimlenmesi bakımından lisansüstü eğitim önemlidir.¹² Bu noktada lisansüstü eğitim akademik kariyer gelişiminde ve meslek hayatında ihtiyaç duyulabilecek ve uzmanlaşmaya yardımcı olabilecek bireysel, entelektüel ve kültürel zenginliği sağlamaya ve yaşam boyu öğrenmeye katkı sunar.¹³ Ayrıca -daha önce de işaret edildiği gibi- lisansüstü eğitim, bireylerin seçtikleri alanlara ilişkin bilgi derinliğini artırmasına ve ileri düzeyde araştırma yürütme becerisi kazanmasına yardım eder. Bu durum ise kuşkusuz bireylerin kariyerlerini sağlıklı şekilde planlayabilmelerine, tutarlı kariyer seçimleri yapabilmelerine yardımcı olur. Aksi takdirde kariyer seçimlerinde kararsızlık; verilen karara yönelik şüphe ve kaygı; iş dünyası ve kendi kişisel nitelikleri konusunda bilgi eksikliği; yetenek, ilgi gibi kişisel niteliklerle seçilen mesleğin niteliklerinin uyumsuzluk; başkalarının fikirlerine daha fazla ihtiyaç duyma; yaşanan kariyer problemi karşısında etkili çözüm bulamama; kariyer seçiminde en iyisinin ne olduğuna dair güvence ihtiyacı gibi sorunlar yaşanabilir.¹⁴

Bireyin beklentilerini karşılayabilecek bir kariyer kararı almasında kariyer planlamasının başat bir role sahip olduğu söylenebilir. Kariyer planlaması, belirli bir alanda kendisine kariyer yolu seçerek bu yolda ilerlemeye başlayan bireyin amaçlarını ve bu amaçları gerçekleştireceği araçları belirleme süreci olarak tanımlanmaktadır.¹⁵ Bireyler iş veya meslek hayatlarına ilişkin gerçekçi beklenti ve hedeflerini henüz üniversite döneminde belirlemeye başlar. Bununla birlikte kariyer planlamasında lisansüstü eğitime yer verilip verilmeyeceği de bu dönemlerde netlik kazanır.

Üniversite son sınıf öğrencileri, kariyer planlaması yapma, çeşitli iş alternatiflerini karşılaştırma, iş hayatına hazırlık yapma, kariyer seçeneklerine ilişkin araştırma yapma ihtiyacındadırlar. Bu durum onların hayata bakışlarını, mesleki beklentilerini, fizyolojik ve

¹¹ Ev, "İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları", 256.

¹² İlhan İlter, "Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53/1 (2020), 117-156.

¹³ Kasım Karakütük, "Türkiye Lisansüstü Öğretim Sistemi", *Lisansüstü Öğretim Sistemleri*, ed. Kasım Karakütük (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2009), 524.

¹⁴ Bordin, 1946; Williamson, 1939'den aktaran Özlem Ulaş - Serap Özdemir, "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinde Algılanan Kariyer Engellerinin Yordayıcıları", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/3 (2018), 672.

¹⁵ Adnan Çelik - M. Çelik Şimşek, *Yönetim ve Organizasyon* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2013), 269.

psikolojik iyi oluşlarını etkileyebilir. Bundan dolayı üniversite öğrencilerinin bu dönemde kariyer seçimlerine yönelik bilinçli ve sistemli bir araştırma süreci yürütmeleri beklenir.¹⁶

Öğrencilerin meslek hayatına atıldıklarında başarılı olabilmeleri ve kariyerlerinde gelişebilmeleri açısından lisansüstü eğitimin faydalı olacağı söylenebilir. Zira öğrenciler bu dönemde ihtiyaç duyabilecekleri farkındalığı, bilgi ve becerileri kazanmadıklarında, plansız şekilde iş hayatına atılma, kariyer amaçlarını gerçekleştirirken kaynak ve zaman kaybı yaşama gibi sorunlarla yüzleşebilir.¹⁷ Lisansüstü eğitimi tercih etmede bu eğitime ilişkin farkındalık oldukça etkilidir. Lisansüstü eğitim farkındalığı, lisansüstü eğitim imkanları ve ilgili programlar hakkında bilgi sahibi olmayı, bu programlara giriş koşullarını, lisansüstü eğitimin mesleki uzmanlık veya kariyer gelişimi açısından önemini kavramayı, eğitim sürecinde ihtiyaç duyabileceği muhtemel bütçeyi yönetebilmeyi ve özetle lisansüstü öğrenime ilişkin ayrıntıları bilmeyi gerektirir.¹⁸

Üniversite öğrenimi sürecinde öğrenciler mesleki ya da akademik kariyerleri ile ilgili farkındalık geliştirir, bu konudaki beklentilerini ve niyetlerini netleştirirler. Lisans öğrenimi süresince daha başarılı bir eğitim hayatı geçirmiş öğrencilerin mezuniyet sonrasında lisansüstü deneyimine de yer verdiği bir kariyer planı yapması beklenir.¹⁹ Ayrıca öğrencinin elde ettiği her başarı onun akademik anlamda kendine güvenini artırmakta, bunun sonucunda ortaya çıkan motivasyon da öğrencinin akademik başarısının gelişerek devamını sağlamaktadır.²⁰

Öğrencilerin bu konudaki farkındalıkları, onların kariyer seçimi ve beklentileriyle ilgili ihtiyaçlarını, duygularını, düşüncelerini ve kişisel sıkıntılarını keşfetmeye ve anlamaya yönlendirilmesi ile sağlanabilir. Lisansüstü eğitime ilişkin bilgi ve farkındalık düzeyindeki artış; öğrencilerin bir kariyer yolu seçerek mezuniyet sonrası için daha çok gayret etmeye ve onların dikkatlerini onlara yeni alternatifler sunacak farklı eğitim imkanlarına yöneltmeye yardımcı olabilir.²¹ Dolayısıyla üniversite öğrencilerinin lisansüstü eğitime ilişkin farkındalıklarının artırılması, onların bu eğitime yönelik taleplerinin artmasına yardımcı olabilir ve bu sayede

¹⁶ İbrahim Yıldırım - Özlem Ulaş Kılıç, "Kariyer Kararı Verme Yetkinliği Ölçeği'nin Geliştirilmesi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 6/45 (2016), 78.

¹⁷ İlter, "Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler", 121; İlhan İlter, "Lisansüstü Eğitime Yönelik Farkındalığın Lisans Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitim Niyetlerine Etkisi", *Manas Journal of Social Studies* 10/3 (2021), 275.

¹⁸ Melinda M. Varhegyi - Denise M. Jepsen, "Career Certainty and Career Decision-Making Self-efficacy in Postgraduate Study Intentions", *Proceedings of the 24th ANZAM Conference 2010* (24th ANZAM Conference 2010, Brisbane: Australian and New Zealand Academy of Management, ts.), 7.

¹⁹ İlter, "Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler", 120.

²⁰ Muhammet Fatih Genç vd., "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 77.

²¹ Varhegyi - Jepsen, "Career Certainty and Career Decision-Making Self-efficacy in Postgraduate Study Intentions", 5.

lisansüstü eğitim niyetlerinde de olumlu bir değişikliği ortaya çıkarabilir. Bu hususlar dikkate alındığında çalışmamızda inceleyeceğimiz akademik başarı düzeyi, lisansüstü eğitim farkındalığı ve lisansüstü eğitim niyeti değişkenleri arasında teorik temelde bir ilişkinin varlığından söz edilebilir.

Konuya ilahiyat alanında lisansüstü eğitim perspektifinden bakıldığında; literatürde ilahiyat öğrenimi süresince araştırma ve inceleme imkanının sunulmayışı ve öğrencilere yeterince rehberlik edilmemesinden dolayı ilahiyat Fakültesi öğrencilerinin bağımsız bir makale yazmak ya da araştırma yapmak bakımından yetersiz oldukları belirtilmekte, bunun sonucu olarak da onların ancak son sınıfa geldiklerinde lisansüstü eğitim konusunda bazı bilgilere sahip olabildiği ve bu gecikmenin de bu alandaki başarıyı olumsuz yönde etkilediği dile getirilmektedir.²² Ayrıca ilahiyat alanında lisansüstü eğitim yapan öğrenciler lisansüstü eğitimi boş zaman doldurma, iş bulma çabası, kurumsal kariyer elde etme çabası ve sosyalleşme gibi nedenlerle yaptıklarını dile getirmişlerdir.²³ Benzer olarak, lisansüstü eğitimdeki başarısızlıkta lisans düzeyinde yeterli bilgilendirme ve yönlendirmenin olmaması, lisans programlarının araştırma, inceleme, eleştirel düşünme, akademik bir metin yazma vb. etkinliklere imkân tanımaması ve geleneksel yöntemlerde ısrar edilmesi, çoğu zaman aynı bilgilerin tekrar edilmesinden öteye geçilememesine işaret edilmektedir.²⁴ Ayrıca Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi öğrencilerinden oluşan 430 üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencisinin lisansüstü eğitim görmeye yönelik görüşlerini belirlemeyi amaçlayan başka bir çalışmada ise öğretmen adaylarının gelecek kaygısı, devlette kadro garantisi ve atanma durumu gibi nedenlerle lisansüstü eğitime ilişkin motivasyonsuzluk yaşadıklarını ortaya koymaktadır.²⁵ İlahiyat fakültesi mezunlarının da öğrenim sonrasındaki beklentilerindeki benzerlik dikkate alındığında ilahiyat öğrencilerinde de lisansüstü eğitime yönelik talebin azalması daha olası görülmektedir.

350 katılımcı ile üniversite öğrencilerinin lisansüstü eğitime yönelik farkındalıklarının lisansüstü eğitim niyetlerine etkisini inceleyen bir çalışmada, lisansüstü eğitime yönelik farkındalığın lisansüstü eğitim niyetini anlamlı şekilde yordadığı,²⁶ akademik başarı, lisansüstü eğitim farkındalığı ve lisansüstü eğitim niyeti arasındaki aracılık ilişkisinin incelendiği bir başka çalışmada ise akademik başarının lisansüstü eğitim farkındalığını ve lisansüstü eğitim niyetini doğrudan yordadığı; akademik başarı ile lisansüstü eğitim niyeti arasındaki ilişkide lisansüstü eğitim farkındalığının aracılık rolü oynadığı tespit edilmiştir.²⁷ Literatürde birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte lisansüstü farkındalık ve lisansüstü eğitim niyetine ilişkin sınırlı sayıda çalışmanın yapılmış olması ve konuyu ilahiyat öğrencileri açısından ele alan bir çalışmanın bulunmaması çalışmanın

²² Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi".

²³ Ay, *İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Tarihsel Süreç, Mevcut Durum ve Sorunlar*, 73.

²⁴ Ev, "İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları", 255.

²⁵ Şaşmaz Ören vd., "Öğretmen Adaylarının Lisansüstü Eğitime Yönelik Görüşlerinin Analizi".

²⁶ İlter, "Lisansüstü Eğitime Yönelik Farkındalığın Lisans Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitim Niyetlerine Etkisi".

²⁷ İlter, "Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler".

literatüre katkı sağlayacağını düşündürmektedir. Sonuç olarak ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim almaya ilişkin farkındalıkları ve niyetlerini incelemeyi hedefleyen bu araştırma İlahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin lisansüstü eğitime devam etmeye ilişkin farkındalık ve niyetleri arasındaki ilişkiyi belirlemeyi amaçlamaktadır. İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime katılma hedeflerini etkileyen faktörlerden akademik başarı ile farkındalık boyutu ve bu değişkenler arasındaki ilişkilerin araştırılması, ilahiyat öğrencilerinin kariyer özyeterliliğine dair bir farkındalığa sahip olmalarına katkı sunması açısından önemlidir. Öte yandan bahsedilen değişkenler arasındaki ilişkilerin belirlenmesi ilahiyat öğrencilerinin kariyer hedeflerini belirlemelerine ve bunların şekillenmesinde rol oynayan faktörlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime ilişkin beklentilerinin tespit edilmesini ve bunu etkileyen farklı değişkenleri belirlemeyi amaçlayan bu çalışmanın, ilgili literatürdeki verilerin desteklenmesine, ilahiyat örnekleminde lisansüstü eğitime ilişkin öngöründe bulunabilmeye ve konuya ilişkin yeni projeksiyonların geliştirilmesine katkı sunması beklenmektedir. Bu çalışma kapsamında aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarı düzeyleri, lisansüstü eğitim farkındalığı ve lisansüstü eğitime başlama niyetleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
2. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarı düzeyleri, onların lisansüstü eğitime başlama niyetlerini anlamlı şekilde yordamakta mıdır?
3. İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim farkındalıkları, onların lisansüstü eğitime başlama niyetlerini anlamlı şekilde yordamakta mıdır?

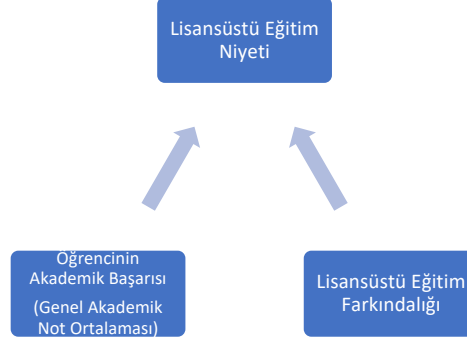
Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, ilahiyat lisans programında öğrenim gören son sınıf öğrencilerinin akademik başarı ve lisansüstü eğitim farkındalığının lisansüstü eğitime başlama niyetlerini etkileme durumunu incelemeyi amaçladığından çalışma tarama modelinin nedensel tarama türünde desenlenmiştir. Nedensel taramada bir veya birden fazla bağımlı değişkene etki eden bağımsız değişken(ler)in belirlenmesi hedeflenir. Bu araştırmalarda değişkenlere deneysel araştırmalardaki gibi bir müdahalede bulunulmaz ve ölçme araçları ile deneklerden elde edilen veriler doğrudan analiz edilerek ilişkiler tespit edilir.²⁸ Çalışmada benimsenen model çerçevesinde bahsedilen değişkenler arasındaki ilişkiler aşağıdaki modelle test edilmiştir.

²⁸ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Felsefe - Yöntem - Analiz* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 108.

Şekil 1. Değişkenler Arasındaki İlişkileri Gösteren Model



Şekil 1.'de sunulan hipotez modelini test etmek; dolayısıyla birden çok bağımsız değişkenin, bir bağımlı değişken üzerindeki etkisini belirlemek amaçlandığından çoklu doğrusal regresyon modeli kullanılmıştır.²⁹ Model ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime devam etme konusundaki niyetlerinin akademik başarı durumları ve lisansüstü eğitime ilişkin farkındalıklarından etkileneceği varsayımına dayanmaktadır. Buna göre çalışmada şu hipotezler test edilmiştir:

H1. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim farkındalığı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim niyetleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H3. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarıları, onların lisansüstü eğitim niyetlerini anlamlı şekilde yordamaktadır.

H4. İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim farkındalıkları, lisansüstü eğitime başlama niyetlerini anlamlı şekilde yordamaktadır.

Kurulan bu regresyon modelinde akademik başarı ve lisansüstü eğitim farkındalığı yordayıcı örtük değişken; lisansüstü eğitim niyeti ise yordanan örtük değişken olarak belirlenmiştir.

Örneklem

Araştırmanın örneklemini belirlemek için uygun örnekleme tekniği tercih edilmiştir.³⁰ Bu kapsamda örneklem grubu 2021-2022 öğretim yılı bahar yarıyılında beş yükseköğretim kurumunun ilahiyat fakültesi lisans programı son sınıfında öğrenim gören 273 ilahiyat öğrencisinden oluşmuştur. Bu fakülteler, Eskişehir Osmangazi, Sakarya, Atatürk, Necmettin Erbakan, İstanbul üniversiteleridir. Tarama çalışmalarında 200-300 kişilik bir örneklemin yeterli olacağı³¹ görüşünden

²⁹ Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, 273.

³⁰ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 98; John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 2017, 195.

³¹ Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, 128.

hareketle ulaşılan 273 öğrenci sonuçların genellenebilirliği açısından yeterli görülmüştür. Örneklem grubunun bazı özellikleri aşağıdaki tabloda sunulmuştur:

Tablo 1. Örneklem Çeşitli Değişkenlere Göre Dağılımı

Cinsiyet											
Erkek		Kız				Toplam					
f	%	f	%	f	%	f	%				
124	45.42	149	54.58	273	100						
Öğrenim Görülen Fakülte											
Eskişehir Osmangazi Üni.		Sakarya Üni.		Atatürk Üni.		Necmettin Erbakan Üni.		İstanbul Üni.		Toplam	
f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
63	23.08	58	21.24	49	17.95	56	20.50	47	17.22	273	100
Akademik Başarı Durumları											
2.00 ve altı		2.01-2.50		2.51-3.00		3.01-3.50		3.51-4.00		Toplam	
f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
14	5.13	89	32.60	97	35.53	45	16.49	28	10.25	273	100

Tablo 1.'de de görüldüğü üzere, değişkenler arası ilişkilerde muhtemel yanlılıkları ortadan kaldıracılabilmek ve farklı algılamaları tespit edebilmek açısından örneklem grubunda farklılaşmaya özen gösterilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında şu veri toplama araçlarının kullanılmıştır:

a) Kişisel Bilgi Formu: Öğrencilerin cinsiyet, akademik başarı ve ekonomik gelir gibi bireye özgü veriler kişisel bilgi formuyla elde edilmiştir. Akademik başarı öğrencilerin 2021-2022 öğretim yılındaki 4'lük not sistemi üzerinden lisans not ortalamasını ifade etmektedir.

b) Lisansüstü Eğitim Farkındalığı Ölçeği: İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime ilişkin farkındalık düzeylerini tespit etmek için "Lisansüstü Eğitim Farkındalığı Ölçeği (LEFÖ)"³² kullanılmıştır. Beşli likert tipinde derecelendirilen ölçek altı maddelik tek boyuttan oluşmaktadır. Açımlayıcı faktör analizi sonuçlarında maddelerin faktör yükleri .78 ile .42 arasında değişmekte olup açıklanan toplam varyans % 51.12, KMO .83 olarak kaydedilmiştir. Doğrulamalı faktör analizi sonuçlarına göre ölçeğin tek faktörlü yapısı iyi uyum göstermektedir (RMSEA= .06, GFI= .93, CFI= .95, IFI = .95). Ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı .88'dir.³³

³² İlter, "Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler".

³³ Ölçekle ilgili detaylı bilgiler için bk. İlter, "Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler", 128.

c) Lisansüstü Eğitim Niyeti Ölçeği: İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime yönelik niyetlerini tespit etmek için “Lisansüstü Eğitim Niyeti Ölçeği (LENÖ)”³⁴ kullanılmıştır. Altı maddelik tek faktörlü bir yapıdan oluşan ölçekteki maddeler beşli Likert tipi derecelendirmeye dayalı olarak yapılandırılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri gerçekleştirilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçek toplam varyansın %55'ini açıklayan tek faktörlü bir yapıdan oluşmaktadır. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçeğin tek faktörlü yapısı iyi uyum göstermektedir (RMSEA = .061; GFI = .92; CFI = .95; IFI = .95). Ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı .85'tir.³⁵

Verilerin Analizi

Araştırmada öncelikle akademik başarı, lisansüstü eğitim farkındalığı ve lisansüstü eğitim niyeti değişkenlerine yönelik betimsel istatistikler ve değişkenler arası ilişkiler ortaya konulmuştur. Değişkenler arası ilişkiler Pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı ile hesaplanmıştır. Sonrasında akademik başarı ve lisansüstü eğitim farkındalığı değişkenlerinin, lisansüstü eğitim niyeti üzerindeki yordayıcı etkisini belirlemek için çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Çoklu doğrusal regresyon analizi için değişkenler arasında çoklu bağlantı bulunmaması açısından gösterge olan tolerance, VIF ve Durbin-Watson değerlerine regresyon tablosunda yer verilmiştir.³⁶

İşlem

Araştırmanın verileri gerekli izinler alındıktan sonra çalışma grubunda yer alan öğrencilerle uygulanmıştır.³⁷ Sonuçta öğrenciler tarafından cevaplanan 292 adet form elde edilmiş; ancak 19 form eksik veya özensiz doldurulduğundan veri setine alınmamıştır. Analizler toplam 273 form üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Tablo 2. Ölçeklere İlişkin Betimsel İstatistikler

	Akademik Başarı	Lisansüstü Eğitim Farkındalığı	Lisansüstü Eğitim Niyeti
Katılımcı	273	273	273
Ortalama	3,02	3,36	3,36
Std. Sapma	,36	1,00	1,12

³⁴ İlter, “Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler”, 129.

