

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 57 DECEMBER • ARALIK 2019
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: Aralık • December 2019, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 57
Online ISSN: 2529-0061 **Basılı ISSN:** 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Erol ÖZVAR (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. Ali KÖSE, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor
Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Muhammed Enes TOPGÜL, Selime ÇINAR

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor
Nail OKUYUCU

Editörler Kurulu • Editorial Board
Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAİN, Mahmut KELPETİN, Nail OKUYUCU, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN, Güllü YILDIZ

Danışma Kurulu • Advisory Board
Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details
Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 651 43 75 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 651 43 83
Web: <http://dergipark.gov.tr/maruiifd>
E-Posta: ilahiyyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press
Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul
Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79
E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset
Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul
Tel • Phone: +90 212 629 06 15
Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz
A Bibliometric Analysis on Marmara University International Journal of Theological and Islamic Studies .. 1-24
Ahmet KOÇ - Umur KAYA - Elif Sena GELGÖR

Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?
Has *Fiqh* Methodology Completed its Function? 25-46
Ahmet YAMAN

XVI. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Hayatında Bir Ferman, Bir Fetva ve Bir Adalet Arayışı Hikâyesi
A *Firman*, a *Fatwa* and a Story of Seeking Justice in the 16th Century Ottoman Judicial Life 47-66
Muharrem MİDİLLİ

Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan
“Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi”nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)
The Consistency of “The Temporal Determination Method for Notation” utilised for Free-Style
Maqamic Recitations (*Surat al-Ikhlâs* – The Case Study of Davut Kaya)..... 67-84
Muhammed Recai ÇİFTÇİ

ARAŞTIRMA NOTLARI / RESEARCH NOTES

Şia Hadis Tarihi Adlı Kitabın Muhteva ve Metot Analizi..... 85-101
Ayşe Nur DUMAN

Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları Adlı Eser Üzerine Notlar..... 103-111
Mustafa Avni GÖKDUMAN

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Chibli Mallat. *Introduction to Middle Eastern Law* 113-116
Emine Enise YAKAR

Maha A. Z. Yamani. *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia* 117-119
Sumeyra YAKAR

Hüseyin Akgün. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicri İlk 150 Yıl)*..... 121-126
Ömer Faruk MADEN

Süleyman Doğanay. *Sicilyâda Hadis (H. 212-550)*..... 127-130
Hatice Nur DALKILIÇ



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz*

A Bibliometric Analysis on Marmara University International
Journal of Theological and Islamic Studies

Ahmet KOÇ**

Umut KAYA***

Elif Sena GELGÖR****

Öz: Türkiye’de ilahiyat fakülteleri, toplumun dini konulardaki ihtiyaçlarına güncel bilgi üretmesi beklenen ve üreten kurumların başında gelir. Bu bilgiyi kamuoyuna ulaştıran en önemli kitle iletişim araçlarından biri ise akademik düzeyde yayımlanan fakülte dergileridir. Bu çalışmada ülkemizde öncü İlahiyat fakültelerinden biri olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin akademik süreli yayını olan *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* incelenmeye tabi tutulacaktır. Çalışmanın amacı, söz konusu dergiye ilişkin bibliyometrik bir analiz yapılmasıdır. Bibliyometrik analiz, matematiksel ve istatistiksel yöntemlerle tez, kitap, dergi gibi bilimsel bilgi paylaşım araçlarının incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu analiz sonucunda bilimsel üretim mecrası olan dergiler hakkında çeşitli veriler elde edilmektedir. Elde edilen veriler ile bu çalışmaların bilimsel verimliliği ölçülebilmektedir. İlk kez 1963 yılında yayımlanan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, o zamanki ismiyle *Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* olarak bilinmekteydi. 1982 yılından beri mevcut ismiyle yayın hayatına devam etmektedir. Dergi, 2019 yılı itibarıyla 56 sayıya ulaşmış ve bu sayılarda toplam 467 çalışma yayımlanmıştır. Bu çalışmaları araştırma makaleleri, araştırma notları, kitap tanıtımları ve tercümeleler meydana getirmektedir. Bu çalışmaların önemli bir kısmı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin aktif ve emekli öğretim elemanları, araştırma görevlileri ile lisansüstü öğrencilerine ait olmakla birlikte Türkiye’nin ve dünyanın farklı bölgelerinden çeşitli akademisyenlerin çalışmaları da dergide yer almaktadır.

Derginin yazarları ile ilgili analizi özetle şu şekildedir: Dergide yayınlanan 467 yarına katkıda bulunan toplam yazar sayısı 257’dir. Bunların 39’u kadın, 218’i erkektir.

* Bu makale, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 24-25 Ekim 2019 tarihleri arasında Malatya’da düzenlenen Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu’nda sunulan “İlahiyat Fakültesi Dergileri İçin Bibliyometrik Bir Analiz (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Örneği)” adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.koc@marmara.edu.tr
Orcid No:0000-0001-2345-6789

*** Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, umut.kaya@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-3237-8150

**** Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Anabilim Dalı, elifgelgor@gmail.com
Orcid No: 0000-0002-9166-128X

MÜİFD'de en çok makalesi yayımlananlar yaklaşık %49 oranıyla doktor ünvanlı yazarlardır. Doktor ünvanlı yazarları %21,8 oranıyla doçent ünvanlı yazarlar, %9,1 oranıyla araştırma görevlileri ve %8,6 oranıyla profesör ünvanlı yazarlar izlemektedir. Yayımlanan çalışmaların %96,8'i tek yazarlıdır. Yazar verimliliğine bakıldığında dergideki yazar dağılımı Pareto ve Price Yasalarına uymamakta ancak Lotka Yasasına uymaktadır. Çalışmaların %76,2 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mensupları tarafından yayınlanmıştır.

Derginin çalışmalar ile ilgili analizi ise özetle şu şekildedir: Dergide en çok yayın 25 çalışma ile 2011 yılında yapılmıştır. En az yayın ise 6 çalışma ile 1999 senesinde yapılmıştır. Derginin tamamına bakıldığında, her yıl (iki sayıda) ortalama 16 civarında çalışma yayınlandığı görülmektedir. *MÜİFD*'de en çok araştırma makalesi (%80,9) yayınlanmıştır. Yayınların büyük çoğunluğu (%66,2) 11-30 sayfa aralığındadır. Yayınların %49,7'si Temel İslam Bilimleri; %30,4'ü Felsefe ve Din Bilimleri; %15,4 ise İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı ile ilgilidir. Çalışmalar %91,9 oranında Türkçe yayınlanmaktadır. Diğer dillerdeki çalışmalar sayıca az olmakla birlikte Arapça ve İngilizce olarak ele alınmıştır. Aynı şekilde çalışmaların %56,7'sinde özet vardır. Çalışmalarda en sık kullanılan anahtar kelimelerin bir kısmı şunlardır: Din (dini/dinler) 40, İslam 25, Kur'an (öğretimi) 20; hadis, felsefe ve fıkıh 17'şer, dindarlık 15, dil (dili/diller) 14, hukuk 12; Tanrı, kelim, Osmanlı (hukuku, düşüncesi) 11'er; mantık ve usul 10'ar, eğitim 9; Şia/Şii, Türk, tefsir ve şiir 8'er; ilahiyat ve din eğitimi 7'şer; İslam hukuku, akıl (akletme), edebiyat, değer, kitap, tasavvuf, medrese, metafizik, ahlak, Hıristiyan 6'şar; Kıraat, bilim, fizik, Hanefi, modernleşme ve mutezile kavramları ise 5'er defa kullanılmıştır.

MÜİFD'nin tüm sayıları incelendiğinde 467 yayının 159 tanesinde kaynakça kullanıldığı, 267 tanesinde ise kaynakça kullanılmayıp, kullanılan kaynakların dipnotlar aracılığıyla verildiği görülmektedir. 41 yayında ise hiçbir kaynakça bilgisine yer verilmemiştir. 2013 yılı itibarıyla kaynakça kullanımında bir gereklilik getirildiği anlaşılmaktadır. En çok başvuru alan kaynakça dilleri ise sırasıyla Arapça, Türkçe ve İngilizce'dir. Çalışmaların görüntülenme sayısına bakıldığında makalelerin büyük çoğunluğunun (%85,5) 101 ile 300 kez arasında görüntülediği, %61,8'inin de 301 ile 1000 arasında indirilme sayısına sahip olduğu görülmektedir. Dergide yayınlanan çalışmaların ortalama 2,5 atf aldığı tespit edilmiştir. En çok atf alan makale ise toplamda 36 atf almıştır.

Kısaca bu çalışmanın öneminden bahsedilecek olursa, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin analizini amaçlayan bu çalışma, İlahiyat fakültesi dergilerine ilişkin yapılmış ilk bibliyometrik analiz olma özelliğini taşımaktadır. Bu bağlamda bu çalışmanın, bundan sonra yapılacak benzer çalışmalar için örnek teşkil edeceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *MÜİFD*, Bibliyometrik Analiz.

Abstract: Theology faculties in Turkey are among the leading institutions providing current solutions to the needs of the society on religious matters. Academic journals published by these faculties are some of the most important forms of media fulfilling this need. This study will consist of a bibliometric analysis of *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)*, published by Marmara University Faculty of Theology, one of the leading theology faculties in Turkey. A bibliometric analysis is carried out through researching the tools of scientific knowledge such as dissertations, books and journals. As a result of this analysis, the data on journals is acquired and the scientific productivity of these studies can be measured. The *International Journal of Theological and Islamic Studies*, published for the first time in 1963- It was then known as

the Journal of the *Istanbul Higher Islamic Institute* before 1982-, has reached 56 issues in 2019, and 467 studies have been published in all of these issues. These articles are composed of research articles, research notes, book presentations and translations. Most of these studies have been conducted by the active and retired staff and postgraduate students of Marmara University, Faculty of Theology. Academicians from different parts of the world also contribute to the journal.

The analysis of the journal's authors can be summed up as following: The total number of contributing authors is 257, made up of 39 female authors, and 218 male authors. The most published authors are those with a recent doctoral degree (49%). They are followed by associate professors (21.8%), research assistants (9.1%) and professors (8.6%). 96.8% of published studies are single-authored. In terms of author productivity, the distribution of authors in the journal does not follow the Pareto principle or Price's Law, but it does comply with the Lotka Law. 76.2% of the studies were published by academic members of Theology Faculty of Marmara University.

The analysis of the journal related to the studies is as follows: The highest number of articles (25) was published in the year 2011, while the lowest number of articles (6) was published in 1999. When the entire history of the journal is considered, it is noted that approximately 16 studies are published each year within two issues. Most of the articles (80.9%) in *JIST* are research articles. The majority of publications (66.2%) are in the range of 11-30 pages. 49.7% of the publications are related to Basic Islamic Sciences; 30.4% of them are related to Philosophy and Religious Sciences and 15.4% of them are related to Islamic History and Arts. Moreover, 91.9% of these studies are published in the Turkish language. Studies in other languages have been written in Arabic and English, although few in number. Likewise, 56.7% of the studies come with an abstract. The most common keywords used in the studies are: Religion (religious/religions) 40 times, Islam 25 times, Qur'an (education) 20 times; hadith, philosophy and Islamic jurisprudence (*fiqh*) 17 times each, religiousness 15 times, language (language/languages) 14 times, law 12 times; God, Kalām and Ottoman (law, thought) 11 times each; logic 10 times, methodology 10 times, education 9 times; Shi'a/Shi'ite, Turkish, Qur'anic commentary and poetry 8 times each; theology and religious education 7 times; Islamic law, reason (reasoning), literature, value, books, mysticism, madrasah, metaphysics, morality, Christian 6 times each; and recitation of the Qur'an (*Qirā'a*), science, physics, Hanafi, modernization and Mu'tazila 5 times each.

When all the issues of *International Journal of Theological and Islamic Studies* are examined, it is conclusive that a list of references was given in 159 out of 467 publications, while no reference list was given in 267 of them, yet the sources used are given through footnotes. No references were used in 41 publications. As of 2013, a requirement has been imposed on each article to include a bibliography. The most frequently used language in the bibliographies are Arabic, Turkish and English, respectively. When the number of views of the studies is examined, it is noted that the majority of the articles (85.5%) were viewed 101 to 300 times, and 61.8% of them were downloaded 301 to 1000 times. It is also evident from the analysis that the studies published in the journal get an average of 2.5 citations. The most cited article received a total of 36 citations.

In conclusion, the importance of this study is that it is the first bibliometric analysis of a journal of theological studies in Turkey. In this context, it is hoped that it will serve as an example for similar studies in the near future.

Keywords: Marmara University Faculty of Theology, *International Journal of Theological and Islamic Studies*, *JIST*, Bibliometric Analysis.

Giriş

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin temeli, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne dayanmaktadır. Yüksek İslam Enstitüsü projelerinin ilki olarak açılan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, 19 Kasım 1959 tarihinde Fatih Çarşamba'da bulunan İstanbul İmam-Hatip Okulu binasında eğitim-öğretime başlamıştır. Kısa bir süre sonra buradan Kabataş'taki Namık Kemal İlkokulu'nun üst katına taşınan ve burada yedi yıl eğitim-öğretime devam eden Enstitü, 23 Ekim 1966'da bugünkü yeri olan Bağlarbaşı Kampüsü'ne nakledilmiştir. İstanbul'dan sonra aralıklarla açılan ve sayıları yediye ulaşan Yüksek İslam Enstitüleri, 20 Temmuz 1982 tarihinde ilahiyat fakültelerine dönüştürülüp bölgelerindeki üniversitelere bağlanınca İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü de Marmara Üniversitesi'ne bağlanmıştır ve o günden beri Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adıyla Bağlarbaşı Kampüsü'nde faaliyetlerini sürdürmektedir.¹

1959 yılından bu yana yüksek din öğretiminde önemli bir konuma sahip olan bu kurumda bugün "İlahiyat", "Uluslararası İlahiyat", "İngilizce İlahiyat" ve "Arapça İlahiyat" olmak üzere dört lisans programı yer almaktadır. Bu programların tamamının öğrenim süresi, hazırlık sınıfı dâhil olmak üzere beş yıldır.² Öte yandan köklü bir geçmişe sahip olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında çok sayıda lisansüstü tez yapılmakta, eser yayınlamaktadır. Akademik yayınlar içerisinde makaleler de önemli bir yekûn tutmaktadır. Bu makalelerin yayınlanması amacıyla 1963 yılında *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* adıyla süreli bir yayın neşredilmeye başlanmıştır. Dergide İslâmî disiplinler alanındaki akademik çalışmalar yanında, önemli klasik kaynakların tahkikli neşrine, klasik metinlere ve Batılı ilim adamlarının çalışmalarının tercümelerine de yer verilmiştir.³ 1963 yılında *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* adıyla çıkan dergi,⁴ 1964 yılında da bir sayı olarak çıktıktan sonra yayın hayatına ara vermiştir. Kurumun enstitüden ilahiyat fakültesine dönüşmesinden sonra 1985 yılından itibaren bu sefer *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)* adıyla yeniden çıkmaya başlamış ve o yıldan beri kesintisiz olarak ve aynı adla yayınına devam etmektedir.

MÜİFD, 2019 yılı Haziran ayı itibariyle 56 sayıya ulaşmıştır. Bu sayıların tamamına derginin internet adresinden ulaşılabilmektedir.⁵ Hakemli bir dergi olan *MÜİFD*, EBSCO ve ULRICHWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşerî

1 Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", s. 264.

2 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, <https://ilahiyat.marmara.edu.tr/fakulte/genel-bilgiler/> (erişim tarihi: 10.08.2019).

3 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tanıtım Kitapçığı, http://dosya.marmara.edu.tr/ilh/Bultendergi/1_lahiyat_Tan_t_m_Kitapc_g_2020_web.pdf (erişim tarihi: 02.09.2019).

4 Derginin ilk sayısı Necmeddin M. Berkin, Halid Kemal Elbir, Nihad Sami Banarlı, İbrahim Kutluk, Celal Saraç, Mustafa Sabri Sözeri ve Abdülkadir Karahan'ın makaleleriyle yayımlanmıştır.

5 Dergipark Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Arşivi, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruiofd/archive> (erişim tarihi: 17.09.2019).

Bilimler Veri Tabanı (SBVT), TR Dizin ve İSAM veri tabanı tarafından taranmaktadır.⁶ Dergi Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde makale, araştırma notu, sempozyum tanıtımı, kitap tanıtımı, tercüme ve vefeyât türünde yazıları ihtiva etmektedir. Daha çok Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının, doktora ve yüksek lisans öğrencilerinin yazılarının bulunduğu dergide, başka üniversitelerin çeşitli fakültelerinden akademisyenlerin yazıları yanında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı gibi kurumlarda çalışan yazarların yayınları da yer almaktadır. Senede iki kez yayımlanan dergide yayımlanan tüm yazılar çift taraflı kör hakemlik usulüyle değerlendirilmektedir.

İlahiyat fakültelerinin görevlerinden biri de ilahiyat/İslâmî ilimler sahasında araştırmalar yaparak dinin günün ihtiyaç ve şartlarına uygun olarak yorumlanmasına ve anlaşılmasına katkı sağlayacak bilimsel bilgiler üretmektir. Bu bakımdan Türkiye’de ilahiyat fakülteleri, toplumun dinî konulardaki ihtiyaçlarına güncel bilgi üreten kurumların başında gelir. Bu bilgiyi kamuoyuna ulaştıran en önemli kitle iletişim araçlarından birisi ise akademik düzeyde yayımlanan fakülte dergileridir. Fakülte dergileri, bir akademik kurumun birikimini ve üretimini yansıtmaya aracı olduğu kadar geleceğini de temsil etmektedir. Şu anda Türkiye’de ilahiyat fakültelerinin çoğu, süreli bir fakülte dergisi yayımlamaktadır.⁷ Bu bağlamda bu çalışmada ilahiyat fakültesi geleneğinin oluşmasında öncülerden biri olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin akademik süreli yayını olan *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’ne ilişkin bibliyometrik bir analiz yapılması amaçlanmıştır.

Matematiksel ve istatistiksel yöntemlerle tez, kitap, dergi gibi bilimsel bilgi paylaşım araçlarının incelenmesi anlamına gelen bibliyometrik analiz sonucunda bilimsel üretim mecrası olan dergiler hakkında çeşitli veriler elde edilmekte ve bu çalışmaların bilimsel verimliliği ölçülebilmektedir. Şimdiye kadar ilahiyat fakültesi dergilerine ilişkin bibliyometrik bir analiz ve akademik bir çalışma yapılmamıştır.⁸ Bu açıdan söz konusu araştırma konunun ilk örneği olma özelliği taşımakta olup yapılacak benzer çalışmalara yöntem açısından hem yol gösterici olacak hem de karşılaştırmalar yapılmasına imkân verecektir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin bibliyometrik profilini ortaya koymayı amaçlayan çalışmada makale yazarlarının cinsiyet, unvan ve kurumlara göre dağılımı, dergide yayınlanan çalışmaların yayın türleri, yayın dili, sayfa sayıları, okuyucu tarafından görülme ve indirilme durumu, yayınlara yapılan atıf durumu, makalelerde yer alan özet ve

6 Dergipark Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, <https://dergipark.org.tr/maruifd> (erişim tarihi: 10.08.2019).

7 Dergilerin listesi için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/search?q=ilahiyat+fak%C3%BCltesi§ion=journal> (erişim tarihi: 11.10.2019); <https://www.isnadsistemi.org/kullanilanlar/> (erişim tarihi: 06.12.2019)

8 Burada Fehrullah Terkan tarafından yapılan bir çalışmaya değinmek yerinde olacaktır. Terkan tarafından “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bünyesinde Yapılan Yayınlar ve Bunlara Dair Bir Değerlendirme” isimli çalışmada Ankara İlahiyat Fakültesi’nin bir yayını olarak *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’ne de yer verilmiştir. Ancak mahiyeti itibarı ile bu çalışma dergi ile ilgili bibliyometrik bir analiz değildir. Terkan, bu çalışmasında dergi sayılarının hangi yıl çıktığını ve bu sayılarda yer alan araştırma makalesi, tercüme, tahkik ve yabancı dilde makale sayılarına tablo ile yer vermek suretiyle göstermiştir. Terkan, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bünyesinde Yapılan Yayınlar ve Bunlara Dair Bir Değerlendirme”, s. 262-5.

anahtar kelime durumu, makalelerin akademik alanlara göre dağılımı ve kaynakçada bulunan eserlerin sayısı ve dillerine göre dağılımı incelenecektir. Söz konusu analiz, derginin yayına başladığı 1963 yılından araştırmanın yapıldığı 2019 yılının Haziran ayına kadar yayınlanmış olan 56 sayıdaki toplam 467 çalışma çerçevesinde yapılmıştır. Çalışmaların indirilme ve görülme sayıları derginin Dergipark adresindeki verilerle, atıflara dair bilgiler ise Google Scholar Veri Tabanı ile sınırlandırılmıştır.

Yöntem

Araştırma bibliyometrik analiz yöntemi ile yapılmıştır. Bibliyometri kavramı, matematiksel ve istatistiksel yöntemlerin bilimsel iletişim ortamlarına uygulanması olarak tanımlanmakta,⁹ nitel araştırma yöntemlerinden birisi olan bibliyometrik analiz ise belirli bir alanda belirli bir dönemde ve belirli bir bölgede kişiler ya da kurumlar tarafından üretilmiş yayınların ve bu yayınlar arasındaki ilişkilerin sayısal olarak incelenmesi şeklinde açıklanmaktadır.¹⁰ Türkiye'nin evrensel bilime katkısı ve uluslararası yayın sıralamasındaki yerinin belirlenmesi amacıyla da TÜBİTAK ULAKBİM Cahit Arf Bilgi Merkezi bünyesinde bibliyometrik analiz çalışmaları yürütülmektedir. Bu çalışmalarda belirli yıl aralıklarında ve kümülatif olarak ülke karşılaştırmaları, bilim dalları karşılaştırmaları, dünya bilimine katkı oranı, yayın üreten kamu ve özel sektörün payları ve uluslararası ortak yazarlık gibi çeşitli alanlarda bilgiler elde edilmektedir.¹¹

Çalışmada kullanılan bibliyometrik analiz yöntemi kapsamında ele alınan temel kriterler makale sayısı, yazar sayısı, yazarların cinsiyet durumu, yazarların çalıştıkları kurum, makalelerin indirilme, görülme ve atıf sayıları, makalelerde kullanılan kaynakların sayısı ve dillerine göre dağılımı şeklindedir.

Çalışmada öncelikle, derginin arşiv bölümünde şimdiye kadar yayınlanan 467 makalenin tamamı PDF formatında indirilerek kayıt altına alınmıştır. Makalelerin indirilme ve görülme sayıları derginin Dergipark adresindeki verilere dayanmaktadır. Bununla ilgili derginin Dergipark sistemine geçiş tarihi ile ilgili dergi yöneticileri ile Dergipark arasındaki yazışmalarına bakıldığında Marmara Üniversitesi'ne bağlı 21 derginin Eylül 2013 tarihinden önce farklı zaman aralıklarında Dergipark sistemine geçtikleri anlaşılmaktadır. Bununla beraber 2016 yılında Dergipark sistemindeki alt yapı çalışmaları sebebiyle indirilme ve görüntülenme sayılarında 28 Mayıs 2016 tarihinin esas alındığı ifade edilmelidir. Zira Dergipark sisteminde yapılan alt yapı çalışmalarında bu tarihten önceki indirilme ve görüntülenme sayıları yeni sisteme aktarılmamıştır. Aynı şekilde dergide yer alan makalelerin aldığı atıf sayıları Publish or Perish 6 programında Google Scholar veri tabanı üzerinden tespit edilmiştir.

9 Pritchard, "Statistical Bibliography or Bibliometrics?", s. 348.

10 CABİM Bibliyometrik Analiz, <https://cabim.ulakbim.gov.tr/bibliyometrik-analiz/bibliyometrik-analiz-sikca-sorulan-sorular/> (erişim tarihi: 01.09.19).

11 CABİM Bibliyometrik Analiz, <https://cabim.ulakbim.gov.tr/bibliyometrik-analiz/> (erişim tarihi: 01.09.19).

Publish or Perish akademik atıfları analiz eden bir yazılımdır. Google Scholar aracılığıyla elde edilen ham veriler üzerinden toplam yayın sayısı, toplam atıf sayısı, yayın başına düşen ortalama atıf sayısı gibi bilgilere erişilebilmektedir. Program yardımıyla dergide en sık atıf yapılan makaleler, atıf sayıları, yayın yılları ve dergideki makalelerin aldığı atıf sayıları gibi bibliyometrik göstergelere erişilmiş, elde edilen veriler istatistik programında analiz edilip tablolarla gösterilmiş ve ihtiyaç duyuldukça grafiklerle desteklenmiştir.

Bulgular ve Yorumlar

Çalışmada elde edilen veriler iki ana başlık altında incelenecektir. İlk başlıkta makale yazarlarının cinsiyeti, unvanı, kurumlarına ait bilgiler ve yayınlarının tek ya da çok yazarlı oluşları ele alınırken, ikinci başlıkta yayınların türleri, indirilme, görüntülenme ve aldıkları atıf sayısı, bölümlere göre dağılımları, anahtar kelimeleri, özetlerinin olup olmaması ve kaynakçalarındaki eserlerin dilleri açısından analiz edilecektir.

Yazarlara Dair Bilgiler

Tablo 1: Cinsiyete Göre Dağılımı

Yazarların Cinsiyeti	Sayı	%
Erkek	407	87.2
Kadın	54	11.5
Erkek-Kadın (Çok Yazarlı)	6	1.3
Toplam	467	100.0

Tablo 1’de görüldüğü gibi *MÜİFD*’de yayımlanan çalışmaların yazarları büyük oranda erkektir. O dönemki ilahiyat fakültelerindeki öğretim elemanlarının cinsiyete göre dağılımı dikkate alındığında bu durum normaldir. Verilerin detay analizinde ortaya çıkan şu sonuçlar da bu durumu desteklemektedir: Dergide yayın yapan ilk kadın yazar, Türk İslam Edebiyatı öğretim üyesi Necla Pekolca, aynı zamanda bu yıllarda fakültede görev yapan tek kadın akademisyendir. Pekolca, ilki 1985, ikincisi ise 1993 yılında olmak üzere dergide iki yayın yapmıştır. Pekolca’yın dışında 2002 yılına kadar dergide yayın yapan hiçbir kadın yazar bulunmamaktadır. 2002 yılında ise hepsi Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi olan üç kadın yazarın yayın yaptığı görülmektedir. Bu durum 2002 yılından itibaren yayın yapacak ilahiyatçı kadın akademisyenlerin yetiştiğini göstermektedir. Derginin tüm sayıları bu açıdan incelendiğinde, 467 yayına katkıda bulunan toplam yazar sayısı 257’dir. Bunların 39’u kadın, 218’i erkektir. 39 kadın yazarın 29’u tek yazarlı olarak yayın yaparken, 10’u ise çok yazarlı çalışmalarla dergiye katkıda bulunmuştur. Sonuç olarak ilahiyat sahasında akademik yayın yapabilecek kadın yazar sayısında 2000’li yılların başından itibaren dikkat çeken bir artış gözlenmektedir.

Tablo 2: Unvanlara Göre Dağılımı

Yazarların Unvanları	Toplam	%
Prof. Dr.	40	8.6
Doç. Dr.	102	21.8
Dr. Öğretim Üyesi (Yrd. Doç. Dr.)	135	28.9
Dr.	44	9.4
Dr. Ar. Gör.	48	10.3
Ar. Gör.	42	9.1
Doktora Öğrencisi	30	6.4
Yüksek Lisans Öğrencisi	7	1.5
Unvansız	19	4.0
Toplam	467	100.0

Tabloya göre *MÜİFD*'de en çok makalesi yayımlanan akademisyen grubu yaklaşık %29'luk bir oranla doktor öğretim üyeleridir. Doktorasını tamamlamış olduğu halde öğretim üyesi kadrosuna henüz atanamamış olan Dr. unvanlı yazarlar da bu gruba eklendiğinde oran yaklaşık %49'a çıkmaktadır. Araştırma görevlileri ile doktora ve yüksek lisans öğrencileri eklendiğinde ise bu oran %66'ya ulaşmaktadır. Bir başka ifadeyle yazarların 2/3'ü akademik yükselme için yayın yapmak zorunda olan genç araştırmacılarıdır. Doçentlerin yayın yapmalarında da "zorunluluk" faktörünün hala geçerli olduğu düşünülürse profesörlerin yayın sayıları bu açıdan önem taşımaktadır. Bu bağlamda akademik kariyerin başlarında olan ve yaptıkları yayınlarla bu sahada ilerleyecek olanların daha fazla gayret gösterdiği, böyle bir mecburiyeti olmayanların ise daha az ilmî üretimde bulunduğu söylenebilir. Özellikle akademik kariyerinin en olgun dönemini yaşayan profesörlerin yayın oranlarının düşük olması dikkate değerdir. Bu konuda herhangi bir sempozyum programına bakıldığında da profesörlerin orijinal çalışmalar yapmaktan, bildiri sunmaktan daha çok oturum başkanlığı yaptığı görülmektedir.

Tablo 3: Katkı Sayısına Göre Dağılım

Yazar Sayısı	Makale Sayısı	Toplam Makale Sayısı
1	11	11
1	9	9
2	8	16
4	7	28
3	6	18
10	5	50
14	4	56
20	3	60
46	2	92
127	1	127
Toplam		467

MÜİFD'de birden fazla makalesi olan yazarlar incelendiğinde bunların yayınlarını yine daha ziyade Dr. Öğretim Üyesi ve Araştırma Görevlisi unvanına sahip iken yaptıkları görülmür. Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere bazı yazarlar dergide birden fazla yayın yapmıştır. Nitekim dergiye en çok katkı yapan yazar 11 makale kaleme alırken, biri dokuz, ikisi sekizer, dördü de yedişer makale neşretmişlerdir. 127 yazar ise dergiye tek bir yayımla katkıda bulunmuştur. Bazı çalışmalarda birden fazla yazar yer almaktadır. Bunlardan ikisi Yüksek İslam Enstitü öğrencileri tarafından yayınlanmıştır. Söz konusu iki çalışma sekizerden on altı erkek Yüksek İslam Enstitüsü öğrencisi tarafından hazırlanmıştır.

Tablo 4: Yazar Sayısına Göre Dağılımı

Yazar Sayısı	Sayı	%
Tek Yazarlı	452	96.8
İki Yazarlı	11	2.4
Üç Yazarlı	1	0.2
Dört Yazarlı	1	0.2
Sekiz Yazarlı	2	0.4
Toplam	467	100.0

Tablo 4'te görüleceği üzere, *MÜİFD*'de yer alan çalışmaların büyük bir kısmı tek yazarlıdır. Genel olarak diğer ilahiyat fakültesi dergilerinde de durum aynıdır. Bu da ilahiyat camiasında bireysel çalışmaların ön planda tutulduğunu, ortak çalışmaların ise az olduğunu göstermektedir. Az sayıda olan çok yazarlı çalışmaların bir bölümünün de öğretim üyelerinin yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile beraber yapmış oldukları (zorunlu) yayımlara ait olduğu düşünülürse, ilahiyat camiasında iş birliğine dayalı ortak akademik çalışmaların sınırlı olduğu söylenebilir. Oysa çok yazarlı olmak bilimsel araştırmalar açısından yayının niteliğini olumlu yönde etkileyen bir unsurdur. Bunun sebebi ise çok yazarlı yayınlarda hakemlik sürecinin makale ortaya çıkmadan önce yazarlar arasındaki iletişimle başlaması ve makalenin son haline gelinceye kadar birçok kez farklı araştırmacılar tarafından gözden geçirilmiş olmasıdır. Günümüzde çalışmaların disiplinler arası bir hal alması hasebiyle çok yazarlı çalışmaların sayısında da artış görülmektedir.¹² Bir akademisyenin, alanında da olsa her konuda derinliğine bilgi sahibi olamayacağı düşünüldüğünde ilahiyat gibi çok daha geniş bir sahada disiplinler arası ve çok yazarlı çalışmalar yapılmasının, araştırmalardaki niteliği ve verimliliği artıracağı açıktır.

Bibliyometrik analizlerde yazarların verimliliğinin belirlenmesinde kullanılan değişik ölçümler vardır. Bunlardan bazıları 80/20 kuralı olarak bilinen Pareto, Lotka ve Price yasalarıdır. Pareto Yasası belli konu alanlarında yazı yazan yazarların verimliliklerinin yüzdelik

12 Al, "Çok Yazarlılığın Bilimsel İletişimdeki Yeri", s. 31-41, <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~umutal/publications/multipleauthorship.pdf> (erişim tarihi:29.09.2019).

oranlara göre analiz edilmesini ifade eder. Bu kural uygulanarak yazar verimliliği ile ilgili inceleme yapan araştırmacılar bibliyometrik analizler gerçekleştirebilirler. Pareto Yasası ile belirli bir konu alanında azınlığı oluşturan ancak literatüre en çok katkı sağlayan yazarlar tespit edilebilir Kurala göre kısaca bir dergideki toplam makalelerin %80'inin, toplam yazarların %20'si tarafından yazılmış olması beklenir.¹³ Buna göre 80/20 kuralı doğrultusunda makale ve yazarlar incelendiğinde *MÜİFD*'de yayınlanan toplam 467 yayının %80'inin (373,6 yayın), toplam 257 yazarın %20'si (51,4 yazar) tarafından yazılması gerekmektedir. Yapılan analizde, yazarların %20'sinin (51 yazarın), toplam yayınların %47.3'ünü (221 makale) yazdığı görülmektedir ve dolayısıyla dergideki yayınlar 80/20 kuralına uymamaktadır.

Yazarların verimliliğinin ölçümü için kullanılan diğer bir yöntem de Price Yasası'dır. Bu yasaya göre toplam yazar sayısının karekökü kadar yazar, literatürdeki toplam makalenin yarısını yazmalıdır.¹⁴ Bu yasa *MÜİFD* yazarlarına uyarlandığında toplam yazar sayısı olan 257'nin karekökü kadar olan yazarın (21,6 yazar) 467 makalenin yarısını (233,5 makale) yazması beklenir. Ancak yapılan incelemeye göre en üretken 22 yazar 136 makale yazmıştır ve bu sonuç Price Yasası'na uymamaktadır.

Yazarların verimliliklerinin ölçüldüğü bir başka ölçüt ise Lotka Yasası'dır. Lotka Yasası'na göre yazarların %60'ının dergiye bir makale, %15'inin iki makale, %7'sinin üç makale ile katkıda bulunması beklenmektedir.¹⁵ *MÜİFD*'de yazarların %61'i (157 yazar) bir makale, %17,5'i (45 yazar) iki makale, %7.8'i (20 yazar) üç makale yazmıştır (yazarların %13.7'si [35 yazar] ise dört ve üzeri sayıda makale kaleme almışlardır). Buna göre, *MÜİFD*'deki yazar dağılımı bu yasaya uygundur.

Tablo 5: Kurumlarına Göre Dağılım

Yazarların Kurumları	Sayı	Yüzde %
M.Ü. İlahiyat Fakültesi	356	76.2
Diğer	111	23.8
Toplam	467	100.0

Tablo 5'te de görüldüğü gibi *MÜİFD* yazarlarının büyük çoğunluğu Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi akademisyenleri ya da öğrencileridir. Dergide kurum dışından olan yazarların detay analizlerine bakıldığında bunların 14'ünün Milli Eğitim Bakanlığı'nda, 11'inin Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM), 9'unun yurt dışındaki çeşitli üniversitelerde, ağırlıklı diğer kısmın ise ülkedeki farklı ilahiyat fakültelerinde çalıştığı tespit edilmiştir.

13 Birinci, "Turkish Journal of Chemistry'nin Bibliyometrik Analizi", s. 353; Coşkun Polat v.dgr., "Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi", s. 280.

14 Birinci, "Turkish Journal of Chemistry'nin Bibliyometrik Analizi", s. 353.

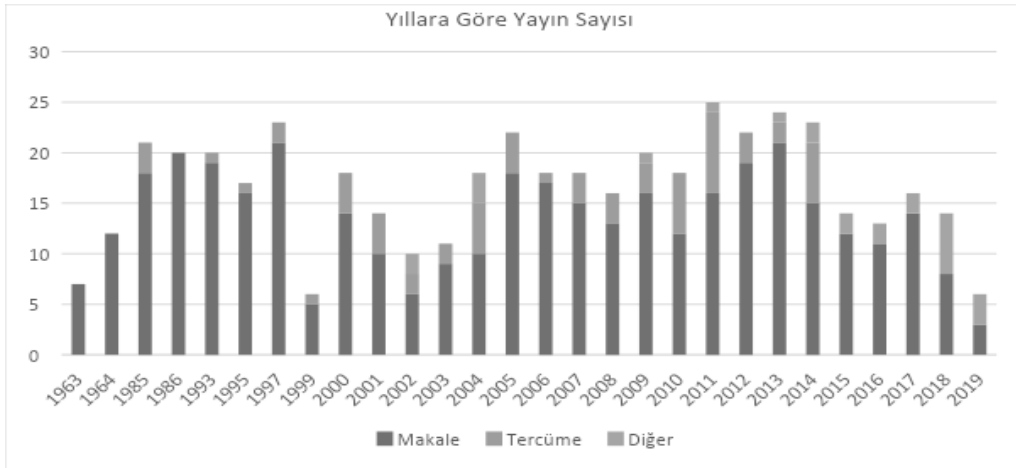
15 Birinci, "Turkish Journal of Chemistry'nin Bibliyometrik Analizi", s. 354.

2009 yılında yapılan bir çalışmaya göre Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının fakülte dergisine katkı oranı %30 civarındadır ve bu oran o dönemde çok düşük görülmüştür.¹⁶ Bu çalışmada da göreceli olmakla birlikte benzer bir oran söz konusudur. 2018-2019 eğitim öğretim yılı itibariyle Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 130 öğretim elemanı vardır ve bunların sadece 42'si, yani %32'si dergide yayın yapmıştır. Bir başka deyişle fakülte öğretim üyelerinin yaklaşık %70'i fakülte dergisinde hiç yayın yapmamıştır. Bunun sebeplerini araştırmak bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte, bu verinin dikkate değer olduğu açıktır.

Dergide yayınlanan makalelerin yaklaşık 1/4'ünün kurum dışından olmasına gelince bu durum, derginin konuyla ilgisi olanlar tarafından itibar gördüğünü ve çalışmalarının bu dergide yayınlanmasını istediklerini gösterir. Ne var ki derginin yurt çapında hatta uluslararası sahada daha saygın hale gelmesi için fakülte dışı yayın sayılarının artması gerekmektedir. Derginin son yılda yayınlanan sayılarında kurum dışı yayınların oranının yaklaşık 1/3 oranına çıkması derginin bu konuda yol aldığını göstermektedir.

Yayınlar Ait Bilgiler

Grafik 1: Yayın Yıllarına Göre Dağılım



*Grafikte "Diğer" olarak ifade edilen yayın türleri kitap tanıtımı, sempozyum tanıtımı, araştırma notu, vefatı kapsamaktadır.

16 Çelebi, "Kuruluşunun 50. Yılı Münasebetiyle Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Üzerine Kurumsal Bir Analiz: Fırsatlar ve Tehditler", s. 12.

Grafik 1’de görüldüğü üzere *MÜİFD*’de yayımlanan çalışma sayıları senelere göre farklılık arz etmektedir. Buna göre dergide en çok yayın 25 çalışma ile 2011 yılında yapılmıştır. En az yayın ise 6 çalışma ile 1999 senesinde yapılmıştır. Derginin tamamına bakıldığında, her yıl (iki sayıda) ortalama 16 civarında çalışma yayınlandığı görülür. Grafiğe göre 1999 yılında yayın sayısında ciddi bir düşüş söz konusu olmuştur. Bunun nedeni derginin, o yıllarda yenilenen “hakemli dergi” kriterlerine uyum sağlayabilmesi için zorunlu olarak yapılan bazı düzenlemelerdir. 1999’dan önce derginin periyodik olarak yayınlanamaması sonucu birikmiş 14 sayının yıllara yayılarak birkaç sayı birden yayınlanmak suretiyle normal sürece girilmesi amaçlanmıştır. Örneğin 1997 yılında iki cilt halinde yayınlanan derginin birinci cildinde iki sayı, ikinci cildinde ise üç sayı birlikte olmak üzere beş sayı birlikte yayınlanmıştır. 1999 yılında ise iki sayı birlikte tek cilt halinde neşredilmiştir. 1999 yılındaki sayıda derginin jenerik sayfasına ilk kez “Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir” ifadesi eklenmiştir. Derginin “hakemli dergi” kriterlerine uygun hale gelmesi ile birlikte yayın sayısı yeniden artmış, 2015 yılından sonra ise tekrar bir düşüş olmuştur. Bu düşüşte akademik atama ve yükselme kriterlerindeki değişiklikler, akademik teşvik sistemindeki kriterler ve ilahiyat alanındaki dergi sayısının artmasının etkili olduğu düşünülmektedir.

Tablo 6: Yayın Yıllarına ve Türlerine ve Göre Dağılımı

Yayın Türü	Araştırma Makalesi	Kitap Tanıtımı	Sempozyum Tanıtımı	Araştırma Notu	Tercüme	Vefayat	Diğer	Toplam
1963	7	0	0	0	0	0	0	7
1964	12	0	0	0	0	0	0	12
1985	18	0	0	0	3	0	0	21
1986	20	0	0	0	0	0	0	20
1993	19	0	0	0	1	0	0	20
1995	16	0	0	0	1	0	0	17
1997	21	0	0	0	2	0	0	23
1999	5	0	0	0	1	0	0	6
2000	14	0	0	0	4	0	0	18
2001	10	0	0	0	4	0	0	14
2002	6	0	2	0	2	0	0	10
2003	9	0	0	0	2	0	0	11
2004	10	0	1	0	5	3	0	19
2005	18	0	0	0	4	0	0	22
2006	17	0	0	0	1	0	0	18
2007	15	0	0	0	3	0	0	18
2008	13	0	0	0	3	0	0	16
2009	16	0	0	0	3	0	1	20
2010	12	0	0	0	6	0	0	18

2011	16	0	0	1	8	0	0	25
2012	19	0	0	0	3	0	0	22
2013	21	0	0	1	2	0	0	24
2014	15	1	1	0	6	0	0	23
2015	12	2	0	0	0	0	0	14
2016	11	2	0	0	0	0	0	13
2017	14	0	0	2	0	0	0	16
2018	8	3	1	2	0	0	0	14
2019	3	3	0	0	0	0	0	6
Toplam / %	378 / 80.9	11 / 2.4	4 / 0.9	6 / 1.3	64 / 13.7	3 / 0.6	1 / 0.2	467

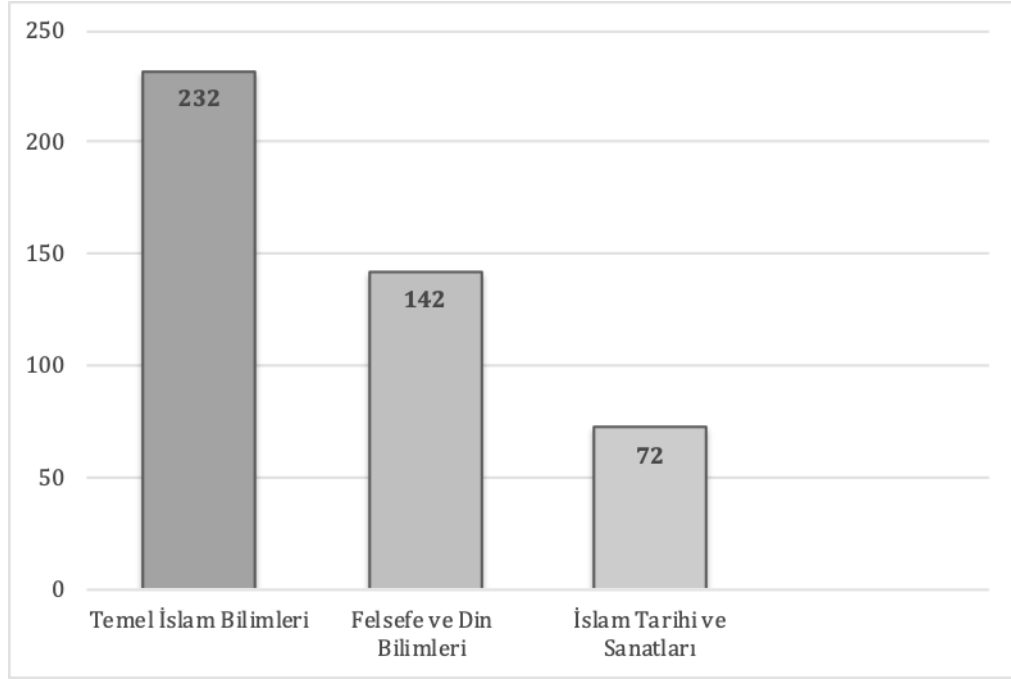
MÜİFD’de yayımlanan çalışmaların türleri ile yayımlandıkları yıllara bakıldığında, yayınların büyük çoğunluğunu araştırma makalelerinin oluşturduğu görülmektedir. Akademik dergilerin asıl amacı bilimsel makale yayınlamak olduğu için bu sonuç normaldir. Dergide makalelerden sonra en çok tercüme çalışmaları yapılmış, bu çalışmalar da 2000-2014 arasında yoğunlaşmıştır. Değişen telif kanunları dolayısıyla dergi son yıllarda çeviri kabul etmemektedir. Dergide yayınlanan diğer çalışmalar ise kitap ve sempozyum tanıtımı ile araştırma notlarıdır.

Burada derginin basım yılları hakkında bir hatırlatma yapmak yerinde olacaktır. Çünkü yukarıdaki tabloda basım yılları esas alınmıştır. Derginin 1987 ve 1988 yıllarına ait 5. ve 6. sayıları 1993 yılında; 1989, 1990, 1991 ve 1992 yıllarına ait olan 7., 8., 9. ve 10. sayıları 1995 yılında; 1993 ve 1994 yıllarına ait olan 11. ve 12. sayılar 1997 yılında; 1995, 1996 ve 1997 yıllarına ait olan 13., 14. ve 15. sayılar 1997 yılında; 1998 ve 1999 yıllarına ait 16. ve 17. sayılar 1999 yılında basılmıştır.

Tablo 7: Yayın Sayfa Sayısına Göre Dağılım

Yayın Sayfa Sayısı	Çalışma Sayısı	%
2-10 sayfa	56	12.0
11-20 sayfa	176	37.7
21-30 sayfa	133	28.5
31-40 sayfa	67	14.3
41-50 sayfa	22	4.7
50 ve üstü sayfa	13	2.8
Toplam	467	100.0

Tablo 7’ye göre MÜİFD’de en çok 11-20 ve 21-30 sayfa aralığındaki çalışmalar yayımlanmıştır. 50 ve üzeri sayfa sayısına sahip makale sayısı ise 13’tür. Buradan hareketle çalışmaların hacmine göre ortalama 11-30 sayfa arasına yoğunlaştığı söylenebilir.

Grafik 2: Akademik Bölümlere Göre Dağılımı

MÜİFD'de yayınlanan çalışmalar konularına göre tasnif edildiğinde, 21 çalışma haricindekiilerin Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ya da İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden biri ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu bölümlerden birine girmeyen 21 çalışma hariç tutulduğunda Grafik 2'den de izlenebileceği gibi, *MÜİFD*'de yer alan diğer 446 yayının 232'si (%49,7) Temel İslam Bilimleri Bölümü ile ilgilidir. Temel İslam Bilimleri Bölümü altındaki anabilim dallarına göre dağılımda ise İslam Hukuku'nda 57, Kelâm'da 48, Tefsir'de 42, Hadis'te 38, Arap Dili ve Belâgatı'nda 24, Tasavvuf'ta 16, İslam Mezhepleri Tarihi'nde 4, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi'nde ise 3 yayın olduğu görülmüştür.

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ile ilgili yayın sayısı 142'dir (%30,4). Bu bölüm altındaki anabilim dallarına göre dağılımda ise İslâm Felsefesi'nde 28, Din Eğitimi'nde 24, Din Felsefesi'nde 24, Din Psikolojisi'nde 23, Din Sosyolojisi'nde 21, Dinler Tarihi'nde 16, Mantık'ta 4, Felsefe Tarihi'nde ise 2 yayın olduğu görülmüştür.

İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü ile ilgili yayın sayısı ise 72'dir (%15,4). Bu bölüm altındaki anabilim dallarına göre dağılımda İslam Tarihi'nde 36, Türk İslam Edebiyatı'nda 23, Türk Din Musikisi'nde 8, Türk İslam Sanatları Tarihi'nde 5 yayın olduğu görülmüştür.

Yayın sayılarının bölümlere göre dağılımı, bölümlerdeki öğretim elemanlarının sayısı ile doğru orantılıdır. Bölümlerdeki öğretim elemanı sayısı yıllara göre değiştiği için her bölümdeki öğretim elemanına düşen yayın sayısı net olarak verilememiştir. Yayınlar, yazarının

uzmanlık alanına göre değil, konusuna göre tasnif edilmiştir. Ayrıca birden fazla alanla ilgili olan yayınlar ise en fazla ilgili olduğu düşünülen alana ait kabul edilmiştir. Yukarıda bölümlere göre dağılımı yapılan yayınların dışında kalan 21 yayına ise herhangi bir ilahiyat bölümü ile doğrudan bir irtibat kurulamadığı için anabilim dallarından birinin altında yer verilememiştir.

Tablo 8: Yayın Diline Göre Dağılım

Yayın Dili	Sayı	%
Türkçe	429	91.9
İngilizce	16	3.4
Arapça	12	2.6
Türkçe /Arapça	8	1.7
Türkçe / İngilizce	1	0.2
Fransızca	1	0.2
Toplam	467	100.0

Tablo 8'den de anlaşılacağı üzere *MÜİFD*'de yayımlanan eserlerin büyük çoğunluğu Türkçedir. Bununla birlikte dergide İngilizce, Arapça ve Fransızca çalışmalar da yayınlanmıştır. Türkçe dışında yapılan yayınların yazarlarının bir kısmı yine Marmara İlahiyat Fakültesi hocalarıdır. Anadiliyle yazmış yabancı yazar çok azdır.

Tablo 9: Özet Verilme Durumuna Göre Dağılım

Özet Kullanımı	Sayı	%
Türkçe / İngilizce	211	45.2
Sadece İngilizce	43	9.2
Sadece Türkçe	6	1.3
Türkçe / İngilizce / Arapça	4	0.9
Fransızca / Türkçe	1	0.2
Özet Yok	202	43.3
Toplam	467	100.0

MÜİFD'de yayımlanan yazıların önemli bir kısmında özet bulunmamaktadır. Özet bulunmayan çalışmalar genellikle 2000 öncesi yayımlanan çalışmalar ile 2000 yılından itibaren yayımlanan kitap tanıtımı, sempozyum tanıtımı, tercüme ve araştırma notu türündeki yazılardır. Özeti verilen çalışmalar ise yakın zamanlarda yapılan çalışmalar olup bunların büyük kısmında hem Türkçe hem İngilizce özet birlikte verilmiştir.

verilmiştir. Nitekim 467 makalenin yaklaşık %57'sinin sonunda bibliyografya bulunmasa da dipnotlara yer verilmiştir. Makalelerde kullanılan kaynak sayılarına bakıldığında, bir çalışmada en az 7, en çok 149 kaynak kullanıldığı tespit edilmiştir. Akademik çalışmalarda kaynak kullanımının doğrudan çalışmanın konusu ve yöntemiyle ilgili olduğu da belirtilmelidir.

Tablo 11: Kaynakçasında En Fazla Eser Bulunan İlk Beş Makale

Sıra	Makalenin İsmi	Yazarı	Yayın Yılı	Kaynak Sayısı
1	Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi	Ahmet Karataş	2015	149
2	Tâbiin Döneminden Seçkin Bir Kadın Portresi Âişe bint Talha	Fatımatüz Zehra Kamacı	2015	136
3	Din Psikolojisinde Tarihsel-Kültürel Yaklaşım: Disiplinlerarası Araştırmalar İçin Bakış Açuları	Ali Ayten (Tercüme)	2007	115
4	Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri	Ahmet Karataş	2016	113
5	İslam Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları	İlyas Çelebi	1997	106

Makalelerde başvuru kaynakların dillerine bakıldığında ise aşağıda yer alan tablo verileri ortaya çıkmaktadır:

Tablo 12: Makalelerde Başvuru Kaynaklarının Dilleri

Kaynakların Dilleri	Toplam Sayı	Kaynakların Dilleri	Toplam Sayı
Arapça	3217	Fransızca	70
Türkçe	2371	Almanca	58
İngilizce	1177	Farsça	44
Osmanlıca	166	Diğer	6
Toplam		7109	

Tablo 12'ye göre *MÜİFD*'nin bütün makalelerinde kullanılan kaynakların önemli bir kısmı Arapça ve Türkçe'dir. Ardından İngilizce kaynaklar kullanılmış, Osmanlıca, Fransızca, Almanca ve Farsça kaynaklara da yer verilmiştir.

