

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ  
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ  
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X

**Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi**  
Owner on Behalf of Near East University  
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

**Onursal Editör Honorary Editor**  
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

**Editörler Editors**  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK&Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ  
capakibrahim@hotmail.com; mehmet\_mahfuz@yahoo.com

**Yayın Kurulu Editorial Board**  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,  
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, Prof. Dr. Ümit HASSAN,

**Danışma Kurulu Advisory Board**  
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)  
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)  
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)  
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)  
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)  
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)  
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)  
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)  
Doç. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)  
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

**Bu Sayının Hakemleri**  
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT, Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Nazım HASIRCI, Doç. Dr. Mehmet ÜMİT,  
Doç. Dr. İsmail HİRA, Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI, Yrd. Doç. Dr. Yılmaz ÖZDEMİR, Yrd. Doç. Dr. İhsan KAH-  
VECI, Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ

**Yönetim Yeri Head Office**  
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Email: mehmetmahfuz@gmail.com  
mehmet.mahfuz@neu.edu.tr

ISSN: 2148-922X

**Mizanpaj:** Ankara Dizgi Evi

**Baskı/Printing:** Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Kasım 2015

## İÇİNDEKİLER

<i>Editörden</i> .....	5
İbrahim ÇAPAK - Ferruh ÖZPİLAVCI <i>Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-İsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi</i> .....	7
Ümit GÜLER <i>XVII. ve XVIII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkilerinin İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku Açısından Tahlili</i> .....	37
Abdullah TAŞKESEN <i>Jeopolitik ve Stratejik Bağlamda Kıbrıs'ın Türk Toplumundaki Yeri</i> .....	99
Ramazan GÜREL <i>Hz. Peygamber'in (S.A.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar</i> .....	115
Mehmet YAŞAR <i>İbn Teymiyye'nin Kıbrıs Kralı Sergiyos'a Gönderdiği er-Risaletü'l-Kubrisiyyesi adlı Mektup ve Değerlendirilmesi</i> .....	135
Ercan ŞEN <i>İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'ân Yorumu</i> .....	163
Abdülcelil BİLGİN <i>İsm-i Fâil Sigalarının Çevirisi Üzerine</i> .....	197
Zenal SÖZGÜN <i>Kıbrıs'ta Osmanlı Dönemindeki Eğitim Sitemine Genel Bir Bakış</i> .....	207
İbrahim ÇAPAK <i>Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi</i> .....	219
Kitap Tanıtımı <i>Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcimi Meşâhiri Âmid Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfi</i> .....	229
<i>Yazım Kuralları</i> .....	233



## EDİTÖRDEN

### Değerli Okurlar

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi ikinci sayısıyla karşınızda olmanın heyecanını yaşamaktadır. Kuruluş amacı Kıbrıs'ın sahip olduğu ilmi tetebbuatı ilim dünyasına tanıtmak olan İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, bu sayıda da Kıbrıs'la alakalı önemli çalışmalar yayınlamaktadır. Bu çalışmaların ilki fakültemiz öğretim üyelerinden İbrahim ÇAPAK ile Ferruh ÖZPİLAVCI'ya aittir. Bir dönem Kıbrıs'ta kalan ve buranın ilmi birikimine katkı sağlayan Davut el-Karsî'nin meşhur İsağoji şerhinden birini inceleyen bu makale iki parçadan oluşmaktadır. İlk kısmı İsağoji hakkındaki değerlendirme ve incelemeyi konu edinirken ikinci kısmı ise bu risalenin tahkikli metnini içermektedir.

Derginin ikinci makalesi Ümit GÜLER'e aittir. Kıbrıs uzmanı olan, Yüksek Lisans ve doktorasını da bu sahada yapan Ümit Bey, bu makalesinde Kıbrıs Şer'iyye Sicillileri kayıtlarından hareketle adada Müslüman-Gayrimüslim ilişkilerini incelemektedir. Aile ve borçlar hukuku özeline yoğunlaşan makale, Kıbrıs'ın bir dönemini anlamamıza önemli katkı sağlamaktadır. Bir sonraki makale ise Abdullah TAŞKESEN Bey efendiye aittir. Abdullah Bey bu makalesinde Jeopolitik ve Sıtrajelik konumunu merkeze alarak Kıbrıs'ın Türk toplumundaki yerini irdelemektedir. Razan GÜREL ise her bir Kıbrıslı Müslümanın gönlünde apayrı bir yere sahip olan Hz. Peygamber Efendimizi ele almakta ve bir din eğitimcisi olarak onun eğitim-öğretim modelini incelemekte bu modellin belli başlı ilkelerini bize tanıtmaya çalışmaktadır. Bir sonraki makale ise Mehmet YAŞAR' aittir. Mehmet Bey, İslam aleminin yetiştirdiği önemi şahsiyetlerden biri olan İbn Teymiyye'nin dönemin Kıbrıs hükümdarına gönderdiği mektubu incelemektedir. Bir taraftan mektubu değerlendirmekte, diğer taraftan ise içerik tahlili yaparak Haçlı ve Moğol istilası esnasında Hristiyanların hakimiyetinde bulunan Kıbrıs'ın o dönemlerde Müslümanlarla ilişkilerine de ışık tutmaktadır. Bu makale aynı zamanda İbn Teymiyye'nin Hristiyanlara hangi zaviyeden baktığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Gerek Kıbrıs Türkü, gerekse Anadolu Türkü'nün yüreğinde İstiklal Şairimiz Mehmet Akif sevgisinin ayrı bir yerinin olduğu izahtan varesinde bir konudur. Bu vesileyle dergimizin bu sayısında bu önemli şahsiyetin tefsirini inceleyen bir makale de yayınlamaktayız. Ercan ŞEN

tarafından kaleme alınana makale, Mehmet Akif'in Kur'an yorumunu incelemektedir. Kur'an ve Kur'an çevirilerinin her Müslümanı ilgilendirdiği bir hakikattir. Bu vesileyle Kur'an çevirileri mevzuunda yazılan çalışmalara özel bir önem vermekteyiz. Zira Kur'an'ı doğru anlamak istiyor isek onun en doğru çevirisine ulaşmamız gerekir bu vesileyle dergimizin bu sayısında Abdulcelil BİLGİN'in bir makalesini yayınlamaktayız. Abdulcelil Bey bu makalesinde özellikle "İsm-i Fail" sigasının çevirilerini incelemektedir.

Bir sonraki makalemiz Zenal SÖZGÜN hanımefendiye aittir. Fakültemizin öğretim elemanlarından biri olan Zenal hanım bu makalesinde özellikle Osmanlı Döneminde Kıbrıs Medreselerinde verilen eğitim konusuna yoğunlaşmıştır. Derginin son makalesi ise fakültemiz öğretim üyelerinden İbrahim ÇAPAK Bey Efendiye aittir. İbrahim Bey bu makalesinde kökeni Kıbrıs'a dayanan Stoa felsefesinin İslam aleminin felsefi birikimi üzerindeki etkisini incelemektedir.

İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi çıktığı ilk sayısından itibaren ilim dünyasında hakkettiği yere yerleşmeye başlamıştır. Nitekim İSAM tarafından taranmaya başlayan dergimiz ULAKBİM'in himayesinde olan Dergipark'a da müracaatını da yapmıştır. Sizlerin desteği ile her gün biraz daha büyüyecek olan dergimizin bir sonraki sayısında buluşmak üzere...

Selam ve dua ile...

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi

## BİR KIBRISLI MÜDERRİS DAVUD-İ KARSİ'NİN el-İSÂGUCİ el-CEDİD VE'D-DURRİ'L-FERİD ADLI RİSÂLESİ

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK<sup>1</sup>  
Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI<sup>2</sup>

### Öz

17. yüzyıl önemli âlimlerinden biri olan Davud-i Karsî değişik alanlarla ilgili birçok önemli eser yazmıştır. Onun yazdığı dikkat çekici eserlerden biri de *el-İsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd*'dir. Karsî, Kıbrıs'ta yazdığı söz konusu eserini Ebheri'nin *İsâgucî* adlı eserinin metodu ile yazmıştır. Ancak Ebheri, son derece kısa olan *İsâgucî*'sinde mantığın temel konularını çok özlü ve özet ifadelerle ele alırken Karsî, mantık konularını daha ayrıntılı ve çoğu zaman örneklerle izah etmektedir. Bu bakımından Karsî'nin *İsâgucî-i Cedid*'i kısa bir *İsâgucî* metni olmaktan çok her zaman başvurulabilen temel mantık kitaplarından biri olarak kabul edilebilir.

**Temel Kavramlar:** Davud-i Karsî, İsâgucî, Mantık, Kıyas, Önerme, Kıbrıs

**A Cyprian Scholar Davud-i Karsî's treatise titled el-İsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd**

### Abstract

One of the most important scholars of 17th century, Davud-i Karsî wrote many treatises on different subjects. The book titled *el-İsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd* is one of the remarkable works of him. In this treatise, Karsî used Ebheri's methodology on Isagogie. But, while Ebheri discusses the basic issues of logic and uses quite short and abstract terms in his book titled *Isagogie*, Karsî elucidates the issues of logic in detail and generally support them with examples. Accordingly, Karsî's *İsâgucî-i Cedid* can be accepted as one of the basic textbook of logic which can always be referred, but rather as a short logic text.

**Keywords:** Davud-i Karsî, Isagoge, Logic, Syllogism, Proposition, Cyprus

### Giriş

Aslen Karşlı olup doğum tarihi ve ailesi hakkında fazla bilgimizin olmadığı, bütün eserlerinin mukaddimesinde kendisini Dâvud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî şeklinde tanıtan Dâvud-i Karsî, temel

1 Yakın Doğu Ün. İlahiyat Fak. / İstanbul Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, capakibrahim@hotmail.com

2 Marmara Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

medrese eğitimini Kars'ta, o yörenin tanınmış zâhid ve âlimi Çolak Abdullah Efendi'den almıştır. Hayatının son on beş yılını Birgi'de geçiren Dâvûd-i Karsî 1169 yılının son günlerinde (Ağustos 1756) bu kasabada vefat etmiş, vasiyeti gereği Birgi'nin dışındaki bir tepe üzerinde medfun bulunan Birgîvî'nin yanına gömülmüştür.

Davudî Karsî'nin (1169/1756) meşhur mantık eseri *Îsâgucîye* yapmış olduğu veciz şerhin yanında, Ebherî'nin yaklaşımına benzer şekilde ana metinden bağımsız bir şekilde mantık konularını anlattığı eseri *el-Îsâgûci el-Cedid*, yeni bir telif tarzının örneğini oluşturmaktadır. Ebherî'nin metninden bağımsız ama onun üslubu ve yaklaşımını belirleyerek telif bir mantık eseri yazma, aynı zamanda "Îsâgûci" kelimesine tüm özet mantık eserlerinin özel adı olacak şekilde yeni bir anlam kazandırmıştır. Davud-i Karsî'de aynı yaklaşımın ürünleri, *Şemsiyye* ve *Avamîl* eserlerine yönelik de ortaya çıkmaktadır. *el-Îsâgûci el-Cedid*'de, Davud-i Karsî'nin *Şemsiyye*, *Tehzibu'l-Mantık* gibi tüm mantık alanına dair eserleri ve düşüncelerine dayanarak kendi anlamıyla ortaya koymuş olduğu mantık düşüncesi tebellür etmektedir. Çeşitli nüshaları ve yine bu esere Davud-i Karsî'nin yapmış olduğu şerhi günümüze ulaşmış olan *el-Îsâgûci el-Cedid ve'd-Dürri'l-Ferid*'in edisyon kritiği ve değerlendirmesi, hem Davud-i Karsî'nin görüşleri hem de mantık ilmi açısından son derece önemlidir.

Reşid Efendi no:1090/5 (vr. 141b-148a) numaralı nüshaya göre dizilmiş ve bu nüsha Â harfiyle gösterilmiştir. Ayrıca Adnan Ötüken (06 hk 3212, vr. 1b-7b) numaralı nüshaya da bakılmış, bu nüshada olan ve tercih edilen ya da dikkate alınan farklar, fazlalıklar vb. varsa sadece onlar belirtilmiştir. Yoksa tam olarak ilk nüshadan farklılaştığı her nokta belirtilmemiştir. Ve bu nüsha da B harfiyle gösterilmiştir. Ayrıca yine Reşid Efendi 1090 nolu koleksiyonda bulunan ama 163b-197b varakları arasında yer alan *Şerhu Îsâgûci Cedid*'e birkaç sorunlu yerde özellikle risâlenin son tarafında bakılmış ve bunlar dipnotlarda gösterilmiştir.

Karsî'nin Kıbrıs'ta kaleme aldığı aşağıda yer verdiğimiz *el-Îsâgûci el-Cedid ve'd-Dürri'l-Ferid* isimli risâlesinin tahkiki, İSAM metin tahkik esaslarına göre yapılmış; tek bir nüsha asıl kabul edilmeksizin risâlenin telif tarihine en yakın ve güvenilir olan üç nüsha her biri asıl kabul edilmek suretiyle tercih (metin seçimi) yöntemi uygulanmıştır. Buna göre müellifin elinden çıkmış nüshaya en yakın olan metin, belirlenen nüshalardaki ortak ifadelerle binaen oluşturulmuş, farklılaşan yerlerde en doğru tercihe sahip nüsha veya nüshaların ifadesi ana metinde verilmiş, diğerleri dipnotta nüsha işaretiyle gösterilmiştir. Tek bir nüsha asıl alınmamasına rağmen, varak numaralarını gösterebilmek için Süley-



maniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1090/5, vr. 141b-148a'da bulunan ü nüshası seçilmiştir.

Risalenin tahkikinde, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no. 1090/5, vr. 141b-148a'da bulunan nüsha ü harfiyle; Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, no. 521, vr. 1b-9b'de bulunan nüsha b harfiyle; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1090/7 vr. 163b-197b'de bulunan risalenin müellif tarafından yapılan şerhinin nüshası ise ş harfiyle gösterilmiştir. Risale metninin daha iyi anlaşılması bağlamında müellifin şerhinden bazı ifadeler, iki-üç yerde köşeli parantez [ ] arasında metinde gösterilmiş; bir kısmı da şerhte belirtilerek gösterilmiştir.

Müellif kıyasın şekilleri ve darblarını anlatırken, olumlu-mucibe'ye ج kısaltmasıyla, olumsuz-salibe'ye س kısaltmasıyla; tümel-küllüyye'ye ك kısaltmasıyla, tikel-cüziyye'ye ise ز kısaltmasıyla işaret etmiştir.

İnceleme konusu yaptığımız risâle ve şerhlerinin nüshaları ile ilgili kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

### **1) el-İsâgûci el-Cedid ve'd-Dürri'l-Ferîd'in Nüshaları Hakkında Bilgi**

Risâlenin tespit ettiğimiz nüshaları ile ilgili kısaca aşağıdaki bilgilere yer vermek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

#### **a. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no. 1090/5, vr. 141b-148a.**

Sekiz adet eseri içeren bir mecmuanın beşinci sırasında bulunmaktadır. Bu mecmuanın içinde sırasıyla Birgivî'nin *Risâle fi'Usûli'l-Hadîs'i* (1b-5a), Dâvud-ı Karsî'nin bu esere *Şerh'i* (5b-26b), Hatîb Tebrîzî'nin *el-İkmâl fi Esmâ'îr-Ricâl'i* (27a-136b), yine Dâvud-ı Karsî'nin *el-Velediyyetü'l-Cedîde'si* (137b-140b) ve bu eserine yazdığı *Şerh'i* (148b-162b) ve aynı şekilde *el-İsâgûciyu'l-Cedîd'e* yazdığı *Şerh'i* (163b-197b) ve son olarak İbn Kemâl Paşa'nın *İsti'âre* adlı eseri (198b-203a) bulunmaktadır.

Mecmuanın zahriyesinde "Mecmû'a-i Esmâ-i Ricâl" (Ricâl Adları Mecmuası) ibaresi mevcut olmakla beraber muhtemelen mecmuanın 100 varağından fazlasını teşkil eden Tebrîzî'nin *el-İkmâl fi Esmâ'îr-Ricâl* adlı eseri dolayısıyla sehven mecmuanın hepsi bu esere ait sanılmıştır. Zira zahriyenin sağ tarafına daha sonra mecmuanın havi olduğu sekiz adet eserin başlıkları tek tek sıralanarak yazılmış vaziyettedir. Yine zahriyenin sol tarafında eski yazıyla "Reşid Efendi" ibaresi göze çarpmakta, hemen sağ tarafında ise kütüphane mührü görülmektedir.

Tahkikini yaptığımız eser ise mecmuanın 141b-148a varakları arasındadır. Yazım açısından eserde ekseriyetle cümle başları kırmızı çizgiyle belirtilmiş, önemli mantık terimleri ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin sonunda istinsâh kaydı olduğu anlaşılan şu ibâre mevcuttur:

*Kad temme'l-kitâbü bi-avni'l-Vehhâb fî şehri Receb fî seneti hamse ve sittîn ve mi'e ve elf.*<sup>3</sup>

Müstensihin temme kaydının başladığı yerden sağ tarafa doğru kırmızı çizgi çekildiği ve çizginin altında yine kırmızı mürekkeple –müellif Karsî'nin telif kaydı olduğu anlaşılan- şu ifadenin bulunduğu görülmektedir:

*Kad etmemtû te'lifuhâ fî beldeti Kıbrıs ba'de'l-aşâ'i fî müddeti selâsi sâ'atin nücûmiyyetin külli sâ'atin minhâ hamsete aşera derecetîn, ve ennehu veliyyü't-tevfîk ve'l-i'âne, senete elf ve mi'e ve isneyn ve sittîn.*<sup>4</sup>

#### **b. Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, no. 3212/1, vr. 1b-7b.**

Eserin bu nüshası da bir mecmuanın içinde olup birinci sıradadır. Zahriyede eğitim-öğretim adabına dair bazı bilgileri içeren bir pasaj mevcuttur. Varak 1b'den başlayan eser 7b'de sona ermektedir. 1b'nin üst tarafında *İsâgûci-yi Cedid li-Dâvud Efendi*<sup>5</sup> ibaresi göze çarpmaktadır.

Nüsha okunaklı olup cümle başları kırmızı çizgilerle ile belirtilmiş, bölüm ve başlıklar kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Nüshada istinsâh kaydı vs. bilgisi bulunmamaktadır.

#### **c. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selimağa, no. 1273/13, vr.163b-174b**

Risâle, on dört eserden oluşan bir mecmuanın on üçüncü sırasında yer almaktadır. Mecmuanın zahriyesinde *Mütûn Mecmû'ası ve Muhammed Akkirmânî'nin İrâde-i Cüz'iyeye Üzerine Türkçe Risâlesi* ibaresi kalın ve büyük harflerle yazılmıştır. Bu ibârenin hemen altında Hacı Selim Ağa'nın vakıf mührü bulunup şu ibâre yazılıdır:

*Kad vakafe hâze'l-kitâbe'l-müstetâb, li-vechillâhi'l-Meliki'l-Vehhâb, el-Hâc Selim Ağâ ve şeratabi-en lâ yuhrâce ve lâ yurhene. Fe men beddelehu ba'de mâ-semi'ahu fe-inne mâ ismühü ale'llezîne yübeddilûnehu.*<sup>6</sup>

3 Vehhâb olan Allah'ın yardımıyla eserin yazımı hicri 1165 (miladi 1752) yılında tamamlandı.

4 Bu metnin telifini yıldız hesabıyla üç saat içerisinde –her saat 15 derece olmak üzere- Kıbrıs beldesinde tamamladım. Şüphesiz başarının ve yardımın garantörü yalnızca Allah'tır. Sene 1162.

5 Davud Efendi'nin *İsâgûci-yi Cedid* eseri.

6 Bu güzel kitabı Melik ve Vehhâb olan Allah'ın rızası için, olduğu yerden çıkartılmaması ve rehin verilmemesi şartıyla Hacı Selim Ağa vakfetmiştir. Kim bu şartı işittikten sonra

Eser 163b-174b varakları arasında olup eserden önce herhangi bir künye bilgisi verilmemiştir. Nüsha yazım açısından diğer nüshalar gibi okunaklı olup, aynı şekilde cümle başları kırmızı çizgilerle belirtilmiş, bazı terimler ve başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüşhada istinsâh kaydı vs. bilgisi bulunmamaktadır. Tahkik ettiğimiz eser hâricinde mecmuanın içindeki diğer eserlerin dokuzu Kelâm ve Akâid, üçü Mantık, birisi Fıkıh Usûlü ve sonuncusu Münâzara (Tartışma Metodolojisi) bilimlerine aittir.

**d. Gazi Hüsrev Paşa Kütüphanesi, no. 3285, vr. 50b-57b.**

Herhangi bir istinsah kaydı mevcut olmayan bu nüsha diğerlerine nispetle daha az okunaklı olup eser her biri 21 satırdan oluşan 8 varaklık bölümdedir.

**e. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Mach, R. Yahuda, no. 3971, vr. 159b-168a.**

Müstensihi bilinmeyen bu nüsha hicrî 1163 (miladi 1750) yılının Cemâziyel evvel ayında istinsah edilmiştir.

**f. Taif Abdullah b. Abbas Kütüphanesi, no. 3285, vr. 51-58.**

Müstensihi ve istinsah tarihi bilinmeyen bu nüsha 8 varaktan oluşmakta olup, her varakta 22 satır mevcuttur.

**g. Mektebetü'l-Ezheriyye, no. 34251, vr. 1-6.**

Eser, nesih hattıyla yazılmış olan bu nüshanın ilk 6 varağında olup her varakta 21 satır mevcuttur. Müstensih adı veya istinsah kaydı mevcut değildir.

**h. Lefkoşe Sultan II. Mahmud Kütüphanesi, no. 204/1**

Talik hattıyla yazılmış olan nüsha 15 varaktan oluşmakta olup her varakta on beş satır mevcuttur. Nüşha hicrî 12. Yüzyılda istinsâh edilmiş olup müstensihin adı Abdurrahmân b. Ali olarak geçmektedir.

**ı). Lefkoşe Sultan II. Mahmud Kütüphanesi, no. 1636/2, vr. 22b-31a.**

Talik hattıyla yazılmış olan nüsha 10 varaktan oluşmakta ve her varakta 17 satır mevcut bulunmaktadır. Eser Tüfengîzâde Seyyid İbrâhim tarafından istinsâh edilmiştir.

**i). Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 3374m, vr. 14a-24a.**

Müstensihi belli olmamakla beraber hicrî 1177 yılının Şevvâl ayının üçüncü günü (miladi 5 Nisan 1764) istinsâh edildiği anlaşılan eser 11 varaktan oluşmakta olup her varakta 17 satır bulunmaktadır. İlk üç

varağının hamişlerinde yoğun notlar bulunan eserin ilk varağında şu ifade dikkat çekmektedir:

*Emmâ ba'd; fe-hâzihi risâletün fi'l-mantık, ûride fihâ mâ-yecibû istihdârühâ li-men yebde'ü fi şey'in mine'l-ulûm müsta'inen bi'llah, in-nehu mu'fizu'l-hayri ve'l-cûd.*<sup>7</sup>

Eserin istinsâh kaydında ise şu ifade mevcuttur:

*Îlâhî! Yessir müzâkerete cemî'i'l-ulûm, ve cemî'i'l-mechûl ve'l-ma'lûm. Temme fi yevmi's-sâliseti fi şehri Şevvâl, senete 1177.*<sup>8</sup>

**j). Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, no. 521, vr. 1b-9b.**

Müstensih bilgisi bulunmamakla beraber eserin bu nüshası hicri 1166 (miladi 1752-1753) yılında istinsah edilmiştir. Bunu, metnin sonundaki: “*temme temme temme sene 1166*” kaydından anlıyoruz. Gayet açık ve anlaşılır bir kalın bir kalem ve koyu siyah mürekkeple yazılmış olan bu nüsha 9 varaktan oluşmakta ve her varakta 19 satır bulunmaktadır. Menekşe, yeşil, kırmızı ve beyaz renklerden oluşan bir ebru süslemeli cilde sahip mecmuanın ilk eseri müellifimizin *el-Îsâgûciyu'l-Cedîd ve'd-Dürreti'l-Ferîd* adlı risâlesidir.

Önemli mantık terimlerinin üstleri kırmızı çizgiyle belirtilmiştir. Aynı zamanda bölüm ve alt bölüm başlığı konumunda olan ifadeler de kırmızı renkle belirtilmiştir. Metnin istinsahında yer yer şedde ve hareketlerin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Kıyas şekillerini belirtmek için kullanılan sembollerin de özellikle dikkat çekmek ve okuyucuya kolaylık sağlamak için farklı mürekkep kullanılarak metinden ayırt edildiği anlaşılmaktadır.

İki adet eser içeren mecmuanın birinci eseri olan bu risalenin dışında 10a-14a varakları arasında yine Karsî *el-Velediyyetü'l-Cedîde ve'd-Dürreti'l-Ferîde* adlı eseri mevcuttur. Münâzara (Tartışma Metodolojisi) ilmine dair olan bu eserin istinsah ve müstensih bilgileri bulunmamakla beraber ilk eserle aynı müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Mecmuanın zahriyesinde kırmızı mürekkeple yazılmış şu vakıf kaydı mevcuttur:

“*Vakf-ı esbak Rumeli Kazaskeri Kasıdecizâde Süleymân Sırrı Efendi Sene 1321*”<sup>9</sup>

7 Bu eser, her hangi bir ilimden -Allah'tan yardım dileyerek- bir şey öğrenmeye başlayacak olan kişinin bilmesi gereken şeylerin zikredildiği Mantık eseridir. Şüphesiz Allah iyilik ve cömertliğin kaynağıdır.

8 Allah'ım! Bütün ilimlerin, bilinenlerin bilinmeyenlerin müzakeresini kolaylaştır. Hicri 1177 yılının Şevvâl ayının üçüncü günü (miladi 5 Nisan 1764) tamamlanmıştır.

9 Rumeli Kazaskeri Kasıdecî Süleyman Sırrı Efendi'nin vakfidir. Yıl 1321 (1903-1904).

## 2) *Şerhü'l-İsâgûcîyi'l-Cedîd ve'd-Dürri'l-Ferîd*'in Nüshaları Hakkında Bilgi

*el-İsâgûcî el-Cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd*'in tesbit ettiğimiz iki şerhi ile ilgili şu özet bilgilere yer verebiliriz:

### a) Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no. 1090/7, vr. 163b-197b.

Sekiz eserlik mecmuanın yedinci eseri olan şerhin bu nüshası 25 varaktan oluşmakta olup her varakta 21 satır mevcuttur. Müellif şerhin sonuna hem ana metni bitirdiğine dair verdiği bilgileri aktarmış, hem de şerhi bitirdiğine dair bilgiler vermiştir. Bu sebeple –istinsah kaydıyla beraber- ortaya birkaç kayıt çıkmaktadır. Şerhin bitmesi üzerine müellif Karsî'nin ifâdeleri şöyledir:

*Bu şerhi, gerçek anlamda ilim ve takva yurdu olan Birgi kasabasında tamamladım. Allah bizi ömrümüzün sonuna kadar [iman] üzerine sabit kılsın ve bizi erdemli, muhakkik ve mudakkik Birgiwî merhûm ile birlikte haşretsin.*

Müstensihin ferağ kaydı ise şu şekildedir:

*Bu metnin yazımı Allah'ın yardımı ile ilim ve hidâyet tâlibi Bekr b. Süleymân Keskenî -Allah ona rahmet ve mağfîret eylesin- tarafından tamamlanmıştır.*

Nüshanın istinsah tarihi ile ilgili kesin bir bilgiye sahip değiliz. Zira ferağ kaydını düşen Bekr. Süleymân, herhangi bir tarih zikretmemektedir. Bununla beraber ferağ kaydının karşı tarafındaki kayıta 1165 tarihi vardır. Lakin bu kaydın hattı müstensihin hattından farklıdır ve sonradan eklenmiş izlenimi vermektedir. Bu sebeple nüshanın istinsah tarihini tam olarak tespit edemedik.

### b) Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, no. 830/3, vr. 71b-102b.

32 varaktan oluşan eserin bu nüshası yine bir mecmuanın içinde olup her varakta 21 satır mevcuttur. Nüshanın müstensihinin adına dair bir bilgi bulunmamakla beraber hicrî 1171 (miladi 1758) tarihinde istinsâh edildiği görülmektedir.

Cemil Akpınar'ın *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin "Dâvud-ı Karsî" maddesinde *el-İsâgûcîyi'l-Cedîd*'in şerhinin bir nüshasının da Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesi'nde 156 numaralı mecmuanın sekizinci sıradaki eseri olduğuna dâir verdiği bilgi hata eseri olmalıdır. Zira mezkûr numaradaki mecmuanın içinde anılan esere rastlanmamıştır.

## 3) *el-İsâgûcîyi'l-Cedîd ve'd-Dürri'l-Ferîd* Risâlesinin İçeriği

Risâle, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Davud-i Karsî risâleyi, zeki kişiler için aydınlatıcı, kavrayışlı kişilere de hatırlatıcı olması için

yazdığını ve *el-İsâgûciyu'l-Cedid ve'd-Dürrü'l-Ferid* olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir.

Karsî, mantığı “riayet edildiği takdirde kişiyi düşünmesinde ve nazar etmesinde hataya düşmekten koruyacak kurallı bir alettir” şeklinde tanımlayarak, müteahhirin ve mütekaddimin âlimlerin “düşünme” ve “nazar” kavramları hakkındaki görüşlerine kısaca yer vermektedir. Mantık’ın konusunun tasavvurî ve tasdikî bilgilerden oluştuğunu ifade eden Davud-i Karsî’ye göre bilgi, tasavvurî ve tasdikî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tasavvurî bilgi, tasdiksiz bir idrâkten oluşurken tasdikî bilgi, haberî ve tam bir nisbetin gerçekleşmesi ile oluşur. Bu bağlamda hüküm (önerme) üzerinde duran Karsî, mütekaddimin ulemasına göre önermenin bölümlerinin üçe, müteahhirin ulemasına göre ise dörde ayrıldığını dikkat çekmektedir.

Müellifimize göre mantık’ın amacı, “zihnin düşünme ve nazar etme konusunda hatadan korunmasını sağlamasıdır.” Bu nedenledir ki “Mantık bütün ilimleri tahsil etme konusunda âlet (anahtar) mesâbesindedir.” Mantığın amacına yer verdikten sonra çok özet bir şekilde *mutâbikî, tazammunî ve iltizâmî* delaleti tanımlayarak bunlara örnek veren Davud-i Karsî, müfred ve mürekkep lafızları tanımlayarak çeşitlerini kısaca zikretmekte ve anlaşılması için birer örnek verdikten sonra mantığın dokuz bölümü olarak kabul edilen “beş tümel”, “kavlî-şârih (tanım)”, “önergeler”, “sûret itibariyle kıyaslar (iktirani ve istisnai kıyaslar)” ve “madde itibariyle kıyas (burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalata)” üzerinde durmaktadır.

Karsî, risâlenin birinci bölümünde beş tümel olarak isimlendirilen cins, tür, fasl, araz-ı hâs ve araz-ı âmmi tanımlayarak bunlara örnekler vermektedir. Ona göre “cins, hakikatleri bakımından farklı olan çokluktan “onlar nedir?” sorusu sorulduğu vakit söylenen tùmeldir.” İnsan, at ve eşeğe nisbetle “canlılık” gibi. Ayrıca cins, canlılık gibi yakın cins olabilirken, “büyüyen cisim olmak”, “sadece cisim olmak”, “cevher” gibi uzak cins de olabilmektedir. Tür, “hakikatleri bakımından aynı, sayıları bakımından farklı olan çokluktan “onlar nedir?” diye sorulduğunda söylenen tùmeldir.” Zeyd, Amr ve Bekir’e nisbetle “insan” kavramı gibi. Fasl, “O kendi zâtında nedir?” sorusunun cevabı olarak söylenen tùmeldir.” İnsana nisbetle “düşünen” kavramı gibi ki eğer bu kavram türü “düşünen” gibi yakın cinslerindeki ortaklarından ayırıyorsa *fasl-ı karîb*, “duyumlayan” kavramı gibi uzak cinsteki ortaklarından ayırıyorsa *fasl-ı baîd* olarak isimlendirilir. Cins, tür ve fasl, zâtî tümel; araz-ı hâs ve araz-ı âmmi ise arazî tümel olarak niteleyen Davud-i Karsî, araz-ı hâsı, “tek bir hakikatin altındaki şeylere söylenen tümel ve arazi sözdür”, araz-ı âmmi da “birden çok farklı hakikatlerin altında şeylere söylenen tümel ve arazi sözdür” şeklinde tanımlayarak,

araz-ı âmma insan fertlerine nisbetle “gülücü”; araz- hâsa ise insan, at ve eşek ve benzeri canlı fertlerine nisbetle “yürüyen” kavramını örnek vermektedir. Karsî, ayrıca beş tûmelin daha iyi anlaşılması için her birine karşılık bir sorunun sorulabileceğini ve verilecek cevabın bu beş tûmelden birini oluşturacağını ifade etmektedir.

Risâlenin ikinci bölümünde tanım konusu üzerinde duran ve tanımın “haddi- tâm”, “haddi- nâkıs”, “resm-i tâm” ve “resm-i nâkıs” olmak üzere dört kısma ayrıldığına yer veren Davud-i Karsî, hadd-i tâmı “yakın cins ve yakın fasıldan oluşan tanımdır” şeklinde tanımlayarak, insanın tanımı için “düşünen canlıdır” örneğini vermektedir. Ona göre ikinci tanım, hadd-i nâkıstır ki o, “uzak cins ve yakın fasıldan oluşur.” İnsanın tanımı için “düşünen cisimdir” demek gibi. Üçüncü tanım, resm-i tâmdır. Resmi tâm, “yakın cins ve hâssa-i lâzimedden oluşur.” İnsanın tanımı için “bi'l-kuvve gülücü canlıdır” demek gibi. Dördüncü tanım ise “uzak cins ve hâssa-i lâzimedden oluşan resm-i nâkıstır”. İnsanın tanımı için “bi'l-kuvve gülücü cisimdir” demek gibi.

Karsî'ye göre tanımın dört çeşidinin her biri iki kısma ayrılır: (1) Şayet tanımla bir şeyin hakikati yahut lâzımı kastediliyorsa bu tanım *hakikidir*. (2) Şayet tanımla lafzın mefhumunun yahut lâzımının tafsili kastediliyorsa bu tanım *ismîdir*. Ayrıca tanımın sıhhat şartlarının da üç tane olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki: (1) Tanımın tanımlanana haml itibariyle eşit olması. (2) Tanımın tanımlanandan daha açık olması. (3) Tanımın muhal bir şeyi yani devir (kısır döngü) ve teselsülü içermemesi. Ona göre tanımın güzel olmasının şartı ise “lafzî hataları içermemesi”dir. Ayrıca kullanılmayan ve rastlanılmayan tuhaf kelimeler, mecazi ifadeler, eş anlamlı kelimeler, açık ve belirli bir karine olmaksızın iltizâmî delaletin kastedildiği ifadeler, tanımın güzelliğini ortadan kaldıran etkenlerdir.

Tenbihi ve lafzî tanım üzerinde duran Davud-i Karsî, tenbîhî tanımını, “hasıl olmuş suretin zihne getirilmesi amacıyla yapılan tanımdır” şeklinde tanımlarken lafzî tanımını da, “lafzın delalet ettiği manayı muhataba izah etmek için yapılan açıklayıcı bir lafızdır” şeklinde tanımlamaktadır. Risâlenin üçüncü bölümünde “önermeler ve ahkâmı” üzerinde duran Karsî, önermeyi, “haberî ve tam bir mürekkep lafızdır” şeklinde tanımlayarak, hüküm itibariyle öncelikle önermeyi, “hamli”, “şartiyye-i muttasıla” ve “şartiyye-i munfasıla” olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ona göre “bir şeyin bir şeyde sübutuna yahut adem-i sübutuna dair hüküm veriliyorsa bu önerme *hamliyyedir*”, “bir nisbetin diğer nisbete ittisâline, yahut adem-i ittisâline dair bir hüküm veriliyorsa bu önerme *şartiyye-i muttasıladır*”, “bir nisbetin diğer nisbetten infisâline, yahut adem-i infisâline hüküm veriliyorsa bu önerme *şartiyye-i munfasıladır*”. Karsî, bu önerme çeşitlerinin her birinin



olumlu ve olumsuz olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade ederek örnekler vermektedir.

Ayrıca müellifimiz hamli önermeleri, konu itibariyle “şahsiye”, “mahsûra”, “mühmele”, “tabî’iyye” olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Ona göre, hamli önermenin konusu muayyen bir şahıs ise *şahsiyye*, eğer hamli önermenin konusu külli, hüküm fertler üzerine veriliyor ve fertlerin kemmiyetleri “bütün” ve “bazı” şeklinde belirtiliyorsa *mahsûra*, önermenin konusu tümel ve hüküm kemmiyeti açıklanmadan fert üzerine veriliyorsa *mühmele*, (“İnsan hüsradadır” ve “insan hüsranda değildir” önermeleri gibi) olarak isimlendirilir. Bu tür önermeler bilimlerde kullanılmıyorsa tikel (cüz’i) önerme gücündedir. Şayet bilimlerde kullanılıyorsa tümel (külli) önerme gücündedir. Aynı şekilde hamli önermelerin şahsiyye türü de bu alanda tümel gücündedir. Bu yüzden “Zeyd ayaktadır” önermesinin aksi “bazı ayakta olanlar Zeyd’dir” şeklinde olur.

Eğer hamli önermenin konusu tümel olup hüküm de tümel üzerine olursa *tabî’iyye* olarak isimlendirilir. “İnsan türdür, cins değildir” örneğindeki gibi. İster tümel ister tikel olsun bu tür önermenin ‘mâsadağ’ı yoktur.

Zikredilen önerme çeşitleri yani *şahsiyye*, *mahsûra*, *mühmele* ve *tabî’iyye* olumsuzlama edatının varlığı veya yokluğuna göre *muhassala* ve *ma’dûle* olarak iki kısma ayrılır. Eğer önermedeki olumsuzlama edatı konunun, yüklem ya da her ikisinin de parçası olmazsa *muhassala*, olumsuzlama edatı konunun, yüklem ya da her ikisinin de parçası olursa *ma’dûle* olarak isimlendirilir.

Karsi’ye göre muttasıl önermeler de zamanın ittisali (bitişmesi) açısından -hamli önermeler gibi- dört kısma ayrılırlar. Eğer (a) zamanın ittisali muayyen ise *şahsiyye* olarak isimlendirilir. “Şu an bana gelirken sana bir şeyler ikram edeceğim” yahut “etmeyeceğim” gibi. Eğer (b) zamanın ittisali tümel ve hüküm “bütün” ve “bazı” gibi kemmiyeti açıklanmış belirli zamanlara dair ise *mahsûra* olarak isimlendirilir. “Her ne zaman güneş doğarsa gündüzdür”, “güneş doğmadığı sürece gecedir”, “güneş doğuyorsa gündüz olur”, “güneş doğmuyorsa gece olur” önermeleri gibi. (c) Eğer zamanın ittisali tümel ve hüküm kemmiyeti belirtilmemiş zamanlara dair ise *mühmele*dir. “Güneş doğduğunda gündüzdür, doğmadığında gecedir” önermesi gibi. (d) Eğer zaman hiç zikredilmemişse *tabî’iyye* olarak isimlendirilir. “Güneş doğmuşsa gündüzdür, doğmamışsa gecedir” önermeleri gibi. Daha sonra bunların her biri ittisâllerinin keyfiyetine göre iki kısma ayrılır: Eğer (1) tâlî mukaddemi gerektiriyorsa *luzûmiyye*, (2) tâlî mukaddemi gerektirmiyorsa *ittifâkiyye* olarak isimlendirilir. “İnsan düşünen ise, eşek anırandır” önermesi gibi.



Munfasıl önermelerin de zamanın infisali açısından yukarıda zikredildiği gibi dört kısma ayrıldığını ifade eden Davud-i Karsî, daha sonra munfasıl önermeleri infisâllerinin türlerine göre üç kısma ayırmaktadır. Eğer (1) infisâl mukaddem ve tâlîde yahut nakizlerinde var ya da yok ise *hakikiyye*, eğer (2) infisâl mukaddem ve tâlîde ise *mâni'atü'l-cem'* ("Bu şey ya taşır ya da ağaçtır" önermesi gibi.), (3) infisâl mukaddem ve tâlînin nakizlerinde ise *mâni'atü'l-hulûv* olarak isimlendirilir. "Bu şey ya taş değildir, ya da ağaç değildir" önermesi gibi.

Yine bunların her biri infisallerinin keyfiyetine göre iki kısma ayrılır. Eğer (1) infisâlin varlığı ya da yokluğu iki tarafın zâtı içinse *inâdiyye*, (2) infisâlin varlığı ya da yokluğu iki tarafın ittîfâkı için ise *ittîfâkiyye* olarak isimlendirilir. "Zeyd ya âlimdir ya da yazıcıdır" sözümüz gibi.

Karsî, önerme ile ilgili bilgilere yer verdikten sonra önermenin hükümlerini oluşturan tenâkuz, düz ve ters (aks-i müstevî, aks-i nakiz) döndürmeyi tanımlayarak örneklerle kısaca açıklamaktadır.

Risâlenin dördüncü bölümü sûret ve madde itibariyle kıyaslarlardan oluşmaktadır. Davud-i Karsî, "suret itibariyle kıyaslar" başlığı altında iktirani ve istisnai kıyasları ele alırken, "madde itibariyle kıyaslar" başlığı altında mantıkta beş sanat olarak isimlendirilen burhan, cedel, hitabet, şîir ve mugalata üzerinde durmaktadır.

Karsî'ye göre "kıyas" bölümü mantık'ın temel amacı ve en üst me-selesidir. Bu bölüm tahkik ve tedkik isteyenler için iyi bilinmeli ve anlaşılmalıdır. Ona göre kıyas, "bi-zatihi bir başka sözü - i'dâdî ve tevlidî lüzûm ile değil akli ve âdî lüzûm ile - gerektiren ve önermelerden oluşan bir sözdür." Kıyas sûret itibariyle iki kısma ayrılır. Neticenin aynısı veya nakîzi bi'l-fiil kıyasta zikredilmezse *iktirânî* olarak isimlendirilir.

*"Her cisim bileşiktir.*

*Her bileşik olan sonradan olmadır*

*Öyleyse her cisim sonradan olmadır"* gibi

Neticenin aynısı veya nakîzi bi'l-fiil kıyasta zikrediliyorsa *istisnâî* kıyas olarak isimlendirilir.

*"Her cisim bileşik ise sonradan olmadır*

*Her cisim bileşiktir*

*Öyleyse her cisim sonradan olmadır"* gibi.

İktirânî kıyasta birinci önerme suğrâ, ikinci önerme kübrâ olarak isimlendirilirken, istisnâî kıyasta birincisi mukaddime-i şartiyye, ikincisi mukaddime-i istisnâiyye olarak isimlendirilir.

Karsî, iktirani kıyası oluşturan terimleri ve bu terimlerden orta terimin öncüllerde yer alış şekline göre oluşan şekilleri ele almaktadır. Ona göre orta terimin öncüllerde yer alış şekline göre dört kıyas şekli oluşmaktadır. Orta terim (hadd-i evsat) küçük önermede yüklem, büyük önermede konu ise *birinci şekil*, bunun tersiyse *dördüncü şekil*, hem küçük önermede hem de büyük önermede yüklem ise *ikinci şekil*, her iki öncülde de konu ise *üçüncü şekil* oluşur. Birinci şeklin doğru sonuç vermesi için küçük önermenin olumlu, büyük önermenin tümel olması gerekir. İkinci şeklin doğru sonuç vermesi için iki öncülün olumlu ve olumsuz olarak ihtilâf etmesi ve büyük önermenin tümel olması gerekir. Üçüncü şeklin sonuç verme şartı suğrânın olumlu, suğrâ ve kübrâdan birinin küllî olmasıdır. Dördüncü şeklin sonuç verme şartı ise iki öncülün de olumlu olup suğrânın tümel olması yahut iki öncülün ihtilaf edip ikisinden birinin tümel olması gerekir.

İktirânî kıyas, eğer iki hamliyyeden oluşuyorsa hamlîdir. İki şartiyyeden veya bir hamliyye bir şartiyyeden ve neticesi şartiyyeden oluşuyorsa şartîdir. Aksi halde kıyas mukassemdir ki o, infisâlinin cüzü adedince, munfasıla ve hamliyyeden oluşan kıyas olarak isimlendirilir. Cüzlerin arasında telif edilmiş kıyaslarla hamliyyât uyuşur.

*“Her A ya B’dir ya C’dir ya D’dir*

*Her B, E’dir*

*Ve her C, E’dir*

*Ve her D, E’dir*

*Öyleyse her A, E’dir”* gibi.

Zikredilen bu kıyasın sonucu hamliyyedir ve bu kıyasla dört kıyas şekli de kurulabilir. Çünkü orta terim gibi her iki öncülde de tekrar eden kısım vardır.

İstisnâî kıyasın sonuç verme şartı, şartiyyenin olumlu, muttasılının lüzûmî ve munfasılının inâdî, tümel ve zamanlarının bir olmasıdır. Sonuç veren darpları ondur ve on sonuç verirler. Çünkü şartlı öncül muttasıla-i lüzûmiyye ise aynı öncülün istisna edilmesi aynı tâliyi intâc eder ve tâlînin nakîzinin istisnâ edilmesi mukaddemin nakîzini intâc eder.

Eğer kıyas üç mukaddimededen oluşursa *mürekkkep kıyas* olarak isimlendirilir. Şayet iki mukaddimenin neticesi zikredilir ve üçüncü mukaddime olarak neticeye eklenirse ve böylelikle asıl matlub elde edilirse *mevsûlü’n-netâic* böyle değilse *mevsûlü’n-netâic* olarak isimlendirilir.

Karsî’ye göre madde itibariyle kıyas burhan, cedel, hitabet, şiiir ve muğalata olmak üzere beş çeşittir. Burhân, “yakînî bilgi intâc etmek

için yakîni öncüllerden oluşturulmuş kıyastır." İki kısma ayrılır. Eğer kendisiyle müessirden esere istidlâl ediliyorsa *burhân-ı lîmmî*, eserden müessire istidlâl ediliyorsa *burhân-ı innî* olarak isimlendirilir. Yakîni, "sâbit ve mutâbık olan kesin inançtır" şeklinde tanımlayan Davud-i Karsî, evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirat, hadsiyyât, fitrî önermeler ya da kazâyâ kıyâsâtuha me'ahâ, nazariyyât (bedihiyât) olmak üzere yedi kısma ayırmaktadır. Karsî, yakini öncülleri yedi olarak kabul ederken, mantıkçıların çoğu nazariyatı yakini öncüler arasında saymamış ve bunların sayısını altı olarak kabul etmişlerdir.

Yakîniyyâtın olmayanlar öncülleri ise Karsî, maznûnât, makbûlât, meşhûrât, müsellemt, muhayyelât, vehmiyyât olarak sıralamaktadır.

Davud-i Karsî yakini olan ve olmayan öncülleri tanımlarının yanı sıra her birine örnekler verirken, cedel, hitabet, şiir ve muğalatanın tanımlarını vererek riseleyi sonlandırmaktadır. Ona göre, aynı zamanda emâre olarak da adlandırılan *hatâbe*, zan intâc etmesi için zannî ya da makbûl önermelerden oluşturulmuş kıyastır. *Cedel*, hasmı ilzâm etmek yahut iknâ etmek için meşhûr veya müsellemt öncüllerden oluşturulmuş kıyastır. *Şiir*, nefse daraltı yahut genişlik vermek için muhayyel önermelerden oluşturulmuş kıyastır. *Muğâlata ise* ya intâc şartlarını barındırmadığı için sûreten fâsiddir, yahut akli ve vehmî yanlışlardan oluştuğu için maddeten fâsiddir.

Görüldüğü gibi Davud-i Karsî'nin *el-Îsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd* adlı risâlesi kısa bir metin olmakla birlikte mantık ilmin temel konularını örneklerle çok özlü bir şekilde ele almaktadır. Bu niteliğinden dolayı olacak ki kütüphanelerde on'dan fazla nüshası bulunmaktadır. Karsî, mantığın temel konularını ele almadan önce mantık ilmini tanımlamış, amacını son derece güzel ifadelerle ortaya koyarak, mantık ilminin diğer bütün ilimler için gerekli olduğuna dikkat çekmiştir. Ebheri'nin *Îsâgucî*'sinde ele aldığı konuları Ebheri gibi sadece kısa ifadelerle tanımlamakla yetinmemiş, mantığın anlaşılması için ihtiyaç duyulan temel bilgilere de yer vermiştir. Bu bakımdan mantığın dokuz bölümünü ihtiva eden risâle bir klasik metin olarak günümüzde özellikle mantık çalışanlara ışık tutacak niteliktedir.



*el-İSÂĞÛCÎ'L-CEDÎD ve'd-DURRÛ'L-FERÎD  
DÂVÛD-İ KARSÎ*

Yukarıda tahkikle ilgili verdiğimiz bilgileri önemine binaen burada yeniden vermek istiyoruz. Tahkik, İSAM metin tahkik esaslarına göre yapılmış; tek bir nüsha asıl kabul edilmeksizin risalenin telif tarihine en yakın ve güvenilir olan üç nüshada her biri asıl kabul edilmek suretiyle tercih (metin seçimi) yöntemi uygulanmıştır. Buna göre müellifin elinden çıkmış nüshaya en yakın olan metin, belirlenen nüshalardaki ortak ifadeler binaen oluşturulmuş, farklılaşan yerlerde en doğru tercihe sahip nüsha veya nüshaların ifadesi ana metinde verilmiş, diğerleri dipnotta nüsha işaretiyle gösterilmiştir. Tek bir nüsha asıl alınmamasına rağmen, varak numaralarını gösterebilmek için Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1090/5, vr. 141b-148a'da bulunan <sup>1</sup> nüshası seçilmiştir.

Risalenin tahkikinde, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no. 1090/5, vr. 141b-148a'da bulunan nüsha <sup>1</sup> harfiyle;

Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, no. 521, vr. 1b-9b'de bulunan nüsha <sup>2</sup> harfiyle;

Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1090/7 vr. 163b-197b'de bulunan risalenin müellif tarafından yapılan şerhinin nüshası ise <sup>3</sup> harfiyle gösterilmiştir.

Müellif kıyasın şekilleri ve darblarını anlatırken, olumlu-mucibe'ye <sup>4</sup> kısaltmasıyla, olumsuz-salibe'ye <sup>5</sup> kısaltmasıyla; tümel-külliyeye'ye <sup>6</sup> kısaltmasıyla, tikel-cüziyye'ye ise <sup>7</sup> kısaltmasıyla işaret etmiştir.

Risale metninin daha iyi anlaşılması bağlamında müellifin şerhinden bazı ifadeler, iki-üç yerde köşeli parantez [ ] arasında metinde gösterilmiş; bir kısmı da şerhte belirtilerek gösterilmiştir.

## الإيساغوجي الجديد والدر الفريد

[141ب]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

الحمد لله<sup>1</sup> على نواله والصلاة والسلام<sup>2</sup> على رسولنا محمد وعلى آله وأصحابه.

وبعد؛ فهذا متن عجيب وسوق غريب جعلته تبصرة لكل لبيب وتذكرة لكل أريب<sup>3</sup> وسميته بالإيساغوجي الجديد والدر<sup>4</sup> الفريد والله ولي التوفيق ويده أزيمة التحقيق.

اعلم أن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر والنظر، وهما بمعنى واحد عند المتأخرين وهو ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول. فلا يوجدان إلا في التعريف كقولنا الإنسان حيوان ناطق<sup>5</sup> أو في الدليل كقولنا العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث.

وكذا عند المتقدمين وهو مجموع الحركتين التفسيرييتين من المطلوب المشعور به إلى المبادئ المناسبة له ومنها إليه بعد الترتيب كما مرّ، هذا هو المشهور. وقال بعضهم الفكر عندهما بمعنى مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين أو في ضمن<sup>6</sup> الترتيب.

وموضوعه أي ما يبحث فيه عن أحواله اللازمة بحسب الغرض عند المتأخرين هو المعلومات التصورية والمعلومات التصديقية من حيث توصل الأولى إلى مجهولات تصورية والثانية إلى مجهولات تصديقية. وأما عند المتقدمين فالمعقولات الثانية من حيث تنطبق على المعقولات الأولى.

والعلم قسمان تصور وهو إدراك غير التصديق، وتصديق وهو إذعان النسبة التامة الخبرية وهو الحكم أيضاً عند المتقدمين ومجموع تصورات أربعة بشرط الحكم وهو [142أ] الإيقاع والانتزاع عند المتأخرين وأما النسبة التامة الخبرية فهي الوقوع أو اللاوقوع أي اتحاد المحمول بالموضوع في الموجبة وعدم اتحاده معه في السالبة مثلاً عند المتقدمين ومطابقة الاتحاد للواقع في الأولى وعدمها له في الثانية مثلاً عند المتأخرين على أن اتحاد التصوري نسبة بين وبين ونسبة تقييدية ونسبة حكمية وواحدة فيهما<sup>7</sup> فأجزاء القضية ثلاثة عند المتقدمين وأربعة عند المتأخرين.

1 أ+ الذي.

2 أ، ش - والسلام.

3 ب - وتذكرة لكل أريب.

4 ب، ش: وبالدر.

5 أ - ناطق.

6 أ، ب - في ضمن.

7 ب: فيها.

وغرضه أي الغرض منه الباعث على تحصيله عصمة الذهن عن الخطأ فيهما ولذا قالوا المنطق آلة لتحصيل جميع العلوم وإن العلوم كلها طوع اليد لمن كان له قوة في المنطق.

ثم اعلم أن دلالة اللفظ الموضوع على تمام معناه مطابقية وعلى جزئه تضمنية وعلى لازمه في الذهن التزامية كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وعلى أحدهما وعلى قابل العلم وصنعة الكتاب مثلاً.

واللفظ الموضوع إما مفرد<sup>8</sup> وهو لفظ لا يدل جزؤه على جزء معناه. وهو ثلاثة في المختار لأنه إما لا جزء له كق أو له جزء ولا معنى له كالإنسان أو له جزء وله معنى أصلاً لا حالاً كجميع المركبات إن جعلت علماً مثل<sup>9</sup> عبد الله.

وإما مركب وهو لفظ يدل جزؤه على جزء معناه وهو أولاً اثنان تام وناقص لأنه إن أفاد المخاطب فائدة يصح السكوت عليها فتام وإلا فناقص. والتام قسمان خبر وإنشاء لأنه إن احتمل الصدق والكذب فخير كزيد قائم وإلا فإنشاء كاضرب مع فاعله. والناقص أيضاً<sup>10</sup> قسمان تقييدي وغير تقييدي لأنه إن كان الجزء الثاني قيماً للأول<sup>11</sup> فتقييدي كغلام زيد وإلا فغير تقييدي كفي الدار.<sup>12</sup>

## فصل

ثم اعلم أن أبواب المنطق<sup>13</sup> تسعة عند الجمهور.

### الباب الأول

#### الكليات الخمس

الأول: الجنس وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس والحمار وهو قريب [142ب] كالحيوان وبعيد كالجسم النامي ثم الجسم المطلق ثم الجوهر.

والكلي حقيقة مفهوم مفرد لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه<sup>14</sup> كمفهوم الإنسان. والجزئي حقيقة مفهوم مفرد يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه كمفهوم زيد. والكلي مجازاً لفظ مفرد لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه كلفظ الإنسان والجزئي مجازاً لفظ

8 أ ش - إما مفرد.

9 أ: مثلاً.

10 ب - أيضاً.

11 ش: قيد الأول.

12 ب + والدار.

13 أ - المنطق.

14 ش - فيه.

مفرد يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه كلفظ زيد، فيختصان بالمعاني وألفاظها ولا يطلقان على ما صدق عليها المعاني من الأفراد الخارجية أو الذهنية. وأما الكل بدون الياء فشيء له أجزاء والجزء بدونها فبعض من الكل فيعلمان لكل شيء سوى الله تعالى وصفاته فلا تغفل!

والثاني: النوع وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر، وقد يقال لكل<sup>15</sup> كلي أخص تحت الأعم مقول في جواب ما هو ويخص بالنوع الإضافي.

والثالث: الفصل وهو كلي يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته كالناطق بالنسبة إلى الإنسان وهو قريب إن ميّز النوع عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق<sup>16</sup> أو بعيد<sup>17</sup> إن ميّزه عنها في البعيد كالحساس. وهذه الثلاثة كليات ذاتية لدخولها في حقيقة جزئياتها.

والرابع: العرض الخاص ويسمى بالخاصة أيضًا وهو كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً كالضحاحك بالنسبة إلى أفراد الإنسان.

والخامس: العرض العام وهو كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضياً كالماشي بالنسبة إلى أفراد الإنسان والفرس والحمار وسائر الحيوانات.

وهما كليان عرضيان لخروجهما عنها.

وكل واحد منهما<sup>18</sup> قسمان: لازم إن امتنع انفكاكه عن الماهية كالضحاحك والماشي بالقوة، ومفارق إن لم يمتنع كالضحاحك والماشي بالفعل.

ثم قالوا وإنما انحصر الكلي في هذه الخمسة ولم يزد ولم ينقص لأن مقدم الأمور العامة بالنسبة إلى الإنسان [143] أمثلاً جنس كالحیوان ومقدم الخاصة فصل كالناطق. والمركب منهما نوع كالإنسان ومؤخر الخاصة عرض خاص كالضحاحك ومؤخر العامة عرض عام كالماشي وقد علم بذلك حد<sup>19</sup> كل واحد منها أيضًا.

واعلم أن السؤال بعنوان ما هو عندهم سؤال عن تمام ماهية الشيء. فإن كان<sup>20</sup> عن شيء واحد ويقال له سؤال<sup>21</sup> بحسب الخصوصية فعن تمام الماهية المختصة به<sup>22</sup> فيجاب بالنوع

15 ش: كل.

16 أ: عن المشاركات الجنسية القريبة كالناطق. ب: عن المشاركات في الجيس القريب كذا. ش: عن المشاركة في القريب كهذا.

17 ب، ش: وبعيد.

18 أ: منها.

19 ش - حد.

20 ب - كان.

21 أ: مسؤول.

22 ب، ش: - به.



فقط<sup>23</sup> نحو زيد ما هو؟ إنسان. وإن كان<sup>24</sup> عن أشياء ويقال له سؤال<sup>25</sup> بحسب الشركة فعن تمام ماهية المشتركة. فإن أنواعاً فيجاب بالجنس فقط نحو الإنسان والفرس والحمار ما هم؟ حيوان. وإن أشخاصاً فيجاب بالنوع أيضاً نحو زيد وعمرو وبكر ما هم؟ إنسان، فتبصّر!

وإن السؤال بأي شيء هو عندهم سؤال عن مميز النوع عن المشاركات في الجنس. فإن قيد بـ'في ذاته' فعن المميز الذاتي فيجاب بالفصل فقط نحو الإنسان أي شيء هو في ذاته؟ ناطق. وإن قيد بـ'في عرضه' فعن المميز العرضي فيجاب بالعرض الخاص فقط نحو الإنسان أي شيء هو في عرضه؟ ضاحك. وإن أطلق ولم يقيد بشيء منهما فأتت مخير ومجاز<sup>26</sup> في الجواب نحو الإنسان أي شيء هو؟ ناطق أو ضاحك، فلا تغفل!

### والباب الثاني

#### الأقوال الشارحة الأربعة أي التعريفات الأربعة

الأول الحد التام وهو المركب من الجنس القريب والفصل القريب كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان. والثاني الحد الناقص وهو المركب من الجنس البعيد والفصل القريب كالجسم الناطق<sup>27</sup> في تعريف الإنسان. والثالث الرسم التام وهو المركب من الجنس القريب والخاصة اللازمة كالحيوان الضاحك بالقوة في تعريف الإنسان. والرابع الرسم الناقص وهو المركب من الجنس البعيد والخاصة اللازمة كالجسم الضاحك بالقوة في تعريف الإنسان. وقد يكون مركباً عن عرضيات<sup>28</sup> [143ب] تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان إنه ما يش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحّاك بالطبع.

هذا عند الجمهور. وجوّز بعض المحققين التعريف بالفصل وحده كقولنا الإنسان ناطق وسماه حدّاً ناقصاً<sup>29</sup>، وبالخاصة وحدها كقولنا الإنسان ضاحك وسماه رسماً ناقصاً أيضاً.

وكل واحد من الأربعة قسمان: حقيقي إن قصد به تصور حقيقة الشيء أو لازمها، واسمي إن قصد به<sup>30</sup> تفصيل مفهوم اللفظ أو لازمه.

وشرط صحة الكل عند الجمهور ثلاثة أمور: كونه مساوياً للمعرّف حملاً وكونه أجلى منه معرفةً وكونه خالياً عن المحال كالodor والتسلسل.

23 أ - فقط.

24 ب، ش - كان.

25 ب، ش: السؤال.

26 ب، ش: - ومجاز.

27 ش - كالجسم الناطق.

28 ب: من عرضيات. ش: عن العرضيات.

29 ب + أيضاً.

30 أ - به.

وشرط حسنه واحد وهو كونه خالياً عن الأغلاط اللفظية كاللفظ الغريب والمستدرك والمجاز والمشارك وما أريد به مدلوله الالتزامي بلا قرينة واضحة معينة للمراد في هذه الثلاثة. هذا وأما التعريف التنبه الذي هو تعريف يقصد به إحضار صورة حاصلة فداخل فيهما حقيقة وأما التعريف اللفظي الذي هو لفظ واضح يقصد به تفسير مدلول اللفظ للمخاطب فيجوز فيه التعاكس بالنظر إليه نحو<sup>31</sup> القَوْدُ القِصَاصُ أو بالعكس<sup>32</sup> فليس بتعريف في الحقيقة بل من قبيل التصديقي<sup>33</sup> في التحقيق ولذا جُوزوا فيه التعريف بالأعم وبالأخص ويبحث عنه أهل اللغة، فلا تغفل!

### والباب الثالث

#### القضايا وأحكامها

فلنذكر ههنا أقسامهما المستعملة غالباً. فالقضية مركب تام خبري وهي أولاً باعتبار الحكم ثلاثة: حملية إن حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو بعدم ثبوته له، فالأولى موجبة كقولنا زيد كاتب، والثانية سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب. ويسمى الجزء الأول منها موضوعاً والثاني [144] محمولاً. واتحاد المحمول بالموضوع أو عدم اتحاده معه نسبة تامة خبرية هذا عند المتقدمين. وأما عند المتأخرين فيسمى الاتحاد التصوري نسبة حكمية وتقييدية وبين بين ومطابقة الاتحاد للواقع أو عدم مطابقته له نسبة تامة خبرية والصواب هو الأول بشهادة الوجدان السليم.

وشرطية متصلة إن حكم فيها باتصال نسبة لنسبة أو بعدم<sup>34</sup> اتصالها لها.<sup>35</sup> فالأولى أيضاً موجبة كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، والثانية سالبة كقولنا ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود. ويسمى الجزء<sup>36</sup> الأول منها مقدماً والثاني تالياً واتصال النسبة للنسبة أو عدم اتصالها لها نسبة تامة خبرية عند المتقدمين. وأما عند المتأخرين فيسمى الاتصال التصوري أيضاً نسبة حكمية ومطابقة الاتصال للواقع أو عدم مطابقته له نسبة تامة خبرية.

وشرطية منفصلة إن حكم فيها بانفصال نسبة عن نسبة أو بعدم انفصالها عنها،<sup>37</sup> فالأولى أيضاً موجبة كقولنا إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً، والثانية سالبة كقولنا ليس إما أن يكون العدد<sup>38</sup> زوجاً وإما أن يكون منقسماً بمتساويين. والباقي كالمتصلة.

31 ب - نحو.

32 ش - بالعكس.

33 أ: التصديق.

34 أ: عدم.

35 أ، ش - لها.

36 أ - الجزء.

37 أ: منها.

38 أ - العدد.

ثم اعلم أن الحملية باعتبار الموضوع أربعة: شخصية إن كان الموضوع شخصاً معيناً كما مرّ، ومحصورة إن كان الموضوع<sup>39</sup> كلياً وكان الحكم على الأفراد وبيّنت كميتها كلاً أو بعضاً كقولنا كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحمار، وبعض الإنسان كاتب، وبعض الإنسان ليس بكاتب. فالمحصورات أربعة ومستعملة غالباً.

ومهملة إن كان كلياً وكان الحكم على الفرد ولم تُبين الكمية كقولنا الإنسان في خسر، والإنسان ليس في خسر، وهي في قوة الجزئية إذا<sup>40</sup> لم تكن من مسائل العلوم وإلا ففي قوة الكلية كقولهم الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه [144ب] مجرور كما أن الشخصية قد تكون في قوة الكلية ولذا قالوا عكس زيد قائم، بعض القائم زيد.

وطبيعية إن كان كلياً<sup>41</sup> وكان الحكم عليه نحو الإنسان نوع وليس بجنس فلا تصدق كلية ولا جزئية. فالمراد من الموضوع ذاته في الثلاثة الأول ووصفه في الطبيعية عند المحققين. وقيل المراد في الكل هو الوصف لكن<sup>42</sup> يتعدى الحكم في الثلاثة إلى الذات ويقصر في الطبيعية على الوصف والمراد من المحمول هو الوصف فقط عند الكل.

ثم اعلم أن كل واحدة منها [أي من الأربعة الشخصية والمحصورة والمهملة والطبيعية] باعتبار حرف<sup>43</sup> السلب وعدمها من الطرفين اثنتان: محصّلة إن لم يكن حرف السلب<sup>44</sup> جزءاً من الموضوع أو المحمول أو منهما كما مرّ. ومعدولة إن كان جزءاً كقولنا اللاحق جماد، والجماد لا عالم، واللاحق لا عالم.

فقولنا زيد لا حجر إما سالبة محصلة المحمول وإما موجبة معدولة المحمول وإما موجبة سالبة المحمول فتبصر ولا تغفل!

والمتصلة باعتبار زمان الاتصال أربعة أيضاً أي كالحملية<sup>45</sup>:

شخصية إن كان زمان الاتصال معيناً كقولنا إن جئتني الآن أكرمك أو لا أكرمك.

ومحصورة إن كان<sup>46</sup> كلياً وكان الحكم في الأزمان وبيّنت كميتها كلاً أو بعضاً كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ودائماً ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود، وقد يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وقد لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

39 ب، ش - الموضوع.

40 ب: إذ.

41 ش - كليا.

42 ب: لكل.

43 ب: جزئية.

44 ب، ش - حرف السلب.

45 أ: أي الحملية، ب - أي كالحملية. والصحيح كالحملية أو عدم هذه اللفظة كما كان في نسخة ب بحسب علم المنطق.

46 في هامش أ: زمان الاتصال. شرح.

ومهملة إن كان 47 كليًا وكان 48 في الزمان ولم تبين الكمية كقولنا إن 49 كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل 50 ليس بموجود.

وطبيعية إن لم يذكر الزمان أصلاً كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل ليس بموجود.

ثم كل واحدة منها باعتبار كيفية الاتصال اثنتان أيضًا: لزومية إن لزم التالي للمقدم كما مرّ. [145أ] واتفاقية إن لم يلزم كقولنا إن كان الإنسان ناطقًا فالحمار ناهق.

والمنفصلة أيضًا باعتبار زمان الانفصال هذه الأربعة أيضًا 51 بلا فرق. ثم المنفصلة باعتبار أنواع الانفصال ثلاثة: حقيقية 52 إن وجد الانفصال أو عدمه بين عيني المقدم والتالي وبين نقيضيهما 53 كما مرّ.

ومانعة الجمع إن بين عينيها فقط كقولنا إما أن يكون الشيء حجرًا وإما أن يكون شجرًا. ومانعة الخلو 54 إن بين نقيضيهما فقط كقولنا إما أن يكون الشيء لا حجرًا وإما أن يكون لا شجرًا. فتبصر!

ثم كل واحدة منها باعتبار كيفية الانفصال اثنتان أيضًا: عنادية إن كان الانفصال أو عدمه لذات الطرفين 55 كما مرّ. واتفاقية إن كان لاتفاقهما كذلك كقولنا إما أن يكون زيد عالماً وإما أن يكون كاتباً، فتبصر!

وأما الأحكام المشهورة للقضايا فثلاثة: الأول التناقض وهو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته 56 أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب، وشرطه في التحقيق اتحاد القضيتين المتناقضتين في النسبة التامة الخبرية، وفي المشهور اتحادهما في الوحدات الثمانية بل العشرة وهي: الموضوع والمحمول والزمان والمكان والإضافة والشرط والفعل والقوة والجزء والكل.

47 في هامش أ: زمان الاتصال.

48 في هامش أ: أي الحكم.

49 أ، ب: إذا.

50 أ + موجود.

51 ش - أيضًا.

52 أ: حقيقة.

53 أ: نقيضهما.

54 أ: الجمع.

55 أ: لذاته في الطرفين.

56 أ - لذاته.

ونقيض الموجبة الكلية إنما هي السالبة الجزئية وبالعكس كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان. ونقيض السالبة الكلية إنما هي الموجبة الجزئية وبالعكس نحو<sup>57</sup> لا شيء من الإنسان بحجر وبعض الإنسان<sup>58</sup> حجر.

والثاني العكس المستوي وهو أن يصير الموضوع [145ب] والمقدم محمولاً وتالياً وبالعكس مع بقاء الصدق والإيجاب والسلب، فعكس الموجبة الكلية والجزئية موجبة جزئية كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الإنسان حيوان وبعض الحيوان إنسان. وعكس السالبة الكلية سالبة كلية كقولنا لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الحجر بإنسان. والسالبة الجزئية لا عكس لها لزوماً ولذا لم يعتبروا عكسها لالتزامهم الكلية القطعية في قواعدهم على خلاف علماء العربية.

والثالث عكس النقيض وهو أن يصير نقيض أحد الطرفين في موضع الآخر وبالعكس مع بقاء الصدق والكيف عند المتقدمين، وهو على خلاف العكس المستوي في الكم. فعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية كقولنا كل إنسان حيوان وكل لا حيوان لا إنسان. وعكس نقيض السالبة الكلية والجزئية سالبة جزئية<sup>59</sup> كقولنا لا شيء من الإنسان بحجر وبعض الإنسان ليس بحجر وبعض لا حجر ليس بلا إنسان ولا عكس نقيض<sup>60</sup> للموجبة الجزئية لزوماً.

## والباب الرابع

### الأقيسة بحسب الصورة

أي الأدلة بحسب الهيئة وهي المقصد الأقصى والمطلب الأعلى من المنطق فلا بد من ضبطها وإجرائها لمن أراد التحقيق والتدقيق.

والقياس قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر لزوماً عقلياً أو عادياً لا إعدادياً ولا توليدياً وهو بحسب الصورة قسمان:

اقتراني إن لم يذكر عين النتيجة ولا نقيضها<sup>61</sup> فيه بالفعل كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث.

واستثنائي إن ذكر أحدهما فيه بالفعل كقولنا كلما كان كل جسم مؤلفاً كان محدثاً لكن كل جسم مؤلف فكل [146أ] جسم محدث. فالمقدمة الأولى صغرى والثانية كبرى في الاقتراني ومقدمة شرطية واستثنائية في الاستثنائي، فلا تغفل!

57 ب: كقولنا.

58 أ - الإنسان.

59 أ - جزئية.

60 أ - نقيض.

61 ش: نقيضهما.

ثم اعلم أن الشيء المكرر بين مقدمتي القياس الاقتراحي<sup>62</sup> يسمى حدًا أوسط وموضوع المطلوب حدًا أصغر ومحموله حدًا أكبر، وما فيه الأصغر، الصغرى؛ وما فيه الأكبر، الكبرى.<sup>63</sup> وهيئة التأليف من الصغرى والكبرى شكلاً. والأشكال باعتبار الحد الأوسط أربعة. لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول كما مر، وإن كان بالعكس فهو الرابع كقولنا كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان فبعض الحيوان ناطق. وإن كان<sup>64</sup> محمولاً فيهما فالثاني كقولنا كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء من الإنسان بحجر، وإن كان<sup>65</sup> موضوعاً فيهما فالثالث كقولنا كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق فبعض الحيوان ناطق.

ثم لا بد من معرفة ثلاثة أشياء في كل<sup>66</sup> واحد منها.

أما الشكل الأول فشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، وضروبه المنتجة أربعة ويتنج المطالب

الأربعة:

الأول: جك جك فحك<sup>67</sup>

والثاني: جك سك فسك<sup>68</sup>

والثالث: جز جك فجز<sup>69</sup>

والرابع: جز سك فسز<sup>70</sup>

وأما الشكل الثاني فشرط إنتاجه اختلاف المقدمتين بالإيجاب أو السلب<sup>71</sup> وكلية الكبرى، وضروبه المنتجة أربعة أيضاً ويتنج السالبتين:

الأول: جك سك فسك

والثاني: سك جك فسك

والثالث: جز سك فسز

والرابع: سز جك فسز

62 ش - الاقتراحي.

63 ش - وما فيه الأصغر، الصغرى؛ وما فيه الأكبر، الكبرى.

64 ب - كان.

65 ب، ش - كان.

66 أ - كل.

67 أي موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى فموجبة كلية نتيجة. من الشرح.

68 أي موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى فسالبة كلية نتيجة. من الشرح.

69 أي موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى فموجبة جزئية نتيجة. من الشرح.

70 أي موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى فسالبة جزئية نتيجة. من الشرح.

71 أ، ب: والسلب. ش - أو السلب.

ویردُ الضرب الأول والثالث إلى الشكل الأول بعكس الكبرى والثاني بعكس الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة.

وأما الشكل الثالث فشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية إحداهما، وضروبه المنتجة ستة وينتج الجزئيتين:

الأول: جك جك فجز

والثاني: جك سك فسز [146ب]

والثالث: جز جك فجز

والرابع: جز سك فسز

والخامس: جك جز فجز

والسادس: جك سز فسز

ویردُ الأربعة الأول<sup>72</sup> إلى الشكل الأول بعكس الصغرى، والخامس بعكس الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة.

وأما الشكل الرابع فشرط إنتاجه أحد الأمرين: إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما مع كلية إحداهما. وضروبه المنتجة خمسة عند المحققين وينتج الجزئيتين إلا الضرب الثالث خاصة<sup>73</sup> فإنه<sup>74</sup> ينتج كلية.

الأول: جك جك فجز

والثاني: جك جز فجز

والثالث: سك جك فسك

والرابع: جك سك فسز<sup>75</sup>

والخامس: جز سك فسز

ويرد الثلاثة الأول إلى الشكل الأول<sup>76</sup> بعكس الترتيب ثم النتيجة. والرابع والخامس بعكس المقدمتين.

ثم الاقتراني حملي إن تركب من حمليتين وشرطي إن تركب من شرطيتين أو من حمليية وشرطية ونتيجة شرطية دائماً إلا القياس المقسّم وهو ما أُلّف من منفصلة وحمليية بعدد أجزاء

72 أ - الأول.

73 ب، ش: - خاصة.

74 أ، ش: - فإنه.

75 أ: فسك.

76 ش - الأول.

الانفصال وكانت نتائج التاليفات بين الأجزاء والحمليات متحدة كقولنا كل ج إمام ب وإمام د وإمام. وكل ب ط. وكل د ط. وكل ج ط. فإنَّ نتيجه حملية دائماً وينعقد فيه الأشكال الأربعة أيضاً أي الحملية<sup>77</sup> لأنَّ الجزء المتكرر<sup>78</sup> بين المقدمتين<sup>79</sup> كالحدا الأوسط بينهما<sup>80</sup> وفيه طول لا يليق بهذا المختصر، فتبصر والله الموفق.

وأما القياس الاستثنائي فشرط إنتاجه إيجاب الشرطية وكون<sup>81</sup> المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية وكليتهما أو اتحاد وقتهما. وضروبه المنتجة عشرة ويتبع عشرة أشياء لأن المقدمة الشرطية إن كانت متصلة لزومية فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.

[147] وإن منفصلة حقيقية فاستثناء عين كل ينتج نقيض الآخر وبالعكس. وإن مانعة الجمع فاستثناء عين كل ينتج نقيض الآخر فقط. وإن مانعة الخلو فاستثناء نقيض كل ينتج عين الآخر فقط.

ثم الاستثنائي متصلي إن المقدمة الشرطية متصلة ومنفصلي إن منفصلة، والمتصلي المستثنى فيه النقيض مع بيان الملازمة أو بطلان اللازم يخصَّ باسم القياس الخلفي ومرجه إلى استثنائي واقتراني أو إلى استثنائين، مثال الأول أن يقال: لو لم يكن المطلوب حقاً لكان محال واقعاً لكن وقوع المحال باطل فعدم كون المطلوب حقاً باطل، فالمطلوب حق. وأما<sup>82</sup> الملازمة فلأنه لو لم يكن المطلوب<sup>83</sup> حقاً لكان نقيضه حقاً ولو كان نقيضه حقاً لكان محال واقعاً. وأما بطلان اللازم فبديهى.

ومثال الثاني أن يقال لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً لكن كون نقيضه حقاً باطل. وأما الملازمة [في هذه الصورة] فبديهية. وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان نقيضه حقاً لكان محال واقعاً لكن وقوع المحال باطل والملازمة وبطلان اللازم كلاهما بديهيان، وكثيراً ما يطلق الخلفي عليه بدون البيان<sup>84</sup> فلا تغفل!<sup>85</sup>

77 ب، ش - أي الحملية.

78 ب: المشترك.

79 ب - بين المقدمتين.

80 ب - بينهما.

81 أ: ولكن. ش: وكون المتصلة والمنفصلة عنادية.

82 ب: أما.

83 أ - المطلوب.

84 ش + ومقابله المستقيم.

85 ب + ومقابله المستقيم.



ثم القياس مطلقاً إن تركيب من مقدمات ثلاثة فصاعداً يسمى قياساً مركباً. فإن صرح نتيجة<sup>86</sup> المقدمتين وضم ثالثة إلى النتيجة وهكذا إلى أن يحصل المطلوب الأصلي<sup>87</sup> فموصول النتائج وإلا فمفصول النتائج<sup>88</sup> وهذا كله بحسب الصورة.

وأما القياس بحسب المادة فخمسة، يقال لها خمسة أبواب.

الأول: البرهان وهو قياس مُركَّب من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين. وهو قسمان لِيُبي إن استدل بالموثِّر على الأثر<sup>89</sup> وإني إن استدل بالعكس. واليقين اعتقاد جازم، مطابق، ثابت. واليقينيات سبعة:

أوليات إن حكم العقل بها بمجرد [147ب] تصور طرفيها كقولنا الكل أعظم من الجزء. ومشاهدات إن حكم العقل بها بمجرد مشاهدة ظاهرية أو باطنية كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة ولنا جوع وعطش.

ومجربات إن حكم العقل بها بمجرد التجربة كقولنا السيف الصادم يقطع.

ومتواترات إن حكم العقل بها بمجرد التواتر كقولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة.

وحدسيات بالفتح إن حكم العقل بمجرد حدس النفس وشدة سرعتها من المبادئ إلى المطالب كقول الأعرابي: البعرة<sup>90</sup> تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات بروج وأرض ذات مروج لا تدلان على اللطيف الخبير.

وقضايا فطرية القياس ويقال لها قضايا قياساتها معها<sup>91</sup> إن حكم العقل بها<sup>92</sup> بمجرد اطلاعه على وسط فيها بحيث لا يغيب<sup>93</sup> عنه بأدنى التفات إليه كقولنا الأربعة زوج أي لأنه منقسم<sup>94</sup> بمتساويين.

وهذه الستة بديهيات لا تحتاج إلى نظر وفكر وأصول اليقينيات. وسابعها نظريات كثيرة منتهية إلى واحدة منها ومعلومة بها.

86 ب : بنتيجة.

87 أ، ب - الأصلي.

88 ب، ش: فمفصولها.

89 أ: من الموثِّر إلى الأثر.

90 أ: البعيرة.

91 ش - معها.

92 أ - بها.

93 ش : تغيب.

94 ب: ينقسم.

وأما غير اليقينيّات فسبعة أيضًا:

مظنونات<sup>95</sup> عند<sup>96</sup> المدّعي كغالب مسائل النحو والصرف.

ومقبولات أي ممن يعتقد راجحًا أنه لا يكذب كغالب مسائل الفقه.

ومشهورات أي بين الناس كبعض مسائلها<sup>97</sup>.

ومسلّمات<sup>98</sup> أي عند الخصم أو عند أهل صناعة<sup>99</sup> كغالب مسائلها أيضًا.

ومخيلات أي مؤثرات تأثيرًا عجيبيًا من قبض أو بسط كغالب نصائح الوعّاظين مثل الدنيا جيفة وطالبها كلاب.

وهميات كاذبة أو عقليات كاذبة شبيهة كل منها بالأوليات أو بالمشهورات كقضايا الملحدّين الوجوديين حيث يقولون كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال ويقولون أيضًا لا موجود إلا الله [148] بل كل شيء بيرم<sup>100</sup> هو وإلى<sup>101</sup> غير ذلك من الكفریات القبيحة<sup>102</sup> والإلحادات الشنيعة.

ثم اعلم أن الاعتبار في الخمسة الأول إلى أوصافها الخمسة<sup>103</sup> فلا مانع من أن يكون كل واحد منها<sup>104</sup> واحدة من اليقينيّات في نفس الأمر أو<sup>105</sup> كاذبة، فلا تغفل!

والثاني<sup>106</sup> الخطابة وتسمى أمانة وهي<sup>107</sup> قياس مركب من مقدمات ظنية أو مقبولة لإنتاج الظن.

والثالث الجدل وهو قياس مركب من مقدمات مشهورة أو مسلمة لإقناع الخصم أو إلزامه.

والرابع الشعر وهو قياس مركب من مقدمات مخيلة لانفعال النفس قبضًا أو بسطًا.

والخامس المغالطة وهو<sup>108</sup> قياس فاسد الصورة لانتفاء شرائط الإنتاج أو فاسد المادة لكونها

95 ب + أي.

96 ب - عند.

97 أ : مسأله. "أي بعض مسائل هذه العلوم على ما لا يخفى. "من الشرح.

98 أ : أو مسلّمات.

99 أي أهل علم من العلوم العربية، من الشرح.

100 أ : بيرم. بالتركية، من الشرح.

101 ب، ش: إلى.

102 أ - القبيحة.

103 وهي المظنونية والمقبولية والمشهورة والمسلمية والمخيلية، من الشرح.

104 أ، ب - كل واحد منها.

105 أ - أو.

106 من الأبواب الخمسة، من الشرح.

107 أ، ب: وهو.

108 ش: وهي.

مركبة<sup>109</sup> من الوهميات الكاذبة أو العقليات الكاذبة.<sup>110</sup> والله أعلم.<sup>111</sup> وقد أتممت تأليفها في بلدة قَبْرِيس بعد العشاء في مدة بثلاث ساعات نجومية كل ساعة منها خمسة عشر درجة وأنه ولي التوفيق والإعانة سنة ألف ومائة واثنين وستين.<sup>112</sup>

قد تم الكتاب بعون الوهاب في شهر رجب في سنة خمس وستين ومائة وألف أولي الألباب.<sup>113</sup>

109 أ، ب: مركبات.

110 نهاية نسخة ب مع قيد استنساخ يليها وهو: "تم، تم، تم سنة 1166.

111 أ + بالصواب وإليه المرجع والمآب.

112 هذا القسم قيد الفراغ للمؤلف وقد وقع في نسخة أ على الهامش.

113 هذا القيد لمستنسخ نسخة أ.

ش + "وقد أتممت هذا الشرح في القصبة البركية الشريفة وهي دار العلم والتقوى في الحقيقة ثبتنا الله فيها إلى آخرنا

المختوم وحشرنا الله مع الفاضل المحقق والمدقق البركوي المرحوم."

وفي هامش النسخة: "وقد وقع الفراغ من كتابته بعون السبحان من يد بكر بن سليمان الكسكيني الطالب العلم والفرقان

تغمده الله برحمته والغفران في دار الجنان."

وكذا في الهامش بخط كآنه غير خط المؤلف: "في سنة خمس وستين ومائة وألف من الأزمان في الشهر الذي نسب إلى ذاته

نبي آخر الزمان في بلدة القندية الحمية حماها الله من الخلل والخذلان."



## XVII. VE XVIII. YÜZYIL KIBRIS KADI SİCİLLERİNE GÖRE MÜSLÜMAN-ZİMMİ İLİŞKİLERİNİN İSLÂM EŞYA VE BORÇLAR HUKUKU AÇISINDAN TAHLİLİ

Dr. Ümit GÜLER\*

### Öz

Bu çalışma 17. ve 18. yüzyıl Kıbrıs kadı sicilleri ışığında, adadaki Müslüman-zimmî ilişkilerini İslâm eşya ve borçlar hukuku açısından tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Şer'i mahkeme kayıtlarına dayalı olarak Osmanlı Kıbrısındaki Müslüman-zimmî ilişkilerinin gözlemlenebileceği en elverişli hukuk dalı eşya ve borçlar hukukudur. Nitekim tarafların Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu, söz konusu döneme ait şer'i mahkeme kayıtlarının %81'i bu alana daırdır. Bu belgeler İslâm hukuk tatbikatının tezahürü açısından olduğu gibi, her iki toplumun birbiriyle olan iktisadi ilişkilerini yansıması bakımından da önemlidir. Dolayısıyla bu çalışmada, Müslümanlar ve zimmîler arasında meydana gelen ve şer'i mahkeme kayıtlarına yansıyan İslâm eşya ve borçlar hukukuna dair ilişkilerin neler olduğu, ihtilafların nasıl çözüldüğü ve bu çözümlerde İslâm hukukuna ne ölçüde bağlı kalındığı gibi soruların cevapları aranmıştır. Araştırmanın temel kaynaklarını 17. ve 18. yüzyılları kapsayan 22 adet Kıbrıs kadı defteri ile klasik ve çağdaş İslâm hukuku çalışmaları oluşturmaktadır.

### Abstract

The Relations between the Muslims and Dhimmis (non-muslims) and Their Analysis from the Point of View of Islamic Law of Property and Obligations According to Cyprus Qadi Records between 17th and 18th Centuries

This study aims to analyze Muslim and Dhimmi relationship in Cyprus within Islamic law of property and obligations in the light of 17th and 18th century Cyprus qadi records. The most suitable branch of law is law of property and law of obligation to observe Muslim-Dhimmi relationship based upon Islamic court records in Cyprus of Ottoman era. Hence the record of property and obligation law constitute %81 of Islamic law court records of 17th and 18th century. These documents are important in terms of Islamic law practices and also in terms of economic relationship of Muslim-Dhimmi communities. Thus this study presents Muslim-Dhimmi relationship regarding to Islamic property law and law of obligations, the solutions of issues related to these Islamic law branches. Also this study analyzes the relevance of these solutions to Islamic law. The resources of this study contain 22 qadi record notebooks which cover 17th and 18th centuries and classical and modern Islamic law literature.

**Anahtar Kelimeler:** Kıbrıs, İslâm Eşya Hukuku, İslâm Borçlar Hukuku, Müslüman-zimmî İlişkileri

**Key Words:** Cyprus, Islamic Law of Property, Islamic Law of Obligation, Muslim-Dhimmi Relation

\* Batman Üniv. Öğt Üyesi, umidguler@gmail.com

## Giriş

Kıbrıs kadı sicilleri ışığında adadaki Müslüman-zimmî ilişkilerini, İslâm eşya ve borçlar hukuku açısından tahlil etmeyi amaçlayan bu çalışmada, “Müslüman-zimmî ilişkileri” ifadesiyle, şer’î mahkemeye intikal eden ve taraflardan birinin zimmî, diğerinin Müslüman olduğu hukukî ilişkiler kastedilmektedir. Araştırma dönemi, adanın Osmanlılar tarafından 1571 tarihinde fethedilmesinden sonraki ilk iki asır olan 17. ve 18. yüzyıllardır. Bu dönemin önemi, adadaki ilk ve en eski şer’î mahkeme uygulamalarını, başka bir ifadeyle oradaki Tanzimat öncesi hukukî yapıyı yansıtmaktadır.

Şer’î mahkeme kayıtları ışığında Osmanlı Kıbrıs’ındaki Müslüman-zimmî ilişkilerinin gözlemlenebileceği en elverişli hukuk dalı eşya ve borçlar hukukudur. Nitekim döneme ait Müslüman-zimmî kayıtlarının %81’i bu alana dairdir. Muhtemelen bu durum alım-satım gibi iktisadî ilişkilerin toplum içerisinde en fazla temas kurulan saha olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>1</sup>

Taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu söz konusu mahkeme kayıtları İslâm hukuk tatbikatının tezahürü açısından olduğu gibi, her iki toplumun birbiriyle olan iktisadî ilişkilerini yansıtmaması bakımından da önemlidir. İslâm hukukuna göre birtakım istisnâî durumlar olmakla beraber,<sup>2</sup> genel olarak eşya ve borçlar hukukuna giren dünyevî işlerde zimmîler de tıpkı Müslümanlar gibidirler.<sup>3</sup> Dolayısıyla söz konusu dönemde iktisadî muameleler toplumlar arasında rahatlıkla cereyan etmiş ve bu durum mahkeme kayıtlarına açıkça yansımıştır.

İnceleme konusu edilen döneme ait 8289 adet şer’iyye sicili içerisinde eşya ve borçlar hukukuna dair mahkeme kaydı 4179’dur ve bu sayı oran olarak %50’ye tekabül etmektedir. Söz konusu mahkeme kayıtlarının Müslüman-Müslüman, zimmî-zimmî ve Müslüman-zimmî gruplarına göre dağılımı şöyledir:

Taraflarını Müslümanların oluşturduğu kayıt sayısı 2164 olup bu durum, kayıtların %52’sinin Müslümanlar arasında meydana geldi-

1 Genel olarak kadı sicillerindeki kayıtların çoğunluğunun eşya ve borçlar hukukuna dair belgelerden oluştuğu söylenebilir. Örnek için bkz. Nası Aslan, *Kayseri Şer’iyye Sicilleri’ndeki Hicri 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1995, s. 506; Mustafa Oğuz, *Girit (Resmo) Şer’iyye Sicil Defterleri (1061-1067)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 43; Nevzat Erkan, *18. yy’ın İlk Yarısında Üsküdar’da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri-Şer’iyye Sicilleri ve Müdevvel Kaynaklar Işığında*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 57.