³⁵ Ölçekle ilgili detaylı bilgi için bk. İlter, “Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler”, 130.

³⁶ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Pearson, 2012), 189-192; Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 100.

³⁷ Çalışma için alınan etik kurul onamı “<https://www.turkiye.gov.tr/esogu-ebys>” bağlantısından “zGb3uuU8137” kod ile görüntülenebilir. /The approval of the Ethics Committee can be found with the code “zGb3uuU8137” at the link “<https://www.turkiye.gov.tr/esogu-ebys>”.

Çarpıklık	-,145	-,794	-585
Basıklık	-,108	-,210	-,646
En Düşük	2,00	1,00	1,00
En Yüksek	3,87	5,00	5,00

Çalışmada parametrik analizler için gerekli olan çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle elde edilen veri setinin normal bir dağılım gösterdiği ve veri analizi için parametrik testlerin yapılabileceği söylenebilir.

Bulgular

Burada veri analizleri sonucunda elde edilen bulgular sunulmuştur.

Korelasyon ve Betimsel İstatistikler

Araştırmada ele alınan değişkenler arasındaki ilişkilere yönelik sonuçlar tabloda verilmiştir.

Tablo 3. Değişkenlere İlişkin Korelasyon Katsayıları ve Betimsel İstatistikler (N=273)

Değişkenler	Ortalama	SS	1	2	3
1- Akademik başarı	3.02	.36	-	.060	.136*
2- Lisansüstü eğitim farkındalığı	3.36	1.00		-	.718**
3- Lisansüstü eğitim niyeti	3.36	1.12			-

*p<.05, **p<.01

Korelasyon analizi sonucunda akademik başarı ile lisansüstü eğitim farkındalığı ($r = .060$; $p > .05$) arasında anlamlı bir ilişki bulunmamış; akademik başarı ile lisansüstü eğitim niyeti ($r = .136$; $p < .05$) arasında düşük düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna karşın lisansüstü eğitim farkındalığı ile lisansüstü eğitim niyeti arasında pozitif yönde yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır ($r = .718$; $p < .01$). Bu tespitten yola çıkarak araştırmada test edilen “H1. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim farkındalıkları arasında anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezi doğrulanmazken; “H2. İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim farkındalıkları ile lisansüstü eğitim niyetleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezi doğrulanmıştır. Böylelikle diğer hipotezlerin sınanması ve mevcut ilişkinin yordayıcı etkisinin belirlenmesi için çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Regresyon analizi sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4. Lisansüstü Eğitim Farkındalığının Lisansüstü Eğitim Niyetini Yordamasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları (N=273)

	B	Standart Hata	Beta	t	p	Tolerance	VIF	Durbin Watson
Akademik Başarı	.295	.132	.094	2.237	.026	.996	1.004	1.991

Lisansüstü Eğitim Fark.	.803	.047	.713	16.966	.000	.996	1.004
-------------------------	------	------	------	--------	------	------	-------

Çoklu doğrusal regresyon analizi sonucunda ilahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ve lisansüstü eğitim farkındalıklarının, birlikte lisansüstü eğitim niyetlerini yüksek düzeyde ve anlamlı bir şekilde yordadığı görülmüştür ($R=.725$, $R^2=.525$, $p<.001$).³⁸ Buna göre akademik başarı lisansüstü eğitim farkındalığı, lisansüstü eğitim niyetindeki toplam varyansın yaklaşık %53'ünü açıklamaktadır. Bu bulgular çerçevesinde araştırmanın üçüncü ve dördüncü hipotezinin doğrulandığını; dolayısıyla ilahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim farkındalıklarının, onların lisansüstü eğitim niyetleri üzerinde anlamlı birer yordayıcı oldukları söylenebilir. Bununla birlikte bu etkide lisansüstü eğitim farkındalığının daha güçlü bir role sahip olduğu, akademik başarının kısmi bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada İlahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin akademik başarıları, lisansüstü eğitim farkındalığı ve lisansüstü eğitim niyeti arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışma nedensel tarama modeline göre desenlenmiş, bu kapsamda veriler 5 farklı üniversitede öğrenim gören 273 ilahiyat öğrencisine uygulanan ölçme araçları ile toplanmıştır. Çalışmada değişkenler arasındaki ilişkiler incelendiğinde akademik başarı değişkeninin, lisansüstü eğitim farkındalığı ile anlamlı bir korelasyona sahip olmadığı, lisansüstü eğitim niyetiyle ise düşük düzeyde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu; buna karşın lisansüstü eğitim farkındalığı ve lisansüstü eğitim niyeti arasında orta düzeyde pozitif yönde anlamlı korelasyonun mevcut olduğu görülmüştür. Buna göre “H1. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim farkındalığı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezinin doğrulanmadığı anlaşılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişki ve ilişkisizlik durumlarının tespit edilmesinden sonra çalışmaya akademik başarı ve lisansüstü eğitim farkındalığı değişkenlerinin birlikte lisansüstü eğitim niyetini etkilediği varsayımına dayanan bir modelle devam edilmiştir. Bu modelde değişkenler arasındaki ilişkiler çoklu doğrusal regresyon modeli ile analiz edilmiştir. Kurulan bu modele ilişkin regresyon sonuçlarına bakıldığında “H2. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarıları ile lisansüstü eğitim niyetleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.”, “H3. İlahiyat öğrencilerinin akademik başarıları, onların lisansüstü eğitim niyetlerini anlamlı şekilde yordamaktadır.” ve “H4. İlahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim farkındalıkları, lisansüstü eğitime başlama niyetlerini anlamlı şekilde yordamaktadır.” şeklindeki hipotezlerin doğrulandığı görülmektedir. Bu sonuçlara göre, ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim farkındalıkları ile lisansüstü eğitim niyetleri arasındaki ilişkide lisansüstü eğitime ilişkin farkındalık, lisansüstü eğitim niyetine ilişkin toplam varyansın %53'ünü açıklamaktadır. Buradan hareketle de ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime ilişkin farkındalık düzeyleri arttıkça, lisansüstü eğitim

³⁸ Beril Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (Beta Basım Yayım, 2010), 170.

niyetlerinin de artacağı söylenebilir. Bu bulgular ile ilgili olarak literatür incelendiğinde ilahiyat öğrencileri örnekleminde doğrudan lisansüstü eğitim farkındalığı ile lisansüstü eğitim niyeti ilişkisini inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak literatürde farklı örneklemlerde konuyla ilgili çalışmalar bulunmaktadır.

Akademik başarının lisansüstü eğitim farkındalığı ile lisansüstü eğitim niyeti arasındaki ilişkiye yönelik olarak; ilgili literatürde farklı bulgu ve değerlendirmeler görülmektedir. Buna göre bazı³⁹ araştırmalar düşük akademik başarının kariyer karar verme güçlüklerine eşlik ettiğini dolayısıyla akademik başarısı yüksek öğrencilerin başarısı düşük öğrencilere oranla daha az kariyer güçlüğü yaşadıklarını ortaya koyarken; başka bir çalışma⁴⁰ akademik not ortalamasının üniversite son sınıf öğrencilerinin algılanan kariyer engellerini anlamlı şekilde yordamadığı sonucuna ulaşmıştır. İlahiyat öğrencilerinin öğretmen olabilmek için kamu personeli seçme sınavına (KPSS) girmeleri,⁴¹ gelecek kaygısı, devlette kadro garantisi ve atanma;⁴² yetiştikleri sosyal, kültürel ve ekonomik ortamın imkân ve öncelikleri, fakültelerdeki geleneksel ve öğrenci yönlendirmesini yok sayan anlayış, lisansüstü eğitim olgusundan ancak öğrenim sürecinin sonuna yaklaşıldığında haberdar olunması;⁴³ akademik kadroya dahil olamama düşüncesi, çalışma durumundan kaynaklı olası vakit problemi, kendilerini akademik kariyer için yeterli bilgi ve donanımda hissetmeme⁴⁴ gibi etmenlerin öğrencilerin lisansüstü eğitime yönelik motivasyonsuzluk yaşamalarına neden olduğu söylenebilir. Esasen bu sonuç Sosyal Bilişsel Kariyer Kuramı'ndaki kariyer planlamasının ilk aşaması olan ilgi basamağında kişilerin belirli etkinliklere ilgisinin artması o etkinliklere katılımı artıracak tezi ile de örtüşmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte akademik başarı ve lisansüstü eğitim farkındalığı ve niyeti arasında gözlenen bu ilişkisizlik sonucu, sadece bu çalışmanın örneklemi ile sınırlıdır. Ayrıca öğrencilerin bir mesleğe atanma ve çeşitli sorumluluklar üstlenme açısından yaşanabilecek olumlu değişikliklerin lisansüstü eğitime yönelik tutumlarda da değişikliğe yol açabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla çalışmamızda elde edilen bu verinin farklı örneklemlerde ve koşulların değiştiği farklı zaman dilimlerinde başka çalışmalarla test edilmesine ihtiyaç vardır.

³⁹ Feride Bacanlı, "Kariyer Karar Verme Güçlükleri ve Meslek Seçimine İlişkin Akılcı Olmayan İnançların İlişkisi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012), 86-95; Itamar Gati - Noa Saka, "High School Students' Career-Related Decision-Making Difficulties", *Journal of Counseling & Development* 79/3 (01 Temmuz 2001), 331-340; İltar, "Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler".

⁴⁰ Ulaş - Özdemir, "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinde Algılanan Kariyer Engellerinin Yordayıcıları", 682.

⁴¹ Ulaş - Özdemir, "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinde Algılanan Kariyer Engellerinin Yordayıcıları".

⁴² Şaşmaz Ören vd., "Öğretmen Adaylarının Lisansüstü Eğitime Yönelik Görüşlerinin Analizi".

⁴³ Ev, "İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları", 256.

⁴⁴ Çiğdem Kabasakal - Mustafa Yel, "Biyoloji Öğretmen Adaylarının Lisansüstü Eğitime Yönelik Görüşleri" 4/243-259 (2020).

⁴⁵ Robert W. Lent vd., "Toward a Unifying Social Cognitive Theory of Career and Academic Interest, Choice, and Performance", *Journal of Vocational Behavior* 45/1 (1994), 79-122.

Çalışmada doğrulanan ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime ilişkin farkındalıklarının lisansüstü eğitime ilişkin niyetlerini olumlu yönde yordadığı sonucuna ilişkin olarak; ilgili literatürde de bu sonucu destekleyen çalışmalar mevcuttur. Örneğin ilahiyat öğrencilere, iş bulma, sosyalleşebilme, boş zamanını doldurabilme ve atama yükselme açısından kurumsal bir kariyer elde edebilme gibi niyetlerle lisansüstü eğitimi tercih ettikleri görülmektedir.⁴⁶ Yine nitel bir araştırmada din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin kişisel ve mesleki gelişimlerini desteklemek açısından “alanıyla ilgili bilgi dağarcığını genişletme, güncel öğretim yöntem ve tekniklerini tanıma, alanıyla ilgili araştırmaları takip etme” amacıyla lisansüstü eğitime başvurdukları ifade edilmiştir.⁴⁷ Özellikle öğretmen olmayı hedefleyen ilahiyat öğrencilerinin atanma sonrasında ihtiyaç duyacakları bu türden hususlar konusunda farkındalıklarının artırılması, yine onların lisansüstü eğitime yönelik olumlu bir motivasyon geliştirmelerine yardımcı olabilecektir. Öte yandan akademik başarı değişkeninde zikredilen öğrencilerde lisansüstü eğitime yönelik motivasyonsuzluğa neden olan durumların iyileştirilmesi sayesinde ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime yönelik farkındalıkları artırılabilir. Bu sayede ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitime güdülenmeleri sağlanabilir. Sonuç olarak yaptığımız bu çalışmanın bulgularından hareketle lisansüstü eğitim farkındalığı ile lisansüstü eğitim niyeti arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu; dolayısıyla ulaşılan sonuçların literatür ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Bu sonuçlardan yola çıkarak lisans eğitimi sürecinde öğrencilerin lisansüstü eğitime ilişkin farkındalıklarını artıracak etkinlikler yapılmak suretiyle onların lisansüstü eğitime yönelik motivasyonları artırılabilir. Bunun için de öğrencilerin lisansüstü eğitime, derslere ve danışmanlara ilişkin bilgi edinmesine katkı sunacak platformlar oluşturulabilir; hocaların ve öğrencilerin çalışmak istenilen öğrenci-hoca profili ve konulara yönelik beklentilerin tartışılabildiği etkinlikler planlanabilir. Öğrenci ve hocalar arasında sağlıklı iletişim kurabilmeye fırsat sunabilecek, lisansüstü eğitimde bilinç ve farkındalığı artırmaya imkân tanıyacak faaliyetler yürütebilir.⁴⁸ Lisansüstü eğitim, her ne kadar mezuniyetten sonra atanamayan, iş bulamayan, askere gitmek istemeyen öğrenciler için bir meşguliyet alanı olarak görülse de⁴⁹ bu eğitime yönelik öğrencilerde oluşturulacak farkındalık sayesinde ilahiyat alanında lisansüstü eğitimin kalitesinin artırılması sağlanabilir. Sonraki çalışmalar açısından ilahiyat öğrencilerinin lisansüstü eğitim niyeti ile

⁴⁶ Mustafa Fatih Ay, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20 (13 Aralık 2020).

⁴⁷ Gürel, “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim”.

⁴⁸ İlter, “Lisansüstü Eğitime Yönelik Farkındalığın Lisans Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitim Niyetlerine Etkisi”; İlter, “Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler”; Gürel, “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim”; Aktan, “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi”; Kabasakal - Yel, “Biyoloji Öğretmen Adaylarının Lisansüstü Eğitime Yönelik Görüşleri”; Genç vd., “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları”.

⁴⁹ Ev, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”, 256.

deneyimledikleri kariyer engelleri, kariyer kararı verme yetkinliği ile ilişkisine bakılabilir. Yine çalışmada ele alından değişkenler bağlamında mevcut durumun derinlemesine anlaşılmasına ve çözümler üretilmesine katkı sunabilecek nitel çalışmalar gerçekleştirilebilir.

Kaynakça

- Aktan, Osman. “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi”. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 10/3 (2020), 596-607. <https://doi.org/10.5961/jhes.2020.419>
- Akyürek, Süleyman (ed.). *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Sorunlar ve Çözümleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Altın, Üyesi Z. Şeyma (ed.). *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Dünü, Bugünü, Yarını*. Dem Yayınları, 2022.
- Altın, Z. Şeyma (ed.). *Yüksek Din Öğretimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.
- Ay, Mustafa Fatih. *İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Tarihsel Süreç, Mevcut Durum ve Sorunlar*. Ankara: Sonçağ Yay., 2022.
- Ay, Mustafa Fatih. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20 (13 Aralık 2020). <https://doi.org/10.33420/marife.800556>
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Bacanlı, Feride. “Kariyer Karar Verme Güçlükleri ve Meslek Seçimine İlişkin Akılcı Olmayan İnançların İlişkisi”. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012), 86-95. <http://search/yayin/detay/128730>
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi Yayıncılık, 21. Basım, 2016.
- Coştu, Yakup. “O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (2006), 231-245.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 2017.
- Çanakcı, Ahmet Ali. “Türkiye’de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 277-306. <http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.41972>
- Çapuk, Suat. *Türkiye ve ABD’de Yürürlükte Olan “Eğitim Programları ve Öğretim” Alanındaki Yüksek Lisans ve Doktora Programlarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Çelik, Adnan - Şimşek, M. Çelik. *Yönetim ve Organizasyon*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2013.

- Durmuş, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. Beta Basım Yayım, 2. Baskı., 2010.
- Ev, Halit. “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Gati, Itamar - Saka, Noa. “High School Students’ Career-Related Decision-Making Difficulties”. *Journal of Counseling & Development* 79/3 (01 Temmuz 2001), 331-340. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.2001.tb01978.x>
- Genç, Muhammet Fatih vd. “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 71-97.
- Göksu, Mehmet Zeki - Güven, Hülya. “Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 258-283. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.956109>
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Felsefe - Yöntem - Analiz*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Baskı., 2018.
- Gürel, Ramazan. “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 131-170. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3710824>
- İlter, İlhan. “Akademik Başarı, Lisansüstü Eğitim Farkındalığı ve Lisansüstü Eğitim Niyeti Arasındaki İlişkiler”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53/1 (2020), 117-156. <https://doi.org/10.30964/auebfd.582502>
- İlter, İlhan. “Lisansüstü Eğitime Yönelik Farkındalığın Lisans Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitim Niyetlerine Etkisi”. *Manas Journal of Social Studies* 10/3 (2021), 1592-1601. <https://doi.org/10.33206/mjss.814770>
- Kabasakal, Çiğdem - Yel, Mustafa. “Biyoloji Öğretmen Adaylarının Lisansüstü Eğitime Yönelik Görüşleri” 4/243-259 (2020).
- Karadaş, Çağfer. “İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar -Sorunlar ve Öneriler”. *Usul İslam Araştırmaları* 20/20 (2013), 181-198.
- Karakütük, Kasım. “Türkiye Lisansüstü Öğretim Sistemi”. *Lisansüstü Öğretim Sistemleri*. ed. Kasım Karakütük. 521-545. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2009.
- Karakütük, Kasım. “Türkiye’de Lisansüstü Öğretim, Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 22/1 (1989), 505-528. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/788947>
- Köylü, Mustafa. “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (01 Eylül 2013), 21-44. <https://doi.org/10.17120/omuifd.54598>
- Lent, Robert W. vd. “Toward a Unifying Social Cognitive Theory of Career and Academic Interest,

- Choice, and Performance”. *Journal of Vocational Behavior* 45/1 (1994), 79-122.
<https://doi.org/10.1006/jvbe.1994.1027>
- Nazıroğlu, Bayramali. *Derdimiz İlahiyat Akademisyenlerinin Gözünden İçerik Kritik Bakış*. Okur Akademi, 2020.
- Nazıroğlu, Bayramali vd. (ed.). *İlahiyat Atlası*. Ensar Neşriyat, 2018.
- Şaşmaz Ören, Fatma vd. “Öğretmen Adaylarının Lisansüstü Eğitime Yönelik Görüşlerinin Analizi”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 189-201.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Pearson, 6th edition., 2012.
- Ulaş, Özlem - Özdemir, Serap. “Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinde Algılanan Kariyer Engellerinin Yordayıcıları”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/3 (2018), 672-688.
<https://doi.org/10.16986/HUJE.2017033806>
- Üzümcü, Muzaffer. “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 2020/3 (01 Mart 2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3710818>
- Varhegyi, Melinda M. - Jepsen, Denise M. “Career Certainty and Career Decision-Making Self-efficacy in Postgraduate Study Intentions”. *Proceedings of the 24th ANZAM Conference 2010*. 1-19. Brisbane: Australian and New Zealand Academy of Management, ts.
- Yıldırım, İbrahim - Ulaş Kılıç, Özlem. “Kariyer Kararı Verme Yetkinliği Ölçeği'nin Geliştirilmesi”. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 6/45 (2016), 77-90.
<http://search/yayin/detay/215634>
- YÖK. Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği, Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği. 29690 (20 Nisan 2016).
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*. Maarif Mektepleri, 2019.

The Relationships between Academic Achievement, Awareness about the Postgraduate Study and Postgraduate Study Intention of Theological Students

Asst. Prof. İshak TEKİN

Extended Summary

Postgraduate study makes an important contribution to the creation of the high-qualified human profile that countries need. It is important for students to be directed to graduate education in order to be successful and develop in their careers when they start their professional life. Because, when students do not gain the awareness, knowledge and skills they may need during this period, they may face problems such as starting an unplanned business life, loss of resources and time while achieving their career goals. Awareness about postgraduate study is very effective in choosing postgraduate education. It requires knowing about postgraduate study opportunities and related programs, the conditions for entry to these programs, understanding the importance of postgraduate education in terms of professional expertise or career development, managing the possible budget that may be needed in the education process, and briefly knowing the details of postgraduate study. As a result, raising the awareness of university students about postgraduate education can help increase their demands for this education and thus reveal a positive change in their postgraduate study intentions.