Tablo 13: Makalelerin Görüntülenme Sayısı

Makalelerin Görüntülenme Sayısı	Sayı	%
1-100	12	2.6
101-200	211	45.2
201-300	188	40.3
301-400	38	8.1
401-500	7	1.5
500 ve üstü	11	2.4
Toplam	467	100.0

Tablo 13'den izlenebileceği gibi *MÜİFD*'de yayımlanan makalelerin yaklaşık %85'i, 101 ile 300 defa görüntülenmiştir. Dergide 500 ve üzeri görüntülenmiş makale oranı ise %2,5 civarındadır. Burada elde edilen verilerin 28 Mayıs 2016 itibarı ile olduğunu ise tekrar etmek yerinde olacaktır. En çok görüntülenen makaleler ise tablodaki gibidir:

Tablo 14: En Çok Görüntülenen İlk Beş Makale

Sıra	Makalenin İsmi	Yazarı	Yayın Yılı	Görülme Sayısı
1	Zemahşeri Tefsirinde Emanet Âyeti	Muhammed Coşkun	2016	718
2	XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış	Ali Köse	2015	617
3	Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslahı ve Panislamizm Tartışmaları Bağlamında Bir Medrese: Kudüs Selâhaddin-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi ve Külliye Talimatnamesi	Harun Yılmaz	2016	616
4	Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali-İslami Eğitimin Sosyal Tarihi	Sezai Engin	2016	608
5	Çağdaş, Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-II	Halil Aydınalp	2016	567

Tablo 15: Makalelerin İndirilme Sayıları

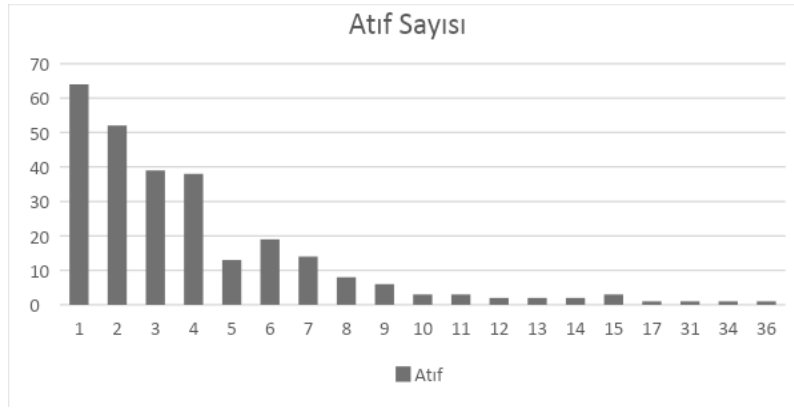
Makalelerin İndirilme Sayısı	Sayı	%
40-300	97	20.8
301-500	159	34.0
501-1000	130	27.8
1001-5000	74	15.8
5000 üstü	7	1.5
Toplam	467	100.0

Tablo 15'te görüleceği üzere *MÜİFD*'de yayımlanan makalelerin %34'ü 301-500 aralığında indirilmiştir. Bu aralığı 501-1000 indirilme sayısı aralığı izlemektedir. 5000 ve üzeri indirilen makale oranı ise %1,5 civarındadır. En çok indirilen beş makale ise aşağıda gösterilmiştir. Burada dikkat çekici olan unsurlardan birisi de en çok indirilen makale sahibi olan Hümeýra Karagözođlu'nun bu makaleyi yüksek lisans öğrencisi iken yayınlamasıdır.

Tablo 16: En Çok İndirilen İlk Beş Makale

Sıra	Makalenin İsmi	Yazarı	Yayın Yılı	İndirilme Sayısı
1	"Homo Homini Lupus": Thomas Hobbes'un Ahlak Felsefesi Üzerine	Hümeýra Karagözođlu	2006	7887
2	İslam Hukukuna Göre Gebeliđin Sonlandırılması	İbrahim Tüfekçi	2013	6984
3	Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tâhirliliđi ve Abdeste Etkisi	Rahmi Yaran	2013	6422
4	Ürdün Üniversitesi Dil Merkezi'nde İkinci Dil Olarak Arapça Öğreniminde Yabancı Öğrenciler Tarafından Kullanılan Yöntemler: Bir Örnek Olarak Altıncı Kur Öğrencileri (Makale dili Arapça'dır)	Hadia Adel Khaznakatbi	2014	5699
5	Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dini/Ahlakî Neticeleri (İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında bir Mukayese)	Şükrü Selim Has	2006	5690

Yukarıdaki üç tabloda yayınların görülme ve indirilme sayıları hakkında verilen bilgilerde bir çelişki ya da uyumsuzluk düşünülmemelidir. Nitekim bir makalenin görülmesi, onun online olarak açılıp görüntülenmesini ifade ederken, indirilmesi ise görüntülenmesi anlamına gelmeyip birisinin makaleyi daha sonra göz atmak veya okumak üzere kişisel depo kaynağına indirmesi anlamındadır. Burada görülmesi de, indirilmesi de o çalışmanın okunduğunu göstermez ama en azından ilgi gördüğü anlamına gelir.

Grafik 3: Atıf Sayılarına Göre Dağılım

Makalelerin aldığı atıf sayılarının Google Scholar veri tabanı ile sınırlı olduğu daha önce belirtilmişti. Bu nedenle burada verilen atıf sayıları, sınırlı bir bilgi vermektedir. Grafik 3'e göre dergide yer alan 195 makale atıf almamış, diğer kalan makaleler ise en az birer kez atıf almıştır. Dergide çıkan yayınlara bakıldığında bir makaleye en çok 36 kez atıf yapıldığı görülmektedir. Dergiye toplamda 1136 atıf yapılmıştır. Atıf sayılarına göre ilk beş makale aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 17: En Çok Atıf Alan İlk Beş Makale

Sıra	Makalenin İsmi	Yazarı	Yayın Yılı	Atıf Sayısı
1	İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)	Ali Ulvi Mehmedoğlu	2006	36
2	Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma	Ali Ayten	2009	34
3	İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri	Ahmet Koç	2003	31
4	Büyük Nazireler Mevlid ve Mevlid'de Milli Çizgiler	Nihad Sami Banarlı	1963	17
5	Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma	Ali Ayten Zeynep Sağır	2014	15
	İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma	Zuhal Ağılkaaya	2010	15
	İman Bilincinin Evleri (Tercüme)	Ali Ulvi Mehmedoğlu	2000	15

MÜİFD'de yayınlanan yayınları analiz eden bu çalışmada yukarıda çalışmaların görünlüme, indirilme ve aldığı atıf sayılarına dair verilen bilgilerde yayın yıllarının etkisi de dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan yayın yılına göre ortalama yılda en çok atıf alan 5 makale de şöyle sıralanmaktadır:

Tablo 18: Yıllara Göre En Çok Atıf Ortalamasına Sahip Olan İlk Beş Makale

Sıra	Makalenin İsmi	Yazarı	Yayın Yılı	Toplam Atıf	Yıllık Ortalama Atıf
1	Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma	Veysel Uysal Ayşe Kaya Göktepe Sema Karagöz Melike İlerisoy	2017	7	3,5
2	Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma	Ali Ayten	2009	34	3,4
3	Harpüt Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi	Ahmet Karataş	2015	12	3
4	Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/ Dindarlık	Veysel Uysal	2015	12	3
5	Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma	Ali Ayten Zeynep Sağır	2014	15	3

Yukarıdaki her iki tabloda da Din Psikolojisi alanında yapılan çalışmaların en çok atıf aldığı görülmektedir. Tablo 17'de yer alan en yüksek sayıda atıf alan yedi çalışmadan dördünün, Tablo 18'de ise beş çalışmadan dördünün Din Psikolojisi sahasındaki çalışmalara ait olması dikkat çekicidir. Tablo 17'de yer alan diğer üç çalışma ise Din Eğitimi, Din Sosyolojisi ve Türk İslam Edebiyatı sahasına, Tablo 18'de yer alan diğer çalışma ise Türk İslam Edebiyatı sahasına aittir. Her iki tablodaki çalışmaların başlıklarına bakıldığında ise en çok atıf alan çalışmaların dindarlıkla ilgili olduğu göze çarpmaktadır. En çok atıf alan çalışmalar arasında dikkat çeken ikinci konu başlığı ise ilahiyat öğrencileri ile ilgilidir.

Sonuç

Bu çalışmada, *MÜİFD*'de yayınlanan çalışmaların bibliyometrik göstergeler açısından analiz edilmesi amaçlanmıştır. İlahiyat Fakültesi dergilerinin en köklülerinden birisi olan dergide yayınlanan çalışmalar, yazarlarının cinsiyetleri, çalıştıkları kurumlar, unvanları, çalışmalarındaki yazar sayısı, yayınların sayfa sayısı, yayın yılları, yayın türleri, özet ve anahtar kelime durumu, kaynakça sayıları ve kaynakça dili, görülme, indirilme ve atıf sayısı gibi özellikler açısından araştırılmıştır.

Araştırma sonunda, yayınlanan çalışmalarda genelde erkek yazarların ağırlıklı olduğu görülmektedir. İlahiyat fakültelerinin akademik kadrolarında cinsiyete göre dağılıma bakıldığında bu durumun normal olduğu söylenebilir.

Dergide yer alan makalelerin yazar sayılarına bakıldığında, çoğunlukla tek yazar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Konuya ilişkin başka araştırmalar ve gözlemler de benzer durumu ortaya koymaktadır. Alanın doğası kolektif çalışmayı gerektirmesine rağmen böyle bir sonuç, ilahiyat alanında iş birliğine dayalı akademik çalışma geleneğinin oluşmadığını göstermektedir.

Yazar verimliliğini ölçmek için kullanılan Pareto, Price Lotka Yasaları'na uyuma bakıldığında, yazar dağılımının Pareto ve Price Yasalarına uymadığı, ancak Lotka Yasası'na uyduğu görülmektedir.

Yazarların çalıştığı kurumlara bakıldığında, çoğunluğunun Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi ya da lisansüstü öğrencisi olduğu, bununla birlikte yurt içi ve yurt dışından birçok farklı kuruma mensup yazarların da bulunduğu görülmektedir. Bu durum derginin araştırmacılar tarafından ilgi gördüğüne işaret sayılabilir.

Yazarların unvanlara göre dağılımında ise doktor öğretim üyelerinden profesörlere doğru oransal bir azalma dikkat çekmektedir. Bu durum, akademik kariyer için yayın yapma zorunluluğunun önemli bir faktör olduğunu düşündürmektedir. Nitekim *MÜİFD*'nin Doçentlik Değerlendirme Kriterleri'ndeki temel koşulları sağlıyor olması ve akademik yükselmelerde gerekli olan dizinlerde taranması, en çok yayın yapanların Dr. Öğretim Üyeleri olmasını açıklar niteliktedir.

Yılda iki kez yayınlanan *MÜİFD*'de yer alan bütün yayınlar birlikte değerlendirildiğinde, çalışmaların daha çok araştırma makalesi olduğu, her yıl ortalama 17 çalışmanın yayınlandığı, ortalama olarak bir makalenin 23 sayfadan oluştuğu, 45 kaynak kullandığı, 6 anahtar kelimeye yer verdiği, 220 kez görüntülediği, 721 kez indirildiği ve 2,5 atıf aldığı görülmektedir. Bu genel tablo *MÜİFD*'de yayınlanan çalışmaların literatürde takip edildiğini ve etkili olduğunu göstermektedir. Buna karşılık dergideki çalışmaların yayın dilinin büyük bir çoğunluğunun Türkçe olması, yurt dışında takip edilmesini ve oralarda yapılan yayınlarda atıf almasını sınırlandırmaktadır. Bununla birlikte derginin EBSCO ve ULRICHWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı

(SBVT), TR Dizin ve İSAM tarafından tarandığı gibi Web of Science ve Scopus veri tabanlarında da taranıp indekslenmesinin akademik camiada derginin daha fazla rağbet görmesine neden olacağı ifade edilebilir. Bununla ilgili yapılan görüşmelerde de dergi yöneticileri tarafından bu indekslere başvuru yapılması konusunda gerekli adımların atıldığı ifade edilmiştir.

MÜİFD'de yayınlanan çalışmaların konu dağılımı incelendiğinde araştırma konularının merkezinde Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları yanında sosyal bilimler alanında da birçok disiplinin yer aldığı görülmektedir. Çalışmalarda yoğunluk sırasına göre en çok kullanılmış olan din, dinî, dinler, İslâm, İslam Hukuku, Hadis, Kur'an, Kur'an öğretimi, dil, hukuk, eğitim, felsefe, Fıkıh, Tefsir, Din Eğitimi, eğitim, değer, ahlak, metafizik, Hıristiyan, bilim, fizik, Hanefi, modernleşme, mutezile, kelam, edebiyat, kitap, şiir, dindarlık, Osmanlı hukuku, Osmanlı düşüncesi, mantık, usül, akıl, akletme, anlam, ilahiyat, Kıraat, Tasavvuf, Tanrı, medrese, Şia, Şii, Türk, şiir gibi anahtar kelimeler de bunu desteklemektedir. Bu bulgular, *MÜİFD*'nin ilahiyat sahasında topluma ve ilim dünyasına karşı önemli sorumluluklar üstlenmiş olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, ilahiyat alanında yayın yapan önemli bir dergide 1963-2019 yılları arasında yayınlanmış olan 467 çalışmanın bibliyometrik özellikler açısından araştırılmasıyla sınırlıdır. Bu tür araştırmaların diğer ilahiyat dergilerinde de yapılması, ilahiyat sahasında yayınlanan çalışmaların değerlendirilmesine katkı sağlayacak ve gelecek planlamasına ışık tutacaktır.

Kaynaklar

- Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1999, sy. 6, s. 255-268.
- Aybey, Salih. "Türkiye'deki Din Eğitimi Çalışmaları Bağlamında 'Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi' (2017) Üzerine Bibliyometrik Analizler." *AUID*, 2018, sy. 10 s. 415-430.
- Al, Umut. "Çok Yazarlılığın Bilimsel İletişimdeki Yeri". *Prof. Dr. Nilüfer Tuncer'e Armağan* (haz. Mehmet Emin Küçük). Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 2005, s. 31-41. <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~umutal/publications/multipleauthorship.pdf> (erişim tarihi: 29.09.2019)
- Çelebi, İlyas. "Kuruluşunun 50. Yılı Münasebetiyle Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Üzerine Kurumsal Bir Analiz: Fırsatlar ve Tehditler." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 37, s. 5-14.
- Birinci, Hatice Gülşen. "Turkish Journal of Chemistry'nin Bibliyometrik Analizi." *Bilgi Dünyası*, 2008, IX, sy. 2, s. 348-369.
- Karagöz, Beytullah – İzzet Şeref. "Değerler Eğitimi Dergisi'nin Bibliyometrik Profili (2009-2018)." *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2019, XVII, sy. 37, s. 219-246.
- Polat, Coşkun –Mukaddes Sağlam – Tuba Sarı. "Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi." *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2013, XXVII, sy. 2, s. 273-288.
- Pritchard, Alan. "Statistical Bibliography or Bibliometrics?." *Journal of Documentation*, 1969, sy. 25/4, s. 348-349.
- Terkan, Fehrullah. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bünyesinde Yapılan Yayınlar ve Bunlara Dair Bir Değerlendirme." *Türkiye'nin İlahiyat Birikimi: Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019)*. 2019, s. 234-275. http://dosya.marmara.edu.tr/ilh/Bultendergi/I_lahiyat_Tan_t_m_Kitapc_g_2020_web.pdf (erişim tarihi: 02.09.2019)
- <https://cabim.ulakbim.gov.tr/bibliyometrik-analiz/> (erişim tarihi: 01.09.19)
- <https://cabim.ulakbim.gov.tr/bibliyometrik-analiz/bibliyometrik-analiz-sikca-sorulan-sorular/> (erişim tarihi: 01.09.19)
- <https://dergipark.org.tr/maruihd> (erişim tarihi: 10.08.2019)
- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruihd/archive> (erişim tarihi: 17.09.2019)
- <https://dergipark.org.tr/tr/search?q=ilahiyat+fak%C3%BCltesi§ion=journal> (erişim tarihi: 11.10.2019)
- <https://ilahiyat.marmara.edu.tr/fakulte/genel-bilgiler/> (erişim tarihi: 10.08.2019)
- <https://www.isnadsistemi.org/kullananlar/> (erişim tarihi: 06.12.2019)



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?

Has *Fiqh* Methodology Completed its Function?

Ahmet YAMAN*

Öz: Son zamanlarda bazı araştırmacılar, fıkıh usûlünün furû üretme yöntemi olmadığı, geçmişte olup bitenin metodolojik açıklamasını yapan bir ilim olduğu ve özellikle mevcudu korumak amacıyla inşa edildiği, bunun için de “yüzünün geçmişe dönük olduğu” iddiasını öne sürmüşlerdir. Söz konusu iddianın sahipleri bu kanaatlerini desteklemek üzere fıkıh usûlü veya fıkıh furûu literatüründen yeterli ve ikna edici argümanlar sunamadıkları gibi fıkıh tarihini de yanlarında bulamamışlardır. Tıpkı bazı oryantalistlerin ve özellikle de revizyonist oryantalistlerin, Kur’ân ve Sünnet-hadis de dâhil olmak üzere İslamî kaynakları ve ilimleri tarihlendirme iddialarını temellendiremedikleri gibi.

Öyle anlaşıyor ki fıkıh usûlünün işlevini tamamladığı yönündeki iddia, kendisine iki dayanak bulduğunu zannetmektedir. Birinci dayanak, bu ilmin sistematik bir ilim olma niteliğini, furûun kemâle ermesi ve fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra kazanmış olması gerçeğidir. Usûl-i fikhin özellikle mezheplerin kuruluşunu takip eden IV/X. yüzyıldan itibaren gün yüzüne çıkan literatürüyle sistematik bir yapı kazanması doğru bir tespittir. Fakat usûl ilmi delil, hüküm, lafız ve makâsîd bahislerini ilgilendiren en temel kurallarıyla müşahhas bir olgu olarak fıkıh/furû ile aynı anda var idi ve hatta birçok bakımdan ondan önce doğmuş idi. Böyle olmasaydı iç tutarlığa sahip ve insicamlı bir fıkıh disiplininden bahsedilemezdi. Dolayısıyla fıkıh usûlü, her ne kadar sistematik literatürü fikhî mezheplerinin istikrar bulmasından sonra gün yüzüne çıkmışsa da somut bir olgu olarak baştan beri mevcut ve etkindi.

Mezkûr iddianın ikinci dayanağı ise günümüzde fıkıh usûlü genel teorisine göre bir fıkıh üretiminin yapılamayacağı ön kabulüdür. Sanki şu söylenmek istenmektedir: Naslara dayanan müstakil icthad faaliyeti sona ermiştir. Hal böyle olunca fıkıh usûlü de görevini tamamlamıştır, dolayısıyla artık işlevsel değildir. Hukuk üretimi bugün ancak bir mezhebin doktrinine ve onun fetva usûlüne bağlı olarak tahrîc yoluyla mümkün olabilir. İslam toplumlarında mezheplerin yerleşmesinden sonra tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de fıkıh üretiminin toplumda benimsenen bir mezhebe göre şekillendiği tespiti isabetlidir. Hukukî istikrar da bunu gerektirir. Fakat bu gerçek, makalede örnekleriyle ortaya konulacağı üzere, naslara dayanan müstakil icthad faaliyetinin artık sona erdiği, bundan böyle istinbatın söz konusu olamayacağı, fıkıh ve fetvanın yani şer’î-hukukî kuralların ancak tahrîc yoluyla üretilebileceği sonucunu zorunlu kılmaz. Böyle olması, İslam’ın değişen ve gelişen hayatı okuyamaması ve onun gerisinde kalması anlamına gelir.

Okuyacağımız bu makale, artık fıkıh usûlünün fonksiyonunun kalmadığı iddiasının birçok açıdan tutarsız olduğunu temellendirmeye çalışacaktır. Bu temellendirmeyi yaparken usûl-i fikhî ilminin tarihî gelişimine işaret edecek, ardından İslam hukukçularının

* Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi; Prof. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ayaman@necmeddinerbakan.edu.tr, yamanahmet@hotmail.com
Orcid No: 0000-0001-5358-1687

usûl ilmine bakışına ve onu konumlandırış şekline değinecektir. Daha sonra da hem geçmiş fakihlerden hem de günümüz fetva kurullarından seçilen bazı örnekler bağlamında fıkıh usûlünün nasıl işlevsel olduğunu sergileyerek, hakikatin, işlevsellik konusundaki olumsuz modern yorumun aksine, bambaşka bir şey olduğunu gösterecektir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh usûlü, ichtihad, müctehid, tahrir, mezhep.

Abstract: Recently, some researchers have argued that *fiqh* methodology is not a method of producing *furu'*, it is a science that makes a methodological explanation of what has taken place in the past, and it was built especially for the purpose of preserving the present, which means that it is "facing backward". The proprietors of this claim could not provide sufficient and convincing arguments from the *fiqh* or *furu'* literature to support these convictions, nor did they find any evidence of their assertions in the history of *fiqh*. Just as some orientalists, and especially revisionist orientalists, they have not been able to justify their claims up to date with regards to Islamic sources and Islamic sciences, including the Qur'an and Sunnah-hadith, retrospectively.

It is maintained that those who claim that *fiqh* methodology has completed its function argue that they have found two grounds for it. The first premise is that this science only gained the quality of being a systematic science after the formation of *furu'* and of the *fiqh madhahib*. The fact that the *fiqh* methodology gained a systematic structure, especially with the literature that emerged since the IV/X century following the establishment of the *madhahib*, is an accurate discovery. However, the procedural science existed at the same time as *fiqh/furu'*, and even in many ways it existed long before it, as a congenial phenomenon with the most basic rules concerning the evidence, judgments, verbs and *maqasid* sections. Otherwise, there would be no talk of a coherent and harmonious discipline of *fiqh*. Therefore, the *fiqh* methodology was present and effective right from the beginning as a concrete fact, although its systematic literature came to light after the stabilization of the *fiqh madhahib*.

The second basis of the aforementioned claim is the presupposition that a *fiqh* cannot be produced according to the general theory of *fiqh* methodology. It is as if the following is said: the independent *ijtihad* activity based on the *nusus* has ended, in this case, the *fiqh* methodology has also completed its task and is no longer functional. Law production can only be possible today through *tahrir*, depending on the doctrine of a *madhahab* and its *fatwa* procedure.

After the establishment of *madhahib* in Islamic societies, it is accurate to conclude that *fiqh* production was shaped according to a group structure that was adopted by the society, today as it has been throughout history. Legal stability also requires this type of development. However, this fact does not necessitate the following conclusions, as will be demonstrated by the examples in this article: (i) The independent jurisprudence activity based on the *nusus* has now come to an end; (ii) from now on, there is no question of relinquishing it, and (iii) *fiqh* and *fatwa*, that is the sharia-legal rules, can only be produced through *tahrir*. This means that Islam cannot read the changing and developing life, and therefore will fall behind.

This article will try to establish that the claim that the *fiqh* methodology no longer functions is inconsistent in many respects. In making this foundation, it will point to the historical development of the science of *fiqh* methodology, and then it will refer to the way Islamic jurists view the science of methodology and how they position it. It will then demonstrate how *fiqh* methodology is functional in the context of selected examples from both the previous *fuqaha* and the present-day *fatwa* councils, showing that the truth of this case is totally something else, contrary to the negative modern interpretation of functionality.

Keywords: *Fiqh* methodology, *ijtihad*, *mujtahid*, *tahrir*, *madhahab*

Giriş: Meseleyi Tespit

Günümüzde bazı araştırmacılar tarafından fıkıh usûlünün, furû üretme yöntemi olmadığı, aksine usûl-i fıkıh ilminin furû-ı fikhın mezhepler eliyle olgunlaşmasından sonra ortaya çıktığı, dolayısıyla geçmişte olup biteni yönetsel açıdan anlamayı sağlayan bir ilim olduğu ve mevcudu korumak için inşa edildiği, bunun için de yüzünün geçmişe dönük olduğu iddia edilmektedir.¹ Öyle anlaşıyor ki, bu iddianın temel dayanaklarından biri, fıkıh usûlünün sistematik bir ilim olma hüviyetini, fıkıh mezheplerinin teşekkülünden ve furûun kemâle ermesinden sonra kazanmış olmasıdır. Usûl-i fıkıh literatürünün özellikle 4./10. yüzyıldan itibaren gelişip sistematik bir yapı kazanması açısından bakıldığında isabetli görülen bu yaklaşım, usûl ilminin delil, hüküm, lafız ve makâsıd bahislerini ilgilendiren en temel kurallarıyla sadece bilkuvve (düşünce ve fikir hâlinde) değil bilfiil ve bizzat (müşahhas bir olgu olarak) da fıkıh/furû ile aynı anda var olduğu hatta birçok bakımdan ondan önce doğmuş olduğu gerçeği açısından tartışmaya açık görünmektedir. Zira ilk doğum anından başlayıp farklı mezheplerde üretim ve temsil aşamasına kadar iç tutarlılığa sahip, insicamlı, hesabı verilebilir ve mantıklı sağlanması yapılabılır bir disiplinden bahsedilecekse -ki fıkıh böyle bir kimliğe sahiptir- bu, “bizzat” mevcut ve işlevsel bir yöntemin/metodolojinin varlığını zaruri kılar. Dolayısıyla fıkıh usûlü, her ne kadar sistematik literatürü fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından sonra gün yüzüne çıkmışsa da somut bir olgu olarak baştan beri mevcut ve etkindi.

Fıkıh usûlünün başlangıç tarihi ve misyonu ile ilgili bu modern yaklaşım, zihnimizi genel anlamda İslâm'ın ana kaynakları ile İslâmî ilimlerin tarihlendirilmesi etrafında ileri sürülen bazı oryantalist iddialara yönlendirmektedir. Mesela Joseph Schacht (ö. 1969) İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) hicrî 3. yüzyılın başlarında son halini alan *er-Risâle* isimli usûl eserini, o zamana kadar yerleşmiş uygulamayı geriye dönük olarak sistematik hale getiren ve hadisin otorite değerini yükselterek yeni hadislerin uydurulmasının önünü açan bir çalışma olarak nitelendirmektedir.² Özellikle John Edward Wansbrough (ö. 2002) etrafında kümelenen revizyonist oryantalistler³ ise daha ileri giderek Kur'ân-ı Kerim de dâhil olmak üzere bütün İslâmî referansların aslında 3./9. yüzyıla tarihlendirilebileceğini öne sürmektedirler.⁴ Aynı ekolün fıkıh araştırmalarıyla öne çıkan ismi Norman Calder (ö. 1998) Şâfiî'nin *er-Risâle*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu müşkilil'âsâr* isimli eserlerini kendi varsayımları doğrultusunda bir içerik değerlendirmesine tâbi tutmuş ve neticede, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin diğer ikisinden sonra yazıldığını, Tahâvî'nin eserinin ise kendisinden sonra başkalarınca olgunlaştırıldığını öne sürmüştür.⁵ Revizyonistlerin

1 Özet bir aktarım için bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 170-1. Köksal'ın aynı sayfada bu iddiayı “çağımız araştırmacılarının hâkim temayülü” olarak nitelendirmesi, esaslı bir eleştiriyi hak etmektedir.

2 Schacht, *The Origins*, s. 157, 177-8.

3 Kimler oldukları ve temel yaklaşımları konusunda bk. Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (doktora tezi, 2007), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE; Hüseyin Koç, “Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler”, <http://fikircografyasi.com/makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler> (erişim tarihi: 25.11.2019).

4 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. XVII, 160, 203.

5 Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 226-230. Revizyonist oryantalistlerle ilgili bu bilgiler için Hüseyin Koç'a teşekkür ederim.

iddialarını Michael Cook ile Patricia Crone'un (ö. 2015) şu cümleleri özetlemektedir: "İslam tarihinin ikinci yüzyılın sonuna kadarki bilinen şekli, daha sonraki dönemlerde duyulan ihtiyaç üzerine uydurularak geriye doğru projekte edilmiştir. İslam otonom bir din ve kültür vasfını uzun süren bir kimlik arayışı ve mücadele sonunda kazanmıştır."⁶

Fıkıh usûlünün mevcudu korumak için inşa edildiği, bunun için de yüzünün geçmişe dönük olduğu iddiasının bir başka dayanağı, belki de fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından ve yerleşik hukuk sistemleri haline gelmesinden sonra hukukun, fıkıh usûlü genel teorisine göre değil de bir mezhebin fetva usûlüne göre üretilmesi gerektiği yönündeki ön kabuldür. Kendi gözlemime istinat ettiği için "belki de" ihtimaliyle sevk ettiğim bu arka plan ögesi sanki şunu söylemektedir: Kurucu ve naslara dayanan müstakil ictihad faaliyeti sona ermiş, hal böyle olunca fıkıh usûlü de görevini tamamlamış, ununu eleyip eleğini asmıştır. Şimdi olsa olsa bir mezhebin doktrinine ve onun fetva usûlüne bağlı olarak tahrîc yoluyla hüküm tesis edilebilir.

İslâm toplumlarında mezheplerin yerleşmesinden sonra tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de fıkıh üretiminin ve fetvanın o toplumda benimsenen mezhebe göre şekillendiği ve hatta "normal şartlar altında" böyle olması gerektiği, bu satırların yazarı tarafından da benimsenen ve defaatle yazılıp-çizilen bir husustur:

"Hicrî II. yüzyılın sonlarından itibaren hissedilir biçimde belirginleşmeye başlayan fikhî-amelî mezhepler esasen, toplumdaki hukuk emniyetini ve istikrarını sağlama ihtiyacını karşılayan araçlar konumundadır. Bireyler kendi ibadet-hukuk hayatlarını belli bir disiplin ve tutarlılık içinde yürütmek; kamusal irade sahipleri de hukuk birliğini sağlayarak adalet duygusunda olabildiğince müşterek bir hukuk toplumu oluşturabilmek için belli bir fıkıh mezhebini takip etmeyi uygun bulmuştur... Günümüzde mezheplerüstü bir bakışa sahip olup fıkıh mirasının bütününden istifade etme ilkesini benimseyen fıkıh akademileri bile fetvanın mezhep usûllerinden bağımsız olamayacağını⁷ belirtmişlerdir."⁸; "Gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın istikrar ve selameti için bir mezhebe bağlanmak ve amelî hayatı, olağanüstü bir gelişme olmadıkça o mezhebin hükümlerine göre düzenlemek önemli bir duyarlılıktır... Aksi hal keyfilige, hevâya uymaya ve hukuk anarşisine yol açar. Onun için fikhî mezhepleri fevkalade önemli işleve sahip köklü kurumlardır ve onlar olmaksızın gerek bireysel gerek toplumsal huzuru sağlamak da mümkün değildir."⁹

6 Crone-Cook, *Hağarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, s. 9 ve devamından naklen Çolak, *Batıda İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, s. 121, 218. Bu bağlamda Çolak'ın aynı tezin 9. sayfasındaki şu yorumu dikkati çekmektedir: "Revizyonist araştırmacılar İslam toplumunun varlık referanslarını bütünüyle inkâr noktasına kadar giden şüpheciliğe dayalı ileri tenkit metoduna meyletmişlerdir. Açıkta söylenmese de bunun İslam toplumlarını tarihsizleştirme gibi örtük gayeler taşıdığını tahmin etmek zor olmasa gerektir."

7 Bunların arasında en etkilisi olan *Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî/İslâm İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi*'nin 2006 yılında aldığı 152 (1/17) numaralı kararındaki şu cümle bu gerçeğe parmak basmaktadır: إنَّ الاعتراف بالمذاهب في الإسلام يعني الالتزام بمنهجية معينة في الفتاوى: فلا يجوز لأحد أن يتصدى للإفتاء دون مؤهلات علمية معينة، ولا يجوز الإفتاء دون التقيد بمنهجية المذاهب، ولا يجوز لأحد أن يدعي الاجتهاد ويستحدث رأياً جديداً أو يقدم فتاوى مرفوضة تُخرج المسلمين عن قواعد الشريعة وثوابتها وما استقر من مذاهبها.

8 Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 57-59.

9 Yaman – Çalış, *İslam Hukuku*, s. 29.

Fakat bu gerçek, aşağıda örnekleriyle ortaya konulacağı üzere, naslara dayanan müstakil icthad faaliyetinin artık sona erdiği, bundan böyle istinbatın söz konusu olamayacağı, fıkıh ve fetvanın yani şer'î-hukukî kuralların ancak tahrîc yoluyla üretilbileceği sonucunu zorunlu kılmaz. Zira söz konusu sonuç, icthad ve istinbatın teorik çerçevesini sunup yöntemini belirleyen fıkıh usûlü ilminin vaktiyle görevini tamamladığını ve artık işlevsel olmadığını söylemiş olur ki, bu söylem ya da iddia birçok açıdan isabetli değildir.

Fıkıh Usûlünün İşlevselliği

Hem usûl-i fıkıh ilminin tarihî gelişimi, hem fukahânın ona bakış ve konumlandırış şekli hem de günümüz pratikleri bize, fıkıh usûlünün işlevselliğiyle ilgili yukarıda özetle aktardığım olumsuz modern yorumun aksine, hakikatin bambaşka bir şey olduğunu göstermektedir. Burada işbu hakikati hem tarihî kaynakları ile hem de güncel uygulamalarla temellendirmeye çalışacağım. Aşağıda sıralayacağım 14 madde, fıkıh usûlünün işlevini sürdürdüğünü dolayısıyla görevinin bitmediğini göstermektedir. Şöyle ki;

1. Fıkıh usûlünün öteden beri yapıla gelen tarifi onun geçmişe dönük değil, gelecek vizyonu olan bir ilim olduğuna işaret etmektedir. Köklerini yine klasik eserlerde bulduğumuz bu tarife göre fıkıh usûlü, şer'î-amelî hükümlerin tafsilî (belirli ve özel) delillerden çıkarılmasını (*istinbât*) sağlayan kurallar bütünüdür.¹⁰ İstinbatı yapacak olan müctehid-dir ve icthad kapısı açık olduğu sürece fıkıh usûlü ilmi de işlevseldir. Aksi durum yani icthad kapısının kapalı olması, fıkıh tarihinin gerçekleriyle bağdaşmayan mücerred bir iddiadır ki, aşağıda gelecek son maddede hem 4./10. yüzyıldan sonraki tarih diliminde hem de günümüzde icthadın nasıl canlı olduğu, örnekleriyle ortaya konacaktır. Diğer taraftan usûl eserlerimizin icthad-taklid-istifta bahislerinde yer alan “*hulüvvü'l-asr an müctehid/müctehidsiz bir zamanın olup olamayacağı*” tartışmalarını da burada hatırlamak yerinde olacaktır.¹¹

Bu bağlamda Hanefî usûlcü Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh*'deki yaklaşımı da dikkati çekmektedir. Fıkıh usûlünü önce yukarıdakine benzer bir içerikle “derinlemesine bir araştırmayla fikhî hükümlere götüren ilim” olarak tanımlayan Sadruşşerîa, fıkha ulaştıran bu ilmin müctehidi ilgilendirdiğini çünkü fıkha/hükme ancak onun ulaşabileceğini belirtir. Fakat ilerleyen satırlarda fıkıh usûlünün, bir şekilde mukallid için de anlam taşıdığını söylemenin çok da garip ve uzak düşmeyeceğini söyler ve bunu şöyle izah eder: Mukallidin nazarında delil, taklid ettiği müctehidin sözüdür. Onun için bir mukallid “Benim istinbat ettiğim bu hüküm” diye değil de “Bana bildirilen bu hüküm” diye konuşur. İşte mukallid kişi, müctehidin bir ikramı olarak kendi nezdinde hazır bulunduğu hükmün isabet derecesini fıkıh usûlü ile tespit edebilir. Öyle olunca usûlü “fıkha/hükme değil, müctehid tarafından çıkarılmış

10 Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I, 114 vd.; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 27.

11 Özellikle bk. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 339-340; Süyûtî, *er-Red alâ men ahlade ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli aşrin farz*, Beyrut 1983; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II, 431-2.

olan fikhî meselelere ulaştırılan kaidelere dair bilgidir” şekilde tanımlamak da mümkün olur. Hal böyle olunca fıkıh usûlü, mukallid bir kişi için bile bir noktaya kadar işlevselliğini yitirmemiş olur.¹²

2. Şu andaki bilgilerimiz itibariyle bize intikal eden ilk fıkıh usûlü eseri olan *er-Risâle*'nin yazılış gayesi, geçmişî tasvir değil geleceği inşadır. Bilindiği gibi İmam Şâfiî, tanınmış hadis hâfızı ve fıkıh âlimi Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/814) kendisinden Bağdat'tayken Kur'an-ı Kerim'i yorumlama yöntemleri, sünnetin-haberin dindeki konumu, icmanın hücciyeti, nesih gibi konuları açıklamasını istemesi üzerine bu eserini kaleme almıştır. Abdurrahman b. Mehdî'ye mektup gibi gönderdiği için *er-Risâle* adını alacak olan eserini Mısır'a intikalinden sonra tekrar tertip etmiştir. Bu eseriyle Şâfiî, geçmişe dönük bir tespitte bulunmamış, hocalarından tevârus ettiği ilim geleneğine bağlı olarak nasların nasıl anlaşılması gerektiğine dair vizyoner bir metodoloji sunmuştur. Dolayısıyla yazılan bu ilk eserin, İmam Şâfiî'nin furû görüşlerini ortaya koyduktan sonra bunların gerekçelerini ve metodolojisini ortaya koyabilmek için hazırlandığı, bu sebeple de geriye dönük bir çalışma hüviyeti taşıdığı iddiası temelsiz kalmaktadır. Kaldı ki, Şâfiî, *er-Risâle*'yi furû görüşlerini nihaî olarak ortaya koymadan önce -ki, bunu Mısır'da yaptı- Bağdat'ta kaleme almıştır. O, Mısır'da iken yeniden gözden geçirmişse de araştırmacılar, kadim ve cedit diye nitelenen *er-Risâle*'ler arasında önemli bir fark bulunmadığı kanaatinde-dir.¹³ Diğer taraftan *er-Risâle*'nin geriye dönük bir çalışma olduğunun kabulü, hukukun kuraldan ve yöntemden uzak üretildiği, sonra da bunu gerekçelendirmek üzere metodolojinin kurgulandığı gibi bir netice verir ki bu yorumun, iç tutarlılığa sahip yani önceden bilinen metodolojiye bağlı olarak üretilmiş olan fıkıh/mezhep gerçeğiyle bağdaşmayacağı izahtan varestedir.

3. Eş'arî-Şâfiî veya daha genel anlamıyla mütekellim usûlcüler üzerinde derin etkisi olan Hücetülislam el-Gazzâlî (ö. 505/1111) fıkıh usûlünün gayesini “müctehitlere ictihad yollarını kolaylaştırmak”¹⁴ şeklinde belirledikten sonra yaşadığı zaman diliminde yani 5-6./11-12. yüzyılda, sahâbe dönemindekine benzer bir ictihad faaliyetine girişmenin mümkün olduğunu şöyle ifade eder: “Günümüzde ictihad makamına ulaşmak, furû incelemeleriyle oluyor. Oysa sahâbe dönemindeki ulaşma yolu böyle değildi. Günümüzde de sahâbenin yöntemini uygulamak mümkündür.”¹⁵

12 Sadruşşeria, *et-Tavdih*, I, 36: وَالْأَدْلَةُ الْأَرْبَعَةُ إِنَّمَا يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ لَا الْمُتَقَلِّدُ فَأَمَّا الْمُتَقَلِّدُ فَالذَّلِيلُ فَالذَّلِيلُ عِنْدَهُ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ فَالْمُقَلِّدُ يَقُولُ هَذَا الْحُكْمُ وَاقَعَ عِنْدِي؛ لِأَنَّهُ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكُلُّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُهُ فَهُوَ وَاقَعَ عِنْدِي فَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَّةُ مِنْ أَصُولِ الْفَقْهِ أَيْضًا فَلِهَذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي كُتُبِ الْأَصُولِ مَبَاحِثَ التَّقْلِيدِ وَالِاسْتِفْتَاءِ فَعَلَى هَذَا عَلِمَ أَصُولُ الْفَقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَسَائِلِ الْفَقْهِ، وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفَقْهِ؛ لِأَنَّ الْفَقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدْلَةِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُتَقَلِّدِ أَنْ يُقَلِّدَ مُجْتَهِدًا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ الْمُتَقَلِّدُ حَقِيقَةً رَأَى ذَلِكَ الْمُجْتَهِدَ

13 Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 128 ve buradaki atıflar. Ayrıca bk. Koşum, “İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları”, s. 23-42. İmam Şâfiî'nin kitaplarının yazım süreci için bk. İbn Hacer, *Tevâlî't-te'sis*, s. 147-157.

14 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342.

15 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 344: انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا.

Aynı yaklaşım tarzını yaklaşık üç asır sonra Şâfiî allâme Sa‘deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) bir Hanefî usûlü olan *et-Tavdîh* üzerine yazdığı *et-Telvîh* isimli hâşiyesinde¹⁶ ve altı asır sonra Osmanlı fetva emini Antepli Mehmed Fıkhî Efendi (ö. 1147/1735) *Risâle fi edebi'l-müftî* isimli fetva usûlü kitabında¹⁷ hemen hemen aynı kelimelerle tekrarlamışlardır.

4. İlgili eserlerde açıkça zikredilmemekle birlikte fıkıh usûlünün bir başka gayesi de tarih boyunca İslâm'ı ve onun amelî hükümlerini siyasetin keyfî müdahalelerinden korumak olmuştur. Dinin ana kaynaklarını yorumlamanın ve şer‘î-hukukî hüküm istinbatının herkesi bağlayan tek objektif yöntemi -Müslümanların ortak kabulüyle- fıkıh usûlü olunca, hukuk üretme işi, siyasetten bağımsız olarak bu usûlü bilip uygulayan ulemanın yetkisinde olmuştur. Böyle olunca da kamu otoritesinin kendi siyasî görüş, hedef ve kazanımları uğruna dine, onun sabitelerine ve ehli tarafından usûlünce istinbat edilmiş olan amelî hükümlerine ilgâ, tebdil veya tağyir yönündeki müdahalelerinin önü alınmıştır.¹⁸ Şeyhulislam Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) Osmanlı Devleti'nin en haşmetli zamanlarında dile getirdiği “Nâ-meşru olan nesneye emr-i sultanî olmaz!”; “Olmaz! Emr-i sultanî ile, nâmeşrû olan nesne meşrû olmaz; haram olan nesne helâl olmak yokdur!” kuralı¹⁹ bu hakikatin simgesel bir göstergesidir. Dolayısıyla eğer toplumsal hayat devam edecekse ve buna bağlı olarak kamu otoritesi yani devlet ve siyaset de var olacaksa bunların üzerinde bir denetim vasıtası olarak fıkıh usûlü de işlevini etkin bir biçimde sürdürecektir.

Böyle olduğu, ülkemizde yakın geçmişte kayda giren çağdaş bir örnek üzerinden izlenebilir: 1980'li yıllarda kamu otoritesi, kat'î nasrlara ve icmaya dayalı yerleşik dinî hükme aykırı olarak kadınların başlarını örtmelerinin dinî bir vecibe olmadığını savunmuş ve bu yönde bir karar ittihazı için Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan talepte bulunmuştur. Bunun üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en üst karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu söz konusu talebi değerlendirmiş ve aşağıdaki kararı almıştır:

“Başkanlık makamından muhavvel Devlet Bakanlığı'nın 31 Ocak 1985 gün ve 5.05/1391 sayılı yazısına ilişik Dışişleri Bakanlığı'nın 28 Ocak 1985 gün ve 800.000/KKVS-III/Sosyal İşler/227-107 sayılı yazısı ve eki Kurulumuzca incelenmiştir...

Yapılan müzakere sonunda:

1- Kur'an-ı Kerim'de Nûr Suresi'nin 31. ayet-i kerimesinde : “Mü'min kadınlara da söyle, Gözlerini bakılması yasak olan şeylerden çevirsinler. İffetlerini korusunlar. (El, ayak, yüz ile bu uzuvlarda bulunan yüzük, kına ve sürme gibi) kendiliğinden görünenler müstesna, zinetlerini açmasınlar. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) salsınlar..” buyrulmaktadır. İslamiyetten önce (Cahiliye devrinde), kadınlardan başlarını örtmeler, örtülerini enselerine bağlarlar veya arkalarına salıverirler, boyun ve gerdanlarını açık bırakırlardı. Cenab-ı Hak, bu ayet-i celile ile Cahiliye devrinin bu âdetini yasaklamış,

16 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 236.

17 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fi edebi'l-müftî*, s. 55-6. Bununla birlikte müellif, kendi zamanında bunu gerçekleştirmeyi mümkün kılacak bir yetkinliğin kalmadığını da ilave eder.

18 Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 181-2. Siyaset-fıkıh ilişkisinin değişik boyutlardaki yansımaları için bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, İz Yayıncılık: İstanbul, 2015.

19 Şeyhulislam Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, s. 146-7.

Müslüman kadınların başörtülerini saçlarını başlarını, kulaklarını, boyun ve gerdanlarını örtecek şekilde yakalarının üzerine salmalarını emretmiştir.

2- Kur'an-ı Kerim'in mücmel hükümlerini açıklama yetkisi, onu tebliğ ile görevli olan Hz. Peygamber (s.a) Efendimize aittir. Bu ayet-i celilede "kendiliğinden görünenler" ifadesiyle mücmel olarak beyan edilen uzuvların hangileri olduğunu, muhterem eşi Ümmü'l-müminin Hz. Aişe'nin (r.a.) nakletmiş olduğu bir hadis-i şerifte Rasûlullah (s.a.) Efendimiz, Hz. Aişe'nin ablası Hz. Esmâ'ya yüz ve ellerini işaret ederek: "Ey Esmâ, kadın ergenlik çağına erince, vücudunun şurası ve şurası dışında kalan yerlerini göstermesi caiz olmaz." (Sünen-i Ebi Davut, 4/62, Hadis No:4014) buyurmuş, böylece yukarıda anlamını verdiğimiz Nûr Suresi'nin 31. ayet-i kerimesinde istisna edilen uzuvları bizzat açıklamışlardır.

3- Ahzab Suresi'nin 59. ayet-i celilesinde ise: "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle: (Evden çıkarırken) üzerlerine dış elbiselerini giysinler. Bu onların iffetli bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar..." buyrulmuştur. Bu ayet-i celile ile de, Müslüman hanımların evlerinden çıkarken, üzerlerine vücut hatlarını belli etmeyecek bir dış elbise almaları, ev kıyafetiyle sokağa çıkmamaları emredilmiştir.

4- Yukarıda mealleri verilen ayet-i celileler ile Hz. Aişe'nin (r.a.) naklettiği hadis-i şerif ve benzeri diğer hadis-i şeriflere dayanarak, bu konudaki görüşlerini ortaya koyan İslam müctehit ve fakihleri, Müslüman kadınların, vücudun eller, yüz ve ayaklar dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlilik caiz olan yabancı erkekler yanında açık bulundurmamaları gerektiği hükmünde ittifak etmişlerdir. İslamî hükümlerin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet delilleri dışında, ashab ve tabiin devirlerinden itibaren bu husus daima böyle anlaşılmış; böylece Müslüman hanımların vücutlarının diğer kısımları gibi, başlarını da örtmelerinin gerektiği konusunda, her asırda ümmetin icması gerçekleşmiştir. Nitekim, İslam'ın doğuşundan günümüze kadar, bütün İslam ülkelerinde her asırdaki uygulama da böylece devam edegelmiş; hiçbir İslam âlimi, söz konusu hükme aykırı bir beyanda bulunmamıştır.

Bu duruma göre:

- Aralarında evlilik caiz olan yabancı erkekler yanında Müslüman hanımların başörtüsüz bulunmalarının İslamî hükümlere aykırı sayılmadığı bir durum mevcut değildir.
- Müslüman hanımların örtünmeleriyle ilgili ayet-i kerimelerin anlamları ve bunların yer aldığı sureler, yukarıda belirtilmiştir.
- Bütün İslam bilgin ve mezhepleri, Müslüman hanımların yabancı erkekler yanında başları örtülü olarak bulunmalarını zaruri görmektedir.

Keyfiyetin Başkanlık Makamına mütaleaten arzına karar verildi."²⁰

5. Hanefî fetva usûlündeki bir ilkeye göre muteber metinler aracılığıyla bir tercih yapılmadığında *meşâyih*ın yani mezhebin 3./9. yüzyılın ilk yarısı ile 4./10. yüzyılın sonları arasında yaşamış olan önde gelen fakihlerinin çoğunluğunun benimsediği görüş tercih edilir. Meşâyihın çoğunluğundan maksat da özellikle şu isimlerin birlikteliğidir: Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî (ö. 217/832), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebû Ca'fer Muhammed el-Hindüvânî el-Belhî (ö. 362/973) ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983).²¹

20 12.02.1985 tarih ve K/212-01/277 sayılı "Başörtüsü" konulu Kararı. Din İşleri Yüksek Kurulu 03.02.1993 tarih ve 11.02.93-0221 sayılı "Tesettür" konulu kararında da aynı görüşü tekrarlamıştır.

21 Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, II, 562; ayrıca bk. Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, I, 83; Mehmed Fikhî Efendi, *Risâle fi edebî'l-müftî*, s. 64; İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûmeti'l-müsemmât bi Ukûdi Resmî'l-müftî", I, 33.

İşte bu listenin önemli isimlerinden biri olan ve yaşadığı dönemde Mısır'daki Hanefîlerin imamı kabul edilen Tahâvî'den şöyle bir hatıra nakledilmiştir:

Ebû Ubeyd²², fikhî meseleleri benimle müzakere ederdi. Bir gün bir meselede ona bir cevap verdim. Bana, “Ama Ebû Hanîfe'nin görüşü böyle değil?” diye itiraz etti. Ben de ona dedim ki: “Ey Kâdi! Ben Ebû Hanîfe'nin her söylediğini kabul mü ediyorum?” Bunun üzerine o, “Seni sadece mukallid sanıyordum” deyince ben de ona “Ancak körükörüne bağlananlar (asabî) taklit eder” dedim. O da “Ya da ahmak olanlar” diye ekledi.²³

Mezhebin teessüsünden 100 yıl sonra Tahâvî eliyle gerçekleşen böyle bir fıkıh faaliyeti herhalde usûlsüz olmayacaktır. Kaldı ki, Tahâvî'nin mezhep içindeki konumunun İbn Kemal Paşa'ya (ö. 940/1534) göre meselede müctehid, Abdülhay el-Leknevî (ö. 1303/1886) ve Zâhid el-Kevserî'ye (ö. 1952) göre mutlak müctehid veya en azından İmameyn seviyesinde bir müctehid olarak tespit edilmiş olması da²⁴ usûlün, aslında mezhebin istikrar bulmasından sonra da üretkenliğini hâlâ sürdürüyor olduğunun bir göstergesidir. Nitekim Hanefî mezhebinin ilk sistematik el kitabı sayılan *Muhtasaru't-Tahâvî* üzerinde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre o, altı meselede İmam Züfer dâhil mezhebin kurucu imamlarının hepsine muhalefet edip kendi içtihadını ortaya koymuştur.²⁵

6. Daha çok “Ashâbımızın/Mezhebimizin görüşlerine aykırı olan her ayet, ya mensuh kabul edilir ya da tercihe hamledilir. Fakat en uygunu aralarını uzlaştırarak müevvel olduğunu kabul etmektir” ve “Mezhebimizin görüşlerine aykırı olarak gelen her haber, neshe veya kendisine denk muâzır bir delilin bulunduğuna ve buna bağlı olarak imamlarımızın başka bir delille amel ettiklerine veya tercih yollarından birini kullanarak tercihte bulduklarına ya da söz konusu delilleri tevîl ettiklerine hamledilir. Bunların hepsi bir delile bağlı olarak yapılabilir”²⁶ cümleleriyle tanınan Hanefî âlim Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) bu kuralların devamında sevk ettiği bir başka kural da câlib-i dikkattir:

Mezhebe ait kitaplarda tam cevabı veya benzeri bir örneği bulunamayan yeni bir mesele ile karşılaşıldığında bunun hükmü, tıpkı mezhep kurucularının yaptığı gibi Kitap, Sünnet ve kuvvet sırasına göre diğer delillere bakılarak istinbat edilmelidir. Zira bir hüküm bu asılların/delillerin dışında başka bir yerde bulunmaz. Mezhepte yerleşik olan meseleler nasıl ki bu asıllardan çıkarıldıysa yeni hadiselerin hükümleri de bunlardan çıkarılacaktır.²⁷

Böylece Kerhî, mezhebin kurucu imamlarından yaklaşık 200 sonra fıkıh usûlünün delil ve istinbat nazariyesinin hâlâ yürürlükte ve işlevsel olduğunu söylemiş olmaktadır.