2 bkz. Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü’z-Zimmiyyîn ve’l-Müste’menîn fî Dâri’l-İslâm*, Mektebetü’l-Kudüs, Bağdad, 1982, s. 551 vd.

3 Zeydan, *a.g.e.*, s. 547.

ğini göstermektedir. Taraflarını zimmilerin oluşturduğu kayıt sayısı 1217, oranı ise %29'a tekabül etmektedir. Tez konumuzu ilgilendiren Müslüman-zimmi kayıt sayısı ise 798, oranı da %19'dur.

Diğer taraftan Müslümanlar arasında meydana gelen toplam mahkeme kaydı 5141 adet olup bunların 2164'ü eşya ve borçlar hukukuna aittir ve bu, oran olarak %42'ye denk gelmektedir. Taraflarını zimmilerin oluşturduğu mahkeme kaydı ise 2169 olup bunun 1217 adedi eşya ve borçlar hukukuna dairedir; oran olarak bu da %56'ya tekabül etmektedir. Müslüman-zimmi kayıtlarına gelince, daha önce de ifade edildiği gibi bu konuda çok sayıda belgeye ulaşılmıştır. Nitekim taraflarını Müslümanların ve zimmilerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının 798'i eşya ve borçlar hukukuna dairedir ve bu da oran olarak yukarıda ifade edildiği üzere %81'i göstermektedir.

Bu çalışmada Osmanlı Kıbrıs'ındaki söz konusu iki grup arasında meydana gelen ve şer'î mahkemeye intikal eden İslâm eşya ve borçlar hukukuna dair ilişkilerin neler olduğu, vâki olan ihtilaflara kadıların ne tür çözümler ürettiği, bu esnada İslâm hukukunun<sup>4</sup> tatbik edilip edilmediği ya da ne ölçüde tatbik edildiği sorularına cevap aranacaktır. Araştırmanın veri tabanını 17. ve 18. yüzyılları kapsayan 22 adet Kıbrıs kadı sicili oluşturmaktadır. Çalışmada ilk önce eşya hukuku, ardından borçlar hukuku ile ilgili şer'î mahkeme kayıtları ele alınacaktır.

## A. EŞYA HUKUKU

### 1. Su Alma Hakkı (Hakku'ş-Şirb)

Çalışmaya konu olan döneme ait şer'îye sicillerinde su alma hakkıyla alakalı kayıtlar çokça görülmektedir. İslâm hukukuna göre su alma hakkı (hakku'ş-şirb), bir gayrimenkul mâlikinin başkasına ait bir su kaynağından arazisini sulama ya da farklı gayelerle su alma hakkını ifade eder.<sup>5</sup> İslâm hukukunda su alma hakkı irtifak haklarına dâhil olmaktadır. İrtifak hakkı İslâm hukuk terimi olarak bir gayrimenkul üzerinde başkasına ait diğer bir gayrimenkul yararına kurulmuş olan ve hak sahibine sınırlı bir yararlanma sağlayan aynı haklar demektir.<sup>6</sup> Su alma hakkıyla (hakku'ş-şirb) beraber, geçit hakkı (hakku'l-murûr),

4 Ele aldığımız mahkeme kayıtlarındaki hükümleri ya da hukukî meseleleri tahlil ederken konu ile ilgili İslâm hukukundaki tüm görüşleri zikretmek yerine, ana hatlarıyla Hanefî mezhebindeki hâkim görüşler (esahh-ı akvâl) belirtilecektir. Zira söz konusu dönemde kadıların Hanefî mezhebindeki en sahih görüşleri tatbik etme gibi bir mükellefiyetleri vardır. Daha geniş bilgi için bkz. Ümit Güler, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'îye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmi İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bil. Enst., Bursa, 2015, s. 20-21.

5 Hasan Hacak, "İrtifak", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, I-XLIV, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 461.

6 Hacak, "a.g.m.", C. XXII, s. 460.

inşaat hakkı (hakku'l-karâr) ve mecrâ hakkı (hakku'l-mesil) gibi daha başka irtifak hakları da mevcuttur.<sup>7</sup> Ancak mahkeme kayıtlarında sadece su alma hakkına rastlanmıştır.

İslâm hukukuna göre su alma hakkının ya da daha genel bir ifadeyle irtifak haklarının kazanımı çeşitli yollarla gerçekleştirilmektedir. Ancak incelenen sicillerde su alma hakkını konu edinen kayıtların tamamının satım akdiyle kazanıldığı görülmektedir. Burada iki örnek aktarılacaktır. İlk örnek olarak zikredilecek 1110/1698 tarihli satım akdi, Müslüman bir karı kocanın, mülklerini müştemilâtı ve sulama hakkıyla birlikte zimmî bir şahsa satmalarına dair olup şöyledir:

... Müllk-i müşterek bağçemizi bi'l-cümle ekilmiş penbesiyle ve **haftada dört gün ve beş gece hakk-ı şirbi olan mâ-i mu'ayyen** ile mezbur Yorgi'ye tarafeynden icâb ve kabûlü hâvî bey'-i bât-ı sahîh-i şer'î ile elli aded esedî guraşa bey' ve kabz-ı semen-i ma'dûd ve teslim-i mebi'-i mahdûd eyledik fi mâ ba'd mârru'z-zikr bağçe mezbur Yorgi'nin müllk-i müşterâsıdır keyfe mâ yeşâ ve hasbe mâ yehtâr mutasarrıf olsun dediklerinde gubbe't-tasdîki's-şer'î mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu.<sup>8</sup>

İrtifak hakkının satımı bu hakkın tek başına ya da bağlı bulunduğu mal ile satılması açısından ikiye ayrılarak incelenebilir. Zikredilen belgede görüldüğü üzere satım akdinin konusu olan mülk, haftada dört günlük ve beş gecelik sulama hakkıyla birlikte satılmaktadır. İslâm hukukçuları tarafından şirb, sudan kendisine düşen pay anlamında kullanıldığı gibi sulama zamanı hakkında da kullanılır.<sup>9</sup> Belgede geçen "mâ-i mu'ayyen" ifadesinden sudan şahsın kendisine düşen paya işaret edildiği görülmektedir. İslâm hukukçularının ittifakıyla mal ile beraber yapılan su alma hakkının satışı câizdir.<sup>10</sup> Bununla birlikte ilgili kayıtlar içerisinde zaman zaman su alma hakkının tek başına satışının yapıldığı da gözlenmiştir.<sup>11</sup> İkinci örnek olarak zikredilecek 1163/1750 tarihli kayıt, zimmî bir karı kocanın su alma haklarını Müslüman bir şahsa satmalarına dair olup şöyledir:

... Akd-i âti'z zikrin sudûruna değîn yedimizde ale'l iştirâk müllkü-müz olup Tarhun (Trahon) karyesi harâbından beher on sekiz günde üç sâ'at mâ-i cârimizi tarafeynden icâb ve kabûlü hâvî seksen beş guraşa bey' ve teslim ve kabz-ı semen eyledik dedikde mâ vaka'a bi't taleb ketb olundu.<sup>12</sup>

7 Geniş bilgi için bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fihû'l-İslâmî ve Edilletuhu*, I-VIII, 2. Baskı, Dârul-Fikr, Dimaşk, 1985, C. VI, s. 4660 vd.

8 KŞS-6-22/56.

9 Zuhaylî, *a.g.e.*, C. VI, s. 4660-4661.

10 Muhammed Ebû Zehra, *el-Mülkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1977, s. 97.

11 bkz. KŞS-13-29/145; KŞS-16-194/302. Müslümanlar arasında gerçekleşen benzer bir işlem için bkz. KŞS-16-193/391.

12 KŞS-16-194/302.



Hanefî mezhebinde prensip olarak menfaat ve haklar satım konusu olmadığından zâhir denilen kuvvetli görüşe göre irtifak haklarının tek başına satılması câiz değildir. Bununla birlikte irtifak haklarının tek başlarına satılmaları konusunda mezhep içerisinde iki ayrı görüşün olduğu da ifade edilmektedir. Buhara fakihleri akdin mevzuunda bilinmezlik olduğu gerekçesiyle bu satım işlemi muteber saymazken, Belh fakihleri belirleme (tayin) yoluyla bilinmezlik ortadan kalktığı takdirde bunu muteber olarak görürler.<sup>13</sup> Nitekim Mecelle'nin 1168. maddesinde söz konusu satışın câiz olduğu görüşü kanunlaştırılmıştır.<sup>14</sup> Uygulamalardan görüldüğü kadarıyla bu hususta mezhep içerisindeki hâkim görüş terk edilerek su alma hakkının tek başına satılması muteber sayılmıştır. Belh fakihlerinin irtifak haklarının tek başına satılmasını câiz görmelerinde buldukları bölgede yerleşmiş olan uygulamanın ve örfün etkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>15</sup> İlgili dönemde Kıbrıs'ta da böyle bir durumun hukukî uygulamaları etkilemiş olması muhtemeldir.

## 2. Ön Alım Hakkı (Şüf'a)

Mahkeme sicilleri arasında şüfa hakkına dair üç adet kayda rastlanmıştır.<sup>16</sup> Sözlükte "ilâve etme ve birleştirme" anlamlarına gelen şüfa,<sup>17</sup> fıkıh terimi olarak "Satılan veya bedel şartı ile hibe edilen bir akarı veya o hükümde olan bir malı müşteriye veya kendisine hibe edilen şahsa kaç a mal olmuş ise, o miktar ile müşteriden veya satıcıdan ya da hibe edilenden cebren alıp temellük etmek." şeklinde açıklanmaktadır.<sup>18</sup> Örneğin bir kimsenin arazisini ortağı veya komşusu dışarıda birine satması durumunda ortağı veya komşusunun, satım bedeli, komisyon ve tapuya tescil gibi masrafları ödeyerek satın alandan alma hakları olduğu gibi, bu hakkı kullanabilmeleri için satın alanın rızası da şart değildir. İslâm hukukunda bu hakka şüfa; sahibine şefî (şüfadar); satılan gayrimenkule meşfû veya meşfûun fih; şüfadara şüfa hakkına sahip olma imkânı sağlayan gayrimenkule de meşfûun bih denir.<sup>19</sup>

13 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 98; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay., İstanbul, 2001, C. III, s. 121.

14 "İki kişi beyninde müşterek bir hânedeki diğer kimesnenin tariki olup da hâne sâhipleri ol hâneyi taksim edecek olduklarında tarik sâhibi mâni' olamaz. Fakat onlar dahi hâneyi taksim ettiklerinde tariki hâli üzre terk ederler ve üçü bi'l-ittifâk hâne ile beraber tariki dahi satdıkları takdirde eğer tarik üçünün beyninde müşterek ise semen üçünün beyninde taksim olunur. Ve eğer tarikin rakabesi konak sâhiplerinin olup da ol kimesnenin yalnız müşterek hak-ı mürûru varsa her biri hakkını alır." Maddenin muhtevasıyla ilgili yorum için bkz. Karaman, *a.g.e.*, C. III, s. 122.

15 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 98.

16 bkz. KŞS-6-47/132; KŞS-13-63/203; KŞS-15-105/394.

17 Tâhir Ahmed *ez-Zâvî*, *Tertîbü'l-Kâmûsi'l-Muhîr alâ Tarîkati'l-Misbâhi'l-Münîr*, I-IV, 2. Baskı, İshâ el-Bâbi el-Halebi ve Şürekâhu, Kahire, 1973, C. II, s. 730.

18 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, 1970, C. VI, s. 131.

19 Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 131.

Şüfa hakkına dair 1152/1739 tarihli mahkeme kaydı, Müslüman bir şahsın zimmî bir şahıs tarafından satın alınan ev üzerinde şüfa hakkı iddiasında bulunup daha sonra bu hakkından vazgeçtiğini kayıt altına aldırmasına dairdir. Mahkeme kaydının aslı şöyledir:

*Medîne-i Lefkoşa mahallâtından Karababa mahallesi sükkânından Mustafa bin Abdullah nâm kimesnenin Pavli veled-i İstiradi nâm zimmî ile mahalle-i mezbûrede mezbûr Pavli'nin iştirâ eylediği menzilden merkûm Mustafa şüfa iddi'â idüp lâkin meclis-i şer'de tav'an iskât-ı şüfa etdiği bu mahalle kayd şud.<sup>20</sup>*

Belgede Müslüman şahsın önceden şüfa hakkını talep ettiği bilgisine yer verilip daha sonra bu hakkından vazgeçtiği kayıt altına aldırılmaktadır. Kaydın daha iyi anlaşılabilmesi için İslâm hukukuna göre şüfa hakkını doğuran durumlara değinmekte fayda vardır. Hanefî hukukçularına göre şüfa hakkını doğuran üç sebep vardır. Bunlar: Gayrimenkulde ortaklık, gayrimenkule ait özel hakta (irtifak hakkı) ortaklık ve bitişik komşuluktur.<sup>21</sup> Şüfa hakkını doğuran sebepleri şöyle açıklayabiliriz:

1) Gayrimenkulde ortaklık: Gayrimenkul iki veya daha fazla şahıs arasında hisseli olup ortaklardan birisi şâyi hissesini<sup>22</sup> satarsa, diğer ortakların satılan akarda şüfa hakları vardır. Bu haktan yararlanma hisse nisbetine değil, şahıs sayısına bağlıdır.

2) İrtifak haklarındaki ortaklık: Burada şüfa hakkına sebep olan ortaklık, hususî sulama hakkında, hususî yol hakkında ve hususî su tahliyesi hakkında meydana gelmektedir.

3) Bitişik komşuluk: Satılan gayrimenkule bütün sınırlarında veya sınırının bir cüzünde gayrimenkulü bitişik olan bütün komşular için eşit şüfa hakkı vardır.<sup>23</sup>

Yukarıda verilen dava kaydında şüfa sebebi zikredilmemiş olsa da, bu muhtemelen komşuluktan kaynaklanmaktadır. Zira söz konusu gayrimenkul üzerinde ortaklık sebebiyle de şüfa hakkının ortaya çıkması mümkün olmakla birlikte kayıta bunu gösterecek herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Söz konusu ev irtifak hakları kapsamına girmediğinden şüfanın irtifak haklarındaki ortaklık sebebinden kaynaklanması gibi bir ihtimal de yoktur.

Mahkeme kaydının tutulmasındaki esas gerekçe olan iskât-ı şüfa ise, "şüfa talebi hakkı bulunan şahsın bu hakkından feragat ederek

20 KŞS-15-105/394.

21 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 150.

22 Müşterek bir malın her cüzüne sirayet eden ve her tarafını kapsayan pay (Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 417).

23 Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 132 vd.; Karaman, *a.g.e.*, C. III, s. 95-96.

şüfa hakkını düşürmesi” anlamına gelmektedir. Nitekim şüfalı gayrimenkul satıldıktan sonra şüfa hakkı sahibinin açıkça veya dolaylı olarak bu işleme rıza göstermesi durumunda şüfa hakkı düşer.<sup>24</sup> Muhtemelen sözü edilen davada taraflar uzlaşmaya varmışlardır ve şüfa hakkı olan şahsın rızasının mahkeme huzurunda beyan edilerek kayıt altına alınması da ileride vuku bulabilecek ihtilafları bertaraf etmeyi amaçlamaktadır.

### 3. Rehin

Sözlükte “elde tutma, hapsedme” anlamlarına gelen rehin kelimesi<sup>25</sup> terim olarak “Bir malı ondan tamamen veya kısmen alınması mümkün olan malî bir hak karşılığında, o hak sahibinin veya başkasının elinde rıza ile hapsedilmesi veya tutulmasıdır.” Rehin verene râhin; rehin alana mürtehin; rehin verilen mala rehin, merhûn veya rehine denir.<sup>26</sup>

Burada örnek olarak zikredilecek 1043/1634 tarihli rehin akdinde, zimmî bir şahıs Müslüman bir şahsa olan borcuna karşılık aynı mahallede bulunan evini müştemilâtıyla birlikte rehin vermektedir. Örnek belge şöyledir:

... Altı bâb tahtânî ve bir bâb fevkânî büyütu ve sundurmayı ve havluyu ve kuyuyu müştemil olan mülk-i müşterâ menzilimi ba'de't-tahliyeti's-şer'î meblağ-ı mârru'n-na't yüz on riyâl gurus deynim mukâbelesinde mûmâ ileyh el-Hâc İbrahim Subaşı'ya rehn vaz' etdim dedikde mukurre-i mezbûrenin vech-i meşrûh üzre cârî olan ikrârın el-mukarru lehü'l-merkûm vicâhen ve şifâhen tasdik ve tahkik etmeğin mâ hüve'l-vâki' ketb olundu cerâ zâlik.<sup>27</sup>

İslâm hukukuna göre rehnin rüknü icap ve kabuldür. İşlemin tamamlanması için de rehnin kabz edilmesi yani müşterinin satıcıdan satın aldığı şeyi fiilen teslim alması ve üzerinde fiilî tasarruf imkânına sahip olması gerekmektedir.<sup>28</sup> Söz konusu belgeye bu açıdan bakıldığında rehnin rüknü olan icap ve kabulün açık bir şekilde yerine getirildiği görülür. Bunun yanı sıra kayıta geçen “ba'de't-tahliyeti's-şer'” ifadesi, İslâm hukukunda bir şeyin kabz edilmesine imkân sunmak, yani kabza mâni şeyleri izâle ederek kabzı mümkün olacak bir durumda bulundurmamak anlamına gelir.<sup>29</sup> Nitekim Hanefilere göre menkul ya da gayrimenkul malın kabzı, ifade olunan bu “tahliye” ile gerçekleşir.<sup>30</sup>

24 Ebû Zehra, a.g.e., s. 175.

25 ez-Zâvî, a.g.e., C. II, s. 404.

26 Bilmen, a.g.e., C. VII, s. 5.

27 KŞS-4-51/137.

28 Abdülganî b. Talib b. Hammâde ed-Dımaşkî el-Hanefî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, I-II, thk. Abdülmecid Tu'me Halebî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1998, C. I, s. 219.

29 Bilmen, a.g.e., C. VII, s. 6.

30 Zuhaylî, a.g.e., C. V, s. 3389.

Ayrıca kaydın sonunda zikredilen malların rehin olarak verildiği ifadesini rehni alan şahsın onayladığı belirtilmektedir. Dolayısıyla ilgili akidde bu şartın da yerine getirilmiş olduğu görülür. İslâm hukukuna göre rehin verilecek mal ile ilgili birtakım şartlar vardır. Söz konusu kayıta kuyu ve balkon gibi müştemilâtıyla birlikte rehnedilen mallar hukuken değerli (mütekavvim), teslim edilmesi mümkün, başkalarından temyiz edilip ayrılmış, rehin hakkı sahibinin eli altında bulunabilecek (hıyazet) ve rehnedenin mülkiyeti ile işgal edilmemiş bir durumda olduğundan rehin verilen malda bulunması gereken şartları sağladığı gözükmektedir.<sup>31</sup> Bunlarla birlikte, karşılığında rehin verilen hakta (merhûnunun bih) bulunması gereken bazı şartlar da vardır. Bu şartlar, o hakkın deyn (zimmet borcu) veya binefsihi mazmun bir mal<sup>32</sup> olmasıdır.<sup>33</sup> Söz konusu belgede karşılığında rehin verilen hak iki kantar pamuk olduğu ifade edildiğinden bu hakkın deyn değil de mazmun bir mal olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ilgili rehin akdinin gözlenebilen bu hususları itibariyle İslâm hukukuna muvafık olduğu söylenebilir.

#### 4. Vefâen Satış (Bey' bi'l-Vefâ)

Mahkeme kayıtları arasında “vefâen bey' (bey' bi'l-vefâ)” türü bir satış akdine de rastlanmıştır. Bey' bi'l-vefâ, bir malı parasını geri verdiğinde satıcıya iade etmek üzere yapılan bir satış çeşididir.<sup>34</sup> Burada örnek olarak yer verilecek 1057/1647 tarihli belgede zimmi bir şahıs, evini yüz seksen gün vade üzerinden ve vade sonunda borcunu ödemesi durumunda satışın kesinlik kazanması şartıyla Müslüman bir şahsa satmaktadır. Kayıt şöyledir:

... Mülk menziline târih-i kitâbdan yüz seksen gün tamâmına değîn merkûm el-Hâc Mehmed'e sekiz bin râyicü'l vakt akçeye bey' bi'l vefâ ile bey' u teslîm ol dahi iştirâ vü tesellûm edip semen-i mezbûr sekiz bin akçeyi yedinden alıp kabzetedikden sonra meblağ-ı mezbûr sekiz bin akçeyi va'de-i mezbûre tamâmında edâ edemez isem bey'-i mezkûr bâte münkâlîb olsun dedi dedikde vekil-i mezbûrun vech-i meşrûh üzere cârî ve sâdır olan ikrârını el-mukarru lehü'l-merkûm el-Hâc Mehmed bi'l-muvâcehe tasdik ve bi'l-müşâfehe tahkik etmeğîn mâ vaka'a bi't-taleb ketbolundu.<sup>35</sup>

31 Bkz. Ali el-Hafif, *Ahkâmü'l-Muâmelâti's-Ser'iyye*, 3. Baskı, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, y.y., ty., s. 435.

32 Kendi öz değeri ile tazmin edilmesi gereken şeydir. Örneğın, gasp edilen herhangi bir mal gibi; bu gibi malların telef olması halinde gerçek değeri üzerinden tazmin edilmesi gerekir (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 264).

33 Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi's-Serâi'*, I-X, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, C. VI, s. 142.

34 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 40.

35 KŞS-1B-37/33.

Vefâ yoluyla satış, borcu teminat altına almaya ve faizden kaçınmaya dönük örfleşmiş bir satış şeklidir.<sup>36</sup> Bu akid alıcının maldan faydalanabilmesi yönüyle “sahih satım akdi”, tarafların akdi feshedebilme yetkileri açısından ise “fâsit satım akdi” niteliğindedir. Alıcının malı başkasına satamaması, rehnedememesi, şüf'a cârî olmaması gibi hükümler açısından Hanefî hukukçuları rehin olma özelliğini üstün görmüşlerdir. Bey' bi'l-vefâda taraflar satılan malı diğerinin izni olmaksızın satamazlar ve tek yanlı iradeleriyle diledikleri zaman akdi feshedebilirler. Satılan malın menfaatleri ve semereleri satıcıya aittir, ancak alıcı için de şart koşulması mümkündür; yani alıcının malın gelirinden faydalanması satıcının iznine bağlıdır. Satılan mal alıcının elinde telef olursa, kusur aranmaksızın kıymeti kadar alacak borçtan düşülür. Vefâ hakkına sahip alıcı, satıcının alacaklıları arasında malın değeri miktarınca öncelik hakkına sahiptir. Ölüm durumu söz konusu olursa vefâ hakkı mirasçılara intikal eder.<sup>37</sup> Söz konusu mahkeme kaydında, aynı zamanda oğlu da olan vekili aracılığıyla zimmi şahıs aslında satmak, mülkiyetinden çıkarmak istemediği evi ve ona bağlı müştemilatı bey' bi'l-vefâ yoluyla Müslüman bir şahsa satarak nakdi ihtiyacını giderdiği gözlenmektedir. Buna göre zimmi şahıs, satış bedeli olan sekiz bin akçeyi teslim almış ve satılan malları teslim etmiştir; yüz seksen gün içerisinde satış bedelini geri ödemediği takdirde ise malın mülkiyeti Müslüman şahsa geçecektir. Görüldüğü üzere ilgili işlem vefâ yoluyla gerçekleştirilen bir satım akdidir ve teoriye muvafık olarak gerçekleşmiştir. Mahkeme kaydının başlangıç kısmında belirtildiği gibi, belgenin malı satın alan Müslüman şahıs tarafından talep edildiği ve herhangi bir ihtilaf durumuna karşı tedbir amaçlı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara ilaveten, zikredilen kayıta meydana gelen “akdin kurulması” işleminin hususiyetlerine burada değinilmeyecek olup bu mevzu “Akidler” başlığı altında ele alınacaktır.

## B. BORÇLAR HUKUKU

### 1. Borcun Kaynakları

İslâm hukukçularına göre borcun kaynağından kasıt borcun sebebi-dur. Bir diğer ifadeyle borç ilişkisini doğuran sebep, borcun kaynağı olmaktadır. İslâm hukuk ilminin oluşumu ve literatürünün şekillenmesinde izlenen yöntem gereği borçlar hukuku özel borç ilişkileri şeklinde ele alınarak genel bir borç teorisi oluşturma yoluna gidilmemiş olduğundan, klasik fıkıh kitaplarında borcun kaynakları hususunda müstakil bir bölüm ve toplu bir bilgi bulmak mümkün değildir.<sup>38</sup>

36 Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 127.

37 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, Arapçaya çev. Fehmi el-Hüseynî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, C. I, s. 431-435; Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 126 vd.

38 M. Âkif Aydın, “Borç”, *DİA*, İstanbul, 1992, C. VI, s. 285.

Çağdaş İslâm hukukçuları ise borç kaynaklarını iki farklı şekilde ele almışlardır. Bunlardan bir kısmı borç kaynaklarını hukukî işlem ve hukukî olay şeklinde ikiye ayırmaktadır.<sup>39</sup> Sözü geçen hukukî işlem kapsamına tek ve iki taraflı hukukî işlemler, hukukî olay kapsamına da haksız fiiller ve haksız iktisap girmekle beraber; bu tasnif klasik İslâm hukuk doktrininde borç doğurucu tasarrufları sözlü ve fiili tasarruflar olarak ikiye ayıran değerlendirme ile paralellik gösterir.<sup>40</sup> Diğer bazı hukukçular ise daha meseleci bir görünüm arz edecek şekilde, borcun kaynaklarını tek taraflı hukukî işlem, akid, haksız fiil, haksız iktisap ve kanun olmak üzere beşe ayırmışlardır.<sup>41</sup> Burada modern hukuk çalışmalarında daha yaygın olarak kullanılan beşli tasnif tercih edilerek ilgili mahkeme kayıtları bu başlıklar altında ele alınacaktır.

### a. Akid

Akid sözlükte “düğümlemek ve bağlamak” manasına gelir.<sup>42</sup> Terim olarak ise şu şekilde tarif edilmiştir: “Nikâh, hibe, vasiyet, alışveriş gibi şer’î bir muameleyi iki tarafın iltizam ve taahhüt etmeleridir ki bu icâb ve kabulün irtibatından ibarettir.”<sup>43</sup> Bu tanımdan yola çıkarak İslâm hukukunda akdin, hukukî bir sonuç elde etmek amacıyla karşılıklı iki iradenin birbirine uygun biçimde bir noktada buluşması anlamını ifade ettiği söylenebilir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde akid konusuna sıklıkla temas edileceği için burada ona dair birtakım genel bilgilerin verilmesinde fayda vardır.

İslâm hukukuna göre bir akdin sahih olarak kurulabilmesi için birtakım unsur ve şartların gerçekleşmesi gerekir. Zira bunlarda meydana gelebilecek herhangi bir eksiklik duruma göre farklı hukukî sonuçlar doğurabilir. Hanefî hukukçularına göre bir akdin kuruluşu için ihtiyaç duyulan asgari unsur ve şartlar ana hatlarıyla şöyledir:

Hanefilere göre akdin unsuru/rüknü, karşılıklı irade beyanı manasına gelen icap ve kabuldür. İcap-kabul ile akdin kurulabilmesi (in’ikad) için ehliyetli tarafların ve akid yapmaya uygun bir konunun bulunması şarttır.<sup>44</sup> Unsur veya kuruluş şartlarının bulunmaması halinde akid bâtil olur, bir akid olarak hukukî sonuç doğurmaz. Bu nedenle Hanefilere göre icap-kabul unsurdur; taraflar ve konu kuruluş şartı, akidde bulunması gereken diğer vasıflar ise sıhhat şartı-

39 Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Mesâdirü'l-Hak fi'l-Fukhî'l-İslâmî*, I-VI, Câmîatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, Kahire, 1954, C. I, s. 67.

40 Subhi Receb Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mu'cebât ve'l-Ukûd*, 3. Baskı, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1983, C. I, s. 33.

41 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 30 vd.; Senhûrî, *a.g.e.*, C. I, s. 10-11.

42 ez-Zâvî, *a.g.e.*, C. III, s. 270.

43 Bilmen, *a.g.e.*, C. I, s. 34. Mecelle'nin ifadesiyle “Akid, tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki, icâb ve kabulün irtibatından ibarettir.” (*Mecelle*, md. 103).

44 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 122, 382; *Mecelle*, md. 149, 361.

dir. Dolayısıyla unsur ve kuruluş şartlarındaki bir eksiklik akdi bâtil, akidde bulunması gereken diğer vasıflardaki bir eksiklik ise akdi fâsit kılmaktadır. Sözünü ettiğimiz unsur ve şartlar, muhtevaları ve gerekli vasıfları ile şöyle özetlenebilir: Burada ilk olarak karşılıklı irade beyanını ifade eden icap-kabul zikredilmelidir.<sup>45</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerim akdin karşılıklı rıza temeline dayanması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.<sup>46</sup> Teferruatta birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte, genellikle akid maksadını ifade eden her söz, yazı ve davranış irade beyanını olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra icap ile kabulün birbirine uygun olması ve aynı mecliste gerçekleşmiş olması da gerekmektedir. Akdin kuruluşu için gerekli en önemli hususlardan biri de taraflardır. Akidde taraf olan şahısların hukukî ehliyete sahip olmaları gerekir. Yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, akıl zayıflığı ve sarhoşluk gibi sebeplerle temyiz kudretinden mahrum kişilerin irade beyanları muteber değildir. Akdin kuruluşu için gerekli bir diğer şart da akdin konusudur. Akid konusu şeyin mevcut, belirlenmiş (muayyen) ve akde konu olmaya elverişli olması gerekir.<sup>47</sup>

### (1) Akdin fesâdı

İslâm hukukuna göre akdin kuruluşu ile ilgili verilen temel bilgilerin ardından akid başlığı altında ele alınacak mahkeme kayıtlarından ilkinin vermek istiyoruz. Akdin fesadına dair 1141/1729 tarihli kayıta Müslüman bir şahıs mahkemeye başvurarak, meblağı tam olarak belli olmayan bir ücret karşılığında zimmi bir şahısla alışveriş yaptığını ve zimmi şahsın satmış olduğu evi kendisine teslim etmediğini iddia etmektedir. Dava kaydından anlaşıldığı üzere, kadı böyle bir satışın sahit olmadığını gerekçe göstererek dava talebini reddetmiştir. Belge şöyledir:

*... Mülk menzîlini adedi ma'lûmum olmayan iki kîse içinde mevdû' semen-i medfû' ve makbûza bana bey' u temlik ben dahi ber-vech-i muharrer iştirâ vü temellük ve kabul idüp menzîl-i mezkûr mülk-i müşterâm iken menzîl-i mezbûru bana teslimden imtinâ' eder su'âl olunsun dedikde mezbûr Süleyman'ın takrîri üzre medfû'u olan semen ma'lûm olmadıkca akd-i bey'-i mezbûr sahit olmayup vech-i meşrûh üzre da'vâsı dahi meşrû' olmamakla mezbûr Nikola'ya şer'an su'âl dahi teveccüh etmeyüp müdde'î-i mezbûr merkûm Nikola'ya bî-vech mu'arazadan men' birle mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.*<sup>48</sup>

Her ne kadar Hanefilerin dışındaki İslâm hukukçuları fâsit ile bâtil terimleri arasında bir ayırım gözetmeden bunları aynı mana ve sonuç

45 Hayreddin Karaman, "Akid", *DİA*, İstanbul, 1989, C. II, s. 253.

46 Nisâ 4/29.

47 Karaman, "a.g.m.", C. II, s. 253.

48 KŞS-13-109/337.



için kullanıyor olsalar da Hanefiler bu iki terimi birbirinden ayırır, unsur ve kuruluş şartlarının bulunmaması halinde butlandan, diğer şart ve vasıfların bulunmaması halinde ise fesattan bahsederler. Hanefilere göre akdin fesadına, diğer mezheplere göre de akdin butlanına yol açan hususlar olarak hata, hile, ikrah, zarar, faiz, fâsit şartlar, garar ve cehalet ön plana çıkmakta ve önemli görülmektedir.<sup>49</sup> Müşahede olduğu üzere ilgili dava kaydında bir cehalet durumu gerçekleşmiştir. Burada gararın söz konusu olup olmayacağı sorusu akla gelse de, garar durumunun oluşması için mevzuun var olması, gerçekleşmesi konusunda risk, belirsizlik ve şüphenin meydana gelmesi gerekir. Cehaletin ise gerçekleşeceği bilinen mevzuun önemli vasıflarındaki bilinmezlik olmasından dolayı, ilgili dava kaydındaki mesele garar değil cehalet durumudur. Mevzuyu örnek vererek açıklayacak olursak gökteki kuşu, denizdeki balığı satım konusu yapmada garardan bahsedilir; çünkü bunların elde edileceği belli değildir. Fakat paket içindeki bir nesneyi satım konusu yapma örneğinde cehalet vardır. Çünkü burada bir nesnenin var olduğu bellidir; ancak “ne, ne kadar, nasıl olduğu” belli değildir.<sup>50</sup> Söz konusu mahkeme kaydında görüldüğü üzere iki kese içerisindeki belirsiz bir meblağın ücret olarak belirlenmesiyle akidde cehalet durumu meydana gelmiş, bu da akdin fesadına yol açtığından dava talebi kadı tarafından akdin sahih olmadığı ifade edilerek reddedilmiştir.

## (2) Fuzûlinin akdi

Istilahî olarak fuzûlî, “asıl ya da vekil olmaksızın yani şer’î bir izne dayanmaksızın başkası hakkında tasarrufta bulunan kimse” anlamına gelmektedir.<sup>51</sup> İncelenen şer’iyye sicil defterlerinde fuzûlinin akdine dair iki adet dava kaydı mevcuttur.<sup>52</sup> Bunlardan biri örnek olarak zikredilecektir. 1111/1699 tarihli davada zimmî bir kadın, eşinin kendisinden izinsiz olarak malını bir başka şahsa satmış olduğu iddiasıyla mahkemeye başvurmakta ve malının kendisine iade edilmesini talep etmektedir. Fakat satış için iznin ortaya çıkması üzerine davacı kadın davadan men edilmektedir. Mahkeme kaydı şöyledir:

... Menzîlimi iznim yoğiken on sekiz gurus semen-i makbûza mezbûr el-Hâc Ali'ye bey' etmeğîn hâlâ taleb iderim su'âl olunsun dedikde gibbe's-su'âl mezbûr Yorgi'den menzil-i mezkûru iştirâ eylediğimde zevcesi merkûme Marya'dan huzûr-ı Müslimünde istizân eylediğimde bey'-i mezkûru tecvîz eylemişdir deyü def'le mukâbele edicek gibbe'l-istintâk ve akibü'l-inkâr mezbûr el-Hâc Ali'den sıdk-ı makâlîne mutâbık beyyine

49 Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler*, A.H.İ. Yay., İstanbul, 2006, s. 99, 101; Karaman, “a.g.m.”, C. II, s. 253.

50 Meydânî, *a.g.e.*, C. I, s. 194-195; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 253.

51 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 117.

52 KŞS-4-161/374; KŞS-6-131/398.



*taleb olundukda udül-i ricâlden es-Seyyid Mehmed Çelebi bin Mustafa ve Hasan bin Yûsuf nâm kimesneler li-ecli's-şehâde meclis-i şer'a hâzurân olup isrû'l-istişhâdi's-şer'î fi'l-hakika mezbûr el-Hâc Ali menzil-i mahdûd-ı mezkûru mezbûr Yorgi'den iştirâ eyledikde bizim huzûrumuzda zevcesi müdde'uye-i merkûme Marya'dan istizân eyledikde merkûme Marya bey'-i mezkûru tecvîz eyledi...*<sup>53</sup>

Dava kaydında görüldüğü üzere zimmi kadın mahkemeye fuzûlinin akdinin söz konusu olduğu iddiasıyla başvurmakta, fakat bu iddiasını ispat edememesi ve aleyhte şahadetlerin bulunması hasebiyle haksız bulunmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi kendisine vekâlet verilmemiş halde başkasının hakkında tasarrufta bulunan kişiye fuzûli denir. Hanefî hukukçularına göre bu çeşit bir akid asilin icâzetine bağlı olarak mevkuftur.<sup>54</sup> Yani kendisi adına akid yapılan kişi fuzûlinin akdine icâzet verince akid nâfiz<sup>55</sup> hale gelir ve böylece fuzûlinin tasarrufu da vekâlete dönüşmüş olur.<sup>56</sup> Ancak icâzetin sahih olması için birtakım şartlar bulunmaktadır; bunlar şu şekilde özetlenebilir:

İcâzetten önce mâlik tarafından mevkufta akid reddedilmemiş olmalı, fuzûli ve akid yaptığı şahıs hayatta olmalı, mahal (ma'kûdun aleyh) olduğu gibi duruyor olmalı ve son olarak kendisi namına tasarrufta bulunulan kişi hem akid hem de icâzet sırasında tasarrufa ehil olmalıdır. Bu sayılan şartlar bulunmadığı zaman akid bâtil olur.<sup>57</sup>

İlgili dava kayıtlarından anlaşıldığı üzere fuzûlinin tasarrufuyla alakalı bir hukukî ihtilaf olduğu takdirde olay mahkemeye intikal ettirilmekte ve dava İslâm hukukuna göre hükme bağlanmaktadır.<sup>58</sup> Ayrıca zimmîlerin de İslâm hukukundan haberdar olup ihtiyaç duydukları zamanlarda doğrudan mahkemeye başvurarak haklarını aramaları ya da arayabilmeleri dikkati çekmektedir. Nitekim konuyla ilgili her iki kayıta da zimmi şahıslar dava açmakta ve hak iddiasında bulunmaktadırlar.<sup>59</sup> Bu davalar kimi zaman yukarıda zikredilen örnek kayıta olduğu gibi halktan bir şahsın aleyhine, kimi zaman da devlet memuru olan bir şahsın aleyhine olabilmektedir. Devlet memurunun davalı

53 KŞS-6-131/398.

54 Mevkuf: Bir hüküm ifade etmesi, başka birinin izin ve icâzetine muhtaç olan bir fiil ya da akid anlamına gelir (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 297).

55 Şart ve rükünlerini tam olarak bulunduran bir akid nâfiz bir akiddir; yani derhal yürürlüğe girer. Mukabili "gayrı nâfiz" ya da "mevkuf" tur (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 360).

56 Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, I-X, Çağrı Yay., İstanbul, 1983, C. XIII, s. 153; Ali Haydar, *a.g.e.*, C. III, s. 500-503; *Mecelle*, md. 1453.

57 Çeker, *a.g.e.*, s. 129-130.

58 bkz. KŞS-4-161/374; KŞS-6-131/398.

59 Söz konusu diğer mahkeme kaydında, öldü sanılan zimmi şahıs beytülmal emini tarafından satılan mallarını ellerinde tutan kimseler aleyhine dava açmakta ve bunun üzerine mallar zimmi şahsa iade edilmektedir. Belgenin metni oldukça uzun olduğu için burada zikredilmemiştir. bkz. KŞS-4-161/374.

konumunda bulunması hukukî uygulamada herhangi bir farklılığa sebep olmamıştır.<sup>60</sup>

### (3) Akdin ikâle yoluyla sona ermesi

Sözlükte “bir şeyi gidermek, ortadan kaldırmak” anlamına gelen ikâle, İslâm hukukundaki terim anlamı itibariyle bağlayıcı ve feshi kabil bir akdin tarafların karşılıklı rızasıyla ortadan kaldırılmasını ifade eder.<sup>61</sup> İncelenen sicillerde ikâleye dair dört mahkeme kaydına rastlanmıştır.<sup>62</sup> Örnek olarak zikredilecek 1088/1677 tarihli kayıta Müslüman ve zimmî bir şahıs mahkemeye başvurarak ev alışverişine dair kurmuş oldukları akdi bozmaktadırlar. Belgenin aslı şöyledir:

*Mahmiyye-i Lefkoşa mahallâtından Boyahane mahallesi sâkinlerinden Mehmed bin Abdullah nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzîmü't-tevkîrde işbu bâ'isü'l-vesîka Marta nâm zimmiye mahzarında takrîr-i kelâm ve ta'bûr-i anî'l-merâm idüp bundan akdem merkûme Marta mahalle-i merkûmede vâki' lede'l-ahâlî ve'l-cîrân ma'lûmetü'l-hudûd mülk menzîlini bana seksen esediye bey' idüp kabz-ı semen ve teslim-i mebi'i mahdûd eylemişidi. Hâlâ rızâmuz ile ikâle idüp merkûme Marta meblağ-ı mezkûr seksen esediyi bana tamâmen redd idüp ben dahi menzîl-i merkûmu kendiye teslim eyledim ba'de'l-yevm mârru'z-zîkr menzilde vechen mine'l-vücûh alâkam yokdur dedikde mukurr-ı merkûmun minvâl-i muharrer üzre cârî ve sâdır olan ikrârını el-mukarru leh (...).*<sup>63</sup>

Hanefî mezhebine göre ikâlenin unsurları sarîh ya da zimnî (teâtî suretiyle) olmak üzere icap ve kabuldür.<sup>64</sup> Bunun yanı sıra sahîh ve muteber bir ikâle için birtakım şartların da yerine getirilmesi gerekmektedir. Bunlar temel olarak tarafların rızası; icap ve kabulde akid meclisinin aynı olması; ikâle konusu akdin bağlayıcı ve feshi kabil bir akid olması; ikâle sırasında mebiin mevcut olması ve sarf (paranın para ile mübadelesi) akdi söz konusuysa her iki bedelin de kabz edilmesi<sup>65</sup> şeklinde ifade edilebilir. İkâlenin hukukî sonucu da akdin çözümlenmesi ve doğurduğu hükmün ortadan kalkmasıdır. İkâlenin hukukî mahiyetine dair mezhep içi birtakım ihtilaflar olsa da,<sup>66</sup> mahkeme kaydını ilgilendirdiği kadarıyla ikâle akdi öz olarak bu şekilde ifade edilebilir. Görüleceği üzere söz konusu ikâle akdi unsurlarıyla beraber sahîh ve muteber olabilmesi için gerekli şartları da hâizdir. Dolayısıyla

60 bkz. KŞS-4-132/309.

61 Bilal Aybakan, “İkâle”, *DİA*, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 14.

62 bkz. KŞS-3-112/678; KŞS-3-104/636; KŞS-5-12/30; KŞS-5-68/192.

63 KŞS-5-68/192.

64 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 306; Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 165-168; *Mecelle*, md. 191, 192.

65 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 306 vd.; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 448; *Mecelle*, md. 190-196.

66 bkz. Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, I-VIII, i'tinâ bih Na'im Eşref Nur Ahmed, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Karâçî, 1417, C. V, s. 150 vd.; Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 306.

la yapılan akdin İslâm hukukuna muvafık olarak gerçekleştiği ifade edilebilir. Bu işlemin mahkemeye taşınarak kayıt altına aldırılmasının olası bir ihtilaf durumuna karşı tedbir amaçlı olduğu anlaşılmaktadır.

## **b. Haksız Fiiller**

### **(1) Gasp**

Sözlükte “bir şeye el koymak, bir şeyi zorla almak” gibi anlamlara gelen *gasp*,<sup>67</sup> terim olarak Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre, “mütekavvim, menkul ve dokunulmaz bir mal üzerine, hak sahibinin elini izâle ile haksız olanın el koyması” anlamını ifade etmektedir.<sup>68</sup> Mecelle’de de “Bir kimsenin, izni olmaksızın malını ahz ve zapt etmektedir.” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>69</sup>

Hanefî hukukçularına göre *gasp* kelimesinin hukuk terimi olarak ifade ettiği mana bazı açılardan farklılık göstermektedir. Mezhep içindeki hâkim görüşe göre *gasp* fiili, bir malı sahibinin veya yetkili kimse- nin izni olmadan açıkça ve zorla alarak mâlikin zilyedliğini<sup>70</sup> gidermek ve yerine haksız bir zilyedlik kurmaktır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a ait olan bu yaklaşıma göre *gasp*ta mala yönelik bir fiilin bulunması şarttır. Fakat Muhammed eş-Şeybânî *gasp*ın gerçekleşmesi için mâlikin zilyedliğinin giderilmesini baz almakta, dolayısıyla mala yönelik bir fiilin bulunmasını şart olarak görmemektedir.<sup>71</sup> Mezhep içindeki bu ihtilafta hâkim görüşe göre *gasp*ın söz konusu olabilmesi için malın menkul olması gerekmekte, yani gayrimenkullerde *gasp* söz konusu olmamaktadır.<sup>72</sup>

Dönemin Kıbrıs şer’iyye sicillerinde *gasp* ve zabt ile ilgili yaklaşık yirmi dava kaydına rastlanmıştır. Bu kayıtların on dördünde gayrimenkul,<sup>73</sup> altısında da menkul mallar dava konusu edilmiştir.<sup>74</sup> Gayrimenkul mallar üzerinde meydana gelen zabt iddiasının çoğu ise vefat eden kimselerin bıraktıkları mallar (tereke) üzerinde yaşanmıştır.<sup>75</sup> Burada örnek olarak menkul malların *gasp* edilmesine dair bir

67 ez-Zâvî, *a.g.e.*, C. III, s. 397.

68 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 120. Benzer bir tarif için bkz. Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 156-157.

69 Mecelle, md. 881.

70 Zilyed: Fiili tasarruf ve hâkimiyet veya bir malı fiilen el altında bulundurma durumu anlamına gelir (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 495).

71 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VII, s. 143; Bilmen, *a.g.e.*, C. VII, s. 335 vd.; Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 157; M. Âkif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 238 vd.; M. Âkif Aydın, “Gasp”, *DİA*, İstanbul, 1996, C. XIII, s. 387.

72 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VII, s. 145 vd.

73 bkz. KŞS-2-117/177; KŞS-4-76/195; KŞS-4-117/273; KŞS-4-119/279; KŞS-4-143/339; KŞS-4-145/342; KŞS-4-171/396; KŞS-4-187/438; KŞS-4-190/444; KŞS-6-248/579; KŞS-6-104/298; KŞS-8-78/309; KŞS-10-44/152; KŞS-14-76/359.

74 bkz. KŞS-3-139/862; KŞS-3-154/971; KŞS-6-82/236; KŞS-9-54/214; KŞS-11-65/225; KŞS-16-42/71.

75 bkz. KŞS-2-117/177; KŞS-4-119/279; KŞS-4-117/273; KŞS-4-145/342; KŞS-4-143/339; KŞS-6-248/579; KŞS-6-104/298; KŞS-6-82/236; KŞS-9-54/214; KŞS-14-61/218.

mahkeme kaydı verilecektir. 1136/1724 tarihli kayıta Müslüman bir şahıs çiftliğindeki bir kısım hayvanları gasp ettiği iddiasıyla zimmî bir şahıs aleyhine dava açmaktadır. Yapılan incelemede zimmî şahsın suçlu olduğu görülmekte ve gasp edilen malların bedelinin ödenmesine hükmedilmektedir. Söz konusu sicil kaydı şöyledir:

... Çiftlik sürüsünden öyle (öğle) vaktinde mezbûr Zenyo alâmetli ve nişanlı her biri birer gurus kıymetli kırk re's koyun ve her biri birer zolta kıymetli kırk re's keçi ve her biri birer buçuk gurus kıymetli otuz re's hadım ta'bîr olunur keçi min haysü'l-mecmû' yüz on re's mahlût koyun keçi ve hadımlarını gasb ve kasap tâ'ifesinden mülkümdür deyü bey' ve zebh ve kıymetlerini masârifine sarfla istihlâk eylediği ma'lûmum olmağla taleb eylediğimde vermede te'allül eder su'âl olunup takrîri tahrîr bana teslîme kibel-i şer'den tenbih olunmak matlûbumdur dedikde...<sup>76</sup>

Zikredilen dava kaydında görüldüğü üzere burada gasba konu olan mallar menkuldür. Dolayısıyla mezhep içindeki hâkim görüşe göre gasbın varlığıyla ilgili bir sorun yoktur. Ancak gasba dair bazı mahkeme kayıtlarında dikkati çeken bir unsur vardır ki, gasbın söz konusu olduğu mallar şayet gayrimenkul ise dava kaydında "gasb" değil de "zabt" ifadesi kullanılmaktadır.<sup>77</sup> Böylece Hanefî mezhebi içinde konuya dair hâkim görüş bu yönde olduğu için, tatbikatta da onun esas alındığı ortaya çıkmaktadır.

Konunun teorik boyutuna dönülecek olursa, Hanefilerdeki hâkim görüşe göre "zevâid-i mağsûb" (gasp edilen maldaki artışlar) olarak tanımlanan malda meydana gelen artış ve tabii semereler gasba konu olmazlar. Bununla beraber gasbedilen malda meydana gelen artışlar mevcutsa mal sahibine iade edilir, değilse ancak gâsıp için bir itlâf sorumluluğu oluşabilen durumlarda tazmin yükümlülüğü doğar.<sup>78</sup> Yine mezhep içindeki hâkim görüşe göre menfaatler de gasp kapsamına

76 KŞS-5-12/30.

77 Gayrimenkul malın zabt edilmesine örnek olarak 1132/1720 tarihli şu dava kaydı verilebilir: *Cezîre-i Kıbrıs'da Leymason kazâsına tâbi' Yasefli(?) nâm karye sâkinlerinden iken bundan akdem fevt olan Sarı Mehmed bin Abdullah nâm kimesnenin hasran vârisleri olan sulbî kebir oğulları Hasan ve Hüseyin nâm kimesneler meclis-i şer'-i hatîr-ı lâzümü't-tevkîre yine karye-i mezbûre sâkinlerinden iken bundan akdem hâlik olan Vasil veled-i Senoro nâm zimmînin evlâd-ı sığârına kibel-i şer'-i enverden mansûb vasileri olan işbu râfi'atü's-sifr zevcesi Eno bint-i (?) nâm Nasrâniyye muvâcehesinde her biri üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm edüp babamız mütevejjâ-yı mezbûr Sarı Mehmed'in karye-i mezbûrda vâki' bir taraftan Hane bâğçesi, bir taraftan Horasi bâğçesi ve tarafeynden tarik-ı âmm ile mahdûd üç dib ceviz şecerini müştemil tahmînen bir buçuk evlek ve yine bir taraftan Hasan Beşe mülkü ve bir taraftan merkûme Horasi mülkü ve bir taraftan Hristina mülkü ve taraf-ı râbî'i tarik-ı âmm ile mahdûd bir evlek ki, bir dib ceviz şecerini müştemil ki, cem'an iki evlek bâğçesinden, mukaddem zikrolunan bâğçesini hâl-i sıhhatinde hâlik-i mezbûr Vasil'e râyicün-fi'l-vakt iki bin dört yüz akça semen-i makbûza bey' u teslim edüp babamız fevt olduğunda mezbûr Vasil mu'ahhar zikrolunan bâğçeyi zabt etmeğin ba'de helâkthi zevcesi merkûme Eno zabt eylemiştir...* (KŞS-10-44/152). Ayrıca bkz. KŞS-6-104/298; KŞS-8-78/309; KŞS-10-61/218.

78 Mahmesânî, a.g.e., C. I, s. 157 vd.; Aydın, "a.g.m.", C. XIII, s. 387.

girmezler. Dolayısıyla bunların tazmin edilmesi gerekmez. Ancak Muhammed eş-Şeybânî'ye göre gayrimenkul malların gasbı söz konusu olduğu gibi, malda meydana gelen ziyadelerin ve menfaatlerin de gasbı söz konusu olur.<sup>79</sup> Uygulamada mezhep içindeki hâkim görüşün esas alınmasından olsa gerek, Müslüman-zimmi ilişkilerini kapsayan ilgili kayıtların hiçbirinde malda meydana gelmesi muhtemel olan ziyade ve menfaatlerin dava konusu edildiği ya da dava esnasında zikredildiği görülmemektedir.

Mezhep içi ihtilaf açısından bakılacak olursa bir fiilin gasp kapsamına girip girmemesi, ağır gasp sorumluluğuna tâbi olup olmaması noktasında önem kazanmaktadır. Gasp sorumluluğu gâsıba, zorla alınan malın mevcutsa iade edilmesi, tüketilmiş veya zayi olmuşsa tazmin edilmesi mecburiyetini yüklemekle birlikte, gâsıbın malın tüketilmesinde veya zayi olmasında herhangi bir rolünün veya kusurunun bulunup bulunmaması da sonucu değiştirmez. Öyle ki, mücbir sebep altında malın zayi olması bile gâsıbı sorumluluktan kurtarmaz.<sup>80</sup> Konuya örnek olarak verilen dava kaydında da gasp edilen hayvanların kendileri mevcut olmadığından<sup>81</sup> gasp edildikleri zamanki kıymetleri üzerinden mal sahibine ödeme yapılmasına karar verilmiş olduğu gözlenmektedir.<sup>82</sup> Hanefî hukukçularına göre gasp edilen kıymî mal telef olursa tazminat bedelinin tesbitinde gasp edildikleri zaman ölçü alınır. Şayet söz konusu dava kaydında olduğu gibi gasp edilen mal istihlak edilmiş yani tüketilmişse, Ebû Hanîfe'ye göre gasp zamanı; Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf'a göre ise tüketilme zamanı ölçü alınır.<sup>83</sup> Kadının vermiş olduğu hüküm uygulamada Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edildiğini göstermektedir. Bu görüşün özellikle enfasyonik ekonomiler için adalet ve hakkaniyete daha uygun olduğu söylenebilir. Nitekim Mecelle'de de bu görüş kanunlaştırılmıştır.<sup>84</sup>

Gayrimenkul bir mala el konulması durumunda ise Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre bu vakalarda gasbın unsurları gerçek-

79 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VII, s. 145; Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 162-163; Aydın, "a.g.m.", C. XIII, s. 387-388. Müteahhir Hanefî hukukçularına göre üç hususta gasp edilen malın menfaati ve geliri için istisnâi olarak ecr-i misl gerekir. Bunlar, gasp edilen şeyin vakıf olması, bir yetime ait olması yahut kiraya verilmek üzere belirlenmiş ve hazırlanmış mal (muaddün li'l-istiğlâl) olması durumlarıdır (Aydın, "a.g.m.", C. XIII, s. 389).

80 Bilmen, *a.g.e.*, C. VII, s. 333; Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 159-160; Aydın, "a.g.m.", C. XIII, s. 388.

81 "... İşbu Zenyo zimmi gasb ve kasap tâifesine kendi mülkû olmak zu'muyla bey' ve kıymetlerini masârtfîne sarfla istihlâk eyledi..."

82 "... Yevm-i gasbda olan kıymetlerini vekil-i mezbûr es-Seyyid Ali Çelebi'ye edâ ve teslim meşfûr Zenyo zimmiye cânib-i şer'den tenbih olunup..."

83 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. II, s. 523.

84 Mâl-ı mağsûbu gâsıb istihlâk ettikde zâmin olması lâzım geldiği gibi gerek onun teaddisi ile ve gerek bilâ-teaddi telef ya zayı' olduğu takdirde dahi zâmin olur. Şöyle ki, kıymiyâtan ise zaman ve mekân-ı gâsbdaki kıymetini ve misliyatdan ise mislini vermesi lâzım gelir (Mecelle, md. 891).

leşmediği için ağır bir gasp sorumluluğu doğmaz; malın zayi olması veya tüketilmesi halinde gâsıbın sorumluluğu daha hafif olan itlâf sorumluluğu çerçevesinde ele alınır.<sup>85</sup> Bununla beraber gasp tahakkuk etsin veya etmesin, başkası tarafından haklı bir sebebe dayanmadan alınan bir malın iade mecburiyetinin bulunduğu açıktır.<sup>86</sup> Mecelle'nin ifadesiyle "Bilâ sebep-i meşrû birinin malını bir kimsenin ahzylemesi câiz olmaz."<sup>87</sup> Gayrimenkul malların zapt edilmesi meselesine dair kimi kayıtlarda bu hükmün aynen tatbik edildiği görülmekle birlikte,<sup>88</sup> birçok ihtilafı tarafların uzlaşmaya vararak akdettikleri sulhu kayıt altına almak için mahkemeye başvurdukları gözlenmiştir.<sup>89</sup>

## (2) İtlâf

Sözlükte "tahrip etmek, yok etmek" anlamına gelen itlâf, istilâhî olarak bir malın tazmin sorumluluğu doğuracak şekilde kısmen veya tamamen yok edilmesini ifade eder.<sup>90</sup> İncelenen sicillerde itlâf davası kapsamına girebilecek on altı adet dava kaydı tespit edilmiştir.<sup>91</sup> Burada örnek olarak zikredilecek 1044/1634 tarihli dava kaydı, Müslüman bir şahsın çırağının koluna çarparak bir fincanın kırılmasına yol açtığı için zimmî bir şahıs aleyhine mahkemeye başvurmasına ve olayın ha-taen vuku bulmuş olmasından dolayı davanın reddedilmesine dairdir. Davanın asıl kaydı şöyledir:

*Kahveci Mehmed, Nikolo mahzarında da'vâ idüp mezbûrun şâkirdi olup hâzır-ı fi'l meclis olan Mustafa koluna dokunmağla yedimden bir fincan düşüp şikest oldu su'âl olunsun dedikde hatâ'en oldu deyü deyücek mezbûr da'vâdan men' birle [kayd şud].<sup>92</sup>*

İslâm hukukunda itlâf mevzuu oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınmakla beraber, burada sadece söz konusu mahkeme kaydı çerçevesindeki bazı hususlara temas edilecektir. Mala yönelik haksız fiil çeşitlerinden ikincisi olan itlâf, Mecelle'nin tasnifinde de olduğu gibi doğrudan (mübâşeret) ve dolaylı (tesebbüben) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zararı doğuran fiil, bunu araya başka bir fiil girmeden meydana getiriyorsa bu durumda doğrudan itlâf söz konusu olur.<sup>93</sup> Mecelle bunu "Mübâşeret itlâf bir şeyi bizzat telef etmektir ki, eden

85 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 157 vd.; Aydın, "a.g.m.", C. XIII, s. 388.

86 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 158 vd.; Aydın, "a.g.m.", C. XIII, s. 388.

87 *Mecelle*, md. 97.

88 Örnek için bkz. KŞS-6-104/298.

89 Örnek için bkz. KŞS-2-117/177; KŞS-4-117/273; KŞS-14-76/359.

90 M. Âkif Aydın, "İtlâf", *DİA*, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 466.

91 Örnek için bkz. KŞS-3-139/863; KŞS-4-53/142; KŞS-4-93/224.

92 KŞS-4-247/564.

93 Senhürî, *a.g.e.*, C. I, s. 54; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, C. II, s. 490; Aydın, "a.g.m.", C. XXIII, s. 466.



kimseye fâil-i mübâşir denir.”<sup>94</sup> şeklinde tarif etmiştir. Örneğin, bir kimsenin hayvanını taş atarak yaralamak bu türden bir itlâftır. Fiil doğrudan bir zarara yol açmaz, fakat zararın meydana gelmesine zemin hazırlar ve zarar araya başka bir fiilin girmesiyle meydana gelirse buna da dolaylı (tesebbüben) itlâf denir.<sup>95</sup> Mecelle bunu da “Tesebbüben itlâf bir şeyin telefine sebep olmaktır. Yani bir şeyde diğer şeyin alâ ceryi'l-âde telefine mufdî olan bir iş ihdas etmektir ki, eden kimseye müte-sebbib denir.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>96</sup> Söz konusu dava kaydında zimmî şahsın çırağın koluna dokunması neticesinde fincanın düşüp kırılması dolaylı (tesebbüben) itlâf çeşidine girmektedir.

İslâm hukukuna göre, bir itlâf durumundan bahsedebilmek için gerekli birtakım unsurlar vardır. Bunlar fiil, zarar, hukuka aykırılık, illiyet bağı ve dolaylı itlâf durumunda da kusurdur.<sup>97</sup> Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

1) Fiil: Fiil gerek eylem gerekse söz biçiminde müsbet bir şekilde olabileceği gibi, yapmama şeklinde menfî bir tarzda da olabilir.<sup>98</sup> Örneğin yukarıda zikredilen dava kaydında, kişinin çarparak fincanın kırılmasına sebep olması müsbet fiil çeşidine; yıkılmak üzere olan ve sahibi tarafından gerekli tedbirler alınmayan bir duvarın yıkılarak şahsa veya mala yönelik bir zarar meydana getirmesi de menfî fiille oluşan itlâfa örnek olabilir.

2) Zarar: Haksız bir fiilin itlâf sorumluluğu doğurabilmesi için maddî bir zararın ortaya çıkması gerekmektedir.<sup>99</sup> Söz konusu dava kaydında olduğu gibi, fincan maddî bir değer ifade ettiği için kırılması mal sahibi üzerinde bir zarar meydana getirmektedir. Bu noktada bir itlâf sorumluluğunun meydana gelebilmesi için söz konusu malın müte-kavim<sup>100</sup> bir mal olması gerektiği de ifade edilmelidir. Ancak müte-kavim malda söz konusu edilen, malın dinen izin verilmiş olması gerekliliği Müslümana ait olma durumu içindir. Ancak bir gayri müslim söz konusu olduğunda şarap ve domuz eti gibi, Müslümanlar için müte-kavim olarak kabul edilmeyen mallar onlar için müte-kavim kabul edilir, dolayısıyla itlâfında ve gasbında tazmin borcu doğar.<sup>101</sup>

94 *Mecelle*, md. 887.

95 *Senhürî*, *a.g.e.*, C. I, s. 54; *Karaman*, *a.g.e.*, C. II, s. 490; Aydın, “a.g.m.”, C. XXIII, s. 466.

96 *Mecelle*, md. 888.

97 *Karaman*, *a.g.e.*, C. II, s. 483 vd.; Aydın, *a.g.e.*, s. 86.

98 *Mahmesânî*, *a.g.e.*, C. I, s. 169; *Karaman*, *a.g.e.*, C. II, s. 484.

99 *Mahmesânî*, *a.g.e.*, C. I, s. 170; *Karaman*, *a.g.e.*, C. II, s. 484.

100 Müte-kavim: Hakkında şer’î bir yasak söz konusu olmayan ve elde edilmiş (muhrez) mal (bkz. *Mecelle*, md. 127). Örneğin şarap ve domuz eti dinen kullanılmasına izin verilmediğinden henüz tutulmamış balık, avlanmamış av hayvanı da elde edilmemiş bulduklarından müte-kavim sayılmazlar.

101 Aydın, *a.g.e.*, s. 86-87.

3) Hukuka aykırılık (teaddî): İslâm hukukunda teaddî kelimesiyle ifade edilen hukuka aykırılık, hukuk düzeninin izin vermediği bir fiilin işlenmesi anlamına gelir.<sup>102</sup>

4) İlliyet bağı: Bu kavram, itlâf sonucu meydana gelen zararın fâile isnat edilebilmesi ve bir tazmin borcu doğabilmesi için fiille zarar arasında bir illiyet bağının bulunması gerekliliğini ifade eder.<sup>103</sup> İlgili dava kaydında zimmî şahsın, çırağın eline çarpmak suretiyle fincanın düşerek kırılmasına sebep olmasında, çarpma ile fincanın kırılması arasında bir illiyet bağının olduğu açıktır.

5) Kusur: “Kusur”<sup>104</sup> sadece dolaylı itlâf halleri için bulunması gereken bir unsurdur. İslâm hukukunda doğrudan itlâf hallerinde fiille zarar arasında çok yakın bir irtibat bulunduğu, zarar fiilin hemen sonucunda meydana geldiği için fâilin ayrıca kusurlu olması aranmamaktadır.<sup>105</sup> Nitekim Mecelle bunu “Mübâşir müte’ammid olmasa da zâmin (tazminle sorumlu) olur.”<sup>106</sup> şeklinde ifade etmektedir. Doğrudan itlâf hallerinde kusurun aranmaması, failin fiiliyle zarara sebep olmasından ötürü mağdurun hakkının korunmasına verilen öncelikten kaynaklanmaktadır. Dolaylı itlâf hallerinde ise söz konusu davada da olduğu gibi zarar, haksız fiilin doğrudan bir sonucu olarak meydana gelmemiştir. Bu sebeple sorumluluğun doğması için ayrıca fâilin kusurlu olması gerekir.<sup>107</sup> İlgili olayın vukuunda kasıt, ihmal ve tedbirsizlik gibi durumların söz konusu edilebilme imkânı olsa da anlaşıldığı kadarıyla kadı, olayın hataen vuku bulduğuna kanaat getirmiş; olayın hataen meydana gelmesi hasebiyle de davayı reddederek davacıya bir tazmin borcu ödenmesine hükmetmemiştir. Nitekim Mecelle, “Mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin (tazminle sorumlu) olmaz.” diyerek bunu genel bir kural şeklinde ifade etmektedir.<sup>108</sup> Dava kaydından olayın hataen vuku bulunduğu ihtimalinin daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır; dolayısıyla kadı meseleyi İslâm hukukuna uygun bir şekilde çözmüştür. Konunun zikredilen mahkeme kaydını ilgilendiren kısmı ana hatlarıyla böyledir.<sup>109</sup>

102 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 174; Aydın, “a.g.m.”, C. XXIII, s. 467.

103 Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 490; Aydın, “a.g.m.”, C. XXIII, s. 468.

104 İslâm hukukuna ait eserlerde “kusur” kelimesinin karşılığında “te’ammüd” kelimesi kullanılmakla beraber, bununla kastedilen sadece “kasıt” değil, aynı zamanda “ihmal” ve “tedbirsizlik”tir (Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 499).

105 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 197; Aydın, “a.g.m.”, C. XXIII, s. 468.

106 *Mecelle*, md. 92.

107 Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 499-500; Aydın, “a.g.m.”, C. XXIII, s. 468.

108 *Mecelle*, md. 93. Ayrıca “Birinin hayvanı bir kimseden ürküp de firar ile zâyî olsa zamân (tazmin) lâzım gelmez. Ammâ ol kimse hayvanı kasten ürkütmüş ise zâmin olur. Ve keza bir sayyâd (avcı) ava tüfek atıp da sesinden diğerin hayvanı ürkerek firar ederken düşüp telef yahut düşerek ayağı sakat olsa zâmin olmaz; ammâ hayvanı ürkütmek kasdı ile tüfek atmış ise zâmin olur.” (*Mecelle*, md. 923).

109 Konunun detayları için bkz. Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 165 vd.; Aydın, *a.g.e.*, s. 82 vd.; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 482 vd.



### c. Haksız İktisap

İncelenen sicillerde haksız iktisaba dair dokuz adet mahkeme kaydı tespit edilmiştir.<sup>110</sup> İlgili kayıtlara geçmeden İslâm hukukunda haksız iktisapla ilgili genel bilgi vermekte fayda vardır. Bir modern hukuk terimi olarak haksız iktisap, “hukukî bir sebep olmaksızın iki tarafın malî durumunda değişiklik meydana gelecek şekilde birinin diğerinin mal varlığından (mâmelekenden) menfaat elde etmesini” ifade eder.<sup>111</sup> Modern hukuk literatüründe ise genellikle “haksız iktisap, sebepsiz iktisap ve sebepsiz zenginleşme” tabirleri kullanılmaktadır. Arapça yazılan çağdaş fıkıh kitaplarında ise modern hukuktaki adlandırmaya uygun olarak “el-isrâ bilâ sebep, el-isrâ bi'l-bâtil, el-fi'lü'n-nâfi', el-kesb gayrû'l-meşrû” gibi tabirlere yer verilmektedir.<sup>112</sup>

Klasik İslâm hukuku kaynakları kazuistik/meseleci bir metotla tedvin edildiği için bir borç kaynağı olarak haksız iktisap, genel bir teori halinde açıkça düzenlenmemiştir. Ancak bu durumun İslâm hukukunda haksız iktisabın olmadığı anlamına gelmediği; fıkıh literatürünün çeşitli bölümlerinde geçen birçok tahlil ve çözüm örneklerinden ve konuyla ilgili fikhî kaidelerden hareketle bir haksız iktisap nazariyesinin oluşturulmasının mümkün olduğu genel olarak kabul edilmektedir.<sup>113</sup> Bu açıdan klasik literatürdeki birtakım tartışma konuları İslâm hukukundaki haksız iktisap nazariyesi açısından önemlidir. Bunlar genel olarak borç olmayan şeyin ödenmesi, ecr-i misl belirlenmesini gerektiren durumların ortaya çıkması, karışma ve bitişme, başkası adına zarureten yapılan ödemeler gibi hususlardır.<sup>114</sup> Klasik İslâm hukuku eserlerinde var olan bu gibi tartışmalardan hareketle İslâm hukukunun haksız iktisabı korumadığı ve mâmeleki zenginleşen kimseyi iade veya tazminle sorumlu tuttuğu genel olarak çağdaş İslâm hukukçuları tarafından ifade edilmektedir.<sup>115</sup>

Konuya dair verilen bu temel bilgilerin ardından haksız iktisap başlığı altında ele alınacak kayıtlara geçilecek olursa, daha önce de ifade edildiği gibi ilgili sicillerde haksız iktisapla alakalı pek fazla mahkeme kaydına rastlanmamıştır. Bununla beraber bu hususta mevcut iki adet mahkeme kaydı İslâm hukuk teorisi ve pratiğinin birbirine olan uyumunu göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu mahke-

110 Örnek için bkz. KŞS-6-107/307; KŞS-10-89/359; KŞS-15-6/33; KŞS-15-230/686.

111 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 135.

112 Ali Kaya – Halit Çalış, “Haksız İktisap”, *DİA*, İstanbul, 1997, C. XV, s. 211.

113 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 94; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 456 vd.; Ali Kaya, *İslam Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme*, Emin Yay., İstanbul, 2005, s. 47 vd.; Kaya – Çalış, “a.g.m.”, C. XV, s. 212.

114 Geniş bilgi için bkz. Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 94 vd.; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 456 vd.; Kaya, *a.g.e.*, s. 47 vd.; Kaya – Çalış, “a.g.m.”, C. XV, s. 212-216.

115 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 94 vd.; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 456 vd.; Kaya, *a.g.e.*, s. 49; Kaya – Çalış, “a.g.m.”, C. XV, s. 212-216.

me kayıtları ücret belirlenmeksizin yapılan iş hizmeti akabinde ortaya çıkan ihtilafa dairdir. İlk olarak zikredilecek 1136/1724 tarihli mahkeme kaydında, Müslüman bir şahıs ücret belirlenmeksizin kendisine beş yıl hizmet etmiş olduğu zimmî bir şahısla, ecr-i misl konusunda meydana gelen ihtilafı gidererek kendisiyle akdetmiş olduğu sulh akdini kadı huzurunda tescil ettirmektedir. İlgili mahkeme kaydının aslı şöyledir:

... *Haci Manoel zimmîye şeref-i İslâm ile müşerref olmazdan mukaddem ücret kavul itmeksizin ben beş sene hizmet eyleyüp ecr-i mislimi taleb ve da'vâ sadedinde olduğumda beynimizde münâza'ât-ı kesire vâki' olmuşdu el-hâletü hâzihî beynimize muslihûn tavassut idüp da'vâyı mezkûremden fâriğ olmak üzre beni an-nakd on iki guruş üzerine inşâ-i akd-i sulh eylediklerinde ben dahi sulh-ı mezkûru kabul ve bedel-i sulh olan meblağ-ı mezkûr on iki guruşu müvekkil-i mezbûr Haci Manoel yedinden bi't-tamâm ahz u kabz eyledim...*<sup>116</sup>

Her ne kadar, söz konusu ihtilafta kadı herhangi bir hüküm vermemiş olsa da, bir Müslüman ve zimmî arasında vuku bulan böyle bir meselenin mahkemeye taşınması ve kayıtlara geçmiş olması Müslüman-zimmî ilişkileri bakımından önemlidir. Bunun yanı sıra söz konusu belgede davacı şahsın mahkemeye müracaat etmesi ve ücret olarak ecr-i misl talep etmiş olması, haklarına dair bilgi sahibi olduğunu gösterir. Bu kayıta ifade edildiği üzere taraflar arasındaki ihtilaf, ecr-i misl talebi üzerine meydana gelmektedir. İslâm hukukunda karşılık (ivaz) iki çeşittir: Bunlardan biri, tarafsız bilirkişilerin takdir edecekleri ücret olan ecr-i misl,<sup>117</sup> diğeri ise sözleşme zamanında taraflarca belirlenmiş ücret olan ecr-i müsemmâdır.<sup>118</sup> Ecr-i misl genellikle akdin bulunmadığı, zevâl ve fesadının söz konusu olduğu veya yukarıda kaydedilen belgede olduğu gibi akidde bedelin zikredilmediği zamanlarda bahis mevzuu olur.<sup>119</sup> Ecr-i müsemmâ ecr-i misle denk, ondan fazla veya eksik olabilir.<sup>120</sup>

İslâm hukukuna göre yukarıda zikredilen mahkeme kaydındaki durumda, kişi ecr-i misle hak kazanır. Söz konusu meselenin Hanefî mezhebindeki hükmü Mecelle'nin şu maddesinde açıklandığı gibidir: "Ücret mukavele edilmeyerek bir şahıs, bir kimsenin talebi üzerine ol kimseye hizmet ettikte, ücret ile hizmet eder makuleden (sınıftan, çeşitten) ise ecr-i misl alır..."<sup>121</sup> Her ne kadar söz konusu kayıttaki ihtilaf sulh akdiyle sonuçlandırılmış olsa da, İslâm hukukuna göre

116 KŞS-12-2/5.

117 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 85; *Mecelle*, md. 415.

118 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 85; *Mecelle*, md. 414.

119 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. I, s. 97; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 458.

120 Bilmen, *a.g.e.*, C. XI, s. 157.

121 *Mecelle*, md. 563. Ayrıca bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 648.

ecr-i mislin terettüp etmesi için gerekli şartları sağlayan bir durum söz konusu olursa, işveren karşısında hizmet sahibi kişi hukukî olarak gözetilerek, iş sahibinin haksız iktisap elde etmesine müsaade edilmeyeceği de ifade edilebilir.<sup>122</sup> Ancak burada yer verilen dava kaydında olduğu gibi ecr-i misl hakkı olan kişinin sulh yoluna gitmesi de pek tabii mümkündür. Bununla beraber ilgili belgede mahkemenin bir tür noter görevi icra ettiği de gözlenmektedir. Nitekim birçok mahkeme kaydında şer'î mahkemenin böyle bir fonksiyonunun olduğu müşahede edilmiştir. İlgili mahkeme kaydında olduğu gibi taraflar arasındaki ihtilafın arabulucular vasıtasıyla giderilerek meydana getirilen sulhun veya gerçekleştirilen herhangi bir hukukî işlemin şer'î mahkeme huzuruna taşınarak kayıt altına aldırıldığı birçok belge vardır. Tarafların bu şekilde mahkemeye müracaatı bir zorunluluk olmamakla birlikte, olası ihtilaf durumlarına karşı tedbir amacıyla gerçekleştirildiği söylenebilir.

Konuya dair verilecek bir diğer mahkeme kaydı, haksız iktisap hususundaki hukuk tatbikatını yansıtmaya bakımından daha net bir tablo ortaya koymaktadır. Zira söz konusu belgede meydana gelen ihtilafa dair kadının hükmü bulunmaktadır. 1142/1729 tarihli dava kaydında zimmî bir şahıs meslek öğrenmek üzere kendisine hizmet ettiği bir Müslüman şahıs aleyhine dava açarak ecr-i misl talep etmektedir. Ancak, kadı meslek edinmek için yapılan hizmette ecr-i misle hak kazanılmayacağı gerekçesiyle davayı reddetmektedir. Konuyla ilgili belge şöyledir:

... Ben bundan akdem nisâyâ mahsûs nakkâşlık ve cellâhlık san'atlarını ta'allüm için müvekkile-i mezbûrenin yanına varup altı sene telemmüz ve zikr olunan san'atları bana ta'lîm ben dahi minvâl-i muharrem üzre ta'allüm etmişidim el-hâletü hâzihi sinîn-i mezkûrede müvekkile-i mezbûreye eylediğim hizmetimin ecr-i mislini müvekkile-i mezbûre Ümmühani Hâtûn'dan talep ederim dedükde mezbûre Hristina'nun kendi takrîri üzre ücret ile hizmet eder makûlesinden olmadığından mâ'adâ zikr olunan san'atları ta'allüm için eylediği hizmetinden bir nesne lâzun gelmemekle mezbûrenin müvekkile-i mezbûreden ecr-i misl da'vâsı meşrû'a olmayup vekîl-i mezbûra şer'an su'âl dahi teveccüh etmemeğin müdde'îye-i mezbûre bî-vech mu'ârazadan men' birle mâ hüve'l-vâkî' bî't-taleb ketb olundu.<sup>123</sup>

Söz konusu hukukî ihtilafın İslâm hukukundaki yerini Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili madde şöyledir: "Bir kimse meselâ oğlunu san'at öğrenmek için ustaya verip ehadühümâ âhara ücret şart etmedikleri halde çocuk sanat

122 Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 458; Kaya - Çalış, "a.g.m.", C. XV, s. 213, 215.

123 KŞS-13-141/448.

öğrendikten sonra yekdiğerinden ücret mutâlebe etseler örf ve âdet-i belde ne ise onunla amel olunur.”<sup>124</sup> Bu noktada kadının verdiği hükümün tam olarak İslâm hukukuna muvafık olduğunu söyleyebilmek için ilgili dönemde Kıbrıs adasında bu tür hizmetler karşılığında ücret alma âdetinin olup olmadığının bilinmesi de gerekmektedir. Ne var ki, ilgili kayıta böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber kadının, verdiği hükmün gerekçesi olarak “*ta'allüm için eylediği hizmetinden bir nesne lâzım gelmemekle*” ifadesini kullanması, bu dönemde sanat öğrenmek maksadıyla hizmette bulunulması durumunda hukuken herhangi bir ücret talep edilmemekte olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

## 2. Borcun Hükümü

Borcun hükmünden maksat, “borç konusu olan edimin yerine getirilmesi” anlamındaki ifâdan ibarettir. İslâm hukukunda kural borç ilişkilerinde mümkün olduğu müddetçe borçlunun borcunu aynen, taahhüdüne uygun bir şekilde yerine getirmesidir. Nitekim kavâid kitaplarından Mecelle'ye kadar gelen bir genel kural “Aslın ifâsı kâbil olmadığı hâlde (takdirde) bedeli ifâ olunur.”<sup>125</sup> diyerek bu durumu izah etmektedir. Aslın ifâsına edâ, bedelin ifâsına kazâ denir; kazâ da, misli iş ya da borç mevzuunun mislini ödemek şeklinde olursa tam (kâmil), kıymete tâbi eşyada para ve mal olarak kıymeti ödenirse eksik (nâkus) diye iki kısma ayrılır.<sup>126</sup>

Borçlu edâdan kaçınırsa yahut borçlunun bir fiili veya kusuru sebebiyle borcun aynen ifâsı imkânsız hale gelirse dolaylı ifâyâ intikal edilir; aksi halde borcun aynen ifâsı esastır. Dolaylı ifâda bedelin, yani misli veya kıymetinin ödenmesi tazminat özelliği taşır. İslâm hukukçularına göre aynen ifânın yapılmaması halinde, hem aslın ödenmemesinden doğan zararın hem de mahrum kalınan veya kalınması muhtemel bulunan menfaatin tazmini söz konusu olabilmektedir. Ancak daha önce de temas edildiği gibi Hanefiler menfaatin tazminini mal olmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.<sup>127</sup> Nitekim Kıbrıs şer'yye sicillerindeki hukuk pratiği de bunu teyit eder nitelikte gerçekleşmiştir.

Dönemin mahkeme kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Müslümanlar ve zimmiler arasında oldukça sıkı bir borç ilişkisi kurulmuştur. Ancak bu borç ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkan ifâ konusunda zaman zaman taraflar arasında çeşitli ihtilaflar yaşanmıştır. Konuya dair toplam mahkeme kaydı beş adet olmakla beraber bunların üçü<sup>□</sup>

124 Mecelle, md. 569. Ayrıca bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 654-655.

125 Mecelle, md. 53. Ayrıca bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 55.

126 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 505-506.

127 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 506-507.

bir davanın değişik safhalarıyla ilgili olup, diğer ikisi<sup>128</sup> farklı kişiler arasında gerçekleşen dava kayıtlarıdır. Söz konusu belgeler hukukî açıdan iki grupta toplanabilir: Birincisi, borcunu edâ edemeyecek derecede fakir kimselere yönelik uygulamalar, ikincisi ise borcunu ödeyebilecek durumda olup ödemekten kaçınan kimselere yönelik uygulamalardır. Nitekim İslâm hukukuna göre borçlu ifâyı kendiliğinden yaptığı takdirde borç sona erer; aksi halde borcun ödenmesi için cebri ifâ uygulanır.<sup>129</sup> İslâm hukukunda muhtelif cebri ifâ yolları olmakla birlikte burada sadece ilgili kayıtların alakadar olduğu cebri ifâ yollarına temas edilecektir. 1158/1745 tarihli verilecek ilk mahkeme kaydı, borcunu ödeyecek durumda olup ödemekten kaçınan ve bu sebeple hapis durumunda olan zimmi bir şahsın alacaklılara ödenmek üzere mallarının satılmasına dairdir. İlgili mahkeme kaydı şöyledir:

... Mesfûr Kalîro deyn-i mezkûru ve temessükü ikrâr ve i'tiraf edüp ve kezâlik Küpelioglu'ndan dahi otuz kese akçe istikrâz eylediği ikrârıyla sâbit olup kable'l-habs edâsına kirâren ve mirâren tenbîh olunmuşken leyte ve le'alle birle edâda ve te'allül ve muhâlefet ve ba'dehû ibtâl-ı hukûk için firâr ve gaybet sevdâsında olmağla habs olunup yine mümâtale ve mümâna'at üzre iken Magosa Kal'ası'na kal'abend olunmaları bâbında sâdır olan fermân-ı celilü'ş-şân vürûd bulmağın kal'a-i mezkûrede kal'a bend olmağın mesfûrûn tarafından bir kayyum nasb olunup urûzu vefâ etmezse emlâk ve akârı mahallinde ma'rîfet-i şer' ile semen-i misilleriyle bey' etdirilüp semeninden erbâb-ı düyûn istifâ-i hukuk etdirilmek ber müceb-i fetvâ muvâfık şer'-i şerîf olduğu huzûr-î âlilerine i'lâm olundu.<sup>130</sup>

İslâm borçlar hukukunda temel prensip malî mesuliyet olduğundan dolayı kişi, borçlarına karşı şahsıyla değil malıyla sorumludur. Bunun tek istisnası, gücü yettiği halde ifâda bulunmayan kişiyi buna zorlamak için hapsedmektir.<sup>131</sup> Hanefî mezhebindeki hâkim görüşüne göre borçlarını kendi rızasıyla ödemeyen kimsenin malları haczedilir ve cebri icra yoluyla satılarak borçları ödenir.<sup>132</sup> Ancak çoğunluğun karşısında yer alan Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre nakit varlığına cehren el konursa da nakit parası dışındaki malvarlığının resmî makamlar tarafından değil bizzat mal sahibi tarafından satılması sağlanır.

128 KŞS-3-60/386; KŞS-10-140/601.

129 M. Âkif Aydın, "Borç", *DİA*, İstanbul, 1995, C. XI, s. 288.

130 KŞS-16-53/89. Dava kaydında arzuhâlden söz edilmektedir; arzuhâl (dilekçe) alacaklılar tarafından oluşturulmuş olup kayıtlar arasında mevcuttur (bkz. KŞS-16-53/91).

131 Aydın, "a.g.m.", C. XI, s. 288.

132 Serahsî, *a.g.e.*, C. V, s. 189. Nitekim Mecelle'de de konu şöyle maddeleştirilmiştir: "Medyûnun kudreti varken deyninin edâsında mümâtale eylediği nezd-i hâkimde zâhir olup da dâ'inleri dahi malı satılarak deyninin te'diyesini hâkimden talep ettiklerinde hâkim onu hacr eder. Ve kendisi malını satıp da deynini ifâdan imtina' ettiği takdirde hâkim onun malını satıp deynini te'diye eyler." (*Mecelle*, md. 998).

Gerekirse bunun için mal sahibi hapsedilir.<sup>133</sup> İlgili belgede de görüleceği üzere borçlunun mallarının satılmasına hükmedilmiş olmasıyla uygulamada mezhep içindeki hâkim görüşün esas alındığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca verilen hükmün akabinde “*ber müceb-i fetvâ muvâfık şer’-i şerîf olduğu*” ifadesinin geçmesi, verilen hükmün fetvaya uygun olduğunu da göstermektedir. Daha önce belirtildiği gibi, Osmanlı’da kadılar, her ne kadar verilen fetvaya muvafık hüküm vermek zorunda olmasalar da verdikleri hükümlerde fetvayı dikkate almaktaydılar. Söz konusu kayıтта kadının, verilen hükmün fetvaya uygun olduğunu zikretmesi bu durumu teyid etmektedir.

Aşağıda zikredilecek 1033/1624 tarihli bir diğer dava kaydında ise zimmî şahıs Müslüman şahsın kendisine olan borcunu ödemesi talebiyle aleyhine dava açmıştır. Malum şahıs borcunu ödeyecek durumda olmadığını şahitlerle ispat etmiş, kadı da bunun üzerine borçlu şahsın elinin genişleyeceği vakte kadar ödemenin beklenmesine hükmetmiştir. Konuyla ilgili belge şöyledir:

... *İsre’l-istişhâd fi’l-hakîka mezbûr Receb Begi müflis olup üzerinde olan libâsdan gayri sunûf-ı emvâlden bir şeye mâlik değildir; sırran ve alenen tecrübe eylemişizdir; biz bu husûsa bu minvâl üzere şahidlerimiz ve şehâdet dahi ederiz deyü edâ’-i şehâdet-i şer’iyye eylediklerinde ba’de’t-ta’dîl ve’t-tezkiye şehâdetleri makbûle olmağın mezbûr Yakmo mezbûr Receb Begi’nin deyn-i mezkûra vefâ eder mâlı olduğunu isbâta [kâdir] olmamağın lede’s-şer’îl-âlî iflâsı zâhîr olmağın şehâdet mücebince iflâsına ba’de’l-hükm vakt-i yesârına değîn intizârına müdde’î-i mezbûra tenbîh birle mâ vaka’a bi’t-taleb keth olundu.*<sup>134</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi mal varlığı olup da borcunu ödeme-yen kimse, borcunu ödemesi için hapsedilebilir. Buna mukabil bütün İslâm müçtehitleri borcunu ödeme imkânı bulamayan fakir bir kimseyi hapsedmenin câiz olmadığına ittifak etmişlerdir. Çünkü hapisle elde edilmek istenen gaye borçluyu borcunu ödemeye zorlamaktır; fakat fakiri hapsedmenin böyle bir sonuç doğurmayacağı da aşikârdır.<sup>135</sup> “Borçlu sıkıntı içinde ise bolluk zamanına kadar beklemek gerekir.”<sup>136</sup> meâlindeki âyet de bu hükme delalet etmektedir. Bununla birlikte söz konusu kayıтта, borçlunun borcunu ifâ edecek imkânının olmadığını ispat için mahkemede şahitlik edildiği görülmektedir. Nitekim bu da İslâm hukukunun bir gereği olarak gerçekleşmektedir. İslâm hukukuna göre borçlu, ödeme imkânı bulunmadığını kendisini bilen dürüst şahitlerle ispat etmedikçe hapsedilmekten kurtulamaz.<sup>137</sup> Bu sebeple

133 Serahsî, *a.g.e.*, C. XX, s. 88.

134 KŞS-9-140/601.

135 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 512.

136 Bakara, 2/280.

137 Serahsî, *a.g.e.*, C. XX, s. 89; Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 514.



söz konusu davada borçlunun hapisle cezalandırılmayı önleyebilmesi için borcunu ödeyecek durumda olmadığını şahitlerle ispat etmesi gerekmektedir. İlgili kayıta borçlu tarafından bu ispatın yerine getirildiği görülmektedir. Sonuç olarak denilebilir ki, gerek yukarıda zikredilen dava kaydından gerekse konuya dair diğer kayıtlardan<sup>138</sup> anlaşıldığı gibi kadının vermiş olduğu hükümler İslâm hukukuna uygun olarak gerçekleşmiştir.

### 3. Borçların Sona Ermesi

#### a. İfâ

İfâ sözlük anlamı itibariyle “bir şeyi tam yapmak, eksiksiz vermek, sözünde durmak, gereğini yerine getirmek” anlamlarına gelir. İslâm hukukundaki terim anlamı ise dinî mükellefiyetlerin ve zamanla borçlanılan edimin gerektiği şekilde yerine getirilmesidir.<sup>139</sup> Başka bir ifade ile ifâ, borçlanılan edimin gereği gibi yerine getirilmesini ifade eder.<sup>140</sup> İfânın birtakım unsurları vardır; bunlar sunulan edimin konu, şahıs, yer ve zaman bakımından borca uygun olmasıdır. Söz konusu unsurlar ana hatlarıyla şöyle ele alınabilir: İfânın konusundan kasıt ifâ fiilinin muhtevasıdır. O da borç ilişkisinin gereği olarak yapılması gereken şeyden ibaret olup buna hukuk dilinde “edime uygun ifâ prensibi” denmektedir.<sup>141</sup> İkinci unsur ifânın taraflarıdır. İfâda, ifâyı yerine getiren ve ifâ yapılan şeklinde iki taraf bulunmaktadır. İfânın kural olarak borçlu tarafından yapılması veya edimin mahiyeti üçüncü bir şahsın ifâsına engel olmuyorsa onun tarafından bizzat yerine getirilmesi zorunluluğu yoktur. Burada önemli olan, ifâ ile elde edilecek sonucun ortaya çıkmasıdır. Bu açıdan ifâyı gerçekleştirenin üçüncü bir şahıs değil de borçlu kişi olması her zaman için şart değildir.<sup>142</sup> İfânın üçüncü unsuru ifâ yeridir. Edim, bir şeyin verilmesi, yapılması veya ondan kaçınılması şeklinde tezahür eden bir davranış olup ifâ da bu davranışın yerine getirilmesi olduğuna göre, ifânın zorunlu olarak bir mekânda gerçekleşmesi gerekir.<sup>143</sup> İfâ yeri tarafların isteğine göre herhangi bir mekân olabilir.<sup>144</sup> Edimin, mahiyeti icabı belli bir yerde olmayı kendiliğinden taayyün etmesi söz konusu olabileceği gibi, herhangi bir yerde olabileceği durumlarda, tarafların açık veya zımnen kararlaştırdıkları bir mekân olması da mümkündür. Taraflar ifâ yerini açıkça veya dolaylı olarak tayin etmemişlerse ve edim birden fazla yerde ifâya elverişliyse, ifâ yeri borcu doğuran hukukî olay veya işlemin

138 bkz. KŞS-3-60/386; KŞS-16-53/91.