This study aims to examine the correlations between academic achievement, awareness about postgraduate study and postgraduate study intentions of theological students. It is important to investigate the relationship between these variables, which is one of the factors affecting the goals of theological students to participate in postgraduate education, and to contribute to an awareness about career self-efficacy of theological students. On the other hand, determining the relationships between these variables can help theological students to determine their career goals and to better understand the factors that play a role in shaping their life span. From this point of view the following hypothesis were tested in the study:

H1. There is a significant correlation between the academic achievement of theological students and their awareness about postgraduate study.

H2. There is a significant correlation between the academic achievement of theological students and their postgraduate study intentions.

H3. The academic achievements of theological students significantly predict their postgraduate study intentions.

H4. The awareness about postgraduate study of theological students significantly predicts their postgraduate study intention.

In order to examine these correlations, the study was designed in the causal survey model. The obtained data were tested with a multiple linear regression model. The sample of the study consisted of 273 theological students studying in the 2021-2022 academic year from 5 universities, which were reached by convenient sampling technique.

In the analysis of the data, there was no significant relationship between the academic achievement of theological students and their awareness about postgraduate study, and there was a low-level significant relationship between their academic achievement and their postgraduate study intentions ($r = .13$; $p < .05$). On the other hand, it was found that there was a moderate relationship ($r = .71$; $p < .01$) between awareness about postgraduate study and postgraduate study intentions. Accordingly, “H1. There is a significant relationship between the academic achievement of theology students and their graduate education awareness.” hypothesis was not confirmed.

After determining the relationship between the variables, the study was continued with a model based on the assumption that the variables of academic achievement and awareness about postgraduate study together affect the postgraduate study intentions. In this model, the relationships between the variables were analyzed with a multiple linear regression model. Considering the regression results for this model, “H2. There is a significant relationship between the academic achievements of theological students and their postgraduate study intentions.”, “H3. The academic achievements of theology students significantly predict their graduate education intentions.” and “H4. The awareness about postgraduate study of theological students significantly predicts their intention to start postgraduate education.” The hypotheses appear to be confirmed. According to these results, in the relationship between the awareness about postgraduate study of theological students and their postgraduate study intentions, awareness about graduate education explains 53% of the total variance regarding postgraduate study intentions. From this point of view, it can be said that as the awareness level of theological students about postgraduate education increases, their postgraduate education intentions will also increase.


Based on these results, it is possible to increase the motivation of students towards undergraduate education by carrying out activities that will increase their awareness about postgraduate study during the undergraduate education process. For this purpose, activities can be planned for students to obtain information about postgraduate education, courses and advisors, and for the students with whom the instructors want to work with various criteria. In terms of future studies, the relationship between the career barriers experienced by theological students with the postgraduate study intentions and their career decision-making competence can be examined. Again, qualitative studies that can contribute to an in-depth understanding of the current situation and to produce solutions can be carried out in the context of the variables discussed in the study.

Keywords: Religious education, theological students, postgraduate education, postgraduate study awareness, postgraduate study intention.

İslam Din Dersi Öğretmeni Yetiştiren Lisans Programlarının Karşılaştırılması: Almanya Örneği

A Comparison of Undergraduate Teacher Training Programs for Islamic Religion Lessons: The Example of Germany

Dr. Öğr. Üyesi, Hasan Sözen

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Bayburt University, Theology Faculty, Department of Philosophy and Religious Sciences
hasan.sozen@mail.com
 0000-0002-3141-2994

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Derleme Makale/ Review Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

30 Mayıs / May 2022

23 Ağustos / August 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Sözen, Hasan. "İslam Din Dersi Öğretmeni Yetiştiren Lisans Programlarının Karşılaştırılması: Almanya Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1394-1423.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1123420>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

İslam Din Dersi Öğretmeni Yetiştiren Lisans Programlarının Karşılaştırılması: Almanya Örneği

Öz ▶ Almanya'nın çeşitli yükseköğretim kurumlarında İslam Din Eğitimi programlarının açıldığı görülmektedir. Genellikle lisans ve lisansüstü düzeylerde eğitim veren bu programların amacı, ilk ve ortaöğretim kurumlarında verilecek İslam Din Dersleri için öğretmen yetiştirmektir. Bu bağlamda araştırmada Münster, Frankfurt-Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları çeşitli değişkenler açısından karşılaştırılmıştır. Böylece söz konusu üniversitelerin öğrenci kabul şartları, öğrenim süreleri, alan modülleri ve kredileri ile mezuniyet şartlarıyla ilgili benzerlikler ve farklılıklar belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın amacı, İslam din dersi öğretmeni yetiştiren lisans programlarının incelenmesi, çeşitli değişkenler açısından karşılaştırılması, imkân ve sınırlarının belirlenmesidir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Bunun için karşılaştırması yapılan İslam din dersi öğretmenliği lisans programları ve ilgili dokümanlar temin edilmiş, incelenmiş, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar araştırma soruları çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma sonucunda söz konusu öğretmen yetiştirme programları arasında öğrenci kabul şartları ile mezuniyet şartlarında benzerlikler varken, ders modülleri ile öğrenim sürelerinde farklılıklar olduğu belirlenmiştir. Elde edilen sonuçlardan hareketle İslam din dersi öğretmeni yetiştirme programlarına öneriler getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslam Din Dersi, İslam Din Dersi Öğretmeni, Öğretmen Yetiştirme, Öğretim Programı.

A Comparison of Undergraduate Teacher Training Programs for Islamic Religion Lessons: The Example of Germany

Abstract ▶ The undergraduate Islamic religion teacher training programs has been opened in various higher education institutions in Germany. The aim of these programs, generally providing education at undergraduate and graduate levels, is to train teachers for Islamic religion lesson in primary and secondary education institutions. In this study, undergraduate Islamic religion teacher training programs at Münster, Frankfurt-Giessen and Tübingen universities were compared in terms of various variables. It has been tried to determine the similarities and differences regarding the student admission requirements, study durations, field modules and credits and graduation requirements of the relevant universities. The aim of this study is to examine the undergraduate programs of Islamic religion teacher training programs, to compare them in terms of various variables, and to determine their possibilities and limits. Document analysis was used in the study. For this, these programs were obtained and examined, and the similarities and differences between them were tried to be determined within the framework of the research questions. As a result of the research, it has been determined that there are some similarities and differences between these teacher training programs. Based on the results, solutions were suggested.

Keywords: Religious Education, Islamic Religion Lesson, Islamic Religion Lesson Teacher, Teacher Training, Curriculum.

Giriş

Almanya’da, çeşitli yükseköğretim kurumlarında İslam Din Eğitimi (Islamische Religionslehre) programlarının açıldığı görülmektedir. Genellikle lisans ve lisans ütü düzeylerde açılan bu programların temel amacı, örgün eğitim kurumlarında verilecek İslam Din Dersi (Islamischer Religionsunterricht) için öğretmen yetiştirmektir. Söz konusu programların bir diğer amacı ise din eğitimi konularının incelenmesini ve İslami ilimler alanında akademik çalışmalar yapılmasını mümkün kılacak ilahiyatçıların yetiştirilmesidir.¹

Bu çalışmada Münster, Frankfurt-Giessen ve Tübingen üniversitelerinin İslam din dersi öğretmeni yetiştiren lisans programları (bachelorstudium) ele alınmış; yüksek lisans, doktora, kurs ve sertifika programları çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Buna göre çalışma, Münster, Frankfurt-Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları ile sınırlıdır.

Münster Üniversitesi İslam İlahiyat Merkezinin (Zentrum für Islamische Theologie) inisiyatifinde kurulan “İslam Din Eğitimi Programı” (Islamische Religionslehre) söz konusu öğretmen yetiştirme programlarının başında gelmektedir. Bu programın temel amacı, ilk ve ortaöğretim kurumlarının tamamı için İslam din dersi öğretmeni yetiştirilmesidir.²

Münster İslam İlahiyat Merkezine bağlı olarak kurulan İslam Din Eğitimi Programını, Frankfurt Johann Wolfgang Goethe ile Giessen Justus-Liebig üniversitelerinin girişimleriyle kurulan İslam Araştırmaları Merkezi (Zentrum für Islamische Studien) takip etmiştir. Bu merkez, Frankfurt Üniversitesi İslam Kültürü ve Dini Araştırmaları Enstitüsü (Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam) ile Giessen Üniversitesi İslam Teolojisi ve Didaktiği Kürsüsünün (Professur für Islamische Theologie und ihre Didaktik) eğitim-öğretim ve araştırma faaliyetlerini koordine etmek üzere tesis edilmiştir.³ Giessen Üniversitesi İslam Teolojisi ve Didaktiği Kürsüsünde, ilköğretim kurumlarında okutulacak İslam Din Dersi için öğretmen yetiştirilirken,⁴ Frankfurt Üniversitesi İslam Kültürü ve Dini Araştırmaları Enstitüsü ortaöğretim-I ve ortaöğretim-II kademelerinde verilecek İslam din dersi öğretmenlerinin yetiştirilmesinden sorumludur.⁵ Her iki programda da öğrencilerin temel İslam bilimleri, felsefe

¹ Mediendienst-Integration (MI), “Islam und Muslime” (Erişim 5 Kasım 2021).

² Zentrum für Islamische Theologie (ZIT), “Lehramtsstudium: Islamische Religionslehre” (Erişim 23 Kasım 2021).

³ Zentrum für Islamische Studien Frankfurt/Gießen (ZEFIS), “Profil” (Erişim 21 Kasım 2021).

⁴ Justus-Liebig-Universität Gießen (Uni-Giessen), “Professur für Islamische Theologie und ihre Didaktik” (Erişim 8 Ekim 2021).

⁵ ZEFIS, “Profil”.

ve din bilimleri ile pedagoji alanlarında bilgi ve beceri sahibi olmaları, bir diğer ifadeyle iyi birer İslam din dersi öğretmeni olarak mezun olmaları hedeflenmektedir. Burada aslı amaç, öğretmen adaylarının öğrenme ve öğretme süreçlerini bilimsel bir temelde ele alacak anlayışa sahip olmalarının sağlanmasıdır.⁶

Lisans düzeyinde İslam din dersi öğretmeni yetiştiren bir diğer kurum, 2011 yılında Tübingen Üniversitesi inisiyatifinde kurulan İslam İlahiyat Merkezidir (Zentrum für Islamische Theologie). 2013-2014 eğitim-öğretim yılında öğrenci kabul etmeye başlayan İslam Din Eğitimi Programı (Islamische Religionslehre) 2021 yılı itibarıyla 200'ün üzerinde öğrenci sayısına ulaşmıştır.⁷

Aralarında Karlsruhe, Ludwigsburg ve Weingarten Pedagoji Yüksekokullarının (Yüksek Öğretmen Okulu) da bulunduğu bazı yükseköğretim kurumlarında, hem buralarda okuyan öğretmen adaylarına hem de hâlihazırda örgün eğitim kurumlarında çalışan öğretmenlere İslam din dersi öğretmenliğinde uzmanlaşmanın yolunu açan sertifika programları düzenlenmektedir. İslam din dersi öğretmenliği sertifika programları ile öğretmenlerin/öğretmen adaylarının İslam teolojisi ve din eğitimi konularında bilgi ve beceri sahibi olmaları hedeflenmektedir.⁸ İslam din dersi öğretmenliği sertifika programına sahip bir başka yükseköğretim kurumu Erlangen-Nürnberg Friedrich Alexander Üniversitesidir. 2017 yılında kurulan ve faaliyetlerine İslami-Teolojik Araştırmalar Departmanı'nın bir parçası olarak devam eden İslam Din Eğitimi Kürsüsünün misyonu, İslam dinine mensup öğretmenlerin İslam Din Dersi verebilecek yeterliklere, bir diğer ifadeyle alan bilgisi ile öğretmenlik meslek bilgisine sahip olmalarıdır.⁹

Berlin Humboldt ile Osnabrück üniversiteleri, İslam din dersi öğretmeni olmak isteyen ve ilgili lisans programlarından (İslam teolojisi, eğitim bilimleri vb.) mezun olan öğrencilere lisansüstü eğitim imkânı sunmaktadır. Burada öğrencilerin, lisans döneminde edindikleri bilgi ve becerileri geliştirilmeleri hedeflenmektedir. Lisansüstü eğitimin bir diğer hedefi ise öğrencilerin eğitim bilimleri (pedagoji) alanına hâkim olmalarının sağlanmasıdır. Lisansüstü

⁶ Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt (Uni-Frankfurt), "Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam" (Erişim 9 Aralık 2021).

⁷ Universität Tübingen (Uni-Tuebingen), "Zentrum für Islamische Theologie" (Erişim 18 Kasım 2021).

⁸ Pädagogische Hochschule Ludwigsburg (Ph-Ludwigsburg), "Islamische Theologie/Religionspädagogik" (Erişim 28 Ekim 2021); Pädagogische Hochschule Weingarten (Ph-Weingarten), "Islamische Religionslehre/Religionspädagogik" (Erişim 28 Ekim 2021); Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. (Köln: Sutorius, 2010), 41.

⁹ Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS), "Über Uns" (Erişim 12 Kasım 2021).

eğitim sonunda öğrencilerden, çocukların gelişim süreçlerine ve öğrenme yaşantılarına hâkim olmaları, eğitim durumlarını gelişimsel özelliklere uygun olarak tasarlamaları, öğrencilere öğrenme sürecinde rehberlik etmeleri, eğitim çıktılarını analiz edip değerlendirebilmeleri beklenmektedir. Lisansüstü eğitimi başarıyla tamamlayan ve çocukların eğitim-öğretim süreçlerine yönelik faaliyet alanlarında yetkin olan öğrenciler, ilköğretim kurumlarında İslam din dersi öğretmenliği yapabilecekleri gibi, özel kurum ve kuruluşlarda eğitim ve öğretim çalışmalarını destekleyici faaliyetlere de öncülük edebilmektedir.¹⁰ Söz konusu kurumların birçoğu, eğitim durumlarının düzenlenmesinde dini (İslami) toplulukların temsilcilerinden oluşan danışma kurulları ile birlikte çalışmaktadır. Öğretim elemanlarının atanmasından programların amaç ve kazanımlarının belirlenmesine, öğretime konu edilecek muhtevadan ölçme ve değerlendirme boyutlarına kadar pek çok konuda birlikte hareket etmektedir.¹¹

Münster, Frankfurt/Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması öğretmen yetiştirme çalışmalarına katkı sunması açısından önemlidir. Buna göre çalışma, İslam din dersi öğretmeni yetiştiren kurumların mevcut yapılarını ortaya koyması, yapılacak yeni çalışmalara zemin hazırlaması ve neticede İslam din dersi öğretmeni yetiştirme programlarının geliştirilmesine katkı sunması bakımından önemlidir.

Araştırmada, “İslam din dersi öğretmenliği lisans programları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?” sorusuna cevap aranacaktır. Söz konusu araştırma sorusuna bağlı olarak aşağıdaki alt sorulara cevap aranacaktır:

- İslam din dersi öğretmeni yetiştiren programların giriş koşulları arasında benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?
- İslam din dersi öğretmeni yetiştiren programların öğrenim süreleri ne kadardır?
- İslam din dersi öğretmeni yetiştiren programların alan modülleri ve bunların kredileri farklılaşmakta mıdır?
- İslam din dersi öğretmeni yetiştiren programlardan mezun olma şartları nelerdir?

Araştırmanın amacı ise Münster, Frankfurt/Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmeni yetiştirme programlarının incelenmesi, çeşitli değişkenler açısından

¹⁰ Humboldt-Universität zu Berlin (Hu-Berlin), “Bildung an Grundschulen” (Erişim 8 Kasım 2021); Universität Osnabrück (Uni-Osnabrueck), “Islamische Religion” (Erişim 15 Kasım 2021).

¹¹ MI, “Islam und Muslime”.

karşılaştırılması, imkân ve sınırlarının belirlenmesi ve bu bağlamda geleceğe dönük somut öneriler geliştirilmesidir.

Yöntem

Çalışmada, söz konusu öğretim programlarına ilişkin belgeler inceleneceğinden nitel araştırma yöntemlerinden “doküman incelemesi” kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır.¹² Bunun için karşılaştırması yapılan Münster, Frankfurt-Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları ve ilgili dokümanlar temin edilmiş, incelenmiş, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar araştırma soruları çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Verilerin Toplanması

İlgili üniversitelerin resmi internet sitelerinden temin edilen İslam din dersi öğretmenliği lisans programları çalışmanın temel veri kaynaklarını oluşturmaktadır. Bununla birlikte öğretmen eğitimi, öğretmen yetiştirme ve atama mevzuatlarıyla ilgili dokümanlar çalışmanın diğer veri kaynakları olarak sıralanabilir. Buna göre araştırmanın veri toplama aşamasında ulaşılabilen tüm veri tabanlarından, kütüphanelerden, ilgili kurumların yayınlarından, eğitim ağlarının elektronik sayfalarından, ulusal ve uluslararası arama motorlarından istifade edilmiş, basılı bilimsel kaynaklardan yararlanılmıştır.

Söz konusu üniversitelerin İslam din dersi öğretmeni yetiştirme programları; öğrenci kabul şartları, öğrenim süreleri, alan modülleri ve bunların kredileri ile mezuniyet şartları açısından karşılaştırılmış, programlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiştir. Tablolar halinde sunulan bulgular karşılaştırmalı olarak yorumlanmış ve araştırmanın sonuçları oluşturulmuştur. Çalışmada kullanılan dokümanlarda hem programların yapısı hem de ders içerikleriyle ilgili detaylı açıklamaların bulunması çalışma için yeterli veri kaynağı oluştururken kapsamlı bir analiz yapılmasını da mümkün kılmıştır.

2. Verilerin Analizi

Çalışmada, İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarının benzer ve farklı yönlerinin ortaya koyulması amacıyla betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Buna göre veriler, alan yazından (literatür) yararlanılarak oluşturulan kodlar ve temalar yardımıyla analiz

¹² Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 189.

edilmiştir. Aynı kategoride yer alan kodlar birleştirilmiş ve tablo 1'deki temalar oluşturulmuştur. Kodlama sonucunda elde edilen bulgular tablolar halinde sunulmuş, yorumlanmış ve araştırma soruları cevaplanmıştır.

Tablo 1: Kodlar ve Temalar

Tema	İlişkili Kodlar
Öğrenci Kabul Şartları	Diploma Türü Not Ortalaması Mezun Olunan Kademe Mezun Olunan Okul Türü
Öğrenim Süresi	Yarıyıl Yıl
Alan Modülleri ve Kredileri	Alan Bilgisi Alan Pedagojisi
Mezuniyet Şartları	Sınavlar Geçme Notu Bitirme Tezi

Tablo 1'de bulunan temalardan öğrenci kabul şartları altında bulunan kodlar, İslam din dersi öğretmen adaylarından sahip olmaları beklenen yeterliklerin değerlendirildiği durumlardır. Öğrenim süresi teması ise lisans öğrenimi süresi temel alınarak kodlanmıştır. Alan modülleri ve kredileri incelemesinde kullanılan kodlar, alan bilgisi ile alan pedagojisi ve bunlara ait krediler şeklinde tanımlanmıştır. Mezuniyet şartları teması altında bulunan kodlar, söz konusu üniversitelerin öğretmen adaylarına lisans diploması vermek için kullandıkları ölçütlerdir.