22 Kendisine Tahâvî'nin “Ey Kâdi!” diye hitap etmesine bakılırsa bu kişi Şâfiî müctehidi ve Mısır kadısı Ebû Ubeyd Ali b. el-Hüseyn el-Bağdâdî (ö. 319/931) olmalıdır (Ali Osman Ateş, “Ebû Ubeyd el-Kâdi”, *DİA*, X, 249).

23 İbn Hacer, *Raf'ul-İsr*, s. 273. فقلت له: ما هذا قول أبي حنيفة. فقلت له: قال أبو عبيد يذاكرني بالمسائل، فأجبتة يوماً في مسألة، فقال لي ما هذا قول أبي حنيفة. فقلت له: وهل يقدل إلا غصبي فقال لي أو غبي أيها القاضي أو كل ما قاله أبو حنيفة أقول به. قال: ما ظننتك إلا مقلداً. فقلت له: وهل يقدل إلا غصبي فقال لي أو غبي.

24 İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, XXXIX, 388-389.

25 Bulut, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasarındaki Tercihleri*, s. 52-59.

26 Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 169-170.

27 Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 173: الأصل إن الحادثة إذا وقعت ولم يجد المؤول فيها جواباً ونظيراً في كتب اصحابنا فانه ينبغي له أن يستنبط جوابها. من غيرها إما من الكتاب أو من السنة أو غير ذلك مما هو الأقوى فالأقوى فانه لا يعدو حكم هذه الأصول. فالمسائل المقررة مستخرجة من هذه الأصول والنوازل الحادثة مستخرجة منها أيضاً.

7. Nevâzil literatürünün, yani mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış yeni meselelerin hükümlerini ihtiva eden eserlerin ilk müelliflerinden olan meşhur Hanefî fakihî Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) yaklaşımı da bundan farklı değildir. Bu türde kaleme aldığı eserlerinin ikincisi²⁸ olan *Kitâbü'n-Nevâzil*'in ilk satırlarında, eseri yazma gerekçesini açıklarken konumuzla ilgili olarak da bazı noktaların altını çizer:

Uyûnü'l-mesâil'den sonra bu kitapta da mezhep imamlarından herhangi bir rivayetin bulunmadığı meselelerde meşâyihın verdiği hükümleri derledim. Amacım, bu iki kitabı inceleyene icthad yolunun kolaylaşmasını ve mezhep âlimlerinin fetvadaki tutumlarını kavramasını sağlamaktır. Zira olayların ve yeni meselelerin sonu gelmez. Daha önce yazılmış kitapların tamamı bir araya getirilse ve hatta öncekilerin ve sonrakilerin dedikleri tümüyle ezberlense bile yine de hükmü, ezberlenen o kitapların hiçbirinde bulunmayan yeni bir meselenin zuhuru mümkündür. Böyle bir durumda kişi, o meseleyi çözmek için icthada ihtiyaç duyar. Allah celle ve azze şayet Müslümanlara işi kolay kılmasaydı hiç kimseye icthad ederek hüküm çıkarması caiz olmazdı.²⁹

Hayat devam ettiği sürece yeni meselelerin zuhur etmesinin de kaçınılmaz olacağını ve önceki kitaplarda hükmü açıklanmadığı için bunlara ancak icthadla çözüm bulunabileceğini söyleyen Ebû'l-Leys es-Semerkandî, dolaylı olarak fıkıh usûlünün işlevselliğini sürdürdüğünü de ifade etmiş olmaktadır. Kerhî'nin yukarıdaki açıklamaları doğrultusunda bir değerlendirme yapacak olursak Semerkandî'nin icthaddan kasdının, sadece tahrîc olmadığı açıktır. Kaldı ki, tahrîc de bir icthad türüdür ve ancak bir usûl çerçevesinde yapılabilir.³⁰

8. Ebû'l-Leys es-Semerkandî'den bir asır sonra hicrî 5. yüzyılın ortalarına doğru bir başka Hanefî usûlcü, üstelik Fahrulislam el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) temel kaynağı olan ve onlarla birlikte Hanefî usûlünün esas kurucularından biri sayılan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ünlü eseri *Takvîmü'l-edille*'de fıkıh usûlünün eskisi gibi işletilmediğinden yakınır ve bunu tembellik olarak niteler:

İnsanlar ilk dönemlerde yani sahâbe ve tâbiün dönemlerinde delile göre hareket ediyor; sırasıyla Kur'ân'dan, Sünnet'ten ve sahâbenin görüşlerinden delil olmaya elverişli şeyleri alıyorlardı. Kişi bir meselede Ömer'in icthadıyla amel ederken bir başka meselede bu defa Ali'nin görüşüyle amel ediyordu. Ebû Hanîfe'nin önünde yetişen ashâbı da bir defasında ona uyarken, başka bir defasında apaçık gördükleri bir delile istinaden ona muhalfe ediyordu. Şeriatta Ömer'e veya Ali'ye mensup olmak diye bir durum söz konusu değildir. Aksine, mensubiyet Allah'ın Resûlü'nedir. Hz. Peygamber'in (s.a.) övdüğü çağlarda (sahâbe ve tâbiün dönemlerinde) yaşayanlar delili/doğruyu, âlimlerine veya kendilerine nispet etmiyorlardı. Ne var ki, 4. yüzyılda yaşayanların çoğunda takva kaybolup insanlar delil arama konusunda tembelleşince âlimlerini hüccet yerine koydular ve onları taklit

28 Bu kapsamda o, önce nâdiru'r-rivâyeden alıntıları ve meşâyih'tan dokuz fakih'in görüşlerini de içeren *Uyûnü'l-mesâil*'i (nşr. Abdürrezzâk el-Kâdirî, Haydarâbâd 1960; müellifin *Hızânetü'l-fikh* isimli eseri ile birlikte nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Bağdat 1965-1967) ardından *Kitâbü'n-Nevâzil*'i (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414) telif etmiştir.

29 Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 2a-b: ... فان الحوادث لا تنقطع في الفتوى. يعرف مذهبهم في الفتوى. ولو جمع الناظر فيهما طريق الاجتهاد ويعرف مذاهبهم في الفتوى. فان الحوادث لا تنقطع في جميع ما كتبه والنوازل لا تنتهي. ولو جمع الإنسان اوقارا من الكتب وحفظ جميع أقاويل المتقدمين والمتأخرين فریما يقع له من الحوادث ما لا يجد في جميع ما كتبه. وفي جميع ما حفظه ويحتاج إلى الاجتهاد في الحوادث ولولا أن الله جل وعز سهل الأمر على المسلمين والا لما جاز لاحد أن يقول بالاجتهاد

30 Tahrîc bir icthad türü olduğu ve fıkıh usûlü eserlerinde ele alındığı hususunda bk. İbn Kemal Paşa, *Risâle fi duhûli veledî'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdî'l-evlâd*, vr. 3a; Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb, *et-Tahrîc inde'l-fukaha ve'l-usûliyyîn*, tür.yer.; Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikihî İstidlal*, s. 35 vd.; s. 69 vd.

Mezhep içinde zamanla ortaya çıkan köklü usûl ihtilafları bağlamında sadece şu birkaç örneği zikredeceğim:

a. Şeriatte benimsenmiş yerleşik kurallara (الأصل / القياس) aykırı olan bir haber-i vâhidin delil olarak kabul edilebilmesi için aranan şartlar açısından Hanefîler arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin Hanefî hadis-sünnet teorisinin³⁵ belirlenmesinde çok etkili olan İsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) göre kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olması halinde böyle bir rivayetin kabul edilebilmesi için râvisinin fakih olması şarttır. Bu minvalde mesela Ebû Hüreyre'nin ahkâma dair rivayetleri kategorik bir tenkit ve redde maruz kalmadıysa da³⁶ ihtiyatla değerlendirilmiştir.³⁷ Fakat literatürde *fıkhû'r-râvî* kavramıyla zikredilen bu ilke, mezhepte özellikle Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Ebû'l-Berakât en-Neseî (ö. 710/ 1310) çizgisinde benimsenmekle birlikte başta Ebû'l-Hasen el-Kerhî olmak üzere birçok Hanefî usûlcü tarafından eleştirilmiştir. Nitekim önde gelen Hanefî âlim Ebû Ca'fer et-Tahâvî de hadis ve rivayeti eksenindeki başka bazı görüşleri sebebiyle İsâ b. Ebân'a bir reddiye (*Kitâbü'r-Red alâ İsâ b. Ebân fi kitâbihi'llezî semmâhu hata'el-kütüb*) yazmıştır.³⁸

b. İmam Şâfiî'nin kendisi sahâbe kavlini bir hüccet olarak değerlendirirken özellikle Cüveynî, Gazzâlî ve sonrası Şâfiîler ona aynı değeri vermemişlerdir. İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini hukukun kaynağı olarak gördüğü gerçeği hem *er-Risâle* hem de *el-Üm*'de çok berraktır.³⁹ *er-Risâle*'sinde o şöyle der:

İhtilaf halinde olan sahâbilerin sözlerinden Kitab, Sünnet ve icmaya muvafık olan veya kıyas açısından daha doğru olanını benimseriz. Bir tek sahâbiden bir görüş gelmiş ve ona muvafık ya da muhalif olan ikinci bir görüş yoksa bu durumda ne yapılacağına dair Kitab veya Sünnet'te açık bir beyan yoktur. Biz, böyle görüşleri âlimlerin bazen alıp bazen almadıklarını gördük. Benim kanaatim ise eğer Kitab, Sünnet ve icmada bir hüküm yoksa ve aynı içerikte olup kıyasen aynı hükme tâbi olacağı bir benzerini bulamazsam bir sahâbinin görüşüne uyarım. Onlardan birisinin sözüne kendi aralarından bir başkasının muhalefet etmemiş olması da çok nadirdir (yani, bir görüşün karşısında ona muhalif başka bir görüş çoğunlukla bulunur, dolayısıyla kaynaklarımız ve tercih imkânlarımız artar).⁴⁰

Şâfiî'nin Mısır'dayken öğrencilerine imlâ ettiği ana eseri *el-Üm*'deki yaklaşımı da aynı doğrultudadır:

35 İlk teorileştirme örneklerinden biri olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 35 vd.

36 bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 130: (يعني أبا هريرة) دَكَرَ عَيْسَى فِي كِتَابِهِ الْمَشْهُورِ هُوَ مَا قَدَّمْنَا ذَكَرَهُ مَعَ تَقْدِيمِهِ الْقَوْلَ فِي مَوَاضِعٍ مِنْ كُتُبِهِ بِأَنَّهُ (بِيعْنِي أبا هريرة) عَدَلَ مَقْبُولُ الْقَوْلِ وَالرِّوَايَةِ غَيْرُ مُتَّهَمٍ بِالتَّقْوِيلِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنَّ الْوَهْمَ وَالْعَلْطَ لِكُلِّ بَنِي آدَمَ مِنْهُ نَصِيبٌ فَهَمُنُ أَطَهَرَ مِنَ السَّلْفِ نَبَاتًا فِي رِوَايَةِ نَبَاتِنَا فِيهَا وَاعْتَبَرْنَا بِهَا بِمَا وَصَفْنَا.

37 İsâ b. Ebân'ın onun hakkındaki kanaati şöyledir: لِأَنَّهُ كَانَ: قَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ رَجَمَهُ اللَّهُ وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَتِمَّ وَهَمُّ فِيهِ، لِأَنَّهُ كَانَ: عَدْلًا وَقَالَ أَيضًا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَزِدْهُ الْقِيَاسُ وَلَمْ يُخَالِفْ نِظَائِرَهُ مِنَ الشُّبُهَةِ الْمَغْرُوبَةِ، إِلَّا أَنَّ يَكُونُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ قَبْلَهُ الضَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَلَمْ يَزِدُّوهُ، وَقَالَ وَلَمْ يَنْزَلْ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ مَثَلَةً مِنْ حَدِيثِ غَيْرِهِ مِنَ الْمَغْرُوبِينَ بِحِفْظِ الْحَدِيثِ وَالْحِفْظُ لِكَثْرَةِ مَا نَكَرَ النَّاسُ مِنْ حَدِيثِهِ قَالَ إِبْرَاهِيمُ التَّمِيمِيُّ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: وَدَعَوْنَ وَقَالَ كَانُوا لَا يَأْخُذُونَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي ذِكْرِ الْجَنَّةِ وَالتَّارِ. Her iki değerlendirme için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 127. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 378-383.

38 Saymerî, *Ahbârü Ebi Hanîfe ve ashâbih*, s. 132, 147-153; Özen, "İsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480-1.

39 Ayrıntılar için bk. Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", s. 11-43.

40 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596-8.

Kitab ve Sünnet'te hüküm bulunduğu biliniyorsa bu ikisine uymaktan başka seçenek yoktur. Şayet bu iki kaynaktan herhangi bir bilgi yoksa o zaman Allah Resûlü'nün (s.a.) ashâbının görüşlerine bakarız veya onlardan birisine başvururuz. Onların ihtilafları arasında Kitab ve Sünnet'in delâletine en yakın olanı tercih ederiz. Böyle bir delâlet bulamazsak, imam/devlet yöneticisi olanların yani Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın kanaatlerine uymak bizce daha uygundur. Çünkü imamın sözü insanları bağlar. Sözü insanları bağlayan kimsenin görüşü, başka müftünün görüşünden elbette daha meşhur ve baskındır. Zira soru soran kişi, o müftünün fetvasını benimseyebileceği gibi terk edebilir de. Müftülerin pek çoğu evlerinde veya buldukları meclislerde kendilerine başvuran belli kimselere fetva verirler. Toplum bunların fetvalarını, imamın görüşleriyle aynı önem derecesinde görmez. Biliyoruz ki, adı geçen imamlar bir meseleyle karşılaştıklarında cevabı Kitab ve Sünnet'te arıyorlardı. Sonra verdikleri hükme muhalif bir delil kendilerine ulaşırsa onu kabul ediyor, Allah'a olan samimi kullukları ve sahip oldukları fazilet dolaşısıyla ilk görüşlerinden dönmekten çekinmiyorlardı. İşte bu imamlardan bir görüş bulunamazsa, Allah Resûlü'nün dinde önemli konuları bulunan ashâbının icihadlarını alırız. Onlara uymak, bizce sonradan gelenlere uymaktan daha evlâdır. İlim birkaç tabakaya ayrılır: Önce Kitab ve eğer sabit ise Sünnet gelir. Bu ikisinde hüküm yoksa ikinci sırada icma vardır. Üçüncüsü, hakkında farklı görüş bulunmayan sahâbe kavilleridir. Bunu, ihtilaflı sahâbî kavilleri takip eder. Beşincisi ise kıyastır. İlim yukarıdan aşağıya doğru bu tabakalardan alınır.⁴¹

Mısır'daki yeni döneminin ürünleri olan elimizdeki *er-Risâle* ile *el-Üm*'deki bu apaçık müspet yaklaşımına rağmen sonraki bazı Şâfiî usûlcüler, Cüveynî'nin de tesiriyle⁴² olsa gerek, İmam Şâfiî'nin kavli-i cedîdinde sahâbî kavlini hüccet saymadığını söylemişlerdir. Nitekim Gazzâlî de sahâbe kavlini, manidar bir tercihle "Mevhum Deliller" yani "aslî olmadığı halde aslıymış gibi zannedilen deliller" başlığı altında ele almıştır.⁴³ Daha sonraları bir başka Şâfiî usûlcü Cemaleddin el-İsnevî (ö. 772/1370) ise bazı usûlcülerin İmam Şâfiî'nin sahâbe kavli konusundaki tutumunu karıştırdıklarını söyleyecektir.⁴⁴

c. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Şâfiî ve mütekellim usûlünün en önemli kaynaklarından biri olan Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını pek çok noktadan eleştirmiştir. Mesela emri-i hâzır sıygasının mücebi,⁴⁵ terki halinde cezanın tahakkuk etmesinin vâcibin şartlarından biri olup olmadığı, mefhumun umum ifade edip etmeyeceği, tard yönteminin bir illet tespit yolu olup olmayacağı, müctehidin hangi ilimlerle mücehhez olması gerektiği, muhalifi olmayan yaygın sahâbî görüşünün hüccet sayılıp sayılmayacağı, sadece birkaç örnektir. Bir mezhep içinde öncekilerle sonrakiler arasında bu kadar usûl ihtilafının bulunması, mezkûr ilmin canlı olduğunu ve hem gelişimini hem de işlevini sürdürdüğünü gösterir.

12. Zamanın müctehidsiz kalıp kalmayacağı, artık müctehid bulunup bulunmadığı tartışılmakla beraber bilebildiğim kadarıyla hiçbir klasik usûl eserinde icihad kısmının

41 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 452.

42 Cüveynî, *el-Varakât*, s. 45; Cüveynî, *el-Burhân*, II 1360-2. Cüveynî bu son eserinde İmam Şâfiî'nin sadece aklın kavrama ve değerlendirme alanına girmeyen konularda (فِيمَا يَخَالِفُ الْقِيَاسَ) sahâbe kavlini delil olarak kabul ettiğini söyler.

43 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 170-1; ayrıca bk. Zencânî, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl*, s. 179.

44 İsnevî, *et-Temhîd*, s. 501.

45 Râzî, *el-Mahsûl*, II, 44-5, 201-2, 401, V, 229-230, VI, 23, 135.

kapandığı dile getirilmemiştir.⁴⁶ Aksine neredeyse bütün usûl eserleri, son bahislerini ictihad konusuna tahsis etmiş ve müctehid yeterlilikleri üzerinde durmuştur. Bu bile usûlün işletilme ihtimalinin bulunduğunu gösterir. Ama ben buna değil de daha çok bu bahislerde müctehid yeterliliklerinin zamanla hafifletilmiş olmasına dikkat çekeceğim. Özellikle müte-kellim usûlcülerince şartların hafifleştirilmesi, mesela bu yöntemin en başta gelen eserlerinden Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sında,⁴⁷ Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünde⁴⁸ ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ında⁴⁹ bu yolun izlenmesi, ictihada alan açma anlamına gelmektedir. Haliyle ictihad da fıkıh usûlünün canlı ve işlevsel olmasına bağlıdır. Gazzâlî'nin yukarıda iktibas ettiğim “fıkıh usûlünün gayesi müctehitlere ictihad yollarını kolaylaştırmaktır ve günümüzde sahâbenin yaptığı gibi aynı yolu izleyerek hüküm tesis etmek de mümkündür” mealindeki cümleleri bu tespitimizi teyit etmektedir.

13. Fıkıh usûlü edebiyatının zamanla kavram ve içerik yönüyle gelişmiş olması da onun hayatiyetine ışık tutan bir diğer göstergedir. Cüveynî ve Gazzâlî ile devreye giren zarûriyyat-hâciyyât-tahsiniyyât teorisi, Râzî sonrasında daha bir bâriz hale gelen felsefe-mantık ıstılahlarıyla konuşma yoğunluğu, dil/lafız bahislerinin adeta matematiksel hale getirilmesi, Sadruşşeriâdan itibaren insanın fiillerinde özgürlüğü tartışmaları ve *mukaddimât-ı erbaa*⁵⁰ üzerinden konuların derinleştirilmesi, sadece birkaç örnek olarak zikredilebilir. Dolayısıyla “Müteahhirin döneminde gerek Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin gerekse Memlûk ve Osmanlı dönemi usûlcülerinin usûl ilmine önemli katkı yapmış olabilecekleri, yeni bakış açılarının önceden işlenmeyen yeni meseleleri ortaya çıkarabileceği, söz konusu olgunlaşma döneminin (IV-V/X-XI. asırların) üslûp, ıstılahlar ve istidlâl türlerinde veya metodolojide gelişmenin de tamamlanması veya sonlanması anlamı taşımadığı, daha önce fazla işlenmiş meselelerin yeni açılımlar kazanabileceği, hülâsa ilim ve düşünce tarihinin seyrinde yeniliklerin daima mümkün ve vâki olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.”⁵¹

46 Bu konuda bk. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975; Abdülkerim el-Hatib, *Seddü bâbî'l-ictihâd ve mâ terattebe aleyh*, Beyrut 1984; Mehmet Canbulat, *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kaplanmışlığı Meselesi* (doktora tezi, 2001), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41; Türkçe çevirisi için bk. “İctihat Kapısı Kapandı mı?” (trc. Kamil Yelek – Enes Eryılmaz), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017, sy. 29, s. 457-503.

47 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342 vd.

48 Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 23 vd.

49 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198 vd.

50 Literatüre Hanefî-Mâtürîdî âlim Sadruşşeriâ tarafından kazandırılan bu kavram ile hüsün ve kubhun şer'i değil akli olduğu yani iyi-kötü vasıflarının fiilin zatına veya sıfatına ait olup aklen bilinebileceği hususu ile insanın irade sahibi olması sebebiyle fiillerinde özgür olduğu hususunun temellendirilmesi amaçlanmıştır (bk. Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 55 vd.; Köksal, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, s. 1-44). Söz konusu mukaddimeler onun ifadesiyle ve özetle şunlardır: (أَنَّ الْفِعْلَ يُرَادُ بِهِ) الْمَقْدَمَةُ الْأُولَى) الْمَعْنَى الَّذِي وَضِعَ الْمَضْدَرُ بِإِزَائِهِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ بِالْمَضْدَرِ (الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَّة) كُلُّ مُمَكِّنٍ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَتَوَقَّفَ وَجُودَهُ عَلَى مُوجِدٍ، وَالْأَيُّ يَكُونُ وَاجِبًا بِالذَّاتِ، ثُمَّ إِنَّ لَمْ يُوجَدْ جُمْلَةً مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَجُودَهُ يَمْتَنِعُ وَجُودَهُ، وَإِلَّا أَمَكِنَ وَجُودَهُ (الْمَقْدَمَةُ الثَّالِثَةُ) لَمَّا ثَبِتَ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَوُجُودِ كُلِّ مُمَكِّنٍ مِنْ شَيْءٍ يَجِبُ عِنْدَهُ وَجُودَ ذَلِكَ الْمُمَكِّنِ يَلْزَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي جُمْلَةٍ مَا يَجِبُ عِنْدَهُ وَجُودَ الْخَادِثِ أَمْوَرٌ لَا مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، وَلَا مَعْدُومَةٌ كَأَلْأَمْوَرِ الْإِضَافِيَّةِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالْحَالِ (الْمَقْدَمَةُ الرَّابِعَةُ) الرَّجْحَانُ بِمَا مَرَّجِحٌ بِاطِّلٍ، وَكَذَا التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مَرَّجِحٍ لِكِنَّ تَرْجِيحَ أَحَدِ الْمُنْتَسَوِّتَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحِ وَاقِعٌ ; bk. Sadruşşeriâ, *et-Tavdih*, I, 336-352.

51 Başoğlu, “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, s. 244.

14. Fıkıh usûlünün hâlâ işlevsel olduğunu ispat sadedinde burada son olarak bazı somut örneklerle yer verilebilir:

a. Osmanlı İmparatorluğu'nun dirayetli Şeyhulislâmı Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) livâta suçunun cezası meselesinde Ebû Hanîfe ile iki öğrencisinin, bu suçun fâillerine ölüm cezası verilemeyeceği yönündeki görüşlerini aktardıktan sonra "Amma ashaptan rıdvânul-lahi teâlâ aleyhim ecmaîn nakl olunan vecihlerin her biri ile katl meşrudur" diyerek⁵² ölüm cezasına hükmetmiştir. Açıkça fark edileceği üzere Ebussuûd Efendi, Hanefî fıkıh usûlünün sahâbe kavlinin hüccetliği konusundaki kabulüne işlerlik kazandırmıştır.

b. Yukarıda en azından meselede ictihadın sona ermeyeceği fikri dolayısıyla kendisini andığımız bir başka Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî, sigaranın hükmünü tespit ederken usûlün *delâletü'n-nas* bahsini işleterek haram olacağı sonucuna varmıştır. Hâdimî'ye göre koku ile etrafa eziyet vermeyi, israfi, habâisi ve tab-ı selîme aykırı olan şeyleri genel olarak yasaklayıp haram kılan nasların delâleti, sigaranın da haram olması sonucuna götürmektedir.⁵³

c. Günümüzde Müslümanların amelî sorunlarını çözmeyi ve yeni ortaya çıkan fikhî meseleleri hükme kavuşturmayı amaç edinen nitelikli fıkıh ve fetva kurulları, bu amacı iki yolla gerçekleştirmektedir. 1- Şayet kadim fukahanın yaklaşımlarından örnek alınabilecek olanlar varsa alınmaya yani bir anlamda *tahrir* ictihadı yapılmaya çalışılmaktadır. 2- Eğer buna yani tahrice dayalı hüküm tesisine imkân bulunmazsa *istinbat/inşâi ictihad* yoluyla fetva ısdar edilmektedir. İşte bu ikinci yol, kaçınılmaz olarak fıkıh usûlünün devreye alınmasını gerektirmekte ve söz konusu ictihad da fıkıh usûlünün delil ve istinbat metotları teorisi ile fıkıhın genel kuralları çerçevesinde yapılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Türkiye), Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslâmî (İslam İşbirliği Teşkilatı), el-Mecmeu'l-Fıkhiyyü'l-İslâmî (Râbita), Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (Ezher), Dâru'l-İftâ'l-Mısrıyye (Mısır), Mecmeu'l-Fıkhi'l-Hindî (Hindistan), el-Meclisü'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs (İrlanda), Hey'etü Kibârî'l-Ulemâ ve buna bağlı olan el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûs ve'l-Fetva (Suudi Arabistan) başta gelmek üzere çağdaş fetva kurulları bu yolu takip etmektedirler.

Yeni meselelerin (nevâzil/vâkıât) hükmünü tespit ederken izlenen bu iki yoldan konumuzla ilgisi olan ikincisini yani *istinbatu/inşâi ictihadı*, ülkemizin resmî düzeyde en üst fetva mercii olan Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bazı fetvaları ile somut hale getirmemiz faydalı olacaktır:

52 Düzenli, *Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, s. 388.

53 Hâdimî, "Risâle alâ hazriyyeti'd-duhân", s. 234-5. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye* isimli eserinde ise önce ilk cildinde sigaranın tahrîmen mekruh olduğunu ve devlet tarafından yasaklanabileceğini yazmış ardından dördüncü ciltte haram olduğu görüşüne meylettği izlenimini veren bir üslup benimsemiştir. Bunu yaparken de delil, genel kural ve istinbat metotlarını harmanlayan usûlî bir yorumlama tarzı sergilemiştir (I, 96): وَأَمَّا الدُّخَانُ، وَإِنْ كَانَ الْأَصْحَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحَرَامٍ؛ لَكِنَّ لَعَلَّ الْأَصْحَى أَنَّهُ لَا شُبُهَةَ فِي كَرَاهِيَتِهِ لِكثْرَةِ اخْتِلَافِ وَفَتْوَى مِنَ الَّذِينَ يُوثِقُ بَعْلَمِيهِمْ وَعَمَلِيهِمْ، وَالسُّلْطَانُ إِذَا نَهَى عَنِ أَمْرِ مَبْنِيٍّ لِمَصْلَحَةِ عَامَّةٍ يَجِبُ ثُمَّ نَقُولُ أَيْضًا إِنَّهُ لَا أَقْلَ مِنْ إِيْرَاتٍ شُبُهَةِ بِهَذِهِ الْاِخْتِلَافَاتِ: IV, 93-94: .تَبَعِيَّتُهُ فَضْلًا عَمَّا فِيهِ أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ كَانَ أَدْنَى ذَرَجَةِ جَلَاظِهِمْ إِيْرَاتِ الشُّبُهَةِ وَالْحُرْمَاتِ تَثْبُتُ بِالشُّبُهَةِ وَفِي الْمَخْدِيثِ «مَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَةِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ» وَأَيْضًا يُرْجَحُ الْحَظْرُ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَيَقْدَمُ قَوْلُ الْعَالِمِ وَالْمُتَوَرِّعِ وَالْأَعْلَمِ عِنْدَ تَعَارُضِ أَقْوَالِهِمْ، وَالْإِنْصَافُ أَنَّ ذَلِكَ فِي جَانِبِ الْحَظْرَةِ وَأَيْضًا قَالُوا الْإِضْرَارُ عَلَى الْمَبْنِيٍّ صَغِيرَةٌ فَلَوْ سَلِمَ إِيْرَاتُهُ فِي الْأَصْلِ فَلَا شَكَّ فِي إِضْرَارِ مُتَبَلِّغِيهِ وَالْأَصْحَى أَنَّ فِي أَصْلِ الْمَبْنِيٍّ حِسَابًا وَأَيْضًا لَا شَكَّ أَنَّهُ فِي الْمَسْقَةِ أَشْبَحَ وَأَشْهَرُ فَاسْتَعْمَلَ غَيْرَهُمْ تَشْبِيْهُ بِهِمْ وَأَيْضًا الْإِخْتِيَاطُ فِي الْإِتْقَانِ.

*** Dijital kripto paralar:**

Kullanıcılar arasında değişim ya da kıymet ölçüsü olarak genel kabul gören, kaynağı itibariyle kullanıcılara güven veren her türlü paranın kullanımı caizdir.

Bu noktada önemli olan husus, para olarak bilinen değişim aracının kendi özünde yani üretim şeklinde, sürüm aşamalarında ve muhataplık niteliğinde büyük belirsizlik (ğarar) içerip içermemesi, bir aldatma (tağrîr) aracı olarak kullanılıp kullanılmaması ve belli bir kesimin haksız ve sebepsiz zenginleşmesine vesile olup olmamasıdır.

Son yıllarda ortaya çıkan ve birçok çeşidi bulunan, dijital-kripto paralardan her birinin kullanmanın hükmünü yukarıdaki genel ilkeler doğrultusunda değerlendirmek gerekir.

Buna göre kendi özünde ciddi belirsizlikler taşıyan, aldanma ve aldatma riski ileri düzeyde olan, dolayısıyla herhangi bir güvencesi bulunmayan ve kamuoyunda saadet zinciri olarak bilinen uygulamalar gibi belirli kesimlerin haksız ve sebepsiz zenginleşmesine yol açan dijital kripto paraların kullanımı caiz değildir.⁵⁴

*** Sigortanın meşruiyeti:**

Akitlerde asıl olan câiz olmaktır; İslâm'ın öngördüğü temel prensiplere aykırı bir husus içermeyen ve akdin dinen aranan bütün unsur ve şartlarını taşıyan her akit sahihtir. Bu itibarla, Asr-ı saadette ve müctehit imamlar döneminde bilinmeyen ve yakın zamanda ortaya çıkan sigorta da, söz konusu unsur ve şartları taşıması halinde câizdir.

Bu bağlamda sigortanın câiz olmadığını ileri süren bilginlerin gerekçeleri değerlendirilmiş ve bu gerekçeler sigortanın câiz olmadığını ortaya koyacak nitelikte görülmemiştir.

Diğer taraftan ticarî sigortaların, sadece hedefinin kazanç olduğu gerekçesiyle reddedilmesi de doğru değildir. Bu gerekçeyle câiz olmadığını söyleyen fıkıhçıların hemen tamamı, sosyal sigortaları ve karşılıklı sigortaları, hedefi yardımlaşmadır diye câiz görmektedirler. Oysa öz itibariyle sosyal sigorta kurumları ile özel sigortalar arasında, hüküm değişikliğine götürecek temel bir fark yoktur. Sosyal sigortalarla özel sigortalar arasındaki farklar; sosyal sigortaların kanunla kurulmuş kurumlar tarafından yapılıyor olması, zorunlu olması, sigortalı olabilmek için kişilerin belli bir statüde olmaları, ödenecek prim ve bu sigorta ile sağlanacak menfaatlerin her sigortalının özel durumuna göre düzenleniyor ve sosyal sigortaların öngördüğü risklerin daha ziyade sosyal sınıfları tehdit ediyor olmasıdır.

Sigorta, meydana gelen zararın yalnızca riske maruz kalanın üzerinde kalması yerine, sigortalıların ödedikleri primlerden ödenen tazminat yoluyla bütün sigortalılara dağıtılmasını ve böylece felaket ve kazaların zararının hafifletilmesini gaye edinmiş karşılıklı taahhüt ve yardımlaşmaya dayanan bir sistemdir. İslâm'ın, sosyal ve iktisadî hayata dair bütün düzenlemelerinin hedefi, hak ve görevlerde, mutlak manada karşılıklı yardımlaşma ve kefâlet esasına dayanan bir toplum meydana getirmektir. Buna göre sigorta İslâm dinindeki bu yüce hedefe aykırı değildir.

Başta ticaret olmak üzere pek çok ilişkinin globalleştiği günümüz dünyasında ticarî sigortanın bulunmaması başlı başına bir risk teşkil eder ve müslümanların ekonomik açıdan mağlubiyetini sonuç verir.

Yukarıda zikredilen açıklamalar ışığında;

54 <https://kurul.diyinet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir-> (erişim tarihi: 13.03.2019).

- a) Genel olarak, sosyal sigortalar, karşılıklı sigortalar ve ticarî sigortaların câiz olduğuna,
- b) Kâr payı esasına dayalı çalışan birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminin ise, yatırılan primlerin, dinen helâl olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda câiz olduğuna,
- c) Konusu din tarafından yasaklanmış olan sigortanın câiz olmadığına, karar verildi.⁵⁵

*** Böcek menşeli “karmin”in gıdalarda renklendirici olarak kullanımı:**

“Karmin: *Dactylopius coccus* isimli böcekten elde edilen bir tür renk pigmentidir. Pigment, böceğin yumurtalarından ve vücudundan elde edilir. Pigmentin ismi karmin olup, asıl renk ise karminek asittir.

Karmin, tekstil boya maddesi olmasının yanı sıra, gıdalarda da yaygın olarak kullanılmaktadır. Ayrıca sakız, hap ve öksürük pastili olarak da üretilmektedir.

Yüce Allah temiz ve sağlıklı olan şeyleri (tayyibâtı) helal, pis/iğrenç ve zararlı olan şeyleri (habâisi) haram kılmıştır. (Arâf 7/157). Müctehid âlimler haşerat cinsi böceklerin tüketilmesinin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerin de içinde bulunduğu cumhur ulema, haşerat cinsi böcekleri ve sürüngenleri habâis kapsamında görüp haram olduğu sonucuna varmışlardır. Naslarda helal olduğu açıkça belirtildiği için çekirge bu hükmün dışındadır. Ancak Mâlikî âlimlerinin büyük çoğunluğu naslarda açıkça yasaklanmayan haşerat cinsi böceklerin ve sürüngenlerin tezkiye (besmele ve niyet ile itlaf etme) şartıyla helal olduğunu söylemişlerdir. Çünkü “Eşyada asl olan ibâhadır” ve naslarda geçen habâis kavramı (sağlık açısından zararlı olması dışında) ve iğrençlik hali toplumlara örfüne/damak zevklerine göre değişkenlik arz etmektedir. Hanbelî âlimlerinden bir kısmı da akıcı kanı olmayan hayvanların helal olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁶

Sonuç olarak böceklerdeki renkli sıvıların kan olmaması, söz konusu pigmentin renklendirici olarak üretilirken bir takım kimyasal işlemlerden geçmesi ve bu renklendiricinin birçok mamûlde bulunması (umûmî belva) sebebiyle sağlığa zararlı olmadığı sürece söz konusu renklendiricinin haram olduğu söylenemez. Ancak şüpheli şeylerden kaçınmak emredildiği için üreticiler, bu renklendiricinin alternatifi varsa ona yönlendirilmelidir.⁵⁷

*** Astım hastalarının kullandığı sprey ve astım ilacının orucu bozup bozmaması:**

Nefes açıcı sprey kullanmak zorunda kalan astım hastası oruç tutmayabilir. Daha sonra iyileşince tutamadığı günleri kaza eder. İyileşme ümidi kalmamışsa, o takdirde tutamadığı günler sayısınca fidye verir. Bir fidye, Ramazanda bir kişi için verilen bir fitre

55 Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 04.07.2005 tarihinde aldığı sigorta konulu kararın sonuç kısmıdır. Uzun gerekçesinin içinde *tahric ictihadı* sayılabilecek bazı atıflar olmakla birlikte *Sigorta Kararı* son tahlilde, istinbat/inşâi ictihad örneği konumundadır. Tamamı için bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta> (erişim tarihi: 13.03.2019).

56 Fetvada diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmesi ve sonuçta Mâlikî ictihadına yakın bir sonuca ulaşılmış olması bu fetvanın, istinbata değil de mevcut görüşlerden birini tercihe dayandığı algısına yol açmamalıdır. Zira sonuçtaki gerekçeler (renkli sıvıların kan olmaması, söz konusu pigmentin renklendirici olarak üretilirken bir takım kimyasal işlemlerden geçmesi yani istihâleye uğraması, bu renklendiricinin birçok üründe bulunması sebebiyle umum-ı belvânın gerçekleşmesi ve sağlığa zararlı olmaması) Mâlikî mezhebince dile getirilmez. Bunlar ilgili alan uzmanlarıyla yapılan müşterek çalışmalarda elde edilen teknik bilgilerdir ve Kurul bu bilgileri, giriş cümlelerinde atf yaptığı 7/Arâf: 157. âyetle birlikte yorumlayarak özgün bir ictihadda bulunmuştur.

57 18.08.2017 tarih ve 20216 numaralı Kurul Fetvası.

miktardır. Ancak, nefes darlığı dışında oruç tutmaya engel başka sağlık problemi bulunmayan astım hastaları, soluk almayı rahatlatarak özel spreyi ağızlarına püskürterek oruç tutabilirler. Ağıza püskürtülen bu ilaçlar orucu bozamaz. Çünkü bu spreyden bir kullanimda 1/20 ml. gibi çok az bir miktar ağıza sıkılmaktadır. Bunun da önemli bir kısmı ağız ve nefes boruları cidarları tarafından emilip yok olmaktadır. Bundan geriye kalan miktarın tükürükle mideye ulaştığı konusunda ise, kesin bir bilgi yoktur. Abdest alırken ağızda kalan su ile kıyaslandığında, bu miktarın çok az olduğu görülmektedir. Oruçlunun, abdest alırken ağızına aldığı sudan kalan miktarın mideye ulaşması hâlinde orucun bozulmayacağı konusunda hadis-i şerifler vardır (Dârimi, *es-Sünen*, Savm, 16). Bu konuda icma da oluşmuştur. Ayrıca, misvaktan bazı kırıntıların ve kimyevî maddelerin mideye ulaşması kaçınılmazdır. Hâl böyle iken Hz. Peygamber'in (s.a.s.) oruçlu olarak misvak kullandığı, sahih hadis kaynaklarında yer almaktadır (Buhârî, *Savm*, 27; Tirmizî, *Savm*, 29). Diğer taraftan, “*kesin olarak bilinen, şüphe ile bozulmaz.*” kaidesi gereğince, mideye bir şeyin ulaşip ulaşmadığı konusundaki şüphe ile de oruç bozulmaz. Bu itibarla astımlı hastaların, rahat nefes almalarını sağlamak amacıyla ağıza püskürtülen oksijenli ilaç, orucu bozamaz.⁵⁸

* **Taşıyıcı annelik:**

Kadının yumurtası ile erkeğin spermelerinin laboratuvar ortamında döllendirilmesi ile elde edilen zigotun, başka bir kadının rahmine yerleştirilmesi, rahim sahibi kadının doğum yapmasından sonra bebeği, sperm ve yumurta sahibi eşlere teslim etmesi suretinde cereyan eden taşıyıcı annelik uygulaması, dinin mahremiyet, evlilik, neslin korunması, şahsiyetin korunması, kişilerin ruh ve beden sağlığının korunması ve insanın saygınlığı ile ilgili bir takım ilkeleri ihlal etmesi sebebi ile caiz değildir.

Haram olmasına rağmen bu yöntemle dünyaya getirilen çocuğun nesebi ve velayeti, sperm ve yumurta sahibi olan evli erkek ve kadına ait olur. Öte yandan çocuk, onu rahminde taşıyıp doğuran kadına da annelik şüphesi sebebiyle mahrem olur.

Kur'an-ı Kerim ve Sünnette taşıyıcı annelik ile ilgili doğrudan ve sarih bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak bu iki kaynağa dayalı şu genel ilke ve hükümler uygulamanın caiz olmadığını göstermektedir.⁵⁹

58 Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 22. 09. 2005 tarihli kararından naklen bk. <https://kurul.diyinet.gov.tr/Cevap-Ara/510/astim-hastalarinin-kullandigi-sprey-ve-astim-ilaci-orucu-bozar-mi-> (erişim tarihi: 03.08.2019).

59 11.09.2014 tarih ve 27 numaralı Kurul Kararı. Kararın uzun ve ayrıntılı gerekçesinde ırzı koruma genel ilkesi, nikâhsız beraberliklerin haram olup soyu sürdürmenin yegâne meşru yolunun evlilik bağı oluşu, “rahimlerde/cinsellikte esas olan haramlıktır” ilkesi, hayatî bir zaruret bulunmadığı halde iki ayrı kadının “mahremiyeti” ve “avret”inin ihlalinin söz konusu olması, hem iki kadın hem de doğan çocuğun birçok açıdan rûhî travmaya maruz kalacağı ihtimalinin galip olması, oysa “zarar vermek yoktur”; “def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır”; “zarar mümkün olduğunca giderilir”, “zarar-ı âmîmî def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”; “zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur” gibi genel kuralların böyle travmalar yaşatmaya kimsenin hakkı olmadığını ortaya koymuş olması, bu uygulamanın, velâyetten hadâneye, evlilik yasağından mirasa birçok hukukî sorun doğurup hukukî istikrarı bozacağı, Kur'an'ın vurguladığı insan saygınlığının kişisel tatmin gerekçesiyle zedelenemeyeceği gerçeği ve aynı gerekçelerle tıbbî uygulamaların malzemesi ve konusu yapılamayacağı hükmü, söz konusu ictihadın dayanakları olarak sıralanmıştır.

Sonuç

Sonuç itibarıyla fıkıh usûlü, fıkıhın doğumu esnasında bizzat var olan ve esasen onun bir şer'î-hukukî sistem haline gelmesini sağlayan kaynak ve yöntem ilmidir. Hatta tarih içindeki işlevine bakılırsa fıkıh usûlü, İslâmî ilimlerin tümü için geçerli genel bir metodolojidir. Bu özelliğiyle o, sadece hukuk kurallarının ve mezheplerin oluşum süreçlerini metodolojik açıdan izah eden, olup biteni kayda geçiren ve bu sebeple de yüzü geçmişe dönük olup işlevini tamamlamış bir ilim değildir. Aksine, hayat devam ettiği sürece meyvelerini verecek yani hayatla fikhî buluşturacak ve üstelik gelişime de açık olan capcanlı ve işlevsel bir kaynak ve yöntem bilimidir. Tabiatıyla o bu işlevini, giriş cümlelerinde de belirttiğim üzere, ilkesel olarak bir fıkıh mezhebinin/furû sistematığının disiplin ve tutarlılığı içinde gerçekleştirecektir.

Diğer taraftan fıkıh usûlü, İslâm'ın amelî hükümlerini yani ibadet ve hukuk alanını kamu otoritesinin/siyasetin keyfî müdahalesinden korumak gibi bir işleve de sahiptir. İşbu işlev, toplumsal hayatın ve buna bağlı olarak da devlet ve siyasetin var olacağı her an ve mekânda, fıkıh usûlünün de faal olarak mevcudiyetini gerektirecektir.

Sadece fıkıhın değil diğer İslâmî ilimlerin de hayatı okuyup gelişme kaydetmesinden ve meşruiyeti müsellemler kurallar dizgesi içinde canlılığını sürdürüp yenilenmesinden bahsedilecekse esasen böyle bir beklenti varsa bu, ancak fıkıh usûlüyle başarılabilir bir hadisedir.

Kaynaklar

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, I-IV. yy.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Âlim b. Alâ, Ferîdüddin el-Enderpetî. *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (nşr. K. Seccâd Hüseyin). I-V, Haydarâbâd: Meclis Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- el-Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Abdürrezzâk el-Afîfî). I-IV, Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2003.
- Ateş, Ali Osman. "Ebû Ubeyd el-Kâdî." *DİA*. X, 249.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şafîi ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Aynî, Mehmed Fıkhî Efendi. *Risâle fî edebi'l-müftî* (nşr. Osman Şahin). Samsun 2009.
- Bâ Hüseyin, Ya'kûb b. Abdülvehhâb. *et-Tahrîc inde'l-fukaha ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- Başoğlu, Tuncay. "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi." *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker – Osman Demir). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 243-263.
- Bulut, Abdurrahman. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri* (yüksek lisans tezi, 2014). Marmara Üniversitesi SBE.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Canbulat, Mehmet. *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi* (doktora tezi, 2001). Selçuk Üniversitesi SBE.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim Neşemî). I-IV, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1985-1989.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb). I-II, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1400.
- , *el-Varakât (Mütün usûliyye mühimme içinde)*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1993.
- Çolak, Yaşar. *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (doktora tezi, 2007). Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer. *Takvimü'l-edille fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Düzenli, Pehlül. *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Yavsî. *Ma'rûzât* (haz. Pehlül Düzenli). İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- el-Ensârî, Bahru'l-ulûm Abdülâlî Muhammed b. Nizameddin. *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd, *el-Hâvi'l-kudsî*. I-II, Dımaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsun-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (doktora tezi, 2019), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa. "Risâle alâ hazriyyeti'd-duhân." *Mecmûatü'r-resâil*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302, s. 233-5.
- , *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. I-IV. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1348.

- Hallaq, Wael B.. "Was the Gate of Ijtihad Closed?." *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41; Türkçe çevirisi için bk. "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" (trc. Kamil Yelek – Enes Eryılmaz). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2017, sy. s. 457-503.
- Hatîb, Abdülkerîm. *Seddü bâbi'l-ictihâd ve mâ terattebe aleyh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz. "Şerhu'l-Manzûmeti'l-müsemmât bi-ukûdi resmî'l-müftî", *Mecmûatü'r-Resâli*. I-II, İstanbul: ???, 1320, I, 10-52.
- İbn Emîr Hâc, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. I-III. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983 (Bulâk 1316 baskısından offset).
- İbn Hacer, el-Askalânî Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Raf'u'l-ısr an kudât Mısır*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- Tevâli't-te'sis li-meâlî Muhammed b. İdrîs* (nşr. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kâdî). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd*. Manisa İl Halk Ktp., nr. 2929/1.
- İltaş, Davut. "Tahâvî." *DİA*. XXXIX, 388-9.
- el-İsnevî, Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan. *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû ale'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Hitû). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (doktora tezi, 2001). Marmara Üniversitesi SBE.
- el-Kerhî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl. *Risâle fi'l-usûl*. Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ının sonunda, İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Koç, Hüseyin. "Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler." <http://fikircografyasi.com/makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler> (erişim tarihi: 25.11.2019).
- Koşum, Adnan. "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları." *Diyanet İlmî Dergi*. 2014, L, sy. 2, s. 23-42.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Okur, Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, ts.
- Özen, Şükrü. "İsâ b. Ebân." *DİA*. XXII, 480-1.
- Pirizâde, İbrahim b. Hüseyin. *Umdetü zevi'l-besâir li-halli mübhemâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, nr. 508.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh* (nşr. Tâhâ Câbir Alvânî). I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer. *et-Tavdîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh (et-Telvîh şerhu't-Tavdîh* ile birlikte), I-II. Mısır: Mektebe Sabîh, ts.
- es-Saymerî, Ebü Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- es-Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'n-Nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414.
- es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed. *er-Red alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli aşrin farz* (nşr. Halil Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir). Kahire: Dâru't-Türâs, 1979.

- el-Üm* (nşr. Mahmud Matraci). I-IX, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- et-Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Fahreddin Ömer. *et-Telviḥ şerhu't-Tavdiḥ*. I-II, Mısır: Mektebe Sabih, ts.
- et-Tûfi, Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki). I-III, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- . "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı." *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2014, sy. 38, s. 11-43.
- . (Halit Çalış ile birlikte), *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- ez-Zencânî, Şihâbeddin Mahmud b. Ahmed b. Mahmud. *Tahrîcü'l- furû ale'l-usûl* (nşr. Muhammed Edib Salih). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1987.
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta> (erişim tarihi: 13.03.2019).
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir> (erişim tarihi: 13.03.2019).
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/510/astim-hastalarinin-kullandigi-sprey-ve-astim-ilaci-orucu-bozar-mi> (erişim tarihi: 13.03.2019).



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

XVI. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Hayatında Bir Ferman, Bir Fetva ve Bir Adalet Arayışı Hikâyesi

A *Firman*, a *Fatwa* and a Story of Seeking Justice in the 16th Century Ottoman Judicial Life

Muharrem MİDİLLİ*

Öz: İslam hukuk edebiyatı türlerinin, özellikle fetvanın uzun sayılabilecek bir zamandan beridir hukuk tarihi, sosyal tarih, hukuk antropolojisi ve iktisat tarihi araştırmalarında veri kaynağı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun başlıca nedeni fetvaların gerçek kişi ve olaylarla ilgili olmasıdır. Literatürde fetvaların genellikle hukuki spekülasyon ürünü olmadığı ve Müslüman toplumların karşılaştıkları gerçek realitelerden kaynaklandıkları ifade edilmektedir. Bu araştırma temsili isimlerle formüle edilmiş olan bir merkezi Osmanlı fetvasının gerçek kişi ve olaylarla ilişkisine odaklanmakta ve bu bağlamda gerçek hukuki hayatla ilişkili olan fetvaların sosyal bilimlerdeki önemine dikkat çekmektedir. Araştırma bir ferman ve bir fetvadan hareket ederek fetva-olgu münasebeti ana teması içinde XVI. yüzyıl Osmanlı adalet yönetimine dair entelektüel bir hikâye inşa etmeye çalışmaktadır. Ferman, hükümet etme işlevinin yanında bir mahkeme ve temyiz mercii olarak da faaliyet gösteren Dîvân-ı Hümâyûn tarafından 1567 tarihinde çıkartılmıştır. Fetva aynı tarihte şeyhülislamlık makamını işgal etmekte olan Ebüssuûd Efendi'ye aittir.

Araştırmanın odaklandığı ferman, hikâyenin kahramanı olan Gümüşlü Ahmet tarafından İstanbul'da Dîvân-ı Hümâyûn'dan bizzat alınmıştır. Mahallî yetkililerden zulüm görüp yerel mahkemelerde adalet bulamayan ya da bulamayacağını düşünen kişilerin doğrudan İstanbul'a giderek en üst yargı merciiine başvurma hakkı bulunmaktaydı. XVI. yüzyılda bu yaygın bir adalet arama yoluuydu. Hikâyenin kahramanı olan Ahmet de adalet için bu yolu kullanmak mecburiyetinde kalmıştır. Bu talihsiz delikanlı Amasya civarında bir kısım mahallî yetkililer tarafından ağır bir zulme maruz bırakıldığını iddia etmektedir. Onun merkezi yetkililere verdiği ifadeye göre Çorum Alaybeyi adamlarına-fermanda net olarak açıklanmayan bir nedenle- Ahmet'i yakalamalarını ve kendisine getirmelerini emreder. Durumdan haberdar olan Ahmet kaçır ve komşusunun evine gizlenir. Alaybeyinin adamları Ahmet'i bulur ve tutuklayıp amirlerine iletirler. Alaybeyi, tutukluyu dağa götürür, zor kullanarak kendisine fi'l-i şeni' yapar ve bu şekilde dağlarda günlerce dolaştırır. Merkezi otorite ilgili kadınlara Ahmet'in öne sürdüğü bu iddiaları hakkaniyet esaslarına göre soruşturmalarını ve zanlıları şer'e uygun bir şekilde yargılamalarını emretmiştir. Emre göre kadıların Ahmet'in elindeki fetvaya da bakmaları gerekmektedir.