139 Bilal Aybakan, “İfâ”, *DİA*, İstanbul, 1995, C. XXI, s. 498.

140 Mahmesâni, *a.g.e.*, C. II, s. 541.

141 Bilal Aybakan, *İslâm Hukukunda Borçların İfâsı*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, 1998, s. 49; Aybakan, “a.g.m.”, C. XXI, s. 498-499.

142 Serahsî, *a.g.e.*, C. XXI, s. 95; Aybakan, “a.g.m.”, C. XXI, s. 501.

143 Aybakan, *a.g.e.*, s. 135.

144 Mahmesâni, *a.g.e.*, C. II, s. 546; Ayrıca bkz. *Mecelle*, md. 287.

vuku bulduğu yer esas alınarak ya da işin mahiyeti dikkate alınarak belirlenir.<sup>145</sup> Son unsur da ifâ zamanıdır. İfâ zamanı, borçlanılan edimin ifâsının talep edilebileceği, borçlunun da bu ifâ talebine uymak zorunda kalacağı ve gerektiğinde alacaklının ifâ davası açabileceği anı ifâde eder. Buna borcun muacceliyet kazanması anı da denebilir.<sup>146</sup>

Borcun ifâsına dair verilen bu teorik bilgilerin ardından ilgili mahkeme kayıtları içerisinde ilk olarak, alacağın tahsiline dair 1089/1678 yılına ait bir örnek verilecektir. Söz konusu kayıta zimmî bir şahıs Müslüman bir şahsa olan borcunu iki zimmî şahısla göndererek ödemekte ve bu ödeme işlemi de kadı tarafından kayıt altına alınmaktadır. Mahkeme kaydının aslı şöyledir:

*Cezîre-i Kıbrıs[’da] Kasaba-i Tuzla sükkânından Mustafa bin Abdullah nâm mühtedî meclis-i şer’-i hatîr-i lâzîmü’t-tevkîrde işbu bâ’isü’l-vesîka Davud ve Yakub nâm Ermeniler mahzarlarında takrîr-i kelâm ve ta’bîr-i anî’l-merâm idüp Tarsus’da sâkin medyûnum olan Erkiz nâm Ermeni bana deyni olup on bir esedî ile iki çeki ipeği mezbûrân Davud ve Yakub ile emâneten irsâl etmeğın hâlâ mezbûrânın yedinden on bir esedî ile iki çeki ipeği bi’t-tamâm ve’l-kemâl ahz [u] kabz eyledim zimmetlerinde gerek esedî ve gerek ipekden bir şeyim kalmadı dedikde mukurr-ı merkûmun minvâl-i muharrer üzre cârî ve sâdır olan ikrârını el-mukarru lehüme’l-mezbûr vicâhen tasdik idicek mâ hüve’l-vâkı’ (...).*<sup>147</sup>

Söz konusu mahkeme kaydında borcun gereği gibi ifâ edildiği gözlenmektedir. Zira sunulan edim, yukarıda kısaca izahını yapmış olduğumuz konu, şahıs, yer ve zaman bakımından uyum sağlamaktadır. Bununla beraber ilgili kayıta borcun alacaklıya başkaları vasıtasıyla emanet verilerek ulaştırıldığı ifade edilmektedir. Buradaki emanetten kasıt vekâlet olmalıdır. Zira İslâm hukukuna göre vekilin elindeki mal emanet hükmündedir.<sup>148</sup> Dar anlamda emanet ise (vedîa) bir şahsa bir şeyi korumak üzere bırakıp daha sonra tekrar geri almak şeklinde gerçekleşir.<sup>149</sup> Yukarıdaki belgede de borcun alacaklıya ulaştırılması amacıyla bazı kimselerin aracılık etmeleri söz konusu olduğundan, aracılık yapan kimselerin vekâleten bu görevi icra ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu davadaki ifâ işleminin gerçekleşmesi için ödemede bulunanların vekil olması gibi bir gereklilik yoktur. Nitekim bu hususa yukarıda temas edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu mahkeme kaydında İslâm hukuku açısından ifânın gerçekleşmesi için gerekli unsurların bulunduğu ifade edilebilir. Borç ifâsının kadı huzuruna taşınarak kayıt altına alınması da ileride muhtemel bir ih-

145 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 546; Aybakan, “a.g.m.”, C. XXI, s. 502.

146 Aybakan, “a.g.m.”, C. XXI, s. 502.

147 KŞS-5-96/254.

148 Hamza Aktan, “Emanet (Fıkıh)”, *DİA*, İstanbul, 1995, C. XI, s. 83.

149 Mustafa Yıldırım, “Vedîa”, *DİA*, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 597.



tilaf durumu için tedbir amaçlı olarak gerçekleştirilmektedir. Birçok mahkeme kaydında borcun ifâsı bu şekilde kayda geçirildiği gibi, kimi zaman bu ifâyı gerçekleştiren kişiye ayrıca tezkire verildiği vâkidir.<sup>150</sup>

İlgili kayıtlarda zaman zaman borcun ödenip ödenmediğine dair ihtilafların yaşanarak mahkemeye intikal ettiği de gözlenmektedir.<sup>151</sup> Bu durumda İslâm hukukuna uygun olarak borcunu ödemediğini iddia eden taraftan borcun ödendiğine dair delil talep edilmiştir.<sup>152</sup>

Karşılaşılan bir diğer ifâ türü de kısmî ifâdır.<sup>153</sup> Kısmî ifâ, belirli ve muaccel bir borcun miktar olarak borçlanılan edimin gerisinde kalacak şekilde, yani eksik biçimde ifâ edilmesi anlamına gelir.<sup>154</sup> Kısmî ifânın yapılabilmesi için edimin bölünebilir nitelikte olmasıyla beraber tarafların iradesinin ve akdin amacının da buna imkân vermesi gerekmektedir. Söz konusu kayıta edimin on bin dirhem olduğu ve borçlunun bunun bir kısmını ödediği görülmektedir. Burada mahiyet itibariyle parasal bir edim söz konusu olduğu için bölünebilme yönüyle kısmî ifâyâ elverişlidir. Taraflarının iradesiyle mahkeme huzurunda kayıt altına alınması ve amacın müsait olması hasebiyle İslâm hukukuna uygunluk açısından olumsuz bir durum söz konusu değildir.

### **b. İfâ yerine edim**

İslâm hukukuna göre borçlu, karşılıklı anlaşma ile asıl borcuna mukabil diğer türden bir ödemede bulunmasına ifâ yerine edim veya istibdâl denir.<sup>155</sup> Konuya dair verilecek 1018/1609 tarihli mahkeme kaydında borçlu, borcunun bir kısmını ifâ etmek üzere alacaklıya iki

150 Örnek için bkz. KŞS-2-57/106.

151 Örnek olarak şu belge verilebilir: "Oldur ki; Mahniyye-i Lefkoşa zimmülerinden Komi veled-i (?) nâm zimmi mahfil-i kazada Ömer Çavuş bin Mustafa mahzarında bast-ı merâm edüp bundan akdem merkûm Ömer Çavuş müvekkilim, kız karındaşımın zevci Luizo'nun bundan üç bin akçe karz alıp hâliyâ su'âl olunup alverilmesin taleb ederin dedikde gibbe's-su'âl merkûm Ömer Çavuş meblağ-ı mezkûr üç bin akçe merkûm Luizo'nun borcu olmağla verüp haklaşmışdır. Benim zimmi-i merkûma deynim yokdur dedikde merkûm Ömer Çavuş'dan kelimâtının musdâki beyyine taleb olundukâ udül-i Müsliminden Berhurdar Çavuş ve Süleyman Bey bin Abdullah li-eclî's-şehâde meclis-i şer'a hâzırân olup fi'l-vâki zıkr olunan üç bin akçe merkûm Luizo'nun mesfûr Ömer Çavuş'a deyni olmağla verüp bizim huzûrumuzda edâ etmişdir. Bu husûsa şahidleriz dedikde gibbe't-taleb ketb olundu." (KŞS-3-102/626).

152 İslâm isbat hukukunun esasını, "Beyyine idDİA sahibine, yemin de bu idDİAyı inkâr eden tarafa aittir." ilkesi teşkil eder (Mecelle, md. 76). Beyyineden maksat idDİAnın doğruluğunu ispatlayan ispat vasıtalarıdır (Aybakan, a.g.e., s. 189).

153 Konu ile ilgili örnek belge şöyledir: "Ekarre İlyas Bey ibn-i Abdürnebi Reisi'l-muhzırin be-Lefkoşa el-mahniyye bi ennehû kad kabaza an yed-i Yasef veled-i Sefer ve şerikihî Murad veled-i Polad meblağın kallet selâsete âlâfe dirhem ve sitte mi'e ve erba'in dirhemen Osmanîyyen hâsıl aşerete âlâf dirhem kâne fi zimmetihimâ li-Yûsuf ibn-i (?) müseccelün aleyhimâ ve zâlike li-kevnihimâ fi habsihî ve kevn-i sâhibi'l-hak Yûsuf el-mezbûr kad ehâlehû aleyhi li-yakbizahû ve teslîmehû ileyhi ikrârın musaddıkan minhümâ." (KŞS-3-10/70).  
Not: Bu belgenin Türkçe yerine Arapça olarak yazılmış olmasının sebebi bilinmemekle beraber incelediğimiz siciller için istisnâî bir durumdur.

154 Aybakan, "a.g.m.", C. XXI, s. 500.

155 Mahmesânî, a.g.e., C. II, s. 552-553.

katır vermekte ve bunu kadı huzurunda kayıt altına aldırılmaktadır. İlgili mahkeme kaydı şöyledir:

*Oldur ki; Parson veled-i Mercan nâm Ermeni Fahru'l-muhadderât Fatma Hâtûn tarafından vekîli olan Anber Ağa muvâcehesinde ikrâr u i'tirâf edüp: "Merkûme Fatma Hâtûn'un bende olan altı bin yüz altmış akçesinin mukâbelesinde iki re's katrumu ikişer bin akçeden dört bin akçeyi Anber Ağa'ya verüp benim zimmetim iki bin yüz altmış akçe kaldı" dedikde mezbûr Anber Ağa bi'l-muvâcehe tasdik etmeğın kayd olundu.<sup>156</sup>*

İfâ yerine edim, edime uygun ifâ prensibinin istisnalarındandır. Nitekim edime uygun ifâ prensibine göre borç ne ise kural olarak onun ifâ edilmesi gerekmektedir. Asıl edimden başka bir şey teklif edilmişse alacaklı bunu kabul etmek zorunda değildir. Ancak ifâ aşamasında, borçlu alacaklıyla anlaşarak asıl edimi ifâ etmek yerine ona başka bir şey verip asıl edimi ifâ etmiş gibi borcundan kurtuluyorsa ifâ yerine edim anlaşması meydana gelir. Bu konuyla ilgili olarak İslâm hukukunda birtakım tartışmalar ve detaylı düzenlemeler olsa da söz konusu dava kaydı itibarıyla, burada borcu oluşturan edimin para olmasından dolayı yapılan anlaşma İslâm hukuku açısından meşrudur. Nitekim doktrinde selem ve sarftan doğan borçların dışında kalan deyn (cins ve para) niteliğindeki borçların ifâ yerine edim anlaşmasına konu yapılabileceği kabul edilmiştir.<sup>157</sup>

### c. İbrâ

Sözlükte "arındırmak, temize çıkarmak, yükümlülükten kurtarmak" gibi anlamlara gelen ibrâ,<sup>158</sup> terim olarak "bir kimseyi bir davadan, bir haktan beri kılmayı; onun hakkında davada, hak talebinde bulunmaktan vazgeçmeyi" ifade eder.<sup>159</sup> Mecelle'ye göre ibrâ, "Bir kimse filan ile da'vâ ve nizâ'ım yokdur ve filanda hakkım yokdur ve filan ile olan da'vâmdan fâriğ oldum yâhûd vazgeçdim ve filanda hakkım kalmadı ve filandan tamamen hakkımı aldım dese onu ibrâ etmiş olur."<sup>160</sup> şeklindedir.

İbrânın kuruluşu için diğer hukukî işlemlerde olduğu gibi birtakım unsurlar gerekmektedir. Bunlar taraflar, irade beyanı ve konudur. İbrâ işleminin gerçekleşmesi için biri ibrâ eden, diğeri ibrâ edilen olmak üzere iki tarafın bulunması gerekmektedir. Ancak Hanefiler ibrâyı tek taraflı bir hukukî işlem olarak gördüklerinden dolayı, ibrâ işleminden bahsedebilmek için bu işleme muhatap (ibrâ edilen) bir

156 KŞS-3-1/3.

157 Aybakan, "a.g.m.", C. XXI, s. 500.

158 ez-Zâvî, a.g.e., C. I, s. 237.

159 Bilmen, a.g.e., C. VIII, s. 5.

160 Mecelle, md. 1561.

kimsenin bulunması şart ise de işlemin hukuken kurulması için ibrâ edilen kişinin aktif katılımına, yani kabulüne ihtiyaç bulunmamaktadır.<sup>161</sup> Ayrıca ibrânın sahih olması için ibrâda bulunan kimsenin tam edâ ehliyetine sahip olması, rızanın ikrah<sup>162</sup> veya hezl<sup>163</sup> gibi sebeplerle sakatlanmaması gerekli görülmektedir. İkinci bir unsur da irade beyanıdır. Hanefî mezhebindeki hâkim görüşüne göre ibrâ, borçlunun kabulüne gerek olmaksızın alacaklının tek taraflı iradesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla borçlunun ayrıca ibrâyı kabul etmesinin lüzumu yoktur.<sup>164</sup> Bununla birlikte Hanefî hukukçulara göre bazı istisnaları bulunsa da ibrâ edilenin reddetmesi halinde ibrâ hükümsüz olur.<sup>165</sup> Üçüncü bir unsur da konudur. İslâm hukuk literatürüne göre ibrâ, sadece Allah ve kamu hakları grubunun dışında kalıp “hukuk-ı ibâd” ve “hukuk-ı âdemiyyîn” tabirleriyle ifade edilen haklarda geçerli olmaktadır.<sup>166</sup>

İbrâ, tür olarak Hanefîler tarafından iki kısma ayrılmıştır. Hanefîler bunların birincisi olan ibrâ-ı istifâyı “bir kimsenin alacağını tahsil ettiğini, hakkı kalmadığını ikrar etmesi” şeklinde, ikincisi olan ibrâ-ı iskâtı ise “bir kimsenin diğer kimsedeki hakkının tamamını iskat yahut bir miktarını tenzil ederek o kimseyi borçsuz kılması” tarzında tanımlamışlardır.<sup>167</sup> Bunlardan birincisi bir ifâ ikrarı iken, ikincisi iskat (borcu düşürme) ibrâsıdır. İbrâ-ı iskat, şayet belli bir hak ve dava ile ilgili olursa özel (hass), bütün dava ve hakları içine alırsa genel (âmm) adını almaktadır.<sup>168</sup>

İncelenen sicillerde çok sayıda ibrâ örneğine rastlanmakla beraber bunların tamamının taraflar arasındaki hukukî ihtilafların uzlaşmayla sona ermesi sonucunda meydana geldiği görülmektedir.<sup>169</sup> Burada bunlardan biri örnek olarak zikredilecektir. 1044/1634 tarihli mahkeme kaydında bir Müslüman ile zimmi, alacaklarını tahsil ettiklerinden dolayı ileride vuku bulabilecek olası bir ihtilafa karşı birbirlerinin zimmetini ibrâ etmektedirler. İlgili mahkeme kaydı şöyledir:

... Lazari ile beynimizde bundan esbak vâki' olup târîh-i kitâba gelince vâki' olan mu'âmelât ve ahz u i'tâyı hesâblaşup ne benim mezbûr Lazari zimmetinde ve ne mezbûr Lazari'nin benim zimmetimde bir akçe ve bir habbe hakkı bâkî kalmayup birbirimizin zimmetini ibrâ-i

161 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 561; Apaydın, “a.g.m.”, C. XXI, s. 264.

162 İkrâh: Bir kimseyi, tehdit etmek suretiyle hukuken yapmakla mükellef olmadığı bir işi yapmaya zorlama (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 190).

163 Hezl: Bir lafzın ne hakikî ne de mecazî manası murad edilmeyerek söylenmesi; gayr-i ciddilik; latife vb. (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 150).

164 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 560-562; Apaydın, “a.g.m.”, C. XXI, s. 264-265.

165 Apaydın, “a.g.m.”, C. XXI, s. 265.

166 H. Yunus Apaydın, “İbrâ”, *DİA*, İstanbul, 1995, C. XXI, s. 265.

167 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 558; Apaydın, “a.g.m.”, C. XXI, s. 266; Ayrıca bkz. *Mecelle*, md. 1536.

168 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 558-559.

169 Örnek için bkz. KŞS-14-11/41; KŞS-16-226/387; KŞS-18-23/49.

*âmm-ı kâtı'u'n-nizâ' ile ibrâ vü iskât eylemişizdir ba'de'l yevm beyni-mizde vâki' olan mu'âmelât ve ahz u i'tâyâ müte'allık tarafeynden asâ-leten ve vekâleten da'vâ vü nizâ' sâdıra olur ise lede'l-hükkâmî'l-kirâm mesmû'a ve makbûle olmaya dedikde mukarr-ı mezbûrun vech-i meş-rûh üzre câri olan ikrârını el-mukarru lehü'l-merkûm vicâhen ve şifâhen tasdik ve tahkik etmeğın...*<sup>170</sup>

Görüldüğü üzere söz konusu ibrâ işlemi taraflar, irade beyanı ve konu bakımından İslâm hukukuna uygun bir şekilde gerçekleştirilmiş olup kadı huzurunda kayda geçirilmiş ve olası bir ihtilaf durumuna karşı talep eden tarafa kaydın bir nüshası verilmiştir. Yapılan işlemin hukukî neticesi bakımından bir iskat olmasından ötürü borcu düşürür ve borç ilişkisini sona erdirir. Dolayısıyla dava hakkını da ortadan kaldırır ki, yukarıdaki ibrâ işleminin gayesinin de bu olduğu, yani ileriye dönük muhtemel bir ihtilaf durumunun engellenmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.<sup>171</sup>

#### **d. Zaman aşımı**

Klasik İslâm hukuk literatüründe zaman aşımı (mürûr-i zamân) kavramı "bir şeyin üzerinden uzun zaman geçmesi ve eskide kalması" anlamındaki "tekâdüm" kelimesiyle ifade edilir.<sup>172</sup> Terim anlamı ise "Bir hakkı iktisaba müncer olur veya bir hakkın himayesini talebe mâni teşkil eder yahut bir külfetten kurtulmayı temin eder surette kanunen muayyen müddetlerin geçmesi" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>173</sup> Daha açık bir ifadeyle bu terim, "bir hakkın kazanılmasını sağlayan veya dava edilmesini önleyen belli bir sürenin geçmesi" anlamına gelir.<sup>174</sup> Zaman aşımı aynı haklar, cezalar ve borçlar hukuku için söz konusu olmakla beraber, burada borçlar hukuku sahasına giren ve borcu düşüren zaman aşımı ele alınacaktır. Fakihler, zaman geçme hadisesinin hakkı düşürmeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Ancak Hanefiler, zaman aşımını alacak ve hak davasının kabul edilmemesine bir sebep olarak görürler.<sup>175</sup> Dava hakkını düşürerek dava açılmasına mâni olan zaman aşımı hakkı düşürmediğinden borç diyâneten varlığını sürdürdü-

170 KŞS-4-85/208.

171 bkz. Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 563; Apaydın, "a.g.m.", C. XXI, s. 266. Nitekim bu durum Mecelle'de "Bir kimse diğerini bir hakkından ibrâ ettikde ol hakkı sâkit olur, artık onu da'vâ edemez." ve "Sâkit olan şey avdet etmez." şeklinde ifade edilmiştir (*Mecelle*, md. 1562, 51).

172 Osman Kaşıkçı, "Zaman Aşımı", *DİA*, İstanbul, 2013, C. XLIV, s. 114.

173 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 338.

174 Kaşıkçı, "a.g.m.", C. XLIV, s. 114. Zaman aşımı doğurduğu sonuç itibarıyla ikiye ayrılmaktadır. Birincisi iskatî, yani düşürücü zaman aşımıdır. İslâm hukukunda mevcut olan zaman aşımı budur. İkincisi iktisabî zaman aşımıdır. Kazandırıcı niteliğe sahiptir ve bunun İslâm hukukunda olmadığı ifade edilir (Ahmet Akgündüz, "İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mürûr-i Zamân", *S.Ü.H.F.D.*, C. 1, S. 1, 1988, s. 47).

175 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 571.

rür. Mecelle'nin "Tekâdüm-i zamân ile hak sâkât olmaz."<sup>176</sup> maddesinden kastedilen de budur. Hanefî fakihler zaman aşımı müddeti olarak otuz, otuz üç ve otuz altı yıllık müddetler ileri sürmüşlerdir.<sup>177</sup> Osmanlı döneminde ise bu müddet daha da aşağılara indirilmiştir. Nitekim bu durum, Mecelle'de mülkiyet, borç ve alacak ayrımı yapılmaksızın şöyle maddeleştirilmiştir: "Deyn ve vedî'a ve mülk akar ve miras ve akârât-ı mevkûfede mukâta'a, yâhut icâreteyn ile tasarruf ve meşrûta tevliyet ve galle dâ'vâları gibi asl-ı vakfa ve umûma âit olmayan da'vâlar on beş sene terk olunduktan sonra istimâ' olunmaz."<sup>178</sup> Başka bir şekilde ifade edilecek olursa alacak, emanet, ödünç, menkul, gayrimenkul ve bunlarla ilgili irtifak hakkı, miras davaları, zevce dışındaki yakınların nafaka davaları ve vakıf taşınmazların asıllarıyla ilgili davalar için on beş yıllık zaman aşımı süresi kabul edilmiştir.<sup>179</sup> Zevcenin nafaka ve mehir alacakları zaman aşımına tâbi tutulmamış; vakfın aslı ve vakıf taşınmazlarla ilgili irtifak hakları davalarında ise otuz altı yıllık süre benimsenmiştir.<sup>180</sup> Alacak davalarının kişilerin birbiriyle veya bir tarafında hazinenin olması arasında fark bulunmamaktadır.<sup>181</sup> Mirî arazi-nin tasarruf hakkı ile ilgili zaman aşımı süresi ise on yıldır, ayrıca iki yıl ve daha az süreli bazı zaman aşımı süreleri de vardır.<sup>182</sup>

Borçlar hukukuyla ilgili mahkeme kayıtları arasında üç adet dava talebinin zaman aşımı sebebiyle reddedilmiş olduğu görülmektedir. Bu davaların tamamı gayrimenkul mallara el konulduğu iddiasıyla mahkemeye intikal etmiştir.<sup>183</sup> Dava talebiyle mahkemeye başvuranların ikisi zimmî, biri de Müslüman olmakla beraber, dava taleplerinin tamamı zaman aşımından ötürü reddedilmiştir. Örnek olarak zikredilecek 1125/1713 tarihli kayıтта Müslüman bir şahıs kendisine miras olarak kalan tarla ve iki ağacın zimmî bir şahıs tarafından yirmi yıl önce zapt edildiği iddiasıyla dava açmaktadır; ancak dava zaman aşımı sebebiyle reddedilmektedir. Konuyla ilgili belge şöyledir:

176 *Mecelle*, md. 674.

177 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 572. Zaman aşımını durduran sebepler için bkz. Akgündüz, "a.g.m.", s. 64 vd.

178 *Mecelle*, md. 1660. "Alacak, vedîa, mülk, miras ve vakfedilen malların kira karşılığında birine bırakılması veya kiralanmasıyla tasarruf, mütevellilik ve gelir davaları gibi vakfın kendisine ve umuma ait olmayan davalar 15 yıl geçtikten sonra açılmaz" (İbrahim Ural – Salih Özcan, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, Fey Vakfı, İstanbul, 1995, s. 362). Bu müddetin bazı istisnaları vardır, bunlar: Umumi mallar ve umuma ait yerler (md.1675), vakfın aslına ve vakıfla ilgili bazı aynı haklara ait davalar (md. 1661-1662), arazi-i emiriyeye, hususî yol vb. dir (md. 1662).

179 Kaşıkçı, "a.g.m.", C. XLIV, s. 115. İlgili mahkeme kayıtlarının birinde "Emlâkde on beş sene ve arazi-i miride on sene mürür eden da'vânun bilâ emr istimâ'ı memû' olmağla" ifadesi geçmektedir (KŞS-8-78/309).

180 *Mecelle*, md. 1660-1662.

181 Kaşıkçı, "a.g.m.", C. XLIV, s. 115.

182 Akgündüz, "a.g.m.", s. 53 vd.

183 KŞS-1B-42/54; KŞS-6-51/148; KŞS-8-78/309.

... *Hristodolo bi-gayr-i hakkın zabt u tasarruf eder hâlâ su'âl olunup zikr olunan zeytun eşcârından ve tarlalardan kasr-ı yedine tenbîh olunması matlûbumdur dedikde müdde'î-i mezbûrun takrîr-i meşrûhu üzre mezbûr Hristodolo ile karye-i mezbûrede sâkin olup ekser-i evkâtda birbirleriyle mülâkî olup bilâ özr-i şer'î emlakde on beş sene terk-i da'vâ eylediğine ikrâr u i'trâf etmekle bilâ özr-i şer'î emlakde on beş sene ve arazi-i mûrîde on sene mûrûr eden da'vânun bilâ emr istimâ'î memnû' olmağla müdde'î-i mezbûrun da'vâsı mesmû'a olmayup ve hasmına su'âlî dahi teveccüh etmemekle müdde'î-i mezbûr Muharrem mezbûr Hristodolo ile husûs-ı mezbûra müte'allik bî-vech mu'ârazadan men' olunup mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.<sup>184</sup>*

Mahkeme kaydı içerisinde de açıkça geçtiği gibi şer'î bir özür olmaksızın üzerinden emlakta on beş, mîrî arazide<sup>185</sup> ise on sene geçen davanın, sultanın özel izni olmaksızın görülmesi meşru değildir. Osmanlıların belirlemiş olduğu bu rakamlar Hanefî fakihlerin takdir ettikleri 30-36 yıllık<sup>186</sup> sürenin oldukça altındadır. Öncelikle şu ifade edilmelidir ki, Hanefî hukukçulara göre muayyen müddet geçtiği halde alacaklının bir talepte bulunmamış olması sebebiyle artık alacak davasının kabul edilmemesi istihsan içtihadına dayanmaktadır.<sup>187</sup> Onların istihšana dayanarak tespit ettikleri 30-36 yıllık müddet, Osmanlı yöneticileri tarafından sosyal hayatın getirdiği ihtiyaçlar sebebiyle kimi davalarda aynen bırakılmış kimi davalarda da on beş veya daha az bir süreye indirilmiştir.<sup>188</sup> Osmanlı yöneticilerinin bu icraatları şeyhülislâmlardan alınan fetvalara dayanmakla birlikte,<sup>189</sup> bu yöndeki ilk düzenlemeyi Ebüssuûd Efendi'nin fetvasına dayanarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın yapmış olduğu ifade edilmektedir.<sup>190</sup>

İslâm hukuku açısından Osmanlı döneminde belirlenen müddetin meşruiyeti, ulû'l-emre itaat prensibi<sup>191</sup> ile kazâ müessesesinin prensiplerine ve özelliklerine dayandırılmaktadır. Nitekim devlet başkanlığının kazâ salahiyetini veren makam olması hasebiyle onu çeşitli yönlerden kayıtlamak, özelleştirmek, belli nizamlara bağlamak yetkisinin olduğu ve hâkimin belirlenen bu sınırları aşamayacağı ifade edilmektedir.<sup>192</sup>

184 KŞS-8-78/309.

185 Devlete ait arazi (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 305).

186 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 572.

187 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 571; Karaman, *a.g.e.*, C. II, s. 564.

188 Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 574 vd.; Akgündüz, "a.g.m.", s. 53-54; Kaşıkçı, "a.g.m.", C. XLIV, s. 115.

189 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Ukudü'd-Dürriyye fî Tenkihî'l-Fetâva'l-Hamidiyye*, I-II, Matba'atü'l-Meymeniyye, Kahire, ty., C. II, s. 5-7.

190 İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C. II, s. 4-6.

191 Nisâ, 4/59.

192 Geniş bilgi için bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, C. IV, s. 689 vd.; Mahmesânî, *a.g.e.*, C. II, s. 572-573; Akgündüz, "a.g.m.", s. 53 vd.



## 4. Akidler

### a. Satım akdi (Bey')

Kelime anlamı itibariyle bey', "mübâdele" anlamına gelmekle beraber, genelde alışveriş ve ticareti; İslâm hukuk terimi olarak da satım akdini ifade eder.<sup>193</sup> Borçlar hukukuna dair ilgili sicil kayıtlarının önemli bir kısmı satım akdinin kadı huzurunda kayıt altına alınmasına dairdir. Rakamsal olarak ifade edilecek olursa borçlar hukuku başlığı altında toplanabilecek 781 adet kayıt içerisinde satım akdinin kayıt altına alınmasıyla ilgili 318 belge tespit edilmiştir. Bu da oran itibariyle %41'e tekabül etmektedir.

Kayıt altına alınan satış işlemlerinin neredeyse tamamı gayrimenkullere dairdir. Gayrimenkullerle beraber arazinin kullanım hakkının ya da küçükbaş, büyükbaş hayvanlar gibi menkul malların satışının da kayıt altına alındığı gözlenmektedir. İlginç olan, sadece menkul bir malın satışının gerçekleştirilip kayıt altına alındığı hiçbir örnek yoktur. Gayrimenkuller de genel olarak arazi ya da ev ve müstemiâtından oluşmaktadır. Neden sadece gayrimenkul satışlarında mahkemeye müracaat edilip işlemin kayıt altına alındığı tam olarak bilinemese de bu, muhtemelen gayrimenkul malın daha ehemmiyetli görülüp uzun yıllar mevcudiyetini koruyacağı için ileride ortaya çıkabilecek ihtilafların önünü alma arzusunun kaynaklanmıştır. Bunun yanı sıra söz konusu işlemin isteğe bağlı olmasının ve mahkemeye müracaat edildiğinde belli bir miktar harç ödenmesinin etkisinden de bahsedilebilir. Nitekim genel olarak maddî açıdan kıymeti yüksek olan ev ve arazi gibi mallar bu işlem için söz konusu edilmiştir; bu da zikredilen ihtimalleri güçlendirmektedir. Yapılan işlemin günümüz tapu tescilini andırması da ayrıca dikkati çekmektedir.

İlgili dönem içerisinde satımı gerçekleştirilen ve kayıt altına alınan malların Müslümanlar ve zimmiler arasında ne yönde el değiştirdiği de mevcut belgeler ışığında ortaya çıkmıştır. Yapılan incelemede Müslümanların zimmilere sattığı mallara dair kayıt sayısı 193 olup, oran olarak %61'e tekabül etmektedir. Zimmilerin Müslümanlara sattığı malları gösteren kayıt sayısı ise 125'tir; bu da oran olarak %39'a denk gelmektedir. Mevcut sicil kayıtlarının ışığında görüldüğü üzere araştırma kapsamındaki iki yüzyıl içerisinde mal hareketliliği daha çok Müslümanlardan zimmilere doğru olmuştur.<sup>194</sup> Bu da Osmanlı Kıbrısı'ndaki zimmilerin ekonomik özgürlüklerine ve genel refah du-

193 Ali Bardakoğlu, "Bey", *DİA*, İstanbul, 1992, C. VI, s. 13.

194 18. yüzyıl Üsküdar'ındaki Müslim-gayri müslim ilişkilerini inceleyen Nevzat Erkan, taraflar arasındaki mülk alım-satımlarının dönemsel ve bölgesel olarak büyük düzeyde farklılıklar içerebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Erkan'ın belirttiği istatistiksel verilerden hareketle söz konusu dönemde gayri müslimlerden Müslümanlara doğru bir mülk akışının olduğu söylenebilir. Geniş bilgi için bkz. Erkan, *a.g.e.*, s. 120, 146.

rumlarına; baskı ve ayrımcılığa maruz kalmadıklarına dair önemli bir göstergedir.

İlgili sicillerde satım akdine dair söz konusu kayıtlar yapılan muamele açısından “kesin satış” (bey’ül-bât) ve “vefâen satış” (bey’ bi’l-vefâ) olmak üzere iki kısma ayrılmakta olup; bedellerin durumu açısından da aynı şekilde “mutlak satış” (bey’ül-mutlak) ve “mukâyada satışı” (bey’ül-mukâyada) olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilk olarak mutlak satış çeşidine giren kesin satış ele alınacak olup vefâen satış, eşya hukuku başlığı altında geçtiği için burada ayrıca zikredilmeyecektir. Kesin satıştan sonra ise mukâyada satışı ve irâdî şart konuları ele alınacak olup daha sonra şart, ayıp ve aldanma muhayyerliklerine temas edilecektir.

### (1) Kesin satış (Bey’ül-bât)

Satım akdine dair kayıtların birçoğunda “bey’-i bât” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. İslâm hukukuna göre bu tabir kesinlik kazanmış alışveriş çeşidini ifade etmektedir.<sup>195</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere bir satım akdinin “bey’-i bât” çeşidinden olmasını, satım akdinde bu tabirin kullanılmış olmasından ziyade akdin kesinlik kazanmış ve her işi bitmiş bir durumda olması belirlemektedir.<sup>196</sup> Dolayısıyla ilgili satım akidlerine bu açıdan bakıldığında akidlerin tamamına yakınının bu şekilde akdedilmiş olduğu görülür ve nitekim aslolan satış muamelelerinin bu şekilde gerçekleşmesidir.

Kayıt altına aldırılan söz konusu satış işlemlerinden biri burada örnek olarak zikredilip bu kaydın anlaşılabilmesi için İslâm hukukuna göre satım akdiyle ilgili bazı temel bilgiler verilecektir. Bununla beraber daha önce genel olarak akidlerin unsur ve şartlarının açıklamalarına temas edildiği için burada bu hususların tekrar edilmesine lüzum görülmemiştir. Örnek olarak zikredilecek 1018/1610 tarihli satım akdinin kaydı şöyledir:

*Oldur ki; Mahmiyye-i Lefkoşa sâkinlerinden Ergiro veled-i Defteri nâm zimmî meclis-i şer’de Mehmed bin Mustafa nâm kimesne muvâcehesinde ikrâr u i’tirâf edüp: “Tribyodi mahallesinde vâki’ bir tarafı Eflatora nâm zimmî mülküne ve bir tarafı Nikola nâm zimmî mülküne ve tarafeyni tarik-ı âmm ile mahdûd bir bâb fevkânî ve üç bâb tahtânî mülk menzîlimi sundurmasıyla ve bi’r-i mâyı müştemil havlısı ile mezbûr Mehmed’e dokuz bin üç yüz elli nakd-i râyic-i fi’l-vakt akçeye bey’-i bât-ı kat’î ile bey’ edüp kabz-ı semen ve teslîm-i mebi’ etdim” dedikde mukarr-ı mezbûrun ikrârını mukarrun lehü’l-mezbûr vicâhen kabul [ve] tasdik kayd olundu.<sup>197</sup>*

195 Erdoğan, a.g.e., s. 40.

196 Çeker, a.g.e., s. 180.

197 KŞS-3-28/184.



Söz konusu kayıta da görüleceği gibi satım akdinin birtakım ıstılahları vardır ve bunların bazıları ilgili diğer kayıtlarda da geçmektedir. Bunlardan birincisi, “satıcı” anlamına gelen “bâyi”dir. İkincisi, “satın alan” anlamına gelen “müşteri”, üçüncüsü, “satılık mal” anlamına gelen “mebî”, dördüncüsü pazarlık neticesinde üzerinde anlaşılabilen fiyat olan “semen”, beşincisi mebî'nin hakiki değeri olan “kıymet” ve sonuncusu da akdin mahalli olan “mebî”dir.<sup>198</sup>

Örnek olarak zikredilen bu kayıta ve diğer satım akidlerinde üç temel unsurun var olduğu gözlenmektedir. Bunların birincisi, alışveriş işleminde bulunan taraflar, ikincisi karşılıklı rıza beyanı olan icap ve kabul, üçüncüsü ise akid konusu olan mal (mebî) ve bedeldir (semen). Hanefilere göre bunlardan icap ve kabul satım akdinin rüknü (rükn'ül-bey'),<sup>199</sup> diğer iki unsur da icap ve kabulün gereği, tabii unsur veya kuruluş şartıdır.<sup>200</sup> Dolayısıyla bir satış akdinde icap ve kabulün bulunması, satılan malın tam olarak bilinmesi ve bedelin de tam olarak kararlaştırılmış olması gerekmektedir.<sup>201</sup> Nitekim ilgili satış kayıtlarında bu hususlara titizlikle riayet edildiği gözlenmektedir. Hüküm itibarıyla satım akdinin sonucu mülkiyetin intikalidir; satım akdi tamamlanınca satın alan mala (mebî), satan da bedele (semen) mâlik olur.<sup>202</sup>

## (2) Mukâyada satışı (Bey'ü'l-mukâyada)

Yukarıda örneği verilen satım akdi değişilen nesnelere bakımından “paranın mal ile değiştirilmesi” anlamına gelen “mutlak satım akdi” (bey'ü'l-mutlak) çeşidine girmektedir. Bir de “malın mal ile değiştirilmesi” anlamına gelen “mukâyada” (bey'ü'l-mukâyada) çeşidi vardır ki, ilgili siciller arasında böyle kayıtlar da mevcuttur. Örnek olarak zikredilecek 1153/1741 tarihli kayıta, zimmî bir şahıs çiftliğini Müslüman bir şahsın meyve bahçesi, ona bağlı birtakım müstemilâtı ve sulama hakkıyla takas etmektedir. Mahkeme kaydı şöyledir:

... Büyüt-ı adideyi müstemil menzil çiftliği beş kile arpa buğday ve iki öküz ve sâ'ir çift âlâtını ve çiftlik ile zabt oluna gelen tarla tahmînen üç yüz dönüm tarlalarını ve yine mezbûr Mustafa Ağa'nun Değirmenlik'de vâki' Ayandroniko mahallesinde bir taraftan Osman Beşe ve üç taraftan tarîk-i âmm ile mahdûd tahmînen yedi dönüm dut bahçesi ve derûnunda bir bâb böcü evi ma'a sundurma ve Topçu hurâyından her on beş günde Cum'a günü yigirmi iki sâ'at mâ'-i cârisiyle bin beş yüz guruşa ve çiftlik-i mezbûr mukâbelesinde beş yüz guruşa verüp bin guruşu dahi es-Seyyid Mustafa Ağa'ya takâs ol dahi mukâssa edüp...<sup>203</sup>

198 Çeker, *a.g.e.*, s. 177; Ayrıca bkz. Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 5 vd.

199 Merginânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 3; Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 14.

200 Bardakoğlu, “a.g.m.”, C. VI, s. 13.

201 Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîli, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr*, 2. Baskı, ta'lik Mahmûd Ebû Dakika, yay.y., y.y., 1951, C. II, s. 5.

202 Mevsîli, *a.g.e.*, C. II, s. 5; *Mecelle*, md 369.

203 KŞS-15-126-127/458.

Mukâyada işlemi temel olarak ayn bir malı, yine ayn olan başka bir mal karşılığında satmaktır. Türkçede buna trampa denmektedir.<sup>204</sup> İlgili kayıtlar arasında yer alan çok sayıdaki örnekte de gözlemlendiği gibi satım akdi hususunda titiz bir şekilde İslâm hukukuna riayet edildiği söylenebilir. Nitekim İslâm hukukuna aykırı olan herhangi bir duruma kayıtlar arasında rastlanmamıştır.<sup>205</sup> Bununla beraber Müslümanlar ya da zimmiler ileride mal üzerinde vuku bulabilecek ihtilaf ihtimallerine karşı gerçekleştirdikleri satım akidlerini kadı huzurunda kayıt altına aldıkları gözlenmektedir.

### (3) *İrâdî şart (Ca'li şart)*

İlgili sicil kayıtları içerisindeki kimi satım akidlerinin şartlı olarak gerçekleştirildiği görülmektedir. İslâm hukukuna göre akidlerde şartlar kaynak bakımından ikiye ayrılmakta olup İslâm'ın belirlediği şartlara "şer'i", insanların kendi hukukî tasarrufları ile ilgili olarak ileri sürdükleri şartlara da "irâdî" (ca'li) şartlar denir. İrâdî şartlar "ta'likî" ve "takyidî" olmak üzere iki grupta incelenir. Ta'likî şart, bir hukukî işlemin hükümlerinin işlemeye başlamasının veya işlemekte olan hükümlerine son verilmesinin gerçekleşebilecek bir olaya bağlanmasını ifade eder. Takyidî şart ise hukukî işlemin bazı kayıtlarla sınırlandırılmasını ifade eder ve buna akdî şart da denilmektedir. Takyidî şarta bağlı işlem yapılırken genelde "üzere, kaydıyla, şartıyla" gibi ifadeler kullanılır; ancak hukukî işlemin yorumundan da böyle bir şarta bağlı yapıldığı sonucu çıkarılabilir.<sup>206</sup>

Burada örnek olarak zikredilecek 1019/1610 tarihli satım akdi, mal üzerinde vuku bulabilecek herhangi bir hak talebi durumunda, tüm sorumluluğun satıcı şahsın üzerinde olması kaydıyla Müslüman bir şahsın zimmî bir şahısla yapmış olduğu alışverişe dair olup şöyledir:

*... Sevindik Beşe'ye hâliyâ dağda gezen bir ineğimi huyâr-ı rû'ye ile mezbûra fûrûht edüp lâkin zikrolunan ineği ba'zı kimesneler istihkâk da'vâsın edüp alwerür deyü nakz etmek murâd ederler eğer ol makûle bir müdde'î zuhûr eder ise cevâbın merkûm Sevindik vermek üzre kavî edüp min ba'd ineği alurlar ise de bana nakz etmeye dedikde merkûm Sevindik Beşe mezbûr zimmînin vech-i meşrûh üzre kelâmın kabûl edüp on beş ak altına satın aldım ve zuhûr eden da'vâsının dahi cevâbına müte'ahhid oldum deyü i'tirâf ve kabûl etmeğın gibbe't-tasdik ketb olundu.*<sup>207</sup>

204 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 113-114; bkz. *Mecelle*, md. 122.

205 Satım akdinin unsur ve şartlarıyla ilgili birtakım noksanlıklardan ötürü taraflar arasında ihtilaf hallerinin de vuku bulduğunu ve bunların ilgili başlıklar altında ele alındığını ifade etmekte fayda vardır.

206 Osman Kaşıkçı, "Şart (Fûrû-i Fıkıh)", *DİA*, İstanbul, 2010, C. XXXVIII, s. 365.

207 KŞS-3-69/455.

Söz konusu belgede satım akdinin taraflar arasında belirlenen bir şart üzerine meydana geldiği müşahede edilmektedir. Hanefi hukukçularına göre takyidi şartlar, sahih, fâsit ve bâtil olmak üzere üçe ayrılır.<sup>208</sup> Sahih şartlar, akdin gereklerinden olan bir şeyin şart koşulması durumunu ifade eder. Örneğin, parayı alana kadar satılan malın müşteriye teslim edilmemesi üzerine anlaşılması böyle bir şarttır. Bununla beraber akdin gereklerini destekleyen bir şeyin şart koşulması da söz konusu olabilir. Buna da karz akdinde kefil gösterilmesinin şart koşulması durumu örnek olarak verilebilir. Bir diğer şart da, örfün gereği olarak insanlar arsında yapılagelen bir şeyin şart koşulmasıdır. Satın alınan bir cihazın montajının genel olarak satıcı tarafından yapıldığı yerlerde bu hizmetin müşteri tarafından şart koşulması bu kabildendir. Son olarak akdin gereği olmayan, fakat şer'i olarak yapılmasına izin verilen bir şeyin şart koşulması sayılabilir.<sup>209</sup> Nitekim bahis mevzuu olan satım akdindeki şart da bu türdendir. Söz konusu şarta göre, şayet bir şahıs herhangi bir şekilde satım akdinin konusu olan hayvan üzerinde herhangi bir hak iddiasında bulunursa bunun muhatabı ve sorumlusu satıcı olacaktır. Bununla birlikte kaydın başında geçen "...dağda gezen bir ineğimi..." ifadesinden, bu hayvanın dağda kaybolduğu ya da nerede olduğunun bilinmediği gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Bu ifade ile sözü edilen hayvanın muhtemelen dağda bilinen bir otlakta ya da mandıra benzeri bir yerde olduğu anlaşılmalıdır. Zira aksi durumda, yani mevcut olmayan veya yok olmak gibi bir tehlikesi bulunan bir şey satış akdinin konusu olursa, İslâm hukukuna göre akid meydana gelmez.<sup>210</sup> Ayrıca meşru olmayan böyle bir satış işlemi de kadı tarafından onaylanmaz.

#### **(4) Şart muhayyerliği (Hıyârü's-şart)**

Şart muhayyerliği (hıyârü's-şart) akde taraf olanlardan birinin veya her ikisinin akdi muayyen bir müddet içinde feshetme veya onaylayarak (icâzet) yürürlüğe sokma hususunda muhayyer olması anlamına gelir. Bey', icâre, kısmet, kefalet, havâle gibi feshi kabil lazım akidlerde<sup>211</sup> sahihtir. Nikâh, talak, ikrar, yemin, nezir gibi feshi kabil olmayan tasarruflar ile vekâlet, vasiyet, hibe, vedîa, âriyet gibi aslında gayr-i lazım olan tasarruflarda sahih değildir.<sup>212</sup> Görüldüğü üzere bey' (satış) akdi, lazım (bağlayıcı) akidlerden olması hasebiyle şart muhayyerliğine elverişlidir.

208 Belgeler arasında takyidi şartlardan sadece sahih şarta dair bir örneğe rastlanmıştır.

209 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, I-VIII, el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak, 1316, C. V, s. 215; Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 157 vd.

210 Kâsânî, *a.g.e.*, C. V, s. 138 vd.

211 Lazım akid: Bağlayıcı olan, yani taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle bozulamayan akidleri ifade eder (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 259).

212 Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 7.

Sicil kayıtları arasında şart muhayyerliğine dair sadece bir dava kaydına rastlanmıştır. 1019/1610 tarihli belgede Müslüman bir şahıs, zimmî bir şahıstan belli bir süreye kadar muhayyerlik koşuluyla merkep satın almış olduğunu iddia etmekte ve buna binaen malı iade etmek amacıyla satıcı aleyhine dava açmaktadır. Mahkeme kaydı şöyledir:

*Oldur ki; İncir nâm karyeden Musa bin Said nâm kimesne meclisi şer'de yine karye-i mezbûre zimmîlerinden Marko veled-i Françesko nâm zimmî muvâcehesinde bast-ı merâm edüp bugün akşama değin muhayyer bâzâr ile mezbûr zimmîden bir merkep iştrâ eylemiş idim redd etmek murâd eylediğimde te'allül eder şer'le su'âl olunup ihkâk-ı hak olunmak murâd ederüm dedükde gibbe's-su'âl cevab [verüp] bâzârımız muhayyer değildir deyü inkâr etmeğin müdde'î-i mezbûrun sıdk-ı da'vâsına muvâfık beyyine taleb olundukda Ali bin Yûsuf [ve] Mehmed bin Abdülkerim nâm kimesneler akşama değin muhayyer idüğüne şehâdet etmeğin bi't-taleb kayd olundu.<sup>213</sup>*

Bir akde taraf olan kişinin veya tarafların her ikisinin akidde böyle bir şarta yer verildiği için sahip olduğu o akdi onaylama veya feshetme yetkisine şart muhayyerliği denildiği ifade edilmişti. Söz konusu belgede davacı kendisinin belli bir süreye kadar böyle bir şart muhayyerliğine sahip olduğu iddiasını şahitler vasıtasıyla ispat etmektedir. Bununla beraber davalının savunmasında şart muhayyerliğinin yaptıkları alışverişte söz konusu olmadığını iddia etmesi önemlidir. Çünkü Hanefî mezhebine göre şart muhayyerliğinin söz konusu olabilmesi için bunun akid esnasında veya sonrasında şart koşulması ve belli bir müddet ile sınırlandırılması gerekmektedir. Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre bu muhayyerlik süresi üç gündür. Fakat Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf'a göre bu süre taraflarca serbest olarak belirlenir.<sup>214</sup> Söz konusu belgede şahitlerin ispatıyla şart muhayyerliğinin varlığı ve süresinin akdin yapıldığı günün akşamına kadar olduğu görülmektedir. Her ne kadar mahkeme kaydında hüküm belirtilmemiş olsa da davalının akdin iptali hakkına sahip olduğu ifade edilebilir.

Söz konusu kayıta davanın şahitler vasıtasıyla ispatlanarak davalının haklılığı ortaya çıkmasına rağmen hüküm belirtilmemiş olması dikkati çekmektedir. Kesin bir bilgi edinilemese de, bu durumun davayı gören hâkimin nâib statüsünde olmasından ve söz konusu meselede hüküm verme yetkisinin olmamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim Osmanlı'da kadılar kimi davalara bakmak ve muhakemeyi yürütmek amacıyla nâibler tayin etmiş ve onlar da kendilerini tayin eden kadının verdiği yetki çerçevesinde görevlerini yerine

213 KŞS-3-140/870.

214 Serahsi, *a.g.e.*, C. XL, s. 41; Kâsânî, *a.g.e.*, C. V, s. 174.

getirmişlerdir. Dolayısıyla bir kadı, nâibini yetkili olduğu bütün konularda vekil kılabileceği gibi, kendisine bazı sınırlı yetkiler vermesi de mümkündür.<sup>215</sup> Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu davanın hâkimi bir nâibdir ve zikredilen meselede hüküm verme yetkisi yoktur. Dolayısıyla o da dava duruşmasında tarafları ve şahitleri dinleyerek hüccet kaydı tutmuştur. Davacı da muhtemelen bu hüccet ile hüküm verme yetkisi bulunan başkadılığa başvurarak muhakeme için gerekli prosedürü yerine getirmiş olacaktır. Yargılama hukuku çalışma kapsamının dışında olduğundan konu burada detaylı olarak ele alınmayacaktır.

### (5) Ayıp muhayyerliği (Huyârü'l-ayb)

İslâm borçlar hukukunda “ayıp”, akde konu olan malın insanlar nazarındaki kıymet ve itibarını azaltan ârizî kusur ve eksikliği ifade eder.<sup>216</sup> Mecelle bu durumu, “Ehil ve erbabı arasında malın değerine noksanlık getiren kusur” olarak tanımlamıştır.<sup>217</sup> Ayıp muhayyerliği ise, bir şeyde mevcut bulunan kusurun, akidden sonra ortaya çıkmasından dolayı bundan zarar görecektarafın akdi bozma hakkını ifade eder.<sup>218</sup>

Döneme ait sicillerde muhayyerliğe dair sadece bir kayda rastlanmıştır. 1019/1610 tarihli belgede Müslüman bir şahıs zimmî bir şahıstan satın almış olduğu hayvanın ayıplı olduğunu iddia ederek, akdin feshedilip parasının iade edilmesi amacıyla zimmî şahıs aleyhine dava açmış olup mahkeme kaydı şöyledir:

*Nefs-i Limason sükkânundan Halil nâm kimesne mahfil-i şer'-i şerife yine Limason sâkinlerinden Çizero veled-i Cibriye nâm zimmî muvâcehesinde bast-ı merâm edüp târîh-i kitâbdan on yedi gün mukaddem mezbûr zimmîden bir dâne dişi katır otuz üç guruşa çamuşluğundan gayrı aybı olmamak üzere iştirâ etmiş idim el-hâletü hâzihî ayağında ayb-ı kadîmî zuhûr etdi istirdâdı matlûbumdur dedikde gubbe's-su'âl mezbûr zimmî min külli'l-ayb verdim deyü altı güne dek isbâta mehl aldığı kayd şud.<sup>219</sup>*

Bu belgede davacı, satın aldığı hayvanda “ayb-ı kadîmin ortaya çıkması” hasebiyle satım akdinin feshedilip parasının iade edilmesini talep etmektedir. Davacının ifade ettiği “ayb-ı kadîm”, İslâm hukukunda “Bir malın aynını ya da menfaatini başkasına temlik eden kimsenin elinde iken malda mevcut bulunan kusur” olarak tarif edilir.<sup>220</sup> İslâm hukukuna göre bir satım akdinde malın kusursuz olması açıkça şart koşulma-

215 Bayındır, *a.g.e.*, s. 91.

216 Ali Bardakoğlu, “Ayıp (Fıkıh)”, *DİA*, İstanbul, 1991, C. IV, s. 246.

217 *Mecelle*, md. 338.

218 Bardakoğlu, “a.g.m.”, C. IV, s. 246; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 153.

219 KŞS-3-166/1045.

220 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 27.

miş olsa bile, satılan malın ayıptan salim olması gerekmektedir.<sup>221</sup> Söz konusu kusur da Hanefî hukukçulara göre, “Selîm fitrattan hâli olan ve tüccar örfünde az veya çok değer eksilmesine yol açan noksanlıklar” olarak tarif edilir.<sup>222</sup> Zikredilen meselede, şayet davacının iddiası doğruysa hayvanın ayağında ortaya çıkan kusur, ayıp muhayyerliği kapsamında değerlendirilir ve akid feshedilir.<sup>223</sup> Alıcı, mal satılırken hayvanda mevcut olan huysuzluk kusuruna muttali olduğunu, fakat bunun dışında herhangi bir kusurun varlığını bilmediğini ifade etmektedir. Buna mukabil satıcı, hayvanı tüm kusurlarla sattığını iddia etmektedir. Bu iddia önemlidir; çünkü akid ve teslim alma sırasında, alıcının malın kusurlu olduğunu bilmemesi gerekir. Aksi halde bu duruma rıza göstermiş sayılacağından muhayyerlik hakkı düşer. Bununla beraber akid esnasında satıcı malın kusurlarından sorumlu olmayacağını da şart koşmuş olabilir. Nitekim bu durumda da alıcının muhayyerlik hakkı olmaz.<sup>224</sup> Yukarıdaki belgede satışın on yedi gün önce gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. İslâm hukukuna göre ayıp muhayyerliği kusurun ortaya çıktığı herhangi bir zamanda geçerli olur. Bunun için belli bir süre öngörülmemiştir.<sup>225</sup> Söz konusu davada iddiasını ispat edebilmesi için satıcıya süre tanınmıştır. Fakat mevcut kayıtlar arasında bu davanın nasıl sonuçlandığını gösteren herhangi bir bilgi yoktur.

### **(6) Aldanma muhayyerliği (Hıyârü'l-gabn)**

İslâm hukukunda “gabn”, akidde karşılıklı vecibeler arasında önemli bir dengesizliğin bulunması durumunu ifade eder ve ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi “gabn-i fâhiş” olup bilirkişilerin yaptıkları takdirlerin dışında kalan ölçüde bir aldanmadır; bu ticarî mallarda (urûz) yirmide bir, hayvanlarda onda bir, akarda beşte bir, parada kırkta bir ya da daha fazla oranda aldanmak olarak belirlenmiştir. İkinci tür de, gabn-i fâhişte verilen oranlardan daha az bir miktarda aldanmayı ifade eden “gabn-i yesîr”dir.<sup>226</sup> Aldanma muhayyerliği ise, taraflardan birinin diğerini aldatarak bir malı gabn-i fâhiş ile satması veya satın alması sonucu satış işleminde fesih hakkının doğmasıdır.<sup>227</sup>

Döneme ait sicil kayıtları arasında aldanma muhayyeriliğine dair sadece bir belge bulunmaktadır. 1089/1678 tarihli mahkeme kaydı Müslüman bir şahsın, küçüklüğünde zimmî bir şahsa satmış olduğu mülklerinde aldanmış olduğu gerekçesiyle söz konusu zimmî şahıstan

221 Kâsânî, *a.g.e.*, C. V, s. 274; Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 337; *Mecelle*, md. 336.

222 Kâsânî, *a.g.e.*, C. V, s. 274.

223 Benzer örnekler için bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, C. V, s. 274.

224 Kâsânî, *a.g.e.*, C. V, s. 275 vd.; Zuhaylî, *a.g.e.*, C. IV, s. 3117.

225 Geniş bilgi için bkz. Zuhaylî, *a.g.e.*, C. IV, s. 3118.

226 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 131; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 117; *Mecelle*, md 165.

227 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 154.



tekrardan bir miktar para almasına ve anlaşmalarına dairdir. Mahkeme kaydı şöyledir:

... Yirmi dönüm iki kut'a bâğçeyi ve on dönüm tarlamı mezbûr Tomazo'ya on altı bin nakd akçeye bey' idüp kabz-ı semen-i ma'dûd ve teslîm-i mebi'-i mahdûd eylemişdim lâkin [hîn-i] bey'de nâ bâliğ olup ve rüşdüm dahi olmamağın değer-i bahâsından noksân-ı fâhiş bahâ ile bey' eylediğim ecilden bey'in fesâdına binâ'en hâlâ taleb ve da'vâ eylediğimde mezbûr Tomazo bana sekiz bin akçe dahi verip cem'an yirmi dört bin akçe etmeğın mebânî-i merkûme tekrâr mârru'z-zikr bâğçe ve tarla-i merkûme ile mezbûr Tomazo'ya bey'-i kat'î birle bey' idüp meblağ-ı mezkûr sekiz bin akçeyi dahi mezbûr Tomazo'dan tamâmen ahz ü kabz eyledim...<sup>228</sup>

Zikredilen belgede görüldüğü üzere Müslüman şahıs, geçmişte yapmış olduğu satış işlemi esnasında bâliğ ve reşid olmadığından aşırı fiyat farkıyla (gabn-i fâhiş) aldandığını, buna istinaden alıcı şahısla belirledikleri yeni bir bedel üzerinde uzlaşarak satış işlemi gerçekleştirdiğini ve aralarında herhangi bir ihtilafın kalmadığını ifade ederek kayıt altına aldırılmaktadır. Hanefî hukukçuları akidde gabn-i fâhişin meydana gelmiş olmasını tek başına akdin feshi için yeterli görmez, gabinle birlikte tağrîrin bulunmasını da şart koşarlar.<sup>229</sup> Tağrîr, fıkıh terimi olarak "satılan malı gerçek durumu üzere göstermemek, müşteriye aldatmak" anlamına gelir.<sup>230</sup> Söz konusu kayıta satış işlemi aldandığını iddia eden şahıs, akid esnasında bâliğ ve reşid olmadığını ifade etmektedir. Bir kimsenin yaş küçüklüğü gibi bir noksanlığın istifade edilerek gabinli muameleye maruz bırakılması İslâm hukukçuları tarafından tağrîr kapsamında değerlendirilmiş ve fesih sebebi olarak kabul edilmiştir.<sup>231</sup> Dolayısıyla söz konusu satıcının akdi feshettirme hakkı olmakla birlikte kendisinin böyle bir talebi olmamış, alıcıyla uzlaşma yoluna gitmiştir. Bunun yanı sıra, ilk satış yapılırken satıcının reşid ve bâliğ olmamasından dolayı akdin mevkufl olduğu görülmektedir.<sup>232</sup> Yani satış işleminin geçerli olabilmesi için velinin icâzeti gerekir ki, kayıta böyle bir icâzeten bahsedilmemektedir. Zaten akidde veli icâzeti olsa dahi gabn-i fâhiş gibi çocuğun aleyhine bir durumun olması hasebiyle bu icâzet geçersiz olur.<sup>233</sup> Dolayısıyla veli icâzeti olsa da olmasa da böyle bir satış işlemi geçersiz sayılır. Muhtemelen burada satıcı, yaptığı işlemi geçerli zannederek bulûğ ve rüşd dönemine kadar beklemiş, daha sonra alıcıya yaptığı itiraz neticesinde ikinci bir fiyat belirlenmiş ve ke-

228 KŞS-5-91/239.

229 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 368-369; *Mecelle*, md. 356.

230 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 427.

231 Ali Bardakoğlu, "Gabn", *DİA*, C. XIII, s. 271.

232 Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *DİA*, C. X, s. 537.

233 Bardakoğlu, "a.g.m.", C. X, s. 537.

sin satış işlemi gerçekleştirilmiştir. Alıcı da satıcının haklı olduğunu bildiğinden itiraz etmemiş ve kendisine yapılan uzlaşma teklifini kabul etmiştir. Bunlarla beraber söz konusu belge bir dava kaydı olmayıp, tarafların gerçekleştirdikleri satım akdini kayıt altına almaya yönelik düzenlendiğinden, olayın geçmişinin tam olarak kayda geçirilmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kadının burada yaptığı işlem gerçekleştirilen satım akdini kayda geçirmekten ibarettir.

### **b. Hibe**

Sözlükte “karşılıksız vermek, bağışlamak” anlamına gelen hibe,<sup>234</sup> İslâm hukuk terimi olarak, “bir malı bedelsiz olarak bir kimseye derhal temlik etme” anlamını ifade eder.<sup>235</sup> Mecelle'nin hibeye dair verdiği tanım ve ıstılahlar ise şöyledir: “Hibe bilâ ivaz bir malı âhara temlik etmektir ki, eden kimseye vâhib ve ol mala mevhub ve ol malı kabul edene mevhubun leh denir.”<sup>236</sup> Ele alınan sicil kayıtları arasında iki adet hibe akdi bulunmaktadır.<sup>237</sup> Burada örnek olarak zikredilecek 1135/1723 tarihli mahkeme kaydı, zimmi bir kadının Müslüman kocasına evini hibe etmesine dair olup şöyledir:

*... Bir bâb tahtânî oda ve bir mikdâr havlu ve kemer ve zokak kapısını müştemil menzilden ifrâz ve alâmet-i fâsıla nasbıyla mâ'adâdan mümtâz idüp fâriğan ani's-şevâgil zevci mezbûr el-Hâc Süleyman'a hibe-i sahiha-i şer'iyye ile hibe ve temlik ve teslim eylediğinden ol dahî ber vech-i muharrer meclis-i hibede ittihâb ve kabûl ve temellük ve tessellüm eyleyüp ba'de'l-yevm menzil-i mahdûd-ı mezkûr kemer ve zokak kapusuyla zevci mezbûr el-Hâc Süleyman'ın mülk-i mevhubudur keyfe mâ yeşâ' ve yehtâr mutasarrıf olsun dedikde gibbe't-tasdîki's şer'i mâ vaka'a bi't-taleb keth olundu.*<sup>238</sup>

Hanefî mezhebine göre hibenin rüknü diğer akidlerde olduğu gibi icap ve kabuldür. Bunun yanı sıra akdin tamamlanması için malın kabz edilmesi de gerekmektedir.<sup>239</sup> Bu durum Mecelle'de “Hibe, icâb ve kabul ile mün'akid ve kabz ile tamam olur.” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>240</sup> İlgili kayıtlar arasındaki her iki hibe akdinde de icap ve kabulün açık şekilde bulunduğu görülmektedir. Kayıta da hibe eden kişinin hibe, temlik ve teslim eylediğini; hibe edilen kişinin de hibeyi kabul edip ve teslim alıp mülk edindiğini ifade etmesi bunu göstermektedir.<sup>241</sup>

234 Ahmed Ebû Hâkâ, *Mu'cemu'n-Nefâis*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007, s. 1395.

235 Bilmen, *a.g.e.*, C. IV, s. 223.

236 *Mecelle*, md. 833; Ayrıca bkz. Bilmen, *a.g.e.*, C. IV, s. 223.

237 KŞS-11-39/141; KŞS-12-28/109.

238 KŞS-11-39/141.

239 Merginâni, *a.g.e.*, C. VI, s. 241.

240 *Mecelle*, md. 837.

241 Hibe akdiyle ilgili diğer mahkeme kaydında icap aynı şekilde olup kabul için, “ittihâb ve kabz u kabûl eyledi” ifadeleri kullanılmıştır (KŞS-12-28/109).



Bunlarla birlikte hibe akdinin şartlarından olan malın hibe vaktinde bağışlayanın mülkünde mevcut olması,<sup>242</sup> mütekavimliği, bağışlayanın kendi mülkü olması, belirlenmiş olması<sup>243</sup> ve tarafların rızası<sup>244</sup> da açık şekilde görülmektedir. Vâhibin (hibede bulunanın) âkil ve bâliğ olması icap ve kabulün tabii unsurudur. Mecelle'de bu husus, "Vâhibin âkil ve bâliğ olması şarttır." şeklinde ifade edilir.<sup>245</sup> Hibede bulunacak kişinin bizzat mahkeme huzurunda bulunmaması sebebiyle bunun kontrolünün kaydın başlangıç kısmında belirtilen şahıslarca yapıldığı görülmektedir. Nitekim "zât-ı mezbûreyi ma'rifet-i şer'üyye ile ârifân" ifadesi bu durumu izah etmektedir. Müslümanlar ve zimmiler arasında vekâlet ilişkisinin kurulabilmesi ise daha önce belirttiğimiz gibi câizdir. Hanefî hukukçulara göre hibenin hükmü hibe edilen şey üzerinde, kendisine hibe edilen kişinin ivazsız (bedelsiz) olarak mülkiyetinin sabit olmasıdır. Ancak bu mülkiyet bağlayıcı değildir ve engel teşkil eden durumlar yoksa hibeden dönmek ve feshetmek sahihtir.<sup>246</sup>

### c. Kira akdi (İcâre)

İcâre, kelime olarak "iş karşılığı verilen şey, amelin ivazı (bedeli)" anlamlarına gelmektedir.<sup>247</sup> İcârenin İslâm hukukundaki anlamı için Hanefî hukukçuları değişik tanımlamalarda bulunmuş ise de, bunları iki tarif altında toplamak mümkündür: Birincisi, Mecelle'deki tariife de uygun olarak "Mâlum bir menfaati mâlum bir ivaz karşılığında satmak"; ikincisi ise "Menfaati ivaz karşılığında temlik" şeklindedir.<sup>248</sup> Belirli (mâlum) bir ivaz karşılığında satılan menfaat eşyanın menfaati olursa kira akdi gerçekleşmiş olur. Bunlar bir menkul ya da gayrimenkulden yararlanmak üzere yapılan kira sözleşmeleridir. Şayet belirli bir ivaz karşılığında satılan menfaat insanın emeği olursa buna da iş akdi (icâre-i âdemî) denir ki, bir kimsenin emeğini başkasına kiralaması anlamını ifade eder. Mahkeme kayıtlarında da kullanıldığı gibi kira (icâre) akdinde kiralayana mücir, kiracıya müste'cir, kiralananana me'cür ve kira bedeline de ücret ya da icâr denilmektedir.<sup>249</sup>

İlgili sicillerde kira akdine dair on dört adet belge tespit edilmiştir.<sup>250</sup> Tanımı verilen her iki tür kira akdinin örnekleri bu kayıtlarda mevcut olduğundan, öncelikle kira akdine, daha sonra da iş akdine dair örnek kayıtlar ele alınacaktır. İlk olarak zikredilecek 1018/1707 tarihli mahkeme kaydı, Müslüman bir şahsın çiftliğini içindeki eşyaları, hayvan-

242 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 119.

243 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 119; Ali Haydar, *a.g.e.*, C. II, s. 437-440; *Mecelle*, md. 857, 858.

244 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. II, s. 453-454; *Mecelle*, md. 860.

245 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. II, s. 451; *Mecelle*, md. 859.

246 Zuhaylî, *a.g.e.*, C. V, s. 4004 vd.

247 ez-Zâvî, *a.g.e.*, C. I, s. 116.

248 Ali Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, İstanbul, 2000, C. XXI, s. 89; Ayrıca bkz. *Mecelle*, md. 405.

249 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 441 vd.; *Mecelle*, md. 404, 405, 409, 421.

250 Örnek kayıtlar için bkz. KŞS-2-55/98; KŞS-3-10/69; KŞS-4-139/327.

ları ve tohumluklarıyla birlikte yıllık on sekiz bin akçeden üç yıllığına zimmi bir şahsa kiralamasına dairdir. Söz konusu belge şöyledir:

... Ma'lümü'l-hudûd olan çiftliğimi on çift kara sığır öküzlerim ve cümle âlât-ı mükemmeleleriyle ve elli yedi dönüm nadas ve altmış kile buğday tohumunu ve altmış kile arpa tohumunu ve on iki kile burçak ve üç kile bakla ve iki kile mercimek ve dört dam saman ve bir merkeb ve elli re's koyun ve keçi ve iki çuval ve beş çapa ile târîh-i kitâb senesi Ramazanı guresinden üç sene temâmına dek senevî on sekiz bin akçeden üç senede elli dört bin akçeye sene be sene haklaşmak üzere mezbûr Anderya'ya icâreye verdim" dedükde mukarr-ı mezbûr vech-i meşrûh üzere olan kelâmını mukarrun lehü'l-merkûm Anderya vicâhen tahkîk edüp mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.<sup>251</sup>

Görülebileceği üzere söz konusu kayıt hukukî bir ihtilafı barındırmamaktadır. Yani kaydın içeriği vuku bulan bir hukukî ihtilafın mahkemeye taşınmasından ziyade, gerçekleştirilen akdin kayıt altına alınmasına dairdir. Yukarıda örnek olarak verilen akdin İslâm hukukuna olan uygunluğuna bakılacak olursa, elde edilecek menfaatin belirli bir ücret mukabilinde, muayyen bir vakte kadar temlikini ifade eden ve akdin unsurları olan icap ve kabulün açık bir şekilde yerine getirilmiş olduğu görülür. İslâm hukukuna göre icâre akdi için gerekli olan birtakım şartlar vardır. Bunlardan biri taraflara dairdir. Hanefi hukukçularına göre akdi gerçekleştiren taraflar temyiz<sup>252</sup> gücüne sahip olmalıdır.<sup>253</sup> Bu, tarafların mahkeme huzurunda bulunmasıyla kadı tarafından kontrol edilmektedir. Diğer şart kira akdini mal sahibinin ya da onun yetkili kıldığı bir kimsenin gerçekleştirmesidir.<sup>254</sup> Bu şart da bizzat sahibin mahkeme huzurunda bulunmasıyla yerine getirilmiştir. Bunlara ilaveten kira akdinde karşılıklı rızanın bulunması ve akid konusu olan yararlanmanın anlaşmazlığa yol açmayacak düzeyde belirli olması gerekmektedir.<sup>255</sup> Söz konusu kayıta kiralanan malların neler olduğu, ne kadar süreyle, ne kadar ücret mukabilinde gerçekleşeceği ve ücretin ne şekilde ödeneceği açıkça zikredilmiştir.

251 KŞS-3-10/69. 1017/1608 tarihli aynı konudaki başka bir kayıt şöyledir: "...Kavaklı kazâsına tâbi' Livado nâm karyede ve Aşelya nâm mevzi'de vâki' olan çiftliklerini iki yüz dönüm tarlalarıyla ve yigirmi keyl buğday ve yigirmi keyl arpa tohumluğu ile ve iki çift kara sığır öküzüyle ve müte'addid evleri ile ve ta'mire muhtâc olan yerlerini termim etmek üzere beher sene çiftlik-i mezbûr onar bin akçeden üç sene tamâmına gelince otuz bin akçeye mezbûrdan icâreye virilüp..." (KŞS-2-55/98).

252 Temyiz: İyi ve kötüyü, kâr ve zarar ayırabilecek derecede akıl ve idrak sahibi olma durumudur (Erdoğan, a.g.e., s. 454).

253 Kâsânî, a.g.e., C. IV, s. 176.

254 Kâsânî, a.g.e., C. IV, s. 176.

255 Meydânî, a.g.e., C. I, s. 247.

Son olarak, kiralanacak malların hukuken kiraya verilmesi câiz<sup>256</sup> ve teslimi mümkün olan mallardan olduğu<sup>257</sup> ifade edilebilir. İslâm hukukuna göre kira akdinde elde edilmek istenen amaç, eşyayı kullanarak faydalanma olup onun tüketilmesi değildir. Dolayısıyla müstakil olarak bir aynın (nesne) tüketimini hedef alan kira akdi İslâm hukukçuları tarafından câiz görülmemiştir.<sup>258</sup> Belgede geçen kira akdinde buğday ve mercimek gibi kimi malların menfaatinden değil de aslından istifade edilecek olması ilk bakışta problemliliği gibi görünse de, bunların kira akdinin asıl amacı olan çiftliğe tâbi bir şekilde işlemde yer alması İslâm hukukuna uygundur.<sup>259</sup> Nitekim bu durum Mecelle'de, "Bizzat tecvîz olunmayan şey bi't-teba' tecvîz olunabilir." şeklinde düzenlenmektedir.<sup>260</sup> Dolayısıyla söz konusu akdin bu açıdan da İslâm hukukuna muhalif herhangi bir niteliği bulunmadığı ifade edilebilir.

Konunun girişinde belirtildiği gibi icâre akdine dair kayıtlardan bir kısmı da iş akdiyle ilgilidir. "İşçinin ücret karşılığında belli bir süre çalışması veya belli bir işi görmesi üzerine kurulan akid" şeklinde tanımlanan iş akdi (icâre-i âdemî), İslâm hukukunun klasik sistematüğünde icâre akdinin genel çerçevesi içinde yer alır ve onun ikinci önemli kısmını teşkil eder.<sup>261</sup>

Bu mevzuda iki adet belge vardır ve her ikisi de iş akdi sonrasında yaşanan ihtilaf sebebiyle meydana gelmiştir.<sup>262</sup> Burada örnek olarak zikredilecek 1018/1609 tarihli kayıta Müslüman bir şahıs, zimmi bir terziyle yapmış olduğu iş akdinin yerine getirilmemiş olması sebebiyle şahıs aleyhine dava açmaktadır. Belgenin aslı şöyledir:

*Oldur ki; Hüseyin bin Şaban Çavuş nâm emred meclis-i şer' de Anderya veled-i Karçıra nâm [zimmî] muvâcehesinde da'vâ edüp: "Mezbûra bir buçuk seneden beri kaftân dikivermek için üç buçuk endâze alaca kemha ve sancak için altmış akçe ve astar için yigirmi akçe ve ibrişim için yigirmi akçe ve çapraz için kırk akçe cem'an üç buçuk endâze kemha ile yüz kırk akçe verüp ol zamândan bu zamâna gelince bugün ve yarın hayâtet ederim deyü avk eder su'âl olunup ihkâk-ı hak olunmak taleb ederim" dedikde gibbe's-su'âl üç endâze alaca hâre ve dört endâze astar ve kırk akçe çapraz için verüp bâkîsin inkâr edüp ve zikr olunan kaftânı biçüp zevcem diker iken hursızlar evimden geçen sene Ramazan'da sirkat edüp lâkin ben mezkûra sirkat olduğun*

256 Kâsânî, *a.g.e.*, C. IV, s. 187.

257 Kâsânî, *a.g.e.*, C. IV, s. 176.

258 Ali Bardakoğlu, *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi-Özellikle Personel İstihdâmı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum, 1982, s. 52-53; Bardakoğlu, "a.g.m.", C. XXI, s. 381.

259 bkz. Bardakoğlu, *a.g.e.*, s. 53; Bardakoğlu, "a.g.m.", C. XXI, s. 381.

260 Mecelle, md. 54. Maddenin izahı için bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, C. I, s. 55-56.

261 Bardakoğlu, "a.g.m.", C. XXI, s. 384.

262 KŞS-3-17/105; KŞS-3-178/1114.

*demeyüp onu ilâ yevminâ hâzâ bugün ve yarın hayâtet ederim deyü teşvik ederdim dedikde kayd olundu.*<sup>263</sup>

İslâm hukukuna göre emeğini başkasına kiralayan tüm çalışanlar aynı statü içerisinde değerlendirilmekle beraber işin bir kişiye veya birden çok kişilere yapılması durumuna göre iki ayrı işçi çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi olan “özel işçi” (el-ecîru’l-hâs), yalnız müste’ciri (kiralayan) adına iş görmek üzere tutulan kişidir. İkincisi ise söz konusu kayıttaki terzi gibi müste’cirinden başkasının işini görmemek şartı olmaksızın tutulan, dolayısıyla herkese iş yapan işçidir, buna da “ortak işçi” (el-ecîru’l-müşterek) denir.<sup>264</sup>

İlgili dava kaydında kadının hükmü bulunmadığından meseleye ne şekilde bir çözüm getirildiği gözlenmemektedir. Nitekim kimi dava kayıtlarında mesele açıklığa kavuşmuşken hükmün neden yer almadığına daha önce değinilmişti.<sup>265</sup> İslâm hukukçularına göre ortak işçinin tazmin mesuliyeti, teaddisi<sup>266</sup> ve kusuru oranına ve zararlı fiilin mahiyetine göre değişmektedir. Şayet kasıt, teaddi ve taksir sonucu sebep olunan bir hasar varsa bu, işçi tarafından tazmin edilir. Fakat bu durumun dışında teaddi, kusur oranı ve zararlı fiilin mahiyetine göre de bazı haller vardır ki, bunlar detaylı olarak İslâm hukukçuları tarafından ele alınıp değerlendirilmiştir.<sup>267</sup> Söz konusu dava kaydındaki durum ele alınacak olursa orada işçiden kaynaklanan ya da kaynaklanmayan birçok ihtimal söz konusu olabilir. Ancak davalının savunması doğru kabul edilirse, yani dikilmek üzere alınmış kumaşların çalınma durumu söz konusuysa ve bununla beraber teaddi ve taksir de söz konusu değilse, bu durumda Ebû Hanîfe’ye göre işçinin tazmin mesuliyeti olmaz; ancak Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf’a göre tazmin gerekir.<sup>268</sup> Zamanla insanların durumlarının değişmesi, fesat ve mala hıyanetin artması sebebiyle fetvanın bu son görüşe göre olduğu ifade edilmekle beraber;<sup>269</sup> bazı kaynaklara göre muhtâr görüşün Ebû Hanîfe’nin kavli olduğu da belirtilmiştir.<sup>270</sup> Müteahhirun Hanefî hukukçuları Ebû Hanîfe ile İmâmeyn’in bu iki ayrı görüşünü telif ederek, malın ortak işçi elinde sakınılması mümkün bir hâricî sebepten dolayı telefi halinde, tarafların malın yarı kıymeti üzerinde cebren an-

263 KŞS-3-17/105.

264 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 85.

265 Bilgi için çalışmanın “Şart Muhayyerliği” başlığına bakınız.

266 “Yetki sınırını aşır haksız tasarrufta bulunmak; icârda müste’cirin me’cûrda izinli olmadığı bir fiil ve harekette bulunması” (Erdoğan, *a.g.e.*, s. 442).

267 Geniş bilgi için bkz. Bardakoğlu, *a.g.e.*, s. 238.

268 Serahsî, *a.g.e.*, C. XV, s. 103.

269 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşki İbn Âbidin, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, I-X, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, C. IX, s. 89; Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 234.

270 İbn Âbidin, *a.g.e.*, C. IX, s. 89.

laştırılmalarını uygun görmüşlerdir.<sup>271</sup> Nitekim Osmanlı'da bu son görüşe uygun olarak Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) vermiş olduğu bir fetva bulunmaktadır.<sup>272</sup>

Konuyla ilgili 1144/1732 tarihli bir diğer kayıt, Müslüman bir hastanın kendisini ameliyat edecek olan zimmî doktora verdiği izni kayıt altına aldırmasına dair olup şöyledir:

*Cezîre-i Kıbrıs'da Han-ı Kumarî sükkânından Mustafa Beşe ibn-i Mehmed nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzımü't-tevkîrde işbu râfî'u's-sıfır Hekîm Usta Şahin veled-i Yorgi mahzarında ikrâr-ı tâm idüp mesânemde maraz ve illetim olmağla mezbûr Usta Şahin ile mesânemi yarıp mu'alece etmek üzre huzûr-ı Müsliminde kavil ve izin vermişdim el-hâletü hâzihi bi hikmeti'llâhi te'âlâ maraz-ı mezkûreden vefât edersem dem-i diyete müte'allika da'vâ ve nizâ' olmasın dedikde gıbbe't-tasdikî's-şer'î mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu.*<sup>273</sup>

İslâm hukukunda hastalıkların tedavisi ve yapılan tıbbî müdahaleler "ücret karşılığı görülen işler" başlığı altında ele alınmakta ve iş akdi çerçevesinde değerlendirilmektedir.<sup>274</sup> İslâm hukukunda kaide olarak her şahıs işlediği fiilin zararlı neticesinden sorumlu tutulmaktadır.<sup>275</sup> Nitekim doktorlar ya da daha genel anlamda sağlık personelleri de bu kapsamdadırlar ve yapacakları müdahaleler sonucu ortaya çıkabilecek zararlardan sorumlu tutulmamaları için birtakım şartlar bulunmaktadır. Bunlar kısaca şu şekilde özetlenebilir: Fiili gerçekleştirecek kişinin bilgili ve ehliyetli olması, fiilin mâkul ve tıp ilminin kabul ettiği ölçüleri aşmaması ve yapılan tıbbî müdahaleye önceden izin verilmiş olması gerekmektedir.<sup>276</sup> Görüleceği üzere söz konusu kayıta gerçekleştirilmek istenen şart bu sonuncu maddedir. Hanefî mezhebine göre tıbbî müdahalenin sonucundan sorumlu tutulmamak için hem hasta veya velisi tarafından verilecek özel izin hem de devlet tarafından verilecek genel izin gerekmektedir.<sup>277</sup> Belgede açıkça belirtildiği gibi tedavi görecektir şahıs kendi rızası ve talebiyle doktora gerekli özel izni verdiğini ve ölüm gibi bir netice vuku bulursa şahsın sorumlu tutulmayacağını beyan etmektedir.

271 Ali b. Muhammed Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1311-1312, C. II, s. 200; Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 234.

272 Fetva şöyledir: "Çamaşırıcının, yıkamak için dükkânına aldığı elbiseler teaddî ve taksiri olmadan çalınsa yarı kıymetini tazmin eder." (Ali Efendi, *a.g.e.*, C. II, s. 200).

273 KŞS-14-39/172.

274 Bardakoğlu, *a.g.e.*, s. 245.

275 Ali el-Hafif, *Damân fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Matba'atü'l-Fenniyye, Bulak, 1971, C. I, s. 40 vd.

276 Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1976, s. 454 vd.; Bardakoğlu, *a.g.e.*, s. 246-247.

277 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 459.

İcâre akdiyle ilgili kayıtlardan bir diğeri de bu akdin feshedilmesine (ikâle) dairdir. İcâre akdi bedelli bir akid olduğu için satım akdinde olduğu gibi karşılıklı rıza ile feshedilmesi her zaman mümkündür. Akidlerin feshi (ikâle) konusu daha önce ele alındığı için ayrıca burada tekrar edilmeyecektir.<sup>278</sup>

#### **d. Karz akdi (Borç verme)**

Sözlükte “kesip koparmak, karşılık vermek”<sup>279</sup> gibi anlamlara gelen karz, İslâm hukuk terimi olarak “bir kimsenin para ya da misli bir malını daha sonra mislini almak üzere bir şahsa vermesi” anlamına gelir.<sup>280</sup> Borç vermeye “ikrâz”, borç verene “mukriz”, borç alana “müstakriz”, borç istemeye ise “istikrâz” denir.<sup>281</sup>

İlgili belgeler arasında karz akdine dair sadece bir kayıt tespit edilmiştir. Bu rakam oldukça düşüktür ancak Müslümanlar ve zimmiler arasında karz akdinin vuku bulmadığı anlamına gelmez. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm hukukuna göre gerçekleştirilen şer’î muamelelerin mahkeme huzurunda kayıt altına aldırılması gibi bir zorunluluk yoktur. Bu, tarafların talepleri doğrultusunda gerçekleştirilen resmî bir işlemdir. Bununla beraber herhangi bir ihtilaf vuku bulması durumunda da şahısların mahkemeye müracaat etmeden kendi aralarında meselelerini halledebilmeleri mümkündür. Dolayısıyla taraflar arasında vuku bulan her ihtilafın mahkemeye yansımaları gibi bir durum söz konusu değildir. Değerlendirmede hata yapmamak için bu hususların hatırdan tutulmasında fayda vardır.

Karz akdine dair 1019/1610 tarihli mahkeme kaydında, Müslüman bir şahıs zimmî bir şahsa ödünç olarak verdiği bir miktar pamuk ve paranın bir kısmını geri alamamasından dolayı alacağını tahsil etme talebiyle mahkemeye başvurmuştur. Belge şöyledir:

*Oldur ki; Dîvân-ı Kıbrıs Çavuşlarından Hasan Çavuş meclis-i şer’-i şerîfde Pano Teftera nâm karyeden Sazo veled-i Zorzi muvâcehesinde bast-ı merâm edüp bundan akdem kırk beş Filorilik mahlûc penbe verüp ve kırk beş Filori dahî aynı ile verip cem’an doksan aded sikkeyi hasen-i karz vermiş idüm kırk dört karîzîlik mahlûc penbesin aldım bâkî kırk altı karîz hakkım kalup vermekde te’allül eder şer’le su’âl olunup*

278 İkâle ile ilgili belge şöyledir: “Oldur ki; Sâbıkâ Bağ Sancağı beyi olan Ali Bey tarafından husûs-ı âti’z-zikri ikrâra vekil-i şer’isi olan Ömer Bey ibn-i Abdullah mahfil-i kazâda mahmiyye-i Leşkoşa muzâfâtından Voni nâm karye sükkânından Nito veled-i Luka ve Marko veled-i Konstanti ve Cakori veled-i Foti nâm zimmiler muvâcehesinde bast-ı kelâm edüp müvekkilim mezbûr Ali Bey’in karye-i merkûmede vâki’ malûmetü’l-hudûd çiftliğini târih-i kitâbdan on gün mukaddem mezbûrün zimmilere bi’l-vekalâ icâreye vermiş idim, velâkin el-hâletü hâzihî yine tarafeynin rızalarıyla kable’t-teslîm icâreyi fesh eyledik dedikde gibbe’t-tasdik kayd şud.” (KSS-3-104/636).

279 ez-Zâvî, a.g.e., C. III, s. 593.

280 Erdoğlan, a.g.e., s. 232.

281 Kâsânî, a.g.e., C. VII, s. 394.



*ihkāk-ı hak olunmak murād ederim dedükde gıbbe's-su'âl i'tirâf eylemeğın bi't-taleb kayd olundu.*<sup>282</sup>

Bu belgede karz konusu edilen mallara geçmeden önce İslâm hukuku açısından kısaca malların tasnifini yapmakta fayda vardır. İslâm hukukuna göre mallar “misli” ve “kıyemî” olarak ikiye ayrılır. Ölçü, tartı veya standart olup sayı ile alınıp satılan şeyler misli; çarşı ve pazarda dengi bulunmayan ya da bulunsa da fiyatça farklı olan şeyler ise kıyemî maldir.<sup>283</sup> Hanefî mezhebine göre kıyemî mallar karz akdinin konusu olamaz, çünkü kıyemî malların misli bulunmadığı için tüketildiğinde benzerini geri vermek mümkün değildir. Bu da borçlu ve alacaklı arasında menfaat çekişmesine yol açabileceğinden ödünç verilecek malın misli olması üzerinde ısrarla durulmuştur.<sup>284</sup> Görüleceği üzere söz konusu kayıta ödünç verilenler para ve pamuk gibi misli mallardır. Dolayısıyla bu açıdan İslâm hukukuna muhalif herhangi bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte ilgili mahkeme kaydında borçlu şahsın “*te'allül*” ettiği, yani borcunu ödemekten kaçındığı ifade edilmektedir. Kayıta kadının hükmü bulunmadığından, davadan ne tür bir sonuç çıktığı görülememektedir. Ancak İslâm hukukuna göre karz akdinde tarafların diledikleri zaman akdi feshetme gibi bir yetkileri olduğundan, söz konusu kayıta ödünç veren kişi herhangi bir zamanda borcunu talep etme hakkına sahiptir. Bu durumda borçlunun ödeme imkânı varsa ödemesine, şayet bu imkânı yoksa elinin genişleyeceği bir vakte kadar beklenilmesine hükmedilir.<sup>285</sup>

### **e. Kefalet akdi**

Sözlükte kefalet, “bir şeyi bir şeye eklemek, katmak” gibi anlamlara gelir.<sup>286</sup> İslâm hukuk terimi olarak da “Bir şeyin mutalebesi hakkında zimmeti (borçlanma ehliyeti) zimmete eklemektir.”<sup>287</sup> Daha açık bir ifade ile “Bir şeyin istenmesi hususunda kendi sorumluluğunu başkasının kine ekleyerek, onun hakkında lazım gelen mutalebe hakkını kendisinin de iltizam ve taahhüt etmesi” anlamını ifade eder.<sup>288</sup> Böylece kefil, asıl borçlu üzerindeki hakkın ödenmesini garanti eder ve bunu üstlenir. Asıl borçluya mekfülün anı veya mekfül; alacaklı kişiye mekfülün leh, arada söz konusu olan hakka da mekfülün bih denir.<sup>289</sup>

282 KŞS-3-145/898.

283 Zuhaylî, *a.g.e.*, C. V, s. 3789; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 247.

284 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VII, s. 395.

285 Bu konuda geniş bilgi “Borcun Hükmü” başlığı altında verilmiştir.

286 ez-Zâvî, *a.g.e.*, C. IV, s. 67.

287 Merginânî, *a.g.e.*, C. V, s. 290; Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 244.

288 Erdoğan, *a.g.e.*, s. 238. Ayrıca Serahsî'nin yapmış olduğu tanım, “Güvence sağlamak üzere kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine katılmasını gerektiren bir akid.” şeklindedir (Serahsî, *a.g.e.*, C. XIX, s. 160).