Bulgular

Bu bölümde Münster, Frankfurt-Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarının karşılıklı olarak incelenmesi sonucunda elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

1. Öğrenci Kabul Şartlarına İlişkin Bulgular

Münster, Frankfurt/Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları öğrenci kabul şartları açısından incelenmiş ve sonuçlar Tablo 2’de sunulmuştur:

Tablo 2: Öğrenci Kabul Şartları

Münster Üniversitesi	Frankfurt/Giessen Üniversiteleri	Tübingen Üniversitesi
Lise Diploması (Allgemeine Hochschulreife /Abitur)	Lise Diploması (Allgemeine Hochschulreife /Abitur)	Lise Diploması (Allgemeine Hochschulreife /Abitur)
Yüksekokul Diploması (Abgeschlossenes Hochschulstudium)	Yüksekokul Diploması (Abgeschlossenes Hochschulstudium)	Yüksekokul Diploması (Abgeschlossenes Hochschulstudium)
Denklik (Hochschulzugangs-berechtigung)	Denklik (Hochschulzugangs-berechtigung)	Denklik (Hochschulzugangs-berechtigung)

Almanya’da yükseköğretim kurumlarına girişte merkezi bir sınav uygulaması bulunmamaktadır. Yükseköğretim kurumlarına başvurular, genel olarak Abitur sınavından alınan sonuçlara göre yapılmaktadır.¹³ Tablo 2 incelendiğinde, söz konusu üniversitelerin İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarına başvuracak adayların da öncelikle üniversite giriş yeterliliğine sahip olmaları, bir diğer ifadeyle lisenin (Gymnasium) son sınıfında girdikleri Abitur sınavından başarılı olmaları gerektiği görülmektedir. Abitur, Alman eğitim sisteminde ortaöğretimden yükseköğretime geçişi sağlayan ve sınav sonucunda elde edilen bir lise bitirme diplomasıdır.¹⁴ Öğrenciler, Abitur sınavından aldıkları sonuçlara göre ilköğretim, ortaöğretim-I veya ortaöğretim-II seviyesinde İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarına başvuruda bulunmaktadır. Abitur, aynı zamanda öğrencilerin yükseköğretim olgunluk seviyesine erişim

¹³ Marko Neumann, *Das Abitur in Deutschland - Aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen im Überblick* (Wiesbaden: Springer, 2014), 245.; Bilal Üstün – Aysel Deregözü, “Türk ve Alman Üniversitelerinde Yabancı Dil Olarak Almanca Öğretmenliği Programlarının Karşılaştırılması”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2020), 90.

¹⁴ Metin Kuş, *Türkiye’de Uygulanan Abitur Programlarının Değerlendirilmesi: Bir Durum Çalışması* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 9.

belgesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte yükseköğretim mezunu (Abgeschlossenes Hochschulstudium) olan adaylar da söz konusu lisans programlarına kayıt yaptırabilmektedir. Bunun dışında herhangi bir giriş sınavı (sözlü, yazılı, mülakat vb.) söz konusu değildir. Başvurular ise ilgili üniversitelerin öğrenci işlerinin çevrimiçi başvuru portalı üzerinden gerçekleştirilmektedir.¹⁵

İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarına Almanya dışından başvuracak adayların, üniversite giriş yeterliliği ile eşdeğerde bir yeterliliğe (denklik) sahip olmaları gerekmektedir. Bununla birlikte kendilerinden Almanca hâkim olduklarını belgelemeleri de istenmektedir. Bunun için Almanca Yeterlilik Sınavını geçerek Almanca'yı iyi derecede konuşabildiklerini kanıtlamaları gerekmektedir. Tübingen Üniversitesinde adaylardan, Almanca'nın yanı sıra Arapça, Türkçe veya Farsça dillerinden herhangi birine sahip olmaları da beklenmektedir. Ancak bunlar ilgili programa kabul için bir ön şart değildir. Söz konusu diller, eğitim-öğretim süreci devam ederken de edinilebilmektedir.¹⁶

1. Öğrenim Süresine İlişkin Bulgular

Münster, Frankfurt-Giessen ve Tübingen Üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları eğitim-öğretim süreleri açısından incelenmiş ve sonuçlar Tablo 3'te sunulmuştur:

Tablo 3: Öğrenim Süreleri

Münster Üniversitesi	Frankfurt/Giessen Üniversiteleri	Tübingen Üniversitesi
6 Yarıyıl (İlköğretim kademesi öğretmenliği)	7 Yarıyıl (İlköğretim kademesi öğretmenliği)	6 Yarıyıl (İlköğretim kademesi öğretmenliği)
6 Yarıyıl (Ortaöğretim-I kademesi öğretmenliği)	7 Yarıyıl (Ortaöğretim-I kademesi öğretmenliği)	

¹⁵ ZIT, "Lehramtsstudium: Islamische Religionslehre".

¹⁶ Uni-Tuebingen, "Zentrum für Islamische Theologie"; Hannes Schammann - Christin Younso, "Endlich Licht in einer dunklen Ecke? Hürden und Angebote für Geflüchtete im tertiären Bildungsbereich". *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 1 (2017), 11.

9 Yarıyıl (Ortaöğretim-II
kademesi öğretmenliği)

Tablo 3'te de görüldüğü üzere, Almanya'da farklı kademeler için farklı öğretmen yetiştirme süreleri bulunmaktadır. Münster Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programı, hem ilköğretim hem de ortaöğretim öğretmenliği için 6 yarıyıldan oluşmaktadır. Altıncı dönemin sonunda öğrencilerden alanla ilgili lisans tezi yazmaları istenmektedir. Bu aynı zamanda mezun olabilmek için gerekli bir önkoşuldur.¹⁷ Giessen Üniversitesinde, daha önce de belirtildiği gibi ilköğretim kademesi için İslam din dersi öğretmeni yetiştirilirken, ortaöğretim kurumları için İslam din dersi öğretmeni yetiştirme sorumluluğu Frankfurt Üniversitesine bırakılmıştır. Giessen Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programının öğrenim süresi, ilköğretim kademesi din dersi öğretmenliği için toplamda 7 yarıyıl olarak belirlenmiştir. Bunun ilk 6 yarıyılı ders, son yarıyılı ise tez dönemidir.¹⁸ Frankfurt Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programının öğrenim süresi, ortaöğretim kurumlarından Hauptschule ve Realschule öğretmenliği için 7 yarıyıl iken (son yarıyıl tez dönemi), yine ortaöğretim kurumlarından Gymnasium öğretmenliği için 9 yarıyıl (son yarıyıl tez dönemi) olarak belirlenmiştir.¹⁹

Münster Üniversitesi gibi Tübingen Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans programı da 6 yarıyıldan oluşmaktadır (Almanya'da lisans programları genel olarak 6 dönem olarak belirlenmiştir). Ancak ortaöğretim kurumlarından Gymnasium için adayların, yüksek lisans derecesine sahip olmaları gerekmektedir.²⁰

Tablo 3 incelendiğinde, İslam din dersi öğretmeni yetiştiren kurumların öğretim sürelerinin ilköğretim ile ortaöğretim-I kademesi için 6-7 yarıyıl arasında değiştiği görülmektedir. Söz konusu çeşitliliğin en önemli sebebi eyaletler arasındaki farklılıklardır. Nitekim öğretmen eğitimi, Almanya'nın siyasal yapılanmasına uygun olarak eyaletlerin sorumluluğu altında düzenlenmiştir.²¹

¹⁷ ZIT, "Lehramtsstudium: Islamische Religionslehre".

¹⁸ Uni-Giessen, "Professur für Islamische Theologie und ihre Didaktik"; Justus-Liebig-Universität Gießen (Uni-Giessen), "Studien- und Prüfungsordnung Lehramt an Grundschulen mit dem Unterrichtsfach Islamische Religion" (Erişim 8 Ekim 2021).

¹⁹ Uni-Frankfurt, "Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam".

²⁰ Uni-Tuebingen, "Zentrum für Islamische Theologie".

²¹ Sayime Erben-Keçici, "Almanya'da Öğretmen Eğitimi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 34 (2011), 118-12.

2. Alan Modülleri (Öğretim Birimleri) ve Kredilerine İlişkin Bulgular

Münster, Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları gerek eğitim bilimleri dersleri gerekse alan bilgisi dersleri bakımından modüllere ayrılmıştır. Söz konusu programlar alan modülleri ve bunların kredileri açısından incelenmiş, elde edilen sonuçlar Tablo 4 ve Tablo 5'te sunulmuştur. Tablo 4'te ilköğretim kurumları (Grundschule) İslam din dersi öğretmenliği lisans programları alan modüllerine ve bunların kredilerine yer verilmiştir. Frankfurt Üniversitesi bu karşılaştırmanın dışında bırakılmıştır. Bunun başlıca nedeni; Frankfurt Üniversitesinde ilköğretim kurumları için İslam din dersi öğretmenliği lisans programının bulunmamasıdır. Bu nedenle karşılaştırma; Münster, Giessen ve Tübingen üniversiteleri ilköğretim İslam din dersi öğretmenliği lisans programları arasında yapılmıştır. Tablo 5'te ise ortaöğretim kurumları (Hauptschule, Realschule, Sekundarschule ve Gesamtschule) İslam din dersi öğretmenliği lisans programları alan modülleri ve bunların kredileri ele alınmıştır. Giessen ve Tübingen üniversiteleri bu karşılaştırmanın dışında bırakılmıştır. Bunun nedeni; Giessen ve Tübingen üniversitelerinde ortaöğretim kurumları için İslam din dersi öğretmenliği lisans programının bulunmamasıdır. Bu nedenle karşılaştırma; Münster ve Frankfurt Üniversiteleri ortaöğretim İslam din dersi öğretmenliği lisans programları ile sınırlı tutulmuştur.

Tablo 4: Alan Modülleri ve Kredileri (İlköğretim Kurumları Öğretmenliği İçin)

	Münster Üniversitesi	Giessen Üniversitesi	Tübingen Üniversitesi
Alan Modülleri ve Kredileri	Temel Modül - Dil Bilgisi (5 Kredi)	İslam'ın Teolojik Temelleri ve Ana kaynakları (10 Kredi)	İslam Teolojisine Giriş (6 Kredi)
	İleri Modül - Tefsir (4 Kredi)	Geçmiş ve Günümüzdeki Dini Kur'an Çalışmaları-	İslam Tarihi (6 Kredi)
	Temel Modül - Pratik Teoloji I (5 Kredi)	Uygulamalar (8 Kredi)	Tefsir (9 Kredi)
	Temel Modül - Pratik Teoloji II	İslam Din Eğitimi (8 Kredi)	İslam Hukuku-Fıkıh (6 Kredi)
			İslam Din Eğitimi I

(8 Kredi)	Öğretmenlik Uygulaması – Staj	(3 Kredi)	
İleri Modül - Pratik Teoloji (9 Kredi)	(12 Kredi)	İnanç Esasları-Akaid (6 Kredi)	
Temel Modül - Tarihsel Teoloji (5 Kredi)		Hadis (6 Kredi) İslam ve Diğer Dinler (6 Kredi)	
Temel Modül - Sistemik İslam Teolojisi (6 Kredi)		Sistemik teoloji ve felsefe (6 Kredi) Hermenötik (6 Kredi) İslam ve Toplum (9 Kredi) Tasavvuf (6 Kredi) İslam Din Eğitimi II (6 Kredi)	
Toplam Kredi	42	38	81

Tablo 4, öğretim programının modüler bir yapıda olduğunu göstermektedir. Modüler eğitim, “ulaşılacak öğrenme hedeflerini davranışsal olarak gösteren, hedeflere ulaşabilmek için gerekli etkinlikleri belirleyen, hedeflere ne derece ulaşıldığını kontrol etme olanağı veren ve değişik öğrenme koşulları içinde bulunan bireylerin öğretiminde etkili biçimde kullanılma özelliği taşıyan, kendi içinde bütünlüğü olan bir öğrenme elemanı”²² şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece modüler eğitim, eğitime konu olan içeriği tematik, sistemik ve

²² Cevat Alkan, “Modüler Programlama ve Türkiye’de Uygulama”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 6/2 (1989), 15.

metodik olarak bir araya getirmekte, her bir modül için belirlenen hedefleri geliştirmeye çalışmaktadır. Dersler ise söz konusu modüllerin altında yer almaktadır.²³ Öğretmen adayları söz konusu modüllerde bulunan derslere girmekte ve mezuniyet için gerekli olan kredileri tamamlamaktadır.

Münster, Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği programları karşılaştırıldığında benzerliklerin yanında farklılıklar da göze çarpmaktadır. Söz konusu programlar arasında dikkat çeken en önemli farkın modül ve kredi (AKTS değil) sayılarında olduğu söylenebilir. Çalışmada özellikle Tübingen Üniversitesi alan modülleri ve kredi sayılarının Münster ve Giessen üniversitelerinin alan modülleri ve kredilerinden fazla olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Tübingen Üniversitesi alan modüllerinden bazılarının çalışmaya dâhil edilen diğer üniversitelerin programlarında mevcut olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte programların alan modülleri arasında her ne kadar bazı sayısal farklar bulunsa da konu ve içerik itibarıyla benzer oldukları sonucuna ulaşılabilir. Münster Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programında 42 alan kredisi bulunurken, bu sayı Giessen Üniversitesi için 38, Tübingen Üniversitesi için 81 kredi olarak belirlenmiştir. Modül sayıları, bunların isimlendirilmesi ve kredileri farklı olmakla birlikte konu ve içeriklerinin örtüştüğü görülmektedir. Buna göre söz konusu lisans programlarında aynı/benzer alan derslerine ve ders içeriklerine yer verildiği söylenebilir.

Söz konusu farklılığın temelinde iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birisi, eyalet sistemi ile yönetilen Almanya'da üniversiteler de dâhil bütün örgün eğitim kurumlarının eğitim-öğretim faaliyetlerini eyalet hükümetlerine bağlı olarak sürdürmeleridir. Bu durum eyaletler arasında öğretim programları ve bunların uygulanmasında bazı farklılıklarının ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bahsi geçen farklılığın bir diğer nedeni ise, Almanya'da üniversiteler üzerinde YÖK benzeri merkezi bir otoritenin/kurumun bulunmamasıdır.

İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarından mezun olabilmek için alınması gereken krediler elbette bunlarla sınırlı değildir. Lisans programından mezun olabilmek için öğretmen adaylarının İslam din dersi öğretmenliği alan kredilerinin yanı sıra ikinci bir alan kredileri ile eğitim bilimleri kredilerine sahip olmaları gerekmektedir.²⁴ Nitekim Almanya'da öğretmenlik eğitimi iki alan eğitimine dayanmaktadır. İslam din dersi öğretmeni olmak isteyen adayların, bu alanının yanı sıra ikinci bir alanda (ör. matematik öğretmenliği) uzmanlaşmış olmaları gerekmektedir.

²³ Uni-Giessen, "Studien- und Prüfungsordnung"; Uni-Tuebingen, "Zentrum für Islamische Theologie".

²⁴ ZIT, "Lehramtsstudium: Islamische Religionslehre".

Münster Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programı, Tablo 4'te de görüldüğü üzere 7 alan modülünden ve toplam 42 alan kredisinden meydana gelmektedir. Bu modüllere dair açıklamalar şunlardır:²⁵

- a. **Temel Modül-Dil Bilgisi:** Toplam 5 krediye sahip olan bu modül Arapça öğretimiyle ilgilidir. Odak noktası yazım kuralları, fonolojinin temelleri, morfoloji ve kelimelerin oluşumu olan dil bilgisi modülü, ayrıca temellerini Kur'an, hadis, kelâm, felsefe ve tarih bilimlerinden alan teolojik ve dini-pedagojik terimleri konu edinmektedir.
- b. **Temel Modül-Tefsir:** 4 kredilik bu modül “Kur'an Çalışmalarına Giriş” ile “Hadis Çalışmalarına Giriş” bölümlerinden oluşmaktadır. Kur'an Çalışmalarına Giriş'te Kur'an'ın estetik ve karakteristik özelliklerinin yanı sıra onun nazil olması, derlenmesi ve mushaf haline getirilmesi süreçlerine ilişkin bilgilere yer verilmektedir. Hadis Çalışmalarına Giriş'te ise hadis araştırmaları, sistematik hadis çalışmaları ve hadis yorumu ile ilgilenilmektedir.
- c. **Temel Modül-Pratik Teoloji I:** 5 krediden oluşan bu modül, İslami terminoloji ve içerik üzerine yoğunlaşırken, dinin insanlar üzerindeki psikolojik yansımalarıyla da ilgilenmektedir. Burada öğrencilere İslam hukukunun temel kavramlarıyla ilgili genel bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılmaktadır.
- d. **Temel Modül-Pratik Teoloji II:** 8 kredilik modüldür. Öğrencilere Almanya'da dini norm ve pratikler nedeniyle ortaya çıkabilecek muhtemel sorunlar (belirli beslenme düzenlemeleri (helal-haram), okulda oruç tutmak, yüzme derslerine katılmak, kamu kurumlarında ibadet etmek vb.) hakkında genel bir bilgi sunmaktadır. Söz konusu norm ve pratiklerin amaç ve hedefleri incelenmekte, analiz edilmektedir.
- e. **İleri Modül-Pratik Teoloji:** 9 krediden meydana gelen modül, öğrencilerin kendilerinde din eğitiminde kullanılacak didaktik yöntem ve teknikleri, din öğretimi teknolojileri ve materyal geliştirme bilgi ve becerilerini geliştirmelerine hizmet etmektedir.
- f. **Temel Modül-Tarihsel Teoloji:** 5 kredilik bu modül, İslam dünyasında meydana gelen gelişmeleri, bir diğer ifadeyle 7. Yüzyıldan başlayarak günümüze kadar yaşanan gelişmeleri (Emeviler ve Abbasiler dönemi, Moğol İstilasası, Babürler, Safeviler, Osmanlılar vb.) ana hatlarıyla ele almaktadır. Avrupalılar ile Müslümanlar arasındaki karşılaşmalar ve bunların sonucunda ortaya çıkan politikalar, toplum ve din arasındaki ilişkiler gibi tematik konulara yer verilmektedir.

²⁵ Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Uni-Muenster), “Erste Ordnung zur Änderung der Prüfungsordnung für das Fach „Islamische Religionslehre“ zur Rahmenordnung für die Bachelorprüfungen innerhalb des Studiums für das Lehramt an Grundschulen an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster” (Erişim 5 Kasım 2021).

g. Temel Modül-Sistemik İslam Teolojisi (Kelam): 6 kredilik Kelam modülü, öğrencilerin İslam dininin inanç esasları, Tanrı tasavvuru ve vahiy teorileriyle tanışmalarını hedeflemektedir. Odak noktası, dini muhtevanın muhatabına iletilebilirliği ve bu muhtevanın rasyonelliği sorunudur.

Giessen Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programı ise dört alan modülünden ve 38 alan kredisinden oluşmaktadır. Bu modüller ve aldıkları krediler şu şekildedir:²⁶

- a. İslam'ın Teolojik Temelleri ve Ana kaynakları:** 10 kredilik bu modül temel inanç esaslarını, temel teolojik/kelami soru ve sorunları, mezheplerin/ekollerin öğretileri ve bunların Avrupa'daki Müslümanlar için önemini, İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünneti, Arap dilinin yapı ve biçimlerini içermektedir. Ayrıca İslam din öğretimine konu edilen bilgiye/muhtevaya ve bunların temel kaynaklarına değinilmektedir.
- b. Geçmiş ve Günümüzdeki Dini Uygulamalar:** 8 kredilik bu modülde, Kur'an ve Sünnetin Müslümanlar için ne anlam ifade ettiği, Hz. Muhammed'in biyografisi ve Müslümanlar için bir rol model oluşu; İslam tarihinin temelleri, iman-amel ilişkisi, dini normlar ve ahlakın temel alanları, dini gün ve geceler ile İslam'ın manevi ve estetik boyutları konuları ele alınmaktadır.
- c. İslam Din Eğitimi:** 8 krediye sahip bu modül, İslam din eğitiminin dinlerarası, mezheplerarası ve kültürlerarası boyutları, çocukların sosyo-ekonomik durumlarının ve gelişimsel-psikolojik özelliklerinin İslam din dersleri için anlamı, İslam din derslerinin pedagojik ve teolojik temelleri, din eğitimi yöntem ve teknikleri ile din eğitimi modelleri, kuram ve yaklaşımları konularından meydana gelmektedir.
- d. Öğretmenlik Uygulaması:** Bir başka ifadeyle staj modülüdür. 12 kredilik bu modülde din dersi öğretim programları, müfredatlar, ders tasarımları, dini içerikler ve bunların didaktik boyutları ile değerlendirme süreçleri gibi konulara yer verilmektedir.

Tübingen Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programı toplam 13 alan modülü altında düzenlenmiştir. Bu modüller şunlardır:²⁷

- a. İslam Teolojisine Giriş:** 6 kredilik bir modülüdür. İslam teolojisinin ve tarihinin yanı sıra teolojik düşüncenin çeşitli alanlarına ilişkin sorulara, yaklaşımlara ve bakış açlarına genel bir yaklaşım sunulmaya çalışılan modülde, İslam teolojisinin temellerine, Kur'an

²⁶ Uni-Giessen, "Studien- und Prüfungsordnung".