Ahmet yetkililerin dikkatini çekmek ve şikâyetinin etkisini artırmak için dilekçesine bir fetva iliştimişti. Davanın şeriata muvafık olarak halledilmesinin talep ediyordu. Onu

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, muharrem_midilli@trabzon.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-4502-3447

davanın şeriata uygun olarak ele alındığına ikna edecek tek şey davalıların fetva uyarınca cezalandırılmalarıydı. Osmanlı yargısında fetva yerel mahkemelerden en yüksek mahkeme olan Divân'a kadar bütün yargılama mercilerinde davayı destekleyici bir argüman olarak kullanılmaktaydı. Şeyhülislamlardan alınan fetvalar taşra müftülerinden alınanlara nispetle daha etkiliydi. Bunun bilincinde olan Ahmet görünüşe göre fetvayı İstanbul'da bizzat Ebüssuûd Efendi'den almıştır. Zira bu olayın yaşandığı sırada şeyhülislam bulunan Ebüssuûd Efendi'ye ait bir fetvada anlatılan olay örgüsü ile fermada hikaye edilen vaka birbiriyle örtüşmektedir. Bu fetvada Ahmet'in yaşadığını iddia ettiği zulüm temsili isimler üzerinden anlatılmakta, alaybeyine ölüm cezası, alternatif olarak azil, tazir ve hapis cezaları öngörülmekte, adamları hakkında tazir ve hapis cezalarına hükmedilmekte ve dokunaklı bir dille yöneticilerin adaleti temin etme hususunda gevşeklik göstermemesi istenmektedir.

Osmanlı yöneticileri bir tarafın zor kullanarak gerçekleştirdiği gayri meşru cinsel ilişkiyi, başka bir ifadeyle tecavüzü, kamu düzenini doğrudan tehdit eden siyasal bir suç olarak görmüş ve ağır bir şekilde cezalandırmıştır. Birçok tekil hükümde tecavüz suçu işleyen kişilerin ölüm cezasına çarptırıldığı görülmektedir. Mağdur Ahmet şikâyetçi olduğu suçun fiilen uygulanan bu ağır cezasından haberdar olmalıydı. Onun İstanbul yolculuğu elbette böyle bir ceza ile sonuçlanacak adil bir yargılama başlatmak içindi. Ümitli olmak için iyi bir nedeni vardı: Elinde imparatorluğun en etkili hukuk adamından alınmış ağır cezalara hükmeden bir fetva bulunuyordu ve bu fetva kadıların vereceği hükümde -bağlayıcı olamasa bile- çok etkiliydi. Fetvada hükmedilen ağır cezalar doğrudan Hanefi ceza siyasetinin bir yansımasıydı. Hanefi hukukunda karşılıklı gönüllülüğe dayanan oğlanlık fiilinin standart cezası tazir ve hapis olmakla birlikte fiilin âdet halinde getirilmesi halinde olağanüstü bir yaptırım olarak kamu otoritesinin siyaseten ölüm cezası uygulamasına cevaz verilmiştir. Hanefi fakihler bu fiili ilk defa işleyenler için de birçok durumda siyaseten ölüm cezasını meşru kabul etmişlerdir. Eğer alaybeyi ve adamlarına isnat edilen suçlar şer'an sabit olursa ve şeyhülislam fetvası da dikkate alınırsa büyük bir ihtimalle alaybeyi ölüm cezasına, adamları ağır dayak ve uzun süreli hapis cezalarına çarptırılacaktı. Merkezi yetkililerin Ahmet'in elindeki fetvaya bakılmasını istemeleri oradaki cezaları zımnen uygun buldukları ve şer'an hükmedilmesi halinde her birini onaylayacakları anlamına gelmektedir.

Bir ferman ve bir fetva eşliğinde inşa edilmeye çalışılan bu entelektüel hikâye zaman, mekân, kişi vb. bütün reel izlerin bilinçli olarak silinmiş olduğu temsili anlatımlı merkezi Osmanlı fetvalarıyla günlük hayattaki somut olaylar arasında güçlü ilişkilerin bulunduğu göstermektedir. Fetva reel hukuk yaşamıyla olan güçlü ilişkisi sebebiyle başta hukuk tarihi olmak üzere sosyal bilimlere açısından ihmal edilmemesi gereken önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Hayatın muhtelif alanlarına dair toplum bireyleri tarafından sorulmuş sorular ve bu sorulara verilen cevaplar o toplumun din ve hukuk anlayışlarının yanında günlük yaşam, aile ilişkileri, örf ve âdetler, kültürel değerler hakkında da önemli ipuçları içermektedir. Mesela sadece bu çalışmaya konu olan fetvadan XVI. asrın ikinci yarısında Amasya civarında ehl-i örf-reaya ilişkileri, adalet arama yolları, zalim örfi yetkililere karşı komşular arası dayanışma, cinsel suçların işlenme biçimi, muhtelif ceza tipleri, dini otoritelerin halk ve devlet nazarındaki yeri gibi birbirinden farklı birçok konuda izlenimler edinmek mümkündür. Osmanlı dönemine ait fetvaların belli usullerle tetkik edilmesi ve ilgili tarihsel belgeler eşliğinde yorumlanması Osmanlı toplum yaşamının gizli kalmış pek çok yönünün ortaya çıkmasına hizmet edecektir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Hukuk, Ferman, Fetva, Adalet.

Abstract: It is clear that the genres of Islamic legal literature, especially *fatwa*, have been used as a source of data in the research of legal history, social history, legal anthropology and economic history for a long time. The main reason for this is that the *fatwa* is often related to real people and events. It is stated in the literature that *fatwas* are generally not the product of legal speculation and that they originate from the realities faced by Muslim societies. This research focuses on the relationship of a central Ottoman *fatwa*, formulated with representative names, to real people and events, and in this context, it draws attention to the importance of real legal life-related *fatwas* in the social sciences. The research attempts to construct an intellectual story about the 16th century Ottoman justice administration from a *fatwa* and an edict (*fırman*). The main theme of the story is the *fatwa*-phenomenon relationship. The edict was issued in 1567 by the Imperial Council (*Divan-i Humayun*), which acts as a court and appellate authority as well as its government function. The *fatwa* belongs to Ebussuud, who was occupying the office of *Shaykh al-Islam* during the same period.

The edict that the research focused on was taken from the Imperial Council in Istanbul by Ahmad from *Gümüüş* (a district of Amasya province). Those who were persecuted by the local authorities and could not find justice in the local courts had the right to go directly to Istanbul and apply to the highest judicial authority. In the 16th century this was a common way of seeking justice. Ahmad, the hero of the story, wanted to use this right to get justice. This unfortunate young man was subjected to severe oppression by some local administrators around Amasya. According to his testimony to the central authorities, Çorum's military chief (*alaybeyi*) ordered his men to arrest Ahmad and to bring him. Aware of the situation, Ahmad escapes and hides in his neighbour's house. The men were still able to find Ahmad and arrest him and take him to their superiors. The military chief takes the prisoner to the mountain, rapes him and carries him around with him in the mountains for days. In the edict, Ahmad's complaint was summarized in this way. The central authority ordered the judicial authorities to investigate the case fairly and to prosecute the parties in accordance with *shari'a*. According to the order, the judges should also look at Ahmet's *fatwa*.

Obviously, Ahmad had attached a *fatwa* to his petition to attract the attention of the authorities and to increase the impact of his complaint. He demanded that the case be handled in accordance with the *shari'a*. The only thing that could convince him that the case was handled in accordance with the *shari'a* was that the defendants were punished in accordance with the *fatwa*. In the Ottoman judiciary, *fatwa* was used as a supportive argument in all judicial authorities from the local courts to the highest one, *Divan*. There is a strong evidence that Ahmad obtained the *fatwa* from Ebussuud himself in Istanbul: A *fatwa* belonging to Ebussuud, who was the *Shaykh al-Islam* at that time, and the contents of the edict almost overlap. In the *fatwa*, the oppression which Ahmad claims to have suffered is described through representative names. Ebussuud requires the death penalty for the Çorum's military chief, alternatively a heavy beating and a long prison sentence and permanent dismissal. In addition, the chief's men involved in crime will be given heavy beatings and long prison sentences. *Shaykh al-Islam* warns the rulers to ensure that justice takes place.

The Ottoman rulers regarded rape as a political crime that directly threatens public order and imposed severely penalties for this crime. In many cases, it is evident that perpetrators who committed rape were sentenced to death. The victim Ahmad should have been aware of this severe punishment for the crime that he purported to have taken place. His trip to Istanbul was, of course, to initiate a fair trial that would result in such a punishment. He had a good reason to be hopeful: he had a *fatwa* taken from the most

influential jurist of the empire, and it was very effective -even if not binding- on the *Qadis'* judgment. The heavy penalties written in the *fatwa* were a direct reflection of the *Hanafi* criminal law tradition. In *Hanafi* law, the standard punishment of the act of sodomy based on mutual voluntarism is beating and imprisonment, but if the act is brought as a custom, the public authority has been allowed to apply the death penalty at its own discretion as an extraordinary sanction (*siyaset*). In many cases, the *Hanafi* jurists accept the death penalty as legitimate for those who commit this act for the first time. If the crimes attributed to the military chief and his men were legally proven, and the *fatwa* was taken into consideration, the military chief was likely to be sentenced to death and his men were to be sentenced to severe beatings and long term imprisonment. The Imperial Council's request to the *Qadis* to consider Ahmad's *fatwa* means that they find the sentences implicitly appropriate.

This story, which is written around an edict and a *fatwa*, indicates that there is a strong relationship between central Ottoman *fatwas*, where all real traces are consciously erased, and the concrete events in daily life in Ottoman times. Because of its strong relationship with real legal life, *fatwa* constitutes an important resource that should not be neglected in the area of social sciences, especially in the history of law. The questions asked by the members of society about the various fields of life and the answers given to these questions contain important clues about the society's understanding of religion and law, daily life, family relations, customs and cultural values. For example, looking at the *fatwa* examined in this study, it is possible to get impressions about the local administrators, people's relations, ways of seeking justice, solidarity among neighbours against the oppressive administrators, sexual crimes, various types of punishment, relationships between religious authorities and the state during the second half of the 16th century in the Ottoman Empire. Examination of the *fatwas* of the Ottoman period with certain methods and interpretation with the related historical documents will serve to reveal many hidden aspects of Ottoman social life.

Keywords: Ottoman, Law, *Firman*, *Fatwa*, Justice.

Giriş

1567 yılının yaz günleri sona ererken Amasya'nın Gümüş kazasından İstanbul'a gelmiş olan Ahmed isimli genç bir adam Dîvân-ı Hümâyûndan kendi lehinde bir ferman¹ elde etmeyi başardı. Ferman bu genç adamın bir kısım mahallî yetkililer tarafından ağır bir şekilde mağdur edildiği şikâyeti üzerine düzenlenmişti. Şikâyete göre Çorum Alaybeyi Hasan adamlarına Gümüşlü Ahmed'i yakalamalarını ve huzuruna getirmelerini emretmişti. Durumu haber alan Ahmed kaçmış ve komşusu Yusuf'un evine saklanmıştı. Alaybeyinin adamları Ahmed'i saklandığı yerde bulmuşlar ve tutuklayıp amirlerine iletmışlerdi. Alaybeyi, Ahmed'i dağa götürmüş ve kendisine zorla *fi'l-i şeni'* yapmıştı. Mağdur Ahmed, zalim alaybeyinin kendisini bu şekilde dağlarda günlerce dolaştırdığını iddia ediyordu. Yetkililerin dikkatini çekmek ve şikâyetinin etkisini artırmak için dilekçesine bir fetva iliştiirmişti. Fetvada Ahmed'in dillendirdiği mağduriyet temsili isimler üzerinden anlatılıyor, faillere ağır cezalar öngörülüyor ve yöneticiler adaleti sağlamada gevşeklik göstermemeleri noktasında uyarılıyordu. Şikâyet konusu olan durumun vahameti ve fetvanın açık uyarısı karşısında merkezî otorite kayıtsız kalamadı, ilgili kadılıkların bu korkunç iddiaları mahallinde hukuka uygun bir şekilde soruşturmasını ve soruşturma neticesini bir sicille kendisine bildirmesini emretti.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Dîvân-ı Hümâyûnda tutulan zabıtların ve alınan kararların yer aldığı defterlere² hızlıca göz atan bir kişi yukarıda zikredilen türden çok fazla vakaya rastlayacaktır. Dîvân, hükümet fonksiyonu icra etmekten başka hem ilk ve kesin hüküm yeri hem de bir tür temyiz mercii³ olarak da vazife gördüğü için taşrada mahallî yetkililerden zulüm gören ya da onların dağıttığı/dağıtacağı adaletten mutlu olmayan birçok kişi İstanbul'un yolunu tutmaktadır. Davacılar uzun yollar kat ettikten sonra ulaştıkları adaletin merkezinden arzularına uygun hükümler elde etmek istemekte ve bunun için kimi zaman davalarını fetva ile desteklemektedirler. Onlar tanınmış bir müftüden alacakları iyi formüle edilmiş bir fetvanın mahkemede ne denli etkili olduğunu taşradaki dava süreçlerinden bilmektedirler.⁴ Yapılan çalışmalar yerel mahkemelere müracaat eden kişilerin birçok durumda davalarını desteklemek üzere müftülerden fetva talep ettiğini göstermektedir.⁵ Mahkemelerde kullanılmak üzere alınan fetvaların en azından belli bir kısmı ilgili oldukları reel olgu ve bağlam-lardan koparılarak fetva koleksiyonlarında günümüze kadar ulaşmıştır. Zaman, mekân ve

1 Mumcu'nun ifadesine göre Dîvân'da alınan kararlar çoğunlukla hüküm adı altında çıkarılmakla birlikte padişah tarafından verilmiş sayılıkları için ferman olarak da isimlendirilmektedir (*Dîvân-ı Hümâyûn*, s. 111). Bu çalışmada ikinci durum dikkate alınarak genellikle ferman terimi kullanılmıştır.

2 Bu defterlere önceleri *mirî ahkâm defteri* veya *ahkâm-ı mirî* denilmekte iken XVII. yüzyılın sonlarından itibaren mühimme defteri kullanımı yaygınlaşmaya başlamıştır (Kütükoğlu, "Mühimme Defteri", *DİA*, XXXI, 520).

3 Geniş bilgi için bk. Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyûn*, s. 69-78.

4 Gerber XVII. yüzyıl Bursa örneğinde davasına fetva sunan herkesin davayı kazandığını belirtir (*State, Society, and Law in Islam Ottoman Law*, s. 81).

5 Fetvanın mahallî mahkemelerde kullanımı ile ilgili örnekler ve değerlendirmeler için bk. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th Century Ottoman Kayseri", s. 247-276; Aslan, "İslam-Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti", s. 85-100; Gedikli, "Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi", s. 201-226.

gerçek kişilerden soyutlanarak temsili bir anlatımla derlenen tipik Osmanlı fetvalarının arkasında çoğunlukla gerçek olaylar vardır⁶ ve fetvaların önemli bir kısmı soyut bir soru-cevap faaliyetinden ziyade gerçek meselelerle ilgilidir.⁷ Fetvaların çoğunlukla gerçek olaylarla ilişkili olması onları hukuk tarihi, hukuk antropolojisi, iktisat tarihi ve sosyal tarih alanlarında ilgi çekici kaynaklar haline getirmektedir. Fetvanın bu alanlarda veri kaynağı olarak kullanıldığı birçok çalışma bulunmaktadır.⁸

Bu araştırma Ahmed'in yukarıda kısaca anlatılan adalet arayış hikâyesini, elindeki biri siyasi öteki şer'î iki hukukî belgenin ışığında ve dönemin ceza adaleti yönetimine uygun bir biçimde tasvir etmeye çalışmaktadır. Klasik Osmanlı ceza adaleti yönetimine ilişkin bir tür entelektüel hikâye olarak da okunabilecek bu araştırmanın amacı temsili isimlerle formüle edilmiş olan merkezî Osmanlı fetvalarının gerçek hukukî hayattaki iz düşümlerine dikkat çekmek ve bu suretle fetvanın sosyal bilimler yönünden önemine işaret etmektir. Araştırmanın ana teması temelde iki mesele etrafında örülüdür. 1- XVI. yüzyıl Osmanlı yargısında adalet arama yolları, 2- Ceza adaletinin sağlanması. Araştırmanın ana teması yönünden tali önemde olan bu iki meseleye ilişkin gerekli izahlar hikâyenin akışı içinde yapılacaktır.

1. Fermanın İlk Kısmı: Ahmed'in Şikâyet Konusunun Analizi

Ahmed'in Divân-ı Hümayundan almayı başardığı fermanın ilk kısmı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 7 numaralı mühimme defterinin 209 sayılı hükmünde şöyle kaydedilmiştir:

"Ammâsiye ve Osmâncık ve Gümüş ve Kedegara kâdılarına hüküm ki Gümüş kazâsından dârende Ahmed nâm emred Südde-i Sa'âdetüm'e gelüb; 'Çorum Alaybeğisi Hasan, Hacı Nebî oğlu Hüseyin ve Düyek dimekle ma'rûf İbrâhîm nâm kimesneleri bunun için; 'Bana getiriverin.' deyi gönderdükde bu kaçup Ardıçlı-oğlu Yûsuf nâm kimesnenün evine girüb saklandukda bundan ötürü mezbûr Yûsuf'la Ramazân nâm kimesne ile mezkûrlar muhkem döğüb ve Piyâle nâm kimesnei dahi zencire urub ve evün içinden cebren çıkarub Osmâncık kazâsında alaybeği sâkin olduğu Seki nâm karyeye iletdüklerinde mezbûr alaybeği bunı bir dağa iledüb cebren fi'l-i şeni' idüb ve bu minvâl üzere dağlarda nice gün gezdürüb zulm ü ta'addi eyledüğün' bildürüb 'Bu babda elümde şer'î fetvam vardur' deyu şer'le görilmesiyçün emr-i hümayunum' taleb itmeğün..."⁹

6 Özen, "Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları açısından Mukayesesi", s. 349.

7 Wael B. Hallaq'ın bu fikrini desteklemek üzere zikrettiği kanıtlar için bk. "From Fetwas to Furû': Growth and Change in Islamic Substantive Law", s. 32-8.

8 Fetvanın bu yönünü ele alan bazı çalışmalar için bk. Messick, "The Mufti, The Text and the World: Legal Interpretation in Yemen", s. 102-119; Gerber, *State, Society and Law in İslam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany: State University of New York Press, 1994; Ertuğrul Ökten, *Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas İbn Kemal* (yüksek lisans tezi, 1996), İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi; Tahsin Özcan, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003; Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003; Esingen, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları", s. 29-40; Ahmed İnanır, *Kanuni Döneminde Osmanlı'da Hukuki Hayat*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011; Abdülkadir Atar, *XVIII. Yüzyılda Yayımlanmış Fetva Mecmualarına Göre Osmanlı'da İktisadi Hayat* (doktora tezi, 2015), Marmara Üniversitesi; Ravza Cihan, *Şeyhülislam Abdürrahim Efenî'nin Fetvaları Işığında XVIII. Yüzyılda Osmanlı'da Hukuki Hayat* (doktora tezi, 2016), Marmara Üniversitesi.

9 7 Numaralı Mühimme Defteri, II, 107-8.

Dîvân'da hükmü kaleme alan görevliler Ahmed'in şikâyetini böyle kaydetmişlerdir. Onlar Ahmed'in yaşadığı mağduriyetin yanında önemsiz kalacak bir kısım detayları zikretmeye gerek görmemişlerdir. Nitekim kayıta alaybeyinin Ahmed'i yakalama emrini neden verdiği belirtilmez. Ahmed bir suç mu işlemiştir yoksa alaybeyi sırf şehevî dürtülerle mi hareket etmiştir? Her durumda şikâyet sahibinin zulme uğradığı açıktır. Ahmed, elindeki fetvada -aşağıda görüleceği üzere- komşusunun evine sığındığı yazdığına göre Amasya sancağına bağlı olan Gümüş'te yakalanmıştır. Eğer böyleyse alaybeyi yetki alanı dışındaki idarî birime nasıl müdahale edebilmiştir? Bu birimde görevli olan kadı ve diğer askerî yetkililer kendisine mani olmamışlar/olamamışlar mıdır? Eğer mani olamamışlarsa alaybeyinin yaptığı iddia edilen zulmü neden merkezî hükümete arz etmemişlerdir? Görüldüğü üzere esas sorunun içinde irili ufaklı başka sorunlar da vardır. Tekrar etmek gerekirse bunlar Ahmed'in iddia ettiği mağduriyete oranla küçük hukukî ve idarî detaylardır. Bu detaylar davanın ele alınışı sırasında mahallî yetkililer tarafından elbette değerlendirilecek ve ayrı davaların konusu olacaktır. Şimdilik hükmü kaleme alan görevlilerin şikâyet konusuna ve mağduriyetin bizzat kendisine yoğunlaşması gerekmektedir.

Ferman Amasya, Osmancık, Gümüş ve Kedegara (Vezirköprü) kazası kadılarına hitap etmektedir. Bunlardan Gümüş ve Kedegara kazaları o tarihte idarî yönden Rum (Sivas) Eyaleti içinde yer alan Amasya sancağına bağlıdır.¹⁰ Bu idarî yapılanma Osmanlı taşra idaresinin aşağıdan yukarıya doğru kaza-sancak-eyalet şeklindeki tipik kuruluşunun eseridir. Gümüş ve Kedegara'nın hükmün çıkarıldığı tarihlerde Amasya sancağı içinde yer aldığı dikkate alınrsa hükmün hitap ettiği Amasya kadısı sancağın merkez kazası (nefs-i Amasya, Amasya şehri) kadısı olmalıdır. Hükmün gönderildiği bir diğer birim olan Osmancık, yine Rum Eyaleti içinde yer alan Çorum sancağına bağlı bir kazadır.¹¹ Fermanda bildirilen olayın Gümüş, Amasya ve Osmancık kazalarıyla ilişkili olduğu açıktır: Gümüş mağdurun yaşadığı kazadır, bu kaza Amasya sancağına bağlıdır ve davalı alaybeyi Osmancık'ta sakindir. Ancak Kedegara kazasının olayla nasıl bir ilişkisi bulunduğu hükümden net olarak anlaşılamamaktadır. Belki de sancaktaki üç kaleden birinin burada bulunması¹² nedeniyle kadınların gerektiğinde alaybeyi ve adamlarına karşı kaledeki askerî birlikten yardım alması amaçlanmıştır.

Olayın ilişkilendirildiği Gümüş, Osmancık ve Kedegara gibi kazalarda tesis edilmiş olan her bir kadılık tamamen kendi başına olup doğrudan hükümet merkezine bağlıdır.¹³ Ahmed'in taşıdığı hüküm şeklen örfî yetkililere değil, sadece bu kazalardaki kadınlara hitap etmektedir.¹⁴ İnalçık'ın da belirttiği üzere padişah buyrukları, hükümler veya emr-i şerifler genellikle kadınlara gönderilmektedir. Çünkü olayın meydana geldiği yerdeki şartları dikkate

10 Gürbüz, XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı, s. 77.

11 Şahin, "Çorum", *DİA*, VIII, 376.

12 Gürbüz, XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı, s. 95.

13 Akdağ, Büyük Celali Karışıklıklarının Başlaması, s. 8.

14 Tuğluca XVII. yüzyıla ait bazı şikâyet defterleri üzerinde yaptığı bir çalışmada Dîvân-ı Hümâyûn'un şikâyet üzerine hüküm gönderdiği görevliler arasında kadı % 64 oranı ile ilk sırada yer almakta, daha sonra örfî yetkililer gelmektedir (*Şikâyet Mekanizması ve İşleyiş Biçimi*, s. 65).

olarak kanun ve şeriatı yerine getirme görevi kadıya verilmiştir.¹⁵ Bununla birlikte kimi zaman kadıya ve örfi yetkiliye birlikte hitap eden hükümler yazılmıştır.¹⁶ Bunun temel nedeni gönderilen hükmün içeriğinin her iki yetkiliye de ilgilendirmesidir. Sırf askerî meselelerde ise sadece örfi yetkililere hitap eden hükümler yazılabilmektedir. Mühimme defterlerinde bu tarz pek çok hüküm vardır.

Fermanda haksızlık yaptığı iddia edilen kişiler alaybeyi ve adamlarıdır. Alaybeyi kazada askerî işlerden sorumlu olup kadı ve subaşılara birlikte askerî/yönetici sınıfı oluşturur.¹⁷ Sancaktaki amiri sancakbeyi olduğu¹⁸ için merkezî yönetimin kadıların yanında ilgili sancakbeyine de hitap etmesi beklenebilirdi. Askerî sınıftan olan zanlıların kural gereği zabıtları tarafından gözaltına alınması gerektiği¹⁹ için sancakbeyi dava sürecinin içinde olacaktı. Üstelik zanlının resmî görevi kadıların sancakbeyinin infaz kuvvetinden istifade etmesini gerektiriyordu. Zira alaybeyinin emrinde tımarlı sipahiler vardı ve kadılar otorite boşluğunda bazen zorbaya dönüşebilen bu gibi görevliler karşısında her zaman yargıyı kolaylıkla hâkim kılamayabilirlerdi.²⁰ Ancak birçok resmî belgede sancakbeyi bilkuvve kanunsuzluğa meyledebilecek ya da bilfiil kanunsuzluğun içinde olan bir görevli olarak resmedilmektedir.²¹ Merkezî otorite birçok resmî belgede bu şekilde resmedilen görevlilere daima rahatça güvenemezdi. Söz konusu fermanda sadece kadıların muhatap alınmasında bu güven sorununun etkisi olabilir. Daha da önemlisi merkezî otoritenin sadece kadıların hitap ederken denge ve denetimi tam anlamıyla sağlamak istemesidir. Hakkında şikâyet bulunan kişinin amiri sancakbeyidir. Davaya daha üst makamdaki bir örfi yetkilinin doğrudan dâhil edilmesi soruşturmayı akamete uğratabilir, gerçeğin ortaya çıkarılmasına ve adaletin icra edilmesine mani olabilirdi. Merkezî hükümetin adaletin tesis edilmesine mani olacak bu gibi durumlar karşısında ihtiyatlı davranması gerekirdi.

Fermanda Ahmed'in bizzat *Südde-i Sa'âdet'e* geldiği belirtilmektedir. Örfi yetkililer tarafından ağır bir şekilde mağdur edildiğinden şikâyetçidir. Osmanlı Devleti'nde reaya, askerî, zimmî ya da Müslüman herkesin şikâyet için doğrudan merkezî hükümete başvurma hakkı vardı. Şikâyetin bizzat mağdur tarafından merkezî otoriteye iletilmesi yaygın bir uygulamaydı.²² Osmanlı hükümdarları kendi otoritelerini temsil edenlerin kanun dışı tasarruf-

15 İnalçık, "Şikâyet Hakkı: Arz-ı Hal ve Arz-ı Mahzarlar", s. 40.

16 Mesela Fatih döneminde Rumeli ve Anadolu sancaklarına gönderilen bazı hükümler şöyle başlamaktadır: "Mefâhirü'l-ümerâi ve'l-ekâbiri Rumeli-Anadolu sancak begleri dâme izzühüm ve mefâhirü'l-kudâti ve'l-hükkâmi Rumeli-Anadolu kâdıları dâme fadlühüm..." Anhegger – İnalçık, *Kanunnâme-i Sultânî Ber Mûcebe-i Örf-i Osmânî*, s. 23, 25.

17 Halaçoğlu, *Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, s. 73.

18 Şahin, "Sancak", *DİA*, XXXIX, 99.

19 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, s. 449.

20 Mustafa Akdağ ümeranın fiili kuvvete dayanması sebebiyle 1550'den sonraki yıllarda kadıların köylerdeki nüfuzlarının son derece azaldığını belirtmektedir (*Celali İsyanları*, s. 63).

21 Mesela bk. Barkan, *Kanunlar*, s. 268-9, 325.

22 XVII. asra ait bazı şikâyet defterleri üzerinde yapılan bir araştırmada bunun yüzde 73 ile en yaygın yol olduğu belirtilmektedir. En fazla başvuru diğer yollar *arz-ı hal* ve kadı mektubudur. *Arz-ı halin* de bir tür şahsi başvuru

larını önlemek ve yaptıkları haksızlıkları telafi etmek için şikâyet mekanizmasından yararlanırdı.²³ Doğrudan Dîvân-ı Hümâyun'a çıkmak ve şikâyetini bizzat arz etmek, adalet elde etme hususunda etkili ve güvenli bir yol olsa da zordu. Bu zorluk Ahmed için daha fazla geçerliydi. Taşradan gelmiş bu yeni yetme delikanlı Dîvân toplantılarının yapıldığı yeri bulmıyordu. Huzura çıkmak her zaman mümkün olmayabilirdi. Belki de huzura çıkmadan bir arzuhalciye yazdırdığı dilekçeyi sadece sunma fırsatı bulabilmişti.²⁴ Hükmün yazıldığı tarihte hükümdar artık Dîvân'dan tamamen çekilmiş olmakla birlikte Dîvân yine onun bir kuruluşturdu²⁵ ve Dîvân'a yapılan şikâyet ona yapılmış gibiydi. Nitekim söz konusu hükmün üslubundan da anlaşıldığı üzere Dîvân şikâyete hükümdar adına cevap vermektedir.

Ahmed, Dîvân-ı Hümâyun'a başvurmuş olabileceği gibi dilekçesini bizzat II. Selim'e de arz etmiş olabilir. Zira Osmanlı hükümdarları Dîvân'dan uzaklaştıktan sonra da değişik vesilelerle şikâyet dinlemeyi sürdürmüşlerdir. Nitekim Cuma namazında, ava çıkarken veya sefere giderken halkın dilekçelerini kabul etmişlerdir. Onlar bu gibi durumlarda gelen şikâyetleri çözümlenmek üzere Dîvân'a havale ediyordu. Bu şekilde Dîvân'a havale edilen şikâyetlerin çözümü daha çabuk oluyordu.²⁶ Gümüş'ten kalkıp onca yolu azim ve kararlılıkla kat eden Ahmed, İstanbul halkının ayrıcalığı olarak görülen bu durumdan haberdar olmalıydı. Maruz bırakıldığı ağır mağduriyet ve kat ettiği uzun yoldan sonra doğrudan hükümdara müracaat etmeyi en azından aklından geçirmiş olmalıdır. Eğer şikâyetini doğrudan II. Selim'e arz etmişse dilekçesi muhtemelen *kapıcılar kethüdası* tarafından alınıp padişaha verilmişti. Padişah saraya döndüğünde diğer dilekçelerle birlikte Ahmed'in dilekçesini de okumuş ve gereğinin yapılması için mühürleyerek veziriazama göndermişti. Bir hatt-ı hümayunla ona Ahmed'i ve diğer "arzuhal sunanları bulup davalarını dinleyip haklarını hak edip bir daha yüce katıma arzuhal sunmalı olmasın" diye buyurmuştu. Veziriazam doğrudan hükümdar buyruğu olan bu yazının gereğini yapmak zorunda olduğu için vakit geçirmeden Dîvân'ın Ahmed'in meselesini ele almasını sağlamıştı.²⁷

Ahmed İstanbul'a hiç gitmeden alaybeyini bölge kadılarına şikâyet edebilirdi. Ancak kadı şer'î ispat vasıtalarına göre hareket ederdi. Ahmed'in, iddiasını ispatlayacak şahitlere ihtiyacı vardı. Alaybeyi aleyhine şahitlik edebilecek kişiler bulmak kolay değildi. Şahit bulamadığında hem müfteri konumuna düşecek hem de kesinlikle mahrem kalmasını arzu edeceği sırrını ifşa etmiş olacaktı. Yine Ahmed, İstanbul'a hiç gitmeden şikâyetini hükümde sözü edilen kadılar kanalıyla merkezî hükümete iletebilirdi. Zira her bir kadılık doğrudan hükümet merkezine bağlı bulunuyordu²⁸ ve kadıların merkezle doğrudan yazışma yetkisi var-

olduğu dikkate alındığında oran yüzde 91'e kadar çıkmaktadır (Tuğluca, *Şikâyet Mekanizması*, s. 49-50).

23 İnalçık, *Şikâyet Hakkı*, s. 35, 40.

24 Dîvân'a başvurma prosedürü ile ilgili olarak bk. Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyun*, s. 79; Akman, *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması*, s. 125-6.

25 Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyun*, s. 21.

26 Tuğluca, *Şikâyet Mekanizması*, s. 32-3.

27 Padişaha verilen arzuhalin işleme sokulma süreciyle ilgili olarak bk. Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyun*, s. 79.

28 Akdağ, *Büyük Celali Karışıklıklarının Başlaması*, s. 8; Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 25.

dı.²⁹ Belki de kadıya müracaat etmiş ancak kadı davalıdan çekindiği için davaya ne kendisi bakmış ne de merkezî otoriteye arzda bulunmak istemişti.³⁰ Eğer böyleyse Ahmed'in doğrudan İstanbul'a gitmesi kadının da işine gelmiş olmalıydı. Son olarak kadının davalı ile dayanışma içinde olması ve vereceği hükmün şaibeli olma ihtimali³¹ Ahmed'i böyle bir yolculuğa sevk etmiş olabilir.

Ahmed'in kadıların yanında Amasya veya Çorum sancakbeyine başvurma hakkı da vardı. Zira sancakbeyleri sancaklarında dava dinleyip *icrâ-yı ahkâm-ı şer'iat* ederlerdi. Sancaklarında *hıfz u harâset-i ra'ıyyet ve zabt ü rabt ve def'-i mezâlim*le görevlendirilmişlerdi.³² Ahmed eyaletteki en üst askerî yöneticiye, Rum Beylerbeyi'ne de başvurabilirdi. Çünkü beylerbeyi divânı bir adalet isteme mercii idi. Haksızlığa uğrayan kişiler doğrudan bu mercie müracaat edebilirdi. Beylerbeyi meselenin önemine göre ilgili sancakbeyi ve kadıdan kovuşturma talep eder veya kapısındakilerden birini mübaşir olarak görevlendirip kadı marifetiyle meseleyi halletmesini isterdi.³³ Beylerbeyi bizzat kendi divânında da dava dinlerdi. Bu suretle *hıfz ve harâset-i ra'ıyyet ve def'-i mezâlim-i ahvâl-i memleket* ederdi.³⁴ Ahmed bu örfî yetkililere başvurmuşsa onlar kendi astları olan alaybeyine ya göstermelik bir ceza vermişler ya da olayı örtbas etmişlerdir. Yahut da Ahmed benzer bir takım dava süreçlerinden hareketle başvurusunun kendisini tatmin edecek bir cezalandırmayla sonuçlanmayacağını bildiği için yerel ve bölgesel yetkililere hiç başvurmadan doğrudan İstanbul'a gitmeyi seçmiştir.

Ahmed'in doğrudan merkezî hükümete başvurması yerel ve bölgesel yöneticilerin hoşuna gitmemiş olmalıdır. Çünkü sorumlu oldukları bölgelerde zulme neden mani olmadıkları ve mağdurun uğradığı haksızlığı neden gideremedikleri yönünde merkezden istenecek izahata, gelecek itaba, duruma göre azle ve hatta ölüme varabilecek ağır cezalara hazırlıklı olmaları gerekecekti. Öte yandan idaredeki hiyerarşiyi aşmış doğrudan merkezî hükümete başvurmak dilekçe sahibi için de güvenli değildi, önce kendilerine müracaat etmediği ya da verdikleri hükümden memnun kalmadığı için örfî yetkililerin gazabına uğrayabilirdi. Örfî yetkililer kimi zaman davacıların kendilerine değil de kadıya başvurmalarını bile hazmedemezdi. Heyd'in nakline göre bir sancakbeyi davasını kendisine değil de kadıya götüren birisini yakalatarak kırbaçlatmıştır.³⁵ Örfî yetkililer bazen yetki çatışması yaşadıkları kadılara

29 Ortaylı, Osmanlı Devletinde Kadı, s. 28-9.

30 Mumcu bazı kadınların şer'î konularda türlü bölgesel nedenlerle bazı kişileri yargılayamadıkları ve kararı Divân'a bırakmak istedikleri ihtimalinden bahseder (Mumcu, *Divân-ı Hümayun*, s. 71). Bir kanun hükmü kadınların vilayette haberdar oldukları zulmü def etmemeleri, def edemezlerse *Dergâh-ı Mu'allâ'*ya arz etmemeleri halinde görevlerinden azledileceklerini bildirir (Barkan, *Kanunlar*, s. 270).

31 XVII. asırda yazan Hezârfen Hüseyin Efendi, "Kadı zulme rıza vermese ehl-i örf ta'addiye kadir olmazlar. Yine fesad kudât tarafından" ifadelerini kullanır (*Telhisü'l-beyân fî kavânin-i Âl-i Osmân*, s. 203). Mumcu kadınların zulmen verdiği kararların çok büyük bir sayıya ulaştığını belirtir (*Divân-ı Hümayun*, s. 74).

32 Pakalın, "Sancakbeyi", III, 120.

33 Ergenç, XVI. yüzyılda Ankara ve Konya, s. 79.

34 Pakalın, "Sancakbeyi", I, 219.

35 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 220.

alan kaptırmaktan çekinir ve şikâyetin kadı kanalıyla doğrudan merkezî hükümete ulaşmasından endişe ederlerdi.

Hükümde Ahmed'in *emred* yani bıyığı terlemeye başlamış, yüzü parlak sakalsız bir oğlan³⁶ olduğu belirtilmektedir. Onun *emred* oluşuyla uğradığı mağduriyetin mahiyeti arasında ilişki vardır. *Emred* kelimesinin geçtiği birçok hüküm ve fetvada bağlam daima oğlancılık, cinsel taciz ve saldırdır.³⁷ Yukarıdaki hükümde de aynı bağlam vardır. Ahmed kendisine zorla *fi'l-i şeni'* yapıldığını iddia eder. *Fi'l-i şeni'* tabiri farklı ya da aynı cinsler arasında gerçekleşen gayri meşru cinsel ilişki anlamına gelir. Bu davada görüldüğü üzere *fi'l-i şeni'* bir tarafın zor kullanmasıyla meydana geldiğinde tecavüz anlamı da içerebilmektedir.

Klasik Osmanlı uygulamasında taraflar arasındaki gönüllü gayri meşru cinsel birlikler genellikle kadının kendi yargı otonomisinde çözümleyebileceği adi suçlar olarak görülmüş ve şer'î hukuk tarafından belirlenmiş olan ağır cezalar uygulanmadığında genellikle nispeten hafif bir şekilde cezalandırılmıştır. Bu bağlamda klasik Osmanlı kanunnamelerinde bir kısım zina ya da oğlancılık suçları için para cezaları vazedilmiştir.³⁸ Bu soyut kanuni düzenlemeler somut hukuk hayatına da yansımıştır. 953/1546 tarihli bir hükme göre Maraş'ta Elif isimli evli bir kadına *fi'l-i şeni'* isnat edilmiş, fail kadı huzurunda suçunu ikrar etmiş ve "bi-hasebiş-şer' ve'l-kânûn" para cezasına çarptırılmıştır.³⁹ Bu davada failin suçunun şer'an sabit olmasına rağmen para cezasına çarptırılması, hadde mani bir durumdan kaynaklanmış olmalıdır. Mesela fail suçu para karşılığı işlemişse Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre kendisine had cezası gerekmez.⁴⁰ Bu noktada Osmanlı ceza kanunlarında zikredilen cezaların tüketici olmadığı, kadının kendi yargı otonomisinde para cezasının yanında dayak, hapis ve sürgün gibi cezalara hükmedebileceği belirtilmelidir.

Osmanlı yöneticileri bir tarafın zor kullanarak gerçekleştirdiği gayri meşru cinsel ilişkiyi, başka bir ifadeyle tecavüzü asayiş bozan ve kamu düzenini doğrudan tehdit eden siyasal bir suç olarak görmüş ve ağır bir şekilde cezalandırmıştır. 975/1567 tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre Bursa Beyi İstanbul'a arzda bulunarak iki kişinin bir kadına zorla *fi'l-i şeni'* ettiklerini ve bu durumun adil Müslümanların tanıklığı ile sabit olduğunu bildirmesi üzerine faillerin *siyaset* olunması emredilmiştir.⁴¹ Bir kanun hükmünde oğlancılık failinin evli ya da bekâr olması fark etmeksizin cinsel organının kesilmesi emredilir.⁴² Bu hüküm oğlancılığın zor kullanılarak icra edilmesi ya da âdet haline getirilmesi durumlarıyla ilgili olmalıdır. Bazı tekil hükümlerde zor kullanarak oğlancılık fiili icra eden kişilerin ölüm cezasına

36 Vankulu, "Emred", *Vankulu Lügati*, I, 625; Asım Efendi, "Emred", *el-Okyânûsu'l-basit*, II, 1598.

37 Mesela bk. Karataş, *3 Numaralı Mühimme Zeyli*, s. 193; Ebüssuûd Efendi, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* vr. 69b.

38 İlgili hükümler ve değerlendirmeleri için bk. Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, s. 184-209.

39 Hüküm için bk. Demir, "Kanunî'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler", s. 10.

40 Hanefilerde hâkim olan görüşe göre ücret karşılığında yapılan zina, ödenen ücretin mülkiyet şüphesi içermesi sebebiyle haddi gerektirmez (Kâdihan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, III, 468; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, II, 84).

41 7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 114.

42 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 64.

çarpıtılmıştır. 967/1560 tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre Beypazarı kadısı bazı kişilerin sakalsız genç erkekler (*emred*) güç kullanarak livata ettiklerini ve suçlarını ikrar ettiklerini bildirmiştir. Kazaskerin bizzat yazdığı hükme göre -bazı güvenilir kişiler harâmî olduğunu haber verdiği için- faillerden biri doğrudan *siyaset* olunacak; diğerlerinden *fi'l-i şeni'* tekerrür edenler suçlarının şer'an sabit ve zahir olması şartıyla *siyaset* olunacaktır.⁴³ Bu gibi hükümlerde *siyaset* terimiyle kastedilen ceza ölümdür.

Mağdur Ahmed bu ve benzeri hükümlerden haberdar olmalıydı. Onun uzun İstanbul yolculuğu elbette böyle bir hükümlerle sonuçlanacak adil bir yargılama başlatmak içindi. Nihai hükme giden yolun bu ilk aşamasında başarılı olduğu söylenebilirdi. Zira İstanbul'dan elde ettiği ferman kadılara davayı *hakk üzre* ele almalarını emrediyordu. Gerekli soruşturmadan sonra onlar belki de yukarıda Beypazarı kadısının Dîvân'a yaptığı arza benzer bir arzda bulunacaklardı. Bu konuda ümitli olması için Ahmed'in iyi bir nedeni vardı. Çünkü elinde imparatorluğun en kudretli hukuk mercii tarafından verilmiş bir fetva vardı ve taşıdığı ferman kadıların bu *şer'î fetvâya* bakmalarını buyuruyordu.

2. Fetva: “Zeyd (Alaybeyi) Katl Olunmak Meşrû'dur.”

Fermandan anlaşıldığına göre Ahmed merkezi yetkililere elinde fetva bulunduğunu söylemiş ve davanın *şer'le* görülmesini talep etmiştir. Belli ki yetkililerin dikkatini çekmek, şikâyetinin acilen ele alınmasını sağlamak, istediği hükmü kolayca alabilmek ve tabii ki zamanı geldiğinde mahallî mahkemede kadıyı arzu ettiği hüküm yönünde etkilemek için daha önce bir müftüden fetva almıştı. Bu şekilde şikâyet arz etmeden önce bir müftüden fetva almak bilinen bir yöntemdi.⁴⁴ Ahmed *bu babda* elinde fetvası olduğunu söylerken kendisine karşı işlenen suçun *şer'î* hukukta ağır bir cezası bulunduğunu ve şikâyetinin yöneticiler tarafından mutlaka değerlendirilmesi gerektiğini anlatmak istiyordu. Şikâyet konusu meselenin *şer'le* yani bu fetva ve onun arkasındaki hukuk fikri uyarınca görülmesini talep etmekteydi.

Ahmed'in davası ya hiç görülmemişti ya da elindeki fetvaya uygun şekilde çözümlenmemişti. Onun elinde fetva bulunduğunu söylemesi ve davanın *şer'le* ele alınmasını talep etmesi ilk bakışta davasının daha önce herhangi bir mahkemede görülmemiş olduğuna işaret eder. Bununla birlikte davasının daha önce bir mahkemede görülmüş olması fakat davalıların delil yetersizliği ya da başka sebeplerle -Ahmed'in nazarında- hak ettikleri cezayı almamış olması da mümkündür. Ahmed yaşadığı korkunç olaylardan sonra alaybeyi ve adamlarının, elindeki fetvada belirtilenden daha hafif bir şekilde cezalandırılmasını davanın *şer'le* ele alınmadığı şeklinde yorumlamaya hazırды.

43 3 Numaralı Mühimme Defteri, s. 564.

44 XVII. yüzyıla ait bazı şikâyet defterleri üzerinde yapılan bir araştırma şikâyetçilerin % 10'unun elinde fetva bulunduğunu göstermektedir (Tuğluca, *Şikâyet Mekanizması*, s. 39). Gerber şikâyet defterlerinde fetvanın idari yapı içindeki hukuki tartışmalarda destekleyici bir unsur olarak talep edildiği birçok dava bulunduğunu belirtmektedir (*Society, and Law in Islam*, s. 253).

Hanefî hukukunda karşılıklı gönüllülüğe dayanan oğlancılık fiilinin standart cezası tazir ve hapistir.⁴⁵ Fiilin âdet edinilmesi halinde olağanüstü bir yaptırım olarak kamu otoritesinin ölüm cezası uygulamasına da cevaz verilmiştir.⁴⁶ Ebüssuûd Efendi bir fetvasında *amel-i kavm-i Lût* etmeyi mutat hale getiren kişinin *izn-i imamla* ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini ve bu cezanın meşru olduğunu söyler.⁴⁷ Hanefî fakihler bir fiili âdet edinmeyi onu birden fazla yapmak olarak anlamışlardır.⁴⁸ Ahmed ifadesinde alaybeyinin kendisine zor kulanarak *fi'l-i şeni'* yaptıktan sonra *bu minval üzre* dağlarda gezdirdiğini belirtmektedir. Bu ifade belirtilen çirkin fiilin çok kereler tekrarlandığına işaret eder. Yargı mercii muhakemeden önce *fi'l-i şeni'*in birden fazla kez tekrarlanmasını onun âdet haline getirilmiş olması şeklinde yorumlarsa alaybeyini, Ebüssuûd Efendi'nin yukarıdaki fetvası ve arkasındaki hukuk düşüncesi kapsamında ölüm cezasına çarptırabilirdi. Aslında Hanefî fakihler oğlancılığın ölüm cezasını gerektirmesi için her zaman onun âdet haline getirilmiş olmasını zorunlu görmezler.⁴⁹ Ebüssuûd Efendi kendisine sorulan, "Zeyd, Amr-ı emrede hâşâ livâta eylese hükm-i şer'-i şerif nedir, tafsilâ beyan buyurula" şeklindeki soruya cevaben bu kötü fiili yapan *mel'ün* hakkında ahashabın ihtilaf ettiğini, onların yakılmak, yüksek bir yerden baş aşağı atılmak, ölene kadar hapsedilmek gibi cezalar dile getirdiğini ve bu vecihlerin her biriyle ölüm cezasının meşru olduğunu⁵⁰ söylerken suçun âdet haline getirilmiş olmasından bahsetmemekte ve doğrudan bu konudaki Hanefî ceza siyaset anlayışını yansıtmaktadır.

Gümüşlü Ahmed Hanefî hukukunun oğlancılık hakkında ölüm cezasını meşru gören bu gibi hükümlerinden haberdar olmalıydı. Belki de dönemin şeyhülislamı olan Ebüssuûd Efendi'nin bu minvaldeki fetvalarını da biliyordu. İstanbul'a gitmişken Ebüssuûd Efendi'den fetva istemeyi düşünebilirdi. Zira gerekli hükmü elde etmede, davanın hızlıca ele alınmasında ve kendi lehinde hükme bağlanmasında bir taşra müftüsünün vereceği fetva onunki kadar etkili olamazdı. Şeyhülislamlar "İstanbul müftüsü" diye anılsalar da gerçekte bütün imparatorluğun müftüsüydüler.⁵¹ Elde Ahmed'in İstanbul'da Ebüssuûd Efendi'den fetva almış olabileceğini gösteren oldukça ikna edici bir kanıt bulunmaktadır. Ebüssuûd Efendi'ye nispet edilen şu fetva ile Ahmed'in yukarıdaki hükümde anlatılan durumu arasında ilginç bir benzerlik vardır:

"el-Fetva: Alaybeyi Zeyd, Amr ile Bekr'i Beşir-i emredi getirivirin deyu gönderub mezbûrlar dahi Beşir'i kaçub saklanduğı konşisi Hâlid evinden güçle çıkarub iledivirüb Zeyd dahi Beşir-i emredi bir dağa eletüb hâşâ güçile livâtâ eylese ne lâzım olur? **el-Cevab:** Zeyd katl olunmak meşrû'dur, müteehhil değil ise dahi. Katl olunmaz ise darb-ı şedîde ve habs-i medîd ve azl-i ebedî olunmak lâzımdır. Bu emirde musâhele eden erbâb-ı hükmün indellâhi taâla özürleri ve cevabları yokdur. Amr ile Bekr'e ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd lâzımdır."⁵²

45 Merginâni, *el-Hidâye*, II, 751-2; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, II, 84.

46 Söz konusu fiilin âdet haline getirilmesi halinde standart yaptırım hala tazir ve hapistir. Ebüssuûd Efendi'nin bu kurala göre verilmiş bir fetvası için bk. Veli b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, vr. 69a.

47 Veli b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, vr. 69b.

48 Bkz. Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, s. 131.

49 Mesela bk. Serahsi, *el-Mesûd*, IX, 79; Merginâni, *el-Hidâye*, II, 751-752; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 18.

50 Veli b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, vr. 69b-69a.

51 Özen, "Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi", s. 357.

52 Veli b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, vr. 69b.

Bu fetva yukarıdaki hükümde anlatılan olay örgüsünün zaman, mekân ve gerçek kişilerden soyutlanmış temsili bir ifadesi gibi görünmektedir. Ahmed'in elinde büyük bir ihtimalle bu fetva bulunmaktaydı. Fetvadaki Beşir hükümdeki Ahmed'i; Alaybeyi Zeyd, Alaybeyi Hasan'ı; alaybeyinin adamları Amr ile Bekr, Hüseyin ve İbrahim'i; Ahmed'in evinde gizlenmesine izin veren komşusu Halit, Yusuf'u temsil etmektedir. Merkezî Hanefî-Osmanlı fetvalarında bu şekilde temsili isimlerin kullanılmış olması onların tipik özellikleri arasındadır.⁵³ Böylece meseleler mümkün olduğu kadar soyut bir anlatımla sunulmuş olmaktadır. Somut olayla ilgili zaman, mekân ve isim gibi bütün izler kasten silinmiş ve fetvaya soyut bir hüküm özelliği kazandırılmıştır. Bu suretle müftüler tek tarafın beyanına dayalı olarak mahkemeyi etkilemekten kaçınmış olmaktadır. Zira onlar fetvalarını somut hukukî gerçeklikten ziyade davalının olayı anlatışına ve indi yaklaşımına göre vermekte; ispat vasıtalarını kadı gibi itina ile incelemeksizin şer'î delillere göre hareket etmektedirler. Bu nedenle fetva *mülzim bi'l-hüküm* değil, *muhibir ani'l-hüküm* sayılır; yani kadı yönünden belli bir hükmün yürürlüğe konmasını zorunlu olarak gerektirmez, tavsiye ve bilgilendirme amaçlı bir cevap niteliği taşır. Neticede merkezî Osmanlı fetvaları teorik hükümler içeren klasik fıkıh kitapları ile somut hukukî olaylar arasında konumlanmaktadır. Fetva bütünüyle ne klasik fıkıh kitaplarındaki meseleler gibi soyut ve farazî ne de sicil kayıtlarındaki davalar gibi somuttur.