289 Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 246.

İlgili siciller arasında kefalet akdine dair dokuz adet mahkeme kaydına rastlanmıştır. Bunlar arasında kefalet akdinin kurulmasına dair kayıtlar olduğu gibi, asıl borçlunun borcunu ödememesi sebebiyle kefil aleyhine dava açıldığı da gözlenmektedir. Belgelerden Müslümanların ve zimmîlerin ticarî hayat içerisinde birbirlerine kefil oldukları anlaşılmaktadır. Bu da adadaki her iki toplumun sosyal entegrasyonunu göstermesi açısından önemli bir veridir. Nitekim Müslümanın zimmîye kefilliğine dair birçok mahkeme kaydı olduğu gibi,<sup>290</sup> zimmînin de Müslümana kefilliğine dair kayıtlar mevcuttur.<sup>291</sup> İslâm hukuku açısından da Müslümanlarla zimmîler arasında böyle bir hukukî muamelenin yasak olduğunu gösteren delil bulunmamaktadır.

Dönemin mahkeme kayıtları genel olarak asıl borçlunun borcunu ödememesi sebebiyle alacaklının mahkemeye başvurarak kefillerden borçların ödenmesini talep etmelerine dairdir. Burada örnek olarak zikredilecek 1133/1720 tarihli kayıta, Müslüman bir şahıs, kendisinde alacağı bulunan şahsın borcunu ödememesi sebebiyle alışveriş işleminde kocasına kefil olan zimmî kadın aleyhine dava açarak borcun ödenmesini talep etmektedir. Mahkeme kaydı şöyledir:

*Medîne-i Lefkoşa mahallâtından Ömeriye mahallesi sâkinlerinden işbu bâ'isü'l-vesîka Mustafa Çelebi ibn-i el-Hâc Bekir nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-ı lâzımü't-tevkîrde Markaro bint-i Yani nâm Nasrânîyye muvâcehesinde üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm edüp merkûme Ma[rka]ro 'nun zevci olup gâib anı'l-meclis Yorgaci veled-i (?) nâm zimmî zimmetinden yedinden iştirâ vü kabz eylediği beynimizde ilm-i şer'le ma'lûm çuka bahâsından iki yüz otuz üç gurus ile bir sülûs gurus hakkın olup zevcesi merkûme Markaro tarafından emr ü kabûl[ü] hâviye kefâlet-i sahiha-i şer'îyye ile kefil bi'l-mâl olmağla hâlâ kefâlet-i merkûmesine binâ'en meblağ-ı mezkûr iki yüz otuz üç gurus ile bir sülûs gurusu merkûme Markaro'dan taleb ederim; su'âl olunsun dedikde... Meblağ-ı mezkûru müdde'î-i mezbûra edâ vü teslîme merkûme Markaro'ya tenbîh olunup mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.<sup>292</sup>*

Söz konusu belge, akdin kuruluşu ve hükümleri gibi hususlarda açık bilgiler vererek Müslümanlar ve zimmîler arasında vuku bulan bir hukukî ihtilafı inceleyebilmek için gayet elverişlidir. İlgili kayda ilk olarak kefalet akdinin rükünleri açısından bakılacak olursa icap ve kabulün mevcut olduğu görülür.<sup>293</sup> Hanefilere göre de kefalet akdinin rükünü, kefil ile kefil olunan kişinin icap ve kabulüdür. İcap ve kabul, kefaleti ve bunun kabul edildiğini ifade eden herhangi bir lafızla

290 KŞS-1B-36/31; KŞS-3-23/143; KŞS-3-85/536; KŞS-3-102/625; KŞS-4-4/17.

291 KŞS-3-135/833; KŞS-16-109/165.

292 KŞS-9-85/337.

293 "... İşbu Markaro tarafından emr u kabûlü hâviye kefâlet-i sahiha-i şer'îyye ile huzû[ru] muzda kefil bi'l-mâl olup..."



meydana gelebilir.<sup>294</sup> Dolayısıyla bu açıdan uygulamanın İslâm hukukuna muvafık olduğu görülmektedir. Ayrıca mezkûr kayıta “kefil bi'l-mâl” ifadesi de geçmekte ve bununla söz konusu kefaletin malî kefalet olduğu beyan edilmektedir. İslâm hukukunda kefalet, şahsa ve mala olmak üzere iki çeşittir.<sup>295</sup> “Şahsa kefalet” (kefâlet bi'n-nefs), bir kimsenin şahsını mahkemeye veya belirli başka bir yere getirip teslim etmeyi üstlenmek anlamına gelir.<sup>296</sup> “Malî kefalet” (kefâlet bi'l-mâl) ise, hariçte mevcut veya zimmette sabit bir malın edasına kefil olmaktır.<sup>297</sup> Bu mal, deyn ise “kefâlet bi'l-mâl bi'd-deyn”, ayn ise “kefâlet bi'l-mâl bi'l-ayn” ismini alır.<sup>298</sup> İslâm hukukuna göre alacaklının borcunu asıldan talep etme hakkı olduğu gibi kefilden de talep etme hakkı vardır. Üstelik birinden istemesi diğerinden istemesine mâni olmayacağı gibi, borcun kefilden talep edilebilmesi için asıl borçludan talep edilmesinin imkânsız hale gelmesi de şart değildir. Alacaklı aynı anda, asıl borçlu ve kefilden hangisini isterse ondan veya her ikisinden birden alacağını talep etme hakkına sahiptir.<sup>299</sup> Dolayısıyla yukarıdaki belgede borcun kefil tarafından ödenmesine dair verilen hükmün İslâm hukukuna uygun olduğu ifade edilebilir.

### **f. Sulh akdi**

Sözlükte “uzlaşma, barış” gibi anlamlara gelen sulh kelimesi,<sup>300</sup> fıkıh terimi olarak iki tarafın, yani davacı ile davalının dava konusunu ortadan kaldırmaya yönelik kendi aralarında rızalarıyla yaptıkları akdi ifade eder. Sulhü akdeden kimseye “musâlih”, talep edilen hakka “musâlehun anh”, hak talebinde bulunana verilen mal ya da menfaate “musâlehun aleyh” veya “bedel-i sulh” denir.<sup>301</sup>

İslâm hukukunda sulh akdi, “ikrar üzerine sulh” (sulh an ikrâr), “inkâr üzerine sulh” (sulh an inkâr) ve “sükût üzerine sulh” (sulh an sükût) olmak üzere üçe ayrılır.<sup>302</sup> İkrar üzerine sulh: Bir şahsın baş-

294 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 2-3.

295 Merginânî, *a.g.e.*, C. V, s. 290.

296 Şahsa kefalet için şu dava kaydı örnek olarak zikredilebilir: “Bundan akdem vefât eden Mehmed Beşe ibn-i İmâmkuulu nâm kimesnenin zevcesi Elif bint-i Abdi nâm hâtün Murad veled-i İvaz nâm Ermeni[li] meclis-i şer'a ihzâr ve mahzarında bast-ı merâm edüp: “Zevcimin Karagöz nâm Ermeni'de olan otuz dört gurus için mezbûr Murad kefil bi'n-nefs olmuştur şimdi mezbûr Karagöz gâib olmağla kefâleti hasebiyle mezbûr Murad'dan otuz dört gurus aliverilmek taleb ederin” dedikde gibbe's-su'âl mezbûr Murad ben kefil bi'n-nefs olmuştum velâkin mezbûr Mehmed Beşe'nin vekil-i şer'isi Hüseyin Odbaşı'ya merküm Karagöz'ü teslim eylemişdim dediği kayd şud.” (KŞS-3-23/143).

297 Serahî, *a.g.e.*, C. XIX, s. 162; Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 244.

298 “Borç alma, satın alma, kefil olma gibi bir yolla zimmette, yani bir şahsın uhdesinde sabit olan şeye deyn; mevcut, muayyen ve müşahhas olan şeye de ayn denilir” (Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 11).

299 Merginânî, *a.g.e.*, C. V, s. 305-306; H. Yunus Apaydın, “Kefalet”, *DİA*, İstanbul, 1997, C. XXV, s. 175.

300 ez-Zâvî, *a.g.e.*, C. II, s. 839.

301 Bilmen, *a.g.e.*, C. VIII, s. 5.

302 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 40.

kasında bir hakkı olduğunu iddia etmesi ve karşı tarafın da bunu ikrar etmesi üzerine asıl borçtan başka bir bedel üzerinde anlaşarak meydana getirilen sulhtur. Şayet bu akid, bir mal yerine başka mal üzerinde yapılmışsa satım akdi, bir mal yerine yararlanma üzerinde yapılmışsa kira akdi gibi değerlendirilir. İnkâr üzerine sulh: Davalı dava konusunu inkâr etmekle beraber bir önceki çeşitte olduğu gibi davacıyla sulh akdi gerçekleştirirse inkâr üzerine sulh meydana gelir. Sükût üzerine sulh ise: Davalının dava konusunu ikrar ya da inkâr etmeksizin belli bir bedel üzerinde gerçekleştirilen akiddir.<sup>303</sup> İlgili kayıtlara göre Müslümanlar ve zimmîler arasında gerçekleşen sulh akidlerinin tamamı, davalıların inkârı üzerine vuku bulmuş olduğundan inkâr üzerine sulh çeşidine girmektedir.

İlgili sicillerde Müslümanlar ve zimmîler arasında meydana gelmiş olan yaklaşık on beş adet sulh akdine rastlanmakla birlikte, söz konusu kayıtların tamamı sulh akdinin kurulmasına dairdir.<sup>304</sup> Burada örnek olarak ele alınacak 1145/1732 tarihli sulh akdi, Müslüman bir şahsın, evini zapt ettiği iddiasıyla zimmî bir şahısla yaşadığı ihtilaf neticesinde uzlaşarak akdettikleri sulha dair olup şöyledir:

... Bir küt'a menzilimi ben diyâr-ı âharda iken mezbûre Maro nasrâniye fuzûlî zabt eylemiş idi el-hâletü hâzihî menzil-i mezbûru mesfûr Maro'dan taleb ve da'vâ sadedinde olduğumda beynimize muslihûn tavassut idüp es-sulhı seyyidü'l ahkâm musdâkınca beni on guruş üzerine inşâ'-i akd-i sulh eylediklerinde ben dahi sulh-ı mezbûru ba'de'l kabûl bedel-i sulh olan meblağ-ı mersûm on guruşu mesfûre Maro nasrâniye yedinden tamâmen ahz u kabz idüp zimmetini ibrâ-uy âmm-ı kâtî'u'n nizâ'la ibrâ' ve iskât eyledim ba'de'l-yevm husûs-ı mezbûra ve gayra müte'allik vechen mine'l-vücûh ve sebeben mine'l-esbâbi'l-mer'üyye da'vâ ve nizâ'ım yokdur zuhûr dahi ederse mesmû' ve makbûl olunmasun dedikde gibbe't-tasdiki'ş-şer'î mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.<sup>305</sup>

Görüldüğü üzere söz konusu sulh akdi, bir gayrimenkulün mülkiyeti üzerine yaşanan ihtilafı gidermek için tarafların kendi rızasıyla gerçekleştirilmektedir. İslâm hukukuna göre sulh akdinin rüknü, iki taraflı bütün akidlerde olduğu gibi icap ve kabuldür.<sup>306</sup> Nitekim söz konusu kayıta icap ve kabulün yerine getirilmiş olduğu görülmektedir. Davalının kabulü kaydın sonunda yer alan "gibbe't tasdiki'ş şer'î" (şer'î tasdik üzerine) ifadesinden anlaşılmaktadır. Diğer kayıtlarda ise

303 Zuhayli, *a.g.e.*, C. VI, s. 4333-4335.

304 Örnek için bkz. KŞS-6-30/78; KŞS-9-48/188; KŞS-14-11/41.

305 KŞS-14-76/359.

306 Ali Haydar, *a.g.e.*, C. IV, s. 7; Bilmen, *a.g.e.*, C. VIII, s. 7. Sulh akdinin rüknü kimi durumlarda sadece icap da olabilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ertuğrul Boynuakalın, *İslam Hukukunda Sulh*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992, s. 46.

davalının kabulünün daha açık bir tarzda ifade edildiği gözlenmektedir. Bunlar, “*vicâhen ve şifâhen tasdik ve tahkik etmeğin*”<sup>307</sup> ve “*bi'l-muvâcehe ve kabûl etmeğin*”<sup>308</sup> şeklinde ifade olunmuştur. Söz konusu akdin sahip olması gereken şartları açısından da şunlar söylenebilir: Mahkeme huzurunda bulunan tarafların akli yeterliliğe sahip (âkil) olup olmadıklarının kadı tarafından kontrol edildiğine daha önce temas edilmişti. Bununla beraber akid esnasında tarafların varlığı<sup>309</sup> ve sulh akdinin konusunun sulh yapana ait bir hak olduğu görülmektedir.<sup>310</sup> Ayrıca söz konusu bedel tam olarak belirlenmiş ve mütekavim bir mal olmakla birlikte, bedelin akid meclisinde kabz edilmesi şartı da yerine getirilmiştir.<sup>311</sup> Sözü edilen bu hususlara tüm sulh akidlerinde riayet edildiği ve İslâm hukukuna aykırı olabilecek herhangi bir duruma rastlanmadığı ifade edilebilir. İlgili kayıta dikkati çeken bir husus da, davacının davalıyı ibrâ etmesidir. Nitekim benzer bir durum başka bir kayıta da vardır. İslâm hukukunda ibrâ, daha önce bilgi verildiği üzere bir kimsenin diğer bir kimsedeki alacak hakkından feragat etmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu kayıta davacı sulh akdiyle beraber ibrâ-i âmm da gerçekleştirerek davalının zimmetini bütün haklardan ve davalardan beri kılmaktadır. Bunlara ilaveten değinilecek bir diğer husus da, söz konusu kayıta “*muslihûn*” olarak ifade edilen arabuluculardır. Nitekim ilgili sulh akidlerinin tamamında, dava konusu ihtilafların arabulucular vasıtasıyla giderilerek tarafların sulh akdine ikna edildikleri gözlenmektedir. İslâm hukukunda “muslih” kavramıyla ifade edilen arabuluculuk, tarafların memnuniyeti esasına dayanan bir uyuşmazlık çözüm yoludur.<sup>312</sup> Arabuluculuk, ihtilaflı tarafların isteği üzerine sorunlarını çözmek için bir üçüncü kişiye müracaat etmeleriyle başlar ve böylece bu üçüncü kişi (ya da kişiler) tarafların arasını bulmaya çalışır.<sup>313</sup> Sulh akdinin ön aşaması olan arabuluculuk, sulha ulaşmak için itici bir güç konumunda olduğundan taraflar arasında sulhun meydana gelmesini kolaylaştırır.<sup>314</sup> İslâm hukukunda önemli bir yeri olan bu işlemin, Osmanlı Kıbrıs'ında toplum içerisindeki niza ve ihtilafların giderilmesinde faydalı bir rol oynadığı gözlenmiştir.<sup>315</sup>

307 KŞS-14-76/359.

308 KŞS-12-2/5.

309 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 40.

310 Kâsânî, *a.g.e.*, C. VI, s. 47.

311 Zuhaylî, *a.g.e.*, C. VI, s. 4340 vd.

312 Yusuf Şen, “İslâm Hukukunda Arabuluculuk”, *H.Ü.İ.F.D.*, C. 11, S. 22, 2012/2, s. 110.

313 Şen, “a.g.m.”, s. 127.

314 Şen, “a.g.m.”, s. 112.

315 18. yüzyıla ait Üsküdar sicillerinde de Müslüman ve gayri müslimler arasında sulh akdi oldukça sık meydana gelmiştir. (Erkan, *a.g.e.*, s. 88). Sulh akdinin Osmanlı toplumu içerisindeki rolüne dair geniş bilgi için bkz. Zeynep Abacı Dörtok, “Bir Sorun Çözme Yöntemi Olarak Sulh: 18. Yüzyıl Bursa Kadı Sicillerinden Örnekler ve Düşündürdükleri”, *O.T.A.M.*, S. 20, Ankara, 2006, s. 105-115; Işık Tamdoğan, “Sulh in the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, *Islamic Law and Society*, No. 15/1, Leiden, 2008, p. 55-83; Abdulmecid Mutaf, “Amicable Settlement in Ottoman Law: Sulh System”, No. 36, *Turcia*, Paris, 2004, s. 125-140.

## SONUÇ

Osmanlı Kıbrısı'ndaki Müslüman-zimmî ilişkilerinin en çok gözlemlenebileceği alanın eşya ve borçlar hukuku olduğu ortaya çıkmıştır. Öyle ki, taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının 798'i söz konusu hukuk alanına dairdir. Bu da oran olarak %81'e tekabül etmektedir. Bu oran Müslümanlar arası hukukî ilişkilerde %42, zimmîler arası hukukî ilişkilerde ise %56'dır. Bu durum taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu mahkeme kayıtlarının çoğunlukla eşya ve borçlar hukukuna ait olduğunu göstermektedir. Her iki toplumun birbiriyle olan iktisadî ilişkilerini yansıtan belgelerden hareketle Müslümanlar ve zimmîler arasında iktisadî ilişkilerin oldukça çeşitli ve kuvvetli olduğu ifade edilebilir. Nitekim her iki topluma mensup kişilerin arasında alışveriş, kiralama, borç veya rehin verme hatta kefil olma gibi birçok muamelenin gerçekleşmiş olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun Osmanlı Kıbrısı'nda Müslümanlar ve zimmîler arasındaki entegrasyon düzeyinin yüksekliğinden ve ekonomik ilişkilerin toplum içerisinde en fazla hareketliliğin yaşandığı alan olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Eşya ve borçlar hukuku sahasına giren uygulamalar, söz konusu dönemde büyük bir titizlikle Hanefî mezhebi özelinde İslâm hukukunun tatbik edildiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mezhep içerisindeki hâkim görüşlere aykırı herhangi bir uygulamaya kayıtlar arasında rastlanmamıştır. Sadece irtifak haklarının tek başına satılması mevzuunda mezhep içerisindeki hâkim görüşün terkedildiğine şahit olunmuştur. Hanefî mezhebinde prensip olarak menfaat ve haklar satım konusu olmadığından mezhep içerisindeki kuvvetli görüşe göre irtifak haklarının tek başına satılması câiz değildir. İlgili sicillerde rastlanan söz konusu uygulamalar su alma hakkının tek başına satıldığı iki işlemin kadı tarafından onaylanması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu uygulama zaman zaman mezhep içerisindeki hâkim görüşün terk edilebildiğini göstermesi açısından önemlidir. Kadıya ait olan bu tercih, halk arasında yerleşmiş uygulamadan ve örften kaynaklanmış olabilir.

Söz konusu gruplar arasında yaşanan ihtilaflarda zimmîlerin de haklarına dair bilgi sahibi oldukları, ihtiyaç duyduklarında rahatlıkla mahkemeye başvurarak haklarını arayabildikleri; bu hususta Müslümanlara ve zimmîlere eşit muamelede bulunduğu gözlenmiştir. Deliller, Müslüman ya da zimmî olsun hangi tarafı haklı gösteriyorsa hâkimin hükmü de o yönde olmuştur. Ayrıca belirtilmelidir ki, davalı ya da davacının Müslüman bir devlet memuru olması uygulamada herhangi bir farklılığa sebep olmamıştır.

İlgili sicillerde dikkati çeken bir diğer husus, gasp ile alakalı davaların kaydında, gasp edilen malın menkul ya da gayrimenkul olmasına

göre “gasb” ya da “zabt” ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Bu ayrımın oluşmasının sebebi Hanefî mezhebi içerisindeki hâkim görüşün esas alınmasıdır. Nitekim buna göre gasbın söz konusu olabilmesi için malın menkul olması gerekmektedir. Dolayısıyla hukuk teorisi açısından gayrimenkullerde gasp söz konusu olmadığından ilgili şer’iyye sicillerinde “zabt” ifadesi kullanılmış ve hukukî tatbikat bu yönde gerçekleşmiştir. Aynı şekilde Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre, malda meydana gelen ziyadeler (artış, tabii semereler) ve menfaatler gasp sorumluluğu doğuran mallar arasında olmadığından tazmin edilmeleri gerekmez. Uygulamada mezhep içindeki hâkim görüş esas alındığından, Müslüman-zimmi ilişkilerini kapsayan ilgili kayıtların hiçbirinde malda meydana gelmesi muhtemel ziyade ve menfaatlerin dava konusu edildiği ya da dava esnasında zikredildiğine rastlanmamıştır.

Eşya ve borçlar hukukuyla ilgili sicil kayıtlarının yaklaşık %41’i satım akdinin kadı huzurunda kayıt altına alınmasıyla meydana gelmiştir. Dolayısıyla Müslümanların ve zimmilerin birbirleriyle en geniş ölçüde ilişki kurdukları sahanın alım-satım olduğu ifade edilebilir. Kayıt altına alınan satış işlemlerinin neredeyse tamamı gayrimenkullere dairdir. Gayrimenkullerle beraber arazinin kullanım hakkının ya da küçükbaş ve büyükbaş hayvanlar gibi menkul malların satışının da kayıt altına alındığı gözlenmiştir. Burada dikkati çeken husus sadece menkul bir malın satışının gerçekleştirilip kayıt altına alındığı hiçbir örnek yoktur. Gayrimenkuller de genel olarak arazi ya da ev ve eklentilerinden oluşmaktadır. Neden sadece gayrimenkul satışlarında mahkemeye müracaat edilip işlemin kayıt altına alındığı tam olarak bilinemese de bu, muhtemelen gayrimenkul malın daha ehemmiyetli görülüp uzun yıllar mevcudiyetini koruyacağı için ileride ortaya çıkabilecek ihtilafların önünü alma arzusunun kaynaklanmıştır. Bunun yanı sıra, mahkemeye müracaat edilmesi halinde belli bir miktar harç ödenmesi gerektiğinden dolayı da bu işlemden uzak durulmuş olabilir. Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla genelde maddî açıdan kıymeti yüksek olan ev ve arazi gibi mallar bu işlem için söz konusu edilmiştir; bu da zikredilen ihtimalleri güçlendirmektedir. Ayrıca söz konusu işlemin günümüz tapu tescilini andırdığı da ifade edilebilir.

İlgili dönem içerisinde satımı gerçekleştirilen ve kayıt altına alınan malların, Müslümanlar ve zimmiler arasında ne yönde el değiştirdiği mevcut belgeler ışığında ortaya çıkmıştır. Buna göre Müslümanların zimmilere sattığı mallara dair kayıt sayısı 193 olup, oran olarak %61’e tekabül etmektedir. Zimmilerin Müslümanlara sattığı malları gösteren kayıt sayısı ise 125’tir. Bu da oran olarak %39’u oluşturmaktadır. Mevcut sicil kayıtlarının ışığında görüldüğü üzere araştırma kapsamındaki iki yüzyıl içerisinde mal hareketliliği daha çok Müslümanlardan zimmilere doğru olmuştur. Buradan hareketle Osman-

lı Kıbrıs'ında zimmîlerin ekonomik özgürlüğe sahip oldukları, genel refah düzeylerinin yüksek olduğu ve ayrımcılığa maruz kalmadıkları söylenebilir. Bunların yanı sıra mahkemece kayıt altına aldırılmamış satış işlemlerinin olabileceği de belirtilmelidir.

Yapılan bu araştırma ile satım akdi, ifâ ya da ibrâ gibi işlemlerin sıklıkla kayıt altına alındığı ortaya çıkmaktadır. Bunların kadı huzuruna taşınarak kayıt altına alınması zorunlu olmayıp, ileride meydana gelebilecek herhangi bir ihtilaf durumu için tedbir amaçlı gerçekleştirilmiş olması muhtemeldir. Eşya ve borçlar hukukuna dair belgelerin çoğunlukla alım-satım muameleleri ve bunlara bağlı olarak meydana gelen ihtilaflarla ilgili olduğu ifade edilebilir.

Önemle vurgulanması gereken bir diğer husus, birçok ihtilafın arabulucular (muslihûn) vasıtasıyla giderilerek tarafların sulh akdine ikna edilmiş olmalarıdır. Birçok mahkeme kaydında taraflar arasında alacak-verecek meselesi sebebiyle ihtilafların meydana geldiği ve bu ihtilafların arabulucular vasıtasıyla çözülerek varılan sulhun mahkeme huzurunda kayıt altına alındığı gözlenmiştir. Bilindiği üzere İslâm hukukunda "muslih" kavramıyla ifade edilen arabuluculuk, tarafların memnuniyeti esasına dayanan bir uyuşmazlık çözüm yoludur. İslâm hukukunda önemli bir yeri olan bu uygulamanın özellikle Osmanlı Kıbrıs'ında toplum içerisindeki niza ve ihtilafların giderilmesinde faydalı bir rol oynadığı belirtilmelidir.



**KAYNAKÇA**

- Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri, 1B, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 numaralı (asıl ve transkripsiyon) defterler.
- Akgündüz, Ahmet, "İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mürûr-i Zamân", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (S.Ü.H.F.D.)*, C. 1, S. 1, 1988, ss. 43-90.
- Aktan, Hamza, "Emanet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I-XLIV, C. XI, İstanbul 1995, ss. 83-84.
- Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, Arapçaya çev. Fehmi el-Hüseynî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- Apaydın, H. Yunus, "İbrâ", *DİA*, C. XXI, İstanbul 1995, ss. 263-266.  
"Kefalet", *DİA*, C. XXV, İstanbul 1997, ss. 168-177.
- Aslan, Nasi, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri'ndeki Hicri 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995.
- Aybakan, Bilal, *İslâm Hukukunda Borçların İfası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (M.Ü.İ.F.V.) Yay., İstanbul 1998.
- Aybakan, Bilal, "İfâ", *DİA*, C. XXI, İstanbul 1995, ss. 498-504.  
"İkâle", *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, ss. 14-16.
- Aydın, M. Âkif, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yay., İstanbul 1996.  
"Borç", *DİA*, C. XI, İstanbul 1995, ss. 285-291.  
"Gasp", *DİA*, C. XIII, İstanbul 1996, ss. 387-392.  
"İtlâf", *DİA*, C. XXIII, İstanbul 2001, ss. 466-469.
- Bardakoğlu, Ali, *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi-Özellikle Personel İstihdâmı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum, 1982.  
"Ayıp (Fıkıh)", *DİA*, C. IV, İstanbul 1991, ss. 246-247.  
"Gabn", *DİA*, C. XIII, İstanbul 1996, ss. 268-273.  
"Ehliyet", *DİA*, C. X, İstanbul 1994, ss. 533-539.  
"İcâre", *DİA*, C. XXI, İstanbul 2000, ss. 379-388.  
"Bey", *DİA*, C. VI, İstanbul 1992, ss. 13-19.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul 1970.
- Boynukalın, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Sulh*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992
- el-Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyâz, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, I-V, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1972.
- Çatalcalı Ali Efendi, Ali b. Muhammed, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I-II, Matbaa-i Âmiriye, İstanbul 1311-1312.
- Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akidler*, A.H.İ. Yay., İstanbul 2006.
- Çiçek, Kemal, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H. / 1698-1726 A.D.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Faculty of Arts of the University of Birmingham, Birmingham 1992.
- Ebû Hâkâ, Ahmed, *Mu'cemu'n-Nefâis*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1977.

- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998.
- Güler, Ümit, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmi İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bil. Enst., Bursa 2015.
- Hacak, Hasan, "İrtifak", *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, ss.460-464.
- el-Hafif, Ali, *Ahkâmü'l-Muâmelâti's-Şer'iyeye*, 3. Baskı, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, y.y., ty.  
*Damân fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, el-Matba'atü'l-Fenniyye, Bulak 1971.
- Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1976.
- el-Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *Mülteka'l-Ebhur*, I-II, thk. Vehbi Süleyman Gavcî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî, *Ukudü'd-Dürriyye fi Tenkîhi'l-Fetâva'l-Hamidiyye*, I-II, Matba'atü'l-Meymeniyye, Kahire ty.  
*Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr: Şerhu Tenwîri'l-Ebsâr*, I-X, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I-VIII, el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1316.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay., İstanbul 2001.  
"Akid", *DİA*, C. II, İstanbul 1989, ss. 251-256.
- Karataş, Ali İhsan, *Mahkeme Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Bursa'da Gayrimüslimler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, I-X, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Kaşıkcı, Osman, "Zaman Aşımı", *DİA*, C. XLIV, İstanbul 2013, ss. 114-116.  
"Şart (Fürü-i Fıkıh)", *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, ss. 365-367.
- Kaya, Ali – Çalış, Halit, "Haksız İktisap", *DİA*, C. XV, İstanbul 1997, ss. 211-216.
- Kaya, Ali, *İslam Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme*, Emin Yay., İstanbul 2005.
- Mahmesânî, Subhi Receb, *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mu'cebât ve'l-Ukûd*, 3. Baskı, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, I-VIII, i'tinâ bih Na'im Eşref Nur Ahmed, İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Karaçi 1417.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'li'i'l-Muhtâr*, 2. Baskı, ta'lik Mahmûd Ebû Dakîka, yay.y., y.y. 1951.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammâde ed-Dimaşkî el-Hanefî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, I-II, thk. Abdülmecîd Tu'me Halebî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1998.
- Oğuz, Mustafa, *Girit (Resmo) Şer'iyeye Sicil Defterleri (1061-1067)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2002.



- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, I-X, Çağrı Yay., İstanbul 1983.
- Şen, Yusuf, "İslâm Hukukunda Arabuluculuk", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (H.Ü.İ.F.D.)*, C. 11, S. 22, 2012/2, ss. 105-135.
- Şeyhîzâde, Gelibolulu Damad Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmaü'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-IV, thr. Halil İmrân el-Manşûr, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Ural, İbrahim – Özcan, Salih, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, Fey Vakfı, İstanbul 1995.
- Yıldırım, Mustafa, "Vedia", *DİA*, C. XLII, İstanbul 2012, ss. 596-598.
- ez-Zâvî, Tâhir Ahmed, *Tertübü'l-Kâmûsi'l-Muhît alâ Tarîkati'l-Misbâhi'l-Münîr*, I-IV, 2. Baskı, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Kahire 1973.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 9. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, I-VIII, 2. Baskı, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1985.



## JEOPOLİTİK VE STRATEJİK BAĞLAMDA KIBRIS'IN TÜRK TOPLUMUNDAKİ YERİ

Abdullah TAŞKESEN\*

### Öz

Bu çalışma Kıbrıs'ın Türk Tarihindeki yeri, jeopolitik ve stratejik önemi ile birlikte Ada'nın Uluslararası Alandaki konumundan dolayı Türkiye, Yunanistan ve İngiltere arasında yaşanan toplumsal hareketliliğin sosyolojik boyutu incelenecektir. Ada'nın Türklerin hâkimiyetine geçmesiyle birlikte, üzerinde emelleri bulunan devletlerin bitmek bilmeyen uluslararası entrikaların politik ve diplomatik yönlerinin sosyolojik nedenleri incelenecektir. AB ve ABD'nin enosis<sup>1</sup> fikir ve uygulamalarına karşı toleranslı politikalarının nedenleri üzerinde durulacak, garantörlük antlaşması gereği Ada'da söz sahibi olan ve Ada'da bulunması gereken Türk askerine karşı rahatsızlık duygusunun sosyolojik ve psikolojik nedenleri de analiz edilecektir. Yunanistan'ın Kıbrıs'ta yaşayan toplumların self- determinasyon ilkesinin uygulama isteğinin altında yatan diplomatik hamlelerinin amaçlarının nedenleri de irdelenecektir. Kıbrıs, dün olduğu gibi bugün hala stratejik ve jeopolitik konumu itibarı ile pek çok gelişmiş ülkenin ilgisini çekmektedir. Avrupa ülkelerinin Türk toplumuna karşı sergilediği olumsuz davranışın Sosyo-psikolojik nedenleri de irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıbrıs, Türk Yunan İlişkileri, Kıbrıs'ın Jeopolitik konumu, Annan Planı.

### CYPRUS: MEANING IN TURKISH SOCIETY IN GEOPOLITICAL AND STRATEGIC CONTEXT

**Abstact:** In this study it will be focused on the geopolitical and strategic importance of Cyprus in Turkish History. At the same time, because of the island's position in the international socio-political arena, Turkey, Greece and the UK's relations will be examined in the realm of sociological aspects of social mobility experienced across these countries. With the passing of the island dominated by Turkey, it will be examined the sociological causes of political and diplomatic aspects of international intrigue endless ambitions of the island. This study will focus on the causes of the EU and the US tolerance policy against *Enosis* ideas and practices. Also in this study, which has influence in the island guarantees as required by the treaty, it will be analyzed sociological and psychological causes of feeling resentment against the Turkish military. In addition, Greece's diplomatic moves of the underlying causes of the principle of self-determination of communities living in Cyprus application request will be considered. Cyprus has drawn the attention of many countries with great strategic and geopolitical position as of today is still like it was yesterday. And finally, in this study, the socio-psychological causes of negative behavior exhibited against the Turkish community of European countries will be discussed.

**KeyWords:** Cyprus, Turkish-Greek Relations, Cyprus's Geopolitical Position, The Annan Plan.

\* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi  
1 Enosis: İngilizler tarafından 1930'lu yıllarda Kıbrıs'ın Yunanistan'a bağlanması ya da birleşmesi anlamında kullanılmış ideoloji.

## Giriş

Günümüzde Jeopolitik ve stratejik bir konuma sahip olan Kıbrıs adası takribi 9 bin yıllık bir geçmişe sahiptir. Ada günümüze kadar onlarca (Hititler, Araplar, Bizanslar, İngilizler vs.) uygarlığın hâkimiyetine girmiş, ada halkı hâkimiyetine geçtiği her uygarlık döneminde insanlık dışı muameleyle karşılaşmıştır. Ada halkı hiçbir dönemde Osmanlıhâkimiyeti altında bulunduğu 307 yıllık (1571-1878 yılları arası) zaman dilimi kadar huzur ve güven içinde olmamıştır. Ada'nın Osmanlı hâkimiyetine geçiş tarihi 1571'dir. 1500'lü yıllarda güçlü bir devlet olan Osmanlı Akdeniz'de stratejik konumundan dolayı korsanların baskılarına uğrayan Ada halkının can ve mal güvenliğini sağlamak ve Ada da barış ve huzurun sağlanması için hâkimiyeti altına almak istemiştir. Bu isteklerinde üç nedenden baskın olmuştur:

a) Stratejik ve jeopolitik konumu gereği Akdeniz'e hâkim olmak için Kıbrıs'ın Fethi zaruriydi. Çünkü o dönemlerde Akdeniz'den geçen gemiler korsanların baskılarına uğruyor, bu güvenli ticaret için korsan hâkimiyeti ve korkularının ortadan kalkması gerekiyordu ve Osmanlı'da bunu yaptı.

b) O dönemde Ortodoks Rumlar Katolik Venediklilerin tasallutu altında insanlık dışı muamele görüyordu ve Osmanlı dış devletlerin tepkisini çekmemek, fethi kolaylaştırmak için ve diplomatik olarak kullandığı " Ortodoks Rumlara yardım" etme olmuştur. Nitekim fetihden sonra Ada'daki Ortodoks Rumların can, mal ve dini özgürlükleri sağlandı ve 307 yıl sorunsuz olarak Ada da herkes kardeşçe yaşadı.

c) Ada'nın fethini cezbeden başka bir neden, Ticari limanlarının her türlü kullanıma elverişli, Anadolu ve Suriye kıyılarına yakın oluşuydu. Ancak, Osmanlı Ada'ya sahip olmayı ticari olduğu kadar askeri açıdan da önemli görmüştür. Ada'nın başka ülkelerin eline geçmesi Osmanlı için her zaman tehlike oluşturabilirdi. Avrupa'da, Avusturya ile barış antlaşması yapılmış, Almanların Venediklere sahip çıkma istememeleri, Fransızlar da ticari imtiyazlarını tehlikeye atmak istememeleri, Doğu'da da İran ile dostane ilişkiler Osmanlılara karşı ittifakı zorlaştıran nedenler arasındaydı. Osmanlı yönetiminde Ada da gerek yönetim, gerek se ticari ve inanç bağlamında toplumun hiçbir kesimi sorun yaşamamıştır. Sorun 1878 den sonra Ada'da etnik ve mezhepsel ideolojilerin vücut bulmasından sonra yaşanmaya başlamıştır.

## Kıbrıs Sorununu Nasıl Meydana Geldi?

Osmanlı devlet idaresinde en belirgin güç " adalet ve ekalliyet haklarına riayet " ile birlikte azınlıklara karşı gösterilen hoşgörü, tolerans ve inançlarını yaşamaya gösterilen müsamaha ile birlikte özgürlüklerin yeri büyük olmuştur. Kıbrıs sorununun oluşumunda adil Osmanlı

zihniyeti ile pragmatist İngiliz politikası ve hak ve hukuk tanımayan Yunanistan'ın dış politikasındaki doku uyumsuzluğu (adalette, ahlakta, inançta, temel hak ve özgürlüklerde) belirleyici etmen olmuştur. Osmanlı'nın gerileme dönemiyle birlikte başlayansorun İngilizlerin stratejik olarak Ada'nın hâkimiyetinde söz sahibi olma ve egemenliği altına alma isteği sorunların yaşanmasında belirgin nedenlerin başında gelir. Nitekim Ada; "1878 yılında, egemenlik hakkı Osmanlı Devletinde kalmak üzere, geçici olarak İngiliz yönetimine verilmişti. Bu durum Birinci Dünya Savaşı'na kadar sürmüştü" (Uçarol, 2000, 744). Ada'nın İngilizlere verilmesinde 1821 Mora ya da yaşanan Yunan ayaklanmasının etkisi büyüktür. İngilizlerin kıskırtmasıyla zaman zaman çeşitli olaylar yaşanmış, ayrıca yaşanan olaylarda 'Ada Rumları ile Ortodoks Kilisesi' etkin rol oynamışlardır. Tarihçiler Kıbrıs sorununu 1821 yılında yaşanan Mora Ayaklanması<sup>2</sup> ile birlikte başladığını belirtse de sorunun özünde İngiliz kıskırtmasıyla birlikte Rumların Ada'nın Yunanistan'a bağlanması isteği her zaman birinci etmen olmuştur. Yaşanan sorunlar Ada Rumları ve İngilizlerin müşterek planlamaları sonucu gerçekleşmiştir. "İngiltere'nin 1878'de Kıbrıs'a yerleşmesi ise, Rumlar tarafından amaçlarına ulaşmak için yeni bir aşama sayılmıştır. Nitekim 22 Temmuz 1878'de, Kıbrıs'a gelen ilk İngiliz valisi için yapılan karşılama töreninde konuşan Kition Piskoposu'nun, Ada'nın geleceği hakkındaki şu sözleri de bunu göstermekle idi: **"Büyük Britanya'nın tıpkı İyonyen adalarında olduğu gibi, Kıbrıs'ı da doğal bağları olan anavatan Yunanistan'la birleştirmek için kolaylık göstereceğine güvenimiz vardır"** (Uçarol, age, 745). 1878 "Enosis" düşüncesinin Rum toplumu tarafından benimsenip kabul görmesinde, 1821'deki Mora isyanının etkisi inkâr edilemez. 1878 tarihinden itibaren Ada ile ilgili uluslararası bütün gelişmelerin her kademesinde İngilizleri görmek mümkündür. İngiltere Ada'nın stratejik, jeopolitik ve ticari konumunu bildiği için Uluslararası antlaşmaların tümünde müdahil olmuş ve Ada üzerinde sürekli olarak söz sahibi olmak istemiştir. İngilizlerin Kıbrıs üzerinde hâkimiyet kurma istekleri kamuoyuna deklere ettikleri gibi insani yardım ve arabulucu rol olmayıp, askeri ve ticari yönünü de hesaba katarak Ada'ya sahip olmanın Akdeniz'e, Suriye'ye, Filistin'e ve hatta sonra kurulacak olan İsrail'in de alt yapısını oluşturacaktı. Menfi propaganda yapan İngiliz basınına göre; Türkler riayeti altındaki gayri Müslimlere karşı acımasız ve barbar olarak lanse ediliyordu.

2 *Mora Ayaklanması*: 1821 yılında Yunanlıların Osmanlı Devletine karşı başlattığı, diğer milletler için de isyan ile bağımsızlığın kazanılabileceği umutlarının doğmasına sebep olmuşisyanıdır. Tarihçiler Mora isyanının Türk tarihi açısından sıradan bir ayaklanma olmadığı aksine Mora isyanı ile tarihte ilk kez Osmanlı hâkimiyetinde bulunan bir Ulu-sun isyan ile bağımsızlığını kazandığı bir isyan olarak zikredilmiştir. Yine tarihçilere göre; 'Rumlar (Yunanlılar) Osmanlı'ya karşı bağımsızlığını kazanmış ilk millettir'.

Zia, o dönemi şöyle zikreder: İngiliz matbuatının şahitlik ettiği-ne göre, İngiliz efkârı umumiyesi, Osmanlı Türklerinin hiçbir zaman medeni olmak vasfını kazanmamış olduğu kanaatinde idi. Türklerin Hristiyan tebaalı vatandaşlarına zulmeden barbar kimseler olduğunu düşünüyordular. İngiltere’de Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Hristiyan tebaaya karşı büyük bir alaka duyulmakta idi. İngiliz politikacılar, Hristiyan tebaanın durumunun düzeltilmesi için Babıali’nin zorlanmasını veyahut ta siyaset yoluyla teşvik edilmesini arzuluyorlardı. Hususiyetle muhafazakâr grubu, reformlar sayesinde, kanun karşısında Hristiyanların müsavî muameleye tabi tutulmalarıyla durumlarını düzeltebileceklerine inanıyorlardı. Fakat Liberaller ve halen, Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerinde yaşayan Hristiyan topluluklarına muhtariyet verilmesinin en iyi hal çaresi olduğuna inanıyorlardı<sup>3</sup> (Zia, 1975, 10). İngiltere Kıbrıs’ın geleceği ile ilgilendiği kadar, Osmanlı devletinin içişlerine de rahatlıkla müdahil olabilmişti. İngilizler, Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasını arzu etmekle yetinmemiş, imparatorluk içinde yaşayan gayri Müslim ve balkan uluslarının geleceği ile de sürekli olarak ilgilenmişlerdi. Bunda Osmanlıya duyulan düşmanlık kadar dinin de büyük bir faktör olduğu söylenebilir. Ancak Rusların Akdeniz’e inme korkusu İngilizleri iki yönlü politikaya uygulanmasını zorunlu kılmış, bunun yegâne nedeni ise İngilizlerin 19. Yüzyılda Ruslardan çekiniyor olmasıydı. Yani, İngiltere Akdeniz’de söz sahibi olabilmek için sadece Kıbrıs ile değil, diğer balkan devletlerinin emniyetini sağlamayı da kendine görev kabul etmişti.

Bu bağlamda “iki yönlü politika XIX. asır başından itibaren Britanya hükümeti tarafından zaman zaman takip edilmişti. 1874’de Başbakan olan Disraeli, Britanya’nın yakın doğu politikasına yeni bir hız ve emperyalist bir görünüş verdi. Geniş tasavvurlu bir insan olan Disraeli, Hindistan ve diğer doğu müstemlekelerinin emniyeti için Britanya’nın Akdeniz’de tamamen yerleşmesi icap ettiği kanaatinde idi. 25 Kasım 1875’de Hidiv’e ait Süveyş Kanalı hisselerinin satın alınması ve Kraliçe Victoria’nın 1 Ocak 1877’de Hindistan İmparatoriçesi olarak ilan edilmesi, bu yolda atılmış ilk adımlardan biriydi. Doğu Akdeniz sahilleri Osmanlı İmparatorluğuna ait olduğundan, an’anevi İngiliz politikasını takip eden, Disraeli, bu konuda parlamentonun tasvibini olamaya muvaffak oldu (Zia, age, 11).

İngiltere 1830-1865 yılları arasında Rusya’ya karşı Osmanlı İmparatorluğuna destek vererek Rusya’nın Ortadoğu’ya yayılmasını engellemeye çalışan bir dış politika benimserken, bu politika 1880 yılında işçi partisinin iktidara gelmesiyle beraber değişmeye başlamıştır. Bu

3 J.A.R. Marrriott, *The Eastern Question*, Oxford, 1951, s. 218-321. Zia, Nasim. *Kıbrıs’ın İngiltere’ye Geçşi ve Adada Kurulan İngiliz İdarası*, 1975, 10.

bağlamda, Osmanlı İmparatorluğunun toprak bütünlüğünün korunmasından, Osmanlı İmparatorluğunun bölünmesini tercih eden bir politikaya geçmiştir. İngiltere'nin bu dış politika çizgi değişikliğinin en önemli uygulama alanlarından biri Kıbrıs olmuştur (Tüzünkan, Koldaş, 2013, 73). Belirtmek gerekir ki, Kıbrıs sorununu ve Kıbrıs'ta yaşanan bütün sosyal ve siyasal sorunların her aşamasında İngiltere'yi görmek mümkündür. 1877-1878 Osmanlı Rus savaşında yaşanan toprak kaybı ve Osmanlı devletinin Ayastefanos Anlaşmasını imzalamaya zorunda bırakılmasıyla birlikte İngilizler bu durumdan yararlanmasını bildi ve Osmanlı devletine yakınlaşmak istedi. Rusya'nın askeri ve politik gücü yanı sıra Slavcılık politikası da Osmanlı için tehdit oluşturuyordu. Ruslar İstanbul ve Boğazlar hakkındaki düşüncelerini açık bir şekilde beyan ediyorlardı. Osmanlı devletinin balkanlardan ve Adalar üzerindeki uluslararası haklarının sona ermesi isteği sadece Ruslar değil, İngilizler, Fransızlar, Yunanlılar ve Bulgarların da stratejileri arasında idi.

“Başta Rusya olmak üzere, İngiliz ve Fransızlar, Osmanlı İmparatorluğuna karşı sürükledikleri yayılma stratejilerinde, Yunanlıların bu tarihi- psikolojik saplantılarını iyi değerlendirmişler ve yayılmacı Yunan ideolojisi **Megaloİdea**'yı şekillendirerek onları Türkler üzerine saldırtmışlardır” (Özmen, 2005, 170).

Rus Çarıçesi 2. Katerina'nın girişimiyle Avusturya-Macaristan İmparatoru 2. Jasef'le 1789'da yapılan ve “Grek Projesi” adı ile tanınan anlaşmaya göre “**Osmanlılar Avrupa'dan çıkarılacak, Katerina, torunu Konstantin için İstanbul'u Ortodoksluğa geri verecek ve orada bir Grek imparatorluğu kurulacaktı.**” Katerina, Kırım'ın Kerson bölgesinde yapılan bu anlaşmada 2. Josefi “İstanbul Yolu” yazılı zafer takıları altından geçirmişti.<sup>4</sup> Kıbrıs'ta Türklere karşı uygulanan yıldırma ve baskı politikaları 1700'lü yıllara dayanmaktadır. Temelinde ise Yunan milliyetçiliği vardır.

Zihni İmamzade, K.T. Milli Arşiv Merkezi'nde yaptığı uzun çalışmalarından sonra yazdığı “Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs” adlı incelemesinde bu durumu şöyle anlatmaktadır:<sup>5</sup>

“Kıbrıs'ta Türklerin yok edilmesi, Dragoman Hacı Yorgis Kornisos ve zamanın Başdespotu'nun güçlü olduğu dönemde başlar. Birisi siyasi yönden Türklere uygulanan kötü muamele sonucu çıkan isyanları basturmak için İstanbul yolunu tutmakta ve Türk'ü Türk'e kırdırtmaktaydı. Diğer kazalarda ve küçük karma köylerde zayıf durumda olan Türkleri göçe zorlamakta veya imha etmekteydi. Bunun kanıtı, o dönemdeki Avrupa Konsolosları ve bilhassa Fransız konsolosu

4 Albert Sorel, *Avrupa ve Fransız İhtilali* 1. Cilt MEB yayını 371-398 'den Özmen age.171.

5 İmamzade, Zihni. *Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs, Söz Gazetesi*. 28 Nisan 1984. Özmen. 78.

Regnault'un verdiği raporlarda belirttikleridir. Bu raporlarda ve Lapit-yu köyü camii vakıfnamesinde 'Çamlı Manastır Ruhbanının Türkleri kıyımına geçtiği' açıklanmaktadır. Mahalli incelemeler yaparak; şimdi hep Rum olan köylerde mezarlık ve buna benzer kalıntılar ipucu alınarak ve yine o yerin Rum sakinlerinden elde edilen bilgilere göre Türk sakinleri yok edilen veya sürülen köyler şunlardır:

**Baf Bölgesi:** *Aymarina, Aymarinuwa, Arminu, Cares, Prodor, Filusa, Panaya, Milya, Grinya, Konya, Anavargos, Paye, Dala, Anarida, Drahibetula, Melamyu, Girit Marut (Dala köyünün asıl adı Dallı'dır)*

**Limasol Bölgesi:** *Ayındifona, Monagrulli, Agro, Drimiklini, Kuka, Limnat, Abeşa, Kuzusa, Ajevres, Zakaci, Pahna, Arakabas, Dora.*

**İskele Bölgesi:** *Yalançı (Bazı evlerin üst eşliğinde Ay yıldız var) ve bazı diğer köyler.*

**Magosa Bölgesi:** *Kumyalık, Ziyamet, Güvercinlik, Afendrika (Aslı: Efendi Ağa'dır), Aynikola, Akatu.*

**Lefkoşa Bölgesi:** *Galini, Litro, Kambo, Çaristra" (Özmen, age, 78).* Burada asimile politikası uygulanmak istenmiştir; Önce Türk köyleri üzerinde baskı kurulmak istenmiş, daha sonra Türk köyleri göçe zorlanmış ve karma köyler kurulmak suretiyle demografik yapının bozulması suretiyle Rum nüfusun üstünlüğünü sağlamak istenmiş ve köylerin Rumlaştırılması ya da Rum kimliğinin baskın olduğu yerleşim alanlarının hedeflenmesi istenmiştir.

Bu nedenle, Adanın her tarafına serpilmiş köylerde yaşayan Türkler, Rum saldırılarının hedefi oldular. 1907 yılının Lefke, Angastina (Aslan köy), Akarsu olayları; 1909 yılının Gönyeli olayı, 1912 yılının Hamitköy, Leymosun, Lefkara, Monarga, Perapedi, Lakadamya, İpsimlof, Perada, Lefke, Topcu köy, Abohor, Ayermola<sup>6</sup> olayları İngiliz mahkemelerinde görüşülenlerden ancak birkaç tanesidir.

Adanın İngiltere'ye kiralandığı yıllarda yapılan ilk resmi sayım, Türk Nüfusunu 45 458, Rumları ise 137 631 olarak belirlemişti. Yani Kıbrıs Türkleri, Rumların 3'te biri kadardır. 1921 sayımında Türkler 51 339, Rumlar ise 244887; 1931'de Türkler 64 245, Rumlar 276 572; 1938'de Türkler 66 459, Rumlar 310 070 olmuştur. Böylece, 50 yıl içinde, Türklerin Rumlara oranı 3 te 1'den 5'te 1'e düşmüş ve bundan sonraki yıllarda da Türkler aleyhine ve Rumlar lehine değişmeye devam etmiştir<sup>7</sup>(Emircan, 2000,82).Sorunu Uluslararası bağlamda kalıcı kılmak ve Kıbrıs'ta bir cumhuriyetin kurulması için yoğun gay-

6 Sebahattin İsmail. *İngiliz Yönetiminde Türk- Rum ilişkileri ve İlk Türk- Rum Kavgaaları*, 1997,62-176. Emircan, 82.

7 Hasan Fehmi, *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinin El Kitabı*, 49, Emircan, 82.



retler sarf edilmiştir. 1950 sonrası süreçte sorununun kalıcı bir hal almasında Kıbrıslı Rumlar, İngilizler kadar Türk hükümeti ve Dışişlerinin de büyük rol aldıkları görülmüştür. Rum kesimi müzakereler sürerken dahi **“Enosis”** ve **“Megalo idea”** fikrinden vazgeçmemiştir. Süreç bağımsız bir Kıbrıs Cumhuriyetinin 19 Şubat 1959 tarihinde Londra’da imzalanan Zürih antlaşması ile resmîyet kazanabilmiştir. Kıbrıs’ta bağımsız bir cumhuriyet rejiminin kurulması hakkında İngiltere, Türkiye, Yunanistan, Kıbrıs Türk ve Rum Cemaatleri temsilcileri arasında, Londra’da 19 Şubat 1959’da imzalanan veya parafe edilen vesikaların resmi metinleri, 23 Şubat 1959’da Londra, Ankara, Atina ve Lefkoşa’da aynı zamanda (Mahalli saatle 10’da) yayımlanmıştır.

Vesikanın sayısı sekizdir:

1- Kıbrıs meselesinin nihai hal tarzı olarak tanzim ve kabul edilen esas hakkında muhtura (İngiltere adına Başvekil Harold Macmillan, Yunanistan adına Başvekil K. Karamanlis, Türkiye adına Başvekil A. Menderes tarafından imzalanmıştır.)

2- 11 Şubat 1959’da Zürih’te Türkiye ve Yunanistan Başvekilleri tarafından parafe edilen:

- a) Kıbrıs Cumhuriyeti Esas Teşkilatı Vesikası,
- b) Garanti Antlaşması,
- c) Kıbrıs Cumhuriyeti, Yunanistan ve Türkiye arasında ittifak Antlaşması.

(Bu üç ana vesika Londra’da Fransızcadan İngilizceye çevrilmiş ve orada Fatin Rüştü, Averof, Selwyn Lloyd, Makarios ve Dr. Fazıl Küçük tarafından parafe edilmiştir.)

3- İngiltere Hükümetinin beyanatu (17 Şubat 1959)

4- Garanti Antlaşması’na derç edilecek ek madde.

5- Yunanistan ve Türkiye Hariciye Vekilleri tarafından yapılan beyanat (17 Şubat 1959)

6- Kıbrıs Rum Cemaati Temsilcisi tarafından yapılan beyanat (19 Şubat 1959).

7- Kıbrıs Türk Cemaati Temsilcisi tarafından yapılan beyanat (19 Şubat 1959).

8- Kıbrıs Hakkındaki yeni kararın tatbiki hususunda üzerinde mutabakata varılan tedbirler (Serter,2014,15). Adı geçen vesika Antlaşmalarına göre uygulamanın tatbiki süreci bir yılı geçmeyecekti ve bir yıllık süreçten sonra Adanın hükümranlığı İngiltere’den Kıbrıs Cumhuriyetine geçecek ve ivedilikle aşağıdaki tedbirler alınacaktı:

1- Kıbrıs Cumhuriyeti Rum Cumhurbaşkanı, Türk Cumhurbaşkanı Yardımcısı seçimleriyle Kıbrıs Rum ve Türk Meclisleri seçimleri ve Kıbrıs Karma Rum- Türk Meclisi (Teşrii Meclis, Parlamento) seçimi yapılacaktır.

2- Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Anayasası'nı hazırlamak üzere Kıbrıs'ta karma bir Rum- Türk Komisyonu kurulacaktır.

3- İktidarın İngiltere den Kıbrıs Cumhuriyeti'ne devrini hazırlamak ve yeni Cumhuriyetin devlet mekanizmasını teşkilatlandırmak üzere, Kıbrıs'ta Valinin başkanlığı altında bir karma geçici komite kurulacaktır. (Bu komite aynı zamanda Kıbrıs Cumhuriyeti'nin ilk kabine taslağı olacaktır.)

4- Londra antlaşma ve antlaşmalarının nihai şekillerini ve yeni Cumhuriyetin doğuşu ile ilgili meseleleri (Kıbrıs'taki İngiliz üsleri, tabiiyet meseleleri, mali ve iktisadi konular) hakkında hükümetlerin tasvibine sunulacak tasarıları hazırlamak üzere Londra'da bir beşli komisyon kurulacaktır.

Bu komisyonların vazifelerini 19 Şubat 1960'dan önce bitirmeleri gerekmektedir. Kıbrıs Cumhuriyeti devleti mümkün olduğu süratle ve Antlaşmaların imzalanmasından nihayet üç aylık bir devre içinde vücut bulmuş olacaktır (Serter, age, 17). İmzalanan bütün antlaşmalarda paraf atmasına rağmen Kıbrıs Rum tarafı ve Yunanistan imzalarına sadık kalmamış; Bir taraftan sorun çıkarırken diğer taraftan da mağduriyet rolünü ustaca oynamışlardır.

### **1974 KIBRIS BARIŞ HAREKÂTI**

Kıbrıs Cumhuriyetinin 16 Ağustos 1960'da Londra ve Zürih Garantisi ve İttifak Antlaşmalarıyla ilan edilmesi, olayların son bulmasını sağlamamıştı. Yunanistan Enosis'in gerçekleşmemesinden Makarios'u sorumlu tutuyordu. Yunan hükümeti ile Makarios'un uzlaşmalarını Yunan askeri kanadının tepkisine neden olmuştu. Yunan hükümetine göre Enosis'in gerçekleşmesi için Makarios'un iktidardan uzaklaşması gerekiyordu. Makarios'un iktidardan darbe ya da antidemokratik yöntemlerle uzaklaştırılması garantörlük Antlaşması gereği Türkiye'nin Kıbrıs'a müdahalesini hem zorunlu hem de meşru kılıyordu.

15 Temmuz 1974'de Yunan subayların önderliğindeki Ulusal Muhafız Örgütü, Makarios'u devirip Kıbrıs Helen Cumhuriyeti'ni ilan etti. EOKA-B'nin lideri Nikos Sampson da Cumhurbaşkanı'na getirildi. Makarios Ada'yı terk etme zorunda kaldı. Başbakan Ecevit, garantörlük antlaşması uyarınca, İngiltere'yi ortak hareket etmeye çağırıldı. Ancak İngiltere müdahale etmeyince 19 Temmuz 1974'de Türk çıkar-

ma gemileri Ada'ya hareket etme zorunda kaldı. Harekât üç safhada gerçekleştirildi.

**Birinci safhada**, hava ve kıyı başının tesisive elde bulundurulması,

**İkinci safhada**, çıkan ve indirilen birliklerin birleştirilmesi,

**Üçüncü safhada** da harekât alanının genişletilmesi sağlandı (Ulubaş, 2013,237).Ne ABD ne Avrupa ve NATO ülkeleri ne de Yunanistan Türkiye'nin çıkarma yapacağına ihtimal vermiyordu. Bütün olumsuzluklara rağmen Türk hükümeti Kıbrıs'a başarılı bir çıkarma yaptı ve çıkarmanın başarılı olduğu görüldüğünde de ABD ve NATO ülkeleri Kıbrıs'taki çıkarlarını hesaba katarak derhal Ateşkesin sağlanması için girişimde bulundular. Birinci çıkarma sonrasında Türkiye ve Yunanistan neredeyse savaşın eşiğine gelmişti. Türk hükümeti de Güvenlik Konseyi'nin 353 sayılı kararını kabul ederek 22 Temmuz 1974'de saat 17.00 itibariyle ateşkes sağlandı.

353 sayılı kararın 5. Maddesi, Kıbrıs'ta anayasa düzeninin yeniden kurulması amacı ile Türkiye, Yunanistan ve İngiltere hükümetlerinin derhal görüşmelere başlamasını istiyordu. Bu sebeple, üç devletin dışişleri bakanları 25 Temmuz'da Cenevre'de toplandılar ve altı günlük bir çalışmadan sonra 30 Temmuz 1974 'de Cenevre Deklarasyonu denen belgeyi imzalayarak yayınladılar<sup>8</sup> (Armaoğlu, 804). Bu Deklarasyona göre:

1- 1960 Anayasa düzenini yeniden tesisi hususunda üç dışişleri bakanı mutabık kalmakla beraber, bundan önce alınması gereken bazı acil tedbirler vardır.

2- Kıbrıs'ta taraflar, 31 Temmuz 1974 günü Türkiye saati ile 24.00'de kontrolleri altında buldukları alanları genişletmeyeceklerdir. Yani, bu deklarasyona göre, Kıbrıs'ta ateş-kes çizgisi, 22 Temmuz saat 17.00'deki çizgi değil, 30 Temmuz gece yarısı mevcut olan çizgidir. Çünkü 22 Temmuzdan sonra Rumların saldırıları devam ettiği için, çatışmalar yeniden devam etmiş ve Türk kuvvetlerikontrolleri altındaki alanları genişletmiştir.

3- 30 Temmuz ateş-kes çizgisinde, sadece Birleşmiş Milletler kuvvetlerinin kontrolü altında olacak bir güvenlik bölgesi tesis edilecektir.

4- Kıbrıs Rum ve Yunan kuvvetlerinin muhasara altında olan bütün Türk bölgelerinden bu kuvvetler çekilecek ve bu Türk bölgeleri Birleşmiş Milletler kuvvetlerinin koruması altına girecektir.

8 30 Temmuz Deklarasyonu'nun metni: Stebnisand Adam (Eds.) American Foreign Relations 1974,pp. 268-270; Keesing's..., 1974,p. 26709; Dış politika, 1974, Cyprus, pp. 230-232; Hamza Eroğlu, Kıbrıs Uyuşmazlığı ve Kıbrıs Barış Harekati, ss.70-73; Sarıca, Teziç, Eskiuyurt, *Kıbrıs Sorunu*, ss. 202-204; Survival, November- December 1974, pp. 300-301. (Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi, 1914-1995).

5- Kıbrıs'ta anayasa düzeninin yeniden tesisi için üç dışişleri bakanı 8 Ağustosta Cenevre'de yeniden bir araya gelecektir. Fakat anayasa düzeni tesis edilinceye kadar, Cumhurbaşkanı Yardımcısı Rauf Denktaş, 1960 anayasası gereğince, Cumhurbaşkanı görevini yürütecektir. Fakat bu durum, Kıbrıs geçici Türk Yönetiminin devamına engel olmayacaktır (Armaoğlu, bilatarih,805).

Birinci Barış Harekâtı 20-22 Temmuz 1974' de gerçekleşmişti. Birinci Barış Harekâtı sonrasında 31 Temmuzda imzalanan 1. Cenevre antlaşmasına göre Ada'da iki otonom yönetimin varlığı kabul edildi. Birleşmiş Milletler tarafından oluşturulan güvenlik koridoruna ve alınan kararlara uymayan Rumlar, bu kez 8-13 Ağustos 1974'de 2. Cenevre görüşmesi sağlandı ve bu görüşmede de Türkiye'nin talepleri yerine getirilmediği gibi 1. Cenevre antlaşmasında alınan kararlar da gerçekleşmemişti. Bu durum da 14 Ağustos 1974'te 2. Barış Harekâtı elzem olmuştu. 2. Barış Harekâtı sonrasında Türk Kuvvetleri Ada'nın % 38'ini almış oldu.

İkinci Kıbrıs Harekâtı, birincisinin aksine dünya kamuoyunda "Türkiye'nin aleyhine bir havanın doğmasına neden olmuştur. İlk harekât hukuki bir müdahale mahiyetinde telakki edilmesine rağmen, ikincisi harekât toprak kazanma ve hatta bir işgal olarak anlaşılmıştır. Hiç kimse, Kıbrıs Türk halkının yıllardan beri çekmekte olduğu ıstırapları, Rumların işledikleri cinayetleri ve saldırıları düşünmek dahi istememiştir... Türkiye, Ada da barışın kalıcılığını sağlamak, Ada da yaşayan Türklerin can ve mal güvenliğini garanti altına almak istiyordu. Rumlar antlaşmaya sadık kalmadıkları gibi 14 Ağustos 1974 günü Atlılar köyünde yaşayan tüm Türkleri (57 kişi) kurşuna dizdiler. Buna rağmen Rumlara herhangi bir yaptırım gerçekleşmiyor, suçlanan taraf Türkiye oluyordu. Türkiye 'ye ilk olarak Amerika'nın yapmış olduğu ambargo gerçekleşti. Amerika'nın uyguladığı silah ambargosuna Türkiye'nin cevabı ise, 13 Şubat 1975'te Kıbrıs Türk Federe Devleti'nin kuruluşu olmuştur. Sınırlar, Kıbrıs Barış Harekâtı ile Türk Silahlı Kuvvetinin ele geçirdiği sınırlardan oluşmaktaydı. Bu gelişmeyle birlikte, Türkiye'nin adadaki durumu daha da kuvvetlenmiş olmaktaydı (Şahin, 2003,252). Türkiye'nin güçlü olmasını istemeyen Güvenlik Konseyi Denktaş ile Makarios'un iki toplumlu Federal bir Devletin oluşumu ve Barış Harekâtında Türkiye'nin elde ettiği kazanımları isimlendirmek (adlandırmak) amacıyla 12 Şubat 1977'de Viyana'da toplantı yapmalarını sağladı. Amerika'nın öncülüğünde gerçekleşen bu planların altında Türkiye'nin Kıbrıs'ta elinde bulundurduğu % 38 lik toprakların büyük bir kısmını tekrar geri alınmasını amaçlanmaktaydı. Yani savaşta alınan toprakların masa başında geri almaya çalışma isteği yatıyordu. 3 Ağustos 1977'de Makarios'un ölümünden sonra çözümde tıkanmalar yaşandı.Türk toplumu için adanın tarihi miras

kadar, jeostratejik konumu ve Anadolu'nun dışında Türklerin elinde kalan tek toprak parçasıydı. Türkiye için Kıbrıs hükümetlerin değil devlete mal olmuş bir dava haline gelmişti. Mesele politik mülahazalarla izah edilemeyecek kadar önemliydi.

Kıbrıs meselesinin Türkiye açısından önemi temelde iki ana eksenle ele alınabilir. Birincisi Türkiye'nin tarihi sorumluluklarının bir sonucu olarak oradaki Müslüman Türk toplumunun güvenliğini sağlamaya yönelik beşeri nitelikli eksendir. Osmanlı Devleti'nin küçülmesiyle birlikte terkedilen topraklarda kalan Müslüman unsurların güvenlik ve sürekliliği her zaman Osmanlı- Türk dış politikasının temel parametrelerinden birisi olagelmıştır. Bu konuda bir bölgede gösterilen zaafın yol açacağı dalga etkisi sürekli bir teyakkuz halini gerekli kılmaktadır. Kıbrıs Türk toplumunun güvenliği ve korunması konusunda gösterilecek bir zaaf dalga dalga Batı Trakya ve Bulgaristan'a – hatta ve hatta Azerbaycan ve Bosna'ya yayılabilir. Bu nedenledir ki, Kıbrıs Türk toplumunun korunması sadece bir topluluk açısından değil, diğer Osmanlı bakiyesi toplulukların geleceği açısından da büyük önem taşımaktadır. Kıbrıs meselesini ikinci önemli eksenini ise bu adanın coğrafi konumunun jeostratejik açıdan taşıdığı önemdir (Davutoğlu, 2002, 179). Ancak Türkiye için adanın jeopolitik ve stratejik konumu ecdat bakiyesinin gerisinde kalmıştır. ABD, BM ve AB ülkeleri Ada da kalıcı bir barışın sağlanması için çok çaba sarf ettiler, pek çok müzakere gerçekleşti. Bunlar içinde en kayda değer plan Annan planı olmuştur. Annan planında uzlaşmaz tavır sergileyen taraf yine Rum tarafı olmuştur.

### **ANNAN PLANI**

1 Ocak 1997 ile 31 Aralık 2006 yılları arasında Birleşmiş Milletlerin 7. Genel Sekreteri olarak görev yapan Kofi Annan'ın hazırlamış olduğu planda "Birleşik Kıbrıs Cumhuriyeti Anayasası'nın, ancak federal parlamentonun kabul etmesi ve Kıbrıs Rum Devleti ile Kıbrıs Türk Devleti seçmenlerinin çoğunluğunun ayrı referandumlar aracılığıyla onayı üzerine değiştirilebileceği" belirtilen planda, anayasanın iki temel maddesinin (Birleşik Kıbrıs Cumhuriyeti'ni ve iki kurucu devleti tarif eden maddeler) değiştirilemeyeceği kaydediliyor. Somut olarak Annan planı: "**Türk ve Rum kesimleri halinde bölünmüş Kıbrıs adasının, İngiliz üsleri dışında kalan topraklarda, bağımsız bir devlet (Bağımsız Federal nitelikli) olarak belirlenmesini öneren Birleşmiş Milletler planıdır**". Annan Planı olarak zikredilmesinin nedeni 7. BM Genel Sekreteri Kofi Annan tarafından hazırlandığı için "Annan Planı" olarak ifade edilmektedir. 2004 yılında Kıbrıs Türk ve Rum kesimlerinde yapılan referandum Kıbrıs sorununun çözümü için tarihi bir fırsat olarak görülmüş, ancak yapılan referandum sonucu Türk tarafı

% 65 oranında evet oyu kullanmasına karşın Rum kesimi ise % 76 hayır demişti. Bütün olumsuzluklara rağmen Türk tarafının uzlaşmacı, Rum kesiminin uzlaşmaz tavrı, Avrupa Birliği ülkeleri tarafından sıradan bir davranış olarak telakki edilmiştir. Ayrıca; ulusal değerlerin bir yana bırakılarak her türlü riski almak kaydıyla AB Vatandaşlığının önerilmesi planın rahatsız edici en belirgin ifadelerinden biri idi.

24 Nisan referandumunda Rum tarafından gelen sonuca kimse şaşırmadı. Hayır, oylarının % 75,8'i bulması, 1974'teki taksimi meşrulaştırmanın yolunu açarken, Rumların 1 Mayıs'ta AB üyesi olmasının vereceği özgüvenle barışı reddetmeleri anlamına geliyor. KKTC'de % 64,9'e ulaşan evet oyları Türk kesiminin izolasyona olan tepkisini göstermektedir. Çıkan sonuçlarla Türk kesimi çözümden ve barıştan yana olduğunu ilan ederken, büyük bir psikolojik kazanç da sağlanmış durumdadır. Artık bundan böyle inisiyatifi elinde tutan Türk kesimi bu kazancı, düşmanlıkları körüklemeden, siyasi kazanca dönüştürmek zorundadır. Ankara'nın atacağı adımların hayati önem taşıyacağı yeni dönem, çok taraflı, çok boyutlu ve dinamik bir diplomasi anlayışını zorunlu kılıyor. Referandum sonucu, KKTC'de bugüne kadar yaşanan her sorunun kaynağını izolasyonla ve siyasi tanınmamışlıkla açıklamaya çalışan siyaset devrinin kapanışına da işaret etmektedir... Rum yönetimi tüm ada adına AB'ye başvurmuştu ve bu nedenle AB kurumları içinde onlara verilen sandalyelerden Kıbrıslı Türklerin de hakkı var. Örneğin, Avrupa Parlamentosunda 6 üye ile temsil edilmesi öngörülen Kıbrıs Cumhuriyetinin 2 sandalyesi Türklere ait. Bu nedenle 6 sandalyenin de Rumlar tarafından doldurulmasını engellemek gerekiyor; çünkü bu durum, açıkça AB müktesebatına aykırı (Şenel, 2004, 27). Referandum'da, Annan Planı'nın kabul edilmemesi yönünde Yunanistan'ın menfi propagandasının etkili olmuştu. Kıbrıs Rum Kesiminin de Uluslararası camia 'ya ikili politikayla verdiği mesaj 'da Güney Kıbrıs Rum Yönetiminin AB'ne katılmayı Türk Kesimini dışarıda bırakacak şekilde gerçekleşmesini sağlamak olmuştu. Bu politikanın altında yatan neden Türkiye'nin AB ülkesi bir devletin toprağını işgal etmiş bir "işgalci" bir konuma düşürmek olacaktı. Uzlaşmaz politikaların uygulanmasında geçmiş yıllarda Kıbrıs Rum Kesiminin ve Yunanistan'ın Türk Kesimine yapılan insanlık dışı uygulamalarda ABD, AB ve BM nezdinde hiçbir yaptırımın uygulanmaması etkili olmuştur. Annan Planının "Federal Hükümet ve Kurucu Devletlerin Yetkileri" başlığı bölümünde, Plan uyarınca, her alanda tamamen eşit oldukları belirtilen Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum devletlerine tanınan yetkiler de aynı olacaktı. Buna göre, iki kurucu devlet, şu alanlarda yetkili olacak:

"Asayiş ve kamu güvenliği, turizm, kurucu devlet seviyesinde adli sistemin yönetimi, spor ve eğitim, sanayi ve ticaret, balıkçılık ve tarım,

çevrenin korunması, sosyal güvenlik ve çalışma yaşamı, sağlık, şehir ve bölgesel planlama, aile, şirketler ve ceza hukuku.”

Planda, kurucu devletlerin ve federal hükümetin ayrı polis teşkilatlarına sahip olmaları öngörülüyor.

Plana göre, her iki kurucu devlette de eşit sayıda personelle hizmet verecek olan federal polis, “Kıbrıs'ın sınırlarını denetleme, federal görevlileri, binaları ve gayrimenkulü ve yabancı yetkililerle diplomatik misyonları koruma” görevlerini üstlenecek.

Plan ayrıca, federal ve kurucu devlet polis görevlilerinden oluşan bir ortak soruşturma bürosu oluşturulmasını öngörüyor. İki kurucu devletin de eşit sayıda görevliyle temsil edileceği büro, federal başsavcıya karşı sorumlu olacak.

Planın son şekline göre, Kuruluş Anlaşması'nın yürürlüğe girmesiyle yasal olarak Kıbrıs Rum Devleti'nin bir parçası olacak olan toprak ayarlamasına tabi bölgeler, 3 yılı geçmeyecek geçici bir süre için Kıbrıs Türk Devleti tarafından yönetilecek.<sup>9</sup> Annan Planı'nın tam anlamıyla Türklerin lehinde olduğunu söylemenin zor olduğunu kadar aleyhinde bir plan olduğunu ifade etmek de zordu. Dış baskıların ortadan kalkması, iki toplumun mahkeme ve polis güçlerinin oluşması ve belirsizliğin ortadan kalkması bir kazanım olacaktı. Fakat Rum kesimi başından beri olumlu adım atmaya yanaşmadığı gibi Barış harekâtından beri sergilediği uzlaşmaz tutumuna devam ediyordu. Ada'da uzlaşmaz tavırların ana kaynağı hep Kıbrıs Rum Kesimi olmuştu.

1. Barış Harekâtından sonra Rumların Türklere uyguladığı bazı katliam ve hukuk dışı eylemler şunlardır:

12 Ağustos 1974 Rumlar, Kıbrıs'taki Ayakebir köyüne saldırarak buradaki Türkleri katletti.<sup>10</sup>

14 Ağustos 1974 Türkler, 2. Cenevre Görüşmelerinden çekildi ve Barış Harekâtının ikinci safhası başladı. Aynı gün Rumlar, Atlılar köyünde bulabildikleri tüm Türkleri (57 kişi) kurşuna dizildi. Ayrıca Murat Ağa Sandallar köylerindeki tüm Türkleri (89 kişi) öldürerek çukurlara gömdü ve Bafta beş Türk'ü öldürdü.

15 Ağustos 1974 Rumlar Taşkent, Tatlısu ve Terazı köylerinden 50 Türk'ü kurşuna dizdi.

16 Ağustos 1974 Türk birlikleri Lefke-Lefkoşa-Mağusa hattını çizdi. 19:00 da ateşkes yürürlüğe girdi. Bu arada Rumlar Baf, Larnaka ve Limasol'un çeşitli köylerindeki 100'e yakın Türk'ü öldürdü.

9 www.abbulteni.org/pdf/ ANNA PLANI tr. 10.09.2015.

10 *Karizma. Entelektüel Birikimin Potası*. Üç aylık Düşünce Dergisi. Nisan-Mayıs- Haziran 2004. Yıl 5. Sayı 18. S109-110.



17 Ağustos 1974 Türk birlikleri gerilla saldırıları düzenleyen Rum askerlerinden Karpaz Yarımadası'nı arındırdı. Son olarak, ateşkes ihlallerini gerekçe göstererek Yeşilırmak bölgesinde mahsur kalan Türkleri kurtardı.

1 Kasım 1974 BM Genel Kurulu aldığı kararda iki toplumun eşitliğini kabul etti ve "Kıbrıs Hükümeti'nden" söz etmeyerek iki toplum liderinin, eşitlik esasıyla, Kıbrıs sorununa siyasi bir çözüm bulmaları için görüşmeye davet etti.

5 Şubat 1975 Harekât nedeniyle ABD Türkiye'ye ambargo koydu.

13 Şubat 1975 Kıbrıs Otonom Türk Yönetimi, çok partili demokratik sisteme geçmek ve eşitlik temelinde bir federasyon oluşturmak için gerekli federe birimlerden Türk kanadını oluşturmak amacıyla Kıbrıs Türk Federe Devleti'ni ilan etti.

31 Temmuz 1975 2 Ağustos 1975'e kadar Viyana'da yapılan toplumlararası görüşmeler sonucu Nüfus Mübadelesi Antlaşması imzalandı. İsteyen Rum ve Türkler kuzeyden güneye ya da güneyden kuzeye geçirildi.

15 Kasım 1983 Kıbrıs Türk Halkı, "self determinasyon" hakkını kullanarak Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyet'ini ilan etti.

11 Kasım 2002 Annan Planı oluşturuldu.

17 Mayıs 2003 Başbakan Erdoğan, Kıbrıs Rum kesimi vatandaşlarının 22 Mayıs'tan itibaren Türkiye'ye vizesiz geçiş yapabileceklerini açıkladı.

22 Mayıs 2003 Türkiye'nin Kıbrıs Rum Kesimi vatandaşlarına vizesiz geçiş hakkı tanınmasının ardından, sağlık personelinin oluşan turist gurubu İstanbul'a geldi.

28 Ocak 2008 Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Kofi Annan, 1 Mayıs 2004 tarihinde Kıbrıs'ın bir bütün olarak AB'ye üye olabilmesi için tarafların mart ayı sonuna kadar anlaşma sağlaması gerektiğini söyledi. Annan, mart sonuna kadar anlaşma sağlanması halinde tarafların nisan ayı içinde eşzamanlı referandum yapabileceklerini belirtti.

## SONUÇ

Kıbrıs Rum Kesiminin Adanın tümü üzerinde egemen olma arzusu ve Türkleri azınlık statüsünde tutma siyaseti toplumlararası uyumsuzluğun ana kaynağını oluşturmuştur. Ancak Türkiye için Kıbrıs bölgesinde küresel ve bilhassa bölgesel bir aktör olabilmek için hayati bir konuma sahiptir. Kıbrıs'ın bu hayati konumunu bilen bütün küresel güçler dengeleri sağlamak için Kıbrıs üzerinde egemenlik sağlamaya çalışmışlardır. Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin zihninde simgeleşmiş partiler üstü bir hal atmıştır. Öyle ki, siyasilerin uzlaşma bağlamında yarıştıkları biricik dava haline gelmiştir: Kıbrıs için” Kıbrıs Türk toplumunun korunması sadece bir topluluk açısından değil diğer Osmanlı bakiyesi toplulukların geleceği açısından da büyük önem taşımaktadır.”<sup>11</sup> “Ada coğrafi konumu itibariyle yurdumuzun güvenliği için çok önemlidir. Adada muhasım bir güç bulunursa bu güç Anadolu'nun güney ve güneydoğusunu etkileyebilme imkân kabiliyetini elde eder.”<sup>12</sup> “Kimine göre bir anlamda Kurtuluş Savaşının gururu uzak bir aralıktan sonra çok değişik bir olay dolayısıyla ve çok değişik bir biçimde geri gelmişti.”<sup>13</sup> “Kıbrıs'ta yaşayan 200 bin Türkün barış ve güvenlik içinde yaşamasını sağlamak Türkiye'nin milli ve vicdani görevidir. Bu sorumluluğu yerine getiremeyen bir Türkiye kendisini ayakta tutan manevi gücü ve özgüveni kaybeder, kendi yüzüne bakamaz.”<sup>14</sup> “Kıbrıs meselesi bizim açımızdan esir Türklerin hürriyet davasıdır... Kıbrıs meselesinin bağlı bulunduğu büyük dava” dış Türkler” “esir Türkler” davasıdır ve bu dava Adriyatik'ten Çin denizine kadar olan coğrafyayı kapsamaktadır”<sup>15</sup> (Varlı, İbrahim, Birikim, 2004.181). AB'nin ve BM'lerin kararlarına uyan Türk tarafı olmasına karşın, referandumda “hayır” demekle adanın birleşmesini istemeyen Rum tarafı ve Yunanistan olmuştu. Öyle ki, ABD yönetimi Kıbrıslı Rumların “hayır” kararını BM planına karşı bir darbe olarak tanımlamışken, AB komisyonu da Türk tarafının “evet” kararını sevinçle karşılamıştı. Bu davranışı ile komisyon Türk tarafının uzlaşmacı rol oynadığının kanaatine varmış oldu. İdeolojik nedenlerden dolayı Kıbrıs sorunundaki çözümsüzlük günümüze dek devam etmektedir.

11 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, Küre Yayınları, İstanbul, 2003.s.179.

12 Genelkurmay Başkanı Hilmi Özkök'ün açıklaması, *Cumhuriyet*, “Anadolu'ya hapsolürüz uyarısı”, 9 Ocak 2003.

13 Mümtaz Soysal, Aklını Kıbrıs'la bozmak, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1995.s.164.

14 Doğu Perinçek, “Kıbrıs insanlığın ön cephesidir”, *Teori Dergisi*, Ocak 2003, Sayı:156, s.23.

15 Aykut Edibali, *Kıbrıs'ın Kitabı*, Otağ Yayınevi, İstanbul, 1974, s.113.

**KAYNAKÇA**

- Armaoğlu, Fahir. *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*. 1914-1995. Alkım Yayınevi. İstanbul.(Bilatarih).
- Davutoğlu, Ahmet. *Stratejik Derinlik. Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. Küre Yayınları. İstanbul. 2002.
- Emircan S. Mehmet. *Kıbrıs Türk Toprağıdır*. KKTC'nin 17. Kuruluş Yıldönümü Anısına. TÜRKAR. I. Cilt. Ankara. 2000.
- Karizma. Düşünce Dergisi*. Nisan-Mayıs- Haziran 2004. Yıl: 5, Sayı: 18. İstanbul.
- Özmen, Süleyman. *Avrasya'nın Kırılma Noktası KIBRIS*. IQ KÜLTÜRSANAT YAYINCILIK. İstanbul, 2005.
- Serter, Vehbi Zeki. *Adım Adım Kıbrıs Cumhuriyeti (1960-1963)*. Genelkurmay Personel Başkanlığı Askeri Tarih ve Strateji Etüt (ATASE) Daire Başkanlığı Yayınları. Ankara. 2014.
- Şahin, Enis. *Birinci Dünya Savaşı'ndan KKTC'nin Kuruluşuna Kadar KIBRIS*. Cumhuriyetimizin 80. Yılına Armağan. Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları. Sakarya. 2003.
- Şenel, Muzaffer. KKTC'nin İzolasyonuna "OHİ" . *Anlayış*. Mayıs 2004 Aylık Siyaset, Ekonomik, Toplum Dergisi. Sayı: 12. İstanbul.
- Tüzünkan, Murat, Koldaş, UMUT. *Hükümlerlikten Annan Planına: Ana Hatlarıyla İngiltere Dış Politikasında Kıbrıs. 1878-2004*. Akademik ORTA DOĞU, cilt 8, Sayı,1, İstanbul, 2013.
- Uçarol, Rifat. *Siyasi Tarih, (1789-1999)* Filiz Kitapevi, İstanbul, 2000.
- Ulubaş, Tolga. *Türkiye Tarihi*. Geçmişten Günümüze Türkiye. CNR Studioö-conhouse. İstanbul, 2013.
- Varlı, İbrahim. Kıbrıs Sorununun, Türk Milliyetçiliği Fikrinin Oluşumuna Ve Sürdürülmesine Etkisi. *Birikim*, Mayıs 2004. Sayı: 181.
- Zia, Nasim. *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçışı ve Adada Kurulan İngiliz İdaresi*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1975.

## *HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.) EĞİTİM-ÖĞRETİM MODELİNDE BELLİ BAŞLI İLKE VE METOTLAR*

Ramazan GÜREL\*

### **Öz**

Peygamberler, insanoğlunun eğitim-öğretim ihtiyacına cevap vermek üzere görevlendirilmiş ve insanlar arasından seçilmiş elçilerdir. Bu görevlendirmenin son halkası olan Hz. Muhammet'in (s.a.) yaşamı ve davranış modelleri, insanın eğitimi ve öğretimine dair birçok örnekle doludur. Onun sözleri, fiilleri, yaşam biçimi, ahlakı, değer yüklü uygulamaları, insan ilişkileri, toplumsal hayattaki duruşu ve diğerine olan bakış açısı, İslam dininin eğitim-öğretim ilkeleri ve metotlarının genel özellikleri hakkında bilgi sunar. Eğitimde ferdi farklılıklar, tedricilik, zamanlama, somuttan-soyuta ilkesi, sevgi ilkesi, anlatma metodu, soru cevap metodu, örnek verme metodu, tartışma metodu gibi modern dönemde eğitim bilimlerinin bize sunduğu prensip ve metotların birçoğunun örnek pratiklerini Hz. Peygamber'in hayatında gözlemleyebilmek mümkündür. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in hayatını bahsi geçen yönleriyle incelemek, hem onun yüce şahsiyeti ve eğitimci kimliği hakkında tanıncı olacak hem de günümüz din eğitimcilerine muhataplarıyla ilişkilerinde rehberlik yapacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Eğitim-öğretim, peygamber, ilke, metot, davranış modelleri.

### **Abstract**

Prophets assigned to respond to the educational needs of human beings and they are chosen messengers from among people. The last link of this assignment is prophet Muhammad's life and behavior models are full many examples of people on the education and training. His words, actions, lifestyle, ethics, value-laden applications, human relations, attitude on social life and perspective to the other provides information about the general characteristics of Islam's educational principles and methods. It is possible to observe on the life of the prophet Muhammad that many practical examples of the principles and methods of educational science offer us such as individual differences in education, gradualism, timing, from concrete to abstract, love, expression method, questions and answers method, sample making, discussion method in the modern period. In this context, the research to life of prophet Muhammad with related aspects both will have a handle on his sublime personality and educators personality and it will guide religious educators in today's about relations with their counterparts.

**Keywords:** Education, prophets, principles, methods, models of behavior.

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## GİRİŞ

İnsanlık kadar köklü olan peygamberlik kurumu Allah'ın (c.c), kullarıyla başlattığı iletişiminin temel unsurlarından biri olup insanoğlunun eğitilmesi faaliyetinde önemli bir konumdadır. Zira insan, yaratılışı itibariyle başkalarının yardımına, öğrenmeye ve eğitim almaya ihtiyaç duyacak bir şekilde var edilmiştir. Doğuştan fitratıyla bağlantılı olarak birtakım özellik ve kabiliyetlere sahip olsa da son tahlilde ona şekil veren eğitim ve öğretimdir. Bu durum, yaratıcısını tanıma, O'nun emir ve yasaklarını bilme, bu emir ve yasaklara karşı nasıl hareket edeceğini anlayıp bu anlayışı hayata geçirme hususunda daha da belirgin hale gelir. Bu ihtiyaca cevap verebilmek ancak bir öğretmen ve kılavuzun varlığıyla mümkün olabilir.<sup>1</sup> Hiç şüphesiz insanlık için seçilmiş en mükemmel eğitimciler, karşılaşılabilecek problemleri çözüme kavuşturmada en yetkin kişiler peygamberlerdir.<sup>2</sup> Bu sebeple yüce yaratıcı, peygamberlik kurumunun üyelerini insanlar arasından tespit etmiş, seçtiklerini peygamberlik makamına layık görmüştür. Bu kutlu silsilenin son halkası ise Hz. Muhammet'tir (s.a) (Ahzab, 40). Onu, eğitimci özellikleriyle bize tanıtan başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere kendi yaşantısı, uygulamaları ve sözleridir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'i (s.a) eğitimci yönleri ve eğitim-öğretime dair pratikleriyle tanıtmaya çalışacağımız bu makalemizde konuyu öncelikle ayetlerdeki referanslarıyla ele alacağız. Daha sonra Hz. Peygamber'in (s.a) örnek yaşantısındaki eğitim-öğretime dair ilke, metot ve uygulamalara temas edeceğiz.

Bu noktada şu hususa işaret etmek yerinde olacaktır: Modern pedagoji ve eğitim bilimlerinin ayrı birer disiplin olarak bize sunduğu ilke ve metotların Hz. Peygamber (s.a) zamanında birer bilimsel disiplin anlamında var olmadığı bir gerçektir. Bu disiplinler zamanla ortaya çıkıp sistemleşmiştir. Bu nedenle kanaatimizce, Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretime dair uygulamalarını modern pedagoji ve eğitim bilimlerinin verileriyle bire bir örtüştürme çabası içerisine girip birini diğerine onaylatma gayreti içinde olmak hatalı olacaktır. Bize göre en doğru olan, Hz. Peygamber'in (s.a) örnek uygulamalarının modern pedagoji ve eğitim bilimlerinin bize sunduğu bilgilerle benzerlik arz eden yönlerine vurgu yapmaktır. Bu sayede adı geçen disiplinler sistematik

1 Ebu Nasr Muhammed Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın, A. Kadir Şener, Rahmi Ayas, İstanbul 1980, s. 43.

2 Bu dünya hayatını bir zindana, bir efsun sandığına benzeten Mevlana, insanları buradan kurtaracak olanların ancak peygamberler olduğunu vurgulayarak şöyle der: "Peygamberlerden başka kim kurtarabilir halkı efsun sandığından? İnsan, tutsak olduğu bu sandıktan kurtulup hürriyetine kavuşmayı kölelik prangasının ayağından sökülüp atılmasını, âzâd edilmeyi istiyorsa, vazifeleri insanları eğiterek hakka ulaştırmak olan peygamberlerin davetine icabet etmek zorundadır." Bk. Mevlana Celâleddin Rûmî, *Mesnevi*, trc. Veled İzbulak, MEB Yayınları, İstanbul 2001, C. 6, s. 677.

olarak ortaya çıkmadan önce bu disiplinlere konu olan benzer ilke ve metotların, insanlığın ve peygamberlerin ortak mirası olarak hayat bulduğu gerçeğine ulaşılabacaktır.