²⁷ Zentrum für islamische Theologie (ZITH), "Modulhandbuch Bachelor of Education Lehramt Gymnasium Hauptfach Islamische Religionslehre" (Erişim 5 Aralık 2021).

- tefsirine, İslam hukukuna, İslam inanç esaslarına, tasavvuf, felsefe, ibadet ve kelim gibi İslam teolojisinin çeşitli disiplinlerinin temel özelliklerine yer verilmektedir.
- b. İslam Tarihi:** 6 krediden oluşmaktadır. “Cahiliye” olarak adlandırılan İslam öncesi dönemden günümüze kadar İslam tarihine, İslam medeniyetinin farklı dönemlerdeki tezahürlerine, Hz. Peygamberin biyografisine değinmektedir.
- c. Kur'an Çalışmaları-Tefsir:** Modül 9 kredidir. Kur'an-ı Kerim'in bilimsel olarak incelenmesi, klasik ve çağdaş Kur'an tefsirlerinin analiz edilmesi söz konusu olmakta, Kur'an ayetleri üzerine çağdaş söylemlere yer verilmektedir.
- d. İslam Hukuku-Fıkıh:** 6 kredilik bir modüldür. Öğrencilere hukuk terminolojisi, İslam hukuku ve hukuk metodolojisinin kökeni ve gelişimi hakkında derinlemesine ve yansıtıcı bilgi verilmeye çalışılmakta, İslam hukukunun temellerine, Avrupalı Müslümanların güncel hukuki soru ve sorunlarına temas edilmektedir.
- e. İslam Din Eğitimi I ve İslam Din Eğitimi II:** Toplamda 9 (3+6) kredi olan bu modüller, din eğitimi teori ve yaklaşımlarının, yöntem ve tekniklerinin ele alındığı, Müslüman öğrencilerin (öğrenme) yaşantılarının, deneyim ve tecrübelerinin dikkate alındığı, çocukların/gençlerin dindarlığının gelişimsel-psikolojik ve toplumsal temelleri ile çoğulculuk, ateizm ve agnostisizm konularının yer aldığı modüllerdir.
- f. İnanç Esasları-Akaid:** 6 kredilik bu modül, mezhepler arasındaki farklılıklara, inanç esaslarına ilişkin tartışmaların farklı yönlerine, mezhepler arasındaki farklılıkların/tartışmaların İslam tarihinin zenginleşmesine olan katkısına, mezheplerin ortaya çıkış serüvenine değinmektedir.
- g. Hadis:** 6 kredilik Hadis Modülünde, hadis ilminin metodolojisi, hadis geleneğinin konu ve alanları, İslam inancının bir temeli olarak hadis, Batı modern bilimlerinde hadis konularına yer verilmektedir.
- h.** 6 kredisi olan “**İslam ve Diğer Dinler**” modülü İslam/Müslüman bakış açısıyla diğer dinlere, dünya dinleri arasındaki benzerliklere ve farklılıklara, din bilimleri ve bunların temel kavramlarına değinmektedir.
- i.** Din sosyolojisinin temel soru ve teorileri, İslam sosyolojisi, sosyolojinin klasikleri, İslam ahlakının metotları, klasik İslam ahlakı teorileri, 9 kredilik “**İslam ve Toplum**” modülünün konuları arasında yer almaktadır.
- j.** 6 kredilik “**Hermenötik**”, bir diğer ifadeyle metin ve bağlam modülü, dini metinlerin değerlendirilmesi, dini metinlerin ele alınmasında kültür-din ilişkisi, metin analizinde hermeneutik, yapısalcılık vb. yaklaşımlar konularına yer vermektedir.

Tablo 4'te de görüldüğü üzere Münster, Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği öğretim programlarında yer alan dersler daha çok konu alanı bilgisi

ağırlıklıdır. Öğretmenlik mesleğine dönük uygulamalar ise üniversite öğrenimi sonrasında başlamaktadır.

Tablo 5: Alan Modülleri ve Kredileri (Ortaöğretim Kurumları Öğretmenliği İçin)

	Münster Üniversitesi	Frankfurt Üniversitesi
Alan Modülleri ve Kredileri	Temel Modül - Dil Bilgisi I (6 Kredi)	İslam'a Giriş (8 Kredi)
	İleri Modül - Dil Bilgisi II (6 Kredi)	Kur'an ve İslam Din Dersi (10 Kredi)
	Temel Modül - Tarihsel Teoloji I (4 Kredi)	İslam Teolojisi ve İslam Din Dersi (8 Kredi)
	Temel Modül - Pratik Teoloji I (5 Kredi)	Hadis ve İslam Din Dersi (7 Kredi)
	Temel Modül - Pratik Teoloji II (6 Kredi)	İslam Tarihi ve İslam Din Dersi (7 Kredi)
	İleri Modül - Pratik Teoloji (6 Kredi)	Toplum ve İslam Din Dersi (6 Kredi)
	Temel Modül - Tefsir (5 Kredi)	İslam Din Eğitimi Pedagojisi (7 Kredi)
	İleri Modül - Tefsir (5 Kredi)	
	Temel Modül - Sistematiik İslam Teolojisi (5 Kredi)	
	İleri Modül - Sistematiik İslam Teolojisi (6 Kredi)	

Temel Modül – Din İçi ve
Dinlerarası Teoloji (5 Kredi)

İleri Modül – Din İçi ve Dinlerarası
Teoloji (5 Kredi)

Toplam Kredi

64

53

Tablo 5, İslam din dersi öğretmenliği (ortaöğretim kurumları öğretmenliği için) öğretim programlarının modüler bir yapıda olduğunu göstermektedir. Öğretime konu edilecek dersler ise yine bu modüllerin altında yer almaktadır. Münster ve Frankfurt üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği programları karşılaştırıldığında benzerliklerin yanında farklılıkların da olduğu görülmektedir. Söz konusu programlar arasında dikkat çeken ilk fark modül ve kredi (AKTS değil) sayılarındanadır. Münster Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Programı toplam 12 alan modülü ve 64 krediden oluşurken, Frankfurt Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Programı toplam 7 alan modülü ve 53 krediye sahiptir. Her iki programın alan modülleri arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte birtakım benzerlikler de bulunmaktadır. Modüllerin isimlendirilmesi ve kredileri farklı olmakla birlikte ders konuları ile muhtevanın birbiriyle örtüştüğü görülmektedir. Modüller ve içerikleri incelendiğinde, söz konusu lisans programlarında aynı/benzer alan ders ve içeriklerine yer verildiği söylenebilir.

Münster Üniversitesi İslam Din Dersi Öğretmenliği Lisans Programı, Tablo 5’te de görüldüğü üzere 12 alan modülünden oluşmaktadır. Bu modüller şunlardır:²⁸

- a. Bu modüllerden ilki, “**Temel Modül-Dil Bilgisi I**” modülüdür. Toplam 6 krediye sahip olan bu modül Arapça öğretimiyle ilgilidir. Odak noktası yazım kuralları, fonolojinin temelleri, morfoloji ve kelimelerin oluşumu olan dil bilgisi modülü, ayrıca temellerini Kur'an, hadis, kelâm, felsefe ve tarih bilimlerinden alan teolojik ve dini-pedagojik terimleri konu edinmektedir. Bu modül dil bilgisi (gramer) ve dil alıştırılmaları (uygulama) bölümlerine ayrılmıştır. Öğrenciler bir taraftan Arapçanın teorik boyutunu

²⁸ Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Uni-Muenster), “Erste Ordnung zur Änderung der Prüfungsordnung für das Fach „Islamische Religionslehre“ zur Rahmenordnung für die Bachelorprüfungen innerhalb des Studiums für das Lehramt an Haupt-, Real-, Sekundar- und Gesamtschulen an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster” (Erişim 5 Kasım 2021).

- öğrenirken diğer taraftan edindikleri teorik bilgileri aktif olarak kullanma imkân ve fırsatı bulmaktadır.
- b. İleri Modül-Dil Bilgisi II (6 Kredi):** Bu modül bir önceki modülün devamı niteliğindedir. Burada, Dil Bilgisi I'de öğrenilen gramer ve sözdizimsel yapılara devam edilmektedir. Arapçanın temel söz dizim yapılarına değinilmekte, standart Arapça bilgisi derinleştirilmektedir. Ayrıca İslam din eğitiminin temel kavramları aktarılmakta ve analiz edilmektedir.
- c. Temel Modül-Tarihsel Teoloji I:** 4 kredilik bu modül, İslam dünyasında meydana gelen gelişmeleri, bir diğer ifadeyle 7. Yüzyıldan başlayarak günümüze kadar yaşanan gelişmeleri ana hatlarıyla ele almaktadır. Avrupalılar ile Müslümanlar arasındaki karşılaşmalar ve bunların sonucunda gelişen yeni durum ve politikalar, toplum ve din arasındaki ilişkiler gibi tematik konular bu modülde yer alan diğer konulardır.
- d. Temel Modül-Pratik Teoloji I:** 5 kredilik bu modül, pratik teolojinin farklı alanlarına genel bir bakış açısı sunmaktadır. Burada İslam hukuku terimlerine, bunların modern Avrupa hukuk terimleriyle olan ilişkilerine değinilmektedir. Almanya'daki Müslümanları etkileyen güncel konular (şiddet, radikalleşme, İslam'ın barış potansiyeli vb.) ele alınmaktadır.
- e.** 6 kredilik **“Temel Modül-Pratik Teoloji II,”** modülünde, **“Pratik Teoloji I”** modülü konularına ilaveten klasik fıkıh disiplinlerine ve bunların teolojik ve felsefi argümanlarına genel bir giriş yapılmaktadır.
- f. İleri Modül-Pratik Teoloji:** Burada öğrencilerin din eğitiminin didaktik yöntem ve teknikleriyle karşılaşmalarını sağlanmaktadır. Eğitim durumları, öğretme ve öğrenme süreçleri arasındaki etkileşimler öğretim materyallerinden hareketle işlenmekte, edinilen bilgi ve becerilerin kalıcılığı ve etkililiği için önlemler alınmaktadır.
- g.** 5 kredilik **“Temel Modül-Tefsir”** modülü, **“Kur'an Çalışmalarına Giriş”** ile **“Hadis Çalışmalarına Giriş”** derslerinden oluşmaktadır. Kur'an Çalışmalarına Giriş; Kur'an'ın estetik ve karakteristik özelliklerinin yanı sıra onun nazil olması, derlenmesi ve mushaf haline getirilmesi süreçlerine ilişkin bilgilere yer vermektedir. Hadis Çalışmalarına Giriş ise hadis araştırmaları, sistematik hadis çalışmaları ve hadis yorumu ile ilgilenmektedir.
- h. “İleri Modül-Tefsir”** bir önceki modülün devamı niteliğindedir. Burada, Kur'an'ı ve ayetlerini anlamak için işe koşulan hermenötik (metin-bağlam) yaklaşımlar hakkında bilgi verilmektedir. Bu amaçla epistemolojinin temellerine ve modern tefsir yaklaşımlarına değinilmektedir.
- i.** Bir diğer modül, 5 krediye sahip **“Temel Modül-Sistemik İslam Teolojisi”** modülüdür. Bu modül, kelimelerin klasik temel sorularını ele almaktadır. Tanrı'nın varlığına,

birliğine, sıfatlarına ve inanç esaslarına ilişkin sorular büyük bir öneme sahiptir. Burada öğrencilerin, İslam teolojisinin geleneksel konularıyla ilgili çağdaş yorumlar ile modern söylemlerle tanışmaları hedeflenmektedir.

- j. “Temel Modül-Sistemantik İslam Teolojisi” modülünün devamı niteliğinde olan “**İleri Modül-Sistemantik İslam Teolojisi**” modülü, İslam ahlakının ve felsefesinin temellerine, önemli Müslüman düşünür ve filozoflara ve bunların İslam teolojisi üzerindeki etkilerine yer vermektedir.
- k. **Temel Modül-Din İçi ve Dinlerarası Teoloji:** 5 krediye sahip bu modülde öğrenciler, Şiiliğin temellerine ve gelişim sürecine ilişkin bilgiler edinirken, bunları Sünnilik ile karşılaştırmakta, benzerlikler ve farklılıklar üzerinde çalışmaktadır. Burada, din içi yorumların yanı sıra diğer dinler konusuna da girilmektedir. Böylece öğrencilerin dinler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında bilgi sahibi olmaları sağlanmaktadır.
- l. **İleri Modül-Din İçi ve Dinlerarası Teoloji:** Temel Modül-Din İçi ve Dinlerarası Teoloji modülünün devamı niteliğinde olan bu modül, dinin toplumsal boyutlarını ve bunların toplum üzerindeki etkilerini incelemektedir. İnsanların dünya görüşlerinin arkasındaki psikolojik durumları ve sosyolojik mekanizmaları ele almakta, bir arada, barış içerisinde yaşamının önemine değinmektedir.

Frankfurt Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi İslam Dini (Islamische Religion) Programı (İslam Din Dersi Öğretmeni yetiştiren bölüm) ise yedi alan modülünden oluşmaktadır. Bunlar; İslam’a Giriş, Kur’an ve İslam Din Dersi, İslam Teolojisi ve İslam Din Dersi, Hadis ve İslam Din Dersi, İslam Tarihi ve İslam Din Dersi, Toplum ve İslam Din Dersi ile İslam Din Eğitimi Pedagojisi modülleridir.²⁹

- a. **İslam’a Giriş:** Bu modül 8 krediye sahiptir. İslam dininin temelleri üzerine bir giriş dersi mahiyetindedir. Burada bir din ve yaşam biçimi olarak İslam'ın temellerine ve kaynaklarına, öğretilerine, emir ve yasalarına, tarih içerisindeki gelişim sürecine yer verilmektedir.
- b. 10 kredilik “**Kur’an ve İslam Din Dersi**” modülü ise Kur’an bilimi ve Kur’an tefsiri ile ilgilenmektedir. Kur'an yorumunun tarihi ve sistematiğine; ayrıca tefsir ve Kur'an araştırmalarının tarihi kökenleri ile gelişim sürecine odaklanmaktadır.

²⁹ Unireport Satzungen und Ordnungen (Unireport), *Fachspezifischer Anhang für das Studienfach Islamische Religion im Studiengang Lehramt an Haupt- und Realschule* (Frankfurt: Präsidentin der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2016a), 2-11.

- c. **İslam Teolojisi ve İslam Din Dersi:** 8 kredilik modülde İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkmış teolojik sorunlara ve kelam tartışmalarına yer verilmekte, ilk fikhî ve itikadî mezheplere (Mâtûridîyye, Mu'tezile, Cebriyye, Kaderiyye vb.) değinilmektedir.
- d. 7 krediye sahip olan "**Hadis ve İslam Din Dersi**" modülünde, hadis ilimlerinin ve onun edebi yönünün temelleri ile gelişim süreci ele alınmaktadır.
- e. 7 kredilik "**İslam Tarihi ve İslam Din Dersi**" modülünde İslam'ın erken tarihi ve geniş coğrafyalara yayılma süreci, Hz. Muhammed'in vefatından günümüze siyasi gelişmeler, İslam toplumlarının dünü ve bugünü, İslam tarihi ve İslam tarihçiliğinin kaynaklarına değinilmektedir.
- f. **Toplum ve İslam Din Dersi:** Programda yer alan bir diğer modüldür. 6 krediye sahiptir. Burada dini/teolojik olanın kültürel ve sosyolojik alanla ilişkisine, Müslümanların içinde buldukları yaşam koşullarına, bunların hukuki, kamusal ve eğitsel referanslarına yer verilmektedir.
- g. **İslam Din Eğitimi Pedagojisi:** Programın son modülüdür. 7 krediliktir. İslam felsefesinin, ahlakının ve tasavvufunun boyutlarına, İslam'ın insan tasavvuruna, öğrencilerin sosyal, gelişimsel ve psikolojik özelliklerine temas edilmektedir.³⁰

3. Mezuniyet Şartlarına İlişkin Bulgular

Münster, Frankfurt/Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları mezuniyet şartları açısından incelenmiş ve sonuçlar tablo 6'da sunulmuştur:

Tablo 6: Mezuniyet Şartları

Münster Üniversitesi	Frankfurt/Giessen Üniversiteleri	Tübingen Üniversitesi
Kredi Sayısı	Kredi Sayısı	Kredi Sayısı
Bitirme Tezi	Bitirme Tezi	Bitirme Tezi

³⁰ Unireport, *Fachspezifischer Anhang für das Studienfach Islamische Religion im Studiengang Lehramt an Haupt- und Realschule*, 2-11.

Tablo 6'da da görüldüğü üzere, bir öğrencinin İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarından mezun olabilmesi için her bir alan modülü için belirlenen toplam krediyi almış ve bitirme tezini başarıyla tamamlamış olması gerekmektedir.³¹ Ancak İslam Din Dersi öğretmenliği lisans programlarından mezun olabilmek için alınması gereken krediler elbette bunlarla sınırlı değildir. Nitekim Almanya'da öğretmenlik, iki alan eğitimine dayanmaktadır. İslam din dersi öğretmeni olmak isteyen adayların, bu alanının yanı sıra ikinci bir alana (ör. matematik öğretmenliği) daha sahip olmaları gerekmektedir. Böylece öğretmen adaylarının, söz konusu lisans programından mezun olabilmeleri için İslam Din Dersi Öğretmenliği alan kredilerinin yanı sıra ikinci bir alan kredileri ile eğitim bilimleri kredilerine sahip olmaları gerekmektedir.³² Öğretmen adaylarının söz konusu kredileri alabilmeleri için ilgili sınavlara (yazılı sınav, sözlü sınav, dönem ödevi vb.) girmiş ve bu sınavları başarıyla geçmiş olmaları gerekmektedir. Bachelor, bir diğer ifadeyle lisans eğitimini başarıyla tamamlayan öğrencilere "Bachelor of Arts" unvanı verilmektedir. Ancak bu unvan, örgün eğitim kurumlarında öğretmenlik yapabilmek için yeterli değildir. Öğretmen adaylarının mezun olduktan sonra aday öğretmenlik sürecini tamamlamaları ve devlet tarafından düzenlenecek sınavdan (Staatsprüfung) başarılı olmaları gerekmektedir.³³

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada Münster, Frankfurt/Giessen ve Tübingen üniversiteleri İslam din dersi öğretmenliği lisans programları öğrenci kabul şartları, öğrenim süreleri, alan modülleri ve bunların kredileri ile mezuniyet şartları açısından karşılaştırılmış, programlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda ilgili üniversitelerin resmi internet sitelerinden temin edilen İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarından, öğretmen eğitimi, öğretmen yetiştirme ve atama mevzuatlarıyla ilgili dokümanlardan, ulaşılabilen tüm veri tabanlarından, ilgili kurumların yayınlarından, eğitim ağlarının elektronik sayfalarından istifade edilmiş, basılı bilimsel kaynaklardan yararlanılmıştır.

³¹ Uni-Tuebingen, "Zentrum für Islamische Theologie".

³² ZIT, "Lehramtsstudium: Islamische Religionslehre".

³³ Europäische Exekutivagentur für Bildung und Kultur (Eurydice), *Der Lehrerberuf in Europa: Praxis, Wahrnehmungen und politische Maßnahmen* (Luxemburg: Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Union, 2015), 44; Bernd Oehmig, *Erfolgreiches Referendariat. Hinweise und Hilfen Für Schule und Lehramtspraktika* (Frankfurt a. M.: Lang Verlag, 2005); Ministerium für Schule und Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen (Schulministerium NRW), "Ordnung des Vorbereitungsdienstes und der Staatsprüfung für Lehrämter an Schulen" (Erişim 11 Aralık 2021); Thorsten Vehslage vd., *Referendariat und Berufseinstieg. Stationen – Chancen – Bewerbung* (München: C.H. Beck, 2007).