Fetvayı formüle eden görevliler detaya girmekten kaçınmışlardır. Mesela onlar alaybeyinin Ahmed hakkında hangi sebeple yakalama kararı verdiği hususuyla ilgilenmezler. Ahmed işlenmiş büyük bir suçun olağan şüphelisi olabilirdi. Fakat *müsevvidler* yoğun iş yükleri nedeniyle bu gibi "gereksiz" detaylara zaman ayıramazlardı. Onlar kendilerine anlatılan olayı açıkça betimlenmiş bir hukuk noktasına getirmek ve meselenin *müsteftinin* cevabını istediği esas yönüyle ilgilenmek zorundaydılar.

Ebüsüüd Efendi yukarıdaki fetvada zor kullanarak -birçok kez- oğlancılık fiili icra eden alaybeyi için ölüm cezasını meşru görmektedir. Bu hüküm onun yukarıda tek bir oğlancılık fiili için bile ölüm cezasına cevaz veren fetvasına nazaran şaşırtıcı değildir. Hanefî mezhebindeki hâkim görüş ölüm cezası için failin zinada olduğu gibi evli olmasını gerekli görmez.⁵⁴ Ebüsuüd Efendi'nin, "Katl olunmak meşrû'dur." hükmünden sonra "Müteehhil değil ise dahi." deme gereği görmesi alaybeyinin bekâr olduğu ihtimalini de dikkate almasından kaynaklanmış olmalıdır. Ona göre alaybeyine ölüm cezası verilmezse oğlancılığın Hanefî mezhebindeki standart yaptırımı olan tazir ve hapis cezası uygulanmalıdır. Ebüsuüd Efendi bu yaptırımı *ta'zir-i şedîd ve habs-i medîd* şeklinde ifade eder. Ayrıca alaybeyinin görevine kalıcı olarak son verilmelidir. Onun hukuksuz emrini yerine getiren adamları da *ta'zir-i şedîd ve habs-i medîd* yaptırımlarına maruz kalmalıdır.

53 Özellikle Anadolu'nun güneyinden Yemen'e ve Kuzey Afrika'ya kadarki bölgelerde yaşayan diğer üç Sünnî mezhep âlimlerine ait fetvalar merkezî Osmanlı fetvalarından farklı olarak daha tafsilatlı olup zaman zaman dil, tarih ve sosyal hayatla ilgili somut bilgiler içermektedir. Özen, "Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları açısından Mukayesesi", s. 364-5.

54 Ebü Yusuf ve İmam Muhammed oğlancılık fiilini zina gibi kabul ettikleri için evli failer hakkında ölüm cezasını gerekli görmekteydiler (Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 751-2). Ancak yukarıda ifade edildiği gibi Hanefî mezhebinde hâkim olan görüş bu değildir.

Ahmed bu fetvayı bir taşra müftüsünden almış olsaydı fetvada Hanefî mezhebinin muteber kitaplarından nakiller (*nükûl*) yer alabilirdi. Zira vilayet, sancak ve kazalarda görevli olan “kenar müftüleri” fetvalarına nükûl yazardı.⁵⁵ Muteber fıkıh kitaplarından yapılan nakiller verilen fetvaların hukuk geleneğindeki yerini gösterir ve ilgililere güven verirdi.⁵⁶ *Meşâyih-ı İslâm* olarak da anılan şeyhülislamlar ise fetvalarında herhangi bir hukukî dayanak göstermeye muhtaç olmayan hukuk otoriteleri olarak görülürdü.⁵⁷ Bunların içinde yukarıdaki fetvanın sahibi olan Ebüssuûd Efendi bütün bir Osmanlı hukuk tarihinde bu sıfatı en güçlü bir şekilde taşıyan şeyhülislamların başında gelmektedir.

Ebüssuûd Efendi davayı soruşturan ve hükme bağlayan kadıların yanında cezaları onaylayacak ve infaz edecek yöneticilere de telkinde bulunmaktadır. Onun telkini kadılar ve yöneticiler üzerinde son derece etkili olsa da pratikte tavsiye niteliğindedir. Ancak fetvasının tavsiye niteliği kadıların onu gelişigüzel reddedebileceği anlamına gelmez. Bunun için ellerinde kuvvetli gerekçeler bulunması gerekir.⁵⁸ Mesela Ahmed’in elindeki fetva maddi gerçeklikle birebir örtüşmezse yani onun Ebüssuûd Efendi’ye anlattığı mesele gerçekte yaşadığı olaya mutabık değilse kadılar pek tabi olarak fetvayı dikkate almayacaklardır. Kuvvetli gerekçeler bulunmadan kadının fetvayı göz ardı etmesini azil sebebi sayan birçok şeyhülislam fetvası vardır.⁵⁹ Öte yandan şikâyetçinin bizzat şeyhülislamdan fetva almış olması kadıların ellerinde davaya ilişkin hükmü dayandırabilecekleri sağlam bir hukukî görüş bulunduğu anlamına gelirdi. Kadılar önlere gelen davalara bakarken mezhepteki *müfta-bih* kavli bulma hususunda her zaman istidatlı olmazdı. Bilhassa somut davayla ilgili fıkıh kitaplarında açık bir hüküm bulunmadığı durumlarda işleri zorlaşırdı. Özen’in ifadesine göre onlar kimi zaman gerekli hükmü araştırarak zaman kaybetmek istemez ve kolay yolu seçerek bizzat şeyhülislamdan -fetva iş yükünü gereksiz yere artırdıkları için kendilerine sitem ettirme pahasına- fetva isterlerdi.⁶⁰ Ahmed’in elindeki fetva kadının davaya ilişkin en isabetli hükmü vermek için hiç çaba harcamadan edinmiş olduğu kuvvetli bir hukukî dayanak olmanın yanında, hükmün olumsuz etkileyebileceği nüfuzlu kişilerin tasallutundan korunmak için de bir sığınaktı. Kadı, Ebüssuûd Efendi’nin fetvası uyarınca zanlı alaybeyi hakkında ölüm cezasına hükmettiğinde bu ağır ceza kendisine olduğu kadar fetvanın sahibine de nispet edilebilirdi.

Şüphesiz ki Ahmed’in bizzat Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi’den fetva almış görünmesi merkezî hükümetten talep ettiği hükmü elde etmesini kolaylaştırmıştır. Şeyhülislamlık

55 Arslan, “Osmanlı Dönemi Nuküllü Fetva Mecmuaları ve Özellikleri”, s. 168; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân*, s. 200.

56 Taşra müftülerinin fetvalarına nükûl yazmaları gerektiğini emreden bir hüküm için bk. Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri”, s. 300.

57 Kimi zaman mezhebin temel görüşlerine aykırı Şeyhülislam fetvalarının bile *ma’mûlün-bih* kabul edilmiş olması (bir örnek için bk. Kaya, “Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik ve Değişim”, s. 544) onların bu otoriteleriyle ilgilidir.

58 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 94. Aydın’ın bu yaklaşımı hakkında bir değerlendirme için bkz. Gedikli, “Osmanlı Mahkemelerinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi”, s. 209-210.

59 Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri”, s. 314.

60 Özen, “Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları açısından Mukayesesi”, s. 367-8.

makamını uzun yıllardan beri işgal etmekte olan bu güçlü hukuk adamının söz konusu meselede gevşeklik gösteren yöneticilerin Allah katında mazur olmayacaklarını ve Allah'a hiçbir cevap veremeyeceklerini belirtmesi Dîvân'da hükmün yazılmasını hızlandırdığı gibi -eğer gereği yerine getirilmişse- taşrada da meselenin ivedilikle soruşturulmasını teşvik etmiş ve yargılama sonucunda verilen hükmün niteliğini etkilemiş olmalıdır.

3. Fermanın İkinci Kısım: Kadıların Takip Edeceği Muhakeme Esasları

Merkezi hükümetin ilgili taşra kadılarının davayı ele alırken yerine getirmelerini istediği muhakeme prosedürü ve almaları gereken tedbirler, ilk kısmı yukarıda zikredilen hükmün devamında şu şekilde yazılmıştır:

“...buyurdum ki: Dergâh-ı Mu'allâm çavuşlarından Mehmed vusûl buldukda te'hîr itmeyüb mezbûr alaybeğisi her kande ise buldurub getürdüb ahvâllerin husamâ muvacehesinde bir def'a şer'le faslolunmadıysa a'yân-ı vilâyetden hakk üzre teftîş ve bu bâbda elinde olan şer'î fetvâsı nazar idüp göresiz; arz olunduğu gibi olup mezbûrların üzerine husûs-ı mezbûr şer'le sâbit olursa mezkûrî ve bu bâbda mübâşir olanları habsidüp dahi eğer mezkûr alaybeği üzerinedür, eğer sâyir bu bâbda bile olanlar üzerinedür; şer'le sübût ü zuhûr bulan mevâddı sicill idüp sicillerin yazup arzidesiz; sonra emrüm ne veçhile sâdir olursa amel idesiz. Ammâ; hîn-i teftîşde hakk-ı sarîha tâbî' olub hiç bir cânibe meylitmeyüb tezvîrden ve telbisden ve şuhûd-ı zûrdan hazer idüp kazıyye[de] medhali olmayanları dahlitdurmeyüb eslemeyeni ve lâzımü'l-arz olanı yazup bildüresiz.”⁶¹

Dîvân üyeleri, daha da özelde Rumeli Kazaskeri⁶² davayı hükme bağlamak için ne davanın taraflarına ne bunların vekillerine ne de yeterli ispat vasıtalarına sahipti. Gerçi davanın bir tarafı olarak Ahmed'in verdiği ifadenin oldukça güçlü bir etkisi vardı. Zira Gümüş'ten yola çıkıp bin bir meşakkatle İstanbul'a ulaşmış bir kimsenin yalan söylemesi makul değildi. Müşteki o kadar yolu yalan söylemek için kat etmiş olamazdı. Bununla birlikte merkezî yetkililer sadece davacının ifadesine dayanarak hüküm veremezlerdi. Tarafların yetkili mahkemeye celp edilmesi, delillerin toplanması, değerlendirilmesi ve muhakeme neticesinin kendilerine ulaştırılması gerekiyordu. Bunu sağlamak için Dîvân-ı Hümâyun ilgili kadı-lara gerekli talimatları verdi ve nihaî hükmü soruşturma neticesinin kendisine iletilmesinden sonraya bıraktı.

Fermandaki üst bilgede davacı Ahmed'e bir hüküm sureti verildiği belirtilmektedir. Ancak soruşturma Ahmed'in ilgili kadılıklara müracaatıyla değil, İstanbul'dan gönderilecek olan bir çavuşun gelmesiyle başlayacaktır. Soruşturma sürecini başlatacak asıl resmî yazı Çavuş'un yanındadır. Kamu otoritesini doğrudan ilgilendiren konularda merkezden bu şekilde bir çavuşun gönderilmesi tipik bir uygulamadır. Çavuşların taşra yolculuklarında önemli devlet yazılarını yerine ulaştırma ve cezaları infaz etme görevleri önemli bir yer tutmaktadır.⁶³

61 7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 108.

62 Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyun*, s. 69-70; Akman, *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması*, s. 124.

63 Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyun*, s. 44. 976/1598 tarihli bir hükümde İstanbul'dan Selanik, Sofya, Zağra, Gelibolu ve

Bu dava için özel olarak görevlendirilmiş olan Mehmet Çavuş adamlarıyla birlikte sanıkların mahkemeye celp edilmesine ve kadıların soruşturmayı harici bir müdahale olmaksızın gereği üzere yürütmelerine nezaret edecek, sicil ve hükmün yerine ulaştırılmasını sağlayacak, lazım olduğunda infazı mahallinde icra edecek veya emir geldiğinde suçluları İstanbul'a götürecekti.

Fermanda Ahmed'in iddiası hakkında soruşturma başlatılması davanın daha önce davalıların katılımıyla şer'î uygun olarak sonuçlandırılmamış olması şartına bağlanmaktadır. Zira dava daha önce şer'î uygun olarak sonuçlandırılmış olabilir. Bu durumda kural olarak dava yeniden ele alınamaz.⁶⁴ Ancak istisnai hallerde hükmün bozulması ve davanın Dîvân tarafından yeniden ele alınması mümkündür.⁶⁵ Dava hükme bağlanmadıysa *a'yân-ı vilâyet* yani kazanın ileri gelenlerinden kadı riyasetinde teşkil edilecek bir heyet tarafından alaybeyi *teftiş* edilmelidir. Merkezî otorite taşraya gönderdiği hükümlerde genellikle belirttiği üzere teftişin hakkaniyet ve adalet esaslarına göre yapılmasını, davanın bir tarafının kayırılmamasını, hileden ve yalan dolandan kaçınılmasını, yalancı şahitlerden uzak durulmasını ve ilgisiz kişilerin davaya dâhil edilmemesini istemektedir. Ferman emirler karşısında umursamaz bir tavır takınanların ve emirlerin yerine getirilmesine mani olanların merkezî hükümete bildirilmesi emriyle sona ermektedir.

Fermana göre teftiş neticesinde davacı Ahmed'in iddia ettiği hususların şer'île *sâbit* olduğu anlaşılırsa alaybeyi ve ona yardımcı olan adamları hapsedilmelidir. Merkezî otorite askerî sınıftan olanların suçlu bulunması halinde genellikle faillerin hapsedilmesini istemekte ve gelecek emre göre hareket edilmesini emretmektedir. İddia edilen hususların şer'île *sâbit* olması için ya faillerin suçlarını ikrar etmesi ya da suça tanıklık eden en az iki erkek şahit bulunması gerekmektedir. Delillerin toplanıp değerlendirilmesi sürecini bütün detaylarıyla ele alacak ve yürütecek olan yargı görevlisi kadıdır. Kadının şer'île *sübût ü zuhûr bulan* hususları kaydettiği sicil, merkezî hükümet yetkilileri tarafından değerlendirilecek ve ikinci bir hükümle takip edeceği hareket tarzı bildirilecektir. Eğer alaybeyi ve adamlarına isnat edilen suçlar şer'an sabit olmuş ve şeyhülislam fetvası dikkate alınmışsa büyük bir ihtimalle alaybeyi ölüm cezasına, adamları ağır dayak ve uzun süreli hapis cezalarına çarptırılmıştır. Merkezî yetkililerin Ahmed'in elindeki fetvaya bakılmasını istemeleri oradaki cezaları zımnen uygun buldukları ve şer'an hükmedilmesi halinde her birini onaylayacakları anlamına gelmektedir.

Silistre'ye varıncaya kadarki kadılıklara ağır cezaların Evren Çavuş'a infaz ettirilmesi emredilmektedir (7 Numaralı *Mühimme Defteri*, II, 261-2).

64 Bu kurala dair iki fetva için bk. Aslan, "İslam-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti", s. 88; Mumcu, *Dîvân-ı Hümayun*, s. 74.

65 Mumcu'nun ifadelerine göre kadının verdiği hükmün açık bir haksızlık içermesi, dava görülürken meşru usule uygun davranılmaması, kadının rüşvet alması, tanıkların doğru ifade vermemesi, hükme yanlış bir kuralla ulaşılması veya yeni delillerin ortaya çıkması gibi şikâyetler üzerine gerekli inceleme yapılır ve şikâyetin haklı olduğu tespit edilirse yargılama yeni baştan yapılırdı (*Dîvân-ı Hümayun*, s. 73).

Sonuç

Dönemin mühimme defterlerinde yapılan hızlı bir taramada konuyla ilgili daha sonraki yıllara ait her hangi bir hükme rastlanmamıştır. Olayın geçtiği sancaklara ait kadı sicilleri olaydan yıllarca sonra tutulmaya başlanmış görüldüğü⁶⁶ için davanın soruşturulma süreci ve nihai hükümler hakkında her hangi bir belgeye ulaşmak mümkün olmamıştır. Ancak dönemin tipik soruşturma süreçlerinden ve cezalandırma pratiklerinden hareketle davanın akıbeti hakkında bazı tahminlerde bulunulabilir. Öncelikle alaybeyi suçlu bulunmuş, hapsedilmiş ve gelen yeni bir emirle suç mahallinde infaz edilmiş olabilir. Belki de infaz edilmek veya küreğe konulmak üzere sicillerle birlikte çavuşlar eşliğinde İstanbul'a getirilmesi emredilmiştir. Alaybeyi ve adamlarının delil yetersizliğinden beraat etmiş olmaları da mümkündür. Nihayet alaybeyi kayıplara karışmış ve bu nedenle soruşturmadan bir netice alınamamıştır. Pek tabiidir ki Ahmed'i davanın *şer'le* ele alındığına en fazla ikna edecek ihtimaller ölüm cezasını içerenler olacaktır. Eğer yargılama yapılmışsa ve gerekli ispat vasıtaları temin edilmişse alaybeyinin son derece ağır ve vahim olan, fetva ve fermanla desteklenmiş bulunan bir suçlamadan sadece -Ebüssüüd Efendi'nin alternatif yaptırım olarak önerdiği ceza gurubu olan- azil, dayak ve hapisle kurtulmuş olması neredeyse ihtimal dışıdır.

Ahmed'in adalet arayış hikâyesinin bizatihi kendisi ve hikâyenin nasıl sonuçlandığı bu çalışmanın kaleme alınış amacı yönünden tali bir öneme sahiptir. Bir fetva ve onun gerçek hayatla bağlantısını kuran bir ferman ışığında inşa edilmeye çalışılan bu tatsız hikâyeden çıkan esas sonuç zaman, mekân, kişi vb. bütün reel izlerin bilinçli olarak silinmiş olduğu temsili anlatımlı merkezî Osmanlı fetvalarıyla günlük hayattaki somut olaylar arasında güçlü ilişkilerin bulunduğuudur. Fetvanın reel hukuk yaşamıyla olan bu güçlü ilişkisi onun hukuk tarihi ve sosyal tarih açısından ihmal edilmemesi gereken önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Gerçekten de dinî ve hukukî hayatın muhtelif alanlarına dair toplum bireyleri tarafından sorulmuş sorular ve bu sorulara verilen cevaplar sadece o toplumun din ve hukuk anlayışıyla ilgili değil, aynı zamanda günlük yaşam, aile ilişkileri, örf ve âdetler, kültürel değerler vb. hakkında da önemli ipuçları içerir. Nitekim sadece bu çalışmaya konu olan fetvadan XVI. asrın ikinci yarısında Amasya civarında örfi yetkililerin keyfi bir şekilde tassarruflarda bulunabildiği, halka ağır zulümler yapabildiği, mağdurların adalet elde etme hususunda mahallî yetkililere yeterince güvenmediği ve adalet aramak için İstanbul'a gitmeyi göze aldığı, komşular arasında mağdurları zalim örfi yetkililere karşı koruma hususunda bir dayanışma bulunduğu, cinsel suçların işlenme biçimi, muhtelif ceza tipleri, dinî otoritelerin halk ve devlet nazarındaki yeri, müftülerin yöneticilerle ilişkileri gibi birbirinden farklı birçok konuda izlenimler edinmek mümkündür. Osmanlı dönemi fetvalarının belli usuller dâhilinde analiz edilmesi ve bağlantılı tarihsel dokümanlar eşliğinde değerlendirilmesi Osmanlı toplum yaşamının gizli kalmış pek çok yönünü ortaya çıkaracak bir potansiyele sahiptir.

66 İSAM'ın veri tabanında Amasya şer'iyye sicillerinin en erken 1034/1624 tarihini taşıdığı görülmektedir. Aynı veri tabanında olayın ilgili olduğu bir başka sancak olan Çorum'a ait en eski şer'iyye sicili çok daha geç tarihlidir.

Kaynaklar

- Akdağ, Mustafa. *Büyük Celali Karışıklıkları Başlaması*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1963.
- . *Celali İsyanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1963.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Akman, Mehmet. *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması*, İstanbul: Eren Yayınları, 2004.
- Anhegger, Robert – Halil İnalçık. *Kanunnâme-i Sultânî Ber Mûceb-i Örf-i Osmânî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1956.
- Arslan, Emine. “Osmanlı Dönemi Nuküllü Fetva Mecmuaları ve Özellikleri”. *Osmanlı Hukukunda Fetva* (ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Aslan, Nâsi. “İslam-Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti.” *Dini Araştırmalar*, 1999, II, sy. 4, s. 85-100.
- Atar, Abdülkadir. *XVIII. Yüzyılda Yayınlanmış Fetva Mecmualarına Göre Osmanlı'da İktisadi Hayat* (doktora tezi, 2015). Marmara Üniversitesi SBE.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2014.
- Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve mali Esasları: Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Bilgin, Vejdî. *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Cihan, Ravza. *Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'nin Fetvaları Işığında XVIII. Yüzyılda Osmanlı'da Hukukî Hayat* (doktora tezi, 2016). Marmara Üniversitesi SBE.
- Demir, Aydoğan. “Kanunî'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler.” *Tarih ve Toplum*, 1998, sy. 169, s. 4-14.
- Ebüsüüd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâd. *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (der. Veli b. Yûsuf el-İskilibî). nr. 178. DİB İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi.
- Ergenç, Özer. *XVI. yüzyılda Ankara ve Konya*. İstanbul: 2012.
- Gedikli, Fethi. “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi.” *Osmanlı Hukukunda Fetva* (ed. Süleyman Kaya – Yunus Uğur – Mustafa Demiray). 201-226. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gerber, Haim. *State, Society, and Law in Islam Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York, 1994.
- Gürbüz, Adnan. *XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı* (doktora tezi, 1993). Ankara Üniversitesi SBE.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Hallaq, Wael B.. “From Fetwas to Furû': Growth and Change in Islamic Substantive Law.” *Islamic Law and Society*, 1994, I, sy. 1, s. 29-65.
- Heyd, Uriel. “Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri” (trc. Fethi Gedikli). *Hukuk Araştırmaları*, 1995, IX, sy. 1-3, s. 287-317.
- . *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (ed. V. L. Menage). Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Hezârfen Hüseyin Efendi. *Telhîsü'l-beyân fî kavânin-i Âl-i Osmân* (haz. Sevim İlgürel). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1311.
- İnalçık, Halil. “Şikâyet Hakkı: Arz-ı Hal ve Arz-ı Mahzarlar.” *Osmanlı Araştırmaları*, 1988, sy. 7-8, s. 33-54.
- İnanır, Ahmed. *Kanuni Döneminde Osmanlı'da Hukukî Hayat*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.

- Jennings, Ronald J. "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th Century Ottoman Kayseri." *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Woman, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*. İstanbul: The Isis Press, 1999, s. 247-276.
- Kâdihan, Ebü'l-mehâsin Fahrüddin Hasan b. Mansûr el-Özkendî. *el-Fetâva'l-Hâniyye* (Fetâva'l-Hindiyeye'nin kenarında). Bulak: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1310.
- Karataş, Osman. *3 Numaralı Mühimme Zeyli (984/1576)* (yüksek lisans tezi, 2010). Marmara Üniversitesi TAE.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik ve Değişim." *Osmanlı Hukukunda Fetva* (ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kütükoğlu, Mübahat S.. "Mühimme Defteri." *DİA*, XXXI, 520-3.
- el-Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddin Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (nşr. Muhammed Muhammed Tamir – Hâfız Âşûr Hâfız). Kahire: Dâru's-Selâm, 2000.
- Messick, Brinkley. "The Mufti, The Text and the World: Legal Interpretation in Yemen." *Man*, 1986, XXI, sy. 1, s. 102-119.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Düreru'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Matba'a-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300.
- Mumcu, Ahmed. *Divân-ı Hümayun*. Ankara: Phonix, 2017.
- Mütercim Asım Efendi. "Emred." *el-Okyânusu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsu'l-mûhît* (haz. Yunus Koç – Eyyüp Tanrıverdi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Devletinde Kadı: Hukuk ve İdare Adamı Olarak*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.
- Örsten Esingen, Seda. "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları." *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 4, s. 29-40.
- Ökten, Ertuğrul. *Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas İbn Kemal* (yüksek lisans tezi, 1996). İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi ESBE.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Sancakbeyi." *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993, III, 119-121.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şahin, İlhan. "Çorum." *DİA*, VIII, 373-6.
- "Sancak." *DİA*, XXXIX, 97-9.
- Tuğluca, Murat. *Osmanlı Devlet-Toplum İlişkisinde Şikâyet Mekanizması ve İşleyiş Biçimi*. Ankara: TTK, 2016.
- Vankulu Mehmed Efendi. "Emred." *Vankulu Lügati* (haz. Yunus Koç – Eyüp Tanrıverdi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- 3 Numaralı Mühimme Defteri: (966-968/1558-1560): Özet ve Transkripsiyon (haz. Nezih Aykut v.dgr.). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1998.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): özet-transkripsiyon-indeks (haz. Hacı Osman Yıldırım v.dgr.). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1998.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan “Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi”nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)

The Consistency of “The Temporal Determination Method for
Notation” utilised for Free-Style Maqamic Recitations
(*Surat al-Ikhlâs* – The Case Study of Davut Kaya)

Muhammed Recai ÇİFTÇİ*

Öz: Ezan, Kur’ân ve Gazel gibi belirli bir usûl dairesine alınma imkânı bulunmayan bir ritmik dokuya sahip ve her icrasında farklı melodik dokuların kullanıldığı serbest zamanlı sözlü müzikal icra türlerinin notaya alınması konusunda yeni ortaya konulmuş bir yöntem olan “Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi” bu araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Yapılan bir literatür taramasında, serbest zamanlı sözlü müzikal icra türlerinin notasyonu için daha önce bilimsel nitelikte ortaya konulmuş bir yönergeye ulaşılamamıştır. Bugüne kadar Ezan, Kur’ân ve Gazel gibi icra türlerinin müziksel yazımı üzerine yapılan çalışmalarda da akademik olarak isimlendirilmiş ve belirlenmiş bir sistem yoktur.

Bu araştırma “Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi”nin serbest zamanlı sözlü müzikal icra türleri için kullanıldığında çok büyük oranda zamansal gerçekliği yansıttığı hipotezi üzerine kuruludur. Müziksel yazmanın ele alındığı bu çalışmada, İhlâs Sûresi’nin okunuş örneği üzerinden nasıl bir notasyon modeli oluşturulabileceği ve İhlâs Sûresi’nin okunuşundaki ritmik dokunun analizi sonucunda tespit edilen sekizlik ve dörtlük nota değerlerinin zamansal olarak oranlanmasıyla ortaya çıkacak verilerin ne şekilde yorumlanabileceği incelenmiştir.

Betimsel bir araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada, öncelikle örnekleme teşkil eden okuyuş notaya alınmış, daha sonra milisaniyelik oynatma modu bulunan bir ses oynatıcı yardımıyla okuyuştaki her hecenin süresi ölçülmüş, sekizlik ve dörtlük değerdeki notaların zamansal oranlamaları yapılmış ve söz konusu notasyon modelinin ne derecede çalışır olduğu ortaya konulmuştur.

Araştırmanın sağlıklı bir sonuç vermesi için sınırları net olarak belirlenmiştir. Youtube adlı internet sitesinden edinilen Davut Kaya’nın İhlâs Sûresi okuyuşu bu çalışmada incelenmiştir. Sadece sekizlik ve dörtlük değerdeki notaların oranlaması yapılmış, çok az sayıdaki 1,5 ve 4 vuruşluk değerdeki notalar oranlamaya dâhil edilmemiştir. İcracı okuyuşta genel olarak Hüzam makamının özelliklerini ortaya koymakla birlikte, araştırmanın konusu itibarıyla makamın özelliklerine bu çalışmada yer verilmemiştir.

Bu araştırma, Davut Kaya’nın Kur’ân-ı Kerim okuyuşu konusunda alanını temsil kabiliyetine sahip olduğu, Kur’ân kıraati konusunda yeterli teknik donanıma ve kabiliyete

* Dr., muhammedrecai@gmail.com
Orcid No: 0000-0003-0915-982X

sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. Aynı zamanda araştırmada kullanılan bilgisayar destekli ses oynatma yazılımının doğru ve güvenilir veriler sunduğu varsayılmaktadır. Ele alınan İhlâs Süresi okuyuşu, Finale adlı notasyon yazılımı ile notalandırılmıştır. Okuyuş içerisinde tespit edilen en küçük hece bir birim olarak kabul edilmiş ve zamansal karşılığı bir “sekizlik” nota olarak tespit edilmiştir. Makamın donanımı dizgeğin başına yerleştirilmemiş, arızalar icranın notasyonu içerisinde gösterilmiştir. Sol anahtarlı olarak yazılan ilk satır Türk Müziği notasyon geleneğini ifade etmektedir. Fa anahtarlı olarak yazılan ikinci satır ise “La=440 Hz” olarak kabul edilen Batı Müziği notasyonuna göre yazılmıştır. Özellikle Türk Din Musikisi alanında Türkiye’de yapılan çalışmaların, ortaya konulan Sol ve Fa anahtarlı notasyon modeli ile bütün dünyada anlaşılır olması amaçlanmıştır. Okuyuşun toplam süresi, âyet aralarındaki susma süreleri de dâhil edilerek verilmiştir. Karşılaştırma ve değerlendirmeler kısmındaki ilgili tabloda bütün okuyuşa ait toplam okuma süresi olarak verilen 23.39 saniye, söz konusu susma süreleri dışında bırakılarak tespit edilmiştir.

Okuyuş beş susma aralığı tarafından bölünen altı cümleden oluşmaktadır. Cümlelerin ritmik dokusunda tespit edilen temel birim olan en küçük heceler için ortalama süre sırasıyla 0.27, 0.28, 0.30, 0.31, 0.29 ve 0,25 saniyedir. Dolayısıyla bu okuyuşun dördüncü cümleye kadar ağırlaşan bir ritmik tavırla seyrettiği, beşinci cümle ile beraber okuyuşun temposunda göreceli bir hızlanma meydana geldiği anlaşılmaktadır. İhlâs Süresi’nin âyet/cümle aralarındaki susma süreleri çıkarıldığında toplam okuma süresinin 23.39 saniye olduğu görülmüştür. Ritmik doku analiz edildiğinde bütün okuyuştaki hecelerin toplam karşılığının 83 birim olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle her birimin zamansal değerinin ortalama olarak 0.28 saniye olduğu anlaşılmaktadır. Okuyuş içerisinde görülen çok az sayıdaki 1,5 ve 4 vuruşluk heceler istisna edilip geriye kalan sekizlik ve dörtlük değerdeki hecelerin sürelerinin adetlerine oranlaması yapıldığında ise okuyuşta tespit edilen ritmik dokunun zamansal gerçekliği %100 oranında yansıttığı ortaya çıkmaktadır. Zira sekizlik değerdeki hecelerin ortalama süresi 0.29 saniye, bunun zamansal olarak iki katı kabul edilen dörtlük değerdeki hecelerin ortalama süresi ise 0.58 saniyedir. Bu iki sürenin oranı da sekizlik notanın zamansal karşılığı olan yarım vuruş ile dörtlük notanın zamansal karşılığı olan bir vuruş arasındaki matematiksel oran ile tam bir örtüşme sergilemektedir.

İhlâs Süresi örneğinde “Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi”nin zamansal gerçekliği ne düzeyde yansıttığı üzerine yapılan bu araştırmanın sonucunda hipotezin doğru olduğu ve icranın bütününe bakıldığında söz konusu yöntemin zamansal gerçeklik ile tamamen örtüştüğü ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Notasyon, Müziksel Yazma, Zamansal Tespit, İhlâs Süresi

Abstract: The subject of this study is “Temporal Determination Method for Notation”, which is a newly introduced process for taking notes of free-style oral musical performances that applies different melodic textures at each performance and possesses a rhythmic texture that cannot be positioned into a specific rhythm patterns, such as the *Adhân*, the Qur’an and the *Ghazal*.

During a literature research, no scientific guidelines were found for such a type of notation process of free-style oral musical performances. There seems to be no system up to date that has been assigned, defined and put forward academically on musical writing on the performing religious musical composition such as the *Adhân*, the Qur’an and the *Ghazal*.

Therefore, this article argues on the basis of the hypothesis that the “Temporal Determination Method for Notation” depends a great extent on temporal reality when it is used for types of free-style oral musical performances. In this study where musical writing is essential, the questions concerning how to create a notation model through the reading of *Surat al-Ikhlâs* as a case study and how to interpret the data obtained by the temporal proportioning of the crotchet and quaver note values, determined by the analyse of the rhythmic texture in the reading of the *Surat al-Ikhlâs*, were considered.

Primarily, a descriptive research method was adopted in this study where the Qur’an reading was scored, followed by a measurement of the duration of each syllable in the reading by an audio player utilising a millisecond play mode, and the formulation of the temporal proportions of the crotchet and quaver note values. Finally, the notation model was verified through demonstration in order to assess to what extent it works.

The limits of the research were clearly defined in order to achieve vigorous results. Davut Kaya’s reading of *Surat al-Ikhlâs*, which was obtained from the YouTube website, is examined in this research. Only the proportion of the crotchet and quaver note values were made, and a very small numbers of dotted crotchet and semibreve notes were not included. Although the performer in this study reveals in his reading the characteristics of the *Hüzzam maqam* in general, the characteristics of the *maqam* in terms of the subject of the research are not included.

This research is based on the supposition that Davut Kaya has the ability to represent his field in the reading of the Qur’an and that he has sufficient technical equipment and proficiency in the recitation of the Qur’an. It is also implicit that the computer-assisted audio player software used in the research is going to provide accurate and reliable data.

The reading of *Surat al-Ikhlâs*, which was deliberated upon is scored with a notation software named Finale. The smallest syllable determined in the reading was accepted as a unit and its temporal equivalent was determined as a “quaver” note. The key signature of the *maqam* was not placed at the beginning of the staff, but shown in notation of the performance. The first line notation written with the G-Clef (Treble Clef) represents the tradition of Turkish Music notation. The second line, written as F-Clef (Bass Clef), is written according to Western Music notation, which is accepted as “La=440 Hz”. Expressly, the aim is for the studies in the field of Turkish Religious Music to be comprehensible all over the world by the use of both the G-Clef and F-Clef notation models. The total duration of the reading is given by including the silent periods between the verses and 23.39 seconds, which is given as the total recitation time of the whole reading in the relevant table in the comparisons and evaluations section, was determined by excluding the silent intervals.

The reading consists of six sentences divided by five silent intervals. The average time for the smallest syllables, the basic unit detected in the rhythmic texture of the sentences, is 0.27, 0.28, 0.30, 0.31, 0.29 and 0.25 seconds, respectively. Therefore, it is agreed that this reading followed with a rhythmic attitude slowing down to the fourth sentence and a relative acceleration occurred in the tempo of reading along with the fifth sentence.

It is ascertained that the total reading time is 23.39 seconds when the silent intervals between the verses of *Surat al-Ikhlâs* are subtracted. When the rhythmic texture was analysed, it was found that the total equivalent of the syllables in the whole reading is 83 units. From this, it is understood that the temporal value of each unit is on average 0.28 seconds. When the syllables of dotted crotchet and semibreve seen in the reading are excluded, and the proportions of syllables’ durations to syllables’ numbers were made, it emerged that the rhythmic texture detected in the reading reflects the temporal reality at

a rate of 100%. The average duration of syllables with quaver value is 0.29 seconds, and the average duration of syllables with crotchet value, which is considered to be twice the time, is 0.58 seconds. The ratio of these two periods corresponds exactly to the mathematical ratio between the half-pulse, which is the temporal equivalent of the quaver, and one pulse, which is the temporal equivalent of the crotchet.

In the case of *Surat al-Ikhlâs*, the research conducted on the extent to how the Temporal Determination Method for Notation reflects the temporal reality, the hypothesis is accurate and when the whole performance is examined, it is discovered that the method completely coincides with the temporal reality.

Keywords: Notation, Musical Writing, Temporal Determination, *Surat al-Ikhlâs*

Giriş

Bilinen bir usûl dairesinde bulunan müzikal icraların notalandırılması, belirli standartlarda kolaylıklara sahiptir. Ancak kavramsal olarak “usûl”¹ olgusunun icra bünyesinde bulunmadığı, serbest zamanlı olarak nitelenen okuyuşların müziksel olarak yazımı, düzenli bir ritmik dokusu bulunan müzikal icraların müziksel yazımına göre daha fazla zamana ve sabra ihtiyaç duyuran bir faaliyet olarak görünmektedir.

Yapılan literatür taramasında serbest zamanlı sözlü müzikal icraların notasyonu için bilimsel nitelikte hazırlanmış bir yönerge tespit edilememiştir. Bugüne kadar Ezan, Kur’ân ve Gazel gibi müzikal icra türlerinin müziksel yazımını içeren çalışmalarda da akademik olarak isimlendirilmiş ve ortaya konulmuş bir metot bulunmamaktadır. Yapılan hususi mülakatlarla, araştırmacıların icranın içinde hissedilen ritmik dokuyu, bir miktar da tahminden beslenen içgüdüsel bir yaklaşımla çözmeye çalıştıkları anlaşılmıştır.

Bu araştırmamızda, ilk ifadesini M. Safa Yeprem’in bir çalışmasında bulan² ve daha önceki araştırmalarımızda kullanıp³ “Notalandırmada Zamansal Tespit Yöntemi” olarak isimlendirdiğimiz⁴ bu yöntemin, teknik ölçümler ve oranlara dayalı olarak ne düzeyde işlevsel olduğu ortaya konulacaktır.

1. Problem Durumu

Serbest zamanlı olarak ifade edebileceğimiz Ezan, Kur’ân ve Gazel gibi müzikal icra türlerinin notaya alınmasında kullanılması öngörülen “Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi”nin kendi içinde ne derecede tutarlı olduğu ve zamansal gerçekliği yansıttığı bugüne kadar tespit edilebilmiş değildir. Bu duruma istinaden “Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi serbest zamanlı müzikal icralar için kullanıldığında zamansal gerçekliği ne oranda yansıtmaktadır?” şeklinde bir problem cümlesi kurulabilir.

2. Hipotez

“Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi” serbest zamanlı müzikal icralar için kullanıldığında çok büyük oranda zamansal gerçekliği yansıtmaktadır.

1 “Vuruşlarının kıymetleri birbirine eşit ve eşit olmayan, fakat mutlaka muhtelif kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanların belli bir şekilde sıralanmasıyla meydana gelen belli kalıplar halindeki sayı veya vuruş grupları” şeklinde tanımlanmaktadır, bk. Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usülleri-Kudüm Velveleleri*, s. 606.

2 Yeprem, “İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşitme, Okuma ve Yazma Çalışmaları”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Musikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Amasya: yy., 2017.

3 Çiftçi, “Kani Karaca ve Bekir Sıdkı Sezgin’in Ezan Tekbirleri Çerçevesinde Tony Adlı Ses Analiz Yazılımının İşlevselliği”, s. 249.

4 Çiftçi, *Tevrat, Zebur, İncil ve Kur’ân-ı Kerim Ayetlerinin Karşılaştırmalı Müzikal Analizi*, s. 35.

3. Alt Problem Soruları

3.1. İhlâs Sûresi'nin okunuşu için nasıl bir notasyon modeli oluşturulabilir?

3.2. İhlâs Sûresi'nin okunuşundaki ritmik dokunun analizi sonucunda tespit edilen sekizlik ve dörtlük nota değerlerinin birbirlerine zamansal olarak oranlanmasıyla ortaya çıkacak veriler ne şekilde yorumlanabilir?

4. Metot

Betimsel bir niteliğe sahip olan bu araştırmada,⁵ hangi araştırma modelinin kullanılacağı belirtilmelidir.⁶ İlk olarak örneklemimizi teşkil eden okuyuş, ortaya konulan metot çerçevesinde notaya alınacaktır. Daha sonra milisaniyelik oynatma modu bulunan bir ses oynatıcı yardımıyla her hecenin süresi ölçülecek, sekizlik ve dörtlük değerdeki notaların hem kendi içinde hem de karşılaştırmalı olarak zamansal oranlaması yapılarak, söz konusu notasyon modelinin ne derecede çalışır olduğu ifade edilecektir.

5. Sınırlamalar

Araştırmada elde edilen veriler ve bunlara bağlı olarak yapılacak yorumlar, ulaşılabilen kaynaklarla sınırlıdır. Davut Kaya tarafından okunan İhlâs Sûresi⁷ bu araştırma sürecinde incelenecektir. Söz konusu okuyuş YouTube adlı internet sitesinden edinilmiştir. Sadece sekizlik ve dörtlük değerdeki notaların oranlaması yapılacaktır. Çok az sayıdaki 1,5 ve 4 vuruşluk değerdeki notalar oranlamaya dâhil edilmemiştir.

İcracı, okuyuşta genel olarak Hüzam makamının özelliklerini ortaya koymakla birlikte, araştırmanın konusu ve sınırları itibarıyla makamın özelliklerine bu çalışmada yer verilmiştir. Makamların inicilik veya çıkıcılık gibi seyirlerine dair farklılıklarının, okuyuşların temposuna etki ettikleri bilinmekte ise de temponun notasyona etki eden bir yönü bulunmamaktadır. Bir başka ifade ile temponun artması ya da azalması, okunan metnin içindeki hecelerin zamansal olarak birbirlerine olan oranlarını etkilememektedir. Bu durum, sözlü ve usüllü bir eserin farklı tempolarda icra edilmesi ile daha iyi anlaşılabilir.

Araştırmamız ile ilgili farklı verilerin ortaya çıkmasıyla daha farklı sonuçlara ulaşılması mümkündür.

5 Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 77.

6 Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, s. 294.

7 112/el-İhlâs: 1-4.

6. Varsayımlar

Davut Kaya'nın aldığı eğitimler, edindiği tecrübeler ve bulunduğu meslekî pozisyonlar gereği⁸ Kur'ân-ı Kerim okuyuşu konusunda alanını temsil kabiliyetine sahip olduğu, Kur'ân kıraati konusunda yeterli teknik donanıma ve kabiliyete sahip olduğu varsayılmıştır. Araştırmada kullanılan bilgisayar destekli ses oynatma yazılımının doğru ve güvenilir veriler sunduğu da varsayılmaktadır.

7. Evren ve Örneklem

Bilimsel araştırmaların evreninin genişliğinden kaynaklanan pek çok sorun bulunmaktadır. Bunların bertaraf edilmesi amacıyla örneklem yöntemi kullanılacaktır.⁹ Araştırmamızın evrenini, serbest zamanlı ve müzikal olarak icra edilen Kur'ân, Ezan ve Gazel türleri teşkil etmektedir. Örneklemine ise İhlâs Sûresi teşkil etmektedir.

8. Veri İşleme Teknikleri

Araştırmamızda ele alacağımız İhlâs Sûresi okuyuşu, Finale adlı notasyon yazılımı ile notalandırılmıştır. İcra içerisinde tespit edilen en küçük hece bir birim olarak kabul edilmiş ve zamansal karşılığı bir “sekizlik” nota olarak tespit edilmiştir.

Makamın donanımı dizeğin başına yerleştirilmemiş, arızalar icranın notasyonu içerisinde gösterilmiştir. Sol anahtarlı olarak yazılan ilk satır Türk Müziği notasyon geleneğini ifade etmektedir. Fa anahtarlı olarak yazılan ikinci satır ise “La=440 Hz” olarak kabul edilen Batı Müziği notasyonuna göre yazılmıştır.

8 <https://kurul.diyaret.gov.tr/Personel/103/Davut-kaya>

9 Karahasanoglu – Yavuz, *Müzikte Araştırma Yöntemleri*, s. 10.

9. Bulgular ve Yorumlar

9.1. İhlâs Süresi¹⁰

9.1.1. Notasyon¹¹

Resim 1: Birinci cümle notasyonu

Bis mil la hir rah ma nir ra him

Bis mil la hir rah ma nir ra him

Resim 2: İkinci cümle notasyonu

Gul hü val lâ hü e had

Gul hü val lâ hü e had

Resim 3: Üçüncü cümle notasyonu

Al la hüs sa med

Al la hüs sa med

10 <https://www.youtube.com/watch?v=BAiZfMS2RII> (Erişim Tarihi: 13.08.2019)

11 Sol anahtarlı satır Türk Müziği notasyon geleneğine göre, Fa anahtarlı satır Batı Müziği notasyonuna (La=440 Hz) göre yazılmıştır.

Resim 4: Dördüncü cümle notasyonu

Musical notation for the fourth sentence, showing two staves (treble and bass clef) with lyrics: Lem ye lid ve lem yü led.

Resim 5: Beşinci cümle notasyonu

Musical notation for the fifth sentence, showing two staves (treble and bass clef) with lyrics: Ve lem ye kül le hü kü fü ven e had.

Resim 6: Altıncı cümle notasyonu

Musical notation for the sixth sentence, showing two staves (treble and bass clef) with lyrics: Al la hü ek ber.

Okuyuşun toplam süresi, âyet aralarındaki susma süreleri de dâhil edilerek verilmiştir. Karşılaştırma ve değerlendirmeler kısmındaki ilgili tabloda bütün okuyuşa ait toplam okuma süresi olarak verilen 23.39 saniye, söz konusu susma süreleri dışarıda bırakılarak tespit edilmiştir.

9.1.2. Ritmik Doku Analizi

9.1.2.1 Birinci Cümle

Resim 7: Birinci cümle notasyonu

Bis mil la hir rah ma nir ra him

Bis mil la hir rah ma nir ra him

Tablo 1: Birinci cümle birim süreleri

Lafız (Hece)	BİS	MİL	LA	HİR	RAH	MA	NİR	RA	HİM
Ritmik Doku (Birim)
Süresi (Sn)	0.40	0.45	0.45	0.70	0.50	0.65	0.65	0.35	2.35
Başlama	2.60	3.00	3.45	3.90	4.60	5.10	5.75	6.40	6.75
Bitiş	3.00	3.45	3.90	4.60	5.10	5.75	6.40	6.75	9.10
Okuyuş Süresi (Sn)	6.50								
Toplam Birim (8'lik)	24								
Birim Ort. (Sn)	0.27								

Birinci cümlede bulunan “ra” hecesi, bu okuyuştaki en kısa süreli hece olduğundan birim hece olarak tespit edilmiştir. Bu cümlenin ritmik dokusunda tespit edilen birim hece için ortalama sürenin 0.27 saniye olmasından hareketle, okuyucunun 0.20 saniye birim ortalamasına sahip ilk heceleri tempolu bir tavırla okuduğu ve cümle sonuna kadar her hecede temponun derece derece yavaşladığı söylenebilir. Kur’ân okuyuşunun başında söylenen bu cümlenin, okuyucuların geneli tarafından bu tavırla icra edilmesinin benimsendiği bilinmektedir.

9.1.2.2. İkinci Cümle

Resim 8: İkinci cümle notasyonu

The image shows two musical staves, one in treble clef and one in bass clef. Both staves contain the same sequence of notes and lyrics: 'Gul hü val lâ hü e had'. The notes are: a quarter note for 'Gul', a quarter note for 'hü', a quarter note for 'val', a quarter note for 'lâ', a quarter note for 'hü', a quarter note for 'e', and a quarter note for 'had'. The lyrics are written below the notes on both staves.

Tablo 2: İkinci cümle birim süreleri

Lafız (Hece)	GUL	HÜ	VEL	LA	HÜ	E	HAD
Ritmik Doku (Birim)
Süresi (Sn)	0.50	0.25	0.65	0.60	0.30	0.25	0.55
Başlama	11.80	12.30	12.55	13.20	13.80	14.10	14.35
Bitiş	12.30	12.55	13.20	13.80	14.10	14.35	14.90
Okuyuş Süresi (Sn)	3.10						
Toplam Birim (8'lik)	11						
Birim Ort.	0.28						

Bu cümlelerin ritmik dokusunda tespit edilen temel birim için ortalama sürenin 0.28 saniye olmasından hareketle, 0.25 saniye birim ortalamasına sahip ilk iki hecenin okuyucu tarafından nispeten tempolu bir tavırla okunduğu, üçüncü heceden itibaren tempoda bir ağırlaşmanın görüldüğü söylenebilir. Son iki hece ise okuyuşun başındaki tempolu tavırda okunmuştur.

9.1.2.3. Üçüncü Cümle

Resim 9: Üçüncü cümle notasyonu

The image shows the musical notation for the third sentence. It consists of two staves, one in treble clef and one in bass clef. The first staff has a triplet of eighth notes on the first staff, followed by a quarter note, a half note, and a quarter note. The second staff has a triplet of eighth notes on the first staff, followed by a quarter note, a half note, and a quarter note. The lyrics 'Al la hüs sa med' are written below the notes.

Tablo 3: Üçüncü cümle birim süreleri

Lafız (Hece)	AL	LA	HÜS	SA	MED
Ritmik Doku (Birim)
Süresi (Sn)	0.64	0.59	0.70	0.30	0.50
Başlama	16.62	17.26	17.85	18.55	18.85
Bitiş	17.26	17.85	18.55	18.85	19.35
Okuyuş Süresi (Sn)	2.73				
Toplam Birim (8'lik)	9				
Birim Ort.	0.30				

Bu cümlelerin ritmik dokusunda tespit edilen temel birim için ortalama sürenin 0.30 saniye olmasından hareketle, birinci ve üçüncü hecelerin diğer hecelere nispetle daha ağır bir tempoda okunduğu anlaşılmaktadır. Son hecede ise tempoda biraz artış görülmektedir.

9.1.2.4. Dördüncü Cümle

Resim 10: Dördüncü cümle notasyonu

The image shows two staves of musical notation for the sentence "Lem ye lid ve lem yü led". The top staff is in treble clef and the bottom staff is in bass clef. The notes are: Lem (quarter note), ye (quarter note), lid (quarter note), ve (quarter note), lem (quarter note), yü (quarter note), led (quarter note). The lyrics are written below the notes.

Tablo 4: Dördüncü cümle birim süreleri

Lafız (Hece)	LEM	YE	LİD	VE	LEM	YÜ	LED
Ritmik Doku (Birim)
Süresi (Sn)	0.55	0.26	0.60	0.35	0.70	0.70	0.55
Başlama	20.79	21.34	21.60	22.20	22.55	23.25	23.95
Bitiş	21.34	21.60	22.20	22.55	23.25	23.95	24.50
Okuyuş Süresi (Sn)	3.71						
Toplam Birim (8'lik)	12						
Birim Ort.	0.31						

Bu cümlelerin ritmik dokusunda tespit edilen temel birim için ortalama sürenin 0.31 saniye olmasından hareketle, ilk üç hecenin daha tempolu okunduğu anlaşılmakta, buradan itibaren ise temponun düştüğü ve son hecede tekrar arttığı gözlenmektedir.

9.1.2.5. Beşinci Cümle

Resim 11: Beşinci cümle notasyonu

The image shows the musical notation for the fifth sentence. It consists of two staves: a treble clef staff and a bass clef staff. The lyrics are written below the notes. The notes are: Ve (quarter), lem (quarter), ye (quarter), kül (quarter), le (quarter), hü (quarter), kü (quarter), fü (quarter), ven (quarter), e (quarter), had (quarter). The key signature has one flat (B-flat).

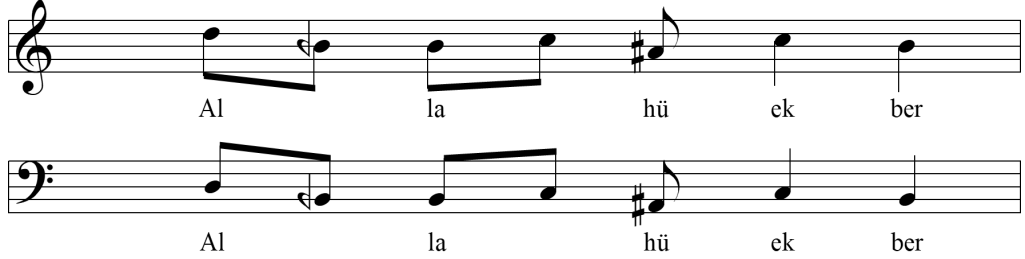
Tablo 5: Beşinci cümle birim süreleri

Lafız (Hece)	VE	LEM	YE	KÜN	LE	HÜ	KÜ	FÜ	VEN	E	HAD
Ritmik Doku (Birim)
Süresi (Sn)	0.28	0.65	0.35	0.65	0.30	0.67	0.26	0.27	0.77	0.25	0.68
Başlama	25.47	25.75	26.40	26.75	27.40	27.70	28.37	28.63	28.90	29.67	29.92
Bitiş	25.75	26.40	26.75	27.40	27.70	28.37	28.63	28.90	29.67	29.92	30.60
Okuyuş Süresi (Sn)	5.13										
Toplam Birim (8'lik)	18										
Birim Ort.	0.29										

Bu cümlelerin ritmik dokusunda tespit edilen temel birim için ortalama sürenin 0.29 saniye olmasından hareketle, ilk hece ile cümleye tempolu bir giriş yapıldığı anlaşılmaktadır. İkinci heceden itibaren tempoda azalış artma biçimindeki dalgalanmalar göze çarpmaktadır.