### **KUR'AN-I KERİM'DE HZ. PEYGAMBER'İN EĞİTİMCİ KİMLİĞİNİN REFERANSLARI**

Her yönüyle olduğu gibi eğitimci özellikleriyle de Hz. Peygamber'i (s.a) bize en iyi ve en objektif şekilde tanıtacak öncelikli kaynak hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir.<sup>3</sup> Hz. Peygamber'i (s.a) bütün yaşantısıyla "en güzel örnek" olarak takdim eden Kur'an-ı Kerim (Ahzab, 21), onun sahip olduğu ahlaki yüceltip övmüş (Kalem, 4); gerek güzide dostlarıyla (ashab) gerek eşleriyle gerekse mesajını kabul etmeyip inkârda direnenlerle ilişkilerini konu edinmiştir. Bu ayetler bir bütün olarak incelenip değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in (s.a) eğitimci özelliklerinin ana hatlarını tespit etmek mümkündür.

Kültürel mirasın babadan oğula daha çok şuursuz taklit yoluyla intikal ettiği cahiliye Arap toplumunda, Hz. Peygamber'in (s.a) aldığı ilk vahiyyle birlikte yeni değer ve kuralların öğretilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede "okuma-yazma, kalem, kâtip, mektep, öğretim, duyular, motifler, inanç, davranış" gibi kavramlar insan eğitimi etrafında önem kazanmış; canlı ve yepyeni bir zihniyetle şekillenecek yeni bir ortam oluşmuştur.<sup>4</sup> Bu şartlar altında Allah, (c.c) Hz. Peygamber'e (s.a) sadece vahyi göndermekle yetinmemiş, aldığı vahiy eksiksiz olarak insanlara ulaştırıp duyurmasını (tebliğ) istemiş; ayrıca muhataplarına Allah'ın ayetlerini okumasını (tilavet), öğretmesini (ta'lim), açıklamasını (tebyin) ve onları her türlü kirden temizlemesini (tezkiye) şu ayetleriyle emretmiştir:<sup>5</sup> "Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen ayetleri tebliğ et! Bunu yapmadığın takdirde elçilik görevini yerine getirmemiş olursun..." (Maide, 67); "Nitekim biz, size ayetlerimizi okuması, sizi arındırması, size hem Kur'an'ın mana ve mesajını hem de bu mesajın hayata nasıl taşınacağını öğretmesi ve yine (doğru) bilgi sahibi olmadığınız hususlarda sizi yetiştirmesi için içinizden bir peygamber gönderdik." (Bakara, 151); "Allah, müminlere kendi içlerinden bir peygamber göndermekle onlara çok büyük bir lütufta bulunmuştur. Çünkü peygamber onlara Allah'ın ayetlerini tebliğ eder, onları yanlış inançlardan arındırır ve yine onlara Kur'an'ın mana ve maksadını öğretir, hem de onun hayata nasıl taşınacağını gösterir..." (Al-i İmran, 164); "...Şimdi de sana Kur'an'ı indirdik ki kendileri

3 Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed -İki Tasavvur Bir Gerçek-*, Denge Yayınları, İstanbul 2006, s. 211.

4 Selahattin Parlador, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *DEÜİFD*, C.1, İzmir 1983, s. 259.

5 Ayetlerin mealleri verilirken Mustafa Öztürk'ün, "*Kur'an-ı Kerim Meal i- Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*" adlı çalışması esas alınmıştır.

için indirilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın...” (Nahl, 44). Bu ayetleriyle Allah (c.c), Hz. Peygamber’in (s.a) bir eğitimci olarak görevlerini “tebliğ (ayetleri bildirme), tilavet (ayetleri okuma), ta’lim (ayetleri öğretip hayata geçirme), tebyin (ayetleri açıklama) ve tezkiye (muhatapları her yönden arındırma)” olarak ortaya koymakta, onun rolünü “eğitici ve öğretici” olarak belirlemekte, yaptığı işin bir eğitim-öğretim faaliyeti olduğunu açıklamaktadır.<sup>6</sup>

Kur’an-ı Kerim’e göre Hz. Peygamber (s.a), bütün insanlığı karanlıktan aydınlığa çıkarmakla görevlendirilmiş (İbrahim, 1); apaçık uyarıcı (A’raf, 184), müjdeci (Ahzab, 45; Sebe, 28), öğüt verici (En’am, 70; Kâf, 45), insanların problemlerini çözücü (şahit) (Bakara, 143), üzerlerindeki prangaları kaldırıp onları özgürlüklerine kavuşturucu olarak gönderilmiştir (A’raf, 157). O, eğitim-öğretime dair bütün faaliyetlerini Kur’an vasıtasıyla, onun rehberliğinde gerçekleştirmiş (Furkan, 52), her daim fitrat kanununu dikkate almış (Rûm, 30), konuları tartışırken doğru bilgi ve delilin hakemliğine sınıksız sarılmış (Bakara, 111; Neml, 64), bilgiye dair en ufak bir kırıntıyı bile dikkate alacağını muhataplarına ilan etmiştir (Ahkaf, 4). Tebliğ sürecinin tamamında görevine ve öğrencilerine düşkün bir eğitimci portresi çizmiş (Tevbe, 128; Kehf, 6; Şuara, 3), öğrencilerine her daim doğru düşünme sanatını öğretmiş (Nahl, 44), iyiliği emredip kötülükten sakındırmış (A’raf, 157), insanlara helal ve haramı öğretmiştir (A’raf, 157). Hayatı boyunca çalışkan olup hiçbir zaman gevşeklğe yer vermemiş (İnşirah, 7), inkârcılara mühlet tanıyıp sabretmiş (Tür, 48; İnsan, 24), din adına konuşurken her daim Kur’an’a dayanmış (Hakka, 44-47), Kur’an-ı Kerim ona kolaylaştırılmış (Meryem, 97), bilgiye olan düşkünlüğünü dualarına konu edinmiş, ilmini artırmasını Allah’tan (c.c) talep etmiştir (Ta Ha, 114). Öğretisinde bilgilenme ve hür irade vageçilmez bir konumda olup bilgisizliği ve bilmeyen konuşmayı yermiştir<sup>7</sup> (A’raf, 28; Ahkaf, 23). Bütün bu hususlar Hz. Peygamber’in (s.a) eğitimci yönlerine işaret eden Kur’ânî referanslardan sadece bir kısmını oluşturmakta olup onun eğitimci tarafını ortaya koymak hususunda önemli ve yeterlidir.<sup>8</sup> Hz. Peygamber, (s.a) bizzat kendi diliyle de eğitimci ve öğretici olarak gönderildiğini ifade etmiş,<sup>9</sup> zorlaştırıcı değil kolaylaştırıcı bir eğitimci olduğunu özellikle vurgulamıştır.<sup>10</sup> Sahabe de Hz. Peygamber’i (s.a) eği-

6 Ahmet Koç, *Kur’an’da İnsan ve Hz. Muhammed -Din Eğitimi Açısından Bir Yaklaşım-*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005 s. 143.

7 Yüce Allah’ın, Peygamberine yönelik bilgi ve öğrenmeyle ilgili hitabında, öğrenmenin amacı, konusu, metodu, kaynağı ve kapsamına dair bazı prensipler için bk. Ali Akyüz, *Yaşayan Kur’an Hz. Peygamber*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 49.

8 Geniş bilgi için bk. Bayraktar Bayraklı, *Kur’an’da Hz. Peygamber*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2008.

9 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, C. 3, s. 328; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn. Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1981, Mukaddime, 17.

10 Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Accac el-Kuşeyri, *Sahih-i Müslim*, İstanbul 1981, Talak, 4. Hz. Peygamber’in (s.a.v) mükemmel bir eğitimci olduğuna tarihi bilgiler de tanıklık etmekte-



ticilik vasfıyla sıkça anmış, kendisinden daha güzel ve daha şefkatli bir eğitici görmediklerini çeşitli vesilelerle dile getirmişlerdir.<sup>11</sup>

Hz. Muhammet'in (s.a) eğitici ve öğretici bir peygamber olmasına bağlı olarak kendisine indirilen ilahi bilgileri insanlara ulaştırmak, onları vahyin öğretilerine davet etmek ve vahyin mesajlarını insanlara öğretmenin yanında, her konuda model davranışlar sergileyen örnek bir şahsiyet olmak gibi uygulamaya dayalı sorumlulukları da vardır. Başka bir deyişle öğrettiği bilgileri kişisel yaşantısıyla desteklemesi, bunların tutum ve kalıcı davranışa dönüşmesini sağlaması onun temel görevleri arasındadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a) bütün faaliyet ve uygulamalarında "muallim" vasfının etkilerini görmek mümkündür. Muallim, bilen öğreten, etkileyen ve örnek olan insandır. O, vahiyle bilgilenmiş, bildiklerine inanıp onları içselleştirmiş, bizzat yaşamış olduğu muhtevayı eğitim-öğretim konusu yapmıştır.<sup>12</sup> Buna bağlı olarak o, mihrabta, minberde, evde, çarşı-pazarda vb. her yerde, herkesi, her zaman ve her vesileyle eğiten bir eğitimci olarak bütün yönleriyle hayatın içinde, canlı bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretim faaliyetleri esnasında bağlı kaldığı ilkeleri ve uyguladığı metotları inceleyip ortaya koymayı daha da önemli hale getirmektedir.

### **HZ. PEYGAMBER'İN (S.A) EĞİTİM-ÖĞRETİM FAALİYETLERİ ESNASINDA BAĞLI KALDIĞI İLKELER VE UYGULADIĞI METOTLAR**

Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim ve öğretime dair faaliyetlerini geniş bir çerçevede düşünmek gerekir. Çünkü o, sadece belirli kişilere veya özel bir gruba ders veren klasik bir eğitimci değildir. Bunun çok ötesinde toplumda her yaştan, her kesiminden insanla muhatap olmuştur. Böylesine geniş, farklı unsurları ve renkleri ihtiva eden bir çevreyle karşı karşıya olsa da Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretimle ilgili uygulamalarının tamamının pedagojik esaslara dayandığını net olarak

dir. Hz. Peygamber'den önce beşeriyetin durumu ile onun nübüvvetinden sonraki duruma bakmak sonucun ne olduğunu bizlere açıkça gösterecektir. Arapların tabiatlarındaki kabalık, sert yapı, mizaçlarındaki uyumsuzluk karşısında Resulullah'in onlara ne güzel bir yaklaşım sergilediğini, onları nasıl eğitip islah ettiğini yaptıkları zulümlere nasıl katlandığını, ezalarına nasıl sabrettiğini, sonunda ona nasıl boyun eğdiklerini, etrafında nasıl kenetlendiklerini, O'nun önünde ve ardında kendileri için en kıymetli insanlar olan babaları ve akrabalarıyla nasıl savaştıklarını, her şeylerinden vazgeçerek onunla beraber yerlerini-yurtlarını nasıl terkettiklerini, onun eğimiyle yetişen sahabelerin nereden nereye geldiğini düşünen bir insan, Hz. Peygamber'in kusursuz eğitimciliğine tarihin de her şeyiyle şahitlik yaptığını görecektir. Bk. Abdül-Fettah Ebu Ğudde, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu, trc. Enbiya Yıldırım, Yasin Yayınları, İstanbul 2001, s. 17, 19.

11 Müslim, Mesacid, 33; Ebu Davud es-Sicistani, *Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, Salat, 167; Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut ts., C. 5, s. 208.

12 Koç, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, s. 144-145.

söylemek mümkündür.<sup>13</sup> Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretim esnasında dikkate aldığı bazı önemli ilkeler ile kullandığı bazı metotları ele almak, onun eğitim anlayışını daha iyi anlama ve anlamlandırma hususunda bize ışık tutacaktır.

**1. İlkeler:** İlke, "sonuca veya amaca ulaşmak üzere bir etkinliğe başlarken, etkinliğin hareket noktasını teşkil eden ve etkinlik sürecinde de ona kılavuzluk edip yol gösteren öncü fikirdir."<sup>14</sup> Tanımından da anlaşılacağı üzere ilke, rehberlik edici bir niteliğe sahiptir. Eğitim ilkeleri de eğitim faaliyeti esnasında eğitimciye rehberlik etme vazifesi görür. Bu sayede, eğitim faaliyetinin düzenli bir şekilde yürütülmesine yardımcı olur. Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretime dair uygulamalarında dikkati çeken başlıca eğitim ilkelerini şöyle sıralayabiliriz:

**a. Ferdi Farklılıklar İlkesi:** Allah (c.c), bütün insanları aynı kabiliyette, aynı psikolojik yapıda yaratmamıştır. İnsanların birçok açıdan farklılık göstermeleri eğitim yöntemlerinin de farklılaşmasını beraberinde getirir. Bu husus, insana göre eğitimi çağırıştır ki<sup>15</sup> eğitimde bu durum ferdi farklılıklar ilkesiyle yakından alakalıdır. Ferdi farklılıklar ilkesi, insanın çok iyi tanınmasını gerekli kılar. Aksi halde herkesten aynı şeyi bekleme hatasına düşülür. Bir eğitimcinin öncelikle bu gerçeği kabullenmesi, eğitimde başarılı olması bakımından önemlidir. Eğitimde ferdi farklılıklar ilkesi, muhatapların zihinsel kapasitelerini, yetenek ve eğilimlerini, içinde buldukları hali dikkate almaya dayanır. Hz. Muhammet (s.a), eğitim uygulamalarında ferdi farklılıklar ilkesine çok dikkat etmiş ve her seviyede bu ilkeye bağlı kalmıştır. Dinleyicilerin ve soru soranların anlayışına ve seviyesine göre hitap etmiş, yeni başlayanların durumlarını göz önünde tutmuş, son noktaya gelmiş olanlara öğrettiklerini onlara öğretmemiş, herkesin sorusuna onu ilgilendiren kadarıyla ve durumuna uygun cevaplar vermiştir.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber'in, oruçluyken eşini öpebilme hususunda genç bir sahabeye izin vermeyip yaşlı bir sahabeye izin vermesi;<sup>17</sup> cihad için izin isteyen bir sahabeye anne-babasıyla ilgilenmesini tavsiye etmesi;<sup>18</sup> kendisinden öğüt isteyen sahabelerden kimine "Allah'tan kork!"<sup>19</sup>; kimine "kızma"<sup>20</sup>; kimine "Allah'ı anmaya devam et!"<sup>21</sup>; kimine

13 Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed, Esra Yayınları, Konya 1991, s. 123.*

14 N. Kemal Önder, *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*, İstanbul 1992, s. 45.

15 Yaşar Fersahoglu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1998, s. 579.

16 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazali, *İhya-ü Ulumi'd-Din*, Kahire, 2001, C. 1, s. 57; Ebu Ğudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, s. 72.

17 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 2, s. 180.

18 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1981, Cihad, 138; Müslim, *Kitabü'l Birr ve's-Sıla*, 1.

19 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/158.

20 Buhari, Edeb, 76; Ebu İsa Muhammed Tirmizi, *es-Sünen*, İstanbul 1981, *Kitabü'l Birri ve's-Sıla*, 72.

21 Tirmizi, *Kitabü'd-Dea'vat*, 4; İbn. Mâce, Edeb, 53.

de "Allah'a iman et ve istikamet üzere ol!"<sup>22</sup> şeklinde farklı nasihatlerde bulunması; kendisine en hayırlı amelin ne olduğu sorulduğunda, "yemek yedirmek,<sup>23</sup> selam vermek,<sup>24</sup> etrafa güven aşlamak,<sup>25</sup> iman etmek, cihad etmek, hac,<sup>26</sup> vaktinde kılınan namaz,<sup>27</sup> silay-ı rahim"<sup>28</sup> gibi farklı cevaplar vermesi; ilim ve hidayeti kabul etme yönünden insanları üç gruba ayırması;<sup>29</sup> bir bilgiyi öğrenenlerin bunu başkalarına da taşımasını zira taşınan insanların o bilgiyi daha iyi anlayabileceğini vurgulaması;<sup>30</sup> insanlara akılları seviyesince hitap edilmesini hatırlatması<sup>31</sup> ferdi farklılıklara dikkat etme hususundaki uygulamalarına örnektir. Verilen cevapların farklı olması, soru soranların hallerinin, konumlarının, yapabilme kapasitelerinin farklı olmasından yani ferdi farklılıklardan kaynaklanmaktadır.<sup>32</sup> Bütün bu örnekler, Hz. Peygamber'in (a.s) ferdi farklılıklar ilkesine titizlikle riayet ettiğini göstermekte; ayrıca onun, muhataplarını çok iyi tanıdığına da delil olmaktadır.

**b. Tedricilik İlkesi:** Tedric kelimesi, "bir insanı bir nesneye yavaş yavaş vardırarak, yakınlaştırmak" demektir.<sup>33</sup> Eğitimde ise kime, neyi, ne kadar zamanda vermeyi ifade eder.<sup>34</sup> Başarılı bir eğitim için temel ilkelerden biri olan tedricilik, öncelikle sabra, bir sürece ihtiyaç duyar. Özellikle ön kabulleri olan bireyleri eğitebilmek, onların zihinlerindeki zincirleri kırabilmek için bu ilkeye daha da bir ihtiyaç duyulur. Kur'an'da söz konusu edilen bütün peygamberler gibi Hz. Muhammet'in şanlı tevhit mücadelesi de tedricilik ilkesinin yansımalarıyla doludur. Hz. Peygamber, belli ön kabulleri olan yetişkinlerden oluşan bir topluluğa gönderilmiştir. Yetişkinlerin yıllar öncesinden edindikleri ve alışkanlık haline getirdikleri davranışlarını ve kendileri için dünya görüşü, hayat tarzı haline getirdikleri anlayış ve düşüncelerini terk etmeleri, onların yerine yenilerini benimsemeleri kolay olmamakta, belli bir zaman almaktadır. Dolayısıyla zihinlerdeki ve yaşantılardaki köklü değişiklikler için bir psikolojik hazırlık ve alıştırma süresine ihtiyaç vardır.<sup>35</sup>

22 Müslim, İman, 13.

23 Buhari, İman, 6; Müslim, İman, 14.

24 Buhari, İman, 6; Müslim, İman, 14.

25 Müslim, İman, 14.

26 Buhari, Hac, 4; Müslim, İman, 36.

27 Buhari, Kitab-ü Mevakidi's-Salat, 5; Müslim, İman, 36.

28 Ebu Muhammed Zekiyü'd-din Münziri, *et-Terğib ve't-Terhib*, Kahire 1996, C. 3, s. 336.

29 Müslim, Fedail, 15.

30 Tirmizi, İlim, 7; İbn. Mace, Mukaddime, 19.

31 Müslim, Mukaddime, 3.

32 Ebu Ğudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, s. 79.

33 Ebu'l Kemal es-Seyyid Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1986 C. 1, s. 307.

34 Fersahoglu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, s. 624.

35 Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, İstanbul 2005, s. 83.

Birçok bilginin bir anda verilmesi psikolojik ve pedagojik prensiplere aykırıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretim faaliyetlerinde tedricî esastır. O, her şeyi bir anda öğretmemiş, gerekli bilgileri ihtiyaca göre adım adım muhataplarına aktarmış, daha iyi alınıp zihinlere yerleşmesi adına bilgileri öğretirken önem sırası gözetmiş, parça parça, bölüm bölüm öğretmiştir.<sup>36</sup> Ashabın, Kur'an'ı öğrenmeden önce imanı öğrendiklerini, daha sonra Kur'an'ı öğrendiklerini dile getirmeleri,<sup>37</sup> Kur'an'dan on ayeti, bu ayetteki bilgileri ve amelileri öğrenmeden diğer on ayete geçmediklerini haber vermeleri,<sup>38</sup> Hz. Peygamber'in (s.a) Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel'e oradaki insanlara sırayla Allah'ın varlığını ve birliğini, kendisinin peygamberliğini, beş vakit namazı ve zekatı öğretmesini emretmesi,<sup>39</sup> kendisine gelen bir bedeviye İslam'ın esaslarını adım adım beş vakit namaz, Ramazan orucu ve zekat olarak tanıtır anlatması,<sup>40</sup> tedricilik ilkesinin esas alındığı eğitici uygulamalara örnek olarak gösterilebilir.

**c. Zamanlama İlkesi:** Eğitim sürecinin temel ilkelerinden biri, zamanlama faktörünün dikkate alınması, eğitimin bu ilkeye ve bireyin psikolojik olarak hazır bulunuşluk düzeyine göre verilmesidir. Zira insan, bazen psikolojik yönden eğitim faaliyetine olumlu cevap veremez.<sup>41</sup> Buna göre bireyin eğitimden istifade edebilmesi için belli bir zihni hazırlık düzeyinde olması, eğitim-öğretim faaliyetinden usanmaması, dikkatini bir noktaya odaklayabilmesi gerekir. Konusu ne olursa olsun eğitim faaliyeti, doğru bir zamanlamayı ve fikren, bedenlen, ruhen belli bir hazır bulunuşluğu gerektirmektedir.

Eğitimde zamanlama, eğitilecek kişiye yönelik eğitim faaliyetinin onun için ne zaman en uygun olduğunun tespitidir.<sup>42</sup> Hz. Peygamber (s.a), vaaz ve ilim sohbetlerinde ashabının uygun vakitlerini gözetmiş,<sup>43</sup> ashabı sıkmamak, psikolojik olarak bilgiyi almaya daha elverişli olmaları adına her gün değil ara ara nasihatlerde bulunmuştur.<sup>44</sup> Bu sayede ashabın öğrenme ihtiyacı ve dikkatini canlı tutarak, dengeli bir yol takip etmiş, öğrenmenin zamana yayılıp daha kalıcı olmasını sağlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a) eğitiminden geçen sahabe de

36 Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 63; Ebu Gıdde, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, s. 68; Özbek, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed* s. 186.

37 İbn. Mace, Mukaddime, 61.

38 Ahmed b. Hanbel, Müsned, V/410.

39 Buhari, Zekat, 64 ; Müslim, İman, 7.

40 Buhari, İman, 34.

41 Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi-Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999, s. 179.

42 İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara 1974, s. 36.

43 Buhari, İman; Müslim, Cihad,

44 Buhari, İlim, 11.

onun gibi hareket etmiş, sohbet ve vaazlarında muhataplarını usandırmayarak uygun zamanı gözetmişlerdir.<sup>45</sup>

Eğitimde zamanlama ilkesi açısından Hz. Peygamber (s.a), öğretmek istediği şeye uygun düşen durumları çoğu zaman fırsat bilmiş, zamanlamayı dikkate alarak öğretmek istediği şeyle buna uygun düşen durum arasında bağlantı kurmuştur. Bir seferinde ashabi ile birlikte esir kadınlar arasında çocuğunu arayan, onu bulduğunda da göğsüne hasretle basan bir annenin durumunu müşahede etmişler, Hz. Peygamber (s.a) karşılıklarına çıkan bu uygun fırsatı hemen değerlendirmiş, çocuğunu kaybeden kadının yavrusunu bulduğunda gösterdiği şefkati Allah'ın (c.c) kullarına olan rahmetine benzetip iki olay arasında ilişki kurarak sevginin kaynağı olan yaratıcının, kullarına olan merhame-ti konusunda ashabını bilgilendirip eğitmiştir.<sup>46</sup> Bu uygulama da Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretimde zamanlama ilkesine verdiği değer ve önemi başka bir açıdan göstermesi yönüyle önemlidir.

**d. Somuttan-Soyuta İlkesi:** Eğitimde kendisinden istifade edilen ilkelere birisi de somuttan soyuta ilkesidir. Zira genelde insanlar öğrenme faaliyetinde daha çok duyularına dayanırlar. Soyut konu ve kavramları anlamakta ya güçlük çekerler veya anlayamazlar. Öğrenmek istedikleri şeyleri gözleriyle görmek, kulaklarıyla duymak, hülasa bütün duyularıyla algılamak isterler. Yapılan araştırmalar eğitim-öğretim sürecinde özellikle soyut konularda o konuya dair somut bir örneğin görülmesinin hem konunun öğrenilmesini kolaylaştırdığını hem de unutulmasını azalttığını ve geciktirdiğini ortaya koymuştur.<sup>47</sup> Bu doğrultuda eğitimciler, başlangıçta daima somut unsurlardan işe başlamalı, muhatapın gerekli somut kavramları edinmesini sağlamalı, ondan sonra soyut kavramlara geçmelidir.<sup>48</sup> Eğitim-öğretimde ne kadar çok somut örnek işe koşulursa soyut konu ve kavramların öğrenilmesi o derece kolaylaşır, soyut gerçeklere ulaşılması sağlanır.<sup>49</sup>

Hz. Peygamber (s.a) bazı soyut kavramları, anlaşılması kolay ve göze hitap edecek tarzda şekiller çizerek anlatmış, böylece zihinlerde canlandırılması zor olan bazı meseleleri kavramada muhataplarına daha net anlama ve algılama olanağı sunmuştur. Bir seferinde yere çizdiği dört çizgiyle cennet ehlinin en faziletli kadınlarını Hz. Hatice, Hz. Fatıma, Hz. Âsiye ve Hz. Meryem olarak açıklamış,<sup>50</sup> muhtemelen sözlü iletişimle vermek istediği mesajın etkinliğini şekil kullanarak

45 Buhari, İlim, 12; Müslim, Münafıkun, 82-83.

46 Buhari, Edeb, 18; Müslim, Tevbe, 4.

47 Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2009, s. 52.

48 Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Ankara 1992, s. 41; M. Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, TİDEF Yayınları, Ankara 2005, s. 11.

49 Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* s. 52.

50 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/293, 316, 322.

daha da kuvvetlendirmeyi amaçlamıştır.<sup>51</sup> Yine soyut bir kavram olan “Allah’ın yolu” kavramını düz bir çizgi çizerek, batıl yolları ise bu düz çizginin sağına-soluna çizdiği çizgilerle anlatmış,<sup>52</sup> kaza-kader, tabii ölüm, ansızın ölüm gibi soyut bazı konuları da çizgiler ve resimler yoluyla açıklayıp anlatmıştır.<sup>53</sup> Bu uygulamalar Hz. Peygamber’in (s.a), eğitim-öğretim faaliyetlerinde şekil ve resimleri, görsel malzemeyi yerli yerinde kullandığını, somuttan-soyuta ilkesini bu süreçte hayata geçirdiğini göstermektedir.

**e. Sevgi İlkesi:** Sevgi duygusu, eğitenle eğitilen arasındaki bildirimin gerçekleşmesini sağlayan en önde gelen ilkelerdendir. Eğitimi, sevdiği ve beğenildiği oranda muhataplarını etkileyebilmekte, onun davranışlarının özdeşim kurma ve taklit edilme yoluyla benimsenmesi daha kolay olmaktadır. Zira insanlar çoğunlukla kendilerine sevgiyle yaklaşan insanları sevmekte, onların tutum ve davranışlarını benimseme eğilimi göstermektedir.<sup>54</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.v) eğitime dair bütün söz ve uygulamalarında temelde duran en asli ilkelerden biri sevgidir. O, hakiki imanın ancak karşılıklı sevgiyle elde edilebileceğini özellikle vurgulamış,<sup>55</sup> kendisinin ümmeti için çocuğuna karşı sevgi ve şefkat dolu bir baba gibi olduğunu hatırlatmış,<sup>56</sup> birbirini sevmekte mü’minleri tek bir vücuda benzetmiş,<sup>57</sup> sürekli ve karşılıklı sevgiye dayalı bir toplum oluşturmaya çabalamıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.v) eğitiminde bir ilke olarak sevgi, sadece kalplerde saklı bir duygu değil her davranışta kendisini gösteren bir değerdir.<sup>58</sup> Bu durum bazen bir tebessümle<sup>59</sup> bazen de davranışlar yoluyla ortaya konur.<sup>60</sup> Sevgi ilkesi üzerine bina edilmiş nebevi eğitimden geçen sahabe de Resulullah’ı (s.a.v) canlarından aziz bilip sevmiş, bu sayede onun verdiği eğitimden en yüksek düzeyde istifade etmişlerdir.

**2. Metotlar:** Sözlükte, “usül, yol, yöntem, tarz” gibi anlamlara gelen metot kelimesi terim olarak, “araştırma yoluyla bulunup ortaya konabilecek müşahhas sebep-sonuç ilişkilerini, mümkün olduğu takdirde bu ilişkilerin temelinde yer alan ilmi kanunları, dayandıkları değişmez sebep-sonuç münasebetlerini tespit edebilmek için izlenmesi

51 Ebu Ğudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu* s. 98; Mustafa Karataş, *Hz. Peygamber’in Beden Dili ve Davranış Modelleri*, İşaret Yayınları, İstanbul 2007, s. 133.

52 İbn. Mace, Mukaddime, 1.

53 Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/293; Buhari, Rikak, 4.

54 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul 2006, s. 173; Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 81.

55 Müslim, İman, 93-94; Tirmizi, Et’ime, 45; İbn. Mace, Mukaddime, 9.

56 Ebu Davud, Tahare, 4; İbn. Mace, Tahare, 16.

57 Müslim, Birr, 65.

58 Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 103.

59 Tirmizi, Birr, 36.

60 Ebu Davud, Edeb, 22; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/130.



gereken yol"<sup>61</sup> anlamına gelir. Başka bir deyişle metot, "bilinmeyen bir şeyi bulmak ya da bilinen bir şeyi başkasına ispatlamak için takip edilmesi lazım gelen en makul ve kısa yoldur."<sup>62</sup> Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretim uygulamaları bütünüyle incelendiği zaman onun muhataplarını eğitirken bazı eğitim metotlarından istifade ettiği görülür. Biz bu metotları şu şekilde tespit etmiş bulunuyoruz:

**a. Anlatım Metodu:** Anlatım metodu, dinleyici durumundaki gruba bilgileri tek yanlı ve sözlü olarak aktarma esasına dayanan bir metottur. Bu metot, kısa zamanda çok bilgi aktarmaya imkân vermesiyle öğretim etkinliklerinde oldukça sık kullanılır.<sup>63</sup> Bütün peygamberler, Allah'tan (c.c) aldıkları emirleri ağırlıklı olarak anlatım metoduyla muhataplarına ulaştırmışlardır. Bu metot Hz. Peygamber (s.a) tarafından da sık sık kullanılmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a) anlatım metoduyla ilgili uygulamaları yer, zaman, şahıs ve konulara göre değişiklik arz etmektedir.<sup>64</sup> O, konuşmalarında kısa ve özlü mesajlar vermeye özen göstermiş; sözü uzatıp abartmayı tenkit etmiş;<sup>65</sup> kendisini az ve öz söz söyleyen (cevâmiu'l-keîm) birisi olarak tarif etmiştir.<sup>66</sup> Konuşması her zaman açık ve akılcı olmuş;<sup>67</sup> yapmacıklıktan uzak ve samimi olup edebe aykırı unsurlardan arınmıştır.<sup>68</sup> Hz. Peygamber (s.a), insanlara akli seviyelerine uygun hitap etmiş;<sup>69</sup> sözüne yeminle başlamak, dolaylı anlatma gibi anlatıma dair unsurları sıklıkla kullanmıştır.<sup>70</sup> Anlatım esnasında ses tonunu ve bakışlarını ayarlamaya özellikle dikkat etmiş;<sup>71</sup> konuşurken tek bir kişiye veya noktaya bakmamış;<sup>72</sup> jest ve mimiklerini yerli yerinde kullanarak beden diliyle de muhataplarını eğitmiş;<sup>73</sup> dinleyicilerin sayısının çokluğuna göre durumunu değiştirip oturarak, ayakta ya da yüksek bir yere çıkarak insanlara hitap etmiştir.<sup>74</sup> Bazen dikkatini tamamen vermesi için muhatabın elini veya omuzunu tutarak fiziksel temas sağladığı da olmuş;<sup>75</sup> anlatım esnasında kendisine yapılan

61 Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul 1978, s. 3.

62 Osmanlı Pazarlı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metotlar*, İstanbul 1967, s. 4.

63 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991, s. 241.

64 Geniş bilgi için bk. Özbek, *Bir Eğitimiçi Olarak Hz. Muhammed* s. 125-146.

65 Ebu Davud, Edeb, 94,95.

66 Buhari, Cihad, 122.

67 Buhari, Menakıb, 23; Ebu Davud, Edeb, 18; İlim, 7.

68 Buhari, Menakıb, 23.

69 Buhari, İman, 20; Ebu Davud, Zekat, 40.

70 Müslim, İman, 38; Fedail, 35; Ebu Davud, Edeb, 6.

71 Buhari, İlim, 32; Cuma, 29.

72 Ebu Davud, Salat, 226.

73 Buhari, Talak, 25; Müslim, Salatü'l-Müsafirîn, 258; Ebu Davud, Salat, 352; Tirmizi, İman, 8. Hz. Peygamber'in (s.a.v) jest ve mimikleriyle ilgili olarak bk. Karataş, *Hz. Peygamber'in Beden Dili ve Davranış Modelleri*, s. 58-75.

74 Buhari, Cuma, 26; Müslim, Rüya, 23; Ebu Davud, Akdiye, 15; Nesai, Schv, 99.

75 Buhari; İsti'zan, 28; Müslim; Salat, 16; Tirmizi, Zühd, 18.



itirazları daima sükûnet ve itidalle karşılamıştır.<sup>76</sup> Bu uygulamaların tamamı eğitici bir nitelik arz etmekte olup Hz. Peygamber'in (s.a) anlatım metodunu kusursuzca ve başarıyla uyguladığını göstermektedir.

**b. Soru-Cevap Metodu:** Soru-cevap metodu, bilme ve öğrenme ihtiyacını uyandırmak, öğretilcek konuya muhatabın dikkatini toplamak üzere önce sorular sorup sonra cevaplar vererek eğitime, öğretme metodudur. Bir konu hakkında özel olarak formüle edilmiş sorular ortaya konularak cevapların muhataplarla birlikte aranması, öğrenme işlemini aktif hale getirir.<sup>77</sup>

Hız. Peygamber (s.a), soru sormayı teşvik etmiş,<sup>78</sup> soru-cevap metodunu geniş bir tarzda ve bütün boyutlarıyla kullanmıştır. Hemen hemen her ortamda değişik sorulara muhatap olan Hz. Peygamber (s.a) bu soruların hiçbirini geri çevirmemiştir.<sup>79</sup> Çünkü o, din konusunda soru sorulacak en yüksek makamdır. Soru-cevap metodunun kullanımına dair Hz. Peygamber'in (s.a) uygulamalarını şöyle özetleyebiliriz: O, bazen dinleyicilerin zihin dünyalarını anlatacağı konuya hazırlamak ve dikkatlerini çekmek için öğretime hazırlayıcı tarzda sorulardan yararlanmış;<sup>80</sup> bazen soruya soruyla karşılık vererek muhatabın dikkatini bir noktada toplamış;<sup>81</sup> bazen özel bir soruya -arkasından gelebilecek muhtemel soruları da hesaba katarak- genel ve kapsamlı bir cevap vermiştir.<sup>82</sup> Yerinde olmayan soruları uygun bir dille ve soru sahibini uyararak cevaplamış,<sup>83</sup> muhataplarını düşündürmek, keşfetmeye yöneltmek için soruları bilmece şeklinde sorduğu da olmuştur.<sup>84</sup> Hz. Peygamber (s.a), kimi zaman da başkalarına birşeyler öğretmek amacıyla bilen birisine sorular yöneltmiş,<sup>85</sup> bazen de hükmü tam olarak ifade etmek için soru sorandan sorusunu tekrarlamasını istemiş;<sup>86</sup> sorduğu sorulara doğru cevaplar veren ashâbı övmeyi de ihmal etmemiştir.<sup>87</sup> Bu bilgiler, Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretime dair uygulamalarında birçok kez soru-cevap metoduna başvurduğunu göstermektedir.

**c. Tartışma (İstişare) Metodu:** Tartışma metodu, birden fazla insanın karşılıklı fikirler ileri sürmek suretiyle yaptıkları sesli bir dü-

76 Buhari, Menakıb, 3; Müslim, İman, 355.

77 Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 64.

78 Ebu Davud, Tahare, 127; İbn. Mace, Tahare, 93.

79 Özbek, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed*, s. 149.

80 Müslim, İman, 355.

81 Müslim, Birr, 50, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/203.

82 Ebu Davud, Tahare, 38; Sayd, 18; Tirmizi, Tahare, 52; İbn. Mace, Tahare, 38; Nesai, Sayd, 35; Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, Tahare, 12.

83 Buhari, İ'tisam, 2; Müslim, Fedail, 130; Darimi, Sünen, Büyü, 22.

84 Buhari, İlim, 4; Müslim, Sıfatü'l-Münafikin, 63.

85 Müslim, İman, 1.

86 Müslim, İmare, 32; Nesai, Cihad, 32.

87 Müslim, Salatü'l-Müsafirin, 44; Ebu Davud, Ekdiye, 11; Tirmizi, Ahkâm, 3.

şünme eylemidir.<sup>88</sup> Eğitimde önemli bir metot olan tartışma metodu, tarafların sürece etkin katılımını sağlayan bir metottur. Hz. Peygamber (s.a), kendisine vahiyyle bildirilmemiş olan konularda kendi görüşünü mutlak doğru olarak görmemiş, meseleleri daima ashabıyla tartışıp fikir paylaşımında bulunmuştur. Nitekim Allah (c.c), Hz. Peygamber'e (s.a) sorunları çözümede ashabıyla istişare etmesini, kesin karar verdiğinde de Allah'a güvenmesini emretmiş (Âl-i İmran, 159), iman edenlerin, sorunlarını birbirleriyle müzakere ederek çözdüklerini özellikle vurgulamıştır (Şura, 38). Hz. Peygamber (s.a), Kur'an-ı Kerim'in istişare emrine uygun olarak ashabını eğitirken sık sık tartışma metodunu kullanmış, bu metodun uygulanışı esnasında kaba sözlere, ayıplama, alay, eğlenme, karşı tarafı küçük görme gibi davranışlara kesinlikle izin vermemiş, tartışmalarda geçerli, sağlam ikna metotlarını benimsemiştir.<sup>89</sup> Hz. Peygamber'in (s.a), yalnızca bir oğluna bağışta bulunup bu kararına kendisini şahit tutmak isteyen birisiyle meseleyi tartışıp sonunda adaletsizliği gerekçe göstererek şahitliği kabul etmememesi;<sup>90</sup> Bedir savaşında savaş konumuyla ilgili olarak konuyu ashabıyla tartışıp sonunda Hubab b. Münzir'in (r.a) görüşünü uygulaması;<sup>91</sup> yine Bedir esirlerine yapılacak muameleyi ashabıyla görüşüp tartışması<sup>92</sup> onun, tartışma metoduyla ilgili uygulamalarına örnek gösterilebilir.

**d. Örnek Verme (Temsil) Metodu:** Temsil metodu, "düşüncelerin daha iyi anlatılması için bazı kavram ve fikirlerin örneklerle anlatılması" metodudur. Bu metot, anlamların zihinlere yerleşmesi için duyular dünyasında bir model oluşturması, uzağı yakınlaştırması, kapalı manaları açması, soyut fikirleri herkesin anlayacağı şekilde somut hale getirmesi özellikleriyle eğitim-öğretimde çok önemlidir.<sup>93</sup> Temsil metodu, Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretim modelinde önemli bir konumdadır. Resulullah (s.a), anlatımlarında çoğu zaman doğrudan ifadeler kullanmış, bunun yanında insanların gördükleri, tattıkları, hissedip tutabildikleri şeyleri örnek getirerek misallerin çoğunu yakın çevreden seçmiştir. Bu sayede muhatapların meseleleri anlamaları daha kolay hale gelmiştir.<sup>94</sup>

Hz. Peygamber (s.a.) anlatımlarında çok çeşitli temsillerden yararlanmış. Kur'an okuyan mü'mini kokusu ve tadı olan portakala, okumayanı sadece tadı olan hurmaya benzetmiş; Kur'an okuyan münafığı kokusu güzel tadı acı olan fesleğene, okumayanı ise kokusu

88 Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, s. 468.

89 Özbek, *Bir Eğitici Olarak Hz. Muhammed*, s. 177.

90 Müslim, *Hibât*, 18.

91 Ebu Muhammed Abdülmelik İbn. Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Darü'l-Hayr, Beyrut 1992, I/620.

92 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/243.

93 Özbek, *Bir Eğitici Olarak Hz. Muhammed*, s. 165.

94 Ebu Ğudde, *Bir Eğitici Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, s. 93.

ve tadı acı olan ebu cehil karpuzuna benzetmiştir.<sup>95</sup> Toplumsal hayatta bir arada yaşamayı bir geminin alt ve üst katlarında yolculuk eden bir gruba;<sup>96</sup> iyi arkadaşı misk taşıyan kimseye, kötü arkadaşı ise körük üfüren kişiye;<sup>97</sup> kendi durumuyla diğer peygamberlerin durumunu bir bina inşa edip bir kiremitini yerleştirmeyen bir adamın haline benzetmiş, kendisinin peygamber olarak gönderilmesini son kerpiçin yerleştirilmesiyle ilişkilendirip açıklayarak temsil metodunu kullanmıştır.<sup>98</sup> Yine mü'minin kararlılığını rüzgarın eğmesinin ardından tekrar ayağa kalkan ekinle;<sup>99</sup> münafığın kararsızlığını ise iki sürü arasında gidip gelen koyun misaliyle anlatmıştır.<sup>100</sup> Toplumsal dayanışma, birlik ve beraberliğin önemini vurgulamak adına inananları bir bedene benzetmiş;<sup>101</sup> zihninde Kur'an'dan hiçbir şey olmayan kimseyi ise harap bir eve benzeterek ilahi kelâmdan bir şeyler bilmenin önemine dikkat çekmiştir.<sup>102</sup> Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a) farklı birçok konuda örnekler getirerek temsil metodunu aktif bir şekilde kullanmıştır.

**e. Kıssa Metodu:** İnsan fitratına en uygun eğitim-öğretim metodlarından biri de kıssa metodudur. İnsanın geçmişi bilme, öğrenme arzusunun daima canlı kalması bu metodu daha işler hale getirmektedir. Bunun yanında kıssa metodu, anlatım kolaylığı sağlaması; edebî tasvire imkân vermesi; akla, duylulara ve duygulara aynı anda hitap edebilmesi; muhatabın alâkasını uyanık tutması gibi birçok özelliğiyle İslam eğitiminin vazgeçilmez metodlarından olup hem ayetlerde hem de Hz. Peygamber'in (s.a) uygulamalarında yerini almıştır.<sup>103</sup>

Hz. Peygamber (s.a) birçok olay, olgu ve değeri anlatırken kıssa metodundan yararlanmış. Salih amelin önemini ortaya koyarken ağzını büyük bir kayanın kapattığı bir mağaraya sığınan ve yaptıkları salih amellerle Allah'a (c.c) dua edip mağranın açılmasını sağlayan üç kişinin kıssası;<sup>104</sup> nimete şükür ve yardıma teşvikle ilgili İsrailoğullarından alaca hastası, kel ve kör üç kişinin kıssasını;<sup>105</sup> iyi niyetle yardım etme konusunda bir fahişeye infakta bulunan adamın kıssası;<sup>106</sup> Hz. Peygamber'in (s.a) ashabıyla paylaştığı önemli kıssalardır. Ayırı-

95 Buhari, Fedâilü'l- Kur'an, 17; Müslim, Salatü'l- Müsafirin, 243; Ebu Davud, Edeb, 16; Abdurrahman b. Şuayb Nesai, Sünen, İstanbul 1981, İman, 32.

96 Buhari, Şirket, 6; Tirmizi, Fiten, 12; Ahmed b. Hanbel, IV/268.

97 Buhari, Zebaih, 31; Müslim, Birr, 146.

98 Müslim, Fedâil, 22.

99 Buhari, Tevhid, 31; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/523.

100 Müslim, Sifatü'l-münafikin, 17.

101 Müslim, Birr, 17.

102 Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/223.

103 Kıssa metodu ile ilgili geniş bilgi için bk. Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, s. 48-52; Özbek, *Bir Eğitimiçi Olarak Hz. Muhammed* 195-210.

104 Buhari, İcare, 12.

105 Buhari, Enbiya, 51; Müslim, Zühd, 10.

106 Müslim, Zekat, 78.

ca Rasulullah (s.a), Allah için sevmenin önemini bir dostunu ziyaret eden adamın başından geçenleri konu edinen bir kıssayla anlatmış,<sup>107</sup> "anne sevgisi,<sup>108</sup> fedâkarlık,<sup>109</sup> hayvanlara şefkat ve merhamet"<sup>110</sup> gibi konularda da kıssa metodundan örnekler sunmuş, bu metodu eğitim-öğretim uygulamalarında etkin bir şekilde kullanmıştır.

**f. Model Sunma (Yaşayarak Öğretme) Metodu:** Eğitim-öğretim sürecinde kullanılan metotlardan biri de eğitici kişilerin tutum ve davranışlarıyla eğitilecek kişilere örnek olmaları, eğitimini vermek istedikleri değerlere uygun ideal davranışları onlara model olarak göstermeleridir.<sup>111</sup> Öğrenmek durumundaki bir kimse için öğrenilecek konunun bir örneğini / modelini görmek veya model alacağı şahsın özelliklerini tanımak önemlidir. Zira öğrenilecek konu bu sayede kolaylaşacak, problem çözüme kavuşacaktır. İnsanlar, kazandıkları davranış özelliklerini sadece klasik ve edimsel koşullanma yoluyla değil aynı zamanda model alma yoluyla da öğrenebilmektedir.<sup>112</sup> Bu yüzden eğitimciler, modelsiz eğitimin tam olamayacağına dikkat çekmişlerdir.<sup>113</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a) eğitim-öğretim metotlarının en önde gelenlerinden birisi de yaşamı, iyi halleri, model davranışları yoluyla yaparak ve yaşayarak / uygulamalı öğretmek olmuştur. O, bir şey emrettiğinde bunu ilk önce kendisi yapar, ardından insanlar bunu örnek alır ve O'nda gördükleri gibi yaparlardı. Yasakladığı bir şeyi de ilk kendisi terk ederdi.<sup>114</sup> Sahabe, yüksek bir motivasyonla Hz. Peygamber'den (s.a) uygulamak ve başkalarına öğretmek için sürekli bilgi talep etmiş,<sup>115</sup> Hz. Peygamber de (s.a) öğrettiği hususların mümkün olduğu ölçüde yerine getirilmesini istemiş, öğrettiği şeyler uygulandığında memnuniyetini belli etmiştir.<sup>116</sup> Bir seferinde Cuma namazını minberin üzerine çıkararak kıldırması, bu uygulamasına kendisinin nasıl namaz kıldığını sahabenin daha kolay görüp öğrenmelerini gerekçe göstermiştir.<sup>117</sup> Hudeybiye antlaşması imzalandığında önce, sahabeden ihramdan çıkıp kurbanlarını kesmelelerini ve saçlarını traş etmelerini istemiş, hiç kimsede bir hareket olmayınca bizzat kalkıp ihramdan çıkmış, kurbanını kesmiş ve traş olmuştur. Bunu gören sahabe de aynı şeyi yapmış-

107 Müslim, Birr, 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 2, s. 292.

108 Buhari, Enbiya, 40; Müslim, Akdiye, 20; Nesai, Kudât, 15.

109 Müslim, Akdiye, 21.

110 Buhari, Şurb, 9; Mezalim, 23; Müslim, Selam, 153; Ebu Davud, Cihad, 44, Malik b. Enes, *Muwatta*, Sifatü'-Nebi, 23.

111 Cebeci, s. 77.

112 Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, trc. Hüsnü Arıcı ve Arkadaşları, Ankara 1991, s. 322.

113 Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, İstanbul, 1989, s. 159.

114 İbn. Hacer el-Askalânî, *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe*, Daru'l Fikr, Beyrut 1994, C 1, s. 538.

115 Buhari, İlim, 25; Müslim, İman, 25.

116 Buhari, İtisam, 6; Müslim, Fedail, 130; Nesai, Hac, 1; İbn. Mace, Mukaddime, 1.

117 Buhari, Cuma, 26.

tır.<sup>118</sup> Koyunun derisinin nasıl yüzüleceği,<sup>119</sup> abdestin nasıl alınacağı<sup>120</sup> gibi konuları da uygulamalı olarak gösteren Hz. Peygamber (s.a), hayatın her alanında birçok konuda model olma yoluyla öğretmenin örneklerini göstermiştir.

**g. Özendirme-Sakındırma Metodu:** Bireyleri eğitim-öğretim eylemine sevk etmek ve onlara öğrenme motivasyonu sağlamak için eğitimde ödül ve ceza unsurları kullanılır. Bunlar, bireyin tutum ve davranışı ile ilgili hemen ortaya konulan sonuçlar olarak eğitim-öğretim etkinliğinin bir parçası şeklinde uygulanır. İnsanları bir anlayışa veya davranışa yönlendirmek için özendirme ve sakındırma metodu Hz. Peygamber (s.a) tarafından da sıkça kullanılır. Bu metotla kişide olumsuz sonuçlardan kaçınma veya olumlu sonuca ulaşma arzusu uyandırılarak eğitim-öğretim faaliyetine karşı güçlü bir ilgi ve motivasyonu sağlanmış olur.<sup>121</sup>

Hz. Peygamber (s.a), yapılmasını istediği hayırlı şeylere teşvik için özel gayret sarfetmiş, yapılmasını yasakladığı şeylerle ilgili de ashabını korkutacak derecede ve özellikle sakındırmıştır. Bunu yaparken hayırlı işlerin sevabını zikredip sağlayacağı faydalara dikkat çekmiş, yasaklarla ilgili olarak da azabı ve kötü neticeyi hatırlatıp ikazlarda bulunmuştur. Teşvik ve sakındırma arasında daima dengeli bir yol izleyip itidali gözeten Hz. Peygamber (s.a), muhataplarını sadece korkutarak nefret ettirip uzaklaştırmadığı gibi sadece teşvik ederek tembelliğe de sevk etmemiştir.<sup>122</sup> Konuşmalarında “cahillik, ilim öğrenmede gevşeklik, faydasız ilim, elbiseyi kibirle yerde sürüme, iyiliği başa kakma, yalan yere yeminle malın fiyatını yükseltme” gibi konularda ashabı sakındırmış; “köle azad etme, onlara güzel muamelede bulunma, insanlara ikramdabulunma, selam verme” gibi birçok konuda da teşvik edici sözlere yer vermiştir.<sup>123</sup> Bu sayede muhataplarının hem zihin, hem duygu, hem de vicdanlarını harekete geçiren Hz. Peygamber (s.a), ödül ve ceza motiflerinden hareketle özendirme-sakındırma metodunu etkili bir şekilde kullanmıştır.

**h. Öğütle İkna Metodu:** Öğüt, birine nasihat edip kalbini yumuşatacak ve Allah'ın (c.c) azabından korkutacak şeyleri hatırlatmaktır.<sup>124</sup> İnsan, psikolojik yapısı itibariyle kendisine söylenenlerden etkilenir.

118 Ebu Ğudde, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, s. 61.

119 Ebu Davud, Taharet, 73; İbn. Mace, Zabâih, 6.

120 Ebu Davud, Taharet, 51; İbn. Mace, Tahare, 48.

121 Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, s. 84-85.

122 Ebu Ğudde, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, s. 151.

123 Örnekler için bk. Buhari, İlim, 31; İtk, 14; Cihad, 145; Nikah, 17, Enbiya, 48; Ahkâm, 47; Tevhid, 34; Müslim, İman, 171, 172, 173, 241; Ebu Davud, Nikah, 5; Büyü’, 6; Libas, 25; İbn. Mace, Nikah, 42; Darimi, Nikah, 46; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/390, 398,414; Nesai, Büyü’, 5-6.

124 Bayraktar, *İslam Eğitimi Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, s. 46.

Ancak bu geçici bir durum olduğundan öğüdün faydalı olabilmesi için muhatabın hafıza ve vicdanında Allah'a (c.c) iman, hesap gününden korkma gibi motivleri içermesi ve sürekli tekrar edilmesi gerekir.<sup>125</sup> Hz. Peygamber (s.a) öğütlerle muhataplarını ikna etme metodunu kullanmış, bu metodu kullanırken ölüm ve hastalık halini hatırlatma,<sup>126</sup> ahiret ve hesap gününü hatırlatma<sup>127</sup> gibi motivlerden yararlanmış; kişinin, dostunun öğütlerinden etkilenebileceğini, bu nedenle dost seçiminde dikkatli olunmasını istemiştir.<sup>128</sup> Hz. Peygamber (s.a), öğüt verirken muhataplarına son derece nazik davranmış, tatlı bir dil, yumuşak bir üslup kullanmıştır. Yeni müslüman olduğu için namazda konuşulmaması gerektiğini bilmeyen sahabeyi şefkatle uyarıp öğüt vererek ve işin doğrusunu anlatarak ikna etmiş,<sup>129</sup> yine hurma ağaçlarını taşıyan bir çocuğa yaptığının yanlışlığını öğüt vererek anlatıp onu ikna etmiş, sonra onun için bereket duası etmiştir.<sup>130</sup> Konuyla ilgili en çarpıcı örneklerden biri de zina yapma isteğiyle izin isteyen bir gence Hz. Peygamber'in (s.a) yaptığı ikna edici konuşmadır. Rasulullah (s.a), bu istekle gelen gence annesi, teyzesi, kız kardeşi, kızı veya halasının bu işi yapmasına razı olup olmadığını sormuş, her seferinde hayır cevabını alınca hiç kimsenin kendi yakınları için böyle bir durumu kabul etmeyeceğini belirterek ikna edici bir yol izlemiş, gence empati kurduarak ona öğüt verip hayır duada bulunmuştur.<sup>131</sup> Bu örnekler, Hz. Peygamber'in (s.a) kullandığı en önemli eğitim-öğretim metotlarından birinin de öğütle ikna metodu olduğunu göstermektedir.

125 Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, s. 47.

126 Müslim, *Cenaiz*, 35-36; Tirmizi, *Dua*, 105; İbn. Mace, *Dua*, 5.

127 Buhari, *el-Edebü'l Müfred*, İ'yadetü'l- Merda, 235, İstanbul 1979.

128 Tirmizi, *Zühhd*, 45; Ebu Davud, *Edeb*, 16; Ahmed b. Hanbel, *C. 2*, s. 303.

129 Müslim, *Mesacid*, 33; Ebu Davud, *Salat*, 171.

130 Ebu Davud, *Cihad*, 94; Tirmizi, *Büyu'*, 54; İbn. Mace, *Ticaret*, 67.

131 Ahmed b. Hanbel, *C. 5*, s. 256-257.

## SONUÇ

İnsanın eğitim-öğretim ihtiyacını karşılamaya yönelik olarak görevlendirilmiş olan peygamberler, eşsiz hayatları, üstün ahlakları, rol model davranışları ve nasihat yüklü mesajlar içeren sözleriyle tarih boyunca muhataplarının ve takipçilerinin yollarını aydınlatan ışık vazifesi görmüşlerdir. Hz. Peygamber de (a.s) -tıpkı diğer peygamberler gibi- hedef kitlesine onlara en uygun olan tarzda ve metotlarla yönelmiştir. Onun hayatının her aşamasında ve özellikle de nübüvvet görevini üstlenmesini takip eden süreçte, modern pedagoji ve eğitim bilimlerinin bize sunduğu ilke ve metotlara dair birçok sözlü ve uygulamalı örneği müşahede etmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'in her yönüyle "en güzel örnek" (Ahzab, 21) olarak takdim ettiği Hz. Peygamber (a.s), ortaya koyduğu eğitim-öğretim modeliyle de çağlara hitap etmiş; İslami eğitimin öngördüğü temel ilke ve metotları hayata geçirmiştir.

Eğitim-öğretim, hayatın tamamını kuşatan bir faaliyettir. Hatta İslamın ortaya koyduğu anlayışa göre eğitim ve öğretim uygulamalarının asıl ve uzun vadedeki hedefi ahiret mutluluğunu temin etmektir. Bu gerçeği kendisine hareket noktası olarak alan Hz. Peygamber (a.s), daima muhataplarının ahiret saadetlerini öncelemiş, eğitim-öğretime dair teorik ve pratik bütün anlatım ve pratiklerini bu amaca yönelik olarak gerçekleştirmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in (a.s) eğitimci kimliğine özellikle vurgu yapılmasının önemini göstermesi yanında insanlığın, peygamberlerin şekillendirdiği bir eğitim-öğretim anlayışına ne kadar ihtiyaç duyduklarını da göstermektedir.



**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel *Müsned*, İstanbul, 1982.
- Akyüz, Ali, *Yaşayan Kur'an Hz. Peygamber*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, TİDEF Yayınları, Ankara 2005.
- Başaran, İbrahim, *Ethem Eğitim Psikolojisi*, Ankara 1974.
- Bayraklı, Bayraktar, *Kur'an'da Hz. Peygamber*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2008.
- Bayraktar, Mehmet Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2007.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul 1978.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1981.
- Buhari, *el-Edebü'l Müfred*, İstanbul 1979.
- Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, İstanbul 2005.
- Clifford T., Morgan, *Psikolojiye Giriş*, trc. Hüsnü Arıcı ve Arkadaşları, Ankara 1991.
- Çilenti, Kamuran, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Ankara 1992.
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Din Eğitimi-Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999.
- Ebu Ğudde, Abdü'l-Fettah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, trc. Enbiya Yıldırım, Yasin Yayınları, İstanbul 2001.
- el-Askalâni, İbn. Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Daru'l Fıkr, Beyrut 1994.
- el-Kuşeyri, Ebu'l- Hüseyin Müslim b. Accac, *Sahih-i Müslim*, İstanbul 1981.
- es-Sicistani, Ebu Davud, *Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Farabi, Ebu Nasr Muhammed, *es-Siyasetü'l- Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın, A. Kadir Şener, Rahmi Ayas, İstanbul 1980.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1998.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhya-ü Ulumi'd-Din*, Kahire 2001.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut ts.
- İbn. Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *es- Sünen*, İstanbul, 1981.
- İbn. Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Darü'l-Hayr, Beyrut 1992.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed -İki Tasavvur Bir Gerçek-*, Denge Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul 2006.
- Karataş, Mustafa, *Hz. Peygamber'in Beden Dili ve Davranış Modelleri*, İşaret Yayınları, İstanbul 2007.
- Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.
- Koç, Ahmet, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed -Din Eğitimi Açısından Bir Yaklaşım-*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Küçükahmet, Leyla, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2009.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.
- Münziri, Ebu Muhammed Zekiyyü'd-din, *et-Terğib ve't-Terhib*, Kahire 1996.

- Nesai, Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, İstanbul 1981.
- Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991.
- Önder, Kemal, *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*, İstanbul 1992.
- Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yayınları, Konya 1991.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an-ı Kerim Meal i- Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-", *Düşün* Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Parladır, Selahattin, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *DEÜİFD*, C.1, İzmir 1983, s. 259.
- Pazarlı, Osmanlı, *Din Eğitim ve Öğretiminde Genel Metotlar*, İstanbul 1967.
- Rûmî, Mevlana Celâleddin, *Mesnevi*, trc. Veled İzbulak, MEB Yayınları, İstanbul, 2001.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

## İBN TEYMIYYE'NİN KIBRIS KRALI SERGIYOS'A GÖNDERDİĞİ ER-RİSALETU'L-KUBRİSİYYESİ ADLI MEKTUP VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Araş. Gör. Mehmet YAŞAR

### Öz

Bu araştırmada İbn Teymiyye'nin Kıbrıs Hükümdarına yazdığı mektubun çevirisi yapıp değerlendirilmiştir. Bu çalışma kendisine aidiyeti kesin olan İbn Teymiyye'nin "Er-Risaletü'l-Kubru-siyye" eserinden hareketle yapılmıştır. Araştırmamızda başlıca şu konular üzerinde durulmaktadır: İbn Teymiyye'nin yaşamından kısa bir kesit, İbn Teymiyye'nin Kıbrıs Hükümdarına gönderdiği mektupla, "el-Cevâbü's-Sahih li-men beddele dine'l-Mesih" adlı eseri arasındaki benzerlikler, mektubun muhtevası ve Kıbrıs hükümdarına gönderdiği mektubun çevirisi. Bu makalede, bu mektubun gerek gönderilme sebebi ve gerekse de içeriği vb. konular hakkında bazı değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

### Abstract

In this research translation and assesment of İbn Taymiyyah's letter which has been written to Cyprus king has been handled. This research origines from İbn Taymiyyah's Er-Risalet'ul Kubru-siyye book that there is no doubt that is his book. In our research, primarily we focused on these issues: a short part of İbn Taymiyyah's life, similarities between letter which has been sent to Cyprus king by İbn Taymiyyah and his book "el-Cevâbü's-Sahih li-men beddele dine'l-Mesih", context of letter and translation of his letter. In this article, there are some considerations about reason of why this letter has been written and also context of letter have been carried out.

### Giriş

Hız. Osman döneminde fethedilen Kıbrıs,<sup>1</sup> değişik vesilelerle İslam kaynaklarında kendine yer bulmuştur. Bazen Hız. Peygamber'in güzide ashabına ev sahipliği yaptığı, bazen İslam felsefesinin doğup gelişimine kaynaklık ettiği, bazen de siyasi hadiselerde oynadığı rollerle gündeme gelmiştir. Kıbrıs akla geldiğinde gündeme gelen çalışmalardan biri de İbn Teymiyye'nin bir girişle birlikte tercüme ederek neşrettiğimiz elinizdeki bu mektuptur. Bir İslam âliminden dönemin

\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 el- Buti, Muhammed Said Ramazan, *Fıhku's-Sire*, Daru'l-Fikr, Dimaşk, s.364.

etkili bir Hristiyan kralına gönderilen bu mektup, Müslüman-Hristiyan diyalogu bağlamında önemli bilgiler içerdiği kadar bir döneme ışık tutması açısından da ciddi bir öneme sahiptir.

Zira bu mektup, Müslümanların bir yandan Moğollara karşı mücadele ettiği, diğer yandan Kıbrıs Hristiyanlarının saldırılarına karşılık verdiği bir dönemde yazılmıştır.

Kıbrıs Hristiyanları iktisadi ve siyasi tüm güçleriyle Müslümanlarla savaşanları kışkırtmakla kalmamıştır, Müslümanların sahillerine saldırılar düzenlemiş ve onları esir almışlardır. İşte bu saldırıların birinde Müslümanlardan bir grup Kıbrıs Hristiyanlarına esir düşmüştür. Mektubun muhtevasını etkileyen sebeplerden birisi de Kıbrıs Hristiyanlarının Müslümanları esir almalarıdır.<sup>2</sup>

Bu sebeplere binaen İbn Teymiyye, mektupta değişik siyasi olayları anlatma gereği duymuştur. Moğollarla olan mücadelesine değinmesi, Sis valisinden bahsetmesi ve Moğolların Hristiyan esirleri serbest bırakmasındaki rolünü ele alması vb. konular o döneme ışık tutacak önemli bilgiler arasındadır

O dönemin içinde bulunduğu siyasi ortam, bu mektubun içeriğine ayrı bir önem atfetmektedir. Zira İbn Teymiyye'nin çok yönlü mücadelesine devam ettiği bir süreç hâkim olmuştur. Bir yandan kılıcıyla Moğollarla cihad vazifesini yerine getirirken, öte yandan da Kıbrıs'taki bazı Hristiyanların İslam düşüncesini hedef alan şüphelerine kalemyle cevaplar vermiştir.<sup>3</sup>

Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu mektubu, sadece esirlerin serbest bırakılması isteğiyle sınırlı dar bir kapsamda ele alınmayacağı kanaatindeyiz. Bu mektup, değişik faktörleri içeren siyasi, fikrî ve akidevî vb. mesajları ihtiva eden kapsamlı, çok yönlü bir mesajdır.

Bundan dolayı yazdığı mektup tüm şartları gözeten niteliktedir. Bir yandan Hükümdarın sahip olduğu düşüncenin yanlışlığını temellendirirken, öte yandan Müslüman esirlerin durumunu gündeme getirmiştir. Bunu yaparken de İbn Teymiyye, sert bir üsluptan ziyade mütevil bir yaklaşım sergilemiştir.

Bu mektup, İslam'da cihadın bir bölümünü oluşturan sözlü davetin önemli bir yönünü bize göstermektedir. Kıbrıs Hristiyanları tarafından esir alınan Müslümanların serbest bırakılmasını isteyen İbn Teymiyye, bunu İslami davetin öngördüğü şekilde yapmakta, Hükümdara hikmetin gerektirdiği bir yaklaşımla hitapta bulunmaktadır.

2 Remc.Alauddin, *Er-Risaletü'l- Kubrusiyye (Hitâb min Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye ila-Sercüvân Meliki Kubrus)*, Dâr İbn Hazm,s.9.

3 Ebû Zehra Muhammed, *İbn Teymiyye: Hayatühü,Asruhü ve Ârâuhü*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire.S.16.

Müslümanlarla-Hristiyanlar arasında diyalogun önemini gösteren bu mektup, diplomatik ilişkilerin katkısını da gözler önüne sermektedir.

Bu mektup, Müslüman-Hristiyan diyalogu yanı sıra İbn Teymiyye'nin ne denli etkin olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Hapiste yazılan<sup>4</sup> bu mektup, Müslüman âlimin önceliğini yansıtması açısından da ayrı bir öneme haizdir.

Türkçe 'ye ilk kez çevrilen bu mektup kısa bir giriş ve değerlendirme ile beraber çalışmamıza şekil vermiştir.

### **İbn Teymiyye'nin Yaşamından Kısa Bir Kesit**

İbn Teymiyye'nin mektubuna değinmeden önce kendisi ve yaşadığı döneme ışık tutacak bazı bilgiler vermekle başlayalım. Bunu yaparken amacımız İbn Teymiyye'nin kronolijik hayat hikâyesini anlatmak değildir. Hedeflenen gaye, çalışmamızın temelini oluşturan Kıbrıs hükümdarına gönderilen mektubun hangi ortam ve koşullarda yazıldığına ışık tutmaktır.

İbn Teymiyye' 10 Rebülevvel 661'de Harran'da seçkin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.<sup>5</sup> Yedi yaşında ailesiyle beraber Moğol saldırılarından dolayı Şam'a hicret etti.<sup>6</sup> Şam o dönemde ilmin merkezi konumundaydı. Böylece ilmi bir ortamda yetişti. Değişik alanlarda uzman hocalardan ders görüp önemli âlimlerin övgüsünü aldı. Zamanla tedris işine başlayan İbn Teymiyye, sadece ilmi faaliyetlerle kendisini sınırlamadı. Toplumunu ilgilendiren meselelerde de sürekli aktif bir rol üstlendi.<sup>7</sup> Hocalarından gördüğü dersler dışında, mukayeseli fıkıh, mantık, felsefe vb. alanlarda kendisini geliştirip dönemin önemli isimleri arasında yer aldı.<sup>8</sup>

Moğolların Dımaşk'a saldırılarında toplumu yönlendiren kendisiydi. Büyük âlimler Dımaşk'ı sahihsiz bırakmışken İbn Teymiyye kaçmamış tek başına toplumu yönlendirmeyi tercih etmişti.<sup>9</sup> Halkı cihada karşı teşvik etmiş ve İslam ordularını Moğollara karşı birleştirmişti.<sup>10</sup> Moğol saldırıları sonrasında da Dımaşk Valileri kaçtığından Dımaşk halkını İbn Teymiyye eğitip İslam hükümlerini uyguluyordu.<sup>11</sup>

4 el- Ubde, Muhammed, *Resâil mine's-sicn li-İbn Teymiyye*, Dâru't-teyyibe, Arabistan, s.10.

5 ez-Zehabi, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiretu'l-huffâz, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye*, Beyrut, C.4,S.192 ; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, S.12.

6 Reslân, Ebi Abdillâh Muhammed bin Said, *Havle Hayat Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye, Mektebetu'l-Menâr*, Arabistan, S.6.

7 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, S.33.

8 A. g. e., S.12.

9 A. g. e., S.33.

10 A. g. e., S.36.

11 A. g. e., S.37.

Moğol saldırılarına karşı mücadelesi şöhretini arttırmış, halkın içinde her konuda başvurulan önemli bir isim haline gelmişti. Resmi bir görevi olmamasına rağmen Hükümdarların rücû ettiği, görüşüne başvurduğu önemli bir isim haline gelmişti.<sup>12</sup> İbn Teymiyye'nin mücadelesi sadece bununla sınırlı değildi. 701 yılında Yahudilerle bir toplantı düzenleyen İbn Teymiyye cizye vermelerini kabul ettirmişti.<sup>13</sup>

Cihad meydanlarında bulunma dışında bid'at ve hurafelerle de mücadelesine devam eden İbn Teymiyye, bazı sofilerin bid'atlerine savaş açmıştı.<sup>14</sup>

İbn Teymiyye'yi önemli kılan etkenlerden birisi de yaşadığı dönemin siyasi, fikri vb. olaylarla dolu olmasıdır. Böyle bir ortamda yaşayan İbn Teymiyye sadece ilmi konularla ilgilenmekle yetinmemiş, Müslümanları ilgilendiren konuları da önemsemiştir. Bu önemseydiği konular ve tartıştığı meselelerden dolayı defalarca hapse mahkûm edilmiştir. Ancak, hapis onu korkutmamış bildiği yolda yürümeye devam etmiştir. Hapis sürecinde bile Müslümanların maslahatını gözetmiştir. Hapiste yazdığı çalışmamızın konusu olan "Kıbrıs Hükümdarına yazdığı mektup" bunu gösteren en büyük kanıtlardan birisidir.<sup>15</sup>

Gerek yazdığı eserler ve gerekse de değindiği değişik konular, tarihten günümüze değin gündemde kalmasını sağlamış ve taraftarlarıyla eleştirenleri arasında süre gelen tartışmalara konu olan bu âlim, hapiste tutulduğu Şam kalesinde 728 yılında vefat etmiştir.<sup>16</sup>

### **İbn Teymiyye'nin Kıbrıs Kralına Gönderdiği Mektubun Yazım Sebebi**

Araştırmamızın konusu olan mektuba gelince bu konuda net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak, Mektubun içeriğinden Ebu'l-Abbas adında bir elçi aracılığıyla İbn Teymiyye ile Hükümdar arasında bir iletişimin devamlılığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin şu sözü: "*Davetçinin (İbn Teymiyye'nin) bunları milletinin büyüğüne (Kıbrıs Hükümdarı) hatırlatma sebebi, kendisinin dini hassasiyeti, fazileti, ilim sevgisi ve onu müzakere isteğinin bana ulaşmasıdır.*"<sup>17</sup> aralarında iletişimin sürdüğü ve Kıbrıs Hükümdarının İbn Teymiyye'ye bazı sorular sorduğu yönündedir.

Öte yandan mektupta Müslüman esirlerin durumu da ele alınmaktadır. İbn Teymiyye'nin şu sözü de: "*İkincisi ise ona ve Müslümanlara-*

12 A. g. e., S.37.

13 A. g. e., S.37.

14 A. g. e., S.43.

15 el- Ubde, Muhammed, *Resâil mine's-sicn li-İbn Teymiyye*, s.10.

16 Zehebî, Tezkiretu'l-huffâz, *Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, C.4, S.192.*

17 İbn Teymiyye, *Kitab Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye ila-Sercüvân Meliki Kubrus (Er-Risaletü'l-Kubrusiyye)*, Tahk: Abdurrahman Abdulmecit, Mektebetu'l-Hafız ez-Zehebî, Cezair, s.87.

*dır: kendi ülkesindeki Müslüman esirlere yardımcı olması, iyi davranması ve kendi halkına da onlara iyi davranmasını emretmesi, onların kurtuluşu için bize yardımcı olmasıdır. Zira Hükümdarın onlara kötü davranması onun gerek kendi dininden ve gerekse Allah'ın dininden ve Müslümanlar tarafından da sevmeyeceği bazı şeylerin ona ulaşmasına sebep olacaktır.”<sup>18</sup> Bunu göstermektedir.*

Bu bilgilerden yola çıkarak diyebiliriz ki; mektubun yazım sebebi hem Müslüman esirlerin serbest bırakılması, hem de Hükümdarın mensubu olduğu düşüncenin yanlışlarını ortaya koyup, doğru yolu bulmasına yardımcı olmaktır.

### **İbn Teymiyye'nin Kıbrıs Hükümdarına Gönderdiği Mektupla, “El-Cevâbü's-Sahih Li-Men Beddele Dine'l-Mesih” Adlı Eseri Arasındaki Benzerlikler**

**El-Cevâbü's-Sahih li-men beddele dine'l-Mesih**, İbn Teymiyye'nin Hıristiyan düşüncesini tartıştığı önemli eserlerden biridir. Bu eserini yazma sebebi şudur:

Birincisi: Hıristiyanlara İslam'ı anlatma ve Hıristiyanlardaki mevcut bilgilerle kendisinin aktardıkları arasında mukayese etme imkânını sunma.<sup>19</sup>

İkincisi: Akli ve nakli delillerle Hıristiyanlığı savunan bir risalenin Kıbrıs'tan İbn Teymiyye ulaşması ve İbn Teymiyye'nin bu risaledeki doğru ve yanlışları ortaya çıkarma arzusudur.<sup>20</sup> Özetle; “Hıristiyanlığa reddiye mahiyetinde olup Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risaleye cevap olarak yazılmıştır.”<sup>21</sup>

Bizim için önemli olan konu ise kitabın içeriğiyle Kıbrıs Hükümdarına yazdığı mektubun içeriğinin benzer olmasıdır.

Zira Kıbrıs'tan gelen bu risâle Hıristiyan düşüncesi hususunda altı iddiada bulunmaktadır. İbn Teymiyye bu altı iddiayı ele alıp tartışmaktadır. Bunlar:

Birincisi; Hz. Muhammed (s.a.s)'in sadece cahiliye Araplarına gönderildiği iddiasıdır.<sup>22</sup> İbn Teymiyye, bunu akli ne nakli delillerle reddetmekte ve nübüvvetinin tüm insanları kapsadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Aynı şekilde Kıbrıs Hükümdarına gönderilen mektupta da Hz. Muhammed'in tüm insanlığa gönderildiği defaten vurgulanmaktadır.<sup>23</sup>

18 İbn Teymiyye, *Er-Risaletü'l- Kubrusiyye*, S.77.

19 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, s.429.

20 Takıyuddin Ebû Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kasım b. Teymiyye (ö. 728/1328), *el-Cevâbü's-Sahih li-men beddele dine'l-Mesih*, Dâru'l-Asime, C.1, S.98.

21 Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyuddin”, *DİA*, C.20, S.398.

22 *el-Cevâbü's-Sahih li-men beddele dine'l-Mesih*, Dâru'l-Asime, C.1, S.101.

23 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, S.430.



İkincisi; Hz. Muhammed'in Kur'an'da getirdiklerinin Mesih'in getirdiklerini doğruladığı ve övdüğü yönündeki iddialarıdır.<sup>24</sup> İbn Teymiyye bu iddianın yanlış olduğunu, zira Kur'an'ın sadece Mesih'e Allah tarafından verilen hükümleri övdüğünü; kendilerinin uydurduklarının ise kınandığını, ikisinin farklı şeyler olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup> Bu konuyu gönderdiği mektupta da ele almaktadır. İbn Teymiyye, Mesih'in getirmiş olduğu şeriatın tahrif edildiğini ve din âlimlerinin kendi istek ve arzularını din olarak sunmaya çalıştığını değişik şekillerde açıklamaktadır.

Üçüncüsü: Önceki peygamberlerin getirdikleri ile Zebur ve Tevrat gibi eserlerin teslis vs. inancını doğruladıklarını iddia etmeleridir.<sup>26</sup> İbn Teymiyye, onların eserlerinden nakillerde bulunmakta ve kitabı nasıl tahrif edip yanlış anlama yüklediklerini teker teker ele almaktadır.<sup>27</sup> Aynı şekilde İbn Teymiyye mektupta da bu konuya değinmekte "...önceki bazı kitaplarda geçen müteşabih alıntılar ise İncil ve ondan önceki kitaplar tarafından muhkem bir şekilde açıklanmakta ve konuşuyormuşçasına Mesih'in Allah'ın kulu olduğuna, Allah'ın birliğine, O'na ibadete, duaya ve sığınmasına çağurmaktadır."<sup>28</sup> sözleriyle iddialarının yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır.

Dördüncüsü: Gerek aklın gerekse de naklin, teslis inancını desteklediği yönündeki iddialarıdır.<sup>29</sup> İbn Teymiyye, bu savundukları düşüncüyü akli temeller üzerine çürütmeye çalışmaktadır.<sup>30</sup> Aynı konunun mektupta da ele alındığı görülmektedir.

Beşincisi: Tevhid ehli olduklarını iddia etmeleri ve teslis düşüncesinin Müslümanların savunduğu teşbihe benzediğini söylemeleridir.<sup>31</sup> İbn Teymiyye, tevhidle teslisin yan yana gelemeyeceğini, onların söylemleriyle Müslümanların söylemlerinin bir olmadığını açıklamaktadır.<sup>32</sup> Aynı konunun mektupta da ele alınmasıyla beraber İbn Teymiyye, teşbih vb. konulara girmemektedir.

Altıncısı: Hz. İsa'dan sonra bir peygamberin gelmesinin gereksiz olduğunu, Zira Hz. İsa'nın gönderilişiyle beraber bu dinin kemale erdiğini, dolayısıyla Hz. Muhammed'in gönderilmesine ihtiyaç olmadığını iddia etmeleridir.<sup>33</sup> İbn Teymiyye iddialarının temelsiz olduğunu açıklayarak, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin gerekliliğini beyan etmek-

24 *el-Cevâbü's-Sahîh li-men beddele dine'l-Mesih*, Dâru'l-Asime, C.1, S.101.

25 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, s.430.

26 *el-Cevâbü's-Sahîh li-men beddele dine'l-Mesih*, Dâru'l-Asime, C.1, S.101.

27 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, S.431.

28 İbn Teymiyye, *Er-Risaletü'l- Kubrusiyye*, s.31.

29 *el-Cevâbü's-Sahîh li-men beddele dine'l-Mesih*, Dâru'l-Asime, C.1, S.101.

30 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, S.432.

31 *el-Cevâbü's-Sahîh li-men beddele dine'l-Mesih*, Dâru'l-Asime, C.1, S.101.

32 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, S.432.

33 *el-Cevâbü's-Sahîh li-men beddele dine'l-Mesih*, Dâru'l-Asime, C.1, S.101.

tedir.<sup>34</sup> Mektupta da Hz. Muhammed'in gönderilme hikmeti defalarca değinilmektedir.

Özetle, gördüğümüz kadarıyla İbn Teymiyye, Kıbrıs Hükümdarına göndermiş olduğu mektupla, yazdığı kitap benzer içeriklere sahiptir.

İbn Teymiyye'nin mektupta da bu konuları ele alma ihtiyacı hissetme nedeni ne gelince; İbn Teymiyye, Kıbrıs Hükümdarının da söz konusu olan Pavlos'un Risalesini okuduğu, aynı iddiaları savunduğu, bu iddiaların Kıbrıs'ta yayıldığı ve benzeri faktörlerin etkisinden mektubunda Hıristiyan düşüncesine geniş yer vermiş ve söz konusu iddiaları çürütmeye çalışmış olma ihtimalidir.

### **Mektubun İçeriğinde Dikkatimizi Çeken Diğer Konular**

Bu mektubu İbn Teymiyye hapisteyken yazması<sup>35</sup> bu mektubu önemli kılan en büyük etkenlerdendir. Zira bir İslam âliminin içinde bulunduğu sıkıntıları bırakıp Kıbrıs'ta esaret altında bulunan Müslüman kardeşlerini düşünmesi başlı başına önemli bir mesajdır.

İbn Teymiyye, mektubunda Hükümdarı kötülükten sakındırıcı ve hayra teşvik edici bir üslup kullandığı görülmektedir. İbn Teymiyye'nin şu sözü Hükümdarı etkilemedeki iletişim gücünü bize göstermektedir: *"Bizler, herkes için hayır isteyen bir milletiz. Allah'tan size dünya ve ahiret hayrını toplamasını isteriz."* *"Bizim yanımızdaki Hıristiyanların durumlarına ve bizi onlara muzaffer ve musallat kılmasıyla ilgili Allah'ın onlara ne yapacağına gelince; bu konuda Hükümdarın üzülp, huzurunun kaçmaması için bir bilgi vermeyeceğim"*<sup>36</sup>

Ayrıca İbn Teymiyye, bir İslam âliminin yaklaşımını aksettirmiş Hükümdara karşı ulemanın konumunu gözler önüne sermiştir. Şu sözü İbn Teymiyye'nin yansıttığı etki açısından önemlidir: *"Mesih ve diğer peygamberin yardımcısı olarak ben; Hükümdar ve arkadaşlarına nasihat ediyor ve onlar için iyilik istiyorum."*<sup>37</sup> Zira bu sözyle İslam düşüncesinde Mesih ve diğer peygamberlerin farklı olmadığını hepsinin aynı pınardan fişkırdığını ifade etmektedir. Aynı şekilde İbn Teymiyye'nin şu sözleri de ne denli etkili cümleler kullandığını göstermektedir: *"Hükümdar tüm bunların neticesini görecektir. Biz Hükümdara bunların kat kat karşılığını vereceğiz."*<sup>38</sup>

İbn Teymiyye dinler tarihinden örnekler vermekte ve toplumların peygambere karşı olan tavırlarını kendine has üslubuyla dile getirmektedir. Olayları tarihi bilgiyle aktarması, muhatabı üzerindeki etkiyi daha da kalıcı kılması açısından önemlidir.

34 Ebû Zehra, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, S.432.

35 el- Ubde, Muhammed, *Resâil mine's-sicn li-İbn Teymiyye*, s.10.

36 İbn Teymiyye, *Er-Risaletü'l- Kubrustiyye*, s.93.

37 A. g. e., s.61.

38 A. g. e., S.94.

Özellikle peygamberlerden Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed üzerinde durmakta ve bunların birbirlerini tamamlayıcı özelliklerine vurgu yapmakta; aynı dava ve inanç için gönderildiklerini açıklamaya çalışmaktadır.

Peygamberlerin getirdikleriyle; rahiplerin, din âlimlerinin bid'atlerinin farklı şeyler olduğunu belirtmekte ve din olarak sundukları şeylerin yanlışlığını örneklerle açıklamaktadır.

Yahudi ve Hıristiyanların düştükleri yanlışları mukayese ederek Yahudi ve Hıristiyanların içinde buldukları ifrat-tefritin zararlarını göstermektedir.

Aslında son peygamber'in de bir ihtiyaca binaen indiğini, bozulmuş tevhid inancından dolayı gönderildiğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Hükümdara Moğollarla yaptıkları cihattan bahsederek onu korkutmakta, Müslüman mücahitlerin cihada sürekli hazır olduklarını, bu ibadetin onlar için en büyük ibadetlerden olduğunu söyleyerek, Hükümdarı hem esirler hususunda hem de muhtemel başka konularda sakındırmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Moğolların elindeki Hıristiyan esirlerin serbest bırakılmasında ki gayretine değinmesi de ayrı bir öneme haizdir. Bu mesaj Hükümdardan böyle bir talebin karşılıksız olmayacağı izlenimini vermesi açısından önemlidir.

Ayrıca İbn Teymiyye, Kıbrıs Hıristiyanlarının saldırılarını kınarken, Müslümanlardan böyle bir saldırının olmasını ise meşru görmüştür. *"Şayet denilse ki önce onlar bizimle çarpıştı. Denilir ki bu kişilere ihanet etmenizden dolayı ve saldırıyı başlattığınız için bunu demeniz batıldır. Onlardan sizlerle savaşı başlatanlar ise bu konuda mazurdur. Zira Allah ve Resulü bunu emretmektedir."*<sup>39</sup> Bu sözyle İslam akidesinin üstünlüğüne vurgu yapmış, Allah'ın emirlerinde tavizin söz konusu olmayacağı mesajı vermiştir.

İbn Teymiyye'nin, Mesih'ten nakillerde bulunması, Dinler tarihini ne denli önemseydiğini de ayrıca göstermesi açısından önemlidir. Bu aynı zamanda muhatabı üzerindeki etkisini de arttırmıştır.

İbn Teymiyye'nin peygamber'imizin davet mektuplarına da değindiği görülmektedir. Kanaatimizce İbn Teymiyye, peygamberin sünnetinin bir devamı olarak, bu vazifeyi âlimlerin devam ettiğini hissettirmekte ve kendisinin de bu görevi yerine getirmekte olduğunu göstermeye çalışmıştır. Aynı şekilde Hükümdarın da diğer Hükümdarlar gibi doğru ile yanlış arasında bir tercihte bulunması gerektiğini göstermeye çalışmış ve onlar üzerinden Hükümdara mesaj vermiştir.

İbn Teymiyye, Yahudi ve Hıristiyanların dinlerine giren bid'atlerden örnekler vererek yanlışlarını dile getirmiştir. Ancak İslam ümmetini ele alırken kendi aralarındaki ihtilafları, fikri ayrılıkları, kelama dair tartışmaları, bid'atleri vb. gündeme getirmediği görülmektedir. Hükümdara, dinin algısını anlatmaya çabalamış, Müslümanlar arasındaki ihtilafları anlatmaya gerek duymamıştır. Oysa yaşadığı dönemde fikri ve ilmi konularda Müslümanlar arasında da ciddi ihtilaflar hâkimdi. Bu durumda İbn Teymiyye istediği mesajı vermeye odaklandığı görülmektedir.

### **Er-Risaletü'l- Kubrusiyye (Hitâb li-Sercüvân Meliki Kubrus)' nin Tercümesi**

Bismillahirrahmanirrahim

Ahmet İbn Teymiyye'den halkının büyüğü Sercüvân'a, mesuliyeti altında olan din önderlerine, papazların büyüklerine, ruhbanlarına, devlet büyüklerine, kâtiplerine ve onlara tâbî olanlara... Selam hidayete tabi olanların üzerine olsun.

(Sözlerime) Kendisinden başka ilah olmayan, İbrahim ve Âli İmran'ın ilahı olana hamederek başlıyorum.

Kendisinden seçilmiş kullarına ve gönderilmiş nebilerine salât getirmesini isteriz. Salât ve selamını insanların efendileri ve milletlerin liderleri olan Ulu'l-azm'a mahsus kılmasını isteriz. Onlar misakı almakla has kılınmış Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'dir. Yüce Allah kitabında onları bu şekilde isimlendirdi ve dedi ki: *"Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığın şey (İslâm dini), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah, ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır.*"<sup>40</sup> Ve buyurdu ki: *"Hani biz peygamberlerden söz almıştık; senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan da. (Evet) biz onlardan pek sağlam bir söz aldık. Allah bu sözü doğruları doğruluklarıyla sorumlu kılmak için aldı. Kâfirler için de çok acıklı bir azap hazırladı.*"<sup>41</sup>

En değerli salât ve selamını peygamberlerin sonuncusu, Rablerinin huzuruna çıktıklarında hatipleri, toplandıklarında imamları, kıyamet günü insanların şefaathçisi, rahmet ve cihad peygamberi, peygamberlerin güzelliklerini toplayıcısına has kılmasını isteriz.

O (peygamber) ki, Allah'ın kulu (İsa), ruhu ve - doğru, temiz ve hiçbir insanın ona dokunmadığı İmran'ın kızı Meryem'e ilgâ ettiği - sözü

40 Şura: 42/13.

41 Ahzab:33 /7-8.

tarafından müjdelenmiştir. Bu (müjdeleyen); Dünya ve ahirette seçkin, Allah katında yakın kılınan hidayetin Mesihî İsa bin Meryem'dir.

İsrailoğulları, Musa'nın gönderildiği vasıflar olan celal ve şiddet üzerine çekildiği gibi, toplayıcı, son (peygamber) de kâfirlere karşı çok şiddetli, müminlere karşı son derece merhametli ve kendisinden önceki şariat ve yöntemlerin güzelliğini toplayıcı vasıflarla gönderilmiştir. Aynı şekilde (İsa) da rahmet ve güzellik sıfatlarıyla sıfatlanmıştır. Allah onlara ve onlara tabi olanlara kıyamete kadar salat ve selam etsin.

Allah mahlûkatları kudretiyle yarattı, onlarda meşîet, hikmet ve rahmetinin tecelliyâtını izhar etti. Yaratılışlarındaki temel gayeyi kendisine ibadet etmek olarak emir kıldı. Bunun aslı da O'nun bilinmesi ve sevgisidir. Allah kime doğru yolu göstermişse, ona güzel isimleri ve yüce sıfatlarının marifetini, ilmini ve rahmetini de verir. Ona rücu etme, zikrinden korkma, muti olma ve ona ibadet etmekle rızıklandırır. Bundan dolayı kul da kartalın yuvasına olan hasreti gibi ona hasret besler, annenin çocuğuna olan derin sevgisi gibi onu sever. Öyle ki korku, özlem ve muhabbetle onun dışında kimseye ibadet etmez. Dinini, dünya ve ahiretin sahibi olana muhlis kılar.

(O ki) öncekilerin ve sonrakilerin Rabb'idir. Din günün sahibidir. Gördükleriniz ve görmediklerinizin yaratıcısı, görünen ve görünmeyeni bilendir. Bir işe hükmedince ona sadece "ol!" der; o da olur. Başkaları gibi Allah dışında ilahlar edinmez. "...Onları, Allah'ı sever gibi seviyorlar. Oysa iman edenlerin Allah sevgisi daha kuvvetlidir."<sup>42</sup> Allah'a şirk koşmaz. Onun dışında kimseyi dost, şefaatçi, sahip, arkadaş ve peygamber edinmez. Göklerde ve yerde olan herkes istisnasız, kul olarak Rahmân'a gelecektir. O, bunların hepsini kuşatmış ve sayılarını tespit etmiştir. Bunların hepsi de kıyamet gününde O'nun huzuruna tek başına (yapayalnız) gelecektir. İşte orada Rabbi onu seçecek ve ona rüştünü verecektir. Kendi izniyle hakikat hakkında düşüktükleri ihtilaflar hususunda ona hidayet edecektir. Çünkü o istediğini dosdoğru yola iletendir.

İnsanlar, Âdem'den (a.s.) sonra ve Nuh'tan (a.s.) önce insanların atası Âdem gibi tevhid ve ihlas üzereydiler. Allah katından bir delil ve indirdiği bir elçi olmadığı halde, Şeytan'ın süslediği fasid mukayeseler ve haktan uzaklaştıran felsefenin etkisiyle kendi nefislerine uyararak şirk ve putlara ibadet bid'atini ortaya çıkarana kadar bu durum böyle devam etti.