Söz konusu üniversitelerin İslam din dersi öğretmenliği lisans programları öğrenci kabul şartları açısından incelendiğinde, ele alınan üniversiteler arasında benzerlikler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Almanya’da öğrenciler okul türü ve akademik başarılarına göre çeşitli yükseköğretim kurumlarına (üniversiteler ya da yüksekokullar) devam edebilirler.³⁴ Bu durum genelde öğretmenlik programları, özelde İslam din dersi öğretmenliği lisans programları için de geçerlidir. Almanya’da öğrenciler, Abitur sınavından aldıkları sonuçlara göre ilköğretim, ortaöğretim-I veya ortaöğretim-II seviyesinde İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarına başvuruda bulunabilmektedir. Bununla birlikte yüksekokul mezunu olan adaylar da söz konusu lisans programlarına kayıt yaptırabilmektedir. Aykaç, Kabaran ve Bilgin (2014) tarafından öğretmen yetiştirme uygulamaları üzerine yürütülen bir araştırmada, Almanya’da öğretmen yetiştiren kurumlara girişte Abitur sınavından (lise bitirme sınavı) başarılı olma şartı arandığı tespit edilmiştir. Erben-Keçici’nin (2011) yürütmüş olduğu bir başka araştırmada da üniversiteye girişte lise bitirme sınavı sonucunda alınabilen ve üniversiteye doğrudan giriş hakkı veren Abitur diplomasına sahip olunması gerektiği belirlenmiştir. Aynı araştırma sonucuna göre Abitur diplomasına sahip olanlar üniversitelerin öğretmenlik bölümlerine doğrudan kayıt yaptırabilmektedir. Üstün ve Deregözü’de (2020) alınan Abitur diplomalarının öğrencilere üniversite programlarına başvuru hakkı tanıdığını tespit etmiştir. Benzer bir sonuca Baki ve Bektaş-Baki (2016) tarafından yapılan çalışmada ulaşılmıştır. Buna göre Almanya’da öğretmenlik programlarına başvurmak için Abitur diploması yeterlidir. Bunun dışında herhangi bir merkezi sınav uygulanmamaktadır.³⁵ Bu çerçevede İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarına başvuracak adayların lisenin (Gymnasium) son sınıfında girdikleri Abitur sınavından başarılı olmaları gerektiğini ifade etmek mümkündür.

İlgili üniversitelerin İslam din dersi öğretmenliği lisans programları öğrenim süreleri bakımından incelendiğinde, üniversiteler arasında bir takım farklar olduğu görülmüştür. Buna göre; İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarının öğrenim süreleri, ilköğretim ve ortaöğretim-I kademesi öğretmenliği için 6-7 dönem arasında değişirken, bu süre ortaöğretim-II kademesi öğretmenliği için 9-10 dönem arasında sürmektedir. Aykaç, Kabaran ve Bilgin (2014) tarafından yürütülen çalışmada, öğretmen yetiştiren kurumların öğretim sürelerinin 6-8 dönem arasında değiştiği ifade edilmiştir. Ancak bu sürelerin ilköğretim, ortaöğretim-I ve ortaöğretim-II kademelerinden hangisi için geçerli olduğuna değinilmemiştir. Erben-Keçici (2011) tarafından yapılan araştırmada ise üniversite eğitiminin ilköğretim ile ortaöğretim 1.

³⁴ Sinem Sözen - Ayşegül Çabuk, “Türkiye, Avusturya ve Almanya Öğretmen Yetiştirme Sistemlerinin İncelenmesi”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2013), 223.

³⁵ Muhammet Koçak, “Türk ve Alman Eğitim Sistemlerinde Yükseköğretime Geçiş Süreci”, *The Journal of Language and Linguistic Studies* 8/1 (2012), 157.

kademe öğretmenliği için 7 dönem, ortaöğretim 2. kademe için 9 dönem sürdüğü tespit edilmiştir. Bu noktada öğrenim süreleri arasındaki farklılığın en önemli sebebinin eyaletler arasındaki farklılıklar olduğunu belirtmek gerekir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere öğretmen eğitimi, Almanya'nın siyasal yapılanmasına da uygun olarak eyaletlerin sorumluluğundadır.

Çalışmaya dâhil edilen üniversitelerin İslam din dersi öğretmenliği lisans programları alan modülleri ve bunların kredileri açısından değerlendirildiğinde, söz konusu üniversitelerin ilgili programları arasında birtakım benzerliklerin yanında bazı farkların olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu benzerliklerin başında, İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarının tamamının modüler bir yapıda olması gelmektedir. Buna göre bütün dersler söz konusu modüllerin altında yer almaktadır. Öğretim programları arasında dikkat çeken en önemli fark ise modül ve kredi sayılarında ortaya çıkmaktadır. Çalışmada, ilgili üniversitelerin İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarının alan modüllerinin farklı isimlerle adlandırıldığı, farklı alan modülleri ile kredi sayılarına sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Ancak modüllerin isimlendirilmesi ve kredi sayıları farklı olmakla birlikte, modüllerin altında yer alan konu ve içeriklerin örtüştüğü de görülmüştür. Buna göre söz konusu lisans programlarında aynı/benzer alan dersleri ile muhtevaya yer verildiği ifade edilebilir.

Bu noktada söz konusu farklılığın çeşitli nedenleri bulunduğunu belirtmek gerekir. Bunların başında eyalet sistemi ile yönetilen Almanya'da üniversiteler de dâhil bütün örgün eğitim kurumlarının eğitim-öğretim faaliyetlerini eyalet hükümetlerine bağlı olarak sürdürmeleri gelmektedir. Federal Almanya'da 16 eyalet bulunmakta ve her bir eyaletin eğitim sistemi ve öğretim süreleri birbirlerinden farklılaşabilmektedir. Bu durum eyaletler arasında öğretim programları ve bunların uygulanmasında bazı farklılıklarının ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır.³⁶ Bahsi geçen farklılığın bir diğer nedeni ise Almanya'da üniversiteler üzerinde YÖK benzeri merkezi bir otoritenin/kurumun bulunmamasıdır.

İslam din dersi öğretmeni olmak isteyen adayların ikinci bir branş (ör. tarih, sanat veya biyoloji öğretmenliği) eğitimi daha almaları gerekmektedir. Bu durum İslam din dersi öğretmenliği programlarına özel bir durum değildir. Diğer öğretmenlik programlarında da öğretmen adaylarından farklı bir alanda daha uzmanlaşması beklenmektedir. Baki ve Bektaş-Baki (2016) tarafından matematik öğretmenliği programları üzerine yapılan çalışmada, Almanya'da matematik öğretmeni yetiştiren kurumların öğrencilerinden matematik alanının yanı sıra ikinci bir alanda daha eğitim almalarının istendiği tespit edilmiştir. İslam din dersi

³⁶ Selçuk Uygun - Gürkan Ergen - İbrahim Hakkı Öztürk, "Türkiye, Almanya ve Fransa'da Öğretmen Eğitimi Programlarında Uygulama Eğitiminin Karşılaştırılması", *İlköğretim Online* 10/2 (2011), 395.

öğretmeni adaylarının bir başka branşta daha uzmanlaşması, onların İslam din dersi öğretmenliğinin yanı sıra bir başka alanda daha görev yapabilmesine de olanak sağlamaktadır.

Öğretmen adaylarının ayrıca eğitim bilimleri modüllerini de başarıyla tamamlamış ve gerekli kredileri almış olmaları gerekmektedir. Erben-Keçici (2011) tarafından yürütülen çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre öğretmen adaylarından iki alanda, alan bilgisi ve eğitim bilimleri alanında eğitim almaları beklenmektedir.

Çalışmada ele alınan üniversitelerin İslam din dersi öğretmenliği lisans programları mezuniyet şartları açısından değerlendirildiğinde, üniversiteler arasında benzerlikler olduğu görülmüştür. Buna göre öğrencilerin İslam din dersi öğretmenliği lisans programlarından mezun olabilmeleri için her bir alan modülü için belirlenen krediyi almış ve bitirme tezini başarıyla tamamlamış olmaları gerekmektedir. Üstün ve Deregözü (2020) tarafından yürütülen bir araştırmada da Almanya'da öğrenim gören öğretmen adaylarından öğretim programında yer alan dersleri geçmelerinin ve bitirme tezini yazmış olmalarının beklendiği ifade edilmiştir. Aynı araştırmaya göre öğrencilerden, bitirme tezinin yanında üniversite tarafından görevlendirilmiş bir heyet önünde ders anlatmaları ve öğretmenlik uygulamalarını (staj) tamamlamaları istenmektedir. Öğrenciler ancak bu şartlar yerine getirildiğinde öğretmenlik programlarından mezun olabilmektedir. Buna göre öğretmen adaylarının söz konusu kredileri alabilmeleri için ilgili sınavlara (yazılı sınav, sözlü sınav, bitirme tezi vb.) girmiş ve bu sınavları başarıyla geçmiş olmaları gerekmektedir.

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar ışığında aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

- Öğretmen adayları İslam din dersi öğretmeni yetiştiren lisans programlarına kabul edilirken Abitur sınavına ek olarak özel yetenek sınavı da uygulanabilir.
- Federal Anayasa'nın 7. maddesine göre "dini toplulukların ilkelerine uygun olarak" düzenlenen din dersleri, bu iş için eğitim almış kişiler tarafından verilmelidir. Bu noktada din dersi verecek öğretmenlerde aranan ilk şart, bunların ders vereceği öğrencilerle aynı inancı paylaşmaları, ilgili dini topluluğa mensup olmaları ve yine ilgili dini topluluktan icazet/olur almış olmalarıdır. Buna göre, söz konusu programlara öğrenci kabulünde öğretmen adaylarının dini mensubiyetleri öğrenci kabul şartlarına eklenebilir.
- Almanya'da üniversiteler her ne kadar faaliyetlerini eyalet hükümetlerine bağlı olarak sürdürseler de ve üniversiteler üzerinde herhangi bir merkezi otorite/kurum

bulunmasa da İslam din dersi öğretmeni yetiştiren kurumların öğretim programları arasında belli bir standart belirlenebilir.

Kaynakça

Alkan, Cevat. “Modüler Programlama ve Türkiye’de Uygulama”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 6/2 (1989), 117-128.

Aykaç, Necdet – Kabaran, Hasret – Bilgin, Hilal. “Türkiye’de ve Bazı Avrupa Birliği Ülkelerindeki Öğretmen Yetiştirme Uygulamalarının Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi (Almanya, Finlandiya, Fransa, İngiltere Ve Türkiye Örneği)”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/3 (2014), 279-292.

Baki, Adnan - Bektaş Baki, Bahar. “Türkiye ve Almanya’nın Ortaokul Matematik Öğretmeni Yetiştirme Programlarının Karşılaştırması”. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 7/1 (2016), 229-258.

DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Über Uns”. Erişim 12 Kasım 2021. <https://www.dirs.phil.fau.de/>

Erben-Keçici, Sayime. “Almanya’da Öğretmen Eğitimi”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 34 (2011), 117-132.

Eurydice, Europäische Exekutivagentur für Bildung und Kultur. *Der Lehrerberuf in Europa: Praxis, Wahrnehmungen und politische Maßnahmen*. Luxemburg: Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Union, 2015.

Hu-Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin. “Bildung an Grundschulen”. Erişim 8 Kasım 2021. <https://www.hu-berlin.de/de/studium/beratung/angebot/sgb/gpaed>

Khorchide, Mouhanad. “Wie Viel Staat Braucht Der İslamische Religionsunterricht In Europa? Ein Vergleich Der Situation Des Religionsunterrichts In Österreich und Deutschland”. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 37/4 (2008), 467-482.

Koçak, Muhammed. “Türk ve Alman Eğitim Sistemlerinde Yükseköğretime Geçiş Süreci”. *The Journal of Language and Linguistic Studies* 8/1 (2012), 148-167.

Kuş, Metin. *Türkiye’de Uygulanan Abitur Programlarının Değerlendirilmesi: Bir Durum Çalışması*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

MI, Mediendienst-Integration. “İslam und Muslime”. Erişim 5 Kasım 2021. <https://.de/gruppen/islam-und-muslime.html>

Neumann, Marko. *Das Abitur in Deutschland – Aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen im Überblick*. Wiesbaden: Springer, 1. Basım, 2014.

Oehmig, Bernd. *Erfolgreiches Referendariat. Hinweise und Hilfen Für Schule und Lehramtspraktika*. Frankfurt a. M.: Lang Verlag, 1. Basım, 2005.

Ph-Ludwigsburg, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg. “Islamische Theologie/Religionspädagogik”. Erişim 28 Ekim 2021. <https://www.ph-ludwigsburg.de/fakultaet-1/institut-fuer-theologie/islam-theologie>

Ph-Weingarten, Pädagogische Hochschule Weingarten. “Islamische Religionslehre/Religionspädagogik”. Erişim 28 Ekim 2021. <https://islamische-theologie.ph-weingarten.de/>

Schammann, Hannes - Younso, Christin. “Endlich Licht in einer dunklen Ecke? Hürden und Angebote für Geflüchtete im tertiären Bildungsbereich”. *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 1 (2017), 11.

Schulministerium NRW, Ministerium für Schule und Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen. “Ordnung des Vorbereitungsdienstes und der Staatsprüfung für Lehrämter an Schulen”. Erişim 11 Aralık 2021. https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_text_anzeigen?v_id=10000000000000000681

Sözen, Sinem - Çabuk, Ayşegül. “Türkiye, Avusturya ve Almanya Öğretmen Yetiştirme Sistemlerinin İncelenmesi”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2013), 213-230.

Uni-Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. “Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam”. Erişim 9 Aralık 2021. https://www.uni-frankfurt.de/42914384/Das_Institut_im_Profil

Uni-Giessen, Justus-Liebig-Universität Gießen. “Professur für Islamische Theologie und ihre Didaktik”. Erişim 8 Ekim 2021. <https://www.uni-giessen.de/fbz/fb04/institute/islamtheo>

Uni-Giessen, Justus-Liebig-Universität Gießen. “Studien- und Prüfungsordnung Lehramt an Grundschulen mit dem Unterrichtsfach Islamische Religion“. Erişim 8 Ekim 2021. https://www.uni-giessen.de/mug/7/7-80-studien-und-prufungsordnungen-modularisierte-lehramter/7_81_00IR

Uni-Muenster, Westfälische Wilhelms-Universität Münster. “Erste Ordnung zur Änderung der Prüfungsordnung für das Fach „Islamische Religionslehre“ zur Rahmenordnung für die Bachelorprüfungen innerhalb des Studiums für das Lehramt an Grundschulen an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster”. Erişim 5 Kasım 2021. https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/zit/fachpr_fungsordnung_f_r_den_bachelorstudiengang_islamische_religionslehre_lehramt_f_r_die_grundschule

Uni-Muenster, Westfälische Wilhelms-Universität Münster. “Erste Ordnung zur Änderung der Prüfungsordnung für das Fach „Islamische Religionslehre“ zur Rahmenordnung

für die Bachelorprüfungen innerhalb des Studiums für das Lehramt an Haupt-, Real-, Sekundar- und Gesamtschulen an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster”. Erişim 5 Kasım 2021. [https://www.uni-](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/zit/fachpr_fungsordnung_f_r_den_bachelorstudiengang_islamische_religionslehre_lehramt_an_haupt-_real-_sekundar-_und_gesamtschulen)

[muenster.de/imperia/md/content/zit/fachpr_fungsordnung_f_r_den_bachelorstudiengang_islamische_religionslehre_lehramt_an_haupt-_real-_sekundar-_und_gesamtschulen](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/zit/fachpr_fungsordnung_f_r_den_bachelorstudiengang_islamische_religionslehre_lehramt_an_haupt-_real-_sekundar-_und_gesamtschulen)

Uni-Osnabrueck, Universität Osnabrück. “Islamische Religion”. Erişim 15 Kasım 2021. <https://www.uni-osnabrueck.de/studieninteressierte/studiengaenge-a-z/islamische-religion-lehramt-an-grundschulen/>

Unireport, Unireport Satzungen und Ordnungen. *Fachspezifischer Anhang für das Studienfach Islamische Religion im Studiengang Lehramt an Haupt- und Realschule*. Frankfurt: Präsidentin der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2016.

Unireport, Unireport Satzungen und Ordnungen. *Fachspezifischer Anhang für das Studienfach Islamische Religion im Studiengang Lehramt an Gymnasien*. Frankfurt: Präsidentin der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2016.

Uni-Tuebingen, Universität Tübingen. “Zentrum für Islamische Theologie”. Erişim 18 Kasım 2021. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/zentrum/newsfullview-zentrum-aktuell/>

Uygun, Selçuk – Ergen, Gürkan – Öztürk, İbrahim Hakkı. “Türkiye, Almanya ve Fransa’da Öğretmen Eğitimi Programlarında Uygulama Eğitiminin Karşılaştırılması”. *İlköğretim Online* 10/2 (2011), 389-405.

Üstün, Bilal – Deregözü, Aysel. “Türk ve Alman Üniversitelerinde Yabancı Dil Olarak Almanca Öğretmenliği Programlarının Karşılaştırılması”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2020), 85-96.

Vehslage, Thorsten vd. *Referendariat und Berufseinstieg. Stationen – Chancen – Bewerbung*. München: C.H. Beck, 1. Basım, 2007.

Wissenschaftsrat. *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Köln: Sutorius, 2010.

Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.

ZEFIS, Zentrum für Islamische Studien Frankfurt/Gießen. “Profil”. Erişim 21 Kasım 2021. <https://www.uni-frankfurt.de/57818368/Profil>

ZIT, Zentrum für Islamische Theologie. “Lehramtsstudium: Islamische Religionslehre”.
Erişim 23 Kasım 2021. https://www.uni-muenster.de/ZIT/Studium/studium_islamische_religionslehre.html

ZITH, Zentrum für islamische Theologie. “Modulhandbuch Bachelor of Education Lehramt Gymnasium Hauptfach Islamische Religionslehre”. Erişim 5 Aralık 2021. <https://uni-tuebingen.de/studium/studienangebot/verzeichnis-der-studiengaenge/detail/course/islamische-religionslehre-lehramt-gymnasium-bachelor-of-education-hauptfach/>

Asst. Prof., Hasan SÖZEN

Extended Summary

It has been seen that Islamic Religious Education programs are opened in various higher education institutions in Germany. The main purpose of these programs, which generally provide education at undergraduate and graduate levels, is to train teachers for Islamic Religion Courses in primary and secondary schools. Another purpose of these programs is to train theologians who will enable the study of religious education and academic studies in the field of Islamic sciences.

The universities of Münster, Frankfurt-Giessen and Tübingen are the leading institutions training Islamic religion teachers in Germany. In this context, the undergraduate Islamic religion teacher training programs of Münster, Frankfurt-Giessen and Tübingen universities were compared in terms of variables such as student admission requirements, study periods, field modules and credits, and graduation conditions, and similarities and differences were tried to be determined. Master's, doctorate, course and certificate programs were excluded from the scope of the study.

The aim of this research is to examine the undergraduate Islamic religion teacher training programs of the aforementioned universities, to compare them in terms of various variables, to determine their possibilities and limits, and to develop concrete suggestions for the future in this context.

It is important to reveal the similarities and differences between the undergraduate Islamic religion teacher training programs at Münster, Frankfurt-Giessen and Tübingen universities in terms of contributing to teacher training studies. Accordingly, the study is important in terms of revealing the existing structures of institutions that train Islamic religion teachers, laying the groundwork for new studies and ultimately contributing to the development of Islamic religion teacher training programs.

Document analysis, one of the qualitative research methods, was used in the study. For this purpose, Islamic religion teacher training programs and related documents were obtained and examined, and the similarities and differences between them were tried to be determined within the framework of the research questions.

The undergraduate Islamic religion teacher training programs obtained from the official websites of the relevant universities constitute the main data sources of the study. In addition, documents related to teacher education, teacher training and appointment legislation can be listed as other data sources of the study. Accordingly, all databases, libraries, publications of relevant institutions, electronic pages of educational networks, national and international search engines, and printed scientific resources were used during the data collection phase of the research.

In the study, descriptive analysis technique was used in order to reveal the similar and different aspects of Islamic religious teaching undergraduate programs. Accordingly, the data were analyzed with the help of codes and themes created by using the literature.