9.1.2.6. Altıncı Cümle

Resim 12: Altıncı cümle notasyonu



Tablo 6: Altıncı cümle birim süreleri

Lafız (Hece)	AL	LA	HÜ	EK	BER
Ritmik Doku (Birim)
Süresi (Sn)	0.42	0.45	0.30	0.49	0.56
Başlama	31.88	32.30	32.75	33.05	33.54
Bitiş	32.30	32.75	33.05	33.54	34.10
Okuyuş Süresi (Sn)	2.22				
Toplam Birim (8'lik)	9				
Birim Ort.	0.25				

Bu cümleinin temposunda da yavaşlayıp hızlanma biçiminde dalgalanmalar görülmektedir.

10. Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

Tablo 7: Birim nota süreleri

Toplam Okuma Süresi (Sn)	23.39	
Toplam Birim (Sekizlik Nota)	83	
Ort. Birim Süresi (Sn)	0.28	
Sekizlik Notaların Toplam Süresi (Sn)	4.07	14 adet
Dörtlük Notaların Toplam Süresi (Sn)	14.97	26 adet
Sekizlik Nota Ort. (Sn)	0.29	
Dörtlük Nota Ort. (Sn)	0.58	

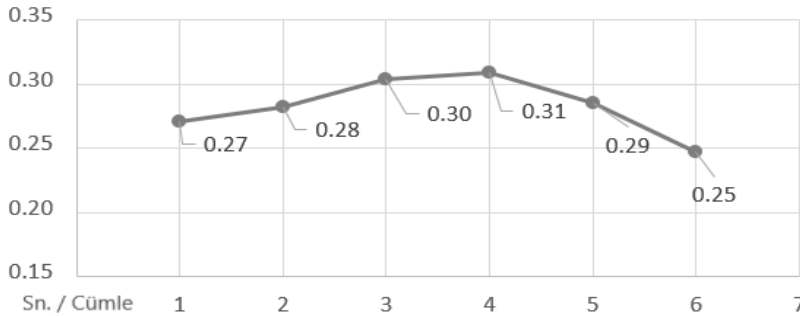
İhlâs Sûresi'nin âyet/cümle aralarındaki susma süreleri çıkarıldığında toplam okuma süresinin 23.39 saniye olduğu ve ritmik doku analiz edildiğinde bütün okuyuştaki hecelerin toplam karşılığının 83 birim olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle her birimin zamansal değerinin ortalama olarak 0.28 saniye olduğu anlaşılmaktadır.

Okuyuş içerisinde görülen çok az sayıdaki 1,5 ve 4 vuruşluk heceler istisna edildiğinde geriye kalan sekizlik ve dörtlük değerdeki hecelerin sürelerinin adetlerine oranlaması yapıldığında ise, okuyuşta tespit edilen ritmik dokunun zamansal gerçekliği %100 oranında yansıttığı ortaya çıkmaktadır. Zira sekizlik değerdeki hecelerin ortalama süresi 0.29 saniye, bunun zamansal olarak iki katı kabul edilen dörtlük değerdeki hecelerin ortalama süresi ise 0.58 saniyedir. Bu iki sürenin oranı da sekizlik notanın zamansal karşılığı olan yarım vuruş ile dörtlük notanın zamansal karşılığı olan bir vuruş arasındaki matematiksel oran ile tam bir örtüşme sergilemektedir.

$$\frac{0.29 \text{ sn.}}{0.58 \text{ sn.}} = \frac{0.5 \text{ Vuruş}}{1 \text{ Vuruş}} = \frac{1}{2}$$

Cümlelerin birim ortalamasına göre oluşturulan tempo grafiği ise şu şekildedir:

Grafik 1: Cümlelerin birim ortalamasına göre tempo grafiği



Bu grafiğe göre, okuyuşun dördüncü cümleye kadar ağırlaşan bir ritmik tavırla seyrettiği, beşinci cümle ile beraber tempoda bir hızlanma gözlemlendiği söylenebilir.

Sonuç

Kur’ân, Ezan ve Gazel gibi müzikal icra türlerinin serbest zamanlı olmasından dolayı, okuyuş içerisinde ritmik olarak yavaşlanma ve hızlanmaların olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu tavrın, “usûllü” olarak nitelenen Şarkı, İlahi ve Saz eseri formlarında dahi görülebileceği düşünüldüğünde durum tespitinin ne kadar haklı olduğu görülecektir. Dolayısıyla serbest zamanlı okuyuşlarda ritmik doku değerlendirmesinin, icranın tamamına bakılarak yapılması gerekmektedir.

İhlâs Sûresi örneğinde “Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi”nin zamansal gerçekliği ne düzeyde yansıttığı üzerine yapılan bu araştırmanın en önemli sonucu, icranın bütününe bakıldığında söz konusu yöntemin zamansal gerçeklik ile tamamen örtüştüğünün görülmesidir.

Hipoteze İlişkin Sonuç

“Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi serbest zamanlı müzikal icralar için kullanıldığında çok büyük oranda zamansal gerçekliği yansıtmaktadır” şeklindeki hipotezin doğru olduğu ortaya konulmuştur.

Alt problemlere İlişkin Sonuç

Ortaya konulan notasyon modeli ile Türk müziğindeki Sol anahtarlı yazım geleneğine ilaveten Fa anahtarlı bir ifade biçimi de tercih edilmiştir. Türkiye’de özellikle Türk Din Musikisi alanında yapılan çalışmaların bütün dünyada anlaşılır olması için, evrensel yazım kurallarına uymak yerinde olacaktır. Zira hali hazırdaki Sol anahtarlı yazım biçimi, bu anahtarları ortaya koyuluş prensiplerine göre kullanan müzikologlar ve müzisyenler nezdinde bir anlam ifade etmemektedir. Erkek vokalin frekans aralığını ifade eden Fa anahtarı (La=440 Hz), çalışmamızda ele alınan türden müziksel ifade biçimlerini yazmada daha anlaşılır bir düzlem oluşturmaktadır.

Okuyuşların ritmik dokusu incelendiğinde, okuyuş içerisinde tespit edilen sekizlik ve dörtlük değerdeki notaların toplam sürelerinin birbirine oranlanması ile ortaya çıkan oransal veri, sekizlik ve dörtlük değerdeki notaların vuruş bazında birbirine oranı ile tamamen tutarlı olmaktadır.

Öneriler

Bu araştırma, serbest zamanlı olup sözlü olarak gerçekleştirilen müzikal icraların notaya alınması amacıyla yürütülebilecek bilgisayar yazılımlarına¹² ışık tutacak temel seviyedeki verileri içermektedir. Öte yandan, verilen bir notasyonun yazılım tarafından okunmasını sağlayacak temel mantalite ve ritmik dokunun yazılım tarafından gerçeğe en yakın şekilde algılanmasını sağlayacak ritmik tolerans sınırları da çalışmamızda bulunmaktadır. Türk Müziği alanında bilimsel nitelikte çalışmaların ortaya konulmasına devam edilebilmesi için bilim ve teknolojinin sunduğu araçların araştırma süreçlerine daha çok dâhil edilmesi gereklidir.

12 M. Safa Yeprem ile yapılan mülakatta, kendisi tarafından sunulan bir öneridir.

Kaynaklar

- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Sosyal İlimler Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989.
- Çiftçi, Muhammed Recai. *İstanbul'daki Hristiyan ve Müslüman Mabedlerinde Okunan Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an-ı Kerim Ayetlerinin Karşılaştırmalı Müzikal Analizi* (doktora tezi, 2019). Marmara Üniversitesi SBE.
- . "Kani Karaca ve Bekir Sıdkı Sezgin'in Ezan Tekbirleri Çerçevesinde Tony Adlı Ses Analiz Yazılımının İşlevselliği." *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 2019, sy. 43, s. 248-255.
- Karahasanoğlu, Songül – Elif Damla Yavuz. *Müzikte Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Yayınları, 2015.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usülleri-Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Yeprem, Mehmed Safa. "İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşıtme, Okuma ve Yazma Çalışmaları." *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Musiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Amasya: yy., 2017.
- <https://www.youtube.com/watch?v=BAiZfMS2R1I> (erişim tarihi: 13.08.2019).
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Personel/103/Davut-kaya> (erişim tarihi: 13.08.2019).



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Şia Hadis Tarihi Adlı Kitabın Muhteva ve Metot Analizi

Ayşe Nur DUMAN*

Giriş

Türkiye’de çoğunlukla İslâm Mezhepleri Tarihi’ndeki akademik çalışmalarda ele alınan Şia, son yıllarda Hadis alanında da bazı çalışmalara konu olmaktadır.¹ Şia’nın hadis ve isnâd anlayışını, ricâl ilmini, metin tenkidini ele alan mevcut literatüre yakın zamanda Yusuf Suiçmez’in *Şia Hadis Tarihi -Hz. Muhammed’in Söz ile Fiillerinin Şii İmamlara Nispeti*.² başlıklı eseri de eklenmiştir. Bir giriş ve üç bölümden oluşan eserin Giriş bölümünde Suiçmez konunun önemi, amacı, metodu, planı, kaynakları ve çalışmanın zorluklarından bahseder. Birinci Bölüm’de müellif konunun kavramsal çerçevesini çizmeye çalışır, ayrıca ref‘, vakf ve kat‘ın tespitindeki metot sorununu ele alır. Yazar İkinci Bölüm’de ref‘, vakf ve kat‘ problemlerinin doğuşu ve gelişimini inceler. Kitabın son bölümü ise Ehl-i sünnet ve Şia’nın hadis kaynaklarındaki ortak rivayetlerine tahsis edilmiştir.

Yusuf Suiçmez’in mezkûr konuları incelediği *Şia Hadis Tarihi* kitabının muhteva ve metoduyla ilgili dikkat çeken ve üzerinde durulması gereken bazı hususlar vardır. Bu çalışmada, eserin muhtevadaki birtakım eksikliklere işaret edilip yazarın bilhassa Üçüncü Bölüm’de ele aldığı Sünnî ve Şii hadis eserlerinde yer alan müşterek rivayetleri değerlendirirken uyguladığı metot tartışılacaktır. Ardından Şia ve hadis konulu çalışmalarda dikkat edilmesi gereken ancak müellif tarafından ihmal edildiği görülen birtakım eksikliklere temas edilecektir.

I. Muhteva Değerlendirmesi

Müellif, Şii hadis anlayışını çoğu zaman Sünnî usûle göre değerlendirmiş ve bu doğrultuda birtakım çıkarımlarda bulunmuştur. Ayrıca yazarın, Şii hadis anlayışının temel meselelerini farklı yorumladığı ya da yer yer bu meseleleri anlamada eksiklikler yaşadığı görülmektedir. Bu minvalde, eser muhteva açısından değerlendirilirken öncelikle Suiçmez’in Sünnî ön kabullerle hareket ettiği konular ele alınacak, ardından Şii hadis tarihi ve literatürüne dair birtakım eksik ya da hatalı yorumlara işaret edilecektir.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı, aduman@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-1347-434X

1 Şiilikle ilgili Hadis alanında yapılan çalışmaların değerlendirilmesi için bk. Topgül, “Türkiye’deki Şii Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri”, s. 333-366.

2 İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

A. Şîa Hadis Tarihine Dair Sünnî Ön Kabuller

Hız. Peygamber'in vefatının ardından dinî otoritenin Hız. Ali'ye ve onun soyundan gelen Ehl-i beyt imamlarına intikal ettiği fikrini benimseyerek İslâm dininin anlaşılması ve yorumlanması noktasında Ehl-i sünnet'ten farklı bir çizgide gelişme gösteren Şîa, mezhebî doktrinine bağlı olarak telif edilmiş müstakil bir literatüre sahiptir. Dolayısıyla Şîa'nın hadis anlayışı ya da tarihi üzerine yapılan bir çalışmada mezhebin müstakil hadis, hadis usûlü, şerh ve ricâl eserlerinden yararlanılması zorunludur. Öte yandan Şîa'yı konu edinen çalışmalarda, araştırmayı yapan Sünnî bir ilim adamının bazı ön kabullere sahip olması da muhtemel ve tabiidir. Ancak konunun Ehl-i sünnet bakış açısıyla incelenip Şîa'nın geçirdiği tarihî ve toplumsal süreçler ile bunların literatürdeki yansımaları hakkında Şîi ulemanın görüşlerinin dikkate alınmaması, araştırma sürecinde elde edilen verilerin güvenilirliği ve tutarlılığında birtakım eksiklikleri beraberinde getirecektir.

Suiçmez'in eserinde de Şîi hadis tarihinin geçirdiği merhaleler incelenirken, çoğunlukla Sünnî ulemanın değerlendirmeleri esas alınmıştır. Sözelimi "Ehl-i sünnet ulemasında olduğu gibi", "Ehl-i sünnet anlayışına göre", "Ehl-i sünnet ulemasından farklı olarak" şeklindeki ifadelerin³ eser boyunca sıklıkla tekrarlanması ve Şîi hadis tarihinin gelişiminin Sünnî ulemanın değerlendirmeleri çerçevesinde yorumlanması, müellifin ön kabullerinin bir uzantısı görünümündedir. Yazarın Ehl-i sünnet bakış açısıyla ya da Sünnî ulemanın görüşlerinden hareketle yaptığı değerlendirmeleri ise iki grupta toplanabilir. 1- Rivayetlerin menşei. Suiçmez Şîa kaynaklarındaki merfû', mevkûf ve maktû' rivayetleri Ehl-i sünnet'in bakış açısıyla yorumlar. 2- Müellif, Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki ayrışmalara temel teşkil eden bazı tarihî hadiseleri, Sünnî kaynaklarda yer alan bilgiler özelinde inceler ve Şîi ulemanın bu konulardaki görüşlerini ihmal eder.

1. Rivayetlerin Menşei

Suiçmez eserinin Giriş bölümünde, Şîa'nın hadis kaynaklarında yer alan merfû', mevkûf ve maktû' hadislerin gelişim süreçleri hakkında bilgi vermeyi hedeflediğini söyler.⁴ Ancak onun bu hedefi ne kadar gerçekleştirdiği bir yana mezkûr vasıftaki rivayetleri Sünnî hadis usûlü kitaplarındaki bilgiler çerçevesinde ele alıp Şîi âlimlerin bu rivayetlere getirdiği tanım ve değerlendirmeleri ise göz ardı ettiği görülür. Eserde, Sünnî hadis usûlüne göre değerlendirilen bu rivayetlere değinmeden önce merfû', mevkûf ve maktû' türündeki hadislerle dair Şîi hadis usûlündeki tanımların zikredilmesi, konunun anlaşılması noktasında faydalı olacaktır.

İlk Şîi hadis usûlü müellifi Şehîd-i Sâni'nin (ö. 966/1559) *er-Ri'âye fî ilmi'd-dirâye* isimli eserindeki bilgilere göre merfû' hadis, isnâdı muttasıl⁵ ya da munkatı' olsun masuma⁶

3 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 32, 37, 40, 49, 50, 84, 101, vd.

4 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 14-5.

5 Müellif tanımı yaparken muttasıl ifadesi ile hadisin masum imama ulaşmasının kastedildiğini ifade eder.

6 Şehîd-i Sâni, merfû' hadisin tanımını zikrederken "masum" ifadesiyle Hız. Peygamber veya imamların kastedildiğini açıklamıştır (*Ri'âye*, s. 97). Şîi ulema Hız. Peygamber'i masum kabul etse de Suiçmez bu konuda tereddütlüdür. Zira o,

nispet edilen söz, fiil ve takrirlerdir.⁷ O, mevkûf hadisin ise mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Buna göre mutlak mevkûf hadis, muttasıl veya munkatı' olarak masum imamların ashâbından rivayet edilen söz, fiil ve takrirlerdir. Mukayyet mevkûf hadis ise imamların ashâbı içerisinde yer almayan bir râviden nakledilen rivayetlerdir.⁸ Son olarak Şehîd-i Sâni maktû' hadisi ise Şia'ya göre imamın ashâbına tâbi kimseleri ifade eden tâbiünden nakledilen söz ve fiiller şeklinde tanımlamıştır.⁹

Bir diğer Şii hadis usûlü müellifi İzzüddîn Hüseyin el-Âmilî (ö. 984/1576) ise merfû' hadisin, Hz. Peygamber'e veya imamlardan birine muttasıl ya da munkatı' olarak izafe edilen söz, fiil ve takrirler olduğunu söyler. Ona göre muttasıl ya da munkatı' olarak sahâbeden veya imamların ashâbından nakledilen söz, fiil ve takrirler mevkûf hadis kapsamına girerken, tâbiünden nakledilen söz ve fiiller ise maktû' hadisler olarak değerlendirilir.¹⁰ Şia'nın hadis usûlü konularını genişçe ele alan Mâmekânî (ö. 1351/1932) de merfû' hadisi isnâdı muttasıl veya munkatı' olsun masuma izafe edilen söz, fiil ve takrirler şeklinde tanımlar.¹¹ Onun mevkûf ve maktû' hadis tanımları ise Şehîd-i Sâni'nin zikrettikleriyle aynıdır.¹²

Yazarın, yukarıda verilen tanımları dikkate almadan yaptığı değerlendirmelerin ilki, Şeyh es-Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakih*'indeki rivayetler hakkındadır. Yazar bu eser özelinde yapılan bir araştırmaya göre eserde Ca'fer es-Sâdik'tan %60, Muhammed el-Bâkır'dan %15, Ali er-Rızâ'dan %5, Hz. Ali'den %5 ve Hz. Peygamber'den %7 oranında hadis nakledildiği bilgisini verip¹³ "Bu verilere bakıldığında, Ehl-i sünnet'in merfû' hadis anlayışına göre Şia kaynaklarında çok az merfû' hadis bulunmaktadır. Bunların bir kısmının da sahih olmadığını dikkate aldığımızda, Şia mezhebinin dayandığı sahih merfû' rivayetlerin Sünnî usule göre oldukça az olduğu ortaya çıkmaktadır"¹⁴ der.¹⁵ Esasen Şehîd-i Sâni, Âmilî ve Mâmekânî tanımlarına göre *Men lâ yahduruhü'l-fakih*'te oranları verilen rivayetlerin, Şii hadis anlayışında merfû' hadis kapsamına girdiği açıktır. Ancak Suiçmez, Sünnî hadis usûlünde kabul edildiği üzere sadece Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri merfû' kapsamında değerlendirdiği için Şii hadis kaynaklarındaki merfû' hadislerin çok az olduğu yanılışına düşmektedir.

Allah Resûlü'nden nakledilen rivayetlerin masuma izafe edilen söz olarak kabulü noktasında netlik bulunmadığını ifade eder (*Şia Hadis Tarihi*, s. 22).

7 Şehîd-i Sâni, *Ri'âye*, s. 97-8.

8 Şehîd-i Sâni, *Ri'âye*, s. 132.

9 Şehîd-i Sâni, *Ri'âye*, s. 135.

10 Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, s. 148-151.

11 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, I, 171.

12 Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, I, 246-251.

13 Müellif söz konusu bilgilerin kaynağı olarak Kuzudişli'nin *Şia ve Hadis* isimli kitabına atıf yapar. Bu bilgi Kuzudişli'nin eserinde yer alsa da söz konusu araştırma Kuzudişli tarafından yapılmamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla müellif, Kuzudişli'nin ifadelerini aynen eserine almış ve böylesi bir yanlışa düşmüştür. Bilginin esas kaynağı R.P. Buckley'nin "Ja'far as-Sâdiq as a Source of Shi'i Traditions" isimli makalesidir.

14 Çalışma boyunca tırnak işaretleriyle verilen tüm alıntılar, buralardaki yazım yanlışıkları ve anlatım bozuklukları yazara aittir.

15 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 30-1.

Suiçmez'in Şii rivayetleri Sünnî hadis usûlüne göre ele aldığı şu cümlelerinde de görülür: "Şîa kaynaklarındaki rivayetlerin büyük bölümünün maktû' rivayetler olması sebebiyle, bunların da büyük bölümünün sonradan gelen imamlara nispet edildiğini, dolayısıyla da Sünnî usule göre merfû' rivayetlerin mevkûf ve maktû' olarak mevkuf rivayetlerin ise maktû' olarak nakledildiğini kabul etmek lazım. Bu ise rivayetlerin aslına sadık kalınmadığı anlamına gelir."¹⁶ Görüldüğü üzere müellif, Sünnî usûle göre merfû' olan rivayetlerin Şii kaynaklarda Hz. Peygamber yerine Ehl-i beyt imamlarına nispetle maktû' hadisler şeklinde nakledildiğini söyler. Dahası bu düşünce onu, rivayetlerin aslına sadık kalınmadığı sonucuna götürmüştür. Oysa Şii hadis anlayışına göre bir hadisin farklı imamlara nispeti sıklıkla karşılaşılan bir durumdur ve Şii ulema bunu bir kusur olarak görmez.¹⁷ Aslında Ehl-i sünnet'in hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilerek rivayet edilen bir hadisin, Şii literatürde imamlardan nakledildiği değerlendirmesi oldukça önemlidir. Bu durumu fark eden bir müelliften beklenen, zikrettiği özelliğe sahip rivayet gruplarını ve bunların tariklerini inceleyerek değişimden sorumlu râvinin kimliği, hangi dönemde ve bölgede yaşadığı, Şii hadis halkalarıyla irtibatlı olup olmadığı, Şii ve Sünnî ulemanın bu râvi hakkındaki değerlendirmelerini tespit etmesidir.

Son olarak¹⁸ Şîa tarafından masum addedilen imamların mecrûh kabul edilmesi gerektiği yönündeki değerlendirmeler de eserde Sünnî bakış açısının hâkim olduğunu gösterir. Yazar Sünnî kaynaklardaki rivayetlerin Şii literatürde mevkûf ve maktû' olarak nakledildiğini söyler. Ardından Sünnî usûle göre bunun bir cerh sebebi olduğunu, bu durum dikkate alındığında ise imamlar dahil Şii râvilerin büyük kısmının mecrûh kabul edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁹ Fakat bu Şii düşünce açısından kabul edilemez bir yaklaşımdır.²⁰ Zira Şîa'ya göre imamlar, dinî meseleler hakkında her şeyi bilen, bildiklerinde hata etmeyen ve kesinlikle yanılmayan kimselerdir. İmamların bu nitelikleri, Şii hadis birikiminin Ehl-i beyt isnâdına dayanması sonucunu doğurmuştur.²¹ Hz. Ali ya da Ca'fer es-Sâdık'ı mecrûh kabul etmek ise Sünnî ön kabullerden başka bir şey değildir.

2. Tarihi Olayların Sünnî Bakış Açısıyla Yorumlanması

Eserde Şîa'nın hadis tarihinde ve rivayet olgusunun teşekkülünde önemli etkileri olan bazı olayların, Ehl-i sünnet kaynaklarında serdedilen bilgiler doğrultusunda değerlendirilip Şii hadis tarihi hakkında birtakım yargılarda bulunulduğu dikkat çeker. Bu değerlendirmelerin

16 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 82.

17 Şii eserlerde aynı hadisin farklı imamlara nispet edilerek nakledilmesi hakkında bilgi için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 302-4.

18 Suiçmez'in konuları Sünnî bakış açısıyla değerlendirdiğine dair örnekleri eserin tamamında görmek mümkündür. Diğer bazı örnekler için bk. *Şîa Hadis Tarihi*, s. 167, 177, 179.

19 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 183.

20 Suiçmez'in Hz. Ali ve Ca'fer es-Sâdık'ın birçok merfû' rivayeti mevkûf nakletmeleri sebebiyle mecrûh kabul edilmeleri gerektiği şeklindeki ifadelerinin tenkidi için bk. Aslan, "Şîa Hadis Tarihi Adlı Eser Üzerine", s. 267-9.

21 İmamların masum olmalarının Şii hadis rivayetindeki etkileri hakkında bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 79-82. Ayrıca imamların hadisleri, yanılmaları mümkün olmayan kendileri gibi masum imamlardan nakletmelerinin Şii rivayetlere yansımaları hakkındaki değerlendirmeler için bk. Kuzudişli, "Şîada Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", s. 61-6.

ilki, Ehl-i sünnet ve Şia arasındaki en temel ayrım noktasını teşkil eden imâmet meselesi hakkındadır. Müellif ref‘, vakf ve kat‘ problemlerinin özellikle siyasî ve sosyal olaylarla yakından ilişkili olduğunu söyler. Ardından Müslümanlar arasındaki ilk ve en önemli ayrılığın imamet meselesi olduğunu belirtip “İmamlar Kureş’tendir” hadisi hakkındaki birçok dağılık bilgiyi derler.²²

Yazar mezkûr rivayeti, Ehl-i sünnet kaynakları özelinde incelemiş, hadisin Şii kaynaklarda yer alan isnâd ve metinleri hakkında bilgi vermemiştir. Hâlbuki bu hadis çok sayıda Şii hadis kitabında yer alır.²³ Ayrıca yazar Şii hadis âlimlerinin konu hakkındaki değerlendirmelerine temas etmemiş, sadece Sünnî ulemanın yorumlarıyla yetinerek rivayetin aslının mevkûf olduğu iddia etmiştir.²⁴ Esasen Şii hadis tarihinde ref‘, vakf ve kat‘ problemlerinin doğuşu ve gelişimini konu edinen bir çalışmada, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bilgiler merkeze alınarak rivayetin aslının mevkûf olduğunun söylenmesi makul ve tutarlı değildir. Bununla birlikte müellifin “hadisin aslı” şeklindeki ifadesi, bir taraftan kendisinin Sünnî ön kabullerini gösterirken diğer taraftan Şii hadis tarihini inceleme amacından uzaklaştığına işaret etmektedir.

Suiçmez’in imamet meselesini de Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan nakiller çerçevesinde ve Sünnî ulemanın değerlendirmelerinden hareketle incelediği görülür. Bunun yanı sıra müellif mezkûr konu hakkında bilgi verirken Hz. Ali’nin hilafetine kadarki dönemde İslâm Tarihi, Mezhepler Tarihi ve hatta Dinler Tarihi’yle ilgili konuyla alakalı görülmeyen dağılık bilgiler sunar.²⁵

Yazarın mezkûr tutumuna verilebilecek bir diğer örnek, Muâviye b. Ebî Süfyân döneminde Hz. Ali’den hadis rivayetinin yasaklanması meseledir. Onun bu konu hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir:

Şia anlayışına göre özellikle Muaviye döneminde Hz. Ali’den hadis rivayeti yasaklanmış ve bu dönemde hadis uydurmanın sistemli hale getirildiği belirtilmiştir. Hâlbuki Sünnî kaynaklarda Muaviye’nin bu konudaki talimatı özel bir yasak değildir. Muaviye ortalıkta gezen bilinmeyen rivayetler karşısında, Hz. Ömer döneminde bilinen rivayetlere itimat edilmesini söylediği nakledilmiştir. Bunu doğru kabul etsek bile, rivayetlerin naklini durdurduğu iddia edilemez. Çünkü Muaviye’nin Şia üzerinde tam bir kontrol sağlamadığı bilinmektedir.²⁶

Yazar Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bilgilerden hareketle konuyu incelese de Şii hadis tarihinde Muâviye b. Ebî Süfyân dönemindeki faaliyetlerin önemli bir yeri vardır. Nitekim Şii hadis tarihi açısından Muâviye’nin Hz. Ali ve Ehl-i beyt’in faziletine dair hadis nakleden

22 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 57 vd.

23 Hadisinin bazı Şii hadis kaynakları için bk. Saffâr, *Besâiru’l-derecât*, s. 64; Küleyni, *el-Kâfi*, VIII, 343-4; Şeyh es-Sadûk, *Kemâlü’l-dîn*, I, 306. Ayrıca bk. Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, XVIII, 133; XXIV, 157; XXV, 104; XXVIII, 261, 380.

24 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 58.

25 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 63-73.

26 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 85.

kimselerden emânının kalktığını ifade ettiği, Hz. Osman'ın faziletlerinin yayılması konusunda talimat verdiği, yine ilk iki halife ve diğer sahâbilerin faziletlerinin yayılmasını emrettiği bilinmektedir. Bu dönemdeki gelişmeler, Şii rivayet tarihinde Hz. Ali'nin ve kendisinden sonra da Ehl-i beyt imamlarından nakledilen hadislerin muteber kabul edilmesine yol açmıştır.²⁷

Suiçmez ise Muâviye b. Ebî Süfyan döneminde yaşanan mezkûr olayların Şii rivayet tarihindeki etkilerini incelemek yerine, bu bilgileri İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil*'inde yer alan bir nakli delil göstererek hatalı bulmaktadır.²⁸ Ayrıca müellifin söz konusu rivayeti *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* isimli diğer bir eserinde, siyasi ve sosyal olaylardan hareketle sahâbe rivayetlerinde ref' problemi ile karşılaşıldığına delil olarak kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla müellif, aynı bilgiyi Şia söz konusu olduğunda Ehl-i sünnet'in lehine kullanırken Sünnî hadis usûlüyle ilgili başka bir meselede ise Ehl-i sünnet aleyhine kullanmaktadır.²⁹

Netice itibariyle müellif eserinin girişinde Şii rivayet tarihinde ref', vakf ve kat'ın ortaya çıkış ve gelişim sürecini karşılaştırmalı olarak inceleyeceğini ifade etmişse³⁰ de mesele, sadece Ehl-i sünnet zaviyesinden ele alınmıştır. Hatta çoğunlukla Şii literatürdeki bilgiler, Sünnî görüşlerden hareketle yorumlanıp tenkit edilmiştir.³¹

B. Şia'nın Hadis Anlayışı ve Literatürüne Dair Temel Hatalar

Suiçmez'in eserinde Şii rivayet tarihine vâkıf olunmadığını gösteren birtakım hususlar dikkat çeker. Bunların başında müellifin Ehl-i beyt imamlarının bilgilerinin mahiyeti ve bunun sınırları hakkındaki değerlendirmeleri gelir. Aynı şekilde Şii hadis literatürünün temel kaynaklarından biri olan Küleyni'nin *el-Kâfi* isimli eserinin telif sebebi hakkındaki yorumlar da müellifin Şii hadis tarihine yetkinliği noktasında okuyucuyu şüpheyne düşürmektedir. Burada öncelikle imamların bilgileri konusu, ardından ise *el-Kâfi*'nin telif sebebi üzerinde durulacaktır.

1. İmamların Bilgisinin Sınırları

Şia'ya göre masum kabul edilen ve Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri otorite ile konuşan³² imamların, Hz. Peygamber'den naklen gaybî bilgilere sahip oldukları konusunda Şii âlimler arasında bir ihtilaf yoktur. Nitekim Şia'ya göre gaybî bilgiler hem yazılı hem de şifahi

27 Şii hadis algısına göre Muâviye b. Ebî Süfyan döneminde hadis uydurma faaliyetinin sistematik bir hal kazanması, Şia'nın Ehl-i beyt isnâdıyla gelen nakillere itibar etmesini gerektirmiş, başka bir deyişle bu durum Ehl-i beyt isnâdının merkezî bir konuma sahip olma sürecinde önemli bir dış etken vazifesi görmüştür. Konu hakkında kapsamlı bilgi için bk. Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, s. 61-79.

28 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 85.

29 Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, s. 96-7.

30 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 14-5.

31 Eserdeki Sünnî ön kabullere diğer bazı örnekler için bk. Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 38, 109, 115.

32 Brown, "Şia'da Hadis", s. 12-3.

olarak Hz. Ali'ye aktarılmış, imamlar da bu bilgilere muttali olmuşlardır. Ayrıca imamların doğrudan Allah tarafından kendilerine bahşedilen bazı gaybî bilgilere sahip oldukları da genel kabul görmüştür. İmamların gaybî haberlerin tamamını bilip bilmedikleri veya bunun imam olmanın zorunlu bir şartı olmadığı meselesi ise tartışmalıdır.³³

Konu hakkındaki Şîi görüşlerden birine göre imamlar gaybî bilgileri mutlak olarak bilmezler, ayrıca bu bilgilere sahip olmak imametın gerekleri arasında yer almaz. Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022) bu görüşün Mufavvıda ile gulâta nispet edilen bir grup hariç bütün İmâmiler tarafından paylaşıldığını söyler. Bu görüşün yanı sıra imamların başkalarına muhtaç olmalarını için gelmiş ve gelecek bütün olayların bilgisine sahip olduklarını düşünen Şîi âlimler de vardır. Üçüncü bir görüş ise imamların gaybî bilgilere mutlak olarak sahip olmadıkları, ancak isterlerse Allah'ın onları bu tür bilgilere muttali kılacağı şeklindedir. Bu konuda Şîi ulema tarafından daha farklı görüşler ileri sürülmüşse de imamların gayb bilgisine bizzat ulaşmadıkları, ancak bu tür bilgileri Allah'tan Hz. Peygamber vasıtasıyla ya da ilham yollarından biriyle aldıkları konusunda ittifak edilmiştir.³⁴

Suiçmez'in Şîa'da ref', vakf ve kat' probleminin doğuşu ve gelişimini anlatırken yaptığı şu değerlendirmeler, onun konu hakkında yeterli malumata sahip olmadığını düşündürür:

"Küleynî eserinde 'باب ما جاء في الاثني عشر و النص عليهم' = on iki imam ve onların belirttiği bab' başlığı altında bu konu ile ilgili rivayetlerin bir kısmını toplamıştır. Naklettiği ilk hadiste Hz. Hasan tüm imamların isimlerini tek tek saymaktadır. Bu rivayetin kabulü, Hz. Hasan'ın kendisinden yüzyıllar sonra doğan insanların isimlerini bildiğini de kabul etmek demektir ki, bu hem Kur'an-ı Kerim'e hem de tarihi gerçeklere aykırıdır."³⁵

Küleynî'nin serdettiği bu nakle Ehl-i sünnet zaviyesinden bakıldığında Hz. Hasan'ın kendisinden sonra gelecek tüm imamların isimlerini zikretmesi farklı gerekçelerle eleştirilebilir. Ancak burada yapılması gereken konuyu Sünnî perspektiften değerlendirip tenkit etmek değil, *el-Kâff*'de kaydedilen bu naklin Şîi rivayet tarihinde neye tekabül ettiğini incelemektedir. Öte yandan müellifin, imamların gaybî bilgilere muttali olmalarının Kur'an'a ve tarihî gerçeklere aykırı olduğunu söylemesi de oldukça dikkat çekicidir. Esasen Şîa'nın Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiği ve Ehl-i beyt ile ilgili bazı âyetlerin Kur'an'dan çıkarıldığı şeklindeki tenkitleri düşünüldüğünde Suiçmez'in mezkûr cümlelerinin Şîi paradigma bağlamında önem arz etmeyeceği açıktır. Benzer şekilde onun bu meselenin tarihî gerçeklere aykırı olduğunu belirtmesi de "Hangi tarihî gerçekler?" sorusunu gündeme getirir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere Şîa'yı, İslâm tarihinde ortaya çıkan itikadî mezhepler arasında önemli bir konuma getiren hususların başında kendi düşünce sistemlerinin uzantısı niteliğindeki bir literatüre sahip olmaları gelir. Dolayısıyla konu Şîi tarih kaynaklarına göre değerlendirildiğinde,

33 Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 174.

34 İmamın bilgisinin sınırları hakkında detaylı bir araştırma için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 174-183.

35 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 64.

müellifin ifade ettiği şekilde bir çelişkinin olmayacağı söylenebilir. Bu hususlar imamların gaybî bilgilere muttali olup olmayacakları konusundaki Şii görüşlerin dikkate almadığını ve mevcut literatürdeki bilgilerin gözden kaçırıldığını gösterir. Örneğin, *el-Kâfî*'de çoğunlukla Şii doktrinin temelini teşkil eden rivayetlere yer verilen "Usûl" bölümündeki "Kitâbü'l-Hucce" başlığında, imamların üstün vasıfları hakkında bilgi veren nakiller³⁶ görmezden gelinmiş ya da fark edilmemiştir.

2. *el-Kâfî*'nin Telif Sebebi

Suiçmez'in *Kütüb-i Erbaa*'nın ilk müellifi Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî* isimli eserinin telif sebebi hakkında verdiği bilgiler, onun eser hakkında yeterli araştırma yapmadığı izlenimini verir. Yazarın konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

"el-Küleynî'nin yaşadığı dönemin Sefirler Dönemi'ne denk gelmesi bir tesadüf olmasa gerek. Sefirlerin masum imam statüsünde olmaması, doğal olarak imamların sözlerinin yazılı olduğu kaynakları gerekli hale getirmiş olmalıdır. el-Küleynî, el-Askerî'nin kendisinden sonra birinci ve ikinci sefire işaret ettiğine dair rivayeti eserine almasına rağmen, sefirlerden herhangi bir rivayette bulunmamıştır. Bu durum el-Küleynî'nin sefirliği doğru görmediği, ya da sefirlerden rivayet almayı sakıncalı gördüğü şüphelerini uyandırmaktadır."³⁷

Görüldüğü üzere yazar, Küleynî'nin sefirlerle aynı dönemde yaşamasına rağmen kendilerini onaylamadığını, bu sebeple onun, imamların sözlerinin kayda geçirilmesi gerektiğini düşünerek eseri *el-Kâfî*'yi telif ettiğini söyler. Yazar aksini iddia etse de "Usûl", "Fürû" ve "Ravza"³⁸ bölümlerinden oluşan *el-Kâfî*'nin telif sebepleri arasında Küleynî'nin sefirlik müessesini onaylamaması ya da müellifin belirttiği gibi sefirlerin sözlerinin hadis olarak nakledilmesinin³⁹ önüne geçilmesi amacı yoktur. Esasen Küleynî, bizzat kendisi *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde kitabını telif nedenleri hakkında bilgi verir.

Mukaddimedeki bilgilere göre Küleynî, kendisinden bir eser telif etmesini talep eden muhatabına hitaben dönemindeki insanların cahil kimselere itibar ettiğini, dinî meselelerde aklı esas aldıklarını, birtakım çelişkiler içermesi sebebiyle rivayetlere olan güvenlerinin azaldığını ve bu rivayetleri sorup danışacakları ilim ehli kimselerin bulunmadığını anlatır. Ardından muhatabına "Sen benden dinin bütün konularını ihtiva eden, öğrenmek isteyen kimseye yeten, doğru yolu görmek isteyenlerin kendisine başvuracağı, dinî ilimleri bilmek ve sadıklardan (imamlardan) nakledilen sahih rivayetler ve amel edilen sünnetlerle amel etmek isteyen kimsenin müracaat edeceği, kişinin Allah'ın farzlarını ve Nebî'nin sünnetini kendisi

36 Şia'ya göre imamların konumu, bilgi kaynakları, otoriteleri gibi meseleler için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, I, 97-278.

37 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 144.

38 *el-Kâfî*'nin "Ravza" isimli bölümü hakkında bilgi için bk. Kuzudişli, "Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde Ravza Bölümü ve Etrafındaki Tartışmalar", s. 149-157.

39 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 145.

vasıtasıyla yerine getireceği kâfi bir kitap istedin... Allah'a hamdolsun ki o senin istediğin bu kitabı telif etmeyi bana müyesser kıldı" der.⁴⁰

Küleyni ve *el-Kâfi* hakkındaki müstakil çalışmalarda da sefirlik müessesine karşı oluşun kitabın telifine sebep olduğu bilgisi geçmez. Nitekim Abdürresûl el-Gaffâr, Küleyni'nin dört sefir ile muasır olduğunu, hatta onun son yıllarında sefirlerle aynı beldede yaşadığını söylese de⁴¹ Suiçmez'in işaret ettiği hususa dikkat çekmez. Bununla birlikte Gaffâr, eserin telif sebeplerini şu dört maddede özetler: 1- İlim ve fazilet ehli birinin, kendisinden bir eser telif etmesini talep etmesi, 2- Dönemindeki insanların dünyaya tamahının çok olması, himmetlerinin zayıflaması ve cehaletin yaygınlık kazanması, 3- Küleyni'nin yaşadığı dönemde yanlış inanç ve mezheplerin yaygınlık kazandığını hissetmesi, 4- Küleyni'den hem âlim hem hoca hem de talebelerin istifade edebileceği bir eser telif etmesinin istenmesi.⁴²

Netice itibariyle ne *el-Kâfi* mukaddimesindeki bilgiler ne de konuyla ilgili müstakil çalışmalar, *el-Kâfi*'nin sefirlerin faaliyetlerine bir önlem almak amacıyla telif edildiğinden bahseder. Diğer taraftan Suiçmez'in, Küleyni'nin sefirlerle aynı dönemde yaşamasına rağmen onlardan hadis naklini sakıncalı bulduğuna yönelik ifadeleri de dikkat çekicidir. Öncelikle Küleyni'nin onlardan hadis nakletmemesi, sefirlerin râvi kimliğine sahip olup olmadıkları sorusunu gündeme getirmektedir. Sefirler Şiî rivayet tarihinde râvi kimlikleriyle temayüz eden şahıslar ise Küleyni'nin onlarla muasır olmasına rağmen kendilerinden neden hadis nakletmediği müstakil olarak incelenmelidir. Ancak onlar râvi vasfıyla temayüz etmemişlerse *el-Kâfi*'de rivayetlerinin bulunmaması tabii görülmelidir.⁴³

Öte yandan Suiçmez'in Küleyni'nin sefirlerden hadis rivayet edilmesini sakıncalı bulduğu iddiası da makul değildir. Zira Küleyni *el-Kâfi*'de, ilk sefir Ebû Amr Osman b. Saîd el-Amri'nin (ö. 265/879 veya 280/893) sika ve me'mûn olduğunu, ayrıca imam Ebû Muhammed Hasan el-Askeri'nin (ö. 260/874) kendisinden sonra Osman b. Saîd el-Amri'yi vekil bıraktığını bildiren rivayetlere yer verir.⁴⁴ Küleyni'nin onlardan hadis nakletmemesi konusunda değinilmesi gereken bir diğer husus ise sefirlerin idarî ve siyasî misyonlarıdır. Nitekim ikinci sefir Muhammed b. Osman b. Saîd'in (ö. 304/916 veya 305/917) görevi esnasında Şiî cemaati Zeydiyye, İsmâiliyye ve Karmatîler gibi gruplardan uzak tutmakla meşgul olması, üçüncü sefir Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'nin (ö. 326/938) Karmatîleri Bağdat'a saldırmaya teşvik etmesi sebebiyle beş yıl hapiste kalması, ayrıca sefirlerinin tamamının başta humus olmak üzere imama verilmesi gereken vergileri teslim aldıkları,

40 Küleyni, *el-Kâfi*, I, 5-9.

41 Gaffâr, *el-Küleyni ve'l-Kâfi*, s. 389-390.

42 Gaffâr, *el-Küleyni ve'l-Kâfi*, s. 390-1. Küleyni ve eseri hakkında benzer bilgileri kaydeden diğer bir çalışma için bk. Amidî, *el-Küleyni ve Kitâbühü'l-Kâfi*, s. 151-2.

43 Sefirlerin imamla Şiî cemaat arasındaki irtibatı sağlayan kimseler olarak temayüz ettikleri bilinmektedir. Örneğin ilk sefir Osman b. Saîd el-Amri, Hasan el-Askeri sonrasında ortaya çıkan kriz döneminde vergilerin toplanması ve Ehl-i beyt'e ulaştırılmasında aktif rol oynamıştır. Detaylı bilgi için bk. Topgül, *Erken Dönem Şiî Ricâl İlmî*, s. 42 vd.

44 Küleyni, *el-Kâfi*, I, 330-1. Amri'nin önem ve faziletine dair detaylı bilgi için bk. Hüi, *Mu'cem*, X, 123-4.

ortaya çıkan bazı problemleri imama arz edip emir ve tavsiyelerini halka bildirmeleri bu hususu destekler.⁴⁵ Dolayısıyla *el-Kâfi*'de sefirlerin rivayetlerinin bulunmaması anlaşılır bir durumdur.

Sonuç olarak Suiçmez'in de işaret ettiği şekilde Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinin sefirler döneminde telif edilmesi bir tesadüf değildir. Ancak *el-Kâfi*'nin sefirler döneminde telif edilmesinin sebebi, müellifinin gaybet-i suğra döneminde yaşaması ve bu döneme kadar imamın önderliğinde yaşayan Şii cemaatin, gaybetle birlikte şaşkınlık ve çaresizlik içerisine düşmesidir. Gerek Küleynî'nin eserinin mukaddimesinde verilen bilgiler gerekse konuyla ilgili müstakil çalışmalar, Suiçmez'in ifade ettiği gibi *el-Kâfi*'nin telif edilmesinde sefirlerle karşı bir alternatif oluşturma ihtimalinden⁴⁶ söz etmemektedir.

II. Metodik Eksiklikler

Suiçmez'in *Şia Hadis Tarihi*'ni metodu itibariyle farklı açılardan ele almak mümkündür.⁴⁷ Ancak yazının muhtevasını genişletmemek amacıyla burada, müellifin Üçüncü Bölümde Ehl-i sünnet ve Şia'nın hadis kaynaklarında yer alan müşterek rivayetleri değerlendirirken takip ettiği yöntemi incelenip Şia araştırmalarında yapılacak çalışmalarda dikkat edilmesi gereken kaynak kullanımına dair bazı mülahazalara yer verilecektir.

B. Kronoloji Yönteminin Hatalı Kullanılması

Suiçmez mezkûr kitabının Üçüncü Bölümünde Şii rivayet kaynaklarında nakledilen hadislerin Ehl-i sünnet kaynaklarındaki durumunu inceler. Onun hem Ehl-i sünnet hem de Şii kaynaklarda yer alan hadislerin isnâdlarındaki ref', vakf ve kat' durumunu incelerken kronoloji yöntemini kullandığı dikkat çeker. Daha açık bir ifadeyle yazar, her iki ekolün rivayet kitaplarında yer alan ortak hadislerden birinin kaydedildiği kaynağın, diğerinden daha erken bir döneme ait olması durumunda, erken tarihli kaynaktaki rivayetin asıl olduğunu belirtmekte ve rivayetleri buna göre değerlendirmektedir. Suiçmez'in takip ettiği bu yöntemle göre örneğin Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi*'inde merfû', buna karşın Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi*'sinde ise maktû' olarak nakledilen bir hadisin aslı *el-Câmi*'deki rivayettir ve bu hadis Şii kaynaklara geçerken maktû' hale getirilmiştir. Esasen bir hadisin Sünnî hadis kaynaklarında merfû' iken Şii kaynaklarda mevkûf ya da maktû' olması mümkünse de bunu ortaya koymak için detaylı bir isnâd analizinin yapılması gereklidir. Ancak yazar incelediği hadislerin isnâdları hakkında yeterli bir araştırma yapmamış, rivayetlerin kaydedildikleri eserlerin kronolojisini esas almakla yetinmiştir.

45 Öz, "Sefir, *DİA*, XXXVI, 304.

46 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 156.

47 Suiçmez'in mezkûr eserinin metodik açıdan incelendiği bir çalışma için bk. Aslan, "Şia Hadis Tarihi Adlı Eser Üzerine", s. 265-276.

Müellifin eser kronolojisine bağlı kalarak değerlendirdiği hadislerle verilebilecek ilk örnek “Namaz tüm takva sahiplerinin yakınlaşma vesilesidir” rivayetidir. Müellif bu hadisin Ehl-i sünnet kaynaklarında merfû‘, Şia kaynaklarında ise maktû‘ olarak nakledildiğini söyleyip “Bu durum, rivayetin sonradan ihtisar edilerek maktû‘ olarak nakledildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Rivayetlerin geçtiği kaynakların yakın dönemlere ait olması, bizi böyle düşünmeye itmiştir” demektedir.⁴⁸ Müellifin kaydettiğine göre mezkûr hadis Ehl-i sünnet kaynaklarından Abdullah b. el-Mübârek’in (ö. 181/797) *ez-Zühd ve’r-rekâik*’inde yer alır. Ancak müellif hadisin Şiî kaynağı hakkında herhangi bir esere atıf yapmaz. Bununla birlikte tespit edilebildiği kadarıyla bu hadisin yer aldığı en erken tarihli Şiî kaynak Küleynî’nin *el-Kâfi*’sidir.⁴⁹ Ancak hadis burada “Ebû Dâvûd → Hüseyin b. Saîd → Muhammed b. Fudayl → Ebu’l-Hasan er-Rızâ” isnâdıyla Ali er-Rızâ’dan nakledilmiştir. Yani hadis Şiî hadis usûlüne göre maktû‘ değil, merfû‘dur. Ne var ki yazarın rivayetleri Şiî hadis usûlüne değil de Sünnî usûle göre değerlendirmesi, onu rivayetin Sünnî hadis halkalarından Şiî halkalara intikal sürecinde maktû‘ hale getirildiği düşüncesine sevk etmiştir.

Suiçmez’in Ehl-i sünnet ve Şia kaynaklarında nakledilen ortak hadisler hakkında yaptığı değerlendirmelerde eser kronolojisini takip etmesinin eksik taraflarından bir diğeri, müşterek rivayetin Şiî hadis eserlerinde merfû‘ olarak nakledilirken, daha erken tarihli Sünnî hadis kaynaklarında mevkûf veya maktû‘ olarak nakledilmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Böyle bir rivayetle karşılaşıldığında müellifin eser kronolojisine bağlı olarak nasıl bir değerlendirme yapacağı merak konusudur. Benzer şekilde bir hadisin hem Ehl-i sünnet hem de Şiî hadis eserlerinde merfû‘ bir isnâdla nakledilmesi halinde de mevcut kronoloji yöntemi ile değerlendirme yapılması zor görünmektedir.

Aslında yazar da müşterek rivayetleri incelerken takip ettiği yöntemin çıkmazlarının farkındadır. Zira o “Allah kötü sözü ve kötü sözü söyleyeni sevmez”⁵⁰ hadisi için “el-Küleynî’nin ölüm tarihinin İbn Hibbân’dan daha erken olması, kronolojiye bağlı bir hüküm vermemizi engellemektedir. Bu durum, Ebu Ca’fer ve kendisinden sonraki bir ravi tarafından bu şekilde nakledilmiş olması ihtimalini akla getirmektedir” şeklinde bir değerlendirme yapar.⁵¹ Görüldüğü üzere müellif, hadisin yer aldığı *el-Kâfi*’nin İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *Sahih*’inden⁵² daha önce telif edilmesi sebebiyle hüküm verilemeyeceğini söylemektedir. Müellifin eser kronolojisini esas alarak uyguladığı yöntemin ne kadar isabetli olduğu tartışmalı olmakla birlikte onun bu hadis için dikkatli bir araştırma yapmadığı da görülür. Zira söz konusu rivayet, İbn Hibbân’ın *Sahih*’inden⁵³ önce telif edilen hadis eserlerinde de nakledilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu hadisin yer aldığı en erken tarihli kitap Humeydî’nin (ö. 219/834)

48 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 170.

49 Küleynî, *el-Kâfi*, III, 265.

50 Küleynî, *el-Kâfi*, II, 324.

51 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 170-1.

52 Müellif hadisin İbn Hibbân’da yer aldığını söylese de herhangi bir kaynağa atıf yapmaz (Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 171).

53 İbn Hibbân, *es-Sahih*, XII, 507.

el-Müsned'idir.⁵⁴ Hadisin yer aldığı Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i de İbn Hibbân'ın *Sahih*'ine nispetle erken tarihli bir eserdir.⁵⁵ Suiçmez'in bu hadisin Ehl-i sünnet kaynaklarındaki isnâd ve metinlerini tespitteki dikkatsizliği, rivayetin Şii kaynaklardaki durumunda da kendini gösterir. Nitekim o, rivayetin *el-Kâfi*'de yer aldığını söylese de mezkûr esere değil, *el-Kâfi* şerhlerinden *Mir'âtü'l-ukûle* atıf yapar.⁵⁶ Yazar bu rivayetlerin isnâdlarını tespit noktasında da dikkatli değildir. Zira Küleynî *el-Kâfi*'de bu hadisi, "Muhammed b. Yahya → Ahmed b. Muhammed b. İsa → Ali b. el-Hakem → Ebû Cemîle → Muhammed el-Bâkır"⁵⁷ ve "anhü → Ahmed b. Muhammed → Ali b. en-Nu'mân → Amr b. Şimr → Câbir → Muhammed el-Bâkır → Hz. Peygamber" şeklinde iki farklı isnâdla nakletmiştir.⁵⁸

Kronoloji metodunun eksik taraflarından bir diğeri, hadisin Ehl-i sünnet kaynaklarında merfû', mevkûf ve maktû' isnâdlarla nakledilmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Nitekim yazar Şia kaynaklarında merfû' bir isnâdla nakledilen "Güneşin ısıttığı su ile abdest almanın, yıkanmanın" hadisini "Bu rivayet Sünnî kaynaklarda hem merfû hem de mevkûf olarak nakledilmiş; ancak merfû' şeklinin sahih olmadığı belirtilmiştir. Bu durumda rivayetin aslının mevkuf olduğunu da söyleyebiliriz. Şia kaynaklarındaki rivayetin Sünnî usule göre mursal olması, rivayetin senedinden sahabenin düşürülerek ref' edilmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Kesin bir hüküm veremememize rağmen, rivayetin aslının mevkûf olma ihtimali daha güçlü gözükmemektedir"⁵⁹ şeklinde yorumlar. İncelediği rivayetin, *el-Kâfi*'de merfû' bir isnâdla nakledilmesine karşın Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *es-Sünen*'inde merfû', Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında ise mevkûf olarak nakledilmesi, müellifin yöntemi sebebiyle çıkmaza girmesine sebep olmuştur.