Onlardan bir grup; putların; gökteki yıldızların, astronomik derecelerin ve yüce ruhların tılsımları olduğunu iddia etti. Bir kısım ise, onlarla beraber yaşamış bazı peygamber ve salihlerin şeklinde (heykel-

ler) yaptı. Bir diğer grup ise, âdi ruhlar için bu (heykelleri) Şeytan ve cinlerden yaptı. Başka bir grup ise farklı şekillerde (heykeller) edindi.

Bunların çoğu efendilerinin taklitçileri olup, hidayet yolundan yüz çevirenlerdir. Bundan dolayı Allah, onları şirk koşmaksızın tek olan Allah'a ibadete çağırmayı, Allah'a yakınlaştırdıklarını iddia ettikleri ve şefaathçi kıldıkları şeylerden ibadet etmekten sakındırmak için Nuh peygamberi gönderdi.

Onlar arasında 950 sene kaldı. Allah, ona *"kavminden iman eden dışında artık kimse sana iman etmeyecek"* diye bildirdiğinde onlara beddua etti. Allah'ta onun bedduasına cevap verdi ve yeryüzü ehlini boğdu. Ondan sonra peygamberler art arda geldi. Ta ki yeryüzü Sâbiî ve Müşrik diniyle doldu. Ve ne zaman ki; doğu ve batı Nemrut ve Firavun Hükümdarlarıyla doldu; Allah, baki kalmış Hanif dinin peygamberi ve imamı Halilurrahman İbrahim peygamberi gönderdi. İnsanları şirkten, tek olan Allah'a çağırды; yıldız ve putlara tapmaktan da sakındırdı. Ve dedi ki: *"Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim."*<sup>43</sup> Kavmine de şöyle dedi: *"İbrahim: 'eski atalarınızın ve sizin nelere tap-tıklarınızı görüyor musunuz? Doğrusu onlar benim düşmanumdur. Dos-tum ancak Âlemlerin Rabbidir. Beni yaratan da, doğru yola eriştiren de O'dur. Beni yediren de, içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana O şifa verir. Beni öldürecek, sonra da diriltecek O'dur. Ahiret gününde yanıl-malarımı bana başışlamasını umduğum O'dur."*<sup>44</sup> İbrahim peygamber ve beraberindekiler kavmine şöyle dediler: *"Biz sizden ve Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız; sizin dininizi inkâr ediyoruz; bizimle si-zin aranızda yalnız Allah'a inanmanıza kadar ebedi düşmanlık ve öfke baş göstermiştir."*<sup>45</sup>

Allah, peygamber ve resullerini onun (İbrahim'in) ehlinden kıldı. Her biri için ayırt edici bazı özellikler verip, bazılarını bazılarına üstün kıldı. Her birine insanların inandığı ayetler verdi.

Musa'ya da asayı verdi. Asa'yı yere attığında büyük bir yılan oldu ve onların yaptıklarını (yılanları) yuttu. Ona denizi kuruyana kadar yardı. Su, Esbatlar'ın(Yakup torunları) adedince on iki pınar şeklinde onlara set oldu. Bit, kurbağa ve kan gönderdi. O ve kavminin üzerine onlarla beraber yürüyen ve onları gölgeleyen beyaz bulut dikti. Her günün sabahında bildircin eti ve kudret helvası indirdi. Susadıklarında Musa asasıyla kayaya vuruyordu; *"ondan on iki pınar fışkırdı; böylece insanların hepsi içecekleri yeri bildi."*<sup>46</sup>

43 Enam:6/79.

44 Şuarâ: 26/75-82.

45 Mümtehine: 60/4.

46 Bakarâ:2/60.

Ondan sonra Allah İsrailoğulları'na başka peygamberler gönderdi. Allah, onlardan bazılarıyla ölüleri diriltti. Onlardan bazılarıyla hastaları şifaya kavuşturdu. İçlerinden bazılarına dilediği gaybî bilgileri açarken, bazısının emrine de mahlûkatları verdi. Bazılarını ise çeşitli mucizelerle gönderdi.

Buna tüm dinler, Yahudi ile Hristiyanların ellerindeki kitaplar, bilgiler ve Şa'yâ, Ermiyâ, Danyâl, Habkuk, Davud ve Süleyman (a.s.) gibi peygamber haberleri ittifak eder. Ayrıca Sifru'l- Muluk<sup>47</sup> gibi kitaplarda bu konuda muteber bilgilerin olduğu eserlerdir.

İsrailoğulları katı kalpli ve asi bir toplumdur. Kâh putlara kâh Allah'a ibadet ediyor; kâh peygamberleri haksız yere katlediyor; kâh en ufak sebeplerle Allah'ın haramlarını helal kılıyorlardı. Başlangıçta Davud'un diliyle lanetlendiler. Ayrıca (musallat oldukları belalardan birisi de), tüm Dinlerde bilinen bir olay olan Beytü'l- makdis'in yıkılmasıdır.

Sonra Allah, önceki resuller gibi Mesih İbn Meryem'i gönderdi. Onu ve annesini insanlara ayet kıldı. Onu babasız olarak yaratarak, kemâl kudretini ve emrindeki ihâtâyı izhâr etti. Şöyle ki; insanlığı dört kategoride yarattı. Âdem'i babasız ve annesiz yarattı. Havva'yı erkekten yarattı. Mesih'i de kadından (babasız) yarattı. Diğer insanları ise erkek ve kadından yarattı.

Sünnetullahın bir devamı olarak, kulu Mesih'e de apaçık ayetler verdi. Ölüleri diriltti. Kör ve abraşları iyileştirdi. İnsanlara evlerinde yedikleri ve sakladıkları şeyleri haber verdi. Önceki kardeşleri (diğer peygamberler)nin sünneti gibi, öncekileri doğrulayıcı ve sonrakini müjdeleyici olarak insanları bir olan Allah'a ve onun ibadetine çağırıldı. İsrailoğulları kibirlenmiş ve azgınlaşmıştı. O(İsa)'nın ise çoğu işlerinde yumuşaklık, bağışlama ve hoşgörü hâkimdi. (Allah) ona tabi olanların kalbine rahmet ve bağışlama duygusu verdi. Onlardan papazlar ve ruhbanlar kıldı.

Sonraları insanlar Mesih ve ona tabi olan Havariler hakkında üç grup halinde ayrılığa düştüler. Bir grup, onu yalanlayıp tekfir etti. Onun iffetsiz bir kadının oğlu olduğunu ve onun (İsa'nın) Yusuf Neccar'dan<sup>48</sup> olduğunu iddia ettiler. Ayrıca Tevrat hükümlerinden hiçbirinin kaldırılmadığını, Peygamberlere çektiydiklerine (eziyetlere) rağ-

47 İsrailoğulları'nın kitapları arasında olup, Tevrat'ı oluşturan kitaplardan biridir.(el-Osmani, Muhammed Rahmetullahi bin Halilirrahman el-Keyrevani, *İzhârü'l-Hak*, Vizaretü şu'ni'l-islamiyye, c.1, s.10.)

48 Hz. Meryem'in akrabası olup, Meryem'le beraber Cami'nin hizmetinde bulunuyorlar, hem de vakitlerini ibadetle geçiriyorlardı. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Galib el-Âmülî, *Câmiü'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, 26 c. Tahk. Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turki, Dar'ül-Hicr, y.y. 2001, c. 15, s. 394.



men, Allah'ın koymuş olduğu hükümlerle, yemek ve necaset ile ilgili sorumlu tutuldukları yükümlülüklerin nesh edilmediğini iddia ettiler.

Bir diğer grup ise onun hakkında aşırıya gitti. Onun Allah ve Allah'ın oğlu olduğunu iddia ettiler. İlâhî yapının insan yapısına büründüğünü, Rabbu'l-âlemin'in, (yeryüzüne) indiğini ve beraberinde oğlunu da Âdem'in hataları için çarmıha gerilip feda etmesi için getirdiğini iddia ettiler. Böylece bir olan, Samed, doğmamış, doğrulmamış, eşi ve benzeri olmayan ilahı, doğmuş ve çocuk edinmiş kıldılar!

O'nun ilahlığının; Hay, Âlim ve Kadir şeklinde üç temel unsurdan oluşan bir cevher olduğunu, bu asıllardan biri olan 'söz' ün ilim olduğunu ve bununda insan yapısına büründüğünü söylerler. Malum olduğu üzere bu asıllardan birini diğerinden ayırma imkânı yoktur. Bunun olması için üç zıt ilahın söz konusu olması gerekir ki bunu da savunmamışlardır.

Aynı şekilde Teslis ve tevhit inancında da ayrılığa düşüp, Hiçbir akıl ve naklin doğrulamadığı bölük pörçük bir duruma düştüler. Kaldı ki, İncil ve ondan önce gönderilmiş bazı kitaplarda geçen müteşabih alıntılar ise; İncil ve ondan önceki kitaplar tarafından muhkem bir şekilde açıklanmakta ve konuşuyormuşçasına Mesih'in Allah'ın kulu olduğuna, Allah'ın birliğine, onun ibadetine, duası ve sığınmasına çağırılmaktadır.

Dinin aslı, Allah'a ve Resulüne iman olduğundan, dinin emri de Allah'ın birliğine iman ve onun resullerini ikrar olmuştur. Son peygamberde bu gerçeği şu şekilde dile getirmiştir : *"İnsanlar Allah'ın bir olduğuna ve Resülü'nün de onun elçisi olduğuna iman edene kadar insanlarla savaşmakla emrolundum"*. Yine bu konuda şöyle der: *"Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı övdükleri gibi beni övmeyin. Şüphesiz ki ben Allah'ın kuluyum. Bana, "Allah'ın kulu ve elçisi deyiniz."* . Bundan dolayı, Sabii ve müşriklerden mucizeleri inkâr eden Berahime vb. Allah'a ibadet ve ikrar da müşrik; resulleri hususundaki itikadda ise bozuk inanca sahiptirler.

Vahdaniyetteki teslis ve Risalet'teki birleme savunucularının dinlerine giren bu bozuk düşüncenin hakikati, Allah'ın insanları yarattığı fitratla ve indirdiği kitaplarla apaçıktır.

Bu sebepledir ki; Papa ve ruhbanlar ile bunlar arasına dâhil olan Patrik, Piskopos ve Papazlardan biri faziletiyle temayüz ettiğinde dininden irtidat edip, Hükümdarlara yalakanlık eder, ulaşacağı dünyalık arzulara razı olurdu. Beytü'l makdis'te İbnu'l-Buri, Dımaşk'de İbnu'l-Kuf, Konstantiye' de Papa olarak bilinen şahıslar ve sayısız Papa, Piskopos ve Papazlar bunlardan bazılarıdır.

Bazı araştırmacılar, onlarla bu konuyu görüştüklerinde, Hristiyan akidesi üzerinde olmadıklarını; buldukları halin, makam arzusu ve adetten kaynaklandığını itiraf ettiler. Aslında bunların durumu kralarla, zenginlerin kendi mülkleri ve zenginliklerinden ayrılmak istememelerine benzer. Bundan dolayıdır ki onların tek arzularının matematik ilimlerinden mantık, astronomi, hey'et ve hesap ilimleri; tabii ilimlerden ise tıp ilmi ve İbrahim peygamberin kendilerine gönderildiği felsefeci Sabiiler gibi ilahî konularda konuşma olduğunu görürsün. Bunlar, Mesih ve önceki ile sonraki resullerin dinlerini arkalarına atıp, Krallarla halkın arzusu için (özü bırakıp) dinin arta kalan şekilsel yönlerine odaklandılar.

Ruhbanlara gelince, hiçbir akıllıdan gizlenemeyen tüm kurnazlık ve hile yollarıyla halkı istismar ettiler. Öyle ki bazı araştırmacılar onların hilekâr yöntemleri hakkında kitaplar yazmıştır. Belli mekânlarda yakılan ateş olayı buna örnektir. İnce bir ipliği yağladıktan sonra kaçuk ağacına bağlarlar. Ardından (yukardan) ateşi üzerine dökerlerdi. O da hemen aşağı düşerdi. Cahiller ateşin gökyüzünden indiğini sanıp (yakılanı) denize götürürlerdi. Oysa o, rahibin yaptığından başka bir şey değildir. İnsanlar onun yaptığını apaçık görürlerdi. Bu hileye karışanlardan bazıları, bu gerçeği itiraf ettikleri de olmuştur.

Hakikati olmayan bir şeyle Allah'a ibadet etmenin caiz olmadığı hususunda hak ehli tüm fırkalar ittifak etmiştir. Münafıklar ise İsa ve diğerlerinden nakledilen mucizelerin o ateş olayıyla aynı olduğunu zannedebilir. Aynı şekilde haç takmadaki hileleri ile Mesih ve anneleri suretinde yaptıkları heykellerin ağlaması vs. hallerinin de bu cinsten olduğunu sanabilir. Akıllı biri ise; peygamber ve salih kulların bunlardan beri olduğunu; tüm bunların Firavun sihirbazlarının yaptığı batıl, iftira ve yalanlarından ibaret olduğunu bilir.

(Yaptıkları bunlarla sınırlı değildi.) Öncekiler (Yahudiler) Allah'a ibadet ettikleri şeriata muhalif oldular. Oysa Mesih'in neshettikleri dışında Tevrat'a tutunmalarını isteyenler onlardı. Peygamberleri hafife alıp katlettiler. Diğerleri(Hristiyanlar) ise, onlar hakkında aşırıya gidip onlara ve onların heykellerine taptılar. Onlar (Yahudiler) şöyle dedi: *"Allah emrettiği bir şeyi başka bir vakitte veya başka bir peygamberle değiştirmesi ona uygun düşmez."* Diğerleri (Hristiyanlar) ise şöyle dedi: *"Bilakis ruhban ve papazlar dilediklerini değiştirir, uygun gördüklerini haram kılarlar."*

İçlerinden biri günah işlediğinde ona uygun gördükleri ibadet sorumluluğunu yükler ve bağışlarlardı. İçlerinden bazıları zina eder, (savunma olarak da) kadına Ruhu'l- Kudüs'ün ruhuyla üflediğini söyleyip günahını kurban olarak takdim ederdi! Onlar (Yahudiler) dedi ki : *" Bize çoğu şey haram kılındı."* Diğerleri (Hristiyanlar): *"pire ile fil*

*arasındaki her şey helaldir. İsteddiğini ye, istediğini bırak*" derdi. Onlar (Yahudiler) ise şöyle derdi: "*Büyük necaset (haram kılındı)*" Öyle ki hayızlı olanla oturulmaz ve onunla yemek yenilmezdi. Diğerleri (Hıristiyanlar) ise; "*sorumlu olduğun bir necis yoktur*" derdi. Sünnet olmayı, cünüblük durumunda gusülü ve necaseti izale etmeyi emretmezlerdi. Oysa Mesih ve Havariler Tevrat şeriatı üzerine idiler.

Namazı da doğuya doğru kılmayı ne Mesih ne de Havariler emretti. Bilakis bu Konstantin veya başka birinin bid'atidir. Aynı şekilde haç bid'atini de Konstantin kendi görüşüyle ve rüyasında gördüğünü iddia etmesiyle ortaya çıkardı. Oysaki Mesih ve Havariler bu konuda bir şey emretmediler.

Hâlbuki İnsanların kendisiyle Allaha yakınlaşmaya çalıştıkları din, Allah'ın onu emretmesi; onun peygamber ve resulleriyle meşruiyetini ilan etmesiyle mümkündür. Yoksa tüm bid'atler dalalettir. Putlara tapınma da ancak bid'atlerle ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde ezgilerin namaza dâhil edilmesi de Mesih ve Havariler tarafından emredilmemiştir.

Hülâsa, genel olarak üzerinde oldukları ibadet şekilleri ve kutladıkları bayramların meşruiyeti hakkında Allah herhangi bir kitap ve resul göndermemiştir. Ancak onların (Hıristiyanların) yapısında, Allah'ın dininden olan merhamet ve yumuşaklık vardır. Öncekiler (Yahudiler) de olduğu gibi katı kalpli ve intikamcı özellikler yoktur. Buda Allah'ın haram kıldığı işlerdendir, Öncekiler (Yahudiler) ise, inatçı ve kibirli olmalarına rağmen akıllı olmalarıyla temayüz etmişlerdi. Diğerlerinde (Hıristiyanlarda) ise; haktan sapma ve Allah'ın yolunu bulmada cahillik hâkimdi.

Sonraları bu iki grup kendi arasında dinlerinin aslı, mabutları ve resullerine inanç hususunda çok fazla gruplara ayırdı. Yakubiler'e mensup olanlar şöyle derdi : "*ilahlık yapısı ile insanlık yapısı; tek bir cevher, tek bir asıl ve tek bir olaya dönüştü.*" Nesturiler ise: "*bilakis onlar iki cevher, iki asıl ve iki olaydır*" derdi. Melekaniler ise; bir yönüyle ittihadı diğer yönüyle farklılığı söylerdi.

Gerek geçmişte ve gerekse de günümüzde olsun ehl-i kitaptan Allah'a iman eden cemaatler Allah'a ve Resulüne hicret etmişlerdir. Allah'ın kitaplarından yola çıkarak son elçinin peygamberliğinin alametleri üzerine eserler yazmışlardır. Ancak bunlar ve Havariler, Tevrat, Zebur ve İncil'de bazı yerleri anlamadılar. Bu gruplar kendi aralarında ihtilafa düştüklerinde Allah, içlerinden iman edenleri hak üzerinde doğruya yöneltti. Onlara Mesih'in ve önceki peygamberlerin müjdelediği peygamberi gönderdi. O'nu; İbrahim peygamberle tüm resullerin dinine, tek ve şeriki olmayan Allah'ın ibadetine, dini ona halis kılmaya, yeryüzünü tüm putlardan ve dini küçük-büyük tüm şirklerden temizlemeye davet için gönderdi.

İsrail oğullarının devletinin olduğu Dimaşk ve diğer bölgelerle, kendilerini Hıristiyan olarak isimlendirenlerin devletinde putlara secde edilen bir zamanda Allah, İncil, Tevrat, Zebur ve Furkan gibi inen tüm kitaplarla beraber; Âdem'den son peygamber Muhammed'e kadar tüm peygamberlere iman etmeyi emretti. Allah şöyle buyuruyor: *"(Yahudiler) 'Yahudi olun ve (Hıristiyanlar da) 'Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. De ki: 'Hayır, hakka yönelen İbrahim'in dinine uyarız'. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi. 'Allah'a, bize gönderilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene, Musa ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene, onları birbirinden ayırt etmeyecek inandık, biz O'na teslim olanlarız' deyin. Eğer onlar böyle sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse, gerçekten doğru yolu bulmuş olurlar; yüz çevirirlerse onlar elbette derin bir ayrılığa düşmüş olurlar. Allah, onlara karşı seni koruyacaktır. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."*<sup>49</sup>

Allah, peygamberlerden, insanları adalet üzere tevhide davet etmeyi emretti. Ve dedi ki: *"(Resûlüm!) de ki: Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayalım; O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmayalım. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki biz müslümanlarız! deyiniz."* Ve şöyle buyurdu: *"Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."*<sup>50</sup> Ve dedi ki: *"Allah'ın, kendisine Kitab'ı, hükümü (hikmeti) ve peygamberliği verdiği hiçbir insanın, 'Allah'ı bırakıp bana kullar olun' demesi düşünülemez. Fakat (şöyle öğüt verir:) 'Öğretmekte ve derinlemesine incelemekte olduğunuz Kitap uyarınca rabbânîler (Allah'ın istediği örnek ve dindar kullar) olun.' Onun size, 'Melekleri ve peygamberleri ilahlar edininiz.' diye emretmesi de düşünülemez. Siz Müslüman olduktan sonra, o size hiç inkârı emreder mi?"*<sup>51</sup>

Aynı şekilde namaz ve haccını da peygamberlerin atası, Haniflerin imamı İbrahim peygamber'in inşa ettiği Beytül-haram'a dönük olmasını emretti. Onun ümmetini vasat kıldı. Onlar, bazıları (Hıristiyanların) yaptığı gibi peygamberlikle ulûhiyet vasfını aynı kefeye koyup, onlara ilahlık makamından bir şey verip, onlara tapıp şefaathane kılmaları gibi aşırılıklara düşmedikleri gibi; onlara sert davranarak eziyet edip, hürmetlerini çiğnetip, itaatlerinden yüz çevirenler gibi de olmadılar. Bilakis peygamberleri tazim ettiler, getirdiklerine iman ettiler, itaat edip tabi oldular. Onu sevip, Allah dışında kimseye itaat etmediler. Hanif bir şekilde dini ona has kılarak, Sadece ona tevekkül edip, sadece ondan yardım istediler.

49 Bakara: 2/135-137.

50 Şûrâ: 42/51.

51 Al-i İmrân: 3/79-80.

Aynı durum ahkâmlarda da geçerli oldu. Dediler (Muhammed ümmeti) ki: *“Allah’ın emrettiğine itaat eder, nehyettiğinden sakınırız. Yakup’a mubah kılıp İsrailoğullarına haram kıldığı bazı şeyler gibi, mubah kıldığı bir şeyden bizi sakındırır veya Mesih’e mubah kılıp İsrailoğullarına haram kıldığı bazı şeyler gibi, haram olan bazı şeyleri bize mubah kılarlsa işittik ve itaat ettik.”*

Allah’ın peygamber ve elçilerine gelince bunların dinde bir şeyi değiştirmeleri hakkı yoktur. Allah’ın izin vermediği konularda da dine bir bid’ati de ekleyemezler. Elçiler sadece Allah’tan aldıklarını tebliğ ederler. Emir ve yaratma Allah’a hastır. Nasıl ki onun dışında kimse yaratamaz, aynı şekilde onun dışında kimse emir veremez. *“Sizin Allah’tan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden (sıfatlardan) başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir sultan-delil indirmemiştir. Hüküm yalnızca Allah’ındır. O, size kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. İşte kayyum (doğru-kalıcı) olan din budur. Ancak insanların çoğu bilmezler.”*<sup>52</sup>

Bu ümmet aynı zamanda necaset, taharet, helal, haram ve ahlakta da vasat kılındı. Öncekilerde olduğu gibi şiddete soyutlanmadılar. Sonrakiler gibi de sadece şefkatle (aşırı gevşeklik) sınırlanmadılar. Bilakis Allah’ın düşmanlarına şiddetle karşılık verirken, Allah’ın dostlarına da iyilik ve rahmetle muamelede bulundular. Mesih hakkında Allah’ın, Mesih’in ve Havariler’in dediğini dediler; aşırı giden ve ruhsuz kişilerin söyledikleri bid’atlerden kaçındılar.

Havariler, son peygamberin Yemen topraklarında ineceğini ve onun “Ġadibu’l-edeb”le yani kılıçla ineceğini haber vermiştir. Mesih’te onun beyinât ve te’ville ineceğini, Mesih’in (kendisinin) ise örneklerle geldiğini haber vermiştir. Bunun şerhi uzun sürer.

Davetçinin (İbn Teymiyye’nin) bunları milletin büyüğüne (Kıbrıs Hükümdarına) hatırlatma sebebi, kendisinin dini hassasiyeti, fazileti, ilim sevgisi ve müzakere isteğinin bana ulaşmasıdır. Ebu’l-Abbas el-Makdisi’yi (Kıbrıs’ta esir alınanlardan biri) Hükümdarın kendisine olan iyiliği, lütfu ve verdiği değer için teşekkür ettiğini gördüm. Aynı şekilde Papazlara ve diğerlerine de müteşekkirdir.

Bizler, herkes için hayır isteyen bir milletiz. Allah’tan size dünya ve ahiret hayrını toplamasını isteriz. Zira bir kimsenin Allah’a en büyük ibadeti, yaratılmışlarına nasihatidir. Allah, bu sebeple peygamber ve resullerini göndermiştir. Kulun kendisi ve Rabbi arasındaki nasihatı kadar büyük bir nasihat yoktur. Zira kulun Allah’la karşılaşması muhakkak bir gerçek olduğu gibi, Allah’ın kulunu hesaba çekmesi de şüp-

he götürmez bir gerçektir. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi : *"Kendilerine peygamber gönderilenleri de peygamberleri de sorguya çekeceğiz."*<sup>53</sup>

Dünya'ya gelince onun durumu hakirdir. Onda büyük olan aslında küçüktür. Orda en fazla ulaşılan şey makam ve paradır. Makam olarak ulaşılabilecek en son nokta, Allah'ın intikam olarak onu "Yem" de boğduğu Firavun gibi olmaktır. Para olarak ulaşılabilecek en son nokta ise, Musa'ya eziyet ettiği için Allah'ın yerin dibine geçirdiği ve kıyamete kadar sesinin yankılandığı Karun gibi olmaktır.

İşte bunlar, Mesih, ondan önce ve sonraki tüm peygamberlerin vasiyetidir! Allah'a ibadet etmeyi, ahirete odaklanmayı, dünya hayatının süsünden yüz çevirmeyi emretmektedir.

Madem dünya işleri değersizdir. Kavminin büyüğünün (Hükümdarının) hidayetine vesile olan, Allah'a yakınlaştıracak en büyük şeyin ilmi ve dini konuları onla müzakere etmek olduğunu gördüm.

Furû'î meseleler üzerine konuşma, usul meseleleri üzerine mebnidir. Sizde biliyorsunuz ki Allah'ın dini, nefsin isteklerine, ataların adetleri ve halkın arzularına göre şekillenmez. Bilakis akıllı olan peygamberlerin getirdiğine bakar ve insanların ittifak ve ihtilaf ettikleri konuları ayırt eder. Yüce Allah bunlar arasında kulda, doğru inanç ve salih amel ölçüsüyle muamelede bulunur. Her ne kadar insanoğlu içindeki her şeyi herkese izhâr etmesi imkân dâhilinde olmasa da, kendisi o miktar ölçüsünde faydalanır.

Ben Hükümdardan ilim ve hayır hususunda rağbet gördüğümünden dolayı sorduğu meselelere cevap verip ona yazdım. Dinî ve dünyevî gayeler için Kıbrıs'a gelme düşüncesi içimde belirdi. Şayet Hükümdardan Allah ve Resulü'nün razı olduğu şeyleri görürsem, onun amelinin gerektirdiği şekilde muamelede bulunurum. Hükümdar ve kavminin malumudur ki; yüce Allah tüm elçilerine genel; Muhammed'e ise has olarak, kâfir ve münafıkları zelil kılan, dini güçlendiren mucizeler izhar etmiştir.

Moğollardan Gâzân ve bağlıları Dımaşk'a geldikleri zaman, İslam'a girdiklerini ilan ettiler. Ancak, Allah'ın dinine uymadıklarından dolayı Allah, Resulü ve müminler yaptıklarına razı olmadı. Ben kendisi ve komutanlarıyla görüştüm. Aramızda, Hükümdara da büyük ihtimalle ulaştığı, burada anlatmamın uzun süreceği tartışmalar oldu. Allah onu ve ordularını bize karşı zelil kıldı. Öyle ki (kılıçlarla değil) ellerimizle onları dövüyor ve bağırıyorduk. Aralarında bulunan Sîs'in valisine küçük çocuklar gibi davranılıyordu. Öyle ki beraberimiz de olan bazı müezzinler ona bağırıyor, sövüyor; o cesaret edip cevap veremi-



yordu. Ayrıca Gâzân'a bağlı bürokratların anlattığı bazı şeyler ondaki kötü niyeti gösterir nitelikteydi.

Elçiniz sahil yönüne geldiğinde hazır bulunmaktaydım. Moğollar, bana Sîs Valisinin (entrikalarıyla), sizlerle onların arasına nasıl girdiğini ve bunun sizi nasıl gurura soktuğunu anlattı. Kaldı ki Moğollar Sîs valisine karşı en şiddetli ve en çok ihanet eden insanlardı. Tüm bunlara rağmen bizler, sizin dininize mensup olanlara iyi davranıp, müdafaa ettik.

Gâzân ve Kutluşah'ın esirleri serbest bırakması da Moğollarla konuşmamdan sonra olduğu tüm Hristiyanların malumudur. Ayrıca onların içinde bulunan bir Molay'la da konuştuktan sonra Müslümanların serbest bırakılmasına izin verdi. Ancak bana ;“*içlerinde Kudüs'te esir aldıkları Hristiyanların olduğunu, onları serbest bırakmayacaklarını*” söyledi. Ben; “*zimmetimizde bulunan tüm Yahudi ve Hristiyanların serbest bırakılması gerektiğini, onları azat edeceğimizi, gerek din ehlinde (Müslümanlar) ve gerekse zimmet ehlinde (ehl-i kitaptan) kimseyi esir tutmayacağımızı söyledim.*” Bunun üzerine Hristiyan esirlerden -Allah'ın dilediği kişiler- serbest bırakıldı. İşte bu amelimiz ve iyiliğimizdir. Karşılık ise sadece Allah'tandır.

Yine elimizdeki Hristiyan esirlere karşı şefkat, merhamet ve iyiliğimizi herkes bilmektedir. Son Peygamber, vefatından kısa bir süre önce vasiyetinde de bizden bunu istemiştir: “*Namazı muhafaza edin! Ve elinizin altındakilere iyi davranın*”. Yüce Allah'ta şöyle buyuruyor: “*Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.*”<sup>54</sup>

Moğollar, bu dine boyun eğip, ona intisap etmelerine rağmen onları kandırıp aldatmadık. Bilakis onlara üzerinde buldukları fesadı ve İslam'dan çıktıklarından dolayı onlara karşı cihadın gerekliliğini; Allah'ın Dimaşk ve Mısır'da temerküz etmiş güçlü, sağlam ordu ve askerlerinin hala düşmanlarına karşı desteklenmiş olduğunu; düşmanlık edenlere karşı muzaffer olduğunu beyan ettik. Bu süre içerisinde halk arasında Moğolların Müslüman olduğu yayıldı. Bundan dolayı da asker onlarla savaşmayı bıraktı. Ancak o ana kadar onlardan on binden fazla asker öldürülürken, Müslümanlardan ise iki yüz kişi bile öldürülmedi. Ordu Mısır'a yöneldi. Bu lanetli taifenin fesat ve dinsizliklerinin haberleri tekrar ulaşınca Allah'ın orduları onlarla çarpışmak için çıktı. Öyle ki yeryüzü onların sesleriyle inliyordu. Arazi ve vadiler güç, kuvvet, iman, çokluk ve doğrulukla dolmuştu. Akıl ve gönüller Allah'ın; Rablerine şirksiz ve muhlis olarak bağlı olan bu ümmetini, melekleriyle çepeçevre desteklemesine dehşete kapılmıştı!



Düşman onların eliyle hezimete uğradıktan sonra onlara karşı duramadı. Düşman ikinci kez saldırıya geçtiğinde ise onlara öyle bir azap gönderdi ki ordu ve süvarileri darmadağın oldu. Yorgun ve bitkin düşmüş bir şekilde hüsrana uğradılar. Ve böylece Allah'ın vaadi gerçekleşti, kuluna yardım etti. Onlar şimdi büyük bir bela ve onları gerileten bir yenilgiyle baş başa iken; İslam ise izzetinin her geçen gün arttığı, hayrının katlandığı bir süreçtedir.

Resulullah'ın buyurduğu gibi: *"Şüphesiz ki, Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinî işlerini yenileyecek bir muceddîd gönderecektir"*.

Bu din yenilediği ve ilerlediği bir dönemdedir. Kendisi dışında ilah olmayan, Tevrat'ı İncil'i ve Furkan'ı indiren Allah'a kâsem ederim ki; ben Hükümdar ve ashabına nasihat ediciyim.

Tamamı Hıristiyan olan Necrân heyetinin, papazları ve diğer âlimleriyle beraber peygambere geldikleri ve onları Allah'a, elçisine ve İslam'a davet ettiği Hükümdarın malumudur. Mesih hakkında onunla konuşmaya başlayıp, tartıştılar. Aleyhlerine hüccet kaim olunca kurnazlığa başvurdular. Allah peygamberinden onları mübahale/lanetleşmeye davet etmesini emretti. Allah'ın buyurduğu gibi: *"Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: 'geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim'*. Peygamber bu durumu bildirince kendi aralarında istişare ettiler ve şöyle dediler: *"Bildiğiniz üzere o peygamberdir. Bir peygamberle mübahale eden hiç kimsede kurtulamamıştır."* Bunun neticesinde ona cizye verip, zimmetine girdiler ve mübahaleden de muaf tutulmayı istediler.

Aynı şekilde, peygamber mektubunu Dimaşk ve Akdeniz'den Konstantiniye'ye kadar Hıristiyanların Hükümdarı olan Kayser'e gönderdi. Kendisi faziletli bir hükümdardı. Mektubu okuduğunda, onun özelliklerini sordu. Onun Mesih'in müjdelediği ve İbrahim'in oğlu İsmail'e vaat ettiği peygamber olduğunu anladı. Ardından Hıristiyan kavmini ona tabi olmaya davet etti. Mektuba saygı gösterip, gözlerine sürdükten sonra şöyle dedi: *"Keşke ona ulaşıp ayaklarını yıkayabilseydim. Eğer sahip olduğum bu mülk olmasaydı ona giderdim."*

Hıristiyan Habeşlilerin Hükümdarı Necaşi'ye gelince, hicret eden sahabeler tarafından peygamberin bilgisi ona ulaştığında iman edip doğruladı. Çocuğunu ve ashabını muhacir olarak gönderdi. Vefat ettiğinde peygamber onun üzerine namaz kıldı. "Kâf, Hâ, Yâ, Ayn, Sâd..."<sup>55</sup> Suresini işittiğinde ağladı. Mesih hakkında ne düşündüğü kendisine sorulunca da şöyle dedi: *'Allah'a yemin ederim ki, İsa'da senin söyle-*

*diğinden başka bir şey değildir! (sizin söylediğinizle İsa'nın) hakikati arasında, şu (çöp) kadar dahi bir fark yoktur! ”*

Hıristiyanlardan, Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve Resullerine iman eden kişiler hakkında Peygamber uygulamalarından biriside şuydu: Onlar, İslam ümmetinden biri sayılır ve (Müslümanların) leh ve aleyhindeki her şey onlar içinde geçerli olurdu. Böylece o kişilere iki ecir verilirdi. Birisi Mesih'e iman için, ikincisi ise Muhammed'e iman ettiği için idi.

Öte yandan Allah, kendisine iman etmeyen milletlerle de çarpışılmasını emretmiştir. Bu konuda şöyle buyurmuştur: *“Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın!”*

Herkim ki Allah'a iman etmez, Allah'ı söver ve onun teslis (üçlü birlik)ten biri olduğunu ve haça çekildiğini söyler, elçilerine inanmaz, hatta Allah'ın doğurduğunu ve Allah'la, oğlunun yiyip içtiğini, ihtiyacını giderip uyuduğunu, Allah veya oğlunun hulul ettiğini iddia eder, son peygamberin getirdiklerini inkâr eder ve Tevrat ve İncil'in naslarını tahrif ederse -dört İncil'deki mevcut ihtilaf ve tenakuzlar içerisinde Allah'ın uyulmasını emrettiği açıktır- bu kişi, Allah'ın; kullarından uymalarını ve itaat etmelerini emrettiği hak dine uymamış olur. Ve yine herkim ki Allah'ın ve Resul'ünün haram kıldığı kan, ölü ve domuz etini haram kılmaz, -Domuz eti Âdem'den Muhammed'e kadar haramlığı devam edip hiçbir peygamber tarafından helal kılınmamıştır. Hatta Hıristiyan âlimleri bunun haram olduğunu bilmektedirler. Bunun izhar edilmesini engellememeleri ya bir beklenti ya da bir korku içerisinde olmalarındandır. Bazıları da inatçılık ve adetten engellemektedir.- ve Ahiret gününe iman etmezse- çünkü onların geneli bedenlerin haşrine inanmakla beraber, Allah'ın cennet ve cehennem için haber verdiği yeme, içme, evlenme, giyinme, azap ve nimetlenmeyi inkâr etmektedirler. En son sınır olarak nimetlerden kabul ettikleri müzik ve kokudur. İçlerinden bazı felsefeciler bedenlerin haşrini inkâr etmektedir. Onların çoğu bilginleri zındıklardandır. Bunu gizlemekte insanlarla özellikle kadınlarla ve zayıf akıllı rahiplerle alay etmektedirler.- Allah ve Resul'ü ona karşı cihadı emretmiştir. Ya bu dine girecek veya cizye verecek. İşte Muhammed'in dini budur!..

Kaldı ki Mesih cihadı emretmemiştir. Özellikle Hanif dinine mensup olanlara karşı durum budur. Havarilerde kendisinden sonra aynı şekilde emretmemiştir.

Ey Hükümdar! O zaman nasıl olurda kan akıtılmasını, kadınların esir alınmasını, Allah ve Resul'ünden delil olmaksızın insanların malını almayı helal görürsün?

Hükümdar bizim ülkemizde zimmet ve emân sahibi sayısız Hıristiyan olduğunu bilmez mi? Onlarla ilişkilerimiz güzel iken, nasıl olurda Müslüman esirlere hiçbir insaniyet ve din sahibinin razı olmadığı şeyleri reva görürler?

Bu dediklerimi Hükümdar, ailesi ve kardeşleri hakkında söylemiyorum. Ebu'l-Abbas Hükümdara ve aile halkına şükranlarını iletmektedir. Yaptıkları iyilikleri de itiraf etmektedir. Ben, bununla mesul olduğun halkını kast ediyorum. Hem esirler de Hükümdarın mesuliyeti altında olanlardan değil mi? Mesih'in ve diğer peygamberlerin taahhütleri esirlere iyi davranılmasını emretmiyor mu? Bu nerede?

Hem onların çoğu ihanetle esir alındılar. İhanet ise tüm dinlerde ve yönetimlerde haramdır. İhanetle alınmış kişi üzerine hükmetmeyi nasıl helal görürsünüz? Ayrıca siz Müslümanlarla bu sebeplerden dolayı yüz yüze gelip aynısıyla karşılık bulmama hususunda kendinizi nasıl güvende hissedersiniz? Kaldı ki Allah onlara yardım edecektir. Özellikle de bu vakitlerde ümmet cihat için yayılmış, dövüş için hazırlanmış, salihler ve Allah'ın dostları onun taatine girme arzusu içinde (yanıp tutuşmuşken)... Sahildeki gedikleri güçlü ve yiğit komutanlar üstlenmişken, bunların bazı başarıları ortaya çıkmışken, sayıları da arttıkça artmışken...

Hem Müslümanlar içerisinde öyle fedailer var ki Hükümdarlara yataklarında ve atları üzerinde suikast düzenlerler. Bunların geçmiş ve şimdiki haberleri size de ulaşmış olmalıdır!

Ayrıca onların içerisinde öyle salihler var ki Allah onların dualarını geri çevirmez ve isteklerini boşa çıkarmaz. O kimseler ki Allah onların kızgınlıkları için kızar, rızaları için razı olur. İşte o Moğollar ki sayıca çok olmalarına ve Müslümanlara intisap etmelerine rağmen, Müslümanların öfkelerini çektiklerinde, takatin onu vasıflandıramaya yetemeyeceği bir azapla onları çepeçevre kuşattı.

Ey Hükümdar! Nasıl olur da Müslümanlara her yönden sığınan bir topluluk tarafından, (Müslümanlara) hiçbir akıllının, Müslümanın ve müttefikinin razı olmadığı bu durum (zülüm) reva görülür?

Kaldı ki sende bilmektesin ki Müslümanlar suçlu değildir. Bilakis yaptıkları şeylerden dolayı övgüye layıktırlar. Hem tüm akıllıların üstünlüğü üzerine ittifak ettikleri din onların dinidir. Felsefeciler bile dünyaya bu dinden daha faziletli bir dinin gelmediği hususunda ittifak halindedir. İkame edilen deliller bu dine uymayı gerekli kılmıştır.

Ayrıca bu ülkeler ve sahil hala onların elindedir. Kıbrıs'ı bile üç yüz seneden az bir süredir onlardan aldın. Peygamber, onlara kıyamete kadar bir grup, hak üzere galip olmaya devam edeceğini vaat etmişken, Hükümdar nasıl emin olabiliyor ki ülkelerin ve kulların Rabbi başkalarından intikam aldığı gibi, ülkesinde ezilen Müslümanların da intikamını almayacağını? Müslümanların hamiyetlerinin tutuşup başkalarını ele geçirdikleri gibi onu da ele geçirmeyecekleri hususunda onu güvencede kılan nedir? Şayet bizler Hükümdar ve ashabından iyi şeyler görürsek en güzeliyle karşılık veririz. Ancak herkim ki azgınlaşırsa Allah muhakkak ki ona karşı bize yardım edecektir.

Sen de biliyorsun ki bu Müslümanlar için en kolay işlerdendir. Benim amacım size en güzel şekilde muhatap olmak, ilmi tedebbür etme, hakka ittiba ve yapılması gerekli şeylerde size yardımcı olmaktır. Şayet Hükümdarın yanında akli ve ilmine güvendiği kimseler varsa, onunla ilmin usullerini ve dinlerin hakikatini araştırsın. Ancak, onlar arasında işitmeyen ve akletmeyen mukallit Hıristiyanların olmasına razı olmasın. Zira onlar hayvan gibidirler. Hatta hayvanlardan daha aşağıdırlar.

Bu işin en doğru yöntemi ise Allah'tan yardım ve hidayet isteyip, şöyle demendir: *"Allah'ım bana hakkı hak olarak göster ve ona uymayı nasip et. Batılı batıl olarak göster ve ondan kaçınmada bana yardım et. Allah'ım batılı gözümde anlaşılacak hale getirme ki hevama uyup dalalete düşmeyeyim."* Ve de ki: *"Allah'ım! Ey Cebrail, Mikail ve İsrail'in Rabbi! Ey göklerin ve yerin yaratıcısı olan, gaybı da, görünen âlemi de bilen Allah'ım! Ayrılığa düştükleri şeyler konusunda kulların arasında sen hükmedersin."*

Mektupta bundan daha fazla detaya girmem mümkün değildir. Ancak ben Hükümdar için dünya ve ahiret iyiliğinden başka bir şey istemiyorum. Onlar iki şeydir:

Bunlardan biri ona özeldir: ilmi ve dini bilmesi; hakkın inkişaf edip şüphenin gitmesi ve Allah'ın emrettiği şekilde ibadet etmesidir. Bu ona dünya mülkünün her şeyinden daha hayırlıdır. İşte bu Mesih'in ve kendisinden dolayı gönderildiği ve Havarilere de öğrettiğidir.

İkincisi ise ona ve Müslümanlardır: kendi ülkesindeki Müslüman esirlere yardımcı olması, onlara iyi davranması, kendi halkına da onlara iyi davranmasını emretmesi, onların kurtuluşu için bize yardımcı olmasıdır. Zira Hükümdarın onlara kötü davranması onun gerek kendi dininden ve gerekse Allah'ın dininden ve Müslümanlar tarafından da sevmeyeceği bazı şeylerin ona ulaşmasına sebep olacaktır. Onların kurtuluşu için yardımcı olması ise gerek kendi dininde ve gerek Allah'ın dininde Müslümanlara iyiliktir. Mesih bu konuda insanlara en çok vasiyet edendi.

Gerçekten şaşırtıcıdır! Hıristiyanlar, kendileriyle savaşmadığı halde hileyle veya hilesiz yollarla bir kavmi esir almaktadır. Oysa Mesih şöyle demektedir: *“Bir yanağına tokat atana diğer yanağını çevir”*. Yanınızdaki esirler ne kadar çoğalırsa Allah’ın ve Müslümanların kızgınlığı da o denli artacaktır! Nasıl olurda Kıbrıs’taki Müslüman esirlere susulur! Özellikle de oradaki Müslümanların çoğu fakir ve zayıflardan olup kimse onlar için çabalamazken!

İşte Müslümanlardan Ebu’l-Abbas’ın durumu, Fakir abid ve ihtiyar olmasına rağmen serbest bırakılması çok zor oldu. Oysa İslam dini bize fakir ve zayıfa yardım etmemizi emretmektedir. Hem Hükümdarın bu yardımı yapması birçok açıdan da gereklidir. Özellikle de Mesih İncil’de bunu vasiyet etmekte, güneş ve yağmur gibi herkese merhameti ve hayrı emretmektedir.

Şayet Hükümdar ve ashabı esirlerin kurtuluşu için bize yardım ederlerse, dünya ve ahiretteki en büyük kazanç onların olacaktır. Ahirete gelince, Allah buna karşılık sevap ve ecir verecektir. Hevalarına uymayan Hıristiyan âlimleri şüphesiz bu gerçeğe inanır. Bilakis insafli olan ve Allah’tan korkan herkes bilir ki onlar haksız bir şekilde hileyle esir alınmışlardır. Allah ne Mesih’e nede hiçbir Havariye ve Mesih’in dinine tabi olana; İbrahim dinine tabi olanı esir alma ve katletmeyi emretmemiştir. Kaldı ki Hıristiyanların geneli Muhammed’in ümmilerin resulü olduğunu itiraf ediyorken, nasıl olurda bir din ehli Resullerine tabi olanları katleder?

Şayet denilse ki önce onlar bizimle çarpıştı. Denilir ki bu kişilere ihanet etmenizden dolayı ve saldırıyı başlattığınız için bunu demeniz batıldır. Onlardan sizlerle savaşı başlatanlar ise bu konuda mazurdur. Zira Allah ve Resulü bunu emretmektedir. Hatta Mesih ve Havariler’den bu konuda ahitler alınmıştır. Allah ve Resule itaat eden, Allah’a ibadet ve dinine çağıran, tüm semavi kitaplarla resullerini ikrar eden, Allah’ın kelimesinin üstün gelmesi ve dinin Allah’a has olması için çarpışanla; kendi hevasıyla Allah ve Resul’üne muhalefet edip, şeytana itaat için çarpışan bir olmaz!

Hala Hıristiyanlardan Hükümdarlar, papazlar, ruhbanlar vardır ki ilim ve dinde diğerlerine göre meziyet sahibidir. Hakkın bazısını bilir, çoğuna da boyun eğerler. İslam’ın ve ona tabi olanların kadrini bilir. Onlara, dünya ve ahirette kendisine fayda getirecek muamelede bulunur. Ayrıca esirlerin serbest bırakılması ve azad edilmesindeki ecir konusundaki peygamber ve sıddıkların sözleri dileyen için bilinmektedir. Hükümdar onları ne denli uygularsa meyvesini o denli alır.

Dünya’da gelince Müslümanlar hayır ve şer hususunda herkesten daha çok karşılığını vermeye güç yetiren kişilerdir. Kim de onlarla çarpışırsa veylin (azabın) tümü onadır.

Hükümdar muhakkak duymuştur ki Müslümanlardan çok az bir nefer sayıca onlardan kat kat fazla Hıristiyanlarla ve diğerlerine karşı galip gelmiştir. Bir de Müslümanların sayıca da kat kat fazla olduğunda nasıl olacağını bir düşün!

Yine geçmişte olsun şimdiki zamanda olsun Müslümanlardan 40 binin, çoğunluğu atlı olan Hıristiyanlardan 400 binine galip geldiği meşhur savaş haberleri de ulaşmıştır.

Müslümanlardan bazıları hala sınırları korumakla görevli iken, sayıca az olmalarına ve Hükümdarlarının başka işlerle meşgul olmalarına rağmen, Hıristiyan ülkelerine giriyorlar. Bu şaşılacak bir şey değildir! Zira Allah onların sözlerini bir kılıp sayılarını arttırdı. Öndekilerini güçlü, himmetlerini âli, Allah'a yakınlaştıran şeylerde istekli kıldı. Allah'a yakınlaştıran en büyük amelin cihad olduğu hususunda inançlarını güçlü kıldı. Peygamberlerinin vaat ettiği şu sözü doğrularak onları nimetlendirdi: *“Şehide, dökülen ilk kanı esnasında altı haslet verilir: Günahları bağışlanır, cennetteki makamını görür, cennet hurisiyle evlendirilir, ahiretin büyük korkusuna karşı teminat verilir, kabir azabından emin kılınır, iman elbisesi ile ziynetlendirilir.”*

Hem onların ülkelerinde Hıristiyanların sayısı sizin yanınızda bulunan Müslümanlara oranla kat kat fazladır. Zira içlerinde Hıristiyanların liderlerinden öyleleri var ki denizde (Kıbrıs'ta) onlar gibileri çok azdır. Müslüman esirlere gelince kimse onlara muhtaç olmadığı gibi onlardan faydalanmaya da ihtiyaçları yoktur. Bizler onların kurtuluşunu sadece Allah'ın onlara duyduğu şefkatten ve kıyamette doğruların ecirlerinin verilip, iyilerin ecirlerinin zayı edilmeyeceği o günde ona yakınlaşmak için istiyoruz.

Bu mektubun taşıyıcısı Ebu'l-Abbas Hükümdar ve kardeşlerinin iyiliklerini detaylıca yanınızda anlatmasının ardından ona (Hükümdara) iyilikte bulunmak isteği içimize doğdu. Hükümdarın hayır isteği, ilim ve dine olan meylinin bize ulaşmasından dolayı Hükümdara yazdım. Mesih ve diğer peygamberin yardımcısı olarak ben; Hükümdar ve arkadaşlarına nasihat ediyor ve onlar için iyilik istiyorum. Zira Muhammed ümmeti insanlar içerisinden çıkmış en hayırlı ümmettir. İnsanlar için dünya ve ahiret iyiliğini isterler. İyiliği emreder kötülükten sakındırır ve Allah'a çağırırlar. Dünya ve ahiret maslahatında onlara yardım ederler. Eğer Hükümdara ulaşan bazı haberlerde, onlardan bazıları veya dinleri hakkında bir ayıp varsa ya o haberler yalandır veya onun yorumu ve gerçekliği anlaşılmamıştır. Bununla beraber bazılarından günah, fuhşiyat ve zulüm söz konusu olsa bile bu tüm insanlar için söz konusu olan bir durumdur. Hatta Müslümanlarda olan şer diğerlerine oranla çok daha az iken yine onlardaki hayır gibisi de başkalarında yoktur.

Hükümdar ve her akıllı insan bilmektedir ki, Hıristiyanların kâhır ekseriyeti hem Mesih, Havari ve papazların vasiyetinden hem de Pavlos mektuplarından (öğretilerinden) çıkmışlardır. Hıristiyanların çoğu içki içmekte, domuz eti yemekte, haçı kutsamakta ve Allah'ın indirmediği uygulamaları (bu dine) eklemektedirler. Bazıları da Hıristiyan ahkâmlarının haram kıldığı bazı şeyleri helal kılmakta ve bunu itiraf etmektedirler. Kabul etmedikleri muhalefetleri de bu kısma girer. Bize -doğru ve doğruluğu doğrulanmış- Resulullah'tan sabit olmuştur ki; *"Mesih bin Meryem ellerini iki meleğin omzuna yaslamış şekilde Dimaşk'teki beyaz minareye inecektir. Haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracak ve kimseden İslam dışında bir din kabul etmeyecektir. Mesih, Yahudilerin tabi olduğu kör, dalalet sahibi Deccal'i öldürecektir. Müslümanlar Yahudilere musallat olacak, öyle ki taş ve ağaç: 'Ey Müslüman! Şu arkamdaki bir Yahûdî'dir! Gel de onu öldür!' diyecektir."* Böylece Allah hidayet Mesih'i olan Mesih bin Meryem'i yalanlayan ve eziyet eden Yahudilerden intikamını bu şekilde almış olacaktır.

Bizim yanımızdaki Hıristiyanların durumlarına ve bizi onlara muzaffer ve musallat kılmasıyla ilgili Allah'ın onlara ne yapacağına gelince; bu konuda Hükümdarın üzümlü, huzurunun kaçmaması için bir bilgi vermeyeceğim. Ancak Hükümdara şu nasihati yapmak isterim ki, kim onlara iyi davrandıysa onların akıbeti onlarla birlikte iyi oldu. Yüce Allah bu konuda söyle buyurmaktadır: *"Her kim zerre kadar iyilik yapmışsa, onun mükâfatını görecek. Ve her kim de zerre kadar kötülük yapmışsa, onun cezasını görecektir."*<sup>56</sup>

Mektubumu Ebu'l- Abbas ve diğer Müslüman esirlere iyi davranmayı, yardımcı olmayı, içlerinde Kur'an ehli olanlara güzel davranmayı ve onlardan birine bile dinini değiştirmesi hususunda zorlanılmamasını tavsiye ederek bitiriyorum. Hükümdar tüm bunların neticesini görecektir. Hükümdara bunların kat kat karşılığını vereceğiz. Allah biliyor ki ben Hükümdar için iyilik istiyorum. Zira Allah bize bunu emretmiştir. Herkese hayırla davranmayı ve tüm insanlar için iyilik istemeyi, onları Allaha ve dinine davet etmeyi, insî ve cinnî şeytanları onlardan def etmeyi emretti.

Allah, Hükümdar'ın yaptığı güzel şeylerin karşılığını verecektir. Allah'tan onun için hayırlı olan doğru sözleri bahşetmesini ve ona hayırlı bir son vermesini diliyorum.

Hamd âlemlerin Rabbi'ne; salat ve selam O'nun peygamberlerine ve özellikle Hatemu'l-Enbiya olan Muhammed'in üzerine olsun!



## Kaynakça

- el- Buti, Muhammed Said Ramazan, *Fihku's-Sire*, Daru'l-Fikr, Dimaşk.
- Ebü Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye: Hayatühü, Asruhü ve Ârâuhü*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebû Abbas Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kasım (ö. 728/1328), *el-Cevâbü's-Sahih li-men beddele dine'l-Mesih*, Dârü'l-Asime.
- İbn Teymiyye, *Kitab Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye ila-Sercüvân Meliki Kubrus (Er-Risaletü'l- Kubrusiyye)*, Tahk: Abdurrahman Abdulmecit, Mektebetü'l-Hafız ez-Zehebî, Cezair.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takiyuddin", *DİA*, C.20, S.398.
- el-Osmânî, Muhammed Rahmetullahi bin Halilirrahman el-Keyrevânî, *İzhâru'l-Hak*, Vizaretu şûni'l-islamiyye.
- Reslân, Ebi Abdillâh Muhammed bin Said, *Havle Hayat Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, Mektebetü'l-Menâr, Arabistan.
- Remc, Alauddin, *Er-Risaletü'l- Kubrusiyye (Hitâb min Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye ila-Sercüvân Meliki Kubrus)*, Dâr İbn Hazm,
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmüli, *Câmtu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, 26 c. Tahk. Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turkî, Darü'l-Hicr, y.y. 2001.
- el- Ubde Muhammed, *Resâil mine's-sicn li-İbn Teymiyye*, Daru't-Teyyibe, Arabistan.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiretu'l-huffâz*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut.



## İCTİMÂÎ TEFSİR YAKLAŞIMI AÇISINDAN MEHMET ÂKİF ERSOY'UN KUR'ÂN YORUMU

Ercan ŞEN\*

**ÖZ:** Mehmet Âkif'e dair hal-i hazırda yazılmış bulunan mevcut telifâtın büyük çoğunluğu onun hayatı, karakteri, edebî yönü, siyâsi düşünceleri, İslam'a bakışı ve Kur'ân meâlî üzerinde yoğunlaşmış ancak onun Kur'ân anlayışı ve yorumuna dair görüşleri -bazı çalışmalar dışında- derinlikli olarak pek fazla ele alınmamıştır. Âkif, güçlü bir şair ve karakter abidesi olduğu kadar aynı zamanda bir Kur'ân şairi, klasik ve teknik anlamda bir âlim ve müfessir olmasa da tefsir, fıkıh, hadis, kelâm gibi temel İslamî ilimleri tahsil etmiş ve özellikle de Kur'ân dili olan Arapçaya vukûfiyetiyle temayüz etmiş, varoluşunun kaynağını Kur'ân'dan ve İslam'dan almış, düşüncesinin temel kodlarını Kur'ân odaklı olarak düzenlemiş, Müslümanların terakkisini ve ittihadını Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında görmüş ve bazı âyetleri bu doğrultuda tefsir etmeye çalışmış bir Kur'ân düşünürüdür. Bunun yanı sıra Mehmet Âkif, Kur'ân'a dayalı bir ıslah ve tecdit düşüncesini savunan fikir öncülerinden biridir. Dolayısıyla onun Kur'ân anlayışı ve yorumu klasik tefsir geleneğinden bu yönüyle biraz farklılık taşımaktadır. Buradan hareketle Mehmet Âkif'in Kur'ân yorumunda öne çıkarıldığı noktaları bilmek bir bakıma modern/çağdaş tefsir anlayışının hangi hususlara vurgu yaptığını, başka bir ifadeyle modern tefsirin dayandığı bazı temel zihin kodlarını bilme yolunda bir takım ipuçları verecektir. İşte bu makalede Mehmet Âkif Ersoy'un muhtelif tefsir yazıları, tefsir tercümeleleri, vaazları, şiirleri ve makalelerinden hareketle Kur'ân'ı yorumlamada ve âyetleri ele almada nasıl bir metot izlediği hususu üzerinde durulacak ve bu hususa dair bazı somut örnekler üzerinden Mehmet Âkif'in ictimâî/sosyolojik tefsir ekolü çerçevesindeki yeri ve konumu irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, ictimâî tefsir, Mehmet Akif, âyet, yorum.

### MEHMET AKIF ERSOY'S QUR'AN COMMENTARY IN TERMS OF SOCIOLOGICAL TAFSIR APPROACH

**ABSTRACT:** The vast majority of studies on the Mehmet Akif, focused on his life, character, literary side, political opinions, islamic perspective and on the meaning of the Qur'an, but his views on the understanding and interpretation of the Qur'an - some studies except- is not considered as much depth. Akif, as well as a poet and a strong character but also a poet Qur'an, classical and technical sense if not a scholar and commentator, he learned tafsir, fiqh, hadith and as theology basic Islamic sciences. Especially he is a Qur'an scholar, that have distinguished with knowledge of Arabic that the language of the Qur'an, have taken the

\* Yrd. Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tefsir Bölümü. ercansen@aku.edu.tr.

source of the existence of the Qur'an and Islam, have organized basic codes of his thought as a focus on the Qur'an, have seen the development and unification of Muslims in the correct understanding of the Qur'an, and have tried to interpretation some verses of the Qur'an in this direction. In addition to this, Mehmet Akif is that defending one of the pioneers of the idea that based on the Qur'an the idea of breeding and renewal. Therefore, his understanding and interpretation of the Qur'an bears little difference from the classical exegetical tradition in this respect. Hence, know the points highlighted of Mehmet Akif's interpretation of the Qur'an, in a sense, is to know contemporary tafsir's which based on points. In other words, it will give some tips on the way to knowing some basic code is based on a modern interpretation of mind. In this article, Mehmet Akif Ersoy's various tafsir writings, tafsir translations, sermons, poems and articles of movement, we will investigate the issue of how to follow a method to interpretation of the Qur'an and on the some concrete examples we will explore to Mehmet Akif's role and position of the school of sociological tafsir approach.

**Key Words:** Qur'an, sociological tafsir, Mehmet Akif, verse, commentary.

*"Cebânet, meskenet, dünyada sığmaz rûh-i İslam'a...  
Kitâbullah'ı işhâd eyledim -gördün ya- davama"<sup>1</sup>*

## Giriş

Osmanlı devletinin çöküşe doğru yol aldığı, batı kültür ve medeniyetinin İslam toplumlarına bir kâbus gibi çöküp batı karşısında ciddi biçimde siyasi mağlubiyetlerin alındığı, ıslahat ve yenileşme ihtiyacının kendini şiddetle hissettirdiği, kurtuluş reçetelerinin muhtelif mecra ve akımlarda arandığı bir dönemde Mehmet Âkif, -İslam dünyasındaki birçok fikirdaşı gibi- özellikle Kur'an'ı ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasını öncelikli bir kurtuluş reçetesi olarak görmüştür. Ona göre Müslüman toplumdaki cehaletin, tefrikanın, durgunluğun ve uyuşukluğun giderilmesinin en önemli adımlarından birisi hiç şüphesiz Kur'an'ı doğru anlamaktan geçmektedir. Bu anlayışının bir göstergesi olarak yazılarının, şiirlerinin ve tercümelerinin önemli bir kısmını Kur'an'ın nasıl daha iyi anlaşılabilceğine hasretmiş, Kur'an'ın insanın, toplumun ve hayatın merkezinde olması gerektiğine dair düşüncelerini belirli bazı âyetlerin tefsiri bağlamında kaleme almış ve bu âyetleri seçerken de onların toplumsal/sosyal içerikli olanlarına öncelik vermiştir.

Dönemindeki medeniyet bunalımına yakından şahit olan Mehmet Âkif Ersoy, Kur'an'dan ilham alarak içinde yaşadığı toplumu, insanlığı ve medeniyeti iyileştirme yollarını aramış, müşahede ettiği toplum-

1 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, neşre hazırlayan. M. Ertuğrul Düzdağ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, IX. Baskı, Ankara 2013, s. 275.

sal yaralara âyetlerden yola çıkarak bir takım çareler sunmuştur. Bu maksadını gerçekleştirmek için gerek *Sırat-ı Müstakim*<sup>2</sup> ve *Sebilürreşad* dergilerindeki makalelerinde, tefsir yazı ve tercümelerinde gerekse *Safahat*'ındaki şiirlerinde kimi zaman doğrudan kimi zaman ise dolaylı olarak bilhassa toplumsal hayatla ilgili âyetlere ve onların tefsirlerine ağırlık vermiştir. Mehmet Âkif'in izlemiş olduğu bu yaklaşım tarzı bazı araştırmacılar tarafından günümüzde daha çok "ictimâî/sosyolojik tefsir ekolü" denilen akımla özdeşleştirilmektedir. Binaenaleyh makalemizde söz konusu özdeşliğin gerçeğe ne derece mutabık olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede ilk olarak Âkif'in Kur'ân ve tefsir birikimi üzerinde durulacak, ictimâî tefsir hakkında kısa bir bilgi verilecek ve daha sonra Âkif'in görüşlerini temsil niteliğine haiz bazı muhtelif tefsir yazılarında, vaazlarında ve şiirlerinde, en fazla değindiği temalar üzerinden Âkif ve ictimâî/sosyolojik tefsir ekolü arasındaki ilişkinin niteliği irdelenecektir.

### 1. Mehmet Âkif'in Kur'ân ve Tefsir Kültürü

Çalışmamızın başında da değindiğimiz gibi Mehmet Âkif, klasik çerçevede bir müfessir olmasa da<sup>3</sup> Kur'ân ve tefsir kültürü oldukça üst düzeyde olan bir kimsedir. Bu birikiminde ailesinin ve yakın çevresinin çok büyük katkısı vardır. Zira babası, Fatih medresesi müderrislerinden *Hoca Tahir Efendi*, "Huzur dersleri" adını taşıyan sarayda yapılan tefsir derslerine katılacak kadar ilmi bakımdan önde gelen kimselerdendir. Âkif bu hususu babası hakkında "*Benim hem babam, hem hocamdır. Ne biliyorsam kendisinden öğrendim*"<sup>4</sup> diyerek açıkça belirtmiştir. Mehmet Âkif'in mahalle mektebinde başlayan Kur'ân ve dini bilgiler tedrisatı yanında ilk özel öğrenimi aynı zamanda müderris olan babasının dizi dibinde devam etmiştir. Babasından dini bilgiler, Arapça ve akaid dersleri almış, daha sonra Fatih camii baş imamı Arap Hoca olarak bilinen *Filibeli Mehmet Rasim Efendi*'den Kur'ân'ı hıfz etmiştir. Bunun yanında *Selanikli Esad Dede*, *Halis Efendi*, *Mehmed Zihni Efendi*, *Hersekli Ali Fehmi Cabic* gibi âlimlerden başta Arapça olmak üzere kelam, fıkıh, hadis gibi Kur'ân'ı anlamaya dair temel ilimleri tahsil etmiştir. Ayrıca kaynaklar, medreselerde okutulan *Em-sile*, *Binâ*, *Maksüd*, *Avamül*, *İzhar*, *Kaftiye*, *Molla Câmi* gibi Arapça gra-

2 14 Ağustos 1324'te (27 Ağustos 1908) Sırat-ı Müstakim adıyla yayın hayatına başlayan bu dergi, yedi cilt tutan ilk 182 sayıdan sonra 24 Şubat 1327'de (8 Mart 1912) çıkan 183. sayıdan itibaren formatını büyük oranda koruyarak Sebilürreşad adıyla yayımını sürdürmüştür. I. cildin sonlarından itibaren derginin teknik yükü ve sorumluluğunu tamamen Eşref Edip üstlenmiştir Bir süre sonra ise dergide Mehmet Âkif Ersoy başyazarlığa getirilmiş ve bu görevi 1925 yılına kadar sürdürmüştür.

3 Nitekim Mehmet Âkif kendisinin klasik anlamda müfessir olmadığını, bilgi birikiminden ısrarla istifade etmeye çalışan Mahir İz'e şu sözlerle ifade etmiştir: "Ben müfessir değilim, muhaddis değilim, fakih de değilim! Benden isteğiniz nedir?" Bu diyalog için bkz. Mustafa Özdamar, *Mahir İz Hoca*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2014, s. 170.

4 Mehmet Âkif, *Safahat/Hakkın Sesleri*, s. 181.

mer kitaplarını da zikri geçen hocalardan okuduğuna dair bazı bilgiler sunmaktadır.<sup>5</sup> Arapçasını daha fazla ilerletmek isteyen Âkif, devrin muteber hocalarından Arap edebiyatının *Muallakât, el-Kâmîl, Varidât* gibi temel metinlerini de okuduktan sonra arkadaşları *Mehmet Şevki Bey, Babanzade Ahmed Naim, Kamil Miras* ile birlikte ileri düzeyde pek çok metni tetkik etmiş<sup>6</sup> ve zamanla din dili ve aynı zamanda Kur'ân dili olan Arapçayı bilen devrinin önde gelen kimseleri arasına dahil olmuştur.

Kur'ân'a olan hürmeti onu tanıyan herkes tarafından bilinen Âkif'in bu sevgisinin temelinde ailede aldığı eğitim gelmektedir. Zira onun en yakın arkadaşlarından olan *Mithat Cemal Kuntay*, Âkif'in manevi karakterini dokuyan üç unsurdan birisinin "Kur'ân'lı ev" olduğunu söylemiş ve evlerinden Kur'ân nağmelerinin hiç eksik olmadığını ifade etmiştir.<sup>7</sup> Hatta bundan dolayı henüz yirmili yaşlarda iken matbuatta yayınlanan yirmi sekiz beyitlik ilk şiirinin konusu Kur'ân ve başlığı da "Kur'ân'a Hitap"<sup>8</sup> olmuştur.<sup>9</sup> Hayatını Kur'ân'la bütünleştirmeye çalışan Âkif'in mukabele ile namaz kıldırarak kadar sağlam bir hafızlığı da vardır.<sup>10</sup> Dolayısıyla bütün bu açıklamalar onun teneffüs ettiği iklimin Kur'ân'la yoğrulmuş olduğuna işaret ettiği gibi aynı zamanda Âkif'in Kur'ân kültürünün oldukça sağlam temellere dayandığını da açıkça göstermektedir.

Âkif'in Kur'ân kültürü ve Arapça bilgisi yakın arkadaşları tarafından da bilindiği ve takdir edildiği için aynı zamanda başyazarı olduğu *Sebülürreşad* dergisinin "Tefsir" bölümünün yazımı da kendisine verilmiştir. Bunda Âkif'in dini ilimleri hakkıyla tedris etmesi kadar yakın dostlarından *Kamil Miras* ile birlikte I. Dünya savaşı yıllarında Tefsir Usûlü ve Hadis Usûlü okumasının da tesiri olduğu kaydedilmektedir.<sup>11</sup> Bunun yanı sıra *Eşref Edip, Sebülürreşad* dergisinin "Tefsir" bölümünün yazımının Âkif'e verilmesinin gerekçesini onun Arapçaya olduğu kadar şiir ve edebiyata da olan hâkimiyeti olduğunu şöyle ifade etmektedir:

5 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1939, I, 154; D. Mehmet Doğan, Camideki Şair Mehmet Âkif, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 25-26.*

6 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları, I, 176-178; Mithat Cemal Kuntay, Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986, s. 41.*

7 Kuntay, *Mehmet Âkif*, s. 157, 165.

8 "Kur'ân'a Hitap" şiiri Mehmet Âkif'in yazdığı ilk şiiri değil matbuatta neşredilen ilk manzumesidir.

9 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları, II, 190; Fevziye Abdullah Tansel, Mehmet Âkif: Hayatı ve Eserleri, Mehmet Âkif Ersoy Fikir ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 14.*

10 Kuntay, *Mehmet Âkif*, s. 191-194.

11 Dücane Cündioğlu, *Bir Kur'ân Şairi Mehmet Âkif Ersoy ve Kur'ân Meâli, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 34.*

“...Üstadın bunu en mükemmel tarzda yapabileceğinde şüphe yoktu. Edebiyat-ı arabiyeye olan vukufu, sonra tercümedeki kudreti, kelimele-re karşılık bulmak, cümlelere şiir gibi ahenk vermek hususundaki mu-vaffakiyeti malum idi.”<sup>12</sup>

Yine “Suûdülmevlevî” lakabıyla bilinen Osmanlı hattat ve şairi *Suud Yavsî*, Mehmet Âkif'in Kur'an kültürüne, dil ve edebiyata olan vukufuna dair gözlemlerini şöyle aktarmaktadır:

“...Kur'an'ın ruhuna nüfuz etmiş bir hafızdı. Arap, acem ve Fransız dillerini bütün edebiyatıyla, fünûnuyla bilir, mütâlaatı geniş bir mâder-zâd, şair-i fâzıl, aynı zamanda mütefennin bir baytar idi.”<sup>13</sup>

Hülasa, Kur'an ve edebiyat bilgisi pek çok kişi tarafından takdir edilen Âkif'in, tahmin edileceği üzere söz konusu tefsir yazıları gereken ilgiyi görmüş ve *Eşref Edip*'in de belirttiği gibi yazdıklarıyla herkesin beğenisini kazanmıştır:

“...*Filhahika* üstad bu yolda tercüme ve tefsire başladı. Kur'an'ın belagatini, ruhunu, ulviyetini öyle açık, öyle sade bir lisanla gösterdi ki herkes hayrette kaldı.”<sup>14</sup>

Âkif'in Kur'an ve özellikle de tefsir ilmindeki ilmî birikiminin göstergelerinden biri de tefsir ilminin klasik metinlerinden “*Celâleyn Tefsiri*”<sup>15</sup> ile olan ilişkisidir. Nitekim 1920 yılında Milli Mücadele için bulunduğu Kastamonu'da *Hafız Ömer*'e bu tefsiri hiç yanından ayırmadığını söyleyen Âkif, o ana kadar bu tefsiri on sekiz defa okuduğunu ve on dokuzuncu hatme devam ettiğini ifade etmiştir.<sup>16</sup> Yine Âkif'in damadı *Ömer Rıza Doğrul*, onun Mısır'dan dönüşte getirdiği kitaplar arasında *Celâleyn Tefsiri*'nin de bulunduğunu aktarmış ve vefatından birkaç gün önce onu okumak istediğini ancak okuyamadığını kaydetmiştir.<sup>17</sup>

Sağlam Kur'an birikimi ve Arapçaya hâkimiyeti sebebiyle Mehmet Âkif'in uhdesine, Meclis tarafından Kur'an'ın tercüme işi tevdi edilmiştir. Nitekim bu bağlamda *Eşref Edip*, “*Kur'an'ı Türkçeye onun kadar güzel tercüme edebilecek yeryüzünde bir kişinin daha bulunmadığı*” şeklinde haklı ve takdîr-kâr bir tespitte bulunurken<sup>18</sup> ünlü şair Sû-

12 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 27-28.

13 Hasan Basri Çantay, *Âkifnâme*, Haz. Hasan Karayığit-Mustafa Özçelik, Erguvan Yayınevi, İstanbul 2008, s. 353.

14 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 27-28.

15 Bu meşhur tefsir Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) yarım bırakıp Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) tamamladığı Kur'an-ı Kerim tefsiridir. Tefsir alanında değişik pekçok baskısı yapılan, çok okunan ve hemen her kütüphanede bulunan eserlerden biridir. Son derece kısa, özlü, kullanışlı ve faydalı olan bu tefsir Celâleddin isimli iki müfessir tarafından yazıldığı için, “Tefsiru Celaleyn” ismiyle şöhret bulmuştur. Türkçemizde kısaca “*Celaleyn Tefsiri*” diye tanınmaktadır.

16 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 674.

17 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 465.

18 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 316.



leyman Nazif, Âkif'in Kur'ân dili Arapçaya ve yanı sıra Türkçeye olan hâkimiyetini "Kur'ân'ı Cenâbı Hak, Türk lisanıyla inzal etmeyi murad etseydi, Cebrail'i bî-şüphe Saifahat şairi olurdu."<sup>19</sup> gibi bir ifadeyle bu takdiri biraz abartarak da olsa daha üst noktaya taşımıştır.

Âkif, Arap dilindeki bu kudretini hiç şüphesiz Kur'ân'a olan vukûfiyetinden alıyordu. Zira o dönemin meşhur hocalarından *Mahmud Esad Efendi* Arapçadaki şüphelerini zaman zaman Âkif'e gelerek sorar ve cevabını alırdı. Nitekim bir gün Mahmud Efendi, Âkif'e gelir ve "عمد/amed" kelimesinin müennes mi müzekker mi olduğunu sorar. Âkif hiç düşünmeden Hümeze sûresindeki "فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ" /fi amedin mümeddedetin"<sup>20</sup> âyetini okuyarak bunun müennes olduğunu söyler.<sup>21</sup>

Âkif'in Kur'ân âyetlerine olan aşinalığını Âkif'le birlikte Arapça okuyan arkadaşı *Yusuf Bey*'in şu ifadeleri de teyid etmektedir:

"...Kitabü'l-Kâmil'i okuduğumuz sırada 'ukûl' (akıllar) manasına gelen 'ahlâm' kelimesi için istişâden ben, 'قَالُوا أَضْعَاطٌ أَحْلَامٌ'<sup>22</sup> dedim. Hazret-i Âkif hemen, "بِهَذَا أَحْلَامُهُمْ تَأْمُرُهُمْ أَمْ"<sup>23</sup> dedi. Evvelki 'karmakarışık rüya yığınları' ikincisi ise, 'akılları bunu mu kestiriyor?' demektir. Ben nasılsa yanlış istişâd etmiştim. Âkif Bey hem benim yanlışımı tashih etti, hem de yanlış anlayışımın dolayısı beni muâhaza etmiş oldu..."<sup>24</sup> Bu misalden de görüldüğü üzere Âkif'in Kur'ân'a olan bu vukufiyeti derslerde Kur'ân âyetleri ile istişâd ederek ortaya çıkan tartışmaları bitirecek seviyede idi.

Âkif'in Kur'ân ve tefsir kültürünün temelini teşkil etmesi açısından Arapça bilgisinin üst düzeyde bulunduğu dair bir diğer misal de onun İstanbul'da Arapçaya layıkıyla vâkif olan üç beş kişi arasında adının anılmasıdır. Nitekim Arap edebiyatının zirvesi sayılan "Muallakât-ı Seb'a" yı okutacak kadar ileri derecede birikimi olduğu kendisi de bir zamanlar Âkif'in öğrencisi olmuş olan *Mahir İz* tarafından anılmasında şöyle ifade edilmektedir:

"Sabahleyin bizim ders<sup>25</sup> bitince Balıkesir Mebusları Hasan Basri Çantay Bey ile beraber oturdukları Müftizâde Abdülğafûr Efendi ve arkadaşlarına Muallakât okuturdu."<sup>26</sup>

19 Süleyman Nazif, *Servet-i Fünûn*, c. 59, No. 1542, s. 243, 4 Mart 1926; Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 349.

20 Hümeze sûresi 104/9.

21 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 197.

22 Yusuf sûresi 12/44; Enbiya sûresi 21/5.

23 Tur sûresi 52/32.

24 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 183.

25 Mehmet Âkif Ersoy, Ankara'da Taceddin Dergâhında misafir olarak kalırken her sabah Mahir İz ve arkadaşlarına Şeyh Sâdî'nin Bostan'ını, Şems-i Mağribî'nin Divân'ını ve Harâbât'tan Farsça müntehabâtı okutmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mahir İz, *Yılların İzi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 155.

26 Mahir İz, *Yılların İzi*, s. 156; D. Mehmet Doğan, *Camideki Şair Mehmet Âkif*, s. 81.

Yeri gelmişken Âkif'in *Mahir İz'e* yazdığı bir mektupta onun Kur'an'la olan iç içeliğini gösteren bir anekdotu burada ifade etmek gerekir. Nitekim mektubunda *Mahir İz'in* Fransızcaya başlayıp başlayıp sonra bırakışını edibâne bir teşbih ile Bakara sûresinin 229. âyetinden ilhamla şöyle nitelemektedir: “*Senin bu işin pek hoşuma gitmedi. Boşanma iki defadır. Bundan sonra ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salvermek vardır.*”<sup>27</sup>

1947-1951 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı da yapan *Ahmed Hamdi Akseki*, Âkif'in İttihad ve Terakki'nin Şehzadebaşı İlmiye Kulübü'nde yüksek tahsil görmüş kimselere Arap Edebiyatı dersleri okuttuğunu nakletmekte ve bu dersin büyük alaka uyandırdığını ifade etmektedir. Ayrıca bu derslere *Muallakât-ı Seb'a* ile başladığını ve *Zemahşerî'nin Lâmiatü'l-Arab*'i gibi Arap edebiyatının daha birçok kıymetli eserini okuttuğunu ve şerhler yaptığını eklemektedir.<sup>28</sup> Tâhirul-mevlevî olarak da bilinen edebiyat tarihçisi, yazar ve şair *Tahir Olgun*, Âkif'le ilgili hatıralarında kendisinin de ondan *Muallakât-ı Seb'a*'yı şerhi ile birlikte okuduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup>

Diğer taraftan Âkif, iyi seviyede bildiği Arapça'yı başkalarına da öğretmek için kendine gelen taleplere olumlu cevap vermiş, muhtelif yerlerde Arapça okutmuştur. Okuttuğu eserler arasında *Kaside-i Bürde*, *İbnü'l-Farız Divanı*, *Muallakât-ı Seb'a*, *Lâmiatü'l-Arab* Kasidesi, *Nehcü'l-Belağa* gibi Arap edebiyatının zirve metinleri yer almaktadır.<sup>30</sup>

Âkif'in Arapça ve Türkçeye hâkimiyeti, Türkçeye tercüme ettiği metinlerde de görülmektedir. Zira büyük bir şair olarak tanınan Âkif aynı zamanda kudretli ve velûd bir mütercimdir. 1908 sonrasında Fransızca'dan yaptığı Said Halim Paşa'ya ait iki kitabın tercümesi dışında Arapça'dan tefsir başta olmak üzere muhtelif ilimlerde ve konularda onlarca makale tercüme etmiş ve bunların bir kısmını *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad* dergisinde yayınlamıştır.<sup>31</sup>

Öte yandan Âkif'in Kur'an ve tefsir kültürünün göstergelerinden biri de Kur'an'ın bir çeşit tefsiri sayılabilecek *Safahat'ta*, *Sırat-ı Müs-*

27 “*Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salvermektr. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helal olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna...*”(Bakara sûresi 2/229)

28 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 591-592; Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmet Âkif: Hayatı ve Eserleri*, s. 55.

29 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 400.

30 Eşref Edip, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, I, 233, 244, 400, 591-592.

31 Bu tercümelerin tam bir listesini ve bu tercümelerin yapıldığı kaynakları ayrıntılı bir şekilde ele alan bir makale için bkz. Suat Mertoğlu, “Âkif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı: Mehmet Âkif'in Arapça'dan Yaptığı Tercüme Üzerine Notlar”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 2, Sa. 7, İstanbul 1999, s. 235-249.

*takim* ve *Sebilürreşad* dergilerinde yayınlanmış tefsir yazılarında ve tercümelerinde, Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki hutbe ve vaazlarında, zikredilen, tercümesi verilen veya bir şekilde işaret edilen âyetlerin sayısının -tekrarlarıyla birlikte- beş yüze yakın olmasıdır. Dolayısıyla bu durum, Âkif'in Kur'ân ile olan yakın ilişkisini ziyadesiyle açıklamaktadır.

Ayrıca yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi Âkif'in Kur'ân ve tefsir birikimini yakından bilenler kendisine bu hususta danışmışlar ve onun görüşlerini de öğrenmek istemişlerdir. Örneğin daha çok Konyalı Vehbi Efendi olarak bilinen ve on beş ciltten oluşan "Hülâsatü'l-Beyân" tefsirinin sahibi olan *Hâdimli Vehbi Efendi*, *Hasan Basri Çantay*'dan onun yakın dostu olan Âkif'ten yazdığı tefsiri kontrol etmesini isterken onun hakkında şu övgü dolu ifadelerde bulunmuştur:

"*Basri Bey, ben bir tefsir yazdım... Âkif Bey'e götür de, bir gözden geçirsin. Münasip görürse basturalım. Ben Âkif Bey'in hem edebî şahsiyetini, üslubunu, şairliğini hem de ilmini ve Arapçaya olan vukufiyeti ile tercüme kabiliyetini bilir ve takdir ederim...*"<sup>32</sup>

Mehmet Âkif, kendisi bizzat Kur'ân'ın bazı âyetlerini tefsir ettiği gibi, *Muhammed Abduh* ve *Abdulaziz Çavuş* gibi zatların tefsirle ilgili eserlerini tercüme de etmiştir. Nitekim Abduh'un "Ve'l-asr" sûresinin tefsirini, Çavuş'tan de "Esrâru'l-Kur'ân" adlı eseri tercüme ederek tefrika halinde *Sebilürreşad*'ta yayınlamıştır. Kendisine ait tefsir yazıları ise altmışa yakındır. Bunlardan yirmiyeye yakını manzum, diğerleri ise mensur haldedir. Bununla beraber, daha önce de belirtildiği gibi, esasında onun *Safahat*'taki hemen hemen bütün şiirleri birer tefsir olarak değerlendirilebilir. Zira dikkatlice incelendiğinde, onların her birinin Kur'ân âyetleriyle irtibatlı olduğu fark edilecektir.<sup>33</sup>

Âkif'in tefsir kaynaklarına bakıldığında o, âyetlerin tefsirlerinde kendi görüşlerini ön planda tutmakla beraber, az sayıda da olsa bazı müfessirlerden nakillerde bulunmuştur. Kendilerinden bizzat isim vererek iktibasta bulunduğu tefsir ve müfessirler; *Zemahşerî*, *Razi*, *Celâleyn Tefsiri* ve *Muhammed Abduh* iken bunlardan özellikle *Zemahşerî* ve *Abduh*'a daha fazla atıf yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda tefsir yazılarında övgü dolu ifadelerle birkaç yerde *Muhammed Abduh* ismi geçerken,<sup>34</sup> *Zemahşerî* ise "ekâbir-i müfessirîn"den biri olarak tavsif

32 M. Ertuğrul Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu: Hatıralar*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2014, I, 181-182.

33 Hidâyet Aydar, "Bir Kur'ân Müfessiri Olarak Mehmet Âkif", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXXII, Sa. 4, Ankara 1996, s. 27-28.

34 Örneğin Âkif tefsir yazılarının birkaç tanesinde Muhammed Abduh'tan "Üstad-ı muhterem Şeyh Muhammed Abduh diyor ki..." diye bahsederken (Bkz. Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 8 Mart 1912/24 Şubat 1327-19 Rebiulevvel 1330, C. 8-1, Sa. 183-1, s. 5-6; Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 14 Mart 1912/1 Mart 1328-25 Re-

edilmiştir.<sup>35</sup> Ancak Âkif'in Râzî'ye olan hürmeti üst seviyededir ve onun ilmine hayrandır.<sup>36</sup> Buna göre Âkif'in, Râzî hakkında derin bilgiye sahip olduğunu, onun ölümsüz tefsiri olan "Mefâtihu'l-Ğayb"ı detaylı bir şekilde tetkik ettiğini buradan çıkarabiliriz.

Ayrıca Mehmet Âkif, tefsir yazılarının çoğu yerinde isim zikretmeksiz "müfessirîn-i kirâmın bazıları" ya da sadece "bazıları" veya "çoğunluğun görüşlerinin bu doğrultuda olduğu" gibi ifadeler kullanarak nakillerde bulunmuştur. Yine meşhur müfessirlerin yanı sıra, onlar kadar meşhur olmayan diğer âlimlerin de isminden bahsetmiştir: *Kınalızade Ali Efendi, Mevlana, Şah-ı Nakşibend, Firdevsî* bunlardan sadece bir kaçıdır.<sup>37</sup>

Âkif'in tefsir metoduna bakıldığında ise klasik tarz olan rivâyet ve dirâyet metotlarından az da olsa yararlandığını söylemek mümkündür. Nitekim Âkif'in Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme, Kur'ân'ı sünnetle ve sahabe kavliyle tefsir etme, esbâb-ı nüzûl rivayetleri aktarımı gibi rivâyet metoduna dair verileri kullandığı gibi fikhî ve kelâmî meselelere temas etme, şiirle istişhad, lügavî izahlar, belagat ve icâz nüktelerine yer verme gibi dirâyet alanına giren temel hususları da kullandığı görülmektedir.<sup>38</sup>

Yukarıdan buraya kadar zikredilen hususlar göz önüne alındığında, Âkif'in Kur'ân ve tefsir kültürünün ne kadar üst seviyede olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar düzenli bir medrese eğitimi almamışsa da disiplinli bir dini terbiyeden geçmiş olan ve şahsî gayretleriyle Arapça, Kur'ân ve tefsir birikimini üst seviyeye çıkaran Âkif, hem çevresindeki insanların bilgisine müracaat ettiği ve hem de Meclis'in onayıyla Kur'ân meâlî yazımının kendisine tevdi edildiği bir merci konumuna yükselmiştir.

bülevvel 1330, C.8-1, Sa. 184-2, s. 17-18) Safahattaki "Asım" şiirinde ise "Mısır'ın, en muhteşem üstadı Muhammed abdu" ve "İnkılâb istiyorum, ben de, fakat abdu gibi..." ifadeleriyle zikretmektedir. Bkz. Mehmet Âkif, *Safahat/Asım*, s. 402.

35 Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 19 Aralık 1912/6 Kânunievvel 1328-9 Muharrem 1331, C. 9-2, Sa. 223-41, s. 261-262.

36 Mehmet Âkif Ersoy, Râzî'ye olan hayranlığını şu dizelerle ifade etmektedir:

"Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü.

Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?

İbn-i Sinâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?

Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?" (Bkz. Mehmet Âkif, *Safahat/Asım*, s. 378)

"Görüp ecsâd-ı mazlûmine meşher hâk-i İrân'ı!

O Sa'dî'ler, o Hâfîz'lar, o Firdevsî, o Râzî'ler,

Gazâlî'ler, o Kutbüddîn, o Sa'düddîn, o Kâdî'ler

Yetiştirmiş; o Örfî'nin, o birçok şems-i irfânın." (Bkz. Mehmet Âkif, *Safahat/Birinci*

*Kitap/Acem Şahu*, s. 72)

37 Davut Ayduz, "Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği", *Vefatının 75. Yılı Anusuna Mehmet Âkif Ersoy*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 80.

38 Bu konuda daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Ömer Şengün, *Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği ve Kur'ân Yorumu*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2007, s. 59-90.

## 2. Modern Bir Tefsir Hareketi Olarak İctimâî Tefsir Ekolü

XIX. ve bilhassa XX. asır, İslam dünyasının batı medeniyeti ile hesaplaşmaya başladığı, kendi içinde sorgulamalar yaşadığı ve yüz yüze geldiği her türlü probleme dair çözüm arayışlarının hızlandığı bir dönem olarak görülebilir. Şurası kesindir ki bu sancılı ve hareketli dönem, pek çok farklı düşünürün ve düşünce tarzının ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Bu düşünce tarzlarından biri de Müslümanlığı ana eksene alarak ıslah ve tecdit fikrini savunan akım olarak dikkatleri çekmiştir. Bilindiği gibi bu eğilimin önde gelen düşünürleri İslam ile yaşanan Müslümanlık arasındaki ilişkinin sorgulanması gerektiği gibi bir düşünceyi ön plana çıkarmışlardır. Onlara göre İslam pek çok noktada yanlış anlaşılmış, dinin özünde olmayan hurafe ve batıl inançlar dinin özünden gibi görülmüştür. Dolayısıyla dinin asıl kaynağı olan Kur'an ve sünnete dönülmelidir. İşte tam da bu noktada geleneksel karakterli pek çok ilim dalında bazı yenilik arayışları ortaya çıkmış, şüphesiz tefsir ilmi de bu arayıştan kendi payına düşeni almıştır. Nitekim bu payın tefsir tarihindeki muhtemel bir yansımalarının rivâyet, dirâyet, işârî gibi klasik tefsir ekollerinin yanı sıra son dönemlerde ilmî/bilimsel, konulu, edebî ve ictimâî tefsir ekolleri gibi eğilimlerin özellikle neşvü nema bulan metotlar olarak ön plana çıkması olduğunu ifade edebiliriz. Bahsi geçen bu metotlardan biri olan ictimâî tefsir yaklaşımını her ne kadar modern bir yöneliş olarak adlandırsak da aslında bu akımı dirâyet ve rivâyet gibi yöntemlerden yararlanmanın yanı sıra merkeze daha çok muhatap kitlenin sosyal, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarının ve güncel hayatın alınmasını önceleyen, bir yönüyle geleneksel bir yönüyle de çağdaş bir yöntem olarak tavsif etmemiz mümkündür. Bu açıdan ictimâî tefsir eğilimi daha ziyade Müslüman toplumu Kur'an değerleri ışığında ıslah etmek amacını güden çağdaş bir anlama ve yorumlama faaliyeti olarak anlaşılmıştır. Kur'an tefsirinde akla geniş yer verdiği gibi toplumsal meselelere Kur'an ışığında çözümler üretmeye de çalışan bu tefsir yaklaşımı modern tefsir literatürünün en yaygın türlerinden biri olmuştur.