As a result of the research, it has been determined that there are some similarities and differences between the aforementioned teacher training programs. The first of these similarities is the student admission requirements. In Germany, students can apply to Islamic religion teacher training programs for primary, secondary education-I or secondary education-II, according to the results they get from the Abitur exam. At the beginning of the differences comes the duration of education. It has been observed that the teaching periods of the institutions that train Islamic religion teachers in Germany vary between 6 and 9 semesters. The most important reason for this is the differences between the states. When the Islamic religion teacher training programs of the universities included in the study are evaluated in terms of modules and their credits, it has been concluded that there are some similarities as well as some differences between the relevant programs of the aforementioned universities. At the forefront of these similarities is the modular structure of all Islamic religious teaching undergraduate programs. When the Islamic religion teacher training programs of the universities were evaluated in terms of graduation conditions, it was seen that there were similarities between the universities. Accordingly, in order to graduate from undergraduate Islamic religion teacher training programs, students must have taken the credit determined for each field module and successfully completed the graduation thesis.


In the light of the results obtained from the study, some suggestions have been developed. According to this; while the teacher candidates are admitted to undergraduate programs that train Islamic religion teachers, they should not only be accepted according to the results they obtained from the Abitur exam, but should also be subjected to a special talent exam. According to Article 7 of the Federal Constitution, religious classes held "in accordance with the principles of religious communities" must be given by persons trained for this job. At this point, the first condition sought for those who will teach religion is that they share the same belief with the students they will teach, that they belong to the relevant religious community, and that they have received approval from the relevant religious community. Accordingly, religious affiliation should also be taken into account in the admission to the undergraduate programs. Although universities in Germany continue their activities under state governments and there is no central authority/institution over universities, the differences between the curricula of institutions that train Islamic religion teachers should be eliminated and a certain standard should be established.

Keywords: Religious Education, Islamic Religion Lesson, Islamic Religion Lesson Teacher, Teacher Training, Curriculum.

**Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities,
Johanna Pink (Sheffield: Equinox Publishing, 2019)**

*Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities,
Johanna Pink (Sheffield: Equinox Publishing, 2019)*

Arş. Gör. Dr. Burcu DİLEK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
burcu.dilek@ibu.edu.tr
 0000-0001-9251-1390

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type	Kitap Tanıtımı / Book Review	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
30 Haziran / June 2022	04 Ağustos / August 2022	15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Dilek, Burcu. " Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities, Johanna Pink(Sheffield: Equinox Publishing, 2019) ", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1426-1432. <http://doi.org/1051702/esoguifd.1138490>.

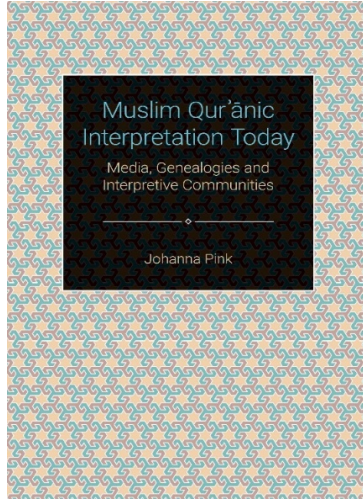
İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities, Johanna Pink (Sheffield: Equinox Publishing, 2019)



Öz ► Kur'an yorumunda konu ve kaynak bakımından önemli değişikliklerin yaşandığı çağdaş tefsir hareketi birçok araştırmacıyı bu konuyu farklı açılardan ele almaya sevk etmiştir. Modern dönemde kaleme alınan tefsirler bölgesel ve toplumsal açılardan farklıları içermekle birlikte genel itibarıyla çağdaş Kur'an yorumu, geleneksel tefsir metinlerindeki detaylı tartışmalardan farklı olarak temelde Kur'an'ı ve onun mesajını merkeze almaktadır. Ancak Johanna Pink'e göre çağdaş dönemdeki bu değişim tam anlamıyla bir kırılma değildir. Yazar kullandığı teorik yaklaşımdan hareketle bu değişimin aslında bir sürekliliğin parçası olduğunu kabul etmektedir. Çalışmasında da teorik çerçevesini bu şekilde belirlediği değişimin yaşandığı ortamı ve Kur'an yorumuna etkilerini tespit etmektedir. Yazar bu değişim sürecinde dini ve siyasi otoritenin yanı sıra medyanın da etkilerini farklı bağlamlarda tartışmıştır. Ayrıca Pink, çağdaş tefsir yöntemini geleneksel, Selefî, postmodern yorum yöntemleriyle kıyaslamış ve modern dönemde Kur'an yorumunun nasıl şekillendiğini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Çağdaş Kur'an Yorumu, Johanna Pink, Kur'an

Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities, Johanna Pink (Sheffield: Equinox Publishing, 2019)

Abstract ► The contemporary tafsir movement, which has experienced significant changes in terms of subjects and sources in the interpretation of the Qur'an, has led many researchers to consider the interpretation of the Qur'an from different perspectives. Although the commentaries written in the modern period include regional and social differences, the contemporary interpretation of the Qur'an in general, unlike the detailed discussions in traditional tafsir texts, basically centers on the Qur'an and its message. However, according to Johanna Pink, such change is not entirely breaking. Based on the theoretical framework, the author acknowledges that this change is part of continuity. In her book, she attempts to determine the period in which change occurs and its effects on the interpretation of the Qur'an. She also discussed the effects of the media in different contexts alongside religious and political authority in the change process. Besides she compared the

contemporary tafsir method with the traditional, Salafi, postmodern interpretation methods and revealed how the interpretation of the Qur'an was shaped in the modern period.

Keywords: Tafsir, Contemporary Qur'anic Exegesis, Johanna Pink, Qur'an

Geleneksel Kur'ân yorumunun müphemliği esas alan yönteminin modern dönemde değişikliğe uğrayarak tek hakikat kabulü üzerinden yürütüldüğünü vurgulayan Johanna Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today* başlıklı kitabında çağdaş Kur'ân yorumunun nasıl şekillendiğini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Böylelikle yazar, çağdaş Kur'ân yorumunun yapıldığı bağlamı ve bu bağlamın yoruma etkilerini araştırmakta ve modern dönemde Kur'ân yorumuna dahil olan Müslüman grupların, yorum sürecine dahil oluş biçimlerini ve Kur'ân yorumunu nasıl şekillendirdiklerini kitap boyunca örneklerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışmada önemle vurgulanan kavramlardan biri otoritedir. Yazara göre Kur'ân yorumuna dair ortaya çıkan ayrışmaların temelinde kimin Kur'ân hakkında konuşma otoritesine sahip olduğu tartışmaları yatmaktadır. Bu açıdan Pink'e göre sadece yazılan ya da söylenen şey değil aynı zamanda söz konusu yorumun kime, neden, nerede yapıldığı da büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla medya bu noktada önemli bir otorite unsuru olmuştur ve yazar bu unsurun etkisini kitap boyunca çeşitli örneklerle göstermeye çalışmıştır.

Pink modern dönem Kur'ân yorumundaki kırılma noktalarını ve değişimleri tespit ederken soybilimsel yaklaşımı¹ benimsemiş ve teorik çerçeve olarak Foucault'nun (ö. 1984) "History of the Present" yaklaşımından ilham aldığı ifade etmiştir.² Yazar soybilimsel yaklaşımın değişimden ziyade sürekliliği öne çıkardığını ve sürekliliğin Kur'ân yorumu çalışmaları için uygun bir yöntem olduğunu ifade etmiştir.³ Bu bağlamda çağdaş dönem Kur'ân yorumunu geçmişten beri devam eden geleneğin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Argümanlarını desteklemek adına modern dönem Kur'ân yorumuna dair farklı dillerde üretilmiş yazılı ve görsel kaynaklara sıklıkla müracaat etmektedir. Bunlar

¹ Pink, soybilimsel yöntemin "değişimi sürekliliğe tercih eden tarih yazılarına karşı şüphecilğe dayanan" bir yaklaşım olduğunu söylemiştir. Bir şeyin kökenine odaklanmaktan ziyade çağdaş olguların, gelişmelerin ve bunların ortaya çıkış süreçlerinin izini sürmektedir. Bu bağlamda yazar kendisinin çağdaş Kur'ân yorumuna dair analizlerinin iki açısından bahsetmektedir. İlki; söz konusu yorumların temel biçim ve yapılarını açıklama girişimidir. İkincisi; bu yorumların ortaya çıkışı, süreç içerisinde nasıl şekillendiği ve belli unsurlarla olan ilişkilerine dair soybilimsel anlama girişimidir. bk. Johanna Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Sheffield: Equinox Publishing), 2019, 8-9.

² Söz konusu teorik yaklaşımı Foucault'nun bir röportajında söylediği şu ifadeleri aktararak özetlemiştir: "Bugünün şartlarında ifade edilen bir problemden yola çıkıyorum ve o problemin soybilimini çözmeye çalışıyorum". bk. Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, 2019, 8.

³ Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, 8.

arasında akademik yazılar, vaazlar, blog yazıları, videolar ve karikatürler gibi farklı türlerde çalışmalar bulunmaktadır.

19. yüzyılda Kur'ân'ın daha önce hiç olmadığı kadar merkezi bir konuma geldiği savını vurgulayan Pink kitabının ilk bölümünde bu merkeziliğin mahiyetini tartışmaktadır. Yazara göre Kur'ân yorumunda pedagojik yaklaşımın öne çıkması 18. yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan diriliş hareketlerinin etkisiyle olmuştur ve bu anlamda Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1762) bir dönüşüm başlatmıştır. Bu dönüşüm daha sonra Cemâlüddîn Efgânî (ö. 1838) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi isimlerle ivme kazanmıştır. Diriliş hareketlerine göre hidayet kavramının merkezi bir konumda olması, asr-ı saadet vurgusu ve hidayetin kaynağının Kur'ân kabul edilmesi, Pink'i modernistler ile Kur'ân ve sünneti referans alan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ekolünün, otorite metin noktasında birleştiği sonucuna götürmüştür. Çağdaş Kur'ân yorumunun eğitim vurgusunu Hucurat sûresinin 12. ayetinin⁴ tefsiriyle ilgili Endonezya'da kaleme alınmış bir karikatürle örneklendiren yazar, modernizm öncesi ve modern dönemde Kur'ân yorumunu kıyaslamak adına İbn Kesir'in aynı ayetle ilgili tefsirini de aktarmıştır. Yazarın ulaştığı sonuca göre İbn Kesir'in (ö. 774/1373) yaptığı tefsir muhatapların davranışlarını etkileyecek bir mesaj vermezken karikatür, konuyla ilgili açıkça bir etik mesaj içermektedir. Bu değerlendirme yazarın, karikatür olarak yazılmış metni Kur'ân mesajını iletme noktasında daha işlevsel kabul ettiği izlenimini uyandırmaktadır. Yazar her ne kadar İbn Kesir'in tefsirinin sadeleştirilmiş versiyonundan aktardığı pasajın hedef okuyucuya etkili bir mesaj vermek için yetersiz olduğunu düşünse de aslında metinde açık şekilde giybetin tanımını ve yasak olduğu bir hadis ile açıklanmıştır. Dolayısıyla iki metnin yazım tarzı farklı olsa da verilen mesaj her ikisinde de açıktır.

Pink çağdaş tefsircilerin yorumdaki kapalılığa mesafeli olsalar da geleneksel tefsir kaynaklarına başvurduklarını söyleyerek tefsirin sürekliliği merkeze alan bir gelenek olduğu görüşünü desteklemiştir.⁵ Öte yandan ikinci bölümde "monotik" olmayan geleneksel tefsir eserlerinden hangisine müracaat edecekleri hususunda modern dönem Kur'ân yorumcularının daha seçici olduğunu belirtmiştir. Söz konusu seçici tavrın yansıması olarak yazar İbn Teymiyye'nin takipçisi olan İbn Kesir'in tefsirinin modern dönemde ön plana çıkmasının sebeplerini tartışmıştır. Yazara göre Kur'ân ve sünneti kaynak kabul eden İbn Teymiyye ve takipçisi İbn Kesir'in yorum tarzı- ki bunu Selefî yorum olarak adlandırıyor- uzun teolojik tartışmalardan uzak, israiliyata tepkili olan çağdaş Kur'ân yorumuyla

⁴ "Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçın. Çünkü zannın bir kısmı günahdır."

⁵ Yazara göre 19. yüzyılda Kur'ân'ı ve onun verdiği toplumsal mesajı öne çıkaran bir değişim olsa da bu tam bir "kırılma" değildir ve geleneksel Kur'ân yorumu bir statü grubu olan ulemâ aracılığıyla modern dönemde yazılmış tefsirlerde yerini almıştır.

örtüşmektedir. Bu hususların da etkisiyle Pink, çağdaş dönemde İbn Kesir'in tefsirinin erişilebilir ve popüler hale geldiğini ifade etmektedir. Kitapta Selefî paradigmanın kimler için kullanıldığının bir tartışma konusu olduğu söylenerek buna bir açıklık getirilmek istenmiştir. Modern dönemde Efgânî, Abduh ve onların takipçileri Selefîlik çatısı altında değerlendirilse de yazara göre bunu kanıtlayacak bir veri yoktur.⁶ Dolayısıyla Pink'e göre Selefîlik, İbn Teymiyye ve onun takipçileri için kullanılan bir kavramdır ve iki grubun yorum şekilleri birbirinden farklıdır.⁷

Pink'e göre bugün Kur'ân yorumunu şekillendiren en önemli unsurlardan birisi medyadır ve bu noktada yine "otorite" önemli bir kavram olarak üçüncü bölümde de karşımıza çıkmaktadır. İnternetin çağdaş Kur'ân yorumuna etkisini göstermek adına 8 farklı ismin Fatıha sûresine dair yayınladıkları YouTube videolarını değerlendiren Pink'in videoları okuma biçimi oldukça etkileyicidir. Her bir konuşmacının ortak ve farklı yönlerini, nerede ve nasıl hitap ettiklerini incelemiştir. Örneğin konuşmacının minberde, yerde, sahnede, medresede, oturarak veya ayakta olması, kime hitap ettiği, giyim tarzı ayrıca kamera açısı gibi birçok farklı etmeni değerlendirmekte, bunun Fatıha sûresi özelinde medyanın Kur'ân yorumunu nasıl şekillendirdiğine dair tespitlerde bulunmaktadır. Öte yandan bu değerlendirmelerin çoğu, yazarın şahsi yaklaşımını desteklemek adına yaptığı subjektif yorumlardır ve tartışmaya açık olarak değerlendirilebilir.

Dördüncü bölümde yazar modernist paradigmanın Kur'ân'ı kendi tarihi bağlamı ve *makâsıdı* doğrultusunda okumak şeklindeki eğilimlerinin birtakım paradoksları içerdiğini ifade etmiştir. Bunun sebebi olarak çağdaş yorumcuların geleneksel bilgiyi tam otorite olarak kabul etmese de tamamen reddetmediğini ve amaçları doğrultusunda kullandıklarını söylemektedir.⁸ Aynı zamanda bazı çağdaş yorumcuların zaman zaman yirmi birinci yüzyıl için oldukça muhafazakâr kaldığını iddia etmektedir. İddiasını, erkeklerin kadınları iyi bir eş ve anne olmalarını sağlayacak eğitimi almaya teşvik etmelerine yönelik verdiği paradoksal yorum örneğiyle desteklemektedir. Yine Pink'e göre modernizmi şekillendiren rasyonalizm ve eşitlikçilik gibi kavramlar tüm yönleriyle çağdaş Kur'ân yorumcuları

⁶ Bu isimlerin Selefî olarak değerlendirilmesi tartışma konusu olmakla birlikte Selefî yorum tarzının çağdaş Kur'ân yorumuna etkisi farklı çalışmalarda dile getirilmiştir. Bk. Walid A Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies* 12/1-2 (2010), 6-40; Pieter Coppens, "Breaking with the Traditional Tafsir Curriculum? Al-Qâsimî's Tamhîd khaṭîr fî qawâ'id al-tafsîr in the context of late-Ottoman Arabism", *Osmanlıda İlm-i Tefsîr* ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 13-34.

⁷ Yazar bunu örneklendirmek adına Kur'ân'da müphemliğin reddedilmesi noktasında iki tarafın hemfikir olduğunu ancak Kur'ân ve sünnet dışında bir kaynağı kabul etmeyen Selefîlerden farklı olarak çağdaş müfessirlerin geleneksel tefsir metinlerine müracaat ettiklerini söylemiştir.

⁸ Bu duruma örnek olarak Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *makâsıdü'ş-şeria* teorisinin çağdaş Kur'ân yorumuna uyarlanmasını zikretmiştir.

tarafından savunulmamıştır ve bu da tutarlılık açısından yazar tarafından sorgulanmıştır. Ayrıca modern döneme dair bahsettiği bu özelliklerden hareketle Pink, çağdaş Kur'ân yorumcularının en çok kullandıkları hermenötik yöntemleri ele alarak mevcut sorunlara nasıl çözüm getirdiklerini tartışmıştır.⁹

Yazar beşinci bölümde çağdaş Kur'an yorumunda sıklıkla karşılaşılan apolojetik yazım tarzını verdiği örneklerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlar arasında Keriman Hamza'nın Nisa sûresinin 3. ayetinde bahsedilen çok eşlilik konusundaki açıklamaları bulunmaktadır. Pink, Hamza'nın uzunca bir dipnotta çok eşlilik konusunda geleneksel yorumdan farklı olarak kendi yaklaşımını ortaya koyduğunu ve bu yorumun apolojetik geleneğin bir örneği olduğunu iddia etmektedir. Yine Amr Khalid'in Nisa sûresiyle ilgili yorumu, yazarın verdiği bir başka örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Khalid sûrenin erkeklere, sorumluluk ve adaleti sağlama görevini verdiğini ifade etmiş ama kadınları bu gibi sorumlulukların kapsamına dahil etmemiştir. Pink'e göre bu yorum tarzı modernizmin eşitlik ilkesiyle çelişmektedir. Yazar söz konusu yorumun çağdaş Kur'ân yorumunda sıklıkla görülen bir paradoks olduğunu ifade etmiştir. Pink'e göre bu paradoksu ortaya çıkaran sebep ise modern dönem öncesi bir konunun modern dönem yöntemleriyle anlaşılma çabasıdır. Bunlara ek olarak, bilim ve icaz başlıkları da Pink'in apolojetik yazım tarzının çağdaş Kur'ân yorumuna etkisini tartıştığı konular arasında bulunmaktadır. Pink burada ilmî tefsir bağlamında aktarılan bilimsel verilerin, yalnızca savunulan görüşü desteklemek adına doğruluğunu sorgulamadan kullanılmasını eleştirmiştir. Yine ilmî tefsire yöneltilen, Kur'ân'ın bağlamı dışında okunması ve Kur'ân'ın geçerliliğinin bilimsel veriler ışığında açıklanmaya çalışılması gibi eleştirileri aktarmıştır.

Pink altıncı bölümde çağdaş Kur'ân yorumunu şekillendiren dil, ulus devlet ve mezhepsel kimlik gibi faktörleri incelemektedir. İlk olarak yazar, Arapça'nın Kur'ân dili olması sebebiyle sahip olduğu hiyerarşik üstünlüğün Arapça yazılmış kaynakların kolay ulaşılabilir olmasındaki etkisine değinmektedir. Kolonyalizm ve emperyalizm etkisi veya farklı sebeplerle bazı düşünürlerin İngilizce konuşulan yerlere göç etmesinin tesiriyle, İngilizce'nin İslamî çalışmaların global dili olduğunu ama hiyerarşik üstünlüğe sahip Arapça'nın yerini alamadığını ifade etmektedir. Bu sebeple farklı dillerde yazılmış birçok çalışmanın lokal bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir. Ulus devletlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte dillerin kontrolü yazara göre büyük bir değişim yaşamıştır. Dolayısıyla ulus devlet kavramı kitapta çağdaş Kur'ân yorumuna etki eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır ve Türkiye

⁹ Bahsedilen yöntemleri şu başlıklarda açıklamıştır: Makâsîd, tarihsel bağlamlama ve kaynakları, nüzul sırasına göre tefsir, nesih tartışmaları, semantik, edebî tefsir, konulu tefsir, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'âncılık. Bk. Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, 125-166.

örneği bu etkinin en net görülebileceği ülkelerden biri olarak değerlendirilmektedir.¹⁰ Ulus devletlerin medya gibi çeşitli yollarla uyguladıkları sansürler de yazara göre Kur'ân yorumunu etkileyen bir araçtır. Çalışmada Sünni, Şîî ve sufi yorum tarzlarının yanında ortaya çıkan Ahmediyye gibi yeni oluşumlar çağdaş tefsiri etkileyen diğer hareketler olarak değerlendirilmektedir.