Eser kronolojisinin tutarsızlığını gösteren bir başka örnek de "İlim Çinde de olsa talep edin" hadisi hakkındaki değerlendirmelerde görülür. Suiçmez bu hadisin Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nispet edilen *Misbâhuş-şerîa* isimli eserde yer aldığını, Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ında nakledildiğini söyler, ardından "Bu durumda kaynak kronolojisi takip edilerek ziyadelerin ortaya çıktığı zaman ve kaynakların tespiti mümkündür. Tabi ki bu yöntemin izlenmesi durumunda ilk kaynağın ana rivayet olarak kabul edilmesi gerekir" der.⁶⁰ Burada müellif "ilk kaynağın ana rivayet olarak kabul edilmesi" gerektiğini söyleyerek hadisin Şii kaynaklardan, Sünnî kaynaklara intikal ettiğini zımnen ifade eder. Dolayısıyla yazar Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen *Misbâhuş-şerîa*'nın 2./8. asır kaynaklarından olması, buna karşın Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ının 4./10. asırda telif edilmesinden hareketle rivayetin geçiş yönünün Şiâdan Ehl-i sünnet'e doğru olduğunu ima eder. Ancak

54 Humeydi, *Müsned*, II, 290.

55 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI, 64.

56 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 170.

57 Küleynî, *el-Kâfi*, II, 324.

58 Küleynî, *el-Kâfi*, II, 325.

59 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 174.

60 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 181-2.

Ehl-i sünnet ve Şîa'nın hadis kaynaklarında yer alan bir hadisin geçiş yönü hakkında değerlendirme yaparken eser kronolojisini esas almak yeterli değildir. Aslında bir hadisin Şîi hadis meclislerinden Sünnî halkalarına geçtiğini ispatlamak için incelenen rivayetin iki ekolün kaynaklarındaki isnâdlarının dökümünün yapılması, ardından bu isnâdlarda yer alan râvîlerin birbirleriyle bağlantılı olup olmadıklarının yine her iki ekolün ricâl eserlerinde verilen bilgiler doğrultusunda araştırılması gereklidir.⁶¹

Netice itibariyle Ehl-i sünnet ve Şîa'nın hadis kaynaklarında nakledilen müşterek rivayetlerin merfû' iken mevkûf ve maktû' hale getirilmesi ya da mevkûf ve maktû' iken merfû' olarak nakledilmesi hakkında araştırma yaparken eser kronolojisinden hareket etmenin yeterli bir yöntem olmadığı anlaşılmaktadır.⁶² Nitekim yazar da rivayetin Ehl-i sünnet kaynaklarında merfû', buna karşın Şîi kaynaklarda mevkûf veya maktû' bir isnâdla nakledilmesi durumunda rahatlıkla yorum yapabilmiş, hadisin Ehl-i sünnet kaynağından daha erken tarihli bir Şîi hadis kitabında yer alması durumunda ise yöntemini işletmemiştir. Ayrıca hadis erken dönem Şîi hadis kaynağında merfû' bir isnâdla nakledildiğinde ise takip ettiği yöntem müellifin yorum yapmasını imkânsız hale getirmektedir.

C. Kaynakların Hatalı Kullanılması

Suiçmez'in eserinde okuyucuyu yoran çok fazla maddi hata vardır.⁶³ Kitaptaki hataların fazla olması sebebiyle burada sadece eser boyunca sık tekrarlanan ve özellikle Şîa araştırmaları için önem arz eden ciddi hatalar zikredilecektir.

2. Eser ve Müellif İsimleri

Kitap boyunca Suiçmez'in müellif ve eser atıfları çoğunlukla standart değildir. Örneğin Bekir Kuzudışlı'nın *Şia ve Hadis* kitabına yönelik atıflar bunlardan biridir. Öncelikle müellifin, Kuzudışlı'nın kitabının *Şia ve Hadis* ismiyle 2017'de yayımlanan güncel baskısını kullanmayıp *Şiada Hadis Rivayeti ve İsnad* başlıklı 2011 baskısını kullandığı belirtilmelidir. Esasen Şîa ve hadis özelinde yapılmış en kapsamlı çalışmanın güncel baskısının kullanılmaması büyük bir eksikliklerdir. Bununla birlikte müellif bu kitaba "Şiada Hadis Rivayet ve İsnad Kullanımı",⁶⁴ "Şiada Hadis Rivayeti ve İsnad"⁶⁵ ve "Sia"⁶⁶ olmak üzere üç farklı şekilde atıfta bu-

61 Müşterek rivayetlerin Sünnî ve Şîi hadis halkaları arasındaki geçiş süreçleriyle ilgili çalışmalara örnek olarak bk. Kuzudışlı, "Sunni-Shîi Interaction in the Early Period -The Transition of The Chains of Ahl-al Sunna to Shîa-", s. 7-45; Topgöl, "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiilik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-", s. 54, 60, 61.

62 Müellifin eser kronolojisini esas alan yönteminde görülen tutarsız yorumlar için ayrıca bk. Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 171-2.

63 Bu çalışmada temas edilmeyen bazı yazım hataları ve müellifin çalışma sırasında istifade etmediği Şîa ve hadis konulu akademik çalışmalar için bk. Aslan, "*Şia Hadis Tarihi* Adlı Eser Üzerine", s. 273-4.

64 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 28, 48, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 101, 103, 111, 123, 146.

65 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 30, 80, 82, 83, 84, 85, 91, 98, 102, 103, 113, 145, 185.

66 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 110.

lunur. Müellif bir yerde ise eserin ismini zikretmeksizin “Kuzudişli, Bekir, s.”⁶⁷ şeklindeki kullanımı tercih etmiştir.

Öte yandan Şîa ve hadis konulu çalışmaların Mezhepler Tarihi alanında yapılan çalışmalara kayıtsız kalamayacağı bir gerçektir. Suiçmez de söz konusu alanla ilgili çalışmalardan istifade etmiş, ancak bu alanın önemli hocaları Mehmet Ali Büyükkara ile Cemil Hakyemez’in isimlerini cem etmiştir. Nitekim o Hakyemez’in *Gaybet İnanıcı ve Şîilik’teki Yeri* isimli kitabının müellif bilgisini “Büyükkara, Cemil” olarak vermiştir.⁶⁸ Bilindiği kadarıyla Türkiye’de ve dünyada Cemil Büyükkara isimli bir mezhepleri tarihçisi yoktur. Bununla birlikte kitapta nadiren de olsa eser gerçek müellifi Cemil Hakyemez’e nispet edilebilmiştir.⁶⁹ Ancak dipnotlarda görülen bu hata çalışmanın bibliyografyasında da devam ettirilmiş, mezkûr eser hem “Büyükkara, Cemil, Gaybet İnanıcı ve Şîilik’teki Yeri” olarak hatalı şekliyle⁷⁰ hem de Cemil Hakyemez’e nispet edilerek kaydedilmiştir.⁷¹

3. İkincil Kaynaklara Yapılan Atıflar

Suiçmez’in kitabının muhtelif yerlerinde, bazı bilgiler asıl kaynağından değil, ikincil kaynaklardan verilmiştir. Nitekim yazar Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilen “Benim hadislerim babamın hadisleridir, babamın hadisleri dedemin hadisleridir, dedemin hadisleri Hüseyin’in hadisleridir...” rivayetinin kaynağı olarak Habib Demir’in *Horasan’da Şîilik* isimli kitabını⁷² ve Mahfuz Söylemez’in “Ahmet el-Kâtip ve Şîi Siyaset Teorisindeki Yeni Yaklaşımlar” başlıklı makalesini kaynak gösterir.⁷³ Hâlbuki Şîa’nın hadis ve isnâd anlayışının merkezinde yer alan Ca’fer es-Sâdık’ın bu sözü, *el-Kâfi* başta olmak üzere çok sayıda Şîi rivayet kaynağında nakledilmiştir.⁷⁴

Müellifin asıl kaynağına atıfta bulunmadığı bir diğer nakil, kulun Allah’a en yakın olduğu anın secde hali olduğunu ifade eden hadistir. Suiçmez mezkûr hadisin *el-Kâfi*’de mevkûf ve merfû’ olarak nakledilirken Sünnî kaynaklarda Mücâhid’in sözü olarak maktû’ bir şekilde rivayet edildiğini belirtmişse de kaynak olarak Abdullah Aydın’ın “Cevşen Duası Kaynakları Hakkında Bir İnceleme” isimli makalesine atıf yapar.⁷⁵

Yazar hadislerin yanı sıra bazı kavramların kaynağı olarak da ikincil çalışmalara müracaat etmiştir. Örneğin o “Şîa uleması merfû’ hadisin tanımına bağlı olarak sünnet kavramını ise ‘Masumdan sudur eden söz, fiil ve takrirdir’ şeklinde tanımlamıştır” demekte,

67 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 101.

68 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 137, 141, 146, 147.

69 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 145, 151.

70 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 196.

71 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 205.

72 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 31.

73 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 166.

74 Küleyni, *el-Kâfi*, I, 53. Ayrıca bk. Meclisi, *Bihâru’l-envâr*, II, 179.

75 Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, s. 169 (dp. 15)

bu bilginin kaynağı için Şii hadis usûlü eserlerinden birine atıfta bulunmak yerine *Sahabe ve Tabiin Sözlere* Hz. Muhammed'e Nispeti isimli çalışmasına atıf yapmaktadır.⁷⁶ Esasen tüm bu bilgiler müellifin söz konusu çalışmasında titiz bir araştırma yapmadığını düşündürmektedir.⁷⁷

4. Kaynağı Verilmeyen Bilgiler

Suiçmez *Şia Hadis Tarihi* kitabında bazı bilgilerin kaynaklarına işaret etmemiştir. Bunlardan birinde müellif, "Ehl-i sünnet ulemasının genel kanaati Ehl-i beyte siyasi bir kimlik ve kişilik kazandıran rivayetlerin çok daha geç dönemlerde ortaya çıktığı yönündedir" der ancak Sünnî ulemanın bu görüşlerinin yer aldığı eser ya da eserlere işaret etmez.⁷⁸ Yine o Ca'fer es-Sâdık'ın "Müslüman kafire mirasçı olur, ancak kafir Müslümana mirasçı olamaz" şeklindeki görüşünü herhangi bir kaynağa atfetmeden zikreder.⁷⁹ Bunların yanı sıra yazar "Ayrıca bazı Şii yazılı kaynaklarının es-Sâdık döneminde ve sonrasında mevcut olduğu Şii kaynaklarda belirtilmektedir" bilgisini için de herhangi bir kaynak göstermemiştir.⁸⁰

Sonuç

Suiçmez'in *Şia Hadis Tarihi* kitabının hem muhtevasında hem de metodunda görülen eksiklik ve hatalar, Şia ve hadis alanında yapılacak sonraki çalışmalarda dikkat edilmesi gereken birtakım hususlara işaret etmeyi gerekli kılmıştır. Öncelikle mezkûr çalışma, kendine özgü bir literatüre sahip olan Şia'nın müstakil kaynaklarından istifade etmenin ne kadar önemli bir husus olduğunu, bunun göz ardı edilmesi durumunda ise incelenen konunun yeterli ve gerektiği şekilde anlaşılamayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İslâmî ilimler alanında Şia'yı konu edinen her bir akademik çalışmanın, bu ekolü kendi kaynaklarından okuması, mevcut düşünce sistemini içeriden anlayabilmesi oldukça önemlidir.

Eser, Şii ulemanın değerlendirmelerinin ya da metodolojilerinin dikkate alınmaması, incelenen konunun Sünnî kaynaklardan hareketle ele alınması durumunda araştırma konusu hakkında yeterli ve tutarlı bir bilgi verilemeyeceğini göstermektedir. Söz gelimi eserde rivayetlerin merfû', mevkûf ve maktû' rivayetler hakkında Şii hadis usûlü âlimlerine ait tanımların dikkate alınmaması, birtakım hatalı değerlendirmeleri de beraberinde getirmiştir.

76 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 26 (dp. 33).

77 İkincil literatüre atıfta bulunulan bazı örnekler için bk. *Şia Hadis Tarihi*, s. 28 (dp. 46), 61 (dp. 36).

78 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 75.

79 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 98.

80 Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 111. Müellifin herhangi bir kaynak göstermeksizin verdiği diğer bilgiler için bk. Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 33, 44-5, 77, 116, 172, 173.

Suiçmez'in ilgili eserinde mevcut literatürün ihmal edildiğini gösteren pek çok örnek vardır. Müellif Şii ricâl ilmi, Şii râviler ve Şiâda metin tenkidi gibi konulara yer yer temas etse de mezkûr konularda yapılan çalışmalara herhangi bir atıf yapmamaktadır. Halbuki Şiâ'nın hadis anlayışı hakkında Türkçe'nin yanı sıra müstağni kalınmaması gereken İngilizce, Arapça ve Farsça bir literatür bulunmaktadır. Mevcut literatürün kullanılmaması durumunda ise bilgi tekrarlarının yaşanacağı ya da eksik yorumların yapılacağını tahmin etmek zor değildir.

Ehl-i sünnet ve Şiâ'nın hadis kaynaklarında yer alan müşterek rivayetlerin değerlendirilmesinde isnâd analizlerinin ihmal edilmesi, buna karşın eser kronolojisine bağlı kalınarak rivayetlerin incelenmesi ciddi bir metot hatasıdır. Esasen her iki ekolün kaynaklarında rivayet edilen hadislerin merfû' iken mevkûf ya da maktû' hale getirilmesinden ziyade söz konusu hadislerin ne zaman, hangi bölgede ve hangi râviler vasıtasıyla Ehl-i sünnet'in hadis halkalarından Şii halkalara intikal ettiği önem arz etmektedir. Şayet mezkûr çalışmada zikri geçen hususlara dikkat edilmiş olsaydı gerek Şiâ'nın gerekse Ehl-i sünnet'in hadis tarihinin erken dönemleri hakkında daha isabetli tahminlerde bulunulabilirdi.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût – Âdil Mürşid). I-L, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- el-Amidî, Sâmîr Hâşim Habîb. *eş-Şeyh el-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbühü'l-Kâfi*. Kum: Mektebetü'l-A'lemî'l-İslâmî, 1414.
- el-Âmilî, Hüseyin b. Abdüssamed. *Vüsûlü'l-ahyâr ilâ usûlü'l-ahbâr* (nşr. Ca'fer el-Mücâhidî – Atâullah er-Resûlî). Bağdat: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1436/2015.
- Aslan, Muhammed İkbâl. "Şia Hadis Tarihi Adlı Eser Üzerine." *Darulfunun İlahiyat*, 2019, XXX, sy. 1, s. 263-276.
- Brown, Jonathan. "Şia'da Hadis." *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine Bazı İncelemeler* (der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu – M. Enes Topgül). İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- el-Gaffâr, Abdürresûl Abdülhasan. *el-Küleynî ve'l-Kâfi*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/2005.
- el-Hûî, Ebû'l-Kâsım el-Müsevî. *Mu'cemü ricâlî'l-hadis ve tafsilü tabakâtî'r-ruvât*. I-XIV, Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-İslâmî, ts.
- el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî. *Müsnedü'l-Humeydî* (nşr. Hüseyin Selim Esed). I-II, Suriye: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût). I-XVIII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia ve Hadis -Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- "Sunnî-Shî'î Interaction in the Early Period -The Transition of The Chains of Ahl-al Sunna to Shî'a-" *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, 2015, VI, sy. 1, s. 7-45.
- "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar." *Din Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018, XVIII, sy. 1, s. 59-92.
- "Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde Ravza Bölümü ve Etrafındaki Tartışmalar." *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 39, s. 149-157.
- el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshak er-Râzî, *el-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî). I-VIII, Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmîyye, 1388.
- el-Mâmekânî, Abdullah. *Mikbâsü'l-hidâye fî ilmi'd-dirâye* (nşr. Muhammed Rıza el-Mâmekânî). I-II, Kum: Menşûrât-i Delil-i Mâ, 1428/2007.
- el-Meclisî, *Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*. I-CX, Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983.
- Öz, Mustafa. "Sefir." *DİA*. XXXVI, 304.
- es-Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh. *Besâiru'd-derecât*. Beyrut: Şebeketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1431/2010.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlere Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto, 2015.
- *Şia Hadis Tarihi -Hz. Peygamber'in Söz ile Fiillerinin Şii İmamlara Nispeti-*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Cüba'î el-Âmilî. *er-Ri'âye fî ilmi'd-dirâye* (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali Bakkâl). Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1390/2012.
- Şeyh es-Sadûk, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî). Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1429.
- Topgül, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şii Ricâl İlmi (Keşî Örneği)*. İstanbul: İFAV, 2015.
- "Türkiye'deki Şii Hadis Çalışmalarının Seyri." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, XI, sy. 21, s. 233-266.
- "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiilik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, sy. 55, s. 45-83.



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları Adlı Eser Üzerine Notlar

Mustafa Avni GÖKDUMAN*

Akademik sahada sağlam nüsha oluşturmaya matuf metin tenkidini konu edinen çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalar geniş yelpazeli olup muhaddislerin sağlam nüsha oluşturma faaliyetlerine teksif edilmemiştir. Mahmut Gurbet'in muhaddislerin sağlam nüsha oluşturma çabalarını konu edinen kitabı bu anlamda ilgi çekicidir.¹ Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan eserin Giriş'inde konu, amaç, metot ve kaynakların yanı sıra kitapta etraflıca incelenmesi beklenen kavramlardan yalnızca “nüsha, sahîfe ve cüz” yüzeysel olarak ele alınmış, ayrıca Kur'an'ın mushaf haline getirilip çoğaltılmasının sağlam hadis nüshası oluşturma faaliyetlerine ne tür bir katkıda bulunduğu değinilmiştir. Birinci Bölüm'de Batıda ve İslâm âlemindeki metin tenkidi faaliyetleri işlenirken İkinci Bölüm'de sahâbe, müte-kaddimûn ve müteahhirûn dönemlerinde sağlam hadis nüshası oluşturma gayretleri incelenmiştir. Üçüncü Bölüm'de ise muhaddislerin sağlam nüsha oluşturma yöntemiyle tarihçi ve edebiyatçıların yöntemleri kısaca karşılaştırılmıştır.

İlk bakışta kitabın konusunun, bir hadis eserinin veya hadis hocasının “asl”ının orijinaline uygun yeni bir nüshasını üretme faaliyeti olduğu izlenimi uyansa da yazarın sağlam nüsha oluşturma amacına matuf metin tenkidi faaliyetine farklı anlamlar yüklemesi okuyucunun zihnini karıştırmaktır. Zira araştırmanın kaynakları içerisinde “yazılı bir eserin belirli bir yöntem çerçevesinde aslına uygun yeni bir nüshasını oluşturma” anlamındaki metin tenkidine yoğunlaşan kitapların yanı sıra “çeşitli dış kriterler ışığında muhtevasını tenkit ederek hadisin sıhhatini, Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etme” anlamındaki metin tenkidi kitapları da zikredilmektedir.² Yazarın, onlara eser boyunca atıf yapmaması veya sadece bir iki atıfla yetinmesi bir yana “muhteva tenkidine” yönelik kitapları zikretmesi akla “Yazar metin tenkidi ile neyi kastetmektedir?” sorusunu getirmektedir. Bu karmaşa ve belirsizliğin “Kavramsal Çerçeve” başlığı altında bir nebze olsun giderileceği umulurken yazar bu hususa dair herhangi bir açıklama yapmaz. Ancak Birinci Bölüm'de Batılı tarihçilerle edebiyatçıların metin tenkidi faaliyetleri ve yöntemleri ele alınırken yeniden yazarın ilgili kavramla “bir eserin orijinal haline uygun yeni bir nüshasını oluşturma faaliyetini” kastettiği izlenimi edinilir.

* Arş. Gör. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı, mustafa.avni@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-0143-9686

1 *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*, Ankara: Mânâ Ajans Yayınları, 2019.

2 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 21-36.

“Metin tenkidi, esas nüsha metnini veya o metne en yakın (*constitutio textus*) bir metni meydana koymak maksadıyla yapılan iştir”³ ifadesi bu yargıyı desteklerken sadece bir paragraf sonra muhteva tenkidinin⁴ “metin tenkidi” olarak nitelenmesi mevcut karışıklığı artırır. Bu karmaşa, kitabın ilerleyen sayfalarında sürerken yazar “Hadisçilere Göre Metin Tenkidi”⁵ başlığı altında metin tenkidine geniş bir anlam yüklediğini ifade etmektedir. Nitekim kitabın sonuna kadar metin tenkidi hakkındaki kavram kargaşası devam etmektedir.

Bir kelime veya terkip birden fazla anlamda kullanılabilir.⁶ “Metin tenkidi” kavramı da Gurbet’in “Kitabın Kaynakları” başlığı altında zikrettiği akademik çalışmalarda görüldüğü üzere bu duruma örnektir. Nitekim bir grup akademisyene göre terkip, metnini birtakım kriterler ışığında tenkide tâbi tutarak hadisin sıhhatini tespit faaliyetini, diğer bir gruba göre ise bir eserin aslına uygun yeni bir nüshasını oluşturma çabasını ifade eder. Gurbet ise metin tenkidi kavramını herhangi bir ayrıma gitmeksizin her iki anlamda da kullanmıştır. Aynı kelimelerle ifade edilse de bunlar farklı faaliyetlerdir. Dolayısıyla aralarında kategorik bir ilişki ve örgü kurularak veya birbirinden ayrı olarak incelenmelidir. Ancak Gurbet, bu tarz bir ayırım gözetmemiş ve bir faaliyetten bahsederken diğerine atıf yapabilmıştır.

Çalışmasını anlaşılır kılmak adına yazardan açıklığa kavuşturması beklenen en temel ifade “sağlam nüsha oluşturma” tamlamasıdır. Ne var ki kitaba başlık olarak seçilen bu terkip açıklanmamıştır. Bundan dolayı metin tenkidi kavramındaki karmaşa ve belirsizlik, “hadiste sağlam nüsha oluşturma” terkihi için de söz konusudur. Yazarın bu kavramla “bir kişinin çeşitli hacim ve özelliklere sahip orijinal bir eseri kaleme almasını”⁷ mı, “daha önce biri tarafından telif edilmiş bir eserin aslına en uygun biçimde yeni bir nüshasının oluşturulmasını”⁸ mı, yoksa “sağlam hadisleri içeren orijinal nüshalar telif etmeyi”⁹ mi kastettiği belirsizdir. Örneğin Batı ve İslâm âlemindeki metin tenkidi faaliyetlerinin, muhaddislerin sağlam nüsha oluşturma amaçlı nüsha mukabelesi faaliyetlerinin ve nüshalardaki hataları, fazlalıkları veya düşmeleri düzeltmeye dair belirledikleri kuralların ele alınması bu terkipte “bir müellife ait yazılı bir hadis eserinin aslına en uygun biçimde yeni bir nüshasının oluşturulmasının” kastedildiğini düşündürse de eserde bu yargıyı ortadan kaldıran ifadeler yer alır. Nitekim hadisçilerle edebiyatçıların sağlam nüsha oluşturma yöntemleri karşılaştırılırken Kaşgarlı Mahmud’un *Divânü lügâti’t-türk*’ü ve Wilhelm Radloff’un *Manas Destanı*’nı Türk kabilelerini gezerek telif ettikleri belirtilip “Edebiyatçıların ezberde bulunan bilgilerden sağlam nüsha

3 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 51.

4 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 51-2.

5 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 85.

6 Söz gelimi “haber” kelimesini kelimeler, usûl ve mantık âlimleri “yalan veya doğru olma ihtimali taşıyan söz”, muhaddisler ise “Hz. Peygamber’e ait söz, fiil, onay, ahlaki veya fiziksel özellik gibi bilgileri içeren söz” anlamında kullanır. “Asl” kelimesi de “ıstıshab”, “icmalî şerî delil”, “tafsilî şerî delil”, “esas veya baskın anlam”, “külli kaide”, “kıyas ameliyesinde esas alınan hükmü belli şey”, “şeyhin mesmuâtını içeren hadis kitabı”, “hadis rivayet eden şeyh/hoca”, “isnat” gibi değişik anlamlarda kullanılmıştır.

7 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 211, 293.

8 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 191.

9 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 19, 150-1, 211.

oluşturmaya çalışmaları ve sağlam nüsha oluşturmak için yapmış oldukları tüm bu seyahatler hadisteki ezberlemeye ve rihleye benzese de bu faaliyetler hadiste olduğu gibi sistematik bir faaliyet değil bilakis bireysel faaliyetlerdir”¹⁰ denir. Böylece şifâhi bilgileri kaydederek orijinal bir eser derlemek de sağlam nüsha oluşturma kapsamına alınır. Hâlbuki yazar birbirinden farklı olan üç faaliyeti de sağlam nüsha oluşturma faaliyeti olarak görüyorsa bunu eserinde net bir üslupla belirtmeliydi.

Yazarın en büyük problemlerinden biri şüphesiz kronolojik bir bakış açısına sahip olmayışı veya olsa da bunu çalışmasına yansıtmasıdır. O, sağlam nüsha oluşturma çabalarını “sahâbe”, “mütেকaddimûn” ve “müteahhirûn” dönemi diye üçe ayırarak işler. Bu dönemlendirmede hangi tarih ve kriterleri dikkate aldığını da açıklar.¹¹ Ancak söz konusu dönemlendirme kitap içerisinde neredeyse hiç dikkate alınmamış, sadece başlıkta kalmıştır. Zira yazar, mütেকaddimûn dönemi sağlam nüsha oluşturma faaliyetleriyle ilişkilendirdiği konularda sıkça sahâbe döneminden, hatta hadislerden örnekler vermiştir.¹² Kronolojik gelişim çizgisini göz ardı etme tavrı, müteahhirûn dönemi sağlam nüsha oluşturma çabaları bağlamında da sürdürülmüş, bu dönem tasvir edilirken mütেকaddimûn dönemi -dahası sahâbe dönemi- uygulamaları anılabilmiştir.¹³

Yazar, hadis öğrenim, öğretim ve yazımına dönük usûl ve kavramların nispeten değişikliklere uğrayarak istikrar bulduğu dönemlerde yazılmış hadis usûlü eserlerindeki yargıları mütেকaddimûn dönemine teşmil etmiştir. Nitekim o, mütেকaddimûn döneminde sağlam nüsha oluşturma çalışmaları sadedinde isimlerin yanlış okunmasını önlemek için hareketeleme ve noktalamaya önem verildiğini vurgulayıp Hatîb el-Bağdâdî ile Râm-hürmüzî'nin açıklamalarını alıntılar¹⁴ ve onların sözlerini tâbiûnu da kapsayan mütেকaddimûn dönemine teşmil eder. İbrahim en-Nehâî, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn ve Katâde gibi tâbiî âlimlerin Kur'ân'ın noktalanmasına dahi karşı çıkmaları, bazı âlimlerin ilk iki asırda noktalama ve harekelenin hadis sahasında yaygın olmadığını belirtmeleri ve bundan dolayı tashif ve tahrife sebep olabilecek vicâde, münâvele, i'lâm, vasiyet ve icâzet gibi yöntemlerle rivayete sıcak bakılmaması ve erken dönemde önemli muhaddislerin bile tashif ve tahrif yaptıklarına dair örnekler bu husustaki genellemenin isabetli olmadığını gösterir.¹⁵ Yazar, Kadî İyâz ve Râm-hürmüzî'ye referansla işlediği hadis usûlü konularının genelinde dönemsel ayırım ve yaklaşım farklılıklarını dikkate almayıp genelleyici yargılara varmıştır.

Dönemsel uygulama ve anlayış farklılıkları, zamansal değişim ve kronolojik gelişimi göz önünde bulundurma izlenimi uyandırmasına rağmen yazar, mütেকaddimûn döneminde ele

10 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 293.

11 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 137.

12 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 146, 161, 168, 170, 176.

13 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 240, 241-2, 244, 247-8, 267, 277-8.

14 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 177-8.

15 Irakî, *Fethu'l-muğîs*, II, 101-8; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 19-20; Muhammed es-Sâni b. Ömer, *Davâbit*, s. 481-2; Humeyd, *Târihu'l-hattî'l-arabi*, I, 295.

aldığı birçok konuyu müteahhirûn döneminde yeni bir bakış açısı sunmadan tekrarlamıştır. Her iki döneme dair müstakil başlıklar açarak tekrara düştüğü konuların bazıları şunlardır: “Hadis Talebesinin Hadis Alabilmesi İçin Gerekli Olan Yaş Sınırı, Hadis Talebesinin Vasıfları, Ahlâkı, Âdabı, Hadisleri Lafzını Değiştirmeden Rivâyet Etmeye Teşvik, Muhaddislerin Hadis Yazmaya Teşvik Edilmesi, Yazılışları Aynı Olan İsimlerin Harekelenmesi, Nüshaların Kontrol Edilmesine ve Tashihine Önem Verilmesi, Hadis Nüshasında Tespit Edilen Hataların (Tashifât) Düzeltilmesi, Nüsha Mukabelesi Yapılması, Hak (Kazımak) ve Darb (Kelimenin Üzerine Çizgi Çekmek)’da Dikkat Edilecek Hususların Belirlenmesi, Sağlam Nüsha Oluşturmak Maksudıyla Rihle Yapılması, Sağlam Nüsha Oluşturmak Gayesiyle Râvilerin İsim, Künye ve Lakaplarının Araştırılması, İcâzet, Münâvele, Kitâbet, Vasiyyet ve Vicâde ve Diğer Yöntemlerin Kullanılması, Hadislerin Ezberlenmesi.” Yazarın her iki dönemdeki farklılıklara, dönemsel gelişim ve değişime yoğunlaşarak bütün bu konuları ayrı ayrı ele alması belki anlamlı olabilirdi. Ancak eserde böyle bir bakış açısı ve kronolojik okuma tavrı benimsenmemiş, daha önce belirtildiği üzere mütekaddimûn dönemine dair yargılarda sahâbe; müteahhirûn dönemine dair yargılarda da sahâbe ve mütekaddimûn uygulamalarına yer verilmiştir.

Eserde, sağlam nüsha oluşturma faaliyetiyle ilgisiz bazı konular incelenmiştir. Nitekim “Hadislerin Ehil Olmayan Kişilere Nakledilmemesi, Hadisleri Lafzını Değiştirmeden Rivayet Etmeye Teşvik, Hadis Talebesinin Vasıfları, Ahlâkı ve Âdabı, Bir Hadis Hakkında Yeterli Bilgiye Sahip Olmadan Söz Söylememeye Dikkat Edilmesi, Garib ve Şâz Rivayetlerin Reddedilmesi, Hadisçilerde Bulunması Gereken Niteliklerin Bilinmesi, Muhaddislerin Eserlerinde “Esmâ ve’l-Künâ” ve “Elkâb” Konularına Yer Vermeleri, Hadisleri Yazma, Tespit ve Semâda Müteşeddî ve Mütesâhil Davrananların Tespit Edilmesi” konuları sağlam nüsha oluşturma ve metin tenkidiyle ilgili değildir. Öte yandan konuyla ilgisi kurulabilecek konular ise bu yönde bir çaba sarf etmeksizin belirli birkaç hadis usûlü eseri üzerinden ve kimi zaman yoğun tercümelerle işlenmiştir. Söz gelimi yazar “İcâzet, Münâvele, Kitâbet, Vasiyyet ve Vicâde ve Diğer Yöntemlerin Kullanılması” başlığı altında hadis öğrenim metotlarının mahiyeti ve meşruiyetine ilişkin yüzeysel açıklamalarda bulunmakla yetinmiş,¹⁶ mütekaddimûn dönemi sağlam nüsha oluşturma çabalarıyla ne türden bir ilişkisi olduğuna değinmemiştir.

Kitap değerlendirmesinde cevabı aranan en önemli soru şüphesiz “Okunan kitap orijinal midir, alana yeni bir katkı sağlamış mıdır?” sorusudur. Yazarın “sağlam nüsha oluşturma” ve “metin tenkidi” konusundaki zihin karışıklığı aslında bu sorunun cevabına dair ipuçları verir. Yine de her bölümü kısaca ve ayrı ayrı değerlendirerek bu hususa açıklık getirilmelidir. Öncelikle dünden bugüne Batı ve İslâm dünyasındaki metin tenkidi çalışmaları incelenen kitabın Birinci Bölüm’ünde, söz gelimi Salahattin Polat’ın *Metin Tenkidi* adlı çalışmasının üzerine bir şey konulmamıştır. Ancak bölümün, kitabın temel konusu olmadığı ve muhaddislerin yöntemiyle mukayese etmek için kaleme alındığı düşünüldüğünde orijinallik

16 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 224-7.

ve alana katkı beklentisi uygun olmayacaktır. Sahâbe, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerinde sağlam nüsha oluşturma faaliyetlerine tahsis edilen ve kitabın temel konusu olan İkinci Bölüm ise klasik hadis usûlüne aşına herkesin bildiği, başlıklardan içeriği tahmin edebildiği konulardan ibarettir. Belki bu konuların sağlam nüsha oluşturma açısından değerlendirilmesi orijinal olarak görülebilir. Ancak yazar daha önce de belirtildiği üzere ilgisiz birçok konuyu sağlam nüsha oluşturma ile ilişkilendirmiş, konularla tezi arasında güçlü ilişkiler kuramamıştır. Muhaddisler ile tarihçi ve edebiyatçıların sağlam nüsha oluşturma yöntemlerinin mukayesesine ayrılan 20 sayfalık Üçüncü Bölüm ise Birinci ve İkinci Bölümün özeti gibidir. Sonuç kısmı ise kitabın genel bir özeti mahiyetindedir.

Kitabın takibini zorlaştıran hususlardan biri de belirli bir konu işlenirken ilgisiz konulara girilmesidir. Sözelimi yazar muhaddislerin sağlam nüsha oluşturma amacıyla rihle yaptıklarını belirtip ilgisiz iki örnek verdikten sonra rihlenin konuyla ilgisi olmayan yönlerini inceler.¹⁷ Daha da dikkat çekici olan aynı konuyu müteahhirûn döneminde işlerken de mevzudan ayrıлып rihlenin faydalarını anlatmasıdır.¹⁸ Keza muhaddislerin sağlam nüsha oluşturma amacıyla yardımlaşmalarını ele alırken birden hadis öğrenmek isteyen talebelerin men edilmemesi ve geri çevrilmemesi konularına girer.¹⁹ Yazar kimi zaman da ele aldığı konuyla ilgisi olmayan örnekler verir. Yine muhaddislerin sağlam hadis nüshaları oluşturmak amacıyla yardımlaşmaları belirtildikten sonra bu iddiayı somut örneklerle delillendirmek için üç farklı olay zikredilir. Ne var ki her üç olayın da sağlam nüsha oluşturma amaçlı yardımlaşmayla ilgisi yoktur. Aksine rivayetlerin ikisi fikhî meselelere çözüm amaçlı âlimlerin birbirleriyle istişaresi, diğeri ise avâmın âlimlerden fetva sormasına dairdir.²⁰ Yazar noktasız ve harekesiz olarak yazılışları aynı, okunuşları farklı isimlerin harekelenmesinden bahsederken konuyu somutlaştırma adına Râmhürmüzî'den nisbe bilgisine dair bir örnek nakleder.²¹ Zikredilen örnekte “el-Bedrî” nisbesinin ilk bakışta çağrıştırdığı üzere Bedir Savaşına katılan anlamında değil Bedir kuyusunun bulunduğu mevkie uğrayan veya yerleşen anlamında olduğu açıklanır. Yine yazar bir grup muhaddisin hadis nüshalarındaki hataların düzeltilmesini savunduğunu delillendirmek amacıyla üç örnek zikreder. Ancak üçüncü örnek, nüshalardaki hataların düzeltilmesiyle değil, zayıf veya sika ayırt etmeksizin her râvinin rivayetlerinin muhaddislerce yazılması ancak sonrasında bunların müzakere edilerek birbirinden ayırt edilmesiyle ilgilidir.²²

Kitapta dikkat çeken diğer bir husus da metin okunurken kolayca fark edilen tercüme hatalarıdır. Örneğin yazar s. 271'de *el-İlmâ*'daki “وَقَدْ وَقَعَ الْخِلَافُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ بِسَبَبِ اخْتِلَافِهِمْ فِي الْإِعْرَابِ” كَاخْتِلَافِهِمْ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَكَاءُ الْخَبِينِ ذَكَاءٌ أَمِّهِ فَالْحَقِيقَةُ تُرْجِحُ فَتُحَ ذَكَاءُ الثَّانِيَةِ عَلَى مَذْهَبِهَا فِي أَنَّهُ يَذْكَى مِثْلَ ذَكَاءِ

17 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 197-200.

18 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 239.

19 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 201-2.

20 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 200-1.

21 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 178.

22 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 181.

“أَمِهِ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ تُرَجِّحُ الرَّفْعَ لِإِسْقَاطِهِمْ ذَكَاتَهُ” pasajını “Konuya örnek Hz. Peygamberin (as) (zekâtü'l-Cenini zekâte ümmihi) hadisinde ortaya çıkan farklı harekelemedir. Hanefiler burada ikinci (zekate) kelimesini (fetha) olarak kabul etmişler ve ceninin annesinin kesilmesiyle kesilmiş kabul edileceği görüşünü savunmuşlardır. Mâlikî ve Şâfiî, (refi) tercih etmişlerdir. Zekateyi düşürmüşlerdir”²³ diye tercüme ederek Hanefilere metinde atfedilen görüşün aksini nispet etmiş, ayrıca “لِإِسْقَاطِهِمْ ذَكَاتَهُ” ibaresini “zekateyi düşürmüşlerdir” diye yarı transkripsiyon yarı da tercüme olarak okuyucuya takdim etmiştir. Söz konusu pasajın doğru tercümesi şöyle olmalıdır: “Âlimler, irab kaynaklı farklılıklardan dolayı [fikhî hüküm belirlemede de] farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Onların ‘Annesinin kesilmesi ceninin kesilmesi anlamına gelir/Annesinin kesimi gibi cenin [de] kesilir’ hadisinin [okunuşuna] dair ihtilafları bunun örneğidir. Nitekim Hanefiler annesi gibi [ceninin de] kesilmesinin gerektiği yönündeki görüşlerinden dolayı ikinci ‘zekât/kesim’ kelimesini fethayla okumayı tercih ederler. Şâfiîler ve Mâlikîler ise [ceninin] kesiminin gerekmediğini düşündükleri için merfû‘ okunuşunu benimserler.”²⁴

Aynı sayfada yazarın bariz bir tercüme hatası daha vardır. Yine *el-İlmâ*’da geçen “وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تُورَثُ مَا تَرَكَتَاهُ صَدَقَةُ الْجَمَاعَةِ تُرَجِّحُ رَوَايَتَهَا بِرَفْعِ صَدَقَةِ عَلِيِّ خَيْرِ الْمُنْتَدِلِ عَلَى مَذْهَبِهَا فِي أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَا تُورَثُ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ يُرَجِّحُ الْفَتْحَ عَلَى التَّمْيِيزِ لِمَا تَرَكَوهُ صَدَقَةٌ أَنَّهُ لَا يُورَثُ دُونَ غَيْرِ مَا تَرَكَ صَدَقَةٌ وَإِذَا كَانَ هَذَا لَمْ يَكُنْ فَرْقًا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ غَيْرِهِمْ” pasajı “Diğer bir örnek; Peygamber Efendimiz’in ‘La nûrasü ma teraknâhu sadegatün) hadisidir. Burada cemaat (sadegatün) kelimesini merfu yapmışlardır ve mübtedanın haberi olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşte olanlar peygamberlerin miras bırakmadıklarını, onların bıraktıklarının sadaka olduğu görüşündedirler. İmâmiyye ise; fethayı tercih etmiş, peygamberlerin bıraktıklarını ayırmış ve ‘Sadakadan başka bir şey bırakmamışlardır’ şeklinde anlam vermiştir. Aslında ikisi arasında temelde fazla bir anlam farkı da yoktur” diye çevrilir. Gözleneceği üzere tercümede bariz hatalar yapılmıştır. Zira Fedek arazisine ilişkin sahâbe döneminde başlayan Sünnî-Şiî tartışmasını bilmek tercümedeki hatayı anlamak için yeterlidir. Nitekim yazar “[cümledeki konumu açısından ‘sadaka’ kelimesini] temyiz olarak değerlendirmek suretiyle...” anlamındaki “عَلَى التَّمْيِيزِ” ibaresini lügat anlamı verecek “ayırmış(lar)” diye tercüme etmiştir. Doğru tercümesi “İmâmiyye ise [peygamberlerin] sadaka olarak bırakmadıkları şeylerin değil, sadaka olarak bıraktıkları şeylerin miras olarak değerlendirilemeyeceği anlamında [sadaka kelimesini] temyiz olarak konumlandırmak suretiyle fethalı okunuşu tercih etmiştir” olması gereken ibareyi de yukarıda kaydedildiği üzere Şîa’nın benimsemediği, daha doğrusu Ehl-i sünnet’in görüşüyle örtüşen bir surette çevirmiştir. Son cümledeki peygamberlere dönen muttasıl zamirleri Şîa’ya döndürerek vakıanın aksine Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında temelde görüş ayrılığı olmadığını iddia etmiştir. Oysa

23 Doğrudan alıntılarda yazarın ifade ve imlalarına müdahale edilmemiş, olduğu gibi yansıtılmıştır.

24 Süfyan es-Sevrî, Mâlik, Ebû Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, Hasan b. Ziyâd, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel hamile hayvanın kesilmesi durumunda karnındaki yavrunun kesilmesinin gerekmediği görüşünden dolayı ölü olarak çıkan ceninin helal olduğunu söylerler. Ebû Hanife ve Züfer ise kesilmesi gerektiğini düşündükleri için ölü çıkan ceninin haram olduğu kanaatinde idirler (bk. Nevevî, *el-Mecmû‘*, IX, 145-8; Mehdi li-dinillah, *el-Bahrü’z-zehhâr*, IV, 301; Mağribî, *el-Bedru’t-temmâm*, IX, 379-384).

öncesi ve sonrasında da anlaşılacağı üzere son cümlenin doğru tercümesi “Şayet [hadisin anlamı] böyle [yani Şîa'nın anladığı biçimde] olsaydı onlarla [peygamberlerle] başkaları arasında bir fark olmazdı” biçiminde olmalıdır.

Bunun dışında ilk bakışta anlaşılamayan ancak birtakım sebeplerle orijinal metne müraacaat edilince yanlış tercüme edildiği anlaşılan örnekler de bulunmaktadır. Örneğin s. 246'da İsmail b. Râfi'ye nispet edilen söz aslında merfû' bir hadistir, Ancak yazar “Merfû olarak nakletti” anlamındaki “يرفعه” ifadesini tercümeyle yansıtmamıştır. Yine s. 190'da “قرأت في كتاب أبي عبد الرحيم وأخبرني محمد بن سلمة أنه خط أبي عبد الرحيم عن زيد بن أبي أنيسة” ibaresi “Ebî Abdurrahim'in kitabından okudum o da Muhammed İbn Seleme'den Ebî Abdurrahim hattıyla haber verdi o da Zeyd İbn Ebî Enise'den...” diye çevrilmiştir. Hâlbuki ibarenin doğru çevirisi “Ebû Abdürrahîm'in kitabında okudum/gördüm -ki Muhammed b. Seleme bana onun Ebû Abdürrahîm'in kendi el yazısının ürünü olduğunu haber verdi- Zeyd b. Ebî Üneyseden...” olmalıdır.

Son olarak kitap imla ve yazım kuralları açısından incelenebilir. Kitabın en önemli kurlarından biri şüphesiz hemen her sayfada karşılaşılan imla hataları ve standart problemleridir. Metin içerisinde geçen kitap isimleri bazen italik bazen düz kaydedilirken,²⁵ özel isimlerin ilk harfi kimi zaman büyük kimi zaman küçük yazılır.²⁶ Aynı sayfa veya satırda geçen bir kelime veya ifade dahi farklı farklı kaydedilir (İbn/b., Ebû/Ebî gibi).²⁷ İsimlere kimi zaman irab uygulanır, kimi zaman uygulanmaz.²⁸ Birçok isim ve nisbe yanlış yazılmıştır.²⁹ Genelde bir hadisin veya Arapça ibarenin yalnızca tercümesi verilirken bazen çeviriyle birlikte orijinal metni de Arap alfabesiyle kaydedilir;³⁰ kimi zaman da transkripte edilerek sunulur.³¹ Doğrudan alıntılar genelde çift tırnak kullanılmaksızın kaydedildiğinden adeta yazarın kendi yorumuyla harmanlanmış ifadeler olduğu sanılır. *DİA*'dan doğrudan alıntılanan s. 83'teki bir sayfalık uzunca pasaj buna örnek verilebilir. Noktalama işaretleri neredeyse her sayfada yanlış kullanıldığından bu duruma örnek vermeye gerek yoktur. Eserde paragraf olmayacak pasajlar müstakil paragraf yapılıdır. Kişilerin vefat tarihlerinin sık sık verilmesi bir yana bir kişinin vefat tarihinin aynı sayfada üç kere kaydedildiği bile gözlenir.³² Cümle sonlarında verilmesi gereken dipnot rakamları zaruret olmadığı halde cümle ortasındaki bir kelimedenden sonra zikredilir, hatta ilginç bir şekilde kelimenin köküyle eki arasına dahi

25 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 83.

26 Örnek olmak üzere bk. s. 50-1 (Eski Ahit/eski ahit, Yeni Ahit/yeni ahit).

27 Örnek olmak üzere bk. s. 185 (İmam Ebî Bekr Muhammed İbn İshak b. Huzeyme, Ebû Bekr/Ebî Bekr).

28 Örnek olmak üzere bk. s. 90-1 (“Ukbe b. Abdillah”, “Abdu'l-Melik b. Muhammed b. Abdullah”).

29 Örnek olmak üzere bk. s. 181'de “el-Kerâbîsî” yerine “el-Kürâbîsî”, s. 183'te “Abdülhamîd” yerine “Abdu'l-Humejd”, s. 188'de “ed-Destuvâî” yerine “ed-Düstevâî”, s. 203'te “el-Kisâî” yerine “Kesâî”, “el-İcli” yerine “el-Acelî”, s. 216'da “Simâk b. Harb” yerine “Semmâk İbn Harb”, “es-Süddî” yerine “Seddi”, s. 252'de “Musa b. A'yen” yerine “Musa b. A'yun”, s. 260'da “İbnu's-Sabbâğ” yerine “İbnu's-Sabbâ”, “el-Ğamrî” yerine “el-Kimerî”.

30 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 149, 194, 195, 235, 271.

31 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 271.

32 Örnek olmak üzere bk. s. 132 (Abdullah b. Amr), 139 (Râmhürmüzî, Evzâî).

sıkıştırılabilir.³³ Birkaç kişinin diyalogunu içeren tercüme pasajlarda kimin ne söylediğini anlamak bazen hayli zordur. Daha da ilginç bir imla bozukluğu yazarın "...çünkü yazar alegori (sembol) ye, istihza (aldatma) ya, telmih (anımsatma) ya, mecazî sözlere (istiare, mübalağa, îcaz) başvurmuş olabilir" sözlerinde görülür.³⁴

Usûl bilgileri açısından bariz hatalar içermemesine rağmen en temel konu ve kavramların mahiyetinin ve kapsamının netleştirilmemiş olması çalışma için ciddi bir problemdir. Öte yandan yazarın hadis usûlü meselelerini kronolojik bir bakış açısıyla inceleyemeyişi başlıklara yansıtılan dönemlendirmeyi anlamsızlaştırmıştır. İlgisiz konuların ele alınması, birçok konunun tekrar edilmesi, yoğun imla hataları ve standart problemleri kitabın değerini ciddi anlamda zedelemektedir. Dolayısıyla çalışmanın söz konusu tenkitler dikkate alınarak yeniden gözden geçirilmesi ve ikinci baskıda tavsîye niteliğindeki bu eleştirilerin dikkate alınması faydalı olacaktır.

33 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 151, 205.

34 Gurbet, *Sağlam Nüsha*, s. 60.

Kaynaklar

- Gurbet, Mahmut. *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*. Ankara: Mânâ Ajans Yayınları, 2019.
- Humeyd, Abdülazîz. *Târihu'l-hatti'l-arabi abre'l-usûri'l-müteâkıbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- el-İrakî, Zeynüddîn Ebü'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs* (nşr. Mâhir Fah). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Mağribî, Kadı Hüseyin b. Muhammed. *el-Bedru't-temmâm şerhu Bulûği'l-merâm* (nşr. Ali Abdullah ez-Zeben). Dâru Hecr, 1994.
- Mehdî li-dînillah Ahmed b. Yahya b. Murtazâ. *el-Bahru'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*. Sana: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988.
- Muhammed es-Sânî b. Ömer. *Davâbitu'l-cerh ve't-tâdil inde'l-hâfız ez-Zehebî*, Leeds: Mecelletü'l-Hikme, 2000.
- en-Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (nşr. Muhammed el-Mutî'i). Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs* (nşr. Abdülkerîm el-Hudayr). Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 2003.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Chibli Mallat. *Introduction to Middle Eastern Law*.
Oxford: Oxford University Press, 2007, XXVII + 455 pages.**

Emine Enise YAKAR*

Few works focus on the roots and structures of the Middle Eastern Law. It is an area that needs more and detailed studies and analysis to show differences and divergences in the legal systems of the Middle Eastern countries. Within this context, Chibli Mallat's *Introduction to Middle Eastern Law* is an important and valuable contribution to the area.

Chibli Mallat starts his study by investigating the broad legal structures that go beyond space and time. According to Mallat, these transcendent structures show their effect in the historical development of Middle Eastern Law. Many legal comparatists define Middle Eastern law as Islamic law by neglecting the differences between the countries' legal systems. Although Islamic law dominates the region, Mallat introduces a broader Middle Eastern legal continuum which ranges from autocratic to secular regimes. He highlights this point, when he writes: "Islamic law is set in history against a wider Middle Eastern legal continuum that starts with Hammurabi and acquires a unique profile various manifestation of the law in the classical Islamic age" (p. 2). This explains why the title of the book is 'Introduction to Middle Eastern Law', instead of 'Introduction to Islamic Law'. Defining the central calques of Middle Eastern Law from the Code of Hammurabi to the present day, the book introduces Middle Eastern Law as a patchwork of legal styles, many of which are shared by Islamic law, the laws of Christian and Jewish community, and modern Western law. When adducing this theory, he uses court archives and an array of legal sources from the earliest records of Hammurabi to the extensive statement of law in the Islamic classical period through the latest decisions of Middle Eastern high and supreme courts in public and private law. The book is divided into four parts: introduction, two sections on public law and private law, respectively and a conclusion with an epilogue on justice and lawyering in the Middle East.

His survey presents the development of Islamic law through an analytic reviewing of *fiqh* compendia, historiographic and literary books, especially the works of al-Sarakhsī (d. 490/1097) and al-Kāsānī (d. 587/1191). The legal registers of Tripoli and collections of *fatwas* are used to provide details of the daily workings of the judicial system and to indicate clearly

* Öğr. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,
emineenise.yakar@erdogan.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-4100-9234

the growth and change in the classical period of Islamic law. By emphasizing this legal evidence Mallat tries to show the mutable nature of Islamic law rather than the immutable doctrines of Islamic law. Therefore, the prevalent cliché of “static Islamic law” has been refuted by envisaging a tripartite periodization for the development of Islamic law (p. 125). The first period (the age of the *shari‘a*) covers the first two centuries of Islam with the passage of *fiqh*. The second phase (the age of *fiqh*) starts with the crystallization and concentration of material ascribed to the epigones of the Prophet and encompasses the development in increasing legal sophistication of legal reasoning as well as the encyclopedic legal works. The last period (the age of *qānūn*) begins with “the first Ottoman status around the sixteenth century, as the antecedent of the systematic codification of law by modern legal codes in a prefiguration of modern nation-states” (p. 125). When striving to adduce “the dynamic development of Islamic law” from classical period to 19th century, Mallat establishes a striking correlation among a varied and body of legal Islamic materials, such as *fatwas*, court documents, contracts, legal biographies, custom, stories of judges and doctrinal treatments in the *fiqh* books. Thus, this tripartite periodization of Islamic law and multi-layered structure of legal texts reflects Mallat’s sophisticated understanding of the interactions between *fiqh* compendia, notarial acts, court cases, and custom. Presenting an important framework for understanding the history of any legal tradition, the section on “the formation of Middle Eastern law” exemplifies the development of Islamic law in both practice and theory.