Kur'an'ın hidâyet yönünü daha çok vurgulayıp tefsirde nazarîliğe biraz mesafeli duran ictimâî tefsir yaklaşımı ile ilgili belli başlı tanımlar yapılmıştır. Örneğin *Zehebî* bu eğilim hakkında bilgi verirken onun Kur'ânî ifadelerin inceliklerini tespit eden, Kur'an'ın bu üslup vasıtasıyla hedeflediği manaların toplumsal kanunlar açısından incelenerek toplumsal sorunların çözülmesine yardım eden vechesi üzerinde durmuştur.<sup>39</sup> Bir bakıma *Zehebî* ile aynı hususun altını çizen *Cerrahoğlu*, ictimâî tefsirde Kur'an'ın asıl hedefi olan manaların belîğ

39 Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, II, 401.

bir üslupla ele alındıktan sonra Kur'an âyetlerinin oluş, ictimâiyyat ve tekâmül kanunları ile olan münasebetlerinin incelendiğini kaydetmektedir. Ayrıca *Cerrahoğlu*, günümüz müfessir ve tefsirlerinin ekserisinin tercih ettiği yaklaşımın ictimâî tefsir olduğunu da belirtmiştir.<sup>40</sup> Mukayeseli bir yaklaşımla tefsirleri ve müfessirleri inceleyen *Fazıl İbn Âşur* ise ictimâî tefsire daha çok dini ıslah hareketi ve "menar ekolü" çerçevesinde değinerek bu tefsiri ve metodu, Kur'an'ı Müslümanların içinde bulunduğu durumdan kurtaracak yegâne şifa olarak gören ve onun bu amaçla tefsir edilmesini savunan, Kur'an'ın hidâyetiyle Müslümanların bozuk vaziyetlerini ve durumlarını çözmeye yönelen, geleneğe mesafeli durarak asrın ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran ve böylece İslam'ın hikmetinin hedeflerini ortaya koyma ilkesini takip eden bir yöneliş olarak belli başlı hedefleri açısından değerlendirmiştir.<sup>41</sup> Başka bir değerlendirmeye göre de ictimâî tefsir, âyet-i kerimeleri sosyal hayatın kanunlarıyla mukayese ederek inceleyen diğer bir ifadeyle çağın toplumsal sorunlarını nassların ışığı altında çözümlenmeyi hedefleyen tefsirdir.<sup>42</sup> Bu ekolün en belirgin özelliğinin Kur'an'ı tefsir ederken onun hidâyet yönünü konu edinmesi olduğunu aktaran *Sait Şimşek* ise, ictimâî tefsirin konusunun insan, insanın hidâyeti, toplumsal meselelerden müteşekkil olduğunu belirtmektedir.<sup>43</sup>

Hülasa edilecek olursa ictimâî tefsir ekolü, Kur'an'ı tefsir ederken onun hidâyet yönünü konu edinen ve çağın toplumsal sorunlarının Kur'an âyetleri ışığında çözümlenmesi gerektiğini savunan bir yaklaşım tarzı olarak tarif edilebilir. Birtakım eleştirilere maruz kalmasına ve yine bazı eksikliklerine rağmen kanaatimizce bu ekol tefsir alanına yeni bir soluk getirmiş ve modern dönemde tefsirin nasıl olması gerektiğine dair bazı hususların yeniden düşünülmesine vesile olmuştur.

Takip ettiği yöntem ve anlayış bakımından bazı yenilikler içeren ve son dönem tefsir akımlarından biri olan ictimâî tefsir yaklaşımının kurucusu ve ilk temsilcisi olarak *Muhammed Abduh* (ö.1905) kabul edilmektedir. Nitekim *Abduh* bu yöntem hakkında şunu ifade etmiştir: "*Hedeflediğimiz tefsir, insanlığı dünya ve ahiret mutluluğuna götüren bir din kitabı olması bakımından Kur'an'ı anlamaktır. Tefsirde en üstün hedef budur. Bunun ötesindeki hususlar ise ya buna tâbidir veya bunun gerçekleşmesi için bir vasıtaadır.*"<sup>44</sup> *Abduh*'tan sonra onun öğrencisi olan *Reşid Rızâ* (ö.1935), bu yöntemi benimseyen ve onun gelişme-

40 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 776.

41 Fâzıl İbn Âşur, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiş, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 107-128.

42 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İfâv Yayınları, İstanbul 2012, s.240.

43 M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013, s. 58.

44 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim(Tefsiru'l-Menar)*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., I, 17.



sinde pay sahibi olan diğer bir isim olmuştur. *Reşid Rıza*, Kur'an'ın hangi hususlara ağırlık verdiğini belirttiği bir sözünde bir yönüyle ictimâî tefsir yaklaşımının önceliklerini de sıralamaktadır. Zira ona göre Kur'an akıl, ilim, beşer fitratı, fertlerin nefsinin tezkiye ve toplumun maslahatlarını yükseltme esasları üzerine bina edilmiştir.<sup>45</sup> Yine bu iki önemli ismin yanı sıra *Ferid Vecdi*, *Abdülaziz Caviş*, *Mustafa el-Merâğî*, *Muhammed Abdullah Draz*, *Mahmut Şeltut*, *Seyyid Kutup*, *Said Havva*, *Seyyid Ahmed Han*, *Mevdûdî*, *Ebu'l-Kelâm Azad*, *İzzet Derveze*, *Muhammed Esed*, *Vehbe Zuhaylî* ve *Şarkavî* bu tefsir tarzının diğer temsilcileri olarak öne çıkmıştır. Ülkemizde ise bu tefsir yöntemine yakın duran kişilerin başında tam bir müfessir olmasa da Kur'an düşünürleri olarak niteleyebileceğimiz *Mehmet Âkif Ersoy*, *Bereketzade İsmail Hakkı* ve *Manastırlı İsmail Hakkı* gibi isimleri sayabiliriz. Ayrıca son dönem müfessirlerinden *Süleyman Ateş* ve *M. Sait Şimşek* gibi isimleri de kısmen bu kategoriye dahil edebiliriz.

İslam dünyasının yaşadığı problemlerin çözümünü, güncel duruma ve dinin özüne uygun olarak Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanmasında ve toplumun ıslahında gören yukarıda adı geçen ilim adamlarının genelde batıyla yakın ilişki içerisinde olan Mısır, Hint Alt Kıtası, İstanbul gibi bölgelerde yaşamış olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ayrıca bu isimlerin büyük bir kısmının tefsir yazarak bir kısmının ise telif ettikleri müstakil kitap ya da risaleler yoluyla görüşlerini dile getirdiği belirtilmelidir.<sup>46</sup> Buna göre ictimâî tefsir ekolüne mensup ilim adamlarının hepsi tefsir sahibi ya da tefsirde uzmanlaşmış kişilerden oluşmamaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da bu ilim adamlarının görüşlerinin gelenekçi yaklaşımla modernist yaklaşım arasında geniş bir yelpaze oluşturmasıdır. Başka bir ifadeyle geleneğe ya da moderniteye öncelik verme konusunda aralarında bir takım farklılıklar bulunmaktadır.

Kendisi üzerinde konuşmaya çalıştığımız ictimâî tefsir hakkında vurgulanması gereken diğer bir husus, çağdaş dönemde Müslümanların gündeminde olan pek çok konunun aynı zamanda ictimâî tefsirde de uzun uzadıya ele alınıyor olmasıdır. Bu açıdan ictimâî tefsirin başat özellikleri veya ön plana çıkardığı hususlar olarak şunlar karşımıza çıkmaktadır: Sorunların çözümüne yönelik düşünce üretmek, ilmi yöntemler kullanmak, akli hakem kılıp Kur'an'ı anlamada ona itimat etmek, taklide karşı mücadele etmek, Kur'an'ı teşriin ilk kaynağı kılmak, Kur'anî lafız ve mananın evrensel ve genellik özelliğine riayet etmek, Kur'an'da müphem olarak varid olmuş âyetlerin yorumunda sözü

45 Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Müessesetü İzzeddin, Beyrut 1406, s. 105.

46 Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, ts., s. 246.



uzatmayı terk etmek, israiliyattan kaçınmak, toplumsal hayatı Kur'âni rehberlik esası üzerine tanzim etmeye özen göstermek, tefsirde sûre bütünlüğüne özen göstermek<sup>47</sup>, mezheplere veya mezhebî görüşlere mesafeli durmak, özellikle tefsirde bol miktarda kullanılan zayıf ve mevzu hadislerle iltifat etmemek, münasip olan yerlerde, İslam milletinin problemlerine ve bütün milletlerin sıkıntılarına deva olabilecek esaslara temas etmek, sağlam nazariyelere dayanan ve ilmîn ispat ettiği şeylerin Kur'an'a mutabakatı üzerinde durma gibi esaslara riâyet etmek.<sup>48</sup>

Bütün bu sayılan ilkelere daha yakından baktığımız zaman bu tefsir yönteminin en belirgin özelliğinin Kur'an tefsirine dinamizm kazandırmak ve onu toplumsal meselelerle daha çok buluşturarak âyetleri toplumsal meselelere ışık tutacak tarzda ele almaya öncelik vermek olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan ictimâî tefsirin temel hedefinin insanın hidâyetini gerçekleştirme ve toplumsal sorunları Kur'an ışığında çözerek bireyi ve toplumu ıslah etmek olarak özetleyebiliriz. Dolayısıyla bu tarzda Kur'an'ı tefsir eden müfessirlerin, mezhep taassubu ile Kur'an'ı tefsir etmekten imtina ettikleri ve aynı zamanda âyetlerden kendi mezhepleri doğrultusunda gerek itikadî, gerek fikhî hüküm çıkarma gayesini pek fazla gütmedikleri bilinmektedir. Yine onlar âyetleri murad-ı ilahîye uygun olarak tefsir etmeyi tercih etmiş, isrâiliyyâtı, mevzu rivâyetleri ve hurafeleri tefsirlerden ayıklamaya gayret göstermişler, klasik tefsirlerde yer yer bulunan isrâilî ve mevzû rivâyetler karşısında tenkitçi bir tavır takınarak bu rivâyetlere mesafeli yaklaşmışlardır.

Yine ictimâî yaklaşımda Kur'an tefsirinin sade olması tercih edilmiştir. Zira bu tefsirde kimi klasik tefsirlerde olduğu gibi, uzun uzun i'rab tahlilleri, teferruata inen fikhî ve kelâmî konular fazla değildir. Kısaca belirtmek gerekirse bu ekolün mensupları tefsiri, murad-ı ilahîyi ortaya koyabilecek kadar açık ve sade yapmaya çalışmışlar, fakat zaruret hâsıl olduğunda ayrıntıya inilmesinde ve i'rab tahlillerinin yapılmasında bir beis görmemişlerdir.

Bütün bunlara mukabil bu ekolün bazı temsilcileri akla oldukça fazla önem vererek, Kur'an'daki bazı âyetleri te'vil ederken aşırı yorumlara düşmekten kurtulamamışlardır. Örneğin *Abduh*'un Fil sûresindeki ebabil kuşları yorumu oldukça zorlama bir tevil olarak görülmüştür.<sup>49</sup> Hakeza *Seyyid Ahmed Han*'ın tabiat kanunlarına aşırı vurgu yapması ve modern bilimi sıkça ön plana çıkarması, te'vil anlayışındaki sınır

47 Orhan Atalay, *Tefsirde 20.Yüzyıl Akımı -İctimai Tefsir-*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 257-258.

48 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 777.

49 Muhammed Abduh, ebabil kuşlarının yağdırdığı bu cisimlerin tesiriyle saldırganların helâk edilmesini bulaşıcı bir hastalık salgını şeklinde yorumlamaya çalışmıştır. Abduh'a göre kuşlardan maksat muhtemelen sinek, sivrisinek gibi mikrop taşıyıcı canlılar, atıkları taşlardan maksat da ayaklarına takılan mikroplu kurumuş çamurlardır; böylece Ebrehe'nin askerleri çiçek salgınına mâruz kaldıkları için bedenleri delik deşik olmuştur. Bu yorum için bkz. Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, y.y., Kahire 1904, s. 157-158.

tanımaz esnekliği çokça tenkide maruz kalmasına sebep olmuştur.<sup>50</sup> Yine bu ekolün zaaflarından biri de mutezilenin etkisinde kalarak bazen hakikatten mecaza ve temsile gitmeleridir. Bundan dolayı bu ekole “Modern Mu’tezile Ekolü” diyenler de çıkmıştır. Kur’ân’daki bazı lafızları nüzul sürecindeki anlamlarının dışında kullanmaları, sahihliği sabit olan âhâd haberleri ehlişünnetin aksine, hüccet olarak kabul etmemeleri de bu yaklaşımın tenkit edilen diğer noktaları arasında yer almaktadır.<sup>51</sup> Son olarak Kur’ân âyetlerini tefsir ederken kısmen seçmeci bir yaklaşımla hareket etmesini de ictimâî tefsir ekolünün zaafları arasında gösterebiliriz. Zira ictimâî tefsirde nazarîden ziyade amelî hedeflere işaret eden âyetlere daha fazla ağırlık verildiği bilinen bir husustur. Bu noktada çağdaş İslam düşüncesindeki ıslahçı hareketle aynı noktada buluşan ictimâî tefsir yaklaşımı eklektik/seçmeci ve aynı zamanda senkretik/melez yönüyle dikkat çekmektedir. \_

### 3. Mehmet Âkif ve İctimai Tefsir Ekolü

Âkif’in tefsir yazılarına, vaazlarına ve bazı noktalardan manzum bir tefsir sayabileceğimiz *Safahat*’ındaki şiirlerine bakıldığında, bireyin ve toplumun hastalıklarına Kur’ân’dan yola çıkarak veya Kur’ân’ı referans kabul ederek derman aradığını, âyetler üzerinde uzun uzun düşünerek onlardan aldığı ilhamları yazılarına, şiirlerine ve vaazlarına aksettirdiğini açıkça görebiliriz. Ancak burada şöyle bir soruyu gündeme getirmek yerinde olacaktır. Acaba Âkif, tefsir edeceği âyetleri seçerken öncelikle hangi hususu göz önünde bulundurmuştur? Diğer bir ifadeyle üzerinde konuşacağı veya açıklayacağı âyetleri seçerken gelişmiş mi davranmış yoksa bazı tercihlerde bulunmuş mudur? Kanaatimize göre bu sorunun cevabı yukarıda kısmen verilmiştir. Zira yukarıda kısaca bilgi verilen ve belirgin özellikleri sıralanan ictimâî tefsirde bireye ve özellikle de toplumu ıslaha yönelik âyetlere ağırlık verildiğine ve bu yönüyle ictimâî tefsirin eklektik yapısına vurgu yapılmıştı. Nitekim benzer bir yaklaşımı Âkif’in âyetlere yaklaşım tarzında da görmek mümkündür. Buna göre o hem toplumun maneviyatını güçlendirmek hem de toplumun içinde bulunduğu zor şartları aşabilmek adına mücadele ruhunu, azmi, direnmeyi, sabrı, çalışmayı, birliği ve beraberliği öne çıkarıp itikadı sağlam ve bilinçli bir toplum inşa etmeyi önceleyen âyetlere daha çok yer vermiştir. Çünkü Âkif halkın İslam anlayışında bazı sorunlar görmüş ve bu sorunları doğrudan Kur’ân’a arz ederek onları Kur’ân’ın yol göstericiliği içerisinde tashih etmeyi arzulamıştır. Bundan dolayı âyetlerden seçmeler yaparak bu amaca en kısa yoldan

50 Seyyid Ahmed Han, Hz. Musa’nın kavmiyle Mısır’dan çıkarken denizin yarılması ve oradan geçmeleri, Firavun ve ordusunun ise sular altında kalmasını gel-git olayı ile izah ederek bu görüşünü tarih ve coğrafya kitapları ile de desteklemeye çalışmıştır. Daha başka ve detaylı örnekler için bkz. İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 69.

51 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 777-778.

götüren âyetleri yazılarına, şiirlerine ve vaazlarına derc ederek bu görevi yerine getirmeye çalışmıştır. Şu halde açıkça söylemek gerekirse İslam dünyasının ve Osmanlı devletinin bulunduğu iç karartıcı durumun, Müslümanların olumsuz gidişatı ve toplumsal sıkıntılarının Mehmet Âkif'i ictimâî tefsire yönelten hususların başında geldiğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda yaşadığı dönemin çaresizliği içinde toplumuna umut verebilmek adına Kur'ân'dan pratik çözümlere başvurmuş, diğer bir tabirle doğrudan tedaviye yönelmiş ve buna uygun olarak Kur'ân'ın topluma dönük mesajlarını daha çok gündeme getirmiş ve buna en elverişli tarz olarak ictimâî tefsir yöntemini kendine yakın görmüştür.

Bunun yanı sıra Müslüman halkın çoğunluğunun Arapça bilmediği için Arapça olan tefsir kitaplarını yeterince anlamaması ve üstelik söz konusu bu kitapların yüksek bir ilmî seviyeye ve seçkin bir ilim ehline hitap etmesi, hatta daha da önemlisi bu tefsirlerin çoğunun önceki dönemlerde yazıldığı için toplumun şimdiki ihtiyaçlarına cevap vermede sınırlı kalması Âkif'in ictimâî tefsir yaklaşımını benimsemesine ortam hazırlayan diğer etkenler olmuştur. Bundan dolayı Mehmet Âkif yeni bir anlayışla, zamanın icaplarını içeren yeni tefsirler yazılması taraftarı olmuş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir:

*"...Vaktiyle icâbı kadar tefsir yazılmış, elverir diyemeyeceğiz. Eslâf çalışmışlar, Allah kendilerinden razı olsun. Bir âsâr vücuda getirmişler, fakat dememişler ki bu âsârımız ilâ yevm'il-kuyâm size elverir. Siz artık çalışmayın da yalnız bizim kitapları okuyunuz... Bilâkis demişler ki: Siz de çalışacaksınız. Hem bunları okuyacaksınız, hem de kendi fikrinizi ilave ederek zamanımıza göre yeni yeni eserler vücuda getireceksiniz. Böyle böyle sonuna kadar gidecek."*<sup>52</sup>

Bu cümlelerden de anlaşıldığı gibi Âkif, zamanın ruhuna ve gereklerine göre yeni tefsirler yapılmasına çağrıda bulunmaktadır. Bu çağrı kimilerince onun "reformcu" olarak nitelendirilmesine kanıt oluştururken kanaatimize göre bu çağrıda böyle bir hususiyet bulunmamaktadır. Zira Mehmet Âkif'i reformcu olarak nitelemek onun hayat çizgisine ve görüşlerine tam olarak nüfuz edememekten ileri gelmektedir. Zira Âkif, hayatı boyunca İslam'ın ve Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için çabalamış ve bu yolda engel oluşturan başta "mushafçı Kur'ân algısı"<sup>53</sup> olmak üzere, Kur'ân'ın bazı terimlerinin ve genel hedeflerinin

52 Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 20 Şubat 1913/7 Şubat 1328-14 Rebiulevvel C. 9-2, Sa. 232-50, s. 405-408.

53 Mushafçı Kur'ân algısının en güzel ifadesini Âkif'in 'Süleymaniye Kürsüsünde' adımı verdiği şiirindeki şu dörtlüğünde açıkça görebiliriz:

"Ya açar nazm-ı celilin bakarız yaprağına;

Ya da üfler geçeriz bir ölünün toprağına.

İnmemiştir hele Kur'ân bunu hakkıyla bilin

Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için"(Bkz. Mehmet Âkif, *Safahat/Süleymaniye Kürsüsünde*, s. 153)

yanlış anlaşıldığı gibi hususlarda sık sık uyarılarda bulunmuştur.

Yine bu noktada bazı çevreler tarafından Âkif'in niçin daha çok ıslah-tecdit çizgisinin temsilcisi olarak addedilen *Muhammed Abduh*, *Reşid Rıza* ve *Ferid Vecdi* gibi isimlerin eserlerini tercüme ettiği şeklinde başka bir soru gündeme getirilmiştir ki kanaatimizce bu gâyet yerinde bir sualdir. Nitekim Âkif'in eserlerine daha yakından bakıldığında bu tercümelerin, teşkil ettikleri hacmin büyüklüğü yanında, mütercimim bu tercümelerin ihtiva ettiği fikirlerle olan yakınlığı bakımından da büyük önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada izaha muhtaç bir durum söz konusudur ki, bu konuda akla en yakın izahı 1908 yılından vefatına kadar Âkif'in en yakınında bulunan ve bu itibarla onu en fazla tanıyan kişilerin başında gelen Eşref Edip'in yaptığını söyleyebiliriz. Zira Eşref Edip, söz konusu tercümelerin Âkif'in kendi fikirlerini yansıtan metinler olarak kabul edilmesi gerektiğini şu cümlelerle salık vermektedir: “Üstadın tercüme ettiği eserler onun fikrine uygun olmak itibariyle onlara ehemmiyet-i mahsusa vererek tercüme etmiştir. Zaten fikrine uymayan eserleri ne tercüme eder, ne de okurdu. Bu itibarla tercümeleri de onun fikirleri demektir”.<sup>54</sup>

Diğer taraftan bu tercümeler üzerinde yapılan bazı çalışmalar bize Âkif'in fikir dünyasını daha iyi anlama konusunda önemli bazı ipuçları da sunmaktadır. Örneğin bu konuda yapılan bir çalışmaya göre genelde Âkif'in *Abduh*'tan istifade ile yazdığı kabul edilen ve “Tefsir-i Şerif” üst başlığı ile *Sebilürreşad* dergisinde yayınladığı yazıların bir kısmının tamamen olmasa bile büyük ölçüde *Abduh*'un “Amme Cüzü” tefsirinden tercüme olduğu ifade edilmektedir. Ancak bunların çoğu zaman birebir tercümeler olmayıp, Âkif'in kimi cümleleri atladığı, paragraf düzenini değiştirdiği, özetlediği ve kendisinin de bazı katkılarda bulunduğu karma metinler olduğu ve bu haliyle söz konusu metinlerin Âkif'e nispetinin tartışma konusu olduğu kaydedilmektedir.<sup>55</sup> Yine tercümeler konusunda vurgulanması gereken ikinci bir nokta ise yukarıda değindiğimiz gibi Âkif'in tercümelerinin neredeyse tamamına yakın bir kısmının akılcılığı ön plana alan Mısır ekolü kökenli olmasıdır ki bu husus, bize göre onun düşüncesinin beslendiği en önemli yapı taşlarından birinin Mısır olduğuna delalet etmektedir.

Öte yandan Âkif'in *Cemaleddin Afgani*, *Muhammed Abduh*, *Reşid Rıza*, *Abdülaziz Caviş* ve *Ferid Vecdi* gibi İslam dünyasının tanınan fikir önderlerinin<sup>56</sup> görüşlerini inceleyip yer yer tercüme de etmesi aynı

54 Eşref Edip, I. 663.

55 Suat Mertoğlu, “Âkif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı: Mehmet Âkif'in Arapça'dan Yaptığı Tercümeler Üzerine Notlar”, s. 239.

56 Bilindiği gibi bu isimlerin çoğu Mısır coğrafyasına aittir. Çünkü Âkif'e göre İslam coğrafyasının düşünen aklı Mısır'dır. Zira onun şöyle bir görüşü vardır: “Biliniz ki İngilizlerin nazarında İslam aleminin düşünen kafası Mısır'dır. Hisseden kalbi Hindistan'dır. Çalı-

mefkûre için kendi fikirleriyle uyuşan kimselerin düşüncelerini benimsediği şeklinde de anlaşılmalı. Şu halde bu durumda çoğunlukla mezkur isimlerin temsil ettiği ictimâî tefsir tarzının Âkif tarafından da kabullenildiğini ifade etmemizde herhangi bir beis olmasa gerektir. Diğer bir ifadeyle, Mehmet Âkif'in kendi tezine en uygun yaklaşımı bu kimselerin görüşlerinde ve tefsir tarzlarında bulduğunu söyleyebiliriz. Örneğin ictimâî tefsir akımının önde gelen metinlerinden "Menar" tefsirinin mukaddimesinde vurgu yapılan hususlar ile Âkif'in *Sebilürreşad*'daki tefsir yazıları dizisinin tanıtım yazısında öne çıkarılan bazı noktalar karşılaştırıldığında bunların öz itibarıyla birbirleriyle örtüştüğü anlaşılabilir. Mesela Âkif'in tanıtım yazısının<sup>57</sup> ilk maddesinde geçen "*Ulûm ve funûna, tarihe, hayat-ı ictimâîye ve maişetimize temas eden bazı âyât-ı celîle mevzû-i bahs edilerek dirâyeten ve rivâyeten mütalaa edilecek vesâir lisanlarca bu yolda yazılan âsâr-ı tefsiriyenin mühim görülen ve nikat-ı mâ'ruzaya tevâfuk eden yerleri tercüme olunacaktır.*" ilkesi "Menar" tefsirinde geçen "*Tefsirde birinci amaç Kur'an'a bir hidâyet kitabı olarak yaklaşmak ve bizzat kendisi hakkında gene kendi içinde bulunan âyetlerin nitelenmesini ön plana çıkararak ona önem vermek, onun uyarıcı-müjdeleyici, yol gösterici, ıslah edici özelliklerini esas almak olacaktır...Sonra içinde yaşadığımız çağın gereklerine yönelinecektir.*"<sup>58</sup> ilkesiyle hemen hemen aynı noktada buluşmaktadır. Yine ilk maddenin devamında Âkif, "*İ'rab ve binâdan, tahlîlat-ı nahviyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsâit bulunmadığından yazılacak makalelerde mümkün mertebe ulûm-u arabiyyenin nazariyatından sarf-ı nazar ile netayic-i ameliye üzerinde i'mal-i fikir edilecektir. Hangi vesâit-i ilmiye ile olursa olsun ibtida nazm-ı Celîl'den anlaşılan maânî-i münife yazılarak ibâre ve işaretinin delâlet ve iktizâsının irşadât-ı beliğanesine istinâden zaman ve zeminin icâbâtına göre ahvâl-i umumîye-i İslamiye hakkında fikir ve mütaalalar yürütülecektir.*" derken benzer bir hususu Reşid Rıza yakın cümlelerle şöyle ifadelendirmektedir: "*...Kimi tefsirler irab bahisleri ve nahiv kurallarına, meani nüktelerine, edebi sanatların inceliklerine, beyan istilahlarına boğularak okuyucuyu Kur'an'dan koparır. Kimi tefsirler,*

şan, çabalayan eli kolu da Osmanlı saltanatıdır..." Bkz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu-Nuran Abdülkadiroğlu, *Mehmet Âkif'in Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Mev'za ve Hutbeleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1991, s. 178. Âkif'in bu görüşü "Berlin Hatıraları" adlı şiirinde şöyle geçmektedir:

"Bilirsiniz ki: Mısır, kâinat-ı İslam'ın  
O sıska gövdesi üstünde adeta kafası;  
Diyar-ı Hind ise, göğsünde kalb-i hassası;  
Sizinkiler de, kıvılcıktan isteyen koldur.

Ki boş bırakmaya gelmez, ne olsa korkuludur!" (Bkz. Mehmet Âkif, *Safahat/Hatıralar/Berlin Hatıraları*, s. 303)

57 Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 8 Mart 1912/24 Şubat 1327-19 Rebiülevvel 1330, C. 8-1, Sa. 183-1, s. 5.

58 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim(Tefsirü'l-Menar)*, I, 10-11.

*kelamcıların cedelleriyle, usülcülerin tahriçleriyle, müctehidlerini taklid eden fakihlerin çıkarsamalarıyla, mutasavvıfların tevilleriyle, mezhep ve fırkaların birbirlerine karşı olan bağnazlık ve tassuplarıyla, bunlara dair ardi arkası kesilmeyen açıklamalarla okuyucuyla Kur'ân arasına girer. Kimi tefsirler de rivâyetlere boğar, israiliyatla dolar ve böylece Kur'ân'a ulaşmayı engeller..."<sup>59</sup>*

Amaçlarının Kur'ân'ı anlamının ve onun yolundan gitmenin gerekliliğini vurgulamak olduğunu aktaran *Reşid Rıza*<sup>60</sup>, hocası *Abduh*'un tasnifine göre tefsirin iki kısımdan oluştuğunu bunun ilk kısmının içi boş, kupkuru, Allah'tan ve Kitab'ından uzaklaştırıcı mahiyette olan tefsir olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu tür tefsirlerin, tamamen lafızların tahliline, cümlelerin irabına, ele alınan ibarelerin ima ve işaret ettiği belli bir fenne dair olan nüktelerin açıklanmasına yönelik tefsirlerden oluştuğunu söylemektedir ki<sup>61</sup> *Âkif*'in eleştirdiği hususun da hemen hemen buna yakın bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Buna mukabil *Reşid Rıza*, *Âkif*'in de savunduğu ikinci tür tefsir tarzını insanlar üzerine farz-ı kifaye olan tefsir olarak tavsif etmektedir. Buna göre bu tefsir ruhları cezbedici, insanı amele sevkedici bir üsluba sahip olan, sözün özüne yerleştirilen hidâyeti gerçekleştirici bir şekil arzeden bir yaklaşımı esas almalıdır. İşte o zaman Allah'ın onun hakkındaki "hüden ve rahmeten" nitelemesi gerçekleşebilecektir. Böylece ulaşılmak istenen sonuç Kur'ân ile doğru yolu bulmak ve hidâyete ermektir."<sup>62</sup>

Aslında hem ictimâî tefsir yaklaşımının temel gayesinin ve hem de *Âkif*'in düşünce tarzının ana temasının aşağıdaki cümlelerde sarıh bir şekilde hülâsa edildiğini görebilmemiz mümkündür: "*Müslümanların zayıf düşmelerinin ve daha önce sahip oldukları o muazzam hükümranlığın ellerinden çıkmasının gerçek sebebi, Kur'ân'ın hidâyetinden yüz çevirmiş olmalarıdır. Bu itibarla daha önce sahip olup da kaybetmiş oldukları izzet ve şerefe, üstünlük ve saygınlığa yeniden erişmek istiyorlarsa, bunun tek yolu Kur'ân'ın hidâyetine dönmek, onun ipine sıkıca sarılmak olacaktır.*"<sup>63</sup>

Şu halde *Âkif*'in Kur'ân algısının aslında ictimâî tefsirin temel kodlarıyla uyum sağladığını ifade edebiliriz. Nitekim Mehmet *Âkif*, Kur'ân'ı daima canlı ve dinamik bir kitap olarak ele almaktadır. Ona göre Kur'ân, hayatla ve güncel pek çok olayla bire bir ilişki içindedir. Ayrıca *Âkif*, Kur'ân'la kurulan ferdi ilişkinin yanı sıra, toplumsal olaylar ile de sıkı bir şekilde irtibatı olduğuna inanmaktadır. Bu yaklaşımdan dolayı

59 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim(Tefsirü'l-Menar)*, I, 7-8.

60 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim(Tefsirü'l-Menar)*, I, 6-7.

61 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim(Tefsirü'l-Menar)*, I, 24.

62 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim(Tefsirü'l-Menar)*, I, 25.

63 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim(Tefsirü'l-Menar)*, I, 31.



o, Kur'an'ı her gün yeniden nazil oluyormuş gibi algılamaktadır. Âkif, Kur'an'ın doğrudan Allah'ın kelamı olmasını Âkif "evrensellik" ilkesi bağlamında ele almakta ve onun âyetlerinin devamlı muasır ve günümüz konularına ışık tuttuğuna samimi bir şekilde inanmaktadır. Bundan dolayı o, toplumla ilgili âyetleri yorumlamaya özen göstermiştir.<sup>64</sup>

Sonuç itibariyle Âkif'in açıklamalarından anlaşılacağı gibi, onun tefsir yazılarının içeriğini oluşturan temel saik; toplum ile Kur'an arasındaki engelleri kaldırmaya yönelmesidir. Âkif, İslam toplumlarının içinde buldukları durumu, Kur'an'dan uzaklaşmalarına bağladığından, onların kurtuluşlarının yegâne reçetesi olarak da Kur'an'ı görmektedir. Tefsir yazılarındaki asıl amacı Kur'an'ı millete mal ederek, İslam toplumlarının kurtuluşuna vesile olmaktır. Buna göre anlaşılır olmayı esas kabul edip sosyal meseleleri ihtiva eden âyetleri ele alacağını söyleyen ve Arap dilinin nazari incelikleriyle meşgul olunmadan sadece "amelî neticeler" üzerinde duracağını beyan eden Âkif, aslında burada kaleme alacağı tefsir yazılarında bugünkü adıyla "ictimâî/sosyal tefsir ekolü" olarak bilinen yöntemi uygulayacağını ifade etmiş olmaktadır.

#### **4. Mehmet Âkif'in Kur'an Yorumundaki İctimâî Tefsir Yaklaşımına Bazı Misaller**

Tefsir tarihinde ortaya çıkan hemen her tefsir bir şekilde toplumunun sorunlarıyla ilgilenmesine rağmen, ictimâî tefsir akımını diğer tefsirlerden ayıran en önemli taraf, toplumu ilgilendiren ortak sorunlar yumağını gündeme getirmesi ve bu sorunlara çözüm üretmeyi amaçlamasıdır.<sup>65</sup> Nitekim yukarıda da ana hatlarıyla belirttiğimiz gibi ictimâî tefsirde toplumsal dönüşümü sağlamak veya toplumu islah etmek amacıyla, tefsir faaliyetlerinde çalışma, toplumsal yardımlaşma, sabır, cimrilik, miskinlik, rüşvet, hürriyet şûra-demokrasi, akıl, ictihad, azim, gayret, ilim ve fen, vahdet, cihad, terakki, cehalet, atalet, yeis, zulüm, kavmiyetçilik gibi sosyal, siyasal ve aktüel alanlara klasik tefsirlerdekinden daha fazla yer verilmiştir. Nitekim Mehmet Âkif'in tefsir yazılarında, şiirlerinde, vaazlarında kullandığı âyet ve âyet yorumlarında hakim olan ana temalar hemen hemen bu mezkur konular etrafında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca Âkif'in bir yazısında Müslümanların başına gelen felaket ve hüsrânların altında yatan hususları Müslümanların şehâmet, himmet, sa'y, sıdk, istikamet, iffet, ittihad, teâvün, asabiyet, gayret ve faaliyet gibi ilkeleri bırakmalarından kaynaklandığını belirtmesi<sup>66</sup> yukarıda anlatılanlarla birlikte ele alındığın-

64 Aydüz, "Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği", s. 60.

65 Mustafa Karagöz, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir, Tarihten Günümüze Süre'a Yaklaşımlar", ed. Bilal Gökkur vd. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Akademisi Araştırmaları*, İstanbul 2010, s. 334.

66 Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 13 Haziran 1912/31 Mayıs 1328, C. 8-1, Sa. 197-15, s. 273-274.



da onun çalışmalarındaki ve söylemlerindeki hakim unsuru ortaya çıkarır niteliktedir.

Bilindiği gibi Mehmet Âkif'in, meâl veya tefsir başlığı altındaki ilk yazıları, 1912 yılı başlarından itibaren *Sebilürreşad* dergisinin birinci sayfalarında görülmeye başlanmıştır. "Tefsir-i Şerif" başlığını taşıyan ve her birinde o günün hadiseleriyle ilgili bir veya birkaç âyetin ele alınıp tefsir edildiği bu yazılar çoğunlukla 1912-1919 yılları arasında çıkmıştır. İçlerinden manzum olarak kaleme alınan bazıları daha sonra *Safahat'a* da alınmıştır. Yine bu yazılarda Müslümanların genel durumlarıyla ilgilenmeyi kendisine düstur edinen Âkif, ittihad ve tefrika ile bunlarla bağlantılı olarak müsavat, uhuvvet ve kavmiyet temaları üzerinde çokça durmuş ve bu bağlamda özellikle ittihad ve tefrikayla ilgili âyetlere sıkça atıflarda bulunarak<sup>67</sup> tefsir yazılarını daha çok yaşadığı dönemin gündel/aktüel konuları üzerinden kaleme almaya çalışmıştır.

Vaazlarında da âyetlerin ictimâî yönüne vurgu yaparak tefsir eden Mehmet Âkif, söylemlerinde daima İslam kardeşliğini, iktisadi, sosyal, siyasi, askeri vb. konuları işlemiştir. Her vaazına ele aldığı konulara uygun düşen âyet veya âyetlerle başlamakta, vaazın devamında da âyetlerle açıklamalarda bulunmaktadır. Bu yönüyle onun vaazlarını, başlı başına birer tefsir olarak kabul etmek mümkündür.<sup>68</sup> Diğer bir deyişle onun vaazları, âyetlerle örülü konulu tefsir tarzındadır. Çünkü o, özellikle konuya göre âyetler ile tefsire başlamakta, konunun gerektirdiği âyetleri de ayrıca ele almaktadır. Eğer, Mehmet Âkif'in vaazlarından, istifade ettiği âyetler çıkarılacak olsa elde fazla bir açıklama kalmadığı net olarak görülecektir. Onun vaazlarının ana eksenini tamamen Kur'an'ın tefsiri oluşturmaktadır.<sup>69</sup>

Tıpkı vaazlarında olduğu gibi onun şiirlerindeki ana kaynak da tartışmasız Kur'an'dır. Âkif, manzumelerinin kiminde doğrudan doğruya âyetlerden hareket ederek, kiminde âyet iktibaslarına dayanarak, kiminde anlam olarak âyetlerden yola çıkarak ve kimi manzumelerinde ise sık sık Kur'an, sûre, âyet isimleri/kelimelerine yer vererek Kur'an'ı şiirlerinin ilham kaynağı olarak kullanmıştır.<sup>70</sup>

Âkif dini hususlarda verilecek mesajın muhtevasında da ictimâî unsurların ön planda olmasını istemektedir. Nitekim vaizlerin kür-

67 Bu âyetlerin bir kısmı şunlardır: Âl-i İmran sûresi 3/103; Maide sûresi 5/103; Enfal sûresi 8/24, 25, 46; Ra'd sûresi 13/11; Hicr sûresi 15/9; Hucurat sûresi 49/10, 13.

68 Aydar, "Bir Kur'an Mufessiri Olarak Mehmet Âkif", s. 48.

69 Sevgi Tütün, "Mehmet Âkif Ersoy'un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur'an Tefsirinin Yeri ve Önemi", *Vefatının 75. Yılı Anusuna Mehmet Âkif Ersoy*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 91.

70 İsmail Çetışli, "Mehmet Âkif'in Şiir Kaynaklarından Biri Olarak Kur'an-ı Kerim", *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009, C. I, s. 419.

sülerde isrâiliyyat yerine Müslüman cemaate daha çok ictimâî konulardan bahsetmesi gerektiğini belirttikten sonra geçmişi ve bugünü bilen, cemaati geleceğe hazırlama düşüncesini taşıyanların kürsüye yaklaştırılmasını savunmaktadır.<sup>71</sup>

İlhamını Kur'an'dan alan bir Kur'an düşünürü olarak Mehmet Âkif'in tefsir yazılarında, vaazlarında ve şiirlerinde öne çıkan temalarından bazılarını ele aldığımızda onun bütün bu çalışmalarında İslam dünyasının mevcut tarihî, ilmî, sosyopolitik ve ahlâkî problemlerinin tahlili ve çözüm yollarını tespit etmenin zemini üzerinde yol aldığını söyleyebiliriz. Bu görüşümüzü teyid etmesi açısından burada Âkif'in Kur'an yorumunda öne çıkardığı bazı hususları sıralamak istiyoruz.

### A. Çalışmaya Vurgu Yapma ve Tembelliği/Ataleti Yerme

Çalışmak ictimâî tefsir akımının öne çıkardığı temaların neredeyse başında gelmektedir. Zira bu akımın temsilcilerine göre İslam dünyasının geri kalmasının temellerinde tembelliğin önemli derecede tesiri vardır. Bunun farkında olan Âkif, ısrarla bu hususun üzerinde durarak bütün bir milleti ve Müslümanları çalışmaya davet etmiş, çalışmanın hem fert hem de cemiyet planında önemine sıklıkla vurgu yapmıştır. Âkif'e göre çalışan insan, kendini ve dünyayı daha iyi tanıyacak ve medeniyetin gelişmesine katkıda bulunacaktır. Konuyla ilgili olarak yazdığı bir makalede Ankebut sûresinin 69. âyetini<sup>72</sup> gündeme getiren Âkif, hayır için çalışanın Allah tarafından yardım göreceğini belirterek hangi hayırlı maksat olursa olsun Allah (c.c.) çalışanların, çabalayanların hidâyet yolunu, feyiz yolunu, saadet yolunu mutlaka bulacağını ifade etmiştir.<sup>73</sup>

Yine bir vaazında, çalışmanın aslında ilahi bir emir olduğuna değinmek sûretiyle insanın da bundan hissesine düşeni alması gerektiğine işaret ederek Hud sûresinin 107. âyeti, Yasin sûresinin 38-40. âyetleri ile Rahman sûresinin 29. âyetlerinin<sup>74</sup> bir nevi tefsiri bağlamında şunları söylemiştir:

71 Yahya Akyüz, "Mehmet Âkif'in Eğitim Görüşleri ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri", *Mehmet Âkif İlmî Toplantısı* (Bildiriler 27-29 Aralık 1986), Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1989, s. 38.

72 "Bizim uğrumuzda gayret gösterip mücahede edenlere elbette muvaffakiyet yollarımızı gösteririz. Muhalıkak ki Allah iyi davrananlarla beraberdir." (Ankebut sûresi 29/69)

73 Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 9 Mayıs 1912/26 Nisan 1328, 22 Cemaziyelevvel 1330, C. 8-1, Sa. 192-10, s. 173-174.

74 "Senin Rabbinin dilemesi hartç, gökler ve yer durdukça, orada ebedi kalacaklardır. Çünkü Rabbin dilediğini yapar." (Hud sûresi 11/107); "Güneş de bir delildir onlara, akar gider yürüncesinde... O aziz ve alimin yaratması böyle olur işte! Ay için de birtakım saffhalar, duraklar tâyin ettik; dolaşa dolaşa, nihâyet eski hurma salkımının çöpü gibi kuru, sarı, kavilsiz bir hâle gelir. Ne güneş aya kavuşabilir, ne gece gündüzün önüne geçebilir. O gök cisimlerinden her biri, birer yürüngede akar, durur..." (Yasin sûresi 36/38-40); "Göklerde olan, yerde olan herkes, ihtiyaçları için O'na yalvarır (bütün bunları gerçekleştirmek için) O, her an yeni tecellilerle iş başındadır." (Rahman sûresi 55/29)

“Şimdi mademki yer çalışıyor, gök çalışıyor, yerleri gökleri yaratan Allah-ü Azimüş’san yaratmaktan bir an fariğ olmuyor; sen nasıl âtil oturuyor da hayat umuyorsun? İşte bütün kâinatı gördün: Hiçbir yerde, hiçbir zerrede sükûn var mı? Atâlet var mı? Öyleyse sana emeksizce yaşamak, çalışmaksızın nâil-i meram olmak hakkını, böyle bir ümidi kim veriyor?”<sup>75</sup>

Yine Âkif bir dizesinde Yasin sûresinin 38-40. âyetlerinden ilhamla çalışmanın önemini şöyle anlatmaktadır:

“Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur!  
 Bunların hakkında bilmem bir bahanen var mı? Dur!”<sup>76</sup>

Hülâsa, Müslümanların içinde buldukları durumdan kurtulabilmeleri için ilk şart çalışmaktır ve bu çalışmak da içinde bulunulan zamanın ve ihtiyacın icaplarına göre hem maddi hem de manevi açıları kapsamalıdır. Çünkü insana ancak çalıştığı için karşılığı vardır. Nitekim Necm sûresinin 36. âyetinde<sup>77</sup> bu husus anlatılmış ve Âkif de bunu şu şekilde nazma dökmüştür:

“Cihan kanun-i sa’yin, bak, nasıl bir hisle münkadı!  
 Ne yaptın? ‘Leyse li’l-insani illâ mâseâ’ vardı!”<sup>78</sup>

Aynı hususu bir vaazında ise şöyle anlatmıştır:

“...Şu halde insan için ne bu dünyada ne öteki dünyada kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. İnsan ne ekerse onu biçecektir. İşte bu, fıtratın bir kanunudur. Allah’ın bir kanunu, hem de lisan-ı Kur’ân ile tebliğ edilmiş bir kanunudur. Yer yürüyor, gök yürüyor, dağ yürüyor, taş yürüyor. Hiçbiri âtil değil, hepsi çalışıyor, her şey çalışıyor. İslam çalışma dinidir, amel dinidir, mücahede dinidir.”<sup>79</sup>

İslam’ın ancak çalışmakla yükseleceğine ve eski haşmetli günlerine kavuşacağına inanan Âkif, bu görüşünü Fetih sûresinin 28. âyetini yorumlarken şöyle ifade etmektedir: “İslam’ın geçmişinden çok daha parlak bir geleceği olduğuna iman ederek ona göre çalışmak en lüzumlu bir vazifedir. Zira zaman durmuyor, düşman dört koldan çalışıyor.”<sup>80</sup> İşte bütün bunlardan dolayı Âkife göre Müslüman çalışmalı ve düşmanın planına karşı uyanık olmalıdır. Dolayısıyla iyiler daima çalışacak, tembellik etmeyecek ve meydanı kötülere bırakmayacaktır.

75 Mehmet Âkif, “Hutbe ve Mevâiz”, *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisanı 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-49, s. 389-395.

76 Mehmet Âkif, *Safahat/Birinci Kitap/Durmayalım*, s. 26.

77 “İnsan, emek ve gayretinin neticesinden başka şey elde edemez.” (Necm sûresi 53/39)

78 Mehmet Âkif, *Safahat/Hakkın Sesleri*, s. 177.

79 Mehmet Âkif, “Hutbe ve Mevâiz”, *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisanı 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-49, s. 389-395.

80 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 28 Ağustos 1913/15 Ağustos 1329-25 Ramazan 1331, C. 10, Sa. 259, s. 397.

## B. Tevekkülü Yeniden Tanımlama, Azim ve İstişareyi Ön Plana Çıkarma

Âkif Müslümanların tevekkülü yanlış anladıklarına sık sık dikkat çekerek gerçek tevekkül anlayışını şu şekilde ifade etmiştir:

*"Hele tevekkül... Hiç bizim anladığımız mahiyette mi? Kur'ân'ın gösterdiği tevekkül, bütün esbâba sarıldıktan sonra olan tevekküldür."*<sup>81</sup>

Buna göre tevekkül kılavuzsa da bu sebebe teşebbüs de Peygamberin sünnetidir. Önce hak etmeli, sonra Allah'ın lütfunu beklemelidir. Menzile ermenin yolu budur. Bu aynı zamanda Allah'ın bunca nimetlerine, tanıdığı fırsatlara şükür göstergesidir.

Diğer taraftan tevekkül kadar önemli olan diğer bir husus da istişaredir. Nitekim Âl-i İmran sûresinin 159. âyetine<sup>82</sup> binaen istişarenin önemini şöyle belirtmiştir:

*"Bütün serâiri kalbin ihata etse, yine,  
Danış sahabene dünyaya ait işler için;*

*.....  
Verip kararı da azm eyledin mi...durmayarak,  
Cenâb-ı Hakk'a tevekkül edip yol almaya bak."*<sup>83</sup>

Başka bir yerde ise azim ve tevekkülü birlikte şöyle açıklamaktadır: "Azim ne demektir? Azim bir işle başa çıkabilmek için ona canla başla sarılmaya karar vermek demektir. Tevekkül ise, o işin husûlü için mümkün olan esbâbın hepsini tedarik ettikten sonra Cenâb-ı Hakk'a bel bağlamak, O'nun tevfikini esirgemeyeceğine yürekten inanmak demektir." Bu açıklamanın devamında ise doğru tevekkül anlayışının şu âyeti kerimelerde bulunduğuna dikkat çeker: "Hele o yara aldıktan sonra Allah'ın ve resulünün çağrısına uyup gönül verenlere, hele onlar gibi ihsan ve takvâ sahiplerine pek büyük mükâfatlar vardır. Onlar öyle kimselerdir ki halk kendilerine: 'Düşmanlarınız olan insanlar size karşı ordu hazırladılar, aman onlardan kendinizi koruyun!' dediklerinde, bu tehdit onların imanlarını artırmış ve 'Hasbunallah ve ni'me'l-vekil/Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!' demişlerdir."<sup>84</sup> Bu âyetler hakkında Âkif

81 Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisani 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-49, s. 389-395.

82 "...İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever." (Âl-i İmran sûresi 3/159)

83 Mehmet Âkif, *Safahat/Fatih Kürsüsünde/Vaiz Kürsüde*, s. 234.

84 Âl-i İmran sûresi 3/172-173. (Rivâyete göre Uhud savaşında Müslümanların bir ara bozulduktan sonra tekrar toparlanmaları üzerine önemli bir sonuca ulaşmayan düşman ordusunun kumandanı Ebu Süfyan, savaş alanını terk ederken Hz. Peygamber'e "Ey Muhammed! Önümüzdeki yıl Bedir meydanında seninle tekrar karşılaşacağız!" tehdidini savurmuş; Hz. Peygamber de: "İnşaaallah!" demişti. Ertesi yıl, Ebu Süfyan'ın böyle hazırlık içinde bulunduğu haberi Medine'ye ulaşınca, Hz. Peygamber, bir süvari birliği ile

şu yorumu yapmıştır: “*Tedbir biter, tevekkül başlar. Kul esbâba teşebbüs ederek tevfiği Allah’tan bekler. Allah’ın da bu tevfiği kendisinden dirîğ etmeyeceğine mutmain olarak ona göre azminden dönmez, mesaisinde, mücahedâtında kemâl-i metanetle devam eder, gider.*”<sup>85</sup>

### C. Kavmiyetçiliği/Tefrikayı Reddetme ve İttihada Davet Etme

Âkif’in yaşadığı dönem, milliyetçilik hareketlerinin yaygınlaşmaya başladığı, art arda gelen Trablusgarb, Balkan ve Cihan harpleriyle Osmanlı Devleti’nin adım adım parçalanmaya ve inkıraza sürüklendiği bir zaman dilimidir. Bu itibarla Müslümanların genel durumlarıyla ilgilenmeyi kendisine düstur edinen Mehmet Âkif, devlet ve toplumun varoluş mücadelesine bîgane kalmamıştır. Bu nedenle önceleri Müslüman ya da gayr-i müslim bütün Osmanlı vatandaşlarının, bilahare hususen Müslümanların birliği ya da bölünüp parçalanmasını ifade eden ittihad ve tefrika ile bunlarla bağlantılı olarak müsavat, uhuvvet ve kavmiyet temaları Âkif’in üzerinde durduğu en temel konular arasında yer alır.

Bu açıdan bakıldığında Mehmet Âkif, Hucurat sûresinin 13. âyeti<sup>86</sup> çerçevesinde kavmiyetçiliği reddederek insanların çeşitli ırklara ayrılmasındaki ilahi hikmeti şöyle izah etmektedir: “*Âyet-i kerîme açıkça gösteriyor ki insanların asıllara, kabilelere ayrılması, nesepleri yek diğlerine karışmasın, her şahsın hüviyeti belli olsun diyledir. Yoksa babalarla, dedelerle övünmek için değildir.*” Bu yorumunu desteklemek için Kınalızade Ali Efendi’den alıntı yapan Âkif, asalet iddiasının kişiyi bir yere taşıyamayacağını aktarmaktadır.<sup>87</sup>

Hakeza Kur’ân’ın kardeşlik hukukunu ortaya koyan Hucurat sûresinin 10. âyeti<sup>88</sup> kapsamında ise hakiki Müslüman’ın diğer bir Müslüman’a kardeş gözüyle bakmasının zorunlu olduğunu, şeriat-ı mutahharanın neredeyse bütün hükümlerinin kardeşlik ve vahdet esasını kuvvetlendirdiğini belirtmektedir.<sup>89</sup>

düşmanı karşılamaya çıkmıştı. İşte yukarıdaki âyet, düşman tarafından gelen bu haber karşısında Müslümanların azim ve kararlılığını, onların yüksek moral gücünü takdir ve ifade etmektedir. Bkz. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü’l-Beyân An Te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türki, Daru’l-Hicr, Kahire 2001, VI, 244-253; Ebu’l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf An Hakâiki’t-Tenzil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü Ubeykan, Riyad 1998, I, 659-662.

85 Mehmet Âkif, “Hutbe ve Mevâiz”, *Sebilürreşad*, 3 Şubat 1921/3 Şubat 1337-24 Cemaziyelevvel 1339, C. 18, Sa. 467, s. 293-296.

86 “*Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi tanıyıp sahip çıkmanız için milletlere, sülâlelere ayırdık. Şunu unutmayın ki Allah’ın nazarında en değerli, en üstün olanınız, takvâda (Allah’ı sayıp haramlardan sakınmada) en ileri olanıdır. Muhakkak ki Allah herşeyi mükemmelen bilir, her şeyden hakkıyla haberdardır.*”

87 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 16 Mayıs 1912/3 Mayıs 1328-29 Cemaziyelevvel 1330, C. 8-1, Sa. 193-11, s. 193-194.

88 “*Müminler sadece kardeşlerdir. O halde ihtilaf eden kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki O’nun merhametine nail olursunuz.*”

89 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 20 Haziran 1912/7 Haziran 1328-5 Recep 1330, C. 8-1, Sa. 198-16, s. 293-294.

Yine o dönemde ortaya çıkan asabiyet cereyanlarının Âl-i İmran sûresinin 103. âyetinde zikri geçen birlik ve beraberlik vurgusuna ters düştüğünü ve aynı zamanda sözü edilen birliği nasıl zedelediğini ve tefrikaya sebep olduğunu söyleyerek âyetin aktüalite ile bağlantısını şu şekilde kurmaktadır: *Müslümanlık ırk, renk, lisan, muhit, iklim itibarıyla birbirine büsbütün yabancı unsurlarını aynı milliyet altında cem eden yegane rabita iken; hele biz Osmanlılar için dünyada bu rabitaya dört el ile sarılmaktan başka selamet yolu yokken; şu son senelerde meydana çıkardığımız kavmiyet, asabiyet gürültülerine şaşmamak elden gelmez! Bu kadar halk-ı Osmanî İslamiye hep tefrika yüzünden mahvoldu; hem birçoğu gözümüzün önünde kaynayıp gitti de biz hala intibaha gelmiyoruz; hala milleti namütenahi parçalara ayıracak bir siyaset güdüyoruz.*<sup>90</sup>

Mehmet Âkif, Enfal sûresinin 25. âyetinde dile getirilen uyarıları dikkate almamanın sonuçlarına temas ederken, âyetteki fitne kavramının kendi yaşadığı dönemin olaylarıyla bağlantısını şöyle kurmaktadır: *“Yazıklar olsun ki kendilerinin pek sağlam Müslüman oldukları iddiasında olanlar çoğumuz bu tehditlerden, bu ihtarlardan zerrece müteessir, hatta, haberdar değil. Hayatını bizim ölümümüzde arayan yabancı milletlerle yabancı hükümetlerin aramıza serpiştirdiği nifak, fesat, kavmiyet, cinsiyet, ırk davalarını; hülasa vahdet-i milliyemizi perişan edecek her türlü esbab-ı izmihlal tohumlarını biran evvel büyütme, bir an evvel mahsul verecek devre-i kemaline getirmek için o kadar faaliyet gösteriyoruz ki...”*<sup>91</sup>

Mehmet Âkif, ittihadı sarılmamanın, tefrikadan kaçınmanın yaşadığı dönemdeki Müslümanlar için hayati önemine başka bir yerde Enfal sûresinin 46. âyeti çerçevesinde şöyle temas eder: *“Yaşamak isteyen millet için ittihadın lüzumu bedihiyyat-ı evveliyededir. Öyle efradı birbirine kaynamış, heyet-i mecmuası bir bünyan-ı mersus vücuda getirmiş olan cemaatler düşmanın copuyla, tûfengiyle kolay kolay devrilmezler. ‘Kale, içinden fetholunur’ sözü ne büyük bir hakikattir. Müslümanlar için bu hakikattan gafil olacak zaman değildir. Hariçteki düşmanı bırakıp da dahilde birbirleriyle uğraşmasınlar...”*<sup>92</sup>

Müslümanların genel olarak içinde buldukları zillet ve perişanlık, sahip oldukları ahlaki kusur ve zaafılar da kimi âyetlerin güncelleştirmesi yoluyla Mehmet Âkif tarafından tahlil edilmektedir. Nitekim Âkif, Allah'ın gösterdiği yolu tutmayan, Peygamberlerin sözüne kulak

90 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 27 Eylül 1912/13 Eylül 1328-15 Şevval 1330, C. 9-2, Sa. 212-30, s. 61-63.

91 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 3 Ekim 1912/20 Eylül 1328-22 Şevval 1330, C. 9-2, Sa. 213-31, s. 81-82.

92 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 30 Mayıs 1912/17 Mayıs 1328-13 Cemaziye-lahir 1330, C. 8-1, Sa. 195-13, s. 233-234.



vermeyen milletlerin sonunda ağır zillete mahkum olacaklarını belirten Mücadele sûresinin 20-21. âyetlerini kendi dönemine tatbik ederek Allah'ın kitabına dört elle sarılmayanların sonunun hüsrana olacağını belirtmiştir.<sup>93</sup>

### D. Ümitsizlik Yerine Azim ve Gayrete Vurgu

Âkif'in tefsir yazılarında ele aldığı hususlardan biri de Müslümanlarda görülen ümitsizlik hastalığıdır. Hatta diyebiliriz ki, fertlerin ahlakını bozan ve milleti mahfeden hallerden sakındırırken en fazla hücum edip kötilediği sınıflardan biri olarak ümitsizlik halini hedef almış ve ümitsizliği şiddetle tenkit etmiştir. Bu çerçevede Hicr sûresinin 9. âyeti<sup>94</sup> kapsamında şunları vurgulamıştır:

*“Kur’ân’ı muhafaza İslam’ı, İslam’ı muhafaza ise Müslümanları muhafaza demek değil midir? Müslümanların yokluğunu tasavvur edersek Kur’ân’ın yeryüzünde yaşamasına imkan düşünebilir miyiz? O halde bu kadar ye’s, bu kadar fütur neden icap ediyor? ( ... ) Zaten cihan-ı İslam’ı şu ağlanacak hale getiren sebep ukalay-ı musliminin ye’sinden başka bir şey değildir ki ...”*

Yazının devamında ağır tenkitlerini sürdüren Âkif, ye’sten büyük sâik-i atâletin, ye’sten yaman delil-i zilletin, ye’sten fena delil-i meskenetin olmadığını ifade ederek asırlardan beri cemaatin ruhunu kemiren, iliklerini kurutan sosyal hastalığın ye’sten ve azimsizlikten ibaret olduğuna kanaat getirmiştir.<sup>95</sup>

Âkif, ümitsizliğin sonucunun apaçık bir hüsrana olduğunu belirterek ruhun bundan arındırılması gerektiğini başka bir yazıda şöyle ifade etmektedir: *“Ruha ye’s denilen o mel’un hastalık çöktü mü artık vücutta hareket imkanı, sa’y imkanı, mücahede imkanı kalmaz. Evvela azim ile sonra tevekkül ile memur olan Müslümanlar için ye’s dediğimiz o mühlik afete kapılmak maazallah hem dinin, hem dünyanın elden gitmesine badi olur ki böyle bir akibete hüsrana mübîn derler.”*<sup>96</sup>

Yine Mehmet Âkif, Müslüman'ın en büyük özelliklerinden birisinin Allah'ın rahmetinden ümit kesmemek olduğunu, aksi takdirde müşriklerin hastalığına düşürüleceğini Zümer sûresinin 53. âyetinden<sup>97</sup> hareketle şu şekilde ifade etmiştir:

93 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 10 Ekim 1912/27 Eylül 1328-29 Şevval 1330, C. 9-2, Sa. 214-32, s. 101-102.

94 “Kur’ân’ı Biz indirdik, onu muhafaza edecek de elbet yine Biziz”

95 Mehmet Âkif, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, 14 Ağustos 1913/1 Ağustos 1329-11 Ramazan 1331, C. 10, Sa. 257, s. 365.

96 Mehmet Âkif, “Hutbe ve Mevâiz”, *Sebilürreşad*, 3 Şubat 1921/3 Şubat 1337-24 Cemaziyelevvel 1339, C. 18, Sa. 467, s. 293-296.

97 “De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”



*"Buyurdu: 'Kesmeyiniz rûh-i rahmetimden ümîd;  
Ki müşrikîn olur ancak o nefhadan nevmîd'"<sup>98</sup>*

Neredeyse ümitsizliğin Müslümanların alameti haline geldiğinden yakınan Âkif, bundan kurtulmanın gerekliliğini Taha sûresinin 43-44. âyetleri<sup>99</sup> kapsamında Hz. Musa ve Harun'un firavunla olan mücadelesini misal vererek anlatmaktadır. Ona göre, hakikati müdafaa edenlerin, bütün dünya firavun kesilse hiç fütur getirmemeleri gerekir. Mübeccel bir maksad uğrunda bütün mesaisini, bütün mücahedatını heder olmuş gören bir adam bile ye'se düşmemelidir.<sup>100</sup>

### **E. Bid'at ve Hurafelere Karşı Tavrı Alma**

Âkif, halkın yaşayışında gördüğü hataları İslam adına düzeltmeyi kendine görev bilmiş, halkın İslam'ın ve Kur'ân'ın özüne ters düşen hurafe ve batıl inançlara tevessül etmemelerini salık vermiştir. Bunu hem tefsir yazılarında hem vaazlarında hem de şiirlerinde açıkça görmek mümkündür. Bir misal vermek gerekirse, Kur'ân'ın yediği başlıca hususlardan olan ataları bilinçsizce taklit etme konusunda birbirine yakın anlamlı olan bazı âyetleri<sup>101</sup> ele alan Âkif, körükörüne taklit edenleri "görenek" denilen "akâid-i bâtıla hülâsası" kuyruğuna yapışıp gidenler olarak ağır bir şekilde tenkit etmektedir. İlerleyen cümlelerde ise dinin emirlerini taklid ile kaim bilenlerin kötülüğünden dolayı nesilden nesile birer ikişer bid'at, üçer beşer hurafe miras ola ola bugün akâidimizin, tâatimizin, muâmelatımızın adeta birer hurâfât mecmuası, bid'at yığını haline geldiğinden şikâyet etmektedir. Hülâsa, bid'atların hem dini hem de dünyayı bozduğunu savunan Âkif, bu kötü durumdan kurtulmak için yapılması gereken şeyin "yeniyi iyiliğinden, husûsiyle lüzûmundan dolayı almak; eskiyi de fenalığı sabit olduğu için atmak" olduğunu vurgulamaktadır.<sup>102</sup>

Mehmet Âkif, hem şiirlerinde hem de düz yazılarında halkın yaşadığı dindarlık biçimini ya da "yaşayan Müslümanlık" şekil ve anlayışını eleştirir. Halkın yaşamakta olduğu bu Müslümanlığın İslam dininin gerçeğinden ve asr-ı saadet Müslümanlığından uzak olduğunu söyler. Oysaki İslamiyet'i gerçek hüviyetiyle anlamak için din tetkik edilecekse geriye yani İslam'ın ilk yıllarına gidilmesi gerekir. Çünkü yaşanan Müslümanlık dinin aslını temsil etmekten uzaklaşmıştır:

98 Mehmet Âkif, *Safahat/Fatih Kürsüsünde/Vatiz Kürsüde*, s. 250.

99 "Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiyeye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar."

100 Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 2 Mayıs 1912/19 Nisan 1328-15 Cemaziyevvel 1330, C. 8-1, Sa. 191-9, s. 153-154.

101 Bakara sûresi 2/170; Zuhuruf sûresi 43/22-23; A'râf sûresi 7/3.

102 Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 5 Eylül 1912/23 Ağustos 1328- 23 Ramazan 1330, C. 9-2, Sa. 209-27, s. 4.

'Müslümanlık' denilen ruh-i İlahî, arasak,  
 'Müslümanız' diyen insan yığınundan ne uzak!  
 Dini tedkik edeceksek, dönelim haydi geri;  
 Alalım neş'et-i İslam'a yakın bir devri.<sup>103</sup>

Kur'ân sadece ahiretle ilgili bilgiler içeren bir kitap değildir. Hem bu dünya hayatını, toplumu, insanı kuşatan bir kitaptır hem de öbür dünyayı ilgilendiren bir özelliğe haizdir. Çünkü Kur'ân ne sadece mezarlıkta okunmak ve ne de fal bakmak için indirilmiştir.<sup>104</sup> O doğrudan insanı ve toplumu ilgilendiren pek çok hususta ilkeler ihtiva eden ilahi bir kitaptır.

### F. Cehaleti Yerme İlme Teşvik

Âkif'e göre İslam dünyasının yaşamakta olduğu hezimetin en önemli sebeplerinden biri de cehalettir. Oysa İslam, ilme ve irfana büyük değer veren, akli dinî ve dünyevî tüm meselelerde ön plana çıkaran bir dindir. Kastamonu havalisinde verdiği vaazlardan birinde, bu duruma şu önemli uyarılarla dikkat çeker:

"İlk nazil olan âyet-i celile<sup>105</sup> ikra/oku demektir. Artık bir din ki onun Allah tarafından nazil olan altı yüz sahifelik Kitab-ı Mübîn'i 'Oku!' diye başlıyor; dünyada okumayı, yazmayı, ilmi, irfanı böyle bir din kadar iltizam eden, emreden, himaye eden diğer bir din tasavvur olunabilir mi? Sonra 'Hiç bilenler bilmeyenler bir olur mu?'<sup>106</sup>, 'Allah'ın kulları içinden ancak âlim olanlar Allah'tan korkar'<sup>107</sup> ve 'Bizim âyât-ı celilemizdeki hikmetleri, ibretleri ancak âlim olanlar idrâk edebilir, başkaları edemez'<sup>108</sup> gibi daha birçok âyetler ilmin, erbâb-ı ilmin kadrini tasavvurun fevkine kadar yükseltmiştir. Pekâlâ, bugünkü Müslümanlar senin dediğin gibi ilminden, irfandan mahrum ümmü birer insan yığını derekesine düşmüşlerse ben ne yapayım yahut din ne yapsın?'<sup>109</sup>

Bu noktada ilme ve âlime son derece önem veren Âkif, Kur'ân'dan aldığı ilhamla cehaleti körlükle nitelemiştir. Buradan hareketle âlimin ve cahilin durumunu anlattığı bir dördlükte farklı âyetlerden<sup>110</sup> yola çıkarak çalışmanın ve ilmin önemini şöyle tasvir etmiştir:

103 Mehmet Âkif, *Safahat/Süleymaniye Kürsüsünde*, s. 169.

104 Mehmet Âkif, *Safahat/Süleymaniye Kürsüsünde*, s. 153.

105 Alak süresi 96/1.

106 Zümer süresi 39/9

107 Fâtır süresi 35/28.

108 Ankebut süresi 29/43.

109 Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 3 Aralık 1920/3 Kanunievvel 1336-23 Rebiulevvel 1339, C. 18, Sa. 465, s. 267-271.

110 Bu âyetler ve meâlleri şöyledir: "Görenle görmeyen (âma) bir olmaz. Karanlıklarla aydınlık, gölge ile sıcak, dîrlerle ölümler de bir olmaz! Allah, dilediği kimseye hakkı işittirir, Sen kabirde olanlara sesini elbette işittiremezsin"(Fâtır süresi 35/19-22). "De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"(Zümer süresi 39/9)

*"Fakat câhille âlim büsbütün nisbet kabul etmez;  
O bir kördür, bu lâkin doğru yoldan hiç udûl etmez.  
Diyor Kur'ân: 'Bilenler, bilmeyenler bir değil. Heyhât!  
Nasıl yeksan olur zulmetle nûr, ahîyâ ile amvât!'"<sup>111</sup>*

Yine başka bir dizesinde bilgi, öğrenme ve ilim görüşünü Zümer sûresinin 9. âyeti<sup>112</sup> çerçevesinde şöyle tasvir etmiştir:

*"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?  
Olmaz ya tabî'î...Biri insan, bir hayvan!"<sup>113</sup>*

Fatih camiindeki bir vaazında maarifin öneminden bahseden Âkif, yaşamak için maarifin zaruri olduğunu, zira dünyanın, dinin ve ahiretin maarifle kaim olacağını, bunların yanı sıra Kur'an ve hadislerdeki pek çok hakikatin de ilimle ortaya çıkacağını söylemiş<sup>114</sup> ve buna binaen Müslümanlığın da ilimle var olacağını ifade etmiştir.

Bütün bu sınırlı örneklerde görüldüğü üzere Âkif, gerçekçilik ve toplum hayatından hareket etme fikrini birleştirerek İslam'ın ve Kur'an'ın sosyal/toplumcu cephesini öne çıkarmaya çalışmıştır ki, bu husus ictimâî tefsirin de başat özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Ona göre, "dinsiz cemaat belki yaşar ama cemaatsiz bir dinin yaşama şansı yoktur". Kanaatimize göre, bu düşünce Âkif'in yazılarına ruh katan bir diğer hareket noktasıdır. Ve aynı zamanda onun hayatın içinde, toplumun gündeminde bir Kur'an anlayışını benimsediğini ortaya koyar.

## SONUÇ

Mehmet Âkif Ersoy, bilindik manada bir müfessir olmamasına karşılık yorumlarında ve tahlillerinde bir müfessir kadar yetkinlik göstermektedir. Ancak ne var ki Âkif'in Kur'an'a yaklaşımı, klasik Osmanlı geleneğindeki anlayıştan farklılık göstermektedir. Şöyle ki, Kur'an'ı anlama noktasında çoğunlukla geleneğin ağırlık merkezini teşkil ettiği Osmanlı anlayışı yerine modern dönemlerde ortaya çıkmış olan kutsal metin merkezli din ve Kur'an anlayışına daha yakın bir konumda durmuştur. Nitekim "İlhamı doğrudan doğruya Kur'an'dan alarak İslam'ı asrın idrakine söyletme" vurgusu onun bu eğilimini açıkça göstermektedir.

Her müstakil tefsir veya tefsir çabası bir açıdan yazıldığı dönemin sorunlarına dair çözüm arayışlarını ihtiva etmektedir. Zira toplumsal

111 Mehmet Âkif, *Safahat/Hasbihal*, s. 129.

112 "...De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar."

113 Mehmet Âkif, *Safahat/Hakkın Sesleri*, s. 189.

114 Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisanı 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-249, s. 389-395.

anlamda sürekli değişimler yaşanmakta ve bu değişimlere her ilim dalı kendince cevap ürettiği gibi tefsir de bundan bigâne kalamamaktadır. Aslında bu süreç her tefsirin veya tefsir çabasının yaşanılan hayatın Kur'an perspektifinden değerlendirilme ihtiyacının birer yansıması olduğunu gözler önüne sermektedir. İşte Âkif, içinde bulunduğu toplumun ve ümmetin sıkıntılarını çözenin yollarını Kur'an'da aramış ve Kur'an merkezli birtakım çareler üreterek kanaatimizce "*Hilafı yoklayan ve aynı zamanda ihtiyacı kollayan,*"<sup>115</sup> bir anlayışın tefsire de hakim olmasını savunmuştur ki bu anlayışa en yakın yaklaşım ictimâî tefsir yaklaşımı olarak görülebilir.

Âkif'in Kur'an yorumu ve tefsir yazılarının çoğuna asıl rengini veren dinamik bir din ve ahlak anlayışıdır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak onun hedefinde aktif bir Müslüman ve aktif bir Müslüman toplum meydana getirme arzusu hakimdir. Aynı zamanda bu arzu ictimâî tefsir yaklaşımının hedeflerinden biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Şu halde Âkif'in Kur'an yorumu ve tefsiri açısından durduğu en yakın yerin ictimâî tefsir anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

Âkif'in neredeyse bütün tefsir yazılarında ve şiirlerinde kör taklit, taassub, hurafelere bağlılık, tembellik, tefrika, ümitsizlik gibi Müslümanları geri bırakan ve ictimâî bünyeyi sarsan toplumsal yaralara değinerek onları tedavi yoluna gitmeyi tercih etmiş, bu sayılan hastalıkların da ancak Kur'an'ın teşvik ettiği cihad, adalet, istişare, emanete riâyet, vahdet, emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker gibi hususlara sarılarak iyileşebileceğini ısrarla vurgulamıştır. Genel olarak sosyolojik tahlilleri içeren bu temaların ise ictimâî tefsir ekolünün üzerinde en fazla durduğu hususlar olduğu göze çarpmaktadır. Öte yandan Âkif'in sıklıkla kendilerinden bahsettiği ve zaman zaman da yazılarını tercüme edip yayınladığı isimler olan *Muhammed Abduh*, *Reşid Rıza*, *Ferid Vecdi* ve *Abdülaziz Caviş* gibi isimlerin ictimâî tefsir ekolünün öncüleri olduğu da hesaba katıldığında Âkif'i doğal olarak onlarla aynı çizgide değerlendirmek zorunluluğu doğmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i Amme*, y.y., Kahire 1904.
- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim-Nuran, *Mehmet Âkif'in Kur'an-ı Kerim Tefsiri, Mev'ıza ve Hutbeleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1991.
- Akyüz, Yahya, "Mehmet Âkif'in Eğitim Görüşleri ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri", *Mehmet Âkif İlmî Toplantısı* (Bildiriler 27-29 Aralık 1986), Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1989.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Atalay, Orhan, *Tefsirde 20.Yüzyıl Akımı -İctimai Tefsir-*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.
- Aydar, Hidayet, "Bir Kur'an Müfessiri Olarak Mehmet Âkif", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXXII, Sa. 4, Ankara 1996, s. 27-28.
- Aydüz, Davut, "Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği", *Vefatının 75. Yılı Anısına Mehmet Âkif Ersoy*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- Cündioğlu, Düccane, *Bir Kur'an Şairi Mehmet Âkif Ersoy ve Kur'an Meali*, Gelecek Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Çantay, Hasan Basri, *Akifnâme*, Haz. Hasan Karayığit-Mustafa Özçelik, Erguvan Yayınevi, İstanbul 2008.
- Çetişli, İsmail, "Mehmet Âkif'in Şiir Kaynaklarından Biri Olarak Kur'an-ı Kerim", *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İfav Yayınları, İstanbul 2012.
- Doğan, D. Mehmet, *Camideki Şair Mehmet Âkif*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmet Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmet Âkif Ersoy, Safahat*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, IX. Baskı, Ankara 2013.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Üstad Ali Ulvi Kurucu: Hatıralar*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2014.
- Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat*, nşr. M. Ertuğrul Düzdağ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisanı 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-249, s. 389-395.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisanı 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-49, s. 389-395.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisanı 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-49, s. 389-395.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 13 Şubat 1913/31 Kanunisanı 1328-7 Rebiulevvel 1331, C. 9-2, Sa. 231-49, s. 389-395.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 20 Şubat 1913/7 Şubat 1328-14 Rebiulevvel C. 9-2, Sa. 232-50, s. 405-408.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 3 Aralık 1920/3 Kanunievvel 1336-23 Rebiulevvel 1339, C. 18, Sa. 465, s. 267-271.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 3 Şubat 1921/3 Şubat

- 1337-24 Cemaziyelevvel 1339, C. 18, Sa. 467, s. 293-296.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 3 Şubat 1921/3 Şubat 1337-24 Cemaziyelevvel 1339, C. 18, Sa. 467, s. 293-296.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 10 Ekim 1912/27 Eylül 1328-29 Şevval 1330, C. 9-2, Sa. 214-32, s. 101-102.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 13 Haziran 1912/31 Mayıs 1328, C. 8-1, Sa. 197-15, s. 273-274.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 14 Ağustos 1913/1 Ağustos 1329-11 Ramazan 1331, C. 10, Sa. 257, s. 365.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 14 Mart 1912/1 Mart 1328-25 Rebiulevvel 1330, C.8-1, Sa. 184-2, s. 17-18
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 16 Mayıs 1912/3 Mayıs 1328-29 Cemaziyelevvel 1330, C. 8-1, Sa. 193-11, s. 193-194.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 19 Aralık 1912/6 Kânunievvel 1328-9 Muharrem 1331, C. 9-2, Sa. 223-41, s. 261-262.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 2 Mayıs 1912/19 Nisan 1328-15 Cemaziyelevvel 1330, C. 8-1, Sa. 191-9, s. 153-154.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 20 Haziran 1912/7 Haziran 1328-5 Recep 1330, C. 8-1, Sa. 198-16, s. 293-294.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 27 Eylül 1912/13 Eylül 1328-15 Şevval 1330, C. 9-2, Sa. 212-30, s. 61-63.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 28 Ağustos 1913/15 Ağustos 1329-25 Ramazan 1331, C. 10, Sa. 259, s. 397.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 3 Ekim 1912/20 Eylül 1328-22 Şevval 1330, C. 9-2, Sa. 213-31, s. 81-82.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 30 Mayıs 1912/17 Mayıs 1328-13 Cemaziyelahir 1330, C. 8-1, Sa. 195-13, s. 233-234.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 5 Eylül 1912/23 Ağustos 1328- 23 Ramazan 1330, C. 9-2, Sa. 209-27, s. 4.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 8 Mart 1912/24 Şubat 1327-19 Rebiulevvel 1330, C. 8-1, Sa. 183-1, s. 5-6;
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 8 Mart 1912/24 Şubat 1327-19 Rebiulevvel 1330, C. 8-1, Sa. 183-1, s. 5.
- Mehmet Âkif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, 9 Mayıs 1912/26 Nisan 1328, 22 Cemaziyelevvel 1330, C. 8-1, Sa. 192-10, s. 173-174.
- Fergan, Eşref Edib, *Mehmet Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1939.
- İlib, Aşur, Fâzıl, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakişi, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- İz, Mahir, *Yılların İzi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Karagöz, Mustafa, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vdğ, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2010.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, ts.
- Kuntay, Mithat Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986.

- Mertoğlu, Suat, "Âkif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı: Mehmet Âkif'in Arapça'dan Yaptığı Tercüme Üzerine Notlar", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 2, SA. 7, İstanbul 1999, s. 235-249.
- Özdamar, Mustafa, *Mahir İz Hoca*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2014.
- Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Müessesetü İzzeddin, Beyrut 1406.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim(Tefsirü'l-Menar)*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Şengün, Ömer, *Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği ve Kur'ân Yorumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.
- Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî, Daru'l-Hicr, Kahire 2001.
- Tansel, Fevziye Abdullah, *Mehmet Âkif: Hayatı ve Eserleri*, Mehmet Akif Ersoy Fikir ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
- Tütün, Sevgi, "Mehmet Âkif Ersoy'un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur'ân Tefsirinin Yeri ve Önemi", *Vefatının 75. Yılı Anısına Mehmet Âkif Ersoy*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf An Hakâiki't-Tenzil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü Ubeykan, Riy





## İSM-İ FÂİL SİGALARININ ÇEVİRİSİ ÜZERİNE

Abdülcelil BİLGİN<sup>1</sup>

### Öz

Bu makalede, Kur'ân'daki ism-i fâil türü sigaların çevirisi problemi ele alınacaktır. Bize göre, bu tür yapıların meallere yansıyan çevirilerinde ciddi problemler bulunmaktadır. Bu makalede, öncelikle problemi tespit etmeye çalışacak ardından örnekler yoluyla çevirilerin nasıl yapılmaması/yapılması gerektiği üzerinde duracağız.

### Anahtar Kelimeler

Kurân, ism-i fâil, çeviri

### On The Translations of Moods of "Ism Al-F'Âil" (Agent) in Quran Abstract

In this article, it will be examined the problems of translations of moods of "ism al-fâil" (that is a technical word in Arabic language means "agent") into Turkish. It can be said, there are some serious problems concerning the translations of these moods into Turkish, especially in Quran. In this Study, firstly, we try to pick out the problem, then we try to show how translations of these terms should /shouldn't be done.

### Giriş

İlahi metinler, mensuplarına eşref-i mahlûkat olmanın onur ve sorumluluğuna layık olmanın yanı sıra onların, amel-i salih işleyen bireyler olmasında da rehberlik etmişlerdir/etmektedirler. Tarih boyunca farklı zaman kesitlerinde gönderilen İlahi metinlerin ve onlara eşlik eden elçilerin temel amaçlarını bu şekilde özetlemek mümkündür. Temel amacın bu olduğunun kabulü, İlahi metinlerin insana ve hayata dair hemen her şeyi etkilediği gerçeğini ıskalamaya diğer bir ifadeyle onları sınırlı bir amaçla tahdit etmeye neden olmamalıdır. Zira sadece İlahi metinlerin değil; bir toplumun kanıksadığı, değer atfettiği, benimsediği gerek dini gerekse halk kültürüne ait farklı versiyonlarıyla sözlü yahut yazılı ürünlerin de hayata dair bilimum unsura bir şekilde dokunduğu gerçektir. Söz konusu metinlerden en çok etkilenen unsurlardan birinin ise, yazılı ve sözlü dil olduğunu söylemek mümkündür. Nihayetinde metni dilden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bir metin, biraz da insanların kullandıkları mütedavil/

1 Doç. Dr., Muş Alparslan Ü. İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

pratik konuşma dili eşliğinde hayat bulur. Yazılı yahut sözlü olsun metin, dil sayesinde hayat bulabilir. Metin ve dilin birbirlerinin olmazsa olmazı (lazım-ı ğayr-ı müfarkı) olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu kadar iç içe olan unsurların birbirine dokunmaması düşünülemez. İlahî metinlerin, dillere farklı şekillerde katkılarda bulunduğu, onları yeni kelime, tamlama, ifade biçim ve biçemleriyle zenginleştirdiği, bu metinler etrafında dilsel (sözlü yahut yazılı) literatürler oluştuğu göz ardı edilmemelidir. Sinema ve televizyon endüstrisinden tutun da şiire, nesre kadar bilumum sanat ve edebiyat ürünlerinin dini metinlerin dominant karakterinden etkilendiği söylenebilir. Bu bağlamda Amerika ve Avrupa'daki sinema/film endüstrisinde İncil'in bariz etkisini gözlemlemek mümkündür.

Bilindiği üzere her ilahi metnin bir orijinal dili vardır. Her metin bir dil ile vücut bulur. Bu metinlerin, ikinci bir dile tercüme edilmeleri sonraki süreçlerde hissedilen ihtiyaçlar gerekçesiyle söz konusu olur. Nitekim gerek İlahi gerek rağbet edilen başat insan ürünü metinler, süreç içinde başka dillere tercüme edilmişlerdir. Çeviri metinlerin orijinalindeki kimi özellikleri yitirdiği, en azından asılları gibi olmadığı/olamayacağı bilinen bir husustur. Bununla beraber yine de çeviri metinlere dair beklenti çitası yüksektir. Çeviri metinlerin asılları gibi olmasa da muhataplarını çeşitli yönleriyle etkilemesi, geliştirmesi, dil ve kültür alanlarında zenginliğe sebep olması beklenir. Bu açıdan bakıldığında İncil'in Avrupa dillerine tercüme edilmesinden sonra meydana gelen gelişmelerin yeterli örnekler olduğunu düşünmekteyiz.

Son ilahi metin olarak Kur'ân-ı Kerîm, yüzyıllardır içinde Türkçenin de bulunduğu birçok yaşayan dünya diline tercüme edilmektedir. Bu çeviriler sayesinde Arapça bilmeyenlerin Kur'ân'ı anlama noktasında önemli kazanımlar elde ettiğinde kuşku bulunmamaktadır. Türkçede vücut bulan yüzlerce Kur'ân çevirisinin, okurlar için çeşitli kazanımlardan hali olmadığı açık olmakla beraber bu çevirilerde kullanılan Türkçenin ne kadar sahil, belîğ ve akıcı olduğu ise tartışmaya açıktır. Kanaatimizce çevirilerde kullanılan dilin/Türkçenin ideal düzeyde olduğu söylenemez. Bu çevirilerin, Türkçenin yazılı ve sözlü ürünlerine herhangi bir katkı sağlaması bir yana çoğu kez olması gerekenin aksine mevcut dili yozlaştırdığını söylemek abartı olmayacaktır. Bu durumun da metnin mesajının etkisini silikleştirdiği söylenebilir. Çünkü tedavülde olmayan, başka bir deyişle günlük kullanımları olmayan yahut çok nadir/garip olan kelimelerin seçimi, muhatabın metne yabancılaşması sorununu beraberinde getiren "mesaj" ile "alıcı" arasında psikolojik mesafenin oluşmasına yol açabilir.

Çevirilerde kullanılan dilin, kelime seçiminden tutun cümle yapılarına kadar oldukça sorunlu olduğu söylenebilir. Makalede görüleceği üzere ism-i fâil yapısındaki kelimelerin Türkçeye çevirisinde de önemli problemler/yanlışlıklar söz konusu olmaktadır. Meselenin daha iyi anlaşılması sadedinde önce ism-i fâilin -bizi ilgilendirdiği kadarıyla neliği üzerinde durulacak ardından konu, örnekler eşliğinde detaylandırılacaktır.

### Ana Hatlarıyla İsm-i Fâil

Bu başlık altında, ism-i fâil konusunu detaylandırmadan, sadece çevirisinde çeşitli problemlere kaynaklık eden kısmını ele alacağız. Dolayısıyla genel olarak ism-i fâil ve onu sıfat-ı müşebbeleden ayıran yönler üzerinde duracağız. Ma'lum müzari fiilden<sup>2</sup> türeyen, fiilin ifade ettiği işi, oluşu yapan; sıfat-ı müşebbehe'nin aksine<sup>3</sup> çoğunlukla zamanın değişmesiyle yenilenecek geçici/muvakkat manaya delalet eden etken sıfat-fiile ism-i fâil denir: كَاتِبٌ/Kâtip, مُجْتَهِدٌ/müctehid gibi... Bununla beraber ism-i fâilin bazen süreklilik ifade ettiği de bilinmektedir. Bu durumun daha çok Allah'a ait özellik ve tasarruflarda; anlık olmayan, ha bire değişmeyen kişisel özelliklerde geçerli olduğu söyle-

- 2 İsm-i fâilin müzari fiilden meydana geldiği kanaati Kufelilere aittir. Basrahlara göre ism-i fâil mastardan türer. Buradaki görüş ayrılığının, kelimenin mastardan mı fiilden mi türediği konusundaki tartışmalara dayandığı söylenebilir.
- 3 Sıfat-ı müşebbehe: İsm-i fâil türünden olan, türediği fiilin ifade ettiği güzellik, çirkinlik, sakatlık ve kusurluluk gibi sıfatlarda ve bazı duygularda devamlılık ifade eden müştabak bir kelimedir. Umumiyetle geçişsiz fiillerden türerler. Sıfat-ı müşebbehe herhangi bir zamanla kayıtlı olmayıp kalıcı/sabit/sürekli vasıflara işaret eder. Kıyası ve simai vezinlerde bulunurlar. Renk, sakatlık ve kusur gibi vasıflara işaret etmek üzere efâl, müennesi fa'lâu çoğulu fû'lün vezinlerinde gelirken duygu ifade edenler fa'lanu vezinde gelirler. Semai olanların ise birçok vezni bulunmaktadır: fa'lun, fealün, fû'lun, fû'alun... Gibi... "hesen, ceban, seid, cemil, behil..." *İsm-i fâil ile sıfat-ı müşebbehe arasındaki farklar*: Aralarında birçok fark bulunmakla beraber biz konumuz açısından önemli olanlar üzerinde duracağız: 1- İsm-i fâil, hem lazım hem de müteaddi fiilden elde edilirken sıfat-ı müşebbehe sadece lazım fiilden elde edilir. Bu nedenle ism-i fâil, fail ve mefulün bih alırken sıfat-ı müşebbehe sadece fail alır. 2- İsm-i fâil daha çok hâl ve istikbâl bazen da mazi içindir. Hangi zamana delalet ettiği karinelerle anlaşılır. Sıfat-ı müşebbehe yalnız geniş zaman için kullanılır. Başka bir deyişle sıfat-ı müşebbehenin ifade ettiği anlam mazi, muzari ve gelecek olmak üzere bütün zamanları mutlak olarak kapsarken ism-i fâilin ifade ettiği anlam belli bir zamanda ancak bu zamanlardan birini kapsayabilir. Örneğin "el vechu hasenun" ifadesindeki sıfat-ı müşebbehe "hasen" kelimesi, işaret ettiği vasfın, mevsufunda bütün zamanlarda, sürekli sabit olduğunu gösterir. "El vechu hasinun emsi" cümlesindeki ism-i fail "hasin" kelimesi yüzdeki güzelliğin dünde kaldığını ifade eder. Bu kelime yerine göre çeşitli karinelerle güzelliğin bu gün yahut yarın yüzde bulunduğu/bulunabileceğine delalet edebilir. 3- İsm-i fâil değişen, devinen, yenilenen, anlık vasıflara işaret ederken sıfat-ı müşebbehe tam tersi süreklilik, devamlılık ve sabitlik vardır. Bu süreklilik ve sabitlik, az veya çok bazen de sonsuza kadar devam eder. İbn-i Hişâm, Cemalüddin, Şerhu'l-Kıtr, Tahkik: İrfan Matraci, Mektebetu Seyda, Diyarbakır, 2014, 356, 357, 358; el-Ğalayeyni, Mustafa, *ed-Durusu'l-Arabiyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, III/72; Çörtü, Mustafa Meral, *Arapça Dilbilgisi-Sarf*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 463-464-466-467; Sevinç, Resul, *Dilbilginin Temel Gramer Kuralları*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 351- 353; Uralgiray, Yusuf, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, Tebliğ Yayınları, İstanbul, t.y. II/824, 825.

nebilir: <sup>4</sup>الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ayetindeki فَاطِرِ kelimesi geçici değil; aksine süreklilik ifade eden kalıcı bir duruma işaret eder. Keza إذا رجل هذا cümlesindeki طاهر kelimesi, kişinin alamet-i farikası olan ve anlık olarak değişmeyen temiz kalpliliğe işaret eder. Zira temiz kalpli olmak; oturuyor olmak, ayakta durmak, gülmek, konuşmak gibi anlık durumlardan ziyade kişide belirgin hale gelmiş kalıcı bir özelliğe işaret eder. İsm-i fâil, kullanımına göre nadiren mâzi, daha çok hâl ve istikbal gibi zaman dilimlerinden birine delalet eder. İsm-i fâil, türediği ma'lum fiil gibi fâil ve mefulün bih alır. هاليد/مسافر ابوا/Halid'in anne ve babası yolculuk yapmaktadır. Bu cümlede ism-i fâil olan müsafir kelimesi, tıpkı يسافر fiili gibi ابواه kelimesini fâil edinmiş ve onu ref etmiştir. Burada ise تارك العاقل تارك صحبة الأشرار Burada ise يترك kelimesi tıpkı يترك fiili gibi sohbet kelimesini mansub meful haline getirmiştir... İsm-i fâilin en çok ilişkilendirildiği fiil, muzari fiildir. Eski dilciler, ism-i fâilin müzari fiile benzediğini söylerler; dahası muzari fiilin الفعل المضارع şeklinde isimlendirilmesini, ism-i fâile benzemesine/يضارع bağlarlar. Nitekim -her ne kadar bazı nüanslar bulunsa da- ism-i fâil yerine muzari fiilin kullanılmasının ya da tersi bir durumun anlamı bozmayacağı söylenmektedir: رثيث رجل ينشد الشعر yerine رثيث رجل منشدا الشعر<sup>5</sup>

İsm-i fâil terimini, Türkçede yaklaşık olarak karşılayabilecek ifadenin *sıfat-fiil* olduğu söylenebilir: Zira *sıfat-fiil*, sayı ve şahsa bağlı fiil çekimine girmeyen, fakat aldığı eklerle fiilin zamana bağlı olarak taşıdığı kavramı sıfatlaştırdığından kendisinde sıfat ve fiil niteliklerini birleştiren fiil şeklidir. Türkiye Türkçesinin, fiili, zamana bağlı olarak sıfatlaştıran başlıca sıfat-fiil ekleri şunlardır: Geçmiş zaman: -dık, -duk, -muş; Tanınmış kişi, olmadık sözler... Geniş zaman -r: güler yüz. Geçmiş ve şimdiki zaman: -an: işleyen demir, uçan kuşlar. Süreklilik -ıcı, ucu: Yol gösterici yıldız, başkaldırıcı düşünceler. Gelecek zaman -acak: gelecek yıl, yaşanacak ömür. Olumsuz geniş zaman: -maz: Değişmez manzara.<sup>6</sup> Bu bilgiler ışığında Sıfat-fiil ile ism-i faili mukayese ettiğimizde aradaki çakışma noktaları hemen göze çarpacaktır: Fiil ve zamanla ilişkileri, ikisinin de her üç zaman dilimiyle kullanılabilirlikleri gibi...