Yazar yedinci bölümde cinsiyet ve cinsel kimlik tartışmalarını ve bunların çağdaş tefsirlere yansımaları ele almıştır. Her ne kadar Nusret Begüm Emin (ö. 1983) ve Aişe Abdurrahman (ö. 1998) gibi isimlerin tefsirle ilgili çalışmaları olsa da tefsir literatürünün erkek egemen bir yapıya sahip olduğunu söyleyen Pink müfessirin cinsiyetinin, Kur'ân'da kadın-erkek tartışmalarını ele alış şekliyle bağıntısını zorunlu görmez. Bu noktada yazar çağdaş tefsirlerde kadınlarla ilgili eşitlik, kadın hakları gibi konular yer alırken cinsel kimlik tartışmalarına değinilmemesine dikkat çekmiştir. Bu bölümde ayrıca çalışmasının başında vurguladığı Selefî ve modern müfessirlerin yorum yaklaşımının postmodern dönemde uğradığı değişimi ve medyanın etkisini dile getirmiştir.¹¹ Pink, çalışmasının sonsözünde de söz konusu yaklaşımların kıyaslamasını yapmaktadır. Yazar iki farklı yorum tarzı olarak metni mutlak otorite kabul eden Selefî yorum ile bunu reddeden ve yorumun farklı unsurlarını öne çıkaran postmodern yaklaşımı ele almaktadır. Pink'in bu yorum yöntemlerinin amacına dair "Modernistler toplumlarını modernleştirmek için Kur'ân'ı Müslüman dini söylemin merkezine taşırken postmodernistler aynı sebepten Kur'ân metninin merkeziliğini sorguluyorlar"¹² şeklindeki ifadesi aynı amaç etrafında birbirinden çok farklı yöntemlerin kullanıldığını özetleyen bir ifadedir.¹³

¹⁰ Latin harflerine geçilmesinin Osmanlı tefsir geleneğinin sürdürülmesini engellediğini ifade eden Pink, dinî söylemi değiştiren bu yapay kararın politik boyutuna vurgu yapmaktadır ve bunun ulus devlet politikasıyla ilgili bir dönüşüm olduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda bu politikalar yazarın tespitlerine göre, ilkokuldan yüksek öğrenime kadar din eğitimi de etkilemiş ve her ülkede farklı sonuçlar doğurmuştur. Yüksek öğrenim açısından da Türkiye önemli bir örnek olmuştur yazar için. Ulus devlet politikası etkisiyle geleneksel dini yüksek öğretim kurumları yerini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne bırakmıştır. Burada modernleştirici unsur olarak İslamî ilimlerin müfredatta beşerî ve sosyal bilimlerin içeriğine göre çok daha az yer edinmesi görülmüştür. Öte yandan Suudi Arabistan'ın devlet ideolojisi olarak eğitim kurumlarında Selefîliği öne çıkarması ulus devlet politikalarının yorumun içeriğini dönüştürme şeklinin ülkeden ülkeye çeşitlilik gösterdiğini kanıtlaması açısından kitapta verilen önemli bir örnek olmuştur.

¹¹ Benzer tartışmalar için bk. Bauer Thomas, *Müphemlik Kültürü ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020).

¹² Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, 292.

¹³ Postmodernist yaklaşımın metnin yanında farklı bağlamları da esas almasıyla ilgili Farid Esack'tan aktardığı "Eğer metne yönelik şiddet ile insana yönelik şiddetin metin aracılığıyla meşrulaştırılması arasında bir seçim yapılması gerekiyorsa o halde metne yönelik şiddet suçları ile suçlu bulunmaktan rahat hissederim."¹³ şeklindeki alıntı da bu yaklaşımın ne kadar ileri gidebileceğini göstermesi açısından önemlidir. bk. Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, 293.

Çağdaş dönemde Müslümanların Kur'ân yorumunu nasıl şekillendirdiğini, dini ve siyasi otoritelerin ve aynı zamanda medyanın bu süreci etkileme biçimini ele aldığı çalışmada Pink, kullandığı farklı dillerdeki kaynaklar ve hemen her başlık için verdiği örneklerle okuyucuya kapsamlı bir literatür sunmaktadır. Aynı şekilde yorumları değerlendirirken Selefî yorumcular ile çağdaş yorumcular ve postmodern yorumcular arasındaki yaklaşım tarzlarının farklı ve benzer yönlerini göstermektedir. Yazar çalışmasının giriş bölümünde “Çağdaş Müslüman tefsirlerle olan etkileşimlerim sebebiyle, çağdaş söylemin parçası olmadan yazamayacağım”¹⁴ ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadeler Pink'in araştırma sürecinde kendi konumunu belirtmesi ve metodolojik yaklaşımına getirdiği önemli bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda verdiği örnekler bağlamında postmodern yorumun mevcut durumda “marjinal”¹⁵ olduğunu söylemesi yazarın yaklaşımını anlamamız açısından önemli bir ifadedir. Pink'in çeşitli ülkelerde farklı dillerde üretilmiş kaynakları kullanma biçimi ile bu kaynaklara olan hakimiyeti dikkat çekici olmakla birlikte zaman zaman seçtiği örneklerin ve kaynakların ne kadar temsil gücü yüksek ve tarafsız olduğu tartışmaya açıktır.

Kaynakça

Coppens, Pieter. “Breaking with the Traditional Tafsir Curriculum? Al-Qāsimī's Tamhīd khatīr fī qawā'id al-tafsir in the context of late-Ottoman Arabism”. *Osmanlıda İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı. 13-34. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Pink, Johanna. *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*. Sheffield: Equinox Publishing, 2019.

Saleh, Walid A. “Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach”. *Journal of Qur'anic Studies* 12/1-2 (2010), 6-40.

Thomas, Bauer. *Müphemlik Kültürü ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2020.

¹⁴ Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, 10.

¹⁵ Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, 290.

Rezension zu Hadith- und Hadithdidaktik von Yaşar Sarıkaya Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 2021. 290 Seiten

Rezension zu Hadith- und Hadithdidaktik von Yaşar Sarıkaya Verlag Ferdinand Schöningh.
Paderborn 2021. 290 Seiten

Muammer ÜCE

k. Fachleiter, Fachberater und Fachlehrer für den Islamischen Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen/Deutschland.
ucemuammer@gmail.com

 0000-0002-6415-0660

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

15 Haziran / June 2022

13 Eylül / September 2022

15 Eylül / September 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Üce, Muammer. "Rezension zu Hadith und Hadithdidaktik von Yasar Sarıkaya Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2021", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1434-1437.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1131283>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>
CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Rezension zu Hadith- und Hadithdidaktik von Yaşar Sarıkaya Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 2021. 290 Seiten



Zusammengefasst ▶ Diese Rezension zielt darauf ab, das Buch Hadith und Hadithdidaktik von Prof. Yaşar Sarıkaya zu analysieren. Das Buch füllt eine große Lücke, um Menschen für die Arbeit mit Ahadith zu sensibilisieren. Das Buch ist in zwei große Kapitel unterteilt: Hadithwissenschaft und Hadithdidaktik. In seinem Buch stellt der Autor folgende didaktische Kriterien für die Arbeit mit den Hadithen auf: Elementarisierung, Diskursivität, Kontextbezogenheit, Korrelation oder Bezug zur Lebenswirklichkeit und Orientierungshilfe versus Normativität. Zusammenfassend kann das Buch neue Impulse für die islamische Fachdidaktik anbieten und Wissenschaftler und Lehrkräfte motivieren sowohl im theoretischen und besonders im (unterrichts-)praktischen Bereich „neue Ufer“ zu erkunden, um eine nachhaltige Fachlichkeit - im Sinne einer inhaltlichen Breite und theologischen Tiefe- zu fördern.

Anahtar kelimeler: Islamische religionspädagogik, Hadith, Hadithdidaktik, Religionsunterricht, Rezension.

Öz ▶ Bu çalışma, Yaşar Sarıkaya'nın Hadis ve Hadis Didaktiği isimli kitabını ele almayı hedeflemektedir. Kitap, hadislerle nasıl çalışılacağı konusunda insanlarda duyarlılık oluşturmak açısından büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Kitap iki ana bölüme ayrılmıştır: hadis bilimi ve hadis didaktiği. Yazar, kitabında hadislerle çalışmak için şu öğretimsel ölçütleri ortaya koymaktadır: Basitleştirme, söylemsellik, bağlamsallık, hayatla ilişkilendirme ve normatifliğe karşı rehberlik etme. Özetle, kitap İslam din eğitimi açısından yeni açılımlar sunabilir, bu alanda çalışan bilim insanlarını ve öğretmenleri -içerik yoğunluğu ve teolojik derinlik anlamında- sürdürülebilir bir profesyonelliği teşvik etmek için kuramsal ve özellikle öğretimsel uygulamalar noktasında yeni ufukları keşfetmeye motive edebilir.

Anahtar kelimeler: İslam Din Eğitimi, Hadis, Hadis didaktiği, Din dersi, Kitap Tanıtımı.

Abstract ▶ This review aims to analyze the book entitled "Hadith and Hadith Didactics" by Prof. Yaşar Sarıkaya. The book fills a big gap in sensitizing people to evaluate and analyze hadiths. The book is divided into two major chapters: hadith science and hadith didactics. In his book, the author sets out the following didactic criteria for working with the hadiths: simplification, discursiveness, contextuality, correlation or reference to everyday reality and orientation aid versus normativity. In summary, the book can offer new impulses for Islamic didactics and motivate scientists and teachers to explore "new shores" both in the theoretical and especially in the (teaching) practical area in order to achieve sustainable professionalism - in the sense of a breadth of content and theological depth.

Anahtar kelimeler: Islamic religious education, Hadith, Hadith didactic, Religion course, Book Review.

Musa, ein kauziger kleiner Mann und von Beruf Hausmeister in einem gehobenen Viertel in der anatolischen Metropole Konya hört während einer Predigt zum Freitagsgebet den folgenden Hadith: „*Derjenige ist kein wahrhaftig Gläubiger, der sich satt isst, während sein Nachbar neben ihm hungrig ist.*“ Der Inhalt wühlt ihn innerlich auf, es zerreißt ihn förmlich, sodass er sich entschließt fortan jeden Abend seinen reichen Nachbarn eine Schale Suppe zu bringen.

Der Film „*Beşinci Boyut*“ ursprünglich „*Kapıcı Musa*“ von İsmail Güneş aus dem Jahr 1993 versucht mit dieser Geschichte die prophetische Überlieferung in die moderne, urbane Gesellschaft zu transferieren. Musas Absicht und Handeln stößt bei seinen reichen Nachbarn auf wenig Zuspruch. Er wird von diesen gedemütigt, verliert Wohnung, Arbeit und Familie. Das Blatt wendet sich: Ein wohlhabender, ehemaliger Nachbar verliert wie Musa -sein Hab und Gut, Kind und Kegel- und ist am Ende auf eine Schale Suppe von Musa angewiesen. Musa, der mit seinem Schicksal gewachsen ist, reicht diesem demütig und übergücklich den prophetischen Auftrag zu erfüllen, eine Schale Suppe. Am Ende lautet die „Schillersche“-Botschaft: „*Vergeben und Vergessen ist die Rache des kleinen Mannes.*“¹ Das Alter des Films² und die sprachliche Diskrepanz sprechen eindeutig gegen den Einsatz des Films im Islamischen Religionsunterricht.

Lässt sich aber der oben aufgeführte Hadith auf direktem Weg im Unterricht thematisieren?

Welcher Nachbar in Deutschland geht hungrig zu Bett? Muss der Begriff des „Nachbarn“ heute auf einer weiteren Dimension neu beleuchtet werden? Gehören Obdachlose auch zu dieser Gruppe, auch wenn diese keine Tür-an-Tür-Nachbarn sind? Oder muss die Entstehungszeit des oben genannte Hadith historisch-kritisch berücksichtigt werden? Die Zeit in der die Menschen und selbst der Prophet, so wird überliefert, sich Steine um den Bauch gebunden haben, um ihr Hungergefühl zu verdrängen.³ Um genau für diesen Umgang mit den Hadithen zu sensibilisieren füllt das Buch Hadith und Hadithdidaktik von Prof. Yaşar Sarıkaya eine große Lücke. Das Buch ist wie der Titel es ableiten lässt in zwei große Kapitel unterteilt: Hadithwissenschaft und Hadithdidaktik.

Wie ist dieses Buch einzuordnen?

2011 hat der Autor das Lehrwerk „401 Hadithe für den Islamunterricht“ veröffentlicht. Diese 401 Hadithe wurden nach didaktischen Prinzipien ausgewählt, neu übersetzt und in verschiedene Themenbereiche „farblich“ unterteilt. Die Einleitung ist inhaltlich-fachlich stark, sie wird leider oft übersehen. Zu den weiteren Stärken gehören der gesamte Anhang inklusiver

¹ Schiller, Friedrich: „Vergeben und vergessen ist die Rache des braven Mannes“ in: Der Parasit oder Die Kunst, sein Glück zu machen, 1797.

² Ältere islamische Filme wie Ar-Risala können die Lebenswirklichkeit der Schülerinnen und Schüler nicht mehr ansprechen.

³ Vgl. Şaḫīḫ al-Buḫārī: Hadithnr. 6452

dem Quellenverzeichnis der ausgewählten Hadithe. Da es sich um ein Nachschlagewerk handelt bedarf dieses Buch kein besonderes Genehmigungsverfahren und kann im Islamischen Religionsunterricht in NRW als Kurssatz angeschafft und eingesetzt werden. Eine ausführliche didaktische Lehrerhandreichung zu diesem Lehrwerk blieb lange ein Wunsch.

2020 versucht der Autor diesen Wunsch mit dem Artikel „Hadith und Hadithdidaktik“⁴ im Ansatz zu erfüllen und stellt folgende didaktische Kriterien für die Arbeit mit den Hadithen auf: Elementarisierung, Diskursivität, Kontextbezogenheit, Korrelation oder Bezug zur Lebenswirklichkeit und Orientierungshilfe versus Normativität. Zudem werden neue methodische Zugänge zur kritisch-reflektierten Auseinandersetzung mit dem Hadithmaterial aufgezeigt.

In meiner Tätigkeit als Moderator des Zertifikatskurses IRU in NRW kam seitens der Teilnehmerinnen und Teilnehmer häufig die Fragen auf, wie eine kritische Auseinandersetzung mit „schwierigen“ Hadithen bezogen auf die Themen das Halten von Hunden und anderen Haustieren, das Hören von Musik und einem sogenannten „Bilderverbot“ erfolgen kann? Genau auf die „Problemthemen“ geht das vorliegende Buch in dem Kapitel „Didaktischer Umgang mit fragwürdigen Hadithen: Fallbeispiele“ konkret ein. An der einen und anderen Stelle wird eine noch breitere theologische/didaktische Vertiefung gewünscht. Bezogen auf das gesamte Werk sollte darauf hingewiesen werden, dass wie es der Autor in der Einleitung unterstreicht, es in die Kategorie „Einführungsliteratur“ einzuordnen ist. Eine große Stärke des Buches ist allerdings, dass nach jedem Kapitel eine aktuelle Literaturliste hinzugefügt wurde, um gerade den ggf. „höheren“ Anspruch gerecht zu werden.

Für wen ist das Buch geeignet?

Prinzipiell für alle, die sich für die Hadithwissenschaft und ihrer didaktischen Umsetzung im Religionsunterricht interessieren insbesondere für den Religionsunterricht der abrahamitischen Religionen im europäischen Kulturraum. Das Buch ist besonders für die Lehrerbildung im universitären Bereich und für die praktische Ausbildung an den Studienseminaren (NRW: ZfsL- Zentren für die schulpraktische Lehrerbildung) sehr geeignet. Studierende sollten sich spätestens im Praxissemester mit diesem Buch auseinandersetzen. Außerdem sollte es zum Standard-Kompendium in der Lehrerfortbildung (Zertifikatskurse aller Schulformen) avancieren.

Warum genau dieses Buch zum Bereich Hadithe?

Das Buch bietet den aktuellsten Forschungsstand der Hadithwissenschaft komprimiert, auf inhaltlich und sprachlich-verständlich getragener Ebene an. Dabei wird durch das gesamte

⁴ Sarıkaya, Yasar/Gömlüksiz, Elif: „Hadith und Hadithdidaktik“, in: Jörg Imran Schröter (Hrsg.): Islam-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II. Berlin: Cornelsen 2020. S. 164-193.

Buch hinweg die Fragestellung verfolgt, inwiefern die dargestellten Inhalte relevant bei der Vermittlung von Hadithen im „Religionsunterricht“ sein könnten?

Wie kann mit dem Buch gearbeitet werden?

Es gibt verschiedene Methoden mit dem Buch umzugehen: Das Buch kann zum einen wie eine „Lektüre“ gelesen werden. Zum anderen können einzelne Kapitel wie ein Lehrwerk angelesen, analysiert und reflektiert werden.

Zusammengefasst:

Genau hier kann das Buch neue Impulse für die islamische Fachdidaktik anbieten und (angehende) Wissenschaftler und Lehrkräfte motivieren sowohl im theoretischen und besonders im (unterrichts-)praktischen Bereich „neue Ufer“ zu erkunden, um eine nachhaltige Fachlichkeit - im Sinne einer inhaltlichen Breite und theologischen Tiefe- zu fördern. Es bleibt der Wunsch, dass ähnliche Bücher zu den Bereichen Koran, Fiqh und Propheten konzipiert und verfasst werden. Wenn wir einen Rückbezug zum Eingangshadith, welcher „nachbarschaftlichen Beziehungen“ thematisiert, herstellen, so kann ein wichtiger Ansatz von Sarıkaya helfen, welcher an Fazlur Rahman’s „Role Model“ anknüpft, bei der Korrelation zwischen „eigenem, gegenwärtigem Leben“ und dem „Hadith“ eine andere Perspektive einzunehmen und im Religionsunterricht einen anderen, thematisch „zeitgemäßen“ Hadith zu analysieren und reflektieren: *„Gabriel hat mir so lange den Nachbarn ans Herz gelegt, bis ich meinte, er würde ihn zum Erben einsetzen.“*

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayım yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p>
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p>
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p>
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p>	<p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p>
Makale Gönderim Şartları	Article Submission Terms
<p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p>	<p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor -first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p>
<p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

<p>hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır. <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 15 Eylül - 10 Ocak; 15 Eylül tarihli sayı için ise 15 Mart - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir. <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 9.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir. Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir. Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.</p>	<p>doctorate degree are examined. <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 15 September and 10 January for the issue of 15 March and between 15 March and 10 July for the issue of 15 September. In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style. For the articles and translation studies, the upper limit are 9.000 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added. During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required. Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.</p>
---	---

<p>Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir.</p> <p>Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne devredilmiş sayılır.</p> <p>Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.</p> <p>Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.</p>	<p>In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used:</p> <p>www.isnadsitemi.org</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use.</p> <p>Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.</p> <p>One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.</p>
<p>Makale Değerlendirme Süreci</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması</p> <p>Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>Article Evaluation Process</p> <p>Preliminary Examination and Plagiarism Screening</p> <p>The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Placenta similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days.</p>
<p>Alan Editörü İncelemesi</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.</p>	<p>Section Editor Review</p> <p>The study which was carried out Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and</p>

<p>Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.</p>
<p>Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)</p>	<p>Referee Process (Academic Evaluation)</p>
<p>Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.</p>	<p>The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.</p>
<p>Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.</p>	<p>The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.</p>
<p>Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.</p>	<p>The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.</p>
<p>Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir.</p>	<p>The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee.</p>
<p>Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri</p>	<p>The studies can be published at least two positive decisions. Translated</p>

makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published.

The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

Correction Phase

In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

Section Editor Control

The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.

Referee Control

The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.

Ayrıntılı Özet Hazırlanması Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	Preparing Extended Summary At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Türkçe Dil Kontrolü Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	Turkish Language Control The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	English Language Control The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Yayın Kurulu İncelemesi Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	Editorial Board Review The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak	Typesetting and Layout The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by

yayına hazır hale getirilir.	making typesetting and layout of the works.
İndekslere Veri Gönderimi	Data Transmission to the Indexes
Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.	The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.