In the second section of his book, Mallat investigates the public law of the modern Middle East by identifying the nature of Middle Eastern constitutionalism and judicial system. This section starts with a historical primer, and then he explores constitutional law and political systems in detail, and focuses on constitutional and judicial review. Mallat explains public law in its historical context by drawing a chronological framework that begins with the era of the colonialism and continues into the era of Middle Eastern and global law (p. 132-138). In his survey, he highlights that the political complexities of the region resulted in challenges in understanding Middle Eastern law and identifying the border of Middle East (p. 129). His definition of Middle East covers a large and fluid area when he describes: “Middle East is meant here as the area extending from Morocco and Mauritania on Atlantic, to Afghanistan and Pakistan in Asia, including the twenty-two Arab countries which are formally members of the Arab League in Asia and Africa, in addition to Palestine-Israel, Turkey and Iran” (p. 129). Despite the linguistic, ethnic and territorial diversities of the region, “whether in its constitutional personal law specificity or in the civil codes which developed from a deep and rich tradition, Middle Eastern *legal* affinities are too strong to be ignored...” (p. 131). This expansive definition can be based on mutual history, use of legal sources, and religious dimension of law and moral values of countries in the Middle East.

In his discussion, the phenomenon of sectarian religious law appears as a characteristic of the region. Mallat points out the clash between the concept of modern nation-state and the legal system of the region. In the twentieth century, the modern nation-states are

eminently territorial and all Muslim countries adopt the system of nation-states with sizable Muslim populations (p. 171-2). Mallat draws a clear picture that shows the dilemma between the two legal logics of personality and territoriality. Instead of a territorial model, the Middle East can be identified with the adoption of the personal law model which law adheres to the person as a member of a given religion sect rather than to her belonging as a citizen to a nationality defined territorially (p. 171). Therefore, the legal logic of Middle East emerged on the bases of religious affiliations. According to him, this is one of the challenges of constitutionalism in the twenty first century, and he suggests that the balance between personal and territorial model should be established to provide a working judicial system (p. 179). Another challenge of constitutionalism is the absence of reliable institutions to protect and implement a constitution. The lack of independent judicial system and executive interventions resulted in the lack of free political representation (p. 169-171). Mallat analyses that the attempt to establish democracy became ineffective on account of the persistence of regional crises which gives an excuse to the regimes not to move towards democracy (p. 180). Thus, political and social complexity remains unanswered the question of compatibility or incompatibility between Islam and democracy. Mallat's general conclusion on the constitutional structure of the region is that "the record is disheartening . . . , but there is no clearly decisive successful story of the rule of constitutional law in any one country" (p. 207).

The third section of the book presents "private law" (civil law) including commercial law and family law from the age of codification to the age of case-law. This section introduces more optimistic approach because "private law" is more distance from political and executive pressure than public law. Mallat's discussion of private law shows the centrality of the Ottoman Majalla (p. 249) and the importance of the 'al-Sanhūrī Codes' (p. 261) for the region. Both of these legal works are extremely successful and influential models exemplifying the codification of Islamic law. Therefore, Mallat indicates that the Ottoman and Egyptian codifications provide the two great models which reflect the influence of *fiqh* on contemporary law (p. 249-299). In the case of commercial law, the Western tradition is a common and dominant factor with "Western terminology and rules", whereas a Middle Eastern style can be identified in the contemporary civil law as "a patchwork of European and local traditions with language and terminology derived from classical Islamic law, *fiqh*" (p. 300). Finally, his discussion demonstrates that the defining dimension of twentieth century Middle Eastern family law is the imposition of notions of gender equality on the composition of legal codes.

Mallat's attentive assessment of both classical Islamic literature and court documents nevertheless raises two noteworthy questions. First, in his discussion of attempts at transnational integration, Mallat's argument that the stability of American style court in the Middle East has a better chance of success leads critics to wonder if any secular system can accomplish the establishment of a more democratic state and a more just judicial system in the Middle East. The emergence of nation-states brings with it two models of constitutional review-that of the France Conseil Constitutionnel and of the US Supreme Court. In

investigating and comparing the varied application of these two models throughout the Middle East, Mallat concludes that the separation of powers in the US style models is more appropriate for the legal systems of the region than the France Conseil Constitutionnel (p. 209-210). This is a controversial theory because both of these court models reflect the secular government system which separates the religious and executive body from each other. However, the phenomenon of sectarian religious law is one of the strongest aspects of the region. In addition, Turkey and Israel are given as examples which show the compatibility of Islam with democracy (p. 167-170), but these two countries cannot exemplify compatibility or incompatibility between Islam and democracy. The institutions and executive body of the two states do not reflect any Islamic aspect even if both of these countries are within the boundaries of the Middle East. In the Middle East, therefore, countries should establish a new constitutional and judicial system in which a balance between religion and their executive body is created. Second, in his analyses of common calques where he evaluates the history of Middle Eastern Law, Mallat neither refers to the meaning of Islam as a whole nor question whether the existence of the shared legal patterns is enough to show that the formation of Islamic law depends on a common culture of the region. Even though there is the similarity between these calques and the norms of Islamic law, legal differences among the Qur'ân, the Bible and the Code of Hammurabi cannot be ignored. Whilst the Qur'ân and the Sunna are the main sources of Islamic law, I question his statement that the span of time covered by the similarity of calques is unique to explain the formation or foundation of Islamic law.

This book offers ample examples to illustrate the dynamics of legal development in the region and demonstrate how the judicial system is applied in daily life of the Middle East from the classical period until 21st century. Extremely rich and well-documented court records make the book a particularly beneficial reference for both academicians and students.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Maha A. Z. Yamani. *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia*. Reading, UK: Ithaca Press, 2008, 275 pages.

Sumeyra YAKAR*

Maha A. Z. Yamani has written an erudite book titled *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia* that offers the theoretical and practical knowledge of Saudi marriage culture by analyzing the application of polygamy and its main contributing factors. The book consists of seven main chapters and aims to develop a combined framework which includes Islamic law and social practice, the influence of Saudi history and the impact of the political system on current local marriage matters in general and polygamy in particular. The goal of the book is to contextualize the legal marriage contracts in Saudi Arabia by emphasizing the increasing number of contemporary polygamous relationships involving one male and two or more females rather than monogamous and traditional marriage styles. As an inside observer, Yamani takes advantage of being of Saudi origin by showing in-depth integration with local members of both gender for individual examples and commentaries that makes the study valuable and unique amongst the polygamy literature.

The writer claims that data is generally gained from Saudi citizens interviewed for the purpose of research, who came from various social and economic backgrounds and having different level of education (p. 46). She narrows down the quantity of observed groups by saying: "...the social groups studied in this research initially appeared exclusively amongst the class consisting of Hijāzī technocrats who worked closely with the Najdī ruling class" (p. 46). However, she usually does not describe the demographics of her sample in any detail such as their ages, social status, and education through the chapters of the book due to the promised anonymity of the interviewees (p. 237). Hence, the absence of knowledge about participants creates methodological problems for the analysis of the data. Indeed, how many researchers were interviewed during this survey is another unclear element because she generalizes her limited data for all Saudi Arabia's marriage status that could create prejudices about general Saudi situation (She sometimes gives the statistical number of the interviewees: 15 polygamous husbands, 20 first wives, 12 second/subsequent wives [p. 51, 178, 179, 182, 230]).

* Öğr., Gör. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, sumeyra.yakar@igdir.edu.tr
Orcid No: 0000-0001-8335-6819

The influence of personal experience with polygamy (p. ix) and coming from Hijāzī origin can be easily seen in the negative portrayal of explanations and criticisms about polygamous husbands and second or subsequent wives. Yamani argues that since the ruling class generally is of Najdī origin, the social situation and status of women in Nejd have resulted in the notion of dependence to male guardians (*walī*) for women in Saudi Arabia. In other words, the religious interpretation of Najdīs or Wahhābī discourse is applied throughout the Kingdom and does not give enough freedom to women in social areas with strict restrictions and leads the mistreatment of male guardian. From Yamani's perspective, male autonomy within the Saudi Kingdom finds its roots in the misinterpretation of religious sources and traditional materials by using cultural influences that do not give women freedom in social areas (p. 143). She also adds that husbands seeking to adhere to tribal values or looking for political alliances and long-term advantage contribute to increase of polygamy, and this happens with the assistance of Najdī women who approve polygamous union willingly (p. 44-6). Yamani claims that the tribal restriction on women marrying outside their tribe in some parts of Saudi Arabia and the prohibition against the marriage of a Muslim woman to non-Muslim man find its root in pre-Islamic culture of Saudi Arabia (p. 92). In other words, the Qur'an imposes the tribal culture of Saudis throughout the world according to the writer. However, taking into consideration ancient laws from pre-Islamic period that did not give any proportion to women, and contrasting these to *sharī'a* law, Yamani Argues Islam tries to give women increased rights. Hence, the writer's correlation does not work in this circumstance because there is not enough evidence in the Qur'an and *Sunna* to impose Saudi tribal culture on Muslim believers.

In the fifth chapter of the book, "The Muslim Marriage Contract, its Terms and Conditions and Modern Variations", she clearly categorizes modern day marriage types as either standard or non-standard marriage contracts (*'urfī* marriages in Egypt, *mut'a* marriages amongst *Shī'ī* Muslims, travel marriages, *misyār* marriage in the Gulf region, *zawāj al-badal* –marriage by exchange, *misyāf* marriages in Saudi Arabia, secret marriages, *hibā* marriage) (p. 100-115). Thus, this section offers useful information with a new perspective or evaluation style for the readers who need to understand legal differences and results between marriage types.

Last three chapters of the book, "The Legal Framework and Legal Changes", "The Character of the Polygamous Relationships", and "The Reasons for Polygamy" highlight the religious promotion and government encouragement of polygamous marriages and legal restrictions of women by depending on the concept of *maslaha 'amma* (public good) and *sad al-dharā'i'* (blocking the means leading to evil) (p. 137). Yamani writes: "...the acceptance of polygamy is portrayed by the media as an Islamic duty to be accepted by Muslim women. Men, on the other hand, are encouraged to seek polygamy as a means of immunizing themselves against sin (*taḥsīn*). Polygamy is therefore viewed as a sign of piety" (p. 225). She refuses this interpretation because polygamy is just a religious permission such that people are

free to follow or not, and it is not a religious duty or obligation. Therefore, according to the writer, the main causes for the increased practice for polygamous marriages are the financial and social aspirations of both partners rather than religious duty. The religious permission for four wives is used as a justification for the polygamous husbands or wives. However, financial, physical or psychological disparities within polygamous marriages damage women's situation that contradicts with Islamic discipline (p. 233). Whilst making negative comments on the government's legal policies that cause an increase of polygamy and the problematic marital situations within the society, Yamani does not put an emphasis on the ethical dimension of polygamous relationships or moral behavior of partners. In other words, she does not criticize the moral collapse of polygamous members within the Saudi community who ignore other religious obligations such as equality or justice. As she claims, even if polygamy is permitted by Islam under the light of protection from sin, it creates a social difficulty/problem within the Saudi Kingdom by increasing the number of divorces.

The writer also examines the disadvantaged position of spinsters, widows and divorced women within Saudi society because of the legal restrictions and the requirement for male guardian. Although a woman theoretically has the ability to divorce upon discovery of the polygamy, this right is not applied practically owing to custody of children, family pressure, financial maintenance and legal dependence. An application by a wife for a divorce in court is accompanied by an imposed conciliation period in polygamous marriages. The court decision generally creates dissatisfaction because the woman is put under pressure to renounce her right of *mahr* (dowry) in order to obtain divorce in contrast to men's unquestioned right for repudiation. As a result, the standard Islamic divorce in court available to women is replaced with the concept of *khul'* divorces that are imposed by the judges according to Yamani (p. 99). At the same time, oppressive situations and the difficulties of divorce for women are significant factors for wives that keep them within the monogamous marriages.

Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia is a well-written academic contribution and social commentary on gender relations and Saudi marriage culture for researchers. However, the prevalence of polygamy and the inequality of women's position in Saudi Government could mislead readers without proper contextualization from other sources. I recommend this book to all who wish to gain greater insight into either polygamy or the ethnography of Saudi Arabia.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Hüseyin Akgün. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*.
İstanbul: İFAV, 2019, 335 sayfa.**

Ömer Faruk MADEN*

İslâmî ilimlerde tarih yazımına dair son yıllarda artan bir ilgi gözlenmektedir. Bunun bir sonucu olarak nispeten daha az çalışılan bölge ve asırlara yoğunlaşan etütler ön plana çıkar-ken, mevcut tarihî anlatıyı tahkim ve tashih sadedinde çalışmalar da yapılmaktadır. Bu nok- tada daha ziyade hicrî asırlar esas alınarak sürdürülen yerleşik hadis tarihi anlatılarının so- nuçlarını test etme imkanı veren literatür, şahıs ve coğrafya merkezli çalışmalar artmaktadır. Özellikle erken dönem ilim merkezlerinin (*emsâr*) belli tarihî kayıtlarla incelendiği çalışmalar mezkûr hedefe ulaşmak açısından önem arz etmektedir. Nitekim bu çalışmaların bir örneği Hüseyin Akgün'ün tarihî olarak hicrî ilk 150 seneye kayıtladığı *Hadis Rivâyet Coğrafyası* adlı eseridir. Üç bölümden oluşan kitabın girişinde çalışmanın konusu, amacı, önemi, kaynakları ve metodunu açıklayan yazar, Birinci Bölüm'de sahâbe ve tâbiûnunun hadis kültürüne ve hadis rivayet coğrafyasının oluşumuna dair bilgiler verir. İkinci Bölüm Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Mısır ve ilgili zaman diliminde ilmî olarak arka planda kalan bazı şehir ve bölgelerdeki hadis kültürünü, rivayetlerin bu şehir/bölgelere intikali ve diğer bölgelerle etkileşimi gibi so- rular çerçevesinde inceler. Üçüncü Bölüm ise daha ziyade önceki bölümlerde yer yer temas edilen bölgesellik konusuna dairdir. Çalışma üç ek bölümüyle sonlanmaktadır.

Değerlendirmeye Akgün'ün eserindeki amacıyla başlanabilir. Zira aşağıda görüleceği üzere yazarın amacı, metottan kaynak kullanımına kadar kitabın tamamını olumsuz yönde etkile- miştir. Yazar, amacını önce kısaca “Hadis tarihinin ve rivâyet coğrafyasının anlaşılmasına kü- çük bir katkıda bulunmak ve Hz. Peygamber’in hadislerinin sıhhatini tespit etme coğrafya-rivâyet ilişkisinin kullanılabilirliğini ortaya koymak” (s. 11) olarak belirler. İlerleyen sayfalarda ifadele- rini biraz daha ayrıntılı hale getirir: “... rivâyet coğrafyasında, bölgelerarası hadislerin naklinin tarihî süreçte nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak, hadis tarihi ile ilgili bugüne kadar ulaşılan kanaatlerin geçerliliğini bu yöntemle test etmektir. Ayrıca amaçlarımızdan biri de bu coğrafi verilerin bazı hadislerin sıhhatini ve aslını belirlemede bir araç olarak kullanılabilirliğini göster- mek suretiyle hadislerin tetkiki için adına «hadislerin coğrafi tahlili» diyebileceğimiz bir yön- teme katkıda bulunmaktır.” (s. 14) Son olarak açıkça ifade edilmese de kitap boyunca sürdürü- len mütâbaat araştırmasıyla teferrüdün sebeplerini tespit etme ve Joseph Schacht, G.H.A. Juynboll ve Michael Cook gibi oryantalistlerin iddialarına cevap vermenin de amaçlandığı anlaşılır.

* Arş.Gör, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, ofaruk@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-6208-3679

Görüldüğü gibi yazarın amaç olarak çizdiği çerçeve son derece geniştir. Bahsi geçen zaman diliminin ve coğrafyanın genişliği mezkûr amaçlarla bir arada değerlendirildiğinde yazarın, altından kalkılması mümkün olmayan bir faaliyete talip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hadislerin *emsâra* intikali, her bir şehrin rivayet birikiminin tavsifi, coğrafi tahlillerin hadislerin tashihinde bir veri olarak kullanılması ve bunlardan elde edilen sonuçlarla mevcut hadis tarihi şablonlarının test edilmesi tek bir araştırmacının üstesinden gelemeyeceği hedeflerdir. Hadis rivayet coğrafyasıyla ilgili kitap ve makaleleri bulunan müellifin bu zorluğu dikkate alarak hicri 2. asırda ilmî olarak öne çıkmış bir şehri derinlemesine incelemesi beklenirdi. Örneğin yazar, rivayet malzemesinin ve ulemânın belirli bir şehre intikali, söz konusu şehirdeki ilim halkalarının/ağlarının tespiti ve şehirdeki diğer halkalarla karşılaştırılması gibi daha derinlikli konulardan birini çalışabilirdi. Ne var ki müellifin tercihi kitabın tamamını olumsuz yönde etkilemiştir.

Yazar, ilgili bölümde (s. 17-9) eserinde takip ettiği metodu ayrıntısıyla anlatmaz. Ancak çalışmada “Ricâl kaynaklarından elde edilen bilgilerin rivayet verilerince doğrulanıp doğrulanmayacağı” sorusu merkeze alınmış gibidir.¹ Bu çok önemli ve yerinde bir sorudur. Ancak ilgili bilgilerden etkili bir şekilde istifade edilebilmesi için hesabı verilmiş sağlam bir metodun meydana getirilmesi gerekir. Yazar, rivayet kaynağı olarak *Kütüb-i Sitte*'yi merkeze alır. Bu tercihinde “sıhhat vurgusunun” etkili olduğunu ifade eder. Buna göre yazar her şehirde *Kütüb-i Sitte*'de üç rivayeti bulunan kimseleri belirleyecek ve sahâbeden başlayarak İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ındaki tabaka sistemine göre sıralayacaktır. Ancak seçilen bu metod pek çok açıdan eleştiriye açıktır. Öncelikle rivayet verilerinin *Kütüb-i Sitte*'den seçilmesi sorundur. Zira hem müelliflerinin telif hedefleri hem de rivayet sayılarının görece azlığından dolayı mezkûr kitaplar hoca-talebe ilişkileriyle ilgili kesin yorumlarda bulunmaya imkân vermemektedir. Ayrıca kitabın incelediği zaman dilimindeki sıhhat anlayışıyla *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin sıhhat anlayışları da farklıdır. Yazar bunun yerine ilgili dönemin ilim anlayışını daha iyi yansıtan İbn Ebî Şeybe ile Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*lerinden ve daha yoğun rivayet içeren Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i gibi eserlerden faydalansa daha muhkem sonuçlara varabilirdi. “Bir şehrin rivayet ağının incelenmesinde sıhhat şartının gerekli olup olmadığı” ise başka bir sorudur. Kanaatimizce bu tarz bir araştırmada önemli olan nokta Medine merkezli rivayet birikiminin diğer şehirlere kimler tarafından taşındığının tespitidir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi sıhhat yapılan vurgu yazarın bu eserleri devre dışı bırakmasına sebep olmuştur.

Eleştiriye açık ikinci nokta yazarın *Kütüb-i Sitte*'de üç rivayeti bulunan kişilere yer vereceğini söylemesidir. Öncelikle yazar neden üç sayısını tercih ettiğini açıklamaz. Bununla her şehirde sayıları binleri aşkın râvi kümesini daraltmayı amaçlar, ancak bu tarz

1 Yazar ilerleyen sayfalarda (s. 178) ilgili işlemin müteahhir ricâl eserlerinde uygulanacağını ancak mütekaddim eserlerde uygulamanın zor olduğunu söylese de tamamen erken dönem ricâl eserleri ve hadis rivayet kaynaklarından hareketle daha doğru sonuçlar elde edilebilmektedir. Bunun bir örneği için bk. Maden, *Hicri II. Asır Ehl-i Hadis Halkaları (Basra Örneği)* (yüksek lisans tezi, 2018), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

bir çalışmada daraltmaya gitmeden önce genel durumun olabildiğince geniş bir perspektiften tespiti, daraltmanın ondan sonraki aşamada ve gerekçeli bir şekilde yapılması gereklidir. Ayrıca “*Kütüb-i Sitt*e’de üç rivayeti bulunmakla” kastedilen husus de net değildir. Eğer her bir kitapta en az üç rivayeti bulunan kimse kastediliyorsa, kitaptaki bazı râviler bu kurala uymaz. Örneğin, Şam bölgesinde incelenen Mekhûl eş-Şâmî’nin (s. 158) Buhârî’de rivayeti yoktur, yalnızca korku namazıyla ilgili bir görüşüne yer verilir (Salâtü’l-havf 4). Bu durumda Mekhûl müellifin kriterine uymadığı için devre dışı bırakılmalıydı. Ayrıca kriterin bu anlamına İbn Hacer’in şu ifadeleriyle de itiraz edilebilir: “Buhârî’nin, hadislerine yer verip de Müslim’de rivayetleri yer almayan 430 civarında râvi vardır. Onlar içerisinde zayıf oldukları yönünde eleştiri bulunanlar ise 80 kişidir. Müslim’in hadislerine yer verip Buhârî’de rivayetleri yer almayan râvi sayısı ise 620’dir. Onlar içerisinde zayıf oldukları yönünde eleştiri bulunanların sayısı 160’tır.”² Buna göre ilgili zaman diliminde yaşamış olup sadece Buhârî ya da Müslim’de rivayeti olan yüzlerce râvi müellifin kriterine uymadığı için devre dışı kalmaktadır. Mezkûr ifadeyle râvinin *Kütüb-i Sitt*e’nin herhangi birinde üç rivayetinin veya farklı kombinasyonlarla toplamda üç rivayetinin bulunması kastediliyorsa, sıhhat şartından hareketle İbn Mâce’nin zayıf ve uydurma rivayetler içeren *es-Sünen*’inin yerine Mâlik’in *Muvatta*’ı gibi daha güvenilir bir kitaptan istifade edilmesi uygun olurdu. Ancak bu durumlarda “*Kütüb-i Sitt*e’de yer almak” kriteri ortadan kalkacaktır.

Mezkûr metodun bir diğer eksikliği, şehir/bölgelerdeki önemli kişilerin tespitine imkân verse de eserde tabakalar arası etkileşime, yani hoca-talebe ilişkilerine neredeyse hiç değinilmemesidir. Bu durum da eksik ve hatalı çıkarımlar yapılmasına sebep olmuştur. Söz konusu yargılar Basra bölümü (s. 126-48) özelinde test edilebilir. Müellif, bahsi geçen kısımda dört sahâbi ve 20 tâbiîye yer verir. Ancak bunların arasındaki ilişkilerden bahsetmediği için şehirdeki ilmî yapıya kimin hangi oranda katkıda bulunduğu tespit edilememiştir. Örneğin yazarın iddiasına göre şehirdeki ilmî birikimde sahâbe birinci derecede etkilidir ve İmrân b. Husayn, Ebû Bekre ve Semüre b. Cündeb’e nazaran en büyük pay çok talebe yetiştirdiği için Basra okulunun kurucusu olan Enes b. Mâlik’e aittir (s. 128). İsmi geçen sahâbiler içerisinde Enes’in öncü konumu reddedilemez. Zira Katâde b. Diâme ve Sâbit el-Bünânî gibi meşhur Basralı tâbiîler onun birikimini sonraki nesillere taşımıştır. Ancak klasik kaynaklara göre şehrin hadis bilgisi büyük oranda Medine’den istifade eden Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrin ve Yahya b. Ebî Kesîr³ gibi tâbiîlere dayanır. Bunlardan İbn Sîrin’in Ebû Hüreyre’den, Yahya’nın bir diğer tâbiî Ebû Seleme b. Abdurrahman’dan istifadesi fazla iken Hasan’ın hocalarını tespit etmek kolay gözükmemektedir. Söz konusu tâbiîlerin rivayet birikimi yazarın da kitabında yer verdiği talebeleri vasıtasıyla bir sonraki nesle aktarılmıştır. Buna göre Hasan’ın en yakın talebeleri Katâde ve Yunus b. Ubeyd, İbn Sîrin’in en yakın talebeleri Eyyüb

2 İbn Hacer el-Askalânî, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Hedyü’s-sâri mukaddimetü Fethi’l-Bâri* (nşr. Şuayb el-Arnaüt- v.dğr), Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2013/1434, I, 18.

3 Yahya b. Ebû Kesîr’in Yemâmeliler arasında da zikredilmesi ayrıca tartışılmalıdır (s. 184).

es-Sahtiyânî ve Hişâm b. Hassân, Yahya'nın en yakın talebeleri ise Basra'da Hişâm ed-Des-tüvâî, Şam'da Evzâî'dir. Dolayısıyla müellifin benimsediği metotla ulaştığı sonuçların Basra şehri için doğruluğu tartışmaya açıktır.

Kitabın ana omurgasına zarar vermese de yazarın sorgulanması gereken birtakım tali id-diaları da vardır. Bunların hepsini değerlendirmek bu yazının boyutunu arttıracığı için ba-zılarına kısaca değinilecektir. Öncelikle yazar, her bir şahsı incelerken hadis yazımıyla ilgili tutumuna özellikle değinse de bunun nedenini açıklamaz. İlerleyen sayfalarda teferrüdün sebeplerine değinirken bunlardan birinin de hadisleri yaz/dır/mak olduğunu iddia eder (s. 70, 122). Hâlbuki hadislerin yazımı teferrüde sebep olmayıp onların daha çok kişiye ulaş-masını temin etmiştir. Yazar bu düşüncesini “küçük sahâbilerin büyük sahâbileri düşürdüğü gibi sonrakilerin de küçük sahâbileri düşürebildiği (s. 53, 135)” ve “hadislerin bazı tarikleri-nin meşhur olup, diğerlerinin zamanla unutulduğu (s. 55)” gibi argümanlarla desteklemeye çalışsa da bunların tamamı tartışmaya açıktır. Teferrüde sebep olan âmillerin kitapta dağı-nık olarak yeri geldikçe sunulması ve bir arada görülememesi de okuyucuyu yormaktadır.

Yazarın kitap boyunca kullandığı ancak başarılı bir şekilde kavramsallaştıramadığı böl-gesellik ve bölgeselcilik gibi ifadelerden hareketle ortaya attığı bazı iddialar tenkide açıktır. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi “Müsned” müelliflerinin eserlerini şehir-lere göre tasnif etmelerinde yazarın bahsettiği bölgesellik vurgusunun ne oranda etkili ol-duğu ciddi anlamda tartışma konusudur (s. 192). Son olarak İkinci Bölüm'de incelenen her bir şehrin “bölge” olarak tanımlanması da hatalıdır. Zira Medine ve Mekke Hicaz bölgesinin, Kûfe ve Basra Irak bölgesinin mezkûr dönemdeki en önemli şehirleridir. Dolayısıyla bu şe-hirler bölge olarak tanımlanamaz. Şam ve Mısır ise yazarın da belirttiği gibi ayrı bölgelerdir.

Kitapta bazı kavramlara yanlış anlamlar yüklenmiştir. Söz gelimi tedvîn, tâbiûn ile başla-yıp yaklaşık 200 yıl süren bir faaliyet olarak gösterilmiştir (s. 18). Hâlbuki genel kabul, tedvî-nin hicrî 1. asrın son çeyreğinde başlayıp 2. asrın ortalarına kadar devam ettiği yönündedir. Ayrıca kitap boyunca kullanılan bazı kavramlar da yanlış anlaşılabilir. Örneğin kita-bın çeşitli yerlerinde medâr ile müşterek râvi eş anlamlıymış gibi “medâr (müşterek râvi)” şeklinde kullanılır (s. 55, 222, 225). Yazar kitabın bir başka yerinde müşterek râviyi tanımlar, ancak onun medârdan farkına değinmez (s. 69 dp. 91).

Kitaptaki kaynak kullanımına da değinilmelidir. Akgün, giriş bölümünde rivayet coğraf-yası ile ilgili çok fazla çalışma olmadığını (s. 14) ve konuya dair yapılan kitap, tez ve maka-lelerden ulaşabildiklerinden istifade ettiğini belirtir (s. 16). Ancak doğrudan kitabın ana ko-nusuyla ilgili olan Ayşe Esra Şahyar'ın *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahâbiler* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2015) adlı kitabını ve Ali Çelik'in *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmi* (Kah-ramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, 2017) adlı doktora tezini görmemiştir. Ayrıca yazarın amaç olarak çizdiği çerçevenin son derece geniş olması, onu incelediği her bir böl-geye dair birinci elden araştırma yapmak yerine çağdaş araştırmalardan istifadeye zorlar. Ya-zar, kaynak ve literatür değerlendirmesi bölümünde bu çalışmaların bir kısmına değinse de

herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Bu durum da yazarın, ilgili çalışmaların hatalı ve eksik yorumlarını yer yer sürdürmesine sebep olmuştur. Örneğin Basralı râvilerle ilgili başvurduğu Emîn Kudât'ın *Medresetü'l-hadîs fi'l-Basra* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998) isimli eserinin Basra hadisçiliğini ortaya koyma becerisi tartışmaya açıktır.

Kaynak kullanımında son olarak yazarın bir râvi ile ilgili bilgi verirken hadis yazıp yazmadığı yahut eseri olup olmadığına dair ifadeleri üzerinde durulmalıdır. Yazar, neredeyse her zaman bu bilgileri klasik kaynaklardan değil A'zamî'nin *Dirâsât'*ından aktarır. Ancak A'zamî'nin, bu eseri ile Batı'daki hadis yazım tartışmaları çerçevesinde hadis yazan kişilerin sayısını olabildiğince arttırmayı amaçladığını dikkate almaz. Müellif, konu hakkındaki görüşler için klasik ricâl yahut usûl kaynaklarına gitseydi kitabında yer verdiği bazı kişilerin hadis yazımının hem aleyhine hem de lehine yorumlarda bulunabildiğini görecekti, dolayısıyla bunları bir şekilde yorumlaması gerekecekti. Ancak A'zamî'den aldığı bu bilgileri tenkit süzgecinden geçirmeden kullanarak hataya düşmüştür. Örneğin müellif Eyyüb es-Sah-tiyânî'nin hadis rivayet ettiği bir nüshasından bahseder ve kaynak olarak A'zamî'yle birlikte bir başka modern çalışmaya atıf yapar (s. 137). Ancak o, bahsi geçen kaynaklarla yetindiği için Eyyüb'un hadis yazımına karşı olumsuz bir tavır takındığından habersizdir.

Son olarak çalışmadaki göze çarpan bazı teknik sorunlardan bahsedilmelidir. İyi bir editörlük hizmetinden geçmeyen kitapta birçok yazım ve ifade hatası ile genel olarak bir yazım standardı problemi vardır. Zaman zaman muhaddis isimlerinin yazımında karşılaşılsa da problemin en yoğun olduğu nokta vefat tarihleridir. Vefat tarihlerinin hangi aralıklarla verileceğine dair bir tutarlılık yoktur. Bazen aynı râvinin vefat tarihi aynı sayfada birden fazla kere verilir (İbn Lehîa'nın vefat tarihinin aynı sayfada iki kere verilmesi için bk. s. 166). Bazen de vefat tarihleri farklı yerlerde farklı şekilde sunulur. Nitekim Ebû Osman en-Nehdî'nin vefat tarihi bir yerde "95/714 (s. 133)", bir başka yerde "100/719" (s. 141), Şehr b. Havşeb'in vefat tarihi bir yerde "112/730" (s. 158), bir başka yerde ise "100/719" (s. 161) olarak verilir. Ebû İdrîs el-Havlânî'nin vefat tarihi ise bir yerde "80/699" (s. 149) iken hemen arka sayfada "80/726" şeklindedir.

Kitap boyunca görülen bir diğer problem de bazı râvi isimlerinin hatalı yazılmasıdır. Sözelimi Abdullah b. Ebî Necîh "Abdullah b. Ebû Nüceyh" (s. 81 dp. 148), Zeyd b. Ebî Üneyse "Zeyd b. Ebî Enise" (s. 89), Büreyd b. Abdullah "Berîd b. Abdullah" (s. 89), Abîde b. Amr es-Selmânî "Ubeyde b. Amr es-Selmânî" (s. 100), Ebû Bürde b. Ebî Musa "Ebû Berde b. Ebî Mûsâ" (s. 105), Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bi "Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bi" (s. 105), Mansûr b. el-Mu'temir "Mansûr b. el-Mu'temer" (s. 121 dp. 402), Mutarrif b. Abdullah eş-Şihhîr "Mutarrif b. Abdullah eş-Şehîr" (s. 134), Beşîr b. Nehîk "Beşîr b. Nüheyk" (s. 142), Yahya b. Müslim el-Bekkâ "Yahya b. Bekkâî" (s. 144), Ebû Cemre ed-Dubâî "Ebû Cemre ed-Dabâî" (s. 145), Ebû Kılâbe el-Cermî "Ebû Kılâbe el-Curemî" (s. 148 dp. 568), Ebû Miclez es-Sedûsî "Ebû Milcez es-Sedûsî" (s. 180), Haneş b. Abdullah "Hanş b. Abdullah" (s. 182), Osman el-Bürri "Osman el-Berrî" (s. 200), Eş'as b. Sevvâr "Eş'as b. Sivâr" (s. 243) şeklinde yazılmıştır.

İsimler incelendiğinde Hicaz bölgesinden uzaklaştıkça hataların çoğaldığı görülür. Öte yandan Kûfeli olup bir kabileye ve bu kabilenin yerleştiği mahalleye nispetle kullanılan “Hemdânî” nisbeli râviler, bir bölge olan Hemedân’a nispetle “Hemedânî” şeklinde zapt edilmiştir (s. 89, 100, 162, 247). Râvi isim ve nisbelerindeki yanlış zaptların ekler bölümündeki tablolarda da yoğun bir şekilde devam ettiği görülür (bk. s. 296-7). İsim zaptlarında değinilmesi gereken son nokta birçok modern çalışmada da karşılaşılan muhaddislerin daha meşhur olan isimleri yerine daha az tanındıkları isim ve nisbeleriyle yazılmasıdır. Nitekim Sâbit el-Bünânî’yi Sâbit b. Eslem (s. 38), Abîde es-Selmânî’yi Abîde el-Kûfi (s. 136), Mekhûl eş-Şâmî’yi Mekhûl ed-Dımaşki (s. 149) şeklinde yazmak yanlış olmasa da uygun değildir.

Son olarak kitap boyunca kullanılan grafik ve tablolara değinilmelidir. Yazar her bir sahâbiden sonra ismi zikredilen sahâbînin hadislerinin şehirlere göre dağılımını içeren grafiklere yer verir. Grafiklere yansıyan bilgiler başlık altında vardır ancak yazar çoğu zaman ilgili verilerin değerlendirmesini yapmaz. Kitapta yer alan tablolardaki sıralamaların neye göre yapıldığı ise anlaşılamamaktadır (örneğin bk. s. 187-8).

Mevcut sorunlarına rağmen eserin hadis tarihini coğrafya merkezli okumaya çalışması sevindiricidir. Bu tarz çalışmaların artarak devam etmesi hem daha muhkem ve bütünlüklü bir hadis tarihi yazımına malzeme sağlayacak hem de kimliği ve yönelişleri henüz tam manasıyla tespit edilememiş olan Ehl-i hadîs’in yapısını anlamaya katkı sağlayacaktır. Son olarak mevcut hadis tarihi bilgilerinde bir değişiklik oluşturma da Medine’nin ilgili zaman aralığındaki öncü konumunun farklı bir bakış açısıyla ortaya konması bu kitabın en önemli sonucudur.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Süleyman Doğanay. *Sicilya'da Hadis (H. 212-550)*.
Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019, 230 sayfa.**

Hatice Nur DALKILIÇ*

Ülkemizde son yıllarda merkez İslam coğrafyası dışındaki ilim tarihini ele alan çalışmaların artması heyecan vericidir. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Süleyman Doğanay'ın burada incelenecek olan eseri de hadis alanında Sicilya özelinde yapılan ilk çalışmadır. Eser, müslümanların hâkimiyeti altındaki dönemde Sicilya'daki hadis ilmi faaliyetlerini tespit hedefiyle kaleme alınmıştır (s. 19).

İki bölümden oluşan eserin Giriş'inde araştırmanın konusu, amacı ve kaynakları hakkında bilgi verilmektedir. Birinci Bölüm'de Sicilya'nın coğrafi konumu ve stratejik önemi, müslümanların fethinden önce adanın siyasî, dinî, iktisadî ve sosyal durumu üzerinde durulmuş, ayrıca Müslümanların Sicilya'ya yaptığı seferlerin dinî, siyasî ve ekonomik nedenleriyle fethin gerçekleşme süreci incelenmiştir. Sicilya ile ilgili Türkçe literatürde özellikle dinî ilimler alanında çalışmaların bulunmaması sebebiyle yazar birinci bölümde tarihî arka plan oluşturmaya çalışmıştır. Kitabın en geniş bölümü olan İkinci Bölüm'de ise fetih sonrası Sicilya'daki müslümanların din ve kültür tarihi aktarılmaya çalışılmış, bölgedeki ilim tarihine dair genel bilgiler vermekle yetinilmiştir. Bölümün devamında Sicilya'da muhaddis olduğu tespit edilen 83 âlimin biyografileri alt alta sıralanmıştır.

Kitabın hadis alanında Sicilya özelinde yapılan tek çalışma olması sebebiyle orijinal bir mahiyeti vardır. Mağrib bölgesi çalışmalarının İslâmî ilimler alanında azlığı sebebiyle bir süre müslümanların hâkimiyeti altında kalan Sicilya özelinde hadis ilmine dair bir çalışmanın yapılması, okuyucularda merak uyandırmıştır. Ancak eserin konu etrafında oluşan beklentileri karşılayıp karşılamadığı tartışmaya açıktır. Esasen yazarın da ifade ettiği gibi ilim ve kültür tarihi söz konusu olduğunda Sicilya hakkındaki çalışmalar oldukça azdır. Okuyucunun yeterli malumata sahip olmadığı bir bölgeyi çalışan yazardan, öncelikle coğrafi açıdan adayı daha anlaşılır tasvir etmesi ve bunu haritalarla zenginleştirmesi, ayrıca şehirlerin bugün hangi isimlerle anıldığını vermesi beklenirdi. Ne var ki eser boyunca sadece tek harita kullanılması (s. 37) ve onun da anlaşılır olmaması, okuyucunun bölgeyi tahayyül etmesini zorlaştırmaktadır.

* Arş. Gör. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı, hatice.nur@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-1095-4452

Kitabın Giriş bölümünde metot başlığının olmaması dikkat çekicidir. Bununla birlikte yazar, eserde takip ettiği metot hakkındaki tek bilgiyi “Kaynaklar” başlığı altında vermiştir. Müellif Sicilyalı şahısları belirlemek için yer isimlerinden hareketle nisbeleri tespit ettiğini, daha sonra bu nisbeler üzerinden şahıs ve biyografileri hakkında malumat topladığını belirtmiştir (s. 25). Kaynaklar kısmında dikkat çeken bir diğer husus ise hangi kitaptan ne cihette istifade edildiğinin belirtilmesi yerine kitapların tanıtımının yapılmış olmasıdır. Bundan dolayı ilgili literatürün iyi bir şekilde taranmadığı intibai oluşmaktadır. Söz gelimi Hâlid es-Sıkkilî’ye ait *el-Hadâratü’l-İslâmiyye fî cezîreti Sıkkilîyye hilâle fetretü’l-hükmi’n-Nurmânî* (2012, Rabat) adlı çalışma, Normanların (Vikingler) adayı ele geçirmesinden sonraki yaklaşık hicri 462-592 yılları arasındaki süreyi anlatması ve Doğanay’ın eserinde ele alınan bazı başlıkları kapsamasına rağmen müellif tarafından görülmemiştir. Benzer şekilde başka modern çalışmalardan da istifade edilmemiş olması yazarın ilgili literatürden haberdar olmadığını ve eserin Arapça, Türkçe ve yabancı dillerden Türkçe’ye tercüme edilen sınırlı kaynaklar etrafından istifade ile kaleme alındığını düşündürmektedir. Yazarın daha önceki çalışmalarında İngilizce literatürden istifade ettiği bilinmesine rağmen, Sicilya Müslümanlarının siyasi, tarihi ve sosyo-kültürel durumu ile ilgili son dönemde İngilizce yayınlardan faydalanmadığı, bu literatürü görmezden geldiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklarla ilgili bir diğer husus ise araştırmada tarihî açıdan mümkün olduğunca birincil kaynaklardan istifade edildiğinin belirtilmesine rağmen (s. 20) eser boyunca bu noktada çokça ihlalin olmasıdır. Özellikle İkinci Bölümde fetihten sonra Müslümanların ilmî durumu hakkında bilgi veren başlıklarda ve içerikte Zehrânî’nin *el-Hayâtü’l-ilmîyye fî Sıkkilîyyeti’l-islâmiyye* adlı eserine yoğun atıflar bulunmaktadır. Zehrânî’nin kitabı ile *Sicilya’da Hadis* karşılaştırmalı olarak incelendiğinde yazarın bu çalışmadaki bazı yerlerinden bloklar halinde alıntılardığı ve birebir tercüme ettiği halde bunları tırnak içinde göstermediği yerlere de rastlanmaktadır (s. 91, 92, 100, 119). Ayrıca ikincil kaynak üzerinden anlatımın yapıldığı ancak birincil kaynağa atıf yapıldığı yerler de söz konusudur. Nitekim İbnü’l-Ebbâr’ın (ö. 658/1260) *el-Hulletü’s-siyerâ* adlı eserinden Zehrânî’nin faydalandığı, yazarın da aynı yerlerde bu kaynağı kullandığı ve İbnü’l-Ebbâr’ın eserine atıf yaptığı görülmektedir (s. 93, 94, 99, 100). Bununla birlikte yazar, İkinci Bölüm’ün ilerleyen kısımlarındaki tercemelerde de ikincil kaynaklara atıfta bulunmuştur. Kuzey Afrika’daki ilk fakihlerden Abdullah b. Hamdûn (ö. 270/884) hakkında biyografik malumat için tabakât kitapları yerine İhsan Abbas’ın *el-Arab fî Sıkkilîye dirâse fî’t-târîh ve’l-âdâb* adlı çalışmasına atıfta bulunması bu noktada zikredilebilir (s. 136).

Eserin İkinci Bölüm’ünde Sicilya’da Mâlikî mezhebinin teşekkülü, Sicilya’daki ilmî faaliyetler gibi konular tasvirî olarak anlatılır ve kapsamlı bilgi verilmez. Mâlikîliğin yayılmasını sadece *Müdevvene* müellifi Sahnûn’un (ö. 240/854) Abdullah b. Hamdûn gibi talebelerinin Sicilya’ya gelmesi ve burada kadılık görevini yapmalarıyla açıklanmıştır. Bölgede rivayet edilen *Muvatta’* ve *Müdevvene* gibi eserlerin Mâlikîliğin yayılma sürecindeki rolü üzerinde pek durulmamış, genel bilgilerle yetinilmiştir. Yine “İlim Meclisleri” başlığında

tedris faaliyetlerinin yürütüldüğü evler, sadece âlim çocuklarının ilk eğitimini aldığı yerler olarak nitelenmiştir. Hâlbuki hocaların da kendi evlerinde ders halkaları oluşturduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Sicilya'nın Mağrib'deki önemli ilim merkezleriyle olan ilişkisi ve rihle güzergâhları hakkında da genel bilgilerle yetinilmiştir. Bu bilgilerle Mağrib'den ilim talebi için yola çıkan bir âlimin rihle güzergâhında Sicilya'nın olup olmadığı bile anlaşılmamaktadır. Benzer bir durum ilmî icazetler için de söz konusudur. İcazetin tanımı hakkında usûl eserlerinde serdedilen ve konuyla ilgisi bulunmayan bilgilere ziyadesiyle yer verilirken, Sicilya'da icazet alan hocalara ise oldukça muhtasar şekilde temas edilmiştir.

Kitapta dikkat çeken bir diğer husus ise kavramların kullanımıyla ilgilidir. Esasen her ilmin kendine has kavramları vardır ve ancak bu kavramlar kullanılarak ilmî çalışmalar üretilmektedir. Çalışma bu açıdan incelendiğinde bazı kavramların doğru ve yerinde kullanılmadığı görülmektedir. Nitekim ilim talebiyle yapılan yolculukları ifade etmek için rihle kavramının kullanılmaması bunların başında gelmektedir. Mâlikî tabakât kitaplarında sıkça geçen “galebe ‘aleyhi ‘ilmü ehli’r-rey” ifadesinin “ehl-i reyin ilmi kendinde baskın olmuştur” (s. 133) şeklinde lafzî tercümesi yerine o âlimin vaktinin büyük çoğunluğunu fıkıhla ve mesail fıkhnı ezberlemekle geçirdiğini belirtmek daha isabetli olacaktır. Yine hicrî IV. asrın sonlarından önce Sicilya'da fikhî bir medresenin olmadığı belirtilmiştir (s. 80). Yazar, İhsan Abbas'ın metnindeki medrese kelimesini eğitim-öğretim kurumu anlamındaki medrese olarak anlamış ve yanlış tercüme etmiştir. Hâlbuki buradaki medrese ekol/mezhap anlamındadır.

İkinci Bölüm'de haklarında bilgi verilen âlimlerin hangi kritere göre hadis âlimi kabul edilip kitaba alındığı açıkça ifade edilmemiştir. Yine o dönemde Sicilya'daki bir âlime hadis âlimi denilebilmesi için gerekli kriterler de belirtilmemiştir. Özellikle şair ve ediplerin hangi kriterler esas alınarak bu 83 muhaddis arasında zikredildiği ve onların hadisle ilgileri açık bir şekilde okuyucuya sunulmamıştır. Kaynaklarda kendisinden nakledilen sadece tek hadisin olması sebebiyle kitaba dâhil edilen kârî ve edip Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Ömer b. Atıyye es-Sıkillî (ö. 505/1111) buna örnek olarak verilebilir (s. 159). Zira kaynaklarda sadece bir hadisinin yer aldığı bilinen bu âlimin muhaddis kabul edilerek kitaba dâhil edilmesi, müellifin İkinci Bölüm'deki isimlerin tespiti sırasında herhangi bir kriteri esas almadığını düşündürmektedir. Öte yandan tabakât kitaplarındaki bazı verilerin farklı yorumlanması sebebiyle muhaddis sayılan âlimler de eserde mevcuttur. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed el-Kaysî et-Tuveyrî'nin (ö. 317/930) Muhammed b. Sahnûndan (ö. 256/870) pek çok şey semâ etmesinden hareketle esere dâhil edilmesi buna örnektir (s. 140). Oysa bu ifadedeki kastın *el-Müdevvene* gibi fıkıh kitaplarının semâ'i olması muhtemeldir.

Çalışmada âlim, müellif, eser ve nisbelerin yazımında pek çok yanlış ve noktalama hatası vardır. Nitekim *Cezvetü'l-muktebis* müellifi Humeydî'nin (ö. 488/1095) Hamidî şeklinde yazılması (s. 103, 113, 212), meşhur Endülüs tabakât müellifi İbnü'l-Ebbâr'ın İbnü'l-Ebâr olarak anılması (s. 88, 93, 107, 122), tabakât müellifi Makkarî'nin (ö. 1041/1632)

Makarrî (s. 95, 215), İbn İzâri'nin (ö. 712/1312) ise İbn Azâri olarak kaydedilmesi (s. 87, 90, 213) başta olmak üzere pek çok âlimin isminin yazımında hatalar tespit edilmiştir. Benzer bir durum İbn Fercûc'un (ö. ?) hatalı olarak İbn Ferrûc şeklinde yazılmasında da görülür (s. 176). Bunun yanı sıra müellif eser isimlerinin yazımında da titiz davranmamıştır. Sözelimi Makkari'nin *Nefhu't-tib* adlı eserinin *Nefhu't-tayyib* (s. 95, 216) ve İbn İzâri'nin *el-Beyânu'l-muğrib* adlı eserinin *el-Beyânü'l-mağrib* (s. 87, 90, 213) şeklinde yazılması bu duruma işaret eden örnektir. Nisbelerin yanlış yazımı için ise Serkustî ve Sarakustî ifadeleri örnek verilebilir. Sicilya şehri Serakûse سرقوسة (bugün Siracusa) ve Endülüs şehri Sarakusta'ya سرقسطة (bugün Zaragoza) nisbetle Serkustî ve Sarakustî nisbelerinin karıştırılması sonucu Sicilya ile ilgisi olmayan meşhur Endülüslü âlim Sâbit b. Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî (ö. 352/963) Sicilyalı hadis âlimleri arasında zikredilmiştir (s. 141-2).

Eser, yazım standardı açısından bir tutarlılığa sahip değildir. Yazar, "Kaynaklar" başlığı altında şahıs isimleri önünde yer alan harf-i tarifleri kullanmadığını belirtse de eser boyunca çoğu yerde harf-i tarif kullanılmıştır. Şehir isimlerinde İsbahan, Esbahan ve İsfahan şeklinde üç farklı yazımının olması (s. 82, 142, 151) bir standardın takip edilmediğini gösterir. Ayrıca âlimlerin miladi vefat tarihlerinin çoğu yerde verilmediği, bazı yerlerde ise vefat tarihlerinin hiç yer almadığı görülür (s. 80, 137, 144 ve devamı). Bu gibi daha pek çok hata, kitabın yazım ve basım sürecinde editöryal bir süreçten geçmediğini göstermektedir. Nitekim önsözde yazarın kitaba katkısı bulunan herhangi birine teşekkür etmemesi de metnin farklı kimselerce okunmadığı kanaatini desteklemektedir.

Son olarak kitapta işlenen konuların kurgusal açıdan problemlili olduğu ve kronolojinin, herhangi bir gelişim çizgisinin olmadığı söylenebilir. Çalışmada Sicilya'nın fetihten önceki ve sonraki durumu hakkında belli bir seviyede kronoloji gözlemlense de ilim tarihi ve biyografilerin verildiği kısımda eser durağanlaşmış ve okuyucu ilim tarihindeki kronolojiyi takip etmekte zorlanmıştır. Kaynaklardaki âlimlere dair verilerin prosopografik açıdan ele alınması yerine biyografik malumatın alt alta sıralanması, bölgenin ilim tarihi hakkında zihinlerde beliren pek çok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Kitaptan bölgedeki ilim merkezleri, tartışma konuları, kitap rivayeti meselesi, hoca-talebe ilişkileri, ulema-umera ilişkileri, resmî görevlerin ilmî çabalara etkisi, Sicilya içinde ve dışarıya yapılan rihlelerin yönleri gibi pek çok konu hakkında malumat sahibi olma imkânı yoktur. Ayrıca ilim tarihi ile siyasi tarihin iç içe verilmemesi, adanın siyasi açıdan el değiştirdiği dönemlerde ve Normanların aday zapt ettikten sonraki süreçte ilim dünyasında ne gibi kırılmalar olduğunun izinin sürülmemesi metinde kopukluğa neden olmaktadır. Burada zikredilen pek çok eksik, eserin adeta dağınık malzemenin yan yana getirildiği bir metin görünümünde olması ve eser üzerindeki beklentilerin karşılanmaması gibi hususlar Sicilya'da hadis üzerine başka araştırmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın Esasları

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for

International Journal of Theological and Islamic Studies

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJT)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJT)*, Dean's Office.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

١. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. ٢. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقياسات وتقييمات علمية. ٣. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. ٤. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. ٥. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. ٦. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٣٠ صفحة (١٠,٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وافٍ باللغة التركية والإنكليزية بحدود ١٠ كلمة). ٧. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (٥) key words (٥٠-١٠٠ كلمة) مع كلمات مفتاحية (باللغات الأجنبية الأخرى). ٨. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. ٩. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. ١٠. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. ١١. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. ٢١. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.