### İsm-i Fail'in Çevirilerinde İzlenecek Yöntem

Bu başlık altında, bazı örnek cümlelerden hareketle en işlevsel çeviri türlerinin nasıl olması gerektiği üzerinde durulacaktır.

4 Kur'an-ı Kerim, Fatır 35/1.

5 İbn-i Akıyl, Bahauddin Abdullah, *Şerhu İbn-i Akil*, tahkik: H. el-Fâhürî, Daru'l-ceyl, Beyrut, 2003, II/121,148,149,150; İbn-i Hişâm, *age.*, s. 346, 347; er-Racihi, Abduh, *et-Tatbiku's-sarfî*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2004, s. 76; el-Galayeyni, *age.*, III/75,76; el-Esmer, Raci, *İlmu's-sarf*, Daru'l-ceyl, Beyrut, ty, s. 72; Çörtü, *age.*, s. 445, 447; Sevinç, *age.*, s. 345.

6 Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 2007, s. 189.

Daha önce belirttiğimiz üzere İsm-i fâilin, genelde hal ve istikbal formuyla tercüme edilmesi daha doğru olsa da onu başka bir zamanla ilişkilendirmemizi gerektiren bir karine bulunduğu takdirde tercümedeki tercih değişebilir.

انت تعلم - انت عالم: biliyorsun. Burada kelimenin ism-i fâil ve muzari sigaları Türkçeye “biliyorsun” şeklinde şimdiki zaman yahut “bilirsin” şeklinde geniş zaman formuyla tercüme edildiğinde çeviri doğru olacaktır. Bu, hem ism-i fâil ile muzari fiil arasındaki zamansal eşdeğerlilik açısından hem de yapılan çevirinin zaman mefhumunu içkin olmasından dolayı daha anlaşılabilir olacaktır. Hal böyle olunca انت عالم ifadesini, geniş yahut şimdiki zaman formuyla değil de “sen bilicisin” şeklinde tercüme etmek doğru olmayacaktır. Çünkü fiilden türetilmiş bir isim olan “bilici” kelimesi, bilgiçlik taslayan; bilgin, hâkim, âlim gibi anlamlara gelmekte<sup>7</sup> ve içinde herhangi bir zamana dair bir karine bulundurmamaktadır. Nitekim bu anlam, bizim karşımızdakine “sen biliyorsun” dediğimizdeki kast-ı mahsusayı karşılayamamaktadır.

انا راجع - انا اراجع: dönüyorum. Bu ifadeleri de ism-i fâil ve müzari fiillerden meydana geldiklerine bakmaksızın, geniş zaman dilimini kullanılarak tercüme etmek doğru olacaktır: Ben dönüyorum, gibi. Eğer ism-i fâil olan راجع kelimesini aslına uygun olarak lâfzî tercüme yoluyla çevirirseniz karşınıza “dönücü” gibi bir lafız çıkar ki gerek sözlüklerde gerekse Türkçenin sahih ve yaygın kullanımında böyle bir kelime bulunmamaktadır.<sup>8</sup>

Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşıldığı üzere ism-i fâil formundaki bir kelimeyi Türkçeye aktarırken yaralanılacak en uygun yöntem, müzari fiillerden/şimdiki/geniş/gelecek zamandan yararlanmak olacaktır. Türkçedeki birçok çeviride, sıfat-fiil eklerinden olup süreklilik bildiren -ıcı, ucu, ici, ücü gibi eklerle türetilen isimlerin kullanıldığını görmek mümkündür. Her ne kadar bu eklerin sürekliliğe işaret eden yönleri olsa da ism-i fâildeki “şimdiki, gelecek ve geniş zaman” gibi dominant anlam kategorilerini yansıtmakta kısır kaldıkları düşüncesindeyiz. Zira bu eklerle türetilen isimlerin bir kısmının ism-i fâildeki şimdiki/geniş/gelecek zaman anlamını belirgin bir şekilde yansıtmak bir yana; daha çok bir işi yapanı, bir meslek icracısını çağrıştırdığı bile söylenebilir: Yazıcı, okuyucu, tadıcı gibi...

Şimdiye kadar oluşturmaya çalıştığımız teorik vasattan hareketle, karşılaştığımız bazı hatalar üzerinde durmak konunun daha derli toplu hale gelmesine ve anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

7 <http://tdk.gov.tr/> Büyük Türkçe Sözlük, Erişim, 30. 07. 2015.

8 <http://www.tdk.gov.tr/>Büyük Türkçe Sözlük; Güncel Türkçe Sözlük, Erişim, 10.07.2015; Ayverdi, İlhan, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, “Dönmek” maddesi, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2008.

## Çevirilerdeki Bazı Hatalar ve Düzeltme Yolları

Yapılan çevirilerde bu konu ile ilgili birçok hata ile karşılaşmak mümkündür. Başta ayet ve hadislerde olmak üzere birçok çeviri nesnesinin bu hatalarla malul olduğunu gözlemlemek zor olmayacaktır.

9 لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ \* أَرَفَتْ الْأَرْفَةَ

Yaklaştı yaklaşıcı;<sup>10</sup> yoktur ona Allah'tan başka açıcı...<sup>11</sup> Türkçe sözlüklerde inceleyebildiğimiz kadarıyla “yaklaşıcı” diye bir kelime bulunmamaktadır. Nitekim gerek yazılı gerekse sözlü dilde bu şekilde bir kelimenin bulunmadığını ya da bulunsa bile bunun çok nadir/mahalli hatta garabet ve tenafür örneği olacağını söylemek mümkündür. Kur’ân meallerine dair çalışmalara yıllardır duyduğumuz ilginin bizde meydana getirdiği bir his yahut düşünceyle şunu söyleyebiliriz: Türkçe meallerde, nedendir bilinmez, Türkçenin yazılı ve sözlü kullanımlarında bulunmayan, sadece meallerde görülebilen bazı kelimelerle/ ifadelerle karşılaşmak mümkündür. Bu, Kur’ân çevirilerinin yeni bir dil meydana getirmesi yahut bu çeviriler etrafında yeni kelime ve ifade birimlerinin oluşması dolayısıyla dile zenginlik kazandırması şeklinde değil; daha çok kakofoniye neden olan, mantık bozuklukları barındıran garip, karşılıksız motamot çeviri v.b. türedi kelime ve kavramalar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çevirideki “açıcı” kelimesi ise sözlüklerde karşımıza bir tıp (*Fr.* Apéritif, *Fr.* Extenseur) yahut biyoloji terimi (*Osm.* Bâsita) olarak çıkmakta<sup>12</sup> veya “açma” işini yapan, “açan” anlamında<sup>13</sup> kullanılmaktadır. Her halükârda bu kelimenin ism-i fâildeki zaman mefhumunu taşımadığı ve ayetin kelimeye yüklediği anlamı yansıtmadığı açıktır.

14 وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً

Gündüzün ayetini de gösterici kıldık.<sup>15</sup> Bazı kitap ve meallerde karşımıza çıkan “gösterici” şeklindeki çeviri, ayetteki مُبْصِرَةً kelimesinin karşılığı olarak düşünülmüş olmalıdır. Her şeyden önce özellikle günümüz Türkçesinde “gösterici” kelimesinin herhangi bir zaman dilimine işaret etmediği ve bambaşka anlamlara geldiği açıktır: Zira “gösterici” kelimesi:

- Gösteri yapan kimse, gösteri adamı, nümayişçi;

9 Kur’ân-ı Kerim, Necm 53/57-58.

10 Çöğenli, Sadi, *Ayet ve Hadis Örneklili Arapça Dilbilgisi: Sarf*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 360; Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili: Kur’ân-ı Kerim ve Meali*, Hazırlayan ve Notlandıran: Düccane Cündioğlu, İslamoğlu Yayıncılık, 1993, İstanbul.

11 Elmalılı, *age*.

12 <http://www.tdk.gov.tr/Erişim>, 28.07.2015.

13 Ayverdi, *age*, “açıcı” maddesi.

14 Kur’ân-ı Kerim, İsra 17/12

15 Çöğenli, *age*, 366; Elmalılı, *age*.



- Sinema filmi, slayt, fotoğraf camı vb. ile saptanan görüntüleri duvara ya da beyazperdeye büyüterek yansıtan aygıtlara verilen genel ad;

- Bir bilgisayarda, yürütülen işlemin sonuçlarını bildiren ya da basıp veren çıkış birimi, gibi anlamlara gelir ki bu kelimenin kişi ve nesnelere ad olduğu, günümüzde ise özellikle birinci anlamıyla daha çok meşhur olduğu bilinmektedir. Kanaatimizce “gösterici” kelimesi yerine, nesnelere görülebilmelerini sağlayan ortamlar oluşturdukları gerekçesiyle “aydınlatici/aydınlatan/aydınlık” gibi kelimelerin kullanılması daha isabetli olacaktır.

إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ<sup>16</sup>

Şüphesiz Rabbim (kullarına) yakındır, icabet edicidir.<sup>17</sup> “Edici” lafzı, “etmek” yardımcı fiilinden kotarılmış/uydurulmuş olmalıdır. Nitekim Türkçede böyle bir kelime bulunmamaktadır. Bunun yerine “eder, edendir, etmektedir” gibi kelimeler seçildiği takdirde ifade, daha doğru ve anlaşılır bir hâle gelecektir.

إِنَّا وَجَدْنَاهُ ضَآبِرًا<sup>18</sup>

Biz onu sabredici bulduk.<sup>19</sup> Ayetin geri kalan kısmı ise bir çeviride, ... O ne güzel kul idi, gerçekten Allah’a “yönelici” idi<sup>20</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. Türkçe sözlüklerde “sabredici” ve “yönelici” kelimeleri bulunmamaktadır. Doğrusu birincisinin yerine “sabırlı, sabreden, sabır gösteren”; ikincisinin yerine, “yönelir, yönelen, yönelmek”<sup>21</sup> gibi kelime ve ifade birimlerinden yararlanarak başka alternatif çevirilere başvurmalıdır.

مُؤَسِّكَاتٌ رَّحْمَتِهِ ... كَاشِفَاتٌ ضُرِّهِ<sup>22</sup>

Zararını giderebilici midirler? Rahmetini tutabilici midirler?<sup>23</sup> Türkçede “giderebilici” ve “giderici” şeklinde kelimeler bulunmamaktadır. “Giderebilici” lafzı, ortadan kaldırmak, yok etmek; “dindirmek; uzaklaştırmak, çıkarmak, yok etmek, kaldırmak, izale etmek, defetmek gibi anlamlara gelen “gidermek” kelimesi ile “bilmek” yardımcı fiilinden yararlanılarak yeni bir kelime üretim çabasının sonucu olarak uydurulmuş olmalıdırlar. Gidermek kelimesinin sonuna eklenen ek ile fiilden isim üretme çabası sonucu elde edilen “giderici” lafzı ise Türkçede bu-

16 Kur’an-ı Kerim, Hüd 11/61.

17 Çöğenli, *age*, 366.

18 Kur’an-ı Kerim, Sâd 38/ 44.

19 Bulaç, Ali; *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2009; Onan, Gültekin, Kuranmeali.org; Çelik, Kadri, Kuranmeali.org; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âli’si*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996; Şimşek, Ümit; Kuranmeali.org.

20 Davudoğlu, Ahmed, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meali*, Çelik Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz.

21 Ayverdi, *age*, . “sabır” ve “yön” maddeleri...

22 Kur’an-ı Kerim, Zümer 39/38.

23 Çantay, Hasan Basri, *Kur’an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Naşiri: Mürşid ÇANTAY, İstanbul, 1990.

lunmamaktadır. Türkçede “tutabilici” şeklinde bileşik bir kelime de bilmediğimiz kadarıyla kullanılmamaktadır. “Tutmaktan” türetilmiş olduğunu varsaydığımızda da karşılaşacağımız kelime “tutabilici” değil, “tutucu” kelimesi olacaktır ki bu: Mevcut toplumsal düzeni, düşünceleri ve kurumları değiştirmeden olduğu gibi korumak isteyen (kimse), muhafazakâr, konservatör; durmalı çıkışlarda, bisikletçiye yardım eden kişi; ateş maşası; tutumlu<sup>24</sup> gibi konumuzla ilgisi bulunmayan anlamlara gelmekte ve meramı ifadede yetersiz kalmaktadır. Aslında bu tür çeviri tercihlerinin, garabet özelliğini haiz kelimeler olduğunu söylemek mümkündür.

25 ائى عاملٌ ...

Şüphe yok ki ben de çalışıcıyım...<sup>26</sup>

“Çalışıcı” kelimesi, Türkçede bulunmayıp ism-i fâil olan “amil” kelimesinin literal karşılığı olarak düşünülmüş olmalıdır. Doğrusu, Kur’ân mealleri dışındaki fasih hiçbir metinde ve belâğ hitapta karşılaşmadığımız bu lafzın son derece yanlış bir tercih olduğunu düşünmekteyiz. Bunu yerine “çalışmaktayım” gibi bir kelime kullanılmalıydı.

27 تكلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ Bazı mütercimlerin, farklı iki surede geçen bu aynı ibareyi “her nefis ölümü tadıcıdır...”<sup>28</sup> Şeklinde tercüme ettiklerini görmekteyiz. Öte yandan bazı mütercimlerin ilginç bir şekilde Ankebut suresindeki ifadeyi “tadıcı”<sup>29</sup> diye yanlış tercüme ederken; Al-i İmran suresindeki aynı ifadeyi “tadacaktır”<sup>30</sup>, “tadar”<sup>31</sup> şeklinde doğru tercüme etmiş oldukları görülmektedir. Türkçede “tadıcı” şeklinde kullanılan bir kelimeyi ilgili kaynaklarda bulamayacağımız açıktır.<sup>32</sup> Bu lafız, her ne kadar, her hangi bir şeyi tadan, onun tadına bakan kişilere işaret etmek amacıyla kullanılmışsa da, garabetle malul bir tercihtir. Ayetin, kelimeyi kullanım tarzından anladığımız kadarıyla söz konusu olan kaçınılmaz bir gerçeklik vardır o da her kesin er yahut geç öleceğidir. Dolayısıyla bazı mütercimlerin isabetle tercih ettikleri üzere “tadacaktır, tadar” gibi seçenekler daha doğru olacaktır.

Diğer önemli bir konu ise Allah’ın isimlerinin –ki belirgin özellikleri ism-i fail olmaktır- çoğu zaman ya “görücüdür, bilicidir” şeklinde tercüme edildiği ya da Türkçeye aktarılmaksızın Arapça olarak yazıldığı

24 <http://www.tdk.gov.tr/Erisim>, 28.07.2015.

25 Kur’ân-ı Kerîm, Zümer 39/39.

26 Bilmen, Ömer Nasuhî, *age*.

27 Al-i İmran 3/185, Ankebut 29/55.

28 Çantay, Bilmen, Bulaç, Şimşek, Onan, Hayrat, *age*.ler.

29 İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’ân*, Varol, Çelik, *age*.ler.

30 Varol, Ahmet, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Madve Yay. , İstanbul, 1997; Çelik, Kadri, Kuranmeali.org.

31 İslamoğlu, *age*.

32 Ayverdi, *age*. ; Akalın, Halûk Şükrü, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay. , Ankara, 2009, “tat” mad-desi.

gerçeğidir: “Alimdir, Latiftir” gibi... Bunların yerine sırasıyla, “bilmektedir, bilendir, mutlak bilgi sahibidir”; “her türlü inceliğe nüfuz eder” şeklinde tercüme etmek ibarelerin vurguladığı anlamları daha doğru bir şekilde ifade edecektir.<sup>33</sup>

### **Sonuç**

Referans metinlerin, hedef dillere çevirilerinin sanılandan daha zor olduğu gerçeğini teslim etmek gerekir. Zira çeviri, bir ifade birimini salt zahiri görünümünden hareketle hedef dile aktarma ameliyesi olarak görülecek kadar basite indirgenecek bir olgu değildir. Kelimelerin literal anlamlarının, onların ruhunu, canlılığını, anlam evrenini, kültürel kodlarını, gelenekteki arka planlarını aktarmaya yetmeyeceğini bilmek ve göz ardı etmemek gerekir. Saydığımız hususların birçok metinde olduğu gibi Kur’an çevirilerinde de ihmal edildiği gözlenmektedir. Birçok meal metninin, akıcılıktan, fesahatten ve belagatten uzak olduğu, okuyanlara tat vermediği; anlaşılmadıkları halde ayet metinlerinden alınan hazzın çevirilerden alınmadığı şeklindeki sitemler nadirattan değildir. Birçok mealde kullanılan Türkçenin, bu dilde yazılacak başka metinler için referans olma özelliği bulunmamaktadır. Dolayısıyla meallerdeki sözü edilen Türkçenin, dili zenginleştirilmesi, okuyucunun dil dağarcığı için yeni ufuk ve perspektifler sunması hâsılı dile herhangi bir şekilde katkıda bulunması muhtemel değildir.

Bu şekildeki olumsuz kanaatlerimizi besleyen birçok neden zikredilebilir. Bu çalışmada ele aldığımız ism-i fâil sıgalarının çevirilerindeki işaret edilen aksaklık ve yanlışlıklar, karşılaştığımız sorunlardan sadece bir tanesidir. Çalışma boyunca verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, çevirilere dair mütercim tercihleri, isabetli olmamak bir yana, çoğu kez garip, nadir, genel geçer işlek kullanımları olmayan kelime ve ifadelerden yana olmuştur.

İsm-i fail sıgaları söz konusu olunca, sarf-ı nazar edilmemesi gereken hususların başında bu formların anlamlarında mevcut olan hudus/teceddüt olgusu ve bunların özellikle müzari fiilin işaret ettiği şimdiki, gelecek, geniş zaman dilimlerinden ayrı düşünülemediği gerçeğidir.

33 Sülün, Murat, *Kur’ân Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 477.

## Kaynaklar

- Akalın, Halûk Şükrü, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay. , Ankara, 2009.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âli'si*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.
- Bulaç, Ali; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2009.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Naşiri: Mürşid ÇANTAY, İstanbul, 1990.
- Çelik, Kadri, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe "Açıklamalı Mealî"* Kuranmeali.org.
- Çöğenli, Sadi, *Ayet ve Hadis Örneklî Arapça Dilbilgisi: Sarf*, Cantaş Yayınları, İstanbul.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Kur'an-ı Kerim ve Mealî*, Hazırlayan ve Notlandıran: Düccane Cündioğlu, İslamoğlu Yayıncılık, 1993, İstanbul.
- Çörtü, Mustafa Meral, *Arapça Dilbilgisi-Sarf-*, MÜİFV Yayınları, İstanbul.
- Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Mealî*, Çelik Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- el-Esmer, Raci, *İlmu's-sarf*, Daru'l-ceyl, Beyrut. t.y.
- el-Ğalayeynî, Mustafa, *ed-Durusu'l-Arabiyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- er-Racihi, Abduh, *et-Tatbiku's-sarfî*, Daru'n-nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2004  
[http://tdk.gov.tr/Büyük Türkçe Sözlük](http://tdk.gov.tr/Büyük_Türkçe_Sözlük).  
[http://www.tdk.gov.tr/Güncel Türkçe Sözlük](http://www.tdk.gov.tr/Güncel_Türkçe_Sözlük).
- İbn-i Akîyl, Bahauddin Abdullah, *Şerhu ibn-i Akîl*, tahkik: H. el-Fâhûrî, Daru'l-ceyl, 2003, Beyrut.
- İbn-i Hişâm, Cemalüddin, *Şerhu'l-Kıtr*, Tahkik: İrfan Matraci, Mektebetu Seyda, 2014, Diyarbakır.
- İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, kuranmeali.org.
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 2007.
- Kur'ân-ı Kerim
- Onan, Gültekin, *Kur'ân-ı Kerim Mealî*, kuranmeali.org.
- Sevinç, Resul, *Arapçanın Temel Gramer Kuralları*, Ensar Yayınları, İstanbul.
- Sülün, Murat, *Kur'ân Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.
- Şimşek, Ümit; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî*, kuranmeali.org.
- Uralgıray, Yusuf, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, Tebliğ Yayınları, İstanbul, t.y.
- Varol, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, Madve Yayınları, İstanbul, 1997.

*KIBRIS'TA OSMANLI DÖNEMİNDEKİ EĞİTİM SİSTEMİNE  
GENEL BİR BAKIŞ*

Zenal SÖZGÜN\*

**Özet**

Bu çalışmada, Kıbrıs'ta Osmanlı Döneminde eğitim sistemi ve genel bir örgün eğitim kurumu olan sıbyan okulları, iptidai, rüştiye, medreseler, örgün eğitim kurumları dışında yer alan, yaygın eğitim kurumları olarak faaliyet gösteren camiler, mescitler, tekkeler ve kütüphaneler farklı açılardan ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada belirlenen konu başlıkları ışığında, tarihsel süreç içerisinde geçirmiş oldukları değişim ve dönüşüm kültürü açısından belirli bir değerlendirmeye tabii tutulmuştur. Tarihsel süreç içerisinde ne tür değişikliklerin ortaya çıktığının tespit edilmesi de çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları içerisinde ele alınan konulardan birisi olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim sistemi, sıbyan okulları, medreseler.

**An Overview to The Education System During The Ottoman-period in Cyprus**

**Abstract**

In this study, the education system in Cyprus during the Ottoman Period and the formal education institutions as the part of elementary schools, madrasas and outside of these, as being active as formal education institutions; mosques, dervish lodges, and libraries is tried to be addressed from different points of view (angles). Topics identified in this study, has been kept specific evaluation in terms of culture within in the historical process to determine what kinds of changes that occur and also the scope and limitations of the study has been one of the topics.

**Keywords:** Education system, elementary schools, madrasas.

**Giriş**

Tarih boyunca Kıbrıs adasının Doğu Akdeniz'de sahip olduğu jeopolitik konumu ve doğal kaynaklarının zenginlikleri nedeniyle M.Ö. 1450 yılından itibaren birçok medeniyetin istila ve fetih hareketleriyle karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Pek çoğunun adadaki hakimiyet ve toplumsal varlığı devletlerinin siyasi ömrüne paralel olmuştur. İstilacı kavimler güç kaybedince Kıbrıs'taki siyasi, sosyal, ekonomik ve toplumsal varlıkları da sona ermişti. Ancak Kıbrıs'ı terk eden her kavim burada kendi kültür ve medeniyetinden izler bırakmıştır. Buda Kıbrıs kültürünün önemli zenginlik kaynağı olmuştur.<sup>1</sup> Osmanlı

\* Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Elemanı.

İmparatorluğu'nun, 1571'de adayı topraklarına katmasıyla birlikte sosyal, kültürel ve ekonomik yapıyı geliştirebilmek için eğitim ve öğretim sistemine büyük önem vermiş ve feth ettikleri her bölgeye Kıbrıs da dâhil olmak üzere kendi sistemlerini yerleştirmişti. 1572 yılında Padişah II. Selim'in "Sürgün Hükümü" (Zorunlu Göç) 353 fermanıyla birlikte Anadolu'dan aileler, sanatkârlar, esnaflar gönderilmiş; dolayısıyla İslam temellerine dayalı eğitim sistemi de başlamıştı. Bu eğitim sisteminin yapısı itibarıyla camiler, mescitler, tekkeler, sıbyan, rüştiye, iptidai okulları, medreseler ile kütüphaneler kurulmuş; bunların bir kısmı vakfiyelerle, bir kısmı da Evkaf genel bütçesiyle desteklenmişti.<sup>2</sup>

### **Kıbrıs' ta Osmanlı Döneminde Örgün Eğitim**

Osmanlı Dönemindeki eğitim, örgün ve yaygın eğitim olarak ikiye ayrılmaktaydı. Örgün eğitim kurumları olan Sıbyan Mektepleri, İptidai Mektepleri, Rüştiyeler ve Medreseler ile yaygın eğitim kurumları olan Tekke, Cami ve Kütüphanelerdi.

#### **1. Sıbyan Mektepleri**

Osmanlıların ilköğretim seviyesindeki okullarına genel olarak "sıbyan mektebi" veya "mahalle mektebi" denilmekteydi. Sıbyan mekteplerine "mekteb" veya "küttab", yoksul çocuklar için açılanlara da "küttab-ı sebil" veya "mekteb-i sebil" de deniyordu. Bu okullara "darü'ttâlim", "mektephane", "muallimhane" veya "darü'lilm" da deniyordu. Küttab veya mekteb, "yazı öğretilen yer" anlamına gelirdi, burada önceleri sadece yazı öğretiliyordu. Ancak sonra temel İslâmî bilgiler de bu okullarda verilmeye başlanmıştı. Sıbyan mektepleri, okuma-yazma, bazı dinî bilgiler ve basit hesap işlemlerinin verildiği ilkokullardı. Hemen her mahallede bulunduğu için "Mahalle Mektepleri" veya taş bina olarak inşa edildiği için "Taş mektep" de denilen bu okullar örgün eğitimin ilk basamağını oluştururlardı. Çocuklara temel dini bilgiler yanında ahlaki bilgiler, ibadet etme ve hafızlık eğitimi de verilmekteydi. Çocuğu şerden sakındırmak ve hayra sevk etmek, Osmanlı cemiyyetinin eğitim felsefesiydi. Sıbyan mekteplerinde bugünkü gibi sınıf, ders saati ve teneffüs arası mevcut değildi. Sabahtan ikindiye kadar ders verilir, yalnız öğle paydosu yapılabiliyordu.<sup>3</sup>

Kıbrıs'ta Sıbyan mektebi hocaları ilk başta yerli hoca bulunamaması nedeniyle, diğer yerlerde de olduğu gibi dışarıdan getiriliyordu. Zamanla medreselerden yeterli hocalar yetiştikçe, dışardan gelenlerin yerini yerli medrese çıkışlı hocalar aldılar. Kıbrıs'ta da diğer Osman-

1 Özorun, B. Remzi . "Kıbrıs Adasında Bekir Paşa Vakfı", Vakıflar Dergisi, XVI Ank., 1982, s. 27.

2 Özyıldız, Ceylan. *Kıbrıs Türk Kütüphaneciliğinin Gelişimi Işığında Kıbrıs Türk Kütüphaneler Derneği: Tarihçesi, Yapısı, İşleyişi ve Üye Profili*, s.352-353.

3 Demirtaş, Zülfü. Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Muş Eğitim Fakültesi, Elazığ, 2007, s.174.

lı vilayetlerinde olduğu gibi Sıbyan mektebi hocalarının tayini, meclis-i şer'i denilen bir komisyon tarafından yapılırdı. Kıbrıs'ta, Sıbyan mektepleri vakıf ve vakıf olmayan sıbyan mektepleri olmak üzere ikiye ayrılış, Lefkoşa, Gazimağusa, Girne, Limasol, Larnaka ve Baf yerleşim yerlerinde faaliyetlerde bulunmuşlardı. Kıbrıs için de uygulanmış, Sıbyan mekteplerinin yanı sıra, iptidai mektepleri, rüştiye ve medreseler de eğitim ve öğretim sisteminde yerini almıştı. Kıbrıs'ın Osmanlılar tarafından fethedilmesinden sonra açılan ve devlet vakıfları tarafından yönetilerek finanse edilen ilk eğitim kurumu Lefkoşa'daki Ayasofya Sıbyan Mektebi olmuştur.<sup>4</sup>

**Tablo 1: Kıbrıs'ta (Ada Genelinde) Vakıf ve Vakıf Olmayan Sıbyan Mektepleri**

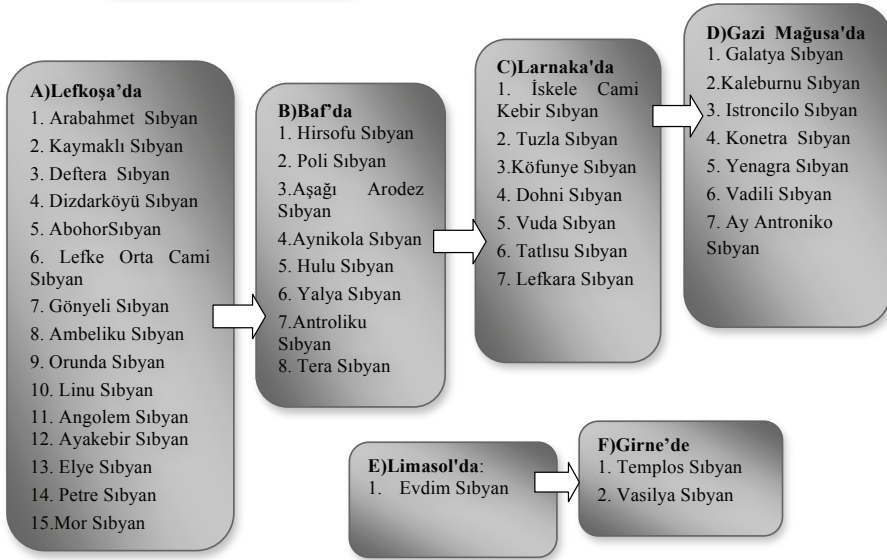
**1. Vakıf Sıbyan Mektepleri:**

1. Ayasofya Sıbyan
2. Balikitre Sıbyan
3. Aysuzomeno Sıbyan
4. Tahtel Kale Sıbyan
5. Larnaka Zuhuri Sıbyan
6. Limasol Sıbyan
7. Ömeriye Sıbyan
8. Mağusa Sıbyan
9. Girne Sıbyan
10. Kasaba Sıbyan
11. Pir Paşa Sıbyan
12. Minareliköy Sıbyan Mazbuta
13. Peristerona Meşruta
14. Yenicami Meşruta
15. Piskobu Sıbyan Meşruta

4 Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs (İdari Yapılanma ve Din Eğitimi)*, Konya: Mehir Vakfı Yayınları ,2003,s.53.



## 2. Vakıf Olmayan Sıbyan Mektepleri:<sup>5</sup>



## 2. İptidai Mektepleri

Sıbyan mektepleri, Tanzimat Devri sonuna kadar Osmanlı devletindeki ilköğretim çağındaki çocuklara eğitim veren tek ve yaygın eğitim kurumuydu. Fakat, bu mekteplerde geleneksel yöntemlerle uygulanan eğitim ve öğretimin yeterli ve verimli olmaması sebebiyle istenilen sonuçlar elde edilememişti.<sup>6</sup> Bu sebeple Tanzimat döneminde iptidai mekteplerde uygulamaya başlanılan Usûl-i cedide, sıbyan mekteplerinde de uygulanmaya başlanmış ve sıbyan mekteplerinin iptidaiye dönüştürülmesi sağlanmıştır. Maarif-i Umumiye Nezaretinin denetimi altında hizmet veren iptidai mekteplerinin müfredatlarında üç veya dört yıl, okuma-yazma, dini bilgiler, tarih, coğrafya, aritmetik... vb dersleri içermektedir.<sup>7</sup>

## 3. Rütibe

Rüştiye Mektepleri, 1838 yılında faaliyetlerine başlayan Mekâtib-i Rüştiye Nezareti'nin kurulmasından sonra hizmetlerine başlayabilmiştir. Kıbrıs'ta iptidai mekteplerin varlığına 1862 yılların rastlıyoruz. Rüştiyelerdeki eğitimler; sınıflarda, masa veya sıralarda ve kısımlar halinde verilmekteydi. Rüştiyelerde başlıca Arapça, dini bilgiler, Kur'an hatmi, basit hesap işlemleri, aritmetik, yazı yazma, tarım gibi

5 Atalay Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma ve DİN Eğitimi* 1. Baskı Şubat, 2003, s.50-56.

6 Kodaman, Bayram. *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, 1991, s.66-67

7 Gökmen, E.Aydın. *Vilayeti'nde Sıbyan Mekteplerinin İptidai Mekteplere Dönüştürülmesi*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, Sayı: 20, s. 152-153.

dersler okutuluyordu. İlave ders olarak ise geometri, Resim ve Farsça gibi dersler verilmekteydi. Kıbrıs'ta kurulan ilk ve tek rüştiye mektebi ise İlmiye Mektebi veya Selimiye Rüştiyesidir.<sup>8</sup>

#### 4. Medreseler

Medrese kelimesi Türkçe'ye Arapça'dan geçmiş olup içinde öğrenenin ilim öğrendiği yer anlamına gelmektedir. Eğitim ve öğretim olarak sıbyan mekteplerinin bir üst seviyesi olan orta ve yüksek eğitim veren kurumlara denilmiştir. Bu tanımını daha da genişletecek olursak, "derrese – yüderrişu – tedris" kalıbından gelen ismi mekân olup, dersin verildiği yer anlamındadır.<sup>9</sup> Osmanlı döneminde Kıbrıs'ta da Sıbyan mektepleri kadar, medreseler halkın güçlü teveccühü sebebiyle, damgasını vurmuş önemli eğitim kurumlarından biri olmuştu. Bugünün orta dereceli okullarına denk gelmektedir. Genel özellikleri itibarıyla diğer Osmanlı medreselerinin benzeriydi. Medreseler toplumun en saygın grubunu oluşturan "Ulema" grubunu buralardan yetiştiriyor olması sebebiyle toplumsal bağlamda son derece etkin ve saygın kurumlardı. Ayrıca devletin halkla içiçe olan bütün memurları; sıbyan mektebi hocaları, imamlar, vaizler, cer sistemi ile halka ulaşan softalar gibi halkın kendilerine ihtiyaç duyduğu, itibar ettiği, sevdiği-saydığı, takdir edip örnek aldığı bütün meslek grupları bu okullardan yetiştiriyorlardı. Ulemanın kendilerine uygun giysileri vardı. Ulema öteki sınıflara tanınmamış olan iki önemli ayrıcalığa sahipti. Ulema veya medrese hocaları idam edilemez ve hapsedilemezler ancak görevlerinden alınabilir yada sürülebilirlerdi. Bu, şeyhülislam ve kadıların hüküm verirken, müderrislerin öğretim yaparken, korkusuzca, akla ve gerçeğe uygun, vicdanlarının sesini dinleyerek davranabilmeleri için düşünülmüştü. Sistem olarak halka dayalı ve halkla içiçe bir eğitim-öğretim öngörülmekteydi. Medreseler, özel mimari tarzı olan, açık, bir avlu etrafında ve kare şeklinde dizilen küçük kubbeli odalardan oluşan zarif ve ağır başlı eserlerdi. Bu binalardan birkaçı bir cami etrafında sıralanınca bunlara kütüphane gibi yardımcı tesisler de ekleniyordu.<sup>10</sup>

#### Medrese Elemanları

Medreselerde istihdam edilen personelin başında müderris, muîd ve damişmend gibi isimlerle anılan öğretim kadrosu gelmekteydi.

**a) Müderris:** Belirli bir tahsilden sonra icazet ve beratla ders veren kimselere müderris denirdi. Müderris her şeyden önce takva sahibi, salih ve zeki bir kişi olmalıydı. Belirtilen ahlaki nitelikler yanında tef-

8 Kıbrıs'ta Türk Eserleri ,Lefkoşa: Kıbrıs Türk Federe Devleti Eğitim, Gençlik, Kültür ve Spor Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Dairesi Müdürlüğü Yayını,1982,s.13.

9 Baltacı, Cahit. XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1976, s. 25.

10 Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1989. s.79.

sir, hadis, usul, furu' gibi dini ilimlere, lügat, sarf, nahiv, meani, beyan vs. edebi ilimlere, bunları öğretebilecek derecede vakıf olmalıydı.<sup>11</sup>

**b) Muid:** Muid medresede talebenin derslerini müzakere ve müderrisin verdiği dersi tekrar eden kimsedir. Danışmendler arasında en liyakatli olanlardan seçilen muid müderrise yardımcı olmanın yanında danışmendlerin disiplini ile de ilgilenirdi Aynı zamanda Sahn-ı semân muidleri, Tetimme medreselerinde suhtelere ders verirdilerdi. Eser yazabilecek bilgi ve yeteneğe sahip kişiler arasından seçilen muidler, müderrisin kontrolünde öğretime birinci derecede katkıda bulunuyorlardı.<sup>12</sup>

**c) Danışmend:** Medreselerde ders gören öğrenciler için yaygın olarak talebe kelimesinin yanı sıra “*talib-i ilim, suhte, danimend ve müstaid*”<sup>13</sup>

### **Medrese Müfredatı**

Kıbrıs'taki medreseler, genel olarak diğer Osmanlı medreselerine benzeyen ve eğitim müfredatı da İstanbul medreselerinin hemen hemen aynisiydi. Medreselerde kesin bir okuma süresi yoktu. Medreselerde ders geçme odaklı eğitim verildiğinden öğrencilerin kabiliyetleri ve çalışma derecelerine göre derslerinde başarılı olmaları halinde mezun olmaları sağlanırdı. Mezun olan öğrenciler isterlerse bir üst medrese olan sahn-ı seman'a devam edebilirdi. Medreseden mezun olan öğrencilere müderrislerin kanaatlerini belirttiği bir *icazetname* (diploma) verilirdi. Eğitimin bir diğer yönü dinsel amaçlı oluşuydu. Her dinde ilk amaç, inanç sahiplerini kendi öğretileri doğrultusunda birer mümin olarak yetiştirmektir. Bu amaçla kendi öğretisini yayan dinler, dini bilgi dışında diğer bilimlerle ilgili bilgiler de veriyorlardı. İslam'da bu genel kural değişmemiştir.<sup>14</sup>

### **Medreselerde okutulan başlıca bilim dalları şunlardı.**

1. Nahiv
2. Sarf
3. Usul-i Fıkıh
4. Akaid-ı Kelam
5. Kelam
6. Fıkıh
7. Belagat
8. Hesap<sup>15</sup>

11 Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1989. s.79.

12 Pedersen, J. "Mescid", VIII, 1979, s.68.

13 Hızlı, Mefail. "Osmanlı Klasik Döneminde Medrese", *Türkler*

14 Çobanoğlu, A. Vefa. "Küllüye", *Da*

15 Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1989, s.79 .

**Tablo 2: Medreselerin Tarihine Genel Bir Bakış<sup>16</sup>**

Medrese	Yapılış Tarihi	Yer	Bağışçı
Büyük Medrese	1573	Lefkoşa	İsmail Ağa
Küçük Medrese	1578	Lefkoşa	Bilinmiyor
Pırpaşa Medresesi	1580-1584	Lefke	Pırpaşa/Mehmet Paşa
Küçük Ayasofya Medresesi	1640	Lefkoşa	Saadettinzade Müftü Ahmed.E
Baf Medresesi	1688	Baf	Mahmut Bey Ebü Bekir
Sarayönü Medresesi	1748	Lefkoşa	Bekir Paşa
Arab Ahmed Medresesi	1764/1782	Lefkoşa	Şeraibzade Osman Efendi
Sezaizade Medresesi	1791	Lefkoşa	Hacı Osman
İskele Medresesi	1816/1826	Larnaka	Hacı İbrahim Ağa
Ahmed Reşit Medresesi	1820	Bilinmiyor	Bilinmiyor
Kutup Osman Medresesi	1826	Gazimağusa	Seyit Mehmet Ağa
Laleli Medrese	1827	Lefkoşa	Muhassıl Ali Ruhi Efendi
Limasol Medresesi	1825/1829	Limasol	Köprülü Hacı İbrahim Ağa
Hoca İbrahim Medresesi	1850	Baf	Hoca İbrahim Sıdık
Peristerona Medresesi	1837/1875	Lefkoşa	Bilinmiyor

### **Kıbrıs'ta Osmanlı Döneminde, Örgün Eğitim Kurumları Dışında, Yaygın Eğitim Kurumları**

Kıbrıs'ta Osmanlı döneminde, örgün eğitim kurumları dışında, yaygın eğitim kurumları olarak faaliyet gösteren camiler, mescitler, tekeler ve kütüphaneler de tamamen vakıflar aracılığı ile kurulmuştu.

#### **1. Camiler ve Mescitler**

Kıbrıs'ta camilerde ise, belli günlerde önde gelen alimlerin, cemaati dini konularda aydınlatması, iyic imam yetiştirilmesi... vb ihtiyaçları karşılanması için kurulmuştu. Müslümanların ibadet yerleri olan camilerin, diğer bir deyişle mescitlerin de aynı zamanda eğitim öğretim gördüklerini yerler olmuştu. Baktığımızda zaman içinde değişen şartlar sebebiyle medreseler, İslam'ın başlangıcından sonra uzun bir süre en önemli ilim öğrenme birimleri olan cami ve mescitlerin bu

16 Ateşin, Hüseyin. *Kıbrıs'ta İslami Kimlik Davası*.s. 72-73.

görevini büyük ölçüde üstlenmişlerdir. Kıbrıs'ta da merkezi camilerde Ders-i Âm (Genel Ders) adı verilen dersler yapılmıştır. Bu dersleri okutabilecek yeterlilikte olan müderrisler, Meclis-i Ser'i'de yapılan sınav sonucunda yeterli görülmeler çeşitli camilerde halka dini bilgiler vermek üzere görevlendirilmişlerdir. Aynı zamanda, Kıbrıs'ta bazı hayır sahipleri, bu müderrislerin sürekli olarak ders yapmalarını şart koşan vakıflar kurmuşlardır. Bu vakıfların bazıları genel dini dersler dışında sürekli olarak Tefsir, Hadis, Mantık, Meani ile ilgili ders okutulmak üzere, bazıları da imam yetiştirmek üzere kurulmuştur.<sup>17</sup>

**Müderrislerin halka açık yaygın eğitim yaptıkları bilinen Kıbrıs camileri şunlardır:**

1. Ömeriye Camii Müderrisliği
2. Baf Kasabası Camii Kebir Müderrisliği
3. Bayraktar Camii Müderrisliği
4. Ayasofya Camii Müderrisliği
5. Mağusa Kutup Osman Mescidi Müderrisliği
6. Haydarpaşa Camii Müderrisliği<sup>18</sup>

**2. Kütüphaneler**

Osmanlı İmparatorluğu'nun, zamanın şartlarına göre ilmin yaygınlaştırılması faaliyeti ekonomik gücü olan Müslümanlar tarafından çok çeşitli mal ve eşyalar vakfedilerek desteklenmiştir. Kıbrıs'ta 1819 yılında, cami, medrese ve tekke kütüphanelerinin ihtiyaca cevap veremez duruma gelmesiyle, Sultan II. Mahmud bir fermanla Kütüphane-i Amire'nin (Devlet Kütüphanesi) kurulmasını buyurmuştur. Sultan II.Mahmud bu kütüphaneye ayrı bir önem vermiş olacak ki, tüm giderlerini kendi gelirinden karşılamış, memur maaşları ile diğer giderleri vakıflarının içine alarak hesaplatmıştır. Bu kütüphane, diğer kütüphanelerden gelen kitaplar ve yeni bağışlarla zenginleştirilmiştir. İlk kez, bekçisi, hademesi ve hafızı kütüpleriyle (Hasan Hilmi, Saraçzade Hacı Mustafa) organize ve bağımsız bir kütüphane yapısını 1829 yılında hizmete giren Sultan Mahmud Kütüphanesi ile görmüş oluyoruz. 1878 yılına gelindiğinde, Kütüphane-i Amire halkın deyimiyle, Sultan Mahmud Kütüphanesi 1600'den fazla yazma ve basma eseriyle Kıbrıslı Türklere ait en büyük kütüphane haline gelmiş bulunuyordu. Rumların, Osmanlı Dönemin'de iki kütüphanesi bulunuyordu; Sultan ikinci Mahmud'un Kütüphane-i Amire ile ilgili fermanından cesaret

17 Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1989, s.114.

18 Behçet, Hasan, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi*, Lefkoşa, 1969,s.39.

olarak 1830'larda oluşturdukları Baş Piskoposluk Kütüphanesi ile Jimnaz, diğer bir adla Elen Okulu Kütüphanesiydi.<sup>19</sup>

### 3. Tekkeler

Kıbrıs'ta "özellikle ilk devirlerde yeni alınan toprakların iskanını sağlamak ve Müslümanlığı yaymak amacıyla kurulan tekkeler" de önemli yaygın eğitim kurumları olarak hizmet görmüşlerdir. Devlet tarafından özellikle seyahat edilmesi ve yaşanması, Müslümanlar için tehlikeli addedilen yerlerde ve Osmanlı'nın genişleme alanı içinde bulunan Rum memleketlerinde açılması teşvik edilmekteydi. Tekke ve zaviyelerdeki dervişler, civardaki halka İslam'ı tanıtıp; buldukları bölgelerde, olabilecekleri her şekilde etkin olarak, Müslümanlar için yeni yerleşim birimlerinin çekirdeğini oluşturma işlevini yerine getiriyorlardı. Tekke ve zaviyeler kuran kişiler tarafından vakfediliyor ve bu kurumlar vakıf olarak nesilden nesile faaliyetine devam ediyordu. Kıbrıs'ta en yaygın tarikat olan Mevlevilik; Konya bağlantılı olarak yayılmış, merkez Lefkoşa olmak üzere, Gazi Mağusa, Limasol, Baf ve aşağı Bafta Mevlevi tekkeleri kurulmuş, bunlar doğrudan Lefkoşa Mevlevi Şeyhi-ne bağlanmıştır. Bu tekkelerle ilgili oluşturulmuş olan vakıflar, "Celaliye Vakıfları" ünitesinde birleştirilerek tasarruf ve tevliyatı Konya'nın kontrol ve denetimiyle, merkez Lefkoşa Mevlevi Şeyhine bırakılmıştır. Türkiye'de tekke ve zaviyelerin kaldırılması ile ilgili kanunun çıkması sonucu Konya bağlantısı kesilen bu tekkeler faaliyetlerini sürdürmemişler ve birer birer kapanmışlardır. Halen Lefkoşa Mevlevi Tekkesi, ilk Türk müzesi olarak faaliyet göstermektedir.<sup>20</sup>

### Sonuç

Osmanlı idaresi boyunca, Kıbrıs'ta dini öğretilerin ağır bastığı örgün öğretim kurumları olan medreseler, sıbyan okulları, iptidailer ve rüştiyelerin yanında camiler, tekkeler, kütüphaneler, gibi eğitime katkısı bulunan kurumlar olmuştur. Bu eğitim-öğretim kurumlarının büyük bir çoğunluğunun kurulup yaşatılması ve diğer Osmanlı topraklarında olduğu gibi sosyal hayata ilişkin birçok hizmet vakıflar aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. Osmanlı Döneminde, Eğitim ve öğretimi, bir sınıf ve zümre imtiyazı olmaktan çıkarmak ve toplumda sosyal adaleti, fertler arasında fırsat ve imkan eşitliğini sağlamak için, parasız yaparlardı. Yaklaşık 300 yıllık dönemde, ada genelinde bir vakfiye defterinde kaydı bulunan 11 adet medrese, 29 sıbyan mektebi, 10 kütüphane, 6

19 Özyıldız, Ceylan. *Kıbrıs Türk Kütüphaneciliğinin Gelişimi Işığında Kıbrıs Türk Kütüphaneciler Derneği: Tarihesi, Yapısı, İşleyişi ve Üye Profili*, s.353.

20 Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma ve Din Eğitimi* 1. Baskı Şubat, 2003, s.63

camide vakfedilmek suretiyle açılmış ve eğitim masrafları da vakıflar tarafından karşılanmıştır.<sup>21</sup>

Osmanlı eğitim-öğretim sistemindeki yenileşme hareketleri, 1877 yılında Kıbrıs adasını kiralayan İngiliz idaresinin eğitim-öğretime yönelik uygulamaları ve son olarak da Türkiye'de çıkarılan Tevhid-ı Tedrisat Kanunu'nun etkisiyle Kıbrıs'taki mevcut birçok eğitim kurumu ve uygulamaların varlığı fiili olarak tarihe karışmıştır. Sonuç olarak, geriye bakıldığında Osmanlı'dan Kıbrıs halkına kalan en önemli ekonomik, sosyal ve kültürel miras da söz konusu bu vakıflar olmuştur.<sup>22</sup>

21 Gazioğlu .C. Ahmet. *Kıbrıs'ta Türkler*, Lefkoşa, s. 246.

22 Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma Ve Din Eğitimi* 1. Baskı Şubat, 2003, s. 59.



**Kaynakça**

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi* Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma ve Din Eğitimi*
- Ateşin, Hüseyin. *Kıbrıs'ta İslami Kimlik Davası*, s. 72-73.
- Behçet, Hasan. *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi*, Lefkoşa, 1969,s.39.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul.1976, s.25 .
- Çobanoğlu, A. Vefa. "Külliye", *Da*, XXVI, Ankara, 2002, s. 542-544.
- Demirtaş, Zülfü. *Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri Ve İlköğretimin Örgütlenmesi Kıbrıs'ta Türkler*, Lefkoşa, s. 246.
- Gökmen, Ertan. "Aydın Vilayeti'nde Sıbyan Mekteplerinin İptidâi Mekteplere Dönüştürülmesi" *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Aratırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*,
- Hakeri, B. Hakkı . "Sultan Mahmut Kütüphanesi". *Kıbrıs Türk Ansiklopedisi* "Osmanlı Klasik Döneminde Medrese" *Türkler*Özoran,B. Remzi, "Kıbrıs Adasında Bekir Paşa Vakfı", *Vakıflar Dergisi*, XVI Ankara. 1982, s. 27.
- Özyıldız, Ceylan. *Kıbrıs Türk Kütüphaneciliğinin Gelişimi Işığında Kıbrıs Türk Kütüphaneciler Derneği:*
- Kıbrıs'ta Türk Eserleri Lefkoşa: Kıbrıs Türk Federe Devleti Eğitim, Gençlik, Kültür ve Spor Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler, Dairesi Müdürlüğü Yayını Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, 1991, s.66-67.
- Pay, Salih. "Klasik Dönem Osmanlı Külliyelerinde Personel Sistemi", *Türkler "Mescid"*, VIII, 1979, s.68.



## STOA FELSEFESİ VE İSLAM DÜŞÜNÇESİNE ETKİSİ

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK<sup>1</sup>

### Özet

Stoa okulu felsefe tarihinin en etkin olan okullardan biridir. Yaklaşık 6 yüzyıl bilim dünyasına etkin olan bu okul, Zenon, Kleantes, Khryssippos, Diogenes, Panetius Poseidoioss, Seneca, Epictetos ve Marcus-Aurelius gibi birçok filozof yetişmiştir. Stoa okulunda tartışılan temel konular hem İslam dünyasında hem de diğer ilim çevrelerinde bir çok etki yapmıştır. Örneğin Farabi, Yahya b. Adiy ve Cassas gibi Müslüman alimlerin mantık, ahlak ve hukuk gibi konularda Stoa felsefesinden haberdar olduklarını ve onların fikirlerinde istifade ettiklerini görmekteyiz. Bu çalışmada Stoa felsefesinin belli konularda Müslüman düşünürleri etkilediği irdelenmeye çalışılmaktadır.

**Temel kavramlar:** Stoa okulu, İslam düşüncesi, Zenon, Farabi, ahlak, mantık, hukuk

### Stoic Philosophy and Its Impact upon Islamic Thought

#### Abstract:

Stoic school is one of the most poignant schools in the history of philosophy. This school, which flourished in scientific world approximately six century, taught many philosophers like Zeno, Cleanthes, Chrysippus, Diogenes, Panaetius, Posidonius, Seneca, Epictetus, and Marcus Aurelius. The basic issues discussed in Stoic school had many impact on both Islamic world and other scientific circles. For instance, we see that Islamic philosophers such as Farabi and Yahya b. Adiy knew the Stoic philosophy and benefited from it in the fields of logic, ethics and law. In this study, influences of Stoic philosophy on Islamic thinkers in certain fields are scrutinized.

**Keywords:** Stoic School, Islamic Thought, Zeno, Farabi, Ethics, Logic, Law

## Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi

M.Ö. 300 tarihinde Zenon (M.Ö. 336-264) tarafından Atina'da kurulan ve İslam felsefesinde "Rivakiyye" olarak adlandırılan Stoa okulu,<sup>2</sup> üç büyük döneme ayrılmaktadır: Bunlar; M.Ö. III. Yüzyılda Kıbrıs'lı Zenon (336-264), Kleanthes (331-232) ve Khryssippos'un (280-210) yer aldığı "Eski Stoa", M.Ö. II.-I. yüzyıllarda, öcülülüğünü Diogenes, Pannetius (185-112) ve Poseidoioss'un (135-51) yaptığı "Orta Stoa", M.S. I.-II. yüzyıllarda Seneca (M.Ö.4.- İ.S. 65.), Epictetos (50-130) ve Marcus-Aurelius'un (121-180) öncüllüğündeki "İmparatorluk Stoası" olarak da isimlendirilen "Son Stoa" şeklinde sıralanabilir.<sup>3</sup>

Akdeniz bölgesinin farklı yerlerinde, birbirini takip eden değişik zamanlarda, üç ayrı görünümle ortaya çıkan Stoacı akımlar arasında her ne kadar bazı farklılıklar bulunsa da, temelde ahlâk, adalet ve erdem esaslarına dayanmaktadırlar. M.Ö. IV. Yüzyılın sonunda başlayan bu düşünce akımı Roma'da da taraftar bulmuş, Seneca ve Marcus Aurelius'le M.S. II. Yüzyılın sonuna kadar düşünsel etkisini sürdürmüştür.<sup>4</sup> Ayrıca Hıristiyan teolojisini, Shakspeare, Spinoza ve Butler gibi klasik filozofların yanı sıra çağdaş döneme uzanan etkisi de olmuştur. Stoa ahlâkı Ortaçağ, Rönesans ve modern zamanlarda da canlılığını sürdürmüş, okullarda okutulmuş, Montaigne, Descartes, Pascal, gibi filozoflar Stoacı düşüncelerde yoğunlaşmışlardır.<sup>5</sup>

Helenistik devrin büyük düşünce hareketlerinden biri olan Stoa okulu, çağdaşı olan Epikür Okulu gibi insanı, mutluluğa ulaştıracak bir hayat görüşü ortaya koymaya çalışmıştır. Okulun kurucusu olan Zenon, mutluluğun dıştan gelen etkilere ve kaderin cilvelerine değil, insanın bunlar karşısında takınacağı tavra bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Stoa okulu, üç yüzyıl boyunca bu görüşü esas almıştır.<sup>6</sup>

2 Rivakkiyye, kelime anlamı "Revaka mensup" veya "Revaka ait" demektir. Bir kavram olarak genelde Stoacılık, özelde "İslam Stoacılığı" anlamında kullanılır. İslam filozoflarından, Stoacıların felsefesini kabul eden ve onların yolunda yürüyenlere de Stoacılar anlamında "Rivakiyyun" denir. Stoacılar için Ustuvâniyyun, ustuvani veya Ashabu'l-Ustuvana, Ashabu'l-Minzalla; er-Ruhaniyyun; Cirmiyyun gibi isimler de kullanılmıştır. Kaynaklarda, Zenon'un Polygnotos'un resimlerinden ötürü boyalı sundurma ya da Yunanca'da Stoa Poikile denen yerde bir aşağı bir yukarı yürüyerek ders verdiği ve amacının buraya aylakları sokmamak olduğu için bu isimle anıldıklarına yer almaktadır. Bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 54, 103-104. el-Cahız, *ed-Dala'il ve'l-İtibar*, Halep 1928, s.76; Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretile-ri*, (çev. Candan Şentuna), İstanbul 2003. s. 304. en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul 1999, C. I. s. 225; Killoğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Ankara 1985, Sayı 3, s. 39; Paksüt, Fatma, *Seneca'da Ahlak Görüşü - Zevk Anlayışı*, Ankara 171, s. 11.

3 Bkz. Laertios, *age.*, s. 304; Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul 1997, s. 13; Öktem, Niyazi, "Stoisizm", *İst. Üni. Hukuk Fak. Mecmuası* C. XL, Sayı, 1-4, İstanbul 1974, s. 593-4.

4 Öktem, Niyazi, "Stoisizm", s. 590-594.

5 Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 29.

6 Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001, s. 97.

Zenon'un ileri sürdüğü söz konusu düşünceler, İslam düşüncesinde insana verildiğine inanılan cüz'i iradede karşılığını bulmaktadır.

Sokrates'e hayranlık duyan Zenon, önce yerleşik ahlâkî yaklaşımların köklü bir eleştirisini yapmış, insan için gerçek iyinin; sağlık, zenginlik ya da mutluluğu dünyevî başarıya bağlayan herhangi bir değerler dizisi olmadığını ileri sürerek, sadece erdem ve erdemsizliğin iyi ve kötü sayılabileceğini savunmuştur. Zenon'a göre erdem, bütünlüğe ve dinginliğe ulaşmış bir zihin durumu olarak her zaman yararlı, erdemsizlik ise parçaları arasında sağlam ilişkilerden yoksun, dolayısıyla huzursuz bir zihin durumu olarak zararlıdır.<sup>7</sup> Erdem, stoacılara göre bireyin hayatında var olan tek iyidir. Başka bir ifade ile en yüksek iyi, kendiliğinden yapılan erdem, kendiliğinden yerine getirilen ödev olup geri kalan her şey; sağlık, servet, ün, haz arzularımızın hedefi olduklarından fena olan şeylerdir.<sup>8</sup> Stoacıların erdem ve erdemsizliğe benzer görüşleri birçok Müslüman filozofta da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Nasiriddin Tusi, *Aklakî Nasiri* adlı eserinde bu konuları ayrıntılı bir şekilde ele almakta bu bağlamda fazilet ve rezilet olarak kabul edilen unsurlara yer vererek her birini ayrı ayrı incelemektedir. Yine Yahya b. Adiy, *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eserinde kâmil insan portresine yer verirken kâmil bir insanın hangi erdemlere sahip olması gerektiğini sırasıyla aktarmaktadır.<sup>9</sup>

Felsefeyi ilk kez mantık, fizik ve ahlâk olmak üzere üçe ayıran Zenon, felsefesinin merkezine ahlâkî oturtmuştur. Ayrıca O, ahlâkî bilimsel olarak temellendirmek için fiziği gerekli görmüş ve fiziği de, ahlâkî da, mantıkla desteklemeye çalışmıştır. Felsefenin "ilahi ve insani şeylerin bilinmesi" olarak tarif edilmesi; fizik, ahlâk ve mantık biçiminde bölümlenmeye tabi tutulması, Stoa okulunun felsefe özelinde ise İslam felsefesi konusundaki katkısını güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>10</sup> Çünkü İbn Rüşd *Faslu'l makal* adlı eserinde felsefeyi "yaratılan üzerinde düşünerek yaratıcıya varmaktadır" şeklinde tanımlayarak benzer görüşler ortaya koymaktadır.<sup>11</sup>

Zenon'un mantık fizik ve ahlâkî önemli görmesi İslam düşüncesinde de karşılığını bulmuştur. Nitekim Gazali "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" derken Stoacıların mantığa yüklediği önemi aynı şekilde mantığa yüklemektedir. Gerek Sokrates'in gerekse Stoacıların ahlâka dair görüşleri Müslüman filozofların erdemi tanımlamada etkisini

7 Aurelius, *age.*, Öndeyiş, s. 9. Bkz. Weber, *age.*, s. 92.

8 Killoğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Ankara 1985, Sayı 3, s. 39 vd.

9 Bkz. Yahya b. 'Adi, *Tehzib a-l-Akhlaq*, (thk. Naji al-Takriti), Beirut-Paris, 1978, s. 67 vd. Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, İstanbul 2007, s. 90-91.

10 en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. I, s. 228; *Menahicü'l-Bahs inde Mütefekiril İslam*, İskenderiye 1947, s. 228.

11 Bkz. İbn Rüşd, İbn Rüşd, *Faslu'l-makal* (Çev. Bekir Karlığa) İstanbul 1992, s. 13. Vd.

gösterirken, İslam dininin yasakladığı konularda Müslüman filozoflar Stoacıların görüşlerinden ayrılmışlardır. Nitekim Zenon ve öğrencisi Kleantes gibi bazı Stoacı filozoflar intiharı meşru görürken hiçbir Müslüman filozof intiharı meşru görmemiştir.<sup>12</sup>

Stoacıların diyalektiği son derece önemsediklerini görmekteyiz. Diyalektik ve retorik üzerinde duran Stoacılar, retoriği açık seçik ortaya konmuş konularda güzel konuşma bilgisi olarak tanımlarken, diyalektiği soru-cevap yoluyla konuları doğru tartışma bilgisi olarak tanımlamışlardır.<sup>13</sup> Khryssippos'un diyalektik konusundaki çalışmaları felsefe tarihinde çok dikkat çekmiştir. Nitekim Diogenes Laertios, Khryssippos hakkındaki "Tanrılar arasında diyalektik olsaydı, bu, Khryssippos'unkinden farklı bir şey olmazdı" ifadesini nakleder.<sup>14</sup> Bu durum Stoa okuluna mensup filozofların diyalektik ya da cedel konusundan da çok etkili olduklarını göstermektedir. Stoacıların Muallimu'l-evvel olarak kabul edilen Aristoteles'ten sonra diyalektik konusunda dikkat çekici görüşler ileri sürmeleri, Müslüman düşünürlerin Aristoteles'in mantık eserlerini şerh ederken daha dakik olmalarına, Farabi ve İbn Sina başta olmak üzere birçok Müslüman filozofun diyalektiğe dair önemli görüşler ortaya koymalarına katkı sağlamıştır.

Stoacılığın son döneminde kişinin kendisini geliştirmesinde irade çok önemsenmiştir. Nitekim Epiktetos'un kendi kendini denetleme yetisinin şaşılacak ölçüde gelişmiş olduğu, onun, kolunu büken efendisine verdiği ünlü cevapta açıkça görülmektedir. Şöyle ki; ilk önce, yumuşak bir dille uyarır efendisini: "Kolumu bükmeyin, efendim, sonra kırılır" der. Efendisi aldırılmaz, Epiktetos'un kolunu bükmeyi sürdürür, sonunda gerçekten kol kırılır. Epiktetos'un tepkisi, serinkanlılıkla: "Söylemiştim size, kırıldı işte" demek olur.<sup>15</sup>

Stoacılar göre hayat, birbirine karşı olan ve birbiriyle uzlaşmayan iki düşman arasında, yani özgürlükle tutkular arasında geçen şiddetli bir savaştan ibarettir. Bu savaşın kazanılması, başka deyişle özgürlüğün elde edilmesi için tutkuların dizginlenmesi, zayıflatılması ve kesinlikle yok edilmesi gerekmektedir. Zenon'a göre tüm tutkular iradidirler, bir tasavvurun veya görüşün arkasından gelirler; ruhun birer iletileridirler, Çünkü doğaya aykırıdırlar. Tutkuları iyi anlamak ve yok edebilmek için, doğal eğilimler ile aralarındaki farkı bilmek gerekir. Eğilimlerimiz ise Zenon'a göre, birer içgüdüdürler. Oysa insanda akıl gücü bulunmaktadır. Bu, doğanın en yüksek amaçla ulaşmak için izlediği en yetkin yoldur.

12 Bkz. Weber, Alfred, *age.*, s. 92. Bkz. Laertios, *age.*, s. 304. en-Neşşar, *age.*, s. 225. Thilly, Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İbrahim Şener) İstanbul 2002 s. 192; Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, İstanbul 2001, s. 259.

13 Dürüşken, agm., s. 291. Laertios, *age.*, s. 317, 323.

14 Laertios, *age.*, s. 165.

15 Aurelius, Marcus, *Düşünceler*, Öndeyiş, s. 15.

Stoacı filozoflar arasında Epiktetos gibi köleler olduğu gibi Marcus Aurelius gibi hükümdarlar da bulunmaktadır. Bir hükümdarla bir azatlı kölenin yani Epiktetos'la Marcus Aurelius'un, aynı felsefi öğretiyi benimsemiş olmaları büyük ölçüde, Stoacı ahlâkın, tüm insanları kardeş gibi görmesine, sadece Roma devletinin yurttaşı değil, dünya yurttaşı saymasına bağlanabilir. Stoa felsefesinin dini yanı, en güçlü biçimde Marcus Aurelius'ta görülür. Seneca ve Marcus Aurelius ruhun ölümsüzlüğüne inanırken, Epiktetos ölümden sonra bir yaşamın varlığını kabul etmez.<sup>16</sup> Müslüman filozoflar arasında yeniden dirilişin cismani ya da ruhaniliği üzerinde tartışmalar olurken, ruhun ölümsüzlüğü fikri hiç tartışılmamıştır. Çünkü Müslüman filozoflar inançlarının da gereği olarak ruhun ölümsüz olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Ahlâk felsefesinin yanı sıra, mantık ve fizik bilimlerine de ayrı bir önem vermiş olan Stoacılar, kozmosun yapısını inceleyen fiziği bir ağaca; insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlâkı verimli bir tarlaya ve fizik ile ahlâkı koruduğu için mantığı bir sura benzetirler.<sup>17</sup> Ayrıca Stoacılar, felsefeyi canlı bir varlığa benzetirken; mantığı onu oluşturan kemik ve sinirlere, ahlâkı etli kısımlara, fiziği ise bu canlı varlığın ruhuna benzetirler. Başka bir örneklemede onlar, felsefeyle yumurta arasında benzerlik kurmuşlardır. Buna göre yumurtanın kabuğu mantığa, akı ahlâka, içi yani sarısı da fiziğe karşılık gelir. Diğer taraftan bazı Stoacıların felsefeyi bir bahçeye benzediği de olmuştur. Bunlara göre mantık bu bahçeyi çevreleyen ve koruyan bir duvar vazifesi görürken, fizik bahçenin içindeki bitkiler, ahlâk da bunların meyveleridir.<sup>18</sup>

Stoa felsefesinde mantığın son derece önemli bir yeri vardır. Nitekim çalışmalarının büyük bir kısmını Stoa felsefesine ayırmış olan Diogenes Laertios (M.S. III. Yüzyıl) konu ile ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

“Stoacılar mantık eğitiminin zorunlu olduğunu ileri sürerler. Çünkü mantık diğer tek tek erdemleri içine alan bir erdemdir. Mantık bilmeyen biri yanlış çıkarımlardan kaçınamaz. Mantık bilge bir insana doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği kazandırır.”<sup>19</sup>

Ayrıca O, şöyle demektedir:

16 Aurelius, *age.*, Öndeyiş, s. 16.

17 Thilly, *age.*, s. 194-195.

18 Laertios, Diogenes, *age.*, s. 317. Bkz. Russell, Bertand, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 2000, C. I, s. 384; Löringhoff, von Freytag, *Mantık* (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları, s. 28, Emin, *age.*, s. 89.

19 Laertios, Diogenes, *age.*, s. 318; Dumitriu, Anton, *History of Logic*, Kent 1977, C.I, *age.*, s. 220



“Stoacılar, gerçek mantıkçının her zaman için bilgi olduğunu belirtirler; çünkü ister fizik alanında olsun ister ahlâk alanında olsun her konu, ancak mantık alanındaki çalışma sayesinde kavranır. Zira sözcüklerin doğruluğu, yasaların insan eylemlerine ilişkin düzenlemeleri ancak mantıkla anlaşılabilir.”<sup>20</sup> Farabi, İbn Sina ve Gazali gibi meşhur Müslüman filozofların mantığın gerekliliği ile ilgili görüşleri neredeyse stoacıların görüşleri ile aynıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Gazali “mantık bilmeyenin ilmüne güvenilmez” derken, Farabi ve İbn Sina mantığı bir alet olmaktan çok bir ilim olarak görmüşlerdir.

Stoacılar, Aristoteles'te olduğu gibi mantığı felsefe için bir araç olarak değil, aksine onun bir parçası olarak görürler.<sup>21</sup> Yani onlara göre mantık, Aristoteles'te olduğu gibi, düşüncenin bir aleti, aygıtı, tekniği, sanatı değil, tersine bir katılımın ifadesidir.<sup>22</sup> Stoacılar mantığı diyalektik ve retorik olmak üzere ikiye ayırırlar. Onların, mantığı diyalektik ve retorik olarak ikiye ayırması, kendi felsefi düşüncelerinde dil ve düşüncenin bir bütün olarak ele alınmasından ileri gelmektedir.<sup>23</sup>

Zenon'un dil çalışmaları kendisinden sonra gelenler üzerinde derin etkiler bırakmış ve onlar da bu çalışmaları devam ettirmişlerdir. Böylece, Stoacıların ortaya koymuş olduğu dil felsefesi ve dil teorisi daha sonraki devirler üzerinde ve Romalılar devrinde derin etkiler bırakmıştır. Hatta bu teori eski dillerle ilgili öğretim sistemi içinde günümüze kadar sürecek bir önem kazanmıştır.<sup>24</sup> Stoacıların, dil ve düşünce arasındaki ilgi problemine son derece önem vermeleri ve etimoloji ile uğraşmaları, onların gramer konusuyla da geniş çapta ilgilenmelerine neden olmuştur.<sup>25</sup> Onların, geleneksel gramer biliminin kurucuları oldukları ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Bunun yanı sıra Stoacılar kurallara uygun sözel formlar bulmak ve kelimelerin nasıl oluştuğunu açıklamak için şiir, ölçü bilim, müzik ve dil felsefesi ile de ilgilenmişlerdir. İslam düşüncesinde de mantık ve gramer ilişkisi tartışma konusu olmuştur.<sup>27</sup> Nitekim İslam dünyasında Aristoteles'ten yaptığı tercümelemlerle tanınan ve Fârâbî'nin hacası olarak da gösterilen Ebu Bişr al-Matta (870-940) ile önde gelen bir gramerci, Ebu Sa'id el-Sirafi (893-979) arasın-

20 Laertios, *age.*, s. 330

21 Lukaszewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1954 s. 13; Emin, *age.*, s. 88, 116; en-Neşşar, A. Sami, *Menahic*, s. 17-18.

22 Brun, *age.*, s. 95.

23 Dumitriu, *age.*, s. 223. Bkz. Dürüşken, agm, s. 291-292.

24 Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001, s. 98. Bkz. Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Bursa 1999, s. 30.

25 Dumitriu, *age.*, s. 222-223.

26 Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İbrahim Şener) İstanbul 2002 s. 195.

27 Bkz. Çapak, İbrahim, “Sokrates ve Gazali'ye Göre Dilim Menşei” *İslami Araştırmalar*, C. 6, s. 18, sy. 65-74.

da geçen, mantık ve gramerin değeri üzerinde durulan bir tartışmada benzer konular ele alınmaktadır.<sup>28</sup>

Stoacılar üzerinde durdukları konular açısından kendilerinden sonraki düşünürleri birçok konuda etkilemişlerdir. Örneğin Fârâbî, beş tümeli ayrıntılı bir şekilde ve temelde Porpyrios'u takip ederek, ele alırken Stoacılar sadece cins, tür ve çeşit üzerinde durmaktadırlar. Ancak Fârâbî'nin beş tümelden biri olan özelliğe verdiği "köpeklerin havlaması", "atların kişnemesi" örneklerini (Fârâbî, İsağuci, s. 131), Stoacılar tanım ve bölme kısmında kullanmaktadırlar. Aynı örneklerin kullanılması Fârâbî'nin Stoacılardan etkilenmesinin bir göstergesidir. Tanım konusunda Stoacılar, *hadd ve resm* üzerinde durulan, Fârâbî de *hadd ve resm* üzerinde durmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla Aristoteles'te *hadd ve resm* ayrımı yoktur. Bu ayrımı ilk defa yapan Stoacılarıdır. Bize göre Fârâbî'nin de aynı ayrımı yapması onun Stoacılarından etkilendiğini göstermektedir.

Ayrıca kimi düşünürler, *tasavvur ve tasdik* ayrımını ilk defa Aristoteles, kimileri Stoacılar, kimileri de Fârâbî tarafından yapıldığı ileri sürmektedirler. Böyle bir ayrımın ilk defa Aristoteles tarafından yapıldığını söylemek doğru olmaz. Kaynaklara baktığımızda Stoacıların tasavvur ve tasdik ayrımına gittiklerini görüyoruz. Osman Emin, *Felsefetü'r-Revakiyye* ve Ali Sami en-Neşşar, *Menahic* adlı eserlerinde bu ayrımı ilk defa Stoacılar tarafından yapıldığına yer vermektedirler. Fârâbî, ilmin tasavvur ve tasdik olduğunu ifade etmekte ve bunların tanımlarını vermekle yetinmektedir. Fârâbî'nin bu ayrımında Stoacılarından etkilendiğini düşünüyoruz. Fârâbî, tasavvur ve tasdik ayrımının ilk defa yapan değil, Müslüman düşünürler arasında ilk yapan kişidir denebilir.<sup>29</sup>

Bilgi teorisi konusunda da Stoacılarla Müslüman düşünürler arasında kimi benzerlikler bulunmaktadır. Stoacılar temelde duylulara dayalı bilgilere dayanırken yer yer doğuştan bilginin varlığını kabul ettikleri görülmektedir. Stoacıların duysal bilgi anlayışı Müslüman filozoflar arasında mahsusat ve müşahadat, doğuştan olan bilgi anlayışı ise evveliyat olarak karşılığını bulmuştur.

Stoacıların İslam hukukuna da katkısı olduğuna dair tartışmalar bulunmaktadır. Nitekim Nabil Shehaby, "The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory" adlı makalesinde Cassas'ın veya diğer İslam hukukçularının Stoacılarından haberdar olduklarına dair somut bilginin olmadığına dikkat çekmekte, ancak teorilerindeki benzerliklerden hareketle Cassas'ın Stoa mantığından etkilendiğini ortaya koymaya

28 Bkz. Bilen, Osman "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı XIII-XIV, İzmir 2001, s. 89-100

29 Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara 2008, s. 69 vd.

çalışmaktadır. Shehaby, Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri* adlı eserinden ve Sextus Empricus'un *Against the Logicians* adlı eserinden söz ve konuşma ile ilgili bir takım alıntılar yapmakta, konu ile ilgili Cassas'ın görüşlerine yer vermektedir.<sup>30</sup>

Sonuç olarak, bilim tedrici olarak gelişen ve Kindi'nin ifadesi ile "kimden gelirse gelsin baş tacı edilmesi" gereken bir olgudur. Aristoteles ilk öğretmen olarak insanlığa çok şey katmıştır ancak onun eksik bıraktığı konuları kendisinden sonra gelen düşünürler tamamlamaya çalışmışlardır. Nitekim Aristoteles'in eksik bıraktığı bir takım konuların Stoacılar, Stoacıların eksik bıraktığı bir takım konuların da Müslüman düşünürler tarafından tamamlandığını görmekteyiz. Örneğin Aristoteles *Organon*'da mantıkla ilgili birçok konuyu ele alırken şartlı önerme ve şartlı kıyaslara hiç değinmemiş, daha sonra stoacılar bu konular üzerinde durmuşlardır. Fârâbî gibi düşünürler de bu konuların anlaşılmasını ve yaygınlaşmasını sağlamışlardır. Yine erdem konusunda Stoacılar Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* 'nde yer alan konulara benzer görüşler ortaya koymuşlardır. Benzer görüşlerin Müslüman ahlak filozofları olan İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlak* ve Nasiriddin Tusi'nin *Ahlakı Nasirî*'side de görmekteyiz. Ayrıca Stoacıların tasavvur ve tasdik, had ve resm gibi ayrımlarının Müslüman düşünürlerde de olduğu aşikârdır. Dil tartışmalarında da yani dilin menşei, dil-mantık dil gramer arasındaki ilişki konularında da aralarında bezerlikler bulunmaktadır.

30 Shehaby, Nabil, "The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory", s. 63-64.

## Kaynakça

- Aurelius, Marcus, *Düşünceler*, (çev. Şadan Karadeniz) İstanbul 2004.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.
- Bilen, Osman, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı XIII-XIV, İzmir 2001.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001.
- Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul 1997.
- Çapak, İbrahim, "Sokrates ve Gazali'ye Göre Dilim Menşei" *İslami Araştırmalar*, C. 6, Ankara.
- Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara 2008.
- Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Bursa 1999.
- Dumitriu, Anton, *History of Logic*, Kent 1977.
- Dürüşken, Çiğdem, "Stoa Mantığı" *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1991.
- Emin, Osman, *Felsefetü'l-Revvakiyye*, Kahire 1971.
- en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul 1999.
- Menahicü'l-Bahs inde Mütefekiril İslam*, İskenderiye 1947.
- el-Cahız, *ed-Dala'il ve'l-İ'tibar*, Halep 1928.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makal* (Çev. Bekir Karlığa) İstanbul 1992.
- Kılıoğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Ankara 1985.
- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (çev. Candan Şentuna), İstanbul 2003.
- Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1954.
- Löringhoff, von Freytag, *Mantık* (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul Ünv. Edebiyat Fak. Yayınları, trhs.
- Öktem, Niyazi, "Stoisizm", *İst. Üni. Hukuk Fak. Mecmuası* C. XL, Sayı, 1-4, İstanbul 1974.
- Paksüt, Fatma, *Seneca'da Ahlak Görüşü – Zevk Anlayışı*, Ankara
- Russell, Bertand, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 2000.
- Shehaby, Nabil, "The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory", *The Cultural Context of Medieval Learning Boston Studies in the Philosophy of Science* Volume 26, 1975.
- Thilly, Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İbrahim Şener) İstanbul 2002.
- Tusi, Nasiruddin, *Ahlak-ı Nasiri*, İstanbul 2007.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp) İstanbul 1993.
- Yahya b. 'Adi, *Tehdhib al-Akhlaq*, (thk. Najı al-Takriti), Beirut-Paris, 1978.
- Zeller, Eduard, *Greks Felsefesi Tarihi*, İstanbul 2001.



*MİR'ÂTÜ'L FEVÂİD FÎ TERÂCİMİ MEŞÂHİRİ ÂMİD*

*DİYARBAKIR ULEMÂ VE EŞRÂFI*

**Müellif:** Ali Emîrî

**Editör:** İbrahim ÇAPAK

**Yayına Hazırlayan:** Günay Kut, Mesud Öğmen, Abdullah Demir

ISBN: 978-975-17-3663-5

Cilt 1: 268, Cilt 2: 800

*Şerefettin ADSOY<sup>1</sup>*

Düşünce, kültür, sanat, edebiyat gibi alanlar bir medeniyeti meydana getiren önemli unsurlardan sadece bir kaçıdır. Bu alanlarda ortaya konulup da etki yaratan değerli eserlerin önemi tartışma konusu bile olmazken bunların ortaya çıkmasına neden olan kişisel ve toplumsal etkenlerin de bilinmesi sonraki nesiller için ciddi anlamda önem arz etmektedir. Söz konusu eserlerin ne türden etkenlerin sonucu oluşmaya başladığı ve sonuçta da nasıl bir etki yarattığının bilinmesi yeni şartlarda kendine has ufuklar sunabilmektedir. Bu anlamda ortaya koyduğu eser ve sanatlarıyla kendini duyurma imkânına kavuşanların bilinmesi önemli olduğu gibi kendi sesini duyuramayıp ancak başkalarının duyulmasına bir yönüyle imkân sunanların da bilinmesi ve kayıtlara geçirilmesi kendi çapında önem arz etmektedir.

Kendisini ilme adamakla beraber milletinin kültür seviyesini yükseltmeyi bir vazife bilenlerden biri de Ali Emîrî'dir. Ayrıca Emîrî, Türkoloji çalışmaları ve Türk tarihi için en önemli kaynak olan Dîvânü Lugati't-Türk'ü bulup ilim dünyasına kazandırma ayrıcalığına da sahiptir. Yaşadığı süre zarfında İslâm âleminin değişik ilim merkezlerini dolaşarak toplamış olduğu binlerce yazma ve matbu eser içeren kütüphanesini milletine bağışlayarak kültür tarihimize eşsiz hizmetlerde bulunmuştur. Daha çocukluk yıllarında okuduğu şiirlerden yola çıkarak Diyarbakır'da azımsanmayacak sayıda şair ve yazarın var olduğunu görerek bunları araştırmaya başlar. Araştırma sonucunda Diyarbakır'ın bir ilim merkezi olduğunu gören Emîrî, burada yetişen, vazife yapmış devlet adamları ve unutulmaya yüz tutan veya kıymeti tam olarak anlaşılamayan şair, yazar, âlim ve şeyhlerin isimleri, ortaya koymuş oldukları eserleri ve kabirlerinin tespit edilmesi için genç yaşında girdiği araştırmalar sonucunda, *Mir'âtü'l Fevâid Fî Terâcimi Meşâhiri Âmid* adlı eseri kaleme alır. Bu eseri yazarak onları unutulma tehlikesinden kurtarmaya amaçlar.

1 Arş. Gör. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

*Mir'âtü'l Fevâid Fî Terâcimi Meşâhiri Âmid* adlı eserin bilinen tek nüshası müellif hattı olup 138 sayfalık mukaddime kısmı ile 228 varaklık tamamlanmamış "Elif" kısmı, Ali Emîrî'nin kurduğu Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emîrî Edebiyat, 562 ve Ali Emîrî Tarih, 750 numaralarda kayıtlıdır.

*Mir'âtü'l Fevâid Fî Terâcimi Meşâhiri Âmid* isimli eser aslında Ali Emîrî tarafından *Mir'âtü'l Fevâ'id Mukaddimesi* ve *Mir'âtü'l Fevâ'id* olarak iki farklı eser şeklinde yazıldı. Ancak bu yeni yapılan tercüme neticesinde ilki olan *Mir'âtü'l Fevâ'id Mukaddimesi* birinci cilt, ikincisi olan *Mir'âtü'l Fevâ'id* de ikinci cilt olarak yayınlanması uygun görülmüştür. Mukaddime ve metin kısmı olmak üzere tıpkıbasımlarıyla birlikte iki cilt halinde yayımlanan eser, daha iyi anlaşılması amacıyla her iki cildin sonuna geniş bir yer-şahıs-eser indeksi ve sözlük eklenmiştir.

Ali Emîrî'nin gençlik döneminin ham bir mahsulü olmasına rağmen henüz on yedi yaşında iken başlamış olduğu eserin *Mukaddime* kısmında kelimeleri çok büyük ustalıkla kullandığı söylenebilir. Müellif, eserinde, eseri yazma sürecinde çektiği sıkıntıları, kendisine yapılan yardımları ve ulaşabildiği bilgilerden dolayı duyduğu heyecanı detaylı olarak anlatmaktadır. Emîrî; cami, mescit, medrese ve diğer tarihi yapıların üzerinde bulunan yazıları okuyarak edindiği bilgiler ile müracaat ettiği memleketin hanedanlarından aldığı sözlü bilgileri kaydettiğini, ayrıca bu konu ile ilgili olarak bulabildiği mecmua, divan ve kitap varsa topladığını, mezarlıkları tek tek dolaşarak biyografilerini yazacağı kişilerin mezarlarını bulmaya çalıştığını, mezarlarını bulduklarının mezar taşlarından bilgiler edinmeye çalıştığını ifade etmektedir.

Ali Emîrî eserde Ümni, Edib, Âgâh, Çâker, Hâsim, Hâmî, Hamdî, Şûrî, Şehdî, 'İzzetî, Fâmî, Kâmî, Lebîb, Mucîb, Nisbetî, Nusretî, Vâlî, ve Yüsrî gibi şairlerden bahsetmekle beraber bazılarının beyitlerinden örnekler de vermektedir. *Mir'âtü'l Fevâid Fî Terâcimi Meşâhiri Âmid*'de biyografileri yazılı idareciler, şair ve yazarlar, ileri gelenler ve meşhurların hal tercümeleri hakkında uzun bilgiler vermektedir. Onların hangi medresede eğitim gördükleri, hangi konuda başarılı oldukları ve memlekete olan katkılarını anlatmaktadır. Müellif, Diyarbakırlı olmadığı halde orada yetişen ve oraya yerleşen bazı şahıs ve eserleri hakkında da bilgiler vermektedir.

Eserde Parlı Camii, İskender Paşa Camii, Cami'i Kebîr, Kara Camii, Bıyıklı Mehmet Paşa Camii gibi ibadethanelerin nerede buldukları, mimari özellikleri, süslemeleri ve diğer hususlar hakkında önemli bilgiler de vermektedir. Bunların yanı sıra Mesudiye, Zenciriyye, Kasımiyye, Dilaveriyye, Hüsamiyye, Zât-ı Semânîn, Hüsreviyye Medreseleri gibi ilim merkezlerinden ve buralarda yetişen âlimlerden ve meş-



hurlardan söz etmektedir. Yine Cizre kazası ve burada yetişen Mollâ Ahmed-i Cezerî, Ahmed-i Hânî ile Mardin ve Mardin'de bulunan medreseler, Çermik ve daha birçok yerin yanı sıra Sarı Abdurrahmân Paşa Kütüphanesi hakkında geniş bilgiler vermektedir. Bunlardan başka Diyarbakır şehri, Dicle Köprüsü, surlar ve daha birçok yer ile Câmî'i Kebîr civarında bulunan ve zamanında bir milyon kırk bin cilt kitap mevcuduna ulaşan kütüphaneden ve şehrin nasıl bir ilim merkezi olduğundan bahsetmektedir. Eserin konusu olmamasına rağmen camilerin süslemeleri hakkında bilgiler verirken kâşî ve mozayik sanatları ve bunların ulaştığı sanatsal değer üzerinde özellikle durmaktadır.

Müellif *Mukaddime*'de izlediği usulü *Mir'âtü'l Fevâid*'de de devam ettirmiştir. *Mir'âtü'l Fevâid*'de *Mukaddime*'ye nispetle şiire daha çok yer vermektedir.

Eser, Diyarbakır'da yetişen veya Diyarbakırlı olmayıp oraya yerleşen yüz kişiden fazla meşhur tarihi şahsiyetin alfabetik sırayla biyografilerini içermektedir. Burada dikkati çeken başka bir husus da yazarın eserde kadınların biyografilerine de yer vermiş olmasıdır. Müellif esere Şeyh İbrahim Gülşeni ile başlayıp Millî Aşireti Reisi Timur Paşa'nın oğlu Eyyûb Ağa ile bitirmektedir. Müellif, eserde özellikle İbrahim Gülşeni, Ahmed Mürşidî, İskender Paşa ve Ahmed el-Berdahî gibi kişiler hakkında ayrıntılı bilgiler verirken hal tercümesini yazdığı bazı müelliflerin eserlerinden de uzun alıntılar yapmaktadır. Ayrıca müellif Diyarbakır'da yaşamış meşhur bazı ailelerin soyağacını da vermektedir.

Günümüz Türkçesine çevrilerek kültür dünyamıza kazandırılan bu eser, Diyarbakır'ın kültür tarihi için çok önemli ve farklı bilgiler içermektedir. Ayrıca şehir, belde, kale, çeşme, kütüphane, cami ve medreselerin kuruluş öykülerinin anlatılması ve bazı sanatlar hakkında ayrıntılı bilgi verilmesi sebebiyle kültür ve şehir-mimarî tarihi alanında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle kültür, sanat, edebiyat alanında çalışan araştırmacı ve okuyuculara eşsiz bilgiler sunmaktadır.



## YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

### A. ESERLER

#### Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

#### Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı turnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

#### Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

#### Örnekler:

##### Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

##### Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.
19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.
20. Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.
22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.
23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacifettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

#### **Makale:**

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25ç. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

#### **KISALTMALAR**

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	baskı
c. – C.	cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)
çev.	çeviren / tercüme eden
ç.yazı	çeviriyazı
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	hazırlayan
İA.	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
s.	sayfa
S.	sayı
t.y.	basım tarihi yok
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
vr. / yk.	varak / yaprak
y.y.	basım yeri / yayınevi yok
Yay.	Yayımları, Yayıncılık
Y.evi	Yayınevi

yay. haz. yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

### **SAYFA DÜZENİ**

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:

- a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).
- b. "İçindekiler" sayfası
- c. Varsa "Kısaltmalar" sayfası
- d. Önsöz veya Sunuş
- e. Giriş
- f. Ana Metin
- g. Bibliyografya
- h. Dizin
- i. Ekler

2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.

3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

4. Mütercimim metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

### **B. MAKALELER**

#### **Dergi Yayın İlkeleri**

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefeyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayın kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekliğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.

- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.

- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermemelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.

- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.

- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.

- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.

- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.

- Yazarlarına hakem raporu doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.

- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazara iade edilir.

- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.

- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.

- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.

- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (\*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.

- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Alttan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm. Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.

- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.

- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.

- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.

- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0.5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonraki-lerde kısaltarak verilmelidir.

**Örnekler:****Kitap:**

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

**Makale:**

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.